

200 Jahre ohne die Berücksichtigung dieser Dimension kaum adäquat zu erfassen ist. Und das dürfte keineswegs allein für Großbritannien gelten. Ebenso gewichtig ist der Hinweis, daß Industrialisierung und Modernisierung keineswegs Hand in Hand gehen müssen mit Religionsverlust und Unkirchlichkeit. Dasselbe ließe sich bekanntlich auch an der Entwicklung in den USA aufweisen. Das auch wissenschaftlich verbreitete Argumentationsmodell, wonach Neuzeit und Säkularisierung zusammengehören, gerät aufgrund dieser Fakten zumindest in die Nähe eines ideologischen Vorurteils.

Um 1800 hat die Erweckungsbewegung Großbritannien tiefgreifend und umfassend verändert. Davon ist in diesen Bänden vielfach und in verschiedenen Zusammenhängen die Rede. Auch von der religiösen und theologischen Eigenart dieser Frömmigkeit wird kurz gehandelt (321 ff.), ausführlicher freilich von den mannigfachen sozialgeschichtlichen Wirkungen. Daß es sich bei alledem primär um Prägungen und Mentalitäten der Mittelklassen handelte, wird durchweg präzise herausgearbeitet. Aber blieb die Arbeiterschaft von diesem Geist – um das Problem ganz weit zu fassen – tatsächlich so unberührt, wie es in diesen Darstellungen häufig erscheint? Dominiert da nicht, anders formuliert, doch immer noch ein wenig der eingangs vom Herausgeber als zu grob zurückgewiesene traditionelle soziologische Klassenbegriff?

Überzeugend kommt in nahezu allen Kapiteln zum Ausdruck, daß in verschiedenen Hinsichten zwischen 1870 und 1890 eine Epoche zu Ende ging und eine neue begann. Diese wird in unterschiedlicher Weise charakterisiert. Aber ist es Zufall, daß im Blick auf die religiöse Dimension nahezu ausschließlich von Reduktion, von Abflachung, Einflußverlust, Niedergang usw. geredet wird? Hierbei handelte es sich sicherlich um einen wesentlichen Aspekt. Aber fraglos ist das doch nur einer neben anderen. Natürlich sind die sozialgeschichtlichen Auswirkungen des Christentums in Großbritannien im Victorianischen Zeitalter viel greifbarer und unübersehbarer als in den Jahren und Jahrzehnten danach. Aber geraten nicht, wenn man allein darauf blickt, andere Realitäten aus dem Blick, nämlich in welchem Ausmaß Erziehung und Sozialverhalten, im engsten und weitesten Sinn, Arbeitsethos und Freizeitkultur – um nur einiges zu nennen – noch immer, direkt oder indirekt, von Religion, Christentum und Kirchen geprägt bzw. in hohem Maße beeinflusst sind? –

Das vorliegende Werk zur Sozialgeschichte Großbritanniens ist fraglos ein Standardwerk. Hier werden Maßstäbe gesetzt und Darstellungen geboten, die für längere Zeit unübertroffen bleiben dürften. Die Bände bieten eine Fülle von Daten und Fakten, aber auch an Einsichten – und nicht zuletzt zahlreiche Anregungen und Anstöße. Wer immer an der Geschichte und der heutigen Lebenswelt Großbritanniens interessiert ist, empfängt da reiche Belehrung; ebenso aber auch alle diejenigen, für die das Zusammenwachsen Europas mehr bedeutet als ein aktualistisches Schlagwort.

Gießen

Martin Greschat

Bertram Meier: Die Kirche der wahren Christen. Johann Michael Sailers Kirchenverständnis zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung (= Münchener Kirchenhistorische Studien 4), Stuttgart-Berlin-Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1990. 415 S., geb., ISBN 3-17-011017-9.

Die moderne Katholizismusforschung orientiert sich allmählich auch in Deutschland an gesellschafts- und mentalitätsgeschichtlichen Aspekten. Dabei treten katholische Hof- und Hierokratiegeschichte stärker in den Hintergrund. Christen, Fromme, Laien, Seelsorge gewinnen thematische Bedeutung. Deshalb haben zuletzt auch das

¹ Otto Weiß: Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (= Münchener Theologische Studien. I. Historische Abteilung, Band 22), St. Ottilien 1983; ders.: Klemens Maria Hofbauer. Repräsentant des konservativen Katholizismus und Begründer der katholischen Repräsentation in Österreich, in: ZBLG 34 (1971) 211–237; ders.: Alfonso de Liguori und die deutsche Moralthologie im 19. Jahrhundert, in: Studia Moralia 25 (1987) 123–161.

Ultramontanismusbuch meines Schülers Otto Weiß¹ und seine Sicht Anerkennung gefunden. Als einen wichtigen Beitrag zur modernen Katholizismusforschung in Deutschland sehe ich auch die hier zu besprechende römische Dissertation von Bertram Meier „Die Kirche der wahren Christen“ an, die sich auf dem Hintergrund einer zahlreichen, auch kritischen Forschung und Literatur, aus der zuletzt Georg Schwaiger² herausragt, mit Johann Michael Sailer beschäftigte.

Da ich das Ende des Mittelalters nicht mit dem religiös-kirchlichen Ereignis der Reformation gleichsetze, sondern in das 18. Jahrhundert verlege, gewinnt für mein Urteil Sailers Theologie, die Seelsorge zum Prinzip erhebt und ihrem Ausgang vom Leben nimmt, durch ihre Auseinandersetzung mit der Zeit und den Zeitgenossen und in der Stellung zwischen Rationalismus und Romantik epochale Bedeutung als innovative Funktion eines Neuanfangs des modernen Katholizismus, nicht nur in Bayern und Deutschland, und eines Wiederaufstiegs nach Säkularisation und Abstieg. Meier setzt sich mit großer Gründlichkeit und in kritischer Haltung zu Forschung und Literatur, auch zum Schrifttum Sailers und seiner Entwicklung mit den umfassenden Themen von Sailer praktischer, Leben betonender und soteriologisch-christologisch bestimmter Theologie (Pastoral) und Ekklesiologie auseinander und versucht sie auf ihre geistig-religiöse Mitte zu konzentrieren. Er zeigt damit, wie stark und unmittelbar Sailers Pastoraltheologie, die das Individuelle wie den Heilsprozeß und die Heilsvermittlung in den Vordergrund und vor Kirche und Institutionen rückt, gegen Deismus und Rationalismus, aber auch gegen den Reaktionär Klemens Maria Hofbauer, Wege zu Ökumenismus und zur Verständigung der christlichen und gottergebenen Geister eröffnet, die bis heute weiterwirken und so modern sind wie um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Darum haben sich auch Friedrich Wilhelm Kantzenbach und Wolfhart Pannenberg dafür interessiert.

Nach Sailer ist die Zentralidee des Christentums: Gott in Christus, das Heil der sündigen Welt, zu dem der wahre Christ-Mystiker in einem individuellen Heilsprozeß zurückkehrt, wobei Kirche im Nebenzug als hilfreiche Heilsvermittlerin in das historische Heilsgeschehen (Nachahmung) eingeflochten ist. Mensch und Kirche stehen in und zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung, der gottmenschliche Hauptbezug braucht die instrumentale Nebenbeziehung der Kirche, der aufgetragen ist, die Gleichzeitigkeit zu Christus herzustellen. Das ist die Grundidee des Christentums, der Theologie und Seelsorge Sailers, die Mitte der Analyse dieses Buches. Der Mystiker – der wahre Christ in allen Konfessionen und die Orthopraxie stehen an der Wiege einer neuen Kirchensicht, die über die römisch-katholische Kirche hinausgreift und sich als Kirche im Werden auf alle Glieder einer gottsuchenden Menschheitsfamilie erstreckt. Sailer war auf dem Wege, Geschichte zu entdecken, aber das Ziel einer vom heiligen Geist konzipierten Gesichtstheologie hat er nicht erreicht. Der Jesuitennovize Sailer ging von der Dogmatik aus und wurde praktischer Theologe, der auf die Seelsorge blickte. Er relativierte römisch-katholische Kirche, indem er Kirche Christi auf alle wahren Christen ausdehnte, war aber kein Interkonfessionalist und ließ die der römischen Kirche mitgegebene Autorität unangetastet trotz aller Unzulänglichkeiten menschlicher Verwirklichung. Nicht Wiedervereinigung, sondern die Person Christi war sein Ziel. Kirche ist Erstreckung, Konkretisierung, Veräußerlichung vom Theismus über Christianismus zum Katholizismus in zunehmender Verdichtung; die Mitte liegt aber im Christianismus, dessen ekklesiologisches Korrelat die „christliche Kirche“ aller wahren Christen zwischen Theismus und Katholizismus ist. In der Hingabe an Christus verwirklicht sich der Anspruch auch der römischen Kirche, „Kirche Christi“ zu sein. Sailer befreite die Kirche von falscher Hierarchie, verteidigte aber ihre Freiheit gegenüber einem übermächtigen Staat. Er hatte Ehrfurcht vor der Hoheit des Gewissens.

Sailer hatte eine illusionslose Sicht der Kirche, die ihrem Anspruch nicht genügte und darum zu wenig attraktiv war. Eine Grundkategorie seines Denkens war die inne-

² Karl Bosl: Der Wandel der mittelalterlichen Grundstruktur zur modernen Gesellschaft und Kultur im Zeitalter Ignaz Günthers im bayerischen Barock und Rokoko, in: Ders. (Hrg.), Der Osten Bayerns, Passau 1986, 97-114; ders.: Gesellschaft im Aufbruch. Die Welt des Mittelalters und ihre Menschen, Regensburg 1991.

re und äußere Dialektik. Er gab der Christianisierung der Kirche den Vorzug vor der Verkirklichung des Christentums bzw. Konfessionalisierung. Das hat ihm das Lob der protestantischen Freunde, den Tadel des Klemens Maria Hofbauer eingetragen; seine Toleranz wurde oft mißverstanden und als Halbheit, Unklarheit, Uninteressiertheit, mangelnde Katholizität ausgelegt. Es ist das große Verdienst dieses Buches gezeigt und bewiesen zu haben, daß der „christozentrische Humanist“ theologische Fragen verschieden gewichtete, daß sich Inkonzinuitäten in seiner Theologie klären lassen, daß der nicht der Systematik und begrifflichen Dogmatik (Lehre), aber der Seelsorge und den Menschen zugewandte Priester und Bischof zu seiner Kirche und ihrer Lehre loyal war. Der Ökumeniker Sailer lebte in der gesellschaftlich verfaßten römischen Kirche, in die er hinein geboren war. Aber es gab für ihn zahlreiche kirchliche Formen zwischen der unsichtbaren christlichen und der äußerlich sichtbaren römisch-katholischen Kirche. Kirche Christi ist ein Raum, in dem sich Christsein abspielt und zu bewahren hat. Im Leben der wahren Christen wiederholt sich die Geschichte Jesu. Kirche ist auf der Pilgerreise fließend, unvollendet, unverfügbare Sache Gottes und Aufgabe des Menschen. Kirche Christi und römisch-katholische Kirche sind nicht einfach identisch, aber auch nicht völlig verschieden. Gott, Christus, Kirche sind die drei Größen des Theismus, Christianismus, Katholizismus, sie unterliegen dem Gesetz wachsender Sichtbarkeit. Kirche des Theismus ist fast nur innerliche Zuordnung aller Menschen, die sich der Gottesidee bewußt sind; christliche Kirche ist nicht nur geglaubte, sondern gelebte Gemeinschaft aller wahren Christen, die ihre Zeugniskraft aus der Autorität der Lebenshingabe ihrer Glieder nimmt; alles aber tendiert auf ein untrennbares Zentrum der Einheit, die römisch-katholische Kirche. Sailer kennt keine theologische Erfassung der Geschichte und fragt nicht, wie Gott in Christus durch den heiligen Geist die Glaubensgeschichte mitgestaltet hat.

Seelsorge bemüht sich um Wiedervereinigung der Menschen mit Gott. Individualismus geht vor Ekklesiologie. Lebendiges Christentum ist bei Sailer identisch mit Mystik. Der Kampf der Geister in seiner Zeit dreht sich nicht um Entscheidungslehren und Konfessionen, sondern um die Seele des Christen und um den lebendigen Glauben an einen lebendigen Gott (Christologie, Soteriologie, Lebenstheologie). Die Begegnung mit kirchlicher Wirklichkeit und dem Leben regte erst Sailer neu zum Nachdenken über Bedeutung und Wirkung der Kirche an; von da aus entwarf er sein Idealbild einer Kirche im Dienst am Heil der Menschen und der Welt. Christliche Kirche ist fortwährende Darstellung und immer wiederkehrende Erneuerung der Offenbarung Gottes in und durch Christus. Das ist für Sailer Mystik. Sailer hat ein kritisches Verhältnis zur wissenschaftlichen Theologie. Die Aufgabe der Kirchengeschichte ist es, die durch den Geist Gottes Erleuchteten und zum göttlichen Leben Umgeschaffenen darzustellen, deren Leben Nachbild des Lebens Christi und Fortsetzung des göttlichen Reiches auf Erden ist. Sailer ist nicht an objektiver Geschichtsschreibung interessiert, er kennt nur eine idealistische Veranschaulichung der Zentralidee des Christentums. Kirche ist Mysterium, weil sie in das große Mysterium der Heilsgeschichte eingebettet ist und sich aus Mystikern zusammensetzt, sie ist Ort der Mystik; diese verteidigt Sailer gegen der Vorwurf der Wissenschaftsfeindlichkeit und der Abwertung der Geschichte. Für ihn gab es kein Vernunftverständnis ohne Transzendenz; gegen den Rationalismus wollte er das Übernatürliche retten. In Sailers Zeit mußte theologisches Denken vom konkreten Menschen ausgehen.

Der Theologe Sailer, der gegen Scholastik reserviert war, dem es um die Vielschichtigkeit pulsierenden Lebens ging, verstand Wissenschaft als möglichst vollkommene Erhebung der Wahrheit, objektive Darstellung, und Darstellung und Adaption der Wahrheit an die Bedürfnisse des Menschen, so wie er ist. Dem anthropologischen Autonomiedenken ging er aus dem Wege, dachte aber immer vom Menschen her. In seinem Mystikverständnis standen sich Gottes-, Tier-, Begriffsmensch gegenüber. Mystik ist Kennzeichen und Frucht des Heiligungsprozesses, ist die Voraussetzung christlicher Moral und nicht Ekstase, auch nicht Raisonement, ist grundsätzlich praktische Verwirklichung, eine Sache aller Menschen, die an Gott glauben und zu ihm finden, ist Erfahrungstheologie. Mystik ist der Schlüssel zu Sailers Persönlichkeit und Denken, Teil seines Aufbruchs zu einem Theologieverständnis, Zeuge seiner Wende im ersten Bruchjahr, Selbstfindung seit Noviziat und Freundschaft mit Lavater, Ergebnis seiner Auseinandersetzung mit dem Deismus, mit der nichtchristlichen Philosophie der

Selbstvergötterung und mit den christlichen Theologen, die aus der Moral alles Göttliche, aus der Idee der Religion alles Menschliche entfernen wollten. Mystik ist ein Grundwort seines Lebens, Grund seiner Erfolge und Verfolgungen. Man warf ihm Kryptoprotstantismus und jesuitische Proselytenmacherei, auch politische Wühlerien vor. Innerlichkeit ist nicht Irrationalismus noch Gefühl, sondern Weiterführung seines Vernunftverständnisses.

Vor dem Hintergrund seiner Zeit wollte Sailer die Lebensformen des Glaubens erneuern und eine neue Seelsorge darauf aufbauen. Nach dem Zusammenbruch der alten Ordnung am wirklichen Ende des sog. Mittelalters und im Aufbruch einer neuen „Religiosität“ in der beginnenden Moderne gab Sailer der Kirche Kraft zum Überleben; er predigte zum Entscheidungschristentum. An der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert hatten Theologie, Seelsorge, christliches Lebensgefühl einen individualistischen Zug. Für den bayerischen Kirchenvater war das Letzte im christlichen Heilsprozeß der personale Bezug und die Begegnung zwischen Gott und Mensch. Kirche zwischen Unmittelbarkeit und Vermittlung ist das menschliche Organ der Wahrheit, die von Gott ausgeht und in ihm ihren Grund hat. Kirche ist Leib Christi mit dem Haupt Christus und bindet alle wahren Christen zur Einheit zusammen. Im Laufe seines Denkens entdeckte Sailer den Wert der Gemeinschaft als Ganzheit. Im Kampf gegen den deistischen Rationalismus seiner Zeit entwickelte er eine theozentrische Ausrichtung seiner Seelsorge und Theologie; erst am Ende entdeckte er das Äußere der Kirche neu, zu der das hierarchisch-rechtliche wie das sittliche Element gehören. Im Mittelpunkt seiner Kirchensicht und Pastoraltheologie steht das Religiöse, nicht das Moralische, das typisch Christliche, das Heil der Menschen. Heil ist sowohl individualistische Gott-Mensch-Beziehung wie Vereinigung aller Menschen untereinander. Kirche ist nicht nur Katalysator des personaldialogischen Heilsprozesses, sondern stellt das Heil selbst dar. Sailer war ein Theologe im Aufbruch, der nicht zum Ziel kam. Sein theologisches Seelersverständnis war eine vertiefte Sicht der Kirche; die er als Ganzheit aufwertete. Kirche ist als „Gottesvolk“ eingeflochten in die Geschichte. Anthropologie (in der Gotteslehre), Christologie (im Mitteltum Christi) und Ekklesiologie waren die drei Hauptfelder Sailerscher Theologie. Sailer gab einer Gesamttheologie aller Disziplinen eine einheitliche Idee, die auch seine eigene Theologie in allen Perioden durchzieht; er stellte Pastoraltheologie auf ein offenbarungstheologisches Fundament und gab ihr christologisch-soteriologischen Charakter. Er lenkte den Blick auf das Wesentliche.

Sailer war ein Kind der katholischen Aufklärung (Stattler), er überwand sie und suchte nach neuen Wegen und Aspekten. Mit seiner (Pastoral-)Theologie, Ekklesiologie, Christologie stand er zwischen Aufklärung und Romantik. Vor ihm wirkten die aufgeklärten Moralthologen, die vom Boden des katholischen Glaubens her der Kritik und den Anliegen der Zeit Rechnung trugen. Sie standen unter jansenistischem Einfluß und gaben seinem Rigoismus nach, sie waren bereit, die Kirche dem Staat unterzuordnen, obwohl sie ängstlich über ihre Unabhängigkeit von Rom wachten. Toleranz war für sie *die* Tugend. Sie beschäftigten sich zunehmend mit protestantischen Autoren, da die eigene katholische Tradition durch die heftige Kritik an der Scholastik abgerissen war; man folgte dem Klima der Zeit und ließ die konfessionellen Unterschiede zurücktreten, trat für eine Wiedervereinigung der getrennten Christen ein. Auf der Suche nach einer neuen, für die christliche Verkündigung geeigneten Philosophie wandten sich diese Theologen zuerst Christian Wolff, dann Kant zu, der dem Utilitarismus ihrer anthropologischen Glückseligkeitslehre widersprach und ihn aus der Ethik entfernte. Sailer und Schenkl korrigierten diese Einseitigkeit Kants. Die Auseinandersetzung mit dem Jansenismus und der Aufklärung schuf die neue Situation bei den Reformtheologen und Sailer. Siegreich blieb letztlich Alfons von Liguori. Regeneration der Theologie blieb im ganzen 19. Jahrhundert Gegenstand der Hoffnung.³ Die kritische Analyse der Ekklesiologie und (Pastoral-)Theologie Johann Michael Sailers,

³ J. Dieboldt: La théologie morale catholique en Allemagne au temps du philosophisme et de la Restauration 1750–1850, Strasbourg 1926; J. Seifert: Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung, Salzburg 1976; E. Kovács: Katholische Aufklärung und Josophinismus, München 1979.

die Bertram Meier vornimmt, bereitet die Wege für eine (Kirchen-)Geschichte des frühmodernen Katholizismus auch unter gesellschaftlich-mentalem Aspekt.⁴

München

Karl Bosl

Markus Ries: Die Neuorganisation des Bistums Basel am Beginn des 19. Jahrhunderts (1815–1828) (= Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 6), Stuttgart–Berlin–Köln (Verlag W. Kohlhammer) 1992, 590 S., geb., ISBN 3-17-011545-6.

Die Doktor-Dissertation der Katholisch-Theologischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München von Markus Ries (wissenschaftliche Betreuung Professor Dr. Manfred Weitlauff) bietet die erste umfassende historisch-kritische Untersuchung und Darstellung der verschiedenen, zum Teil gegeneinanderlaufenden Bestrebungen, die nach der Französischen Revolution und dem Zusammenbruch der deutschen Reichskirche in der Säkularisation von 1802/03 zur Neuorganisation des alten Reichs-Fürstbistums Basel führten.

Das Napoleonische Konkordat von 1801 hatte den Verlust der in Frankreich gelegenen oberelsässischen Anteile des Fürstbistums besiegelt, und der Wiener Kongress von 1815 schlug die einstmals fürstbischöflichen Herrschaftsgebiete im schweizerischen Jura zur Hauptsache dem reformierten Kanton Bern zu. Im selben Jahr wurde die schweizerische Quart des Bistums Konstanz vom alten Diözesanverband losgetrennt. Damit trat die sogenannte Bistumsfrage als eine der großen kirchen- und kulturpolitischen Aufgaben an die Führungskräfte der nachrevolutionären Schweiz heran, die als ausgesprochen plurikulturelles Land vor der Herausforderung stand, die verschiedenen kantonalen Identitäten unter einer neuen, nationalen Identität in einem zukünftigen Bundesstaat zusammenzuführen. Von diesem komplexen politischen Problem wurde nicht zuletzt auch die katholische Kirche in der Schweiz tangiert, die seit Jahrhunderten in einer föderalistischen Gesellschaft verwurzelt war und von ihren geschichtlichen Grundlagen her über alte, republikanisch-demokratische Traditionen verfügte, die den römisch-kurialen Instanzen schon längst ein Dorn im Auge waren.

Die Neuorganisation der schweizerischen Bistumsverhältnisse am Beginn des 19. Jahrhunderts ging im wesentlichen von der Initiative der Kantonsregierungen aus. Den Politikern war daran gelegen, die kirchliche Neuordnung mit der Umgestaltung der Schweiz zum modernen „Nationalstaat“ in Einklang zu bringen und einen möglichst weitgehenden Einfluß auf die Bischofswahl zu gewinnen. Anfänglich standen mehrere Bistumsprojekte zur Diskussion. Erst 1820 schlossen sich die Kantone Luzern, Bern, Solothurn und Aargau zwecks Verfolgung einer gemeinsamen Bistumspolitik zu einem Verband zusammen. Ihr Ziel war die Schaffung eines neuen, schweizerischen Bistums Basel mit Bischofssitz in Solothurn. Verwirklicht wurde dieses Ziel nach achtjährigen Verhandlungen im Basler Bistumskonkordat von 1828.

Es ist das Verdienst von Markus Ries, den wechselvollen Verlauf der Basler Konkordatsverhandlungen in intensiver Archivarbeit unter Einbezug aller zur Verfügung stehenden Quellen aus dem geschichtlichen Kontext heraus erforscht und die Absichten und Zielsetzungen der beteiligten Parteien aufgehellt zu haben. Damit hat er die historischen Grundlagen zu einer objektiven Beurteilung und Würdigung der Ereignisse und der daran beteiligten Persönlichkeiten bereitgestellt.

Nachdem Papst Pius VII. zum Vollzug des Konkordates mit Napoleon im Jahre 1801 sowohl die elsässischen als auch die hochstiftischen Anteile des Basler Fürstbistums der Diözese Straßburg zugesprochen hatte, verfügte der letzte Basler Fürstbischof Franz Xaver de Neveu nur noch über einen bescheidenen Rest von 80 in den Kantonen Solothurn und Basel und im vorderösterreichischen Fricktal gelegenen Pfarreien. Da mit der Säkularisation die Zeit der Fürstbistümer unwiederbringlich abgelau-

⁴ Winfried M. Hahn: Romantik und Katholische Restauration. Das kirchliche und schulpolitische Wirken des Sailerschülers und Bischofs von Regensburg Franz Xaver von Schwäbl (1778–1841) unter König Ludwig I. von Bayern (= Miscellanea Bavarica Monacensia 24), München 1971.