

Staatsknechte oder Kirchendiener?

Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder „aufgeklärter“ Staaten

Von DOMINIK BURKARD

Die politischen Umwälzungen Europas zu Beginn des 19. Jahrhunderts bedeuteten nicht nur für die staatliche Topographie, Organisation und Struktur des deutschen Reiches eine einschneidende Zäsur. Weitaus stärker betroffen waren Topographie, Organisation und Struktur der katholischen Kirche. Der Reichsdeputationshauptschluss bereitete der fast tausendjährigen *Germania Sacra*, ihren Fürstbischöfen, Stiften, Klöstern und Abteien ein Ende. Die meisten Katholiken wurden – fast über Nacht – zu Untertanen meist absolutistisch-protestantischer Landesherren. Die Kirchengüter, mit Ausnahme des Ortskirchenguts und frommer Stiftungen, wurden konfisziert, die Bischofssitze verwaisten, Dignitäten wurden pensioniert, die kirchliche Verwaltung und die theologische Ausbildung lagen am Boden.

Der Zusammenbruch der kirchlichen Strukturen stellte grundlegend und ganz neu die Frage nach der künftigen Gestalt der deutschen Kirche, nach ihrem Verhältnis zur staatlichen Gewalt, zur kirchlichen Hierarchie. Trotzdem dürfte es kaum zutreffen, von einer „Stunde null“ in der Geschichte der (deutschen) Kirche zu sprechen. Eher handelte es sich um eine „Sattelzeit“, in der nach Zukunftsmöglichkeiten gesucht wurde und in der sich – erst allmählich – ein tief greifender Wandel vollzog. Noch gab es viele Brücken über den „garstig breiten Graben“, den die Säkularisation gerissen hatte.

Vom römischen Standpunkt aus war klar, wie die deutsche Kirche der Zukunft auszusehen hatte. Das „*Corpus Iuris canonici*“ gab die Leitlinien vor. Doch dieses Kirchenmodell – auch in der Reichskirche nur Anspruch, nicht Realität – stieß auf Widerstand. Der aufgeklärte Absolutismus versuchte, die zunehmende gesellschaftliche Segmentierung abzuwehren und alles auf den absolutistischen Herrscher hin zu orientieren. Die Kirche wurde dabei nicht ausgenommen. Am liebsten wäre es den Landesherren gewesen, ähnlich dem Protestantismus das Modell eines Summepiskopats durchzusetzen. Auch wenn es sich hier um eine letztlich unmoderne Zielvorgabe handelte, so war es doch eine territorialpolitisch verständliche – und in diesem Sinne zeitgemäße, ja sogar „moderne“ – Reaktion auf Säkularisation und Mediatisierung. Die Wunschvorstellung war freilich nicht durchzusetzen, in der konkreten Praxis musste man sich mit den Realitäten abfinden und Kompromisse suchen. Je nach Akzentuierung konnten hier verschiedene Wege beschritten werden. Dem einen Landesherren genügte es, die personelle Auswahl der Bischöfe zu bestimmen. Der andere suchte auf das gesamte kirchliche Leben Einfluss auszuüben und benötigte dafür einen Kirchenrat. All dies war nicht neu. Man stand – allen zeitlichen oder konfessionellen Verwerfungen zum Trotz – in einer Tradition und wählte,

um die jeweiligen Ansprüche zu untermauern, historische Segmente aus einem vorhandenen „Baukasten“ aus.

Ursprünglich lautete das mir zur Bearbeitung gestellte Thema: „Die Diözese nach dem Konzept der aufgeklärten Staaten“. Der Titel klingt einfach und klar. Es geht um die Diözese an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert. Gefragt ist nach der spezifischen Konzeption, die hinter den von den Staaten initiierten „modernen“ Diözesanründungen nach Ende des Alten Reiches stand. Insinuiert wird hierbei eine Dominanz staatlicher Vorstellungen, vielleicht sogar, es habe sich bei diesem staatlichen Diözesankonzept im letzten nur um eine zeitgebundene, von außen der Kirche aufoktroierte, später aber überwundene Fehlentwicklung gehandelt. Beim näheren Hinschauen zeigt sich jedoch, dass die Erforschung der Ortskirche bzw. Diözese nach dem Konzept der aufgeklärten Staaten¹ den Blick auf einen äußerst vielschichtigen Komplex verschiedenster Vorstellungen und Traditionslinien freigibt, die nicht leichtthin als unkirchlich oder ungeschichtlich abqualifiziert werden können.

Damit ist bereits angedeutet, dass der vorgegebene Titel der Erläuterung und Erweiterung bedarf. Entscheidend ist zunächst die Frage, *welchen* Staat – und damit *welches* Konzept – wir für unsere Betrachtung heranziehen. Denn *die* allgemeinhin gültige Konzeption gab es nicht. Vielmehr hatten die aufgeklärten Staaten an der Wende zum 19. Jahrhundert differenzierte, voneinander abweichende Vorstellungen darüber, wie die Kirche in ihren Ländern aussehen sollte. Das bayerische Konzept etwa unterschied sich fundamental von jenem, das die protestantischen Staaten auf ihren berühmten Konferenzen in Frankfurt entwickelten². Und dieses wiederum war nur ein Kompromiss verschiedenster Modelle, wie sie innerhalb der einzelnen Staaten und ihrer Regierungen vertreten – oder vielmehr: diskutiert – wurden³. Man muss also, will man dem Gegenstand gerecht werden, korrekterweise im Plural sprechen, von Konzepten aufgeklärt-staatlicher Provenienz.

Zu fragen ist sodann, ob die angeblich staatlichen Konzeptionen überhaupt genuin staatliches Gedankengut darstellten, oder ob sich hier nicht vielmehr ein Katholizismus artikuliert, der zwar nicht dem römischen entsprach, aber trotzdem kirchlicher und nicht primär staatlicher Natur war. Denn die Architekten der verschiedenen staatlichen Entwürfe waren in aller Regel kirchenrechtskun-

¹ Der Terminus „aufgeklärter Staat“ wurde von der Geschichtswissenschaft kritisiert, als Alternative „Staatsabsolutismus“ oder „aufgeklärter Absolutismus“ (Reinalter) vorgeschlagen. Ich halte in unserem Zusammenhang bewusst an der früheren Terminologie fest; der Begriff „Absolutismus“ ist negativ besetzt und steht in der Gefahr, oft supponierte Vorurteile zu verstärken.

² Im Urteil der „Frankfurter Konferenzen“, aber auch im Urteil der Publizistik, wurde das bayerische Konkordat deshalb heftig kritisiert. Die Studie von G. SCHARDT, Das bayerische Konkordat vom Jahre 1817 im Lichte der Publizistik (Phil. Diss. München 1922) konnte leider nicht eingesehen werden.

³ Vgl. D. BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die „Frankfurter Konferenzen“ und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation (= RQ, Suppl. 53) (Rom/Freiburg/Wien 2000).

dige Geistliche, Kanonisten, Kirchenmänner. Das Staat-Kirche-Problem entpuppt sich so zugleich als Auseinandersetzung zwischen unterschiedlichen, miteinander konkurrierenden Trägern kirchlicher Gewalt, als Diskurs verschiedener kirchlicher Konzepte und Traditionen.

Und schließlich ist daran zu erinnern, dass auch in unserem Fall die Praxis nicht unbedingt der Theorie entsprach. Modelle und Entwürfe konnten zwar prinzipiell und nach Belieben entwickelt werden, das frühe 19. Jahrhundert war überaus produktiv in dieser Beziehung, doch über die tatsächliche Umsetzung und Rezeption ist damit noch nichts gesagt. Von daher ist es durchaus korrekt, von „Konzepten“ zu sprechen. Diese dürfen allerdings nicht unbesehen als Beschreibung der realen Verhältnisse genommen werden. Denn die Wirklichkeit hinkte den Konzepten schon wenige Jahre nach ihrer Formulierung hinterher, auch wenn diese sich in ihrem Grundbestand bis ins 20. Jahrhundert hinüber retten konnten⁴.

Soweit einige grundlegende Vorbemerkungen. Ich gehe das Thema in vier Schritten an:

1. In einem ersten Schritt werden knapp die politischen Voraussetzungen skizziert. Es geht also um eine historische Verortung der später systematisch entwickelten Konzepte.
2. In einem zweiten Schritt wird nach den Ideen, die diesen Diözesankonzepten zugrunde lagen, gefragt. Hier soll gewissermaßen der „Extrakt“ landesherrlicher Vorstellungen herausdestilliert werden.
3. In einem dritten Schritt werden einige Differenzierungen vorgenommen. Die zur Debatte stehenden Konzeptionen vereinten in sich nämlich voneinander unterscheidbare und deshalb auch zu unterscheidende Kirchensysteme.
4. In einem vierten Schritt soll an einigen Beispielen aufgezeigt werden, welche unterschiedliche Wege bei der Umsetzung des das „Diözesankonzepts aufgekärter Staaten“ eingeschlagen werden konnte.

1. Politische Voraussetzungen

Der Reichsdeputationshauptschluss sah vor, die alten Diözesen vorläufig und bis zu einer gesamtdeutschen Regelung in ihren bisherigen Grenzen zu belassen. Dies bedeutete freilich nur ein formal-strukturelles Festhalten am bisherigen status quo. Denn schon bald nach dem Wegfall der „deutschen Kirchenstaaten“ gingen die „Erben“ daran, das kirchliche System in ihren Ländern zu verändern. Dies gilt für die größeren katholischen Staaten ebenso wie für jene evangelischen

⁴ Während Württemberg das Konzept der Frankfurter Konferenzen relativ rigoros umsetzte, zeigte sich Hessen-Darmstadt wenig konsequent. Vgl. am Beispiel der Priesterausbildung U. SCHARFENECKER, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen (= VKZG.B 81) (Paderborn 1998). Über die unterschiedliche Umsetzung der Frankfurter Beschlüsse auch H. SCHWALBACH, Der Mainzer „Katholik“ als Spiegel des neu erwachenden kirchlich-religiösen Lebens in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts (1821–1850) (Mainz 1966) 93–95.

Länder, die durch die Säkularisation einen beträchtlichen Zuwachs an katholischen Untertanen zu verzeichnen hatten. Ziel war es, Landeskirchen, d. h. Kirchenprovinzen unter Landeserzbischöfen oder Diözesen unter Landesbischöfen zu konzipieren. Die neuen Sprengel sollten konkordatar (oder konkordatsähnlich) abgesichert werden⁵. Während die Neuformierung im staatlichen Bereich relativ rasch vonstatten ging und innerhalb weniger Jahre abgeschlossen war, gestaltete sich die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse jedoch aus vielerlei Gründen ausgesprochen schwierig.

Zwar stellte der Reichsdeputationshauptschluss eine reichsrechtliche Regelung in Aussicht, doch zahlreiche Staaten wollten eine solche nicht erst abwarten. Einige hatten sogar noch vor dem offiziellen Beschluss der Reichsdeputation zu Regensburg im Frühjahr 1803 Pläne für eine künftige Gestaltung der katholischen Kirche entworfen⁶. *Württemberg* nahm bereits im Herbst 1802 mit dem Heiligen Stuhl Kontakt auf, um einen eigenen Landesbischof für die neuerworbenen katholischen Gebiete (mit letztlich über 432.000 Katholiken⁷) zu erhalten; als Bischofssitz war Ellwangen vorgesehen⁸. *Bayern* hatte schon seit langem versucht, eine geschlossene Landeshierarchie zu schaffen; ein wenn auch fragwürdiger Kompromiss war 1784 mit der Errichtung einer ständigen Nuntiatur in München gelungen⁹. Von 1802 bis 1807 wurden mit Nachdruck Gespräche über die Errichtung einer bayerischen Landeshierarchie geführt¹⁰. Auch

⁵ Damals suchten die Staaten noch umfassende Konkordate mit Rom abzuschließen. Vgl. etwa zum württembergischen Konkordatsprojekt O. MEYER, Die Concordatsverhandlungen Württembergs vom Jahre 1807. Mit bisher ungedruckten Actenstücken (Stuttgart 1859). Da sich in Rom jedoch die zelantische Ansicht durchsetzte, mit protestantischen Staaten könne kein Konkordat abgeschlossen werden (Pacca), schwand bei den Staaten die diesbezügliche Bereitschaft, ohne jedoch vom Vorsatz einer umfassenden Regelung der kirchlichen Angelegenheiten abzurücken. Auch H.-G. ASCHOFF, Das Verhältnis von Staat und katholischer Kirche im Königreich Hannover (1813–1866) (Hildesheim 1976) insbes. 15–18; BURKARD (Anm. 3) 114–123.

⁶ Der oft erhobene Vorwurf, die Staaten hätten nichts für die Kirche unternommen, ist nicht haltbar. Vgl. R. REINHARDT, „Revision“ und „Reform“. Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat, in: A. P. KUSTERMANN (Hg.), Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777–1853) in Geschichte und Gegenwart (Würzburg 1994) 47–59, hier 51 f.

⁷ Die Zahlen der katholischen Untertanen beziehen sich – auch im folgenden – auf den Stand im Jahr 1818. Nach einem Verzeichnis in HStAS E 201 a Bü 39 sowie einer Aktennotiz in E 65 Verz. 40 Bü 119.

⁸ Hierzu etwa B. (H.) BASTGEN, Die erste Fühlungnahme des Herzogs von Württemberg mit dem heiligen Stuhl zur Errichtung eines Landesbistums in Ellwangen mit Fürst Hohenlohe als Bischof, in: ThQ 118 (1937) 47–77; R. REINHARDT, Von den Anfängen zur Oberheinhischen Kirchenprovinz. Der weite Weg zur Diözese Rottenburg, in: Das Katholische Württemberg. Die Diözese Rottenburg-Stuttgart. Zeiten. Zeichen. Zeugen (Ulm 1988) 19–58, hier 30–36.

⁹ Dazu K. HABENSCHADEN, Die Kirchenpolitik Bayerns unter Kurfürst Karl Theodor und ihr Verhältnis zum Emser Kongress, in: ZSRG.K 59 (1939) 333–417; R. BAUER, Kasimir von Häffelin und die kurbayerischen Landes- und Hofbistumsbestrebungen zwischen 1781 und 1789, in: ZBLG 34 (1971) 733–767.

¹⁰ Vgl. B. (H.) BASTGEN, Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahr-

Baden blieb nicht untätig. Durch das Aussterben der baden-badischen Linie waren dem Haus Baden-Durlach 1771 erstmals katholische Gebiete zugefallen, im Reichsdeputationshauptschluss erhielt Baden neben anderem das Hochstift Konstanz, den größten Teil der Pfalz und die Reste der Hochstifte Basel und Straßburg. Der Markgraf dachte an die Errichtung einer eigenen Diözesanverwaltung mit Sitz in Rastatt¹¹. Die Landgrafschaft *Hessen-Darmstadt*, die in der Säkularisation ebenfalls umfangreiche Territorien (mit später 152.000 Katholiken) erhielt, leitete im Mai 1803 Sonderverhandlungen in Rom ein¹². Da der Bevollmächtigte, der preußische Gesandte Wilhelm von Humboldt (1767–1835)¹³, den Einfluss des Mainzer Erzbischofs fürchtete, trat er für ein immediates Bistum ein¹⁴. *Nassau-Oranien*, dem in der Säkularisation die Fürstbistümer Fulda und Corvey, die Reichsabtei Weingarten und einige kleinere Stifte zugefallen waren, ventilierte Ende 1802 drei Alternativen für eine kirchliche Neuordnung: Errichtung eines eigenen Bistums (eventuell zusammen mit dem Fürstentum Saarbrücken), Anschluss an das Erzbistum Mainz oder Vereinigung mit Paderborn. Als ein Separatabkommen mit Rom scheiterte, trafen die Häuser Oranien-Nassau und Nassau-Weilburg eine Übereinkunft für ein gemeinsames Bistum in Limburg; doch das Ende des Reichs und der oranischen Herrschaft in Nassau machte diese Pläne zunichte¹⁵. In *Oldenburg*, wo man 59.000 Katholiken zählte, gab es 1804 ebenfalls Pläne für ein eigenes Bistum, dem die Hansestädte (*Bremen, Lübeck, Hamburg*), das Amt Meppen und Dänemark zugeteilt werden sollten; notfalls wollte man sich, um der Jurisdiktion

hundreds (= Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte, 3. Folge, 17/18) (München 1940); K. HAUSBERGER, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert (MThSt.H 23) (St. Ottilien 1983) hier 23–136.

¹¹ Dazu E. GÖLLER, Die Vorgeschichte der Bulle „Provida solersque“, in: FDA 55 (1927) 143–216; 56 (1928) 436–613, hier 153 ff.; BASTGEN (Anm. 8) 61–64.

¹² Uneinigkeit herrschte in Darmstadt in der Frage, ob die wenigen bereits im alten Hessen ansässigen Katholiken in eine neue hessische Diözese einzubeziehen seien, oder ob die bischöfliche Jurisdiktion dort weiterhin sistiert bleiben sollte. Während das Innenministerium sich dafür aussprach, der Landesherr solle seine alten Rechte wahren, schloss sich der Landgraf nicht dieser Ansicht an. Vgl. K. WALTER, Hessen-Darmstadt und die katholische Kirche in der Zeit von 1803 bis 1830. Entstehungsgeschichte der Diözese Mainz (= Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 14) (Darmstadt 1933) 8.

¹³ 1802 preußischer Ministerresident in Rom, 1803 zusätzlich durch Hessen-Darmstadt akkreditiert, 1808 Direktor der Sektion für Kultus und Unterricht im Berliner Innenministerium, 1810 preußischer Gesandter in Wien, 1819 Minister für ständische Angelegenheiten in Berlin, entlassen. Zu ihm: H. ARENS, Art. Humboldt, in: NDB 10 (1974) 43–51; WALTER (Anm. 12) 26–29; E. G. FRANZ (Hg.), Italien im Bannkreis Napoleons. Die römischen Gesandtschaftsberichte Wilhelm von Humboldts an den Landgraf/Großherzog von Hessen-Darmstadt 1803–1809 (= Arbeiten der Hessischen Historischen Kommission NF 4) (Darmstadt 1989).

¹⁴ Vgl. WALTER (Anm. 12) 28–38.

¹⁵ Vgl. J. A. BORNEWASSER, Kirche und Staat in Fulda unter Wilhelm von Oranien 1802–1806 (Fulda 1956) hier 124–128; U. ZUBER, Staat und Kirche im Wandel. Fulda von 1752 bis 1830 (= Quellen und Forschungen zur hessischen Geschichte 93) (Darmstadt/Marburg 1993) 251–253.

eines auswärtigen Bischofs zu entgehen, mit einem Generalvikariat begnügen¹⁶. Kleinere Souveräne mit nur wenigen Katholiken hüteten sich vor allzu hochtrabenden Bistumsplänen, die sie überfordert hätten¹⁷. Für viele kamen eigene Bistümer ohnehin nicht in Frage. So hatte *Frankfurt* lediglich 2.500 Katholiken, die sächsischen Häuser zählten insgesamt etwa 9.000, *Mecklenburg-Schwerin* 1.000, das Fürstentum *Lippe* 1.200, *Waldeck* 400–500¹⁸, *Schaumburg-Lippe* 70–80¹⁹, das Fürstentum *Reuß* nur wenige katholischen Familien ohne eigene Gemeinde und das Fürstentum *Liechtenstein* 5.500 Katholiken. Am ehesten noch hätte sich für die beiden Fürstentümer *Hohenzollern* mit über 35.000 katholischen Untertanen (in 54 Pfarreien) ein eigenes Bistum angeboten.

Nicht zuletzt die von Rom, Wien und Paris verfolgte gegenläufige Strategien behinderten jedoch alle derartigen Pläne. Den Staaten blieb nichts anderes übrig, als grundlegende Lösungen vorerst hintanzustellen und auf dem Weg einseitiger Verordnungen zu agieren. Allerdings gab es hierbei von Staat zu Staat wesentliche Unterschiede. Während etwa in Baden strukturell zunächst alles beim Alten blieb, weil man zwei Generalvikariate in Konstanz und Bruchsal „geerbt“ hatte, war *Württemberg*, in dessen Sprengel kein Bischofssitz lag, gezwungen, stärker initiativ zu werden. Dabei kam das Schicksal zu Hilfe. Der Tod des Augsburger Bischofs Clemens Wenzeslaus von Sachsen (1739–1812)²⁰ machte 1812 den Weg frei; auf eigene Faust errichtete man in Ellwangen ein Generalvikariat und unterstellte diesem die ehemalige Propstei Ellwangen sowie den württembergischen Anteil des erledigten Bistums Augsburg. 1814 folgten nach dem Tod des Würzburger Kapitularvikars Johann Franz Schenk zu Stauffenberg (1734–1813)²¹ die württembergischen Pfarreien des Bistums Würzburg, 1817 nach

¹⁶ J. HESSE, Staat und katholische Kirche in Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe und Waldeck-Pyrmont vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gründung des Landes Niedersachsen (Osnabrück 1982) hier 92–94.

¹⁷ So etwa Kurhessen, das 1803 nur 14 katholische Pfarreien unter Leitung der Kommissariate Fritzlar und Amöneburg erhielt. Seit 1804 wurden mit Dalberg, der noch immer die geistliche Verwaltung besaß, Verhandlungen geführt. Dessen Vertreter Kolborn brachte ein kurhessisches Landesbistum ins Spiel, stieß jedoch auf starke Widerstände in Kassel. Noch 1805 wurde ein Bistum in Fritzlar abgelehnt. Kurhessen drang darauf, die beiden geistlichen Kommissariate in Fritzlar und Amöneburg beizubehalten. Vgl. ZUBER, Staat (Anm. 15) 253 f.; Th. APEL, Die Versuche zur Errichtung eines katholischen Bistums für Kurhessen in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: ZSRG.K 10 (1920) 51–83, hier 54 f.

¹⁸ HESSE (Anm. 16) 302 ff.

¹⁹ Ebd. 315 ff.

²⁰ 1759 Eintritt in die österreichische Armee, 1763–1786 Fürstbischof von Regensburg und Freising, 1765–1768 Koadjutor von Augsburg, 1768–1801 Erzbischof und Kurfürst von Trier, 1768–1812 Fürstbischof von Augsburg. Zu ihm: E. GATZ, Art. Klemens Wenzeslaus, in: E. GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biografisches Lexikon (Berlin 1983) 388–391.

²¹ 1770 Domkapitular in Würzburg, 1773 Priesterweihe, Domherr in Augsburg und Regensburg, 1781 Generalvikar in Würzburg, 1793 zugleich Präsident der Geistlichen Regierung, 1808–1813 päpstlich ernannter Kapitularvikar. Zu ihm: E. SODER, Art. Stauffenberg, in: GATZ (Anm. 20) 731 f.

dem Tod Karl Theodor von Dalbergs (1744–1817)²² jene der Diözesen Konstanz, Speyer und Worms. 1815 konnte die nachträgliche päpstliche Genehmigung des Generalvikariats erreicht werden.

Ein entschiedener Gegner des Konzepts verschiedener Landeskirchen war Kurerzkanzler Karl Theodor von Dalberg. Anstelle einzelstaatlicher Lösungen schwebte ihm eine durch ein Reichskonkordat abgesicherte und primatial verfasste Reichskirche vor. Hierbei sollten die bisherigen Zentren des kirchlichen Lebens möglichst beibehalten werden. Im süddeutschen Raum etwa sah Dalberg folgende Bistümer vor: Kempten für Bayerisch-Schwaben, Ellwangen für Neuwürttemberg, Bruchsal für Kurbaden und Konstanz für Fürstenberg sowie die restlichen Territorien dieser Gegend, mit Ausnahme von Vorderösterreich. Der Untergang des Reiches zwang Dalberg jedoch 1806 zu einer Eingliederung in den Rheinbund. Mit dem Sturz Napoleons (1813) war auch das Schicksal eines gesamtdeutschen Konkordats besiegelt. Immer stärker pochten die Staaten auf ihre eigene Souveränität, die sie nicht durch gesamtdeutsche Regelungen der Kirchenfrage und fremde Eingriffe geschmälert wissen wollten. Ihre extremen staatskirchlichen Vorstellungen konnten zwar an der päpstlichen Kurie wenig Gegenliebe finden, doch wurden die Bestrebungen um Einzelkonkordate letztlich durch eine undurchsichtige Politik Roms unterstützt. Diese zielte darauf, eine gesamtdeutsche Lösung unter allen Umständen zu verhindern. Tief saß die Furcht vor einer starken deutschen Kirche; mit Einzelnen, zumal protestantischen und im Umgang mit der Kurie unerfahrenen Staaten glaubte man am Tiber leichter fertig zu werden.

Dalberg fand in seinem Konstanzer Generalvikar und Bistumsverweser Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)²³ einen Nachfolger, der die gesamtdeutschen Pläne – freilich unter völlig neuen politischen Bedingungen – fortführte. Doch auch Wessenbergs Initiativen zu einem Bundeskonkordat schlugen fehl; und so war nach dem Wiener Kongress der Weg für Einzelkonkordate frei²⁴. Den Anfang machte 1817 das katholische Bayern. Wenig später begannen auch Preußen, Hannover, die Niederlande und die Schweiz mit der römischen Kurie zu verhandeln. Übrig blieben die protestantischen Mittel- und Kleinstaaten, die durch die Säkularisation mitunter eine große Anzahl Katholiken erhalten hatten. Noch einmal drängte Wessenberg – nun mit Erfolg – auf eine kirchliche Neu-

²² 1800 Bischof von Konstanz, 1802 Fürsterzbischof von Mainz, 1805 Erzbischof von Regensburg. Zu ihm: G. SCHWAIGER, Art. Dalberg, in: GATZ, Bischöfe (Anm. 20) 110–113 (Lit.); H.-B. SPIESS, Carl von Dalberg, 1744–1817. Beiträge zu seiner Biografie (= Veröffentlichungen des Geschichts- und Kunstvereins Aschaffenburg 40) (Aschaffenburg 1994); K. HAUSBERGER, Carl von Dalberg, Der letzte geistliche Reichsfürst (= Schriftenreihe der Universität Regensburg 22) (Regensburg 1995).

²³ 1802–1814 Generalvikar des Bistums Konstanz, Vertreter Dalbergs auf dem Wiener Kongress, 1813 Priesterweihe, 1817–1827 Kapitularvikar. Zu ihm: K.-H. BRAUN, Art. Wessenberg, in: GATZ (Anm. 20) 808–812; DERS. (Hg.), Kirche und Aufklärung – Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (= Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg) (Freiburg i.Br. 1989).

²⁴ Vgl. zusammenfassend F. X. BISCHOF, Konkordatspolitik Dalbergs und Wessenbergs 1803–1815, in: ZKG 108 (1997) 75–92.

ordnung nach gemeinsam zu vereinbarenden Grundsätzen. Württemberg machte sich zum Sprecher und Motor der „Frankfurter Konferenzen“, auf denen von März 1818 an die Grundzüge einer gemeinsamen Kirchenpolitik beraten wurden. Neben Württemberg gehörten zu den teilnehmenden Staaten Baden, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau, die Stadt Frankfurt, Oldenburg, Mecklenburg, die sächsischen Häuser, die Hansestädte Bremen, Hamburg und Lübeck sowie die Fürstentümer Waldeck und Lippe. Lange, wenngleich vergeblich, hoffte man, auch Preußen, Hannover, die Niederlande und selbst Bayern würden dem Verein beitreten und so eine gesamtdeutsche Regelung (ohne Österreich) ermöglichen.

2. Zugrundeliegende Vorstellungen

Territorialprinzip

Die zentrale Idee, welche die aufgeklärt-absolutistischen Staaten bei der kirchlichen Organisation ihrer Länder zugrundelegten, war das *Territorialprinzip*²⁵. Es galt, die durch Säkularisation und Mediatisierung neu entstandenen bzw. in neuen Grenzen konstituierten Flächenstaaten zu stabilisieren. Die unterschiedlichen Landesteile mussten zusammengefügt, die neuen (katholischen) Untertanen integriert werden. Hierbei kam der Religions- und Kirchenpolitik eine kaum zu überschätzende Bedeutung zu²⁶. Oberstes Ziel war eine für die jeweiligen Staaten einheitliche, von fremdem Einfluss möglichst unabhängige kirchliche Organisation. Dabei folgte man zunächst ganz praktischen Bedürfnissen. Denn in der Regel hatten die Staaten katholische Untertanen aus verschiedenen kirchlichen Sprengeln erhalten. Dazu kam, dass in protestantischen Territorien durch Binnenwanderung immer häufiger Diasporagemeinden entstanden waren bzw. jetzt entstanden, deren finanzielle und jurisdiktionelle Situation in vielerlei Hinsicht ungeklärt war. Wollten die Landesherren kirchliche Angelegenheiten regeln, so mussten sie meist mit mehreren Bischöfen bzw. kirchlichen Stellen verhandeln²⁷. Die komplizierte Organisation des Kirchenregiments verhinderte eine einheitliche Staatspolitik ebenso wie die auf allen

²⁵ Dazu L. EBERT, Der kirchenrechtliche Territorialismus in Bayern im Zeitalter der Säkularisation (Paderborn 1911); U. SCHEUNER, Art. Territorialismus, in: RGG 6 (1962) 692; K. SCHLAIER, Der rationale Territorialismus. Die Kirche unter dem staatsrechtlichen Absolutismus um die Wende vom 17. zum 18. Jahrhundert, in: M. HECKEL/W. HEUN (Hg.), Klaus Schlaich. Gesammelte Aufsätze. Kirche und Staat von der Reformation bis zum Grundgesetz (= Jus ecclesiasticum 57) (Tübingen 1997) 204–266.

²⁶ Dazu am Beispiel Württemberg: H.-G. WEHLING, Oberschwaben oder Württemberg? Integrationsprobleme zweier politischer Kulturen, in: P. BLICKLE (Hg.), Politische Kultur in Oberschwaben (Tübingen 1993) 287–307; DERS., Oberschwaben im 19. und 20. Jahrhundert, in: P. EITEL/E. L. KUHN (Hg.), Oberschwaben. Geschichte und Kultur (Konstanz 1995) 133–155, hier 138–142.

²⁷ In Württemberg waren dies Konstanz, Augsburg, Würzburg, Worms, Speyer und die Fürstpropstei Ellwangen.

Ebenen erstrebte Integration der neuerworbenen Gebiete. Dies galt natürlich *vice versa* für die kirchliche Verwaltung, die es ihrerseits stets mit mehreren staatlichen Verhandlungspartnern zu tun hatte. Eine Bereinigung der kirchlichen Landkarte war also erstes Bedürfnis. Dabei begünstigten die territorialen Verschiebungen des frühen 19. Jahrhunderts jedoch nur eine in verschiedener Hinsicht längst überfällig Neuordnung. Die kirchliche Sprengelteilung, die im wesentlichen bereits im frühen Mittelalter erfolgt war und den politischen Veränderungen schon lange nicht mehr Rechnung trug, musste an die staatlich-politischen Gegebenheiten angepasst werden.

Der leichteren Handhabung diente auch das Bemühen um *eine einfache Kirchenstruktur*. Orientiert am Idealbild der vom Bischof geleiteten Diözese kam es zum Wegfall zahlreicher alter kirchlicher Verfassungsfiguren (z. B. Bischöfliche Kommissariate, Archidiakonate und Vikariate)²⁸, welche – als kirchenrechtliche Notbehelfe einst sinnvoll – die ohnehin schon komplizierte Rechtslage und Verwaltung zusätzlich erschwerten. In diesem Sinne sind übrigens auch *andere, oft fehlinterpretierte Maßnahmen* zu sehen. Innerhalb bzw. neben den diözesanen Grenzen hatten sich im Laufe der Zeit zahlreiche Kräfte etabliert, die das „Diözesansystem“ unterwanderten und die bischöfliche Gewalt empfindlich beschnitten. Stifte und Klöster beanspruchten für sich und ihr Territorium weitreichende Exemtion; einige Stifte besaßen mit einem infulierten Propst an der Spitze „quasi-episkopale“ Gewalt. Es wundert deshalb nicht, dass die Staaten ein Verbot von Klöstern und Orden durchsetzten. Dabei handelte es sich also keineswegs nur um die Ausläufer einer aufgeklärten Mönchskritik²⁹, Furcht vor dem mitunter kostspieligen Zwang zur Restitution oder konfessionspolitische Überlegungen. Auch wenn derartige Momente den reformorientierten Ansatz immer wieder überlagert haben dürfte: Zentrales Argument gegen Klöster und Orden war in kirchenrechtlicher Hinsicht deren gänzliche oder relative Unabhängigkeit von der ordentlichen, d. h. diözesan-bischöflichen Kirchengewalt³⁰. Sie waren der Aufsicht des Bischofs und noch mehr der des Staates entzogen und deshalb stets potenzielle Orte von Opposition und Denunziantentum. In besonderem Maße galt dies für die dem Papst – also einem aus-

²⁸ Vgl. auch J. MÜLLER, Die Bischöflichen Diözesanbehörden, insbesondere das bischöfliche Ordinariat (= KRA 15) (Stuttgart 1905) 29f.

²⁹ Dazu U. SCHARFENECKER, Mönchtum und Ordenswesen im Spiegel der katholischen Publizistik Südwestdeutschlands vom Ende des 18. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts (Zulassungsarbeit für die Theologische Hauptprüfung, Tübingen 1988); K. J. BENZ, Zu den kulturpolitischen Hintergründen der Säkularisation von 1803. Motive und Folgen der allgemeinen Klosteraufhebungen, in: Saeculum 26 (1975) 364–385.

³⁰ Eine Tatsache, die aus apologetischen Gründen völlig verdrängt wurde. Selbst der konservative Freiherr von Türkheim nahm während den Verhandlungen der „Stati protestanti uniti“ in Rom die Position ein, Exemtionen dürfe es künftig nicht mehr geben und *deshalb* auch keine Orden, mit Ausnahme von barmherzigen Schwestern, Schulschwestern und Erziehungsanstalten, die dem Staat und Bischof, jedoch keinem auswärtigen Oberen unterstehen. Hintergrund ist auch hier das Territorialprinzip: Der Bischof ist Landesbischof (!) und als solcher kirchlicher Chef über das ganze Land. Orden und Exemtionen haben hier keinen Platz mehr. Vgl. BURKARD (Anm. 3) 359.

ländischen Souverän – zu besonderem Gehorsam verpflichteten Jesuiten³¹. Die Aufhebung von Klöstern entsprach also völlig dem auch vom Josephinismus angestrebten Kirchenideal, das den Bischof als Seelsorger seiner Diözese in den Mittelpunkt rückte³².

Zersetzend wirkten auf die diözesanen Strukturen außerdem die spätestens im 18. Jahrhundert heftig umstrittenen päpstlichen Nuntien³³. Waren diese zunächst nur mit subsidiären Vollmachten ausgestattet, so hatten sie bald Rechte und Funktion von „Oberbischöfen“ beansprucht³⁴. Kein Wunder, dass die Bischöfe nicht nur des 18. sondern ebenso des 19. Jahrhunderts ihre Abneigung unverhohlen zum Ausdruck brachten. Nur ein Beispiel: Der Eichstätter Bischof ließ nach seiner Konsekration 1821 dem Nuntius anstelle der von diesem erwarteten reichen Geschenke nur 12 Bouteillen Wein des Jahrgangs 1811 überreichen, die von Letzterem – wie es heißt – „mit vieler Indignation aufgenommen und sogleich dem Hospital übergeben“ wurden³⁵. Der Augsburger Bischof hatte sich großzügiger erwiesen und dem Nuntius acht silberne Candelaber übermacht. Auch die protestantischen Staaten nahmen päpstlichen Nuntien gegenüber eine restriktive Haltung ein. Ständige Nuntiaturen wurden auf eigenem Territorium nicht geduldet, zeitweilige Nuntien von der besonderen Erlaubnis des Landesherrn abhängig gemacht. Maxime war, möglichst nur mit dem Papst, nicht aber mit untergeordneten Behörden und Geschäftsträgern zu verkehren. Im Gegensatz dazu wurden die Nuntien durch josephinische Kirchenrechtler durchaus anerkannt. Allerdings mit zwei Einschränkungen: Die-

³¹ Die ausdrückliche Nennung der Jesuiten in Frankfurt hatte in der Wiederherstellung des Jesuitenordens durch Pius VII. im Jahr 1814 ihren aktuellen Anlass. Mit Frauenkongregationen, die der Jurisdiktion des Bischofs unterstanden und (als Krankenschwestern etwa) für das Wohl des Gemeinwesens sorgten, hatte man weniger Probleme. Selbst im restriktiven Württemberg wurden weibliche Kongregationen schon bald nach 1848 zugelassen. Vgl. A. HAGEN, *Geschichte der Diözese Rottenburg*, Bd. 2 (Stuttgart 1958) 254–260.

³² Dies war zuvor – auch nach Trient – nur bedingt so. „Tatsache ist, dass in den kirchenrechtlichen Lehrbüchern vor den Josephinern, Febronianern und anderen geistigen Vätern der Bischof als der mit göttlicher Weihe ausgestattete und vom Papst entsandte getreue Verwalter eines Teilbereichs der Kirche gezeichnet worden ist. Der Bischof galt als päpstlicher Gouverneur, nicht mehr, wenn auch nicht weniger, so dass ihm als Vertreter des Papstes Ehrfurcht und Gehorsam entgegenzubringen war“. Diesem „mittelbaren“ Bischof stellte der Josephinismus einen mit eigenständiger Gewalt ausgerüsteten Episkopus gegenüber. K. WOLF, *Das bischöfliche Amt in der Sicht josephinischer Kirchenrechtler* (= Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht 13) (Köln/Wien 1975) insbes. 16, 132.

³³ J. STEINRUCK, *Die kirchengeschichtliche Bedeutung des Nuntiaturstreits (1785–1790)*, in: *TThZ* 83 (1974) 38–60.

³⁴ Bekannt sind die schweizerischen und bayerischen Bestrebungen um Errichtung eigener Landesbistümer. Statt dessen wurden jedoch nur Nuntiaturen mit allerdings weitgehenden Vollmachten gegründet. Als Reaktion auf die Münchener Nuntiaturnuntiaturnstreit folgte die „Emser Punktion“ der deutschen Erzbischöfe. Vgl. J. STEINRUCK, *Art. Nuntiaturstreit*, in: *LThK* 7 (1998) 949.

³⁵ Auszug aus einem Bericht der Königlichen Gesandtschaft in München 3. Dezember 1821. *HStAS* E 65 Verz. 40 Bü 120.

selben sollten – entsprechend einer Bestimmung des Konzils von Trient – nicht berechtigt sein, in die bischöfliche Jurisdiktion einzugreifen und außerdem die Souveränität des Landesherrn nicht tangieren³⁶.

*Landesherrliches Kirchenregiment (Summepiskopat – Josephinismus)*³⁷

Bei der Frage nach den *staatsrechtlichen Vorstellungen*, die hinter der Kirchenpolitik der Staaten standen und die zu Beginn des 19. Jahrhunderts zahlreiche neue Diözesen bzw. deren spezifische Ausgestaltung hervorbrachten, ist zunächst die Vorstellung vom *evangelischen Summepiskopat* zu nennen. Dies gilt zwar nur für protestantische Staaten, doch wirkte hier die seit Jahrhunderten in Anspruch genommene Ausübung kirchlicher Gewalt in Bezug auf die jeweilige(n) protestantische(n) Landeskirche(n) zweifelsohne weiter und beeinflusste auch die Einstellung der katholischen Kirche gegenüber nachhaltig. Die Einrichtung von Katholischen Kirchenräten (Oberkirchenräten u. ä.) als staatliche Behörden³⁸ ist in direkter Parallelität zu den evangelischen Konsistorien³⁹ zu sehen⁴⁰.

Wie stark die Vorstellung vom Summepiskopat bei der Neugestaltung der katholischen Kirche selbst vorherrschte, mag ein Beispiel verdeutlichen. 1802 war in württembergischen Amtsstuben eine erste Diözesankonzeption entwickelt worden. Wäre es nach ihr gegangen, so hätte man den neuen katholischen Landesbischof vollständig in die staatliche Verwaltung integriert. Vorgeesehen war, den Bischof zum Präsidenten einer „katholischen Abteilung“ der

³⁶ Vgl. WALF (Anm. 32) 93.

³⁷ Vgl. K. JESERICH, Das landesherrliche Kirchenregiment, in: DERS., Deutsche Verwaltungsgeschichte, Bd. 1, (Stuttgart 1983) 361–369; H.-W. KRUMWIEDE, Art. Landesherrliches Kirchenregiment, in: TRE 19 (1990) 59–68.

³⁸ Die bayerischen Regenten hatten beispielsweise bereits 1557 ein geistliches Ratskollegium errichtet, das 1773 erneuert, mit Statuten versehen und mit geistlichen und weltlichen Mitgliedern besetzt wurde. Dazu L. A. WARNKÖNIG, Die staatsrechtliche Stellung der katholischen Kirche in den katholischen Ländern des deutschen Reichs, besonders im achtzehnten Jahrhundert. Eine rechtsgeschichtliche und rechtsdogmengeschichtliche Abhandlung (Erlangen 1855) 136.

³⁹ 1539 wurde in Wittenberg durch den sächsischen Kurfürsten das erste Konsistorium als Kirchengericht über Ehesachen, geistliche Personen und kirchliche Vergehen der Laien errichtet. Wesentlich ausgedehnter waren die Befugnisse des württembergischen Kirchenrats (um 1559): Als Pendant zum herzoglichen Rat gegründet, mit weltlichen und geistlichen Räten besetzt, besaß der Kirchenrat („Synodus“) eine umfassende Kompetenz in Kirchenangelegenheiten. Württemberg wurde für viele Länder zum Vorbild. Seit dem 17. Jahrhundert unterlagen die Konsistorien einem zunehmenden Verstaatlichungsprozess. Vgl. W. HEUN, Art. Konsistorium, in: TRE 19 (1990) 483–488.

⁴⁰ Es gab auch gemeinsame Behörden für Katholiken und Protestanten. So hatte Nassau-Oranien 1803 ein fürstliches Konsistorium zur Wahrnehmung seiner Rechte circa sacra errichtet. Die Behörde war für evangelische wie für katholische Angelegenheiten zuständig, mit Ausnahme dogmatischer und disziplinarer Fragen. Vgl. G. RICHTER, Die kirchlichen Organisationspläne der oranien-nassauischen Regierung bei der Säkularisation des Hochstifts Fulda, in: Fuldaer Geschichtsblätter 11 (1912) 178–181, hier 184f.

Landesregierung zu machen. Damit wäre er faktisch zum Ressortchef eines dem Kultusministerium zugeordneten Departements degradiert worden, mit voller Einbindung in die staatliche Behördenstruktur und ohne eigenständige Kompetenz oder Befugnis⁴¹. Dieses frühe Modell betrachtete den Bischof also als weisungsgebundenen Ministerialbeamten. Ein Domkapitel war nicht vorgesehen, dessen Funktionen sollte vielmehr der „katholische Kirchenrat“ als Teil der Landesregierung übernehmen. Es war ein Modell, in dem der Landesherr Summepiscopus auch in Catholica gewesen wäre. Man wird nicht fehlgehen, hier ein Verschmelzen verschiedener Faktoren zu sehen: Evangelisches Herkommen, Bedürfnis nach Einheitlichkeit in der Staatsverwaltung und Schutz gegen einen als aggressiv eingestuften Katholizismus.

Auch wenn das eben genannte Beispiel zweifelsohne einen Extremfall darstellt, die Vorstellung vom *landesherrlichen Kirchenregiment* und den *jura circa sacra* war nicht speziell evangelisches Erbe. Seit dem Westfälischen Frieden wachten die Landesherrn, gleich welcher Konfession, streng darüber, dass an den Bestimmungen (d. h. an der konfessionellen Eindeutigkeit) festgehalten wurde. Selbst dort, wo später katholische Fürsten die Regierung evangelischer Staaten übernommen hatten, ging man davon aus, dass die Kirchenhoheit der Bischöfe weiterhin sistiert sei⁴². Die katholischen Landesherrn füllten – ähnlich dem evangelischen Summepiskopat⁴³ – das entstandene Vakuum aus; die ursprünglich zuständigen Bischöfe hatten nichts mehr zu sagen. Kirchlicherseits behalf man sich mit Missionaren, oft Mönchen, die von einem Nuntius, der Congregatio de propaganda fide oder einem Ordensoberen die erforderlichen Vollmachten erhielten.

Was für katholische Landesherrn Ausdruck der eigenen Souveränität war, hatte für Protestanten allerdings eine besondere Bedeutung. Das landesherrliche Kirchenregiment stand hier für ein elementares Sicherheitsbedürfnis. Joseph

⁴¹ Vgl. R. REINHARDT, Zur württembergischen Kirchenpolitik im frühen 19. Jahrhundert, oder: Der katholische Landesbischof – Sektionschef im Kultusministerium?, in: RJKG 11 (1992) 241–250, hier 247–249.

⁴² So etwa in der Kurpfalz. Vgl. D. BURKARD, „Oase in einer aufklärungssüchtigen Zeit“? Die katholisch-theologische Fakultät der Universität Heidelberg zwischen verspäteter Gegenreformation, Aufklärung und Kirchenreform (= Contubernium. Tübinger Beiträge zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte 42) (Sigmaringen 1995) 190.

⁴³ Vgl. L. KRAUSSOLD, Das landesherrliche Summepiscopat nach reformatorisch-lutherischen Grundsätzen. Ein kirchenrechtlicher Versuch (= Theologische Zeitfragen 3) (Erlangen 1860). Interessante Formen nahm der Summepiskopat dann an, wenn die Konfession des Landesherrn wechselte. Vgl. R. KOFLER, Der Summepiskopat des katholischen Landesfürsten in Württemberg (= Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde 10) (Stuttgart 1972). Die Rezeption der Doktrin vom „Summepiskopat“ trieb mitunter kuriose Blüten. So rechtfertigte (der katholische) Pfälzer Kurfürst Karl Theodor 1749 die Verhängung von „Kirchenstrafen im katholischen Stil“ über seine protestantischen Untertanen mit dem Hinweis, der Kurfürst habe als Episcopus der Protestanten das Recht, zivile wie kirchliche Strafen zu verhängen. Vgl. D. BURKARD, Rez. zu: S. MÖRZ, Aufgeklärter Absolutismus in der Kurpfalz während der Mannheimer Regierungszeit des Kurfürsten Karl Theodor (1742–1777) (= Veröffentlichungen der Kommission für geschichtliche Landeskunde in Baden-Württemberg, Reihe B, 120) (Stuttgart 1991); in: RJKG 12 (1993) 302–304.

Vitus Burg (1768–1833)⁴⁴, Pfarrer in Kappel am Rhein und Berater der badischen Regierung auf den Frankfurter Konferenzen, formulierte es so: „Die Stellung der protestantischen Fürsten zu dem Papste ist [...] ganz anders als jene der katholischen Fürsten. Sie sehen in ihm zwar das Oberhaupt ihrer katholischen Untertanen, deren Kirchenrechte sie garantiert haben, aber auch zugleich einen mächtigen, mit ihnen seit 300 Jahren in erklärter Opposition stehenden Souverän, der das religiöse Gefühl der katholischen Untertanen, worüber er eine unumschränkte Gewalt auszuüben sucht, gegen die Zwecke des Staats in Anspruch nehmen kann, und wie die Geschichte aller Jahrhunderte beweist, schon oft in Anspruch genommen hat. Sie haben also mehr Ursache, noch die *jura principum cavendi et inspectionis*, die schon in dem Begriffe der Souveränität liegen, gegen seine Einwirkung in Anwendung zu bringen, als die katholischen Fürsten“⁴⁵.

Eine besondere Ausprägung hatte das landesherrliche Kirchenregiment im 18. Jahrhundert in Österreich erfahren. Die im Gefolge des Jesuiten Ferdinand Maaß (1902–1973)⁴⁶ vorherrschende Charakterisierung des Josephinismus als ein bloßes, mit dem Katholizismus unvereinbares Staatskirchentum, stellt allerdings eine Engführung dar. Denn der *Josephinismus*⁴⁷ war insofern mehr, als er unter Rückgriff auf altkaiserliche Vorstellungen staatlich kirchliche Vorstellungen

⁴⁴ 1787 Eintritt in den Franziskanerorden, Studien in Regensburg und Würzburg, 1791 Priesterweihe, anschließend Lehrauftrag in Überlingen, seit 1797 im Dienst des Bistums Konstanz, 1802 Pfarrer in Herth (bei Basel) und Dekan des Landkapitels Wiesenthal, seit 1809 Pfarrer in Kappel am Rhein, Schuldekan und Bischöflicher Kommissar für die 96 rechtsrheinischen, ehemals Straßburgischen Pfarreien, 1812 Ehrendoktor in Freiburg, 1827 Domdekan in Freiburg, 1830 Bischof von Mainz. Zu ihm: A. BRÜCK, Art. Burg, in: GATZ (Anm. 20) 85–87; H. WOLF, Staatsbeamter und katholischer Bischof – Joseph Vitus Burg (1768–1833) aus Offenburg zwischen Historiographie und Ideologie, in: FDA 116 (1996) 41–59; BURKARD (Anm. 3), insbes. 706–708 (Reg.)

⁴⁵ Burg, Ansichten über die an den Papst von den zur gleichförmigen Herstellung einer katholischen Kirchenverfassung in ihren Staaten vereinigten Fürsten zu machende Deklaration. DDAMz Domkapitel A 7.1.

⁴⁶ Nach Studien in Innsbruck und Wien 1931 Priesterweihe, 1938 Dozent an der privaten Studienanstalt der Jesuiten in Innsbruck, 1939 in Wien, 1947 Privatdozent, 1964 Professor für Kirchengeschichte in Innsbruck, 1921 Jesuit. Zu ihm: J. GELMI, Art. Maaß, in: LThK 6 (1997) 1159.

⁴⁷ Vgl. F. VALJAVEC, Der Josephinismus. Zur geistigen Entwicklung Österreichs im 18. und 19. Jahrhundert (München 1945); F. MAASS, Der Josephinismus. Quellen zu seiner Geschichte in Österreich 1760–1790. Amtliche Dokumente aus dem Wiener Haus-, Hof- u. Staatsarchiv (= Fontes rerum Austriacarum, Abt. 2, 1–5) (Wien 1951–1961); E. WINTER, Der Josefismus. Die Geschichte des österreichischen Reformkatholizismus 1740–1848 (= Beiträge zur Geschichte des religiösen und wissenschaftlichen Denkens 1) (Berlin 1962); H. RIESER, Der Geist des Josephinismus und sein Fortleben. Der Kampf der Kirche um ihre Freiheit (Wien 1963); E. KOVÁCS, Katholische Aufklärung und Josephinismus (München 1979); H. REINALTER (Hg.), Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen (= Schriftenreihe der Internationalen Forschungsstelle „Demokratische Bewegungen in Mitteleuropa 1770–1850“ 9) (Frankfurt a. M.) 1993; H. KLUETING, Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesianisch-josephinischen Reformen (= Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte der Neuzeit 12) (Darmstadt 1995).

gen mit innerkirchlichen Reformbemühungen verband⁴⁸. Er war zunächst weitgehend getragen und durchdrungen „vom Geist des reichskirchlichen Episkopalismus des 17. und 18. Jahrhunderts, dessen Wurzeln bis in das Spätmittelalter zurückreichen. Die Auseinandersetzung über das bischöfliche Amt auf dem Trienter Konzil hatte keine der Fragen letztgültig beantwortet, die in der Gesamtkirche seit der kirchlichen Reformbewegung des 14. und 15. Jahrhunderts und besonders in der Reichskirche durch die Gravamina und die konziliaristische Theorie aufgebrochen waren“⁴⁹. Und so wurde von seiten des Josephinismus eine Wiederbelebung des Episkopalismus früherer Zeiten stark gefördert. Eine weitgehende Rezeption erfuhr das josephinische Kirchenrecht durch die aufgeklärten Staaten des 19. Jahrhunderts⁵⁰. Vielleicht kann man sogar sagen, der Josephinismus habe erst im 19. Jahrhundert seine volle Blüte erlebt⁵¹. Dass selbst evangelische Staaten wie Württemberg den Josephinismus zur ideologischen Grundlage machten, braucht nicht zu verwundern. Hatte dieser doch in weiten Teilen ihres neuen Territoriums bereits vor der Säkularisation seine Wirkung entfaltet⁵².

Zusammenfassend lässt sich sagen: Ohne bedeutende konfessionelle Unterschiede nahmen die Staaten des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts ein ganzes Bündel von *jura majestatica circa sacra*⁵³ in Anspruch. Der Tübinger Kirchenrechtler Johann Baptist Sägmüller (1860–1942)⁵⁴ zählte

⁴⁸ Plassmann hat – freilich in voreingenommener Weise – den engen Zusammenhang zwischen Febronianismus und Josephinismus in der kanonistischen Literatur herausgearbeitet: „Diese Verschränkung ist eines der bezeichnendsten Merkmale der staatskirchenrechtlichen Grundanschauungen in dem Zeitraum“. E. PLASSMANN, Staatskirchenrechtliche Grundgedanken der deutschen Kanonisten an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert (Freiburg/Basel/Wien 1968) 9.

⁴⁹ WOLF (Anm. 32) 6.

⁵⁰ Im Frankfurter System wurde die summarische Klausel eingefügt, alle nicht ausdrücklich geregelten Punkte fänden ihre Handhabung entsprechend dem österreichischen Kirchenrecht. Vgl. Grundzüge § 100. Abgedr. bei BURKARD (Anm. 3) 769f.

⁵¹ Vgl. J. B. HAFEN, Möhler und Wessenberg oder Strengkirchlichkeit und Liberalismus in der katholischen Kirche in allen ihren Gegensätzen, mit besonderer Rücksicht auf die katholischen Geistlichen Württembergs (Ulm 1842) 5–10; H. KLUETING, Deutschland und der Josephinismus. Wirkungen und Ausstrahlungen der thesesianisch-josephinischen Reformen auf die außerösterreichischen deutschen Territorien, in: REINALTER (Anm. 47) 63–102.

⁵² Erfahrungen mit den kirchlichen Reformen Josephs II. hatte man insbesondere im vorderösterreichischen Breisgau gesammelt. Dazu F. GEIGER, Die Durchführung der kirchlichen Reformen Josephs II. im vorderösterreichischen Breisgau (= KRA 16/17) (Stuttgart 1905; ND Amsterdam 1963).

⁵³ Der Begriff geht zurück auf den Hallenser Rechtsgelehrten Christian Thomasius. Die von ihm vorgenommene scharfe Trennung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche führte dazu, für die „ecclesia repraesentativa“ als einzige Rechtsquelle den Staat zu proklamieren. In Sachen der öffentlichen Lehre und kirchlichen Ordnung sollte das im Territorium gegründete Hoheitsrecht des Fürsten gelten. Zu ihm: H. HOHLWEIN, Art. Thomasius, in: RGG 6 (31962) 866f.

⁵⁴ 1884 Priesterweihe, anschließend als Expositurvikar der Diasporagemeinde Alpirsbach in der Seelsorge tätig, 1887 Repetent für Kirchenrecht in Tübingen, 1888 Promotion zum Dr. phil., 1893 erhielt ao. Prof. für mittelalterliche Geschichte in Tübingen, 1896 o. Prof. für

dazu im Einzelnen folgende (sich jedoch zum Teil überschneidende) Rechte⁵⁵:

1. Das *jus reformandi* umfasste die Befugnis, über die Zulassung von Religionsgemeinschaften sowie deren Rechte zu entscheiden und kirchliche Missbräuche abzustellen.
2. Das *jus advocatae (jus protectionis)* beinhaltete das Recht, die Kirche in ihrer Religionsausübung zu beschützen und ihr Hilfe zu leisten, etwa bei der Ausübung kirchlicher Strafgewalt oder der Verwaltung des Kirchenvermögens (*brachium saeculare*). Diesem Zweck diene eine entsprechende staatliche Behörde (das Konsistorium oder der Kirchenrat).
3. Das *jus inspectionis* gewährte dem Staat das Recht, von allen Lebensäußerungen der Kirche Kenntnis zu nehmen, etwa in der Kontrolle der Kommunikation zwischen den Bischöfen und der Kurie.
4. Das *jus cavendi* war das Recht, Präventivmaßnahmen zum Schutz des Staates zu ergreifen.
5. Das *jus placeti (regii)* bezeichnete das Recht, alle kirchlichen Erlasse der staatlichen Genehmigung zu unterwerfen.
6. Das *jus appellationis* gewährte dem Staat das Recht, gegen Missbrauch der kirchlichen Strafgewalt einzuschreiten und als Appellationsinstanz der Betroffenen zu fungieren.
7. Das *jus exclusive* umfasste das Recht, kirchliche Ämter zu errichten und aufzuheben, vor allem aber bei der Besetzung der Ämter mitzuwirken, d. h. nicht-genehme Kandidaten auszuschließen. Im weiter gehenden Sinne war damit das Recht zum staatlichen Pfarrkonkurs gegeben.
8. Das *jus dominii supremi* bezeichnete das Recht zur Aufsicht über bzw. den Eingriff in das kirchliche Vermögen.

Zu dieser Aufzählung staatlicher Rechte muss allerdings gesagt werden: Absicht Sägmüllers war die Desavouierung eines „Systems von staatlichen Rechten“. Dieses System gab es jedoch ausformuliert *so nicht*. Eine derartige Auflistung kennen selbst Vertreter des josephinischen Kirchenrechts nicht⁵⁶. Auch konstatierte Engelbert Plassmann, der die kanonistische Literatur untersuchte, eine signifikante Differenz zwischen den österreichischen Kanonisten und denen in anderen deutschen Ländern. Jene hätten das staatliche „Jus in sacra“ vertreten, während diese nicht so weit gingen und nur für ein „Jus circa sacra“ plädierten⁵⁷. Die Rolle des Landesherrn in bzw. circa sacra aber war in jedem

Kirchenrecht und Pädagogik, Mitarbeiter am kirchlichen Gesetzbuch (CIC), 1926 emeritiert. Scharfer Kritiker der „katholischen Aufklärung“, über deren Beurteilung er sich mit dem Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle einen heftigen Kampf lieferte; kompromissloser Gegner des „Reformkatholizismus“. Zu ihm: D. BURKARD, Art. Sägmüller, in: BBKL 17 (2000) 1177–1186.

⁵⁵ J. B. SÄGMÜLLER, Das Verhältnis von Kirche und Staat am Ende des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts, in: Rottenburger Monatsschrift für Geistliche Sachen 11 (1927/28) 34–37. Ähnlich ASCHOFF (Anm. 5) 10–12.

⁵⁶ Wichtige Differenzierungen einzelner Rechte bei PLASSMANN (Anm. 48) 9–25.

⁵⁷ Ebd. 161.; zur Differenzierung auch J. HECKEL, Cura religionis, Ius in sacra, Ius circa

Falle bedeutend. Vielleicht kann die These gewagt werden, dass der evangelische „Summepiscopus“ in katholischen Staaten (Josephinismus) einfach zum „Advocatus ecclesiae“ geworden ist. Die Funktion blieb dieselbe: Der Landesherr hatte – entsprechend josephinischer Vorstellung (Gmeiner) – das Recht, selbst in die inneren kirchlichen Angelegenheiten einschließlich der theologischen Lehre einzugreifen⁵⁸. Es ist interessant, dass in diesem Zusammenhang nie Ängste vor einer extremen staatlichen Bevormundung artikuliert werden⁵⁹. Die Staaten gingen – selbst in der theoretischen Rezeption derartiger Ideen – nicht so weit.

Mittel der Durchsetzung

Wie bereits angedeutet, beließen es die Staaten nicht dabei, für ihre Territorien Diözesen zu umschreiben und zu dotieren. Der äußere Bestand ihrer „Landeskirchen“ sollte festgeschrieben werden, zudem aber auch deren innere Gestalt und rechtlichen Verhältnisse, und zwar weit hinaus über jenen Rahmen, den hierfür üblicherweise ein Konkordat bot. Die Legitimation lieferten nicht nur die genannten Theorien. Der Reichsdeputationshauptschluss von 1802 hatte den Landesherren die Sorge für die ihnen untergebenen Katholiken und deren kirchliche Einrichtungen ausdrücklich zur Pflicht gemacht. Auch aus ihrer Eigenschaft als Dotatoren der (neuen) deutschen Kirche leiteten die Landesherren gewisse Rechte ab. Hinzu kam als weiteres, psychologisches Moment das durchaus ernst gemeinte Bewusstsein, zur belebenden Reform der Kirche verpflichtet zu sein. Dieses Bewusstsein wurde durch zahllose Rufe von katholischer Seite nach längst überfälligen Reformen in der Kirche zusätzlich verstärkt.

Da nicht zu erwarten war, dass sich die römische Kurie auf derartig umfassende Regelungen einlassen würde und da man der Kurie ohnehin ein weitergehendes Mitspracherecht innerhalb der einzelnen Ortskirchen absprach, griffen die Staaten zu einem *Mittel*, das Napoleon schon 1801 angewandt hatte⁶⁰.

sacra, in: Festschrift Ulrich Stutz zum siebzigsten Geburtstag, dargebracht von Schülern, Freunden und Verehrern (= KRA 117/118) (Stuttgart 1938) 224–298.

⁵⁸ PLASSMANN (Anm. 48) 18 f.

⁵⁹ „Während die Unabhängigkeit des Bischofs vom Papst immer wieder vehement und mit einem Gutteil an Berechtigung gefordert wurde, bekundeten die josephinischen Kirchenrechtler in dieser Beziehung, also jene zwischen Bischof und Landesherren, keinerlei Befürchtungen um die freie Ausübung des bischöflichen Amtes“. WALF (Anm. 32) 120.

⁶⁰ „Der Gedanke, die Herstellung einer zweckmäßigen katholischen Kirchenverfassung in den Staaten der protestantischen Fürsten Deutschlands durch ein Konkordat mit dem Papste zu suchen, ist schon darum aufzugeben, weil man aus der Erfahrung weiß, dass dieses nicht anders als durch langwierige und sehr verwickelte Unterhandlungen erreicht werden könnte, wobei der römische Hof den Vorteil auf seiner Seite hätte, die Gegenstände der Unterhandlung selbst anzugeben und nach seinen Absichten zu lenken. Durch ein Konkordat ist auch aus dem Grunde für die Ruhe und Sicherheit des Kirchenwesens in diesen Staaten nicht gesorgt, weil der römische Hof sich von seiner Seite niemals anders als bedingnisserweise verbindlich macht und überhaupt jedes Konkordat nur als ein Indultum oder Privilegium ansieht, das er zurücknehmen kann, wann er will. [...] Zu einer sichern und dauerhaften

Wie Napoleon das Französische Konkordat durch „Organische Artikel“ ergänzte, so erließ Bayern auf das Konkordat von 1817 hin ein „Religionsedikt“. In ähnlicher Weise folgte in den oberrheinischen Staaten 1830 eine „Landesherrliche Verordnung“, die eine (modifizierte) Fassung des vollständigen Frankfurter Kirchensystems darstellte und jene in den Verhandlungen mit Rom nicht durchgebrachten Grundsätze zu gesetzlicher Geltung erhob. So wurde jeweils die auf notwendigerweise schmalstem Konsens geschlossenen Vereinbarung mit dem Heiligen Stuhl durch ein nachträgliches staatliches Gesetz erweitert.

Inhaltlich ein wichtiger Punkt im Konzept der aufgeklärten Staaten war der hohe Stellenwert, der dem *Selbstbestimmungsrecht der Ortskirche* zugewiesen wurde. Dieses sollte freilich zu Lasten universalkirchlicher Ansprüche gehen. Genuine Institution diözesaner Selbstbestimmung – auch dies ist charakteristisch – war nicht allein der Bischof mit seinem Domkapitel. Unter Rückgriff auf die synodalen Traditionen der Kirche, und noch mehr auf die von allgemeinen Konzilien immer wieder eingeschränkten Verpflichtungen, wurde die Synode (in der Theorie) zu *dem* Instrument ortskirchlicher Orientierung und Reform schlechthin. Es verwundert deshalb nicht, dass vonseiten kirchlicher Reformen in den folgenden Jahrzehnten immer wieder – wenn auch vergeblich – die Einberufung von Diözesan- und Provinzialsynoden eingefordert wurde⁶¹.

3. Divergierende „Kirchensysteme“

Eine differenzierte Betrachtung der Diözesankonzeptionen, wie sie die aufgeklärten Staaten im 19. Jahrhundert entwarfen, lässt die Diskussion voneinander zu unterscheidender – und einander überlappender – Kirchensysteme erkennen. Es handelt sich näherhin um ein staatskirchliches System (vorwiegend josephinischer Prägung) und um das System des kirchlichen Episkopalismus (Febronianismus)⁶². Obwohl sich das staatskirchliche System in einer Vielzahl

Herstellung einer katholischen Kirchenverfassung in den Staaten der vereinigten protestantischen Fürsten dürfte am zweckmäßigsten ein *pragmatisches Edikt* führen, das aus zwei Teilen bestünde: I. Einer Deklaration an den Papst, worin die Rechte der katholischen Kirche in den vereinigten Staaten *an sich* und *in ihren Verhältnissen zum Papst* als Oberhaupt der Kirche bestimmt werden. II. Einer Publikation an die Untertanen, worin jene Deklaration an den Papst und die darauf erfolgte Bulle kundgemacht und durch *organische Gesetze* die Rechte des Staats in seinem Verhältnisse zur katholischen [Kirche] in den vereinigten Staaten und zu dem auswärtigen Oberhaupt derselben, dem Papste, ausgesprochen werden“. O. D. Burg, *Ansichten über die an den Papst von den zur gleichförmigen Herstellung einer katholischen Kirchenverfassung in ihren Staaten vereinigten Fürsten zu machende Deklaration*. DDAMZ Domkapitel A 7.1.

⁶¹ Vgl. E. GATZ, *Synodale Bewegungen und Diözesansynoden in den deutschsprachigen Ländern von der Säkularisation bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, in: RQ 82 (1987) 206–243; H. J. SEBEN, *Die Partikularsynode. Studien zur Geschichte der Konzilsidee* (= FTS 37) (Frankfurt a. M. 1990) insbes. 162–192.

⁶² Dazu R. REINHARDT, *Art. Episkopalismus*, in: LThK 3 (1995) 726–728. Im 18. Jahrhundert gab es eine ganze Reihe zeitgenössischer Literatur zum Wesen und Umfang des

von Punkten mit dem episkopalistischen System, wie es etwa in Ems formuliert wurde, überschritt, herrschte zwischen beiden eine Diskrepanz. Der Episkopalismus wandte sich gegen alle Faktoren, welche die bischöfliche Jurisdiktion einengten, also auch gegen die Landesherren. Für viele überzeugte Episkopalisten war das Staatskirchentum lediglich ein Instrument, um den römischen Widerstand gegen innerkirchliche Reformen leichter zu überwinden. Andererseits waren die Staaten nicht bereit, einen unbeschränkten Episkopalismus zuzulassen, der ihre Souveränität verletzt hätte. So ist auch verständlich, dass Joseph II. die Emser Punktation nicht unterstützte. Einige waren sich Bischöfe und Landesherren lediglich darin, das „despotische Joch“ des römischen Hofes abzuschüteln.

Der Vergleich der „Systeme“ – sofern es sich überhaupt um solche handelte – und deren Einmünden in die praktische Politik des 19. Jahrhunderts zeigt folgendes: Die staatskirchlichen Vorstellungen unter Rückgriff auf frühere Zeiten waren ein Konglomerat, das einerseits auf das Verhältnis von Staat und Kirche zielte, andererseits jedoch tief in die innerkirchliche Verfassung eingriff. Dasselbe galt auch vom „Febronianismus“ oder „Episkopalismus“, der ebenso den Doppelcharakter „eines innerkirchlichen Verfassungskampfs zwischen Primat und Episkopat und eines kirchenpolitischen Kampfes [...] um das landesherrliche Kirchenregiment“⁶³ besaß. Dies konnte nicht anders sein, waren doch beide Problemkreise nur verschiedene Seiten ein und derselben Medaille⁶⁴. Die „Ortskirche“, um die es dem Staatskirchentum ebenso wie dem Episkopalismus ging, stieß an zwei Grenzen: die universalkirchlichen Ansprüche des Papsttums und die universalen Ansprüche des (absolutistischen) Staates.

Die Frage war nicht, *welches* der Systeme („Josephinismus“, „Episkopalismus“, „Papalismus“) sich durchsetzen konnte. Eine einfache Lösung, ein System in „Reinform“ konnte es nicht geben. Wohl aber stand zur Debatte die Frage nach möglichen *Koalitionen oder Kombinationen*. Würde eine „kirchliche“ Allianz von Papal- und Episkopalsystem zustande kommen, um sich gegen

bischöflichen Amtes, z.B. A. PEREIRA, Abhandlung von der Macht der Bischöfe (Frankfurt/Leipzig 1773); Von der Macht der Bischöfe in Ehesachen besonders in Deutschland, zur Beleuchtung der neuen kaiserl. königlichen Verordnung über diesen Punkt, (Frankfurt/Leipzig 1782); J. V. EYBEL, Was ist ein Bischof? (o.O. 1781, in mehreren Ausgaben); O. von GEMMINGEN, Bißthum und Bischoff (Wien 1783); Kateketischer Unterricht über die Frage: Wie verhält sich die bischöfliche Macht zur päpstlichen? Eine Zeitschrift zur Aufklärung der deutschen Nuntiaturrirungen (o.O. 1787); J. HELFERT, Von den Rechten und Pflichten der Bischöfe und Pfarrer, dann deren beiderseitigen Gehülfen und Stellvertreter (Prag 1832).

⁶³ H. RAAB, Die Concordata Nationis Germanicae in der kanonistischen Diskussion des 17. und 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland (= Beiträge zur Geschichte der Reichskirche in der Neuzeit 1) (Wiesbaden 1956) 3.

⁶⁴ WALF (Anm. 32) 13 verweist auf die gemeinsamen Wurzeln beider Strömungen: „Der ‚Febronius‘ und jene Geistesrichtung, die ihm folgte und seinen Namen trägt, ist nur eine der Bezugsquellen für die josephinischen Kirchenrechtler gewesen. Man wird wohl davon sprechen dürfen, dass Josephinismus und Febronianismus gemeinsame Väter hatten und sich parallel und im Austausch miteinander entwickelt haben. Vorbereiter des Josephinismus wie etwa Oberhauser und Zallwein sind ebenso geistige Väter des Febronianismus gewesen“.

staatliche Vorstellungen durchzusetzen? Würde ein durch febronianische Grundsätze abgerundetes Staatskirchensystem Fuß fassen? Oder würde der Papst mit den Staaten einen Pakt eingehen, um die Ansprüche der Ortskirche in ihre Schranken zu verweisen?

Das Gerangel um Konkurrenz und Koalition der Systeme mag ein Bericht verdeutlichen, den der badische Unterhändler Burg 1823 für seine Regierung fertigte: „Dieser Tage kam mir ein Schreiben zu Gesicht, das ein Geschäftsmann bei einer Nuntiaturs an einen deutschen Geistlichen schrieb, worin es heißt: Das monarchische Prinzip und das Papalsystem seien nur ein System und so wie sich beide vereinigen müssten, um die Demagogie auszurotten, so müssten sie auch beide gegen den Febronianismus und seine Anhänger zu Felde ziehen. Dies in der Epoche, wo das monarchische Prinzip gegen die Demagogie im siegreichen Kampfe liegt, scheint es ganz zeitgemäß zu sein, dass auch das Papalsystem sich gegen das Febronische (oder Episkopal-) System zu behaupten suche. Durch diese Ansicht lässt sich freilich Rom in seiner Mitwirkung bei der Herstellung der im Jahr 1800 aufgelösten katholischen Kirchenverfassung leiten und scheint auch die mit ihm unterhandelnden Regenten leiten zu wollen. So ungleich aber Staat und Kirche in ihrem Zweck und noch vielmehr in ihrer Verfassung sind, so wenig können das monarchische Prinzip und das Papalsystem sich auf eine Linie stellen, vielmehr stehen sie, sich widerstrebend, einander gegenüber. Eine wissenschaftliche Deduktion hierüber halte ich für überflüssig und weise nur auf die Geschichte hin. Alle kraftvollen Verteidiger des monarchischen Prinzips weisen das Papalsystem in die gebührenden Schranken und behaupten das Febronianische System [...]. Der Staat kann nicht ohne Religion, die Religion nicht ohne Kirche, die Kirche nicht ohne Hierarchie bestehen. Aber die Hierarchie darf nicht zerstörend in die Monarchie einwirken. Bei einer Universalmonarchie möchte eine Universalhierarchie eher denkbar sein. Das monarchische Prinzip ist an sich unverträglich mit einem Status in Statu. Das Papalsystem bildet nicht nur einen solchen Status in Statu, sondern gibt der konzentrierten Kirchengewalt des Papstes ein entschiedenes Übergewicht über die Gewalt der vereinzelt Staaten. Der Natur des monarchischen Prinzips ist also die Beschränkung der Gewalt des Papstes nach Febronianischen Grundsätzen angemessener als ein System, welches die Landeskirche sogar dem Schutzrechte (*jus advocatiae*) und Aufsichtsrechte (*jus inspectionis*) des Regenten entzieht und ihn hindert, das Recht, den Staat gegen nachteilige Einwirkungen zu bewahren (*jus cavendi*), zu vollstrecken“⁶⁵. Und Burg fügte hinzu: „Wenn die Regenten Deutschlands bei ihren Unterhandlungen vom Jahre 1803 an bis jetzt mit Rom wegen Herstellung der Kirchenverfassung Missgriffe gemacht haben, so geschah dies nicht durch Annahme Febronianischer Grundsätze, sondern dadurch, weil sie diese zum Gegenstand von Verhandlungen mit Rom machten, und nur unter Anerkennung dieser Grundsätze die bischöflichen Sitze wollten besetzen lassen. Es wird aber immer so unmöglich sein, Rom zur Anerkennung dieser Grundsätze zu bewegen, als es für unmöglich gehalten wird, Herkules die Keule aus den Händen zu

⁶⁵ 22. März 1823 Burg an Blittersdorf. DDAmZ Domkapitel 7.1.

winden. Diese Wahrheit habe ich zwar seit 1818 bei den Kommissionen in Frankfurt laut und kräftig genug gesagt, konnte aber nicht hindern, dass nicht noch manches in die Deklaration an den Papst aufgenommen wurde, was er nach dem Papalsystem niemals anerkennen konnte⁶⁶.

Die Rezeption und Komposition der verschiedenen Systeme führte im 19. Jahrhundert verständlicherweise zu unterschiedlichen Konzeptionen (Bayern, Preußen, Hannover, Oberrheinische Kirchenprovinz). Auf die näheren Gründe hierfür kann an dieser Stelle nicht eingegangen werden. Stellvertretend sei im folgenden ein kurzer Abriss des Frankfurter Systems gegeben⁶⁷.

Der *Beschränkung der päpstlichen Gewalt* dienten folgende Bestimmungen:

1. Das Recht zur Errichtung und Umschreibung der Bistümer, Konstituierung der Domkapitel, Seminarien und übrigen kirchlichen Einrichtungen, freilich auch die Pflicht zur Dotation, kommt nicht dem Papst, sondern dem Staat zu (§§ 4, 5, 10).
2. Vom Papst (unrechtmäßig) in Anspruch genommene Rechte sind dem Metropolen zurückzugeben. Dazu gehört etwa die Durchführung des Informativprozesses, die Konfirmation der erwählten Bischöfe, falls sie der Papst nicht innerhalb einer bestimmten Frist vollzieht, das Konsekrationsrecht ohne speziellen päpstlichen Auftrag und das *jus supplendi*, falls ein Bischof seinen Amtspflichten nicht nachkommt (§§ 15, 57).
3. Römische Bullen, Breven oder sonstige Erlasse bedürfen um Rechtskraft zu erlangen der staatlichen Zustimmung (§ 91, 92).
4. Nuntien dürfen in deutschen Staaten nicht auf Dauer residieren. Befristete Missionen sind auf diplomatischem Wege einzuleiten (§ 93).
5. Appellationen an den Papst müssen durch *ad generalitatem causarum* vom Papst bevollmächtigte Synodalrichter innerhalb der Kirchenprovinz verhandelt werden. Urteile auswärtiger Richter sind ungültig (§ 94).
6. Die Erhebung von Taxen und Abgaben bei Bestätigung von Bischöfen oder Erzbischöfen durch die Kurie ist verboten (§ 95).
7. Geistlichen ist es untersagt, ohne Zustimmung des Landesherren Würden, Pensionen, Orden oder Ehrentitel anzunehmen (§ 51).

Mit der Schwächung der päpstlichen Kirchengewalt musste gleichzeitig die *Stärkung der ortskirchlichen bzw. bischöflichen Gewalt* einhergehen. Auch wurde mehrfach auf die Einhaltung der kanonischen Form gedrungen (§§ 8, 10, 13, 14, 19, 44). Wichtig war im Hinblick auf die bischöflichen Rechte folgende grundsätzliche Bestimmung: „Sobald ein neu ernannter Bischof bestätigt und konsekriert ist, tritt er in sein Amt und in den Genuss seiner Einkünfte ein. Er kann von nun an, aus eigenem Rechte, seine Diözese frei, wie es der katholischen Kirchenverfassung gemäß ist, verwalten, und er wird hierin vom Staat nicht nur

⁶⁶ Ebd.

⁶⁷ Zugrunde gelegt wurde der Text der revidierten „Grundzüge“. Abgedruckt bei BURKARD (Anm. 3) 745–770.

nicht gehindert, sondern vielmehr gegen alle äußeren Beschränkungen geschützt werden. Er hat das Recht alles dasjenige zu tun, das zur Erhaltung der katholischen Lehre, zur Beförderung der Disziplin und der Liturgie, sein Amt von ihm fordert“ (§ 19). Sämtliche Exemtionen von der bischöflichen Jurisdiktion werden aufgehoben (§ 20). Außerdem kommt dem Bischof in allen kirchlichen Angelegenheiten ohne Ausnahme ein Dispensrecht, einschließlich der Laisierung von Welt- und Ordenspriestern zu (§ 23).

Allerdings wurde die grundsätzliche Stärkung der bischöflichen Gewalt gewissen *Einschränkungen* unterworfen:

1. Der Bischof wird auf einen Treueid gegenüber dem Landesherrn und den Gesetzen des Staates verpflichtet (§ 17).
2. Das bischöfliche Zensur- und Strafrecht wird bei besonders schweren Fällen, wie Exkommunikation von Laien oder Suspension, Absetzung, Gefängnis oder Laisierung von Geistlichen, an die Mitwirkung und Zustimmung des Staates geknüpft. Ein recursus ad abusu an die Staatsbehörde ist in jedem Fall möglich (§ 21, 87).
3. Die bischöfliche Bücherzensur wird auf Schriften beschränkt, die in Kirche und Schule verwendet werden; die kann nur mit Vorwissen des Staates ausgeübt werden (§ 22).
4. Die Geschäftsordnung des Domkapitels ist kollegialisch verfasst, was den Bischof an die Beschlüsse des Domkapitels bindet. Dem Domkapitel gehört auch ein weltlicher, vom Staat bestimmter Rat, mit vollem Stimmrecht an (außer in rein geistlichen Angelegenheiten) (§ 32).
5. Die Aufsicht über Lehranstalten und das Seminar steht Bischof und Staat gemeinsam zu (§§ 24, 35–38). Ebenso die finanzielle Verwaltung (§ 60, 71).
6. Tischtitelgeber ist der Staat (§ 40).
7. Bei Verleihung kirchlicher Pfründen bleibt es bei den bislang geltenden Rechtsverhältnissen. Eine Konkursprüfung ist von Bischof und Staat gemeinsam vorzunehmen (§ 43). Die Ernennung der Dekane erfolgt ebenfalls gemeinsam (§ 46).
8. Die Erhebung kirchlicher Sporteln ist verboten (§ 43 f.).
9. Synoden bedürfen der landesherrlichen Genehmigung (§ 59).
10. Das jus majestatico circa sacra (samt jus cavendi, suprimae, inspectionis und advocatiae) bleibt unberührt und wird durch eine eigene, mit Katholiken besetzte staatliche Behörde ausgeübt (§ 82).
11. Bischöfliche Erlasse und Verfügungen unterliegen dem placetum regium bzw. dem landesherrlichen Vidit (§ 83).
12. Das Eherecht liegt im forum mixtum (§ 90).
13. Weitere Reformen haben von Synoden auszugehen, die allerdings der staatlichen Bestätigung unterliegen (§ 59).

4. Konkretionen

Anhand einiger weniger konkreter Beispiele soll überprüft werden, welche Vorstellungen, bzw. welches Kirchensystem sich durchsetzte. Zum Vergleich werden das Bayerische Konkordat⁶⁸, das österreichische Kirchenrecht⁶⁹ und die Frankfurter Beschlüsse⁷⁰ herangezogen.

Eine zentrale Schlüsselfunktion im Diözesankonzept der aufgeklärten Staaten nahm die Diözesanleitung ein. Von entscheidender Bedeutung war zunächst die Art der Bischofsbestellung sowie die Ernennung der Domherren. Besonderes Augenmerk kam sodann der Organisation der Diözesanleitung selbst⁷¹ sowie den Möglichkeiten staatlicher Kontrolle zu. Und schließlich spielte die Ausbildung des seelsorgerlichen Nachwuchses eine zentrale Rolle.

Bestellung der Bischöfe

Im Bayerischen Konkordat gestand Rom dem König das Recht zu, Bischöfe und Erzbischöfe künftig frei zu ernennen, vorbehaltlich der kanonischen Einsetzung durch den Papst. Vordergründig handelt es sich hier um eine Extremform des Staatskirchentums. Doch der Schein trügt. Das Ernennungsrecht des Königs war nur „in einem besonderen Indult ex speciali gratia“⁷² und nur unter den Bedingungen gewährt, dass König und Untertanen katholisch blieben. Die Annahme eines päpstlichen Privilegs aber bestätigte indirekt die römische Dok-

⁶⁸ Dazu W. MÜLLER, Zwischen Säkularisation und Konkordat. Die Neuordnung des Verhältnisses von Staat und Kirche 1803–1821, in: W. BRANDMÜLLER (Hg.), Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, Bd. 3 (St. Ottilien 1991) 85–129 (Lit.).

⁶⁹ Zugrundegelegt wird eines zu Beginn des 19. Jahrhunderts der verbreiteten Werke: G. RECHBERGER, Handbuch des österreichischen Kirchenrechts, 2 Bde. (Linz 1815).

⁷⁰ Hier auf der Basis der in der ersten Sitzungsperiode verabschiedeten „Grundzüge“. Abgedruckt bei BURKARD (Anm. 3) 745–770.

⁷¹ Vgl. H. WOLF, Das Domkapitel als Bischöfliches Ordinariat? Monarchische (Generalvikar) oder kollegiale (Domdekan) Diözesanleitung im Bistum Rottenburg, in: RJKG 15 (1996) 173–197; BURKARD (Anm. 3) 215–230, 462–464.

⁷² Vgl. E. R. HUBER/W. HUBER (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution (Berlin 1973) 174; A. SCHARNAGL, Das königliche Nominationsrecht für die Bistümer in Bayern 1817–1918, in: ZSRG.K 48 (1928) 228–263. Ähnlich war man auf dem Konzil von Trient verfahren. „Für zahlreiche Angelegenheiten, die vorher dem Papst vorbehalten waren, wurde der Bischof als delegatus Apostolicae Sedis zuständig. Das bedeutete zunächst eine Zunahme der äußeren Gewaltentfülle des Bischofs, verringerte jedoch das bischöfliche Amt in theologischer und rechtlicher Hinsicht faktisch weitgehend, seiner Intention nach bereits völlig auf ein päpstliches Hilfsamt“; so WOLF (Anm. 32) 6f. Vgl. auch H. JEDIN, Delegatus Sedis Apostolicae und bischöfliche Gewalt auf dem Konzil von Trient, in: W. CORSTEN u. a. (Hg.), Die Kirche und ihre Ämter und Stände. Festgabe, Seiner Eminenz, dem hochwürdigsten Herrn Joseph Kardinal Frings, Erzbischof von Köln, zum goldenen Priesterjubiläum am 10. August 1960 dargeboten (Köln 1960) 462–475; G. FAHRENBERGER, Bischofsamt und Priestertum in der Diskussion des Konzils von Trient. Eine rechtstheologische Untersuchung (Wien 1970).

trin, wonach ordentlicherweise dem Papst das Ernennungsrecht zukam – ein wichtiger Grund, weshalb man in Frankfurt ein solches Indult von vornherein ablehnte. Anders als das Bayerische Konkordat bestätigte das österreichische Kirchenrecht prinzipiell das Recht der Kapitel auf eine kanonische Wahl der Bischöfe⁷³. Aufgrund des Herkommens wurde allerdings die Wahl als auf den Landesherrn übergegangen betrachtet⁷⁴. Das päpstliche *Bestätigungsrecht* wurde ausdrücklich festgehalten, auch wenn man es nur unter die „zufälligen“, nicht „wesentlichen“ Rechte des Primats zählte⁷⁵. In Frankfurt verzichtete man unter realistischer Einschätzung des Erreichbaren auf ein staatliches Ernennungsrecht⁷⁶. Statt dessen folgte man dem altkirchlichen Grundsatz, der Bischof müsse von seinem Klerus gewählt werden⁷⁷. Um diesen Grundsatz sicher zu verankern, sollte nicht nur das Domkapitel, sondern auch ein Teil des Pfarrklerus an der Wahl beteiligt werden. Das Wahlkapitel, bestehend aus den Domherren und hinzugewählten Dekanen, hatte eine Terna von Kandidaten zu bestimmen. Dem Landesherrn sollte vor der Wahl eine Exklusive, nach der Wahl aber die Ernennung zukommen, dem Papst die kanonische Institution. In Frankfurt wurde also zwischen den unterschiedlichen Interessen von „Ortskirche“, Staat und Kurie vermittelt.

Bestellung der Domkapitulare

Hier sah das Bayerische Konkordat eine Mischlösung vor. In den sechs „päpstlichen Monaten“ durfte – wiederum ein Privileg – der König die Kanonikate besetzen. Die anderen sechs Monate teilten sich Bischöfe und Domkapitel⁷⁸. Nach dem österreichischen Kirchenrecht wurden die Stellen der Domkapitulare entweder durch Verleihung durch den Bischof, Wahl des Kapitels, Ernennung des Landesfürsten oder Präsentation des Patronatsherrn besetzt⁷⁹.

⁷³ Vgl. RECHBERGER (Anm. 69) II §§100–106.

⁷⁴ „Bey den österreichischen Bisthümern, das einzige Bisthum Ollmütz ausgenommen, ist statt der Wahl des Kapitels die landesfürstliche Ernennung, *nominatio regia*, eingeführt. Da sie die Stelle der Wahl, oder Postulation vertritt, so nimmt sie auch die Natur derselben an, und bringt eben dieselben Wirkungen hervor. Jene, die wahlfähig sind, können geradezu, die nur postulationsfähig sind, nur mit einer Postulation ernannt werden. Die päpstliche Bestätigung wird von Seite des Landesfürsten selbst durch die Gesandtschaft in Rom ange-sucht“. RECHBERGER (Anm. 69) II §107.

⁷⁵ Ebd. II §107.

⁷⁶ Eine Ausnahme machte Hessen-Darmstadt. Dazu vgl. BURKARD, Staatskirche (Anm. 3) 206–215. Die Feststellung von Franz Schnabel, wonach die Staaten nach dem Bayerische Konkordat „alle Zugeständnisse, welche dort gewährt worden waren“, auch für sich verlangten, ist zu korrigieren. F. SCHNABEL, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert, Bd. 4: Die religiösen Kräfte (Freiburg i.Br. 1937) 35.

⁷⁷ Vgl. BURKARD (Anm. 3) 456f. Zu den altkirchlichen Praktiken auch K. SCHATZ, Bischofswahlen – Geschichtliches und Theologisches: StZ 207 (1989) 291–307, hier insbes. 291–295.

⁷⁸ Vgl. HUBER/HUBER (Anm. 72) 174f.

⁷⁹ Vgl. RECHBERGER (Anm. 69) I §221.

Nach dem Frankfurter System jedoch hatte, wie bei der Bischofswahl, das Domkapitel und eine gleiche Anzahl von Dekanen eine Terna zu wählen, aus welcher der Landesherr den künftigen Domherrn benannte. Dem Bischof war kein Mitspracherecht eingeräumt⁸⁰.

Organisation der Diözesanleitung

Nach dem Bayerischen Konkordat und dem österreichischen Kirchenrecht⁸¹ ebenso wie nach dem Frankfurter System sollten die Domherren als Räte bei der Verwaltung der Diözese herangezogen werden. Doch blieb das Bayerische Konkordat hier bewusst unklar. Deutlich jedoch ist, dass der Bischof als ausschließlicher Leiter der Bistumsverwaltung angesehen wurde. Ihm sollte auch freistehen, einzelne Räte zu besonderen Diensten heranzuziehen⁸². Damit folgte Bayern weitgehend dem österreichischen Vorbild und hielt insbesondere an der monarchischen Struktur der Diözesanverwaltung fest⁸³. Vom Generalvikariat unterschied das österreichische Kirchenrecht das eigentliche Domkapitel als Korporation. Auch dieses wurde als „Senat“ des Bischofs betrachtet, den dieser in wichtigen Fragen zu konsultieren hatte⁸⁴. Anders sah dies nach dem Frankfurter System aus: Allen unklaren Mischformen und Kompetenzüberschneidungen wurde eine Abfuhr erteilt. Das Kapitel war hier zugleich das einzige kirchliche Verwaltungsgremium; Domkapitel und Generalvikariat waren identisch⁸⁵. Die Domherren wurden zur Mitarbeit in der diözesanen Verwaltung verpflichtet und damit dem Domkapitel alten Stils als „teuerstem Gesangsverein der Diözese“ eine Abfuhr erteilt⁸⁶. Intendiert war ein effizient arbeitender Verwaltungsapparat. Damit einher ging – in Abweichung vom allgemeinen Kirchenrecht – das Spezifikum der kollegialen Verwaltungsstruktur des Gene-

⁸⁰ Die diesbezüglichen Vorstellungen wurden mehrfach revidiert. Vgl. die schematischen Darstellungen bei BURKARD (Anm. 3) 808–816.

⁸¹ Vgl. RECHBERGER (Anm. 69) I § 220.

⁸² HUBER/HUBER (Anm. 72) 172.

⁸³ „Der Generalvikar führt dabey in Abwesenheit des Bischofs den Vorsitz, sammelt die Stimmen, und gibt, wenn diese gleich sind, durch seine Stimme den Ausschlag. Uebrigens macht das Konsistorium bloß den Rath, und das Tribunal des Bischofs aus, und die Gewalt desselben ist ganz von diesem abhängig. Daraus folget, dass der Bischof selbst an die Stimmenmehrheit, und an die Beschlüsse des Konsistoriums nicht gebunden sey, und dass er die Macht, und den Wirkungskreis desselben nach Gutbefinden einschränken, und sich gewisse Gegenstände besonders vorbehalten könne“. RECHBERGER (Anm. 69) I § 209.

⁸⁴ Allerdings war der Bischof nur in bestimmten Fällen an den Rat seines Kapitels gebunden. Vgl. RECHBERGER (Anm. 69) I §§ 212–213.

⁸⁵ Zur Frage der Identität von Domkapitel und Ordinariat von kirchenrechtlicher Seite MÜLLER (Anm. 28) 111–128.

⁸⁶ So schrieb Werkmeister 1818: „Warum will man noch in unsern Zeiten solche Reliquien der alten Verderbnisse beibehalten? Wer jemals den Chorgesang in den Domstiftern mit angehört hat, weiß, wie scandalös jener Gesang war! Kann denn der höhere Klerus in seiner wichtigen Sphäre nichts besseres thun, als im Chor singen?“ [B. M. WERKMEISTER], Bemerkungen über das neue Baiersche Konkordat, verglichen mit dem neuen Französischen, und dem früheren Baierschen vom Jahre 1807 (o. O. Im Januar 1818) § 8.

ralvikariats. Vorbild hierfür war nicht nur die kollegiale Verfassung des staatlichen Pendant (Kirchenrat) bzw. die relativ junge und ebenfalls unter staatskirchlichen Vorzeichen entworfene Verfassung des Ellwanger Generalvikariats (1812)⁸⁷. Bereits im 16. Jahrhundert hatte das Bistum Konstanz den Wechsel von der monarchischen zur kollegialen Geschäftsführung in geistlichen Angelegenheiten vollzogen, übrigens wie zuvor auch das Erzbistum Salzburg und später das Bistum Brixen (1631)⁸⁸. Eine Vermittlung monarchischer und kollegialer Formen wurde dadurch erreicht, dass die Kumulation der Ämter des Domdekans (als vom Kapitel gewählter Vorsitzender) und des Generalvikars (als vom Bischof bestellter Leiter der Diözesanverwaltung) vorgesehen war.

Die *staatliche Kontrolle* der Diözesanleitung wurde von den Frankfurter Konferenzen auf zweifache Weise institutionalisiert. Zunächst durch die Beibehaltung eines in die staatliche Ministerialbürokratie eingebundenen Kirchenrats. Dieses zum Großteil aus Katholiken bestehende Gremium hatte die Rechte des Landesherrn *circa sacra* zu vertreten, also etwa das landesherrliche Placet⁸⁹ auszuüben, die Kommunikation kirchlicher Vertreter bzw. Institutionen mit den staatlichen Behörden zu besorgen oder Vorschläge für die Besetzung von Pfarreien zu machen. Darüber hinaus gelang in Frankfurt jedoch eine zusätzliche Sicherung: Dem Domkapitel (und Generalvikariat) sollte ein ständiger weltlicher Rat mit Sitz und Stimme angehören⁹⁰. Von derartigen Kontrollmechanismen konnte im Bayerischen Konkordat keine Rede sein.

Die Priesterausbildung

Dem Bayerischen Konkordat gemäß unterstand die Priesterausbildung völlig dem jeweiligen Bischof. In jeder Diözese hatte ein „Tridentinisches Seminar“ zu bestehen, also mit vollständiger wissenschaftlicher Ausbildung unter Aufsicht und Leitung des Bischofs. Festgesetzt wurde: „Die innere Einrichtung, der Unterricht, die Leitung und Verwaltung der Seminarien werden nach den canonischen Formen der vollkommen freyen Aufsicht der Erzbischöfe und Bischöfe untergeben. Die Vorsteher und Lehrer in diesen Seminarien werden von [ihnen] ernannt und, soweit sie es für nöthig oder nützlich erachten sollten, auch wieder entfernt werden. Den Bischöfen obliegt, über die Glaubens- und Sittenlehre zu wachen“⁹¹. Das österreichische Kirchenrecht war in dieser Beziehung heterogener. Zum Teil trug es noch deutliche Spuren des Josephinismus, zum Teil hatte es

⁸⁷ So WOLF (Anm. 71), hier 179.

⁸⁸ Vgl. R. REINHARDT, Geschichte. III. Das Bistum in der Neuzeit, in: B. DEGLER-SPENGLER (Red.), *Helvetia Sacra* I/2: Das Bistum Konstanz, das Erzbistum Mainz, das Bistum St. Gallen, 2 Bde. (Basel 1993) 131.

⁸⁹ Dazu F. J. MENZ, *Geschichtliche Darstellung von der Ausübung des Placetum Regium in Württemberg* (1876); H. WAHL, *Die Geschichte des Placets in Württemberg* (Masch. Diss. Tübingen 1925); G. MAY, Art. Placet, in: *LThK* 8 (1999) 338 f. (Lit.).

⁹⁰ Über Rolle und Funktion des weltlichen Rats bereitet der Verfasser eine kleinere Studie vor.

⁹¹ HUBER/HUBER (Anm. 72) 173 f.

dieselben in ihrer Konsequenz aufgeben. Vorgeschrieben wurde für Priesteramtskandidaten ein philosophischer Kurs auf einer staatlichen Lehranstalt⁹² sowie ein vollständiges Theologiestudium. Letzteres hatte ebenfalls prinzipiell an einer staatlichen Universität oder einem Lyzeum zu erfolgen, die Studenten wohnten im „Generalseminar“⁹³ unter staatlicher Aufsicht und hatten erst zur praktischen Ausbildung die bischöflichen Ordinandenseminare („Priesterhäuser“) zu beziehen. Nach Aufhebung der Generalseminare (1790) war – mit der Maßgabe identischer Einrichtung und staatlicher Überprüfung – auch ein Theologiestudium in einem bischöflichen Seminar oder einer Klosterschule erlaubt⁹⁴. Seit 1802 sollte nach staatlicher Vorschrift jeder Bischof sein eigenes Diözesansemninar unterhalten, in welchem – falls am Ort keine theologische Lehranstalt existierte – auch ein volles Theologiestudium anzubieten war⁹⁵. Anders als das österreichische Kirchenrecht im 19. Jahrhundert folgte das Frankfurter System konsequent dem alten josephinischen Kirchenrecht und sah eine strenge Trennung zwischen wissenschaftlicher Bildung und praktischer Ausbildung vor. Erste hatte an einer Universität, möglichst der Landesuniversität, und unter der Aufsicht des Staates zu erfolgen, zweite im Priesterseminar. Die Aufnahme ins Priesterseminar konnte nur nach einem vollendeten dreijährigen Studium auf einer höheren Lehranstalt und nach gemeinsamer Prüfung durch Staat und Kirche erfolgen. Über das Priesterseminar bestimmte man in Frankfurt folgendes (§37): „Der Bischof ernennt den geistlichen Vorsteher des Seminars. Da jedoch dem Staate alles daran liegen muss, die Bildung angehender Geistlicher und Volkslehrer tüchtigen Händen anvertraut zu wissen, so wird der Bischof über die Auswahl der Vorsteher mit derjenigen Staatsstelle kommunizieren, welche die landesherrlichen Rechte in Kirchensachen ausübt. Diese Stelle hat die von dem Bischofe gemachten Vorschläge zu begutachten, und erst wenn dieses geschehen ist, kann die landesherrliche Bestätigung eingeholt werden, deren Verweigerung aus erheblichen Gründen dem Landesherrn vorbehalten bleibt. Alle übrigen Angestellten werden von dem Landesherrn ernannt“⁹⁶.

Auch in anderen Punkten unterschieden sich insbesondere das Bayerische Konkordat und das Frankfurter System. Bayern akzeptierte z. B. die (teilweise) Restitution von Klöstern, die Erhebung von Annaten und Taxen durch die Kurie sowie die freie Kommunikation von Bischof, Klerus und Volk mit dem Heiligen Stuhl. In Frankfurt wurde derartige strikt abgelehnt. Dennoch beanspruchte auch Bayern die staatskirchlichen Grundsätze für sich. In der Verordnung über den Konstitutionseid vom 8. Juli 1818 bestimmte der König: „Die weltliche Regierung darf in rein geistlichen Gegenständen der Religions-Lehre und des Gewissens sich nicht einmischen, als in soweit das Oberhoheitliche Schutz- und

⁹² Vgl. RECHBERGER (Anm. 69) II §3.

⁹³ Dazu R. ZINNHOBLE, Art. Generalseminarien, in: LThK 4 (1995) 448.

⁹⁴ Vgl. RECHBERGER (Anm. 69) II §4.

⁹⁵ Ebd. II §6.

⁹⁶ BURKARD (Anm. 3) 754.

Aufsichts-Recht eintritt, wonach keine Verordnungen und Gesetze der Kirchengewalt ohne vorgängige Einsicht und das Placet des Königs verkündet und vollzogen werden dürfen“⁹⁷.

Schluss

Von der katholischen Geschichtsschreibung werden die Diözesankonzepte der aufgeklärten Staaten ausgesprochen negativ bewertet. Dies hat eine lange Tradition. Meinungsbildend wirkte nicht zuletzt der Mainzer Kirchenhistoriker und spätere Bischof Heinrich Brück (1831–1903)⁹⁸. Er schrieb 1868: „Die Lage der katholischen Kirche Deutschlands am Anfange dieses Jahrhunderts war eine äußerst traurige. Was sie Jahrhunderte lang besessen, wurde ihr auf einmal entrissen; und die Rechte, welche sie nach göttlicher Anordnung zum Nutzen der Menschheit bisher ausgeübt hatte, erlitten nun die schreiendste Beeinträchtigung. [...] Dieser unselige Gewaltact war von den traurigsten Folgen begleitet. Der Verlust eines großen Vermögens und wichtiger politischer Rechte war nämlich nicht das Einzige, was die Kirche zu beklagen hatte. Sie büßte auch zugleich ihre Freiheit und Selbständigkeit ein; denn sie wurde factisch der Willkür der neuen weltlichen Regierungen preisgegeben. [...] Wäre es doch nur der Bureaukratismus und die Intoleranz einzelner Regierungen gewesen, gegen welche die Kirche zu kämpfen gehabt hätte: Allein sie hatte noch andere Feinde, deren Angriffe umso gefährlicher waren, je verdeckter sie geführt wurden. An ihrem eigenen Busen ernährte sie ihre Gegner. Männer, welche das priesterliche Gewand trugen, halfen an ihrer Knechtung mit. Ohne sie wäre es den kirchenfeindlichen Cabinetten gar nicht gelungen, ihre Pläne zu realisieren. Die falschen staatskirchlichen Ideen des 18. Jahrhunderts fanden immer noch Freunde und Bewunderer, welche ihre Verwirklichung nach Kräften beförderten. Der Kernpunkt aller Bestrebungen war, wie auf dem Emser Congresse, Losreißung der Kirche Deutschlands von Rom. Eine deutsche Nationalkirche mit einem deutschen Patriarchen an der Spitze: Das war das Ideal, für welches die Männer jener Richtung schwärmten und arbeiteten“⁹⁹.

Neben diesem Vorwurf an die Adresse der „Febronianer“ und „Episkopalisten“ steht jener an die Adresse der Staaten, mit Hilfe der „Ortskirche“ ihre eigene Macht schamlos ausgebaut und die Bischöfe zu „Staatsknechten“ degra-

⁹⁷ HUBER/HUBER (Anm. 72) 128.

⁹⁸ 1855 Priesterweihe, Kaplan, 1856/57 Studium der Kirchengeschichte bei Dollinger in München, Studienreise nach Rom, 1857 Lehrauftrag, 1861 Professor für Kirchengeschichte am Mainzer Priesterseminar, 1865 Dr. theol., 1889 Domkapitular, 1899 Bischof von Mainz. Zu ihm: A. BRÜCK, Art. Brück, in: GATZ (Anm. 20) 75f.; F. JÜRGENSMEIER, Art. Brück, in: LThK 2 (31994) 709.

⁹⁹ H. BRÜCK, Die oberrheinische Kirchenprovinz von ihrer Gründung bis zur Gegenwart, mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses der Kirche zur Staatsgewalt (Mainz 1868) hier 1–3.

diert zu haben. Adolf Rösch (1869–1962)¹⁰⁰ formulierte so: „Es ist durchaus kein Zufall, dass gleichzeitig vom hl. Stuhl die angeblich unverlierbaren Rechte der Bischöfe reklamiert und andererseits von der Staatsgewalt die stärkste Einflussnahme auf das Kirchenregiment gefordert wurden. Die Aktion der weltlichen Gewalt gegen die kirchlichen Rechte war die weitaus stärkere, und die versuchte Stärkung der bischöflichen Stellung vielfach nur ein Mittel, um den Machtgelüsten der weltlichen Herrscher gegenüber einer geschwächten kirchlichen Zentralgewalt zu desto leichterem Siege zu verhelfen“¹⁰¹.

Den mitunter massiven, eine ganze innerkirchliche Richtung diffamierenden Angriffen ist allerdings die Frage entgegenzuhalten, „ob dem Kirchenbild, das den josephinischen Kirchenrechtlern vorschwebte, ein theologisch überzeugenderes und besser fundiertes seitens der entschiedenen Verfechter eines möglichst weit gefassten Primats entgegengesetzt wurde“?¹⁰² Auch in der „römischen“ Idealvorstellung war der Bischof keineswegs stark und unabhängig, sondern de facto kaum mehr als ein vom Papst frei ernannter und nur ihm verpflichteter „Apostolischer Vikar“, weisungsgebunden und mit eng gezogenen, jederzeit widerrufbaren Entscheidungskompetenzen ausgestattet.

Auch muss betont werden, dass das, was die „kirchenfeindlichen Kabinette“ und die „Gegner im priesterlichen Gewand“ anstrebten, keineswegs neu war. Es handelte sich auch nicht nur um Ideen, die das 18. oder gar 19. Jahrhundert „erfunden“ hatte¹⁰³. Was von seiten der Reformer gefordert wurde, war oft nur die Rückkehr zu Traditionen, die – etwa nach der Reformation durch einen sich

¹⁰⁰ 1894 Priesterweihe, anschließend in der Seelsorge, 1896 Studienurlaub, 1898 Dr. utr. iur., 1900 Pfarrer in Bad Imnau, 1906 Kaplaneiverweser in Haigerloch, 1907 Pfarrer in Dettingen, 1906–1908 Zentrumsabgeordneter für Hohenzollern im preußischen Abgeordnetenhaus, 1909 Ordinariatsassessor in Freiburg, 1915 Geistlicher Rat, 1921 Kanzleidirektor, Domkapitular und Offizial, 1927 Dr. theol h. c., 1932 Generalvikar, 1934 Domdekan. Zu ihm: E. GATZ, Art. Rösch, in: DERS., Bischöfe (Anm. 20) 624.

¹⁰¹ A. RÖSCH, Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung, in: AKathKR 83 (1903), 446–482, 620–652; 84 (1904) 56–82, 244–262, 495–526; 85 (1905) 29–63, hier 83 (1903) 448.

¹⁰² WALF (Anm. 32) 127.

¹⁰³ Das Urteil Karl Bachems über die §§ 3–5 (u. a. das Plazet) der „Landesherrliche Verordnung“ von 1830 ist typisch für die verbreitete Behandlung des Themas: „Es war eine scharfe und knappe, fast möchte man sagen brutale Zusammenfassung alles dessen, was der protestantische Polizeistaat bisher gegen die katholische Kirche ausgesonnen hatte. [...] Und an der Ausarbeitung dieser Verordnung hatte einer der neuen Oberhirten, Bischof Burg von Mainz, hervorragenden Anteil genommen!“ K. Bachem, Vorgeschichte, Geschichte und Politik der deutschen Zentrumsparthei. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Bewegung, sowie zur allgemeinen Geschichte des neueren und neuesten Deutschland 1815–1914, Bd. 1 (Köln 1927) 111. Die Auseinandersetzungen – zum Beispiel um das Plazet – gehen jedoch sehr viel weiter zurück. Bereits vor über drei Jahrzehnten hat Rudolf Reinhardt überzeugend dargelegt, dass die geordnete Überwachung der geistlichen Jurisdiktion zwar erst seit dem 15. Jahrhundert nachzuweisen ist, dass es aber bereits vor der Dekretierung des Plazets „unkonventionelle Vorformen“ gab. R. REINHARDT, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. FS zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät der Universität Tübingen 1817–1967 (München/Freiburg 1967) 155–178, hier 161 f.

zunehmend etablierenden Papalismus – verdrängt worden waren¹⁰⁴. Die Schöpfer der Diözesankonzeptionen im 19. Jahrhundert orientierten sich an der Vergangenheit, vielleicht sogar stärker, als man ihnen zuzugestehen bereit war¹⁰⁵. Doch „Traditionen“ waren nicht selten Konstrukte. Das gilt auch für manche jener Traditionen, die der römische Stuhl geltend machte. Als Beispiel sei auf die Forderung nach Errichtung „tridentinischer Priesterseminarien“ verwiesen¹⁰⁶. Wie oft in der Geschichte waren die angeblichen „Neuerer“ eher Bewahrer älterer Vorstellungen, während die „Traditionalisten“ jüngeren Ideen huldigten.

Diese Anmerkungen mögen genügen, um deutlich zu machen, dass im 19. Jahrhundert nicht plötzlich die staatlichen Ansprüche nach oben geschraubt wurden. Vielmehr verschoben sich innerhalb weniger Jahre und Jahrzehnte die Koordinaten kirchlicher Beurteilung. Das Urteil erging nun von einer jungen Generation, welche die Vergangenheit aus eigener Anschauung nicht mehr kannte, die jedoch von der Warte eines katholischen Milieus aus einen kurzatmigen, geschichtsvergessenen Blick hatte.

Zweifel an der Zulässigkeit solcher, als ungerecht empfundenen Aburteilungen staatlicher Bemühungen, blieben weithin ungehört. So auch der Protest, den 1838 der Pfarrer und Publizist Benedikt Alois Pflanz (1797–1844)¹⁰⁷, eigentlich ein „Liberaler“ und staatsoppositioneller Kirchenpolitiker, formulierte: „So sehr nun die Kurzsichtigeren unter den deutschen Katholiken durch die Errichtung und definitive Besetzung der Bistümer und Domcapitel erbaut und erfreut waren: So wenig befriedigten diese Resultate der langen Unterhandlungen diejenigen, welche der Sache tiefer auf den Grund sahen; denn diese erkannten wohl, dass der kaum geschlossene Friede zwischen Kirche und Staat keineswegs

¹⁰⁴ „Die Ideen der Josephiner, keine neuen Ideen, [...] haben ein Landeskirchentum, wie es in protestantischen Ländern und auch in katholischen in ähnlicher Form schon sehr viel früher bestanden hat, ausgebildet“. WOLF (Anm. 32) 128.

¹⁰⁵ Gerade die für den Episkopalismus und das Staatskirchentum wichtigen Autoren, wie etwa Pierre de Marca (1594–1662), Louis Thomassin (1619–1695) oder Claude Fleury (1640–1723), versuchten mit fast ausschließlich historischen Belegen aufzuweisen, dass die Macht der Bischöfe im Laufe der Kirchengeschichte zugunsten des Primats vermindert worden war. Es verwundert nicht, dass de Marca und Fleury mit ihren Werken auf dem Index der verbotenen Bücher landeten. Vgl. F. H. REUSCH, *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bd. 2 (Bonn 1885) hier 355, 573 (u. ö.).

¹⁰⁶ Vgl. E. GARHAMMER, *Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reischach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts* (= Münchener Kirchenhistorische Studien 5) (Stuttgart 1990); H. WOLF, *Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets*, in: RQ 88 (1993) 218–236.

¹⁰⁷ Philosophie- und Theologiestudium in Ellwangen und Tübingen, 1818/19 Vorbereitung auf das höhere Lehramt, 1820 Priesterweihe, danach in der Seelsorge, 1823 Professoratsverweser in Ehingen (Donau), 1826 Gymnasialprofessor in Rottweil, 1831 und 1833 als Abgeordneter im württembergischen Landtag, 1837 Pfarrer in Moosheim, 1843 in Schörzingen. Herausgeber der „Freymüthige[n] Blätter über Theologie und Kirchentum“, welche sich vorwiegend pastoralen und kirchenpolitischen Fragen widmeten. Pflanz galt als Integrationsfigur des „liberalen Katholizismus“ im deutschen Südwesten. Zu ihm: D. BURKARD, *Art. Pflanz*, in: BBKL 7 (1994) 423–427.

auf sichern Grundlagen ruhe, dass vielmehr die erste Veranlassung, welche man für wichtig genug hielte, aufgegriffen zu werden, ein Zerwürfniß, wenn auch nicht zwischen Staat und Kirche, doch gewiss zwischen der römischen Curie und den deutschen Regierungen oder Bischöfen (je nachdem die letztern eine Partei ergreifen würden) herbeiführen müsse. Es entstand daher die Frage: An wen man sich zu halten habe? Und ein großer Theil der deutschen Katholiken antwortete: an Rom! Wo der Papst ist, hieß es, ist die Kirche. [...] Und es entwickelte sich ein neuer Ultramontanismus, der in Aufstellung seiner Principien und deren Anwendung weiterging, als der ältere nur je gegangen war; was man den Fürsten in manchen Ländern nicht mehr zugestehen wollte, das vindicirte man dem Pabste; absolute Macht: Das monarchische Princip ward zum Grundpfeiler der Kirchenverfassung gemacht, und da man bei Aufstellung eines solchen Systems die Geschichte geradezu gegen sich hatte, so construirte man dasselbe a priori, und nannte es die neue katholische Wissenschaft; ja man ging noch weiter, man machte auch die Geschichte von vorne herein, um sie mit dem neuen Systeme in Einklang zu bringen. Folgerecht mit diesen Ansichten nahm man das Schutz- und Ober-Aufsichtsrecht des Staats im allerbeschränktesten Sinne¹⁰⁸, welchen immer der Begriff zulässt, und betrachtete ihn und seine Gesetzgebung, wo dieselbe mit dem angenommenen Systeme nicht in Einklang zu bringen war, als eine feindliche Macht; diejenigen aber, welche die frühere Doctrin festhielten und vertheidigten, erklärte man für ungehorsame Söhne der Kirche, für Verräther an der eigenen Mutter, welche diese dem feindlichen Staate gefangen in die Hände liefern wollten¹⁰⁹.

Erst in der Revolution von 1848, als „Ultramontane“ und „Liberale“ gleichermaßen die Trennung von Staat und Kirche forderten, wurden die Vorteile des Staatskirchentums für die Kirche vor Ort wiederentdeckt. Der Freiburger Domkapitular Johann Baptist Hirscher (1788–1865)¹¹⁰ traf in seiner 1849 veröffentlichten Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ exakt jene Intentionen, welche 30 Jahre zuvor die Staaten und ihre theologischen und kanonistischen Ratgeber zur Schaffung ihrer Diözesankonzeptionen bewogen hatten: „Die Kirche ist seit fünfzehn hundert Jahren, d. i. seitdem die Staaten christlich geworden, mit dem Staate mehr oder minder eng verbunden gewesen. Es lässt sich denken, dass die plötzliche, übergangslose Auflösung eines so lang

¹⁰⁸ Vgl. etwa M. J. MACK, *Catholica*. Mittheilungen aus der Geschichte der katholischen Kirche in Württemberg (Augsburg 1841) 46–50.

¹⁰⁹ B. A. PFLANZ, Ueber die neuern kirchlichen Ereignisse in Rhein-Preußen, in: DERS. (Hg.), *Freymüthige Blätter* NF 11 (1838) 140–245, hier 149f.

¹¹⁰ 1817–1839 Professor für Moral- und Pastoraltheologie in Tübingen, dann für Moraltheologie und Religionslehre in Freiburg i.Br. sowie Domkapitular. Unter kirchlichen Druck kam Hirscher vor allem durch seine Schrift „Die kirchlichen Zustände der Gegenwart“ (1849), die indiziert wurde. Obwohl mehrfach für die Bischofssitze von Rottenburg und Freiburg im Gespräch, konnte der als gemäßigt „liberal“ geltende Hirscher durch gezielte Aktionen der deutschen „Ultramontanen“ regelmäßig ausgeschaltet werden. Zu ihm: W. FÜRST, Art. Hirscher, in: *LThK* 5 (1996) 153f. (Lit.); H. WOLF, Der Freiburger Moraltheologe Johann Baptist Hirscher als Rottenburger Bischofskandidat 1842/47 im Spiegel der Korrespondenz Albert von Rechbergs, in: *FDA* 114 (1994) 173–190.

bestanden und in ihre ganze Existenz verwachsenen Verhältnisses nicht ohne Verlust von Vortheilen, welche sich an dieses Verhältniß knüpften, vorgehen könne. Die von dem Staate bisher geübte Bevormundung und Einmischung hinderte allerdings oft die freie Entwicklung [...], allein gleichzeitig gewährte der Staat doch auch der Kirche große Vortheile. Er pflegte die Schulen, an denen die künftigen Seelsorger ihre wissenschaftliche Vorbildung erhielten; er ließ nur jene, die sich über diese Vorbildung ausweisen konnten, zum Studium der Theologie zu; er forderte eine strenge Prüfung der wissenschaftlichen und practischen Befähigung für diejenigen, welche im Dienste der Kirche angestellt werden wollten; er schützte die Angestellten in ihrem amtlichen Ansehen und ihrer seelsorgerlichen Wirksamkeit; er übergab ihnen die Aufsicht über die Elementarschulen, und öffnete ihnen damit das fruchtbarste Feld erziehender Thätigkeit; er hielt die Kinder unnachsichtig an, die Schule, insbesondere den Religionsunterricht zu besuchen, eben so hielt er es mit den Christenlehrlern; er schützte die Angestellten gegen ungerechte Verfolgung in ihren Pfründen, aber er vollstreckte auch die Verurtheilung der Schuldigen gegen etwaige Widersetzlichkeit [...]. Auch übte er über die kirchlichen Anordnungen und Einrichtungen eine gewisse Controle, wodurch dieselben nicht selten von Einseitigkeiten zurückgehalten, oder auf das Zeitbedürfnis zurückgeführt wurden [...]. Das alles ist nunmehr anders geworden. Nicht nur fallen die erwähnten Vortheile künftig mehr oder weniger hinweg, es werden sich im Gegentheil eine Menge von Schwierigkeiten ergeben [...]. Es giebt eine sehr einseitige Erziehung des Clerus, eine Erziehung, wodurch derselbe seine eigene, unwillkürlich an Pharisäismus nahende Dressur erhält, und mönchisch außer die Welt, in welcher doch gewirkt werden soll, gestellt wird. Und giebt eine sehr einseitige Erziehung des Clerus, eine Erziehung, wodurch derselbe ein unverhältnismäßiges Gewicht entweder auf den Unterricht oder auf den Cult (vielleicht sogar auf Nebendachten) oder auf die Kirchenpolizei zu legen lernt etc. Das Eine ist so übel als das Andere. Wir müssen fragen: Was werden für Cautelen bestehen, solche und andere Einseitigkeiten zu verhindern? – Sodann, von wem wird die Anstellung der Geistlichen ausgehen? Unter welcher Controle wird das Anstellungsrecht geübt werden? Welchen Theil sollen die Gemeinden an diesem Rechte haben? [...] Wahrlich, wenn die Kirche die eben genannten bedenklichen Folgen des Principes der Freiheit nicht abzuwehren weiß, dürfte sie diese Freiheit theuer bezahlen“¹¹¹.

¹¹¹ J. B. HIRSCHER, Die kirchlichen Zustände der Gegenwart (Tübingen 1849) 4–9.