

Klaus Unterburger

Zwischen Mystizismus und Rationalismus

Heiligkeit in der Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts

Das Leben der Heiligen liefert nach Joseph Kleutgen „den erfreulichen Beweis“, dass Seelen „unaufhörlich und mit voller Kraft nach der höchsten Vollkommenheit“ streben, „und in diesem Streben“ von „außerordentlichen Gnaden Gottes“ unterstützt werden.¹ In den Heiligen, so exemplifiziert Kleutgen, durchbricht die Übernatur, begleitet von Gebet und Abtötung, sinnenfällig die Rationalität der Natur mit ihren Neigungen und Bestrebungen.² Im Folgenden soll gezeigt werden, wie das formale kirchliche Heiligsprechungsverfahren, aber auch das kirchliche Heiligkeitsideal seit dem Hochmittelalter einem Rationalisierungsprozess unterworfen waren, der jedoch inkonsequent blieb. Diese Inkonsequenz eröffnete im 19. Jahrhundert den Weg für eine umfassende Neuausrichtung. Besonders seit dem Pontifikat Pius' IX. spiegelt sich in den Heiligsprechungen eine tiefgreifende Umgestaltung der kirchlichen Wirklichkeit durch die Päpste.

Rationalisierung formal

Seit dem Hochmittelalter unterlag die Heiligenverehrung einem Prozess intensiver Disziplinierung, Zentralisierung, Bürokratisierung und Rationalisierung. Seit dem 13. Jahrhundert versuchten die Päpste, jede Form von Heiligsprechung und Anerkennung neu aufgefundener Reliquien an eine päpstliche Examination und Approbation zu binden.³ Da man im Spätmittelalter dieses formale und kostspielige Verfahren vielfach umging und zwischen päpstlich approbierten Heiligen und

¹ Joseph Kleutgen: *Leben frommer Diener und Dienerinnen Gottes* (= Kleinere Werke, Bd. 1). Münster 21869, S. 7.

² Vgl. ebd., v. a. S. 170-172. Als Fazit heißt es: „Gebet und Abtötung sind es, welche sie mit der Kraft von oben, die das Unmögliche möglich macht, ausrüsten. O, daß wir davon immer überzeugt wären.“ Ebd., S. 171f.

³ André Vauchez: *La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Âge. D'après les procès de canonisation et les documents hagiographiques* (= Bibliothèque des écoles françaises d'Athènes et de Rome, Bd. 241). Rom 1981; Marcus Sieger: *Die Heiligsprechung. Geschichte und heutige Rechtslage* (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 23). Würzburg 1995, S. 41-82; Renate Klausner: *Zur Entwicklung des Heiligsprechungsverfahrens bis zum 13. Jahrhundert*. In: ZRG KA 71 (1954), S. 85-101.

nicht kanonisierten Seligen unterschied, reservierten die Päpste seit dem späten 15. Jahrhundert auch die Gewährung der öffentlichen Verehrung von Seligen exklusiv für sich.⁴ 1625 traf Papst Urban VIII. forciert Vorkehrungen, dieses Exklusivrecht in der Praxis auch durchzusetzen: Alle Formen öffentlicher Verehrung, wie Heiligennimben, Strahlen, ex voto-Bilder und Lichter, die nicht amtlich autorisiert waren, mussten entfernt werden.⁵

Immer strengere Normen wurden für den Nachweis von *fama sanctitatis*, heroisch tugendhaftem Leben und bestätigenden göttlichen Wundern aufgestellt. Für die Heiligsprechung wurden zentrale Elemente des kirchlichen Kriminalprozesses, der sich unter dem Einfluss des römischen Rechts ebenfalls weiterentwickelt hatte, adaptiert.⁶ Seit 1588 war die neu gegründete Ritenkongregation damit betraut, deren Verfahrensordnung unter Papst Urban VIII. umfassend geregelt wurde. Als Resultat dieser intensivierten Kontrolle und Bürokratisierung kann das vierbändige Werk „De servorum Dei beatificatione“ des ehemaligen Rotauditors und *Promotor fidei* in der Ritenkongregation, Prospero Lambertini, seit 1740 Papst Benedikt XIV., angesehen werden.⁷ Dieses Werk erklärte und deduzierte nicht nur das Prozessverfahren, sondern entwickelte es auch weiter und beeinflusste selbst wieder den Verfahrensgang bis zur Rechtskodifizierung 1917.⁸ Ergebnis dieser Entwicklung war also eine zunehmende, zentralistische Disziplinierung und Kontrolle der Kreation von Heiligen, die nach allgemeinen, klar definierten Regeln zu erfolgen hatte, und deren Durchführung bei der Ritenkongregation lag.

Trotz dieser formaljuridischen Rationalisierungstendenz kann von einem unbestechlich-objektiven Verfahren keine Rede sein. Die von Stefan Samerski analysierten Heiligsprechungsverfahren zwischen 1740 und 1870 belegen,⁹ dass alle Prozesse auf dem ordentlichen Verfahrensgang ins Stocken geraten sind. Die bürokratische Tendenz der Ritenkongregation zielte auf eine sorgfältige Prüfung der Materien, womit ein langwieriger und äußerst kostspieliger Ablauf einherging. An den relativ strengen Kriterien scheiterte faktisch jeder Prozess: Die aufwendige Prüfung des gesamten Schrifttums, hohe Anforderungen an die Beeidigung und die Glaubwürdigkeit der Zeugenaussagen und dann vor allem an die zahlreichen erforderlichen Wunder zur Bestätigung machten es möglich, dass der *Promotor fidei* oder eine Gruppe Konsultoren oder Kardinäle beinahe jeden Prozess auf dem ordentlichen Weg scheitern lassen konnten. Häufig erschienen kritische Kon-

⁴ Fabijan Veraja: La Beatificazione. Storia problemi prospettive (= Sussidi per lo studio delle cause dei santi, Bd. 2). Rom 1983.

⁵ Miguel Gotor: Chiesa e santità nell'Italia moderna (= Biblioteca Essenziale Laterza, Storia moderna, Bd. 61). Rom/Bari 2004, S. 83–93; Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 3), S. 96–105.

⁶ Vauchez: Sainteté (wie Anm. 3), v. a. S. 39–67.

⁷ Benedikt XIV.: De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione, Bde. 1–4. Venedig 1764.

⁸ Sieger: Heiligsprechung (wie Anm. 3), S. 114–143.

⁹ Stefan Samerski: „Wie im Himmel, so auf Erden“? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870 (= Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 10). Stuttgart 2002.

sultoren oder Kardinäle nicht zur Beratung und Abstimmung, wodurch Verfahren verschleppt werden konnten. Das Mittel, das trotz dieser Hürden eine Heiligspredung ermöglichte, war die päpstliche Dispens, die den erfolgreichen Verfahrensabschluss beinahe immer erst möglich machte. Mit dieser kam aber nicht die formaljuridisch-rationale Objektivität zum Zuge, sondern es setzten sich jene Strukturgesetze von Patronage und Klientelismus durch, die die Verfahrensabläufe an der Römischen Kurie wie bei anderen vormodernen Regimen grundlegend prägten. Entscheidend war regelmäßig die Verflechtung der Petenten zum Pontifex maximus und in dessen Interessen. Wolfgang Reinhard und andere haben als entscheidende Verflechtungskategorien dabei Freundschaft, Verwandtschaft, Landsmannschaft und Patronage herausgearbeitet.¹⁰ Besonders wichtig waren die Beziehungen der Petenten und treibenden Kräfte einer Causa zum regierenden Papst; grundsätzlich wurde das Verhältnis des Seligen oder Heiligen zu seinen Verehrern aber auch selbst wieder nach der Kategorie Patron/Klient interpretiert. Die Gunst des mächtigen Fürsprechers bei Gott musste erst erworben werden. Freundschaft, Landsmannschaft und Verwandtschaft waren hier wichtige Motive, die zum Betreiben und Finanzieren einer Kanonisation veranlassen konnten, dazu eben Patronage, da die Fürbitte des neu Heiliggesprochenen bei Gott den Petenten und Förderern des Kultes natürlich in besonderer Weise zu Gute kommen würde.¹¹ Gerade die miteinander konkurrierenden Orden hatten so ein langfristiges Interesse, um im Kampf um Ressourcen und Spenden die eigene Attraktivität durch Selige und Heilige zu verstärken. Direkte Folge hiervon war, dass die bei weitem überwiegende Zahl der heiliggesprochenen Ordensleute aus den großen Ordensgemeinschaften stammten, die in Italien und den romanischen Ländern das seelsorgliche und disziplinierende Programm der nachtridentinischen Kirche trugen. So hatte die unvollständige Rationalisierung der Verfahrensordnung auch inhaltliche Konsequenzen auf die Typoi von Heiligkeit, die die Kirche ihren Gläubigen zur Verehrung vorstellte.¹² Zudem hatte die Heiligenverehrung auch inhaltlich in der katholischen Kirche eine Entwicklung durchlaufen, die als unvollständige oder inkonsequente Rationalisierung beschrieben werden kann.

Rationalisierung inhaltlich

Elija und Elischa waren Gottesmänner. Nach der alttestamentlichen Überlieferung lebten und kleideten sie sich asketisch, sie hörten und sahen Gott, heilten Kranke, kämpften gegen Dämonen, vermehrten Brote, taten Wunder und zogen,

¹⁰ Wolfgang Reinhard: Paul V. Borghese (1605–1621). Mikropolitische Papstgeschichte (= Pápste und Papsttum, Bd. 37). Stuttgart 2009, S. 4–22.

¹¹ „Die gewohnte *pietas* gegen Verwandte, Freunde und Klienten wird in römischer Tradition durch die beruhigende Unterstellung ins Jenseits verlängert, dass Gott und sein himmlischer Hofstaat denselben Regeln folgen wie die Mächtigen dieser Welt. Denn *pietas* ist das Ordnungsprinzip des Kosmos.“ Ebd., S. 83; Hervorhebungen im Original.

¹² Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 397–491.

den Willen Gottes als seine Boten verkündend, im israelitischen Nordreich umher (1 Kön 17–21; 2 Kön 1–13). Auch das Wirken Jesus' von Nazareth wird – überbietend und erfüllend – in dieser Tradition geschildert. Die Vorstellung, dass Gott auserwählten Männern und Frauen, Asketen, besonders nahe ist, dass diese von ihm durch Auditionen, Visionen und Wunderkraft übernatürlich beschenkt werden und dem bedrängten Volk zu Hilfe kommen können, ist religionsgeschichtlich weit verbreitet.¹³ Das Bild vom Gottesmann oder der Gottesfrau, so Arnold Angenendt, „durchzieht das ganze Mittelalter: Dabei kann es wenig überraschen, daß dem landläufigen religiösen Bewußtsein eine rigorose Askese der zuverlässigste Indikator gewesen ist, bei welchem von ihnen am ehesten Erhörungsgewißheit zu erwarten war. Zu solchen strömte dann das Volk, und ihnen flossen auch die Stiftungen zu.“¹⁴ Der übernatürlich begnadete Wanderprediger und Wunderheiler und die visionär büßende Nonne oder Terziarin waren noch im 18. Jahrhundert für die Erwartungen an Heilige prägend; Joseph von Copertino und Katharina von Siena dienten als konkrete Vorbilder.¹⁵

Dieses Rollen- und Erwartungsmuster war besonders seit dem 16. Jahrhundert einer zunehmenden kirchlichen Kontrolle und Restriktion ausgesetzt. Die Kirche wollte zu Ethik und Tugend erziehen, nicht zu Wunderglauben; Magie und Vergöttlichung von Irdischem sollten eliminiert werden. In Süditalien – das sich traditionell durch eine besonders intensive Heiligenverehrung auszeichnete – wirkten im 17. und 18. Jahrhundert Hunderte von Volksmissionaren hin auf eine Ethisierung und Intellektualisierung des Christentums.¹⁶ Die nachtridentinische Kirche unterschied scharf zwischen „wahrer“ und „falscher“ Heiligkeit. Dabei versuchte man, die theologischen Maßstäbe zu klären und die Einzelfälle an diesen zu messen. Der gelehrte Pollinger Augustinerchorherr Eusebius Amort schrieb aus diesem Grund 1744 sein Werk „De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus privatis Regulae tutaee“, das 250 Regeln für die Beurteilung von Privatoffenbarungen und verwandter übernatürlicher Phänomene aus der Schrift, den Ausführungen der Kirchenväter und denen der Theologen begründete.¹⁷ Der Freund Lambertinis, Papst Benedikts XIV., bekämpfte mit den aufgestellten Grundsätzen die Visionen vom Marienleben der spanischen Franziskanerin María von Ágreda;¹⁸ er zeigte sich

¹³ Arnold Angenendt: *Geschichte der Religiosität im Mittelalter*. Darmstadt 1997, S. 160–166.

¹⁴ Ebd., S. 163.

¹⁵ Gotor: *Chiesa* (wie Anm. 5), v. a. S. 11, S. 72, S. 100, S. 125.

¹⁶ Gabriele de Rosa: *Vescovi, popolo e magia nel Sud. Ricerche di storia socio-religiosa dal XVII al XIX secolo*. Neapel ²1983; Giuseppe Galasso: *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*. Neapel ²2009.

¹⁷ Eusebius Amort: *De Revelationibus, Visionibus et Apparitionibus privatis Regulae tutaee ex Scriptura, Conciliis, SS. Patribus, aliisque optimis Authoribus collectae, explicatae et Exemplis illustratae*. Augsburg 1744. ND Venedig 1750.

¹⁸ Karin Precht-Nußbaum: *Zwischen Augsburg und Rom. Der Pollinger Augustiner-Chorherr Eusebius Amort (1692–1755). Ein bedeutsamer Repräsentant katholischer Aufklärung in Bayern (= Publikationen der Akademie der Augustiner-Chorherren von Windesheim, Bd. 7)*. Paring 2007, S. 308–357; Hermann Lais: *Eusebius Amort und seine Lehre über Privatoffenbarungen. Ein historisch-kritischer Beitrag zur Geschichte der Mystik*. München 1940.

als bischöflicher Visitator auch reserviert gegenüber der visionär begabten Kaufbeurer Franziskanerterziarin Crescentia Höß, zu deren Grab die Pilger strömten, weil sie dort Wunder erwarteten.¹⁹

Einige Jahrzehnte später wurde der Wanderprediger und Exorzist Johann Joseph Gaßner durch den Münchner Theatiner und Direktor der Historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften Ferdinand Sterzinger scharf attackiert.²⁰ In der literarischen Kontroverse um Gaßner schienen das alte und das neue Ideal des Gottesmannes aufeinanderzuprallen: Gegenstand der Kontroverse war nicht, ob Gott Wunder wirken, sondern ob Gaßner tatsächlich heilen und Dämonen austreiben könne, oder ein Scharlatan sei, der besser daran täte, sich in der Pfarreseelsorge um die ihm Anvertrauten zu kümmern. Die Verteidiger Gaßners nannten seine Gegner Ungläubige und freigeistige Philosophen.²¹

Tatsächlich prägte die Aufklärung einen Impetus, das bislang Unerklärliche, Geheimnisvolle mit Verweis auf dessen natürliche Ursachen zu erklären. Gegenüber Wundern als Durchbrechung der Naturgesetze wurde man skeptischer. David Hume hat im zehnten Kapitel seines „Inquiry of human understanding“ auf konzentrierte Weise den traditionellen Wunderglauben, gerade was die Heiligenverehrung angeht, einer massiven Kritik unterzogen: Wunderberichte, durch das Zeugnis Dritter überliefert, könnten niemals jene Glaubwürdigkeit besitzen, die wir bräuchten, um unsere Überzeugung von den Naturgesetzen und der Regelmäßigkeit unserer Erfahrungen zu suspendieren; zudem sei nicht klar, ob Gott die Ursache eines solchen unerklärlichen Ereignisses wäre.²² Der radikalere Flügel der Aufklärung wollte „Übernatürliches“, verstanden als Durchbrechung der Naturgesetze, nicht mehr anerkennen. Von den Konservativen wurde dies als Freigeisterei denunziert. Dennoch setzten viele Theologen bei der Begründung von Offenbarung und Heiligkeit lieber bei der Moralität und dem Verlangen der Menschen nach Sinn an. Der Moralität, nicht den Mirakeln, schien die Zukunft bei der kirchlichen Heiligenverehrung zu gehören.²³

¹⁹ Precht-Nußbaum: Augsburg (wie Anm. 18), S. 543–561.

²⁰ Ferdinand Sterzinger: Die aufgedeckten Gaßner'schen Wunderkuren, aus authentischen Urkunden beleuchtet und durch Augenzeugen bewiesen. München/Augsburg 1774 (die zweite Auflage erschien in München bereits 1775); Ludwig Hammermayer: Ferdinand von Sterzinger. In: Georg Schwaiger (Hg.): Christenleben im Wandel der Zeit, Bd 1. München 1987, S. 310–333; Hans Fieger: P. Don Ferdinand Sterzinger, Lektor der Theatiner in München, Direktor der historischen Klasse der kurbayerischen Akademie der Wissenschaften, Bekämpfer des Aberglaubens und Hexenwahns und der Pfarrer Gaßnerschen Wunderkuren. Ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung in Bayern unter Kurfürst Maximilian III. Joseph. München 1907.

²¹ Ehrenrettung des S. T. wohlhehrwürdigen Herrn Johann Joseph Gaßners und Seiner in Teutschland soviel Aufsehens machenden Teufelsbeschwörungen und geistlichen Kuren zu Ellwangen wider die unverschämte Lästereien eines ehrlosen Zeitungsschreibers, und seiner Helfershelfer. [o. O.] 1775; Hans C. Erik Midelfort: Exorcism and Enlightenment. Johann Joseph Gassner and the demons of eighteenth-century Germany. New Haven/London 2005.

²² David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand. Hg. von Raoul Richter (= Philosophische Bibliothek, Bd. 35). Hamburg 1964, S. 128–155 (X. Abschnitt: Über Wunder).

²³ Bernhard Bron: Das Wunder. Das theologische Wunderverständnis im Horizont des neuzeitlichen Natur- und Geschichtsbegriffs (= Göttinger Theologische Arbeiten, Bd. 2). Göttingen 1975, S. 28–72.

Wider den Rationalismus: Die Mystik Joseph Görres'

Mit der Französischen Revolution und der Säkularisation im Reich geriet die Aufklärungstheologie zunehmend in die Defensive. Der Betonung der menschlichen Natur durch die Aufklärung wurde die Übernatur, das Reich der Gnade, entgegengesetzt. Theologiegeschichtlich geschah dies in einer dreifachen Schwerpunktsetzung:

1. Das Leben in Christus, die Gnade, wurde als eine neue, die Natur transzendierende Entität verstanden, die von Christus auf die Kirche ausgeströmt ist. Christentum war so wesensmäßig die Entfaltung dieses neuen, übernatürlichen Lebens.²⁴
2. Gegen die aufklärerische Leugnung betonte man die Erfahrbarkeit von Wundern. Dies schien schon deshalb geboten, weil man am Kriterium der tatsächlichen, bestätigenden Wunder den Offenbarungsanspruch des Christentums als glaubwürdig erkennen sollte.²⁵ Auch auf der Ebene der *demonstratio catholica* war man über die klassische *via notae* in Aporien geraten. Anstatt die historische Kontinuität der römisch-katholischen Kirche anhand der *notae* zu begründen, schien es im 19. Jahrhundert überzeugender, die wunderbare Gestalt der Kirche in der Gegenwart als Beweis für ihren göttlichen Ursprung anzuführen.²⁶
3. Um 1800 setzte auch jene Bewegung einer bewussten Abkehr von der Aufklärung ein, die zu zahlreichen Konversionen oder Bekehrungen zum Glauben der Kindheit führte: Friedrich Graf Stolberg, Friedrich Schlegel, Clemens Brentano und auch Joseph von Eichendorff sind frühe Beispiele dafür. Selbst- und Fremdeutung solcher Lebenswenden waren immer durch die klassischen Beispiele des Apostels Paulus und des heiligen Augustinus geprägt, mithin durch das plötzliche übernatürliche Eingreifen von oben, das dem Herzen als Organ der grundlegenden Ausrichtung des Lebens eine neue, entgegengesetzte Wendung gibt.²⁷

²⁴ Hans J. Münk: Die deutsche Romantik und Religion und Theologie. In: Helmut Schanze (Hg.): Romantik-Handbuch. Tübingen 2003, S. 558-591; Karl Eschweiler: Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlaß herausgegeben und mit einer Einleitung versehen von Thomas Marschler. Münster 2010.

²⁵ Gerhard Heinz: *Divinam christianae religionis originem probare*. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 25). Mainz 1984; Franz-Josef Niemann: Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats (= Innsbrucker theologische Studien, Bd. 12). Innsbruck/Wien 1983.

²⁶ Gustave Thils: *Les notes de l'église dans l'apologetique depuis la réforme*. Gembloux 1937, v. a. S. 348f.

²⁷ Edith Saurer: Romantische KonvertitInnen. Religion und Identität in der Wiener Romantik. In: Christian Aspalter u. a. (Hg.): *Paradoxien der Romantik*. Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft in Wien im frühen 19. Jahrhundert. Wien 2006, S. 229-255; Manfred Weitlauff: Die Konversion des Grafen Friedrich Leopold zu Stolberg zur katholischen Kirche (1800) und seine „Ge-

Alle drei Faktoren spielten im Leben und im Werk jenes Mannes eine entscheidende Rolle, der publizistisch wie kein anderer den deutschen Vormärzkatholizismus prägte und neu ausrichtete, Joseph von Görres. Übernatürliche Lebenswende weg vom Rationalismus der Aufklärung, das Christentum als übernatürliche Lebenswirklichkeit in den Seelen, die empirische Erfahrbarkeit des Wunderbaren, das die seichte Verständigkeit des Rationalismus nicht leugnen kann, waren jene Merkmale, die Görres und Geistesverwandte dem Katholizismus imprägnierten.²⁸ In seinem vierbändigen Spätwerk „Christliche Mystik“,²⁹ das zwar als solches direkt nicht allzu breit gewirkt hat, aber durch die einflussreiche Publizistik Görres' längst schon vorbereitet und fortgepflanzt war, sammelte Görres alle Phänomene, die den gewöhnlichen Naturlauf durchbrechen, und ordnete sie der natürlichen, der christlichen oder der dämonischen Mystik zu.³⁰ Bereits auf der Ebene der erbündlich gefallenen menschlichen Natur finden sich nach Görres Ungleichgewichte der den Menschen konstituierenden Elemente, die etwa zu Mondsucht, Wünschelrutengehen, Somnambulismus, Hellsehen und Totenerscheinungen führen;³¹ wo das übernatürliche Gnadenleben Besitz von der Seele in Reinigung, Erleuchtung und Einigung ergreift und sie verwandelt, werden die natürlich-mystischen Potenzen etwa zu Visionen und Stigmatisationen erhoben.³² Umgekehrt kann eine dämonische Ergriffenheit zu unterschiedlichen Stufen der Abhängigkeit vom Bösen, zu „Circumsession“, „Obsession“ und „Possession“ durch den Teufel und seine dämonischen Begleiter führen.³³ Die Tatsächlichkeit dieser Phänomene nachzuweisen, ist die Absicht der zehn Bücher der „Christlichen Mystik“. Dort wird argumentiert, zwischen natürlichen und übernatürlichen mystisch-wunderbaren Phänomenen könne es nur eine graduelle Abgrenzung geben, ebenso wie zwischen dem gewöhnlichen Christenleben und dem des Mystikers. Schließlich sei es nicht plausibel, dass das Göttliche zwar zu Zeiten des Evangeliums in der Geschichte gewirkt habe, danach aber verstummt sei. Im Gegenteil sei die Wahr-

schichte der Religion Jesu Christi“ (1806–1818). In: Für euch Bischof – mit euch Christ. Festschrift für Friedrich Kardinal Wetter zum 70. Geburtstag. Hg. von Manfred Weitlauff und Peter Neuner. St. Ottilien 1998, S. 271–321. Die Konversionen zum Katholizismus sind dabei natürlich nur ein Teilmoment der Romantik, und „können nicht als Symptom des Romantischen schlechthin gelten“. Gerhard Schulz: Romantik. Geschichte und Begriff. München 1996, S. 94f.

²⁸ Bernd Wacker: Religion und Offenbarung. Das Spätwerk (1824–1848) von Joseph Görres. Eine politische Theologie (= Tübinger Theologische Studien, Bd. 34). Mainz 1990; Heribert Raab: Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht. Auswahl aus seinem Werk, Urteil von Zeitgenossen, Einführung und Bibliographie. Paderborn 1978; Otto Weiß: Der Ort der „Christlichen Mystik“ im Gesamtwerk von Görres und im Denken seiner Zeit. In: Ders.: Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts. Hg. von Manfred Weitlauff, Hubert Wolf und Claus Arnold. Paderborn u. a. 2004, S. 79–130.

²⁹ Joseph von Görres: Die christliche Mystik, Bde. 1–4/2. Regensburg/Landshut/Wien 1836–1842.

³⁰ Georg Bürke: Vom Mythos zur Mystik. Joseph von Görres' mystische Lehre und die romantische Naturphilosophie. Einsiedeln 1958.

³¹ Ebd., v. a. S. 100–109.

³² Ebd., v. a. S. 109–126.

³³ Ebd., v. a. S. 126–142.

heit der Offenbarung bewiesen, wenn man die reale Existenz ähnlicher Wunder auch noch in der Gegenwart nachweisen könne.³⁴

Der Anti-Rationalismus der Päpste und die neue Heiligsprechungspraxis im 19. Jahrhundert

Rationalismus und Indifferentismus, beides verstanden als Ablehnung beziehungsweise Gleichgültigkeit gegenüber der historisch ergangenen Offenbarung und der übernatürlichen Begnadigung, wurden dann auch die Hauptgegner der Päpste im 19. Jahrhundert, gegen die sie feierliche Lehrschreiben, Enzykliken, als neue Waffe schmiedeten; eine neue römische lehramtliche Praxis entstand.³⁵ Den ersten Paukenschlag setzte Papst Gregor XVI. 1832 mit der Enzyklika „*Mirari vos*“.³⁶ Sein Nachfolger, Papst Pius IX., knüpfte bereits in seiner Antrittsenzyklika „*Qui pluribus*“ hieran nahtlos an;³⁷ zahlreiche weitere Lehrschreiben folgten.

Bei Pius IX. war dieser Anti-Rationalismus verbunden mit einer Empfänglichkeit für Erscheinungen, Vorzeichen und visionäre Botschaften. Was Augustin Theiner als den „Köhlerglauben einer alten Frau“³⁸ bezeichnete, der den Papst kennzeichne, wurde ihm im Seligsprechungsprozess mitunter – wohl zutreffender – als *falso misticismo* ausgelegt. Moderne Biografen haben den Zusammenhang herausgearbeitet zwischen der als „naturalistisch“ gedeuteten Moderne und dem Mariendogma von 1854, das dieser bewusst die Realität der Übernatur vorhalten wollte, und zwar im Sinne von Kompensation, bestätigender Selbstaffirmation und abgrenzender Defension.³⁹ Bekannt ist, wie stark Pius IX. die Leitlinien sei-

³⁴ „Nun ist die Mystik, wie die Kirche deutet, nichts als ein in den Heiligen sich spiegelndes Evangelium; ein durch die Jahrhunderte in immer sich erweiternden Kreisen, fortgehendes Walten und Schwingen der Bewegung, die damals zuerst angehoben. Diese Heiligen haben aber, in ihrer Beschränktheit und Unwissenheit, den Grund, auf den sie gebaut, nicht für Mythe und Fabel, sondern für ernste Wirklichkeit genommen; und was sie nun in dieser Voraussetzung gewirkt und erworben und umsonst geschenkt erhalten, hat auch ganz den Anschein ernster und über-ernster Wirklichkeit; und tausende und abermal tausende von Zeugen, nicht Gestalten aus der Fabelwelt, sondern wahrhaftige, wirkliche Menschen, und zwar von der allerglaubwürdigsten Art, haben es eben so genommen und gesehen, und haben es bei Allem, was ihnen heilig war, beschworen.“ Görres: *Mystik* (wie Anm. 29), Bd. 1, S. VI.

³⁵ Klaus Unterburger: *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Papst Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Neuordnung der Universitätstheologie.* Freiburg i. Br. 2010, S. 179–186.

³⁶ Gregor XVI.: Enzyklika *Mirari vos*, 15. August 1832. In: *Acta Gregorii Papae XVI.*, Bd. 1. Bearb. von Antonio Maria Bernasconi. Rom 1901, S. 169–174.

³⁷ Pius IX.: Enzyklika *Qui pluribus*, 9. November 1846. In: Ders.: *Acta exhibens quae ad ecclesiam universam spectant*, Bd. I, 1. Rom 1854, S. 4–24.

³⁸ So am 24. September 1870 in einem Brief an Johann Friedrich, zit. nach: August Bernhard Hasler: *Pius IX. (1846–1878), päpstliche Unfehlbarkeit und I. Vatikanisches Konzil. Dogmatisierung und Durchsetzung einer Ideologie (= Päpste und Papsttum, Bd. 12, 1–2).* Stuttgart 1977, S. 146.

³⁹ Giacomo Martina: *Pio IX (1846–1850) (= Miscellanea Historiae Pontificiae, Bd. 38).* Rom 1974, S. 533f.; ders.: *Pio IX (1851–1866) (= Miscellanea Historiae Pontificiae, Bd. 51).* Rom 1986, S. 264;

ner Politik von den Visionen des heiligen Giovanni Bosco prägen ließ, von den Botschaften der Marienerscheinungen und den Offenbarungen an Seherinnen.⁴⁰

Diese Tendenz teilte der Papst mit einer ultramontanen *pressure group* um die gegenüber der Ordensleitung weitgehend autonom in seinem Schutz agierende Jesuitenzeitschrift „Civiltà Cattolica“⁴¹ und den vormaligen Erzbischof von München, August Kardinal Reisach. Die theologisch führenden Köpfe dieser Richtung waren der Jesuit Giovanni Perrone und der deutsche Neuscholastiker und Jesuit Joseph Kleutgen. Sie verstanden es, das pejorative Schlagwort „Rationalismus“ (gepaart mit „Ontologismus“ und „Traditionalismus“) gegen eine Vielzahl konkurrierender Theologien und Schulen innerkirchlich anzuwenden und die theologische Freiheit in der Kirche signifikant einzuschränken. Es gelang ihnen ebenso, die Indexkongregation in den 1860er Jahren immer mehr zu beherrschen, zu majorisieren und die anfangs für Pluralismus votierenden innerkurialen Gegner auszuschalten.⁴² Darüber hinaus konnten sie der sich intensivierenden Lehrpraxis der Päpste mit der Theorie eines *magisterium ordinarium* jene theoretische Grundlage geben, die nunmehr Papst und Bischöfe statt der akademischen Theologen als die eigentlichen theologischen Lehrer in der Kirche etablierte.⁴³ Kleutgen und Reisach teilten spezifische Frömmigkeitsideale weitgehend mit dem Papst. Deren anti-aufklärerischer Anti-Rationalismus bedingte, dass die Verehrung der jungfräulichen Gottesmutter durch neue Formen und eine intensivierte Praxis der Marienfrömmigkeit ausgebaut wurde. In den Mittelpunkt rückten als Ideale schlichtes Dienen statt hochmütiger Selbstverwirklichung und stolzem Wissensstreben, Reinheit statt moderner Säkularität, das Wunder der Gnade statt innerweltlicher Kausalität, Frömmigkeitsformen, die Buße und Sühne leisteten für die ständigen Beleidigungen Gottes durch den modernen Menschen, der sich selbst verwirklichen und die Autorität des Papstes nicht anerkennen will. Reisach propagierte, gestützt auf den jungen Augustin Theiner, ein Priesterbild, das diesen Idealen entsprach: Reinheit, Demut, Frömmigkeit; Wissensstreben nicht als Selbstzweck, sondern als Intensivierung des inneren Gnadenlebens; Gebet und Messopfer als Sühne für die Sünden der Menschen der Gegenwart.⁴⁴ Kleutgen teilte diese Vor-

Klaus Schatz: Pius IX. In: Martin Greschat (Hg.): Das Papsttum II. Vom Großen Abendländischen Schisma bis zur Gegenwart (= Gestalten der Kirchengeschichte, Bd. 12). Stuttgart u. a. 1993, S. 184–202, hier: S. 190f.

⁴⁰ Hasler: Pius IX. (wie Anm. 38), S. 129–134.

⁴¹ Francesco Dante: Storia della „Civiltà Cattolica“ (1850–1891). Il laboratorio del Papa (= Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani, Bd. 14). Rom 1990; Giacomo Martina: Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983). Brescia 2003, S. 98–113.

⁴² Unterburger: Lehramt (wie Anm. 35), S. 185–192.

⁴³ Ebd., S. 193–199.

⁴⁴ Augustin Theiner: Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten. Mit einem Vorworte, enthaltend: Acht Tage im Seminar zu St. Euseb in Rom. Mainz/Wien 1835; Erich Garhammer: Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (= Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd. 5). Stuttgart/Berlin/Köln 1990.

stellungen.⁴⁵ Den Höhepunkt innerkirchlicher, theologiegeschichtlicher Verbindlichkeit erreichte jene neue Frömmigkeitsform auf dem Ersten Vatikanischen Konzil.

Die neue, ultramontane, offiziös werdende Frömmigkeitsform hat die Praxis der Heiligsprechungen spezifisch beeinflusst. Dem markanten Wandel im 19. Jahrhundert kam zugute, dass die Rationalisierung in der Frühneuzeit nur unvollständig erfolgt war. Inhaltlich war das Wunderbare, Übervernünftige, Mirakulöse zwar zurückgedrängt, aber nicht völlig eliminiert worden. Es erlebte nun, gegen den „Rationalismus“, also gegen die Aufklärung, seine Renaissance. Formal gesehen kam dem nun gerade der Umstand zugute, dass bei aller Rationalität und Objektivität des Verfahrens dem Papsttum und seinen Interessen das entscheidende Gewicht in Bezug auf Erfolg oder Misserfolg einer Kanonisation zukam.⁴⁶ Dabei wandelten sich nun die Ziele. Entsprachen die Kanonisationen bis 1800 im Wesentlichen den mikropolitischen und auf Italien konzentrierten Präferenzen der Papstpolitik, so wurden diese nun ins Weltanschauliche, Universalkirchliche und Anti-Moderne geweitet und modifiziert. In den Kanonisationen konnte der Moderne ein Gegenprogramm präsentiert werden, ein bitteres Heilmittel, das ihr Stachel im Fleisch sein musste.⁴⁷

Unter Pius IX. kam es, zum Teil vorbereitet durch seine unmittelbaren Vorgänger, zu einer nicht gekannten Fülle an Selig- und Heiligsprechungen, die überwiegend einer dreifachen, neuen Tendenz folgten:

1. Anti-Rationalismus, gepaart mit Kampf gegen die Revolution und Moderne;
2. Förderung des Jesuitenordens und seiner Causen als der ultramontanen Speerspitze der Päpste;
3. Universalisierung über den italienischen und europäischen Kontext hinaus und damit Instrumentalisierung für eine neue gesamtkirchliche, übernationale Bedeutung des Papsttums.⁴⁸

⁴⁵ Joseph Kleutgen: Ueber den Glauben an das Wunderbare. Münster 1846; Johann Hertkens: P. Joseph Kleutgen S.J. Sein Leben und seine literarische Wirksamkeit. Zum Säkulargedächtnis seiner Geburt (1811–1911). Bearb. und hg. von Ludwig Lercher. Regensburg u. a. 1910, v. a. S. 59, S. 66–70, S. 91 f., S. 102.

⁴⁶ „Aus alledem wird deutlich, daß das Rechtsinstitut der Kultsanktionierung ganz bewußt zu einem politischen Instrument des Papstes geworden war. Die fast willkürliche Wiederaufnahme von Prozessen, ihre gezielte Durchführung und ihr rascher Abschluß sowie die Organisation der Feierlichkeiten durch persönliche Vertrauensleute weisen darauf hin, daß jede eigenständige und unabhängige Arbeit der Ritenkongregation von vorn herein ausgeschlossen sein mußte, um pünktlich die gewünschten Ergebnisse liefern zu können.“ Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 137; vgl. auch ebd., S. 300.

⁴⁷ „Si mette l'accento sull'assoluta separazione del mondo e dalla società, sulla netta opposizione fra principi cristiani e concezioni moderne, sulla fedeltà a Cristo ed alla sua Chiesa fino al sacrificio della vita, sulla defesa ad oltranza della fede anche con la coercizione, come condizione di santità. Nel complesso, beatificazioni e canonizzazioni costituiscono una reazione al laicismo e al naturalismo del secolo, confermando la fede nella redenzione, nell'efficacia della grazia, e risvegliando la convenzione della vocazione universale alla santità“; Martina: Pio IX (1850–1866) (wie Anm. 39), S. 703.

⁴⁸ Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 293–344, S. 364–373, S. 387–396.

Diese klaren Schwerpunktsetzungen zeigen sich nicht nur in der Auswahl der Kanonisationen und deren inhaltlichen Begründungen, sondern auch am gezielten Außerkraftsetzen etablierter Verfahrensregeln, um die gewünschten Ziele zu erreichen.

Eine anti-rationalistische Stoßrichtung hatte bereits die Seligsprechung (1860) des 1783 in Rom gestorbenen „ewigen Pilgers“ Benoît-Joseph Labre, der als Typus eines von der modernen Welt nicht angekränkelten Frommen stilisiert wurde, dessen Prophetien die großen Umwälzungen in Europa als Strafen für die Sünden seiner Epoche vorhergesehen hätten.⁴⁹ Bei der Beatifikation (1816) und der Kanonisation (1839, Kirchenlehrer 1871) des Volksmissionars, Moralthologen und Ordensgründers Alfons Maria von Liguori gewann ausgerechnet der kleine Aufsatz „La fedeltà de' Vassalli verso Dio li rende anche fedeli al loro principe“⁵⁰ eine enorme Bedeutung, der als anti-revolutionäre Kampfschrift seine Causa im Rom des Vormärz ungemein beflügelte.⁵¹ Die Beatifikation und spätere Kanonisation des 1601 in Pibrac nahe Toulouse verstorbenen Hirtenmädchens Germain Cousin bekam durch den Umstand die entscheidende Förderung, dass die revolutionären Machthaber 1793 die Verehrung unterbinden und den Leichnam in einer Grube verscharren lassen wollten. Daraufhin seien die Täter von Krankheiten befallen worden, die erst nach ihrer persönlichen Umkehr zur Kirche von ihnen gewichen seien.⁵² Eine Kanonisation wäre ohne diese kolportierten Geschehnisse kaum möglich gewesen, da Informationen über ihr Leben fehlten, aus denen ein heroischer Tugendgrad feststellbar gewesen wäre. Mit Bezugnahme auf diese wunderbaren Ereignisse wurden die Konsultoren ausgeschaltet und man stellte, so Stefan Samerski, die Arbeitsweise der Ritenkongregation auf den Kopf. Durch die zahlreichen Wunder bezeuge Gott die Heiligkeit, menschliches Nachforschen dürfe dieses Zeugnis nicht behindern, so lautete nunmehr die rechtfertigende Argumentation.⁵³ Papst und französischer Episkopat konnten anti-revolutionäre Werte an ihrem Beispiel propagieren, die die ultramontanierte Frömmigkeit besonders verehrte: Virginität und Reinheit, Einfachheit und Kindlichkeit, lilienreine Unschuld.⁵⁴ Gegen die Moderne und ihre Protagonisten konnte man sich aber auch noch

⁴⁹ Marina Caffiero: Un santo per le donne. B. G. Labre e la femminilizzazione del cattolicesimo tra Settecento e Ottocento. In: Memoria. Rivista di storia delle donne 30 (1991) 3, S. 89–106; dies.: Naissance et construction d'un culte à la fin du dix-huitième siècle: Benoît-Joseph Labre (1748–1783). In: Louis Châtellier (Hg.): Religions en transition dans la seconde moitié du XVIIIe siècle. Oxford 2000, S. 187–197.

⁵⁰ Alfonso Maria de Liguori: La fedeltà de' Vassalli verso Dio li rende anche fedeli al loro principe. In: Opere di San Alfonso Maria de Liguori. Opere ascetiche, Bd. 2. Turin 1846, S. 505–514.

⁵¹ Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 319–333; die Rezeptionsgeschichte des Redemptoristen-gründers, besonders seiner Moralthologie und Frömmigkeit, analysiert: Otto Weiß: Deutsche oder römische Moral? – oder: Der Streit um Alfons von Liguori. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte, Bd. 5). Regensburg 2001.

⁵² Samerski: Himmel (wie Anm. 9), S. 334.

⁵³ Ebd., S. 338f.

⁵⁴ Ebd., besonders: S. 341, S. 343.

direkter wenden: Bei der Kanonisation des in Saragossa 1485 erschlagenen Inquisitors Pedro de Arbués entwarf der *Promotor fidei* ein Programm, nach dem die Inquisition ein Heilmittel für das 19. Jahrhundert sei, da die Zeitgenossen ohne diese zügellos und im Überfluss lebten. Das Sterben des Inquisitors wurde in die Nähe des Sterbens Christi im Dekret *super tuto* gestellt, da an beiden die Juden schuld seien. Der Hagiograf Giuseppe Cozza wertete die Heiligsprechung als Signal gegen den Rationalismus;⁵⁵ im „Compendium historiae“ zur Heiligsprechung werden als die wahren Juden unserer Tage die Freimaurer identifiziert.⁵⁶

Weitere Tendenzen waren: Während in den Pontifikaten seit dem 18. Jahrhundert alle Jesuitencausen faktisch ins Stocken gekommen waren, bedeutete der Pontifikat Pius' IX. auch für diese einen quantitativen und qualitativen Sprung, verbunden mit einem Mentalitätswechsel in der Ritenkongregation⁵⁷ zugunsten der engen Interessenkoalition von Papst und Orden. Der enorme Aufschwung des Typus des Missionsheiligen in Fernost und Südamerika diente dem Ansehen des Papstes als universaler moralischer Autorität; Martyrium als Kategorie für die Heiligsprechung wurde immer wichtiger, bei einer gleichzeitigen Aufweichung der dafür geltenden strengen Kriterien. Märtyrerhafte Gesinnung war ja auch notwendig, um Papst und Kirche gegen den bösen rationalistischen Zeitgeist zu verteidigen. Bewusst wurde von Pius IX. das Leben der neuen Heiligen auf die Erfordernisse der Gegenwart umgedeutet. Über Josaphat Kuncewycz, der als Erster beim mit viel Pomp gefeierten Apostelmartyrium 1867 kanonisiert wurde, hieß es beispielsweise, er sei nicht etwa als Vorkämpfer der Kirchenunion von Brest-Litowsk im Zusammenhang mit der polnischen Katholisierungspolitik gestorben, sondern er habe den Opfertod für den päpstlichen Primat erlitten. Dabei wurde Bezug genommen auf das eigene Jahrhundert des Papstes, in dem sich die Pforten der Hölle geöffnet hätten.⁵⁸

Natürlich lebten auch die alten Strukturmerkmale in der Praxis der Ritenkongregation fort. Noch immer waren es vor allem Italiener, besonders Süditaliener und Römer, dazu vor allem Ordensleute, die selig- und heiliggesprochen wurden; adelige Herkunft blieb im 19. Jahrhundert noch immer ein Vorteil. Dennoch hat, so Stefan Samerski, Pius IX. „ganz neue Kapitel der Heiligentypologie“ aufgeschlagen; die Heiligen wurden „in sein kirchenpolitisches Programm integriert,

⁵⁵ „Mentre nell'Europa ferve una guerra secolare del razionalismo contro la fede, mentre molte altere fronti non vogliono inchinarsi innanzi alla Croce, e molti intelletti procaci superbendo di sé isdegnano stoltamente di seguir quella luce che nella rivelazione brilla dal fonte dell'eterna vita.“ Giuseppe Cozza-Luzi: *Della vita, miracoli e culto del martire S. Pietro de Arbués canonico regolare della chiesa metropolitana di Saragozza*. Rom 1867, S. IV. In der Vorrede werden auch die übrigen hier behandelten Heiligsprechungen unter Pius IX. in diesen Kontext des Anti-Rationalismus gestellt. Das Dekret der Ritenkongregation, in dem das Leben des Inquisitors mit dem Leben Jesu Christi, der auch von den Juden hingerichtet worden sei, parallel gesetzt wird, ist abgedruckt in: ebd., S. 249–254.

⁵⁶ Samerski: *Himmel* (wie Anm. 9), S. 164.

⁵⁷ Ebd., S. 300.

⁵⁸ Ebd., S. 153f.

das aus Heiligen Chiffren, aus Tugenden Ideologie und aus der Ritenkongregation ein Propagandainstrument formte“.⁵⁹ In den folgenden Pontifikaten haben sich diese Grundlinien durchgehalten, auch wenn je eigene Akzentsetzungen erfolgten. Man denke an die Fortführung der Causen von durch Pius IX. in anti-rationalistischem Kontext Seliggesprochenen, etwa Benoît-Joseph Labres und der Jesuiten Petrus Claver und Jan Berchmans durch Leo XIII., dessen Kanonisationspolitik noch zeitnah-praktischere Interessen verfolgte, der aber der große Förderer der Herz-Jesu-Verehrung mit ihrem Sühnegedanken für die Sünden der Moderne, der ihr seit der Französischen Revolution immer mehr zuwuchs, war.⁶⁰ Benedikt XV. hat dann 1920 Marguërite-Marie Alacoque, die Pius IX. beatifizierte, kanonisiert.⁶¹ Unter Pius X. hatte die Verehrung anti-rationalistischer und anti-revolutionärer Heiliger Konjunktur, hier anzuführen sind die intensive persönliche Verehrung des Papstes für den Pfarrer von Ars (1905 selig-, 1925 heiliggesprochen)⁶² und die Kanonisation der Jeanne d’Arc mit royalistischen Implikationen in Frankreich.⁶³ Immer wieder wurden visionär begabte Frauen dem Volk zur Verehrung vorgestellt, die Franziskaneroberrin Crescentia Höß in Kaufbeuren im Jahre 1900 (Seligspredung, die Heiligspredung erfolgte 2001) etwa,⁶⁴ oder Anna Maria Taigi im Jahr 1920 (Seligspredung), deren *corpus incorruptum* in Rom in San Crisogono zu verehren ist.⁶⁵

⁵⁹ Ebd., S. 137f.

⁶⁰ Daniele Menozzi: *Sacro Cuore. Un culto tra devozione interiore e restaurazione cristiana della società*. Rom 2001, S. 84–89, S. 171–240.

⁶¹ Ebd., S. 262–281.

⁶² Bei der Ansprache zu seinem Goldenen Priesterjubiläum 1908 erklärte er etwa feierlich, dass alles Wissen und alle praktischen Begabungen des Priesters ohne Heiligkeit und Leben aus der Übernatur nutzlos seien; umgekehrt gelinge einem heiligen Priester alles. Der Pfarrer von Ars sei deshalb der perfekte Seelsorger und der lebendige Beweis hierfür; für den Papst sei es eine Freude, ihn seliggesprochen zu haben. „Cet élan de joie de Pie X fait mieux percevoir une affinité intime avec le Curé d’Ars, qu’il donna en exemple et pour patron céleste à tous les curés de l’Univers, et dont l’image restera sur son bureau jusqu’à sa mort.“ Hary Mitchell: *Pie X et la France*. Paris 1954, S. 174.

⁶³ James F. McMillan: *La riappropriazione di una martire: I cattolici francesi e il culto di Giovanna d’Arco*. In: Emma Fattorini (Hg.): *Santi, culti, simboli nell’età della secolarizzazione (1815–1915)*. Turin 1997, S. 285–299; Philippe Boutry: *Jeanne d’Arc et la Papauté*. In: *Nations et Saint-Siège au XXe siècle. Actes du colloque de la Fondation Singer-Polignac* (Paris, octobre 2000), sous la direction d’Hélène Carrère d’Encausse et de Philippe Levillain. Paris 2003, S. 161–196; zu Pius XI. und den katholischen Opfern der Französischen Revolution: ders.: *Hagiographie, histoire et Révolution française. Pie XI et la béatification des martyrs de septembre 1792 (17 octobre 1926)*. In: Achille Ratti: *Pape Pie XI. Actes du colloque organisé par l’École française de Rome en collaboration avec l’Université de Lille III – Greco n.º 2 du CNRS, l’Université degli studi in Milano, l’Università degli studi di Roma – „La Sapienza“, la Biblioteca Ambrosiana* (Rome, 15–18 mars 1989) (= *Collection de l’École française*, Bd. 223). Rom 1996, S. 305–355.

⁶⁴ Zu ihr: Manfred Weitlauff: *Die selige Maria Crescentia Höß von Kaufbeuren*. In: Georg Schwaiger (Hg.): *Bavaria Sancta. Zeugen christlichen Glaubens in Bayern*, Bd. 2. Regensburg 1971, S. 242–282.

⁶⁵ Francesco de Palma: *Il modello laicale di Anna Maria Taigi*. In: Fattorini (Hg.): *Santi* (wie Anm. 63), S. 529–546.

Zusammenfassung

1. Die Praxis der Heiligenverehrung in der Kirche unterlag lange Zeit der Tendenz der zunehmenden Kontrolle und Zentralisierung, besonders aber einer verfahrenstechnischen und einer inhaltlichen Rationalisierung und Moralisierung.
2. Diese Rationalisierung war aber insofern unvollständig, als formal doch faktisch der konkrete päpstliche Wille und damit mikropolitischer Einfluss entscheidend blieb und inhaltlich den Wundern weiterhin eine entscheidende Bestätigungsfunktion zukam.
3. In der anti-rationalistischen Defensive des Papsttums konnten diese Unvollständigkeiten seit Pius IX. genutzt werden, um der kirchlichen Kanonisationspraxis eine demonstrativ-ideologische Ausrichtung gegen den Zeitgeist und für den päpstlichen Primat zu geben.
4. Darin offenbarten sich Züge einer neuen ultramontanen Frömmigkeit, die Reinheit und Unschuld, Kindlichkeit, Einfachheit und Demut verstärkt stolzer Intellektualität entgegengesetzte und Sühne und Mitopfern gegen die Ausschweifungen der Gegenwart propagierte. Die Übernatur und die Wunder wurden an den Heiligen empirisch fassbar. Dazu kam der Versuch, die Gläubigen bis zum Martyrium gegen eine Gegenwart zu immunisieren, in der sich aus Sicht der Kirchenoberen mit den modernen Ideologien die Pforten der Hölle gegen das Papsttum aufgetan hatten.

„So hat denn das Vatikanische Konzil recht“, so das Fazit des Jesuiten Konstantin Kempf in seinem weitverbreiteten Werk über die Heiligkeit der Kirche aus dem Jahr 1929, „wenn es die Welt hinweist auf die außerordentliche Heiligkeit der Kirche als ein sicheres Zeichen dafür, daß Christus in ihr lebt und wirkt. Die Heiligen der Kirche sind Juwelen, die nur im Geschmeide der wahren Braut Christi sich befinden können.“⁶⁶

Abstract

Canonization processes and the Church's ideal of sanctity have evermore been formalized, rationalized and moralized. This development has, however, remained incomplete: the processes could in most cases only be concluded by means of a papal dispensation, which is why aegis and clientelism remained central legalities. Miracles maintained their crucial confirming function; the pope alone could exempt from their existence. Thus, 19th century papacy could integrate canonizations into its goals: the defence of rationalism and modernity, the universalization and centralization of the Church and the promotion of the Jesuit order. In this manner, ultramontane piety propagated the evolvment of supernatural life in the soul and the empirical perception of miracles against the rationalism and materialism of the time.

⁶⁶ Konstantin Kempf: Die Heiligkeit der Kirche im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Apologie der Kirche. Einsiedeln u. a. ⁸1928, S. 597.