

KARL J. RIVINIUS

Hirscher und die Erneuerung der Kirche

I. KIRCHENPOLITISCHER SOWIE GEISTES- UND THEOLOGIEGESCHICHTLICHER HINTERGRUND UND KONTEXT

Um das Reformanliegen *Johann Baptist Hirschers* (1788–1865) und seine Vorschläge für eine kirchliche Erneuerung sachlich zutreffend einordnen und richtig beurteilen zu können, wird zunächst die Zeitsituation in Kirche, Staat und Gesellschaft um die Wende zum 19. Jahrhundert resümiert. Man vermag verständlicherweise in einem räumlich begrenzten Aufsatz nicht einmal auch nur annähernd alle Faktoren, Ideen und Aspekte darzustellen, die in vorliegendem Zusammenhang zu erwähnen wären. Es werden vielmehr bloß die Grundlinien, Positionen und Tendenzen aufgezeigt, die dem Verständnis der Themenstellung dienen.

1. *Situationsbeschreibung*¹

Die politischen, geistigen und gesellschaftlichen Vorgänge in Europa am Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts erschütterten Kirche, Staat und Gesellschaft in gleicher Weise und bedrohten sie in ihren Fundamenten. Für die katholische Kirchengeschichte der Neuzeit bedeutete die Französische Revolution von 1789 die radikalste Zäsur und das

¹ Zu diesen Ausführungen: *F. Schnabel*, Deutsche Geschichte im neunzehnten Jahrhundert. Bd. 4: Die religiösen Kräfte, Freiburg i. Br. 1937; *R. Aubert*, Die ekklesiologische Geographie im 19. Jahrhundert, in: *Sentire ecclesiam. Das Bewußtsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit*, hrsg. von *J. Daniélou*, *H. Vorgrimler*, Freiburg–Basel–Wien 1961, 430–473; *B. Welte*, Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: *ders.*, Auf der Spur des Ewigen, Freiburg–Basel–Wien 1965, 380–409; Kirche und Staat. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts bis zur Gegenwart, hrsg. von *H. Raab*, München 1966, 51–109; Die Kirche zwischen Revolution und Restauration, in: *HKG*, Bd. 6/1, hrsg. von *H. Jedin*, Freiburg–Basel–Wien 1971; *R. Reinhardt*, *M. Schmidt*, Die Französische Revolution und die Zeit Napoleons, in: *Ökumenische KG*, Bd. 3: Neuzeit, hrsg. von *R. Kottje*, *B. Moeller*, Mainz–München 1974, 85–91; *H. Maier*, Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie, München 1975.

Ende der Reichskirche². Im Unterschied etwa zum Deutschen Reich prallten die alten, überkommenen Ideen in Frankreich mit den neuen Vorstellungen am heftigsten aufeinander. Im Zuge der Revolution wurde das feudale Gesellschaftsgefüge vernichtet. Eine umfassende Gesetzgebung beseitigte zum ersten Mal auf dem europäischen Kontinent die traditionelle Einheit von Kirche und Staat, deklarierte den Verzicht auf alle wirtschaftlichen samt sozialen Privilegien der Kirche und änderte grundlegend die Beziehungen von Kirche und Staat sowie die Verfassung der französischen Kirche. Wegen der engen und geschichtlich bewährten Allianz von Kirche und Staat, von »Thron und Altar«, die ihrem Wesen nach ins Mittelalter zurückwies, war die katholische Kirche als Erbin des mittelalterlichen Universalismus dem radikalen Umwälzungsprozeß und dem epochalen Wandel orientierungsloser preisgegeben als die protestantischen Großkirchen und Denominationen. Die Kirche verlor dadurch ihren Sonderstatus in der Öffentlichkeit sowie ihre Vormachtstellung in Gesellschaft und Staat. Zudem wurde sie aus allen Bereichen gesellschaftlichen Lebens verdrängt, in denen sie bislang einen praktisch ungebrochenen Einfluß besessen hatte: aus Wissenschaft, Universität, Schule, Ehe, privater Moral, und vor allem mit dem Aufkommen der Industrialisierung aus der sozialen Fürsorge.

Die Dynamik dieser Entwicklung – nur von wenigen in ihrer logischen Konsequenz und Stringenz begriffen – war in ihren Wurzeln bereits seit längerem vorprogrammiert. Die Säkularisierung als vielschichtiger Prozeß³, in seinen Ursprüngen weit in der Vergangenheit angesiedelt, signalisierte nämlich die Tendenzrichtung der neuzeitlichen Kultur und das gewandelte Selbstverständnis des modernen Menschen. Der theonome Kosmos des Mittelalters wurde nicht mehr von allen ungefragt akzeptiert, die Menschen begannen sich vielfach aus den transzendentalen Bezügen zu lösen, die Autonomie der menschlichen Person trat in den Vordergrund. Die Frage nach der Wahrheit besaß zunächst nur noch ein praktisches Interesse. Die Philosophen der Aufklärung, anfangs durchaus nicht

² Siehe außerdem zur genannten Literatur: *R. Strunk*, Politische Ekklesiologie im Zeitalter der Revolution, München–Mainz 1971; *Deutscher Katholizismus und Revolution im frühen 19. Jahrhundert*, hrsg. von *A. Rauscher*, München–Paderborn–Wien 1975.

³ Vgl. zu diesem Fragenkomplex: *H. Lübke*, Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg–München 1965; *H. Bartsch* (Hrsg.), Probleme der Entsakralisierung, München–Mainz 1970; außerdem sei hingewiesen auf den Sammelband: *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*, hrsg. von *A. Langner*, München–Paderborn–Wien 1978. Die Ergebnisse der einzelnen Beiträge belegen die Tatsache, daß die mit den beiden Begriffen verknüpften gängigen Deutungen und Wertungen sich nicht länger aufrechterhalten lassen.

antikirchlich und antireligiös gesinnt, griffen schließlich den christlichen Offenbarungsglauben an und die Kirche als übernatürliche Heilsanstalt. Neben der Mißachtung der kirchlichen Doktrin und Autorität sowie der Leugnung der Transzendenz verschärfte der Reichsdeputationshauptschluß von 1803, der die Durchführung der Säkularisation im Detail regelte und durch den der Kirche weitgehend ihre materielle Basis entzogen wurde, die Beziehungen der Kirche zur modernen Kultur und Zivilisation. Große katholische Bevölkerungsteile blieben auf Jahrzehnte unter protestantischen Landesherren benachteiligt.

Dennoch wäre es falsch, die Säkularisation überwiegend bzw. ausschließlich negativ zu bewerten⁴. Durch die Beseitigung eines jahrhundertalten Ballasts waren auch günstige Voraussetzungen für die Erneuerung der katholischen Kirche als einer religiösen, geistigen Kraft gegeben. Die Eliminierung mancher feudaler Mißstände und die Entfernung des exklusiven aristokratischen Charakters der Reichskirche bereiteten das Bündnis von Kirche und Volk vor. Der Gedanke der kirchlichen Einheit gewann an Konturen, die Autorität des Papstes wie der Bischöfe wurde gestärkt und damit ein Prozeß initiiert, der sich in der Folgezeit als »Ultramontanismus« und päpstlicher Zentralismus nicht immer günstig auswirkte⁵. Allerdings läßt sich aus den konkreten Umständen der enge Anschluß der Kirche Deutschlands an Rom als Zentrum der Weltkirche leicht begreifen.

Die säkularisierenden Staaten waren die Rechtsverpflichtung eingegangen, Sorge zu tragen für die Ausstattung der Domkirchen, Dotierung der Kapitel, Übernahme der auf den konfisziierten Gütern ruhenden Lasten und Pflichten. Bereits bei den Konsultationen im Kontext der Regensburger Reichsdeputation von 1802/03 standen außer Fragen der Besitzentäusserung der Kirche aufgrund der allgemeinen politisch-territorialen Verschiebungen auch Versuche im Vordergrund, die Kirchenverfassung gemäß der Gegebenheiten umzuschreiben. Dies legte sich nahe, da die Landes- und Bistumsgrenzen nicht mehr identisch waren. Dieser Veränderung korrespondierte auch die Umschichtung des konfessionellen Bevölkerungsanteils in den einzelnen deutschen Staaten. Den neuen weltlichen Territorien sollten neue Landesbistümer zugeordnet werden, die den veränderten Verhältnissen Rechnung trugen. Der Reichsdeputationshauptschluß hatte nämlich den konfessionellen Besitzstand des Jahres 1803 ebenso wie freie Religionsausübung der bisherigen Glaubensgemeinschaf-

⁴ Siehe Anm. 3.

⁵ K. Buchheim, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, München 1963.

ten garantiert und es dem Landesherren anheimgestellt, bislang nicht zugelassene Bekenntnisse zu dulden. Die Religionsedikte der Rheinstaaten bauten das Paritätsprinzip der drei christlichen Konfessionen weiter aus. Nach Artikel XVI der Deutschen Bundesakte vom 8. Juni 1815 sollten dann jedem Mitglied einer christlichen Religionspartei die gleichen individuellen bürgerlichen und politischen Rechte zustehen. Jedoch wurde die Frage nach der religiösen Versammlungsfreiheit nicht geregelt. An der projektierten einheitlichen Verbesserung der rechtlichen Stellung der Juden hatte man allerdings nicht gearbeitet.

Die Bemühungen scheiterten aber zunächst an § 62 des Regensburger Reichsrezesses von 1803. Die Diözesen hatten in ihrem bisherigen Zustand zu verbleiben, bis eine andere Diözesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen wäre. Dies sollte durch ein Reichskonkordat geschehen, auf dessen Zustandekommen der Kurfürstenkanzler *Karl Theodor von Dahlberg*, Erzbischof von Mainz und Bischof von Konstanz, gegen die Bestrebungen der einzelnen Landesherren, Sonderabmachungen zu erreichen, eifrig hinarbeitete. Als am 6. August 1806 Kaiser *Franz II.* die Krone niederlegte und damit das alte Römische Reich Deutscher Nation juristisch zu existieren aufgehört hatte, waren die Mittelstaaten, durch Akquisition weiterer Gebiete zu den bereits im Zuge von Säkularisation und Mediatisierung erworbenen Gebieten vergrößert und erstarkt, in der Lage, im Zusammenhang mit *Napoleons* Rheinbundpolitik aus der reichseinheitlichen Konkordatspolitik auszuscheren. Die deutschen Mittelstaaten boykottierten das Ansinnen eines verfassungsmäßigen Bundeskirchenrechts deshalb, weil sie meinten, in Sonderkonkordaten mit dem Hl. Stuhl größere Vorteile heraushandeln zu können. Der Wiener Kongreß, auf dem die Kirchenfrage für die Gebiete des Deutschen Bundes nicht geregelt wurde, schuf jedoch für die außenpolitisch souveränen Bundesstaaten Voraussetzungen, in Landeskonkordaten das Verhältnis zwischen Kirche und Staat vertragsmäßig zu verankern; eine für den kirchlichen wie auch nationalen Aufbau bedeutsame Aufgabe, die Kirche und Einzelstaaten in der sogenannten Konkordatsära zwischen 1817 bis 1827 zu leisten hatten⁶.

⁶ *J. Freisen*, Verfassungsgeschichte der katholischen Kirche Deutschlands in der Neuzeit, Leipzig-Berlin 1916; *H. Tiedemann*, Staat und Kirche vom Untergang des alten bis zur Gründung des neuen Reiches (1806–1871), Berlin 1936; *G. Franz-Willing*, Kulturkampf. Staat und katholische Kirche in Mitteleuropa von der Säkularisation bis zum Abschluß des Kulturkampfes, München 1955; *A. Albrecht*, Koordination von Staat und Kirche in der Demokratie. Eine juristische Untersuchung über die allgemeinen Rechtsprobleme der Konkordate zwischen der katholischen Kirche und einer freiheitlichen Demokratie, Freiburg 1965.

In den Jahren nach dem Reichsdeputationshauptschluß bis zum Abschluß des Konkordats mit Bayern und der Verabschiedung der Zirkumskriptionsbullen mit Preußen und den Staaten der Oberrheinischen Kirchenprovinz bildete sich das Staatskirchentum in den deutschen Ländern voll aus. Die Entwicklung konnte um so leichter geschehen, als während dieses Zeitraums staatskirchenrechtliche Vorstellungen des 18. Jahrhunderts mächtig nachwirkten. Es brauchte Jahre, bis die aus der katholischen Aufklärung sich ausbildende Reformbewegung, die »kirchliche Romantik« und Restauration, an Einfluß gewann. Darüber hinaus waren zahlreiche Bischofssitze vakant, da die Bistümer nicht neu besetzt wurden. Nicht selten war die rechtliche Situation äußerst verworren. In manchen Restdiözesen bemühten sich Generalvikare, das kirchliche Leben aufrecht zu erhalten. Die einst mächtigen Domkapitel blieben unterrepräsentiert. Überall fehlten Bildungsanstalten und Erzieher für den Klerus, Gymnasien, Priesterseminare und katholische Fakultäten. Die Landesherren bevorzugten einen für ihr Territorium willfährigen Bischof, was die Diözesanverwaltung nicht gerade erleichterte. Sie zielten darauf ab, staatskirchlich-josephinisches oder episkopalistisch-febronianisches Gedankengut in die Tat umzusetzen. Nach 1803 herrschte in allen deutschen Gebieten der staatskirchenrechtliche Territorialismus, das Streben nach einer theoretisch absoluten, wenn auch in der Praxis unterschiedlich gehandhabten Souveränität des Staates über die Kirche. Der unvermittelte Übergang vom konfessionellen zum paritätischen Staat fügte den erwähnten Schwierigkeiten, mit denen die Kirche fertig zu werden hatte, ein weiteres, belastendes Problem hinzu.

2. Kirchliche Reformbestrebungen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts⁷

Angesichts dieses gesellschaftlichen und kulturellen Wandels kristallisierten sich innerhalb der Kirche zwei Richtungen, die von ihren Prämissen

⁷ F. Schnabel, Der Zusammenschluß des politischen Katholizismus im Jahre 1848 (Heidelberger Abhandlungen, Bd. 29), Heidelberg 1910; J. R. Geiselman, Kirche und Frömmigkeit in den geistigen Bewegungen der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: *Sentire ecclesiam*, 474–530; H. Jedin, Freiheit und Aufstieg des deutschen Katholizismus zwischen 1848 und 1870, in: B. Hanssler, Die Kirche in der Gesellschaft. Der deutsche Katholizismus und seine Organisation im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn 1961, 9–29; F. Heyer, Die katholische Kirche vom Westfälischen Frieden bis zum Ersten Vatikanischen Konzil, in: Die Kirche in ihrer Geschichte, Bd. 4/N1, hrsg. von K. D. Schmidt, E. Wolf, Göttingen 1963, 95–152; R. Aubert, R. Lill, Das Erwachen der katholischen Lebenskraft, in: HKG, Bd. 6/1, 247–307; J. Horstmann, Katholizismus und

her zu unterschiedlichen Antworten gelangten. Die eine Richtung akzeptierte diese Vorgänge, da ihre Vertreter nicht einer vergangenen Epoche nachtrauern wollten. Sie sahen die Aufgabe der Kirche darin, über ein neues Verständnis von Kirche und Welt zu reflektieren sowie für ihre Organisation, Theologie und Gesellschaftslehre die entsprechenden Konsequenzen aus dieser Erkenntnis zu ziehen. Die andere Richtung, von der überwiegenden Mehrheit der Katholiken, Kleriker und Laien getragen und gebilligt, bezog eine Defensivhaltung gegenüber der Moderne. Das Kirchenvolk solidarisierte sich mit dem Papst als Oberhaupt der Weltkirche. Die repressiven Maßnahmen von seiten der Staaten gegen kirchliches Brauchtum und Einrichtungen führten vielfach das Volk der Kirche zu, so daß daraus die katholische Bewegung erwuchs, die allmählich das gesamte kirchliche Leben Deutschlands erfaßte. Das religiöse Leben blühte trotz einer Reihe innerer und äußerer Hemmnisse neu auf. Die alten Orden und Kongregationen zogen wieder junge Menschen an, neue wurden gegründet und boten echte Alternativen, in ihnen sich selbst zu verwirklichen. Auf schulischem Gebiet, in Krankenpflege, sozialem Einsatz und in den Missionen wurden diese Kräfte eingesetzt. Zahlreiche Gläubige kümmerten sich um die Nöte ihrer Mitmenschen, die die rasch voranschreitende Industrialisierung mit ihren Negativfolgen verschärfte. Dies muß als positiv vermerkt werden, unabhängig davon, daß, von geringen Ausnahmen abgesehen, die Christen die Notwendigkeit struktureller Veränderungen und den Zusammenhang zwischen Produktions- und Arbeitsprozeß sowie der Massenverelendung nicht erkannten. Sie blieben zu sehr überkommenen Denkvorstellungen und sozio-ökonomischen Strukturen verhaftet⁸.

Forciert wurde die Wiederbelebung des christlichen Lebens von Persönlichkeiten aus dem Kleriker- und Laienstand, außerdem von den Bildungszentren München, Tübingen und Mainz. Ihnen kommt ein maßgeblicher Anteil an dieser katholischen und kirchlichen Erneuerung zu. Im »Kreis von Münster«, der »Familia sacra«, sammelten sich um die Fürstin *Amalie von Gallitzin* (1748–1806) Schriftsteller, Pädagogen und Mystiker zu einem Bund von Gesinnungsfreunden, dessen Geist sich als ein Ringen um Gott und um den Glauben an ihn umschreiben läßt. Seine Einflüsse wirkten weit in das 19. Jahrhundert hinein. Umfassender und nachhaltiger war die Wirksamkeit *Johann Michael Sailers* (1751–1832), Profes-

moderne Welt. Katholikentage, Wirtschaft, Wissenschaft – 1848 bis 1914 (Abhandlungen zur Sozialethik, Bd. 13), München–Paderborn–Wien 1976.

⁸ Katholizismus, konservative Kapitalismuskritik und Frühsozialismus bis 1850, hrsg. von A. Langner, München–Paderborn–Wien 1975.

sor der Moral- und Pastoraltheologie in Dillingen, Landshut und Ingolstadt. Von ökumenischer Weite geprägt und aufklärerischem Gedanken- gut zugetan, was seine lebenslange Ablehnung der Scholastik und seine Sympathie für die Mystik verständlich macht, übte er vornehmlich im süddeutschen Raum auf Generationen heranwachsender Priester und auf einen weiten Freundeskreis im Sinn eines gläubigen, toleranten Katholizismus einen prägenden Einfluß aus. Hinsichtlich der Seelsorge hatte die deutsche Aufklärung wertvolle Vorarbeiten geleistet, auch wenn die Romantiker den einseitigen Rationalismus der voraufgegangenen Epoche ablehnten. Die pastoralen Reformen des Konstanzer Generalvikars *Ignaz Heinrich von Wessenberg* (1774–1860), der das Bildungsniveau der Geistlichkeit heben wollte und eine Liturgie in der Muttersprache mit neuen Formen anstrebte, setzten sich nur in bescheidenem Maß durch.

Einen bedeutend größeren Einfluß besaß der »Mainzer Kreis«⁹, der sich engagiert für eine zentralistisch-autoritäre Erneuerung der Kirche einsetzte, überdies kirchliches Denken und Fühlen entschieden förderte. Er propagierte seine Ideen in der 1821 von *Andreas Räß* und *Nikolaus Weis* gegründeten Zeitschrift »Der Katholik«. Diesem Theologenkreis, der wieder eine stärker scholastisch orientierte theologische Wissenschaft betrieb, schlossen sich viele geistig führende Laien an, die dann Träger der allgemeinen katholischen Bewegung des 19. Jahrhunderts geworden sind. Daneben hatten die Universitäten Tübingen und München maßgeblichen Anteil an dieser geistigen und geistlichen Neuorientierung. Denn ihre führenden Vertreter, die sich ernsthaft mit den Strömungen der idealistischen Philosophie und Geschichtswissenschaft in Deutschland auseinandersetzen, plädierten für eine erneuerte Theologie. Für die Bayernmetropole ist der vielseitige Publizist, Schriftsteller und Lientheologe *Joseph Görres* (1776–1848) zu nennen, der sich aus der katholischen Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert nicht wegdenken läßt¹⁰. Er war das Haupt des über ganz Europa ausstrahlenden »Münchener Kreises«¹¹. *Görres* verkörperte den Weg von der Aufklärung zur gläubigen Neube-

⁹ *L. Lenhart*, Das Mainzer Priesterseminar als Brücke von der alten zur neuen Mainzer Universität (1804–1946), Mainz 1947; *ders.*, Die erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805–1830). I. Die führenden Köpfe, in: JBM 6 (1951/54) 93–186; II. Die literarischen Leistungen, in: JBM 7 (1955/57) 9–130; beide als Separatdruck erschienen: Mainz 1956.

¹⁰ Zur Würdigung seiner Wirksamkeit: *H. Maier*, Joseph Görres. Leben und Werk, in: Civitas 14 (1976) 11–23; *H. Raab*, Joseph Görres. Ein Leben für Freiheit und Recht, Paderborn 1978.

¹¹ *H. Witetschek*, Die Bedeutung der theologischen Fakultät der Universität München für die kirchliche Erneuerung in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: HJ 86 (1966) 107–137.

sinnung, er trug wesentlich bei zum Erstarken der katholischen Kirche und der Bewußtmachung ihrer Kräfte gegenüber Bevormundung und Unterdrückung von seiten des modernen Staates. Mit scharfer, oft einseitiger polemischer Feder führte er den Kampf im Interesse der katholisch-kirchlichen Anliegen. Neben Görres zählt *Ignaz Döllinger* (1799–1890) als Historiker, Theologe und Kirchenpolitiker zu den überragenden Gestalten der katholischen Restauration in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Er entwarf die Konzeption der Herausgabe einer wissenschaftlichen Enzyklopädie mit den Theologen des »Mainzer Kreises«. Aber *Döllinger* hielt sich auch für andere Richtungen offen, wie seine Begeisterung für *Friedrich Schlegel* und *Franz von Baader* zeigt. Das akzentuierte Geschichtsbewußtsein, das Gespür für das geschichtlich Gewordene und der Kampf für die kirchliche Gegenwart charakterisieren die Aufsätze in der Zeitschrift »Eos«, die von 1828 bis 1832 das eigentliche Organ des Görres-Kreises bildete.

Während die Männer dieses Kreises sich stärker kirchenpolitisch orientierten und engagierten, beeinflussten theologische Impulse, die von der 1817 errichteten theologischen Fakultät Tübingen und dem noch fortwirkenden Geist *Sailers* ausgingen, ihre Arbeit und Forschung. In der Auseinandersetzung des Gründers dieser eigentümlichen Theologenschule, *Johann Sebastian Dreys* (1777–1853), mit *Hegel*, *Schelling* und *Schleiermacher* gewann *Drey* die Erkenntnis von der Bedeutung der historischen Dimension innerhalb der Theologie und von der Geschichtlichkeit als essentieller Grundbefindlichkeit menschlicher Existenz, wodurch vor allem auch das theologische Denken und Forschen *Döllingers* stark beeinflusst wurde. War *Drey* der eigentliche Begründer der Katholischen Tübinger Schule¹², die sich bis in das 20. Jahrhundert unter Einbeziehung von Tradition und moderner Problemlage um eine zeitgemäße Auslegung der Offenbarungswahrheiten bemüht, so darf man *Johann Adam Möhler* (1796–1838), der im Herbst 1822 einen Ruf für Kirchenrecht und Kirchengeschichte an die Universität Tübingen erhielt, als ihren geistigen Vollstrecker ansehen. Vom Idealismus, von *Schleiermacher* und der Romantik inspiriert, hat er die Lehre von der Kirche neu konzipiert. Indem er die Konfessionen als strukturierte Organismen begriff, konnte er den Katholizismus als die höchste und umfassendste Form des Christentums in der Geschichte und als wahre Versöhnung aller Gegensätze auffassen. In dieser traditions- und spannungsreichen Stadt verbrachte *Möhler* den

¹² R. Aubert, Das schwierige Erwachen der katholischen Theologie im Zeitalter der Restauration. Zur Würdigung der katholischen Tübinger Schule, in: ThQ 148 (1968) 9–38.

größten Teil seiner Lehrtätigkeit, bis er im Jahre 1835 auf Initiative seines Freundes *Döllinger* nach München überwechselte. *Möhlers* Übersiedlung symbolisierte dann auch die theologische Neubesinnung, die von Tübingen ihren Ausgang nahm und in München weiterwirkte.

Neben *Drey* und *Möhler* muß ebenfalls *Hirscher* erwähnt werden, der bereits im Gründungsjahr der Tübinger Katholischen Fakultät, obwohl noch nicht promoviert, einen Ruf dorthin als Professor der Moral- und Pastoraltheologie erhielt. Dadurch wurde er Mitbegründer dieser Schule, an der er 20 Jahre wirkte und seinen Ruhm begründen sollte, einer der großen Theologen des vergangenen Jahrhunderts zu sein, bevor er 1837 in Freiburg für 26 Jahre seine akademische Lehrtätigkeit fortsetzte.

II. DAS REFORMPROGRAMM JOHANN BAPTIST HIRSCHERS¹³

J. B. Hirscher, während seines Studiums in Freiburg und Meersburg vom Ideengut einer nicht unkirchlichen Aufklärung nachhaltig beeinflusst, wird als der Theologe der Tübinger Schule angesehen, der die Zeitsituation am schärfsten erkannt und zu deuten verstand. Sein Einfluß infolge der Integrität eines persönlichen religiösen und sozial-karitativen Lebens¹⁴, seine Wirksamkeit durch die Vielzahl von Publikationen und als akademischer Lehrer, seine bevorzugte Stellung in Kirche und Staat haben seinem Wort bis um die Mitte des 19. Jahrhunderts ein starkes Gewicht verliehen. Nach diesem Zeitraum stand er kaum mehr im Rampenlicht des öffentlichen Interesses, was durch die inzwischen veränderte Situation in Kirche, Staat und Gesellschaft wesentlich mitverursacht wurde. Von der

¹³ Zu Person und Werk: *H. F. Schiel*, Johann Baptist von Hirscher. Eine Lichtgestalt aus dem deutschen Katholizismus des XIX. Jahrhunderts, Freiburg i. Br. 1926 (Lit.); *E. Keller*, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz-Wien-Köln 1969; *ders.*, Johann Baptist Hirscher (1788-1865), in: Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, hrsg. von *H. Fries*, *G. Schwaiger*, München 1975, 40-69 (Lit.); vollständige Bibliographie *Hirschers* bei *E. Scharl*, Freiheit und Gesetz, Regensburg 1958, 10-14; zum Beitrag *Hirschers* für die Erneuerung der Kirche: *A. Exeler*, Johann Baptist Hirscher (1788-1865) und die kirchliche Erneuerung im 19. Jahrhundert, in: Freiburger Universitätsblätter 5 (1966) 49-57; *K. Helbling*, Ecclesia reformanda. Die Kirchenreform Johann Baptist Hirschers, (Diss. masch.) Trier 1968; *P. Hünermann*, Soziale und politische Orientierung des Katholizismus im Werk der älteren Tübinger Systematiker, in: Theologie und Sozialethik im Spannungsfeld der Gesellschaft. Untersuchungen zur Ideengeschichte des deutschen Katholizismus im 19. Jahrhundert, hrsg. von *A. Langner*, München-Paderborn-Wien 1974, 33-58; hier bes. 40-47.

¹⁴ *Schiel* nennt ihn den »Mann der Caritas« (*H. Schiel*, ebd., 147), *Hirscher* hat sich besonders um die Erziehung und Rettung verwaarloster Kinder gekümmert. Zu diesem Zweck gründete er drei Anstalten, deren Unterhalt er teilweise aus eigenen Mitteln finanzierte.

Aufklärung übernahm er eine lebenslange Abneigung gegen die Scholastik¹⁵, die Konzeption und das Ziel einer tiefgreifenden Kirchenreform, insbesondere auf dem Gebiet der Liturgie, Toleranz im Denken, Offenheit zur Welt, außerdem das beeindruckende pädagogische Ethos. Erwähnenswert sind der Entwurf eines neuen, bibelorientierten moraltheologischen Lehrsystems, mit dem er den kasuistischen Moralismus seiner Zeit zurückdrängen wollte, die Leistungen auf dem Gebiet der Katechetik und Homiletik sowie die ökumenische Gesinnung. *Hirschers* Aktualität, die ihn in der Gegenwart wieder bekannt werden ließ, gründet in seiner führenden Rolle als Reformator kirchlichen Lebens und kirchlicher Disziplin, kirchlicher Organisation und der Kirchenverfassung.

Im Mittelpunkt seiner theologischen Arbeit und der Seelsorge standen nicht abstrakte, blutleere Prinzipien, sondern der in einer ganz bestimmten Gesellschaftsordnung eingebundene konkrete Mensch, dem er helfen, den er aber auch zu tätiger Verantwortung aus einem lebendigen Glauben innerhalb dieser Sozietät bewegen wollte. Zentrale Leitidee bei *Hirscher*, um die sein Denken, seine Aktionsprogramme und sein Engagement für

¹⁵ *Hirscher* lehnte die Scholastik ab, weil er ihre Methode nach Form und Inhalt für ungeeignet und überholt hielt. Er selbst stellte die »Zentrallehren des Christentums« dar, aber im Anschluß an die heilige Schrift, an die Heilsgeschichte, nicht jedoch an die Scholastik. Schon früh bezog er Stellung gegen die Scholastik in der polemischen, aber konstruktiven Schrift »Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland, zugleich als Beitrag zur Katechetik«, Tübingen 1823. In späteren Jahren hat vor allem der Dogmatiker *Kleutgen* den neuscholastischen Ansatz gleichzeitig gegen *G. Hermes*, *A. Günther* und *J. B. Hirscher*, gegen den deutschen Idealismus und den Ontologismus, vehement verteidigt (*J. Kleutgen*, Die Theologie der Vorzeit, 5 Bde., Münster 1853 ff.). Er hielt *Hirscher* irrige Ansichten vor über Urstand und Gnade, Ursünde und Sünde überhaupt, Wesen christlicher Tugenden und Zusammenhang von Glaubens- und Sittenlehre. Für *Kleutgen* gibt es nur eine einzige, authentische Theologie in der katholischen Kirche, und zwar die scholastische. Er weist die Unterscheidung von Evangelium und Scholastik als unhaltbar zurück. Die Scholastik angreifen oder verteidigen galt für ihn dasselbe, »als die Theologie der ganzen katholischen Vorzeit angreifen oder verteidigen« (*J. Kleutgen*, ebd., Bd. 1, Münster ²1867, 26). Über *Hirschers* Kampf »für das Evangelium gegen die Scholastik«, der ein Plädoyer für die Eigenständigkeit der Kerymatik und gegen die Schule war, siehe: *K. Helbling*, *Ecclesia reformanda*, 66, Anm. 90.

Beachte die kritischen Ausführungen zu *Kleutgens* Urteil über *Hirscher* von *H. J. Brosch*, Das Übernatürliche in der katholischen Tübinger Schule (Beiträge zur neueren Geschichte der katholischen Theologie, Bd. 3), Essen 1962, 9 f. und von *J. Beumer*, Die Neuscholastik in der Auseinandersetzung mit den Resten der Aufklärung, in: Theologie und Sozialethik, 11–32; hier: 25–32. Zu *Kleutgen* siehe: *K. Deufel*, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens SJ. Darstellung und neue Quellen, München-Paderborn-Wien 1976; vgl. auch die kritischen Beanstandungen der Darstellung *Deufels* von *P. Walter*, Zu einem neuen Buch über Joseph Kleutgen SJ. Fragen, Berichtigungen, Ergänzungen, in: ZKTh 100 (1978) 318–356.

die kirchliche Erneuerung kreisten, war die »Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit«.

1. *Die Idee des Reiches Gottes bei Hirscher
sowie ihre Realisierung in Kirche, Staat und Gesellschaft*¹⁶

Die Idee, die im Verständnis *Hirschers* allen kirchlichen Lebensäußerungen stets zugrundeliegt und die sich im staatlichen wie gesellschaftlichen Bereich auszuwirken hat, ist die Realisierung des Reiches Gottes in der Menschheit. Er bemerkt dazu in seiner dreibändigen »Christlichen Moral«, bemüht, bei der Neukonzeption der moraltheologischen Vorlesungen den gesamten sittlichen Pflichtenkatalog mit der Reich-Gottes-Idee organisch zu integrieren, wobei sich seine Abhängigkeit von *Drey* deutlich greifen läßt: »Haben wir . . . eine Idee von Gott, dem Schöpfer und Haupte des Himmelreichs, so haben wir eben darin auch schon eine Idee von diesem Reiche selbst. Denn dasselbe muß nothwendig den Charakter seines Schöpfers und Fürsten tragen.«¹⁷ Nach diesem methodischen Hinweis muß Gott als Bedingung des Reiches in der Reich-Gottes-Idee mitgedacht werden. Kenntnis von dieser Idee besitzen wir nur durch die in der Geschichte ergangene Offenbarung, von der her die ganze Wirklichkeit zu erfassen ist. Gott, subsistierendes Sein und Leben, wird im Blick auf die Gesamtwirklichkeit begriffen als Grund alles Seins. Sowohl in der Zeugung des Sohnes als auch in der Erschaffung des Universums wird dieses Leben der Fülle seiner Ganzheit nach in einem anderen niedergelegt. Die Liebe als Ergebnis der göttlichen Zeugung bzw. Schöpfung ermöglicht die Relation zwischen der »ur-lebendigen Einen absoluten Geist-Kraft« und dem aus/von ihm Geschaffenen. Mit dem Begriff der Liebe ist jenes Element bezeichnet, das das Reich Gottes erkennbar macht und seine Einheit sichtbar werden läßt. Gott existiert seinem Wesen gemäß als zeugende und schöpferische Kraft, die das Reich Gottes geschaffen hat¹⁸.

¹⁶ Zum Verständnis und der Problematik des Begriffs vom »Reich Gottes« bei *Hirscher*: *Th. Filthaut*, Das Reich Gottes in der katechetischen Unterweisung, Freiburg i. Br. 1958, 71–102; *A. Exeler*, Eine Frohbotschaft vom christlichen Leben. Die Eigenart der Moraltheologie J. B. Hirschers, Freiburg i. Br. 1959; *J. Stelzenberger*, Reich Gottes bei den deutschen Moraltheologen 1800–1850, in: *ders.* (Hrsg.), Moraltheologie und Bibel, Paderborn 1964; *J. Rief*, Reich Gottes und Gesellschaft nach Johann Sebastian Drey und Johann Baptist Hirscher (Abhandlungen zur Moraltheologie, Bd. 7), Paderborn 1965; *P. Hünermann*, Soziale und politische Orientierung, 40–47.

¹⁷ *J. B. Hirscher*, Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit, Bd. 1, Tübingen 1845, 91.

¹⁸ Ebd., 87–90.

Im Anschluß an *Fichtes* »Anschauung Gottes« als den letzten dem Individuum erreichbaren Ort, mit dem es sich in seiner Selbsttätigkeit und Selbstbestimmung in Beziehung zu bringen vermag, erblickt *Hirscher* in der Idee vom Reich Gottes den letzten Einheitspunkt, von dem her sich die Welt des Sittlichen explizieren und plausibel erklären läßt. Er bleibt jedoch nicht bei der Reich-Gottes-Idee stehen, sondern sucht Gott selbst anzuvisieren, und zwar gewinnt er vom Gottesbegriff her in einer teleologischen Betrachtungsweise den Zugang zur geschaffenen Wirklichkeit. *Hirscher* war bestrebt, eine »anschauliche« Moraltheologie zu konzipieren, was die vielen erläuternden Beispiele und häufigen Wiederholungen belegen, die »sittlich bildend« wirken und das sittliche Leben selbst möglichst fördern soll. In diesem Sinn rekapitulierte er in der Abschiedsvorlesung – er sah sich aus Gesundheitsgründen im Sommer 1863 gezwungen, um seine Pensionierung nachzusuchen – die Intention seiner Moraltheologie und zog Bilanz, wenn er ausführte: »Wenn ich am Schlusse meiner Lehrthätigkeit über mein Verfahren Rechnung ablegen soll, so darf ich sagen, daß ich die sittliche Wahrheit stets in ihrer spezifisch christlichen Eigenthümlichkeit und mit Rücksicht auf die sittliche Anregung meiner Zuhörer zu lehren gestrebt habe. Ich habe keine Moral vorgetragen, die durch den Verstand in eine Summe abstracter ethischer Begriffe und Lehrsätze verwandelt war, ohne inneren organischen Zusammenhang und ohne höhere Anknüpfung und Begründung. Ich bin von der Offenbarungsidee, daß es ein Reich Gottes oben gebe, und daß dasselbe eine Provinz auch auf Erden habe, ausgegangen. Nicht also von irgend einem abstracten Satze, sondern von einer lebendigen Anschauung bin ich ausgegangen, von der Idee eines Reiches, zu welchem auch wir gehören. Ich habe von den ethischen Kräften und Gesetzen im Menschen geredet, aber nicht in ihrer Vereinzelung für sich, sondern in ihrem Zusammenhang und ihrer Zugehörigkeit zur Verwirklichung eines Gottesreiches auf Erden . . . Ich lehrte eine lebendige Moral, ich lehrte die Verpflanzung des im Himmel ewig herrschenden Gottesreiches auf die Erde. Abstractionen waren mir todt, und ich war und bin ein Gegner der alten und nun wieder neu florirenden Scholastik trotz aller Auctoritäten, die an ihrer Spitze stehen. Im übrigen wollte ich nicht bloß lehren, sondern auch anregen. Ich hielt es für eine Aufgabe meiner Professur, zugleich sittlich bildend zu wirken.«¹⁹ Für *Hirscher* stellt die Reich-Gottes-Idee nicht so sehr das moraltheologische Formalprinzip dar, aus dem sich das Einzelne deduzieren läßt, als viel-

¹⁹ Dr. Joh. Baptist v. Hirscher's nachgelassene kleinere Schriften, hrsg. von *H. Rolfus*, Freiburg i. Br. 1868, 341–343.

mehr »das große Rahmenthema, in dem alle anderen möglichen Bestimmungen des christlichen Lebens zusammenlaufen« (A. Exeler). Reich Gottes ist überall dort existent, wo jemand sich in Freiheit für den Herrschaftswillen Gottes entscheidet. Wo dem Gottesgeist Raum gewährt wird, gibt es keinen sittlichen Minimalismus, da entsteht aufrichtiges Streben nach christlicher Vollkommenheit und nach religiös-sittlicher Menschenbildung. Bei diesem Prozeß christlicher Versittlichung spielen Christus als Zentrum der Morallehre, das Wirken des heiligen Geistes, die drei göttlichen Tugenden und die Kirche, die alle in einer organischen Wechselbeziehung zueinanderstehen, eine entscheidende Rolle.

Auch wenn sich *Hirschers* Begriffsverständnis vom Reich Gottes nicht in allen Punkten theologisch halten läßt, da es mehr hinweist auf romantische als auf ein bibelorientiertes Denken – *Wolfgang Nastainczyk* regt an, diesen Begriff durch den Ausdruck »Heilsökonomie« zu ersetzen –, behält diese Idee mit ihren Konsequenzen doch gültige Bedeutung. *Hirschers* Anregungen zu einer grundlegenden Erneuerung der Kirche bleiben letztlich unverstanden, wenn man sich diese Konzeption nicht vor Augen hält.

2. Die Liturgiereform²⁰

Sollen die kirchliche Erneuerung realisiert und die aktive Teilnahme aller an Christus Glaubenden am gnadenhaften Leben der Kirche in Wort und Sakrament ermöglicht werden, war es nach *Hirscher* unumgänglich, zunächst die Liturgie als Mittelpunkt christlichen Lebens einer Totalrevision zu unterwerfen. Ihn bestimmte bei diesem Bemühen auch ein mehr praktisches, gesellschaftsstabilisierendes Interesse. In einer Zeit politischer und geistiger Gärung befürchtete er einen massiven Abfall des Volkes von der Kirche, wenn es nicht gelänge, vor allem die Eucharistiefeier zum geistlichen Besitz des Kirchenvolkes werden zu lassen. Der Zustand der Liturgie war der einer weitgehenden »Erstarrung« und »Entgeistigung« mit den entsprechenden nachteiligen Folgen für ein echtes religiöses Leben. Deshalb bemühte sich *Hirscher*, die unhaltbaren Schwächen und Mißstände der Liturgie – er spricht meist von »Kultus« – mit seinen großenteils aus der katholischen Aufklärung übernommenen kritischen Analysen schonungslos aufzudecken²¹.

²⁰ E. Keller, Messe und Meßreform bei Joh. B. Hirscher, in: Oberrheinisches Pastoralblatt 66 (1965) 237–250; ders. Kult und Kultreform bei Johann B. Hirscher, in: FDA 90 (1970) 333–456.

²¹ Dazu vgl. etwa: W. Müller, Die liturgischen Bestrebungen des Konstanzer Generalvikars Wessenberg (1774–1860), in: LJ 10 (1960) 232–238; F. Popp, Studien zu liturgischen Re-

Bereits seine erste größere Schrift aus dem Jahr 1821 widmete sich der Messe²², die er unter biblisch-dogmatischen, aber auch unter liturgischen Aspekten eingehend untersuchte. Die gewonnenen Erkenntnisse wiesen darauf hin, die so notwendige Meßreform damit zu beginnen, daß die ursprüngliche Idee der Eucharistiefeyer als einer von Priester und Volk gemeinsam zu vollziehenden Handlung erneut in das Glaubensbewußtsein gerückt wird. Anderenfalls bleibt das Volk »gleichsam von außen stehen«, was einen irreversiblen Zustand bedeutet. Bislang »ermangelt die Messe einer wahrhaften Einbürgerung« im Volk Gottes. Erst wenn die Übelstände beseitigt sind, werden äußere Reformen wahren Nutzen bewirken. *Hirscher* greift im Nachwort²³ zur erwähnten, wegen ihrer damals unhaltbaren Thesen indizierten Schrift, sein Grundanliegen wieder auf und zählt freimütig eine Reihe von Vorschlägen auf, – da es »so mit der katholischen Messe nicht bleiben dürfe, wie es jetzt ist« –, um »die Messe populärer« zu machen. Er plädiert hier neben der Zulassung der Muttersprache, ohne die eine echte Liturgiereform undenkbar sei – diese Forderung erhebt er in zahlreichen Veröffentlichungen immer wieder –, für die Zelebration versus populum, die freilich »auch eine Veränderung in dem Bau und der Stellung der Altäre nach sich« zieht. Außerdem liegt es auf der Hand, daß zu große Versammlungen und Tempel dem christlichen Kult nicht zuträglich und darum nicht erwünscht seien²⁴. Überdies wünscht er als Ausdruck der gemeinsamen Mitfeier von Priester und Gläubigen den Empfang der Kommunion unter beiderlei Gestalten. »Wenn die heilige Messe vorerst als die ordentliche, öffentliche Feier des Abendmahls anerkannt wäre, und dieses in derselben wirklich gemeinschaftlich gehalten würde, so müßte man es ernstlich tadeln, wenn man den Feiernden den G e n u ß d e s K e l c h e s entzöge. Es kann nämlich niemand beweisen, daß man von der Einsetzung des Herrn (ohne Not und in ordentlicher Versammlung) abweichen dürfe. Vielmehr hat der ‚Kelch des Bundes‘ mit dem Geist der ganzen Feier einen solchen Zusammenhang, daß dieser

formbemühungen im Zeitalter der Aufklärung, in: FDA 87 (1967) 3–495; *H. Hollerweger*, Die Reform des Gottesdienstes zur Zeit des Josephinismus in Österreich (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 1), Regensburg 1976; *J. Steiner*, Liturgiereform in der Aufklärungszeit. Eine Darstellung am Beispiel Vitus Anton Winters (Freiburger Theologische Studien, Bd. 100), Freiburg 1976; *M. Probst*, Gottesdienst in Geist und Wahrheit. Die liturgischen Ansichten und Bestrebungen Johann Michael Sailers (1751–1832) (Studien zur Pastoralliturgie, Bd. 2), Regensburg 1976.

²² *J. B. Hirscher*, *Missae genuinam notionem erure eiusque celebrandae rectam methodum monstrare tentavit*, Tübingen 1821.

²³ *Ders.*, Nachwort zur Schrift »*Missae genuinam notionem*«, zit. in: *E. Keller*, *Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter)*, 130–135.

²⁴ *Ebd.*, 134 f.

ohne jenen, wie mir scheint, nicht ganz begriffen, noch ganz ausgedrückt und empfangen werden kann.«²⁵

In weiteren Publikationen kam *Hirscher* erneut auf die Liturgie und ihre notwendigen Reformen zurück, so vor allem in der »Katechetik«, der »Christlichen Moral« und in den »Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart«, deren zweiter Band fast ausschließlich den Kult der Kirche behandelt. Diese Veröffentlichungen markieren die Entwicklung, die er in seinem Liturgieverständnis durchlaufen hat. Huldigte er anfangs den von einer gemäßigten Aufklärungstheologie propagierten Auffassungen, denen zufolge der Kult die »öffentliche äußere Gottesverehrung« mit dem Ziel »der Erweckung der entsprechenden religiösen Ideen, Rührung, Erhaltung, Belebung und Erhöhung derselben in dem Gemüte und Wille«, zugleich aber auch die »äußere Darstellung«, die sicht- und hörbare Bekundung der inneren Religiösität meint, also eine mehr anthropozentrische Sicht der Liturgie vorherrscht, so ist doch nicht zu übersehen, daß er ernsthaft um eine Vertiefung seines liturgischen Denkens gerungen hat. Dies belegt nachdrücklich die instruktive Abhandlung »Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums«²⁶, in der er die Reich-Gottes-Idee in seine Reflexionen über die Liturgie einbezieht. Die zuständigen kirchlichen Stellen sollten nicht länger zögern, die »Stagnation«, in der sich das liturgische Leben befindet, zu überwinden. Notwendige und längst überfällige Änderungen dürften nicht als »ein Verbrechen« denunziert werden. Nutze man nicht den geeigneten Augenblick, so lade man Schuld auf sich, da der bereits um sich greifenden »Zurücksetzung der Religion« kein Einhalt geboten wird. Mit einem zu schaffenden »volksmäßigen Andachts- und Gesangbuch« ermögliche man den Gläubigen »die wesentliche Mitfeier des Gottesdienstes«; zugleich beseitige man auf diese Weise das Grundübel der liturgischen Mißstände, nämlich »die Scheidung zwischen Priester und Volk«²⁷.

Bemüht, zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem streng zu scheiden – ein Hauptanliegen der zeitgenössischen Pastoraltheologie –, setzte sich *Hirscher* für eine Reduzierung der aus der Barockzeit stammenden Überwucherungen paraliturgischer Handlungen wie Prozessionen und unzähliger Benediktionen ein; er befürwortete statt dessen klare, dem Mysterium gemäß ansprechende und schlichte Formen. In der Reform-schrift von 1823 heißt es dazu: »Da das Kommen und Leben des himmli-

²⁵ Ebd., 135.

²⁶ In: ThQ 5 (1823) 193–263 und 371–420.

²⁷ Ebd., 214.

schen Reiches in der Gemeinde nur unter Vermittlung sinnlicher Formen denkbar ist, so verfällt die Kirche, nachdem sie einmal angefangen hat, die sakramentlichen Akte auszuschnücken und (nach ihrem Ermessen) auch unabhängige Gebräuche nach der Analogie der Sakramente zur Weckung, Nahrung und Darstellung des Übersinnlichen zu bilden, leicht in die irri- gige Ansicht, daß das Kommen und Leben des Himmelreiches in dem Maße gefördert werde, als man die sinnlichen Weckungs- und Übungsmittel vermehrt. Infolge dieser Ansicht wird sie nun erfinderisch; und jeder Zusatz zu dem bis dahin bestandenen Ritus, jede Vermehrung der Zeremonien und Andachten erscheint ihr als ein Fortschritt in der kirchlichen Förderung des Zweckes des Christentums. Die Folge davon aber ist Überladung. Das Mittel wird Zweck. Vor lauter Gebräuchen und Zeremonien kann man die Sache selbst nicht mehr sehen, die sie ent- hüllen sollten. Zumal der gemeine Mann, welcher ohnehin geneigt ist, das Äußere für das Innere zu nehmen, bleibt am Außenwerke hängen, und wodurch Glaube, Liebe und Hoffnung geweckt, genährt, erhöht, geübt und geoffenbart werden sollten, das wird nun unvermeidlich l e e r e r ä u ß e r e r Pomp – dienend, die Sinne zu beschäftigen und das Gemüt zu zerstreuen.«²⁸ In der Pastoration muß unermüdlich darauf hingearbei- tet werden, dem Volk Messe, Predigt, die einen Wesensbestand der Litur- gie darstellt²⁹, und die Sakramente zugänglich und es »mit seinem Kult« vertraut zu machen, damit ein segensvoller Einfluß von der Kirche auf die Welt ausgehen kann. Denn »von dieser Seite erwartet das Christentum für die Zukunft von der Kirche vieles, und um so mehr, je weniger sie bisher in manchen Zeiten desfalls geleistet hat. Die Kirche täuscht sich nämlich sehr, wenn sie dem Christentum durch äußern Flor des Kultus unfehlbar zu dienen meint.«³⁰ Allerdings kann dieses anspruchsvolle Ziel nur er-

²⁸ Zit. in: *E. Keller*, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter), 202 f. In seiner Schrift »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«, Tübingen 1849, verlangte er nochmals eindring- lich als eine wichtige Forderung, die »die besondere Aufmerksamkeit der Gegenwart« verdient, den »P o m p « zu beseitigen und die gottesdienstlichen Formen zu vereinfachen, damit das Wesentliche des Glaubens nicht hintangesetzt wird (79–82).

²⁹ Wort und Sakrament bilden eine unaufgebbare, wechselseitige innere Einheit. Deshalb gehört die Predigt i n die Messe und nicht, wie es damals üblich war, vor oder nach der Messe. Nach *Hirscher* soll die Verkündigung des Gotteswortes in der Regel als Homilie geschehen, die »älteste« und der Liturgie am besten geeignete Predigtform, um auf diese Weise »immer mehr biblische Worte ins Volk« zu bringen und den Prediger selbst zu in- tensiverem Schriftstudium anzuhalten. Die ausschließliche Bindung an die traditionelle Perikopenordnung lehnte *Hirscher* mit dem Hinweis ab, »daß das Neue Testament in al- len Teilen gegeben ist, verkündet zu werden«.

³⁰ Zit. in: *E. Keller*, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter), 237.

reicht werden, wenn das Kirchenvolk »kultfähig« geworden ist; deshalb muß es für den Kultus sorgfältig erzogen werden³¹.

3. Das Bemühen um Schulwesen und Priesterausbildung

Ein weiteres Anliegen *Hirschers* stellt die Erneuerung von Ausbildung und Erziehung des Klerus dar, die ebenfalls von grundlegender Bedeutung für den erhofften kirchlichen Aufschwung ist. In zahlreichen Veröffentlichungen hat er sich zu diesen Fragen geäußert³². Im Vordergrund standen die Aus- und Weiterbildung des Klerus, die priesterliche Spiritualität sowie das heikle Zölibatsthema.

a) Ausbildung und Erziehung des Klerus

Ausbildung und Erziehung erfassen nach *Hirscher* den ganzen Menschen mit seinen affektiven, voluntativen und kognitiven Anlagen und Fähigkeiten, Leib und Seele, Geist und Gemüt, Verstand und Willen; beide Tätigkeiten zielen in gleichem Maß auf eine umfassende Persönlichkeitsbildung. Diese Aufgabe hat die Schule der verschiedenen Ausbildungsstufen zu leisten, da sie bei der reinen Wissensvermittlung nicht stehen bleiben darf. Jeder Erziehung liegen eine bestimmte Weltanschauung und ein klar definiertes Menschenbild zugrunde. *Hirscher* begründet das Erziehungsziel einer ganzheitlichen, persönlichkeitsbildenden, umfassenden

³¹ Ebd., 236 f. In seiner »Katechetik« legt *Hirscher* ausführlich dar, wie die Kinder und Schuljugend für den Kultus vorzubereiten und zu erziehen sind (*J. B. Hirscher, Katechetik, oder: der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen*, Tübingen 21832, 555–639).

Im Zusammenhang mit *Hirschers* engagiertem Bemühen um die Liturgiereform, die die innere Umkehr und die vertiefte gläubige Begegnung mit Gott in Wort und Sakrament bewirken soll als notwendige Voraussetzung der äußeren Veränderung in der Sozietät, hat auch die Erneuerung der Bußpraxis ihren wichtigen Platz. Siehe dazu die detaillierten Ausführungen von: *K. Helbling, Ecclesia reformanda*, 140–206.

³² Um nur einige einschlägige Aufsätze und Rezensionen zu nennen: Über die Verbindung der Erziehung mit dem Unterricht in den Volksschulen, in: ThQ 3 (1821) 191–230; Schreiben eines Landesgeistlichen aus dem Badenschen, in: ThQ 4 (1822) 384–400; Über die Lektüre der Geistlichen, zunächst der katholischen, in: ThQ 4 (1822) 634–653; Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums, in: ThQ 5 (1823) 193–262 und 371–420; hier: 374–384; Etwas über die Missionen, namentlich der katholischen Kirche, in: ThQ 7 (1825) 611–645; Einige Ansichten, betreffend die Vikariatsjahre der jungen Geistlichen, in: ThQ 10 (1828) 36–62; Einige Hoffnungen und Wünsche aus Veranlassung der neu errichteten Bistümer der oberrheinischen Kirchenprovinz, in: ThQ 10 (1828) 195–231. Rezension zu: Das verborgene Leben mit Christo in Gott. Aus den Schriften des gottseligen Joh. von Bernieres-Louvigni gesammelt für innige und stille Seelen, in: ThQ 1 (1819) 458 f.; Rezension zu: Verein für die kirchliche Aufhebung des Cölibatsgesetzes, Ulm 1831, in: ThQ 13 (1831) 371–385.

Bildung mit der Berufung und Sendung der Kirche: Die Kirche hat den göttlichen Auftrag erhalten, die Menschen weltanschaulich, d. h. christlich/katholisch zu bilden. Deshalb muß sie auf der Errichtung und Leitung von katholischen Schulen für die katholischen Schüler bestehen, in denen nach katholischen Prinzipien unterrichtet wird. Die Synthese von Theorie und Praxis, von Lehre und Leben, von Unterricht und Erziehung, von Schulung und Bildung stellt dabei einen der Zentralgedanken *Hirschers* in seinem pädagogischen Bemühen um das Erziehungswesen dar. Dem Problem dieser Beziehung auf der Volksschule widmete er einen besonderen Aufsatz³³.

In einem Votum nahm der Abgeordnete *Hirscher* am 26. März 1849 in der Ersten Kammer der Badischen Landstände Stellung zum Gesetzentwurf über die Kommunal Schulen³⁴. Dieser Entwurf sah vor, Kommunal Schulen zu errichten, wenn die einfache Mehrheit der stimmberechtigten Gemeindebürger eines jeden Bekenntnisteils dafür votierte. Nach dieser Vorlage konnte die Kommunal Schule auch einseitig von einem Bekenntnisteil beschlossen werden, wenn die Konfessionsschule der anderen Glaubensgemeinschaft nicht mehr als vierzig Schüler zählte. *Hirscher* intervenierte hauptsächlich wegen der Bestimmung, Kommunal Schulen auch in solchen Gemeinden und Verhältnissen zu errichten, wo keine finanziellen oder andere Rücksichten dies erforderten. Er führt breit aus, wie sehr die religiös-sittliche Bildung der Jugend – im Positiven wie Negativen – vom Schullehrer abhängt. Der Katechet, der nur zweimal in der Woche wie ein Fachlehrer »ohne herzliches Verhältnis« zu den Schülern – »die erste Bedingung für einen wahrhaft bildenden Einfluß« – in der Schule tätig ist, vermag die religiöse Erziehung allein nicht zu leisten. *Hirscher* betont, daß es sich in der Schule nicht um bloßen Unterricht, sondern um eine »Durchsäuerung der Jugend durch das Christentum, daß es sich um christliche Erziehung, um christliche Durchbildung, handelt und daß hierfür, wenn sie gelingen soll, schlechthin Schule, Kirche und Haus zusammenwirken müssen«³⁵.

Religion ist mehr als ein Unterrichtsgegenstand. Deshalb plädiert *Hirscher* mit Nachdruck dafür, ihr den gebührenden Stellenwert einzuräumen, und zwar »im Interesse der öffentlichen Wohlfahrt und der religiö-

³³ *J. B. Hirscher*, Über die Verbindung der Erziehung mit dem Unterricht in den Volksschulen, in: ThQ 3 (1821) 191–230.

³⁴ *Ders.*, Wider das Gesetz, die Errichtung von Communal Schulen betreffend, in: Nachgelassene kleinere Schriften, 319–326.

³⁵ *Ebd.*, 323.

sen Freiheit«. Denn in einer Zeit, in der Glaube, Gottesfurcht, Rechtsgefühl, Gewissenhaftigkeit und sittliche Ordnung nichts gelten, werden Staat und Gemeinwohl ohne echtes, gelebtes Christentum in ihren Grundlagen erschüttert. Die religiöse Freiheit wird mißachtet, wenn man in einem Staat, in dem volle Glaubens- und Gewissensfreiheit besteht, durch Mehrheitsbeschluß einer Konfession der anderen Bekenntnisgemeinschaft die Kommunalschule aufzwingen könnte³⁶. *Hirschers* Argumente überzeugten nicht. Der Gesetzentwurf wurde in der ersten Kammer verabschiedet.

Die innige Verbindung von Erziehung und Wissensvermittlung wünschte *Hirscher* auch auf den höheren Schulen und an den Universitäten. Für die Mittelschüler und Gymnasiasten schlägt er Internate als geeignete Mittel vor, um die jungen Menschen vor verderblichen Einflüssen und sittlichen Schäden zu bewahren. Er verweist in diesem Zusammenhang auf einen vor Jahren vom Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg eingebrachten Antrag zur Errichtung eines Internats für solche Mittelschüler (Lyzeisten), die »sich in der Folge dem katholischen geistlichen Stande widmen wollen, . . . weil Bewahrung des Jünglings vor größeren sittlichen Verirrungen die Grundbedingungen eines künftigen würdigen Geistlichen ist. Aber ist diese Bewahrung ein großes Gut bloß für künftige Geistliche?«³⁷ Bezüglich der Universitätsstudenten beantragt *Hirscher*, eine Vorschrift zu erlassen, wonach diese gehalten sein sollen, einmal während ihres Studiums »über Religion und Christentum etwas zu hören«³⁸. Gemeint sind reguläre Lehrveranstaltungen, Vorlesungen und Übungen im Rahmen des Universitätsbetriebs.

Was über das Ideal einer christlichen Persönlichkeit und über die korrespondierende Durchdringung von Wissensvermittlung und Charaktererziehung ausgeführt wurde, gilt in vorzüglicher Weise für die Ausbildung der künftigen Geistlichen. Unverdrossen mühte sich *Hirscher* um die Durchsetzung des bischöflichen Rechts auf selbständige Erziehung der Klerikerkandidaten. Sein engagiertes Eintreten für Konvikte bzw. Internate auf der Mittelschulstufe sowie für kirchliche Seminare im Hochschulbereich führte schließlich indirekt zum Badischen Kirchenstreit der fünfziger Jahre. Schon 1844 hatte er die Gründung von Internaten für Gymnasiasten, sogenannte Niedere Konvikte, forciert. In einem Schrei-

³⁶ Ebd., 320.

³⁷ *Ders.*, Die Nothwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christenthums in allen Klassen der Gesellschaft. Den deutschen Regierungen, zunächst dem deutschen Parla- mente zur Würdigung vorgelegt, Tübingen 1848, 42 f.

³⁸ Ebd., 45.

ben vom 29. Juni 1844 bat Domkapitular *Hirscher* den Erzbischof, er möge diese Angelegenheit dem Großherzog und dem Minister des Innern als eine »katholische Lebensfrage« nochmals nahelegen und insbesondere ersteren bitten, sich darüber Bericht erstatten zu lassen, damit diese Sache nicht leichtfertig behandelt oder gar beseitigt wird³⁹. Als die Regierung später ihr Versprechen einer Konviktsgründung nicht einlöste, eröffnete Erzbischof *Hermann von Vicari* auf *Hirschers* Betreiben hin im Jahr 1844 ein privates Konvikt, das seit 1850 bis in die Gegenwart als »Erzbischöfliches Knabenkonvikt« besteht.

Für die Priesteramtskandidaten, die an der theologischen Fakultät der Universität Freiburg studierten, schlug die protestantische Großherzogliche Regierung bereits 1840 eine staatskirchliche Erziehungsanstalt zur Ausbildung der Priester vor⁴⁰. Diesen Regierungsvorschlag lehnte *Hirscher* in dem im Auftrag des Erzbischofs *Ignaz Anton Demeter* erstellten Gutachten mit dem Bemerkten ab: »Lieber kein . . . als ein im libertinischen Geiste errichtetes Convict.«⁴¹ Im Jahr 1841 kam doch das Großherzogliche »Collegium Theologicum« zustande. Dem Landesbischof wurden gewisse Rechte zugestanden und nach *Hirschers* Vorschlag drei Theologieprofessoren der Freiburger Universität in die Aufsichtskommission berufen.

Am 5. November 1850 stellte *Hirscher* an die Regierung die Anfrage, bis wann das Verhältnis zwischen Kirche und Staat in Baden auf der Grundlage der kirchlichen Selbständigkeit zufriedenstellend geregelt sei⁴². Da der Präsident des Großherzoglichen Badischen Ministeriums des Innern, Staatsrat Freiherr von *Marschall*, die Antwort⁴³ hinauszögerte, verfaßte *Hirscher* eine Motion, in der er u. a. die Errichtung kirchlicher Seminare und Konvikte, die ja im Jahr 1850 noch nicht staatlich genehmigt waren, entschieden forderte. Wörtlich heißt es hier: »Die erste, und nach meinem Ermessen weitaus wichtigste Bitte, welche ich darum auch in meinem Schlußantrage namentlich aufgeführt habe, ist die um Herstellung von Seminarien, worin Jünglinge, welche

³⁹ *K. Helbling*, *Ecclesia reformanda*, 214, Anm. 369.

⁴⁰ *Wessenberg* hatte als Deputierter schon im ersten Landtag von 1819 einen Antrag eingebracht, nach josephinischem Vorbild ein landesherrliches Konvikt zu errichten.

⁴¹ Zit. von *H. Maas*, *Geschichte der katholischen Kirche im Großherzogthum Baden*. Mit besonderer Berücksichtigung der Regierungszeit des Erzbischofs Hermann v. Vicari, Freiburg i. Br. 1891, 101, Anm. 1. Siehe zu dieser Frage: ebd., 99–103: »Das theologische Convict als Staatsinstitut«; außerdem: *H. Färber*, *Der Liberalismus und die kulturpolitischen Fragen in Baden von 1850–1870*, (Diss. masch.) Freiburg i. Br. 1959.

⁴² *J. B. Hirscher*, *Anfrage in betreff des gegenwärtigen Standes der Kirchenfrage*, Freiburg i. Br. 1850; zu den Vorgängen *H. Maas*, ebd., 221–226.

⁴³ *J. B. Hirscher*, ebd., 11–14.

sich dem geistlichen Stande widmen wollen, während ihres Studiums an den Mittelschulen berufsgemäß erzogen werden. – Wenn der geistliche Stand der Kirche und dem Staate das sein und leisten soll, was seine Aufgabe, so muß er geistlich sein, d. h. er muß ungeheuchelt fromm sein, er muß sittenrein sein, er muß ein zurückgezogenes, dem Gebete und den Studien gewidmetes Leben lieben, er muß für seinen Beruf – für Pflanzung und Pflege von Glauben und Tugend begeistert, und mit Selbstaufopferung dafür thätig sein. Allein Niemand wird etwas Tüchtiges, wenn er dazu nicht erzogen, am wenigsten aber wird Jemand ein Geistlicher in dem angegebenen Sinne, wenn er nicht von Jugend an zu solchem gebildet worden. Darum bittet die katholische Kirche des Landes im Gefühle dessen, was ihre Geistlichkeit ihr sein kann und soll, so laut sie vermag, vor Allem um eine berufsgemäße Erziehung ihrer Geistlichkeit.«⁴⁴Die Verhandlung über *Hirschers* Motion lösten die Diskussion in der Zweiten Kammer über die Freiheit der Kirche vor staatlicher Bevormundung aus, die direkt zum sogenannten Badischen Kirchenstreit führten. Das »Collegium Theologicum« in Freiburg sah sich wegen des Widerstands von Erzbischof *Vicari* gezwungen, 1852 seine Tore zu schließen. *Vicari*, von Domdekan *Hirscher* maßgeblich beeinflußt, versuchte seinerseits am 24. April 1854 ein bischöfliches Konvikt zu eröffnen, was die Regierung verhinderte. Dieses Konvikt konnte doch 1857 als »Erzbischöfliches theologisches Konvikt« beginnen. Es verwundert kaum, daß *Hirscher* so beharrlich auf die Errichtung von Konvikten drängte. Die Berufung auf das Konzil von Trient, das in der dreiundzwanzigsten Sitzung die Vorschrift zur Errichtung von bischöflichen Knabenseminaren erlassen hatte⁴⁵, war ein einmütiges Verlangen der katholischen Bewegung im Deutschland des 19. Jahrhunderts. Nur so könne die Jugend, den Einflüssen aufklärerischer Lehrer und den vielfältigen Verführungen der Welt entzogen, dem kirchlichen Glauben und dem geistlichen Beruf zugeführt werden.

⁴⁴ *Ders.*, Motion in demselben Betreffe, Freiburg i. Br. 1850, 16. *Hirscher* unterstreicht seine Forderung nach Gründung von Seminaren oder Konvikten, die er wieder als »Lebensfrage« für die katholische Kirche Badens apostrophierte, mit dem Hinweis auf die auch landesherrlich bestätigte Bulle »Provida sollersque« vom 16. August 1821, die die Errichtung derartiger Anstalten vorsah. Vgl. *ders.*, ebd., 17.

⁴⁵ Sessio XXIII, cap. XVIII: »Forma erigendi seminarium clericorum, praesertim tenuiorum; in cuius erectione plurima observanda; de educatione promovendorum in cathedralibus et maioribus ecclesiis.« Zur Entstehung des Seminardekrets: *H. Jedin*, Geschichte des Konzils von Trient. Bd. 4: Dritte Tagungsperiode und Abschluß. 2. Halbband: Überwindung der Krise durch Morone, Schließung und Bestätigung, Freiburg-Basel-Wien 1975, 273, Anm. 12.

Weit bedeutsamer als das Knabenseminar für die Erneuerung des Klerus war das Priesterseminar. Im 19. Jahrhundert fand in der Regel die wissenschaftliche Ausbildung in Deutschland im Unterschied zu anderen Ländern an den Universitäten statt. Dieser Umstand warf die grundsätzliche Frage auf, ob das Theologiestudium an einem Seminar oder an einer theologischen Fakultät zu absolvieren sei⁴⁶. Nach dem Wiener Kongreß 1814/15 spielte diese Angelegenheit bei den Verhandlungen zwischen den deutschen Staaten und der römischen Kurie eine Rolle. Die Regierungen wollten die wissenschaftliche Vorbildung des Klerus in der Hand behalten. Sie strebten dahin, die theologischen Fachschulen zu beseitigen oder derartige Neugründungen zu unterbinden. Die theologischen Fakultäten gehörten durchweg zu staatlichen, paritätischen Universitäten. Wohl billigten die Regierungen den Bischöfen im allgemeinen einen Einspruch bei der Besetzung der theologischen Lehrstühle zu, überdies akzeptierten sie eine kirchliche Inspektion. Aber dieses Arrangement war nicht selten Anlaß für scharfe Auseinandersetzungen zwischen Kirche und Staat. Zwei Argumente sprachen vornehmlich für die Seminarbildung. Zum einen spielte das theologische Lehramt an den staatlichen Universitäten kaum eine Rolle, zum anderen brachte die Gemeinschaft mit den sehr weltlich eingestellten Fakultäten im selben Universitätsverband und vor allem mit den studentischen Treiben die Berührung mit rationalistischem und modernistischem Ideengut. Innerhalb kirchlicher Kreise gab es deshalb starke Bestrebungen, die theologische Ausbildung ausschließlich in bischöflichen Seminaren stattfinden zu lassen, aber auch Kreise, die für die Beibehaltung des juristischen Status quo plädierten. Diese Polemik war Bestandteil der Auseinandersetzung zwischen Kirche und Staat, zwischen mehr liberal und mehr ultramontan gesinnten Katholiken.

Bei der innerkirchlichen Kontroverse um diese Frage bezog *Hirscher*, Professor und Domkapitular, eine mittlere Position. Er bekannte sich zu der vom Staat großzügig geförderten Universitätsinstitution, aber auch zur katholischen Theologie. Dies umso mehr, als mancherorts der Anschein erweckt wurde, daß sich die Seminartheologie nur schwer von »scholastizierenden« und »mönchischen« Einflüssen frei halten konnte. Die Idee

⁴⁶ Zu Beginn des 19. Jahrhunderts existierte in Deutschland keine katholische Universität mehr, da sie von der Säkularisation und in der Rheinbundzeit beseitigt worden waren. Die alten katholisch-theologischen Fakultäten, die die Säkularisation überlebt hatten, bestanden noch an den Universitäten Freiburg, Würzburg, Münster, Innsbruck und Wien; sie alle waren Hochburgen der Aufklärung geworden. Dazu *B. Casper*, Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik, in: Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, 97–142.

der Universität schien ihm förderungswert. Abgesehen von den schwierigen finanziellen Verhältnissen kurz nach der Säkularisation wäre es der katholischen Kirche in Deutschland kaum möglich gewesen, die Vorteile und den Einfluß, die die Präsenz der Kirche im Bereich der Wissenschaft und Öffentlichkeit mit sich brachte⁴⁷, auf andere Weise zu erreichen. Andererseits übersah *Hirscher* keineswegs die Gefahren, denen die jungen Geistlichen ausgesetzt waren. Dies ließ ihn eine Seminarerziehung entschieden befürworten. Seine Konzeption verband die wissenschaftliche Ausbildung an der Universitätsfakultät mit der gleichzeitigen persönlichen Erziehung im bischöflichen Seminar⁴⁸. Das Seminar besaß irgendwie den Charakter einer »bischöflichen Pension«, in der die Alumnus bereits während des Hochschulstudiums ihre leibliche und vor allem geistliche Betreuung erfahren sollten. *Hirscher* vertrat die Ansicht, daß eine neue seeleneifrige und zugleich wissenschaftlich gut ausgebildete Priestergeneration auch die theologische Fakultät nachhaltig im Positiven beeinflussen werde, da man ja aus dieser Generation kirchentreu, wissenschaftlich qualifizierte und vorbildliche Priester erhalte. Kirchentreu, religiös gesinnte Universitätslehrer und wissenschaftlich interessierte Seminarerzieher würden nach diesem Modell Hand in Hand zusammenarbeiten⁴⁹.

b) Priesterliche Spiritualität

Neben der Aus- und Weiterbildung des Klerus war für die Erneuerung der Kirche eine solide religiös-asketische Bildung vonnöten. Hier mußten die traditionellen Wege verlassen werden, da die Zeitsituation sich total gewandelt hatte⁵⁰. Die mittelalterliche »mönchische« oder die durch radikale Aufklärung rationalistisch verkümmerte Religiosität genügten nicht mehr den Anforderungen der Gegenwart. Nur eine aus der heiligen Schrift genährte neue Spiritualität konnte den Weltpriester befähigen, seiner priesterlichen Existenz treu zu bleiben und seine Seelsorgeaufgaben gewissenhaft zu erfüllen. Meditation der heiligen Schrift, die Freude an

⁴⁷ *J. B. Hirscher*, Die kirchlichen Zustände, 35; 54 u. ö.

⁴⁸ *Hirscher* warnte vor der Gefahr einer einseitigen Erziehung des Klerus im Seminar, die leicht zur Getto-Mentalität mit allen Negativfolgen führen kann: *ebd.*, 9. Schwerpunkte der theologischen Ausbildung, wie sie von *Hirscher* propagiert wurden: *K. Helbling*, *Ecclesia reformanda*, 224–242.

⁴⁹ Die während des Studiums erworbenen theologischen Kenntnisse müssen später permanent erweitert und vertieft werden. Ohne ernsthafte Weiterbildung in Theologie und Pastoral ist fruchtbare Berufsarbeit undenkbar. Zum Thema Weiterbildung des Klerus: *J. B. Hirscher*, Über die Lektüre der Geistlichen; *Christliche Moral*, Tübingen 51851.

⁵⁰ Zur Charakterisierung der Zeitlage und den dadurch bedingten Schwierigkeiten: *ders.*, Die kirchlichen Zustände, 54; 63; 82 f.

täglichem, oftmaligem Gebet, frommer Lektüre und geistlicher Betrachtung bilden die Grundlage der priesterlichen Spiritualität. Von der Bibel heißt es bei *Hirscher*: »Oder welches Buch ist dem Menschen noch sonst so wie die Schrift gegeben, sein eigenes inneres Leben aus ihm betrachtend zu nähren und zu vervollkommen? An die Meditation schließt sich das G e b e t. Die Meditation geht über in freie Ergießungen des Gemütes gegen Gott, und die durch die Wahrheit emporgehobene Seele überläßt sich dem Eindrücke, welchen tiefe Beherrschung derselben auf sie gemacht hat und macht. Der Geist empfängt jetzt innere Weihe, welche sich sofort über alle Handlungen des Menschen ergießt . . . Es ist kein Zweifel, daß der Geistliche ohne einen gewissen Grad dieser Weihe kein Geistlicher, sondern ein tönend Erz sei.«⁵¹

»Innige Liebe Jesu Christi und seines Reiches« muß das Kraftzentrum, der Impetus der ganzen Religiösität sein; eine Liebe, die nicht um sich selbst kreist, vielmehr sich einsetzt für die Interessen des göttlichen Reiches und getragen von aufrichtiger Mitmenschlichkeit. »Da nämlich, wo ein gepreßter Mitmensch ist, begegnet uns der biblische Christus in ihm.« Sich »unevangelisch« der Welt entziehen, läßt sich nicht mit Geist und Sendung des Weltpriestertums vereinbaren. In diesem Sinn äußerte sich *Hirscher* in der Besprechung einer Neuausgabe der »Reden über das Leben Jesu« des *Thomas von Kempen* aus dem Jahr 1820. Die Forderung der Pflege des inneren geistlichen Lebens, die Gewissenserforschung, das innere Arbeiten an sich, das Fortschreiten in Weisheit und Selbstveredlung sind die unaufgebbaren Postulate, ohne deren Einlösung der Priester persönlich und beruflich scheitert.

c) Zölibatsdiskussion

Die Kontroversen um die priesterliche Ehelosigkeit, besonders in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, sind nur recht zu verstehen, wenn man sich die Mönchsfeindlichkeit und den antirömischen Affekt des ausgehenden 18. Jahrhunderts vor Augen hält⁵². Die antizölibatäre Publi-

⁵¹ Lesung und Meditation der heiligen Schrift als Grundlage priesterlicher Spiritualität: *ders.*, Über die Lektüre der Geistlichen, 640–650; hier zit. nach *E. Keller*, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter), 159 f.

⁵² Über den Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert informieren: *A. Franzen*, Die Zölibatsfrage im 19. Jahrhundert. Der »Badische Zölibatssturm« (1828) und das Problem der Priesterehe im Urteil Johann Adam Möllers und Johann Baptist Hirschers, in: HJ 91 (1971) 345–383; *P. Picard*, Zölibatsdiskussion im katholischen Deutschland der Aufklärungszeit. Auseinandersetzung mit der kanonischen Vorschrift im Namen der Vernunft und Menschenrechte, Düsseldorf 1975; *W. Leinweber*, Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert, in: StdZ 193 (1975) 760–772; *ders.*, Der Streit um den Zölibat im 19. Jahrhundert (Münsterische Beiträge zur Theologie, Bd. 44), Münster 1978.

stik stellte den Zölibat der Weltpriester durchgängig als das Mönchsmerkmal am Priester, zuweilen als Inbegriff der »Möncherei« in der Kirche oder als kaschierte Absicht der Päpste hin, mit diesem Kirchengesetz über die ganze Welt zu herrschen. Dazu waren sie auf einen widerspruchsfrei gehorchenden Klerus angewiesen, der frei war vor allem von den starken emotionalen Bindungen an Obrigkeiten, Vaterland, Ehe und Familie. Die antizölibatäre Argumentation brachte hauptsächlich drei Momente in die Diskussion ein: das Junktim von Ordo und Ehelosigkeit, die Diskriminierung der Ehe und den kastenmäßigen, elitären Status der Geistlichkeit.

Von prozölibatärer Seite wies man hin auf den Freiwilligkeitscharakter der ehelosen Lebensform – niemand wird zur Weihe gezwungen –, den Vorrang der Virginität vor der Ehe und die Nähe der Jungfräulichkeit zu einem »Opferpriestertum«, das sich qualitativ vom »Lehramt« protestantischer Prägung unterscheidet. Zudem kann sich der Priester mit dem totalen Einsatz seiner Person in Freiheit der Kirche zur Verfügung stellen, da keine gefühlsmäßigen Bindungen und Rücksichten ihn hindern; schließlich gehört er seiner ganzen Gemeinde ungeteilt und ungehindert.

Es können nicht die Argumente pro und contra kritisch geprüft werden. Hier interessiert die Haltung *Hirschers*, der sich im Zusammenhang mit Fragen priesterlicher Existenz und Spiritualität auch zum Problem des Zölibats geäußert hat. Er vertrat dabei innerhalb der verschiedenen Reformvorstellungen einen gemäßigten Standpunkt. Grundsätzlich kommt der Jungfräulichkeit als einem vom Evangelium empfohlenen Rat für *Hirscher* hohe Wertschätzung zu. Vor allem in außerordentlichen Verhältnissen wie in den Missionsländern möchte er den Zölibat unbedingt beibehalten sehen. In ihm liege ein nicht zu überschätzender Vorteil gegenüber dem protestantischen Glaubensboten. »Wenn sich die Ehelosigkeit der Geistlichen irgend vertheidigen läßt«, bemerkt *Hirscher*, »so ist es hier. Ja es liegt so nahe, daß, wer einmal ein Apostel der Heiden zu seyn Lust und Beruf fühlt, für den Herrn Freunde und Vaterland verläßt und sein Blut für seine Sache zu vergießen bereit – also ein würdiger Missionar ist: es liegt, sage ich, so nahe, daß ein solcher außer Vater und Mutter auch noch Weib und Kind verlasse, um dem Herrn ungeteilt zu dienen, daß man versucht ist, die Ehelosigkeit geradezu in das Ideal eines Heiden-Missionärs aufzunehmen. Und dann, welcher Vortheil für das Missionsgeschäft selbst – zumal in manchen Ländern und Verhältnissen, wenn der Missionär nicht an Frau und Kinder und häusliche Anliegen gebunden ist! – Doch darf der verehelichte Verkünder des Evangeliums darum nicht zu-

rückgesetzt werden; die Ehelosigkeit wird wohl oft auch ihre Gefahren haben, und überhaupt muß man Niemandem Zwang anlegen; doch, soferne ich überzeugt bin, daß es den Katholiken nicht an Missionären fehlen könne, die Cölibatäre aus Begeisterung sind; so gebe ich diesen den Vorzug und glaube, daß das Missionswesen der katholischen Kirche hierin einen Vortheil vor dem der Protestanten habe.«⁵³

Andererseits ist nach *Hirschers* Meinung die Frage nach der Priesterehe aus zwei Gründen durchaus bedenkenswert. Zum einen, weil die Berufung zum Priestertum nicht in jedem Fall auch die zur Ehelosigkeit impliziert, zum anderen deshalb, weil die christliche Ehe viele Kräfte freizusetzen vermag, die zur vollen Persönlichkeitsentfaltung verhelfen. Man darf auch nicht übersehen, daß »aus den Familien der Geistlichen« zweifelsohne ein qualitativ besserer Priesternachwuchs hervorgeht, für die Kirche kein geringer Vorteil⁵⁴. Angesichts der gegenwärtigen Misere, »manchen hoffnungsvollen jungen Geistlichen an der gezwungenen Enthaltbarkeit sich mehr und mehr verwunden und für eine tüchtige Pastoration verlorengelassen« zu sehen, was ohne diese kanonische Vorschrift nicht der Fall wäre, muß man in der Kirche offen darüber sprechen, da der Zeitpunkt des Handelns, wenigstens für einige deutsche Provinzen, gegeben ist. Die Kirche steht vor dem Dilemma, entweder die künftigen Priester in neuer Weise für den Zölibat zu befähigen oder das Eheverbot zurückzunehmen. Sollte die Kirche sich für die letztere Lösung durchringen, so ist freilich damit die »notwendige moralische Neuschaffung des Standes« noch lange nicht garantiert. Helfende, flankierende Maßnahmen sind unbedingt erforderlich. Zudem muß sorgfältig darauf hingewirkt werden, daß die wirklich Berufenen wie bisher sich für die ehelose Lebensform frei entscheiden. Jedenfalls sollen solche, die am Zölibat gescheitert sind, die Möglichkeit haben, wieder in den Laienstand zu treten⁵⁵.

Hirschers Engagement bei diesem heiklen Thema resultierte aus der leidvollen Erfahrung zahlreicher amtierender und ehemaliger Priester. Die Sorge um das Heil der Betroffenen diktierte seine diesbezüglichen Äußerungen, weshalb sein freundschaftliches Verhältnis zu *Möhler* zeitweilig belastet war. *Hirscher* plädierte nicht wie die ungestümen Zölibatsgegner für eine undifferenzierte, völlige Beseitigung des Zölibats. Er vertrat eine

⁵³ *J. B. Hirscher*, Etwas über Missionen, in: ThQ 7 (1825) 630.

⁵⁴ *Ders.*, Rezension zur Schrift von J. A. Sulzer, Gründe für und gegen das katholisch-kirchliche Cölibatsgesetz, in: ThQ 2 (1820) 649–657; hier: 651.

⁵⁵ *Ders.*, Rezension zu: Verein für die kirchliche Aufhebung des Cölibatsgesetzes, in: ThQ 13 (1831) 371–385.

gemäßigte Position, die vor allem die »Zwangsgesetzgebung« auf diesem Gebiet forderte.

4. Die Errichtung des Synodalinstituts als hervorragendes Instrument zur Durchführung von Reformen

Hirscher entwickelte seine Ideen und Reformprogramme nicht in wirklichkeitsfremder Abgeschiedenheit, er stand vielmehr wachen Sinns im politischen und kirchenpolitischen Geschehen der Zeit. Scharf beobachtete er den rasch zunehmenden Unglauben, die Feindschaft gegenüber Christentum und Kirche, die er leidenschaftlich kritisierte. Er sah religiösen Indifferentismus bei den Gebildeten, stumpfe Geist- und Interessenlosigkeit in den breiten Volksmassen. Er »dachte bekümmert nach, wie diesem Zerfalle möchte Einhalt gethan werden . . . Ich fragte mich, ob nicht lebendiges Interesse in diese Gleichgültigkeit, ob nicht Geist und Leben in die leeren Formen gebracht werden möchte? Ich sah eine furchtbare Krise über die gesellschaftliche Ordnung und damit über unsere ganze Civilisation hereinbrechen und forschte nach den Quellen dieser übergroßen Gefahr und den Mitteln ihrer Abwehr.«⁵⁶ Grundlage jeder konstruktiven Reform sowohl des gesamten öffentlichen als auch des kirchlichen Lebens konnte für *Hirscher* nur sein: Ein in allen Volksschichten lebendiges Christentum.

a) Mitarbeit der Laien

Überzeugt, daß die innerkirchliche Neubelebung in der Reform der beiden kirchlichen Stände, des Klerus und der Laien, wurzelt und die Erneuerung der beiden Stände aufeinander hin geschehen muß, plädierte *Hirscher* dezidiert dafür, das Laienelement in der Kirche ernstzunehmen, da die Zweiheit von Klerus–Laie ein Konstitutivemement der innerkirchlichen Ordnung darstellt, hingeordnet auf den gemeinsamen Dienst an und für die Welt. Eine hervorragende Möglichkeit, die Mitarbeit der Laien zu aktivieren, bot das erneut in die Kirche einzuführende Synodalinstitut, die einzige Synodalinstitution, die *Hirscher* forderte. Zudem verpufft jedes Reformwerk wirkungslos, wenn das Kirchenvolk nicht auf die Reformen vorbereitet wird und sie von ihm nicht mitgetragen werden. Reformen sind nur sinnvoll, wenn die Laien in der Kirche entsprechend ihren Fähigkeiten mitarbeiten und mitentscheiden können. Theologisch begründet

⁵⁶ *Ders.*, Antwort an die Gegner meiner Schrift »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«, Tübingen 1850, 1 f.

sieht *Hirscher* seine Forderungen in » der Idee der Kirche als eines Leibes mit lauter lebendigen zum Leben des Leibes zusammenwirkenden Gliedern «⁵⁷. Zur theologischen und kirchengeschichtlichen Begründung intensiver Laien-Mitarbeit tritt eine pragmatische Erwägung. Die Zeitmentalität, die aktuelle Situation der Kirche verlangten eine gewisse »Demokratisierung«. Deshalb ist »der Beizug von Clerus und Volk zur Kirchenverwaltung [die] sehr bestimmt ausgesprochene Forderung und Erwartung der Zeitgenossen. Derselbe Geist, welcher sich auf dem politischen Gebiete geltend macht, macht sich geltend auch auf dem kirchlichen. Wie dort, so hier will man in seinen öffentlichen Anliegen mitsprechen. Das constitutionelle und demokratische Princip hat die Völker durchdrungen, und wo nicht Republiken sind, sind die Monarchien wenigstens constitutionell. Reine Monarchien sind eine Unmöglichkeit der Zeit geworden. Ähnlich in der Kirche. Eine rein monarchische Verwaltung z. B. einer Diöcese widerstreitet so durchaus dem ganzen Charakter der Gegenwart, daß solche (dem constitutionellen und demokratischen Leben im Staate gegenüber) nur in dem Fall als möglich und haltbar erschiene, wenn der gesamte intelligente Theil der Bevölkerung von der Kirche abfiele, oder sich der vollsten religiösen Gleichgültigkeit hingäbe.«⁵⁸

⁵⁷ *Ders.*, Die kirchlichen Zustände, 25.

⁵⁸ *Ebd.*, 26 f. Hinsichtlich der ekklesiologischen sowie der psychologisch-pragmatischen Argumentation und Begründung der Diözesansynode heißt es bei *Hirscher* wörtlich: »Es ist eine bekannte biblische Vorstellung, daß die Kirche ein Leib sey mit vielerlei Gliedern, Gaben und Verrichtungen. Dem Einen ist verliehen das Wort der Weisheit, dem Andern das Wort der Wissenschaft, einem Andern der Glaube, einem Andern die Gabe zu heilen, einem Andern die Gabe Wunder zu wirken« etc. (1 Kor 12, 4 f.). Alle diese Gaben aber müssen Einem und demselben Zwecke, d. i. dem Gesamtleibe, der Gesamtkirche dienen. Eben so ist bekannt, daß der Herr » Einige gesetzt habe zu Aposteln, Andere zu Propheten, Andere zu Evangelisten, Andere zu Hirten und Lehrern. Aber sie Alle sind da zur Vervollkommnung der Heiligen, zur Ausübung des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi« (Eph 4, 11). Wie es nun im Anfang war, so ist es noch. Es sind in einer Diöcese von etlichen hunderttausend Seelen unter dem zahlreichen und gebildeten Clerus derselben, aber auch in dem Laienstande eine große Summe geistiger Kräfte, eine große Masse von ächt christlicher Erkenntniß, von wahrhaft apostolischer Tugend, von reicher Erfahrung in allen Fragen des Lebens und großer praktischer Klugheit und Gewandtheit vorhanden. Diese Gaben und Tüchtigkeiten (so gut als die einstigen Wundergaben ein Geschenk des hl. Geistes) sind für die kirchliche Gesamtheit da und sollen dieser Gesamtheit zu gut kommen. Jede derselben zunächst an ihrem Orte, dann aber auch überhaupt. Wenn demnach Diöcesansynoden in der Weise berufen werden, daß . . . alle notabeln intellectuellen und moralischen Kräfte des Sprengels sich zusammenfinden, und wenn der Geschäftsgang derselben so organisirt wird, daß jede Kraft, jede Einsicht, jedes ernste Stre-

Als vorzüglich den Laien zu überlassene Arbeitsbereiche innerhalb der Kirche nennt *Hirscher* die Bildung und Beeinflussung der öffentlichen Meinung als eines großen Machtfaktors, den pädagogischen Einsatz als Eltern und Erzieher, die Schaffung wertvoller Lektüre und Volksbibliotheken, die Verteidigung christlicher Prinzipien im Militärwesen; die neue Kirchenverfassung braucht Finanzexperten für die Vermögensverwaltung, Juristen für die Gesetzesredaktion, treue Verwalter der Kirchengüter, Kontrollorgane für die kirchliche Leitung. Abgesehen von solchen spezifischen Dienstleistungsfunktionen durch besonders qualifizierte Laien behält die Berufung jedes Christen und die Sendung jedes Getauften ihre bleibende Gültigkeit, nämlich Weckung und Verbreitung des Glaubens, ernsthaftes Streben nach persönlicher Heiligkeit. Um alle, nicht nur die in hervorragendem Maß kirchlich interessierten Laien zur Mitarbeit zu gewinnen, motiviert *Hirscher* dieselben Ziele von einem anderen Ansatz her: Glück und Wohlfahrt des einzelnen und des Gemeinwohls basieren auf der christlichen Öffentlichkeit. Diese zu schaffen und zu vertiefen ist verpflichtende Aufgabe jedes Laien⁵⁹.

Unter den verantwortlichen Kirchenführern bestand weitgehender Konsens, daß angesichts der veränderten Zeitumstände – vor allem sind hier die Vorgänge im Zusammenhang mit der Revolution von 1848 zu erwähnen – die anstehenden Probleme gemeinsam angegangen und gelöst werden sollten. Über das methodische Vorgehen gab es freilich recht unterschiedliche Auffassungen, die zu heftigen innerkirchlichen Kontroversen

ben, jede Tüchtigkeit sich kann kund geben und bis auf einen gewissen Grad geltend machen, so werden sie ihrem Zwecke entsprechen. Es wird im ganzen Umfang des Sprengels gefragt werden: was haben wir für Bedürfnisse, was für Anliegen, was für Klagen, wie ist zu helfen? Es wird eine allgemeine Aufmerksamkeit seyn, ein allgemeines Erwachen für die kirchlichen Interessen der Zeit. Und wenn dann die unterrichtetsten und wohlgesinntesten Männer die ihnen vorgelegten Entwürfe der Kirchenobrigkeit ernst und gewissenhaft prüfen, wenn sie ihre eigenen Anträge stellen und ihre Ansichten der gemeinsamen Prüfung unterwerfen, so folgt die ganze Diöcese der Verhandlung mit gespannter Aufmerksamkeit, und es bildet sich ein Interesse an den kirchlichen Fragen des Tages und vielfach auch eine Aufklärung über dieselben, welche bisher ganz unbekannt gewesen. Noch mehr: Wenn dann Verordnungen oder Maßnahmen ausgehen, bei deren Beschlußnahme die bedeutendsten Männer selbst mitgewirkt, ja die sie ihrem Oberhirten zum Theil wohl selbst unterbreitet haben, so gehen diese Verordnungen in die Welt aus nicht als papierne Decrete, sondern als Gesamtwille, als Gesamtüberzeugung, als Gesamtnerst: die versammelten Männer, an ihren Wohnsitz zurückgekehrt, stehen denselben mit ihrem Ansehen zur Seite und gewährleisten ihre Durchführung« (ebd., 14–16).

⁵⁹ Zu diesen Reformvorstellungen, die vor allem auch vor dem Hintergrund der unmittelbaren Geschehnisse im Umfeld der Revolution von 1848 verstanden werden müssen, vgl. besonders: *ders.*, Die Nothwendigkeit einer lebendigen Pflege des positiven Christenthums in allen Klassen der Gesellschaft, Tübingen 1848.

fürhten. Von bestimmten Kreisen erhoffte man Heil und einschlägigen Erfolg durch den Zusammenschluß von Laien und Geistlichen in kirchlichen Vereinen, wie die Gründer und Organisatoren der sich damals konstituierenden Piusvereine prophezeiten⁶⁰. *Hirscher*, bemüht, jegliche Radikalisierung und unkirchliches Sektierertum zu vermeiden, stand den kirchlichen Vereinen sehr reserviert gegenüber, wengleich er sich nie öffentlich gegen sie ausgesprochen hatte. Wohl befürwortete er in bestimmten Situationen Zweckvereine, um ein konkretes Ziel mit vereinten Kräften besser zu erreichen. Seinen Vorbehalt artikulierte er folgendermaßen: »Verlasse man sich ja nicht etwa auf kirchliche Privatvereine. Die werden uns nicht helfen. Einmal sind sie keine kirchlichen Organe, sie haben keine kirchliche Mission und Auctorität. Sodann repräsentiren sie überall nur eine bestimmte Richtung und haben deshalb keinen katholischen, sondern einen particularistischen Charakter. Wir müssen uns aber sehr hüten, particularistischen Bewegungen Vorschub zu geben, da dieselben wesentlich ihre Gegensätze hervorrufen und dadurch die Kirche hindern, auch jene ihrer Kinder für ihre Interessen zu gewinnen, welche zu einer andern Farbe gehören.«⁶¹

Die gegenwärtige Zeitlage forderte gebieterisch eine öffentliche, allgemeine Teilnahme an den aufgeworfenen religiösen Fragen. Hier lag hauptsächlich das Betätigungsfeld der Laien, da die kirchliche Verkündigung und die Ergebnisse der theologischen Wissenschaft den Ungläubigen nach *Hirschers* Meinung nicht mehr erreichte. Die Kirche muß in Toleranz und Aufgeschlossenheit auf alle Menschen zugehen, sie darf sich nicht isolieren. In Kooperation mit Episkopat und Klerus sollen die Laien die christlichen Gedanken in die Öffentlichkeit tragen und den Menschen nahebringen; in Publikationen und Gesprächen ist das Interesse an religiösen Fragen in möglichst breiten Bevölkerungsschichten zu wecken⁶².

⁶⁰ Siehe Anm. 7. Zu *Hirschers* Rechtfertigung seines Fernbleibens vom Pius-Verein: *ders.*, Antwort an die Gegner, 11–13.

⁶¹ *Ders.*, Die kirchlichen Zustände, 30 f. *Hirscher* ist wegen seiner Einstellung zu den kirchlichen Vereinen heftig attackiert worden: »Protest des katholischen Vereins Deutschlands«, in: Verhandlungen der dritten Generalversammlung des katholischen Vereines Deutschlands zu Regensburg, Regensburg 1849, 214; *J. B. Heinrich*, Die kirchliche Reform. Eine Beleuchtung der *Hirscher'schen* Schrift: »die kirchlichen Zustände der Gegenwart«, 2 Bde., Mainz 1850; *H. v. Andlaw*, Offenes Sendschreiben an Dr. J. B. v. *Hirscher* zur Abwehr gegen dessen Angriffe auf die katholischen Vereine, Mainz 1850; *F. J. Buß*, Die Aufgabe des katholischen Theiles teutscher Nation in der Gegenwart oder der katholische Verein Teutschlands, Regensburg 1851.

⁶² *J. B. Hirscher*, ebd., 55–59.

b) Einführung von Diözesansynoden

Alle Kirchenreformen zielen darauf, der Kirche als einer »Ecclesia semper reformanda« ihren Einfluß auf das Heil der Menschen zu garantieren. Trotz bestem Willen sehen sich die Laien *Hirscher* zufolge außerstande, ihre Aufgabe zu erfüllen, »wenn die Geistlichen auf die Gemeinden und deren Teilnahme an kirchlichen Anliegen eifersüchtig sind und lieber dieselben beherrschen, als gemeinsam mit ihnen zur gemeinsamen Wohlfahrt zusammenstehen wollen; so mag wiederum eine von dem christlichen Gemeinwesen selbst ausgehende Ordnung der öffentlichen Sittlichkeit nicht wohl zu erwarten seyn. Nicht nur ist also, wenn das Kircenthum von dieser Seite, d. h. in Betreff der Handhabung heiliger Sitten durch die einzelnen Gemeinden unter sich, das Erforderliche leisten soll, überhaupt wieder eine größere Annäherung des Clerus zum Volke, sondern vor Allem auch die Bildung einer auf ächten Christenglauben und reinen Christensinn gestützten öffentlichen Stimme . . . notwendig.«⁶³ Die Kooperation zwischen Priestern und Gläubigen bedarf einer Anregung, um die verstreut vorhandene Bereitschaft zur gemeinsamen Aktion zu koordinieren und zur geschlossenen Phalanx zu formieren. Angesichts der vorliegenden Verhältnisse und der im Zuge der Märzrevolution von 1848 gewonnenen Freiheiten hielt *Hirscher* die Regeneration des alten Synodalinstituts für das probate Mittel, um beide Stände in der Kirche zum verantwortlichen Tun an einen Tisch zusammenzubringen. Ein Blick in die verschiedenen Epochen der Kirchengeschichte belegt die Tatsache, daß die gemeinsame Beratung eine Selbstverständlichkeit war, wenn es darum ging, kirchliche Gesetze zu revidieren, deren Handhabung zu überprüfen oder neue Institutionen und Gremien ins Leben zu rufen⁶⁴. *Hirscher* meint, daß sich deshalb die Neubelebung des Synodalwesens im allgemeinen und der Diözesansynoden im besonderen in der gegenwärtigen Situation geradezu aufdrängt.

⁶³ *Ders.*, Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kircenthums, 405.

⁶⁴ Einen Überblick über die zeitgenössische Diskussion und über die Geschichte des Synodalinstituts überhaupt bieten: *J. Strasser*, Die Wichtigkeit der Wiedereinführung von Synoden für das Wohl und Bedürfnis der katholischen Kirche dieser Zeit, Nürnberg 1833; *J. S. v. Drey*, Was ist in unserer Zeit von Synoden zu erwarten?, in: ThQ 16 (1834) 203–256; *G. Phillips*, Die Diözesansynode, Freiburg 1849; *A. J. Binterim*, Wie können Diözesansynoden durch andere canonische Mittel ersetzt werden? Nebst einem Rückblick auf die im Jahre 1849 in Deutschland erschienenen Schriften über kirchliche Zustände und Diözesansynoden, Düsseldorf 1850; *W. Aymans*, Das synodale Element in der Kirchenverfassung (Münchener theologische Studien, II. Kanonistische Abteilung, Bd. 30), München 1970; Synodale Strukturen der Kirche. Entwicklungen und Probleme, hrsg. von *W. Brandmüller*, Donauwörth 1977.

Zum erstenmal hatte *Hirscher* in der frühen Reformschrift »Über einige Störungen in dem richtigen Verhältnisse des Kirchenthums zu dem Zwecke des Christenthums« (1823) die Auffassung vertreten, der er zeit-lebens verbunden blieb, daß die Synoden als d a s M i t t e l zur Durchführung von Reformen zu betrachten sind. Damit entspreche man zudem der Weisung des Tridentinum⁶⁵. Darüber hinaus setzte er sich bereits in der erwähnten Reformschrift für die Mitarbeit von Laien auf Synoden ein, weil ohne Beteiligung keine Teilnahme am Leben der Kirche zustande-kommt. Beschlüsse, an denen Laien selbst mitgewirkt haben, stehen dann nicht mehr als alleinige Entscheidungen der Bischöfe da, sondern als Ge-samtüberzeugung des Kirchenvolks. Dadurch wird die Durchführung von Beschlüssen von der Basis her besser garantiert. Die Bedenken der kirchlichen Obrigkeit, ob der Geist der Kirchlichkeit, der die ersten Jahr-hunderte ausgezeichnet hatte, in der Gegenwart vorhanden sei und ob nicht eventuelle radikale Elemente das Synodalinstitut mißbrauchen könnten, räumt *Hirscher* mit dem Bemerkens aus, daß dem Bischof das Recht bleibt, die Synode aufzulösen oder ihren Beschlüssen und Anträgen seine zum Vollzug unbedingt erforderliche Zustimmung zu verweigern. Eine Gefährdung der hierarchischen Kirchenstruktur ist danach nicht zu befürchten. Verfehlt wäre aber ein Verhalten des Bischofs, der, noch be- vor eine derartige Frage konkret vorliegt, erklärt, alle gesetzgebende und richterliche Gewalt ruhe letztlich in ihm und er weise damit jede außer ihm liegende Berechtigung von vornherein zurück. Damit erweckt er den Ein-druck, »daß der Wille und die Intelligenz von etlichen hundert wissen-schaftlich gebildeten und im Kirchenamte stehenden Geistlichen und von vielen tausend durch Wissenschaft, Tugend und Erfahrung hervorragenden Laien seiner persönlichen An- und Einsicht nicht ebenbürtig seyen: eine Erklärung, welche die Einen verletzen, die Anderen entmuthigen müßte. Und wenn er in Folge seiner autokratischen Ansicht weiter aus-spräche, daß in der Diöcesanversammlung nur erscheinen dürfe, wen er berufe, und daß der Wahl von Vertretern nicht Raum gegeben werden könne, so würde er nur Männer, die seiner persönlichen Ansicht beif-pflichten, um sich sammeln und nur wieder seine eigenen, nicht die Wün-sche und Ansichten seiner Diöcese vernehmen: der Versammlung würde Frische und Allseitigkeit und bei dem Publikum das Vertrauen fehlen. Und wenn er weiter die L a i e n ganz ausschloße, so würde er eine Hauptstütze der Kirche und deren diese in der Gegenwart schlechterdings

⁶⁵ Sessio XXIV, cap. II: »Synodi provinciales quolibet triennio, dioecesanæ quotannis ce-
lebrentur; qui eas cogere, quive illis interesse debeant.«

nicht entbehren kann, unbenutzt lassen. Was eine Versammlung bloß von Geistlichen beschlösse, das würde als Beschluß bloß einer Corporation und als Beschluß im Interesse der Corporation erscheinen und im Volke keine Wirkung, ja nach Umständen von vorn herein Verunglimpfung und Widerstand haben. Ferner, was Geistliche sagen, das sagen sie in ihrem Amt und Dienste, das macht wenig Eindruck; wenn aber ein Laie, zumal ein Solcher, welcher kein Dummkopf noch Frömm-ler ist, sagt, das hat Gewicht. Seine Zustimmung hat Ansehen.«⁶⁶

Die Hauptaufgabe der Diözesansynode besteht nach *Hirschers* Auffassung darin, grundsätzlich die anstehenden Probleme zu beraten, die der Kirche aufgetragen sind. Die Synode hat überdies alle Fragen des kirchlichen Lebens, der kirchlichen Disziplin, der kirchlichen Verwaltung und Politik zu untersuchen und das Ergebnis in einer Resolution dem Oberhirten vorzulegen. Neben dieser beratenden Tätigkeit stellt die Kontrollfunktion eine wichtige Obliegenheit der Synode dar, weil die kirchliche Leitung und Administration nicht unkontrolliert erfolgen dürfen. Die beste Kontrolle geschieht durch die Diözesanen selbst, die alle Vorgänge im kirchlichen Bereich zu überwachen und kritischen Sinns zu registrieren haben. Das Wissen um die kontrollierende Aufsicht der Synode bewahrt vor unüberlegten und unvertretbaren Entscheidungen bestimmter Interessengruppen und Instanzen, es hemmt den unerleuchteten Überschwang. Namentlich reklamiert *Hirscher* die Kontrolle der Klerikerausbildung und -erziehung, die Kontrolle über die zu schaffenden Knabenseminare, die Kontrolle über die Einstellung und Verteilung der Priester sowie die Seelsorgeplanung überhaupt, die Kontrolle über die Diözesanverwaltung u. a. m. Parallel zu den dauernden Geschäftsangelegenheiten der Diözesansynode seien auch periodische Aufgaben wünschenswert. So könnte die Diözesansynode als Appellationsbehörde fungieren, entweder um ihr Beschwerden gegen Beschlüsse kirchlicher Instanzen vorzulegen oder um sie als Schlichtungsinstanz anzurufen. *Hirscher* legt einen detaillierten Plan von Beratungspunkten vor, die in der Gegenwart unbedingt zu behandeln seien⁶⁷.

c) Reaktion auf dieses Reformprogramm

Hirscher fand mit seinem Aufruf, Synoden als vorzügliches Mittel zur Durchführung einer kirchlichen Erneuerung zuzulassen, kein Gehör.

⁶⁶ *J. B. Hirscher*, Die kirchlichen Zustände, 28 f. Über die genauen Modalitäten, wie der Laienstand auf der Synode zu vertreten sein wird, sollte nach *Hirscher* einer der ersten Beratungsgegenstände der Synode sein, die also zunächst eine Priestersynode wäre (ebd., Anm.).

⁶⁷ Ebd., 32-85; *ders.*, Antwort an die Gegner, 51-100.

Sein Programm und seine Vorschläge, wie er sie hauptsächlich in den »Kirchlichen Zuständen« entwickelt hatte, erschienen verantwortlichen Kreisen als gefährlich, teilweise als häretisch. Bischof *Blum* von Limburg untersagte seinen Theologen den weiteren Besuch der Vorlesungen *Hirschers*, weil derselbe »in seinem jüngsten Werkchen ‚über die kirchlichen Zustände der Gegenwart‘ bezüglich der Diöceansynoden Ansichten und Grundsätze vorgetragen habe, welche in ihrer praktischen Verwirklichung den Umsturz der auf göttlicher Anordnung ruhenden Verfassung der katholischen Kirche herbeiführen würden; überdieß aber zugleich als Vertheidiger von Reformvorschlägen auf dem Gebiete des religiös-katholischen Lebens aufgetreten sei, die der Disciplin und Praxis in ihren Folgerungen sogar der deklarierten Lehre der Kirche geradezu entgegen seien«⁶⁸.

In mehreren, oft recht polemischen Gegenschriften wurde *Hirscher* angegriffen, in der Öffentlichkeit als »Feind und Gegner seiner heiligen Kirche« denunziert und seine Kirchlichkeit ernsthaft in Frage gestellt⁶⁹. Man warf ihm vor, er zerstöre mit seinen Reformvorschlägen, besonders mit seinem Plädoyer für das Synodalwesen, die von Christus gestiftete hierarchische Struktur zugunsten demokratischer Ordnungsprinzipien. Demgegenüber lehre die katholische Glaubensdoktrin, die gottgesetzte Ordnung und das Lebensgesetz in der katholischen Kirche bestehen gerade darin, »daß A l l e s von O b e n und nicht von U n t e n , von der l e h r e n d e n und nicht von der h ö r e n d e n Kirche, von der Einheit und nicht von der Vielheit ausgeht. Wie C h r i s t u s nicht, von Unten ausgegangen, sondern von Oben herabgekommen‘, so baut sich auch seine Kirche nicht von Unten herauf, sondern sie steigt von Oben hernieder . . . Das E i n e und a l l g e m e i n e Gesetz geht von dem C e n t r u m der Einheit aus«⁷⁰, dessen sichtbarer Repräsentant der Papst ist, den *Hirscher* bei seinem, die Verfassung, Lehre, Kultus und Disziplin der Kirche so tief berührenden Reformpro-

⁶⁸ Zit. von einem Priester der Diöcese Limburg, *Hirscher* und die katholische Kirche. Eine Beleuchtung der *Hirscher'schen* Reformpläne vom kirchlichen Standpunkte, Regensburg 1850, III.

⁶⁹ Dazu siehe außer den in Anm. 61 und 68 genannten Schriften: *F. X. Dieringer*, Offenes Sendschreiben »über die kirchlichen Zustände der Gegenwart«, Mainz 1849; *Fr. Teipel*, Offenes Sendschreiben an den Herrn Professor von *Hirscher* in Freiburg. Eine Stimme aus Westfalen, Paderborn 1849; *Anonym*: Die Diöcesansynode und ihre Aufgaben in unserer Zeit. Eine Beleuchtung der Schrift J. B. *Hirscher's*: »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«. Von einem Priester der Erzdiöcese Freiburg, Regensburg 1849; Bemerkungen über J. B. *Hirscher's* Schrift: »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«. Von einem katholischen Laien, Heidelberg 1849.

⁷⁰ *J. B. Heinrich*, Die kirchliche Reform, Bd. 1, 140.

gramm praktisch nicht erwähne⁷¹. Auch könne *Hirschers* Forderung nicht akzeptiert werden, die Diözesansynoden selbst als »das Mittel der wissenschaftlichen Prüfung« anzusehen, so daß auf ihnen in demokratischer Weise beispielsweise über Zölibat, Laisierung, Buße beraten werde. Zudem müsse man dringend von Privatvereinen, bestehend aus Gläubigen und Ungläubigen, abraten, in denen religiöse, weltanschauliche Fragen erörtert werden sollten, um Wege zueinander zu finden, da *Hirscher* ja nicht einmal die kirchlichen Privatvereine befürworte. »Wer im kirchlichen System nicht gelernt hat, die doppelten theils im Regiment, theils in freier Anerkennung desselben bestehenden Thätigkeiten zu unterscheiden, wird es nie zum Frieden und zur Beruhigung in der kirchlichen Ordnung bringen. Die Gewalt des ordnungstiftenden Episcopats und die Einigung der Übrigen durch Demuth und Begeisterung, wenn auch in beständiger Wechselwirkung durch Belehrung und Verständigung sind die stillen Kräfte, die in ewiger Frische die Bewegung der Kirche erhalten.«⁷² Die gegen *Hirscher* inszenierte feindselige Kampagne war um so erbitterter, als dabei Anschuldigungen früherer Jahre auflebten bzw. noch stark nachwirkten. Schließlich erreichten seine Antagonisten die Zensurierung der provozierenden Schrift »Die kirchlichen Zustände der Gegenwart«. Es dürfte vor allem die Anregung von Diözesansynoden gewesen sein, die die Indizierung veranlaßt hat. Rom lag viel an der Unterwerfung des vielgefeierten, hochangesehenen Domkapitulars und Professors. Man bot alles auf, damit er widerrief. *Hirscher* kam allen Spekulationen über seine Unterwerfung unter das kuriale Urteil zuvor. Als er von seiner bevorstehenden Indizierung Kenntnis erhielt, schickte er umgehend ein Schreiben an Erzbischof *Vicari*, in dem er ihm die Annahme der Verurteilung durch den Hl. Stuhl mitteilte und ihn über seine Intentionen bei der Abfassung der umstrittenen Schrift informierte⁷³. Zugleich wies *Hirscher* die gegen ihn erhobenen Anklagen und Unterstellungen als grobe Mißdeutungen und unhaltbare Behauptungen entschieden zurück. In der Erklärung, die seine große Liebe zur katholischen Kirche und seinen unbedingten Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität charakterisiert, bekennt *Hirscher*: »Ich war der Überzeugung, daß mein Schriftchen ‚Die kirchlichen Zustände der Gegenwart‘ bei der gegenwärtigen Lage der Dinge der Kirche Nutzen bringen werde. Da aber dieses Schriftchen von dem heiligen apostolischen Stuhle verworfen wurde, so unterwerfe ich mich demüthig

⁷¹ Ebd., 144.

⁷² Bemerkungen über J. B. *Hirscher's* Schrift, 29.

⁷³ Das Schreiben datiert vom 20. Januar 1850. Es findet sich abgedruckt bei: *H. Schiel*, Johann Baptist von *Hirscher*, 139–141.

diesem Urtheilsspruche, erklärend, daß mir Nichts mehr am Herzen liegt, als in der Lehre der katholischen Kirche fest zu verharren und deshalb aufrichtig von mir Alles widerrufen wird, was in genanntem Schriftchen und in meinen anderen Schriften dieser heiligen Lehre nach dem Urtheile des apostolischen Stuhles zuwider ist.«⁷⁴ Da konservativ-restaurative und intransigente Kreise nicht aufhörten, *Hirscher* als Kirchenfeind zu verdächtigen und seine eigentlichen Absichten bis zur Unkenntlichkeit zu entstellen – *J. B. Heinrich* fand dessen Widerruf zu allgemein –, wandte er sich mit der Apologie »Antwort an die Gegner meiner Schrift« (1850) an die kirchliche Öffentlichkeit, um ihr erneut seine theologischen und reformerischen Thesen vorzutragen. Das Mißtrauen hielt an. Nach *Hirschers* Tod fanden Überlegungen statt, seine Hauptwerke ebenfalls zu indizieren. Das legte sich besonders nahe, als im Jahr 1868 ein Geistlicher der Erzdiözese Freiburg, *Hermann Rolfus*, *Hirschers* »nachgelassene kleinere Schriften« herausgab und die Leistungen des Verstorbenen uneingeschränkt mit starkem Lob würdigte. Aus diesem Grund wandte sich Monsignore *Angelo Vincenzo Modena*, Sekretär der Index-Kongregation, an *Ketteler*, um dessen Meinung in dieser prekären Angelegenheit einzuholen. Der Mainzer Bischof, obwohl er *Hirscher* nie sehr gewogen war und seine kirchenpolitische Haltung mißbilligt hatte, riet eindringlich davon ab, weil ein solcher Schritt inopportun, ja geradezu schädlich wäre⁷⁵. *Hirscher* selbst zog sich nach seiner Indizierung keineswegs verbittert zurück, sondern setzte sich weiterhin für die Anliegen, Rechte und Freiheit der Kirche ein, wie der bald danach ausgebrochene badische Kirchenstreit beweist. Die Überzeugung, aus bestem Wissen und Gewissen sowie aus Liebe zur Kirche und zur bedrohten Gesellschaft gehandelt zu haben, gab ihm Kraft, an den Verdächtigungen und Diffamierungen nicht zu zerbrechen.

III. WÜRDIGUNG

Hirscher teilte das tragische Schicksal mancher Katholiken im vergangenen Jahrhundert, die die Zeichen der Zeit scharf erkannt und aufgrund der gewonnenen Einsicht unkonventionelle Lösungen vorgeschlagen hatten, um der Kirche neue Möglichkeiten zu eröffnen, mit ihrer Verkündigung und Pastoration bei den in einer epochalen Umbruchsituation sich befind-

⁷⁴ Ebd., 140.

⁷⁵ Das lateinische Konzept dieses Schreibens: DDAMZ, Nr. I, 146, fol. 1–4; der deutsche Entwurf: ebd., Beilage zu Nr. I, 146, fol. 1–3.

lichen Menschen und der Gesellschaft anzukommen. Damit das Ziel einer umfassenden und tiefgehenden Erneuerung der Kirche erreicht werden konnte, war für *Hirscher* die Reform kirchlicher Strukturen und die der Gesinnung unbedingt erforderlich. Beide Reformen bedingen sich wechselseitig, sind die zwei Seiten ein und derselben Medaille. Denn die verweigerte Strukturreform ist nicht selten Folge einer mangelnden Bereitschaft, seine Gesinnung infolge der gewandelten Zeitmentalität, der gesellschaftlichen, geistigen und wirtschaftlichen Gegebenheiten zu ändern, wie umgekehrt die mangelnde Strukturreform die Verlebendigung und Vertiefung des Glaubens sowie die Glaubwürdigkeit der Kirche verhindern kann. Den Strukturen, der je vorfindlichen Gestalt der Kirche begegnet nämlich der Mensch zunächst, wenn er der Kirche begegnet. Strukturen aber können die innere Umkehr voranbringen oder hemmen. Freilich war *Hirscher* sich bewußt, daß jede Innovation in der Kirche ihre Legitimation verliert, wenn sie ihrer von Christus aufgetragenen Sendung untreu wird, wobei er stets konzedierte, daß es nicht immer leicht fällt, zwischen Wesentlichem und Zeitbedingtem zu unterscheiden. Zu dieser unaufgebbaren, unverzichtbaren Treue gehört aber die Offenheit und Bereitschaft für das Drängen des Gottesgeistes, nicht kleinmütige Verzagt-heit oder starres Festhalten an einmal eingenommenen Bastionen um jeden Preis. Gewiß kann man *Hirschers* kirchlichen Gegnern keinen mangelnden Glauben und fehlenden Willen unterstellen, sich für die Belange der Kirche einzusetzen. Denn aus diesem Impetus und aus Verantwortung für die wahre Gestalt der Kirche heraus kritisierten sie sein innerkirchliches Reformprogramm, das ihnen die gottgewollte hierarchische Struktur zu zerstören und in wesentlichen Belangen mit der katholischen Glaubensdoktrin nicht mehr vereinbar zu sein schien. Hier liegt die Tragik auf beiden Seiten. Anstatt im gemeinsamen Gespräch die unterschiedlichen Argumente, Bedenken und Lösungsvorschläge wohlwollend, intellektuell redlich und kritisch auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen, notwendige Korrekturen anzubringen und theologisch Unhaltbares zu eliminieren, aber auch berechtigte Reformansätze mutig im Vertrauen auf die Führung des Geistes ins Werk zu setzen, grenzte man sich scharf von der Gegenposition ab.

Wenngleich sich keineswegs bestreiten läßt, daß *Hirscher* manche bedenkliche Vorstellungen ventilierte, etwa die Konzeption seiner Reich-Gottes-Idee, oder bestimmte Sachverhalte selbst voreingenommen und undifferenziert beurteilte, beispielsweise seine kompromißlose Ablehnung der scholastischen Theologie, so muß andererseits doch betont werden, daß eine Reihe von sachlich berechtigten Vorschlägen und Program-

men zukunftsweisend hätte sein können. Vom heutigen Erkenntnis- und Entwicklungsstand, insbesondere von dem durch das Zweite Vatikanische Konzil in Gang gesetzten Reformwerk aus geurteilt, muß man bedauern, daß *Hirschers* Vorschläge für eine Erneuerung der Kirche wirkungslos geblieben sind. Am konkreten Menschen orientiert, entwickelt er sein Reformprogramm. Höchst modern war seine Forderung nach einer Erneuerung der Liturgie, der Wertschätzung der heiligen Schrift für das Glaubensleben des einzelnen Gläubigen wie der Gesamtkirche, die betonte Stellung des Laien in der Kirche, der Ruf nach einer Revision der Priesterausbildung. Seine ekklesiologische Vorstellung einer organischen Gemeinschaft von lehrender und hörender Kirche – aus dieser theologischen Einsicht folgte er ja das Synodalinstitut -, die bei aller Anerkennung einer gestuften Ordnung keine Barrieren zwischen Klerus und Laien zuläßt, vielmehr das gesamte Volk Gottes als Brüder und Schwestern begreift und darüber hinaus den ökumenischen Dialog forderte, hätte entscheidend dazu beitragen können, die innere Emigration aus der Kirche zu verhindern, die kirchliche Entfremdung zahlreicher Gläubigen sowie den Abfall von der Kirche und dem Christentum in engeren Grenzen zu halten.

Abkürzungen

DDAMZ	Dom- und Diözesanarchiv Mainz.
FDA	Freiburger Diözesan-Archiv.
HKG	Handbuch der Kirchengeschichte, Freiburg-Basel-Wien 1962 ff.
JBM	Jahrbuch für das Bistum Mainz, Mainz 1946 ff.
LJ	Liturgisches Jahrbuch, Münster 1951 ff.
ThQ	Theologische Quartalschrift, Tübingen 1819 ff.; Stuttgart 1946 ff.