

geht, wurden auch einzelne SJ-Missionen in Baden gehalten, darunter eine vom 9. bis 24.3.1913 sogar in Mannheim, im Vorjahre in Mannheim-Käfertal.

Die Arbeit ist sicher von großem historischem Wert und dürfte für die VMen neben den Untersuchungen von Gatz (Rheinische VM), Jockwig (VM der Redemptoristen in Bayern), Burkard und Klosterkamp ihre bleibende Bedeutung behalten, zumal sie sowohl die badischen staatlichen Quellen wie die des Erzbischöflichen Archivs Freiburg i.Br. wie auch die Ordensarchive der Jesuiten, Redemptoristen und Kapuziner reichhaltig ausschöpft. Eine kritische Anfrage an einige Thesen geht von folgender Überlegung aus: Naturgemäß finden konfliktive und polarisierende Momente in der schriftlichen Überlieferung viel mehr Niederschlag als ruhige und vergleichsweise konfliktfreie Entwicklungen. Verlässt man sich nur auf diese Quellen, ergibt sich leicht ein verzerrtes Gesamtbild. Dies sei an zwei Beispielen aufgezeigt. Der Autor erwähnt bei den „konfessionellen Auseinandersetzungen“ um die VM (außer dem literarisch ausgetragenen und sicher publizistisch viel wichtigeren Streit in Heidelberg) praktisch nur den Fall des mehrheitlich protestantischen Spechbach (204–207) und gesteht selbst zu, dass von keiner anderen VM vergleichbare Berichte über Krawalle und handgreifliche Auseinandersetzungen existieren (207). Ist das dann nicht nur ein Einzelfall, und kann man daraus generell schließen, „daß die Abneigung gegen VMen auf protestantischer Seite nicht allein Sache der Gebildeten und der Stadtbürger war“ (ebd.)? – Ein anderer, wohl wichtigerer Aspekt ist das Verstümmeln der offenen klerikalen Opposition gegen die VMen in Baden nach 1850 und speziell ab 1855. Ist dies nur auf das autoritative Wort von Erzbischof Vicari zurückzuführen (so 156, 208)? Ein öffentlicher Angriff mochte sich verbieten; aber kircheninterne Zeugnisse bleibender Ablehnung wären doch in größerer Fülle zu erwarten, wenn die Opposition nur autoritativ zum Schweigen gebracht wurde. Und sicher ist auch wohl kaum ein engagierter Gegner von einem Tag auf den andern zum Freund der VM geworden; aber es liegt dann doch nahe, anzunehmen, dass durch die konkrete Erfahrung mit VMen (und vielleicht auch dadurch, dass die Missionare manche Fehler der Anfangszeit vermieden) mancher Pfarrer, der sie zunächst nur vom Hörensagen oder durch die Berichte vielleicht überspannter Personen kannte, nachdenklich wurde. Die ultramontanen Berichte, dass auch bisher feindliche bzw. der aufgeklärten Richtung angehörende Pfarrer ihre „Vorurteile“ überwand, sobald sie konkret mit VMen zu tun hatten, dürften dann jedenfalls nicht ohne Fundament in der Realität sein.

KL. SCHATZ S. J.

ULTRAMONTANISMUS – TENDENZEN DER FORSCHUNG. Herausgegeben von *Gisela Fleckenstein* und *Joachim Schmiedl* (Einblicke: Ergebnisse – Berichte – Reflexionen aus Tagungen der Katholischen Akademie Schwerte; Band 8). Paderborn: Bonifatius 2005. 179 S., ISBN 3-89710-306-0.

Der „Ultramontanismus“ (= U.), bis tief ins 20. Jhd. vor allem als anti-katholisches Schimpfwort oder jedenfalls (wenn von „liberalen Katholiken“ verwandt) als Negativbezeichnung gebraucht, hat sich zunächst innerkirchlich als neutrale Bezeichnung einer bestimmten, seit dem 2. Vatikanum in ihrer historischen Relativität erkannten, kirchlichen Richtung in Theologie, Mentalität und Frömmigkeit durchgesetzt. Neue Aspekte hat dann in den letzten Jahrzehnten die Verbindung mit der soziologischen Forschung beleuchtet, vor allem hinsichtlich der Verbindung mit der Formierung des (oder der) „katholischen Milieus“ und der Fragestellung nach dem Verhältnis zur „Moderne“ (U. als „katholischer Fundamentalismus“, als „Anti-Moderne“ oder „partielle Modernisierung“?).

In diesem Bändchen werden die Referate auf der Jahrestagung des Arbeitskreises Katholizismus-Forschung der Schwerter Akademie von November 2002 dokumentiert. Es sind im Einzelnen sehr heterogene Beiträge. An die einleitende Umreißung der Problemstellungen durch Fleckenstein und Schmiedl („Ultramontanismus in der Diskussion. Zur Neupositionierung eines Forschungsbegriffs“, 7–19) schließen sich zwei eher autobiographische Beiträge von Victor Conzemius und Otto Weiß „Ultramontanismus als Lebensforschungsprojekt“ an, in welchen diese von ihrer Beschäftigung mit dem Thema und dem Wandel ihrer Interessen und Akzente berichten. Dies geschieht durch-

aus sehr selbstkritisch, insbesondere bei Weiß, dessen Beitrag auf weite Strecken den Charakter einer „Retractatio“ seines Aufsatzes von 1978 über den U. annimmt (51–58), den er heute wesentlich differenzierter und pluraler, auch in seinem zeitlichen Wandel, sieht. Tendierte er früher dazu, eine supranaturalistisch ausgerichtete, nach Wundern und Erscheinungen lechzende Frömmigkeit (wie sie sich etwa um die Seherin Louise Beck in Altötting kristallisierte) als typisch „ultramontan“ anzusehen, so hebt er nun viel stärker den Unterschied zwischen einem neuscholastischen „rationalistischen“ U. einerseits und einem romantischen und zum Außergewöhnlich-Mirakulösen hin tendierenden andererseits hervor und betont dabei den „Paradigmenwechsel“ um 1850, der zur Dominanz des ersteren führte (64f.).

Die folgenden Beiträge („Ultramontanismus als europäisches Phänomen“) befassen sich mit Einzelaspekten. *Nicole Priesching* untersucht Grundzüge ultramontaner Frömmigkeit am Beispiel der stigmatisierten Maria von Mörl (1812–68), deren Propagatoren vor allem Laien, nicht zuletzt Josef Görres, waren (77–92). – *Siegfried Weichlein* behandelt „Mission und U. im frühen 19. Jahrhundert“ (93–109). Die neue Mission ist dadurch gekennzeichnet, daß sie – nach Wegfall der alten iberischen Patronatsmächte – einerseits nicht mehr unter staatlichem, sondern unter kirchlichem, d. h. römischem Vorzeichen steht, andererseits unter dem Vorzeichen des Laienengagements, welches finanziell die römische Führung trug (98). Neben diesem universalen aber entwickelte sich in Deutschland auch – in Auswandererseelsorge und Diasporamission – ein mehr national geprägtes Missionsmodell. – Der sehr perspektivenreiche Beitrag von *Vincent Viaene* „Katholisches Reveil und ultramontane Pietät in Belgien (1815–1860)“ (111–134) sieht den (ultramontanen, freilich zu Beginn vom „liberalen“ nicht abgegrenzten) Volkskatholizismus geradezu als „Mit-Schöpfer der Moderne“ (112). Modernisierende Elemente waren insbesondere Volksmissionen, aktive Orden, Überhang des weiblichen „Personals“, sozial-caritatives Apostolat, Aktivierung der Laien, vor allem in den Vinzenzvereinen. Die Kehrseite war jedoch nicht selten ein Paternalismus, der auch die Spiritualität eines Frédéric Ozanam unterbot (124). Das Soziale stand im Zentrum, freilich im Kontext eines heute befremdlich erscheinenden Sühnedankens (126). Insgesamt verband sich hier die Ablehnung der Werte und ideologischen Leitvorstellungen von Aufklärung und Französischer Revolution mit einer „strukturellen Modernisierung“ in sozialen Bindungen und mentalen Mustern (134). – *Andreays Johannes Kotulla* („Lourdes und die Katholiken im Kaiserreich“, 135–157) zeigt, in welches nationale Spannungsfeld die am Ende des 19. Jhdts. immer mehr anwachsende Lourdes-Frömmigkeit bei den deutschen Katholiken geriet: Sie verstärkte bei den Gegnern den Vorwurf der „nationalen Unzuverlässigkeit“, traf deshalb auch bei liberal-bürgerlichen Katholiken eher auf Skepsis, signalisierte Bekenntnis zur Internationalität und konnte doch andererseits ihres spezifisch französischen Charakters nicht entkleidet werden. – Eine spezifische Form nahm der U. in Polen an, den *Viktoria Pollmann* (159–178), hier bis in die Zeit nach der „Wende“ ausgreifend, vorstellt. Weil hier (wie sonst wohl nur in Irland) die potentielle Konkurrenz-Ideologie, der Nationalismus, selbst ultramontan war, gab es für den U. zumindest innerkirchlich praktisch keine Konkurrenz. Dennoch konnte von einem polnischen Dichter formuliert werden: „Polen, Dein Untergang kommt aus Rom!“ Die legitimistischen Stellungnahmen Roms seit Gregor XVI. zugunsten der Zarenherrschaft und die Verurteilung der polnischen Revolutionen entfremdeten viele polnische Intellektuelle von der Kirche (173) und rissen eine Wunde, die erst in den 20er-Jahren des 20. Jhdts. geheilt werden konnte. Auch hinderten sie nicht, dass der polnische U. in extremer Weise mit einem heilsgeschichtlich überhöhten nationalen Sendungsanspruch verwickelt blieb, zumal durch Piotr Semenenko und die Resurrektionisten, denen 1866 das Polnische Kolleg in Rom übertragen wurde. Eine der bedrückenden Seiten dieses Erbes ist der katholische Antijudaismus (174–176), heute noch in „Radio Maria“ lebendig.

Der Gesamteindruck ist, dass der U. sich national differenzierter und weniger weltkirchlich einheitlich präsentiert, als man vielfach meint. Vielleicht legt sich daraus die Folgerung nahe, dass man den U., um ihn in seinen gemeinsamen Zügen und auch seinen Differenzierungen zu erfassen, immer im Kontext und Gegenüber zu zwei anderen Bewegungen des 19. Jhdts. sehen muss: dem Verfassungsstaat und dem Nationalismus. Da

der U. auf Freiheit der Kirche vom Staat und gleichzeitig auf politische Aktion abzielte, ergab sich, zumal durch die Erfahrungen von 1830 und 1848, in Belgien, Frankreich und Deutschland, eine nicht nur negative Beziehung zum Verfassungsstaat und damit auch zu bestimmten „liberalen“ Forderungen. Vielleicht noch entscheidender war die Beziehung zur eigenen Nation. Auch wenn es nur in Polen und Irland gelang, den Patriotismus zu monopolisieren, bildete der U. fast durchweg (am wenigsten freilich in Italien) einen „eigenen“ katholischen Patriotismus aus, z. T. in Opposition gegen einen herrschenden anti-katholischen. Dieses Verhältnis modifizierte seinen Charakter und verlieh ihm je eigene Prägungen, führte auch immer wieder dazu, daß aus dem ultramontanen „Mainstream“ non-konformistische Richtungen (Liberaler Katholizismus, Reformkatholizismus, „Modernismus“) entstanden.

KL. SCHATZ S. J.

GANGL, PETER, *Franz Ehrle (1845–1934) und die Erneuerung der Scholastik nach der Enzyklika ‚Aeterni Patris‘* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte; Band 7). Regensburg: Pustet 2006. 212 S., ISBN 3-7917-2032-5.

Wer die jüngere Vorgeschichte der konziliaren und nachkonziliaren katholischen Theologie studiert, achtet gewöhnlich mehr auf die Strömungen, die sich im 19. Jhd. und in der ersten Hälfte des 20. Jhdts. allmählich bemerkbar machten und schließlich durchsetzten, als auf die Richtungen, die schließlich überwunden und zur Vergangenheit wurden. Zu ersteren wird man einerseits die Neuaufbrüche zählen, die man gewöhnlich als „nouvelle théologie“ bezeichnet, andererseits die Anregungen, die aus dem Bereich der evangelischen Theologie stammten. Was indes als vergangen gelten kann, läuft unter dem zusammenfassenden Etikett „Neuscholastik“. Dass diese Epoche der katholischen Theologie bei all ihrer inneren Geschlossenheit doch auch ihre eigene Geschichte, ihre Anfänge, ihre Phasen, ihre Abschlüsse, ihre besonderen Vertreter und Gegner hat, wird gewöhnlich weniger beachtet. Und doch verdient auch sie das Interesse derer, die verstehen wollen, aus welchen Traditionen die heutige Gestalt von Theologie hervorgewachsen ist. Ihrer Erschließung dient die Reihe „Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte“, als deren siebter Bd. die vorliegende Arbeit, eine Wiener Dissertation, erschienen ist.

Die Studie vermittelt einen differenzierten Eindruck von der Geschichte der katholischen Theologie im dritten Drittel des 19. Jhdts. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jhdts. Einer ihrer Vertreter und Gestalter war der aus Isny im Allgäu stammende Jesuit Franz Ehrle, der 1845 geboren wurde und nach den Jahren der Ordensstudien und der Mitarbeit bei den „Stimmen aus Maria-Laach“ von 1880 bis zu seinem Lebensende, 1934, in Rom lebte und wirkte. Lediglich in den Jahren des Ersten Weltkriegs hielt sich Ehrle noch einmal in Feldkirch (Vorarlberg) und in München auf. Ehrle hatte in Rom die bedeutende Aufgabe des Präfekten der Vatikanischen Bibliothek inne (1895–1914). 1922 ernannte Papst Pius XI. Franz Ehrle zum Kardinal. Franz Ehrle war, wenn man von seiner Tätigkeit für die Vatikanische Bibliothek absieht, ein bedeutender Erforscher der scholastischen Theologie des Mittelalters, deren Erträge er dann in der Perspektive einer zeitgemäßen, lebendigen Rezeption der Impulse fruchtbar zu machen versucht hat, die von der 1879 von Papst Leo XIII. veröffentlichten Enzyklika „Aeterni Patris“ ausgingen. Es war die Absicht des Papstes, die bleibende Bedeutung des vor allem mit dem Namen des Thomas von Aquin verbundenen scholastischen Denkens für die katholische Theologie neu herauszustellen. Der erste von Franz Ehrle überlieferte Text ist ein im Jahre 1880 in mehreren Fortsetzungen erschienener Kommentar zu dieser Enzyklika „Die päpstliche Enzyklika vom 4. August 1879 und die Restauration der christlichen Philosophie“ (StML 18, 1880, 13–28. 292–317. 388–407. 485–498). Der spezifische Akzent, den Ehrles Bemühungen um einen Beitrag zur Neuscholastik trugen, lag darin, die innere Vielfalt und Lebendigkeit des mittelalterlich-scholastischen Erbes, das nun eine neue Beachtung finden sollte, herauszuarbeiten. Über das Studium von mittelalterlichen Handschriften bahnte er sich einen unmittelbaren Zugang zur Welt des Thomas von Aquin und anderer Philosophen und Theologen des Mittelalters. Die Ergänzung des Augustinismus durch den Aristotelismus und damit die Neugestaltung der Theolo-