

rerseits doch mit ihr nicht identisch ist; er hält solches für Nominalismus (178). Aus der ganz traditionellen und keineswegs spezifisch nominalistischen Aussage, daß der Sohn dasselbe ist wie der Vater, folgert der Autor, es müsse sich dann wohl um dasselbe „self-sufficient individual“ handeln (226). Kein Wunder, daß er bei solchen Mißverständnissen auch Luthers Denken für „irreducibly inhomogeneous“ hält (298). Besonders auffallen sind mir in dieser Arbeit die vielen Druckfehler bei den lateinischen oder deutschen Zitaten in den Fußnoten; noch schlimmer sind die ebenfalls häufigen Fehler bei der Übersetzung der Zitate (z. B. 45<sup>139</sup>, 46<sup>146</sup>, 91<sup>10</sup>, 102<sup>47</sup>, 197<sup>45</sup>, 224<sup>134</sup>, 236<sup>13</sup>, 245<sup>36</sup>, 260<sup>75</sup>, 274<sup>122</sup>, 290<sup>168</sup>, 294<sup>179</sup>). Für den methodischen Stil der Arbeit bezeichnend sind öfter vorkommende Sätze wie „... what this further notion of understanding is will become clearer later“ (150) oder einfach „this is something that will become clearer later...“ (178).

P. KNAUER S. J.

GÖTZ V. OLENHUSEN, IRMTRAUD, *Klerus und abweichendes Verhalten*. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert: Die Erzdiözese Freiburg (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 106). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1994. 503 S.

Die vorliegende Untersuchung, als Dissertationsarbeit in Geschichte an der Philosophischen Fakultät Freiburg vorgelegt, untersucht anhand der Personalakten katholischer Priester der Erzdiözese Freiburg im Erzbischöflichen Diözesanarchiv sowie der staatlichen Akten im Generallandesarchiv Karlsruhe das Verhalten von Staat und Kirche gegenüber „normwidrigem“ Verhalten des Klerus; sie bietet jedoch in diesem Zusammenhang noch wesentlich mehr: vor allem Einblicke in die gesamte Sozialgeschichte des Klerus wie auch des entstehenden „katholischen Milieus“.

Gerade die Freiburger Erzdiözese weist hier interessante Besonderheiten aus: ihre heterogene Zusammensetzung aus 5 ehemaligen Diözesen – der im Süden, d. h. in der ehemaligen Diözese Konstanz, starke aufgeklärte Reformkatholizismus im Gefolge Wessenbergs – die bis zur Jahrhundertmitte hier besonders virulenten innerkirchlichen Gegensätze – die relativ späte Ultramontanisierung erst nach der Jahrhundertmitte – schließlich ihre politische Situation unter einem protestantischen Fürsten, jedoch mit katholischer Bevölkerungsmehrheit. – Im 1. Kapitel („Die Ausgangslage: Position und Rolle des katholischen Klerus im neuen Staat Baden“, 25–94) wird, aufgelistet an verschiedenen Stichwörtern, die kirchenpolitische Rahmensituation behandelt. Das 2. Kapitel („Sozialisationsinstanzen der Priesterlaufbahn und sozialer Wandel im Klerus“, 95–142) befaßt sich dann mit dem sozialen Rollenwandel des Klerus. Die folgenden Kapitel sind dem eigentlichen „Devianzverhalten“ und der Reaktion von Kirche und Staat darauf gewidmet, und zwar zunächst generell („Abweichendes Verhalten von Geistlichen der Erzdiözese Freiburg“, 143–180), dann hinsichtlich der spezifisch „klerikalen“ Verfehlungen, die weder staatlich-bürgerlich sanktioniert werden noch speziell zum Bereich von Sexualität und Zölibat gehören („Unklerikalisches Verhalten und Ultramontanisierung“, 181–206), schließlich hinsichtlich der „Sexualdelikte“ (207–276). Das 6. und 7. Kapitel („Scheitern des Reformkatholizismus und Anfänge der Ultramontanisierung“, 277–308; „Kirchenstreit, Kulturkampf, Ultramontanisierung des Klerus und das katholische Milieu in Baden“, 309–387) geben ein Darstellung der innerkirchlichen Entwicklung bzw. des „devianten“ Verhaltens von Klerikern in diesem Bereich. – Die Darstellung bietet nicht nur und nicht in erster Linie eine „chronique scandaleuse“, sondern vor allem sehr interessante sozialgeschichtliche Ergebnisse und Einblicke, die für die Geschichte des gesamten deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert von großem Wert sind. Sie betreffen einmal den Wandel der sozialen Herkunft des Klerus. Kam dieser im 18. und noch im frühen 19. Jh. vorzugsweise aus den Städten, bzw. der städtischen Mittelschicht und bäuerlichen Oberschicht (die einen Privatlehrer bezahlen konnte), so vollzog sich im 19. Jh., genau konträr zur generellen Urbanisierung und Industrialisierung, ein Wandel zum Ländlichen (130–142) und damit eine Entfernung vom bürgerlich-liberalen Milieu, bedingt einmal durch die bewußte kirchliche Erschließung des Landes und seines Reservoirs an Priesterberufen, dann durch die Entfremdung zwischen Bildungsbürgertum und Klerus.

Ebenso nimmt der Anteil gemischt-konfessioneller Herkunftsorte ständig ab, während die Knabenkonvikte nach dem Kulturkampf, speziell ab 1895, über die Hälfte, in den Jahren vor dem 1. Weltkrieg schließlich über 80 % des badischen Klerus stellen (101). Der soziale Rollenwandel zeigt sich u. a. auch im gewandelten Stellenwert des „Wirtshausverbots“. Dient letzteres im Vormärz der Abgrenzung gegenüber unterbürgerlichen Schichten, so seit dem Badischen Kirchenstreit generell der gesellschaftlichen Distanz, gerade gegenüber dem bürgerlich-liberalen Milieu (189 f., 201, 204). Ähnliches gilt für die Kleidung, die bis in die 50er und teilweise 80er Jahre hinein einfach eine dunkle bürgerliche war (194–196). – Zeigt sich in alldem eine wachsende Distanz zum liberalen Bildungsbürgertum, so wird in dem entstehenden „katholischen Milieu“ seit dem Badischen Kirchenstreit der Klerus stärker zum Verbündeten der unterbürgerlichen Schichten, bzw. der „Verlierer“ der Industrialisierung (392 f.), zumal der Ultramontanismus frühzeitig auf die „Masse“ und nicht das Bürgertum gesetzt hatte (397).

Kontrolliert und „diszipliniert“ wird der Klerus in der ersten Jahrhunderthälfte vor allem von staatlicher Seite; Anzeigen erfolgen vor allem „von oben“, etwa durch die Dekane. Die „Devianzquote“ ist entsprechend gering; hinzu kommt, daß es sich bei Disziplinarmaßnahmen um ein heikles kirchenpolitisches Feld handelt, an das man von beiden Seiten nicht gerne rührt. Ein Wandel geschieht in den Jahrzehnten nach 1850 einmal durch die wachsende Sozialkontrolle seitens der Gemeinden, die erst, zumal wenn sich dies mit anderen Konflikten innerhalb der Gemeinden oder zwischen Gemeinde und Pfarrer oder Kaplan verband, Dinge ans Tageslicht und zur Kenntnis der kirchlichen Behörde brachte, die vorher innerhalb der dörflichen Solidarität verborgen blieben (151–153, 164 f.). Auch wurde das bis in die 70er Jahre geltende Anciennitätsprinzip, kraft dessen Beschwerden von Vikaren über ihre Vorgesetzten zunächst einmal als Auflehnung gegen die Autorität galten, durch die Ultramontanisierung umgestoßen, welche jüngere ultramontane Geistliche mit einem neuen Selbstgefühl gegen aufgeklärte und liberale Pfarrer erfüllte (151). Die Konfliktperioden und die Schübe der „Ultramontanisierung“ (Badischer Kirchenstreit seit 1853, Schulstreit 1863, 1. Vatikanum und Badischer Kulturkampf) erweisen sich generell als Höhepunkte disziplinierender Sanktionsmaßnahmen, wobei hier verschiedene Faktoren (reale Konfliktsituationen, Sozialkontrolle der Gemeinden, Interesse der Kirchenbehörde) ineinandergreifen. Nach Abschluß der Ultramontanisierung nimmt die Quote wieder ab; das Interesse der Kirchenbehörde an Verfolgung von Delikten, auch bei Zölibatsverstößen, wird geringer (177 f., 180). – Die höchste „Devianzquote“ (mit ca. 30 %) ist dabei in den Weihejahrgängen von 1830 bis 1850 festzustellen (170); es war die eigentliche „Krisenzeit“, da das tridentinische Priesterideal im liberalen Bürgertum immer weniger Akzeptanz findet, ein „katholisches Milieu“ aber noch nicht existierte. Überproportional vertreten sind außerdem von Herkunft der Kleriker her Städte und gemischt-konfessionelle Orte, ferner Diskrepanzen zwischen Herkunftsort und Wirkungsort (172–175, 245 f.). – Speziell was Zölibatsvergehen betrifft, so liegt der Gesamtprozentsatz der Priester, die wegen eines Verstoßes gemäßregelt wurden (wobei sich weder über die Dunkelziffer noch über die Frage, ob in allen Fällen die Verurteilten wirklich schuld waren, genauere Angaben machen lassen), in der Erzdiözese im behandelten Zeitraum bei 4,3 %, darunter mit 9,5 % am höchsten bei den in den 40er Jahren Geweihten (209) – also weder bei den klassischen Wessenbergianern noch bei den „Zölibatsstürmern“ der Jahre 1820 bis 1832! Die Anzahl der verfolgten Delikte steht hier in direktem Zusammenhang mit dem Ultramontanisierungsprozeß (232 f.). Nach 1890 nimmt diese Zahl rapide ab, zumal man nun kirchlicherseits Skandale in der Öffentlichkeit um jeden Preis zu vermeiden bestrebt war (238). Generell zeigt die Verfasserin an Einzelfällen überzeugend, daß das Erzbischöfliche Ordinariat bei Sexualdelikten des Klerus vor allem folgenden Maximen folgte: Skandalvermeidung, Nicht-Verschärfung des Priestermangels, daher meist milde Strafen (Strafexerzitionen, einige Monate Korrekthaus, Versetzung auf eine andere, meist geringere Stelle), wobei von den Opfern, den Frauen und Mädchen, die betroffen waren, praktisch nie die Rede ist (275 f.). – Dabei bringt die Autorin immer wieder interessante Fallbeispiele, welche, ohne unbedingt repräsentativ zu sein, Strukturen des dörflichen Alltagslebens offenbaren (so 249–264 der Fall von Pf. Fischer in Horben, dessen sexuelle

Eskapaden zunächst von der Gemeinde toleriert und erst dann 1854 angezeigt wurden, als er selber den Fehler beging, den „Holzfrevl“ der Bauern zu kriminalisieren, den diese nicht als Unrecht empfanden).

Daß der Ultramontanismus sich seitens der Verfasserin nicht allzu großer Sympathien erfreut, wird bei der Lektüre sehr schnell klar (wobei sie anderseits auch keineswegs blind ist gegenüber der kläglichen und wenig anziehenden Realität des Altkatholizismus, dessen Pfarrer bis auf wenige Ausnahmen „mehr oder weniger gescheiterte Existenzen“ waren: 387). Nicht darüber kann freilich die Diskussion gehen, sondern ob alle ihre Folgerungen sachlich begründet und tragfähig sind. Hier sind nun einige kritische Fragen angebracht. Schon die heute vielfach übliche Klassifizierung des Ultramontanismus unter dem in sich sehr unscharfen Allgemeinbegriff „Fundamentalismus“ ist sehr fragwürdig, vor allem dann, wenn er dazu verführt, bestimmte schwärmerisch-exaltiert-irrationale Ausläufer im 19. Jahrhundert mit der Gesamtbewegung zu identifizieren. Dann tut man nur von umgekehrter Warte aus das, was man früher mit Wessenberg und seiner Bewegung getan hat: eine ganze Richtung vom Blickwinkel ihrer Gegner aus definieren. So kann man nun, trotz einzelner Personen wie des Priesters und Wunderheilers Oschwald, wirklich nicht sagen, das „Hoffen auf Wunder“ sei die spezifische Antwort des Ultramontanismus auf die sozialen Nöte der unter-bürgerlichen Schichten des 19. Jh.s gewesen (so 300). – Ferner sind generalisierende Urteile, wie z. B., „daß die Angehörigen sozialer Schichten, die an soziokulturellem Modernisierungsprozessen partizipierten, nicht mehr in der Lage oder willens waren, sich als Priester einer ultramontanen Kirche angepaßt zu verhalten, insbesondere nicht als Landpfarrer“ (180), nicht begründbar, weil aus dem statistischen Material nur Tendenzen und Gefahren, aber keineswegs ausnahmslose Regeln folgen. Die Aussage, daß sie es *ceteris paribus* „schwerer hatten“, wäre begründet gewesen, die oben zitierte nur dann, wenn z. B. ausnahmslos alle Priester aus Städten oder gemischt-konfessioneller Umgebung straffällig geworden oder gescheitert wären! – Nicht schlüssig begründet sehe ich auch die Behauptung, daß, vor allem bei Zölibatsvergehen, vorzugsweise gegen „liberale“ Priester vorgegangen wurde, während bei „ultramontanen“ eher ein Auge zugedrückt wurde (233, 327 f.). Belegt ist durch die angeführten Statistiken nur das *zeitliche* Zusammenfallen von gehäuftem Einschreiten gegen Zölibatsverstöße einerseits, Ultramontanisierungsschüben andererseits; dieser Zusammenhang erklärt sich jedoch ebenso durch die wachsende Polarisierung der Gemeinden in diesen Momenten, die generell Verdächtigungen, aber auch die Bereitschaft, bisher verheimlichte Skandale aufzudecken, förderte; so könnte sich auch die besondere Häufigkeit in der „liberalen“, besser „polarisierten“ Bodenseeregion (234) erklären. – Erhebliche Bedenken sind auch gegen die Schlußfolgerung zu erheben, daß die Ultramontanisierung des Klerus in der Erzdiözese Freiburg „keinesfalls ein naturwüchsiger bzw. organischer Prozeß“ war, sondern „nur mit harten disziplinarischen Maßnahmen durchgesetzt werden (konnte)“ (398). Denn diese Folgerung ergibt sich aus den Statistiken und konkreten Einzelbeispielen der Verfasserin gerade nicht. Verglichen vor allem mit Diözesen des Rheinlandes wurden liberale und aufgeklärte Geistliche in Freiburg sehr wenig gemäßregelt. Dies geschah praktisch nur bei offenem Ungehorsam gegenüber dem Erzbischof im Badischen Kirchenstreit (ca. 5 % des Klerus: 312) oder später im Schulstreit, bei Widerspruch gegen das Unfehlbarkeitsdogma nach dem 1. Vatikanum oder ähnlichen faßbaren und eklatanten Verstößen. Dies reichte jedoch nicht für eine durchgreifende Ultramontanisierung des Klerus, zumal in Baden der Staat durch die Vergabe geistlicher Stellen erhebliche Möglichkeiten der Protegierung hatte. Auch behauptet die Verfasserin selber an anderer Stelle, daß die Kirchenbehörde „liberale Geistliche nur so lange (benachteiligte), als sie sich nicht den Unterwerfungsriten unterzogen, bzw. nicht in eine Situation gekommen waren, wo sie sich unterwerfen mußten, wenn sie nicht exkommuniziert werden wollten“ (382). Zwar kann man die Ultramontanisierung keineswegs als ruhigen „naturwüchsigen-organischen Prozeß“ beschreiben. Sie ist, wie gerade aus den sonstigen Ausführungen der Autorin hervorgeht, vor allem ein Polarisierungsphänomen, durch Zuspitzung der weltanschaulich-politischen Gegensätze und Verlust des gesellschaftlichen Rückhalts für liberal-aufgeklärte Geistliche forciert. Entscheidende Phasen waren hier einmal der Badische Kirchenstreit (1853/54), dann noch mehr der Schulstreit von 1863, der erst zu einer einheitlichen So-

lidarisierung des Klerus führte, zumal der Verlust des Einflusses in den Schulen gerade auch die nicht-ultramontanen Geistlichen ihrer gesellschaftlichen Identität beraubte (324–326), schließlich der badische Kulturkampf und die alt-katholische Polemik (373 f.).

Kritische Lektüre und Prüfung einiger sehr diskutabler Folgerungen sind also angebracht. Aber über die Daten kann man für eine kirchliche Sozialgeschichte und für eine Erfassung des Gesamtphänomens der kirchlichen „Ultramontanisierung“ nicht hinweggehen.

KL. SCHATZ S. J.

### 3. Systematische Theologie

ACKVA, JOACHIM, *An den dreieinen Gott glauben*. Ein Beitrag zur Rekonstruktion des trinitarischen Gottesverständnisses und zur Bestimmung seiner Relevanz im westeuropäischen Kontext (Frankfurter Theologische Studien 47). Frankfurt: Knecht 1994. XIII/339 S.

Stimmt die bekannte Behauptung K. Rahners wirklich, daß die meisten Christen ungeachtet ihres orthodoxen Bekenntnisses zur Dreifaltigkeit im Grunde ihres Glaubensbewußtseins doch nur reine Monotheisten sind? Diese Aussage nimmt J. Ackva in seiner bei Hans Kessler in Frankfurt/M. verfaßten Dissertation zum Ausgangspunkt seiner Untersuchung. Dabei gibt der Untertitel genau die Spannweite seines erkenntnisleitenden Interesses wieder. Da er davon ausgeht, daß weder das Glaubensbewußtsein der Christen einfachhin häretisch noch die trinitätstheologische Formulierung dieses Glaubens einfachhin unangemessen sein kann, wird die von Rahner und manchen anderen Theologen konstatierte Kluft zwischen offizieller Lehre und allgemeinem Glaubensbewußtsein wohl eher in einem mangelnden Verständnis und einer damit zusammenhängenden fehlenden Relevanz des trinitarischen Glaubensbekenntnisses begründet sein. Von daher könnte eine hermeneutisch saubere „Rekonstruktion“ des kirchlichen Glaubens an den dreieinen Gott, welche sowohl die den Glaubensformeln zugrundeliegenden Glaubenserfahrungen in neutestamentlicher Zeit aufdeckt als auch zeigt, wie diese konsequent zu den trinitarischen Formulierungen hinführen, dem heutigen (auf den westeuropäischen Kontext eingegrenzten) Glaubensbewußtsein eine gute Verstehenshilfe bieten. Dabei müßte aber zugleich auch die *Relevanz* dieses zentralen Glaubensgehaltes für die Spiritualität der persönlichen Gottesbeziehung und des gesellschaftspolitischen Handelns neu aufgewiesen werden. Die im Verlauf der Untersuchung eingehend begründete Option der wechselseitigen Korrelation zwischen (bibeltheologischer und dogmengeschichtlicher) Rekonstruktion und (theologisch-spiritueller) Relevanz des Glaubens an den dreieinen Gott bildet die eigentliche systematische Pointe dieser sehr lesenswerten Studie.

Von daher ist auch der Aufbau der Arbeit bestimmt: Nach einer knappen, präzisen Einführung in Zielsetzung und Methode (1–15) wird gemäß einer reflektierten hermeneutischen Vorgehensweise im *ersten Teil* (16–52) der gegenwärtige Verstehenshorizont für das Reden von Gott im westeuropäischen Kulturraum analysiert; und zwar unter Rückgriff auf solche (kultur- und religions-)soziologischen Untersuchungen, die mögliche Zugänge und bestehende Hindernisse für den christlichen Glauben an den dreieinen Gott erkennen lassen können. – Das Hauptgewicht der ganzen Arbeit liegt dann auf dem *zweiten Teil* (53–193), dem es eben um die Rekonstruktion der Bedeutung des Trinitätsglaubens aus den neutestamentlichen Zeugnissen geht. Untersuchungsgegenstand sind dabei nicht bestimmte „dreigliedrige“ Bekenntnisformeln im NT (das wäre eine zu schmale Basis für das Anliegen Ackvas), sondern die im Trinitätsbekenntnis zusammengefaßten und aus den biblischen Erinnerungen zu eruierten Erfahrungsgehalte (55). Denn „im Christusgeschehen und im Geistwirken sind der Ansatz und das Kriterium für das christliche Gottesbild zu sehen“ (57). Dem Rekonstruktionsversuch voraus gehen sehr gründliche und genaue hermeneutische, methodologische und sprachlogische Vorüberlegungen, die den Status unterschiedlicher Formen der Rede von Gott reflektieren und die hier intendierte Nähe systematisch-theologischer Begrifflichkeit zur ge-