

CARLO PASSAGLIA

Auf dem Weg zur Communio-Ekklesiologie

VON PETER WALTER

Carlo Passaglia gehört ohne Zweifel zu den interessantesten Gestalten der Theologiegeschichte des 19. Jh. Ursprünglich Jesuit und schon in frühen Jahren einflussreicher theologischer Berater des Papstes Pius IX. geriet er aus unterschiedlichen Gründen in Spannung zu seinem Orden, den er schließlich verließ, und zu seinem hohen Protektor. Entzweite er sich mit seinen Mitbrüdern hauptsächlich auf Grund divergierender Auffassungen von der theologischen Methode – Passaglia trat für die Integration der als typisch protestantisch angesehenen historischen Kritik in die Theologie ein und konnte sich mit der allmählich Terrain gewinnenden Neuscholastik nicht anfreunden –, so führte sein Eintreten für die italienische Einigung zum Bruch mit dem Papst. Vor diesem Hintergrund ist es eine spannende Frage, wie die Ekklesiologie – das zentrale Thema der Veröffentlichungen Passaglias – eines solchermaßen in die zu seiner Zeit aktuelle Diskussion eingebundenen Theologen, der zugleich als ein hervorragender Kenner der theologischen und kirchlichen Tradition gelten darf, aussieht, bzw. ob sich die ekklesiologischen Anschauungen vor und nach den diversen Brüchen geändert haben.

1. Ein ungewöhnlicher Lebenslauf

Carlo Passaglia wurde am 2. Mai 1812 in bescheidenen Verhältnissen in Lucca geboren und trat 1827 in Rom in das Noviziat der wenige Jahre zuvor wiedergegründeten Gesellschaft Jesu ein. Am Römischen Kolleg, das die Jesuiten 1824 wieder übernommen hatten und das der erste Rektor, Luigi Taparelli d'Azeglio (1793–1862), auf thomistischen Kurs zu bringen suchte, absolvierte er mit glänzendem Erfolg seine philosophisch-theologischen Studien, die durch erste eigene Lehrerfahrungen in Reggio Emilia und Tivoli (1834/35) unterbrochen wurden. Nach seiner Priesterweihe 1840 wurde er Studienpräfekt am Collegium Germanicum et Hungaricum, was ihn, der des Deutschen nicht mächtig war, vermittelt durch Referate einzelner Alumnus in Kontakt mit der zeitgenössischen deut-

schen Theologie brachte (vgl. Hettinger I, 86–89, bes. 87). 1840–43 unterrichtete er zugleich Kanonisches Recht am Collegium Romanum. 1844 übernahm er einen der beiden Dogmatiklehrstühle, den anderen hatte seit 1824, wenn auch mit Unterbrechungen, sein Lehrer Giovanni Perrone (1794–1876) inne. 1847 lehrte er zugleich Kirchengeschichte. Die römische Revolution 1848 führte zur Schließung des Kollegs und zur Vertreibung der Jesuiten. Einige Professoren, unter ihnen Passaglia, und Jesuitenscholastiker, darunter Passaglias späterer Kollege und Freund Clemens Schrader (1820–1875) sowie sein Nachfolger Johann Baptist Franzelin (1816–1886), begaben sich nach England, wo in Ugbrook (Devonshire) der Lehrbetrieb fortgeführt wurde. Der Schriftverkehr zwischen dem örtlichen Superior und dem in Marseille im Exil lebenden Ordensgeneral, Johannes Philippus Roothaan (1783–1853), offenbart erste Schwierigkeiten Passaglias mit seinen Oberen. Passaglia, der in seiner Lehre kein Meister der didaktischen Reduktion gewesen zu sein, sondern sich eher in Exkursen ergangen zu haben scheint, ist mit seinen Hörern – abgesehen von den beiden genannten – unzufrieden und möchte nach Löwen. Dort erhoffte er sich nicht nur interessiertere Hörer, sondern auch bessere Bibliotheksverhältnisse, als sie das Schloss von Lord Clifford, auf dem die Jesuiten Unterschlupf gefunden haben, bieten konnte. Was Passaglia angekreidet wurde, war neben der Vernachlässigung seiner geistlichen Pflichten – er zelebrierte nur an Sonn- und Feiertagen und nehme ansonsten nicht an der Messe teil – die Unbotmäßigkeit, sich selber an den belgischen Provinzial gewandt zu haben. Gleichwohl wurde Passaglia schließlich gestattet, nach Löwen zu gehen, und er wurde darüber hinaus beauftragt, die Streitigkeiten um den angeblichen Ontologismus am französischen Scholastikat in Vals bei Le Puy beizulegen. Dort war es zu Problemen gekommen, weil einige Professoren, abweichend von den weitaus meisten Denkern der scholastischen Tradition, im Gefolge von Platon und Augustinus eine Art unmittelbarer Gottesanschauung vertraten. Dem Ordensgeneral ging Passaglia, der den verdächtigten Kollegen ihre Rechtgläubigkeit bescheinigte, nicht entschieden genug vor. Im November 1849 konnten die Jesuiten nach Rom zurückkehren und ihren dortigen Lehrbetrieb wieder aufnehmen. Passaglia unterrichtete fortan am Collegium Romanum nicht nur Dogmatik, sondern wurde auch mit dem Amt des Studienpräfekten betraut, möglicherweise, um ihn dadurch noch stärker in die Pflicht zu nehmen. Er scheint in diesem Aufsichtsamt nicht gerade rücksichtsvoll mit seinen Kollegen umgegangen zu sein, was erneut die Kritik des Generals hervorrief, der ihn zugleich ermahnte, die Theologie nicht mit allzu viel Philologie, die zudem eine Domäne der Protestanten sei, zu befrachten. Passaglia wehrte den Vorwurf des Unkatholischen seiner Methode zwar ab, verlor aber dennoch 1853 das Amt des Studienpräfekten, das, nach

einem kurzen Zwischenspiel, Perrone übertragen wurde, der es fast ein Vierteljahrhundert, bis zu seinem Tod, bekleidet hat.

Trotz dieser ordensinternen Spannungen wurde Passaglia beauftragt, in der Fastenzeit 1851 in der Kirche „Il Gesù“ Kanzelvorträge zu halten, die in der neu gegründeten Zeitschrift der italienischen Jesuiten ›La Civiltà Cattolica‹ gedruckt wurden und bald auch in französischer und deutscher Übersetzung erschienen. Seine Aufgabe war es, wie der Übersetzer der deutschen Ausgabe schreibt, „durch Konferenzen für die so genannten gebildeten Klassen dem Unheil zu wehren und nach der Bändigung der äußeren Revolution auch die Revolution der Geister durch die himmlische Kraft des Katholizismus zu überwinden und zu heilen“ (Katholische Lehrvorträge ..., V). Passaglia stellt in diesen Vorträgen, in denen er eine Art Apologetik bzw. Fundamentaltheologie entwickelt, ganz im Sinne der ultramontanen Ekklesiologie seiner Zeit die autoritative Vermittlung des Glaubens in den Vordergrund, dessen Universalität nicht durch die protestantische Auffassung von der Offenbarungs- und Glaubensvermittlung gewährleistet werden könne, sondern nur durch die katholische, d.h. ein unfehlbares oberstes Lehramt, dem zugleich oberste Jurisdiktionsvollmacht zukomme. So war es nur folgerichtig, dass Passaglia von Pius IX. in die Theologische Kommission berufen wurde, welche die Dogmatisierung der Lehre von der Unbefleckten Empfängnis Mariens sowie die feierliche Verurteilung zentraler moderner Irrtümer vorbereiten sollte. Die beiden Unternehmungen wurden bald voneinander getrennt; das erstere führte bereits 1854 zum Ziel, die Frucht des letzteren, der berühmt-berüchtigte ›Syllabus‹, wurde erst zehn Jahre später veröffentlicht. Passaglia, der – zusammen mit dem zwar nicht im Titel, wohl aber im Vorwort der ersten beiden Bände ausdrücklich als Mitautor bezeichneten Schrader – ein umfangreiches Werk ›De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu ... commentarius‹ vorlegte, hat entscheidende Verdienste an den theologischen Vorarbeiten der Dogmatisierung und dadurch großes Vertrauen bei Pius IX. erworben, der ihn nach seinem Austritt aus dem Orden zunächst stützte.

Passaglias Schwierigkeiten innerhalb seines Ordens verschärften sich aufgrund seiner, von den Oberen ungern gesehenen, Freundschaft mit seinem Schüler Schrader, der als Germaniker bei ihm studiert hatte und nach dem Eintritt in die Gesellschaft Jesu ab 1851 sein Kollege war. Schrader dozierte zunächst Einleitung in die Heilige Schrift, dann ab 1854 auf dem Lehrstuhl Perrones Dogmatik. Passaglia und Schrader arbeiteten eng zusammen und publizierten gemeinsam. Der neue Ordensgeneral, Petrus Beckx (1795–1887), ergriff die nächste Möglichkeit, die beiden zu trennen. Sie bot sich ihm, als aus Wien der Wunsch an ihn herangetragen wurde, eine der dogmatischen Professuren an der dortigen Universität mit einem

Jesuiten zu besetzen. Trotz der Widerstände, welche die beiden Patres erhoben und die sie durch das Einschalten ihrer kurialen Verbindungen zu verstärken versuchten, wurde im August 1857 Schrader nach Wien versetzt. Daraufhin legte Passaglia alle Ämter nieder. Die mit Schrader gemeinsam betriebene Neuausgabe des Hauptwerkes des berühmten französischen Dogmenhistorikers Denis Petau (Dionysius Petavius [1583–1652]) kam über den ersten Band nicht hinaus und blieb ein Torso (Dionysii Petavii Aurelianensis e Societate Iesu opus de theologicis dogmatibus expoliturum et auctum collatis studiis Car[oli] Passaglia et Clem[entis] Schrader ex eadem societate, Bd. I, Rom 1857). Seine vatikanischen Protektoren ermöglichten Passaglia 1858 den Wechsel auf einen philosophischen Lehrstuhl an der „Sapienza“, der staatlichen römischen Universität. 1859 erlangte Passaglia den päpstlichen Dispens von seinen Gelübden und wurde in den Weltpriesterstand versetzt. Nach wie vor besaß er das Vertrauen des Vatikans, in dessen Auftrag er eine Schrift verfasste, in der er den Kirchenstaat als für die Freiheit der päpstlichen Kirchenleitung notwendig verteidigte (*Il Pontefice e il Principe, ossia la teologia, la filosofia e la politica messe d'accordo in ordine al Principato civile del Papa. Dialoghi di D. Carlo Passaglia, professore di filosofia superiore nell'Archiginnasio Romano, o.O. [Rom] 1860*). Diese Schrift ist auch literarisch interessant, insofern Passaglia sie als Dialog zwischen einem Politiker, einem Philosophen und einem Theologen gestaltet hat.

In den beiden folgenden Jahren hatte Passaglia, der als „[d]as geistige Oberhaupt“ der liberalen Kreise an der römischen Kurie bezeichnet wurde (Weber I, 321), eine einzigartige Stellung als Vermittler inne zwischen dem in der Frage des Kirchenstaates zunächst noch schwankenden Papst und der Turiner Regierung, die sich für die Zeit nach der Machtübernahme im Kirchenstaat über den weltlichen Status des Papstes Gedanken machte. Passaglia sah in der Formel des piemontesischen Ministerpräsidenten Graf Camillo Benso di Cavour (1810–1861) von der „freien Kirche *im* freien Staat“ („*Libera Chiesa in libero Stato*“) eine Ausgangsbasis für künftige einvernehmliche Regelungen, auch wenn er eine Formulierung bevorzugte, die jeden Anschein einer Unterordnung der Kirche unter den Staat vermied: „freie Kirche *und* freier Staat“ („*Libera Chiesa e libero Stato*“). Im März 1861 erklärte Pius IX. jedes Arrangement mit dem entstehenden italienischen Nationalstaat für unmöglich und entzog dadurch den Bemühungen Passaglias die Basis. Dieser veröffentlichte im Sommer anonym in Florenz die Schrift ›*Pro caussa italica ad episcopos catholicos, praesbytero catholico auctore*‹, bekannte sich jedoch zu dieser, nachdem er von der Absicht einer Indizierung erfahren hatte – die im Oktober in der Tat erfolgte – und forderte seine Anhörung durch die Indexkongregation. Der drohenden Verhaftung konnte er entkommen, da ihm

Kardinal Girolamo D'Andrea (1812–1868) eine Warnung hatte zukommen lassen. Der als liberal geltende Kardinal war wenige Monate zuvor durch den Papst im Verlauf des Indexverfahrens gegen den Löwener Philosophen Gerard Casimir Ubaghs (1800–1875) und seine Anhänger, die des Ontologismus bezichtigt wurden, derart brüskiert worden, dass er als Präfekt der Indexkongregation zurücktrat. Zum Vorwand der Brüskierung diente das möglicherweise von Passaglia entworfene positive Schreiben des Kardinals an die Löwener. D'Andrea musste hinnehmen, dass für die Überprüfung dieser Frage die beiden Kongregationen des Index und des S. Officium zusammengelegt wurden, damit letztere, weil die zahlenmäßig überlegene, als intransigenter die Entscheidung der zu diesem Zeitpunkt als „liberal“ geltenden ersteren revidieren konnte. Daraufhin stellte D'Andrea in einem Schreiben an den Kardinalstaatssekretär sein Amt zur Verfügung. In der zeitgenössischen Presse wurde, wenn auch zu Unrecht, die Vermutung geäußert, Passaglia habe diesen Brief verfasst. Drahtzieher des Wiederaufnahmeverfahrens waren Passaglias ehemaliger Kollege Giovanni Perrone, der auch das Gerücht von der Verfasserschaft des Kündigungsbriefs in die Welt gesetzt hat, sowie der einflussreiche, seit Jahren am Ordensgeneralat und für die Kurie in Rom tätige deutsche Jesuit Joseph Kleutgen (1811–1883).

Passaglia floh als Hirte verkleidet aus Rom und gelangte nach Turin, wo ihn die Nachricht vom Entzug seines Lehrstuhls erreichte. An dessen Stelle erhielt er von der Turiner Regierung eine Professur für Moralphilosophie an der dortigen Universität. Die folgenden Jahre waren von intensiver politischer Aktivität geprägt, die ganz im Dienste der Aussöhnung zwischen dem Papst und dem entstehenden Königreich Italien stand. Passaglia wirkte hauptsächlich publizistisch durch von ihm herausgegebene, wohl von der Turiner Regierung finanzierte Zeitschriften, deren langjährigste 1862 bis 1866 erschien und bezeichnenderweise den Titel ›Il Mediatore‹ trug. Spektakulärer Höhepunkt seiner Aktivitäten war eine in der ersten Nummer des ›Mediatore‹ veröffentlichte Petition an den Papst, auf den Kirchenstaat zu verzichten, an der sich immerhin etwa 9000 Priester, schätzungsweise 10 Prozent des italienischen Klerus, durch ihre Unterschrift beteiligt hatten. Die Apostolische Poenitentiarie erklärte die Unterzeichner für „ipso facto“ exkommuniziert, worauf viele ihre Unterschrift zurückzogen. Passaglia bestritt diese Auffassung in einer Schrift, in der er das Institut der Exkommunikation rein auf den geistlichen Bereich einschränkte und Exkommunikationen aus politischen Gründen als unwirksam betrachtete (*Della scomunica. Avvertenze di un prete cattolico*, Florenz 1861). Er versuchte zugleich, als Plattform für die auf Ausgleich mit dem Staat bedachten Kleriker und zum Beistand für diejenigen, welche dadurch Nachteile erlitten, eine Klerus-Gesellschaft ins Leben zu

rufen. Als Parlamentsabgeordneter brachte er 1863 – freilich erfolglos – einen Gesetzesentwurf ein, der u. a. eine Unterhaltszahlung für Kleriker vorsah, die aufgrund von ungerechtfertigten Kirchenstrafen ihr Benefizium verloren hatten. Die parlamentarischen Erfahrungen bereiteten Passaglia jedoch insgesamt eher Enttäuschungen.

Ende Dezember 1864 erschien die auf den 8. Dezember, das Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariens, datierte Enzyklika ›Quanta cura‹ mit dem ›Syllabus errorum‹, in dem der Papst 80 zeitgenössische Irrtümer verurteilt. An der Vorbereitung dieser Dokumente hatte Passaglia bis zu seinem Bruch mit Rom mitgearbeitet. 1862 war ihm eine Fassung des ›Syllabus‹ zugespielt worden. Passaglia veröffentlichte sie im ›Mediatore‹ und würdigte sie kritisch. Dies löste heftige Reaktionen auf beiden Seiten des (kirchen)politischen Lagers aus und verzögerte das Erscheinen des Textes, der einer neuerlichen Bearbeitung unterzogen wurde. Verhindern aber konnte Passaglia ihn nicht. Auf die Publikation reagierte er mit der Schrift ›Sopra l'enciclica pubblicata il giorno XXI dicembre MDCCCLXIV e sopra le LXXX proposizioni il giorno medesimo condannate, domande riverenti di Carlo Passaglia‹ (Turin 1865), in welcher er „hart das Dokument kritisierte, das zumindest in Teilen sein eigenes war“ (Martina, Sillabo, 510). Die Kritik beginnt bereits mit der Überschrift, in der Passaglia auf die Differenz zwischen dem tatsächlichen (21. Dezember) und dem fiktiven, aus symbolischen Gründen gewählten Erscheinungsdatum aufmerksam macht. Pius IX. hatte ursprünglich geplant, zusammen mit der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis die zentralen religiösen und gesellschaftlichen Irrtümer seiner Zeit zu verurteilen.

1867 sprang Passaglia seinem Retter Kardinal D'Andrea bei, welcher von Pius IX. suspendiert worden war, weil er ohne dessen Erlaubnis nach dem mittlerweile italienischen Neapel gegangen und dort mit dem Thronfolger Umberto zusammengetroffen war, mit dem umfangreichen Werk ›La causa di Sua Em. Rev.ma il Card. Girolamo d'Andrea esposta e difesa dal Prof. Carlo Passaglia‹ (Turin 1867). Passaglia entwickelt hier die Auffassung, dass die Suspendierung unrechtmäßig war, da der Kardinal sich nichts habe zuschulden kommen lassen, was sie rechtfertigte. Zugleich schreibt er seine Ekklesiologie fort, weshalb diese Schrift bei der Darstellung der letzteren berücksichtigt werden muss.

In der Folgezeit hat Passaglia keineswegs geschwiegen, sondern sich immer wieder zu Wort gemeldet, so im Umfeld des I. Vaticanums, als er das Konzil publizistisch begleitete. Die von Passaglia u. a. herausgegebene Wochenschrift ›Il Concilio Ecumenico‹ erschien vom Oktober 1869 bis Juli 1870. Nachdem am 18. Juli der päpstliche Jurisdiktionsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes in Glaubens- und Sittenfragen dogmatisiert worden waren, stellte sie ihr Erscheinen ein. Passaglia und seine Mitstrei-

ter hatten nicht ganz ohne Erfolg versucht, eine radikale Auffassung dieser Sachverhalte zu verhindern, wie sie von dem mittlerweile auf der Seite der rigiden und kompromisslosen Befürworter kämpfenden Schrader vertreten wurde.

Als Leo XIII., der Nachfolger Pius IX., 1879 in der Enzyklika ›Aeterni Patris‹ Thomas von Aquin zum katholischen Norm-Philosophen erklärte und den Thomismus gleichsam kanonisierte, hat Passaglia, der Kenner der Philosophie-, Theologie- und Dogmengeschichte, seine Stimme erhoben und auf die Problematik hingewiesen, einen bestimmten historischen Denker, dem in der Kirche mit Recht ein gewisser Symbolwert zuerkannt werde, als allein maßgeblich zu erklären, zumal auf einem Feld, der Philosophie, das grundsätzlich unabgeschlossen ist (*Sulla dottrina di S. Tommaso secondo l'enciclica di Leone XIII*). Hier wie in der Auseinandersetzung mit dem Neuthomisten Kardinal Tommaso Maria Zigliara (1833–1893) hat Passaglia sich für die Legitimität unterschiedlicher philosophischer Ansätze innerhalb des katholischen Denkens eingesetzt, vor allem für Antonio Rosmini (1797–1855). Als junger Theologe war er selber an der Bekämpfung des rosminischen Denkens beteiligt, die v.a. Mitglieder der Gesellschaft Jesu mit Eifer betrieben. Sie erreichten nur die Indizierung von zwei Werken, während die Kardinäle der Indexkongregation 1854 unter dem Vorsitz des Papstes, was außergewöhnlich war, die übrigen für die Lektüre freigaben („*Dimittantur*“). Die Gegner Rosminis ruhten nicht, diese Freigabe in Frage zu stellen bzw. zu bekämpfen. Verbunden mit seinem Bruch mit Rom hat Passaglia nicht nur in kirchenpolitischer, sondern auch in philosophisch-theologischer Hinsicht eine Wende hin zu Rosmini vollzogen. Er schaltete sich nun auf der Seite Rosminis in die Diskussion ein, indem er v.a. die Position Zigliaras kritisierte (*La Congregazione dell'Indice e il card. Zigliara. Studi critici*, Turin 1882), konnte aber nicht verhindern, dass die Kampagne der Rosmini-Gegner ihr Ziel erreichte. Allerdings hat er die Verurteilung von 40 Sätzen Rosminis durch das HI. Offizium im Dezember 1887 nicht mehr erlebt.

Passaglia starb am 12. März 1887 nach kurzer Krankheit. Kurz vorher hatte er sich mit der Kirche ausgesöhnt. Passaglia, der zeitlebens das geistliche Gewand trug, hatte eine Aussöhnung zunächst nicht für nötig gehalten, da er sich auf theologischem Gebiet nie von der Kirche getrennt habe. In späteren Jahren war es wiederholt zu Rekonziliationsversuchen gekommen, die jedoch immer wieder daran scheiterten, dass sich Passaglia, neben dem befürchteten Gesichtsverlust, um seinen Lebensunterhalt sorgte, den er durch die kirchlicherseits geforderte Aufgabe der Turiner Professur gefährdet sah.

II. Passaglias Theologieverständnis

Passaglia hat seine Auffassung von Theologie im umfangreichen Vorwort zu der zusammen mit Schrader herausgegebenen Petavius-Ausgabe niedergelegt (Bd. 1, S. I–LIV). Obwohl beide für die Ausgabe verantwortlich zeichnen, dürfte doch Passaglia als der Ältere und der erfahrenere Lehrer der federführende Kopf sein. Ziel der Überlegungen ist es nach eigenem Bekunden, der Theologie im Haus der Wissenschaften, das durch die Vorrangstellung der Realwissenschaften gekennzeichnet sei, ihren angemessenen Platz zu verschaffen. Nach Überwindung der Seichtheit („levitas“), Glaubenslosigkeit („impietas“) und Verachtung der Religion („religionis contemptus“), welche das vorangegangene Jahrhundert charakterisierten, sieht Passaglia die Notwendigkeit, dass die Theologie aus der Dunkelheit ans Licht zurückkehrt. Während er einerseits bei der Beschreibung des 18. Jh. auf das Vokabular der Aufklärungsgegner zurückgreift, verwendet er andererseits deren Lichtmetaphorik, um die gegenwärtige Aufgabe zu kennzeichnen. Die Sicht der Gegenwart ist eine durch und durch optimistische („in hac ... laetissima studiorum societatisque opportunitate“ [S. II]) und keineswegs von der Larmoyanz geprägt, wie sie die zeitgenössischen päpstlichen Stellungnahmen und die ultramontane Propaganda durchzieht. Die allgemeine positive Entwicklung der Wissenschaften fordert die Theologie zur eigenen Ortsbestimmung heraus! Passaglia sieht die Theologie als subjektive Entsprechung des objektiven Wortes Gottes, als zeitliche, menschliche Ausprägung („ectypus“) des ewigen, göttlichen Urbildes („archetypus“). Bei seiner Neubestimmung der theologischen Wissenschaft will Passaglia von den Naturwissenschaften („physicae disciplinae“) ausgehen. Wie diese als „subjektive Wahrnehmung und logische Wiederholung“ der Naturphänomene zu verstehen sind, so ist die theologische Wissenschaft „subjektive Wahrnehmung und logische Wiederholung derjenigen Manifestationen, welche auf Gott als den Urheber und Wiederhersteller der übernatürlichen Ordnung zu beziehen sind“ (S. III). Unter „subjektiver Wahrnehmung“ versteht Passaglia keineswegs eine subjektivistische, verkürzte und einseitige Sicht, sondern schlicht die Wahrnehmung durch das Subjekt einer Wissenschaft, die er auch als Analyse der Phänomene bezeichnet, während die „logische Wiederholung“ als gedankliche Durchdringung, als Synthese gekennzeichnet wird. Beide verhalten sich auch wie Materie und Form zueinander. In der Theologie ist die Wahrnehmung der Phänomene, der Materie, bzw. deren Analyse eine historische Aufgabe, die sich aber keineswegs in einer Materialsammlung erschöpfen darf, sondern bereits eine erste Ordnung vorzunehmen hat. Im Hinblick auf die Örter („sedes locique“), denen das Material zu entnehmen ist, unterscheidet Passaglia zwischen der Theolo-

gie eigenen und abgeleiteten, zwischen der Heiligen Schrift und deren göttlichen Bezeugungen einerseits und den Reichtümern des menschlichen Geistes andererseits. Diese Unterscheidung der Bezeugungsinstanzen des Wortes Gottes erinnert unmittelbar an diejenige des in Salamanca lehrenden und auch auf dem Trienter Konzil einflussreichen Theologen Melchor Cano (um 1509–1560) bzw. an die in der mittelalterlichen Theologie geläufige von Autoritäts- und Vernunftargument („*autoritas*“ und „*ratio*“). Die göttliche, apostolische und kirchliche Überlieferung umfasst die Lehre der Kirchenväter, die Festlegungen der Konzilien, die Verurteilungen von Häresien, die Liturgie, Märtyrerakten, Gemälde und Skulpturen, Inschriften, disziplinäre Vorschriften und Gebräuche, bischöfliche und päpstliche Erlasse u. a. m. Die Theologie arbeitet jedoch auch mit Material, das sie den philosophischen Disziplinen verdankt, zu denen Passaglia Dialektik, Metaphysik, Ethik, Physik und Astronomie zählt, sowie der Philologie, Kritik, Hermeneutik und Geschichte. Zu den spezifischen Schwierigkeiten der Theologie zählen nicht nur die biblischen Sprachen und die Fülle der Zeugnisse der Überlieferung, sondern auch die durch den Fortschritt der Wissenschaften gewonnene Erweiterung der Gegenstände, die ein Theologe wissen sollte. Gerade hier unterscheidet sich die Gegenwart nach Passaglia vom 13. oder 16. Jh. Deshalb verbietet es sich für einen Theologen ebenso, sich auf den Errungenschaften der Alten auszuruhen, wie – ohne eigene gründliche Forschung, welche freilich nicht von allen in gleicher Weise geleistet werden kann – Theologie treiben zu wollen.

Theologie besteht aber nicht nur aus der Zusammenstellung von Material, sondern auch aus dessen Durchdringung, die Passaglia unter den Begriff des Systems fasst. Zur systematischen Darstellung des theologischen Wissens bedarf es der Hermeneutik und der Philosophie als Voraussetzungen. Der allgemeine Fortschritt der Wissenschaften im Verlauf des 19. Jh. darf vor der Theologie nicht Halt machen.

Jedoch muss immer klar bleiben, dass das menschliche Wissen in der Theologie nur einen sekundären Ort beanspruchen darf, der erste gebührt dem geoffenbarten und überlieferten Wort Gottes. Für diese Verhältnisbestimmung beruft Passaglia sich grundsätzlich auf Thomas von Aquin (*Summa theologiae* I q. 1 a. 8). Ihm folgt er auch in der konkreten Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie, wobei Thomas in seinem Kommentar zur Schrift des Boethius über die Dreieinigkeit einen dreifachen Gebrauch der Philosophie in der Theologie unterscheidet: 1. im Bereich der Einsichten der natürlichen Vernunft, welche dem Glauben vorausgehen („*praeambula fidei*“), 2. bei der Bereitstellung von Analogien zum Verständnis von Glaubenswahrheiten, 3. bei der Abwehr von Gegenargumenten. Nach Passaglia verhalten sich Wissenschaft, Philosophie und

Vernunft einerseits und Offenbarung, Theologie und Glaube andererseits wie Natur und Gnade zueinander.

Die Philosophie stellt der Theologie jedoch nicht nur Material bereit, sondern dient ihr auch in methodischer Hinsicht. Dadurch darf die Theologie keineswegs auf Philosophie zurückgeführt werden, sondern muss ihren eigenen Zugang zur Wirklichkeit Gottes wahren, der in der göttlichen Offenbarung gründet. Bei den aus der Offenbarung geschöpften Wahrheiten sind folgende zu unterscheiden: 1. solche, die der Vernunft entsprechen („iuxta rationem“) und die Passaglia Wahrheiten („veritates“) nennt, 2. solche, die außerhalb der Vernunft liegen („praeter rationem“) und die er als Dogmen („dogmata“) bezeichnet, sowie 3. solche, die die Vernunft übersteigen („supra rationem“), die Geheimnisse („mysteria“). Im Hinblick auf diese drei Klassen hat die Vernunft eine je spezifische Verwendung. Während sie bei den Wahrheiten durchaus der Ort ist, wo diese aufgefunden werden können, kann sie in Bezug auf Dogmen und Mysterien, welche nur aus der Offenbarung entnommen werden können, lediglich methodisch eingesetzt werden.

Die Philosophie hat für Passaglia neben ihrer Funktion als Fundort von Wahrheiten und als methodisches Hilfsmittel noch eine dritte Bedeutung, nämlich im Hinblick auf theologisches Schlussfolgern. Dieses geschieht nicht nur durch die Kombination von Glaubenswahrheiten untereinander, sondern auch durch diejenige von Glaubens- und Vernunftwahrheiten, wobei die Schlussfolgerungen aus letzteren nach Passaglia nicht zu Glaubenswahrheiten im strengen Sinn führen.

Passaglia belässt es nicht bei der Beschreibung der Theologie als Wissenschaft, sondern zeichnet auch ein Bild der Qualitäten, welche einen Theologen auszeichnen sollen: Solidität („soliditas“), Feinheit („subtilitas“), Tiefe („profunditas“), Klarheit („perspicuitas“), Ernst („gravitas“) und Gefälligkeit („suavitas“). Es sind dies, wie er selbst sagt, Vorzüge, welche einen vollkommenen Redner und Dichter ausmachen. Nicht nur im Hinblick auf die Vorzüge des Theologen, sondern auch in Bezug auf die von ihm favorisierte Theologie kann eine Nähe Passaglias zur Rhetorik festgestellt werden. Etwa wenn er von den „Örtern“ spricht, denen die Argumente zu entnehmen sind, und in seiner Einleitung selber die einzelnen Punkte jeweils mit einer Fülle treffend ausgesuchter Zitate aus den Werken der Kirchenväter und der großen Scholastiker illustriert.

Passaglia bietet zum Abschluss seiner Einleitung einen Katalog bedeutender Theologen von der Väterzeit bis zum Hochmittelalter. Im Hinblick auf die mittelalterliche Scholastik stellt er gegen die von reformatorischer Seite vorgebrachte Kritik fest, dass deren Koryphäen 1. sowohl an Wissenschaft als auch an Heiligkeit hervorragten, 2. die Kontinuität zu ihren Vorgängern zu wahren suchten, 3. dass sie nichts anderes betrieben als Aus-

legung der Heiligen Schrift und der Kirchenväter, wobei sie freilich methodisch eigene Wege gingen, 4. dass sie dabei das menschliche Wissen einsetzten, wodurch sich 5. auf Grund von dessen Entwicklung die in den verschiedenen Jahrhunderten betriebene Theologie unterschied, 6. haben die Scholastiker jedoch nie Philosophie und Theologie vermischt, wofür 7. Thomas von Aquin als hervorragendstes Beispiel dienen mag. Bei seiner Verteidigung der scholastischen Methode beruft Passaglia sich immer wieder auf Cano, der im achten Buch seiner ›Loci theologici‹ (Erstausgabe Salamanca 1563 u. ö.) über die Autorität der scholastischen Theologen gehandelt hat.

Die Einleitung klingt aus mit einer Einführung in den Autor und dessen Werk, das hier in neuer Edition vorgelegt wird. Ganz am Ende macht Passaglia sich das Programm Anselms von Canterbury (1033–1109) zu Eigen, dass der Glaube nach Einsicht in das Geglaubte strebt („fides quaerens intellectum“). Heute fragt man sich, wo in diesen Darlegungen die Sprengkraft lag und wieso dieses Verständnis von Theologie die Kritik seiner Ordenskollegen auf sich zog und Passaglia letztlich aus seinem Orden trieb.

III. Die Kirche als zentrales Thema Passaglias

Passaglia war in den beiden Phasen seiner Tätigkeit – sowohl als theologischer Lehrer bis 1857 als auch danach als kirchenpolitischer Schriftsteller – literarisch überaus fruchtbar (vgl. die umfangreiche, aber – v. a. im Hinblick auf die Zeitschriftenbeiträge – keineswegs vollständige Bibliographie bei Carlin). Neben den bereits genannten mariologischen und trinitätstheologischen Spezialstudien (*Commentarium theologicorum pars prima, secunda, tertia*, 3 Bde., Rom 1850–1851) hat ihn zeitlebens in besonderer Weise die Ekklesiologie beschäftigt, die als die zentrale theologische Problematik der katholischen Theologie des 19. Jh. betrachtet werden kann.

Die erste ekklesiologisch einschlägige Schrift Passaglias ist sein ›Commentarius de praerogativis beati Petri Apostolorum principis auctoritate divinarum litterarum comprobatis‹, dem im Abstand von wenigen Jahren das umfangreiche Werk ›De ecclesia Christi commentarium libri quinque‹ folgte, von dessen fünf geplanten Büchern allerdings nur drei in zwei Bänden erschienen sind. Clemens Schrader hat sich später als Mitverfasser dieses Werkes bezeichnet. Einschlägig ist auch die Schrift, in der Passaglia sich hinter Kardinal D'Andrea gestellt und das Verhalten des Papstes in der Auseinandersetzung mit diesem kritisiert hat. Zwischen diesen Werken ist eine große Kontinuität in der Grundposition festzustellen, zugleich aber auch eine Korrektur von Engführungen, die Passaglia zunächst mit der ultramontanen Ekklesiologie seiner Zeit geteilt hatte.

1. Passaglias Ekklesiologie vor seiner römischen Maßregelung

Passaglias Sicht der Kirche ist offenbarungstheologisch verortet. Mit der Frage der Offenbarungsvermittlung hat er sich vom Anfang seines theologischen Lehramtes an intensiv beschäftigt. Grundlegend ist für ihn in diesem Zusammenhang der Begriff des Zeugen bzw. des Zeugnisses: Gott hat sich vom Beginn der Geschichte an nur einigen wenigen Menschen offenbart, diese aber für die übrigen als Zeugen eingesetzt. Jesus Christus, der in unmittelbarer und vollkommener Weise an der Wahrheit Gottes Anteil hat, ist der Urtypus des Zeugen. Er hat seinerseits die Apostel zu Zeugen bestellt, die ihren Auftrag wiederum an andere weitergegeben haben. Schriftliche Dokumente wie die Bibel genügen keineswegs zur Weitergabe der Offenbarung, sondern bedürfen des lebendigen Zeugnisses. Passaglia denkt die Offenbarung im Sinne des platonischen Teilhabe-Gedankens, wobei die Zeugen und diejenigen, welche auf ihr Zeugnis hin glauben, an der Wahrheit Gottes Anteil haben.

In diesem Rahmen reflektiert Passaglia in seinem Werk über die Prärogativen Petri über die Rolle dieses Apostels im Hinblick auf die Apostel und die Kirche insgesamt. Passaglia sieht den Glauben des Petrus als Bindeglied zwischen der durch Jesus Christus vermittelten Offenbarung und dem Glauben der Kirche. Der Glaube des Petrus, des Erstzeugen der Auferstehung, ist nach dieser Sicht sowohl Abbild der als Urbild verstandenen Offenbarung Christi als auch seinerseits Urbild des Glaubens der Kirche, der als sein Abbild zu sehen ist. Passaglia schließt daraus auf ein umfassendes Abhängigkeitsverhältnis zwischen Petrus und den übrigen Gläubigen. Der Glaube des Petrus bleibt zwar grundlegend durch das Wort Gottes normiert, Petrus aber wird in dieser Sicht zu einem zweiten Offenbarungsmittler. Er spielt folglich nicht nur bei der Weitergabe des Glaubens, sondern auch bei der Schaffung und Erhaltung der Einheit des Glaubens und der Kirche die entscheidende Rolle. In ähnlicher Weise wie bei der Offenbarungsvermittlung sieht Passaglia die Rolle des Petrus auch im Hinblick auf die kirchlichen Vollmachten und Gewalten. Auch hier ist Petrus für ihn das entscheidende Bindeglied zwischen Christus und der Kirche. Nach dieser Auffassung ist die Kirche „ihrer Verfassung nach eine Monarchie, in der 1. der Monarch die volle Autorität besitzt, 2. ihm die übrigen Amtsträger unterstehen, 3. alle dem Urteil des Monarchen unterliegen, aber niemand über ihn urteilen darf, und in der 4. alle, die dem Monarchen Widerstand leisten[,] als Rebellen und Majestätsbeleidiger und als aus dem Gesellschaftsverband ausgeschlossen gelten“ (Pottmeyer, 306f.).

Obwohl Passaglia in seinen im Zusammenhang der Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens stehenden Überlegungen zur Überlieferung in der Kirche zwischen der lebendigen apostolischen Tradition und

Zeugenschaft einerseits und der Sicherung derselben durch das kirchliche Lehramt andererseits unterschieden und keineswegs, wie sein Lehrer Perone, Tradition und Lehramt miteinander identifiziert hat, wirkt sich diese Unterscheidung zunächst noch nicht aus. Erst nach seinem Bruch mit Rom hat Passaglia die faktische Identifikation von Glaubenszeugen und Hierarchie aufgegeben und auch den Laien in der Kirche ihre Zeugenrolle eingeräumt.

Passaglias Ekklesiologie im engeren Sinne, wie er sie in ›De Ecclesia Christi‹ entwickelt, ist nicht primär an der herkömmlichen, von ihm in früheren Veröffentlichungen geteilten, Sicht der Kirche als einer vom Staat unabhängigen gesellschaftlichen Größe („societas perfecta“) orientiert, sondern nimmt ihren Ausgangspunkt bei den vielfältigen Bildern und Begriffen, mittels deren die Heilige Schrift und die Kirchenväter die Wirklichkeit der Kirche beschreiben. Ausdrücklich lehnt er es ab, eine Definition der Kirche an den Anfang seiner Darlegung zu stellen, sondern entfaltet im ersten Buch das biblische und patristische Material. Im zweiten Buch geht er der Frage der Stiftung der Kirche und ihres Bestehens bis in die Gegenwart nach. Bei der systematisch-theologischen Durchdringung des so bereitgestellten Materials im dritten Buch orientiert sich Passaglia am aristotelischen Kausal-Schema, das sein großes Vorbild Petavius bei der Darstellung der Christologie verwandt hatte. In dieser von Passaglia gewählten Abfolge der Schritte zeigen sich sehr deutlich die Konsequenzen sowohl seiner theologischen Methode, welche zunächst die Fülle des Befundes wahrnehmen und dann systematisch durchdringen möchte, als auch seines Studiums der Quellen. Passaglia verarbeitet in seiner systematischen Ekklesiologie allerdings nicht nur historisches Material, sondern greift auch auf Überlegungen zeitgenössischer Theologen wie besonders des Tübingers Johann Adam Möhler (s. den Beitrag von H. Wagner in diesem Band) zurück (vgl. Kasper 228–230, 288–291 u. ö.).

Während er mit Petavius und vor allem mit Louis de Thomassin (1619–1695), der die dogmengeschichtlichen Untersuchungen des Ersten fortsetzte, die Kirche aufgrund der personalen Einwohnung des Heiligen Geistes in ihr als Fortführung des Werkes Christi und als Abbild der hypostatischen Einheit von Gottheit und Menschheit in Jesus Christus sieht und somit eine absteigende Linie vom Vater über den Sohn und den Heiligen Geist zur Kirche konstruiert, nimmt er im Anschluss an Möhler auch eine aufsteigende Linie wahr, insofern der Heilige Geist die Gläubigen mit Christus und dem Vater verbindet. Indem Passaglia das Wirken Jesu Christi und des Heiligen Geistes in der Kirche auf ihre innergöttlichen Ursprünge zurückführt, gelingt es ihm, die traditionelle christozentrische Sicht der Kirche mit der neueren pneumatozentrischen zu einer trinitarisch-heilsökonomischen Schau zu verbinden.

2. Passaglias Ekklesiologie nach dem Bruch mit Rom

Ist Passaglia, auch bei seiner Neubegründung der Ekklesiologie in ›*De ecclesia Christi*‹, dem ultramontanen Ansatz treu geblieben, der in einer am Modell der absoluten Monarchie orientierten Kirche die Rettung vor einem allgemeinen geistigen Schiffbruch sieht (vgl. das Vorwort zu Bd. I), so modifiziert er diese Sicht in seinen nach dem Bruch mit Rom verfassten Schriften. „Passaglia sprengt die ultramontane Ekklesiologie an drei entscheidenden Punkten. Er wendet sich erstens gegen die Identifizierung von Wort Gottes und amtlicher kirchlicher Lehre. Zweitens lehnt er die Reduzierung der Kirche auf die Hierarchie oder den Primat ab und betont die aktive Rolle der Laien. Schließlich wendet er sich gegen die isolierte Überbetonung des Primats und arbeitet die Kollegialität von Papst und Bischöfen heraus“ (Pottmeyer, 317).

Die Unterscheidung von Wort Gottes und kirchlicher Lehre, welche Letztere durch dieses bleibend normiert wird, hilft Passaglia, der in der Zeitschrift der italienischen Jesuiten ›*La Civiltà Cattolica*‹, dem Sprachrohr des Papstes, vertretenen Auffassung entgegenzutreten, die Existenz des Kirchenstaates sei aufgrund päpstlicher und bischöflicher Aussagen in dieser Richtung derart mit dogmatischen Wahrheiten verbunden, dass sie zwar nicht als förmliches Dogma, aber doch als eine notwendig damit in Zusammenhang stehende „dogmatische Tatsache“ zu betrachten sei. Passaglia betont in Beiträgen zur Zeitschrift ›*Il Mediatore*‹ dagegen die Bindung der verbindlichen kirchlichen Glaubenslehre an das in Schrift und Tradition bezeugte Wort Gottes. Beim Kirchenstaat handelt es sich zudem um eine rein weltliche Angelegenheit, für welche diese Bezeugungsinstanzen des Glaubens nicht in Anspruch genommen werden können.

Die Kirche unterscheidet sich dadurch von einer absoluten Monarchie, dass ihre Leitung an eine Verfassung, das Wort Gottes, gebunden ist. Deshalb vergleicht Passaglia sie nun mit einer konstitutionellen Monarchie. Er bestreitet dem obersten kirchlichen Lehramt keineswegs das Recht und die Pflicht zu verbindlicher Lehre, aber verlangt zum einen den Nachweis ihrer Rückbindung an das Wort Gottes; zum andern begründet er, ähnlich wie John Henry Newman (s. den Beitrag von G. Biemer in diesem Band), unter Rückgriff auf den Gedanken des allgemeinen Priestertums eine Art Beratungspflicht der Hirten durch die Gläubigen. In der Frage des Kirchenstaates, welche ohne Gefahr für den Glauben diskutiert werden könnte, konstatiert er in ›*Pro caussa italica*‹ eine Spaltung zwischen Kirchenleitung und Gläubigen und wirft der Ersteren vor, eine große Zahl der Letzteren zu einer offenen oder versteckten Distanzierung von der Kirche zu treiben. Das Amt, dem die Wahrung der Einheit aufgetragen sei, spaltet nach Ansicht Passaglias wegen einer nachrangigen Frage die Kirche. Der

Kirchenstaat ist nach seiner Auffassung keineswegs notwendig, um die Freiheit und Unabhängigkeit der obersten Kirchenleitung zu garantieren. Der Papst findet diese für die Ausübung seines ihm von Christus verliehenen Amtes notwendigen Voraussetzungen, wenn er sich voll und ganz auf diesen Ursprung seiner Autorität verlässt.

Angeregt durch die Suspension des Kardinals D'Andrea von seinem Bischofsamt geht Passaglia in der diesem „Fall“ gewidmeten Schrift der Frage nach dem Ursprung der bischöflichen Jurisdiktionsgewalt nach. Passaglia bestreitet nun, dass diese, wie die ultramontane Ekklesiologie behauptet, unmittelbar auf den Papst zurückgeht. Wenn dies so wäre, verlören ökumenische Konzilien ihre Bedeutung, da die Bischöfe zu einer endgültigen Entscheidung letztlich überflüssig seien und nur die Staffage abgäben für einen päpstlichen Auftritt. Die ultramontane Auffassung gründet nach Passaglia auf einem logischen und einem historischen Irrtum. Der logische besteht darin, dass man die Quelle mit dem Zentrum verwechselt. Der päpstliche Primat, den Passaglia auch jetzt keineswegs bestreitet, ist zwar das Zentrum der Kirche, aber er ist nicht die Quelle der kirchlichen Gewalt. Diese ist allein Jesus Christus. Der historische Irrtum besteht darin, bestimmte Äußerungen altkirchlicher Päpste wie Innozenz I. und Leo I. über das Verhältnis der Bischöfe zu den Nachfolgern des Petrus im Sinne der Letzteren als einer Quelle der bischöflichen Vollmachten missverstanden zu haben. Aus dem Zusammenhang dieser Texte aber ergibt sich, dass Petrus keineswegs als Quelle der bischöflichen Vollmachten betrachtet wird, sondern dass die Gemeinschaft mit ihm als Bedingung der Teilhabe am Bischofsamt zu verstehen ist. „Mit dieser Unterscheidung wird ein entscheidender Wandel in der ekklesiologischen Bestimmung des Primats markiert, dessen Autorität nicht geleugnet wird, der aber so gefaßt wird, daß er eine wirkliche Kollegialität zuläßt“ (Pottmeyer, 325).

Papst und Bischöfe sind mit unterschiedlichen Funktionen von Christus eingesetzt. Der Papst hat nicht das Recht, unmittelbar in die Belange der Diözesen einzugreifen. Seine unmittelbare Aufgabe ist es, für die Einheit des Episkopats zu sorgen, dadurch sorgt er mittelbar für die Einheit der Kirche. Er „soll nur dann tätig werden, wenn das Glaubensbekenntnis gefährdet, die hierarchische Unterordnung nicht mehr respektiert und die allgemeine Disziplin nicht mehr gewahrt wird“ (ebd. 326). Das I. Vatikanum hat gegen diese von Passaglia vertretene Position mit der Festlegung einer „Jurisdiktionsvollmacht des Römischen Bischofs, die wahrhaft bischöflich ist, (potestas ... vere episcopalis)“ über die Gesamtkirche (DH 3060) Stellung bezogen.

Da der Papst kein absoluter Monarch ist, hat er seine Mitbrüder im Bischofsamt an der Kirchenleitung zu beteiligen. Er hat ihre Zustimmung zu suchen, und diese verleiht seinen Entscheidungen die abschließende Be-

stätigung. Passaglia geht es dabei weder darum im Sinne älterer gallikanischer Forderungen „päpstlichen Entscheidungen ohne hinzutretenden Konsens der Bischöfe die Rechtsverbindlichkeit und Wahrheit abzuspochen noch den Papst vom Episkopat rechtlich abhängig zu machen. Er ist vielmehr davon überzeugt, dass stets die Mehrheit der Bischöfe hinter wahren Entscheidungen des Papstes stehen wird und gerade die Einheit von Papst und Episkopat das Kennzeichen und Erkenntnismittel der Wahrheit Jesu Christi ist“ (Pottmeyer, 328f.). Passaglia wird deshalb auch nicht unmittelbar von der Aussage des I. Vaticanums getroffen, welches lehrt, dass „ex cathedra“ verkündete „Definitionen des Römischen Bischofs aus sich, nicht aber aufgrund der Zustimmung der Kirche unabhängig sind“ (DH 3074).

Die Unfehlbarkeit des Papstes, die Passaglia inmitten der ihre Dogmatisierung betreibenden ultramontanen Kampagne nach wie vor als freie theologische Meinung ansieht, wird von ihm nicht isoliert betrachtet, sondern der Episkopat mit dem Papst als Subjekt des unfehlbaren kirchlichen Lehramtes gesehen. Passaglia weicht also keineswegs grundsätzlich von seiner früher vertretenen Auffassung ab. Durch die Rückbindung des Papstes an den Episkopat und damit an die Kirche nimmt er der ultramontanen Ekklesiologie jedoch ihre Spitze. Nach Abschluss des Konzils hat sich Passaglia zu ekklesiologischen Fragen nicht mehr geäußert.

IV. Zusammenfassung

Passaglia hat auch nach seinem Bruch mit Rom an den Grundzügen der von ihm entworfenen Ekklesiologie festgehalten, freilich in manchen konkreten Fragen, wie etwa dem Verhältnis von Papst und Bischöfen bzw. von Universal- und Lokalkirche – verständlicherweise – kritischere Töne angeschlagen. Wie sein Zeitgenosse Ignaz von Döllinger (s. den Beitrag von Peter Neuner in diesem Band), mit dem er in brieflichem Kontakt stand (vgl. Weiß, 227f.), hat Passaglia versucht, seine kirchenpolitischen und ekklesiologischen Optionen über eine Mobilisierung der Öffentlichkeit durchzusetzen. Anders als Döllinger hat er nicht nur bestehende Zeitungen und Zeitschriften mit Informationen bedient, sondern selber solche gegründet und herausgegeben. Beide sind kurzfristig gescheitert, langfristig aber sind manche ihrer Vorstellungen auf dem II. Vaticanum zum Tragen gekommen. Allerdings hieße es die Bedeutung Passaglias zu überschätzen, wenn man ihn zum „Wegbereiter“ dieses Konzils stilisieren wollte. Passaglias Einwände gegen eine von der Gesamtkirche isolierte und deshalb einseitige Sicht des Papstamtes bzw. sein Plädoyer für eine Einbindung des Bischofs von Rom in das Bischofskollegium, wie er sie in

seinen kirchenkritischen Spätschriften formuliert hat, blieben weithin unbekannt. Aus heutiger Sicht trägt er allerdings Einsichten vor, die nichts an Aktualität verloren haben.

Heribert Schaaf (1910–1988), der sich in seiner Dissertation als einer der Ersten mit Passaglia auseinandergesetzt und auf seine Bedeutung hingewiesen hat, hat den Begriff „Römische Schule“ geprägt, um damit die Theologie Perrones, Passaglias, Schraders und Franzelins sowie ihrer Schüler zusammenzufassen, die später v.a. in Deutschland wirkten, darunter als der wohl bedeutendste Matthias Joseph Scheeben (s. den Beitrag von Wolfgang Müller in diesem Band). Mit der Kennzeichnung als Schule wird eine ohne Zweifel bei diesen Theologen vorhandene Gemeinsamkeit zum Ausdruck gebracht, nämlich dass diese die dogmatische Theologie im Unterschied zu der eher ungeschichtlich vorgehenden Neuscholastik stärker historisch auszurichten suchten, ohne freilich die spekulative Seite zu vernachlässigen. Jedoch gibt es zwischen den Genannten etwa bei der Behandlung des historischen Materials auch Divergenzen, insofern gerade Passaglia zu einem kritischen historischen Urteil findet, das etwa Perrone völlig abgeht. Nicht zuletzt die recht deutlichen kirchenpolitischen Unterschiede lassen die Auffassung von einer einheitlichen Schule, so hilfreich eine solche Klassifizierung auf den ersten Blick sein mag, als fraglich, zumindest als der Differenzierung bedürftig erscheinen.

Auswahlbibliographie

Werke:

Commentarius de praerogativis beati Petri Apostolorum principis auctoritate divinarum litterarum comprobatis, Regensburg 1850.

Katholische Lehrvorträge, gehalten in der Kirche del Gesù zu Rom während der heiligen Fastenzeit des Jahres 1851, Regensburg 1853.

De ecclesia Christi commentariorum libri quinque, 2 Bde., Regensburg 1853–1856.

De Immaculato Deiparae semper Virginis conceptu ... commentarius, 3 Bde., Rom 1854/55, Neapel 1855.

Pro causa italica ad episcopos catholicos, praesbytero catholico auctore, Florenz 1861.

Della scomunica. Avvertenze di un prete cattolico. Florenz 1861.

Sulla dottrina di S. Tommaso secondo l'enciclica di Leone XIII, Turin 1880.

Sekundärliteratur:

Carlin, G.: L'ecclesiologia di Carlo Passaglia (Dogma und Geschichte 2), Münster 2001 (Bibliographie).

Giovagnoli, A.: Dalla teologia alla politica. L'itinerario di Carlo Passaglia negli anni di Pio IX e Cavour (Biblioteca di storia contemporanea 31), Brescia 1984.

Hettinger, F.: Aus Welt und Kirche. Bilder und Skizzen, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1902.

Kasper, W.: Die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule (Giovanni Perro-

- ne, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (Die Überlieferung in der neueren Theologie 5), Freiburg/Basel/Wien 1962.
- Martina, G.: Osservazioni sulle varie redazioni del ‚Sillabo‘, in: Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri, a cura di Roger Aubert, Alberto M. Ghisalberti, Ettore Passerin d'Entrèves, Bd. 2 (Italia Sacra 4), Padova 1962, 419–523.
- Pottmeyer, H. J.: Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts (Tübinger Theologische Studien 5), Mainz 1975.
- Schauf, H.: Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader (Freiburger Theologische Studien 59), Freiburg i. Br. 1941.
- Weber, Chr.: Kardinäle und Prälaten in den letzten Jahrzehnten des Kirchenstaates. Elite-Rekrutierung, Karriere-Muster und soziale Zusammensetzung der kurialen Führungsschicht zur Zeit Pius' IX. (1846–1878), 2 Teil-Bde. (Päpste und Papsttum 13, I–II), Stuttgart 1978.
- Weiß, O.: Döllinger, Rom und Italien, in: Georg Denzler/Ernst Ludwig Grasmück (Hrsg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), München 1990, 212–316.