

# Die Idee der einen Kirche bei Franz von Baader

Von Friedrich Hartl

Obwohl der Münchener Philosoph Franz von Baader (1765–1841) zu seiner Zeit als einer der bedeutendsten Vorkämpfer der katholischen Bewegung in Deutschland galt, wird er von der katholischen Theologie der Gegenwart fast völlig ignoriert. Eine Wende stellt in dieser Hinsicht der Aufsatz „Franz von Baader und sein Plan zur Vereinigung der römischen und russischen Kirche“ (in: Volk Gottes, Festgabe für Josef Höfer, Freiburg 1967, 430–454) von Johannes Beumer dar. In dieser Arbeit wird die ökumenische Bedeutung Baaders zum erstenmal von einem namhaften katholischen Theologen anerkannt, wenn auch mit gewissen Einschränkungen<sup>1</sup>. Diese betreffen vor allem die Kritik B.s am Primat des Papstes. Ich glaube jedoch, daß man mit einer rein dogmatischen Beurteilung dieser Frage dem Anliegen B.s nicht gerecht wird. Was B. kritisierte, war nicht ein biblisch begründetes Petrusamt, sondern die Ausprägung dieses Amtes im Sinne einer absolutistischen Monarchie. Sein Thema war nicht eine abstrakte dogmatische Lehre über den Primat des Papstes, sondern die geschichtliche und politische Wirklichkeit des Papsttums in der ersten Hälfte des 19. Jh. Außerdem darf man nicht vergessen, daß zur Zeit B.s noch keine eindeutige Stellungnahme des kirchlichen Lehramtes zur Frage der Unfehlbarkeit des Papstes vorlag; diese kam erst einige Jahrzehnte später auf dem Ersten Vatikanischen Konzil zustande. Es geht mir jedoch nicht darum, die Kritik B.s am Papsttum zu verharmlosen und zu entschuldigen; B. ließ sich in der Tat – vor allem in seinen letzten Lebensjahren – zu affektgeladenen antirömischen Äußerungen hinreißen, die von mangelndem Verständnis für die einheitsbildende Bedeutung der Primatsidee zeugen. In dieser Hinsicht hat Beumer durchaus recht. Ich möchte vielmehr aufgrund meiner Arbeit über den Kirchenbegriff B.s<sup>2</sup> dessen Kritik am Papsttum in einen größeren Zusammenhang stellen und dadurch verständlicher machen.

## 1) Ideal und Wirklichkeit der Kirche

Zunächst muß man die Tatsache im Auge behalten, daß die Kritik B.s am Papsttum nicht einer aufgeklärten kirchenfeindlichen Haltung entsprang, wie sie seit Voltaire in intellektuellen Kreisen üblich war, sondern einer echten Sorge um die Einheit und Integrität der Kirche. Von Jugend auf neigte B. dazu, die Kirche – oder genauer

---

<sup>1</sup> Auf evangelischer Seite hat bereits Ernst Benz die ökumenische Bedeutung B.s eingehend gewürdigt. Vgl. *E. Benz*, Die abendländische Sendung der östlich-orthodoxen Kirche. Die russische Kirche und das abendländische Christentum im Zeitalter der Heiligen Allianz, Mainz/Wiesbaden 1950. Ansätze zu einer theologischen Rehabilitierung B.s finden sich auch bei *J. R. Geiselman*, Das Konzil von Trient über das Verhältnis der Heiligen Schrift und der nicht geschriebenen Traditionen, in: Die mündliche Überlieferung, hrsg. von *M. Schmaus*, München 1957, 123–206 (über Baader: 188–193), und *H. U. von Balthasar*, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, Bd. I–III, Einsiedeln 1961 ff.

<sup>2</sup> *F. Hartl*, Franz von Baader und die Entwicklung seines Kirchenbegriffs (MThSt I, 18), München 1970. Vgl. dazu die Rezension von *J. Beumer*, S. J., in: ThPh 46 (1971) 129–131.

gesagt: die Kirchen – in ihrem tatsächlichen Zustand mit dem Ideal der Kirche zu vergleichen, wie es ihm in der Heiligen Schrift begegnete. In einem Brief vom 7. Mai 1787 an Johann Michael Sailer, den späteren Bischof von Regensburg, schreibt er: „Lieber Bruder! Wie tief sind wir gefallen, wie schändlich ausgeartet, wie muß noch actu der Name des Herrn überall von den Heiden gelästert werden um unserwillen! Ich sehe überall keine Spur von Christentum mehr, wie ich das aus den evangelischen Urkunden kenne; müde und blind suche ich mich in allen Sekten und finde nicht, was ich suche – eine sichtbare Gemeinde des Herrn!“<sup>3</sup> Ungefähr bis 1822 hat B. unter dem Einfluß pietistischer Erweckungsbewegungen die bestehenden Kirchen ganz allgemein als verweltlicht und unchristlich abgelehnt. Das Ideal echter christlicher Gläubigkeit fand er nicht in den offiziellen Kirchen verwirklicht, sondern bei den „Stillen im Lande“, die sich in pietistischen Zirkeln zusammenschlossen. B. vertritt die Ansicht, daß „nur ein kleines Häuflein guter Bauleute, die im stillen Inkognito und in einer unsichtbaren Kirche vereint“, den Tempel Gottes in dieser Welt aufrichten könne<sup>4</sup>.

Auf diesem Hintergrund muß auch die Entstehung der Heiligen Allianz gesehen werden, die ihren Ursprung in einem Kreis von erweckten Christen am russischen Zarenhof hatte. B. stand diesem Kreis nahe, wie wir einem Brief der russischen Hofdame Roxandra Stourdzza vom 11. Juli 1815 an ihn entnehmen können<sup>5</sup>. Mit einer Denkschrift, die er unter dem Titel „Über das durch die Französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik“ (1815) in erweiterter Form der Öffentlichkeit vorlegte, wurde B. neben Jung-Stilling und Frau von Krüdener einer der geistigen Wegbereiter der Heiligen Allianz<sup>6</sup>. Für diese „pietistisch-subjektivistische“ Periode, wie ich sie genannt habe, gilt das von Beumer angeführte Urteil des russischen Theologen Georg Florowski, daß B. einen „Zusammenschluß aller Christen in einer ‚heiligen Nation‘ über die Grenzen der Denominationen hinweg, ohne Rücksicht auf alle konfessionellen Bindungen“ angestrebt habe<sup>7</sup>. In dieser Periode hat B. natürlich auch dem Papsttum keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt, da er die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit der Kirche einseitig zugunsten einer unsichtbaren Idealkirche gelöst hatte. Aufgrund seiner philosophischen Entwicklung, die den abstrakten Idealismus allmählich zu einem Idealrealismus heranreifen ließ, und ernüchert durch den enttäuschenden Verlauf seiner Rußlandreise, erkannte B. ab 1822 immer mehr die Bedeutung der sichtbaren Kirche<sup>8</sup>. Er rückte von seinem romantischen Idealchristentum ab und wandte sich dem wirklichen Christentum zu, wie es sich – wenn auch auf unvollkommene Weise – in den verschiedenen christlichen Kirchen und Konfessionen realisierte. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß er seinen idealistischen Ansatz völlig aufgab und einem positivistischen Realismus verfiel, für den allein die Fakten normative Kraft haben. Vielmehr suchte er die bestehenden Kirchen gemäß der Idee, die ihnen zugrunde lag, zu reformieren.

<sup>3</sup> Lettres inédites de Franz von Baader, hrsg. von E. Susini, Bd. I, Paris 1942, 183.

<sup>4</sup> Vgl. Susini, a. a. O. 174 f.; B. an Sailer 15. Jan. 1787.

<sup>5</sup> Susini, a. a. O. 289. Vgl. dazu E. Susini (Hrsg.), Lettres inédites de Franz von Baader, Bd. II, Wien 1951, 485–499, und S. Swetchine, Lettres, hrsg. von Comte de Falloux, Bd. II, Paris 1862, 1–227.

<sup>6</sup> Vgl. Hartl, a. a. O. 5, 49–55, 69 f.

<sup>7</sup> Beumer, a. a. O. 437 f.

<sup>8</sup> Vgl. die Schrift B.s „Über die sichtbare und unsichtbare Kirche sowie über die sichtbaren und unsichtbaren Wirkungen der sichtbaren Kirche (1829)“, in: Franz Xaver von Baader, Sämtliche Werke, 16 Bde, hrsg. von Franz Hoffmann u. a., Leipzig 1851–60 (Neudruck: Aalen 1963; zit.: SW), Bd. VII, 209–222; dazu Beumer, a. a. O. 438.

## 2) Schrift und Tradition als Maßstab

Die Idee der einen Kirche war für B. nicht nur ein philosophisches Postulat oder eine romantische Sehnsucht, sondern eine Forderung, die sich aus der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Tradition ergibt. Ab 1822 überwand er immer mehr die subjektivistische und ungeschichtliche Bibelauslegung der Erweckungsbewegungen. Unter dem Einfluß der Geschichtsphilosophie Hegels und des französischen Traditionalismus bekam er ein neues Gespür für Geschichte und Tradition. Allerdings war B. weit davon entfernt, alles geschichtlich Gewordene und jede Tradition eo ipso für legitim zu erklären. Das gilt auch für sein Verhältnis zur Kirche. Maßgebend waren für ihn nicht alle möglichen Traditionen, die sich im Laufe der Jahrhunderte entwickelt hatten, sondern die alte Tradition, die dem allein maßgebenden Ursprung noch am nächsten ist. Das zeigt z. B. die ausführliche Rezension der Schrift „Über die Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten“ von Ignaz Döllinger in der „Katholischen Literaturzeitung“ (Jahrg. 1826). Mit Döllinger ist B. der Ansicht, daß jedes Dogma „nach allen seinen wesentlichen Bestimmungen schon in den ersten Jahrhunderten gültig gewesen und sich als echt apostolische Lehre im Laufe der Zeiten unverfälscht und unverändert erhalten und fortgepflanzt hat“<sup>9</sup>. Hier wird das gemeinsame theologische Fundament für die Kritik am Papsttum sichtbar, die B. wie Döllinger – zu verschiedenen Zeiten und aus verschiedenem Anlaß – aus einer konservativen Grundhaltung heraus geübt haben. B. wollte nicht – wie man vermuten könnte – die Struktur der Kirche den neuen republikanischen und demokratischen Staatsformen anpassen, sondern wie ein Restaurator, der ein übertünchtes Gemälde freilegt, hinter den zahlreichen geschichtlichen Überlagerungen wieder die ursprüngliche Gestalt der Kirche sichtbar machen. Tradition ist ein vielschichtiges und verwickelteres Gebilde, das sich aus sehr unterschiedlichen Elementen zusammensetzt. Durch Tradition wurde die ursprüngliche Gestalt der Kirche nicht nur entwickelt, sondern manchmal auch entstellt. Nicht nur die Wahrheit hat Tradition, sondern auch der Irrtum.

Auf der Suche nach der einen wahren Kirche legte B. an jede der bestehenden Kirchen den Maßstab der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Tradition an. Dabei kam zunächst die katholische Kirche am besten weg. Erst in seinen letzten Lebensjahren, nachdem ihn diese Kirche in vieler Hinsicht enttäuscht hatte, neigten sich seine Sympathien mehr der griechisch-russischen Kirche zu. Daher ist es nicht ganz richtig, wenn Beumer behauptet, daß B. „einerseits der römisch-katholischen Kirche nur das Schlechte und andererseits der russischen Kirche nur das Gute“ zugeschrieben habe<sup>10</sup>. So schreibt B. 1824 im zweiten Bericht über seine Rußlandreise, daß ihm die „bereits lange außer den Weltstrom gehaltene“ russische Kirche in ihren „antiken Formen“ den „wehmütigen Anblick eines Grabmonuments eines Helden, über welchem ein Genius weint“, geboten habe<sup>11</sup>. In dieser Periode hielt B. die katholische Kirche für die einzig wahre Kirche, weil in allen anderen Konfessionen das „protestantische Prinzip (welches die Kirche dem Staate subjiert und welches zuerst beim Schisma der griechischen Kirche geltend gemacht worden ist)“<sup>12</sup> bestimmend sei. Er faßte seine Ansicht in dem für Nichtkatholiken aufreizenden Satz zusammen: „Referent hält darum von Projekten zu einer sogenannten Reunion der Konfessionen nichts, und ist überzeugt, daß die katholisch-römische Kirche nur damit und dadurch wieder die eine und einzige werden kann und wird, daß alle von ihr sich getrennt habenden Soi-

<sup>9</sup> SW VII, 61. Ab 1826 pflegten B. und Döllinger freundschaftliche Beziehungen. Vgl. die Äußerungen Döllingers über B. in einem Brief an Räß vom 19. April 1826 (J. Friedrich, Ignaz von Döllinger, Bd. I, München 1899, 161); dazu Beumer, a. a. O. 451.

<sup>10</sup> Beumer, a. a. O. 448.

<sup>11</sup> SW XV, 95.

<sup>12</sup> SW VII, 51 f. Kath. Literaturzeitung (Jahrg. 1825).

disant-Kirchen in sich selber wieder gänzlich werden zerfallen sein.“<sup>13</sup> Obwohl sich dieser Satz nur ein einziges Mal in den Schriften B.s findet, darf er doch bei einem Gesamturteil über seine ökumenischen Absichten nicht übergangen werden.

Allerdings ist auch in diesem „erkatholischen“ Satz nicht wie üblich von der „römisch-katholischen“, sondern von der „katholisch-römischen“ Kirche die Rede. Für B. ist eben die Kirche in erster Linie „katholisch“, d. h. universal, und erst in zweiter Linie „römisch“. In einer Anmerkung zur Schrift „Über Katholizismus und Protestantismus“ aus dem Jahre 1824 heißt es: „Den Beinamen ‚römisch‘ hat die Kirche bekanntlich nur in geschichtlicher Bedeutung beibehalten, insofern nämlich von allen von den Aposteln selbst gestifteten Kirchen nur die in Rom gestiftete sich erhielt. Denn daß diese ersten Kirchen einander nur koordiniert, und nicht bereits alle übrigen einer subordiniert waren, ist aus der Kirchengeschichte bekannt.“<sup>14</sup> B. mißt den jeweiligen Zustand der Kirche an ihrem Urstand, d. h. an ihrer ursprünglichen Gestalt. Allerdings drängt sich die Frage auf, inwieweit die Urgestalt der Kirche überhaupt noch rekonstruiert werden kann. Ist B. nicht der Versuchung erlegen, eigene, zeitbedingte Ansichten und Wunschvorstellungen in die Urkirche zurückzuprojizieren? Daß jedoch die Kirche in ihrem damaligen Zustand, vor allem in ihrer konfessionellen Zerrissenheit, nicht dem Willen Christi entsprach, mußte jeder zugeben.

### 3) Die Politisierung des kirchlichen Amtes

Die konfessionelle Zerrissenheit der Kirche war nach B. vor allem auf die Politisierung des kirchlichen Amtes zurückzuführen. Nachdem den kirchlichen Amtsträgern immer mehr politische Macht zugewachsen war, wurde in der Kirche der ursprüngliche Geist brüderlicher Gemeinschaft durch den Geist weltlicher Herrschaft zurückgedrängt. Diese Einsicht gewann B. vor allem in Zusammenhang mit den Kölner Wirren (1837), die in seinen Augen ein Machtkampf zwischen Papst Gregor XVI. und der preußischen Regierung waren. In einem Aufsatz „Über das Kirchenvorsteheramt auf Veranlassung der kirchlichen Wirren in der preußischen Rheinprovinz“ vom 30. Januar 1838 fordert B. „eine von der weltlichen Herrschaft und von aller nationalen Beschränktheit freie, beiden nicht unterworfenen Weltkirche (nicht weltliche Kirche)“<sup>15</sup>. Aus diesem Grund kritisiert er die „autokratische Konzentration des Kirchenamtes und dessen Verweltlichung“<sup>16</sup>, die er sowohl in der römisch-katholischen Kirche wie in den protestantischen Staatskirchen festzustellen glaubt. Nur die Ostkirche hat sich nach Ansicht B.s von dieser Entwicklung weitgehend frei gehalten. „Eben weil die gräko-russische Kirche außer der Bewegung und den Welthändeln der abendländischen Kirche gehalten blieb, erhielt sie sich in ihrer politischen Obskurität doch innerlich um so weltfreier und blieb dem ursprünglichen Geist des Christentums treuer als die abendländische Kirche, welche selbst im siegreichen Kampf mit der Weltmacht dieser doch innerlich unterlag.“<sup>17</sup> Hier zeigt sich jedoch, wie Beumer rich-

<sup>13</sup> SW VII, 52 ebd.

<sup>14</sup> SW I, 75 Anm. 1. B. anerkennt durchaus eine gewisse Vorrangstellung der Kirche von Rom. Das Attribut „römisch“ darf jedoch seiner Ansicht nach nicht die Universalität der kath. Kirche beeinträchtigen. Er bedauert es, daß der Katholizismus durch die verschiedenen Kirchenspaltungen „zum Partikularismus heruntergeschwunden ist“ (SW XV, 500, Baader an Fürst Constantin von Löwenstein-Wertheim 3. Juli 1834).

<sup>15</sup> SW V, 401; vgl. *Beumer*, a. a. O. 438 f.

<sup>16</sup> SW V, 402 ebd.

<sup>17</sup> SW X, 91 Anm. (Baader), Der morgenländische und abendländische Katholizismus mehr in seinem inneren, wesentlichen als in seinem äußeren Verhältnisse dargestellt (1841).

tig bemerkt, daß die Vorstellung B.s von der russischen Kirche zuwenig konkret und zuwenig realistisch war. Er pflegte zwar mit einigen hochgestellten russischen Persönlichkeiten engere Beziehungen; aber das reichte nicht aus, um ihm einen unmittelbaren Eindruck von der geschichtlichen Wirklichkeit der russischen Kirche zu vermitteln. Auch seine Rußlandreise hatte ihn ja nur in die russischen Ostseeprovinzen und nicht – wie beabsichtigt – nach St. Petersburg geführt, da ihm infolge politischer Komplikationen plötzlich die Einreise verweigert wurde. Die Vergleiche, die B. zwischen der abendländischen und der morgenländischen Kirche anstellt, leiden daher unter dem großen Mangel, daß eine realistisch gesehene und erlebte römisch-katholische Kirche mit einer ideal gesehenen, aber nicht persönlich erfahrenen russischen Kirche verglichen wird.

B. unterscheidet grundsätzlich zwei Fehlformen in der Geschichte der Kirche: die Staatskirche und den Kirchenstaat<sup>18</sup>. In beiden Fällen ist der Unterschied zwischen Kirche und Staat, zwischen geistlicher Autorität und weltlicher Macht, nicht genügend gewahrt. In dem einen Fall beherrscht der Staat die Kirche, im andern Fall beansprucht die Kirche eine Oberhoheit über den Staat. Vor allem Karl der Große hat die abendländische Kirche zur Staatskirche gemacht, während die Herrschaft der Kirche über den Staat unter Papst Gregor VII. ihren „Kulminationspunkt“ erreichte<sup>19</sup>. Diesen „Caesaro-Papismus“, d. h. die Verquickung von Kaisertum und Papsttum, wollte bereits die Reformation im 16. Jh. beseitigen. B. anerkennt das Bestreben der Reformatoren, „die ursprüngliche korporative Verfassung und Verwaltung gegen die staatskirchliche und kirchenstaatliche Wiedereinzuführen“; aber verschiedene Umstände hätten dazu geführt, „daß die protestantische Kirche größtenteils wieder zur Staatskirche zurückkam“<sup>20</sup>.

Diese Gedanken kommen in den Spätschriften B.s immer wieder vor. Sie haben eine doppelte Tendenz: Im Vordergrund steht die Kritik an einer politisierten Kirche, die das kirchliche Amt im Sinne der damals vorherrschenden absolutistischen Monarchie auslegte<sup>21</sup>. Wichtiger ist jedoch die Forderung nach einer Reform der Kirche durch Rückbesinnung auf die Heilige Schrift und die altkirchliche Tradition<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Unter „Kirchenstaat“ versteht B. nicht nur den Kirchenstaat im üblichen Sinn, sondern ganz allgemein die Oberhoheit der Kirche über den Staat. Allerdings hat gerade die weltliche Machtausübung des Papstes im Kirchenstaat, der auf dem Wiener Kongreß fast völlig wiederhergestellt worden war, der geistlichen Autorität des Papstes geschadet. Vgl. F. X. Seppelt - G. Schwaiger, Geschichte der Päpste, München 1964, 385.

<sup>19</sup> Vgl. SW V, 394, Bemerk. über den in der Beilage zur „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ vom 17. Dezember 1839 enthaltenen Aufsatz „Die römisch-katholische und die griechisch-russische Kirche“.

<sup>20</sup> SW V, 396 ebd.

<sup>21</sup> Charakteristisch ist in dieser Hinsicht die politische Begründung der päpstlichen Unfehlbarkeit durch Graf Joseph de Maistre: „L'infaillibilité dans l'ordre spirituel, et la souveraineté dans l'ordre temporel, sont deux mots parfaitement synonymes“ (J. de Maistre, Du Pape, Bd. I, Lyon/Paris 1830, 2). In einem Brief an J. von Obercamp vom 6. Juni 1825 schreibt B. dazu: „So z. B. kann ich mit Maistre's Deduktion der Infaillibilität des Kirchenoberhaupts insofern nicht einstimmen, insofern selber gleichsam politisch diese als die jedes weltlichen Fürsten uns einschwärzt, wobei aber erstere zu niedrig steht“ (SW XV, 429). Damit hat B. ein Anliegen des Zweiten Vatikanischen Konzils vorweggenommen, das sich gegen eine „Ekklesiologie der Macht“ wandte. Vgl. H. de Lubac, Petrusamt und Partikularkirchen, in: IKathZ 1 (1972) 333, und die Besprechung meiner Arbeit durch Y. Congar in: RSPHTh 55 (1971) 684 bis 685 (Bulletin d'ecclésiologie II).

<sup>22</sup> Reform bedeutet für B. nicht „Veränderung ins Blaue hinein“, ohne Maß und Ziel, sondern wirklich das, was das Wort „Re-form“ ausdrückt: eine Rückbesinnung auf die Urform, die durch spätere Formen verdeckt und verunstaltet wurde.

Diese doppelte Tendenz muß auch bei einem Urteil über den Plan B.s zur Vereinigung der römischen und russischen Kirche berücksichtigt werden. B. wollte nicht die russische Kirche als Idealkirche hinstellen; sonst wäre in der Tat der Übertritt zur russisch-orthodoxen Kirche die einzig logische Konsequenz gewesen. Einen solchen Schritt hat er jedoch nie in Erwägung gezogen. Selbst die Synodalverfassung der russischen Kirche, in der er ein mögliches Modell für die Verfassung einer wiedervereinigten christlichen Weltkirche erblickte, anerkannte er nicht in jeder Hinsicht, sondern nur im „Prinzip“. Er weist ausdrücklich darauf hin, daß es sich hier „nur um das Prinzip der Kirchenreformation handelt, nicht aber um die polizeiliche Art und Weise, wie solches zu jener Zeit in Rußland in Ausübung gebracht wurde oder auch jetzt noch werden könnte . . .“<sup>23</sup> Die lobenden Worte B.s für die russische Kirche haben ihren Ursprung nicht so sehr in einer romantischen Begeisterung für den weit- hin unbekanntesten Osten, sondern vor allem in der Überzeugung, daß die urchristliche und altkirchliche Tradition in der Ostkirche reiner und treuer bewahrt wurde als in der westlichen Kirche<sup>24</sup>. Daher stand ihr bei den Bemühungen um eine Erneuerung und Wiedervereinigung der getrennten Kirchen eine entscheidende Mittlerrolle zu, „da man zugeben muß, daß diese morgenländische Kirche sich mit mehr Recht als die römische die apostolische und altgläubige nennt, wenn man z. B. nur die Apostelgeschichte aufschlägt, welche von einem ersten Zusammentritt der Gemeinde zu Antiochia mit jener in Jerusalem als nur in Form einer Synode geschehen erzählt, nicht aber in jener einer Unterwürfigkeit der einen Gemeinde unter die andere, geschweige unter *ein* infallibles, d. h. inappellables Oberhaupt und Regenten beider“<sup>25</sup>. B. begnügte sich nicht, wie Beumer meint, mit der Antithese; er bemühte sich vielmehr um eine echte Synthese der getrennten christlichen Kirchen. Dabei übersah er jedoch nicht die schier unüberwindlichen Schwierigkeiten, die sich aus der unterschiedlichen Einschätzung des Papsttums ergaben. In dieser Hinsicht war B. wahrscheinlich realistischer als Wladimir Solowjew, auf den Beumer am Schluß seiner Arbeit verweist<sup>26</sup>. Außerdem möchte ich darauf hinweisen, daß Solowjew ähnlich wie B. bei aller Anerkennung des Papsttums den „Papismus“ abgelehnt hat<sup>27</sup>.

Die Idee der einen Kirche bei Franz von Baader hat verschiedene Aspekte, die in den einzelnen Perioden, die er in seiner geistigen Entwicklung durchlaufen hat, in verschiedener Intensität hervortreten. Daraus ergeben sich manche Mißverständnisse, die ein abschließendes Urteil über B. und speziell über seinen Plan zur Vereinigung

<sup>23</sup> SW X, 241 f., „Der morgenländische und abendländische Katholizismus. Vgl. *Beumer*, a. a. O. 447. Schon im Titel dieser Schrift kommt zum Ausdruck, daß B. den morgenländischen und abendländischen Katholizismus „mehr in seinem inneren, wesentlichen als in seinem äußeren Verhältnisse“ darstellen wollte.

<sup>24</sup> Das beweisen allein die vielen Schrift- und Väterzitate: vgl. SW X, 153–203, *Der morgenländische und abendländische Katholizismus*.

<sup>25</sup> SW V, 397 Bemerk. über den . . . Aufsatz: die römisch-katholische und die griechisch-russische Kirche. Daß sich der ursprüngliche Gemeinschaftscharakter der Kirche im Osten besser erhalten hat als im Westen, zeigt die Form der Eucharistiefeyer: „Indem nämlich die morgenländische Kirche das Brotbrechen und die Verteilung des Kelches beibehält, so behielt die abendländische Kirche zwar die zwei Gestalten für den Priester, nicht aber für die Gemeinde (auch schaltete sie, man weiß nicht warum, in die Konsekrationsworte das ‚Mysterium fidei‘ ein), womit letzte vom Tisch des Herrn eigentlich ausgeschlossen bleibt und sich mit den Brosamlein begnügen zu müssen scheint, welche von des Priesters Separat-Tisch abfallen“ (SW X, 122, *Der morgenländische und abendländische Katholizismus*; vgl. *Beumer*, a. a. O. 444).

<sup>26</sup> *Beumer*, a. a. O. 452–454.

<sup>27</sup> Vgl. das Kap. „Das Papsttum und der Papismus – Der Sinn des Protestantismus“ in der von Beumer zit. Schrift „Der große Streit und die christliche Politik“ (1883): Deutsche Gesamtausgabe der Werke von Wladimir Solowjew, Bd. II, hrsg. von W. Szyllkarski u. a., Freiburg 1957, 278–310.

der römischen und russischen Kirche erschweren. Trotz mancher Vorbehalte in Einzel- fragen muß man jedoch insgesamt die ökumenische Bedeutung B.s anerkennen. Ich schließe mich in dieser Hinsicht voll und ganz der Meinung Beumers an: „Immerhin ist es und bleibt es das einmalige Verdienst Baaders, daß er als erster nach recht langer Zeit von katholischer Seite her mit allem Nachdruck den Blick auf die Kirche des Ostens gelenkt und deren nicht zu unterschätzende Bedeutung für einen weitgesteckten Unionsplan erkannt und hervorgehoben hat. Das zeugt unbedingt von einer wahrhaft ökumenischen Gesinnung, welche die seinen Vorschlägen noch anhaftenden Mängel einigermaßen vergessen läßt. Ferner kommt sicherlich dazu, daß gerade der entscheidende Punkt durch ihn herausgegriffen worden ist, in dem die Orthodoxie etwas von ihrer Eigenart und ihrem Eigenwert dem katholischen Westen mitzugeben vermag, die kollegiale Bischofsverfassung, und das muß in Anbetracht der Zeitverhältnisse, die eher nach einer kirchlichen Zentralisierung hindrängten, ziemlich hoch angeschlagen werden.“<sup>28</sup>

<sup>28</sup> Beumer, a. a. O. 448 f.