

sen Berücksichtigung die Frage der «Versöhnung» überhaupt nur auf eine idealistische und privatisierende Weise behandelt werden könnte.

Zu Beginn hatten wir daran erinnert, wie die christliche Versöhnungshoffnung sich ziemlich gut mit der Blickrichtung auf eine Zusammenarbeit der Klassen bei der Verteidigung und Förderung des Gemeinwohls zu harmonisieren verstanden hatte. Hier haben wir nun aufzuzeigen versucht,

¹ So dem Sinne nach O. von Nell-Breuning, Les rapports entre le catholicisme et les syndicats: Documents. Revue des questions allemandes XXXIX (1974) 54. Vgl.: ders. in: Gewerkschaftliche Monatshefte 73/7.

² L. Althusser, Réponse à John Lewis (Maspero, Paris 1973) 29.

³ N. Poulantzas, Les classes sociales dans le capitalisme aujourd'hui (Ed. du Seuil, Paris 1974) 16.

⁴ K. Marx, Das Kapital. Vorwort zur 1. Auflage. Hier zit. nach der Taschenbuchausgabe bei Ullstein (Frankfurt-Berlin-Wien 1969) Bd. I, 3.

⁵ Die «Vielklassensituation», in welcher sich die Kirche derzeit befindet, wirft also unter solchen Gesichtspunkten schwerwiegende Probleme auf. Es wäre gut, hier die verschiedenen «Pastoralstrategien» ins Auge zu fassen, welche

daß die Einsicht in den Klassenkampf einer ganz anderen Weise, diese Hoffnung geschichtswirksam zu leben, den Weg öffnen könnte.

Wenn eines Tages einmal eine dieser beiden Antworten die Oberhand über die andere gewonnen haben sollte, so dürfte man mit Recht überzeugt sein, daß die Entwicklung des Klassenkampfes nicht umsonst gewesen wäre.

eine wirkliche Konfrontation mit dieser Situation ermöglichen, statt im Namen des «nötigen Pluralismus» zu ihrer Legitimierung beizutragen.

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

ALAIN DURAND

geboren 1937 in Virieu-sur-Bourbre (Frankreich), Dominikaner, 1964 zum Priester geweiht. Er studierte an der Ordenshochschule von Arbresle (Lyon) und am Union Theological Seminary (New York). Er ist Direktor der Zeitschrift «Lumière et Vie» und Mitglied des Studienzentrums «Economie et Humanisme». Er veröffentlichte u. a.: Sécularisation et présence de Dieu (du Cerf, Paris 1971), Pour une Eglise partisane (du Cerf, Paris 1974).

Claude Gérest

Nostalgie der Einheit in der Kirche und Politik der Vertuschung von Konflikten

Der Preis für die katholische Einmütigkeit im 19. Jahrhundert

Die harte Sprache von gestern – heute allzusehr watiert

Man beklagt sich heute oft darüber, daß die Sprache der Kirchen weithin allzusehr alles absegne, daß sie Spannungen relativiere, daß sie gegensätzliche Positionen in einer «höheren» Wahrheit oder einem «höheren» Gemeinwohl versöhne, welche allen als Einigungsbasis und willkommene Zuflucht angeboten werden. Jeder Konflikt wird so nicht in seiner Wurzel beigelegt, sondern daran gehindert, ernstgenommen zu werden, entdramati-

siert bis zum Exzeß. Die Gegensätze werden, da sie nicht sterben können, gleichsam erstickt oder vertuscht. Die kirchliche Gemeinschaft ist nun, nachdem sie zum Ort einer gewissen Meinungsfreiheit geworden ist, weniger als je der Ort freimütiger Auseinandersetzungen. Und diese praktische Neutralität, die sich verrät durch eine «unanimistische», sich in falscher Einmütigkeit überschlagende Redeweise, trägt das Kennmal eines werkfeindlichen Idealismus und der Unengagiiertheit an sich.

Diejenigen, deren Beruf es ist, das Gedächtnis an die Vergangenheit zu bewahren – die Historiker –, können sich nicht so ohne weiteres dem Protest gegen eine Kirche anschließen, welche die Konflikte auf sanfte Weise vertusche. Sie haben noch zu sehr ihren schneidend scharfen Ton und ihr gebieterisches Wort während so vieler Jahrhunderte im Gedächtnis. Wir denken dabei vor allem an die katholische Kirche: es wäre schwierig, sie der Gewohnheit zu beschuldigen, jeden Konflikt in ihrem Inneren zu bagatellisieren oder zu vertuschen, da sie doch in Wirklichkeit so viele Konflikte geschürt und sozusagen von ihnen gelebt hat.

Es wäre verfehlt, wenn man sagen wollte, es handle sich hier um zwei verschiedene Aspekte

ein und derselben Wahrheit: ein Katholizismus, der sich heftig gegen eine Welt wendet, die von außen her mit dem Bann belegt wird, während in seinem Inneren die Illusion eines problemlosen Friedens herrscht. Wenn sie besiegt und hinausgedrängt worden sind, erwecken freilich die «Feinde» der Kirche fast immer den Anschein, als seien sie «draußen». Das stimmt dann zwar auch, aber tatsächlich waren die meisten von ihnen während des vorausgegangenen Kampfes Vertreter einer im Inneren der Gemeinschaft wirksamen Tendenz, die erst in der Folge als «heterodox» gewertet wurde. Die römische Kirche hat, weit entfernt davon, ihre Einheit um jeden Preis durch die Auferlegung «frommen Schweigens» zu bewahren, oft genug ihre Glieder durch die Aufforderung zu Klärungen und eindeutigeren Stellungnahmen zu Abspaltungen provoziert. Man denke nur an ihre wilde Entschlossenheit in der Zeit zwischen dem 5. und 6. Jahrhundert, jede Art von Kompromiß mit allem zu vermeiden, was auch nur im entferntesten nach Nestorianismus oder Monophysitismus klang; oder auch an die Schlappe für die ökumenischen Bemühungen zur Zeit der Reformation – trotz aller bei den «Religionsgesprächen» von Hagenau, Regensburg oder Poissy geleisteten Arbeit.

Man könnte wohl auch kaum noch sagen, daß diese intransigente Politik der Verwerfung der «Übelmeinenden» auf ein besonderes Gebiet beschränkt sei, auf den Bereich der «Dogmatik». Ohne Zweifel hat der Katholizismus theoretisch und bisweilen auch praktisch eine Pluralität von Meinungen und Parteinahmen auf politischem, kulturellem oder philosophischem Gebiet, ja sogar in Fragen der Theologie zugelassen (das Bestehen unterschiedlicher Schulen wurde nicht nur geduldet, sondern sogar auf einem Konzil wie dem von Trient – das im übrigen mehr zu Abgrenzungen als zu Kompromissen neigte – als eine Art von «Reichtum» der Kirche gerechtfertigt). Aber die Unmöglichkeit, vorgegebene Grenzen zwischen dem «Glaubensbereich» und einem «indifferenten» Bereich festzulegen, vor allem aber auch die fast ganz in das freie Ermessen gestellte Zuständigkeit der Hierarchie zur Bestimmung der Ausdehnung dieser Grenzen haben die Tragweite dieser in der Kirche anerkannten Freiheiten und möglichen Divergenzen beträchtlich verkürzt und sie zu einem in jeder Beziehung unsicheren Faktor gemacht. Die Privilegien des «Privateigentums», das Recht der bürgerlichen Gesellschaft zur Verhängung der Todesstrafe, die Inanspruchnahme

des «weltlichen Arms» zum Schutz der «wahren Religion» sind keine Dogmen, aber sie sind Jahrhunderte hindurch von der Mehrheit der Katholiken sicherlich für solche gehalten worden. Noch im 19. Jahrhundert hat ein moderner Geist wie Lacordaire in der Verteidigung des Kirchenstaates eine Sache gesehen, welche den Glauben berührte, da dieser Kirchenstaat die Unabhängigkeit des Heiligen Stuhls sicherte. Auch wurde in der Vergangenheit jeder Konflikt zwischen Christen schnell als eine Art Bürgerkrieg oder Aufstand gegen die heiligsten Grundsätze empfunden (außer wenn man gegen erklärte oder verkappte Rebellen kämpfte). Aus dieser Mentalität fühlten sich sehr viele mittelalterliche Christen, wenn sie zum bewaffneten Kampf gegen Päpste antraten, verpflichtet, zu erklären und glaubhaft nachzuweisen, daß diese Päpste Häretiker seien, daß sie Ärgernis gegeben hätten oder Verrat an der Christenheit geübt hätten. Die Ausstoßung des Gegners durch die Exkommunikation, wenn nicht gar durch die Maßnahmen des «weltlichen Armes», lag in der logischen Konsequenz eines in einem solchen Klima erwachsenen Konfliktes.

*Noch immer dasselbe Ziel einer
«Verschmelzungseinheit»*

Ohne jeden Zweifel besteht ein schätzenswerter Unterschied zwischen der Haltung von gestern und der von heute. Es sind nicht nur der Ton und der Stil, die sich gewandelt haben. Wir haben auch eine größere Fähigkeit erworben, die Zonen der Freiheit in der Kirche zu erkennen, das heißt die Zonen ihrer Nichtzuständigkeit (obwohl in dieser Sache noch nichts wirklich Entscheidendes erreicht worden ist). Wir bringen vielleicht den kulturellen Verschiedenheiten zwischen den Christen größere Wertschätzung entgegen, selbst wenn sie die unmittelbare Verständigung weniger leicht machen. Und schließlich: während die Kirche früher in die ihre Einheit sichernden Prinzipien verkrampft lebte, schenkt sie heute den Personen, für welche diese Einheit besteht, mehr Aufmerksamkeit.

Trotz ihrer Verschiedenheiten, ja ihrer Gegensätzlichkeit, beruhen diese beiden Haltungen auf einer identischen Zielsetzung: einen gewissen Typ von Einheit zu bewahren, eine Einheit, die als vollkommene Übereinstimmung von Christen in allem, was für die christliche Existenz konstitutiv ist, verstanden wird. Man benützt bisweilen zur Beschreibung der besonderen Eigenart dieser Übereinstimmung die Bezeichnung «Verschmel-

zungseinheit», um sie damit als etwas zu kennzeichnen, das bei allen ein Klima der Transparenz in der Identität ihrer Bestrebungen schafft. Damit wäre der Abstand aufgehoben zwischen dem, was wir aufgrund unserer Verschiedenheiten *sind*, und dem, was wir uns miteinander zu erstreben *vornehmen*. Im Namen dieser Einheit, die man sich nach Art der Einheit einer disziplinierten Armee vorstellt, wurden früher diejenigen, welche die Einmütigkeit sprengten, hinausverwiesen. Heute bedient man sich, um das äußere Bild der Gemeinschaft in allem Wesentlichen zu wahren, einer anderen Methode der Ausscheidung: man erklärt die Motive der Nichtübereinstimmung für bedeutungslos und für christlich gesehen nichtexistent. So wird man zum Beispiel sagen: Es gibt unter uns zwar unterschiedliche politische, theologische und anderweitige Standpunkte, aber sie sind nur von geringem Gewicht angesichts des Glaubens und der Liebe, die uns vereinen. Und so flüchtet man sich zu derartigen festen Punkten der Übereinstimmung, als wenn sie schon die Lösung jedes Konfliktes in sich trügen. Die realen Spannungen werden unter diesen Voraussetzungen bis zum Äußersten relativiert.

Es ist sicherlich zuzugeben, daß eine Lösung, die sowohl das völlige Zerbrechen der Einheit vermeidet und doch zugleich den Konflikt ganz und gar ernst nimmt, nur schwer zu finden ist. Diejenigen Christen, die sich am meisten über den Irenismus und den abstrakten Charakter der gefälligen und «pluralistischen» Sprechweise der kirchlichen Autoritäten beklagen – und das sind im allgemeinen die «Fortschrittlichen» –, setzen dem oft eine Haltung entgegen, die an die altbekannte Intransigenz erinnert. Sie möchten, daß eine neue Orthodoxie oder besser: eine neue «Orthopraxie» definiert werde. In deren Namen würde sich dann wieder eine neuartige Exkommunikationspraxis etablieren, wonach man voraussetzen würde, daß die «Abweichler» sich selbst zurückziehen würden, wenn sie spüren, daß sie auf die entschiedene Ablehnung der Gemeinschaft stoßen.

So bleibt die Aufgabe bestehen, in der Kirche und im übrigen auch in anderen Ebenen der Gesellschaft zu einem Stil der Einheit zu finden, welcher die Spannung, wenn schon nicht den erklärten Konflikt, integriert. Toleranz genügt hier nicht. Sie ist allzuoft nur das Werk derjenigen, welche die Auseinandersetzung scheuen und die Widersprüche bloß ungelöst und «eingeklammert» stehenlassen. Im Grunde genommen müßte ein eschatologischer Begriff von Einheit – also mehr

ein anzustrebender Punkt am Horizont als ein geruhsamer gegenwärtiger Besitz – die Christen befähigen, das langsame Ausreifen ihrer Divergenzen hinzunehmen, ohne damit auf ein Ideal des Zusammenkommens zu verzichten. Aber die Erfahrung zeigt, daß sie sich bis heute die Einheit nur mit Mühe anders vorstellen können denn als Einförmigkeit und die Harmonie anders denn als vollkommene Übereinstimmung.

Erbitterter Kampf um das Problem der katholischen Einheit im 19. Jahrhundert

Es ist weniger die lebendig erfahrene Einheit als vielmehr das Gefühl ihrer Bedrohung, wodurch das Thema Einheit sich als Problem aufdrängt. In den Zeiten einer etablierten Christenheit sprach man verhältnismäßig wenig von der Kirche und ihrem Zusammenhalt. Dagegen sprach man viel davon gegen Ende der revolutionären Krise in den ersten Jahren des 19. Jahrhunderts. Das 18. Jahrhundert wurde damals einseitig als Auflösung des Christentums gedeutet, was sicherlich auf den Ansturm der deistischen oder atheistischen «Philosophie» zurückzuführen war, aber wohl auch auf innerkirchliche Zwistigkeiten: Jansenisten und «Jesuiten», Ultramontane und Gallikaner bzw. in den deutschsprachigen Ländern und in den Niederlanden der Febronianismus und die Ansteckung mit den Ideen der Aufklärung bei den josephinistischen Katholiken.¹ Als die Bedrohung, die so viele Ängste geweckt hatte, vorübergegangen war, war es einem Katholiken sozusagen unmöglich, sich nicht in irgendeiner Weise mit den reaktionären Kräften der Restauration solidarisch zu fühlen. Dies gilt vor allem für die ersten Jahre, die unmittelbar auf 1815 folgen. Aus ein und derselben Wallung verwirft man jeden Kompromiß mit schlechthin allem, was zu den Ereignissen von 1789 geführt hat. Man befestigt aufs neue die Mauern rund um die katholische Einheit als Schutzwehr des Glaubens und der Gesellschaft. Das Gefühl, daß die Revolution durch die regierenden Mächte der «Heiligen Allianz» mehr im Zaume gehalten wird als endgültig zum Stillstand gebracht worden ist, verstärkt das strenge Gebot zum Zusammenhalten noch.

Da die Katholiken jedoch mehr und mehr den verschiedenartigsten äußeren Einflüssen ausgesetzt sind, entwickeln sie sich – ob sie wollen oder nicht – mehr und mehr auseinander, sowohl was ihre Situation in Kirche und Gesellschaft betrifft wie hinsichtlich ihrer Interessen und ihrer Bin-

dung an die jeweilige Kultur. In den romanischen Ländern und im Habsburgerreich sind sie eng verbunden mit den herrschenden konservativen Kräften, die auf die Hilfe des Klerus bei der Erhaltung der Loyalität unter den Volksmassen zählen. In Irland, Polen, Belgien oder im Rheinland ist der Katholizismus der ideologische Motor eines nationalen (oder regionalen) Widerstands gegen die autoritären Annexionen. Anderswo, wie in Großbritannien und den Niederlanden bildet der Katholizismus Zellen einer Minderheitsbewegung, welche aus einem Vorrücken des politischen Liberalismus Vorteile ziehen würde. Die damals noch in ihren ersten Anfängen stehende industrielle Revolution bringt schon eine komplexere und konfliktgeladene gesellschaftliche Situation in Europa herauf. Das katholische Milieu ist überall davon betroffen, aber je nach den örtlichen Verhältnissen auf verschiedene Weise. Dort, wo sie die Mehrheit hat, dient die Kirche als Bindemittel zwischen den Massen der Landbevölkerung und den alten Aristokratien und als Gegenspieler der Industriellen wie ihrer Arbeiter (was besonders für Frankreich gilt). Dagegen spielen die in protestantischen Milieus verstreut lebenden Katholiken eher die Rolle der armen Verwandten der Nation.

Dies ist nicht mehr die Epoche der großen Polemiken über die «zureichende Gnade», über die «laxistische» Moral oder über die gallikanischen Freiheiten. Dennoch sind der Jansenismus und die nationalkirchlichen Bewegungen nicht einfach verschwunden, als wären sie weggezaubert. Vor allem machen sich jetzt auf theologischer Ebene ganz neue Steine des Anstoßes bemerkbar. Als nach dem Vakuum der Revolutionsjahre der Lehrbetrieb in den Seminarien und katholischen Fakultäten wiederaufgenommen wurde, knüpfte er mit der Reflexion über die christlichen Wahrheiten dort an, wo das 18. Jahrhundert stehengeblieben war: bei einem Kompromiß zwischen Scholastik und Kartesianismus. Außerhalb des akademischen Rahmens und dann bald auch an der Universität Tübingen wurden neue Zugänge zur Glaubenswissenschaft gesucht, die sich der Geschichtsphilosophie, der Erforschung der Sprache und der frühen Zivilisation bedienten und die sich einer Mystik der Gemeinschaft mit dem Universum und einem romantischen Vitalismus zuwandten. Obwohl alle diese kulturellen Elemente als Stützen der Restaurationsbemühungen benützt wurden, hatten katholische Kreise doch Mühe, sie sich zu eigen zu machen, da sie ihnen ihren eigenen Traditionen gegenüber zu fremd erschienen.

So stellt sich also zu Beginn des 19. Jahrhunderts die Frage nach der Einheit der Kirche auf dem Hintergrund vermehrter Differenzen und eines ebenso vermehrten Bedürfnisses nach Festigung des Zusammenhalts. Damals wurde die Politik, welche immer eine Versuchung für religiöse Gemeinschaften darstellt, besonders augenfällig: die Politik der Flucht vor Konflikten und des «Im-Keime-Erstickens» von Konflikten. Man forderte die Katholiken auf, sich so wenig wie möglich in die Zeitströmungen dieser Welt einzumischen, welche sie unversehens in eine Kampfsituation versetzen könnten. Man verlangt, daß sie die Differenzen verschweigen, welche sie innerhalb ihrer eigenen gesellschaftlichen Gruppierung in Gegensatz untereinander bringen, daß sie sich vielmehr alle miteinander in einem einzigen Konflikt engagiert fühlen sollen: dem zwischen Kirche und Welt.

Einige Episoden aus der Geschichte des Katholizismus zu Beginn des 19. Jahrhunderts, sehr unterschiedlichen Orten und Umständen entnommen, scheinen uns geeignet zu sein, diese Haltung zu charakterisieren.

*Die Verurteilung von Lamennais (1832)
als Ablehnung der Beteiligung von Katholiken
am Kampf für die Freiheit*

a) Im Jahre 1815 wurde die Restauration der Mächte des «ancien régime» in den Ländern Europas von den Katholiken in fast geschlossener Einmütigkeit als ein Werk der Vorsehung gewertet. Sie freuten sich ohne alle Komplexe darüber, daß sie wieder die Unterstützung der politischen Mächte und ihrer Verwaltungsbehörden und Polizeiorgane fanden.² Sie paßten sich an, ohne sich allzu sehr über einige wenige Unzuträglichkeiten zu beklagen, mit denen sie hier und da die Rückkehr zu einer privilegierten Situation zu bezahlen hatten (dort nämlich, wo sie in der Mehrheit waren).

In Frankreich, wo die Restauration von Bemühungen um eine Rechristianisierung begleitet war, traten nämlich ungeachtet dieser Privilegierung in den Augen einer Minderheit von «zelanti» gewisse Unannehmlichkeiten zutage: das Monopol des Staates auf dem Gebiet der Universitäten als Erbe der Revolution und die Filterung des römischen Einflusses durch den Gallikanismus der Regierung und des hohen Klerus als Erbe des «ancien régime». Diese Verhältnisse zu verurteilen, konnte zu nichts anderem führen als zu Nachhutgefechten ohne Beziehung zu den großen geistigen Strömungen, welche das Jahrhundert beseelten.

Dann aber kam Lamennais und gab diesem Kampf eine vollkommen unerwartete Wendung, wobei er ihn zugleich auf zahlreiche andere Ziele hin öffnete. Dieser bretonische Priester (1782 bis 1854) war bekannt geworden durch seine «Apologie des Christentums», die sich auf eine dem Traditionalismus von Bonald verwandte Philosophie der «allgemeinen Vernunft» («sens commun») stützte, durch seine Gegnerschaft gegen alles, was aus dem 18. Jahrhundert kam und durch seinen Ultramontanismus. Vor allem aber war er der Mann, der die kirchlichen Studien und die Erforschung einer gleichermaßen geistlichen wie gesellschaftlichen christlichen Aktivität neu zu inspirieren verstand. Sein Geist war immer darauf gerichtet, die Kraft des Glaubens an seiner Auswirkung auf die Gesellschaft zu messen.

Von 1824 an suchte Lamennais, gestützt auf die Zeitung «Le Mémorial», den Kampfgeist der Katholiken dadurch anzustacheln, daß er sie als eine – mitten in Frankreich! – bedrängte Minderheit darstellte, die alles Interesse haben müßte, ihre «Freiheiten» wiederzuerlangen. Diese Einstellung, die ohne Zweifel übertrieben war, verletzte die Liberalen mit antiklerikaler Neigung ebenso wie die auf die herrschende Macht gestützten Gallikaner.

Zwischen 1824 und 1830 sahen Lamennais und seine Anhänger mehr und mehr im Bündnis zwischen dem Christentum und der Freiheit das Heil für die eine wie die andere dieser beiden Hoffnungen der Menschheit. Christlicher Glaube und Freiheit offenbarten sich eines durch das andere. «Man muß nun verstehen, wie diese Bewegung, die man überall unter den christlichen Nationen beobachten kann, nichts anderes ist als die gesellschaftliche Aktion des Christentums selbst, welche unablässig dahin drängt, in der politischen und bürgerlichen Ordnung die Freiheiten zu verwirklichen, welche bereits keimhaft enthalten sind in der grundlegenden Maxime der Gleichheit der Menschen vor Gott; und folgerichtig drängt diese Aktion dahin, den geistlichen Menschen von jeder menschlichen Herrschaft zu befreien.»³

In dieser Neuinterpretation ist der Liberalismus für das Christentum die Rückkehr zu den Quellen und die Eröffnung der Möglichkeit, seine ureigene Dynamik wiederzugewinnen. Umgekehrt aber würde der moderne Kult der «Freiheiten» in Anarchie oder in Unterdrückung der Ärmsten durch die Reichsten umschlagen, wenn er nicht neubelebt würde durch das Christentum.⁴

b) Als die Revolution von 1830 kam, nahmen Lamennais und seine Anhänger – in offenem Bruch

mit der Masse der Katholiken – den Sturz der «legitimen» Monarchie ohne Bedauern hin. Dennoch hofierte sie das neue liberale, auf Wahlen gegründete Regime nicht im geringsten. Sie aber fanden nun die Gelegenheit, ihre Thesen über ein Christentum als Interpreten und Wegweiser für die Bestrebungen der Volksmassen praktisch zur Geltung zu bringen. Sie schufen eine «Agentur für die Verteidigung der religiösen Freiheit» und dann im Oktober die berühmte Zeitung «L'Avenir». Die Katholiken wurden von ihnen eingeladen, den von der Gesellschaft geschützten und verbrieften Lehren und Rechtspositionen, die ihnen ein Leben ohne Behinderung ermöglichten, eine Situation beständigen Kampfes für die Wahrheit in einem Klima der Freiheit vorzuziehen: «Gott sei gepriesen, daß er den Menschen als ein so erhabenes Geschöpf gebildet hat, daß die Gewalt sich vergeblich gegen seine Intelligenz verschwört, daß das Denken hier keinen anderen Richter findet als wiederum das Denken. Weit entfernt davon, daß die Ordnung zerstört würde vom freien Kampf selbst, welcher die ursprüngliche und universale Ordnung ausmacht», schrieb Lamennais am 12. Juni 1831.⁵

Außer mit dieser Stellungnahme zugunsten eines Ausreifenlassens von Konflikten im allgemeinen erregte der «Avenir» Aufsehen mit einer beherzten Parteinahme für damals noch abenteuerliche Dinge: für die Trennung von Kirche und Staat, die Abschaffung der staatlichen Unterstützung für die Religionsgemeinschaften, das Recht auf Sonntagsruhe in der Industrie. Das Blatt nahm auch regen Anteil an allem, was sich außerhalb Frankreichs abspielte, und dabei pries es die Religionsfreiheit in den Vereinigten Staaten von Amerika und machte die Sache der Volkserhebungen in Belgien, Irland und Polen zu der seinen. Es sprach die Hoffnung aus, daß Österreich sich aus Italien zurückziehe und befürwortete eine Allianz des Papsttums mit dem Nationalismus in diesem Lande. Lamennais ist damals ultramontaner denn je. Man hat ihm deswegen manchmal vorgeworfen, er entwerfe einen «Klerikalismus von links». Dieser Vorwurf ist nicht völlig ungerechtfertigt. Man muß aber auch zur Kenntnis nehmen, daß er dem Heiligen Stuhl innerhalb dieser in Gärung befindlichen Gesellschaft keinerlei politische Macht vorbehalten will, sondern lediglich die moralische Autorität, welche ihm seine Aktivität für den Fortschritt der Zivilisation verschafft. Von Gregor XVI. erwartet er für die Zukunft, «daß dieser Greis derjenige sein möchte,

der in der Königin der Städte, zu Füßen des Kreuzes, das Signal zur letzten großen Erneuerung gibt, das die Welt erwartet. Von einem neuen Geist durchdrungen, durch den Glauben zum Wissen und durch die Ordnung zur Freiheit geführt, werden die Völker dann die Augen öffnen und einander als Brüder erkennen, weil sie einen gemeinsamen Vater haben werden, und ihrer langdauernden Streitigkeiten müde geworden werden sie ausruhen zu den Füßen dieses Vaters, der seine Hand nur erhebt zum Schutze und der seinen Mund nur öffnet zum Segnen.»⁶

c) Diese Note von Ultramontanismus konnte Lamennais aber auch nicht retten. Papst Gregor XVI. (gewählt am 2. Februar 1831) nahm es eher verdrossen als geschmeichelt auf, sich in einen Plan voller Neuerungen und Revolutionen hineingezogen zu sehen. Die dann folgenden Ereignisse sind bekannt: die Schwierigkeiten des «Avenir» – die Klagen, welche vom hohen Klerus und aus politischen Kreisen gegen ihn vorgebracht wurden – die aus eigener Initiative unternommene Romreise der drei «Pilger der Freiheit» (Lamennais, Lacordaire, Montalembert) – die Weigerung des Papstes, mit ihnen über die mit der Zeitung zusammenhängenden Probleme zu verhandeln – und schließlich die Verurteilung der Lamennaischen Thesen durch die Enzyklika «Mirari vos» (August 1832).

Dieses päpstliche Dokument entrüstete sich vor allem über die Geltendmachung der «Gewissensfreiheit», die hier als «Freiheit für den Irrtum», als «Verderben für Kirche und Staat», als «absurder und falscher oder vielmehr wahnsinniger Grundsatz» dargestellt wurde. Die heutigen Historiker sehen die Bedeutung dieses Dokuments viel weniger in den dogmatischen oder pseudodogmatischen Argumenten des Papstes als vielmehr im unmittelbaren politischen Zusammenhang dieser Verurteilung. Für sie hat es den Anschein, daß sie vor allem durch die Intrigen und den Druck Metternichs erreicht wurde, und zwar in einem Augenblick, da die österreichische Hilfe notwendig war zur Aufrechterhaltung der Souveränität Gregors XVI. über seine italienischen Staaten. Andererseits war die päpstliche Diplomatie in Schrecken versetzt durch die Verquickung zwischen Katholizismus und polnischem Aufstand und schmeichelte sich mit der Hoffnung, die Situation durch direkte Verständigung mit dem Zaren verbessern zu können.

Obwohl ein Teil der öffentlichen Meinung sich zugunsten von Lamennais erhob, wurde ihr Pro-

test damals sehr schnell erstickt. Die geistige Strömung, welche er vertrat, entsprach zu wenig dem milden und beruhigenden Bild, das man sich von der «Religion» machte, als daß man sich in sie hineinziehen lassen hätte. Es ist bezeichnend, daß ein Liberaler wie Lamartine nach dem Erscheinen der «Paroles d'un croyant», eines Werkes, das in lyrischen Tönen das Abenteuer des Lamennaischen Denkens und Wollens feierte, schrieb: «Dies ist, um es mit zwei Worten zu sagen, das Evangelium des Aufbruchs, ein vergöttlichter Babeuf. Dies fügt mir und meiner künftigen Partei großen Schaden zu, denn nichts tötet eine Idee so wirksam wie ihre Übertreibung. Dies ist für meine Politik dasselbe wie die Bartholomäusnacht für die Religion.»⁷ Und Vigny sprach von Lamennais als von einem «schlechten Priester, der den Umsturz und den Haß lehrt». Das Scheitern des «Avenir» ist nicht einzig und allein der Unterdrückung durch die Hierarchie zuzuschreiben, sondern auch der Furcht der Katholiken, sie könnten untereinander entzweit und in einen Kampf für die «Freiheiten» hineingezogen werden, von dem man im Augenblick nicht recht begriff, welche Beziehung er zur Verteidigung des Christentums habe.

Dagegen erhielten die Katholiken, welche in Frankreich, Belgien und anderswo auf ganz pragmatische Weise für ihre Konfessionsgenossen die «Freiheiten» geltend machten, welche allgemeines Recht für alle seien, und die von diesem Anspruch her einen gemäßigten Liberalismus ohne viel Aufsehen entwickelten, in der Kirche Gregors XVI. ein gewisses Bürgerrecht. Was man bei Lamennais ablehnte, war weniger sein Liberalismus als vielmehr seine Vorstellung von einem Evangelium, welches sich im Kampf für die Freiheit der Völker verwirkliche.⁸

Der Katholizismus in den Vereinigten Staaten und das Ideal des «ruhigen und ordentlichen Amerikaners»

Vor Tocqueville stellte der «Avenir» die Situation der Katholiken in den Vereinigten Staaten von Amerika als Modell für Europa dar: eine freie Kirche in einem freien Staat. Viele Katholiken einschließlich (nach Chateaubriand) des konservativen Papstes Leo XII. beglückwünschten sich für die Fortschritte des Katholizismus in Amerika. Aus den 30000 Gläubigen im Jahre 1790 waren 1830 schon 318000 und gegen 1860 rund 300000 geworden, also eine Steigerung von einem Hundertstel auf ein Zehntel der Bevölkerung. Aus dem einzigen Bistum Baltimore (1785) waren 1808

schon sechs Diözesen geworden, und am Ende des Jahrhunderts waren es mehr als hundert. Gegen den in der Kirche herrschenden Antiliberalismus schien der Beweis erbracht, daß die wahre «Religion» sich leicht von der Unterstützung durch eine starke Macht lösen könne. Und wenn der Liberalismus in Sachen der Religionsgemeinschaften, wie er von der Französischen Revolution verkündet worden war, als eine kaum versteckte Feindseligkeit gegenüber der alten Kirche erschienen war, so stellte sich die «Trennung auf amerikanisch» (eine von der ersten Novellierung der Verfassung von 1888 aufgestellte Grundregel) als Freigabe des Feldes für die Ausbreitung der «Wahrheit» dar.

Tatsächlich war das schnelle Anwachsen der Katholikenzahl in den Vereinigten Staaten der Einwanderung aus Irland und Deutschland (und später auch aus Polen) zu verdanken. Es war nicht das Ergebnis einer missionarischen, sondern einer seelsorgerlichen Anstrengung, und zwar, wie man sagen muß, einer bemerkenswerten Anstrengung. Es war die Zeit, da sich in Europa das städtische Proletariat zu bilden begann, das von der Kirche abgeschnitten und sozusagen von ihr aufgegeben war. In den Dörfern predigten die Priester mit Klagen und Drohungen gegen die Landflucht als das Vorspiel allen Glaubensabfalls und aller Unmoral. Dagegen waren die Enterbten, welche das Elend in den neuen Kontinent trieb, zuweilen (vor allem in deutschsprachigen Ländern) durch konfessionelle Organisationen auf das materielle und geistige Abenteuer, welches sie erwartete, vorbereitet worden. Jenseits des Atlantiks wurden sie aufgenommen von einem Netz von Pfarreien, welche für sie geplant waren, in denen sie die liturgische und menschliche Atmosphäre ihrer Heimatländer wiederfanden (irisch-amerikanische und deutsch-amerikanische Pfarreien), wobei sie gleichzeitig auf den Eintritt in ihr neues Lebensmilieu vorbereitet wurden. In den USA hatten die Integration in die Nation und das Gefühl der Zugehörigkeit zu einer ethnischen Gruppe des alten Kontinents ganz und gar nichts Widersprüchliches in sich, und die Kirchen leisteten durch die Bereitstellung von Stützpunkten des nationalen Gemeinschaftslebens ihren Dienst bei der Bildung einer plurinationalen Nation.

Was die katholische Kirche betrifft, so war es für sie von größter Bedeutung, ihre Gläubigen als festgefügte Gesellschaftsgruppen im Umkreis der Gotteshäuser und der gemeindlichen Einrichtungen wie etwa der Schule zusammenhalten zu kön-

nen. Auch erhoben die amerikanischen Pfarrer – weit entfernt davon, gegen die Stadt zu predigen – eher ihre Stimme gegen die Zerstreung in die ländlichen Gebiete oder gegen die Eroberung des «Fernen Westens». Der Durchschnittskatholik wurde ermuntert, als Arbeiter in den großen Manufakturen der städtischen Zentren im Nordosten zu bleiben (Boston wurde damals nach Baltimore die große katholische Stadt der USA).

Die katholische Minderheit konnte sich weder über das Gesetz noch über das Verhalten der amerikanischen Regierung beklagen. Aber gegen Ende der «Ära Jackson» (kurz vor 1830) wurde sie zur Zielscheibe der feindseligen Einstellung einer tatkräftig auf die öffentliche Meinung einwirkenden Gruppierung, nach welcher man nur dann ein guter Bürger der Union sein könne, wenn man Angelsachse, Liberaler und Protestant sei. Dieser Meinungsgruppe gab man den bezeichnenden Namen «Nativismus». Sie äußerte sich in Pressekampagnen und episodisch auch in Gewalttätigkeiten gegen die Katholiken (Brandstiftung an Kirchen). Diese – weit entfernt davon, so zu reagieren, als würden sie innerlich von der Nation abgelehnt – unternahmen alle Anstrengungen, um zu zeigen, daß sie erstens Bürger wie alle anderen seien und zweitens, daß sie Bürger seien, denen es ganz besonders daran liege, Unordnung und Provokation zu vermeiden.

Im Zuge ihrer Amerikanisierung waren die Katholiken der Versuchung ausgesetzt, in ihr innerkirchliches Leben etwas von den demokratischen Sitten der Nation aufzunehmen. Die Laien bildeten mit ihren «Trustees» Verwaltungsausschüsse für ihre Pfarrgemeinden. Sie eigneten sich Rechte an wie die Ernennung der Pfarrer (oder zumindest das Recht, die Kandidaten vorzuschlagen) und die Festsetzung ihrer Besoldung. Die Bischöfe setzten sich zur Wehr gegen das, was ihnen übertriebene Ansprüche zu sein schienen. Aber einer von ihnen, John England von Charleston, scharte auf Diözesanebene einen siebzehnköpfigen Rat um sich, in dem zwölf Mitglieder gewählte Laien waren, um so die Obliegenheiten der Leitung seiner Kirche in wirksamer Weise abwickeln zu können (1824). Der Wille, die einfachen Gläubigen an der Leitung der Gemeinschaft zu beteiligen, schwächte sich in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts ab. Aber dann zeigte sich die Amerikanisierung des Katholizismus auf andere Weise: in der Ebene der Ethik kam es nun zu einer hohen Bewertung typisch «amerikanischer» Tugenden: Initiative, Effektivität, Einfachheit in der Gestaltung der sozialen Beziehungen.

Das Bestreben, sich reibungslos in das amerikanische Leben zu integrieren, führte dazu, daß die Katholiken alle Konfliktsituationen zu vermeiden suchten (und damit kommen wir zur eigentlichen Mitte unseres Themas zurück: Erstickung von Konflikten). Nötigenfalls reagierten sie zwar energisch, wenn ihre unmittelbaren Interessen zur Debatte standen: zum Beispiel wenn es darum ging, sich dagegen zu wehren, daß den Schulkindern Lehrbücher zugemutet werden sollten, die sie in ihrem katholischen Glauben angriffen, oder auch in der Abwehr der Bibellesung anhand einer protestantischen Ausgabe (New York 1840). Dagegen gaben sie sich alle Mühe, sich als neutral und ruhig zu erweisen in Fragen, die sie nicht ganz persönlich betrafen. So wird ein Beobachter aus dem 20. Jahrhundert es zweifellos als verwunderlich und ärgerniserregend empfinden, welche Haltung sie einnahmen, als sich das Problem der Abschaffung der Sklaverei stellte. Auf ihre Gesamtheit gesehen, zeigten die Katholiken lediglich die Durchschnittsreaktion ihrer jeweiligen Milieus und weigerten sich, geschlossen für die Sache der Sklaven einzutreten. Obwohl Gregor XVI. den amerikanischen Bischöfen 1839 einen Brief geschrieben hatte, in welchem er den Menschenhandel verurteilte, nahmen diese auf der Synode von Baltimore im Jahre 1840 mit keinem Wort zu dem päpstlichen Dokument Stellung. Bischof John England erklärte für sich persönlich seine Einstellung: Er wünsche zwar die Abschaffung der Sklaverei, er sehe aber nicht, wie die Kirche «nach strengen Normen der Gerechtigkeit» Druck ausüben könne zugunsten ihrer Abschaffung. Er versicherte in einem Schreiben an Staatssekretär Forsyth, daß seine Konfessionsgenossen nicht gesonnen seien, sich in diesem Streit zu engagieren. Bischof England war aus dem Süden. Im Norden aber zeigten die Katholiken, obwohl sie sicherlich keine Parteigänger der Sklavenhalter waren, auch keine Lust, sich für die Schwarzen zu schlagen. Dies jedenfalls behauptete der Bischof von New York kurz vor der Sezession des Südens gegenüber dem Kriegsminister: «Soviel ich weiß», schrieb er, «sind die Katholiken bereit, für die Erhaltung der Verfassung zu sterben. Wenn dies aber so zu verstehen wäre, daß sie – mit oder ohne ihr Wissen – für die Abschaffung der Sklaverei kämpfen sollten, so würden sie sich mit Widerwillen von dem abwenden, was andernfalls eine vaterländische Pflicht wäre.»

In dieser jungen Kirche der Vereinigten Staaten unterlag das Einheitsideal des Katholizismus zweifellos öfter als in Europa praktischen Abwandlungen,

oft von so sympathischer Art wie die stärker auf die Gemeinde und die Beteiligung des Volkes ausgerichtete Verfassung der Pfarreien. Die übertriebene Furcht vor Konflikten, die in gewissen Fällen so weit ging, daß sie die Verkündigung des Evangeliums wirkungslos zu machen drohte, war aber dann doch der Preis, mit dem der innere Zusammenhalt der Gemeinschaft und ihre verhältnismäßig gute Integration in das Leben des Landes bezahlt wurde.⁹

Die Latinisierung der katholischen Orientalen

Die katholische Einheit war für die alte Kirche eine Harmonie, welche – um mit einem Bild von Irenäus zu sprechen – aus dem Zusammenwirken verschiedener Zungen und Stimmen erwuchs. Langsam wurde diese Auffassung abgewertet, und Einheit wurde dann nur noch als Einförmigkeit verstanden. Die Beziehungen zwischen abendländischen und morgenländischen Christen waren durch diese Abwertung in besonderem Maße betroffen. Nun fällt aber die Periode, welche durch das größte Ausmaß an Verständnismangel zwischen den beiden Hälften der Kirche gekennzeichnet ist, in die Zeit zwischen der Mitte des 18. und dem Ende des 19. Jahrhunderts. Die Behandlung, welche Rom den orientalischen Gemeinschaften widerfahren ließ, welche in seine Einheit zurückkehrten, zeigt dies ganz deutlich.

Man kann zwar schon über die Opportunität dieser Rückkehrbewegungen verschiedener Meinung sein. Aber selbst wenn man sie als wenig gerechtfertigt beurteilt, wird man doch zugeben müssen, daß sie den Römern die Gelegenheit geboten hätten, ihre Hochachtung vor den verschiedenen Riten und den verschiedenen Ausprägungen kirchlicher Ordnung zu bekunden. Es gab auch eine Tradition, die in diese Richtung wies. Unglücklicherweise aber gab es auch eine solche in umgekehrtem Sinne, und eben diese war es, welche die immer stärkere Neigung zeigte, sich gegenüber der anderen durchzusetzen, vor allem nach dem Erscheinen der Konstitution «*Etsi pastoralis*» von Papst Benedikt XIV. (1742). Dieses Dokument betraf zwar nur die Italogriechen, aber es sprach doch den allgemeinen Grundsatz eines Vorrangs des lateinischen Ritus aus, da dieser besser gegen Häresien gefeit sei. Es erlaubte auch den Griechen, sich «lateinischen» Taufwassers und «lateinischer» Altäre zu bedienen, während den Lateinern gleichzeitig untersagt wurde, «griechisches» Wasser und «griechische» Altäre zu be-

nützen. Es bot den Griechen auch Erleichterungen beim Übergang zum lateinischen Ritus im Falle einer interrituellen Heirat – aber ohne entsprechende Möglichkeiten im umgekehrten Sinne.

Unter den Pontifikaten von Pius VII., Leo XII., Pius VIII. und Gregor XVI. diente die Konstitution «Etsi pastoralis» als Modell für eine Reihe von Maßnahmen, welche uns als regelrechte Brückierungen der unierten orientalischen Gemeinschaften erscheinen müssen. So ermächtigte Gregor XVI. 1832 die lateinischen Schulen in Konstantinopel, die orientalischen Schüler, die ihnen anvertraut waren, dem lateinischen Ritus zuzuführen. Gegenüber den katholischen Armeniern, die sich über die Maßnahmen zur Latinisierung ihrer Riten beklagten, rühmte derselbe Papst, nachdem er sich durchaus für die Erhaltung der Tradition ausgesprochen hatte, doch zugleich die Verdienste dieser Latinisierungsmaßnahmen, welche es ermöglichten, sich besser von den «Schismatikern» zu unterscheiden.

Zur selben Zeit (1838) ernannte die römische Kurie gegen das orientalische Recht, welches die freie Wahl der Bischöfe vorsah, für den chaldäischen Patriarchenstuhl einen Koadjutor mit der Zusage auf die Nachfolge. Zehn Jahre vorher war der melchitisch-katholische Patriarchenstuhl in Beirut in der gleichen Weise durch römische Ernennung besetzt worden und 1830 auch der Metropolitansitz der Armenier in Konstantinopel. Die abendländischen Orden (Kapuziner, Dominikaner, Jesuiten) ließen sich erstmals oder aufs neue im Nahen Osten nieder als die Agenten der Latinisierung, die Frauenkongregationen gründeten, welche sich an die lateinische Christenheit angeschlossen. Man empfahl den «Unierten» den Katechismus des Bellarmin; man verpflichtete die Chaldäer, entgegen ihrer Tradition Maria als «Theotokos» anzurufen und verlangte von den Armeniern die Einfügung des «Filioque» in ihr Glaubensbekenntnis.

1847, zu Beginn des Pontifikates Pius' IX., wurde das lateinische Patriarchat von Jerusalem wiedererrichtet, eine ungeschickte und lächerliche Maßnahme. (Es hatte nur 5000 Lateiner unter seiner Jurisdiktion.) Der Papst weigerte sich, auf die Linie von «Etsi pastoralis» zurückzugehen und behauptete sein Recht, die orientalischen Bischofswahlen zu überwachen. Erst zwanzig Jahre später sollte sich eine glückliche Wende anbahnen, als derselbe Papst den Grundsatz von der Gleichberechtigung der Riten verkündigte, der mehr und mehr in Vergessenheit geraten war.

Der Wille zur Uniformierung der kirchlichen Praktiken, der die uns hier interessierende Epoche kennzeichnet, scheint mit der Furcht in Verbindung zu stehen, daß die alten Streitigkeiten wiederaufleben oder unerwartete Divergenzen entstehen könnten. Die Latinisierung war zugleich Genugtuung für einen Geist, der die uniformierte Ordnung liebte, und Mittel zur Vorbeugung gegen Konflikte.¹⁰

Einheitsnostalgie und Ekklesiologie

Das kulturelle Streben zu Beginn des 19. Jahrhunderts zielte darauf, andere Formen der Erkenntnis als die analytische Vernunft wirksam werden zu lassen. Die analytische Vernunft beurteilte man als zersetzend und ungeeignet, um bis an die Fundamente des Seins und der Geschichte vorzudringen. Das Herz, die Intuition und die spekulative Mystik stehen auf der Tagesordnung. Man neigt dazu, die Wahrheit zu verwechseln mit der einigenden Wirkung zwischen dem Ich und dem Universum, zwischen dem Individuum und der Gesellschaft, die von ihr ausgeht. Die christliche Apologetik profitiert aus dieser religiösen Wendung des Denkens. Sie schildert die «Offenbarung» als den letzten und angemessensten Ausdruck eines universalen Prinzips der Kommunikation mit der Natur oder des politischen Zusammenhalts. Schleiermacher stellt Christus als den Menschen dar, der die höchste Erfahrung der menschlichen Harmonie mit dem Universum hatte. Der französische Traditionalismus machte aus dem Katholizismus die beste Auslegung der «Uroffenbarung» und den legitimen Erben der ursprünglichen und konstitutiven Autorität, welche es der Menschheit ermöglichte, sich eine Sprache zuzulegen und nach ihrer wahren Natur zu leben, welche durch die soziale Anlage des Menschen gekennzeichnet ist.¹¹

Der Theologe Johann Adam Möhler (1796 bis 1838) übernimmt weder den ein wenig pantheistisch gefärbten Mystizismus des Stammvaters der liberalen Protestanten noch den Pankatholizismus des Traditionalismus (welcher einerseits das Prinzip der Autorität bis zum Exzeß betont und andererseits die Originalität der christlichen Botschaft beeinträchtigt). Bei ihm findet sich aber wieder jene hochgespannte Begeisterung für die Einheit und der Wille, jedes Individuum zur Verinnerlichung dessen zu bewegen, was den Zusammenhalt der Kollektivität ausmacht – was ganz den Bedürfnissen der damaligen Stunde entsprach. Möhler stellt sich unmittelbar auf den Boden der christ-

lichen Existenz und der Kirche. In einem gewissen Sinne überträgt er das, was Schleiermacher vom Ich und vom Universum gesagt hatte, auf dieses Gebiet.

Möhlers Hauptthese in seinem Werk über «Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus» (1825) ist bekannt: Die Kirche ist zu betrachten als eine lebendige Wirklichkeit. Als solche ist sie vor allem geeint durch eine Seele, und ihre Seele ist der Heilige Geist mit seiner Äußerung in den Gliedern der Kirche: der Liebe. Diese Auffassung vom Zusammenhalt der Kirche, die vitalistisch und transzendent zugleich ist, zeugt sicherlich von einer hohen Einschätzung des Katholizismus und seiner Tradition (welche hier verstanden wird als das durch die von oben kommende Unterscheidungsfähigkeit erhellte Gewissen). Sie kann sich aber auch darstellen als eine soziologische Relativierung der Wesenselemente dieser Einheit und namentlich der Hierarchie in der Kirche. Gewiß fand Möhler Gefallen daran, zu beweisen, daß ein katholischer Theologe sich von den historisch-juridischen Themen befreien könne, in welche alte Polemiken die Ekklesiologie seit der Gegenreformation eingezwängt hatten. Wenn die Bischöfe und Metropoliten, die Konzilien und der Papst auch zu bloßen «Materialprinzipien» der Einheit heruntergestuft worden waren, so mußte aber dem Autor zufolge dennoch eingeräumt werden, daß diese «Materialprinzipien» Ausdruck waren für die Seele der Kirche selbst (da die Beziehungen zwischen Leib und Seele hier im platonischen Sinne gedacht waren).

Nach dem in «Die Einheit in der Kirche» vertretenen Konzept begründet ein und dieselbe geistliche Grundbewegung die Einheit der Gläubigen mit Christus und untereinander und treibt jeden von ihnen an, das gemeinsame Werk zu schaffen und sich das zu eigen zu machen, was das Leben der Gesamtheit ausmacht. Jeder einzelne muß demnach das heilige Leben, welches in der Kirche wirksam ist, durch persönliche religiöse Erfahrung in sich aufnehmen. Er muß die religiöse Erfahrung der Gemeinschaft durch seine eigene Kontemplation umformen und so wirklich zu seiner eigenen Erfahrung machen. Er muß schließlich ein ganz heiliges Leben in sich wachsen lassen – im Einklang mit den besonderen Voraussetzungen, die seine eigene Erkenntnis des Christentums ihm bietet.

Ist diese Verinnerlichung der Erfahrung der Einheit in der «Vielheit» und in jedem ihrer Glieder eine Proklamation der inneren Freiheit oder

im Gegenteil höchste Entfremdung? Diese Frage kann man wohl mit einigem Recht stellen. Sicherlich war es die Absicht des Autors, die Spontaneität des Glaubens, der schließlich in die gemeinschaftliche Übereinstimmung hinein mündet, zu betonen. Was aber unser hier behandeltes Thema betrifft, so ist die Verbannung des Konfliktes und selbst jeden Keimes einer Uneinigkeit in Lehrfragen zweifellos niemals in solch starkem Maße gerechtfertigt worden wie in dieser vitalistischen These vom Aufbau der Kirche durch einen geistlichen Grundimpuls, der jeden Gläubigen antreibt, Teil einer Gemeinschaft zu werden. Die Vergöttlichung des Prinzips der Einheit verbannt auf das entschiedenste jeden, der der Uneinigkeit Vorschub leistet, in die äußerste Finsternis. Es gibt nur wenige Äußerungen von so unerbittlicher Strenge gegen die Häresie wie die Worte Möhlers, es stehe eindeutig fest, daß die Häresie ihrem urenigsten Wesen entsprechend bloße Negation sei und daß sie prinzipiell zu nichts Christlichem führen könne, da das Christentum nur durch den Heiligen Geist und darum auch nur in der Kirche gegeben sei. Das, was die Häresie mit Hilfe ihrer eigenen Grundprinzipien erreichen zu können meine, befinde sich immer schon außerhalb des Christentums und im unermesslichen Bereich des Nichts.¹²

In seiner «Symbolik» (1832–1838) sollte Möhler dann die Übertreibungen seines theologischen Vitalismus korrigieren. Aus dem Heiligen Geist einfach und ausschließlich die Seele der Kirche zu machen, macht den Weg der Institution durch die Sünde unerklärbar und zudem die persönlich verantwortliche Beteiligung des Gläubigen am Gemeinschaftsleben schwer vollziehbar. Um jeder entfremdenden Verabsolutierung zu entgehen, ist es unausweichlich, einen größeren Abstand zwischen der Kirche und ihrem göttlichen Ursprung zu schaffen.

Dennoch gewann der Ultramontanismus im weiteren Verlauf des Jahrhunderts in der katholischen Kirche mehr und mehr an Boden. Der Niedergang der legitimistischen Systeme und der etappenweise sich vollziehende Verlust der Territorien des Kirchenstaates begünstigten sein Vordringen. Auf jede nur denkbare Weise trieben die Gefahren der Zeit dazu an, die innere Einheit zu verstärken. Das Empfinden der Volksmassen, die Vereinheitlichung der Liturgien und die Renaissance der kanonistischen Studien trugen bei zur Erhöhung des Papstes und zur Proklamation seiner Unfehlbarkeit. Er bot sich nun dar als das Prinzip der

Einheit, als allzeit zur Unterbindung jeden Konfliktes bereiter Schiedsrichter, der zweifellos wirksamer war als der romantische Vitalismus, der aber auch weiterhin noch einen Teil der Theologenschaft faszinierte.

Schlußbemerkung: Der Preis der Einheit

Die von der Einheitssehnsucht in der Welt des 19. Jahrhunderts bewegte katholische Apologetik hatte außerhalb der Kirche nicht den Erfolg, den man sich damit ausgerechnet hatte. Aber der Katholizismus selbst verstärkte seine eigene Einheit, wie man es daran ablesen kann, wie verhältnismäßig reibungslos die Beschlüsse des Ersten Vatikan Konzils hingenommen wurden, so reibungslos, wie es fünfzig Jahre früher noch undenkbar gewesen wäre. Wenn die Gläubigen nun in ihren philosophischen oder politischen Einstellungen auseinander gingen, so ließen sie es wohl mehr als in der Vergangenheit gelten, daß sie verpflichtet seien, ihre Meinung oder ihr Verhalten zu ändern, wenn man ihnen erklärte, daß sie sonst die Interessen oder den Zusammenhalt des körperschaftlichen Gefüges der Kirche beeinträchtigen.

Die geschichtlichen Fakten, die wir hier in Erinnerung gebracht haben, zeigen deutlich genug, mit welchem Preis dieser Fortschritt auf dem Wege zur katholischen Einheit bezahlt werden mußte. Der Fall Lamennais offenbart die Schwierigkeiten,

auf die ein Katholik stößt, wenn er sich verpflichtet glaubt, auf gefährliche Weise für die Gerechtigkeit Partei zu ergreifen. Die Integration der Einwanderer in die Pfarrgemeinden und Institutionen der USA fordert, daß jene sich nicht durch konfliktbestimmtes und nonkonformistisches Verhalten bemerkbar machen. Die liturgischen und disziplinären Eigenheiten der Kirchen des Orients werden – obwohl sie alte Traditionen darstellen – immer weniger als Zeichen der wahren Katholizität der Kirche begriffen, welche nicht anders zu verstehen ist denn als Hochachtung vor den «Eigenschöpfungen» der einzelnen Kirchen. Die Uniformierung setzt sich durch.

Einige Irrtümer hinsichtlich der Einheit der Kirche gehen ebenfalls auf die Rechnung dieses eifrigen Bestrebens, die Einheit in allen nur denkbaren Bereichen zu verwirklichen. Man neigt jetzt dazu, die Einheit des wandernden Gottesvolkes mit der soziologischen Einheit der institutionellen Kirche zu verwechseln; die Einheit im Glauben mit der Einheit in den kirchlichen Lehren, welche zu einer bestimmten Zeit den Glauben dem Verstehen erschlossen haben; die Einheit in der Parteinahme für das Evangelium mit der Einheit mangelnder Parteinahme aus Furcht, bei der Hierarchie oder der Masse der Gläubigen Anstoß zu erregen; und vielleicht auch die Einheit unserer eigenen falschen Milde mit der Einheit der ungestümen Heftigkeit des Wortes Gottes?

¹ Zum intellektuellen Klima zu Beginn des 19. Jahrhunderts vgl. die ersten Seiten von L. Foucher, *La Philosophie Catholique en France avant la renaissance thomiste* (Paris 1955). – Bezüglich des 18. Jahrhunderts neigt die gegenwärtige Geschichtsschreibung zu einer partiellen Rehabilitierung der katholischen Aufklärung: vgl. Rogier, *Nouvelle Histoire de l'Eglise*, IV, 137–161 (Ed. du Seuil, Paris 1966). Dort auch bibliographische Hinweise!

² In Österreich z. B. waren die Studenten verpflichtet, bei der Einschreibung zu den Examina einen Nachweis über ihre Konfessionszugehörigkeit vorzulegen.

³ Zit. bei Louis Le Guillou, *Evolution de la pensée de Lamennais* (Colin 1966) 253.

⁴ In einem Artikel des «Avenir» vom 19. Oktober 1830 über die Sonntagsarbeit äußert Lamennais sich kritisch gegen den bürgerlichen Liberalismus und führt dabei auch den berühmt gewordenen Satz von Lacordaire an: «(In gewissen Fällen) wirkt das Gesetz befreiend und die Freiheit unterdrückerisch.»

⁵ Artikel aus dem «Avenir». Eine Sammlung der wichtigsten Artikel des «Avenir» in 7 Bänden wurde 1832 in Löwen herausgebracht.

⁶ Artikel im «Avenir» vom 22. Dezember 1830.

⁷ Zit. bei Jean-René Derré, *Lamennais et ses amis* (1824 à 1834) (Klincksieck 1962) 576.

⁸ Über Lamennais: außer den Hauptwerken von Derré und Le Guillou (zit. in Anm. 3 und 7) vgl.: Duine, *Essai de bibliographie de F. Lamennais* (Paris 1923); Roussel, *Lamennais: XX^e siècle* (1957); Le Guillou, *Lamennais: DDB*

coll. Les écrivains devant Dieu (1969); Sammelband «Les catholiques libéraux au XIX^e siècle» (Presses Universitaires de Grenoble 1974).

⁹ Vgl. Maynard, *The Story of American Catholicism* (New York 1941); J. Tracy Ellis, *American Catholicism* (Chicago 2¹⁹⁶⁹).

¹⁰ Vgl. De Vries, *Rom und die Patriarchate* (Karl Albert Verlag, München 1963).

¹¹ Zum Geistesleben und zur Theologie zu Beginn des Jahrhunderts vgl. die von Foucher und Derré zitierten Werke sowie: Hocedez, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle: DDB* 1952.

¹² Vgl. J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche...*, I., Kap. 3 (hier wiedergegeben nach der franz. Übersetzung, in der Reihe «Unam Sanctam» [Ed. du Cerf, Paris 1938] 103).

Übersetzt von Dr. Ansgar Ahlbrecht

CLAUDE GÉREST

geboren 1921 in Saint-Etienne, Dominikaner. Er studierte in Lyon Geschichte und an der Ordenshochschule der Dominikaner in Saint-Alban-Laysse Theologie, arbeitete am Institut für europäische Geschichte in Mainz (bei Professor Lortz), unterrichtet in den Seminaren von Lyon und Viviers, ist Assistent an den Katholischen Fakultäten zu Lyon, mit dem ökumenischen Zentrum Saint-Irénéen verbunden, schreibt für «Lumière et Vie».