

Konfrontation mit der Moderne. Richtungskämpfe in katholischer Kirche und Theologie

Claus Arnold

Die Kirchen- und Theologiegeschichte ist zu allen Zeiten bewegt gewesen, doch spricht Vieles dafür, dass sich im langen 19. Jahrhundert besonders tiefgreifende Umbrüche vollzogen oder zumindest angebahnt haben. Die Bildung moderner Nationalstaaten, das Auseinanderfallen von Staat und Gesellschaft und die beginnende Differenzierung relativ autonomer Kultursphären, die sich im Zeichen der Aufklärung weitgehend von kirchlichen oder staatlichem Einflüssen freizügten. Diese Prozesse haben auch die kirchlichen Landschaften umgepflegt. In ihnen zerfallen nach und nach die Lebenswelten der Frühen Neuzeit, in denen die christlichen Konfessionen unbestritten die Hauptrolle als gesellschaftliche Integrationsebene gespielt hatten. Ihre Riten und Lehrinhalte strukturierten zuvor die Lebenswelt und vermittelten letzten Sinn und Halt.

Im 19. Jahrhundert muss das Christentum mit alternativen Integrationsideologien konkurrieren, vor allem mit dem Nationalismus, der nicht mehr das Leben über Gott, sondern die Nation als letzten Wert proklamierte. Vor diesem Hintergrund hat man die Zeit seit 1789, also das lange 19. Jahrhundert bis 1914, gerne im Sinne eines einlinigen Säkularisierungsprozesses beschrieben. In dieser Zeit sei die religiöse Weltengewissensmaßstäbe verunstaltet und die Welt zunehmend rein weltlich, eben säkular geworden.

Das sahen das einige Intellektuelle auch schon im 19. Jahrhundert genau: Als Beispiel sei ein Gedicht von Matthew Arnold genannt: Arnold war Anglikaner, Sohn des berühmten Doktor Thomas Arnold, des „headmaster“ der Rugby School. Er war zunächst tätig als Schulpfleger und dann in Oxford als Professor of Poetry. Arnold sah die innere Aushöhlung des anglikanischen Christentums nicht zuletzt durch die historische Wissenschaft, vor allem auch die modernistische Bibelforschung in den deutschsprachigen Protestantismus, die bis nach England wirkte und alte dogmatische Gewissheiten relativierte. Arnold bemühte sich, durch seine Bildungsschrift wenigstens die moralisch-kulturellen Werte des Christentums zu retten, wenn sich schon seine historisch-dogmatische Grundlage schwindend verflüchtete.

Nicht zuletzt die Poesie sollte die Funktion der Religion übernehmen, Religion also in Kultur überführt werden. Arnolds poetische Beschreibung dieses Prozesses gehört zu den klassischen englischen Dichtungen „Dover Beach“ (1847) sowie den „Sea-fights“ von den Klippen von Dover, wo Arnold selbst 1851 seine Flitterwochen verbracht hatte. Auch das lyrische Ich des Gedichtes richtet seine Betrachtungen an seine Geliebte:

Dover Beach (1867)
von Matthew Arnold (1822-88)

THE SEA is calm to-night.
The tide is full, the moon lies fair
Upon the straits—on the French coast
the light
Gleams and is gone; the cliffs of Eng-
land stand,



Prof. Dr. Claus Arnold, Professor für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte sowie Religiöse Volkskunde an der Universität Mainz

Glimmering and vast, out in the
tranquil bay.
Come to the window, sweet is the
night-air!
Only, from the long line of spray
Where the sea meets the moon-
bald'd sand,
Listen! you hear the grating roar
Of pebbles which the waves draw
back, and fling,
At their return, up the high strand,
Begin, and cease, and then again
begin,
With tremulous cadence slow, and
bring
The eternal note of sadness in.

Sophocles long ago
Heard it on the Tigris, and it brought
Into his mind the turbid ebb and flow
Of human misery, we
Find also in the sound a thought,
Hearing it by this distant northern sea

The sea of faith
Was once, too, at the full, and round
eas'd
Lay like the folds of a bright girdle
fur'd.
But now I only hear
Its melancholy, long, withdrawing
roar,
Retreating, to the breath
Of the night-winds, down the vast
edges drear,
And naked shingles of the world.

Ah, love, let us be true
To one another! for the world, which
seems
To lie before us like a land of dreams,
So various, so beautiful, so new,
Hath really neither joy, nor love, nor
light,
Nor certitude, nor peace, nor help for
pain;
And we are here as on a darkling plain
Swept with confused alarms of struggle
and flight,
Where ignorant armies clash by night.

Obwohl Arnold die „See des Glaubens“ im Rückzug sah, wandte er sich in seinen späteren Lebensjahren immer mehr theologischen Schriften zu und erkannte, dass es ohne Religion doch nicht gehe – allerdings mit der Religion, die vorhanden war, auch nicht. Arnold wurde so zum Vorläufer des theologischen Modernismus im anglikanischen Christentum. Dieses Phänomen, dass sich in allen christlichen Konfessionen Tendenzen bilden, die das Christentum anschlussfähig an die neue Zeit machen wollen, deutet darauf hin, dass die Analyse eines bloßen Säkularisierungsprozesses zu kurz greift. Säkularisierung geschieht zwar, doch gibt es zumal im 19. Jahrhundert starke gegenläufige Trends.

Die neuere historische Forschung hat dort ebenfalls die Bedeutung des religiösen Aufschwungs des „religios revival“ in seinen verschiedenen Ausprägungen im 19. und 20. Jahrhundert. Die Kirchen verlieren zwar ihre Monopolstellung, mobilisieren dafür aber stärker als zuvor ihre Anhänger. Dazu kommen viele neue freikirchliche Gruppen, Sektens und anderer Transformationen des Religiösen. So schwappt um 1900 eine Mystik-Welle über Europa, die sich im internationalen Erfolg von Büchern wie Evelyn Underhills „Mysticism“ oder dem „Santo“ von Antonio Goggazaro widerspiegelt. Speziell im Katholizismus wird als „revival“ besonders der „ultramontane“ Bewegung des 19. Jahrhunderts genannt, die für eine kompromisslose Zentrierung der Kirche auf den Papst eintrat und effektiv an die Mittel der traditionellen Frömmigkeit anknüpfte, um eine Mobilisierung der Gläubigen zu erreichen. Hat die Aufklärung etwa das Wallfahrtswesen als unnützlich-äußerliche Form der Religiosität kritisiert, so lebten es die Ultramontanen neu und inszenierten mit der Trierer Heilig Rock-Wallfahrt von 1844 das größte Massenereignis des Vornarr mit einer halben Million Teilnehmern.

II.

Dass gerade die römisch-katholische Kirche im 19. Jahrhundert auch Aufschwünge konnte, verdeutlicht das zweite englische Beispiel einer Person, die Matthew Arnold in Oxford übrigens gut kannte: John Henry Newman bemühte sich als anglikanischer Theologe zunächst darum, die englische, stark protestantisch geprägte Staatskirche wieder stärker im Sinne des altchristlichen Vorbildes zu „katholisieren“. 1845 zog Newman aber den Schluss, dass es die von ihm gewünschte Kirche schon gebe: nämlich in der römisch-katholischen.

Er konvertierte also und begründete dies in seiner „Apologia pro vita sua“: „Die Hauptursache davon lag vermutlich in dem Gegensatz zur anglikanischen Kirche, der ich mich mit der katholischen Kirche darbot. Denn ich sah plötzlich eine Wirklichkeit vor mir, die etwas ganz Neues für mich war. Ich fühlte, dass ich mir nicht durch eigene Gedankarbeit eine Kirche schaffen musste: ich brauchte keinen Akt des Glaubens an sie, sondern ich musste mich nicht mühen in eine Stellung hineinzuwringen, sondern mein Geist fand Ruhe und Frieden, und ich staunte sie fast unfähig an als eine große objektive Tatsache. Ich betrachtete sie, – ihre Riten, Zeremonien und Geboten; und ich sagte: Das ist eine Religion; und wenn ich dann auf die arme anglikanische Kirche zurückschaute, für die ich so viel gelitten hatte, und auf alles, was sie anging, und an unsere verschiedenen Versuche (im Oxford Movement) dachte, sie in der Lehre und Ethik zu heben, so schien sie mir wirklich ein Nichts zu sein.“

Gerade in der wachsenden Unübersichtlichkeit der Moderne, in der die anglikanische Established Church als nationale Einrichtung langsam an Boden verlor, gewann die römische Kirche in ihrer vermeintlich geschlossenen Objektivität für Newman an Anziehungskraft. Freilich hatte er auch in dieser neuen religiösen Heimat einiges zu leiden, zumal im Umkreis des Ersten Vatikanums, bis ihn Leo XIII. dann zum Kardinal machte.

Die Zeit ab 1789 ist also gleichermaßen von Säkularisierung und religiösen Aufbrüchen gekennzeichnet. Diese Prozesse sind dabei aber in den Rahmenbedingungen der Moderne geprägt. Die Art der Verhältnisbestimmung zur Moderne induziert auch spezifische Gruppenbildungen innerhalb der christlichen Konfessionen. Auf der einen Seite die limitiert Verständigungsbereiten, die der Moderne aber durchaus nicht kritisch gegenüberstehen; sie heißen im Protestantismus vor allem „Liberale Protestanten“ oder Kulturprotestanten, im Katholizismus nennt man sie katholische Spätaufklärer, Liberale Katholiken, Reformkatholiken, Modernisten. Auf der anderen Seite die eher Konservativen, die eine Kontrastgesellschaft zur schlechten Moderne bilden wollen, also etwa konservative Lutheraner und Evangelische, oder bei den Katholiken die Ultramontanen, die Antimodernisten und Gegenströmung. Doch selbst diese modernitätskritischen Gruppen können sich den Wirkungen der Moderne nicht entziehen und nutzen zumindest deren strukturelle Möglichkeiten zur Durchsetzung ihrer Ziele und erreichen damit zum Teil ungewollt modernisierende Wirkungen. Doch selbst diese sind für „moderner“ als die theologisch liberale.

III.

Konkretisieren wir diesen Befund anhand kirchlich-politischer Situation in Deutschland vor 1848. Welche Tendenzen waren hier prägend und standen in Spannung zueinander?

Landläufig verbindet man mit Aufklärung eher die Kirchenkritik eines Voltaire mit seinem „L'Esclavage l'infâme“. Doch gab es gerade in Deutschland und ein dritteljahrhundert lang eine katholische Aufklärung, die sich schon zu Zeiten der Reichskirche Bahn brach und bis circa 1830 wirksam war. Diese „katholische Aufklärung“ prägte zunächst ein irenisches Verhältnis zum Protestantismus, also ein Zurückschrauben des Konfessionalismus, der die Katholische Kirche nach dem Konzil von Trient geprägt hatte. Theologisch kritisierte man die Scholastik, also die vor allem durch Thomas von Aquin geprägte mittelalterliche Schultheologie, die man als zu kompliziert und spitzfindig ansah. Man wollte wieder zurück zu den Quellen des färdern und die dogmatische Bibel und der Kirchenverwirr. Allgemein wollte man die Bildung des Klerus heben, dem man das Ideal des Hirten der Pfarrgemeinde vor Augen stellte. Damit wurde im Grunde genommen auch eine Forderung des Konzils von Trient eingelöst, das forderte, dass die Kleriker nicht mehr wieder wahr Seelsorger machen wollte. Die Pfarrgemeinde wurde deshalb nicht umsonst Zentrum einer katholisch-aufgeklärten Kirchenreform. Auch in der Liturgie sann man auf Klarheit und Einfachheit: Die deutsche Sprache sollte einen möglichst großen Raum einnehmen, der Ritus für das Volk verständlich werden. Besonders Wert legte man auf die Predigt, in der Glaubensverkündigung und moralisch-pädagogische Führung des Volks verbunden wurden.

Mit Misstrauen blickten die katholischen Aufklärer auf das hergebrachte

Wallfahrtswesen des barocken Katholizismus, das sich in traditionellen Ebenen wie Oberschwaben oder dem Münsterland hartnäckig hielt. Nach Ansicht des aufgeklärten Klerus sollten die Leute nicht ständig zu irgendwelchen Events an anderen Orten „auslaufen“, sondern sich Sonntag für Sonntag um ihren eigenen Hirten scharen und sich von ihm leiten lassen. Die volkstümliche Ausgestaltung der Wallfahrten sah man als Gefährdung der öffentlichen Moralität an.

Im Gegensatz zur Aufklärung ist der religiöse Charakter der Romantik als allgemeiner geistiger Strömung nie umstritten gewesen. Ihr Sinn für das Überationale, das Unbewusste, das Geheimnis, ihre Hochschätzung von Tradition, Autorität und Gemeinschaft und schließlich ihr Leitbild eines christlich-universalen Mittelalters haben ihr eine besondere Affinität zum Katholizismus verliehen. Dieser erschien als die organisch gewachsene Religion der Vorzeit, in der auch noch Wunder und mystische Erfahrung ihren Platz hatten.

Dennoch war gerade im katholischen Raum zwischen 1800 und 1830 ein Übergang von der Aufklärung zur Romantik fließend, wie überhaupt die

Im Gegensatz zur Aufklärung ist der religiöse Charakter der Romantik als allgemeiner geistiger Strömung nie umstritten gewesen.

scharfe Opposition von Aufklärung und Romantik fragwürdig geworden ist. Letztere setzt die Erstere eben in einem umfassenden Sinne voraus. Das zeigt sich deutlich im bekannten Münsterschen Kreis um die Fürstin Gallizin, in dem einerseits mit Franz von Fürstenberg eine gemäßigte, pädagogisch-praktische Spätaufklärung vertreten war und andererseits mit dem Konvertiten Grafen Stolberg und dem späteren Erzbischof Droste-Vischering auch eine romanisch-strengkirchliche Richtung. Ähnliches gilt für den bayerischen Kreis um den späteren Regensburger Bischof Johann Michael Sailer, der einerseits eine biblische und christozentrische, also durchaus aufgeklärte Theologie vertrat, und doch zugleich eine romantische Innerlichkeit förderte, die fast pietistische Züge aufwies.

Eine bekannte und wichtige Gestalt dieses Überganges ist auch der Tübinger (dann noch kurzzeitig in München zum Görres-Kreis gehörige) Theologe Johann Adam Möhler, der gerade die Schriften der Kirchenväter für sein organisches Kirchenverständnis heranzuziehen wusste. Möhler hat ähnlich wie Newman (den er nach den neuesten Forschungen von Kenneth Parker und Mike Shea stärker beeinflusste, als bisher angenommen) einer ganzen Generation von Theologen eine neue intellektuelle Identifikationsmöglichkeit mit der katholischen Kirche vermittelt. Möhlers neues katholisches Selbstbewusstsein schlug sich etwa in solchen Formulierungen nieder: „Die katholische Kirche hält ihren Bekenner das geschichtlich Gegebene vor, um es in ihr Inneres zu verwandeln. Sie glaubt nicht, durch Lernen erst zur Wahrheit kommen zu können. Das überlässt sie den Häretikern und hält es, wie es sein auch kann, für einen Unweg. Der Protestant gelangt, wenn er den geschichtlichen Jesus erst erforschen zu müssen glaubt, doch am Ende erst dort an, von wo der Katholik ausgegangen ist, wenn es jenem gut geht.“

Insgesamt zeichnete diese romantischen Kreise aber noch eine große

Ein bayerischer Theologenkreis um den späteren Regensburger Bischof Johann Michael Sailer, der einerseits eine biblische und christozentrische, also durchaus aufgeklärte Theologie vertrat,

förderte doch zugleich eine romantische Innerlichkeit, die fast pietistische Züge aufwies. Unser Bild zeigt das Grabmal Sailers im Regensburger Dom.

konfessionelle Duldbarkeit aus. Das kämpferisch katholische, antiprotestantische und antiaufklärerische Element trat erst in der folgenden Generation, ab 1830 stärker hervor und wurde auch kirchenpolitisch wirksam. Man bezeichnet diese neue Bewegung meist als die „ultramontane“.

IV.

„Ultra montes“ heißt „über die Berge hinweg (gerichtet)“. Das sind natürlich die Alpen. Gemeint sind mit „Ultramontanen“ also jene Leute, die sich Orientierung aus Italien, genauer hin aus Rom, also vom Papst erhoffen. Der Begriff ist ursprünglich ein polemischer, er wird dann aber auch zur trotzigsten

Das unfehlbare Papsttum als geistliche Monarchie sollte die Grundlage jeder gesunden gesellschaftlichen Entwicklung darstellen.

Selbstbezeichnung der „Ultramontanen“. In der Forschung wird der Begriff heute mehr oder weniger wertfrei verwendet. Wer ihn nicht mag, spricht von „strengkirchlich“.

Was denken nun also diese jungen Leute, Geistliche und Laien, die ab 1830 zunehmend den Ton im deutschen Katholizismus angeben? Eine Programmschrift, die darüber Auskunft gibt, ist das Werk eines iranzösischen Laien, Joseph de Maistre, mit dem Titel „Du Pape“ („Von dem Papste“) von 1819, das auch in Deutschland übersetzt und breit rezipiert wurde. De Maistres Werk stand ganz unter dem Eindruck der verheerenden Folgen der Französischen Revolution. Das Papsttum, der Felsen Petri, war für ihn die einzige Macht, die sich in den Stürmen beharrt hatte. Von ihr erhoffte er sich für die Zeit der Restauration alles: Das unfehlbare Papsttum als geistliche Monarchie sollte die Grundlage jeder gesunden gesellschaftlichen Entwicklung darstellen. Gegen die gefährlichen Einflüsse von Revolution und Aufklärung wurde die katholische Kirche als objektive Institution gesetzt.

Was bedeutete dies konkret in Deutschland? Das kirchenpolitische Feindbild der Ultramontanen war hier klar: Es war das Staatskirchentum, das in die Rechte des Papstes und der Bischöfe eingriff, und es war die „schlechte Aufklärung“, beziehungsweise die ältere Generation im Klerus, die von ihr geprägt war und meist mit dem Staatskirchentum zusammenarbeitete. An die Stelle dieser unheiligen Allianz wollte man eine selbstbewusste, „freie“ (freilich weiterhin staatlich privilegierte) katholische Kirche setzen. Theologisch suchte man überwiegend die Neuscholastik durchzusetzen, also eine Theologie, die sich ganz an den großen Werken des Mittelalters, vor allem jenen Thomas von Aquins orientierte, und sich entscheiden gegen jede Verständigung mit der aufklärerischen Philosophie Kants oder Hegels verwarhte.

Allerdings gab es hier keine einheitliche Linie. Manche Ultramontane wollten der neueren Philosophie und auch der historischen Forschung, die gerade unter dem Einfluss der Romantik einen großen Aufschwung nahm, einen weiten Raum lassen. Das sollte zu späterem Streit und zur Spaltung der ultramontanen Bewegung Anlass geben. Hier reicht es, den Namen Ignaz von Dollinger zu nennen, der sich vom Muster-Ultramontanen vor 1848 zum exkommunizierten Post-Ultramontanen nach 1848 wandelte, und auch weil er im Streit um die päpstliche Unfehlbarkeit

auf der historischen Dimension der Theologie beharrte.

Die Ultramontanen verstanden es zugleich, sich einen Rückhalt im katholischen Volk zu verschaffen. Im Gegensatz zu den Theologen der Aufklärung förderten sie die traditionellen Formen der Volksfrömmigkeit wie Wallfahrten und Marienverehrung und prägten sie zugleich in ihrem Sinne um. Im Hintergrund stand hier ein starkes, romantisches Interesse an der religiösen Erfahrung, an der Mystik, von der man sich Sicherheit im Glauben und übernatürliche Leitung angesichts der Bedrohungen der Neuzeit erhoffte. Einige Ultramontane verfielen hierbei in einen „ungesunden“ Mystizismus (etwa der Fall Luise Beck, den Otto Weiß rekonstruiert hat, und natürlich San Ambrogio, jüngst durch Hubert Wolf dargestellt).

Einen paradigmatischen theologischen Fall in der Übergangszeit um 1830 stellt derjenige des katholischen

Der Kirchenhistoriker Johann Adam Mähler (1796–1838), hier porträtiert um das Jahr 1830, gehörte zu den achtzig-

ten deutschen Theologen im langen 19. Jahrhundert. Das Gemälde findet sich heute im Georgianum in München.

Philosophen und Theologen Georg Hermes dar, der zunächst in Münster und dann von 1820 bis zu seinem Tod 1831 an der Bonner katholisch-theologischen Fakultät wirkte. Hermes stand für ein doppeltes Programm: für die Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben und für die Zusammenarbeit von (preußischem) Staat und katholischer Kirche. Ersteres war für viele gebildete, bürgerliche Katholiken im Zuge der Metaphysik-Kritik von Immanuel Kant schwierig geworden. Hermes suchte deshalb dem Kant'schen Kritizismus auf philosophischer und theologischer Basis entgegenzutreten, was er vor allem in seiner „Einleitung in die christkatholische Theologie“ leistete. Hermes ließ sich dabei teilweise vom deutschen Idealismus inspirieren. „Hermes übernahm von sog. mittleren Fichte Anregungen, deren unbestechliches Ethos der Wahrheitsuche und der Verwirklichung der Menschenwürde alte Ideale der Auf-

klärung mit denen der Restauration zu verbinden suchte“ (Hermann H. Schwedt).

Hermes prägte damit eine ganze Generation des rheinischen Klerus, setzte sich aber bereits zu Lebzeiten und noch mehr posthum zwischen alle Stühle. Von seinem originellen Standpunkt aus bekämpfte er nicht nur die rationalistischen Aufklärer, gegen die er auch den Zölibat verteidigte, sondern genauso den Fideismus des romantischen Gefühlsglaubens, der sich für ihn mit einer gefährlichen „Altermystik“ verband. In den Augen der ultramontanen Theologen war Hermes dabei heterodox, weil er den Irrlehren Kants nicht einfach die reine Lehre des Thomas von Aquin entgegenhielt, sondern sich selbst in moderner Philosophie versuchte – ein Schicksal, das nach Hermes noch viele andere prominente katholische Theologen wie der Tübinger Johannes Evangelist von Kuhn erleiden sollten. Zugleich

stießen sich die Ultramontanen an seiner Nähe zum preußischen Staat, die Hermes mit dem irenischen Kölner Erzbischof Spiegel teilte, der ihn 1825 zum Domkapitular machte.

Tatsächlich wurden die Hauptwerke Hermes nach seinem Tod 1835 von Papst Gregor XVI. in der feierlichsten möglichen Form, nämlich durch ein eigenes Breve mit den Initium *Dum acer bissimas* auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt (1835). Hinter dieser

Metternich präferierte dagegen den Fideismus eines Louis Bautain, bei dem der Gehorsam auch in Glaubensfragen und nicht das Verstehen im Vordergrund stand.

Verurteilung, an die sich ein langwieriger Kampf gegen die Anhänger des Hermes anschloss, stand eine interessante Kombination: zum einen die Anklage durch den hochultramontanen Pfarrer Anton Josef Binterim aus Bilk bei Düsseldorf, zum anderen die Intervention des österreichischen Staatskanzlers Metternich. Die Intervention des Restaurationspolitikers par excellence gegen den staatsfrommen Restaurationstheologen Hermes mag überraschen. Doch für Metternich und seinen konservativen Berater Kasl. Ernst Jarcke untergebu Hermes' vermeintlicher Rationalismus und seine Betonung des vernünftig-gläubigen sittlichen Subjekts die Grundlagen der katholischen Religion und war insofern subversiv.

Metternich präferierte dagegen den Fideismus eines Louis Bautain, bei dem der Gehorsam auch in Glaubensfragen, und nicht das Verstehen, im Vordergrund stand. Zugleich wollte man die kirchenfeindliche preußische Regierung treffen. Papst und Indexkongregation liehen dieser ultramontan-reaktionären Allianz ihre Hand. Hermes wurde zum Prototyp des theologischen Rationalismus stilisiert, zum Vertreter des positiven Zweifels, ohne dass man diese Lehre in seinen Werken nachweisen konnte. Kein Glanzstück des „römischen Lehramts“, das zwar bald auch den Fideismus Bautains verurteilte, aber weiterhin eine autoritäre Achse mit Metternich bildete, die sich zum Beispiel im Fall Heinrich Heine bewährte. Ihn brachten Gregor XVI. und Metternich gemeinsam auf den kirchlichen und staatlichen Index (1836/1843), weil sie in ihm den Anführer einer revolutionären Sekte, nämlich des „jungen Deutschland“, sahen.

V.

Einen Vorfall von höchster Bedeutung für die Durchsetzung der ultramontanen Bewegung in Deutschland ereignete sich 1837. Der Kölner Erzbischof Droste-Vischering, der weniger irenische Nachfolger Spiegels, den wir schon aus dem Gallitzin-Kreis kennen, wurde am 20. November auf Veranlassung des Oberpräsidenten der Rheinprovinz festgenommen und in die Festung Minden abgeführt. Hintergrund war ein konfessionspolitischer Streit um die Mischehen zwischen Protestanten und Katholiken. Vereinfacht gesagt wollte die preußische Regierung durchsetzen, dass die Kinder aus konfessionsgemischten Ehen stets in der Konfession des Vaters getauft und erzogen würden, weil man sonst eine schleichende Katholisierung der Bevölkerung befürchtete.

Die römische Kurie und Droste-Vischering bestanden jedoch auf der ausschließlich katholischen Kindererziehung. Drostes Vorgänger, der Hermes-Freund Spiegel war kompromissbereiter gewesen, und hatte sich mit der Versicherung der „Glaubenstreue“ von Seiten des katholischen Partners zufrieden gegeben. Droste war im Zeichen der neuen Kirchlichkeit zu solchen Kompromissen aber nicht mehr bereit und wurde zum Märtyrer des Ultramontanismus: Die Kölner Bevölkerung und das Domkapitel waren über seine Verhaftung zwar nur mäßig erregt, aber Papst Gregor XVI. protestierte öffentlich gegen die Festnahme Drostes und der Publizist Joseph Görres verglich in seinem „Athanasius“ den persönlich eher skurrilen Erzbischof mit dem Kirchenlehrer des vierten Jahrhunderts, der den römischen Kaisern widerstanden hatte.

Erst das ungeheure öffentliche Echo auf die Kampfschrift von Görres erzeugte einen Schub der katholischen Bewusstseinsbildung. Die preußische Regierung musste schließlich unter König Friedrich Wilhelm IV. den Rückzug antreten. Das Kölner Dombauestesiegte 1842 die Versöhnung von Staat und ultramontaner Kirche und zugleich auch das Schicksal der noch verbliebenen Hennesianer. Das liberal-katholische Bürgertum im Rheinland (Thomas Mergel), und die ihm zugetanen aufgeklärten Geistlichen sahen sich innerkirchlich durch diese Ultramontanisierung an den Rand gedrängt. Man muss hier aber mit Wertungen vorsichtig sein: Die kirchliche Aufklärung stand zwar inhaltlich für moderne Optionen, für Rationalität, Individualität und Autonomie des Subjekts. Politisch gesehen hatte sie sich aber zumindest teilweise dem vormodernen Modell der Einheit von Kirche, Staat und Gesellschaft verschrieben.

Die Ultramontanen in Deutschland hingegen hatten inhaltlich ein konservatives bis reaktionäres Programm. Ihre gesellschaftliche Organisationsform war aber formal moderner. Sie nutzten ab 1848 entschiedener als die Aufklärer das Instrument der Vereine und Parteien und deuteten so in die Richtung einer pluralen Gesellschaft, in der Konflikte zwischen verschiedenen Interessensgruppen offen ausgetragen werden (ohne dass sie diese liberale Gesellschaft aber im Grundsatz akzeptiert hätten). □