

# Dissens als Staat-Kirche-Problem

## Denkformen und Handlungsmuster in den Debatten um den badischen Deutschkatholizismus (1844–1846)

VON ANDREAS HOLZEM

Die Historisch-politischen Blätter für das katholische Deutschland bildeten strengkirchliche Stimmungslagen des deutschen Vormärz gleichsam seismographisch ab. 1845 spitzten sich diese Stimmungslagen krisenhaft zu. Johannes Ronge, ein suspendierter Kaplan der Diözese Breslau, hatte 1844 den Trierer Erzbischof Wilhelm Arnoldi in einem *Offenen Sendschreiben* als den *Tetzel des 19. Jahrhunderts* und damit als einen anachronistischen Ablaßkrämer bezeichnet. Anlaß war die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt von 1844<sup>1</sup>. *Denn wissen Sie nicht, – als Bischof müssen Sie es wissen, – daß der Stifter der christlichen Religion seinen Jüngern und Nachfolgern nicht seinen Rock, sondern seinen Geist hinterließ? Sein Rock, Bischof Arnoldi von Trier, gehört seinen Henkern!*<sup>2</sup> Ronges Polemik zündete: Deutsch oder römisch, hell oder dunkel, aufgeklärt oder obskurantistisch, frei und wahrhaftig oder klerikal und papistisch – das waren die vergrößerten Antagonismen in den unerbittlich polarisierenden Kämpfen eilends entstandener und genutzter Öffentlichkeiten, wie Diskussionen im Wirtshaus und auf der Straße, einer ungeheuren Produktion

1 Die Deutungsdebatten um dieses religiös-gesellschaftliche »Großereignis« werden teils fast unverändert fortgeführt, teils aber auch erweitert. Vgl. jüngst A. HOLZEM, Kirchenreform und Sektenstiftung, Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein 1844–1866 (VKfZG, Reihe B, Bd. 65), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, S. 13–34; W. SCHIEDER, Religion und Revolution. Die Trierer Wallfahrt von 1844, Vierow 1996; B. SCHNEIDER, Wallfahrt, Ultramontanismus und Politik – Studien zu Vorgeschichte und Verlauf der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844, in: E. ARETZ u.a. (Hgg.), Der Heilige Rock zu Trier. Studien zur Geschichte und Verehrung der Tunika Christi, Trier 1996, S. 237–280; DERS., Presse und Wallfahrt. Die publizistische Verarbeitung der Trierer Hl.-Rock-Wallfahrt von 1844, in: ebd., S. 281–306; J. STEINRUCK, Die Heilig-Rock-Wallfahrt von 1844 und die Entstehung des Deutschkatholizismus, in: ebd., S. 307–324; M. EMBACH, Die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt von 1844 im Spiegel ihrer literarischen Rezeption, in: ebd., S. 799–836. Vgl. auch B. SCHNEIDER, Vergessene Welt? Religion, Kirche und Frömmigkeit als Thema der deutschen Geschichtswissenschaft. Historiographische und methodologische Sondierungen, in: A. FÖSSEL/Ch. KAMPMANN (Hgg.), Wozu Historie heute? Beiträge zu einer Standortbestimmung im fachübergreifenden Gespräch, Köln/Weimar/Wien 1996, S. 54ff. Dort jeweils die ältere Literatur.

2 J. RONGE, Offenes Sendschreiben an den Bischof Arnoldi, in: Sächsische Vaterlandsblätter, 16.10.1844. Danach zahlreiche Separatdrucke. Hier zitiert nach F.W. GRAF, Die Politisierung des religiösen Bewußtseins. Die bürgerlichen Religionsparteien im deutschen Vormärz: Das Beispiel des Deutschkatholizismus (Neuzeit im Aufbau 5), Stuttgart-Bad Cannstatt 1978, S. 196–199, hier S. 196f.

von Printartikeln und Broschürenliteratur, Demonstrationen des Protestes gegen den Katholizismus und gegen die bürokratische Obrigkeit, neu geschaffener Liturgien und Feste, rasch gebildeter *deutsch-katholischer* Reformgemeinden mit Predigern, Kult, Synoden, Gemeindeordnungen und Vereinen<sup>3</sup>.

Die Historisch-politischen Blätter erklärten den Strom der Ereignisse durch eine historische Anspielung, die unmittelbar in die Problematik des Verhältnisses von religiösen Optionen und ihren Organisationsformen und staatlicher Administrationspraxis hinein-führt: *Niemand täuscht sich: es ist die mit dem Erdbeben des Kölner Ereignisses glorreich sich einleitende, seitdem sichtlich wachsende Selbsterhebung der katholischen Kirche, womit diese Abfälle innerlich und äußerlich zusammenhängen. Sobald diese aus ihrer aufgezungenen Knechtschaft und Gedrücktheit wie mit einem Schlege in selbständiger Würde sich aufrichtete, mußte nothwendig das Alles wegfallen, was nur mit schwachen oder halben Fasern, und nur auf so lange, als sie darniederlag, an ihr klebte, und nunmehr, vom natürlichen Schwergewicht gezogen, erdwärts in das Element zurücksank, wovon es noch am meisten in sich hatte.*<sup>4</sup> Die Kirche in den Händen des Staates ist die buchstäblich in den Schmutz Getretene; doch wem es gelingt, sich aus dem Schlamm zu erheben, der sucht sich mit aller Kraft zu reinigen.

Am Beispiel des Großherzogtums Baden, wo man die öffentliche Debatte um den Deutschkatholizismus nicht nur in der Presse, sondern auch in den Kammern des Landtags besonders umfassend und leidenschaftlich führte, soll der Zusammenhang zwischen Dissens, staatlichen Kontrollmaßnahmen gegenüber allen Kirchen und kirchlichen Gruppen und deren religiösen Selbstbestimmungsansprüchen untersucht werden. Deutschkatholische Gemeinden waren in Heidelberg, Mannheim und Pforzheim entstanden, einer Gesetzmäßigkeit folgend, die auch im übrigen Deutschen Bund zu beobachten ist: Verstädterung und bürgerliche Individualisierung, Übergang zur Industrialisierung und ein wanderndes, teils sozial und religiös entwurzelttes Arbeiter- und Gesellentum, eine numerische, aber auch soziale Dominanz der Protestanten, das sind weithin die entscheidenden Faktoren<sup>5</sup>. Visitationsberichte aus Mannheim und Pforzheim aus dem Jahr 1843 verweisen auf die protestantische Meinungsführerschaft und die Rücksicht darauf, auf die konfessionell indifferente Haltung und die Säkularisierung von Denken und Handeln, auf den Autoritätsverlust der Kirche und die Neigung, sich von ihr verletzt und angegriffen zu fühlen, auf die schwindende sakramentale Praxis, auf das Übergewicht der Arbeit, die drückende Not, die Vielzahl der Fremden und die Anonymisierung der Lebensprozesse sowie nicht zuletzt auf das Ausweichen davor in Vergnügung und vermeintliche »Unsittlichkeit«. Als man auch im katholischen Seekreis, in Stockach, eine Gemeinde zu gründen

3 Vgl. HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1); DERS., Emanzipation als Opposition. Zum Deutschkatholizismus in der Diözese Rottenburg, in: RjBKG 10 (1991), S. 77–98; DERS., Religion und Öffentlichkeit. Chancen und Grenzen des Deutschkatholizismus – religiös, sozial, mental, in: Archiv für schlesische Kirchengeschichte 51/52 (1994), S. 3–32; A.P. KUSTERMAN, Zum Synodenwesen der Deutschkatholiken (1844–1847). Mit Seitenblicken auf den Deutschkatholizismus in Südwestdeutschland, in: RjBKG 5 (1986), S. 91–114; S. PALETSCHEK, Frauen und Dissens. Frauen im Deutschkatholizismus und in den freien Gemeinden 1841–1852 (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 89), Göttingen 1990.

4 Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 16 (1845), S. 259.

5 Vgl. HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 82–100.

versuchte, bestätigte die Abweichung die Regel: Der Deutschkatholizismus wurde dort nie wirklich lebensfähig. Und auch der aufsehenerregende Übertritt des Freiburger Philosophieprofessors Heinrich Schreiber schon im April 1845 fand in der Bischofsstadt weder Zustimmung noch Nachfolge<sup>6</sup>.

Typisch für Baden ist die rasche Politisierung des Dissenses. Das ist nicht zu verstehen im Sinne des in der Forschung lange kolportierten Vorurteils, der Deutschkatholizismus sei als nur pseudoreligiöse und kryptopolitische Bewegung in den Ereignissen der Jahre 1848/49 gänzlich aufgegangen<sup>7</sup>. Aber dessen bürgerlich-freiberufliche Führungsgruppen verflochten sich eng mit den jeweiligen Ortsgrößen der liberalen Opposition, ohne daß letztere dem Deutschkatholizismus beitraten und religiöse Bedürfnisse mit ihm verbanden. Besonders zur Jahreswende 1845/46 zeigte sich die Neigung der Liberalen, den Dissens zu instrumentalisieren und zum Testfall der Durchsetzbarkeit ihrer Politikbestrebungen zu erklären. Noch bevor das badische Staatsministerium am 20. April 1846 vierzehn Artikel zur staatsrechtlichen Stellung der Deutschkatholiken erlassen und deren bürgerliche Rechte teilweise beschnitten hatte, brachte der evangelische Pfarrer Karl Zittel in der Zweiten Kammer der Landstände eine Motion ein, in der er die Herstellung von Religionsfreiheit und die politische Gleichstellung aller Staatsbürger verlangte<sup>8</sup>. Gegen diese Motion entfachten die Katholiken einen Petitionssturm<sup>9</sup>, der dem Großherzog im Vorgriff auf seine eigenen staatsrechtlichen Regelungen Veranlassung gab, im Februar 1846 die Kammer aufzulösen. So entstand um den badischen Deutschkatholizismus, dieses Ziehkind der Opposition, rasch eine vage Balance der Intentionen und eine schwer zu entwirrende Gemengelage von Religion und Politik, in der die liberale Unterstützung auch Dominierung und Verfremdung bedeuten konnte.

6 Vgl. F. W. GRAF, Art. »Schreiber, Heinrich«, in: BBKL, Bd. 9, Herzberg 1995, Sp. 927–959 (Lit.); DERS., Die Utopie der nationalen Ökumene. Heinrich Schreiber als Theologe des Deutschkatholizismus, in: Schau-ins-Land 116 (1997), S. 227–252; H. O. MÜHLEISEN/H. SCHADEK (Hgg.), Heinrich Schreiber 1793–1872. Ein Freiburger Gelehrtenchicksal (Veröffentlichungen aus dem Archiv der Stadt Freiburg im Breisgau 30), Freiburg/Würzburg 1995. Dort jeweils die ältere Literatur.

7 Vgl. z. B. J. BREDERLOW, »Lichtfreunde« und »Freie Gemeinden«. Religiöser Protest und Freiheitsbewegung im Vormärz und in der Revolution von 1848/49 (Studien zur modernen Geschichte 20), München/Wien 1976, S. 49; J. DROZ, Die religiösen Sekten und die Revolution von 1848, in: ASG 3 (1963), S. 110; A. KUHN, Art. »Deutschkatholiken«, in: TRE, Bd. 8, Berlin/New York 1981, S. 559–566, hier 559–562, und ältere Schriften der Verf.; anders jedoch DIES., Art. »Deutschkatholizismus«, in: LThK<sup>3</sup> 3, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1995, Sp. 136; F. W. GRAF, Politisierung (wie Anm. 2), hatte noch vergleichbar argumentiert, jetzt aber seine Position modifiziert und erweitert, vgl. DERS., Utopie (wie Anm. 6), S. 249<sup>17</sup>. Das Problem diskutieren knapp K. HOCHSTUHL/R. SCHNEIDER, Politische Vereine in Baden 1847–1849, in: ZGO 146 (1998), S. 350–429, hier S. 353f.

8 Begründung der Motion des Abgeordneten Zittel, auf Gestattung einer Religionsfreiheit, wie sie der gegenwärtige religiöse Bildungsstand und das wohlverstandene Interesse des Staates und der Kirche selbst unabweislich fordern; Verhandlungen der Ständeversammlung des Großherzogthums Baden. Protokolle nebst Beilagen und Repertorium, Erste und Zweite Kammer, von ihnen selbst amtlich hg., Karlsruhe 1846: Beilage Nr. 1 zum Protokoll der 9ten öffentlichen Sitzung vom 15. Dezember 1845, S. 33–45.

9 Vgl. C. REHM, Die katholische Kirche in der Erzdiözese Freiburg während der Revolution 1848/49 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte 34), Freiburg/München 1987, S. 49; DERS., Petitionen und Vereine: Instrumente badischer Katholiken, in: RjbKG 10 (1991), S. 63–76, hier S. 69; HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 269–275.

Auf diese Weise wurde die Religion in das »Spannungsfeld von Staat und Gesellschaft« (Werner Conze) polarisierend einbezogen, ohne daß die komplexe Konstellation von den beteiligten oder betroffenen Gruppen als Ganze hätte überschaut werden können. Es kam rasch zu einer Einfügung der Ereignisse in bereits bestehende argumentative Kontexte. Die historische Analyse des Gegensatzes von staatlichen Regulierungs- und kirchlichen Selbstbestimmungsansprüchen muß die gesellschaftliche ›Aufladung‹ des zunächst rein staatskirchenrechtlichen Problems ›Dissens‹ mitreflektieren. Insofern geht es hier weniger um die faktischen Ereignisse als um die jeweils hinter diesen Ereignissen sichtbar werdenden Parteipositionen und Bedeutungszuschreibungen.

Ich erläutere sie – getrennt nach Gruppen – in vier Schritten. Die Perspektive erweiternde Quellen fanden sich im Nachlaß des Geheimen Staatsrates Karl Friedrich Nebenius<sup>10</sup>, der am 1. April 1845 als Nachfolger des Metternichianers Friedrich Karl von Blittersdorf erneut zum Innenminister berufen wurde und sich sofort in der Person Heinrich Schreibers und wenige Monate darauf durch die Heidelberger Gemeindegründung mit dem Dissensproblem konfrontiert sah. Stärker noch als die offiziellen staatlichen Akten zeigen nicht nur die Briefe, sondern auch die flüchtigen Notizen, Entwürfe und Dossiers die Motivationen und Perzeptionen im Hintergrund staatlichen Handelns.

## Die Deutschkatholiken

Die religiöse Grundstruktur des Dissenses kann geradezu als eine Mentalität der religiösen Selbstbestimmung gekennzeichnet werden. Dieser Anspruch richtete sich zunächst weniger gegen den Staat als gegen die Kirche. Die großen Kirchen galten als Monopolisten der Lebensinterpretation, als Anstalten, denen man von Geburt an zugehörte und in denen die freie Initiative der Mitglieder nur eine geringe Rolle spielte. Sie galten den Reformfreunden als Relikte einer ständischen Gesellschaft, in der Haus und Familie, berufliche Korporation und Kirchengemeinde, Nachbarschaft und Ortsbürgerschaft den Lebenskreis strukturierten. »In dieser Welt ist Sinn vornehmlich im Sinnenhaften präsent, Sitte und langgeübter Brauch, nicht Reflexion, bestimmen Auffassen und Verhalten«. <sup>11</sup> Dafür hatte die Heilig-Rock-Wallfahrt gestanden. Demgegenüber wurde nun, idealtypisch gesprochen, die Diskrepanz von traditioneller Gruppenherkunft und Selbstverständnis auch auf religiösem Gebiet scharf empfunden; dieser sozial- wie geistesgeschichtliche Individualisierungsprozeß ersetzte den traditional

10 Vgl. J. BECK, Carl Friedrich Nebenius. Ein Lebensbild eines deutschen Staatsmannes und Gelehrten. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte Badens und des deutschen Zollvereins, Mannheim 1866; H. IHME (Bearb.), Südwestdeutsche Persönlichkeiten. Ein Wegweiser zu Bibliographien und biographischen Sammelwerken, Bd. 2, Stuttgart 1988, S. 632; F. v. WEECH, Art. »Nebenius«, in: ADB 23, Berlin 1886 (ND 1970), S. 351–355; DERS., Art. »Nebenius, Karl Friedrich«, in: DERS. (Hg.), Badische Biographien 2, Karlsruhe 1875, S. 99ff.

11 Th. NIPPERDEY, Verein als soziale Struktur in Deutschland im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert. Eine Fallstudie zur Modernisierung, in: DERS., Gesellschaft, Kultur, Theorie. Gesammelte Aufsätze zur neueren Geschichte (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 18), Göttingen 1976, S. 174–205, hier S. 179.

vermittelten durch einen inneren, persönlichen Stand. Das prüfende Gewissen, Einsicht und Vernunft übernahmen die Handlungsleitung. So begriff sich auch die religiöse Vereinsbildung der Deutschkatholiken als Abwerfen der ›alten‹ und Partizipation an der ›modernen‹ Welt.

Gegen die korporative Verfaßtheit religiöser Erkenntnis- und Wahrheitssuche trat nun eine individualisierte religiöse Mentalität; Erkenntnis und Tugend verlagerten sich nach innen; der einzelne wurde Träger des religiösen Erkennens und Handelns: Er kenne die Dogmen, schrieb ein badischer Deutschkatholik seinem ehemaligen Pfarrer, *aber die Wahrheit dieser Lehren vermag ich nicht zu begreifen, und glaube sie nicht. ... Ob mich die Röm. Kirchenherrschaft verdammt oder selig spricht, so formulierte er seinen religiösen Selbstbestimmungsanspruch, gilt mir gleichviel, ebenso die Meinung, welche die nicht-denkende, [nicht-Jurtheilsfähige Menge von mir hat. So lange ich das Bewußtseyn in mir trage, stets das erkannte Gute gewollt und nach Kräften erstrebt zu haben, so lange ich dieses Zeugnis meines inneren Geistes besitze, lebe ich glücklich und Niemand kann mir meine Seelenruhe und meine Seeligkeit rauben.*<sup>12</sup>

Dieser zunächst gegen die Kirche als Institution gewendete religiöse Selbstbestimmungsanspruch geriet dort mit dem Staat in Konflikt, wo jener um der Staatsraison willen den Öffentlichkeitscharakter des Dissenses begrenzte, indem er nur einen Privatgottesdienst der Mitglieder zuließ, Korporationsrechte verweigerte, die Zulassung von Geistlichen und die Versammlung von Gemeindevorstehern von staatlicher Zustimmung abhängig machte, die bürgerlichen Standesbeurkundungen den Ortspfarrern der anerkannten Konfessionen vorbehielt, einen Religionsunterricht der Kinder in der regulären Ortsschule vorschrieb, alle öffentliche *Proselytenmacherei* verbot und eine fortgesetzte Duldung davon abhängen ließ, daß die Dissidenten das eingereichte *Leipziger Glaubensbekenntnis* nicht veränderten. Als einschneidende Beeinträchtigung religiöser Selbstbestimmung wurde in Baden vor allem empfunden, daß man die §§ 9 und 37 der badischen Verfassung<sup>13</sup> eng auslegte: Dissidenten blieben demnach von gleichen Ansprüchen zu Zivil- und Militärämtern und vom passiven Wahlrecht zur Zweiten Kammer der Landstände ausgeschlossen. Die sogenannten *Vierzehn Artikel* des badischen Staatsministeriums<sup>14</sup>, aber auch schon die ihnen vorausgehenden Spekulationen und die restriktive bürokratische Praxis der Unter- und Mittelinstanzen brachten den Deutschkatholizismus mitten hinein in den öffentlichen Diskurs um Verfassung und Untertanenrechte; er wurde

12 Josef Anton Dangeleisen an Pfarrer Steigmeyer, Bräunlingen, 28.10.1847, EAF B 2-17/23.

13 Badische Verfassungsurkunde (1818), § 9: *Alle Staatsbürger von den drei christlichen Confessionen haben zu allen Civil- und Militärstellen und Kirchenämtern gleiche Ansprüche. § 37: Zum Abgeordneten kann ernannt werden, ohne Rücksicht auf Wohnort, jeder durch den § 35 nicht ausgeschlossene Staatsbürger, der 1. einer der drei christlichen Confessionen angehört [...]. Der § 35 schloß Angehörige der Ersten Kammer und Wahlberechtigte zu den grundherrlichen Wahlen aus; vgl. E. R. HUBER (Hg.), Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte, Bd. 1: Deutsche Verfassungsdokumente 1803-1850, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1978, S. 173 und 177.*

14 Beschluß des Badischen Staatsministeriums vom 20.4.1846, GLA 235/141. Abdruck in: J. D. K. BRUGGER, Der Deutschkatholizismus in seiner Entwicklung dargestellt in der Geschichte der deutschkatholischen Gemeinde zu Heidelberg. Nach urkundlichen Quellen und mit amtlichen Schriftstücken, wodurch auch Licht über andere Gemeinden verbreitet wird, 2 Bde., Heidelberg 1852-1854, hier Bd. 1, S. 171-174.

zum Exempel der repressiven gouvernementalen Praxis und zum Prüfstein für die Durchsetzbarkeit größerer Freiheitsrechte und liberalen Fortschritts insgesamt.

Die Dissidentengemeinden wurden dadurch keineswegs zu einer Staatsanstalt. Im Gegenteil ging der Staat geradezu schroff auf Distanz und behandelte sie eher nach dem Prinzip der Trennung von Kirche und Staat als nach dem Prinzip einträchtiger Verbundenheit in aufgeklärten Religionsmaximen<sup>15</sup>. Aber gerade wegen dieser aus der Behandlung des Sektenwesens entlehnten Distanz unterstanden die Deutschkatholiken einer rigiden staatlichen Kontrolle. Der Heidelberger Prediger Josef Dominikus Karl Brugger suchte durchaus zutreffend nach der dahinterliegenden Absicht: *Solche kleinen Dinge führen sicherer zum Ziele, als herbe Verbote, strenge Maßnahmen, offener und auffällender Widerstand und Unterdrückung. Man macht Alles von den Stellen des Staats abhängig; die geringsten Dinge muß man einberichten; man wünscht eine weitläufige Schreiberrei und vielfältige kleine Plakereien [!]. Anzeige da, Anzeige dort zu machen, hier fragen, dort fragen, das verleidet den Leuten die Sache und so wird der Zweck erreicht, eine mißliebige Sache ohne viel Mühe zu unterdrücken. ... Daß diese Beraubung der bürgerlichen Rechte sehr nachtheilig auf die ganze Sache wirken mußte, sieht jeder, auch der beschränkteste Kopf sogleich ein. Und das wollte man.*<sup>16</sup>

Die entscheidenden Stimmen erhoben sich jedoch nicht mehr im Lager des religiösen Dissenses, sondern der politischen Opposition. Der Mannheimer Advokat Friedrich Hecker, 1845 Teil der liberalen, 1848 dann der radikalen Bewegung, formulierte im Umfeld der Zittel'schen Motion: *Kein protestantischer Staat hat mehr das Recht, der römischen Hierarchie einen Vorwurf zu machen, wenn er den Deutschkatholiken die Feier des Gottesdienstes, die Lehrvorträge, die Spendung der Sakramente untersagt, wenn er sie in der vollen, freien Gottesverehrung behindert, oder von irgend dem kleinsten politischen Rechte ausschließt. Die römische Kirche sagt: nur das römische katholische Bekenntnis ist allein seligmachend, jedes andere ist ketzerisch und unser Bestreben muß auf dessen Vertilgung gerichtet sein. ... Sagt aber der weltliche Staat etwas anderes? Er erklärt in einer Art von Mystizismus, der auf die zu ihm allein sprechende Gottesstimme stolz und gewaltig auftritt, nur römisch-katholisch oder reformirt oder lutherisch ist allein wahr, allein sittlich, nur eines dieser drei Bekenntnisse befähigt zu allen politischen Rechten und Ehren, macht würdig aller Freiheit und allen Schutzes und Vortheils.*<sup>17</sup> Genau so argumentierte die Motion Zittel selbst: *Man wolle nur ja der Wahrheit kein Privilegium geben; man bereitet ihr nur Haß dadurch. ... Darum lasse man sie sich nur überall selbst Bahn brechen, und gebe Freiheit dem Geiste; wahre Religiosität wurzelt nur in dieser Freiheit. ... Eine erzwungene religiöse Gemeinschaft ist ein Widerspruch in sich selbst, und sie trägt eben dadurch den Keim der Auflösung in ihrem Herzen. Alle Glieder, welche einer Kirche nur mit Widerwillen angehören, bilden eine zerstörende Macht in ihr.*<sup>18</sup> Die ein-

15 Vgl. M. HECKEL, Die religionsrechtliche Parität (1974), in: DERS., Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte, hg. von K. SCHLAICH, Bd. 1 (JE 38), Tübingen 1989, S. 227–323, hier S. 238.

16 BRUGGER (wie Anm. 14), S. 174f.

17 F. HECKER, Die staatsrechtlichen Verhältnisse der Deutschkatholiken mit besonderem Hinblick auf Baden, Heidelberg 1845, S. 3.

18 Begründung der Motion des Abgeordneten Zittel (wie Anm. 8), S. 39.

gangs zitierten Historisch-politischen Blätter hatten in der gleichen Weise argumentiert. Sie zogen freilich ganz andere Konsequenzen.

### Strengkirchliche Katholiken

Die Katholiken hatten kaum das Gefühl, der Staat gebe ihrer Wahrheit ein Privilegium. Will man den Standpunkt strengkirchlicher Kreise im Freiburger Ordinariat in Bezug auf unsere Fragestellung eruieren, hält man sich am ehesten an eine umfangreiche Denkschrift, die der Domkapitular Ludwig Buchegger unter dem Eindruck der öffentlichen Kämpfe um die Motion Zittel am 20. Februar 1846 formulierte.

Was der Dissens eigentlich sei – diese Frage bildet die Grundlage der staatskirchenrechtlichen Behandlung: Das Leipziger Glaubensbekenntnis sei *im strengsten Sinne eine Beseitigung des Christenthums*, so hatte Buchegger schon im August 1845 dezidiert formuliert. *Es wäre ein großer Irrthum*, schrieb er nun Anfang 1846, *wenn man nicht einsehen wollte, in dem Rongeanismus entwickle sich ein Glaube, oder vielmehr ein Unglaube, der nicht der katholischen und nicht der protestantischen Kirche angehört, der gar nicht christlich – gar kein Offenbarungsglaube – , der ferner nirgendwo in Europa anerkannt ist. Es liegt darin etwas völlig Neues und rein Negatives.*<sup>19</sup> Die staatskirchenrechtlichen Konsequenzen: Der Westfälische Friede habe nur drei Konfessionen reichsrechtlich sanktioniert; der Reichsdeputationshauptschluß von 1803 (§ 63) habe zwar den Landesherren freigestellt, andere Religionen zu dulden; diese Freistellung aber beziehe sich nur auf solche, die zu diesem Zeitpunkt bereits existiert hätten, nicht auf zukünftig sich bildende. Art. 16 der Deutschen Bundesakte spreche mit dem Begriff der »Religionsparteien« allein die drei anerkannten Konfessionen des Westfälischen Friedens an. Da die Deutschkatholiken nicht als Protestanten, ja nicht einmal als Christen anzusehen seien, weil das Leipziger Glaubensbekenntnis die Gültigkeit der Inkarnations- und Trinitätslehre nicht zweifelsfrei feststelle, könnten sie nicht einmal nach der badischen Sektenverordnung von 1805 behandelt werden; mehr als die einfachste Form der Gewissensfreiheit sei ihnen durch Polizeiverordnung nicht zu konzedieren: Hausandacht im Kreis der Familie, keine öffentlichen Versammlungen, keine eigene Geistlichkeit, keine politisch-bürgerlichen Rechte, Kindererziehung in der Herkunftskonfession der Eltern bis zu den Unterscheidungsjahren, keine Ministerialhandlungen durch katholische oder evangelische Geistliche, Beerdigungen durch die Polizei.

Über diese rein staatskirchenrechtlichen Festlegungen hinaus zeichneten aber auch die Ultramontanen ein generelleres Szenario des Zusammenhangs von Staat, Kirche und Dissens. Sie betonten stets, nicht nur in offiziellen Eingaben an die Regierungen, sondern auch in Predigten und Traktaten, es gebe einen unmittelbaren Zusammenhang zwischen der Freiheit und Unangetastetheit der hergebrachten Religion, der bürgerlich-gesell-

<sup>19</sup> Erzbischöfliches Ordinariat Freiburg an Badisches Ministerium des Innern vom 22.8.1845 und Referentenbericht Buchegger vor dem Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg vom 20.2.1846, EAF B 2-17/22.

schaftlichen Rechtschaffenheit und der staatlichen Ordnung<sup>20</sup>. In der popularisierten Form palliativer Traktatliteratur las sich das so: *Christus ist ein König, seine hinterlassene Lehre ist sein Gesetz, die Christen sind seine Untertanen und sein Reich; soll Ordnung und Wohlfahrt in diesem Reich sein, so muß auch die geistliche Obrigkeit gesetzt werden.*<sup>21</sup> Die Signalbegriffe Königtum, Gesetz, Untertanen, Ordnung und Wohlfahrt sowie Obrigkeit insinuierten den Zusammenhang religiöser und dynastischer Autorität als systematische Konsequenz gottgegebener Prinzipien; als beschworene Folgen des Dissenses wurden dementsprechend Sektenwesen und Revolution eng zusammengedacht. Das Christentum – vornehmlich in seiner eigentlichen, katholischen Ausprägung – fungiere als Garant europäischer Staatengeschichte, und der Staat, der diese Balance gegenseitiger Garantien gefährde, indem er den Dissens unterstütze, schade sich selbst. Die Französische Revolution, in der man auch zunächst die Geistlichen vertrieben und dann den König geköpft hatte, war der perhorreszierte Horizont dieser Argumentation<sup>22</sup>. Daraus leiteten sich die ultramontanen Selbstbestimmungsansprüche gegen die Staatsbevormundung her: Selbstbestimmung war nicht individuelle religiöse Meinungsfreiheit, sondern ungehinderte Zurüstung einer korporativ-konservativen Kirchenbestimmtheit des Denkens aller Katholiken – genau dies kam in der Petitionsbewegung zum Ausdruck, und dementsprechend formulierten strengkirchliche Kreise ihre Schutzerwartungen gegenüber der Regierung als paralleles Interesse kirchlicher und politischer Systemstabilität. Aufklärung und religiöse Individualisierung, das lehre die Geschichte, münde aus in Terror und Ströme von Blut. Diesen Zusammenhang von Kirchenfreiheit und Staatsverantwortung, so viel sei vorweggenommen, haben die Regierungen argumentativ ins Gegenteil verkehrt. Genau auf dieses Konzept eines altständisch-korporativen Konservatismus mochte sich die aufgeklärte Bürokratie nicht mehr stützen.

## Reformkatholiken

Für das gesamte Staat-Kirche-Verhältnis im Zusammenhang der Dissens-Debatte ist es bezeichnend, wen der Staat von vornherein als katholischen Gesprächspartner suchte. Die Mehrheit des Freiburger Ordinariats und der Erzbischof selbst waren durch den just 1845 eskalierenden badischen Mischehenstreit praktisch unansprechbar geworden. Die Lagebeurteilung und die Vorentscheidungen auf staatlicher Seite sind überdeutlich dadurch mar-

20 Vgl. HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 179ff.

21 [A. STOLZ], Amulet gegen die jungkatholische Sucht, zusammengestellt vom Verfasser des Kalenders für Zeit und Ewigkeit, Freiburg 1845, S. 5.

22 Vgl. HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 247–251; B. SCHNEIDER, Katholiken auf die Barrikaden? Europäische Revolutionen und die deutsche katholische Presse 1815–1848 (VKfZG, Reihe B, Bd. 84), Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 95–143, 157–181.



kiert, daß als katholische Ansprechpartner im Grunde nur zwei Namen für gesprächsfähig gehalten wurden: Ignaz Heinrich von Wessenberg<sup>23</sup> und Johann Baptist Hirscher<sup>24</sup>.

Schon aus den staatlichen Akten und aus deutschkatholischen Periodika wurde sichtbar, daß die Reformgeistlichkeit der Stadt Konstanz dem Dissens von Beginn an entschieden entgegentrat. Entsprechende Initiativen waren vor allem von Joseph Fickler, dem Redakteur der radikaldemokratischen »Seebblätter«, ausgegangen. Der Spitalpfarrer Dominikus Kuenzer, ein Exponent der südbadischen Synodalebewegung, hatte sich allen Hoffnungen, diese Sezession zu leiten, heftig und in öffentlichen Predigten und Versammlungen entzogen. Wessenberg selbst hatte bis in den September 1845 hinein öffentlich geschwiegen; als Ronges Rundreise durch den deutschen Südwesten den Entscheidungsdruck erhöhte, weigerte er sich, ihn zu empfangen. Es kam im Oktober zu einem kurzen, von Seiten Ronges werbenden, von Seiten Wessenbergs distanziert-herablassenden Briefwechsel, obwohl der ehemalige Konstanzer Generalvikar die Trierer Heilig-Rock-Wallfahrt in diesem Brief als *Unfug* wertete. Er zog die Grenze dort, wo allgemein

23 Vgl. F. X. BISCHOF, Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27) (Münchener Kirchenhistorische Studien 1), Stuttgart/Berlin/Köln 1989, S. 251–336 und passim; DERS., Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1800). Kirchenreformer im frühen 19. Jahrhundert, in: B. BÜRKI (Hg.), Theologische Profile. Schweizer Theologinnen und Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Fribourg 1998, S. 19–33; DERS., Die Bemühungen des Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg um die Priesterfortbildung, in: Münchener theologische Zeitschrift 46 (1995), S. 99–117; K.H. BRAUN, Die Causa Wessenberg, in: DERS. (Hg.), Kirche und Aufklärung. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) (Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg), Freiburg/München/Zürich 1989, S. 28–59; W. MÜLLER, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), in: H. FRIES/G. SCHWAIGER (Hgg.), Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 1, München 1975, S. 189–204; R. HERZOG/O. PFYL (Hgg.), Der Briefwechsel 1806–1848 zwischen Ignaz Heinrich von Wessenberg und Heinrich Zschokke (Quellen zur Schweizer Geschichte NF, III. Abteilung: Briefe und Denkwürdigkeiten, Bd. 10), Basel 1990; M. WEITLAUFF, Zwischen katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz, in: RJBKG 8 (1989), S. 111–132; DERS., Kirche und Staat im Kanton Luzern. Das sogenannte Wessenberg-Konkordat vom 19. Februar 1806, in: ZKG 101 (1990), S. 153–196; DERS., Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um eine zeitgemäße Priesterbildung. Aufgezeigt an seiner Korrespondenz mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller, in: DERS./K. HAUSBERGER (Hgg.), Papsttum und Kirchenreform. Historische Beiträge. FS G. Schwaiger, St. Ottilien 1990, S. 585–651; DERS./M. RIES (Hgg.), Ignaz Heinrich Reichsfreiherr von Wessenberg. Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801–1821 (Quellen zur Schweizer Geschichte NF, III. Abteilung: Briefe und Denkwürdigkeiten, Bd. 9, 1–2), Basel 1994; K.-G. WESSELING, Art. »Wessenberg[-Ampringen], Ignaz Heinrich [...] Freiherr von«, in: BBKL, Bd. 13 (1998), Sp. 976–988 (Lit.); H. WICKI, Staat – Kirche – Religiosität. Der Kanton Luzern zwischen barocker Tradition und Aufklärung (Luzerner Historische Veröffentlichungen 26), Luzern/Stuttgart 1990, S. 351–391. Zum Kontext jetzt M. RIES, Vom freien Denken herausgefordert. Katholische Theologie zwischen Aufklärung und Romantik, in: M. WEITLAUFF (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 1998, S. 54–75 (Lit.).

24 Vgl. J. DORNEICH, Die Reformschriften von Johann Baptist von Hirscher, in: Kurtrierisches Jahrbuch 8 (1968), S. 276–290; W. FÜRST, Wahrheit im Interesse der Freiheit. Eine Untersuchung zur Theologie J. B. Hirschers (1788–1865) (Tübinger Theologische Studien 15), Mainz 1979; DERS., Theologie und Praxis. Über Perspektiven und Schicksale der Tübinger Theologie in ihrer praktischen Version von J. S. Drey und J. B. Hirscher bis J. Ev. Kuhn und F. X. Linsenmann, in: RJBKG 1 (1982), S. 69–141; DERS./W. GROB, Der edle Hirscher. Beiträge zu seiner Biographie und

wünschbare Reinigung der Kirche von sogenannten *Mißbräuchen* den kanonischen Weg verließ: *Wie können Sie von der Stiftung einer Sekte, die keinen Verband mehr mit der Kirche hat, eine Reform der Kirche erwarten?*<sup>25</sup>

Der Nachlaß Nebenius zeigt, daß die Regierung hinter den Kulissen bereits seit April 1845 den Kontakt mit Wessenberg suchte. Oberkirchenrat Joseph Beck<sup>26</sup> nutzte eine Visitationsreise zum Priesterseminar Meersburg, um Rat zu suchen für eine Regierung, die mit dem Übertritt Schreibers vor aporetische Entscheidungen gestellt war. Wessenberg zögerte nicht, die öffentliche Wirksamkeit und Resonanz der Deutschkatholiken als *albern* zu bezeichnen; gleichzeitig aber wertete er sie nicht als *isolierte Erscheinung, sondern [als] ein Symptom eines tiefer liegenden Bedürfnisses der Zeit [...] Fahren die Pfaffen fort (sagte er mit gehobener Stimme) in ihrer bisherigen Weise, auch den dringendsten Anforderungen der Zeitbildung feindlich entgegenzutreten, gelingt es ihnen noch weiter, die Regierungen zu täuschen, und ihre Sache für die Sache dieser auszugeben, [führen] sie mehr und mehr einen Zustand der Dinge herbei, wie er der französ. Revolution vorherging, also: Unglaube oder Indifferentismus bei der Mehrzahl der Gebildeten wegen des herben Aberglaubens der den Geistlichen Zugänglichen – so kommen unfehlbar schlimme Tage für unser Deutschland, die ich nicht mehr zu erleben wünsche. (Der Edle wurde bei diesen Worten sehr bewegt, u. konnte sich einer Thräne nicht enthalten).*<sup>27</sup> Das ist alles andere als hohles Pathos: Tränen sind das, was im Vormärz innerste Beteiligung des Herzens semiotisiert; die Tränen sind gleichsam die obligate Ingredienz eines Sprechens, dem es um die innersten und ersten Lebenswerte, um das Hochrangige und Elementare menschlicher Orientierung zu tun ist; Tränen hervorzurufen ist das Ziel jedes Predigers, sei er deutsch-katholischer Wander-Geistlicher, sei er der dagegen auftretende katholische Gemeindepriester. Indem Beck berichtete, bei welchen Passagen seiner Rede Wessenberg weinte, suchte er Politikmaßstäbe festzuschreiben und Gewichtigkeiten zuzumessen. Bei der Analyse der Position des Innenministers Nebenius wird sich zeigen, daß ihm das über weite Strecken gelungen ist. Und es ist bezeichnend für die quasi intangible Geltung von Geschichtschiffren, daß auch hier die Französische Revolution als Schreckbild evoziert werden konnte, freilich mit entgegengesetzten Konsequenzen.

Denn Wessenberg verlegte die Ursachen des Dissenses in einer ganz anderen Weise in die Kirche zurück, als dies etwa die Historisch-politischen Blätter getan hatten; nicht als

Theologie, o.O. [Stuttgart] 1988; DERS., Art. »Hirscher, Johann Baptist v.«, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 5, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1996, Sp. 153f.; E. KELLER, Johann Baptist Hirscher (Wegbereiter heutiger Theologie, Bd. 1), Graz/Wien/Köln 1969; DERS., Johann Baptist Hirscher (1788–1865), in: FRIES/SCHWAIGER (Hgg.), Theologen (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 40–69; J. RIEF, Art. »Johann Baptist Hirscher«, in: TRE, Bd. 15, Berlin/New York 1986, S. 396ff.; H.H. SCHWEDT, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: G. DENZLER/E.L. GRASMÜCK (Hgg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), München 1990, S. 107–167, hier S. 117–130.

25 F. KAMPE, Geschichte der religiösen Bewegungen der neueren Zeit, Bd. 2, Leipzig 1854, S. 18–21; Kustermann, Synodenwesen (wie Anm. 3), S. 101f.; zum Zusammenhang HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 94–100 und 168–177.

26 Vgl. K. BRECHENMACHER, Joseph Beck (1803–1883). Ein badischer Spätaufklärer (Contubernium 29), Tübingen 1984, S. 125–139.

27 Beck an Nebenius vom 9.4.1845, GLA N Nebenius/4 (Correspondenz).

Selbsterhebung, sondern als Selbstausslieferung an eine intransigente Partei deutete er den katholischen Klimawandel: *Das Unglück ist, [...] daß wir keine intelligenten, geistig selbstständigen Bischöfe haben, sondern daß diese die wahren famuli einer Faktion geworden, deren blinde Leidenschaft so offen am Tag liegt.*<sup>28</sup> Wessenberg warnte die Regierung vor *Ängstlichkeit oder irgend persönlicher Rücksicht* gegenüber dieser Faktion; bei einer gewalttätigen Unterdrückung des Dissenses werde sie selbst den kürzeren ziehen oder *den kirchl. Reformgeist zu anderweitigen [sprich: politischen, der Verf.] Verbindungen zwingen*. Der Dissens sei *für die deutschen Regierungen sogar wohlthätig, weil diesen gegenüber im Stillen eine jesuitische Macht sich ausbilde, deren Größe und Gefährlichkeit man von Seiten der Regierungen zu erkennen, entweder nicht willens oder nicht imstande sey*<sup>29</sup>.

Diffuse Angst vor einer ultramontanen Unterwanderung sprachen im Zusammenhang der öffentlichen Anfangserfolge des Deutschkatholizismus auch andere aus. Der Regierungsdirektor Friedrich Freiherr von Reck korrespondierte mit Nebenius, um sich für eine ehrenhafte Pensionierung Heinrich Schreibers von der Universität Freiburg zu verwenden: *Es scheinen überhaupt gegenwärtig Kräfte in allgemeiner Wirksamkeit zu stehen, mutmaßte er, die man nicht außer Augen verlieren darf, wenn man das Benehmen der Einzelnen beurtheilt. Die hartnäckige Proselytenmacherei einseitiger katholischer Geistlichen und Laien, die moralisch religiösen Qualen, die bei Eingehung gemischter Ehen zu diesem Zwecke angewendet werden, die Anfeindung toleranter Priester, die Streifzüge jesuitischer Missionäre aus den Nachbarländern durch unsere Gegend, die blutigen Intriguen der Jesuiten, die absichtliche Verdummung des Volkes mit Amuletten, Expositionen von Reliquien u. all der gleichen Bestreben, haben notwendigerweise die Aufmerksamkeit und Besorgniß, bei ängstlichen Gemütern sogar die Furcht hervorgerufen, daß die schönsten Eroberungen des menschlichen Geistes, ja am Ende die öffentliche Ordnung u. selbst die verfassungsmäßige Wirksamkeit der Staatsgewalt bedroht werden möchte[n]*. Diese in der bereits älteren Generation der Aufgeklärten häufig anzutreffende Mischung aus Trendbeobachtung und Verschwörungstheorie ließ den Deutschkatholizismus, *wenn nicht in den Deutschen alle Kraft erstorben war, als Reaction auf eine unserem Landesinteresse feindliche Parthey erscheinen*<sup>30</sup>.

Wessenberg und Reck beurteilten den Dissens als hausgemachte Folge vormärzlicher Ultramontanisierung. Sie verfehlten damit Wesentliches seiner sozialen und mentalen Ursachen, nicht aber den Resonanzraum eines Regierungslagers, das auf diesen Ton durch den Mischehenstreit bereits eingestimmt war. Wessenbergs politiktaktische Empfehlung war eine konzertierte Aktion der südwestdeutschen Mittelstaaten durch Konferenzbeschlüsse, möglichst zurückhaltendes Geschehenlassen, Hinhalten gegenüber den Ansprüchen der katholischen Kirche. Auch von Reck glaubte weder einer Begünstigung des Dissenses noch einer *Vernichtung* Schreibers das Wort reden zu sollen.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Von Reck an Nebenius vom 8.4.1845, GLA N Nebenius/5 (Correspondenz). Zur Person: IHME (Bearb.), Südwestdeutsche Persönlichkeiten 2 (wie Anm. 10), S. 696; F. von WEECH (Hg.), Badische Biographien 2 (wie Anm. 10), S. 160ff.

Ein späterer Bericht Becks dokumentiert die Wirksamkeit Kuenzers und Wessenbergs in Konstanz selbst: *Diese Stadt übt, wie es scheint, in derartigen Zeitfragen, einen nicht unbedeutenden Einfluß auf viele größere u. kleinere Gemeinden des Seekreises, u. ihr Beispiel würde wichtige Folgen nach sich ziehen. Soviel ist gewiß: Von vielen Orten her, namentlich Städten, wurde bei den Constanzern (dem Bürgermeister Hüttele<sup>31</sup>) die Anfrage gestellt: ob und welche gemeinschaftliche Schritte in Bezug auf einen Anschluß an die sogenannte deutsch-kathol. Kirche geschehen sollen? Es ward von Seiten der Constanzer – wie es scheint nach einer Besprechung der Sache mit Geistlichen – geantwortet: »sie hätten bis jetzt keinen Grund zu jenem Anschlusse, sondern seyen mit dem Benehmen ihrer Geistlichen vollkommen zufrieden; nur dann würden sie sich zu solch einem Schritte entschließen, wenn man sie dazu hindränge;« sie wollten überall zu einem ähnlichen Verhalten ermahnen.<sup>32</sup> Diese Informationen finden sich nicht in den offiziellen Regierungsakten, sondern in den privaten Hinterlassenschaften des Innenministers, obwohl sie den Dienstweg vom Oberkirchenrat her gingen. Es war der vorpolitische Raum persönlicher Urteilsbildung, in dem diese Gedanken und Ratschläge ihre Wirkung entfalteten.*

Knapp ein Jahr später, am 9. Februar 1846 und im Zusammenhang des Petitionssturmes, wandte sich Wessenberg direkt an Nebenius. Er berichtete von einem Umlaufschreiben des Erzbischofs Vicari (15. 12. 1845), in dem dieser seinen Klerus anwies, ausschließlich die von Franz Joseph von Buß<sup>33</sup> in strengkirchlichem Sinne redigierte »Südteutsche Zeitung« zu halten, diese als Erzbischöfliches Amtsblatt zu betrachten und in diesem Sinne auch auf das Abonnementverhalten der Pfarrangehörigen einzuwirken. Die Brisanz dieser Medienpolitik sah Wessenberg darin, *daß der H. Erzbischof sich durch Vorspiegelungen der hiesigen Ultramontanen und Jesuiten, die ihn umgarnen, für ihre Zwecke mißbrauchen ließ und daß er nicht bedacht hat, wie sehr er dadurch seine Würde und sein amtliches Ansehen bloßstelle, indem er sich für den Inhalt der fraglichen Zeitung die Verantwortung aufbürden ließ.* Wessenberg wußte weiterhin von einem zweiten Zirkulare, ohne es selbst gesehen zu haben, *welches alle Kuraten angewiesen habe, die Gemeinden zu Petitionen gegen die Zittelsche Motion wegen Religionsgefahr zu veranlassen und die süddeutsche Zeitung durch lebhaftige Teilnahme zu unterstützen.* Die Regierung müsse *das gefährliche Element des Fanatismus im Keime [...] ersticken, eh' es um sich greift und die kirchliche und politische Ordnung gefährdet;* sie solle *über den Partheien erhaben ihre Stellung wahren*<sup>34</sup>. Erneut also formulierte Wessenberg nicht allein seinen persönlichen Standpunkt, sondern entwarf direkt politische Leitlinien. Es ist schwer zu beurteilen, in-

31 Gemeint: Karl Hütelin, 1832–1850 liberaler Bürgermeister von Konstanz.

32 Beck an Nebenius vom 16.4.1845, GLA N Nebenius/4 (Correspondenz).

33 Vgl. J. DORNEICH, Franz Joseph Buß und die katholische Bewegung in Baden (Abhandlungen zur oberrheinischen Kirchengeschichte 7), Freiburg 1979; HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 270–281; H. HÜRTEIN, Art. »Buß, Franz Joseph Ritter v.«, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 2, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1994, Sp. 820; R. LANGE, Franz Joseph Ritter von Buß und die soziale Frage seiner Zeit, Freiburg 1955; J. OELINGER, Franz Joseph Ritter von Buß, in: J. ARETZ/R. MORSEY/A. RAUSCHER (Hgg.), Zeitgeschichte in Lebensbildern. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 5, Mainz 1982, S. 9–24; F.J. STEGMANN (Hg.), Franz Joseph von Buß 1803–1878 (Beiträge zur Katholizismusforschung, Reihe A, Bd. 13), Paderborn/München/Wien/Zürich 1994.

34 Alle Zitate: Wessenberg an Nebenius vom 9.2.1846, GLA N Nebenius/5 (Correspondenz).

wieweit er sich hierzu auf eigene Verantwortung hin gedrängt fühlte oder inwieweit er unausgesprochenen Erwartungen entsprach. Immerhin enthält dieses Schreiben geradezu Formulierungsvorschläge, in welcher Weise die Regierung dem Ordinariat ihre Mißbilligung aussprechen und die Bezirksämter zu beruhigenden Deklarationen veranlassen sollte. Wenn nicht im Wortlaut, dann der Sache nach kehrten diese Wendungen wieder, als der Großherzog den Petitionären öffentlich antwortete<sup>35</sup> und kurze Zeit später den Landtag auflöste. Wie immer man zu solchen Verbindungen von kirchlichen Reformern und staatlichen Instanzen steht: Der undifferenzierte Sprachgebrauch des »Staatskirchlers« unterstellt einlinige Indoktrinationen, die nicht allein in dieser Weise stattgefunden haben. Es gab auch umgekehrte Wege politisch wirksamer Ideenproduktion.

Deutlicher als Wessenberg offenbarte Hirscher mit der Zeit, daß er seine Einschätzungen der Lage wohl im politischen Denken, nicht aber im Verhalten einer Regierung wiederfand, die um sein Einverständnis nachdrücklich warb. Bis in den Herbst 1845 hinein galt Hirscher als zuständiger Sachreferent des Ordinariats für die Dissidentenfrage und bemühte sich im Einverständnis mit dem Oberkirchenrat Joseph Beck darum, daß die Dissidenten den anerkannten Konfessionen nicht gleichgestellt würden, daß man ihnen aber die Gewissensfreiheit in Form einer nichtöffentlichen Privatandacht konzedierte, wenn alle Formen der Proselytenmacherei ausgeschlossen blieben<sup>36</sup>. Wie eng die Regierung ihre Politik mit Hirscher von Beginn an und in allen Schritten abstimmte, zeigt nicht zuletzt dessen Brief an Beck vom 26. Oktober 1845. Die Zusammenhänge lassen sich nur so erklären, daß ihm, wahrscheinlich durch Beck, die große Ministervorlage zur Stellungnahme zugespielt worden war, die Nebenius nur einen Tag zuvor beim Großherzog eingereicht hatte<sup>37</sup>. Nebenius mußte billigend davon wissen, wenn sich Hirschers Antwortschreiben in seinen Privatpapieren findet. Hirschers Kommentar zu den darin niedergelegten Prinzipien und zu den vorformulierten vierzehn Artikeln lautete: *Das Rongetum hat sein verdientes Ende erreicht. Die Staatsregg. hat sich in der Sache würdig benommen, u. politisch klug zugleich.*<sup>38</sup>

Aber noch hatte sich die Staatsregierung nicht »benommen«; sie hatte keine öffentlichen Maßnahmen ergriffen, sondern lediglich intern ihre Position formuliert. Nichts weiter folgte, während Motion, Kammerdebatte, Petitionssturm und Kammerauflösung das Land in bisher nicht gekannter Weise polarisierten. Dementsprechend wandelte sich die Einschätzung Hirschers zusehends. Im Januar 1846, als er als Referent für das Dissidentenproblem durch Buchegger verdrängt worden war, übersandte er Nebenius seine *Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart*, eine Apologie des Katholizismus gegen die Deutschkatholiken und gegen die liberale Landtagsinitiative, welche die Reformbedürftigkeit der katholischen Kirche ebenso deutlich betonte, wie sie die Legitimität eines Übertritts zu den Deutschkatholiken bestritt<sup>39</sup>.

35 Großherzog an die vier Regierungsdirektoren der Kreisregierungen vom 7.2.1845, GLA 233/32308. Möglicherweise geht der Wortlaut auf Nebenius zurück: Ein Entwurf befindet sich in GLA N Nebenius/22 (Akten, die staatl. Rechte & Anerkennung der Deutschkatholiken betr.).

36 Referentenbericht Beck vom 16.9.1845, GLA 235/141.

37 Vgl. Ministerium des Innern an Staatsministerium vom 25.10.1845, GLA 233/32307.

38 Hirscher an Beck vom 26.10.1845, GLA N Nebenius/4 (Correspondenz).

39 J. B. HIRSCHER, *Erörterungen über die großen religiösen Fragen der Gegenwart*. Den höheren und mittleren Ständen gewidmet. Nebst einer Beleuchtung der Motion des Abgeordneten Zittel in

Hirscher verurteilte die *Condescendenzen* der Regierung in der Kammer und prognostizierte eine Gleichstellung der Dissidenten. Er befürchtete, es werde *der kathol. Kirche numerisch ohne Zweifel eine Wunde geschlagen; aber (zumal wenn die proselytenmache- rische Agitation eher begünstigt als gehemmt wird) zugleich wird im Lande eine Entzwei- ung und Verfeindung in Gemeinden u. Familien folgen, die das Leben zur Bürde macht, es wird über das Kirchenvermögen eine Masse von Prozessen entstehen, die nicht zu bewälti- gen sein wird; u. der allgemeinen Unzufriedenheit u. Erbitterung wird sich der polit. Ra- dicalismus bemächtigen, und einen öffentlichen Geist herstellen, welcher alles Regieren unmöglich machen wird. Die Zittel'sche Motion ist geeignet, Land u. Dynastie ins Verder- ben zu stürzen. Mir ist sonnenklar, daß Neb.[enius], wenn er in dieses politische Manöver eingeht, eine Verantwortung auf sich ladet, welche mit Schrecken erfüllen muß.*<sup>40</sup> Hirscher verurteilte das zurückhaltende Verfahren der Regierung als eine Haltung der Schwäche, ja der Agonie: *So eben ist Welker*<sup>41</sup> *hier, und agitiert kirchlich und politisch im Bürger-Mu- seum. Ähnlich wird es wohl durchs ganze Land gehen. Und das darf so geschehen? Und man glaubt, daß bei solchen Connivenzen eine Regierung sich in die Länge halten könne? – Wenn man denn doch sterben muß, so wollte ich lieber an einer akuten Krankheit ster- ben, als an der Auszehrung.*<sup>42</sup> Auch diese Briefe – dem Anlaß (Neujahr) und der äußeren Form nach Privatbriefe – hatten Beck, nicht Nebenius zum Adressaten und sind damit ein Beleg für die schwimmenden Grenzen zwischen privaten und politischen Fühlungen im Vormärz.

Die Stimmung reformkatholischer Kreise in Freiburg beleuchten auch die Briefe des Redakteurs der »Freiburger Zeitung« Joseph Edmund Woerl<sup>43</sup> im Nachlaß Nebenius. Seit dem Übertritt Schreibers berichtete er mehrfach über die Stimmung in der Bischofsstadt, so im Sommer 1845: *Unglücklicher Weise sind die kathol. Gemüther vornehmlich der höheren Stände über die täglich sich steigern den anti-kathol. Wühlereyen in den öffentl. Blättern aufs höchste gereizt [...] Daß dieses Unwesen gestattet bleibt, wird den Behörden übel gedeutet. ›Wir fühlen es, sagte mir heute Hirscher etwas kleinlaut, daß wir eine ›pro- testantische‹ Regg. haben, und bey den Verhältnissen, die den Erzbischof betreffen, ist es zu beklagen, daß in der römischen Sache von vorn herein nicht entschieden gehandelt wurde, das hätte viel genützt; jetzt ist Alles groß mit Argwohn erfüllt.*<sup>44</sup> Woerl dachte ent- schieden und ausdrücklich den Mischehenstreit und die Kontroverse um den Dissens zu- sammen: *Der Erzbischof ist des Gedankens voll geworden, wie Droste Vischering ein Martyrer seines Glaubens werden zu wollen. Seine Geisteskraft ist beschränkt, er weiß, daß man ihn früher für kraft- und willenlos gehalten, nun will er das Gegenteil zeigen, und ist in einer Umgebung, die ihn zum äußersten lenkt. Staudenmayer übt durch seine Energie einen großen Einfluß auf ihn und die Curia aus. Hirscher zeige sich tief betrübt darüber, daß die Bestrebungen derer, die sich einer möglichsten Toleranz zuwenden, sich*

der Zweiten Kammer der badischen Landstände, die bürgerliche Gleichstellung der aus ihrer Kirche ausgetretenen Dissidenten betreffend, 1. Heft, Freiburg 1846 (Heft 2 erschien Freiburg 1847).

40 Hirscher an Beck vom 24.12.1845, GLA N Nebenius/4 (Correspondenz).

41 Karl Theodor von Welcker, Professor für Staatsrecht und liberaler Politiker in Heidelberg.

42 Hirscher an Beck vom 24.12.1845, GLA N Nebenius/4 (Correspondenz).

43 Vor 1842 Privatdozent und ao. Professor in Freiburg, nach 1847 Professor am Lyzeum Konstanz; vgl. BRECHENMACHER (wie Anm. 26), S. 128<sup>33</sup> (Lit.).

44 Woerl an Nebenius vom 14.6.1845, GLA N Nebenius/5 (Correspondenz).

gelähmt fühlen durch das geheimnisvolle Zögern in anderen Dingen, was als kein Zeichen des Wohlwollens gedeutet werden könne«. <sup>45</sup>

Spätere Briefe zeigen, wie die Auseinandersetzungen um die Motion Zittel die Stimmung in Freiburg anheizten und reformkatholisch orientierte bürgerliche Kreise an der Regierung verzweifeln ließen. Im Februar 1846 beobachtete Woerl sehr genau, in welchem Maße der Petitionssturm strengkirchliche Kreise begünstigte, weil sich reformkatholische Kräfte von der Regierung im Stich gelassen fühlen mußten: *Ich habe Ihnen aber vor Jahr und Tag, glaube ich, geschrieben und es wiederholt in der Zeitung ausgesprochen, daß das Um-sich-greifen des Rongethums, in dem es das katholische Element verletzt, nur dazu beytragen wird, das Heerlager des Ultramontanismus mächtig zu verstärken. Meine Ahnung ist eingetroffen. Ich hatte darmahls gewünscht, daß von Seiten der Regg. eine ostensible Deklaration des Mißfallens offenkundig geäußert worden wäre; das hätte vielleicht vieles unterdrückt. Nun tritt das kathol. Gefühl des Volkes in die Schranken gegen den kirchl. Radicalismus, der nun einmahl nichts anders ist, als eine politische Gaukeley unter kirchlichem Gewande – Zittel's Motion ist meiner vollen Überzeugung nach, nichts als eine jesuitische Blendlaterne [...]. Sie hat in ihrem rongischen Schein dem Ultramontanismus mehr genützt, als Buß und Staudenmayer<sup>46</sup> demselben in 10 Jahren schaden können, denn das ist ausgemacht, sie hat das katholische Gefühl des Volkes tief verletzt.* <sup>47</sup>

So sehr man den Eindruck festhalten muß, daß Teile des Ordinariats und des Pfarrklerus der Erzdiözese Freiburg den Petitionssturm gemeinsam mit Zeitungspolitik von Buß gezielt organisierten, daß viele Gemeinden korporativ vor die schlichte Alternative gestellt worden waren, katholisch bleiben oder *rongisch* werden zu wollen, und daß es in der Petitionsbewegung stärker um eine kollektive Selbstvergewisserung der Katholiken als um bewußte individuelle Entscheidungen ging, so wenig kann die früher geäußerte Meinung aufrechterhalten werden, es habe sich vor allem um ein letztlich vordemokratisches, manipulierendes Plebiszit gehandelt<sup>48</sup>. Die volkskirchlich-korporative Christlichkeit ländlicher katholischer Gemeinden war weniger ein demagogisches Konstrukt als ein mobilisierbarer mentaler Langzeitfaktor. Darüberhinaus macht Woerl anschaulich, daß die liberale Agitation in Kammer und Presse auch Reformkatholiken zu ultimativen Solidarisierungen drängte: *Man glaube ja nicht mehr, daß die Petitionen nur geimpft seyen. Mag seyn, daß Einige voran das Eis gebrochen, jetzt aber geht Alles seinen hehren großen Gang. Jüngst waren 14 Hauensteinische Bürgermeister dahier, die von ihren Gemeinden abgesandt, direct zum Großherzog wollten. Aus der Nachbarschaft kommt ein Abgeordneter nach dem anderen zu mir mit den heftigsten Erklärungen. Auf mein Befragen, ob sie die Pfarrer hiezu veranlassen, wird mir meist und entschieden mit Nein geantwortet.* <sup>49</sup>

45 Ebd.

46 Professor der Theologie und Domkapitular in Freiburg; vgl. P. HÜNERMANN, Franz Anton Staudenmaier (1800–1856), in: FRIES/SCHWAIGER (Hgg.), *Theologen* (wie Anm. 23), Bd. 1, S. 99–128; R. LACHNER, Art. »Staudenmaier, Franz Anton«, in: BBKL, Bd. 10 (1995), Sp. 1235–1241 (Lit.).

47 Woerl an Nebenius vom 2.2.1846, GLA N Nebenius/5 (Correspondenz).

48 So noch HOLZEM, *Kirchenreform* (wie Anm. 1), S. 275.

49 Woerl an Nebenius vom 2.2.1846, GLA N Nebenius/5 (Correspondenz).

Die Öffentlichkeit war im Vormärz zu einem mindestens von der Regierung, wahrscheinlich aber auch von den Katholiken aller Richtungen unterschätzten Faktor des politischen Lebens geworden. Je distinkter sich die öffentliche Meinung aufspaltete, je schärfer zwischen Schwarz und Weiß geschieden wurde, um so deutlicher sahen auch liberale Katholiken sich gezwungen, gegen den allgemeinen Meinungsfuror weiter Teile der vormärzlichen Presselandschaft zugunsten des Dissenses für »katholische Belange« einzutreten, wie immer man sie im einzelnen verstand. Um so schwieriger wurde es, den differenzierten reformkatholischen Standpunkt zu vertreten, in einzelnen Fragen (Synoden, Zölibat, Mischehen, der Zeitbildung angepaßte Frömmigkeit gegen »Aberglauben« und »Frömmelei«) den Dissidenten partiell Recht zu geben, den Dissens insgesamt aber zu verurteilen und zu seiner wirksamen Bekämpfung innerkirchliche Reformen zu verlangen. Nicht nur bei Hauensteinischen Bürgermeistern ging der Sinn für vermittelnde Zwischenpositionen spürbar verloren. Woerl goß seine massiven und wiederholten Beschwerden über liberale Blätter wie die Mannheimer »Oberrheinische Zeitung« und das »Frankfurter Journal« in beredte Klagen an den Innenminister, setzte sich vom strengkirchlichen Martyriumsstandpunkt aber ebenso ab. Ernüchert, zuletzt verzweifelt und verschüchtert nahm er wahr, daß die polarisierten Debatten darüber schlicht hinweggingen: *Die Zeitung aber, die die katholische Hauptstadt vertritt, muß sich inmitten dieses Stromes halb und halb mitreißen lassen, will sie nicht wirkungslos untergehen. [...] Meine Zeitungspolitik kann jetzt nur seyn: mitzuschwimmen, zu mäßigen, zu lenken, zu beschwichtigen, so viel in meinen Kräften steht !: ich wollte sie wären von Seiten der Regierung mehr unterstützt!! :/ Und dann zur guten Zeit, wenn der Sturm verrauscht, den Wogenbrecher einzulegen. Die Cammer ist völlig vertrauenslos geworden, und darunter leidet auch die rechte Seite. [...] Hier zirkuliert eine Schrift um die andere von Haus zu Haus, jede Corporation entwirft eine andere; es ist eine wahre Adressen-Wuth. [...] So gibt es Tag für Tag neue Demonstrationen. Wir leben in einer stürmischen Zeit, und ich stehe so ganz allein! [...] Hätte ich nur die Zeitung auf eine ehrenhafte Weise los, ich gäbe einen kleinen Finger her! Sie reibt mich noch vollends auf.*<sup>50</sup>

Gerade die Woerl-Briefe zeigen, daß infolge der massiven Polarisierung die öffentliche Meinung kaum mehr steuerbar war. Das mußte auch den staatlichen Handlungsspielraum stark einengen. Gleichzeitig rückte dieser verengte Spielraum im Zusammenhang der Erwartung, die je eigene Sache unterstützt zu sehen, die Regierung bei allen Parteien ins Zwielficht. Und immer verbanden sich mit den Einschätzungen der religiösen Optionen auch politische Auspizien. Um so wichtiger erscheint es, die innere Motivation des Regierungshandelns genau anzuleuchten.

## Das Innen- und das Staatsministerium

Nebenius hat in seinen Notizen und Dossiers, die der Vorbereitung offizieller Denkschriften in den Staatsakten dienten, die Grundlagen seines Politikverständnisses deutlich



dargelegt. Er formulierte als eine der ersten Regierungspflichten, *Ruhe und Sicherheit des Staates zu wahren*. Daraus leite sich das Oberaufsichtsrecht als *das wichtigste Princip im Verhältniß des Staats zur Kirche* ab. Diese oberste Kontrollfunktion müsse der Staat gegenüber allen gesellschaftlichen Organisationen im Maße ihrer öffentlichen Strahlkraft behaupten. Hier ragten die Kirchen deutlich heraus als die *nach dem Zwecke, den sie verfolgen, wichtigsten, wie vermöge der Triebfedern, durch die sie auf die Gesamtheit der Staatsbürger wirken, einflußreichsten und mächtigsten Gesellschaften*. Das Recht der Aufsicht und die *heilige Pflicht* der Regierung, *jede aufgenommene Kirche nach Kräften zu schirmen, und ihr Interesse zu fördern*, bedingten einander unmittelbar<sup>51</sup>.

Schon dieser undatierte, aber höchstwahrscheinlich bereits aus dem Frühjahr 1845 stammende Schriftsatz zeigt, wie eng Nebenius Mischehenstreit und Dissens als aneinander gekoppelte Probleme des Staat-Kirche-Verhältnisses sah. Ohne eine mit Blick auf das öffentliche Wohl gegebene Staatsgenehmigung könne keine neue Religionsgesellschaft entstehen; dementsprechend aber dürften die anerkannten Kirchen *keine neuen, die bürgerliche Ordnung oder den Frieden des Landes bedrohenden Bestimmungen* [gestr., stattdessen:] *Einrichtungen, Lehrsätze oder Disziplinarvorschriften* aufnehmen<sup>52</sup>. Nebenius beurteilte ohne Zweifel die Entscheidungen des Freiburger Ordinariats in der Frage der gemischten Ehen als solche ohne Staatszustimmung getroffenen Neuerungen, durch welche die katholische Konfession nicht mehr als jene erscheine, welcher der Staat einst Anerkennung und Korporationsrechte verliehen habe. Setzte die Kirche durch ihre Selbstbestimmungsansprüche den Souveränitätsanspruch des Staates beiseite, so überhob sie sich *in offener Auflehnung* der Staatsgewalt, und zwar vermeintlich gegen ihr eigenes Interesse: *In der Tat läßt sich kein natürlicher Rechtsgrund denken, der ihn [den Staat, der Verf.] berechnete, Bestrebungen zur Bildung neuer Religionsgesellschaften zu überwachen, ihnen, zum Schutz einer anerkannten Kirche, freie kirchliche Entwicklung zu versagen, ohne Rücksicht auf ihre Lehren und ihre Einrichtungen sie nicht als gleichberechtigte religiöse Gesellschaft zu dulden, wenn jeder bereits aufgenommenen, anerkannten Kirche jede beliebige Änderung in ihren Grundsätzen und Einrichtungen zustünde*.<sup>53</sup>

Die Konsequenzen einer solchen Rechtsauffassung waren nicht mehr allein rechtlicher Natur, sondern begannen mindestens denkerisch religionspolitische Parteooptionen einzuschließen: *Es ist kein Zweifel*, so ein weiteres Dossier im Nebenius-Nachlaß, *daß es im eigenen wohlverstandenen Interesse der Oberkirchenbehörde liege, von ihrem Beginnen abzustehen, da sie durch solche reactionäre Maaßregeln, womit sie sich mit dem religiösen Bewußtseyn der eminenten Mehrheit der katholischen Bevölkerung selbst in Widerspruch setzt, den bedauerlichen Bewegungen im Schooße ihrer Kirche, statt sie zu bemeistern, nur eine neue, kräftige Nahrung reicht*.<sup>54</sup> Das entsprach der Sache nach der Position Wessenbergs und war sicherlich auch stark durch die Haltung Becks bestimmt<sup>55</sup>, vielleicht gar auf

51 Undatierter Konzept-Schriftsatz 1, dem Zusammenhang nach Frühjahr 1845 (Mischehenstreit, Fall Schreiber), GLA N Nebenius/22 (Papiere, kirchl. Angelegenheiten betr., 1818ff.).

52 Ebd.

53 Ebd.

54 Undatierter Konzept-Schriftsatz 2, GLA N Nebenius/22 (Papiere, kirchl. Angelegenheiten betr., 1818ff.).

55 Vgl. Beck an Nebenius vom 16.4.1845, GLA N Nebenius/4 (Correspondenz).

Formulierungen von ihm zurückgehend. Diese Positionsbestimmung erörterte Nebenius ausführlich in einem Dossier, mit dem er jene auch von Hirscher begutachtete Ministerialvorlage vorbereitete, die dem Großherzog am 25. Oktober 1845 eine vorläufige Regelung der Dissidentenfrage nahelegte: Die *höhere Bedeutung* des Dissenses liege allein im Richtungswandel der Katholiken, welcher einer *Reaction* gegen den seit *mehreren Menschenaltern* eingetretenen Konfessionsfrieden gleichkomme, die *sich mit religiösen und kirchlichen Ansichten eines großen Theils auch der ganz ruhigen katholischen Bevölkerung in Widerspruch setzte, während auf der anderen Seite der in der frühern Zeit ange-regte reformatorische Geist fortgesetzte Bestrebungen nach weiteren kirchlichen, wirklichen oder vermeintlichen, Verbesserungen hervorrief, und sich allmählig scharfe Gegensätze ausbildeten. Die Rückkehr zu einem kirchlichen Rigorismus, den die allmählig herrschend gewordenen Ansichten gemildert hatten und dessen Wiederaufleben eine Reihe von Erscheinungen beurkundete* [Einschub hdschr. Nebenius:] *erregten bei gar vielen, ihrer Kirche sonst mit Treue anhangenden Katholiken, die allem Streben nach Neuerung fremd blieben, Mißfallen und Besorgnisse, während sie die Freunde der Reformen in eine gerade entgegengesetzte Richtung, zu größerer Regsamkeit anspornten und kühner machten.*<sup>56</sup> Dann folgen die klassischen Gravamina: gemischte Ehen, Abweisung protestantischer Taufzeugen, Wallfahrten, *inquisitorische* Beichtverfahren, Umsichgreifen des Jesuitenordens, *im Stillen an das Missionswesen geknüpften Ablässe* usw.. Auch hier hielt die Kirche *in der Einlenkung zu weiser Mäßigung* die Mittel zum Frieden selbst in der Hand: *Jeder kirchliche Rigorismus, der in früheren Perioden des Glaubens-Zwanges stattfinden konnte, mußte sich von dem Augenblick an allmählich mildern, als man die Gewissensfreiheit in dem bereits bezeichneten Sinne anzuerkennen begann. – Muß man auf einen Glaubenszwang, auf kirchliche Inquisition, Verfolgungen und Strafen wegen Meinungen und Äußerungen in Glaubens- und in Kirchen-Sachen verzichten, so liege es in der Natur der Sache, daß die Rückkehr zu einer kirchlichen Strenge, welche die Anhänger an längst gewonnene und unter einer milden Herrschaft der Kirche weit verbreitete Ansichten und Meinungen kränkt, oder ihnen als verletzende Zudringlichkeit erscheint, die Gefahr der Bildung neuer Secten, deren Angehörige aus dem äußeren Verbande ihrer Kirchen treten, leichter herbeiführt, und der Staatsregierung ein Niederhalten der auf Sectenbildung gerichteten Versuche, oder ihre Wirksamkeit zum Schutze der Kirche gegen bedenkliche Bewegungen erschwert.*<sup>57</sup>

Der an sich unparteiisch formulierte Staatszweck, Ruhe und Sicherheit zu wahren, wandelte sich unversehens zu einer Parteinahme im innerkirchlichen Richtungsstreit, weil mit der reformkatholischen Position der bürokratische Quietismus der vormärzlichen Gesellschaft besser zu sichern schien, zumal der Staat hier über Jahrzehnte historischer Erfahrung verfügte. Unter den aufgeführten Erscheinungen, welche *die gereiften Früchte der Duldsamkeit und der wechselseitigen Liebe beider Confessionen* gefährdeten, fanden sich eben nicht nur die zwischen Staat und Kirche strittigen »*iura circa sacra*«, sondern auch Elemente des ultramontanen Frömmigkeitsstils. Darin zeigt sich, wie weit

56 Undatierter Konzept-Schriftsatz 4, GLA N Nebenius/22 (Materialien und Aufsätze, die deutschkatholische Frage betr.).Vorbereitendes Dossier, passagenweise wortidentisch, für Referat Ministerium des Innern an Staatsministerium vom 25.10.1845, GLA 233/32307.

57 Ebd.

der Staat die Grenze seiner Beurteilungskompetenz vorgeschoben hatte, obwohl er *sich willkürlicher Beschränkung der Autonomie der Kirche zu enthalten* vorgab<sup>58</sup>. Welche bestimmte religiöse Praxis den als höchstes Gut beschworenen öffentlichen Frieden des Landes und damit die Souveränität des Staates bedrohe, und sei es allein, weil sie öffentliche Auseinandersetzungen auslöse, darüber *steht ihm selbst das Urtheil zu*, so Nebenius<sup>59</sup>.

So verstand die Regierung die Kirche nicht eigentlich als Staatsanstalt; der Begriff insinuiert ein nahes Bindungs- und Abhängigkeitsverhältnis, das in dieser Weise weder gegeben noch intendiert war. Der Staat verstand sich vielmehr als zur Moderation aller gesellschaftlichen Gruppen verpflichtet, und im Sinne dieser Aufgabe schrieb er sich Eingriffsrechte zu, welche jede öffentliche Artikulation religiöser Selbstbestimmung begrenzte. Damit aber, und das wurde sein eigentümliches Dilemma nicht nur in der Dissens-Debatte, war er gezwungen, auf das inhaltliche Feld genuin religiöser Positionen und Stile überzugreifen, weil die Orientierung an einem vorausgesetzten Kanon der »aufgeklärten Zeitbildung« bestimmte religiöse Denkformen und Verhaltensweisen von vornherein als dem öffentlichen Frieden abträglich kennzeichnete.

Es scheint nun, daß dem Innenminister Nebenius dieses Dilemma bewußt gewesen ist, was ihn veranlaßte, von den theoretisch statuierten Eingriffsrechten keinen oder doch einen sehr zurückhaltenden Gebrauch zu machen. Gegenüber dem Staatsministerium formulierte er zwar ebenfalls den Zusammenhang von Ultramontanismus und Dissens, plädierte aber bereits im vorbereitenden Dossier nachdrücklich dafür, *die Rechte der bestehenden Kirche wahrzunehmen, ohne Rücksicht auf Zerwürfnisse, welche das Verhältnis der Kirche zum Staat in andern Beziehungen berühren. Der katholischen Landeskirche Alles, was sie zu ihrem Schutze gegen ungebührliche Beeinträchtigungen und gegen die sie bedrohende Bewegung nur immer verlangen kann, mit scrupulöser Gewissenhaftigkeit zu gewähren, finden wir namentlich unter den bekannten eingetretenen Umständen, welche die frühere freundlichen Verhältnisse zwischen der Staatsregierung und der katholischen kirchlichen Behörde wesentlich getrübt haben, nicht nur keine Abmahnung, sondern vielmehr eine dringende Aufforderung. In dieser Hinsicht jeden Gedanken an eine indirecte Bekämpfung ungebührlicher Angriffe von Seiten der Kirchenbehörde zurückzuweisen, gebietet die Würde der Regierung, wie selbst ein wohlverstandene Politik, welche den Boden des Rechts und der Moral nie ungestraft verläßt.*<sup>60</sup>

In Konsequenz dieses Standpunktes legte sich das Innenministerium strenge Neutralität in Bezug auf die innerkirchlichen *Faktionen* auf und formulierte lediglich: *Die katholische Kirche kann unbedingt verlangen: Schutz gegen beleidigende Angriffe und gegen jede Provokation zum Abfalle oder Proselitenmacherei. [...] Ein Recht zu verlangen, daß einer Religionsgesellschaft, die sich bilden will, die Duldung oder Anerkennung versagt werde, hat sie [die katholische Kirche, der Verf.] nicht.*<sup>61</sup> Den Katholiken aber konnten diese vorsichtigen Positionsabwägungen nicht durchsichtig werden, denn die Korrespon-

58 Konzept-Schriftsatz 1 (wie Anm. 51).

59 Ebd.

60 Konzept-Schriftsatz 4 (wie Anm. 56). Auch dieser Passus wurde dem Staatsministerium fast unverändert übermittelt.

61 Ebd.

denzen Hirschers und Woerls zeigen, daß man sich gegen beleidigende Angriffe und Provokationen keineswegs geschützt fühlte; und die Strengkirchlichen legten den Verzicht auf eine Unterdrückung der Deutschkatholiken ohnehin als deren Begünstigung aus.

Wie formulierte der Staat demgegenüber die Konsequenzen seines Oberaufsichtsrechtes gegenüber den Dissidenten? Das vormärzliche Staatskirchenrecht definierte die jedem Einwohner zustehende Gewissensfreiheit als Verzicht auf jeden *Zwang in Beziehung auf Bekenntnis oder kirchliche Handlungen der Staatsbürger*, weiterhin als Freistellung des Bekenntnisses und des Übertritts zu einer der anerkannten Konfessionen. Nicht aber könne *die Befugnis des Austritts aus einer der bestehenden anerkannten Kirchen zum Zweck der Bildung einer neuen Religionsgesellschaft, als ein natürlicher Ausfluß der Gewissensfreiheit betrachtet werden*. Sie schließe für diesen Fall lediglich erneut die Anwendung direkten oder indirekten Zwangs aus, wenn sich eine Staatsgefährdung aus deren Lehren und Bestrebungen nicht herleiten lasse<sup>62</sup>.

Beinhaltete die Gewissensfreiheit nur einen Verzicht auf Zwang, dann war der Staat frei, im Hinblick auf sein oberstes Ziel nach Gutdünken zu gewähren und zu verweigern; und aus allen badischen Politikpapieren geht eindeutig hervor, daß die Regierung in Karlsruhe eine Etablierung des Dissenses als Religionsgesellschaft von vornherein ablehnte, so daß *die Regierung ihrerseits alles zu unterlassen habe, wodurch sie ihrerseits dem Bestehen und der Ausbreitung der Secte [...] Vorschub leisten könnte, wenn sie auch noch keine zureichende Gründe hat, polizeilich gegen sie einzuschreiten, und unter den gegebenen Umständen ein solches Einschreiten durch polizeiliches Verbot eine dem Zwecke desselben entgegenstehende Wirkung hervorbringen könnte*<sup>63</sup>.

Auch hier ging der Staat wieder über eine rein formale Moderatorenrolle für die gesellschaftlichen Diskurse weit hinaus, indem er von sich aus die Wünschbarkeit intensiver öffentlicher Kontroversen um religiöse Fragen negativ beschied und daher zunächst selbst eine Duldung der Dissidenten als Privatvereine zu verhindern, mindestens zu verzögern suchte. *Eine stillschweigende Duldung der gebildeten Vereine, oder ein Ignorieren derselben, gibt ihnen noch kein Recht zu ihrem Fortbestehen, das ihnen eine ausdrückliche Zusage gewähren würde. Die förmliche Anerkennung einer Secte, auch nur als Privatverein, der sich stets wieder durch neue Mitglieder ergänzen kann, und der seiner Natur nach als für ewige Zwecke gegründet zu betrachten ist, und hierin die wesentliche Grundlage jeder Religionsgesellschaft aufweist, ist ohne Zweifel ein weit wichtigerer Schritt, als die Erhebung einer geduldeten Secte zu einer Kirchen-Gesellschaft mit öffentlichem corporativem Character*, schrieb Nebenius im Frühsommer 1845. Mit jeder neuen religiösen Gruppierung wachse die Gefahr, *alle kirchlichen Verhältnisse zu verwirren, und eine wesentliche Grundlage des Staats und der socialen Zustände [zu] untergraben*<sup>64</sup>.

Nebenius sah, daß es letztlich der Verzicht auf den frühmodernen Glaubenszwang war, der die Pluralisierung der religiösen Ansichten und Bekenntnisse zur Folge hatte,

62 Alle Zitate: Undatierter Konzept-Schriftsatz 3, GLA N Nebenius/22 (Materialien und Aufsätze, die deutschkatholische Frage betr.). Auch Teile dieses Dossiers gingen in die Ministervorlage vom 25.10.1845 und in die Reden von Nebenius vor den Kammern der Landstände ein.

63 Konzept-Schriftsatz 4 (wie Anm. 56).

64 Ebd.

und daß der Staat sich vor die widersprüchliche Aufgabe gestellt sah, diese Pluralisierung zu verhindern, ohne Glaubenszwang zu üben: *Äußerliches Bekenntnis und Beobachtung der daran sich knüpfenden Vorschriften kann erzwungen werden, aber nur durch Mittel, welche die Gegenwart verschmäht. Eine natürliche Folge des beseitigten Glaubenszwangs, den früher die Staatsgewalt der Kirche gestattete oder ausübte, war die freiere Äußerung abweichender Meinungen in religiösen und kirchlichen Sachen; sie kann aber mit dem Verbleiben des einzelnen Andersdenkenden in dem äußeren Verbande der Kirche bestehen. Solche abweichenden Meinungen tauchen auf und verschwinden wieder, oder es verschwindet wenigstens die Wärme und Lebhaftigkeit, womit sie aufgenommen werden und zu einer Trennung von der Kirche geneigt machen. Kommt solcher Neigung der Staat durch seine Bereitwilligkeit, neue Religionsgesellschaften zu dulden, willfährig entgegen, so bahnt er den Weg zur Auflösung und Zerrüttung beider Kirchen. Ein Vorgang ruft den andern hervor und zuletzt würde, wie in Nordamerika, jede neu auftauchende religiöse Idee, eine neue Secte oder Kirche zur Existenz bringen.*<sup>65</sup> War es also bei den Strengkirchlichen wesentlich der Inhalt der religiösen Selbstpräsentation, der staatliche Begrenzung herausforderte, so war es beim Dissens die Form der Sektenbildung, welche die Gesellschaft zusehends fragmentierte und dadurch dem Staat seine Steuerungsaufgabe erschwerte. Wenn demnach die Gewissensfreiheit die mindestens private Pluralisierung des religiösen Spektrums förderte, dann sollte der Staat doch alles tun, um den Übergang des Privaten ins Öffentliche zu verhindern, indem er jede Stellungnahme und jede dauerhafte Duldungsregelung so lange als möglich vermied.

Die Konsequenz gegenüber den Dissidenten war die gleiche wie gegenüber den verschiedenen katholischen Gruppierungen: der weitestgehende Verzicht auf staatliches Handeln überhaupt, während der öffentliche Diskurs – ganz entgegen den politischen Grundintentionen – in rasantem Tempo eskalierte. Gleichzeitig entschwand der Dissens, erneut gegen alle Absicht, jeder öffentlichen Kontrolle, weil die »iura circa sacra« gegenüber den Dissidenten faktisch suspendiert blieben, was nicht nur den Bereich bürgerlicher Standesbeurkundung, sondern auch die geregelte religiöse Versorgung mit Liturgie, Predigt und Unterricht betraf. So erreichte der Staat, indem er sein Aufsichtsrecht wahrzunehmen suchte, das Gegenteil: eine staatsbürgerliche und religiöse Verwahrlosung derer, die sich trotz staatlicher Mißbilligung zum Deutschkatholizismus bekannten.

## Pluralisierung als Problem von Staat und Kirche

Ein Vergleich der verschiedenen Positionen in der Dissensdebatte zeigt, daß alle Streitparteien geneigt waren, den Staat zur Unterstützung ihrer je eigenen religiösen Selbstbestimmungsrechte zu beanspruchen, indem sie ihren Standpunkt mit dem Gemeinwohl identifizierten und mit der Unterstützung ihrer Gegner das Heraufziehen von Unheil und Radikalismus, sei es Reaktion oder Revolution, beschworen. Dieser Konstellation suchte der Staat sich zu entwinden, indem er seine eigene »Richtlinienkompetenz« formal be-

hauptete und die gegeneinanderstehenden Rechtstitel theoretisch sorgsam gegeneinander abwog, faktisch aber nur noch äußerst zurückhaltend handhaben konnte. *Die Vermittlung der Ansprüche der Kirche auf Schutz; der Rechte der Einzelnen<sup>66</sup> auf ungestörte Gewissensfreiheit, und der Pflichten, welche der Staat zur Erhaltung des öffentlichen Rechtszustandes gegen sich selbst zu erfüllen hat<sup>67</sup>*, lief auf ein strukturelles Patt hinaus, das den Staat seiner öffentlichen Wirkungsmöglichkeiten weitgehend beraubte und den gesellschaftlichen Diskurs sich selbst überließ. Man könnte formulieren: Der Versuch des Staates, allen kirchlichen und religiösen Gruppen gegenüber seine Grundsätze zur Geltung zu bringen, führte vor, daß diese Grundsätze unpraktizierbar geworden waren, jedenfalls kein allgemein akzeptiertes öffentliches Rechtsbewußtsein und Gerechtigkeitsempfinden mehr herbeiführten. Hirscher formulierte vor dem Hintergrund der Kammerdebatten: *Unsere Regierung ist, theilweise bis zur Schwäche, human u. mild.<sup>68</sup>*

Woher rührte dieses strukturelle Patt? Die Anspielungen von Nebenius auf den vermeintlichen konfessionellen Zwangsstaat des Ancien Régime weisen den Weg: Der Westfälische Friede war vor dem Hintergrund eines Politikverständnisses entstanden, in dem man auf der Ebene des Reiches und im Verhältnis der Reichsstände und Territorien zueinander eine Entkonfessionalisierung und Entideologisierung der Beziehungen für unumgänglich notwendig hielt; Friede war durch enttheologisiertes Recht und als »Säkularisation des Politischen« entstanden<sup>69</sup>. Aber dafür gab es weder einen politiktheoretischen Begriff noch eine philosophisch-theologische Begründung<sup>70</sup>. Obwohl also die werdenden Territorialstaaten der frühen Neuzeit aus der Rechtsnot des Dreißigjährigen Krieges heraus gezwungen waren, den Bekenntnisbegriff zu säkularisieren, blieb die staatliche Zuständigkeit für die Religionsverhältnisse eines Territoriums allgemein der handlungsleitende Impuls der Innenpolitik. »Während das Reich infolge der konfessionellen Frei-

66 Man betrachtete anfänglich die Deutschkatholiken rechtlich nicht als Gruppe oder Privatverein, sondern *als einzelne einer fremden, auswärts geduldeten Secte angehörige Individuen*, Konzept-Schriftsatz 3 (wie Anm. 62).

67 Konzept-Schriftsatz 4 (wie Anm. 56).

68 Hirscher an Beck vom 24.12.1845, GLA N Nebenius/4 (Correspondenz).

69 H. SCHILLING, Krieg und Frieden in der werdenden Neuzeit – Europa zwischen Staatenbellizität, Glaubenskrieg und Friedensbereitschaft, in: K. BUßMANN/DERS. (Hgg.), 1648. Krieg und Frieden in Europa, Textbd. 1, München 1998, S. 13–22, hier S. 20f.; DERS., Der Westfälische Friede und das neuzeitliche Profil Europas, in: H. DUCHHARDT (Hg.), Der Westfälische Friede: Diplomatie – politische Zäsur – kulturelles Umfeld – Rezeptionsgeschichte, in: HZ, Beih. NF 26 (München 1998), S. 1–32, hier S. 10f., spricht von der »dualistischen Struktur der Staat-Kirche-Beziehungen, die den Fundamentalismus einer religiös-politischen Einheitswelt ausschloß«; vgl. auch ebd., S. 16f.; vgl. weiter W. SCHULZE, Pluralisierung als Bedrohung: Toleranz als Lösung. Überlegungen zur Entstehung der Toleranz in der Frühen Neuzeit, in: ebd., S. 115–140.

70 Grundlegend: M. HECKEL, Parität (1963), in: DERS., Gesammelte Schriften (wie Anm. 15), S. 106–226, hier S. 135, 145–148 und passim; DERS., Die katholische Konfessionalisierung im Spiegel des Reichskirchenrechts, in: W. REINHARD/H. SCHILLING (Hgg.), Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte 1993 (Reformationsgeschichtliche Studien und Texte 135), Münster 1995, S. 184–227, hier S. 195: »Dem Nebeneinander der beiden Konfessionen und ihrer Konfessionalisierungsprozesse fehlte [...] ein theologisches bzw. sozialphilosophisches Fundament.«; K. REPGEN, Die westfälischen Friedensverhandlungen. Überblick und Hauptprobleme, in: BUßMANN/SCHILLING (Hgg.), 1648 (wie Anm. 69), S. 355–372, hier S. 360f.

heitsverbürgungen [...] nach dem Prinzip der konfessionellen Spaltung und Parität verfaßt blieb, herrschte im Territorium das entgegengesetzte Prinzip prinzipieller konfessioneller Einheit und Dominanz der Landeskönfession«<sup>71</sup>. Staat und Gesellschaft verzahnten sich eng mit Kirche und Religion: »Direkt im Protestantismus, indirekt und in komplizierter Abstimmung mit der Universalkirche bei den Katholiken, übernahm der Staat wichtige administrative Befugnisse über die jeweilige National- und Landeskönfession«<sup>72</sup>. Der Prozeß der Konfessionalisierung<sup>73</sup> entfaltete sich als »Sog des Wandels«, in dem die »sozialen, politischen und institutionellen Spielregeln des frühmodernen Flächenstaates [...] sich mit den Glaubens-, Verhaltens- und christlichen Sozialformen der Konfessionskirchen«<sup>74</sup> komplex verschränkten.

Das galt auch für die Vorgängerterritorien des neuen Großherzogtums Baden. Die Kirchenherrschaft der badischen Markgrafen wurzelte bereits in den Bestrebungen zur Territorialisierung und »normativen Zentrierung« (Berndt Hamm) des späten Mittelalters und erhielt durch eine »staatskirchlich« orientierte erasmianische Vermittlungspolitik während der frühen Jahre der Reformationszeit neue Nahrung, zumal den betroffenen Bistümern Speyer, Straßburg und Konstanz um so geringere Eingriffsmöglichkeiten verblieben, je enger sich Territorium und Konfession durch die politischen Entwicklungen im Reich verflochten. Dennoch war es gerade diese reichspolitische Eingebundenheit, welche die Bekenntnisentscheidung nicht nur der badischen Territorien und Kondominate, sondern auch Vorderösterreichs lange in der Schwebe hielt und häufige, teils durch Zwang vollzogene Konfessionsschwenks auslöste. Erst aufgrund der Normaljahrsregelung von 1648 hatten die Vorgängerterritorien des Großherzogtums eine späte, aber intensive Konfessionalisierung durchgemacht: in Vorderösterreich und Baden-Baden katholisch, in Baden-Durlach lutherisch – vor allem im Südwesten verlief die Konfessionalisierung als »gestreckter Prozeß, in dem sich Druck von oben und Akzeptanz von unten verbanden«<sup>75</sup>. Allein die badischen Kondominate blieben »konfessionelle Niemandslän-

71 HECKEL, Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 70), S. 216; vgl. DERS., Weltlichkeit und Säkularisierung. Staatskirchenrechtliche Probleme in der Reformation und im Konfessionellen Zeitalter (1983), in: DERS., Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte, hg. von K. SCHLAICH, Bd. 2 (JE 38), Tübingen 1989, S. 912–933, hier S. 925–933; DERS., Die Krise der Religionsverfassung des Reiches und die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges (1988), in: ebd., S. 970–998, hier S. 987–993; R.G. ASCH, »Denn es sind ja die Deutschen ... ein frey Volk«. Die Glaubensfreiheit als Problem der Westfälischen Friedensverhandlungen, in: Westfälische Zeitschrift 148 (1998), S. 113–137, hier S. 114f., 118ff.

72 H. SCHILLING, Die Konfessionalisierung Europas – ihre Ursachen und die Folgen für Kirche, Staat, Gesellschaft und Kultur, in: BUßMANN/SCHILLING (Hgg.), 1648 (wie Anm. 69), S. 219–228, hier S. 222.

73 A. HOLZEM, Die Konfessionengesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung, in: ZKG 110 (1999), S. 54–87 (Lit. und eigener Ansatz).

74 SCHILLING, Konfessionalisierung (wie Anm. 72), S. 223.

75 A. SCHINDLING, Andersgläubige Nachbarn. Mehrkonfessionalität und Parität in Territorien und Städten des Reichs, in: BUßMANN/SCHILLING (Hgg.), 1648 (wie Anm. 69), S. 465–473, hier S. 469. Zum Ganzen: V. PRESS, Baden und badische Kondominate, in: A. SCHINDLING/W. ZIEGLER (Hgg.), Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession 1500–1650, Bd. 5: Der Südwesten (Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung 53), Münster 1993, S. 124–166; D. STIEVERMANN, Österreichische Vorlande, in: ebd., S. 256–277.

der« (Volker Press). Erst als diese auf dem Wiener Kongreß in ein gemischtkonfessionelles Großherzogtum zusammengeführt wurden, mußte die Trennung von Politik und Religion durch Rechtsregelungen, für das Reich seit 1648 bindend, für die Territorien seit der Etablierung des naturrechtlichen Staatsdenkens in der Mitte des 18. Jahrhunderts ideell prägend, legislatorisch nachvollzogen werden.

Anton Schindling hat gefragt, in welcher Weise die »Juridifizierungstendenzen des Westfälischen Friedens zur Beilegung des Konfessionskonflikts langfristig eher förderlich oder hinderlich für irenische Annäherungsbemühungen« waren und inwieweit dadurch »ein spezifisch deutsches Verhältnis von Konfession und Kirche sowie von den staatlichen Aufgaben geprägt« worden sei<sup>76</sup>. Die Dissensdebatte läßt für den deutschen Südwesten näherungsweise Antworten zu: Die quasi ererbte Selbstzuschreibung, aufgrund derer die Landesherrschaft ein weitgehendes »ius circa sacra« und ein unangefochtenes Oberaufsichtsrecht über alle religiösen Gruppierungen für sich reklamierte, hatte den Reichsdeputationshauptschluß und die Neuformierung des deutschen Bundesstaatsystems überlebt, auch wenn die Regierungen in der Regel eine formale Fortgeltung des Westfälischen Friedensinstrumentes ausschlossen. Um diese Selbstzuschreibung drehte sich der öffentliche Streit, fern davon zu befrieden, obwohl irenischer Ausgleich – freilich zu jeweils ihren Bedingungen – erklärtes Ziel aller Konfliktparteien war.

Der Freiburger Domkapitular Buchegger hatte in seinem Gutachten postuliert: *Der Westphälische Friede ist sowohl ein Friedensschluß, als ein Vertrag zwischen Katholiken und Protestanten, zwischen den katholischen und protestantischen Fürsten unter dem ehemaligen Reichshaupt dem römisch=deutschen Kaiser, und den garantirenden Mächten Frankreich und Schweden. Dieser Westphälische Friede ist zwischen den pacificirenden Theilen und den Garanten nicht aufgehoben.*<sup>77</sup> Er versuchte, die Rechtspositionen des »Instrumentum Pacis Osnabrugense« (IPO), deren Rezeption den mindermächtigen katholischen Reichsständen und dem Papst damals aus der inneren Logik des kanonischen Rechts heraus unüberwindliche Schwierigkeiten bereitet hatte<sup>78</sup>, nun für die endgültige Begrenzung des den Katholiken seit dem 16. Jahrhundert zugemuteten Dissenses in Anspruch zu nehmen. Er bestritt der Regierung unter Berufung auf Art. V und VII IPO<sup>79</sup>

76 SCHINDLING, Nachbarn (wie Anm. 75), S. 473.

77 Referentenbericht Buchegger vor dem Erzbischöflichen Ordinariat Freiburg vom 20.2.1846, EAF B 2-17/22.

78 K. REPGEN, Der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden und die Friedenspolitik Urbans VIII. (1956), in: DERS., Von der Reformation zur Gegenwart. Beiträge zu Grundfragen der neuzeitlichen Geschichte, Paderborn/München/Wien/Zürich 1988, S. 30–52; DERS., Die Proteste Chigis und der päpstliche Protest gegen den Westfälischen Frieden (1648/59). Vier Kapitel über das Breve »Zelo Domus Dei« (1989), in: DERS., Dreißigjähriger Krieg und Westfälischer Friede. Studien und Quellen, hg. von F. BOSBACH und Ch. KAMPMANN (Rechts- und Staatswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft NF 81), Paderborn/München/Wien/Zürich 1998, S. 539–561.

79 Zur aktuellen rechtsgeschichtlichen Auslegung der Art. V und VII IPO vgl. H. CONRAD, Religionsbann, Toleranz und Parität am Ende des Alten Reiches (1961), in: H. LUTZ (Hg.), Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit (Wege der Forschung 246), Darmstadt 1977, S. 155–192, hier S. 164–171; F. DICKMANN, Der Westfälische Frieden, Münster 1998, S. 343–373; B.M. KREMER, Die Interpretation des Westfälischen Friedens durch die »Schulen« des *Jus Publicum*, in: DUCHHARDT (Hg.), Westfälischer Friede (wie Anm. 69), S. 757–778, hier S. 769–772; REPGEN, Friedensverhandlungen



das Recht, das »ius reformandi« auch auf solche Bekenntnisse auszudehnen, die zum Ende des Alten Reiches noch nicht bestanden hatten. Mit dieser Interpretation des Reichsfriedens als immerwährendem Vertrag argumentierten auch die konservativen Katholiken in den Kammern des badischen Landtags. Buß reklamierte in der Debatte der Zweiten Kammer am 13. August 1846, nur jene Reichsgesetze seien erloschen, *welche die Verfassungsform des Reiches betroffen* hätten, nicht aber jene, welche die Rechte der Kirche festschrieben. *Für diese [die Konfessionen im Sinne des IPO, der Verf.] geht die Geltung der Reichsgesetze, namentlich des ja schon als Vertrag fortverpflichtenden westfälischen Friedens unmittelbar bis zur deutschen Bundesacte und weiter ununterbrochen fort.*<sup>80</sup> Auch der konservativ-katholische Freiherr Heinrich Bernhard von Andlaw<sup>81</sup> berief sich in seiner Interpellation in der Ersten Kammer vom 5. September 1846 auf den Westfälischen Frieden und die Reichsgesetze zur Religionsausübung als *bestehende Verträge*<sup>82</sup>. Dahinter stand unverändert jenes absolut verbindliche Wahrheitsverständnis des konfessionellen Zeitalters, demzufolge es nur eine Wahrheit des Evangeliums und dementsprechend auch nur eine wahre Kirche, ein wahres Bekenntnis und ein wahres kirchliches Recht geben konnte<sup>83</sup>. Im Gefolge dieses Wahrheitsverständnisses hatten die Katholiken alle vertraglichen Regelungen vom Augsburger Reichsfrieden bis zum Westfälischen Frieden stets nur als Notrecht hingenommen, als interimistische Friedensformel bis zum – freilich in unbestimmte Ferne verschobenen – dereinstigen Unionskonzil<sup>84</sup>. Buß statuierte in seinem ausführlichen Redebeitrag: *Was in der Kirche ist, muß göttlichen Ursprungs*

gen (wie Anm. 70), S. 360ff.; SCHILLING, Westfälischer Friede (wie Anm. 69), S. 27; A. SCHINDLING, Art. »Westfälischer Frieden«, in: Handwörterbuch zur deutschen Rechtsgeschichte, 38. Lieferung, Berlin/Bielefeld/München 1995, Sp. 1302–1307, hier Sp. 1304–1306 (Lit.); D. WYDUCKEL, Reichsverfassung und Reichspublizistik vor den institutionellen Herausforderungen des Westfälischen Friedens, in: BUSSMANN/SCHILLING (Hgg.), 1648 (wie Anm. 69), S. 77–84, hier S. 77f.: Auch 1648 wurde der Westfälische Friede als Gesetz und Vertrag zugleich rezipiert, zumal die Reichsstände die Reichsverfassung, bestehend aus einzelnen Reichsfundamentalgesetzen, denen der Westfälische Friede nun gleichgeordnet wurde, als Vertrag zwischen Kaiser und Ständen auffaßten, aus denen Pflichten und Rechte für beide Teile erwachsen. Dennoch waren nicht die katholische oder die evangelische Kirche als solche Vertragspartner des Westfälischen Friedens, sondern lediglich die Reichsstände »in ihrer konfessionellen Bestimmtheit« und »als Religionspartei zusammengeschlossen« zur Repräsentation ihrer Konfession, vgl. HECKEL, Parität (wie Anm. 70), S. 151.

80 Rede des Abgeordneten Buß; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 55. öffentliche Sitzung vom 13.8.1846, S. 90f.

81 Vgl. H. HÜRTE, Art. »Andlaw, Heinrich Bernhard v.«, in: LThK<sup>3</sup>, Bd. 1, Freiburg/Basel/Rom/Wien 1993, Sp. 621f.; C. REHM, Heinrich von Andlaw 1802–1871 – »ultramontan« oder »modern«?, in: FDA 115 (1995), S. 315–335; DERS., Heinrich von Andlaw. Ultramontaner Adliger und katholischer Politiker. 1802–1871, in: Lebensbilder aus Baden-Württemberg 19 (1998), S. 269–291; P. WEIGAND, Das politische Engagement des Freiherrn Heinrich Bernhard von Andlaw für die Freiheit der katholischen Kirche und die Reaktion der Mitglieder der Ersten Badischen Ständekammer, in: R. BAUMER (Hg.), Kirche am Oberrhein. FS Wolfgang Müller, FDA 100 (1980), S. 567–574.

82 Interpellation des Freiherrn von Andlaw, die Verordnung vom 20. April d.J. über die Rechtsverhältnisse der katholischen Dissidenten betreffend; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Erste Kammer, Auszug aus dem Protokoll der 25. Sitzung vom 5.9.1846, S. 7.

83 HECKEL, Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 70), S. 195.

84 Ebd., S. 197f. und passim.

sein, es darf nicht aus dem Menschen hergenommen, nicht der Ausfluß seiner Vernunft sein. Die Vernunft kann und muß anerkennen, aber schaffen darf sie in der Kirche nicht. [...] Der Mensch hat, die Sache streng religiös aufgefaßt, eigentlich gar keine Gewissensfreiheit. [...] Dem innersten Wesen nach [...], und weil der Geist des Menschen für die Aufnahme der Offenbarung geschaffen ist, besteht eine Nothwendigkeit der Aufnahme und keine Freiheit. Juristisch wurzeln das Recht der Gewissensfreiheit, eng definiert als das Recht, frei nach eigener Ueberzeugung sein Verhältnis zu Gott und Göttlichem denkend aufzufassen und dementsprechend von der Religionsfreiheit, gar der öffentlichen Religionsübung mit Korporationsrechten streng geschieden, in der Personwürde des Menschen als der Freiheit des irrenden Gewissens<sup>85</sup>. Buß reproduzierte jene Haltung, welche den katholischen, aber auch den lutherischen und reformierten Konfessionsstaat innerlich konstituiert hatte. Vor allem aber griff er jene katholische Interpretation des Westfälischen Friedens auf, welche die »unaufhaltsame, seit 1555 vertraglich besiegelte, unwiderrufliche Entwicklung zum materiellen paritätischen Verfassungsrecht zurückschrauben« und dessen Einbrüche in die Geltung des kanonischen Rechts »forteskamotiert« sehen wollte<sup>86</sup>. Es handelte sich um eine gleichgerichtete, aber gestufte Argumentation gegen zwei Seiten zugleich: Sie wandte sich gegen die Regierung, welche den Superioritätsanspruch der Katholiken über die Protestanten überhaupt nicht und über die Dissidenten nicht »sui generis«, sondern nur im eigenen Maßstab wahrte. Zudem polemisierte sie gegen einen Liberalismus, der die inhaltliche und rechtliche Relevanz dieses Superioritätsanspruchs generell bestritt.

Dieses strengkatholische Wahrheitsverständnis löste nach Ausweis des Protokolls in einer vormärzlichen Kammerdebatte *Zeichen der Verwunderung*<sup>87</sup> aus und offenbart die Klüfte der religiös-politischen Denkweisen, die sich seit den Festlegungen in der Mitte des 17. Jahrhunderts aufgetan hatten. Auf den Artikel VII des IPO, auf den sich die konservativen Katholiken beriefen, um die staatliche Anerkennung auf Katholiken, Lutheraner und Reformierte einzugrenzen und die Sekten auszuschließen, mochten sich ihre liberalen Gegner in der Kammer kaum noch beziehen. Die Bestimmungen dieses Artikels hätten, so der Kommissionsbericht des liberal-katholischen Abgeordneten Ignaz Rindeschwender, *nur insofern jetzt noch eine Bedeutung, als sie den zur Zeit des Reiches bereits vorhandenen Kirchen bestimmte Rechte verleihen, nicht aber insofern sie der jetzt völlig souverän gewordenen Landesgesetzgebung hinsichtlich weiterer Anordnungen und Anerkennungen Schranken setzen*<sup>88</sup>. Das religiöse Freiheitsverständnis der Liberalen sah den Art. VII IPO *den Ansprüchen der Herrscher über die Religionsübung der Unterthanen günstig zur Seite*. [...] *Wie vorher die Kirche, so übten nun die Regierungen denselben Gewissenszwang*.<sup>89</sup> Der Ausschluß der Sekten aus der Öffentlichkeit der frühneuzeitlichen

85 Alle Zitate: Rede des Abgeordneten Buß; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 55. öffentliche Sitzung vom 13.8.1846, S. 82.

86 HECKEL, Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 70), S. 201.

87 Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 55. öffentliche Sitzung vom 13.8.1846, S. 82.

88 Bericht des Abgeordneten Rindeschwender namens der Petitions-Commission; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, Beilage Nr. 2 zum Protokoll der 23. öffentlichen Sitzung vom 26. Juni 1846, S. 132.

89 Begründung der Motion des Abgeordneten Zittel (wie Anm. 8), S. 36.

Gesellschaft war bereits in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts in mehreren deutschen Territorien obsolet geworden: Was ein Teil der Katholiken um Buß und Buchegger so nachdrücklich zurückforderte, betrachteten die Liberalen als Monopolisierung der Großkonfessionen, unter welche die Deutschen unfreiwillig *vertheilt* worden seien; ihnen galt es, jene *Eroberungen der Freiheit* zu retten, welche *nach und nach die Aufklärung gemacht* habe<sup>90</sup>. Unübersehbar ging es hier neben den religiösen auch um politische Geltungsansprüche und um den freien Zugang zu den Medien öffentlicher Meinungsbildung nicht nur in eng religiösen, sondern in allgemein weltanschaulichen Fragen. Unter allen staatlichen Begrenzungen des Dissenses erschien den Liberalen der Entzug einiger staatsbürgerlicher Rechte und die teils rigide Zensurpraxis gegen liberale Blätter, die über den *religiösen Fortschritt* raisonnieren und gegen den *Obskurantismus* polemisieren wollten, als besonders gravierend. Hier handelte es sich um eine gleichwertig gegen zwei Richtungen zielende Argumentation: gegen eine Regierung, die den freien Diskurs der religiösen (und politisch-sozialen) Optionen samt der Besetzung entsprechender Positionen in Institutionen der Verfassung und der öffentlichen Meinung blockiere, ebenso gegen eine vermeintliche religiöse Reaktion, die das zur fortschreitenden Aufklärung bestimmte gesellschaftliche Leben massenwirksam *verdunkeln* wolle.

Der Staat positionierte sich in der Mitte dieser Extrempositionen, damit aber zwischen allen Stühlen. Auch die Vertreter des Innen- und Staatsministeriums mochten sich nicht mehr als Agenten eines Konfessionsstaates verstehen, aber vor allem deshalb nicht, weil eine fortdauernde Vertragsbindung durch den Westfälischen Frieden die durch den Rheinbund und den Reichsdeputationshauptschluß gewonnene endliche Souveränität der Mitglieder des Deutschen Bundes in Frage und die Integration gemischtkonfessioneller Territorien vor unlösbare Schwierigkeiten gestellt hätte. Der dahinterstehende Toleranzbegriff war durchaus instrumentell und behauptete nicht vorrangig die Freiheit der Religionsübung, sondern unter der Bedingung konzederter Gewissensfreiheit die alleinige Kompetenz des Staates, über Möglichkeit und Maß der Duldung neu entstehender religiöser Gruppierungen zu bestimmen, mithin in jeder Hinsicht Handlungsfreiheit zu haben. Weder sollten die Rechte der überkommenen Großkonfessionen eine Duldungsverwilligung für Sekten abschneiden, noch diese Sekten aus der allgemeinen Gesetzeslage heraus unbestreitbare Ansprüche geltend machen können. Die Überlegungen des Innenministers Nebenius in der Kammerdebatte am 12. August 1846 basierten auf der Voraussetzung, *daß überall, wo von der christlichen Kirche, christlichen Confessionen und ihren Rechten in den vor Auflösung des deutschen Reiches, wie auch zufolge des überlieferten Sprachgebrauchs in den später ergangenen Gesetzen deutscher Staaten die Rede ist, nur die beiden anerkannten Kirchen verstanden wurden*<sup>91</sup>. Der Grundsatz der *ausschließlichen vollen Berechtigung der katholischen und protestantischen Kirchen und der Beschränkung alles Sectenwesens* stehe selbst der nur stillschweigenden Anerkennung einer

90 Ebd.

91 Rede des Ministerialpräsidenten Nebenius; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 54. öffentliche Sitzung vom 12.8.1846, S. 8. Vgl. auch die Antwort des Innenministers Nebenius auf die Interpellation Andlaw; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Erste Kammer, 25. öffentliche Sitzung vom 5.9.1846, S. 369.

auch nur bedingten Freiheit zur Gründung neuer Religionsgesellschaften im Wege<sup>92</sup>. Der Sache nach bewegte man sich hier ganz auf dem Boden des Paritätsverständnisses im Alten Reich als einem »Pluralismus, dessen Funktionsfähigkeit auf der Gleichberechtigung einer ein für allemal begrenzten Zahl von Konfessionsgemeinschaften beruhte«<sup>93</sup>, allerdings mit zwei bedeutsamen Modifikationen: man privilegierte in einem bikonfessionellen Staat statt einer alle ehemals reichsrechtlich anerkannten Konfessionen; und für dieses Prinzip konnte man sich nicht mehr auf deren je exklusiven Wahrheitsanspruch berufen, zumal dieser unter dem Einfluß der Aufklärung auch ideell obsolet geworden war, sondern nur noch auf eine allgemeine staatliche Ordnungsfunktion. *Die Zeit*, so Nebenius in der Kammerdebatte, *äußerte ihren Einfluß nicht in der Abschaffung der berührten staats- und kirchenrechtlichen Grundsätze, sondern nur in der fortschreitenden Milde und Humanität bei deren Anwendung*<sup>94</sup>. Das nach dem Ende des Alten Reiches entstandene Recht erspare der Regierung lediglich *den Gebrauch des äußersten Mittels [...] zur Abwehr des Sectenwesens*<sup>95</sup>. Man führte keine konfessionsstaatlichen Politikbegründungen mehr ins Feld, suchte aber gerade dadurch den eigenen Handlungsspielraum zu erweitern. Die gewonnene Souveränität sollte von den Fesseln des IPO und der Normaljahrsregelung nicht mehr eingeschnürt werden. Das »ius reformandi« und die »iura circa sacra« des Landesherrn bezogen sich nicht mehr auf eine herrschende Konfession und deren theologische Maximen, wodurch auch die politische Macht im Gewissen gebunden worden war. Der »Dienst der christlichen Obrigkeit« an der Kirche formalisierte und säkularisierte sich zum »Recht der souveränen Staatsgewalt, Art und Ausmaß der Zulassung verschiedener Bekenntnisse und Religionsgesellschaften im Staate zu regeln«<sup>96</sup>.

Das in Karlsruhe beanspruchte weitgehende »ius circa sacra« konnte juristisch und theologisch nur mehr schwierig hergeleitet werden: nicht mehr wie im Gefolge des Augsburger Religionsfriedens aus dem Prinzip des »cuius regio, eius religio«, auch nicht mehr wie nach dem Westfälischen Frieden aus einer die konfessionelle Konformität sichernden Normaljahrsregelung, sondern lediglich aus der säkularen Funktionsbestimmung, für den Erhalt und die Integration von gemischtkonfessionellen Gesellschaften zuständig zu sein. Der frühneuzeitliche Konfessionsstaat hatte sich aus der Einheit von Religion, Herrschaft und Recht legitimiert. Er hatte jenen zwischen den Konfessionen parzellierten und sich doch als jeweils universal gültig ausgehenden Wahrheitsanspruch der herrschenden Konfession faktisch zu vertreten, sonst wäre er kein Wohlfahrtsstaat mehr gewesen, sondern hätte den Zorn Gottes auf das seine Allmacht und Ehre beleidigende Gemeinwesen herabgerufen; diese Versatzstücke einer pädagogisch disziplinierenden Gottesrede finden

92 Rede des Ministerialpräsidenten Nebenius; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 54. öffentliche Sitzung vom 12.8.1846, S. 7f.

93 ASCH, Glaubensfreiheit (wie Anm. 71), S. 137.

94 Rede des Ministerialpräsidenten Nebenius; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 54. öffentliche Sitzung vom 12.8.1846, S. 8.

95 Ebd., S. 9.

96 M. HECKEL, Zur Entwicklung des deutschen Staatskirchenrechts von der Reformation bis zur Schwelle der Weimarer Verfassung (1966/67), in: ders., *Gesammelte Schriften* 1 (wie Anm. 15), S. 366–401, hier S. 378; generell ebd., S. 380–395.

sich mit erstaunlicher Konstanz in sämtlichen Konfessionen<sup>97</sup>. Der Gott der konfessionellen Reorganisierung – wiewohl stets auch mit den Attributen der Güte und Gnade bekrönt – war ein strenger, richtender Gott, der keine Sünde ungestraft ließ und um seiner Majestät willen nicht lassen konnte. Dieses Gottesbild, welches politische Katastrophen und kollektive Nöte als apokalyptisches Ringen erklärte und die öffentliche Wohlfahrt eng an den Gehorsam gegen überweltliche und weltliche Mächte gebunden hatte, hatte zu einer »Transformation religiöser Obliegenheiten in politische Untertanenpflichten« geführt<sup>98</sup>.

Die Zuständigkeitszuschreibungen des vormärzlichen Staatskirchentums stammten letztlich weitgehend aus diesem Politikverständnis des konfessionellen Zeitalters. Dieses aber hatte neben seiner staatsrechtlichen auch seine theologische Basis verloren: Zum einen gab es im theologischen Denken der Zeit und in den politisch-gesellschaftlichen Leitdiskursen keinen Gott mehr, der eifersüchtig und ehrbedacht Sünden gegen die Bekenntniseinheit mit Pest, Hunger und Krieg strafte. Und zum andern gab es keine konfessionell homogenen Territorien mehr, innerhalb derer der Staat sich plausibel das Recht hätte zuschreiben können, die Geltung eines solchen Gottesbildes mindestens als offizielle Staats-theologie durchzusetzen. Die »Verdiessseitigung des Staatszweckes« ging einher mit einer »Entmythologisierung des Gottesgnadentums«<sup>99</sup>. Nach wie vor aber behauptete die Landesherrschaft den unbedingten Geltungsvorrang ihrer Religionspolitik im Sinne eines *christlichen Staates*, in dem die *Heiligkeit des Zwecks* und die *Würde kirchlicher Institutionen* sich der *guten Ordnung, dem Frieden und der Sicherheit des Staates*<sup>100</sup> untrennbar amalgamierten. Die »Ausgliederung des Bekenntnisses aus dem politischen Verhaltenskanon« war keineswegs vollständig; nach wie vor wurde »Freistellung, *autonomia*, [...] prinzipiell als eine Gefährdung der gegebenen Ordnung angesehen«<sup>101</sup>. Diese im Vergleich zum konfessionellen Zeitalter zwar diffuse und teilsäkularisierte, aber von modernem Pluralismus entschieden Abstand nehmende Selbstperzeption des Staates wurde mit unveränderter Entschiedenheit zur Geltung gebracht. Sie betraf nun freilich alle Denominationen und stufte diese gleichzeitig von reichsunmittelbaren »Konfessionsparteien« zu untertänigen »Religionsgesellschaften« herab<sup>102</sup>. Zusätzlich verkomplizierten sich die Argumentationsketten, weil das Reichsrecht von 1648 das Staatskirchenrecht nicht »im Hinblick auf den Einzelmenschen« konstruiert hatte, sondern vorwiegend »von den be-

97 Vgl. HOLZEM, Konfessionengesellschaft (wie Anm. 73), S. 69 (Lit.); SCHILLING, Krieg und Frieden (wie Anm. 69), S. 21.

98 D. WILLOWEIT, Katholischer Konfessionalismus als politisches und rechtliches Ordnungssystem, in: REINHARD/SCHILLING (Hgg.), Katholische Konfessionalisierung (wie Anm. 70), S. 228–241, hier S. 234, 238, 240 (Zitat).

99 KREMER, Interpretation (wie Anm. 79), S. 776<sup>92</sup>.

100 Rede des Ministerialpräsidenten Nebenius; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 54. öffentliche Sitzung vom 12.8.1846, S. 11f.

101 SCHULZE, Pluralisierung (wie Anm. 69), S. 129f.

102 Vgl. F. DICKMANN, Das Problem der Gleichberechtigung der Konfessionen im Reich im 16. und 17. Jahrhundert (1965/70), in: LUTZ (Hg.), Toleranz (wie Anm. 79), S. 203–251, hier S. 205–211; HECKEL, Religionsrechtliche Parität (wie Anm. 15), S. 236–253; DERS., Die Neubestimmung des Verhältnisses von Staat und Kirche im 19. Jahrhundert (1996), in: ders., Gesammelte Schriften. Staat – Kirche – Recht – Geschichte, hg. von K. SCHLAICH, Bd. 3 (JE 58), Tübingen 1997, S. 441–470, hier S. 457–461.

stehenden Sozialgebilden der Großkirchen« ausgegangen war<sup>103</sup>, während die naturrechtliche Argumentation der Liberalen, aber auch der aufgeklärt-bürokratischen »Religions-Polizey« nach 1815 die Begriffe »Gewissensfreiheit« und »Religionsfreiheit« vom religiösen Individuum her dachte<sup>104</sup>.

Wie die Begründung hatten allerdings auch die Medien frühmodernen Staatskirchentums die Aufklärung und das Revolutionszeitalter nicht unbeeinträchtigt überlebt. Der Staat schrieb sich Handlungsmöglichkeiten zu, deren Ursprungskern er überwunden glaubte und die er vor dem Hintergrund einer massiven Säkularisierung des Politikverständnisses nicht mehr vollziehen konnte und wollte. Die rigide Unterdrückung des Dissenses in Bayern, in Österreich oder in Kurhessen erschien der politischen Klasse Badens unaufgeklärt und unvereinbar mit dem Geist des Zeitalters. Aber wenn man keinen unmittelbaren Zwang und keine strikte Begrenzung ausüben konnte, zumal eine kritische Öffentlichkeit jeden Schritt kontrovers zur Diskussion stellte, tat sich zwischen Anspruch und Vollzug ein breiter Graben auf. Die weitgehenden »iura circa sacra« waren wohl in das Staatsverständnis, aber kaum mehr in die politische Pragmatik einzubinden<sup>105</sup>.

Dieser Zwiespalt nahmen die Liberalen auf die Spitze ihrer Lanze und argwöhnten als Ursache für *Aengstlichkeit und halbverdeckten Unwillen* die Sorge um eine *versteckte Gefahr für den Staat*. [...] *In Deutschland hat Alles, was regiert, bis herunter zum letzten Polizeidiener, nur ein Ziel – Ruhe.*<sup>106</sup> Übergenua brachte Pfarrer Zittel ins Wort, wie sich die religiösen Politikbegründungen im Übergang zur Moderne verschoben hatten, und alle Parteigänger in der nachfolgenden Kammerdebatte vom Sommer 1846 bliesen in das gleiche Horn: *Es ist nun zwar begreiflich, daß von zwei Kirchen jede sich für die alleinwahre halten kann; wie aber der Staat nun jede andere ausschließen, mithin zwei alleinigmachende Kirchen statuieren kann, das wäre rein unbegreiflich, wenn man nicht den Grund dafür in der Abneigung gegen jede neue Gestaltung fände.*<sup>107</sup>

Das Ergebnis der Kontroverse für den badischen Staatsapparat war, letztlich alle religiösen Selbstbestimmungsansprüche gegen sich zu haben und selbst durch die Verschmähung der politischen Zwangsmittel des konfessionellen Zeitalters und die Verfas-

103 REGEN, Friedensverhandlungen (wie Anm. 70), S. 362. Wichtigste Ausnahme: das individuelle »ius emigrandi« und die zu seiner Sicherung im IPO festgeschriebenen Garantien; vgl. KREMER, Interpretation (wie Anm. 79), S. 773ff.

104 Zur Naturrechtsdebatte im Religionsrecht des späten 18. Jahrhunderts vgl. CONRAD, Religionsbann (wie Anm. 79), S. 168ff.; DICKMANN, Gleichberechtigung (wie Anm. 102), S. 246f.; Ch. DIPPER, Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert, in: W. SCHIEDER (Hg.), Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderh. 11), Göttingen 1986, S. 73–96; HECKEL, Parität (wie Anm. 70), S. 150f., 153f., 189ff.; DERS., Zum Sinn und Wandel der Freiheitsidee im Kirchenrecht der Neuzeit (1969), in: ders., Gesammelte Schriften 1 (wie Anm. 15), S. 445–483, hier S. 470–482; B.M. KREMER, Der Westfälische Friede in der Deutung der Aufklärung. Zur Entwicklung des Verfassungsverständnisses im Hl. Röm. Reich Deutscher Nation vom Konfessionellen Zeitalter bis ins späte 18. Jahrhundert (JE 37), Tübingen, 1989; DERS., Interpretation (wie Anm. 79), S. 775ff.; SCHULZE, Pluralisierung (wie Anm. 69), S. 139f. – jeweils mit umfangreichen Literaturangaben.

105 Vgl. HECKEL, Staat und Kirche (wie Anm. 102), S. 449.

106 Begründung der Motion des Abgeordneten Zittel (wie Anm. 8), S. 39.

107 Ebd., S. 41

sungswirklichkeit des Deutschen Bundes mit gebundenen Händen dazustehen; wo alle Parteien meinten, das Wohlmeinen des Staates erwerben und dieses Wasser auf die Mühlen ihres Parteistandpunktes lenken zu müssen, wurde sichtbar, daß in Konsequenz geistiger und politischer Großentwicklungen ein entsprechender Machtfluß versiegt war, daß daraus verfassungsgeschichtlich die Konsequenzen aber nur partiell gezogen worden waren. Ein liberaler Jurist wie Hecker sah richtig, daß es *Mystizismus* war, wenn der Staat die hergebrachten drei Konfessionen in der hergebrachten Erscheinungsform bürokratisch gelenkten Kirchenwesens gegen andere religiöse Denkformen abzuschirmen suchte, weil dies dem Staatszweck besser zu entsprechen schien. Und ein zum Ultramontanismus hindrängender oder hingedrängter Erzbischof Vicari sah richtig, daß diese neue Konstellation des Verhältnisses von Politik und Religion, nicht allein von Staat und Kirche, im Kölner Ereignis zum ersten Mal politikrelevant zutage getreten war. Aber alle – die Deutschkatholiken und die sie politisch stützenden Freiheitsmänner, die Ultramontanen und die Reformkatholiken – zogen nur partiell die Konsequenzen, indem sie vom Staat verlangten, er möge in ihrem Sinne parteilich eingreifen, den eigenen Einflußraum auf die Gesellschaft erweitern und den der anderen radikal begrenzen. Auch sie schrieben dem Staat eine Moderatorenfunktion zu, verstanden diese aber parteilich.

Obwohl der durchschlagende Erfolg der strengkirchlichen Petitionsbewegung und das unmittelbar nachfolgende Scheitern gegen die Liberalen in der Kammerwahl in starker Spannung zueinander standen<sup>108</sup>, wies etwa Buß vehement und selbstbewußt die Vorstellung zurück, der katholischen Kirche bange vor der Dissensbewegung und sie bedürfe des staatlichen Schutzes: *Ihre Dome ragen hoch und hehr zum Himmel, dem sie selbst entstammt*. Und doch reklamierte er voller Pathos eben jenen Schutz des Gesetzes, so lange die Kirche *geschnürt und gefesselt [...] in dem Heiligthume sitzt* und die Regierung nur die *Ungebühr* freigebe: nicht allein *dieses Häuflein Irrender*, sondern die *massenhafte Gesinnung anderer Art, die es begünstigt*<sup>109</sup>. Er rief den Staat kaum gegen die wenigen Deutschkatholiken, wohl aber gegen die publizistische und politische Dominanz der Liberalen an. Umgekehrt hielt der Regierungskommissar und spätere Innenminister Johann Baptist Bekk den Liberalen vor, sich ihr Urteil über den Dissens nicht allein aufgrund der Rechtsfrage, sondern auch im Hinblick auf ideelle Kongruenzen gebildet zu haben. Er erinnerte sie an die *große Angst*, die sie bei der Debatte um die Zulassung des Krankenpflegeordens der »Barmherzigen Schwestern« an den Tag gelegt hatten, und fragte ironisch, welche Haltung sie zur Freistellung religiöser Gesellschaften der »Brüder des heiligen Ignatius von Loyola« einnehmen würden<sup>110</sup>. Nur die Reformkatholiken wurden als Partei unsichtbar. Die »Staatsnähe« ihrer Argumentation – oder richtiger umgekehrt: die weitgehende Orientierung der Staatsmaximen an ihren Einschätzungen und Vorschlägen – ließ kaum noch ein trennscharfes Profil erkennbar werden. Die inoffizielle, hinter den Kulissen sich vollziehende Verflechtung mit den Instanzen der politischen Macht erwies

108 Vgl. HOLZEM, Kirchenreform (wie Anm. 1), S. 275.

109 Rede des Abgeordneten Buß; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 55. öffentliche Sitzung vom 13.8.1846, S. 92f.

110 Rede des Geheimrats Bekk; Verhandlungen der Ständeversammlung Baden (wie Anm. 8), Zweite Kammer, 54. öffentliche Sitzung vom 12.8.1846, S. 38. Vgl. auch die unmittelbar anschließende Rede des Abgeordneten Bassermann, ebd., S. 45.

sich unter den Bedingungen einer etablierten Öffentlichkeit als gravierender Nachteil. Gesellschaftliche Profilierung und Mobilisierung verlangte nach trennscharfer Opposition gegen den bürokratischen Gouvernementalismus, sei sie »kirchlich-konservativ« oder »liberal-fortschrittlich«.

Die dadurch ausgelösten öffentlichen Kämpfe hatten für den Staat zwei Konsequenzen: erstens die, daß er von seinen eigenen Aufgabenzuschreibungen her parteilich zu denken begann; zweitens aber, daß dieses Denken nicht mehr in politisches Handeln umgesetzt werden konnte. Letztlich reklamierten alle Parteien Selbstbestimmungsansprüche gegen den Staat, aber auch Bestimmungsansprüche des Staates gegen die jeweiligen Konkurrenten. Der Staat selbst suchte ein möglichst hohes Maß an moderierender Fremdbestimmung dieser religiösen »Faktionen« zu behaupten. Das mißlang, weil unter den Bedingungen einer sich modernisierenden Gesellschaft auch staatliches Handeln zunehmend an mindestens mehrheitlichen öffentlichen Konsens gekoppelt war. Es war letztlich diese Öffentlichkeit, die weitere Fremdbestimmung undurchsetzbar machte. Aber auch diese Öffentlichkeit war von vornherein auf diffuse Weise pluralisiert und polarisiert: ihr Erscheinungsbild reichte von den Vivat-Rufen für Johannes Ronge in Friedrich Bassermanns Mannheimer Garten bis zur Stimulationswirkung gedruckter, korporativ signierter Massenpetitionen, von den differenzierten staatsrechtlichen Auseinandersetzungen in den Landtagskammern bis zu den in einfachen Schenken und erlesenen Bürgersalons laut und deklamatorisch oder still und situiert gelesenen und diskutierten Presseberichten.

Man hat den Dissens immer im Zusammenhang mit der Revolution von 1848 gesehen, lange freilich in der verkürzten Vorstellung, der Dissens habe radikale Politik in religiösem Gewande machen wollen. Doch der Dissens in dieser Perspektive, in den komplexen religionspolitischen Gemengelagen des Vormärz, macht sichtbar, in wie anderer und indirekter Weise er zur Vorgeschichte der Revolution gehört: Er stellte bis an die Schmerzgrenze dessen, was an öffentlichem Diskurs erträglich war, jene Systembrüche heraus, die dem Staat-Kirche-Verhältnis in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts insgesamt innewohnten. In den religionspolitischen Debatten der Paulskirche, in den Religionsartikeln der Verfassung von 1849 und in deren Fortschreibung von der oktroyierten preußischen Verfassung über die Weimarer Reichsverfassung bis hin zum Grundgesetz trat der Staat den Rückzug von letzten Relikten frühneuzeitlichen Politikverständnisses an. Der bis heute ohne Nachfolger gebliebene Historiker des Westfälischen Friedens Fritz Dickmann formulierte bereits 1965: »Das Entscheidende, nämlich der Gedanke einer Verpflichtung des Staates zur Toleranz, ist nicht aus der Toleranzidee selber entsprungen, sondern verdankt seine Entstehung der Rivalität der beiden großen Konfessionen«<sup>111</sup> – und, so wäre für das 19. Jahrhundert zu ergänzen, der weiteren Auffächerung religiöser Denkformen und Lebensstile innerhalb dieser Konfessionen und über sie hinaus: die stete »Erweiterung des Universums der Religion mitsamt seinen politisch-sozialen und gesellschaftlich-kulturellen Auswirkungen«<sup>112</sup> bis hin zu Bestreitung und säkularisierender Sprach- und

111 DICKMANN, Gleichberechtigung (wie Anm. 102), S. 248.

112 K. NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, S. 11; vgl. auch Th. NIPPERDEY, Religion im Umbruch. Deutschland 1870–1918, München 1988, S. 124–153.



Bedeutungstransformation, aber auch die bereits jenseits des religiösen Feldes liegende habituelle Indifferenz. Hier liegt die Bedeutsamkeit wenn nicht des Dissenses selbst, dann doch der um seine Entstehung und Berechtigung geführten Debatte: sie motivierte entscheidend jene Verfassungslösungen mit, die das heutige Staat-Kirche-Verhältnis vergleichsweise erfolgreich organisieren. Die jüngsten Debatten um das Kruzifix-Urteil, um die Schwangerschaftskonflikt-Beratung, um die öffentliche Präsenz des Islam im Schulwesen oder um die Scientology-Sekte zeigen aber, daß die grundlegende Problematik einer befriedenden Moderation pluraler religiöser Denkformen und Handlungsmuster keineswegs auf alle Zukunft hin eine Lösung gefunden hat.