

VALERIUS, GERHARD, *Deutscher Katholizismus und Lamennais*. Die Auseinandersetzung in der katholischen Publizistik 1817–1854 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte B 39). Mainz: Grünewald 1983. XXXI/453 S.

Die Lamennais-Rezeption im deutschen Katholizismus, gerade im kritischen Jahre 1831 der Zeitschrift „Avenir“, ist angesichts der früher oft unterschätzten äußerst engen Beziehungen zwischen deutschem und französischem Katholizismus bis um 1870 ein äußerst wichtiges Thema – und doch existieren dazu kaum Vorarbeiten. Es ist das Verdienst des Autors, durch seine profunde und detaillierte Untersuchung der katholischen Zeitschriften des deutschen Sprachraums die Bedeutung von Lamennais auch für den deutschen Katholizismus aufgezeigt zu haben.

Erstaunlich ist dabei, in welchem Maße der Lamennais auch der „liberalen“ Phase von fast sämtlichen Blättern ultramontaner Richtung positiv bewertet und gefeiert wird. Sein Traditionalismus, wie er im „Essai sur l'indifférence“ (1817) klaren Ausdruck findet, traf sich bereits mit der deutschen katholischen Romantik und ihrem Gemeinschafts- und Organismusedenken (105). Aber auch die Lösung vom Restaurationsregime der Bourbonen in „De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil“ von 1825/26, die Wende zum liberalen Katholizismus in „Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église“ von 1829 und schließlich die Zeitschrift „Avenir“ mit ihrem Motto „Dieu et la liberté“ finden selbst in ihren weitgehendsten und radikalsten Forderungen in der deutschen ultramontanen Presse ganz überwiegend positiven Widerhall. Am stärksten gilt dies für Franz v. Baader und für die Aschaffenburgische Katholische Kirchen-Zeitung (KKZ), aber auch für den Mainzer Kreis und die Zeitschrift „Katholik“, welche ganz entscheidend dem Lamennais-Einfluß in Deutschland zum Durchbruch verhalfen. Damals konnte man in einem ultramontanen Blatt wie der KKZ Sätze finden wie diese: „Die Wahrheit hat den Irrtum nie zu fürchten, wenn sie in gleichem Kampfe demselben gegenüber steht, denn sie hat in sich Kraft genug zum Siege ... Woher kommt es denn, daß man das Verderben der Freiheit mehr fürchtet als das Verderben des Zwanges? ... Es kommt daher, weil man mehr an die Göttlichkeit der rohen Gewalt glaubt, als an die Macht Gottes und der Wahrheit“ (132). Dabei öffnete „das Anliegen der Freiheit der Kirche ... den deutschen ultramontanen Katholiken den Zugang zu den liberalkatholischen Doktrinen Lamennais“, ermöglichte sogar einem Teil von ihnen auch den letzten Schritt zur Forderung der vollen Freiheit für alle und zu einem Bündnis mit den Liberalen“ (ebd.). Sympathien bestanden jedenfalls bei Baader, der KKZ und den Mainzern für die Forderung der Trennung von Kirche und Staat bis zum Verzicht auf finanzielle Unterstützung der Kirche und zur Forderung nach einer „armen Kirche“. Auch die Bereitschaft zu radikalen politischen und gesellschaftlichen Veränderungen war in diesen Kreisen 1831 in erheblichem Maße vorhanden (133f., 245). Stärkere Bedenken bestanden bei Döllinger und in der Zeitschrift „Eos“, wo die Forderung nach voller Freiheit der Kirche begrüßt wurde, nicht jedoch in derselben Weise die weitergehenden politischen und kirchenpolitischen Optionen (125–27, 178, 204). Sehr entscheidend für die Faszination, die Lamennais auch im deutschen Katholizismus ausstrahlte, war dabei, daß er den Katholiken neues Selbstvertrauen gab, aus der Fixierung auf bloße Apologie und Defensive befreite, eine Verbindung von katholischer Kirchlichkeit und moderner Freiheitsbewegung möglich machte (95, 113, 210, 218–20, 250f.); dabei spielten gerade Beispiele wie Irland, Belgien und Polen als Identifikationsobjekt eine ähnliche Rolle wie heute – das Beispiel stammt vom Rez. – lateinamerikanische Erfahrungen für eine politische Theologie. „Der von Irland erschollene Ruf ist gehört worden; die Echos von Frankreich und Belgien haben ihn wiederholt, und die christliche Welt hat geantwortet: ‚Gott und die Freiheit‘“ (252) – diese Worte des Avenir fanden auch in deutschen ultramontanen Kreisen Resonanz. Auf scharfe Ablehnung stieß der Avenir nur in den „Freimütigen Blättern“ und anderen Organen der ausgehenden katholischen Aufklärung, wo man Lamennais vorwarf, er verkaufe die Kirche von der Knechtschaft des Staates als Sklavin an Papst und Kurie, auf seine theokratische Tendenz hinwies, ihm ein idealisiertes Kirchen- und Papstbild vorwarf und außerdem einem isolierten Freiheitsruf mißtraute, der, losge-

löst von der grundlegenden Forderung nach geistlicher und wissenschaftlicher Bildung, keinen Fortschritt in Richtung echter Aufklärung bedeute (111, 116f., 124, 154, 182–89, 205–07, 279; bes. beachtlich auf S. 184–89 die sehr sachliche und gründliche Auseinandersetzung Wessenbergs mit L.).

Man sollte erwarten, daß wenigstens nach „Mirari vos“ die führenden ultramontanen Blätter von den Ideen des „Avenir“ abrücken. Aber selbst dies ist nicht oder kaum der Fall. Die Reaktion ist zunächst betroffenes Schweigen, ja tiefe Niedergeschlagenheit über die päpstliche Entscheidung (so bei dem Katholik: 316 ob.; in der KKZ: 321 unt.). Nach wie vor findet L., der wegen seiner Unterwerfung gelobt und mit Fénelon verglichen wird, begeisterte Sympathien; „Mirari vos“ wird minimalisiert: es sei überhaupt keine dogmatische Entscheidung; oder es sei nicht in erster Linie gegen L. und den Avenir gerichtet. In der KKZ, wo Joh. Bapt. v. Pfeilschifter engagiertester Lamennais-Anhänger ist, erfolgen sogar durch Eckstein (340f.) und Baader (341f.) sehr scharfe Angriffe auf Rom. Erst die „Paroles d'un croyant“ L.s von 1834 und die Antwort Roms in „Singulari nos“ bedeuten das Ende der L.-Gefolgschaft im deutschen Raum. – Zu verstehen ist das Ausmaß der L.-Rezeption nur, wenn man im Auge behält, daß L. bei all seinen vielen Wandlungen eine kontinuierliche Linie eigen war, nämlich der Traditionalismus des „sens commun“, bzw. der „raison générale“, die grundsätzlich gegenüber der Einzelvernunft Recht hat, aber auch gegenüber ihren institutionellen Gestaltwerdungen, die einmal aufhören können, Organ der „raison générale“ zu sein, wie erst die Bourbonenmonarchie und generell das Ancien Régime, dann – in den „Paroles d'un croyant“ 1834 – das Papsttum (348–50). In Deutschland wurden die Ideen L.s in erster Linie als traditionalistischer Liberalismus rezipiert, dem das Autoritätsprinzip innewohnte (351).

Die Arbeit, die auf bisher fast nicht bekannte Aspekte hinweist, ist in geistesgeschichtlicher und mentalitätsgeschichtlicher Beziehung eine der bedeutendsten Erscheinungen der letzten Zeit über den deutschen Katholizismus des 19. Jh.s. Sie zeigt, wie komplex und nicht auf einen Nenner zu bringen das Phänomen des „Ultramontanismus“ ist und welche Möglichkeiten der Verbindung von Ultramontanismus und progressiven politischen, ja kirchlichen Ideen nicht alleine in Frankreich und Belgien, sondern auch in Deutschland in den Umbruchjahren 1830/31 bestanden. Deutlich wird aber auch auf diesem Hintergrund, welche Tragödie „Mirari vos“ darstellte und in welchem Maße hier ein Papst verkannte, bzw., völlig im Banne Metternichs, unfähig war zu sehen, auf welcher Seite die wahren Zukunfts-Chancen des Papsttums lagen. – Eine Ergänzung sei angebracht: Der Autor des Vorspanns in der KKZ, die mit M. L. signiert ist und irrtümlicherweise Görres zugeschrieben wurde, und die bei aller positiven Bewertung L.s vorsichtige Reserven gegenüber seinen vielleicht manchmal zu kühnen Intuitionen einflechten läßt (216), ist Moritz Lieber, der bekannte „Laienführer“ der nassauischen Katholiken. Dies geht aus einem Brief Liebers vom 18. 6. 1834 an Herzog Wilhelm v. Nassau hervor, in welchem er zu den „Paroles d'un croyant“ Stellung nimmt und dann auch seine eigene frühere Stellungnahme zitiert (Notiz- und Konzeptbuch Liebers 1831–1838, Hessisches Hauptstaatsarchiv Wiesbaden 1172/4). – Daß die stärkere Gewichtung der Autorität in Möhlers „Symbolik“ von 1832 gegenüber der „Einheit“ von 1825 „mit ziemlicher Sicherheit“ u. a. auch direkt auf Gerbet und L. zurückgehe (270), scheint doch eine etwas gewagte Behauptung, zumal auch der Autor in den vorhergehenden Sätzen sich vorsichtiger ausdrückt. – Für äußerst unwahrscheinlich halte ich es, daß die Verurteilung L.s irgendeinen nennenswerten Einfluß auf die kirchenkritische Richtung Döllingers hatte, was vom Autor (355 unt.) freilich nur vorsichtig als Frage formuliert wird. Nicht nur enthalten die Ausführungen bei Friedrich, Döllinger (I, 374–84) keinen Hinweis in dieser Richtung (wobei freilich zu berücksichtigen ist, daß Friedrich ein scharfer Gegner L.s wegen dessen Ultramontanismus ist); vor allem setzt die kirchen- und papstkritische Phase Döllingers doch erst drei Jahrzehnte später wirklich ein; selbst die „nationalkirchlichen“ Ideen Döllingers von 1848, so sehr sie ihn in kurialen und hyper-ultramontanen Kreisen diskreditieren, enthalten noch kein Auf-Distanz-gehen gegenüber dem Papsttum.

Jedenfalls kann die Forschung für diese Publikation nur dankbar sein. Sie hat einen

wesentlichen und leider vergessenen Aspekt der Geschichte des deutschen Katholizismus deutlich gemacht. Und wenn auch nach 1834 mit der L.-Rezeption in kirchlichen Kreisen Schluß war – das „Erwachen“ des deutschen Katholizismus im „Kölner Ereignis“ seit 1837 und dann im Jahre 1848 ist wohl nicht ohne die Episode und ihre bleibenden Nachwirkungen zu verstehen (358–60).

KL. SCHATZ S. J.

WINLING, RAYMOND, *La théologie contemporaine (1945–1980)*. Paris: Le Centurion 1983. 479 S.

Die Konfrontation der katholischen Theologie mit den philosophischen Hauptströmungen der Nachkriegszeit und den Herausforderungen der Sozial- und Humanwissenschaften, aber auch die Ergebnisse historisch-kritischer Forschung und die Anfragen der evangelischen Theologie haben in einem ungeahnten Ausmaß Bewegung in einen Bereich der Kirche gebracht, der bis vor wenigen Jahrzehnten noch durch ein einheitliches Denksystem abgestützt und von einer mächtigen Lehrautorität repräsentiert wurde. Die Pluralität der Denkstile hat heute vielerorts befreiend gewirkt, sie provoziert aber auch Polarisierungen, die die Konfliktwahrscheinlichkeit zwischen Theologie und Lehramt beträchtlich erhöht haben. In immer kürzeren Wellenschlägen lösen sich zudem neue theologische Trends ab; gegenwärtig ist keine Richtung abzusehen, in der die vielen Tendenzen konvergieren. Um nicht der Versuchung vor-eiliger Kritik und kurzschlüssiger Parteinahme zu erliegen, bedarf es einer sachkundigen Bestandsaufnahme und einer vorsichtigen Bewertung. Eine solche Übersicht, die auch die Verbindungslinien und Abhängigkeiten der Theologie mit den zeitgeschichtlichen und kirchenpolitischen Konstellationen in der zweiten Hälfte dieses Jh.s freilegt, leistet der vorliegende Band mit bisher selten erreichter Reflektiertheit. – W. periodisiert die Nachkriegszeit in drei größere Phasen: die Zeit *von 1945 bis 1958*, die innerkirchlich mit dem zweiten großen Abschnitt des Pontifikates Pius' XII. und dem Streit um die ‚Nouvelle Théologie‘ zusammenfällt, die aber auch durch den Einfluß des Existentialismus und eines umfassenden strukturellen Wandels der westlichen Gesellschaften geprägt ist (11–124); die Zeit *von 1959 bis 1965*, deren bestimmendes Moment die Vorbereitung und Durchführung des II. Vatikanischen Konzils markiert, die ideengeschichtlich mit dem Aufkommen des Strukturalismus sowie im evangelischen Raum mit der kritischen Rezeption der Theologie R. Bultmanns verknüpft ist (125–209), und die Zeit *von 1966 bis 1980*, welche die nachkonziliare Ära des Umbruchs und der Reform umfaßt. W. behandelt in diesem Kontext zunächst die Methoden- und Paradigmenvielfalt neuer theologischer Richtungen („Gott-ist-tot“-Theologie, Politische Theologie, Befreiungstheologie, Schwarze Theologie, Prozeß-Theologie) und zeigt dann die Diskussionsschwerpunkte auf, die das dogmatische Gespräch in Europa besonders beeinflusst haben (213–442); hierauf folgt eine Zwischenbilanz der jüngsten Kontroversen zwischen Theologie und Lehramt (Pohier, Küng, Schillebeeckx) und ein Ausblick auf die Versuche einer ‚autochthonen‘ bzw. ‚kontextuellen‘ Theologie in der Dritten Welt (443–464). – Da es im deutschen Sprachraum nur wenige Einführungen in die zeitgenössische Theologie gibt, kann dieses durch viel französischen Esprit ausgezeichnete Werk trotz mancher Verknappung und Vereinfachung auch für ein erstes Kennenlernen der deutschen Theologie von Nutzen sein. Für den Einstieg lohnt gerade der ‚Umweg‘ über die Fremdsprache, da hier eine andere Tiefenschärfe der Beobachtung und Analyse als in der gewohnten Optik möglich ist.

H.-J. HÖHN