

mit in Betracht zu ziehen. Ist der prima facie Qualifizierte und daher im Sinne des S. Erstberufene in Gefahr, der schweren *Versuchung der Macht* zu erliegen und seine Kompetenz-Kompetenz totalitaristisch zu uferloser Ausweitung seiner Macht zu mißbrauchen, und läßt diese Gefahr sich auf andere Weise nicht mit hinreichender Sicherheit abwenden, dann ist er durch eben diese seine Anfälligkeit für die Versuchung der Macht *disqualifiziert* und muß eine andere Regelung gefunden werden.

Heißt es im Art. „Staat“, das S. drücke „ein Postulat aus, das mit dem sozialen Bedürfnis nach einer obersten Koordinierungsinstanz nur schwer vereinbar ist“ (2444), so trifft genau das Gegenteil davon zu; das S. fordert gerade umgekehrt, der obersten Koordinierungsinstanz alles zuzuweisen, was oberster Koordination bedarf, sie dagegen freizuhalten von all dem, was untere Instanzen ebenso oder gar besser regeln können, damit die oberste Stelle sich ungeteilt und ungehemmt dieser ihrer spezifischen Aufgabe widmen kann; so *expressis verbis* die Enzyklika „*Quadragesimo anno*“ Ziff. 80. In dem Maß, wie die im 19. Jh. sich gottgleich wählenden Nationalstaaten heute die Koordination nicht mehr zu leisten vermögen und die Zahl und das Gewicht der nur noch inter- und supra-national zu lösenden Aufgaben wächst, drängt das S. über die einzelstaatliche Ebene nach oben hinauf, ggf. bis zu einer obersten Weltenebene.

Damit ist dann auch schon der letzte harte Brocken aufgegriffen, dem H. unter Buchst. C „S. und die staatliche Souveränität“ vorlegt (2595). In der Tat sind staatliche Souveränität, wie sie in der Neuzeit verstanden wurde, und S. *unvereinbar*. Soweit das GG an diesem Verständnis der Souveränität festhält, steht es daher im Widerspruch zum S. Nun ist es aber gerade der große Vorzug des GG, daß es – wenn auch erst vorsichtig und zaghaft – von diesem mehr und mehr obsolet gewordenen Souveränitätsbegriff abrückt. Mit Recht geht der Art. „Souveränität“ (P. Dag-toglu) auf diese Problematik ein, insbesondere im Zusammenhang mit Art. 24 I GG, Art. 2 I der Satzung der Vereinten Nationen und (besonders ausführlich) mit den Europäischen Gemeinschaften (2327–2329), allerdings auch noch in vorsichtig zurückhaltender Weise. Vielleicht kann man sagen: offen mit dem „etatistischen“ Souveränitätsbegriff zu brechen kann derzeit kein Staat sich leisten, am allerwenigsten die Bundesrepublik Deutschland. Die vorsichtige Ablösung davon, mit der unser GG beginnt, kann man als erfreulichen Anfang einer Hinbewegung *auf das S. hin* begrüßen.

Nicht unversehens, sondern durchaus mit Vorbedacht sind diese Ausführungen zum S. so eingehend und umfangreich geraten. Die leidigen Mißverständnisse zwischen evangelischen Christen und uns Katholiken über das S. müssen endlich einmal ausgeräumt werden; zudem ist das S. kein „katholisches“ Prinzip (wenn es so etwas überhaupt gibt), sondern ein Vernunftprinzip, wohlverstanden sogar ein *urvernünftiges* Prinzip.

Als letztes Wort dieser Buchbesprechung bleibt zu sagen: das Evangelische Staatslexikon ist ein respektheischendes Werk; für jeden, der im öffentlichen Leben steht, gehört es zum unentbehrlichen Rüstzeug. Die Ausstattung ist wieder vorzüglich; ein Druckfehler ist aus der 1. Aufl. in diese mitgeschleppt: Spalte 1487 lies „Pius IX.“ (statt XI.).

O. v. Nell-Breuning, S. J.

Barton, Peter F., *Ignatius Aurelius Feßler*. Vom Barockkatholizismus zur Erweckungsbewegung. Gr. 8° (634 S.) Wien-Köln-Graz 1969, Böhlau.

So weit auseinanderliegend die äußeren Wirkungsstätten des Burgenländers Feßler (1756–1839) sind, so weit gespannt und oft verschlungen ist sein innerer Weg: vom österreichischen Kapuziner zum jansenistisch angehauchten und dabei immer von inneren Zweifeln angefochtenen Josefiner zum aufgeklärten Theologieprofessor im galizischen Lemberg, schließlich über seine Flucht nach Schlesien und seinen Übertritt zum Luthertum zum Berliner Freimaurer, aber auch dann der Weg über die Romanik zu einer religiösen „Erweckung“, die ihn schließlich zum praktisch-kirchlichen Einsatz für die Wolgadeutschen als lutherischer Bischof „apostolischer Sukzession“ von Saratov, einer über eine Million Quadratkilometer umfassenden Diözese führte. Sein schillernder, zwispältiger, chamäleonhafter Charakter, seine proteusartige Natur, seine oft nur ein halbes Jahr dauernde Faszination durch einen Autor mit darauffolgender totaler Kehrtwendung, nicht zuletzt auch sein bis zu seiner Be-



kehrung allbeherrschend im Vordergrund stehender Ehrgeiz und seine im Grunde aus Mangel an innerem Standort resultierende Unehrllichkeit, geben für einen Biographen manche Rätsel auf. Nicht nur auf katholischer Seite hat der „Apostat“ Feßler härteste und trotz mancher zutreffender Einzelurteile im ganzen doch ungerechte Beurteilung erfahren; auch auf evangelischer Seite ist das Urteil über ihn und die Echtheit seiner „Bekehrung“ durchaus nicht einheitlich.

Der Autor unterzieht sich dieser schwierigen Aufgabe einer umfassenden Gesamtbiographie mit bemerkenswertem Geschick und bietet dabei ein im ganzen überzeugendes Bild. Seine beachtenswerten historischen, biographischen, literarischen und auch philosophischen und theologischen Analysen werden der Vielseitigkeit des Gegenstandes seiner Studie gerecht. Längere historische Exkurse, sei es über den josefinischen Reformkatholizismus, sei es über die Freimaurerei, vermehren noch zusätzlich den Umfang des Werkes, sind jedoch hier unvermeidlich.

Der junge Ignatius Aurelius Feßler, am Anfang ängstlich abgeschirmt gehalten durch seine in der Welt des Barockkatholizismus lebende, jedoch auch von protestantisch-pietistischer Frömmigkeit nicht unbeeinflusste Mutter, dann Kapuziner, erfuhr die erste entscheidende Krise seines Glaubens im Jahre 1775. Die Konfrontation mit der „gallikanischen“ Kirchengeschichte Fleurys und mit den reformkatholischen Schriften Muratoris, die ihm heimlich zugesteckt wurden, bedeuteten für ihn den „Zusammenbruch seines Kinderglaubens“ (53); wie er es in seiner späteren biographischen Rückschau ausdrückte, war sein „angelernter Glaube“ dahin (ebd., Anm. 7). Die folgenden Jahre zeigen ein beständiges Hin- und Herschwanke zwischen einem aufgeklärten Deismus, in welchem Seneca manchmal seine einzige geistig-geistliche Nahrung war, und einem jansenistisch-josefinischen Reformkatholizismus (55, 60, 62, 64 f., 111, 113 f., 122 f.). Unter dem Eindruck seiner jeweiligen Kontakte und Lektüre glaubte er bald, zum „systematischen Deisten“ geworden zu sein (55, Anm. 29), bald, man könne zwar Papsttum und Möncherei aufs entschiedenste verwerfen und verabscheuen, „ohne deswegen genöthigt zu sein, durch einen gewaltsamen Sprung den ganzen katholischen Dogmen-Glauben für Lug und Trug (zu) halten und zu dem Deismus als (der) einzigen lauteren Quelle der Wahrheit, seine Zuflucht zu nehmen“ (64). „Frater Innocentius (so sein Ordensname) pendelte . . ., ohne einen wirklich zuverlässigen geistigen Standort gefunden zu haben, dauernd unter dem jeweils frischesten Eindruck ziel- und orientierungslos zwischen den disparatesten theologischen und philosophischen Richtungen hin und her“ (56). Die innere Entfremdung von seinem Orden, aus dem er freilich erst 1787 ausschied, wurde außer durch die geistige Enge und Bildungsfeindlichkeit, die er dort antraf, auch durch ein empörendes Erlebnis verstärkt: als Priester zu einem sterbenden Laienbruder gerufen, der 52 Jahre (!) im Klosterkerker dahinvegetiert hatte, erfuhr er damals (1782) zum erstenmal von dem illegalen Fortbestehen dieser offiziell 1771 verbotenen Einrichtungen, die faktisch Instrumente der unglaublichsten Willkür waren (67 ff.). Nicht zuletzt der sofortigen Intervention F.s beim Kaiser war es zu verdanken, daß Josef II. daraufhin durch scharfe Untersuchungen das bereits von seiner Mutter erlassene Verbot rigoros durchsetzte, wobei oft noch schlimmere Mißstände als die von F. berichteten zutage traten. Auch von da aus ist zu verstehen, wenn F. im selben Jahre einmal schrieb, er fühle oft den Drang in sich, in ein protestantisches Land zu ziehen und lutherisch zu werden, „denn von der papistischen Kirche ist schon lange kein Funke mehr in meiner Seele“; aber er scheue vor heimlicher Flucht zurück und suche nach einer Gelegenheit, mit Ehren die ihn bindenden Fesseln zu zerreißen (90, Anm. 160). Dazu kam es freilich vorläufig nicht. Die Position F.s innerhalb seines Ordens wurde zwar immer unhaltbarer; jedoch gelang es ihm durch die Schrift „Was ist der Kaiser?“, eine begeisterte Apologie des Josefismus, und durch ein raffiniertes Arrangement, das den Kaiser auf diese Schrift aufmerksam machte (108 f.), Gunst und Schutz Josefs II. für sich zu gewinnen. Erst als Professor in Lemberg (seit 1784) wurde er allmählich irre an dem zuerst enthusiastisch verehrten Kaiser (159 f.). Das von ihm geglaubte Gerücht der Vergiftung seines Gönners Stephan Rautenstrauch, die Absetzung Blarers in Wien, das Anti-Freimaurer-Patent des Kaisers, aber auch viele andere Eindrücke erzeugten in ihm eine Resignation an dem josefinischen Reformwerk, wie sie in der freilich erst aus dem Jahre 1808 stammenden Darstellung seines Romans „Alonso“ ihren bedröhtesten Ausdruck findet (165 f.). Hinzu kam, daß nun – freilich nur für ein



halbes Jahr – Spinoza für ihn der letzte Schrei wurde, was zur Folge hatte, daß er nun „überhaupt aller Theologie wie alles Katholicismus nun völlig überdrüssig“ war (169 f.). – Seine Flucht aus Lemberg im Jahre 1788 ist nicht anders denn als Kurzschlußreaktion zu bezeichnen; es war seine „leicht psychopathisch gefärbte“ Furcht vor einem Anschlag seiner Gegner, die ihn zu diesem übereilten Schritt trieb (175).

Es wäre verfehlt, in dem äußeren Übertritt F.s zur lutherischen Kirche im Jahre 1791 ein inneres Ja zum konfessionellen Luthertum zu sehen. Sein „Symbolismus“, den er schon bei Molinari in Wien kennengelernt hatte (62), führte ihn vielmehr zur Relativierung aller Dogmen und alles „äußeren Kirchenwesens“ überhaupt (197 f.); seine Option für die lutherische Kirche wurzelt in der Erkenntnis, daß keine Kirche die Religion hat, alle sie nur suchen; es war dann in erster Linie die Flucht vor dem „katholischen System“, das ihn innerlich korrumpieren würde, in welcher auch der Autor das „primäre Übertrittsmotiv“ erkennt (423 f.). – Das Scheitern der ersten Ehe F.s offenbart vielleicht die trübsten Seiten seines Charakters. Abgesehen davon, daß seine erste Frau offenbar tatsächlich nicht zu ihm paßte, wird hier auch in schreiender Weise seine Ichbezogenheit deutlich, die nur fordert und in keiner Weise bereit ist, sich selbst in Frage zu stellen (vgl. 199 ff., 239).

Hat F. jemals zu einer vollen persönlichen Aneignung des Christentums lutherisch-reformatorischer Prägung hingefunden? Vom streng konfessionell-lutherischen Standpunkt aus, welcher der des Autors ist, muß dies verneint werden (197, 501, 519, 528, 551). F. hat das katholische Erbe jansenistischer Prägung nie ganz abgelegt. Die einzelnen Wege seiner religiösen Entwicklung zu schildern, führt hier zu weit. In den „Ansichten von Religion und Kirchentum“ aus dem Jahre 1805 sieht der Autor mit Recht eine „Auflösung christlichen Glaubens in christlich kaschierte idealistische Philosophie“ (323; vgl. 352). Das dort anzutreffende eigenartige Glaubensbekenntnis (321 ff.: Vater = Urgrund des Alls, Sohn = ewiges Gesetz, Geist = Gewissen), das Verständnis des Einsseins Jesu mit Gott als Einssein mit dem Willen Gottes (348) läuft auf ein Christentum hinaus, das sowohl seines transzendenten Offenbarungscharakters wie seines Wesensbezuges auf den einmaligen historischen Jesus von Nazareth total entkleidet ist. Gerade in dieser idealistischen Auflösung des Christlichen fällt daneben die geradezu apogetische Darstellung eines jansenistisch geprägten katholischen Kirchenbegriffs auf. Die symbolistisch-romantische Sympathie F.s für den Katholizismus geht so weit, daß er praktisch in den Fehler verfällt, das so verstandene katholische Ideal den protestantischen Depravationen gegenüberzustellen, was vom Autor scharf verurteilt wird (343 f.), jedoch zeigt, wie wenig F. selbst in dem Stadium seiner Entwicklung, in dem er das positiv Christliche praktisch aufgegeben hat, von seiner katholischen Vergangenheit loskommt.

Die eigentliche Zäsur im Leben F.s ist sein *Bekehrungs-Erlebnis* im April 1816 (488 ff.). Vorbereitet durch Begegnung mit der Herrnhuter Brüdergemeinde von Sarepta und durch einen persönlichen Schicksalsschlag (Tod einer Tochter aus der zweiten, jetzt glücklichen Ehe) vollzog sich nun bei dem 60jährigen eine innere Erfahrung, die zwar „keinen totalen Bruch mit seiner Vergangenheit“ bedeutete, ihm jedoch „eine ganz neue Tiefendimension“ vermittelte (491). Getroffen von der Lektüre der Verse 1 Kor 1, 19 u. 28, kam der bisher ruhelos vom Ehrgeiz Getriebene zur Erkenntnis der „Demut“, des Nichts-Seins vor Gott, als der wahren Voraussetzung des inneren Friedens. – Der Autor lehnt es ab, diese Bekehrung an einem „sehr verengten pietistischen Bekehrungsbegriff“ zu messen und ihre christliche Echtheit deshalb in Zweifel zu ziehen, weil sie nicht nach dem Vorbild der Bekehrung des Augustinus die totale Abkehr vom früheren Leben impliziert (491). Man kann diese Sätze ohne weiteres unterschreiben. Erst recht ist es nicht berechtigt, von einem konfessionalistisch-katholischen Standpunkt aus zu bestreiten, daß F. hier eine echt christliche Bekehrung erfahren, bzw. vielleicht überhaupt zum ersten Mal in seinem Leben eine existenzielle Aneignung christlichen Glaubens in letzter personaler Tiefe vollzogen hat. Und doch muß auffallen, daß in dieser Bekehrung, soweit aus den vom Autor zit. Zeugnissen hervorgeht, seltsamerweise das Moment der Erkenntnis persönlicher *Schuld* fehlt oder zu fehlen scheint (vgl. auch S. 239 das auch vom Autor bemerkte Fehlen „ernster Bußstimmung“ bei F.s späterem Rückblick auf das – doch zumindest auch durch seine massive Egozentrik verschuldete – Scheitern seiner ersten Ehe! Hier bleibt F. der Aufklärer, der nur von „Dissonanz“



und „Disharmonie“, aber nicht von Sünde und Schuld spricht). Der Historiker kann natürlich nicht darüber befinden, wie weit in der Erkenntnis der eigenen „Nichtigkeit“ vor Gott und in dem Bewußtsein, in der „elften Stunde“ gerufen zu sein, bei F. das Schuldbewußtsein nicht doch existenziell realisiert ist; merkwürdig und keineswegs nur vom spezifisch katholischen Standpunkt aus anzumerken ist, daß es als ausdrückliches Moment sowohl in dem Bericht F.s über seine „Bekehrung“ wie auch in den späteren „Rückblicken“ über sein Leben fehlt.

Bekennnismäßiger Ausdruck der „Bekehrung“ von 1816 ist das *Glaubensbekenntnis* von 1819, das F. freiwillig als Ausdruck seines persönlichen Glaubens bei Antritt des Bischofsamtes von Saratov ablegte (499–501). Der Vergleich mit seinem Credo von 1805 zeigt eine fast totale Kehrtwendung: von Verflüchtigung in einen nur noch nominell christlichen Idealismus ist keine Rede mehr; F. steht jetzt klar auf dem Boden eines positiven Christentums lutherischer Prägung, jedoch mit stark katholischierenden Elementen.

Aus letzterem Grund hebt der Autor hervor, daß auch jetzt und in der späteren Verkündigung F.s von einer „vollgültige(n) evangelische(n) Verkündigung“ keine Rede sein könne (519), bzw. daß Fessler das „genuin-reformatorische Anliegen . . . nicht zu erkennen vermocht“ habe (528). Der springende Punkt ist hier sicher der, daß für F. die Katholizität im Sinne des Axioms von Vinzenz v. Lerin verbindliche Interpretationsnorm der Heiligen Schrift ist, und dies nicht nur im persönlichen Glaubensbekenntnis von 1819, sondern auch, was ihm vom Autor besonders angekreidet wird, in der Ordinationsverpflichtung seines „Liturgischen Handbuchs“ von 1823 (527 f.). Tatsächlich kann bei F. von dem „Sola scriptura“ nur als materiale, nicht jedoch als formale Suffizienz der Schrift die Rede sein; auch seine Lehre von der „Fides caritate formata“ ist – wenigstens von einem streng konfessionell-lutherischen Standpunkt aus – „katholisierend“. „Von dem . . . dreifachen ‚allein‘ der reformatorischen Theologie . . . hat Fessler nur das ‚solo Christo‘ . . . ungebrochen bekannt“ (501). Er hat „den letzten Zugang zum biblisch-reformatorischen Christusverständnis und Christentum nie gefunden“ (551). Aber auch in dieser Beschränkung sieht der Autor ein „produktives Mißverständnis“ und betrachtet es als „unrichtig, ihn von einer konfessionellen Norm her beurteilen zu wollen. Oft war es ja ‚Grenzgängern‘ vorbehalten, bei aller Unvollkommenheit und Zeitgebundenheit, die wichtigsten Anregungen zu geben“ (ebd., Schlußsatz).

Die Frage stellt sich, wie weit vor allem die Autobiographie Fesslers (seine „Rückblicke“) sowie seine sonstigen späteren Zeugnisse als zuverlässige Quelle für seine innere Entwicklung vor allem in der josefinischen Zeit gelten können und ob hier nicht in der Rückschau manches verzeichnet ist. Auch der Autor hebt die Notwendigkeit einer kritischen Benutzung hervor (15, 542). An einigen Stellen, freilich vielleicht nicht an allen, wo dies nötig wäre, hat er die allzu pauschalen und apodiktischen Aussagen F.s korrigiert (vgl. S. 56 mit S. 55, Anm. 29; ebenso S. 111). F. hat später behauptet, seine jansenistisch-reformkatholische Religiosität der josefinischen Zeit sei, ebenso wie sein barockkatholischer Kinderglaube, der ihn ins Kloster geführt hatte, nur „angelernt“ gewesen. Dennoch kann es keinem Zweifel unterliegen, daß F. damals wenigstens zeitweilig von seinem Jansenismus fest überzeugt war (111). Aufschlußreich ist hier vielleicht das sich freilich auf eine etwas frühere Periode beziehende Bekenntnis auf S. 65, Anm. 95: „ich glaubte, daß ich glaubte“; er empfindet sein damaliges inneres Leben als „methodischer Mechanismus“ und bekennt, daß ihm das „lebendige Wort“ gefehlt habe. Am ehesten ist wohl zu sagen, daß F. hier, rückschauend von seiner späteren „Bekehrung“ aus, erkennt, daß seiner damaligen Glaubensüberzeugung die letzte personale Tiefe und Intensität gefehlt hat, die sie bei seinem sprunghaften und dem nächstbesten Eindruck nachgebenden Wesen davor bewahrt hätte, gleich wieder in Frage gestellt zu werden. Sein Katholizismus war, soweit man als Historiker überhaupt darüber urteilen kann, zugleich Wille und ehrliche intellektuelle Überzeugung, jedoch nicht in letzter Tiefe „existenziell realisiert“. – Verständlich ist auch, daß der erst 19jährige die Lektüre der Kirchengeschichte Fleurys und der Schriften Muratoris als Schockerlebnis und als Zusammenbruch seiner ganzen religiösen Welt erfuhr (53). Ob freilich der geläuterte und durchaus nicht destruktive Katholizismus Muratoris *nur* negativ auf ihn wirkte, wie F. selbst es darstellt, mag man bezweifeln, wenn man bedenkt, daß er später



mit einigem Erfolg als Priester die Gläubigen zu der „wahren Andacht“ hinzuführen suchte, die das positive Programm Muratoris ausmachte (114 f.).

Einige Fehler müssen richtiggestellt werden: daß der (1734 geborene) Rautenstrauch 1774 vierundzwanzig (statt vierzig) Jahre alt gewesen sei, ist möglicherweise auf einen Druckfehler zurückzuführen (58). Zu dem Gerücht der „Vergiftung“ Rautenstrauchs als Ursache seines plötzlichen Todes am 30. September (nicht 30. August) 1785, dessen Wahrheitsgehalt der Autor, ebenso wie Winter, offenläßt (159), wäre zu ergänzen, daß diese Annahme doch eines ernsthaften Anhaltspunktes völlig entbehrt (vgl. dazu jetzt B. F. Menzel, Abt Stephan Rautenstrauch, Königstein 1969, 136 f.). – Die Rolle der Freimaurerei im josephinischen Österreich hat der Autor doch gewaltig überschätzt (27, 110). Daß diese Bewegung „fast die ganze österreichische Intelligenz und mit wenigen Ausnahmen auch den hohen Klerus vereinte“ (110) ist einfach nicht wahr. Vor allem der hier zit. Abafi = L. Aigner ist als historische Quelle doch sehr mit Vorsicht zu benutzen. Freimaurerische und katholisch-antijosephinische Tendenzliteratur (wie S. Brunner) haben hier in seltsamem Zusammenwirken einen Mythos geschaffen, demgegenüber die wirkliche Rolle der Loge auch im josephinischen Klerus doch wesentlich bescheidener aussieht (vgl. darüber zuletzt mit präzisen Angaben F. Wehr, *Der „Neue Geist“*. – Eine Untersuchung der Geistesrichtungen des Klerus in Wien von 1750–1790: Mitteilungen des Österreichischen Staatsarchivs 20 (1967), 36–114, hier 55 ff.; die Arbeit, obgleich 2 Jahre vor diesem Buch erschienen, scheint der Autor nicht gekannt zu haben!). – Feßlers Autobiographie hat entscheidend mit dazu beigetragen, den Bericht des Exjesuiten und Lehrers F.s, Monsperger, über die „verratene Beichte Maria Theresias“ publik zu machen. Der Autor meint, es sei „kaum möglich, diesen Bericht zur Gänze als Legende abzutun“ (119), nach welchem Monsperger, ohnehin mit der Gesellschaft Jesu innerlich zerfallen, 1760 im Rektorat des Wiener Profefßhauses Aufzeichnungen über die Beichten Maria Theresias und anderer Großen des Wiener Hofes entdeckt und dann mit der Drohung ihrer Veröffentlichung von Papst Clemens XIII. seine Entlassung aus dem Orden erpreßt habe. Nur die ohnehin völlig indiskutable Fortsetzung der Geschichte (Papst Clemens XIV. habe dann später durch Übersendung dieser Berichte an die Kaiserin ihre noch fehlende Zustimmung zur Aufhebung des Ordens erreicht) betrachtet auch der Autor als legendär. Diese Affäre hat u. a. bei *Dubr.*, Jesuitenfabeln (4. Aufl., 1904, 40 ff.) eine eingehende Beleuchtung gefunden. Es sei dahingestellt, ob es *Dubr.* (ebd., 48) gelungen ist, hinsichtlich des ersten Teiles der Geschichte einen zwingenden Gegenbeweis zu liefern. Daß jedenfalls Monsperger, auf den sich das Ganze stützt, ein völlig ungläubwürdiger Zeuge ist, kann auch nicht durch die Bemerkung des Autors vom Tisch gewischt werden: „... sollte etwa der greise ... Monsperger seinem Schüler eine Geschichte, die ihn als Wortbrüchigen moralisch diskreditierte, aus bloßer Lust am Verleumden erzählt haben?“ (119, Anm. 8); ein solches Argument verrät wohl eine mangelhafte Kenntnis der Möglichkeiten menschlicher Psychologie. Daß jedenfalls Monsperger, ein radikaler Aufklärer und Deist, dem es auch geschickt gelang, damals F. in seinen Bann zu ziehen, von krankhaftem Haß nicht nur gegen alles „Jesuitische“, sondern gegen alles positive Christentum, sei es auch „jansenistischer“ Prägung, erfüllt war, und dabei auch mit verschlagenen und unehrlichen Mitteln vorging, geht auch aus der Darstellung des Autors (118 ff.) hervor. Zumindest scheint es nicht verantwortbar, ihn als nur einigermaßen zuverlässige Quelle gelten zu lassen. K l . S c h a t z , S. J.

Sch a t z S. J., K l a u s , *Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem Ersten Vatikanum* (MiscHistPont 40.) 8<sup>o</sup> (XXVIII u. 529 S.) Rom 1975, Università Gregoriana.

Daß die Ankündigung des II. Vaticanums eine Belebung der wissenschaftlichen Erforschung des Konzils von 1869/70 bedingen würde, war vorauszusehen. Aber daß in so kurzer Zeit eine solche Vielfalt hervorragender Monographien zur Thematik des I. Vaticanums erscheinen würde, und das quer durch die ganze Welt, hätte doch niemand vorauszusagen gewagt. Es begann mit Gesamtdarstellungen der Vorgänge auf dem Konzil Pius' IX. (Aubert, Rondet...), welche die Fragwürdigkeit der bis dahin führenden Konzilsdarstellungen von Granderath und J. Friedrich ins Licht hoben. Aber dann folgte eine Reihe von Einzeluntersuchungen zu den verschiedenen