

gen Geistes“ usw. den falschen Eindruck eines Verhältnisses von Ursache und Wirkung erwecken können. Aber wer weiß denn nicht, dass es sich hier um einen verkürzten Sprachgebrauch handelt, der nicht wörtlich zu nehmen ist? Zweitens ist grundsätzlich zu fragen, ob die von der Autorin beklagte Anwendung der scholastischen *ex opere operato*-Lehre auf die Mitteilung des Heiligen Geistes nicht doch eine legitime Weiterentwicklung der diesbezüglichen Väterlehre darstellt. Es ist jedenfalls nicht leicht einzusehen, dass damit die selbstverständliche Freiheit Gottes zur Vergabe seines Geistes beschränkt oder gar beseitigt wird. Warum sollte Gott nicht zwei Formen von Geistmitteilung an die Gläubigen praktizieren, eine völlig unberechenbare, wie sie die Schrift bezeugt, und eine solche, die er in seiner vollen Souveränität und Freiheit von sich aus an Zeichen bindet, wie ebenfalls die Schrift bezeugt? Wenn D. durch ihre Formulierungen immer wieder suggeriert, die Scholastik betrachte die entsprechenden Sakramente als exklusive Kanäle, durch die die Gläubigen den Heiligen Geist empfangen, so trifft das weder für die Scholastik noch für die heutige, moderne Lehre in dieser Frage zu. Es geht den mittelalterlichen und modernen Theologen bei der Lehre von der Wirkung *ex opere operato* nicht darum, die Geistgabe ausschließlich an die genannten Sakramente zu binden – gegen eine solche Intention spricht die Heilige Schrift zu eindeutig vom Geist, der weht, wo er will –, sondern darum, eine bestimmte Form von Geistgabe, nämlich diejenige, die den Menschen radikal mit Gott verbindet, als endgültig zu charakterisieren. Keine Sünde kann diese Vereinigung mit Gott völlig aufheben. Daher die Lehre vom unzerstörbaren Charakter und von der Nichtwiederholbarkeit der Geistgabe. Diesen wesentlichen Punkt, dass nämlich Gott sich in aller Freiheit durch die Geistgabe an einen Menschen binden kann, haben die mittelalterlichen Theologen vielleicht doch klarer und besser gesehen als die Kirchenväter und deren Lehre legitim weiterentwickelt. Es geht hier letztlich um die nicht widerrufbare Treue Gottes zu seinem eigenen Wort. Wir formulieren diesen Punkt nur als Frage. Ob die scholastischen Theologen tatsächlich diesen Gedanken bei ihrer Geistlehre gedacht haben, wäre mit demselben Ernst und mit derselben Gründlichkeit zu untersuchen, mit denen D. die patristischen Quellen bearbeitet hat.

Weniger gravierend sind folgende Grenzen der Arbeit: Sie ist nicht leicht lesbar. Dies liegt auch an der angewandten Methode fortlaufender Quellenzitate als Haupttext. Störend wirken außerdem die unzähligen Wiederholungen immer wieder derselben Gedanken, z. T. wohl mit bedingt durch die angewandte Methode, z. T. aber völlig überflüssig. Nicht voll überzeugend ist auch die logische Gliederung der beiden Hauptteile. Die Untersuchung ist ausgestattet mit einer Reihe von Beigaben: einem Quellenverzeichnis, einem beeindruckend langen Verzeichnis der benutzten Sekundärliteratur, einer Liste der alten Autoren, Eigennamen, Dokumente und Ortsnamen, einem Verzeichnis der modernen Autoren und Dokumente und einem Verzeichnis der Schlüsseltermini und -begriffe. Ferner gibt es einen Anhang, der überschrieben ist: „Nicht-erschöpfende Liste von Texten über den Verlust und die Wiedergewinnung des Heiligen Geistes durch den Sünder“. Gerade angesichts der Tatsache, dass die Bedeutung der Studie in unseren Augen in der Zusammen- bzw. Bereitstellung und Kommentierung der einschlägigen Quellen besteht, ist zu bedauern, dass D. ihrer Studie nicht eine vollständige Liste aller zitierten und kommentierten Stellen beigegeben hat. Eine solche Liste hätte deren Nützlichkeit für die zukünftige Forschung noch erheblich gesteigert. H. J. SIEBEN SJ

KRENTZ, JOCHEN, *Druckerschwärze statt Schwarzpulver*. Wie die Gegenauflklärung die Katholische Aufklärung nach 1789 mundtot machte. Die Perzeption der kirchenpolitischen Vorgänge der Französischen Revolution in der oberdeutschen theologischen Publizistik des Alten Reichs (Presse und Geschichte, Neue Beiträge; 101). Bremen: edition lumière 2016. XXXVIII/661 S., ISBN 978–3–943245–55–4.

Diese Publikation bildet die Fortsetzung der Arbeit desselben Verfassers von 2012, *Konturen einer oberdeutschen kirchlichen Kommunikationslandschaft ...* (besprochen vom Rez. in ThPh 87 [2012] 461–463). Sie hatte die Auseinandersetzung um die „Katholische Aufklärung“ in sechs deutschen aufklärerischen und zwei gegen-aufklärerischen Zeitschriften in den letzten anderthalb Jahrzehnten des 18. Jhdts. dargestellt. Dabei war auch die Einstellung zur Französischen Revolution in diesen Organen ausführlich zur Sprache

gekommen. Was hierbei noch ausgespart blieb, war freilich das Herzstück der einschlägigen Kontroverse: die Auseinandersetzung um die „Zivilkonstitution“ des Klerus, die ja in Frankreich die erste große Spaltung von Kirche wie auch Gesellschaft bewirkte und in der sich die bereits bestehenden ekklesiologischen Verwerfungen mit dem Verhältnis von Kirche und Moderne amalgamierten. Dies wird hier nachgeholt, freilich im Rahmen einer nochmals ausführlichen Gesamtdarstellung der Einstellungen zur Französischen Revolution und einer nochmaligen Vorstellung der betreffenden Zeitschriften.

Fünf der acht aufklärerischen Organe stammen aus geistlichen Territorien. Dies ist einmal die *Salzburger Oberdeutsche Allgemeine Literatur-Zeitung* (OALZ) als das „Flaggschiff reichskirchlicher Aufklärung“ (147–150), dann die *Würzburger Gelehrten Anzeigen* (WGA) als Organ der Würzburger Fakultät sowie das auch dort erscheinende *Magazin für Prediger* (151–153). Es ist beachtlich und spricht für die „Liberalität“ der geistlichen Territorien, dass diese Organe bis zur Säkularisation erscheinen und ihre pro-aufgeklärte Tendenz bewahren konnten, im Unterschied zu den Organen in den habsburgischen Territorien sowie in dem viel unmittelbarer betroffenen Mainz, die den politischen gegen-revolutionären Zwängen zum Opfer fielen. Von Anfang an gemäßigter in der Tendenz war die erste (seit 1772) katholische Rezensions-Zeitschrift, das Organ der Benediktiner in Banz (153–155): In den meisten Gegenwartsanliegen mit den Aufklärern einig, verteidigte sie jedoch, dem monastischen Ideal verpflichtet, Ordensleben und Zölibat. Die *Mainzer Monatsschrift von geistlichen Sachen* neigte einer immer offensiveren Aufklärung zu, musste jedoch 1791 dem behördlichen Druck nachgeben und schließlich ihr Erscheinen einstellen (155–157). Das eigentliche Organ des Josefismus ist schließlich die *Wiener Kirchenzeitung* (WKZ) Wittolas (bis 1789) sowie seine *Neuesten Beyträge ...* (157–159), in der Radikalität freilich noch übertrifft durch die *Beyträge* von Ruef aus Freiburg (159–161). Diese, in habsburgischen Territorien erscheinend, mussten freilich 1792 bzw. 1793 aus politischen Gründen eingestellt werden. Über den konfessionellen Rand hinaus sind besonders die Rintelner Annalen und ihre Nachfolgeorgane zu erwähnen (161–164), welche die katholische Aufklärung mit Sympathie, freilich auch mit einer gewissen gönnerhaften konfessionellen Überheblichkeit betrachteten. Die beiden bedeutendsten gegen-aufklärerischen Organe stammen von Ex-Jesuiten. Es sind das *Religionsjournal* von Goldhagen in Mainz (165–170), seit dem Ausbruch der Französischen Revolution ein aktuelles Kampfblatt, sowie die Publikationen der Augsburger Ex-Jesuiten von St. Salvator, nämlich die *Kritik über gewisse Kritiker* (KüK) sowie die *Neueste Sammlung ...*, Organe einer beginnenden „Volks-Gegen-Aufklärung“, in der Argumentationsweise volkstümlicher und außerdem billiger als die auf ein akademisches Publikum ausgerichteten aufgeklärten Organe (170–176).

Die Zivilkonstitution (ZK) wird, was nicht verwundert, in den meisten Organen aufklärerischer Tendenz zunächst grundlegend begrüßt. Nur einzelne Momente finden überwiegend Kritik. Außer der Nationalisierung der Kirchengüter war dies die Möglichkeit, dass Nichtkatholiken Gremien zur Wahl kirchlicher Amtsträger (Bischöfe und Pfarrer) angehören, sowie die für eine effektive Seelsorge zu große Richtgröße der Pfarreien (6000 Gläubige). Jedoch sah man in diesen Punkten eher Schönheitsfehler. Positiv bewertet wurden vor allem die seelsorgliche Ausrichtung, das Wahlprinzip bei den kirchlichen Ämtern und die Autonomie der Ortskirchen. Die einseitige Aufoktroiyierung durch die Nationalversammlung wird akzeptiert, da angesichts der Reformunfähigkeit Roms eine durchgreifende Kirchenreform nur mehr vom Staat erwartet werden könne. Nach der OALZ entsprechen die Grundsätze der ZK den im Reich seit 20 Jahren gelehrtens des Staatskirchentums (311 f.); sie würden das „eigentliche Wesen der Kirche“ nicht berühren, vielmehr im Rahmen der staatlichen Aufsichtsrechte über die „äußere Kirchenzucht“ bleiben (481). Im Kontext der in Frankreich sich ausbreitenden Spaltung zwischen auf die ZK Eidleistenden und Eidverweigernden zeigen sich freilich auch in der deutschen Blätterlandschaft Brüche in der gemeinsamen Front. Die Mainzer Monatsschrift vertritt, wohl auch durch Druck der Erzbischöflichen Behörde (die Ende des Jahres ihre Einstellung erzwang) seit Anfang 1791 die Position, viele Eingriffe der ZK entsprächen dem Geist der alten Kirche, jedoch sei die Zustimmung der Kirche dazu nötig, nicht die einseitige Aufoktroiyierung durch den Staat (251 f.). Aus Überzeugung geschieht die Wende jedoch bei den Banzern, die schon ab 1791 – und nicht erst nach den traumatischen Ereignissen

von 1792 – für die Eidverweigerer Stellung nehmen (262–264). Untypisch ist schließlich die Stellungnahme des auch sonst in kein Schema passenden Ex-Jesuiten Benedikt Stattler in seiner anonymen Schrift *Unverschämte Heucheley ...* (299–311). In einem (nach dem Autor) „Spagat zwischen Aufklärung und Gegen-Aufklärung“ verbindet er ein Ja zur kirchlichen Reformbedürftigkeit mit dem entschiedenen Nein zum Staatskirchentum und damit zum Formalprinzip der ZK trotz inhaltlicher Bejahung vieler einzelner Reformen. Entsprechend geriet er zwischen alle Stühle und wurde von beiden Seiten angegriffen. Bei den protestantischen Organen lag verständlicherweise das Hauptinteresse auf der Religionsfreiheit für die Protestanten in Frankreich. Ansonsten wird, so in den Rintelner Annalen, die ZK grundsätzlich positiv bewertet, wenngleich hinzugefügt wird, dass sie auf halbem Wege stehengeblieben sei (389 f.). Man kann hier geradezu von einem konfessionsübergreifenden, „ökumenischen“ Konsens der Aufklärer sprechen (478–483), welche einander näherstanden als ihren Konfessionsgenossen im anderen Lager.

Dass bei den Gegen-Aufklärern die ZK und die Revolution generell von Anfang an schwarz in schwarz gezeichnet werden, verwundert nicht. Betonten die Aufklärer die inhaltlichen Reformen der ZK und sahen in der formalen Seite einen Notbehelf, so legten ihre Gegner den Finger gerade darauf, dass die Reformen nicht von der kompetenten Autorität ausgingen und daher der „konstitutionellen“ Kirche von vornherein die Katholizität abzusprechen sei. Was jedoch den Anti-Aufklärern Auftrieb gab, waren die Radikalisierung der Revolution 1792 und 1793, also die Septembermorde, die Hinrichtung Ludwigs XVI., die Ent-Christianisierung und die Herrschaft der „Terreur“. Jetzt sahen diese ihre These der „Homogenisierung“ der Revolution bzw. ihre Vorstellung der von Anfang an zielgerichteten „Verschwörung“ bestätigt (331–336). Sie nutzten dies für eine Generalabrechnung mit der Aufklärung, wobei der eigentlich gemeinte Gegner die Vertreter der katholischen Aufklärung in Deutschland waren. Schwieriger war nun die Position der Aufklärer, deren optimistische und fortschrittsfreudige Weltsicht auf eine harte Probe gestellt war. Sie hielten, soweit sie nicht, wie die Mainzer, Wiener und Freiburger, zum Schweigen gezwungen wurden, auch jetzt überwiegend an der Legitimität der ZK fest, bemühten sich jedoch um eine differenzierte Sicht und sahen einen Bruch in der Entwicklung der Revolution, wobei manchmal die Schuld an der Polarisierung der Eidverweigerern angelastet wurde (so bei Wolf: 427 Anm. 2274). Jedenfalls lehnten sie eine rein „moralische“ Sicht der Revolution ab, betonten ihre objektiven Ursachen und die vor-revolutionären Missstände.

Die weiteren kirchenpolitischen Entwicklungen ab 1795 (Ende der „Terreur“, Trennung von Kirche und Staat, schließlich Napoleonisches Konkordat 1801) wurden auch verfolgt, fanden jedoch vergleichsweise weniger Aufmerksamkeit. Dies war bedingt durch Verwischung der Fronten, Wechsel der Ereignisse, staatliche Zensur, Fehlen einer kirchenpolitischen Aktualität. Speziell die Trennung von Kirche und Staat (die z. B. der Mainzer Blau verteidigte, worin ihn jedoch die OALZ kritisierte: 341–343) passte beiden Parteien nicht ins Konzept, da die Suche nach „Staatsnähe“ ihnen, wenn auch in unterschiedlicher Weise, gemeinsam war (562 f.). Dies galt erst recht für das Napoleonische Konkordat, das z. B. von der OALZ als langfristiger Sieg der Ultramontanen bedauert wurde (493 f.), jedenfalls in seiner Vielschichtigkeit die Autoren der verschiedensten Seiten „zu einem gewaltigen gedanklichen Spagat zwang“ (499).

Die Französische Revolution brachte den Konflikt zwischen Aufklärern und Gegen-Aufklärern zum „Überkochen“ (519). Es waren jedoch zwei Diskurse, die hermetisch voneinander abgeschlossen waren. Publikationen der jeweils anderen Seite wurden meist nur dann zur Kenntnis genommen und rezensiert, wenn sie als besonders skandalös und gefährlich eingeschätzt wurden (520 f.). Dass hier die Gegen-Aufklärer in Skrupellosigkeit der Mittel, Konstruierung von einfachen Feindbildern und Klischees sowie Diffamierung der Gegner führend waren, daran lässt der Autor keinen Zweifel und drückt es schon im Titel seines Buches unzweideutig aus. Hierin ist seine Darstellung sicher etwas tendenziös. Könnte man nicht vielleicht sagen, dass beide Seiten durchaus unterschiedliche Methoden hatten, den Gegner vor ihrem Publikum „fertigzumachen“: bei den Gegen-Aufklärern eher mit plumpen Mitteln, mit den Keulen der Dämonisierung und Verketzerung, bei den Aufklärern, entsprechend ihrer eher intellektuellen Leserschaft, mit den feineren und geschickteren Methoden der Ironie, Süffisanz und Lächerlichmachung?

Interessant sind wiederum die Schlussfeststellungen des Autors, die sich schon in seiner früheren Publikation finden. Die Aufklärer boten eine intellektuelle Antwort auf die Geschehnisse der Revolution, zogen sich dabei jedoch „zunehmend in einen Elfenbeinturm aufklärerischen Theoretisierens“ zurück. Sie signalisierten, wie man heute sagen würde, nicht genügend „Betroffenheit“. „Natürlich wurde die *Terreur* abgelehnt – dies war für die deutschen aufklärerischen Theologen keine Frage. Allerdings wurde diese Ablehnung oft in akademisch wohlgewogene, sehr abwägende Worte verpackt“ (553). Ihr Defizit bestand in der Blindheit für konkrete Verwerfungen und Unterschätzung der Dramatik, „wo jeder zweite französische Pfarrer von Staats wegen von der ihm anvertrauten Pfarrei vertrieben wurde“ (554). Die Gegen-Aufklärung jedoch malte die Schrecken der *Terreur* bildhaft aus. Sie war insgesamt moderner in den publizistischen Methoden – und formte bis vor einem halben Jahrhundert, wie der Autor in einem Exkurs zeigt, das Bild der katholischen Historiographie von der Französischen Revolution und der ZK (454–469). „Die Druckerschwärze der Gegenaufklärer hatte sich im Angesicht der Zeitereignisse als effizienter erwiesen als alles Schwarzpulver der Französischen Revolutionsarmeen“ (568).

Jedenfalls gehört das Werk, ebenso wie sein Vorgänger, zu den bedeutenderen Publikationen zur Geschichte der katholischen Aufklärung, sowohl in seinen Einzelbeobachtungen wie in seinen längerfristigen historischen Perspektiven, welche in das ganze 19. und 20. Jhdt. hineinreichen. Ein Mangel sind die häufigen Wiederholungen. Dieselben Feststellungen finden sich an unterschiedlichen Orten. Querverweise auf andere Stellen sind nicht auf Seiten, sondern auf Kapitel bezogen, was zwar eine zusätzliche Suche und Eintragung beim Fahrenlesen erspart, jedoch für den Leser die Suche manchmal erschwert.

KL. SCHATZ SJ

BÖHR, CHRISTOPH / HILDMANN, PHILIPP W. / KOECKE, JOHANN CHRISTIAN (HGG.), *Glaube, Gewissen, Freiheit*. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft (Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft). Wiesbaden: Springer VS 2015. 334 S., ISBN 978–3–658–08287–1.

Der Sammelband geht zurück auf eine Tagung (Wildbad Kreuth 2011) über den aus altem englisch-katholischen Adel stammenden Lord John Emerich Edward Dalberg-Acton (1834–1902), der nach seinem Studium bei Ignaz von Döllinger als Publizist und Historiker wirkte und 1895 die späte Ehrung einer Ernennung zum Regius Professor of Modern History in Cambridge erfuhr. Das Buch gliedert sich in fünf Teile: I. Politische Freiheit und religiöse Bindung, II. Geschichtsschreibung, III. Freiheit – und wie wir sie begreifen, IV. Freiheit und Ordnung – Mensch und Gesellschaft, V. Liberalität und Religiosität. Den letzten Beitrag liefert der Herausgeber der Reihe „Das Bild vom Menschen und die Ordnung der Gesellschaft“, *Christoph Böhr*, selbst.

Im ersten Teil des Buches wird von *Horst Möller* zunächst der geschichtliche Hintergrund erschlossen, vor dem Actons (= A.) publizistisches und politisches Wirken zu verstehen ist. Das zentrale Thema ist bereits hier das politische Ringen um die Staatstheorie und das rechte Verhältnis von Staat und Religion, die das 19. Jhdt. prägten. A.s lebenslanger Einsatz für Freiheit und Liberalismus wird durch diese Ortsbestimmung gut verständlich. Der zweite Beitrag von *Viktor Konzemius* steigt mit dem bekannten, auf A. zurückgehenden Wort „Power tends to corrupt and absolute power corrupts absolutely“ ein und bietet anschließend einen knappen und kompakten Überblick über A.s publizistisches und (kirchen-)politisches Engagement. Die für A. entscheidenden Themen, die im Folgenden auch im Zentrum des Sammelbandes stehen, werden hier bereits genannt: Freiheit und Papsttum (30). Teil I des Buches schließt mit einem Beitrag von *Alexander Dörrbecker*, der eine zeitgenössische Vergegenwärtigung von A.s Freiheitsbegründungen versucht, allerdings mit z. T. vagen Begriffen arbeitet und über ein Referieren von Aussagen A.s nicht hinausgeht.

Der zweite Teil des Buches ist der „Geschichtsschreibung der Freiheit“ gewidmet und benennt damit bereits das Lebensthema A.s. *Hans Otto Seitschek* stellt A. dort als „Geschichtsschreiber der Freiheit“ vor und nimmt damit ein Wort des protestantischen Historikers Ulrich Noack auf. Zeit seines Lebens verfolgte A. das Projekt einer „History