



universität
wien

DIPLOMARBEIT

Titel der Diplomarbeit

„Johannes Ronges Kritik an Jean Pierre Gury“

Verfasserin

Birgit Rath

angestrebter akademischer Grad

Magistra der Theologie (Mag. theol.)

Wien, im März 2014

Studienkennzahl lt. Studienblatt:

A 011

Studienrichtung lt. Studienblatt:

Katholische Fachtheologie

Betreuerin:

Univ. Prof. Dr. Sigrid Müller

Danksagung

Ich möchte an erster Stelle Prof. Dr. Sigrid Müller danken, die mich bei dieser Arbeit begleitet und mich zu dem Thema inspiriert hat.

Meinen weiteren Dank möchte ich MMag. Alexander Gaderer aussprechen, der mich immer wieder zu neuen Gedanken angeregt und mich während der gesamten Zeit helfend unterstützt hat, sein umfangreiches Wissen hat mir geholfen immer das Wesentliche im Blick zu behalten. Ich möchte auch Barbara Niedermann und Daniela Grössinger danken, die mir mit ihren Verbesserungsvorschlägen und Korrekturen zur Seite gestanden sind.

Ganz besonderen Dank möchte ich auch meinen Eltern aussprechen, die mich Zeit meines Lebens in allen Belangen unterstützt haben und immer hinter mir gestanden sind. Ein weiterer großer Dank gilt meiner Schwester Julia, die mir immer zuhört und mit der ich über alles sprechen kann. Auch meinen Freunden möchte ich danken, die mich schon so viele Jahre in meinem Leben begleiten und mir immer wieder Freude schenken.

Inhaltsverzeichnis

0	Einleitung.....	7
1	Die Moraltheologie Gurys im Kontext ihrer Zeit	11
1.1.	Die Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus	11
1.1.1.	Die Ausgangslage in Deutschland.....	12
1.1.2.	Der „Kulturkampf“	13
1.2.	Die Konflikte innerhalb der katholischen Universitätstheologie.....	17
1.2.1.	Die Erneuerung der Moraltheologie im 19. Jahrhundert.....	19
1.2.2.	Die Kritik an der neuscholastischen Kasuistik.....	20
1.2.2.1.	Die kasuistische Methode als Wurzel für die Erneuerung.....	21
1.2.2.2.	Das Missverständnis an der Aufgabe kasuistischer Handbücher ..	22
1.2.3.	Theologen der Erneuerung	23
1.2.3.1.	Johann Baptist Hirscher	25
1.2.3.2.	Ferdinand Propst	26
1.2.3.3.	Franz Xaver Linsenmann	28
1.2.4.	Die Kritik am Probabilismus.....	30
2	Jean Pierre Gury.....	33
2.1.	Leben und Werk Gurys.....	33
2.1.1.	Biographische Daten	33
2.1.2.	Die moraltheologischen Handbücher	35
3	Grundsätzliche Kritik und Gegenkritik an Gurys Werk	37
3.1.	Vorbemerkung	37
3.2.	Kritik.....	37
3.3.	Gegenkritik	41
4	Ronges Einwand gegen Gurys Moraltheologie	47

4.1.	Johannes Ronge	47
4.1.1.	Ronges biographische Daten und sein Wirken	47
4.1.2.	Exkurs: Ronges Schaffen vor dem Hintergrund protestantischer Ethik und dem Einfluss Kants.....	54
4.2.	Die Auseinandersetzung mit Gurys <i>Compendium</i>	55
4.2.1.	Geschichtlicher Rückblick als Ausblick	58
4.2.2.	Ronges Anstoß an Gurys moraltheologischem Zugang.....	63
4.2.3.	Das Exempel der Verführung zum Diebstahl	67
4.2.4.	Analyse einzelner Texte	68
4.2.4.1.	Aufruf zum Diebstahl	68
4.2.4.2.	Anstiftung zur Fälschung.....	71
4.2.4.3.	Über die Erbschleicherei.....	71
4.2.5.	Die Problematik des kasuistischen Rechtsdenkens	73
4.2.6.	Die Problematik der Eigentumsbegründung	75
4.2.7.	Gurys Anliegen	76
5	Gegenkritik und Rehabilitierungsversuche anhand ausgewählter Autoren	79
5.1.	Magnus Jocham	79
5.2.	Bischof Freiherr von Ketteler	80
5.3.	Gabriel Desjardins	87
6	Reflexion und Ausblick	89
7	Schlussbetrachtung	93
8	Literaturverzeichnis	95
	Anhang.....	103

0 Einleitung

Diese Diplomarbeit hat das Ziel, die Kritik an der neuscholastischen Kasuistik und der katholischen Morallehre exemplarisch an dem Fall Jean-Pierre Gurys (1801-1866) zu untersuchen, der aufgrund seiner starken Rezeption als beispielhaft für seine Zeit dienen kann.

Es wurde hier Jean Pierre Gury gewählt, da dessen Handbücher die katholische Theologie bis heute, wenn auch in einer wesentlich geringfügigeren Rolle, prägen und sein Einfluss auf die Sicht der Kasuistik als sehr bedeutend gilt. Sein kontrovers diskutiertes Werk war unter den Moraltheologen des 19. Jahrhunderts Anstoß für einen weitreichenden Diskurs und hat somit auch zur Erneuerung dieser Disziplin beigetragen. Gury steht mit seinem Schaffen als Übergang der alten scholastischen Methodik und der neuen Theologie, welche sich im Vaticanum I und II herausgebildet hat. Sein Werk wird als meisterhaft unter den kasuistischen Handbüchern betrachtet, stellt aber gleichzeitig auch ihren Niedergang dar. Johannes Ronge (1813-1887), welcher ein starker Kritiker dieser Art der Theologie war, fungiert hier als Gegenstimme, um die Gesamtheit der Konflikte innerhalb der deutschen Theologie dieser Zeit exemplarisch darzustellen. So repräsentiert er sowohl die aufklärerischen Ströme innerhalb der Kirche, als auch die politischen Akzente in denen sich die gesamte Entwicklung einbettet. Diese beiden Autoren spiegeln in eindeutiger Weise die Verknüpfungen zwischen Theologie, kirchlicher Praxis, gesellschaftlichen Umbrüchen und politischen Einflüssen wider.

Die Methode und Struktur der Arbeit

Um die Kritik an seiner Moraltheologie besser einordnen zu können, soll zunächst in groben Zügen die Konfliktsituation, welche das Umfeld der Kritik an Gurys Werk bildete, nachgezeichnet werden: der „Kulturkampf“ in Deutschland und die Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus.

Darüber hinaus ist es zum genauen Verständnis der Kritik unumgänglich vor allem die geschichtlichen Entwicklungen in Deutschland darzustellen, da sich Leben und Wirken Ronges und Gurys Werk in eine Zeit einbetten, die durch starke Umbrüche geprägt war. Im einleitenden Teil werden kurz die theologischen Entwicklungen in Folge der Aufklärung erörtert, danach soll eingehend der „Kulturkampf“ in Deutschland und die

Entwicklung der katholischen Kirche in Deutschland bis 1870 ausgerollt werden. Das 19. Jahrhundert kann als zeitliche Begrenzung fungieren, da während dieser Zeit enorme gesellschaftliche und politische Veränderungen stattfanden, die auch die Erneuerungen innerhalb der katholischen Theologie mitprägten.

Des Weiteren ist eine kurze Darstellung der innerkatholischen Konflikte, welche aus der Aufklärung resultierten, nötig, da diese Konflikte maßgeblich zu einer Erneuerung bzw. dem Wunsch nach einer Erneuerung der Moraltheologie im 19. und 20. Jahrhundert führten. Diese ging mit einer aufkommenden Kasuistik- und Probabilismuskritik und dem Infragestellen der scholastischen Moralsysteme einher. Zu diesem Zweck wird der Begriff der Kasuistik geklärt, es werden die Wurzeln der Erneuerung und die prägenden Theologen dieser Periode kurz beleuchtet.

Dieser einführende Teil soll auf allgemeine Kritikpunkte an der ultramontanen Moraltheologie und deren Gegenüberstellung zu einer „aufgeklärten Moraltheologie“ eingeschränkt werden. Eine Kurzbiografie und Bibliographie Gurys, auch ein Überblick über die Kritiker Gurys und die allgemeinen Argumente, die sie gegen ihn vorbringen, sollen den ersten einleitenden Teil abrunden.

Der zweite Teil der Arbeit, widmet sich der Kritik an Gurys Moraltheologie bei Johannes Ronge. Um sein Anliegen zur Gänze erfassen zu können wird dessen Biographie, sein religiöses, aber auch sein politisches Schaffen nachgezeichnet. Dieses stellt einen wesentlichen Faktor dar, um die Kritik an Jean Pierre Gury fassen zu können. Da dieser Konflikt auch vor dem Hintergrund der protestantischen Ethik gesehen werden muss, wird dieses Thema aus Gründen des besseren Verständnisses kurzen Einzug finden. Danach werden die einzelnen Passagen, vor allem der Vorwurf der Anstiftung zum Stehlen, näher beleuchtet. Für die angeführten Textstellen wird der Originaltext hinzugezogen und die Vorwürfe werden auf ihre Richtigkeit bzw. ihren Kontext überprüft. Ein wichtiges Augenmerk der Arbeit soll auf der Frage liegen, ob es sich bei der Kritik an Gury tatsächlich oder hauptsächlich um eine Kritik an seinem Werk und seiner Theologie handelt oder ob sie viel eher ein Spiegel der innerkirchlichen Konflikte ist, die sich hier anhand eines Autors, welcher repräsentativ für Rom und die ultramontane Theologie stand, entluden.

Abschließend wird eine Analyse der Werke von drei Autoren, die sich eingehend mit der Kritik an Gury beschäftigt haben, abgegeben.

In dieser Arbeit werden als Primärliteratur hauptsächlich Autoren des 19. Jahrhunderts gewählt. Des Weiteren entstammen auch einige Quellen der Sekundärliteratur dieser Epoche bzw. aus der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, im Übergang zum 20. Jahrhundert. Die Theologen auf die Rekurs genommen wird, stammen ebenfalls zum größten Teil aus der unmittelbaren Lebenszeit von Gury und Ronge.

Es wird hauptsächlich mit der Methodik des hermeneutischen Vergleichs gearbeitet.

Eine wesentliche Frage, die beim Verfassen der Arbeit gestellt werden muss, ist, ob Ronges Kritik an Gurys Werk als polemische Kampfansage gegen die katholische Kirche, den Ultramontanismus und die Kasuistik betrachtet werden soll oder sehr wohl – trotz ihrer unangemessenen Sprache – ernst genommen werden muss. Des Weiteren wird die Frage aufgeworfen, wie sich diese Kritik äußert und welche Fragestellungen sich durch sie ergeben. Gilt es Ronge schließlich nur als Kind seiner Zeit zu betrachten oder kommt seiner Kritik eine überzeitliche Relevanz zu, der man sich auch in der heutigen Theologie nicht verschließen sollte? Scheiterte die moraltheologische Kasuistik letzten Endes an einer geschichtlichen Entwicklung und den immer lauter werdenden Stimmen, die die Loslösung von Rom forderten oder an dem nicht zu erfüllenden Anspruch, eine Tugendlehre zu sein?

1 Die Moraltheologie Gury's im Kontext ihrer Zeit

Die Moraltheologie Jean Pierre Gury's war bereits zu dessen Lebzeiten einer heftigen Kritik ausgesetzt. Diese muss vor dem Hintergrund der Auseinandersetzungen der Theologen des 19. Jahrhunderts innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands betrachtet werden. Genauer gesagt handelte es sich um den Streit zwischen den Vertretern des sogenannten Germanismus, den die deutschen Universitätstheologen repräsentierten, und des Romanismus, der die von Rom geförderten Theologen als Anhänger der neuscholastischen Methodik bezeichnete.¹

Im Hintergrund der Kritik an Gury stehen auch jene Dispute, welche über Alfons Maria de Liguori (1696-1787)² geführt wurden, da diese Parallelen zu den Auseinandersetzungen rund um Gury aufweisen.

In dieser Einleitung werden die Themen „Kulturkampf“, Erneuerung der Moraltheologie und die Kasuistik-Kritik innerhalb der Theologie des 19. Jahrhunderts behandelt. Diese äußerst komplexen Themenfelder werden im Folgenden zwar getrennt dargestellt, da sie aber inhaltlich nicht exakt voneinander getrennt behandelt werden können, weil sie ineinander übergehen und einander bedingen, sind gelegentliche Wiederholungen nicht zu vermeiden.

1.1. Die Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus

Diese historische Einführung ist essentiell, da die Kritik an Gury's Werk unmittelbar im Zusammenhang mit den politischen, religiösen und gesellschaftlichen Veränderungen im Deutschland des 19. Jahrhunderts steht. So ist Ronges theologische Haltung aus seinem politischen Hintergrund zu betrachten, die Gegenreaktionen auf seine Schrift müssen

¹ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 11

² Alfons Maria de Liguori war ein katholischer Moraltheologe und Ordensgründer der Redemptoristen, er gilt als Kirchenlehrer und wurde heiliggesprochen. In seiner Theologie wandte er sich gegen den Moralrigorismus und vertrat stattdessen einen gemäßigten Probabilismus. Er verfasste eine oft rezipierte *Theologia Moralis*, auf der auch die Werke von Gury beruhen. Vor allem wegen der kasuistischen Methodik wurde sein Werk stark kritisiert, im 19. Jahrhundert erreichte die Feindseligkeit ihm gegenüber einen Höhepunkt. Vgl. B. Häring: Alfons Maria de Liguori; in: LThK, S. 387 zur genaueren Nachlese siehe: O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?

wiederum aus einer kirchenpolitischen Haltung, welche aus Angst vor Überformung von Seiten des deutschen Staates entstand, verstanden werden.

Gurys Handbuch war ein sehr umstrittenes Werk im 19. Jahrhundert, so lässt sich an seinem Beispiel eine sehr komplexe Konfliktsituation gut veranschaulichen und erklären. Des Weiteren wird er manchmal sogar als der Beginn der Neuscholastik gesehen, weshalb er als einer der Mitgründer für die Erneuerung der Moral betrachtet werden kann.

Zu allererst sollen nun, die politische und religiöse Lage in Deutschland geklärt werden, um daran anschließend die Veränderungen der Universitätstheologie zu skizzieren, da sich Johannes Ronges Kritik in diesen Prozesse einfügt. So lassen sich die Streitigkeiten um die moraltheologische Position Gurys nicht ohne wissenssoziologische Hintergründe verstehen, weshalb sie in einem einleitenden Kapitel vorgestellt werden.

1.1.1. Die Ausgangslage in Deutschland

In den Staatsgebilden des 19. Jahrhunderts herrschten Ideologien und Vorurteile vor, welche auf lange gewachsenen, nationalen Mythen fußten. So beschrieben beispielsweise deutsche und italienische Historiker die verschiedenen Eigenschaften ihrer jeweiligen Völker, um dadurch die Vorteile der eigenen Landsleute und die Nachteile der anderen herauszustreichen. Eine zentrale Rolle in allen Abhandlungen nahmen die zwei Prinzipien „Freiheit“, welche als „germanisch“ galt, und die „Ordnung“, die dem „Römischen“ zugeschrieben wurde, ein. Diese beiden Eigenschaften und deren nationenspezifische Zuordnung sollte von den Wissenschaften verifiziert und fundiert werden. Jegliche Kritik, die an dieser vorurteilsbeladenen Vorgehensweise geäußert wurde, stieß auf Ablehnung.³

Während dieser Konfliktsituation fanden unterschiedliche Mythen großen Anklang. In Deutschland war insbesondere der „Luthermithos“⁴ und die Verehrung der deutschen Wissenschaft von enormer Wichtigkeit. Speziell die Naturwissenschaft, welche die aufgeklärte Position von Wissenschaft und Vernunft widerspiegelte und im Gegensatz zum religiösen Denken stand, wurde stark betont.

„Eine kaum zu überbietende Mythisierung der deutschen Wissenschaft kam dabei von den Vertretern der Naturwissenschaften, wie das Beispiel Virchows (1821-1902) zeigt, des Mannes also, der den Begriff „Kulturkampf“ prägte. Die aufgeklärte Opposition von

³ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 13

⁴ Luther wurde als Begründer der deutschen Gedankenfreiheit gesehen.

Wissenschaft und Vernunft gegen das religiöse Denken wurde von ihm auf einen konfessionellen und nationalen Gegensatz hin verschoben.⁵

Der Geist der „deutschen Wissenschaft“ wurde mit den reformatorischen Strömungen assoziiert, da diese sich durch einen aufgeklärten Geist und einen strengen Vernunftgebrauch auszeichneten. Der Romanismus hingegen stand für die katholische Wissensform, welche der Inbegriff der Erstarrung und ein bloßes Festhalten an den alten scholastischen Methoden zu sein schien.⁶

1.1.2. Der „Kulturkampf“

Mit dem Begriff „Kulturkampf“ wurden die meisten religiös geprägten Konflikte dieser Zeit zusammengefasst. Einerseits ist damit die Auseinandersetzung zwischen Preußen und der katholischen Kirche, die von 1871 bis 1887 bestand, gemeint, andererseits umfasst es die generellen Konflikte zwischen Staat und Kirche bzw. die Kontroverse zwischen Tradition und Moderne im Europa des 19. Jahrhunderts. Mit dem Wort „Kulturkampf“ wird allerdings häufiger diese zweite Bedeutung assoziiert.⁷

Tatsächlich sollte man eigentlich statt von „Kulturkampf“ von Kulturkämpfen sprechen, da dieser Konflikt in mehreren europäischen Staaten zugleich ausgetragen wurde. Die meisten dieser Kämpfe fanden vor dem Hintergrund postabsolutistischer Staaten in ihrem Streben nach Säkularisierung, Modernisierung und Emanzipation von der Kirche, mit der sie Jahrhunderte lang eng verflochten waren, statt.⁸

Die Phase der Auseinandersetzungen kann zeitlich grob durch zwei Ereignisse in Frankreich eingegrenzt werden, so ist sie zwischen den Ausbruch der Französischen Revolution 1789 und den Vollzug der Trennung von Kirche und französischem Staat im Jahre 1905, einzuordnen.

In Folge der gesellschaftspolitischen Umwälzungen setzte Ende des 18. Jahrhunderts die Säkularisation ein, wodurch die Kirche auch den Einfluss auf das Denken in der Gesellschaft verlor, moderne Staats- und Gesellschaftstheorien wurden entwickelt und die katholischen und konfessionellen Kräfte erwachten, als Gegenreaktion auf die Säkularisierung, zu neuer Blüte. Dabei ergaben sich eine Fülle an Kontroversen zwischen

⁵ O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 13

⁶ Vgl. Ebd.

⁷ Vgl. O. Blaschke: Kulturkampf; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1838 f.

⁸ Vgl. R. Morsey: Der Kulturkampf; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 163

kirchlicher Führung und Staatsdienern⁹, die hauptsächlich aus Unstimmigkeiten über die Kompetenzbereiche der Kirchen entsprangen, vor allem weil diese nach und nach bestimmte Zuständigkeitsgebiete an staatliche Hände abgeben musste.¹⁰

Besonders von Interesse für diese Arbeit sind jene Maßnahmen, wie sie in Deutschland in der sogenannten liberalen Ära der 60er bis 70er Jahre des 19. Jahrhunderts getroffen wurden, da sie die Spannungen zwischen liberalen Protestanten und der katholischen Kirche erneut verstärkten. So wurde beispielsweise 1867 in Baden ein Kulturexamen eingeführt, in welchem Geistliche ihre Kenntnisse in Literatur und Philosophie nachweisen mussten, um so der ultramontanen¹¹ Ausbildung in den Priesterseminaren entgegenzuwirken. Zusätzlich wurden die Altkatholiken¹² anerkannt, die Zivilehe eingeführt und die Schulaufsicht unter staatliche Obhut gestellt. Im Gegenzug bildeten sich auf katholischer Seite zur Abwehr staatlicher Maßnahmen diverse Volksparteien. In den 1870er Jahren eskalierten schließlich beinahe überall die Konflikte des im Jahre 1871 gegründeten Deutschen Reichs. Aus dieser Zeit stammt auch der Begriff „Kulturkampf“, den Rudolf Virchow 1883 aufbrachte, damit jedoch – wie bereits im oberen Abschnitt erwähnt – den Kampf gegen den Ultramontanismus, für die Religionsfreiheit und die Unabhängigkeit des Staates bezeichnete.

⁹ Einer der wichtigsten Kontrahenten auf staatlicher Seite war Otto von Bismarck, er war Ministerpräsident von Preußen, Bundeskanzler des norddeutschen Bundes und Reichskanzler des Deutschen Reiches und hatte großen Anteil an den kämpferischen Durchführung von Maßnahmen gegen die katholische Kirche und katholische Geistliche. Vgl. H. Binder: Otto von Bismarck; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1628 ff.

¹⁰ Vgl. O. Blaschke: Kulturkampf; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1838 f.

¹¹ Der Begriff Ultramontanismus bezeichnete im 19. Jahrhundert Vertreter der römisch-päpstlichen Ekklesiologie und wurde vor allem in Deutschland, mit einer negativen Konnotation, von liberalen Katholiken verwendet. Heute wird der Begriff wertneutral für den im 19. Jahrhundert geprägten, modernen Katholizismus verwendet. Er bezeichnet die römische Orientierung in Lehre und Praxis, das Weiterleben der antiaufklärerischen und antirevolutionären Haltung der nachtridentinischen Denk- und Frömmigkeitsformen, das Aufkommen der Neuscholastik, sowie den Kampf gegen das Staatskirchentum und für die Freiheit der Kirche.

Prägend für die Entwicklung des Ultramontanismus waren vor allem römische Jesuiten, die sich seit 1815 gegen die kirchliche Aufklärung richteten. Unter Papst Pius IX setzte er sich nach 1850 mit Hilfe gezielter, durch Nuntien gesetzter Aktionen und mittels des Aufbaus einer katholischen Volksbewegung innerhalb der katholischen Kirche durch. Der Ultramontanismus zeigte antimoderne und antiliberalen Tendenzen und zeichnete sich durch innere Geschlossenheit und äußeres Abschließen aus. Gegner der Ultramontanisten waren vorerst nur Vertreter der Aufklärung, nach und nach gerieten aber auch Katholiken, die sich für eine Aussöhnung mit der Moderne aussprachen, unter Beschuss. Der Ultramontanismus erreichte seinen Gipfel im Syllabus von 1864 und dem Vaticanum I. Vgl. K. Schatz: Ultramontanismus, ultramontan; in: LThk, S. 360 ff.

¹² Als Altkatholiken werden selbstständige katholische Kirchen bezeichnet, die außerhalb der römischen Obedienz stehen, seit 1889 sind sie in der Utrechter Union zusammengeschlossen. Die meisten altkatholischen Kirchen entsprangen dem Protest gegen die Papstdogmen des Vaticanum I. Vgl. S. Kraft: Altkatholische Kirchen; in: LThk, S. 468 ff.

Durch den Ausbau der staatlichen Kompetenzen und den immer stärker werdenden Ultramontanismus intensivierten sich auf beiden Seiten Hass und Misstrauen. Folglich mussten auch Katholiken, die sich gegen den Syllabus¹³ und das Unfehlbarkeitsdogma stellten, vom Staat vor Repressalien geschützt werden,¹⁴ dazu gehörten auch Geistliche im Staatsdienst und Professoren Theologischer Fakultäten, die entweder von ihren Bischöfen kirchlich gemäßregelt oder sogar exkommuniziert wurden, weshalb viele von ihnen zum Altkatholizismus übertraten. Von staatlicher Seite bestand hingegen mehr Entgegenkommen, denn die Betroffenen durften ihre Arbeit als Beamte behalten, was wiederum zu großem Unmut auf Seiten der katholischen Kirche gegenüber dem preußischen Staat führte.¹⁵ Zusätzlich wurde 1871 die katholische Abteilung im preußischen Kulturministerium aufgelöst und der sogenannte „Kanzelparagraph“ eingeführt, welcher es Geistlichen verbot, in Ausübung ihrer Tätigkeit Stellung zu politischen Aktivitäten zu beziehen. Am 4. Juli 1872 wurde schließlich, unter großem Protest, das „Jesuitengesetz“ erlassen.¹⁶ Der Anstoß hierzu kam vor allem von Seiten der Bevölkerung. In diesem Gesetz wurde verfügt, dass jegliche Niederlassung des Ordens im Deutschen Reich innerhalb von sechs Monaten aufzulösen sei, des Weiteren war die Ausweisung ausländischer Jesuiten zulässig und die willkürliche Versetzung inländischer Ordensangehöriger erlaubt. Ferner wurde es durch eine nachträgliche Ergänzung der preußischen Zirkularverfügung ermöglicht, dieses Gesetz auch auf andere Orden umzulegen, welche als Jesuiten-ähnlich eingestuft wurden.¹⁷

Die diversen Gesetze, welche die geistige Vorbildung und Anstellung der Kleriker betrafen, die kirchliche Disziplinargewalt, Straf- und Zuchtmittel regelten und der Erleichterung des Kirchenaustritts dienten, zielten nicht auf die Zerstörung der Kirchen oder auf die Errichtung einer nationalen Staatskirche, sondern sollten die kirchliche Hierarchie stören und eine größere bürgerliche Rechtssicherheit gewährleisten. Tatsächlich wurden allerdings Versammlungen polizeilich unterdrückt und es kam unter anderen zu Verfolgungen katholischer Journalisten und Priester.

¹³ Der Syllabus Errorum stellt eine Sammlung 80 moderner verurteilter Irrtümer dar, er wurde gleichzeitig mit der Enzyklika *Quanta Cura* herausgegeben. Vgl. K. Schatz: Syllabus; in: LThK, S. 1153 f.

¹⁴ Vgl. O. Blaschke: Kulturkampf; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1839 f.

¹⁵ Vgl. R. Morsey: Der Kulturkampf; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 165

¹⁶ Vgl. O. Blaschke: Kulturkampf; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1839 ff.

¹⁷ Vgl. E. R. Huber: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, S. 546 f.

Diese Maßnahmen führten zu wachsenden Protesten und Missstimmung innerhalb der katholischen Kirche¹⁸, weshalb Papst Pius IX die Katholiken 1872 zum Widerstand gegen die Sanktionen aufrief. Daraufhin bildete sich in Mainz unter Felix von Loë der „Verein der deutschen Katholiken“, welcher bereits nach kürzester Zeit sehr viele Gläubige mobilisieren konnte.¹⁹ Dieser wurde jedoch bereits 1875 wieder aufgelöst, nachdem das „Vereinsgesetz“, welches die Möglichkeit eines Verbots politischer Vereine eröffnete, dahingegen umgedeutet wurde, auch jene Vereine, deren Vereinszweck zwar nicht ausdrücklich die politische Tätigkeit war, die jedoch faktisch politisch tätig waren, zu verbieten. Dadurch wurde ein weiterer Weg geschaffen, katholische Gruppierungen allgemein zu unterdrücken.²⁰

Der Zentrumsabgeordnete²¹ Ludwig Windthorst gilt als der bedeutendste Vertreter des politischen Katholizismus im 19. Jahrhundert und als wichtigster parlamentarischer Gegner Bismarcks.²² Er setzte sich für die Freiheitsrechte aller Bürger ein, erkannte die allgemeinpolitische Bedeutung des „Kulturkampfes“ und thematisierte diese auch, was ihn zum Kontrahenten des deutschen Staates machte.²³ Windthorst formulierte die Ziele all dieser Maßnahmen folgend: „Die wahre Freiheit wollen Sie nicht, Sie wollen die Omnipotenz des Staates, der alle und jede Lebensregelung von der Geburt bis zum Grabe ordnet und polizeilich reglementiert.“²⁴

Die „Maigesetze“, die in den folgenden Jahren geschaffen wurden, spitzten die Konflikte noch weiter zu. Anhand dieser neuen Regelungen wurden Bischöfe per Anzeigepflicht dazu veranlasst, jede neue Bestellung eines geistlichen Amtes dem Oberpräsidenten zu melden. Außerdem wurde 1873 ein „Königlicher Gerichtshof für kirchliche Angelegenheiten“ geschaffen, welcher von Windthorst als „Inquisitionstribunal“ bezeichnet wurde.²⁵

Insgesamt stellen all diese Bestimmungen einen schweren Eingriff in innerkirchliche Angelegenheiten dar, welche wiederum Gegenmaßnahmen auf katholischer Seite

¹⁸ Vgl. O. Blaschke: Kulturkampf; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1839 ff.

¹⁹ Vgl. R. Morsey: Der Kulturkampf; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 168 f.

²⁰ Vgl. E. R. Huber: Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, S. 640 f.

²¹ Die Zentrumsparterie bildeten die katholischen Vertreter im Deutschen Reich. Vgl. L. Gall: Europa auf dem Weg in die Moderne, S. 13 f.

²² Vgl. H. M. Körner: Windthorst Ludwig; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1590

²³ Vgl. R. Morsey: Der Kulturkampf; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 168 f.

²⁴ R. Morsey: Der Kulturkampf; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 168 zit. nach Ausgewählte Reden des Staatsministers a. D. und Parlamentariers Dr. Ludwig Windthorst, gehalten in der Zeit von 1851-1891. II, Osnabrück 1902, 8 f.

²⁵ Vgl. R. Morsey: Der Kulturkampf; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 168 f.

hervorriefen. Papst Pius IX gab 1875 als Konsequenz die Enzyklika „Quod Numquam“ heraus, in der er die kirchenfeindlichen Gesetze für nichtig erklärte. Ferner wurde allen Katholiken, die sich an diese hielten, mit Exkommunikation gedroht. Im Folgenden kam es auf staatlicher Seite zu weiteren Zwangsmaßnahmen und viele Geistliche wurden ihrer Ämter enthoben.²⁶

Nach 1878 entschärfte sich die Lage stetig. Leo XIII wurde zum neuen Papst gewählt und zugleich endete die liberale Ära im deutschen Reichstag. Es folgten Milderungsgesetze und schließlich wurden fast alle Kampf- und Kulturkampfgesetze aufgehoben. Eine Ausnahme bildete allerdings das „Jesuitengesetz“, welches erst 1917 außer Kraft gesetzt wurde.²⁷

1.2. Die Konflikte innerhalb der katholischen Universitätstheologie

Der Kampf zwischen Romanismus und Germanismus wurde nicht nur auf der Ebene der Kultur und zwischen Staat und katholischer Kirche ausgetragen, sondern entlud sich – wie bereits erwähnt – auch in besonderer Weise auf theologischer Ebene innerhalb der katholischen Kirche.²⁸

Die Dilemmata, in denen sich die katholischen Theologen in Deutschland befanden, fasst Otto Weiß folgendermaßen zusammen:

„Das Problem bei all dem ist, dass man nicht einfach den Italienern oder den Deutschen vorwerfen kann, ihr jeweiliges Wissenschaftsverständnis sei nur Ideologie und Mythos. In gewisser Hinsicht lagen die einen wie die anderen im Trend des um die Mitte des 19. Jahrhunderts anzusetzenden Paradigmenwechsels, der eine Abwendung von großen universalen Welterklärungen und eine Hinwendung zum Positivismus und zur exakten positivistischen Methode, nicht nur in den Naturwissenschaften, sondern bis hin zur Beantwortung letzter philosophischer Fragen besagte.“²⁹

Eine sehr wichtige Persönlichkeit in diesem Zusammenhang war Johannes Joseph Ignaz von Döllinger (1799-1890)³⁰, der bis 1850 als Vertreter der ultramontanistischen

²⁶ Vgl. R. Morsey: Der Kulturkampf; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 170 ff.

²⁷ Vgl. O. Blaschke: Kulturkampf; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1842

²⁸ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 14

²⁹ O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 14

³⁰ Joseph Ignaz von Döllinger war ein katholischer Theologe, Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechtes und Hauptvertreter der katholischen Restauration. Vgl. V. Conzemius: Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von; in: LThk, S. 306

Richtung bezeichnet werden kann, solange diese noch liberale Anzeichen trug und vor allem dem Kampf gegen das Staatskirchentum diene. Später geriet er jedoch mehr und mehr in Opposition zur ultramontanen Partei.³¹

Döllinger vertrat die Auffassung, dass der deutschen Wissenschaft gegenüber der moralischen Vormachtstellung des Papstes ein Vorrang zu geben sei und dass dieser Ansatz auch auf die Theologie umgelegt werden müsse.³² In seinem historischen Positivismus spiegelte sich die theologische Auffassung dieser Zeit wider.³³ Die deutschen Universitäten wurden zu Wissenschaftsstätten erklärt und die empirischen Methoden gewannen immer mehr an Bedeutung. Das gleichzeitige Einsetzen der bevorzugt positivistischen Geschichtsschreibung führte auch zu einer Aufwertung historischer Fächer innerhalb der Theologie. In den exegetischen Fachrichtungen sowie der Kirchen- und Dogmengeschichte wurde begonnen, sich kritisch mit den Quellen und den Gelehrten der katholischen Kirche auseinanderzusetzen. Folglich behielten die einzelnen Autoren nur dann ihre Autorität, wenn sie in ihren Werken wissenschaftlich exakt und überzeugend argumentierten.

In Italien schien die Theologie diesen Anforderungen – mit wenigen Ausnahmen zumeist römischer Jesuiten – nicht gerecht werden zu können oder zu wollen, da das Hauptanliegen hier in der Verurteilung der Reformation und der individuellen Häresien zu sein schien. Man bekämpfte den Hegelianismus und versuchte den Protestantismus durch die neuscholastischen Methoden, welche das ursprünglich Katholische widerspiegelten, am Eindringen in die „römische“ Theologie zu hindern.³⁴

Die Rückkehr zu den scholastischen Denkstrukturen stellte aber nicht unbedingt einen Rückschritt dar, da diese durchaus Parallelen zu den modernisierenden Tendenzen aufwiesen. Viel eher fügte sie sich nahtlos in den Paradigmenwechsel Mitte des 19. Jahrhunderts ein, vor allem weil die Jesuiten, die diese Ansätze ursprünglich vertraten, dem Verstand enorme Fähigkeiten im Erkennen der Wahrheit zusprachen. So wurde versucht, die Theologie rein rational bzw. naturwissenschaftlich zu betreiben, wofür sich

³¹ Vgl. K. Schatz: Ultramontanismus, ultramontan; in: LThk, S. 361

³² Döllinger trat zunächst für die Freiheit der Kirche und gegen den Protestantismus ein, vertrat später allerdings eine eher katholisch-selbstkritischen Richtung. Er äußerte sich zunehmend kritisch gegenüber dem römischen Kirchenstaat und setzte sich für die Aufhebung der Kirchenspaltung ein. Durch die immer größer werdende Kluft zwischen Kirche und Welt distanzierte er sich zunehmend von der römischen Kirchenleitung und sprach sich gegen das Vaticanum I aus und wurde schließlich 1871 exkommuniziert. Vgl. V. Conzemius: Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von; in: LThk, S. 306 f.

³³ Vgl. K. Schatz: Ultramontanismus, ultramontan; in: LThk, S. 306 f.

³⁴ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 15 ff.

die neuscholastische Methodik gut eignete. Diese Arbeitsweise verleitete jedoch auch dazu, „alte“ Lehren einfach wiederzugeben, besonders da jegliche Erneuerung in Verbindung mit den deutschen Theologen gebracht wurde und dementsprechend als grundlegend verwerflich galt.³⁵

1.2.1. Die Erneuerung der Moraltheologie im 19. Jahrhundert

Innerhalb der deutschen Schultheologie fand bereits Ende des 18. Jahrhunderts bzw. Anfang des 19. Jahrhunderts ein Strukturwechsel statt. Nach langer Zeit der Ablehnung während der Epoche der Aufklärung verbanden sich allmählich die neuen Ansätze und innovativen Denkmodelle mit der kirchlichen Tradition.

Dieser Paradigmenwechsel wurde bereits im 18. Jahrhundert grundgelegt, da viele Gelehrte der Benediktinerorden und der Augustiner Chorherren im süddeutsch-österreichischen Raum ihr Augenmerk auf eine neugestaltete Ausbildung der Ordensangehörigen legten und hierfür Kontakt mit ihren „jansenistischen“³⁶ Brüdern in Frankreich pflegten.³⁷

„Das Feld der katholischen Aufklärung war zunächst nicht die Studierstube mit neuen theologischen Entwürfen, sondern es war das kirchliche Alltagsleben. Gleich wie in anderen gesellschaftlichen Bereichen gab es hier schon nach der Mitte des 18. Jahrhunderts Bemühungen um Verbesserungen und Reformen, um Freilegen dessen, was von barocker Üppigkeit überwuchert oder erstickt war.“³⁸

Ein exaktes Quellenstudium, die positive Theologie und die biblische Sprache wurden zunehmend wichtig. Veräußerte Frömmigkeit, Volkskatholizismus und vormoderne Frömmigkeitsformen hingegen, wie sie vor allem in Italien noch vorhanden waren, wurden in Deutschland von den Theologen weitgehend abgelehnt – auch wenn sie beim Volk mancherorts noch vorhanden waren. Im Zuge dessen entwickelte sich ein neues Frömmigkeitsideal, welches stark von der traditionellen Form abwich und selbst Geistliche, die mit dem Ultramontanismus sympathisierten, griffen nicht auf die alten Formen zurück.³⁹

³⁵ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 17

³⁶ Der Jansenismus war Bewegung des Katholizismus im 17. und 18. Jahrhundert, welche von der katholischen Kirche verurteilt wurde. Sie fußte vor allem auf Augustinus' Gnadenlehre, lehnte die Kasuistik ab und stand in Feindschaft zu den Jesuiten. Vgl. F. Hildesheim: Jansenismus; in: LThK, S. 739 ff.

³⁷ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 41 ff.

³⁸ M. Ries: Vom freien Denken herausgefordert; in: Kirche im 19. Jahrhundert, S. 55

³⁹ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 41 ff.

Dieser Paradigmenwechsel ereignete sich nicht nur allgemein in der Theologie der deutschen Universitäten, sondern explizit auch innerhalb der gesamten Moralthologie.⁴⁰ Diese war besonders mit den modernen philosophischen Strömungen, der Pflichtethik Kants, dem Rationalismus, Empirismus und dem Idealismus konfrontiert.⁴¹ Infolgedessen war eine generelle Umstrukturierung des Faches eine logische Konsequenz. Die Pastoraltheologie, als Zeichen der Aufklärung, wurde als eigenständiger Bereich etabliert und veranschaulichte auf nachdrückliche Weise das Bedürfnis einer Trennung von Theorie und Seelsorgepraxis.⁴²

Die Zeit zwischen 1750 und 1850 kann somit als „Jahrhundert des Übergangs“ bezeichnet werden, in deren ersten Hälfte man sich hauptsächlich mit der Aufklärung und Kant auseinandersetzte. Daran anschließend folgte eine Epoche der Restauration,⁴³ diese prägten einerseits die Theologen der Tübinger Schule mit ihrem Versuch eine Grundlegung der christlichen Sittlichkeit mit Hilfe biblisch-genetischer strukturierter Moralthandbücher zu etablieren, andererseits die Ausformulierungen der Speziellen Moralthologie, welche sich nach wie vor an der Moral der Bußkasuistik orientierte, dieser jedoch eine Darstellung der Grundlagen voran stellte, mit dem Versuch Einheitlichkeit zu schaffen. So gab es eine spekulative Grundlagenreflexion und einen „[...]auf weite Strecken an autoritativen Interpretationen orientierten kasuistischen Teil[...]“⁴⁴ nebeneinander.

1.2.2. Die Kritik an der neuscholastischen Kasuistik

Ein entscheidender Auslöser für die diversen Konflikte innerhalb der Moralthologie und einer der Hauptgründe der Erneuerung, waren vor allem die kasuistisch aufgebauten moraltheologischen Handbücher⁴⁵, wobei der eigentliche Streitpunkt immer auf deren Funktion und Selbstverständnis lag.

⁴⁰ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 44

⁴¹ Vgl. K. Kleber: Historia docet, S. 86

⁴² Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 44

⁴³ Vgl. K. Kleber: Historia docet, S. 87

⁴⁴ K. Hilpert: Moralthologie; in: LThK, S. 465 f.

⁴⁵ Die Kasuistik ist eine Methode, die nicht exklusiv von der Moralthologie in Anspruch genommen wird, sondern auch in der Medizin und der Rechtswissenschaft ihre Anwendung findet. Ihr Anliegen ist es Prinzipien und Normen, welche für die Anwendung in konkreten Situationen entwickelt wurden, in die Praxis zu transportieren. Die Kasuistik zeigt Kriterien für ein sittliches Urteil auf und welche Gewichtung diese in bestimmten Situationen haben, somit handelt es sich um eine Abkürzung von Prinzipien und Normen auf ihrem Weg zur Handlung, eine Hilfestellung für Entscheidungen. Wobei nicht unerwähnt bleiben sollte, dass es sich bei Kasuslösungen auf Grund ihrer Abstraktheit um keine Vorentscheidungen handelt, sondern lediglich um das Aufweisen von Ähnlichkeiten, deren Unähnlichkeiten in den konkreten

1.2.2.1. Die kasuistische Methode als Wurzel für die Erneuerung

Im Protestantismus wurde die Kasuistik bereits im 18. Jahrhundert aufgegeben und auch in der Philosophie wurde dieser Methode wenig Verständnis entgegengebracht, somit isolierte sich die katholische Moraltheologie vom Hauptstrom der neuzeitlichen Moralphilosophie. Die politischen Hintergründe spielten auch in diesem Zusammenhang eine wesentliche Rolle. „Die aufgeklärten Alleinherrscher auf den Fürstenthronen Europas streben nach staatlicher Moral- und Erziehungskontrolle und wollten hierbei keine Gegenmacht der Kasuisten dulden.“⁴⁶ Diese Bestrebungen konnte man an den Feindseligkeiten gegenüber den Jesuiten erkennen, so gab es bereits Mitte des 18. Jahrhunderts in vielen europäischen Ländern diverse Maßnahmen, die zur Vertreibung des Ordens beitrugen. 1773 wurde die Kongregation von Papst Clemens XIV schließlich auch aufgelöst und erst 1814 von Pius VII wieder zugelassen. Die Jesuiten standen in Verbindung mit dem Aufstieg des Probabilismus und der Kasuistik. 1749 gab es 22589 Ordensangehörige, nach der Wiederezulassung stieg die Zahl bis zum Jahre 1844 hingegen nur mehr auf 4136 Jesuiten. Aus diesen Zahlen lässt sich der immer kleiner werdende Einfluss der Kasuistik innerhalb der katholischen Moraltheologie erklären und das Umdenken bei der moraltheologischen Urteilsfindung,⁴⁷ da es vor allem die Jesuiten

Situationen erst vom Handelnden entdeckt werden müsse. Vgl. K. Demmer: Moraltheologische Methodenlehre, S. 136 f. Ansätze einer kasuistischen Theologie finden sich schon bei den Kirchenvätern, bspw. bei Augustinus in seiner Schrift *De mendacio*. Ab dem 7. Jahrhundert gibt es bereits in den sogenannten *libri poenitentianlis* fall-bezogene Vorschriften. Ihre volle Ausgestaltung zur eigenständigen Disziplin innerhalb der Moraltheologie erlangte die Kasuistik jedoch erst im 13. Jahrhundert, nachdem sie sich immer mehr von der allgemeinen Moraltheologie abkoppelte. In den Anfängen der Moraltheologie wurde sie gemeinsam mit der Dogmatik abgehandelt, hierfür verwendete man die Bezeichnungen *theologia scholastica* oder *speculativa*. Schon zu diesem Zeitpunkt orientierte man sich bei der Entfaltung von Prinzipien an konkreten Fällen. Durch die immer wichtiger werdende Buß- und Beichtpraxis, sollte auch die Anwendung der Normen in bestimmten Fällen ausgedrückt und begründet werden, aus den sogenannten *casi conscientiae* (das damalige Verständnis von Gewissen, darf nicht mit unserem modernen Gewissenbegriff gleichgesetzt werden) entwickelten sich nach und nach die kasuistischen Handbücher. Im 16. und 17. Jahrhundert erreicht die Kasuistik ihren Höhepunkt. Vor allem nach Abschluss des Tridentinums (1667-1693) gewann sie an Bedeutung, da die Jesuiten im Zuge des Konzils beauftragt wurden, die Beichtpastoral zu reformieren. Im Zuge dieser Reform entwickelte sich auch, durch die immer häufiger werdenden Beichtgänge, das Bild des Beichtvaters als Seelenführer, der in Fragen der Sittlichkeit Frage und Antwort stand. Die Kasuistik wurde im Folgenden als genaue Illustration eines ethischen Konflikts und nicht mehr als Ausformung einer allgemeinen Regel missinterpretiert. Sie schärfte zwar einerseits den Blick auf die Individualität in moralischen Fragen, führte jedoch auch zu einer Verrechtlichung der Ethik und zum Laxismus. Vgl. J. P. Wils: Kasuistik/Moralkasuistik; in: Lexikon der christlichen Ethik, S. 167 f.

⁴⁶ R. Schüßler: Moral im Zweifel, S. 169

⁴⁷ Vgl. Ebd.

waren die für eine Neubelebung der thomistischen Scholastik und somit der Kasuistik eintraten.⁴⁸

1.2.2.2. Das Missverständnis an der Aufgabe kasuistischer Handbücher

Die meisten katholischen Theologen waren sich auch darüber einig, dass diese kasuistischen Handbücher lediglich für die Aufgaben des Beichtvaters im Beichtstuhl konzipiert worden waren. Hätte man sie bloß als Hilfsmittel für die Bußpraxis betrachtet, wäre ihr Gebrauch auch als durchaus zulässig eingestuft worden. Weil sie jedoch oftmals als Wiedergabe einer umfassenden katholischen Morallehre angesehen und als allgemeine Sittenlehre missverstanden wurden, wandte man sich von dieser Methode im Laufe der Zeit ab. Es bestand allgemeiner Konsens darüber, dass es weder anzuraten noch legitim sei, diese Handbücher als Theologie im eigentlichen Sinne anzusehen. Darüber hinaus gab es auch eine Fülle anderer Literatur, welche zur Disziplin der Moralthologie gezählt wurde, wie beispielsweise die asketisch-mystischen oder die katechetischen Bücher. Des Weiteren müssen auch die Predigt und die grundsätzlichen systematischen Ansätze einer Moral der Nachfolge Christi berücksichtigt werden.⁴⁹

Die kasuistische Methodik, welche sich aus dem naturrechtlichen Denken des 16. und 17. Jahrhunderts entwickelt hatte, verband die Moralthologie mit dem Bereich des Rechtes. Die moraltheologischen Handbücher sollten den Priestern, welche diesem Verständnis nach die Funktion eines „Richters“ während der Beichte innehatten, als Anleitung für das Abwägen von Schuld bzw. Schuldfreiheit bei Verletzungen sittlicher Normen und als Entlastung dienen. Sie enthielten jedoch keine Anweisungen zum sittlichen Handeln per se, welches als sogenannte Tugendlehre eher in den Bereich der Aszese und Mystik gehörte.

„Das ursprüngliche Anliegen der Kasuistik bestand zweifelsohne in der Erweiterung der prinzipienorientierten Moralthologie in Richtung einer praktischen, auf den individuellen Fall gerichtete ethische Deliberation. Dabei ist der Kasus nicht nur als simpler Anwendungsfall, sondern als komplexe Spezifizierung der Regel im Lichte eines singulären Konflikts zu verstehen. Insofern soll der Kasus die argumentative Stimmigkeit

⁴⁸ Vgl. G. Switek: Jesuiten; in: LThK, S. 749

⁴⁹ Vgl. B. Häring: Frei in Christus, S. 67

der Regel gewissermaßen auf dem Weg der Induktion evaluieren, problematisieren und bestätigen“⁵⁰

Eine wichtige Rolle in der Bußpraxis spielte die Frage nach der Freiheit und dem Gesetz. Es galt dabei zu klären, wann das Gesetz die Freiheit einschränkt und wann zu Gunsten der Freiheit entschieden werden kann, vor allem wenn eine Berufung auf „Autoritäten“ nicht möglich war. So entstanden unterschiedliche Moralsysteme, wie der von den Dominikanern vertretene Probabilismus, der eher das Gesetz begünstigte, während die Jesuiten hauptsächlich die Freiheit favorisierten.⁵¹

In den aufkommenden Reformströmen wurde der Kasuistik zunehmend das Etikett der Unwissenschaftlichkeit angehängt und man begann sich von dieser Tradition, welche von Liguori maßgeblich mitprägt wurde, langsam zu distanzieren. Die stark antikasuistische, evangelische Ethik verstärkte diese Tendenzen noch weiter und man fing an, die Kasuistik als Entmündigung des Gewissens zu betrachten, da sie der sittlichen Persönlichkeitsentwicklung durch ihre künstliche und konstruierte Lebensfremdheit entgegenstehe. Man befürchtete, die Theologie würde zu einer reinen Anwendungswissenschaft verkommen und es würde sich ein sittlicher Minimalismus entwickeln, bei dem die Forderung nach Ganzhingabe hinter die Korrektheit des äußeren Verhaltens zurück träte.⁵² Die Autoritätshörigkeit, welche sich für viele Theologen in der Kasuistik widerspiegelte, wurde abgelehnt und man besann sich auf eine katholische Tugendlehre, welche ein Handeln aus Verantwortung vorzog.

1.2.3. Theologen der Erneuerung

Zur Erneuerung der Moraltheologie Anfang des 19. Jahrhunderts trugen viele katholische Theologen bei. Diese bemühten sich nicht nur um eine Begegnung mit den Strömungen der Zeit und um einen kritischen Gebrauch von Naturrechtsargumenten, sondern sie erkannten darüber hinaus, dass eine Moraltheologie nicht nur in Hinblick auf die Bußpraxis betrieben werden konnte. Diese Ansicht vertraten besonders die namhaften

⁵⁰ J. P. Wils: Kasuistik/Moralkasuistik; in: Lexikon der christlichen Ethik, S. 169

⁵¹ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 18

⁵² Vgl. K. Demmer: Moraltheologische Kasuistik; in: Theologie und Glaube, S. 250

Reform-Theologen Johann Michael Sailer (1751-1832)⁵³, Johann Baptist Hirscher (1788-1865)⁵⁴ und Franz Xaver Linsenmann (1835-1889)⁵⁵.

Theologen wie Sailer und Hirscher versuchten Teile aus Kants Ethik mit der katholischen Theologie und der Heiligen Schrift zu verbinden. Dabei merkten sie an, dass dies nicht durch die Methode der Kasuistik möglich sei.⁵⁶

Otto Weiß bezeichnet Michael Sailer gar als den Überwinder der bloßen Vernunftmoral⁵⁷, indem er die Herausforderung der Aufklärung annahm und ihre Impulse für die Theologie fruchtbar machte. Sailer setzte sich zwar in der Dogmatik und Philosophie mit Kant auseinander, gleichzeitig wollte er jedoch die Religion vor rationalistischer Verflachung bewahren und weigerte sich daher, den Glauben auf Ethik und Volkserziehung zu reduzieren.⁵⁸ Er verfasste ein Werk, welches den Titel *Handbuch der christlichen Moral für künftige Seelsorger und jeden gebildeten Christen* trug, in welchem er die Moralthologie wieder auf die Glaubenslehre zurückführte.⁵⁹

⁵³ Johann Michael Sailer war katholischer Theologe, Dogmatik-Professor und Bischof von Regensburg. Vgl. M. Weitlauff: Sailer, Johann Michael; in: LThK, S. 1431 f.

⁵⁴ Johann Baptist Hirscher war ein Vertreter der Tübinger Schule, Professor der Moral- und Pastoraltheologie. Vgl. W. Fürst: Hirscher, Johann Baptist; in: LThK, S. 153 f.

⁵⁵ Franz Xaver Linsenmann zählt zu den bedeutendsten katholischen Moralthologen des 19. Jahrhunderts. Vgl. S. Feldhaus: Linsenmann, Franz Xaver; in: LThK, S. 945

⁵⁶ Vgl. B. Häring: *Frei in Christus*, S. 67 ff.

⁵⁷ Vgl. O. Weiss: Alfonso de Liguori; in: *Studia Moralia*, S. 126

⁵⁸ Vgl. M. Ries: *Vom freien Denken herausgefordert*; in: *Kirche im 19. Jahrhundert*, S. 61

⁵⁹ Vgl. K. Kleber: *Historia docet*, S. 87

1.2.3.1. Johann Baptist Hirscher

Hirscher betrachtete die Kasuistik als „talmudische Kleingeistigkeit“ und war der Ansicht, anstelle des „Principlosen und Todten“⁶⁰ solle viel eher der Geist des Evangeliums „in seiner organischen Fülle, Ganzheit und Lebendigkeit“ treten.⁶¹ Durch die zahlreiche Ge- und Verbote würde das Gute als Handlungsmotiv und -prinzip überdeckt, wodurch auch die Botschaft des Evangeliums als Anreiz zum sittlichen Handeln in der Morallehre verloren ginge.⁶² Des Weiteren war er der Ansicht, weil das sittliche Leben als Organisches von einem „Princip gewirkt und beseelt“⁶³ sei, dass es auch in der Moraltheologie eine wahre Einheit geben müsse, welche aber durch eine bloße Aneinanderreihung von Prinzipien nicht bewirkt werden könne. So schreibt er:

„Dieser Ansicht zufolge mußte ich es hauptsächlich zu vermeiden streben, daß ich nicht (unter gewissen Rubriken) Pflichten an Pflichten reihe, die wohl eine Vielheit, aber keine Einheit, oder höchstens eine gemachte Einheit gäben. Ich mußte begreifen, daß alle Einheit, die der rubricierende Verstand schaffen würde, bloß eine äußerliche und künstliche sey; daß Gegentheile die wahre Einheit [...] nur dadurch gegeben werde, daß man das sittliche Leben, wie solches organisch aus einem Principe hervorgeht, alle Kräfte des Menschen durchdringt, und alle Verhältnisse desselben weicht, getreu copire.“⁶⁴

Hirschers Werk *Christliche Moral, als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit dargestellt* zeigt eine „[...]prinzipienmäßige Ableitung und organische Ausgestaltung der Moraltheologie.“⁶⁵ Für seine Kritik an der geistigen Begrenztheit der Methodik der Kasuistik wurde er vielfach getadelt und seine Bücher auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt.⁶⁶ Wobei er selbst betont, nicht Kasuistikfeindlich zu sein: „Uebrigens habe ich schon bemerkt, daß ich der Casuistik ihren namhaften Werth nicht überhaupt schmälern will. Ich habe auch selbst eine große Zahl an

⁶⁰ Vgl. O. Weiß: *Deutsche oder römische Moral?*, S. 44 zit. nach: Johann Bapt. Hirscher, *Über das Verhältnis des Evangeliums zu der theologischen Scholastik der neuesten Zeit im katholischen Deutschland*, Tübingen 1823, 1234-239

⁶¹ Ebd. zit. nach Johann Baptist Hirscher, *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit I*, Tübingen 1835, III-IV (Einleitung)

⁶² Vgl. J. P. Wils: *Kasuistik/Moralkasuistik*; in: *Lexikon der christlichen Ethik*, S. 168

⁶³ J. B. Hirscher: *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*; 1, S. Einleitung V

⁶⁴ J. B. Hirscher: *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*; 1, S. Einleitung V f.

⁶⁵ Vgl. K. Kleber: *Historia docet*, S. 87

⁶⁶ Vgl. B. Häring: *Frei in Christus*, S. 68 f.

Lebensfällen in meinem Buche besprochen“⁶⁷ Darüber hinaus schreibt er, sie würde die Urteilskraft schärfen und darauf aufmerksam machen „[...]wie Vieles insgesamt in einem vorliegenden Falle erst gefragt und ins reine gestellt seyn muss, eh man entscheiden kann.“⁶⁸

Hirscher begründete den „Deutschen Typ des Moralhandbuchs“, welche sich allerdings nicht gegen die „Thomas-Renaissance“ durchsetzen konnte.⁶⁹

Wenn auch durch solche Schriften die Konflikte mit Autoren kasuistischer Werke unvermeidlich waren, so wurden kasuistische Theologen wie Liguori weiterhin in Deutschland rezipiert. Dennoch wurden die moraltheologischen Entwürfe von Sailer und Hirscher für die Zukunft richtungsweisend und zeigen eine Traditionslinie an Moraltheologen, welche bis in die Gegenwart reicht.⁷⁰

1.2.3.2. Ferdinand Probst

Aber auch von ultramontaner Seite wurden Stimmen laut, welche der Kasuistik distanziert gegenüber standen und sich gegen ihren Ausschließlichkeitsanspruch wandten. Ein sehr bedeutender Vertreter war Ferdinand Probst (1816-1899)⁷¹. Jener war der Ansicht, dass eine Moraltheologie, welche sich ausschließlich auf eine reine Form der Kasuistik stützt, dazu führe, nicht mehr die Prinzipien und das Lehramt als ausschlaggebend zu sehen, sondern lediglich Einzelfälle als Richtschnur betrachte. Für ihn war es zwar durchaus legitim einer kasuistisch dargestellten Moraltheologie zu folgen, doch das Bedürfnis nach Kasuistik könne durch neue Auflagen und Übersetzungen bereits vorhandener Werke gestillt werden.⁷²

Probst, der in Tübingen lehrte, musste schließlich die Universität wegen seiner römertreuen Gesinnung verlassen. Er und viele andere Tübinger Theologen waren bestrebt, die Theologie, also auch die Moraltheologie, als Wissenschaft – was gleich bedeutend mit Systematik war – zu betreiben. Diese Gelehrten waren in ihrer Haltung sehr stark durch die Aufklärung und den Perfektionismus, welche aus dem deutschen Idealismus

⁶⁷ J. B. Hirscher: Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit; 1, S. XXII Einleitung

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Vgl. K. Kleber: *Historia docet*, S. 87

⁷⁰ Vgl. O. Weiß: *Deutsche oder römische Moral?*, S. 45

⁷¹ Ferdinand Probst war ein katholischer Theologe und verfasste ein zweibändiges Werk: *Katholische Moraltheologie*. Vgl. T. Maas-Ewerdt: Probst, Ferdinand; in: *LThK*, S. 610

⁷² Vgl. O. Weiß: *Deutsche oder römische Moral?*, S. 64 f.

resultierte, geprägt. Das Streben nach Systematik hatte aber auch durchaus positive Auswirkungen auf die Moraltheologie, da es bedeutete, die sittlichen Forderungen in der Offenbarung zu verankern und eine Theologie zu betreiben, bei der von allgemeinen Prinzipien auf besondere geschlossen werden konnte.

Eine Kasuistik, welche ausschließlich die Beichtstuhlpraxis, nicht aber die allgemeinen Prinzipien im Blick hatte, galt auch moraltheologisch als nicht wissenschaftlich und wurde eher dem Kirchenrecht zugeordnet. So wurde die Forderung nach einer Ergänzung der Kasuistik durch das Studium allgemeiner sittlicher Prinzipien der Offenbarung und durch die Einbettung in die Gesamtheologie laut.⁷³

Die deutschen Theologen erkannten, dass eine Moraltheologie, die ausschließlich der Verwaltung des Bußsakramentes dient, zu einer Verkürzung der christlichen Sittenlehre führen würde.

Die Nachteile, welche sich aus einer solchen Reduzierung ergeben könnten, fasste der Tübinger Moraltheologen Moritz Aberle zusammen. So urteilte er, eine kasuistische Moral befasse sich mit Anwendung auf das praktische Leben, während die Theorie der scholastischen Theologie überlassen bleiben müsse. Dagegen sei auch nichts einzuwenden, solange man zum Studium der Moraltheologie die scholastische Theologie hinzuziehe. Da dies bei der reinen Kasuistik jedoch nicht der Fall sei, führe diese Methodik zwangsläufig zu Fehlurteilen. Des Weiteren beziehe sich die Kasuistik auf den Beichtstuhl, ihr gehe es somit um die Frage nach der Sünde, ihren Bedingungen, Umständen und Arten, sie sei dadurch allerdings keine Tugend- oder Pflichten-, sondern ausschließlich eine Sündenlehre, die sich bei der Einteilungen des Stoffes bereits bekannten, allgemein gebrauchten Formeln anschließe, welche jedoch keinen wissenschaftlichen Wert hätten. Daher können jene Einteilungen mit ihrem Anliegen, sich der Wissenschaft anzupassen, nur scheitern. Doch auch für Aberle waren die kasuistischen Handbücher für die Bußpraxis unerlässlich, da es nicht allein den Beichtvätern überlassen werden könne, Folgerungen aus allgemeinen Grundsätzen zu ziehen. Letztlich dürfe man sich jedoch nicht ausschließlich mit ihnen begnügen.⁷⁴

Diese Einstellung fand sich auch bei den Theologen der deutschen Universitäten wieder, von denen die bloße Kasuistik und die Theologie ultramontaner Kreise, die Rom als

⁷³ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 76

⁷⁴ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 77 f.

unfehlbare Instanz ansahen, größtenteils abgelehnt wurden. Katholische Moral wurde somit nicht mit der Kasuistik identifiziert. Kasuistisch verfasste Handbücher wurden als gut und notwendig für die Beichtväter erachtet, aber nur solange jene sich nicht auf diese beschränkten. Kurzgesagt, man war sich einig, eine Moraltheologie sollte nicht ausschließlich durch lehramtliche Aussagen verbindlich sein, sondern nur dann gelten, wenn diese auch den wissenschaftlichen Anforderungen der Zeit entsprächen. Eine christliche Ethik dürfe nicht bloß eine Lehre sein, welche einen Regelkatalog zur Vermeidung von Sünde biete.⁷⁵

1.2.3.3. *Franz Xaver Linsenmann*

Ein Theologe, der durch Werke von Sailer und Hirscher besonders in seinem moraltheologischen Schaffen angeregt wurde, war Franz Xaver Linsenmann, der die Kasuistik als notwendigen Bestandteil für die moraltheologische Unterweisung künftiger Priester und ihre Arbeit im Beichtstuhl sah⁷⁶, sich aber gegen eine Überbetonung dieser und für eine stärkere Zuwendung zu einer echten spekulativen Theologie, in welcher das Sittengesetz in Beziehung zur Vernunft stehen sollte, aussprach.⁷⁷

Kasuistik hatte bei Linsenmann jedoch eine etwas andere Bedeutung. Er vertrat die Auffassung, sie gehöre nicht in ein moraltheologisches Lehrbuch, sondern sei eine eigenständige Wissenschaft, welche künstliche Züge aufweise. Er schlug vor, die Kasuistik innerhalb der Moraltheologie als eigenes Fach zu etablieren, auch wenn er der Ansicht war, es handle sich um eine durchaus fragwürdige Wissenschaft, da sie lediglich über Jahrhunderte weg von Kasuisten und Kanonisten gesammelte Sitten und Disziplinarvorschriften wiedergäbe, welche im Laufe der Zeit von deren Nachfolgern abgemildert wurden. Linsenmanns Vorschlag traf jedoch auf wenig Akzeptanz. Er vertat ebenfalls die Auffassung, die Kasuistik böte durch ihre Einseitigkeit viele Nachteile und sei mehr eine Sünden-, denn eine Tugendlehre. So steht durch die kasuistische Methodik die Mahnung, keine Todsünden zu begehen im Vordergrund, wodurch die Subjektivität, welche einer Handlung erst ihren sittlichen Charakter verleiht, völlig außer Acht gelassen werde. Linsenmann kam schließlich zu dem Schluss, dass die kasuistischen Handbücher eher einem Strafgesetzbuch als einem Handbuch der Moraltheologie glichen und

⁷⁵ Vgl. O. Weiß: *Deutsche oder römische Moral?*, S. 79

⁷⁶ Vgl. Ebd.

⁷⁷ Vgl. S. Feldhaus: *Linsenmann, Franz Xaver*; in: *LThK*, S. 945 f.

letztendlich zu Legalismus, Rigorismus oder Laxismus führten, welcher darin mündete Wege zu finden, die Gebote zu umgehen.⁷⁸

Er setzte sich in seinen Werken eingehend mit dem Verhältnis zwischen Freiheit und Gesetz auseinander, insbesondere in Hinblick auf die Freiheit der Gläubigen. Linsenmann folgte hier der paulinischen Sicht, die Freiheit unter dem Aspekt der Gnade und des Glaubens sieht. Er spricht sich nicht gegen das Gesetz aus, sondern gibt nur zu bedenken, dass Treue nur dort entstehen kann, wo Entscheidungen in Hinblick auf die Gnade Gottes und die Nöte der Menschen getroffen werden. Der katholische Moraltheologe Bernhard Häring bezeichnet ihn als besonders hellichtig im Zusammenhang mit den Missständen, die vor allem der Legalismus innerhalb der katholischen Kirche und bei den Gläubigen begünstigte.

Linsenmann war keineswegs gesetzesfeindlich, er erkannte jedoch, dass Freiheit und Treue nur dort wachsen können, wo eigene Entscheidungen getroffen werden. Da nur ein kleiner Teil der Pflichten durch das Gesetz bestimmt werden könne, müsse der Großteil eigenem Ermessen folgen.⁷⁹ Dementsprechend maß er dem Moralsubjekt, der sittlichen Persönlichkeit und der personalen Entscheidung sehr hohe Bedeutung zu, wodurch eine Autoritätsbegründung hinfällig und Legalismus unmöglich würde.⁸⁰ Nach Häring endet mit Linsenmann eine große Linie der Erneuerung der Moraltheologie im 19. Jahrhundert. Das kirchliche Selbstverständnis und die Furcht vor dem Neuen verhinderten eine Weiterentwicklung, stattdessen wandte man sich wieder der Moraltheologie römischer Prägung zu.⁸¹

Ein Zeitgenosse Linsenmanns und Sailer-Schüler war der Freisinger Moraltheologe Magnus Jocham. Auch er lehnte eine einseitige kasuistische Betrachtungsweise ab und verfasste seine Moraltheologie bewusst nicht als „Lehrbuch“ mit genau umschriebenen Vorschriften, sondern als „Lesebuch“. Jocham, wie auch Linsenmann, kann durchaus als Außenseiter seiner Zeit betrachtet werden.⁸²

⁷⁸ Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 79

⁷⁹ Vgl. B. Häring: Frei in Christus, S. 69 f.

⁸⁰ Vgl. S. Feldhaus: Linsenmann, Franz Xaver; in: LThK, S. 945 f.

⁸¹ Vgl. B. Häring: Frei in Christus, S. 69 f.

⁸² Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 81

1.2.4. Die Kritik am Probabilismus

Der im Jahre 1577 von Bartolomé de Medina (1527-1580)⁸³ eingeführte Probabilismus, als dessen Begründer dieser thomistisch geprägte Theologe auch gilt, war innerhalb der Moralthologie im 19. Jahrhundert sehr starker Kritik ausgesetzt.⁸⁴ Vor allem die jesuitischen Handbücher unterlagen auf Grund dieses moralsystematischen Standpunktes häufig enormen Anfeindungen.

So bezeichnete Döllinger das Eindringen des Probabilismus in die Kasuistik als besonders bedenklich, denn bei der Lösung von bestimmten Fällen traten im Laufe der Zeit widersprüchliche Meinungen auf. Döllinger zieht als Beispiel die Frage nach dem Malen am Sonntag heran. Für ihn liegt die Problematik darin, dass einige Theologen das Malen zu den verbotenen Arbeiten zählten, während manche die Ansicht vertraten, es gehöre nicht dazu. Folglich galt Malen am Sonntag also bei den einen als mehr oder weniger probabel, bei den anderen jedoch nicht.⁸⁵ Es wurde demzufolge nicht mehr der Versuch unternommen, das Für und Wider abzuwägen oder bestimmte Pro- und Contra-Argumente zu suchen, sondern ausschließlich die Werke bzw. Lösungsansätze anderer Kasuisten herangezogen. Man entschied sich also für die Meinung bedeutender Theologen oder schloss sich einfach der Mehrheit an.

Döllinger greift zur Untermauerung seines Einwandes einen Fall aus Gury's *Theologia Moralis* auf. Gury habe darin die Frage Nr. 361, ob es erlaubt sei, an Sonntagen zu schreiben oder abzuschreiben, folgend beantwortet:

„1. Das Schreiben ist erlaubt; denn diese Arbeit ist (kein opus servile, sondern) opus omnino liberale, weil dabei hauptsächlich der Geist thätig ist. So alle. 2. Dass auch das Abschreiben erlaubt sei, ist die probabelere Ansicht; denn das Abschreiben dient wie das Schreiben zur Bildung des Geistes. So wird gewöhnlich (communiter) mit dem hl. Liguori entschieden, gegen Billuart und andere. Von der Frage, ob es erlaubt sei, an Sonntagen zu malen, sagt Gury: sie werde von Laymann, Azor, Sporer und anderen bejaht, von den Salmanticenses, Sanchez, Suarez, und anderen verneint (folgt eine kurze Angabe der Gründe für beide Meinungen); Liguori bezeichne mit Recht beide Ansichten als probabel. Bei anderen Fragen lautet Gury's Antwort: Probabilis et communiter id prohibent; S.

⁸³ Vgl. F. Domínguez: Medina, Barolomé de; in: LThK, S. 45 f.

⁸⁴ Vgl. K. Demmer: Moralsysteme; in: LThK, S. 461

⁸⁵ Vgl. I. v. Döllinger: Geschichte der Moralstreitigkeiten, S. 23

Liguorius et alii communiter contra paucos (rigidiosos); Affirmative saltem probabiliter: S.
Liguorius etc. contra plures u. dgl..⁸⁶

Hier tritt der Fall des *prohabilitas extrinseca* hervor. Die Probabilisten lehren, dass man nach der Meinung, welche von anerkannten Autoritäten vertreten wird, handeln darf. Dabei wird ermöglicht, eine Handlung als rechtens zu bezeichnen, ohne selbst nach Gründen zu fragen, warum etwas gestattet werden kann oder verboten sein sollte. Dieser Ansatz geht sogar so weit, dass man Handlungen, von deren Richtigkeit man selbst nicht überzeugt ist und diese vielleicht sogar für unzulässig hält, als probabel bezeichnen kann – vorausgesetzt diese Meinung wurde von anerkannten Theologen vertreten. Einige Gelehrte verfochten sogar den Standpunkt, jede Anschauung sei vertretbar, außer sie wurde ausdrücklich von der kirchlichen Autorität verboten, selbst wenn sämtliche anderen Theologen den Lehrentscheid bestritten. In diesem Zusammenhang gilt es Caramuel (1606-1682)⁸⁷ zu erwähnen, dieser bezeichnet jede moralische Entscheidung eines gewichtigen Theologen als sicher, wird diese allerdings von einem anderen gewichtigen Theologen kritisiert, kann die Meinung des Ersteren nur noch als mehr oder weniger probabel betrachtet werden – je nachdem wie viele andere Autoren sich der Ansicht anschließen oder nicht. Eine Aussage ist erst dann endgültig zu verwerfen, wenn alle Gelehrten eine entgegengesetzte Haltung vertreten.⁸⁸

⁸⁶ I. v. Döllinger: Geschichte der Moralstreitigkeiten, S. 25

⁸⁷ Juan Caramuel y Lobkowitz war ein katholischer Geistlicher, Theologe und Philosoph. Er verfasste eine *Theologia moralis fundamentalis* und sprach sich gegen die Verwendung der Vernunft in der Moralthologie aus. Vgl. C. Lohr: Caramuel y Lobkowitz, Juan; in: LThK, S. 941

⁸⁸ Vgl. I. v. Döllinger: Geschichte der Moralstreitigkeiten, S. 24 f.

2 Jean Pierre Gury

Vor diesem oben dargestellten Hintergrund der Erneuerung und der staatlichen und den theologischen Auseinandersetzungen müssen auch die Konflikte rund um Jean Pierre Gury betrachtet werden, wobei seiner Person in diesen Kontroversen eher wenig Bedeutung beigemessen wird. Zwar bezeichnet Johannes Ronge Gury als „Verpester der Sitten“, da sich jener in seinen Werken jedoch hauptsächlich auf die moraltheologischen Schriften von Alfons Maria von Liguori und Hermann Busenbaum (1600-1668)⁸⁹ stützt, kann angenommen werden, dass die Kritik eher der zugrundeliegenden Tradition gilt.

Gurys Biographie scheint auch, sieht man die Literatur durch, wenig von Belang für die Moraltheologie, daher finden sich relativ wenig persönliche Informationen in der Literatur. Zwar gibt es einige biographische Lexika-Artikel, welche sich kurz mit seinem Leben beschäftigen, doch existiert nach meiner Erkenntnis scheinbar nur eine Biographie, die von Gabriel Desjardins, einem Mitbruder Gurys, im Jahre 1867⁹⁰ verfasst wurde. Zwar gibt es relativ wenig Information über Gurys Leben, umso zahlreicher sind die Werke der Moraltheologie des 19., 20. und 21. Jahrhunderts, in denen Gury angeführt und zitiert wird. Des Weiteren findet er Einzug in Schriften über die Moralstreitigkeiten im 19. Jh. und über die Erneuerung der Moraltheologie während der Jahrhundertwende. Sein Werk kann auch als Begründung der Neuscholastik gesehen werden.

2.1. Leben und Werk Gurys

2.1.1. Biographische Daten

Jean Pierre Gury wurde am 23.01.1801 zu Mailleroncourt in Frankreich geboren. Er studierte im Kleinen Seminar zu Luxeuil und Lyon. Danach ging er für drei Jahre als Lehrer nach Blamont, einer Zweiganstalt von St. Acheul.⁹¹ Desjardins beschreibt ihn als schüchternen jungen Mann, der sich in seiner Jugend oft davor schämte, vor anderen zu sprechen, obwohl er durchaus sehr eloquent war.⁹² Am 22.08.1824 trat Gury schließlich

⁸⁹ Vgl. J. C. Pilz: Busenbaum, Hermann; in: LThK, S. 820

⁹⁰ Vie du R. P. J.-P. Gury, de la Compagnie de Jesus, par un Père de la même Compagnie 1867

⁹¹ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 742

⁹² Vgl. G. Desjardins: Vie du R. P. J.-P. Gury, S. 61

in den Orden der Jesuiten zu Montrouge ein und vollendet sein Noviziat später in Avignon, daran anschließend lehrte er zwei Jahre im Kolleg zu Dôle.

Im Jahre 1828 wurde er nach Rom geschickt, um dort Theologie zu studieren. Nachdem er nach Frankreich zurückkehrte, war er ein Jahr in der Seelsorge tätig.⁹³ Zwischen den Jahren 1833 und 1866 war Gury Professor für Moraltheologie im Scholastikat in Vals bei Le Puy, in dieser Zeit schrieb er sein bedeutendes Werk *Compendium theologiae moralis*.⁹⁴ Die Entscheidung in Vals zu unterrichten war durch zwei Faktoren beeinflusst. Einerseits wurde Gury der Missionsreisen überdrüssig, weil diese Tätigkeit seiner Ansicht nach nicht der von Gott für ihn vorgesehenen Aufgabe entsprach, andererseits ermutigte ihn sein Provinzial durch einen Brief zu diesem Schritt.⁹⁵ Diese Lehrtätigkeit unterbrach Gury in den Jahren 1847 und 1848, um an der Gregoriana in Rom zu unterrichten. Allerdings war er durch die Revolution⁹⁶, dem Kampf um die nationale Selbstbestimmung, gezwungen, diese Lehrtätigkeit abubrechen, die Stadt zu verlassen und wieder nach Vals zurückzukehren.

Ludwig Koch schreibt in seinem Jesuiten-Lexikon, dass Gurys Schaffenskraft – obwohl sein Werk so viel Erfolg zu haben schien – durch die starke Kritik ihm gegenüber beträchtlich minimiert wurde. Sein ohnehin *melancholisches* Gemüt war durch die zahlreichen Konflikte zusätzlich in Mitleidenschaft gezogen, was ihn dennoch nicht davon abhalten konnte, seinen Lehrstuhl zu behalten. So unterrichtete er weiter und unternahm zahlreiche Reisen für apostolische Arbeiten. Auf einer dieser Exkursionen erkrankte Gury⁹⁷ und starb am 18.04.1866 zu Mercouer im Département Haute-Loire.⁹⁸

⁹³ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 742

⁹⁴ Vgl. S. Feldhaus: Gury, Jean Pierre; in: LThK, S. 1111

⁹⁵ Vgl. G. Desjardins: Vie du R. P. J.-P. Gury, S. 63

⁹⁶ Es handelt sich hier um die Märzrevolution 1848, während des italienischen Unabhängigkeitskrieges. Vgl. D. Langewiesche: Europa zwischen Restauration und Revolution, S. 88

⁹⁷ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 743

⁹⁸ Vgl. S. Feldhaus: Gury, Jean Pierre; in: LThK, S. 1111

2.1.2. Die moraltheologischen Handbücher

Gury verfasste zwei berühmte Lehrbücher, das *Compendium theologiae moralis* in zwei Bänden (Lyon und Paris 1850) und *Casus Conscientiae*, ebenfalls in zwei 2 Bänden (Le Puy 1862).⁹⁹

Bereits in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden Gurys Werke als Lehrbücher für das Studium der Moraltheologie und für die Vorbereitung auf die Beichtstuhlpraxis verwendet, wodurch sie große Verbreitung fanden.¹⁰⁰ Es wurden unter anderem Ausgaben in Spanien, Belgien, Italien und Österreich publiziert. Gurys Schriften erfuhren zahlreiche Übersetzungen, Adaptionen und Neuauflagen, welche sogar bis ins 20. Jahrhundert hinein erfolgten. Ins Deutsche wurde das *Compendium*¹⁰¹ von Georg Wesselack übertragen.¹⁰² Einige bekannte Adaptierungen sind die Ausgaben von Antonio Ballerini, Domenico Palmiere oder das französische Handbuch von Henry Dumas.¹⁰³

Sowohl das *Compendium* als auch die *Casus Conscientiae* sind in zwei Teile gegliedert. Der erste Teil behandelt die menschlichen Handlungen, das Gewissen, die Gesetze, die Sünden, die Tugenden, die zehn Gebote, die Gebote der Kirche, Gerechtigkeit und Rechte, Restitutionen und Verträge.

Bezüglich des fünften Abschnitts, welcher den Dekalog abhandelt, ist zu erwähnen, dass das sechste und das neunte Gebot in einem Abschnitt zusammengefasst sind, während das siebente und zehnte Gebot ausgespart werden. Diese beiden Gebote finden ihren Ort erst im achten Abschnitt in der Abteilung „Von der Gerechtigkeit und dem Rechte“. Der zweite Teil umfasst die einzelnen Stände, die Sakramente, die Zensuren, die Irregularitäten, die Ablässe und die Jubiläen.¹⁰⁴

Wie bereits erwähnt sind Gurys Werke stark durch die Moraltheologie Alphons Maria Liguoris und Hermann Busenbaums beeinflusst. Das *Compendium* ist an die Schriften dieser Theologen angelehnt und wurde besonderes durch das Werk *Justification de la*

⁹⁹ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 742

¹⁰⁰ Vgl. C. Sommervogel: Bibliothéque, S. 1957

¹⁰¹ Nach der neuesten Ausgabe des lateinischen Originals bearbeitete, sehr vermehrte und verbesserte Auflage, Regensburg 1869

¹⁰² Vgl. S. Feldhaus: Gury, Jean Pierre; in: LThK, S. 1111

¹⁰³ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 743

¹⁰⁴ Vgl. J. P. Gury: Moraltheologie, S. VI-XXVIII

théologie morale du B. Alphonse-Marie de Liguori von Kardinal Thomas Marie Joseph Gousset geprägt.¹⁰⁵

Gurys Leistung bestand darin, in seinen Werken die wissenschaftlich-systematische Moralthologie mit der Kasuistik Liguoris zu verbinden.¹⁰⁶

Bereits zu Lebzeiten wurde Gurys Werk zahlreich vervielfältigt und auch immer wieder neu aufgelegt. Er selbst erlebte sogar die 17. Auflage des *Compendiums*. Bereits vor Ende des Jahres 1852 wurden 7000 Stück des Handbuches in Frankreich verkauft und nach 2 Jahren waren es bereits 15 000 Stück, was für das 19. Jahrhundert eine erstaunlich große Anzahl an Bücherverkäufen darstellt.¹⁰⁷

Gurys Handbuch erfreute sich, nicht nur bei Theologen, großer Beliebtheit, so lockte der Theologe und Kirchenhistoriker Heinrich Joseph Floß beispielsweise seine Studenten dadurch, dass er versprach, er würde nach Gury lesen. Damit erhoffte er sich einen größeren Anreiz für seine Vorträge zu schaffen und die Hörerschaft zu erhöhen. Der Theologe Franz Friedhoff verbreitete Gurys Handbuch zu Beginn der 1850er in Münster.¹⁰⁸

Der große Erfolg und die Tatsache, dass das Buch in zahlreichen Priesterseminaren als Lehrbuch und Leitfaden für die Ausbildung junger Priester verwendet wurde, kann durch die Klarheit und Kürze der Darstellung, durch die systematische Verkettung der Lehre und vor allem die praktischen Anwendungsbeispiele, welche den Bedürfnissen der Zeit entsprachen, erklärt werden.¹⁰⁹

Da seine Theologie eine kasuistisch ausgerichtete Handbuchmoral ist, wurden Gurys Werke in den Priesterseminaren hauptsächlich für die Verwaltung des Bußsakraments verwendet. Daher kann sein Schaffen durchaus als „Beichtstuhlkasuistik“ bezeichnet werden. Des Weiteren gelten Gurys Werke als Klassiker der Kasuistik schlechthin.¹¹⁰

¹⁰⁵ Vgl. J. P. Gury: *Compendium Theologiae Moralis*, S. VI

¹⁰⁶ Vgl. O. Weiß: *Deutsche oder römische Moral?*, S. 68

¹⁰⁷ Vgl. L. Koch: *Jesuiten-Lexikon*, S. 743

¹⁰⁸ Vgl. O. Weiß: *Deutsche oder römische Moral?*, S. 66 f.

¹⁰⁹ Vgl. L. Koch: *Jesuiten-Lexikon*, S. 743

¹¹⁰ Vgl. S. Feldhaus: *Gury, Jean Pierre*; in: *LThK*, S. 1111

3 Grundsätzliche Kritik und Gegenkritik an Gurys Werk

3.1. Vorbemerkung

Viele der in dieser Arbeit zitierten Bücher über Gury stammen aus einer Ära, welche mitten in die Zeit Gurys hineinfällt bzw. unmittelbar daran anschließt, die bereits von der damaligen kämpferischen Stimmung beeinflusst ist. Es war oft nicht möglich, wertneutrale Sekundärliteratur ausfindig zu machen. Die meisten Werke dieser Epoche stammen von Autoren, die sich einer bestimmten Partei oder Gruppe zugehörig fühlten. So strotzen die einzelnen Schriften oftmals vor Polemik, wodurch auch die Wiedergabe von Inhalten manchmal einen wertenden Unterton annimmt.

Jean Pierre Gury und die Kritik an seinem Schaffen stehen somit auch exemplarisch für den Streit zwischen Romanismus und Germanismus. Warum sich die Kritiker ausgerechnet auf Gurys Person konzentrieren, lässt sich nur durch die weite Verbreitung seines Werkes erklären.

3.2. Kritik

Bereits kurze Zeit nachdem das *Compendium* erstmalig erschienen war, wurden zahlreiche kritische Stimmen laut, die Einwände sowohl sachlicher als auch gehässiger Natur äußerten. Gury selbst sah sich noch zu seinen Lebzeiten einer großen Missbilligung ausgesetzt. Anstoß erregten sowohl die kasuistische Methodik, die seinem Werk zu Grunde lag, als auch sein gemäßigt probabilistischer Standpunkt. Gury versuchte diesen Anfeindungen entgegenzutreten und nahm in Folge zahlreiche Änderungen an seinen Büchern vor.¹¹¹ Ferner schien er bereits durch ein ausführliches Vorwort, welches er zu seinem *Compendium* verfasste, vorbeugende Maßnahmen gegenüber möglichen Einwänden setzen zu wollen. So hielt er fest, dass er die diversen, eventuell zu Missverständnissen führenden Nachteile seines Werkes beseitigen wolle. Dieser Hinweis betraf – worauf er auch des Öfteren hinwies¹¹² – unter anderem die Kürze, und teilweise

¹¹¹ Vgl. S. Feldhaus: Gury, Jean Pierre; in: LThK, S. 1111

¹¹² Itaque, ecce tibi novum hunc theologiæ moralis libellum, cui compendii nomen ex eo factum est, quod hoc breviori amibtu illa omnia compector, quae fusius evoluta per plures annos meis alumnis praelegi, et litographice impressa ipsis ediscenda. Praefatio 1850 VI

die Unvollständigkeit seiner Handbücher.¹¹³ Die inhaltlichen Änderungen wurden noch durch seine Nachfolger erweitert und es erfolgte zudem eine komplette Überarbeitung durch spätere Herausgeber.

Gurys Werk trug durch seine weite Verbreitung einen erheblichen Anteil zur Wiederbelebung der Kasuistik und der Bekämpfung des Jansenismus bei.¹¹⁴

Da seine Schriften bereits zu seinen Lebzeiten heftig kritisiert wurden, musste sich Gury selbst oftmals, auch vor Ordensangehörigen, rechtfertigen. Weshalb schließlich sogar, vor allem auf Grund der großen Ablehnung des Werkes von Seiten Johann Philipp Roothaan (1783-1853)¹¹⁵, dem 21. Generaloberen der Societas Jesus, angedacht wurde, das *Compendium* gänzlich zu verbannen. Dieser stoppte letzten Endes auch den Druck der zweiten Auflage.

Zu seiner Verteidigung verfasste Gury 1853 einen offenen Brief, der an den *Ami de la religion*¹¹⁶ adressiert war, und 1856 ein Schreiben an die Universitäten. Außerdem strich er als Konsequenz der Konflikte in der 5. Auflage seines Buches die als anstößig empfundenen Stellen. 1864 reiste Gury nach Rom, um sich bezüglich seiner Lage mit fachkundigen Theologen und den kirchlichen Behörden zu beraten. Nach Beendigung dieser Reise begann er mit einer neuen Bearbeitung. Folglich erschien bereits im Jahre 1865 die 16. Auflage des *Compendiums*, welche wesentliche Veränderungen und Zusätze enthielt.¹¹⁷

Der Ordenshistoriker Bernhard Duhr (1852-1930)¹¹⁸ ging in seinem Werk *Jesuitenfabeln*, welches er im Jahre 1892 verfasste, auch auf die Konflikte rund um Gury ein. In seiner Abhandlung sammelte er verschiedene Verteidigungsschriften und gab sie in gekürzter Fassung wieder. An dieser Stelle möchte ich jedoch darauf hinweisen, dass seine Zitation oftmals unvollständig ist, so dass es leicht zu Missverständnissen bezüglich seiner Ansicht kommen kann. Die Möglichkeit solcher Fehlschlüsse ist daher auch bei der nachfolgenden Interpretation nicht gänzlich auszuschließen.

¹¹³ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 743

¹¹⁴ Vgl. S. Feldhaus: Gury, Jean Pierre; in: LThK, S. 1111

¹¹⁵ Vgl. J. Wrba: Roothaan, Johannes Philipp; in: LThK, S. 1296

¹¹⁶ *Ami de la religion* war eine französische Zeitschrift über die Kirche, Politik und Literatur.

¹¹⁷ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 743

¹¹⁸ Bernhard Duhr war ein katholischer Priester und widmete sich beinahe ausschließlich der Ordensgeschichte der Jesuiten, er arbeitete zum größten Teil in Archiven und bietet dadurch in seinen Werken eine enorme Fülle an wichtigen Quellen und historischen Fakten. Vgl. J. Wrba: Duhr, Bernhard; in: LThK, S. 399

Duhr sah in den Kontroversen Parallelen zu vergangenen moraltheologischen Auseinandersetzungen. Seiner Ansicht nach widerfuhr Gury im 19. Jahrhundert dasselbe, was Busenbaum im 18. Jahrhundert widerfahren war – nämlich ein Feindbild der Moraltheologie zu sein. Man wählte ihn exemplarisch als jemanden „[...] über welchen alle Flüche und Verbannungen ausgesprochen wurden, auf den man alle Sünden und Laster der Vergangenheit und Gegenwart legt und der alle Schmach des Jahrhunderts in die Wüste hinaustragen soll“.¹¹⁹

Die Ablehnung schlug jedoch nicht nur der Person Gurys, sondern auch dem Orden der Jesuiten allgemein entgegen. Koch schreibt sogar, mit Gurys Tod habe die Jesuitenfeindschaft in Frankreich ihren Höhepunkt erreicht.¹²⁰ Eine nicht überhörbare Stimme im Kampf gegen die Jesuiten war Paul Bert, welcher mit den *casus conscientiae* vor Gericht zog und seine Anklage durch das Buch *La morale des jésuites* (1883) bei der Bevölkerung bekannt machte.¹²¹

An dieser Stelle soll bereits auf Johannes Ronge hingewiesen werden, auf den später noch genauer eingegangen wird, denn auch dieser beteiligte sich rege am Kampf gegen den Ultramontanismus und die Jesuiten. Er verfasste 1867 seine Schrift *Die Fälschung der christlichen Moral und die sittliche Verpestung der jungen katholischen Geistlichkeit und des katholischen Volkes durch die Moraltheorie des Jesuiten Güry. Wortgetreue Angabe der wesentlichen Lehrsätze dieser Moral mit Erläuterungen besonders bestimmt für die Mitglieder des Parlaments und der Volksvertretungen von Johannes Ronge. Breslau, Selbst-Verlag des Verfassers 1867*. Diese Abhandlung legte er dem Parlament vor, um so ein Verbot der weiteren Verbreitung und Verwendung von Gurys Moraltheologie zu bewirken.

Als Vorreiter im Kampf gegen Gury gilt jedoch Augustin Keller. Keller lebte von 1805-1883, war in der Schweiz als Politiker tätig und gründete während dieser Zeit die Christkatholische Kirche mit, welcher er auch als erster Präsident vorstand. Des Weiteren erlangte er Bekanntheit durch seine politischen Tätigkeiten während des „Kulturkampfes“ und gilt unter anderem auch als der Haupturheber der Auflösung des Klostertums im Aargau.¹²² Keller verfasste mehrere kirchenkritische Schriften, darunter auch ein Werk,

¹¹⁹ B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 611

¹²⁰ Vgl. L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 742

¹²¹ Vgl. Ebd.

¹²² Vgl. E. Bonjour: Augustin Keller; in: Neue Deutsche Biographie 11, S. 433

welches sich ausschließlich mit den Verfehlungen von Gurys *Compendium* beschäftigt. Da dieses Handbuch in Basel in den Priesterseminaren verwendet wurde, war es für Keller von enormer Wichtigkeit, ein Verbot für dessen Verwendung zu erwirken.¹²³

Duhr wiederum zitierte in seinem Werk ein Pamphlet aus dem Jahr 1870, welches von einem unbekanntem Katholiken als Reaktion auf Kellers Kritik an Gury verfasst wurde. In diesem wird Augustin Keller als ein Mann bezeichnet, „[...]welcher ganz auf seine Art Stätten, wo Jahrhunderte die Wissenschaft geblüht, von wo aus die Strahlen wahrer Frömmigkeit und echt christlichen Lebens sich über ganze Gegenden ergossen, mit einem Schlage vernichtete oder ins Gegenteil umwandelt“.¹²⁴

In ähnlicher Weise wie auf Keller verwies Duhr auch auf die Kritik des Grafen Paul von Hoensbroech (1852-1923),¹²⁵ welcher sich in seinem posthum erschienenen Werk *Der Jesuitenorden* (1926) ebenfalls eingehend mit Gury beschäftigte und im Kapitel über Gewissensfäll¹²⁶ Gury als Beispiel wählte, um die Verwerflichkeit der Methode der Kasuistik zu veranschaulichen.¹²⁷

Die prekäre Lage der Polemik fasste Duhr schließlich folgendermaßen zusammen:

„Im deutschen Reich wandte sich die Kritik, wie in den meisten anderen Ländern, gegen die katholische Lehre überhaupt, wobei Jesuitismus nur ein anderer Name, ein Teil statt des Ganzen, und Gury eine neue Variante für Busenbaum und die von Pascal verspotteten Moralisten früherer Zeiten war.“¹²⁸

¹²³ Vgl. A. Keller: Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury

¹²⁴ B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 611; zit. Nach unbek. Verf., Der moderne Moralist, von einem Katholiken aus dem Aargau, Luzern 1870, S. 1

¹²⁵ Dieser gilt als die bedeutendste Gestalt im Streit um Alfons Maria von Liguori und im Feldzug gegen den Ultramontanismus, um die Wende zum 20. Jahrhundert. Er war ein Neffe von Bischof Ketteler. Vgl. O. Weiß: Deutsche oder römische Moral?, S. 219

¹²⁶ Casus conscientiae

¹²⁷ G. P. Hoensbroech: Der Jesuitenorden, S. 527 ff. Hoensbroech verfasste mehrere kirchenkritische Schriften, unter anderem die Werke *ultramontane Moral* und *Kriminalgeschichte des Christentums*. Diese bieten nicht nur Angriffe gegen die Theologie Liguoris, sondern zeigen eine Ablehnung der gesamten katholischen Morallehre und des Bußsakrament. Vgl. O. Weiss: Zwischen rigoristischer Moral und Barmherzigkeit Gottes; in: Theologisch-Praktische Quartalschrift, S. 300

¹²⁸ B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 611

3.3. Gegenkritik

Die Kritiker der Moraltheologie Gurys waren sehr zahlreich, doch gab es auch eine große Anzahl an Theologen, die sich bemüht fühlten, Gegen- und Verteidigungsschriften zu verfassen. Einige gingen auf die einzelnen Vorwürfe ein, andere beschränkten sich auf die Hinzunahme von Dokumenten bekannter Theologen oder Geistlicher. Ob es ihnen tatsächlich um eine Rechtfertigung dieses spezifischen Werkes und der dahinterstehenden Theologie ging oder ob sie lediglich die Angriffe gegen die katholische Kirche nicht unkommentiert stehen lassen wollten, sei hier dahingestellt.

Ein Argument, welches auch Ludwig Koch anführte und welches für Gury spräche, ist die Tatsache, dass trotz aller Anklagen und Anfeindungen Gurys Schriften in der Meinung von Kennern der Materie und unparteiischen Kritikern hoch im Ansehen standen, weiter rezipiert wurden und sich in den theologischen Lehranstalten als Lehrbücher halten konnten. Diese Meinung wird auch durch die Aussagen von Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler (1811-1877)¹²⁹ untermauert. Dieser trat während der Anklagen gegen Gury durch die hessische Presse und die Kammer der Abgeordneten als dessen Kronzeuge auf. Ketteler schrieb:

„Abgesehen von einigen persönlichen Ansichten des Verfassers enthält Gury fast durchweg in der gedrängten Kürze nur Grundsätze und Ansichten aus der Moraltheologie, welche von der katholischen Wissenschaft seit der ältesten christlichen Zeit gelehrt worden sind.“¹³⁰

In den überarbeiteten Ausgaben von Gurys Werken finden sich ferner Approbationen und Empfehlungen von Bischöfen und Erzbischöfen, unter anderem eben auch eine von Bischof Ketteler, welcher sogar eine eigene Verteidigungsschrift zu Gunsten Gurys verfasste. Diese trug den Titel *Die Angriffe gegen Gury's Moraltheologie in der Main=Zeitung und der zweiten Kammer zu Darmstadt. Zur Beleuchtung der neuesten Kampfweise gegen die katholische Kirche, für alle redlichen und unparteiischen Männer*. Auf die Person Kettelers und seine Verteidigungsschrift wird in einem späteren Teil der Arbeit¹³¹ noch genauer eingegangen.

Ein weiterer Grund, weshalb sowohl Gurys *Compendium* als auch die kasuistischen Handbücher anderer Theologen kaum als Beweis für die Verwerflichkeit der

¹²⁹ Vgl. E. Iserloh: Willhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler; in: Neue Deutsche Biographie 11, S. 556

¹³⁰ L. Koch: Jesuiten-Lexikon, S. 743

¹³¹ Vgl. Kapitel 5.2.

Moraltheologie der Jesuiten zu sehen sind, liegt in der Tatsache begründet, dass sich die Verfasser dieser Schriften meist nicht an die Quellentexte hielten und dadurch nicht eine umfangreiche Moraltheologie zu schreiben beabsichtigten. Sie alle – Gury inbegriffen – verfassten lediglich kurze Handbücher, welche die Theologien der Tradition zusammenfassten und die als Bußbücher verstanden wurden. Sie stellten – wie bereits erwähnt – keine selbstständige Theologie dar.¹³²

So ließ Gury sich beispielsweise auf wenig bis gar keine prinzipiellen Erörterungen ein, weshalb aus seinen Argumenten kaum eine eigene theologische Richtung abgelesen werden kann.¹³³ In diesem Zusammenhang merkt Desjardins an, dass der Studienplan der Jesuiten Gury vorschrieb, sich aus allen scholastischen Diskussionen über die großen Prinzipien herauszuhalten, da es Aufgabe der dogmatischen Kursen sei, sich mit deren Beweisen zu befassen.¹³⁴ Folglich stellte er im Zweifelsfall lediglich die Ansichten verschiedenen jesuitischer und nicht-jesuitischer Theologen einander gegenüber. Laut Duhr konnte aus Gurys Handbüchern daher kaum die gesamte Theologie der Jesuiten abgelesen werden, er selbst deshalb auch nicht repräsentativ für ihre Lehren verurteilt und der Jesuitenorden auch nicht für seine Schriften zur Rechenschaft gezogen werden. Auch der Umstand, dass das *Compendium* auf keinem Werk eines jesuitischen Autors basiert, sondern auf den Schriften des Alfons von Liguori, war für Duhr eine Bestätigung, dass die Anfeindungen gegen den gesamten Jesuitenorden als haltlos betrachtet werden mussten. Da Gurys *Compendium* in vierzig deutschsprachigen Priesterseminaren verwendet wurde, bestand für ihn kein Zweifel daran, dass sein Werk als unbedenklich bezeichnet werden könne, andernfalls, so argumentierte er, wären die Handbücher nicht von den zahlreichen Bischöfen und Priestern der jeweiligen Länder zugelassen worden.¹³⁵ Gury habe lediglich ein praktisches, kurzes, sachliches, übersichtliches, stofflich ziemlich vollständiges Schulbuch zusammengestellt, woher auch der große Erfolg des Werkes rühre. Die Handbücher seien für die Ausbildung junger Geistlicher verfasst worden und benötigten einen im Priesterseminar vorhandenen Priester zur Erläuterung der Inhalte. Sie seien ausschließlich für Theologiestudenten, nicht aber für Laien gedacht gewesen. Duhr

¹³² Vgl. B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 612

¹³³ Vgl. Ebd.

¹³⁴ Vgl. G. Desjardins: Vie du R. P. J.-P. Gury, S. 72

¹³⁵ Vgl. B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 612

will damit betonen, dass jegliche Kritik vollkommen unzureichend sei.¹³⁶ Ebenso argumentiert Moufang:

„Es ist leicht nachzuweisen [...] daß die Gegner Gury's weder die Sache, die das Buch behandelt, noch die Sprache, in der es verfaßt ist, noch die technischen Ausdrücke, die darin vorkommen, noch den Zweck, dem es dienen soll, genügend verstehen.“¹³⁷

Der Schweizer Theologe und Priester Carl Kasper Keiser (1805-1878)¹³⁸ verfasste 1870 eine Verteidigungsschrift Gurys in Form eines Antwortschreibens auf Augustin Kellers Abhandlung, in welchem er festhielt, Keller würde keine neuen Argumente aufbringen, sondern lediglich alte Missverständnisse, falsche Übersetzungen, Verdächtigungen und Verdrehungen anführen.¹³⁹ So versuchte auch Keiser in seiner Schrift sowohl auf den Zweck des *Compendiums* als Hilfsmedium bei der Priesterausbildung hinzuweisen, als auch darauf einzugehen, dass es oft nicht richtig verstanden bzw. absichtlich missinterpretiert würde. Im Zuge dieser Argumentation zitierte er Eugenius Lachat, den Bischof von Basel, der in einem Brief an Rom vom 24. Februar 1870 festhielt, dass es durchaus recht und legitim sei, bei der gründlichen Ausbildung der Priester zu Seelenärzten, Beichtvätern und Gewissensführern in moralischen Belangen, Gurys Handbuch als Hilfs- und Sachbuch zu verwenden, und dass diese Verwendung volle kirchliche Autorität genieße. Des Weiteren schrieb Keiser, dass das Handbuch vor allem durch seine Kürze, bei gleichzeitiger Vollständigkeit¹⁴⁰, seine Gediegenheit und Klarheit für den Gebrauch in Priesterseminaren die ideale und praktischste Wahl sei. Da sich Gury auf die Moralprinzipien und Entscheidungen von Liguori stützte, zudem sein Werk von diversen Bischöfen approbiert und von Gelehrten empfohlen wurde, deren Tugend und Sittlichkeit keinem Zweifel unterliegen, dürfe es keine Bedenken geben, diese Moraltheologie als sittlich wertvoll anzusehen.¹⁴¹ Keiser stellte klar – möglicherweise um

¹³⁶ Franz Christoph Ignaz Moufang lebte von 1817-1890, er war ein katholischer Theologe, Publizist, Parlamentarier, Priester, Regens und Professor für Moral- und Pastoraltheologie im Priesterseminar in Mainz. Vgl. F. Jürgensmeier: Moufang, Franz Christoph Ignaz; in: LThK, S. 506

¹³⁷ Ebd. zit. nach Moufang, Christoph Actenstücke, Mainz, 1972 S. 111

¹³⁸ Vgl. Fiala, Friedrich, „Keiser, Karl Kaspar“, in: Allgemeine Deutsche Biographie (1882), S. [Onlinefassung]; URL: <http://www.deutsche-biographie.de/pnd137729359.html?anchor=adb>

¹³⁹ Vgl. B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 611, zit. nach Keiser, Carl, Antwort auf Dr. A. Keller's Schrift: „Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury: als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel“ Luzern, Räder 1870 S. 232

¹⁴⁰ Da Gury selbst, in seiner Vorrede „Unvollständigkeit“ einräumt, scheint mir diese Argumentation nicht haltbar.

¹⁴¹ Vgl. B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 612, zit. nach Keiser, Carl, Antwort auf Dr. A. Keller's Schrift: „Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury: als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel“ Luzern, Räder 1870 S. XVI.

seinen Ausführungen den Anschein von Objektivität zu verleihen –, dass er selbst zwar durchaus mit dem Jesuitenorden in einer Beziehung stand, jedoch weder Schüler des Ordens war, noch in einer Verbindlichkeit ihnen gegenüber stand. Er könne jedoch die seinem Gerechtigkeitsgefühl widerstrebenden, unverantwortlichen Verdächtigungen, Verleumdungen und Anfeindungen dem ganzen Orden und einzelner Personen gegenüber nicht hinnehmen. Und das, obwohl auch er der Meinung sei, dass es durchaus vertretbar sei, Gurys Werk ungenügend zu finden. Keiser selbst konnte nichts Unsittliches, Unzüchtiges und Verderbliches, Schlechtes oder Gefährliches an dem Handbuch erkennen und wies daher alle Vorwürfe gegen Priester und Seminaristen, „[...] komme sie von wem sie wolle, als unwahr, unbegründet und unbefugt zurück.“¹⁴² Zu guter Letzt weist er auch die Vorwürfe gegen seine Person als Diffamierung zurück: „Und was speziell das Seminar betrifft, dem ich zehn Jahre vorstand, so bezeichne ich die Angabe, daß in demselben etwas Immoralisches gelehrt worden sei, komme sie von wem sie wolle, als eine niedrige Verleumdung.“¹⁴³

An dieser Stelle soll noch einmal, zur Abrundung der Verteidigungen, auf Bernhard Duhr verwiesen werden. Dieser zitierte Christoph Moufang wie folgt:

„Als zur Begründung der Jesuitenächtung im Deutschen Reichstage im Jahre 1872 mit anderen Schreckgestalten auch Gury auf die Bühne geführt wurde, erwiderte Dr. Moufang: ‚Nun, meine Herren, dieses selbe Buch von Gury dient mir als Professor der Moral seit 16 bis 18 Jahren als Lehrbuch, und ich glaube, ich kann, ohne anmaßlich zu erscheinen, den Anspruch machen, daß ich nicht für einen sittenlosen und gewissenlosen Menschen gehalten werde, und auch nicht für so geistesschwach, daß ich nicht die Sittenlosigkeit und Gewissenlosigkeit erkennen könnte, wenn sie in dem Buche stände. In dem Bericht sind ein paar Punkte angegeben, worüber laxer Grundsätze von Gury sollten gelehrt sein; aber wenn man die Sache näher betrachtet, so ist an dem ganzen Vorwurf eben nichts.“¹⁴⁴

Duhr schloss sich, wie viele vor ihm, der Meinung an, dass Gurys Handbuch keine unsittlichen Passagen enthalte. Dies könne deutlich daran abgelesen werden, wie viele katholische Bischöfe, sittenreiche und gelehrte Theologen das Buch empfahlen.

¹⁴² Vgl. B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 614, zit. nach Keiser, Carl Caspar: Antwort auf Dr. A. Keller's Schrift: «Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury: als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel». Luzern: Räder 1870 S. 227

¹⁴³ B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 615 zit. nach Keiser, Carl Caspar: Antwort auf Dr. A. Keller's Schrift: «Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury: als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel». Luzern: Räder 1870 S. 227

¹⁴⁴ B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 615

Stattdessen müsse dem Werk Lob ausgesprochen werden. Den Kritikern Gurys warf er zum Abschluss noch vor, sie blätterten das Handbuch nur deshalb durch, um so eine Angriffsfläche gegen die Jesuiten zu finden.¹⁴⁵

Dieser Vorwurf scheint angesichts der unsachlichen Argumentation nicht unbegründet zu sein.

¹⁴⁵ Vgl. B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 616

4 Ronges Einwand gegen Gurys Moraltheologie

4.1. Johannes Ronge

In diesem Teil der Arbeit möchte ich nun näher auf die Kritik Johannes Ronges an der Moraltheologie Jean Pierre Gurys eingehen. Dieser eignet sich besonders gut zur Darstellung der Konfrontation, weil er sowohl die unsachliche Polemik des Konflikts repräsentiert, als auch die inhaltliche Kritik widerspiegelt, da er auf einzelne Kapitel des *Compendiums* eingeht.

Die folgende Darstellung der biographische Daten und Episoden aus Ronges Leben sind in diesem Zusammenhang von besonderer Prägnanz, da diese Lebensereignisse auch entscheidend für sein Werk und seine Kritik sind.

4.1.1. Ronges biographische Daten und sein Wirken

Johannes Ronge wurde am 16.10.1813 in Bischofswalde, in Oberschlesien, im heutigen Polen, geboren und starb am 26.10.1887 in Wien. Ursprünglich war er katholischer Theologe, galt jedoch als freireligiös.¹⁴⁶ Schon in seiner Jugend und Ausbildungszeit hegte er Zweifel an bestimmten Dogmen, an der Erbsündenlehre und der Lehre der Vergebung der Sünden und er bildete ein liberales Religionsverständnis aus.¹⁴⁷

Ronge studierte in Breslau im Bischöflichen Alumnat, „Der Aufenthalt dort ließ ihn die katholische Kirche als despotische Hierarchie empfinden.“¹⁴⁸ 1840 wurde er zum Priester geweiht. Seit dieser Zeit war er als Kaplan in Grottkau, Oberschlesien, tätig. 1843 wurde er auf Grund seiner Angriffe gegen das Breslauer Domkapitel in seinem kirchenkritischen Artikel *Rom und das Breslauer Domcapitel* suspendiert.¹⁴⁹ In diesem Schreiben ergriff Ronge Partei gegen die römische Amtskirche in der Frage der Besetzung des fürstbischöflichen Stuhls. Darüber hinaus forderte er vom Papst die Anerkennung der Freiheiten und Rechte der Diözesen und der Selbständigkeit der europäischen Staaten.¹⁵⁰

¹⁴⁶ Vgl. R. Bauer: Ronge, Johannes; in: Neue Deutsche Biographie, 22., S. 28

¹⁴⁷ Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 34 f.

¹⁴⁸ P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 35

¹⁴⁹ Vgl. R. Bauer: Ronge, Johannes; in: Neue Deutsche Biographie, 22., S. 28

¹⁵⁰ Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 36

1844 veröffentlichte Ronge in den Vaterlandsblättern ein *Offenes Sendschreiben an den Bischof Arnoldi in Trier*¹⁵¹, in welchem er die Ausstellung des sogenannten Heiligen Rocks¹⁵² als Ausbeutung der sozialen Notlage der Bevölkerung und als Beleidigung der Vernunft kritisierte.¹⁵³ Dieses Schreiben skizzierte „[...] die massive Abweisung eines antiaufklärerischen Religionsverständnisses sowie die antihierarchische Polemik gegen Arnoldi und den römischen Einfluss.“¹⁵⁴ Ein weiteres Anliegen war ihm das Herausstreichen der sozialen Not der, zumeist aus der Unterschicht stammenden, Teilnehmer.

„Tausende der Wallfahrer darben sich das Geld ab für die Reise und für das Opfer [...] Sie bringen es mit Verlusten zusammen oder erbetteln es, um nach der Rückkehr zu hungern, zu darben oder von den Anstrengungen der Reise zu erkranken. Sind diese äußern Nachteile schon groß, sehr groß, so sind die moralischen noch weit größer. Werden nicht manche, die durch die Reisekosten in Not geraten sind, auf unrechtmäßige Weise sich zu entschädigen suchen? Viele Frauen und Jungfrauen verlieren die Reinheit ihres Herzens, die Keuschheit, den guten Ruf, zerstören dadurch den Frieden, das Glück, den Wohlstand ihrer Familie.“¹⁵⁵

Er bezeichnete die Ausstellung als Götzenfest der römischen Hierarchie und rief Katholiken und Protestanten auf, gemeinsam zu agieren.¹⁵⁶ „Lassen Sie nicht die Lorbeerkränze eines Huß, Hutten, Luther beschimpfen.“¹⁵⁷ In der zweiten Auflage wurden 40.000 Exemplare dieser Zeitschrift publiziert und Ronge erlangte bald enorme Bekanntheit innerhalb Deutschlands und wurde von der liberalen Presse als Luther-Figur

¹⁵¹ Wilhelm Arnoldi war ein ultramontaner Bischof und Initiator der Ausstellung. Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 28

¹⁵² Es handelt sich hierbei um eine Reliquie, welche die Kleider Jesu enthalten soll. Die Ausstellungen dieser Reliquie waren nicht unumstritten, provozierten innerkirchlichen Widerstand und wurden bereits von Luther kritisiert. Vgl. F. Ronig: Heiliger Rock; in: LThk, S. 1318 f. An der Wallfahrt von 1844 nahmen rund 500.000 Menschen teil, womit sie zur größten Massenbewegung des deutschen Vormärz wurde und auch politische Folgen nach sich zog, da sowohl Protestanten als auch Liberale Anstoß an dieser Ausstellung nahmen. Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 116 Diese Ausstellung stellte einen Höhepunkt der ultramontanen Frömmigkeit dar und bildete gleichzeitig das Ende der kirchlichen Aufklärung. Die Wallfahrt zeigte auch auf, dass der Einfluss der katholischen Kirche vor allem bei der sozialen Unterschicht lag, deren Vertreter die Mehrzahl der Besucher bildeten. Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 31

¹⁵³ Vgl. J. Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 555

¹⁵⁴ P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 36

¹⁵⁵ <http://www.freireligioese-mannheim.de/offenes-sendschreiben/> [Stand 05.02.2014]

¹⁵⁶ Vgl. J. Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 555

¹⁵⁷ <http://www.freireligioese-mannheim.de/offenes-sendschreiben/> [05.02.2014]

und Reformator stilisiert.¹⁵⁸ In diesem Schreiben verband er die religiöse, soziale und politische Komponente der Gesellschaftskritik miteinander.¹⁵⁹ Das Schreiben gilt auch als ein Auslöser der Religionsbewegung des Deutschkatholizismus¹⁶⁰, dessen Gemeinden Ronge bei der Gründung unterstützte.¹⁶¹ Im Zuge der Ausstellung sagten sich unzufriedene Katholiken von der katholischen Kirche los und schlossen sich den neureligiösen Bewegungen an.¹⁶² Ronge lehnte eine Aussöhnung mit der Kirche ab und wurde am 22. Oktober. 1844 mit der Degradation belegt und exkommuniziert.¹⁶³

1845 gründete Ronge in Breslau die allgemeine christliche Gemeinde, welche später in deutschkatholische Kirche umbenannt wurde. Er schloss sich der politischen Linken an und wurde schließlich ins Frankfurter Vorparlament gewählt. 1849 musste er jedoch wegen seiner Kritik am preußischen König nach England emigrieren. Dort gründete er die Humane Religionsgemeinde. Nach seiner Rückkehr nach Deutschland 1861 gründete er in Frankfurt am Main den Religiösen *Reformverein zum Kampf gegen das Pfaffentum* und gab die Zeitschrift *Die neue religiöse Reform* heraus.¹⁶⁴ Bereits zuvor verfasste er mehrere Broschüren *An die niedere katholische Geistlichkeit* (1845), *An die katholischen Lehrer* (1845), *An meine Glaubensgenossen und Mitbürger* (1845) und *Ein Wort an die Römlinge in Deutschland zum Neujahr* (1845), in welchen er sich für religiöse Reformen einsetzte, die schlussendlich zur Entstehung einer deutschkatholischen Nationalkirche führen sollten.¹⁶⁵ Diese Schriften trugen zur Gründung christkatholischer Gemeinden bei. Die Gruppierungen fußten auf einem demokratischen Zentrum, in dem auf religiöse Selbstbestimmung und rationales Glaubensverständnis besonders großer Wert gelegt wurde. Für Ronge galt die demokratische Revolution in Deutschland als religiöse Verpflichtung.

Johannes Ronge kann nicht als systematischer Theologe oder Religionsstifter angesehen werden, da er keine theologischen Abhandlungen schrieb. Im Laufe seiner Tätigkeit

¹⁵⁸ Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 117

¹⁵⁹ Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 38

¹⁶⁰ Diese waren die sogenannten deutschkatholischen Gemeinden, nach dem Zusammenschluss mit den protestantischen „Lichtfreunden“, welche parallel zur Massenbewegung aufstiegen, nannten sie sich freireligiöse Gemeinden. Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 116

¹⁶¹ Vgl. R. Bauer: Ronge, Johannes; in: Neue Deutsche Biographie, S. 28

¹⁶² Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 32

¹⁶³ Vgl. R. v. Liliencron: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 129

¹⁶⁴ Vgl. R. Bauer: Ronge, Johannes; in: Neue Deutsche Biographie, 22., S. 28

¹⁶⁵ Vgl. J. Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 555

wandte er sich auch vom christlichen Erlösungs- und Gnadengedanken ab. Für ihn stellte vielmehr das ethische Handeln eine grundlegende Verpflichtung jedes einzelnen Menschen dar, welcher auch im religiösen Bereich als frei und selbstverantwortlich zu sehen war. Er vertrat die Ansicht, Religion müsse unter Bezugnahme der eigenen Vernunft und wissenschaftlicher Erkenntnis weiterentwickelt werden. Soziale Reformen und Arbeit würden dabei die eigenen Fähigkeiten und die persönliche Eigenverantwortung stärken. Seine Ideen wirkten sich dabei auch auf die Frauen-, Arbeiter- und Bildungsbewegungen aus. So setzte er sich für den Aufbau von Kindergärten, Frauen- und Arbeiterbildungsvereinen sowie freier Schulen ein und trat gegen den aufkommenden Antisemitismus auf.¹⁶⁶ Ronge repräsentierte die großen gesellschaftlichen, politischen und religiösen Themen in einer Person: „[...] die Aufsässigkeit eines Mitglieds des niederen Klerus gegen Hierarchie, Kirchenordnung und Lehramt mit religiösem Rationalismus, politischem Radikalismus und deutscher Bewegung [...]“¹⁶⁷.

Heute gilt Ronge als Urheber der Deutsch- bzw. Christkatholischen Gemeinden, welche er 1844 gemeinsam mit Johannes Czerski¹⁶⁸ gründete. Zunächst waren diese eine Gegenbewegung zu den romantischen und aufklärungsfeindlichen Richtungen innerhalb des Katholizismus und kritisierten die Machtstrukturen des Papsttums sowie die Hierarchie innerhalb der Kirche. Die christkatholischen Gemeinden verwarfen das päpstliche Primat und erkannten ausschließlich eine Auslegung der Schrift durch die Vernunft als Norm des Glaubens an. Da im Glaubensbekenntnis die Gottheit Christi nicht eigens betont wurde, distanzierte man sich noch weiter von der katholischen Kirche und dem Apostolischen Glaubensbekenntnis. Dies alles charakterisiert eine Glaubenslehre, die sich mit dem aufgeklärten Rationalismus verbunden fühlte, wodurch auch der spätere

¹⁶⁶ Vgl. R. Bauer: Ronge, Johannes; in: Neue Deutsche Biographie, 22., S. 28

¹⁶⁷ P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 38

¹⁶⁸ Johannes Czerski (1813-1893) war ein vormals katholischer Priester, er brach jedoch mit der katholischen Kirche und wurde schließlich exkommuniziert, nachdem seine Gemeinde geschlossen aus der katholischen Kirche austrat und sich zu einer unabhängigen Gemeinde, unter dem Namen Christlich-Apostolische-Katholische Gemeinde, neu konstituierte und Czerski zum Pfarrer wählte. Innerhalb des Deutschkatholizismus vertrat er, im Gegensatz zu Ronge, eine kirchennahe Position und somit orthodoxere Richtung. Die beiden Gründer hatten sehr wenige Gemeinsamkeiten, ihre Verbindung bestand in der gemeinsamen Ablehnung der Hierarchie. Bereits 1845 kam es nach dem Leipziger Konzil, auf dem der organisatorische Zusammenschluss der abgespaltenen Gemeinden unter dem Namen *Deutschkatholische Kirche* beschlossen wurde, zu Konflikten innerhalb der Bewegung und Czerski distanzierte sich nach und nach von den Deutsch-Katholiken. Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 34 ff.

Zusammenschluss mit den protestantischen Bewegungen durchaus verständlich scheint.¹⁶⁹

„Die Deutschkatholiken verstanden sich als Wegbereiter einer Nationalkirche, die die konfessionelle Spaltung beseitigen sollte. Dabei sollte ein Vernunftglauben in Verbindung mit demokratischen Elementen auch die protestantische Kirche überwinden.“¹⁷⁰

Die Ausformungen von Glaubensinhalten sollten in Deutschland ausschließlich in den Händen der souveränen und demokratischen Einzelgemeinden liegen.¹⁷¹

Durch Ronges freie theologische Ausrichtung gab es schon sehr früh seitens seiner Oberen und Zeitgenossen Anfechtungen gegen seine Schriften. So schrieb Rochus von Liliencron, der Herausgeber der Allgemeinen Deutschen Biographie aus dem Jahre 1889, dass Ronge bereits 1844 in seinem Aufsatz Rom und das Breslauer Domcapitel die niedere Geistlichkeit aufgerufen habe, sich „[...] von Rom loszusagen, mit dem hierarchischen System zu brechen, eine deutsche Nationalkirche durch Concilien oder Synoden zu gründen, die Ohrenbeichte, die lateinische Messe, den Coelibat abzuschaffen u.s.w.[...]“¹⁷²

Liliencron bezeichnete Ronge als keine besondere religiöse Persönlichkeit. Er sei lediglich umhergereist, wobei sich an den besuchten Orten deutschkatholische Gemeinden bildeten. Bis 1845 konnten bereits über 100 Gemeinschaften gezählt werden, was Liliencron folgendermaßen kommentierte:

„Dieser Erfolg ist übrigens mehr der allgemeinen Erbitterung gegen die steigende ultramontane Richtung in der Kirche als Ronge's Persönlichkeit zuzuschreiben. Er war wol [sic!] ein geschickter Agitator, aber zum Reformator fehlte ihm ebenso sehr die geniale Persönlichkeit, wie die Tiefe religiösen Gemüthes“¹⁷³

Dennoch verfasste Ronge ein Breslauer Glaubensbekenntnis. Diesen Akt sieht Liliencron als den Zeitpunkt, an dem der Bruch mit dem Katholizismus erfolgte. Die Anzahl der Gemeinden stieg im Zuge von Ronges Reisen stetig, und gegen Ende 1845 waren es laut

¹⁶⁹ Vgl. J. Rohls: Protestantische Theologie der Neuzeit, S. 555 f.

¹⁷⁰ S. Rupper: Kirchenrecht und Kulturkampf, S. 45

¹⁷¹ Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 117

¹⁷² R. v. Liliencron: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 129

¹⁷³ Ebd.

Liliencron bereits an die 300 Niederlassungen.¹⁷⁴ Diese Bilanz widerspricht anderen Quellen, wonach es bis zum Jahr 1847 rund 230 Gemeinden gegeben haben soll.¹⁷⁵

Nicht nur auf protestantischer Seite fand Ronge großen Anklang, teilweise schlossen sich auch „freireligiöse“ Gemeinden den Deutschkatholiken an.

„Die konservativen Protestanten dagegen erkannten mit Recht in dieser von seinem strengen Geist beherrschten Bewegung nur eine bedrohliche Untergrabung nicht nur der Kirche, sondern auch des Staates!“¹⁷⁶

Die Bewegungen wurden schließlich auch von staatlicher Seite strenger überwacht, eingeschränkt und getadelt und innerhalb der neuen Strömungen kam es aufgrund Ronges immer radikaler werdenden Auffassungen zu größeren Differenzen.¹⁷⁷ Von Seiten ultramontaner Kreise wurde starke Kritik geübt. Deren Vertreter störten mehrfach Gottesdienste, wodurch es wiederholt zu Tumulten kam. In Sachsen ereigneten sich sogar Ausschreitungen, nach einem Versammlungsverbot für die Deutschkatholiken.¹⁷⁸ Schließlich brach Ronge mit seiner Breslauer Gemeinde, die ihn vorher noch zum Prediger berufen hatte. Im März 1847 versuchte man auf einem Konzil in Berlin die Einheit wiederherzustellen, allerdings scheiterte dieser Versuch.¹⁷⁹ Zu Anfang gelang es den neuen religiösen Bewegungen, enorme Massen zu mobilisieren, ein dauerhafter Erfolg blieb ihnen jedoch versagt. So stagnierte die Zahl der Gemeinden nach 1846 und die Resonanz in der Öffentlichkeit ließ nach.¹⁸⁰ Eine allgemeine Reformmüdigkeit schien sich bemerkbar zu machen. Durch die politischen Bewegungen 1848¹⁸¹ erwachte die Reformbewegung allerdings wieder zu neuem Leben,¹⁸² sie konnte jedoch keine

¹⁷⁴ Vgl. R. v. Liliencron: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 129

¹⁷⁵ Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 117

¹⁷⁶ R. v. Liliencron: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 129

¹⁷⁷ Vgl. Ebd.

¹⁷⁸ Vgl. P. W. Hildmann: "Solches Gepolter in der Kirche", S. 50

¹⁷⁹ R. v. Liliencron: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 129

¹⁸⁰ J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 119

¹⁸¹ In den Jahren 1848/49 kam es in vielen europäischen Ländern zu Revolutionen, welche auf eine allgemeine Umbruchsstimmung und Unzufriedenheit im politischen und sozialen Bereich von Seiten der Bevölkerung, zurückzuführen sind. Vgl. D. Langewiesche: Europa zwischen Restauration und Revolution, S. 159 ff.

¹⁸² R. v. Liliencron: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 129

Massenwirksamkeit und -mobilisierung wie zu Beginn erzielen.¹⁸³ „Diese Bewegung verlor nach 1848 an Bedeutung.“¹⁸⁴

Liliencron betonte mehrmals Ronges politische Radikalität und dass er und seine Mitstreiter ihrem Fanatismus langsam verfielen. Ronge habe sich den äußeren Linken angeschlossen und schlussendlich auch deren Schicksal, die Bedeutungslosigkeit, geteilt. Liliencron beendete Ronges Biographie mit dem Jahre 1863 nach dessen Rückkehr aus dem englischen Exil nach Deutschland und der Gründung des „Religiösen Reformvereins“ mit folgendem Satz: „Seine sich immer mehr verflachenden weiteren Schicksale zu verfolgen hat kein Interesse.“¹⁸⁵

Liliencrons Biographie kann kaum als objektiv betrachtet werden. Vielmehr handelte es sich wohl um ein weiteres Zeugnis der Polemik in einem Streit, welcher sich durch alle Gattungen der Literatur, eben auch die der biographischen Lexika, zog.

Die Massenmobilisierung, die den „freireligiösen“ Gemeinden gelang, kann auch auf das Ineinandergreifen von politischen und konfessionellen Oppositionsbewegungen zurückzuführen sein und hatte somit auch politische Auswirkungen. Die Beziehung zwischen dem protestantischen Rationalismus und dem Liberalismus fußte vor allem auf einem gemeinsamen Wertesystem, welches sein Zentrum im Individuum und dem Freiheitsbegriff sah. Darüber hinaus gab es sowohl innerkirchlich als auch in Bezug auf den Staat ein Bedürfnis nach Reform, nach Teilhabe an Entscheidungen und Konstitutionen, und es wurden etablierte Institutionen und Hierarchien in Frage gestellt. So kam es auch zu Analogiebildungen zwischen diesen beiden Ebenen, welche ein Verschwimmen der theologischen, sozialen und politischen Grenzen in Bezug auf die Reformervartung verdeutlichten.¹⁸⁶ Religiöse Symbolsprache und Semantik wurde für politische Zwecke genutzt, „Politik wurde durch Religion in neuer Form kommunizierbar“¹⁸⁷ Die neureligiösen Bewegungen wurden hauptsächlich vom Bildungsbürger- und Kleinbürgertum getragen. Es bildeten sich auch von den Lichtfreunden und Deutschkatholiken unabhängige Gemeinden, die mit politischen

¹⁸³ Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 130 f.

¹⁸⁴ S. Rupper: Kirchenrecht und Kulturkampf, S. 45

¹⁸⁵ R. v. Liliencron: Allgemeine Deutsche Biographie, S. 129

¹⁸⁶ Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 119 f.

¹⁸⁷ J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 130

Vereinen in Verbindung standen und die auch gemeinsam auftraten. Die diversen Oppositionsbewegungen spiegelten eine politische und soziale Unzufriedenheit der Bevölkerung und einen Umbruch in der Gesellschaft wider.¹⁸⁸

4.1.2. Exkurs: Ronges Schaffen vor dem Hintergrund protestantischer Ethik und dem Einfluss Kants

Ronges Haltung ist jedoch in stärkerem Maß vor dem Horizont des Protestantismus und der Aufklärung zu betrachten. Im 18. Jahrhundert kam es langsam zum Aufstieg eines individualistischen Gewissensverständnisses, Kant versuchte diese Tendenz „[...] durch das Korsett der moralischen Selbstgesetzgebung zu disziplinieren [...]“¹⁸⁹. Er stellte der kasuistischen Methodik den kategorischen Imperativ entgegen, bei dessen Anwendung ethische Unsicherheit keinen Platz fand. Vor allem gegen den Probabilismus erhob er Einwände. Jedoch übernahm auch Kant Elemente der Kasuistik und des Probabilismus in seiner Philosophie. Er lehnte den Probabilismus nicht gänzlich ab, sondern versucht ihn nur von der unmittelbaren moralischen Handlungspraxis fernzuhalten.¹⁹⁰

Im Mittelpunkt der Lehre Kants stand die Forderung, keine Entscheidung zu treffen oder Handlung zu setzen, bei der man Gefahr läuft, ein Unrecht zu begehen. Folglich dürfe auch nichts getan werden, was angezweifelt werden könne. Daraus entstand allerdings, wie bereits zuvor in der scholastischen Unsicherheitsdiskussion, das Problem, dass oftmals keine der vorhandenen Handlungsmöglichkeiten moralisch gesichert ist. Aus diesem Dilemma versuchte Kant, angelehnt an Cicero, dessen Lösungsversuch hauptsächlich durch die Methodik des Vergleichs geprägt war, einen Ausweg zu finden. Ciceros Theorie besagte, falls keine moralisch einwandfreie Handlung ermittelt werden könne, solle so gehandelt werden, dass das geringste Risiko einer moralischen Verwerflichkeit eingegangen werde, auch wenn diese Option nicht immer offensichtlich ausfindig gemacht werden könne. Diese Denkweise hatte einen essentiellen Vorteil gegenüber anderen Betrachtungsweisen, da sie davor bewahrte, in den Grundsätzen eine Erlaubnis für unmoralisches Handeln zu sehen. Folglich konnte eine moralische Risikobereitschaft und eine persönlich zuzurechnende Sündengefahr vermieden werden. Kants Forderung ging allerdings noch über diese Handlungsweise hinaus, so lehrte er, es

¹⁸⁸ Vgl. J. Leonhard: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert.; in: Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit, S. 130

¹⁸⁹ R. Schüßler: Moral im Zweifel, S. 237

¹⁹⁰ Vgl. Ebd.

dürfe nichts gewagt werden, wenn die Gefahr eines Unrechts bestünde, womit jegliche Gefahr einer moralischen Unsicherheit vermieden würde. Diese Aufforderung gleicht der tutoristischen Forderung der moraltheologischen Tradition, nur nach einem sicheren Gewissensurteil zu handeln. Kant forderte jedoch ein unmittelbares Beurteilen einer moralisch problematischen Handlung und erlaubte eine Handlung nur dann, wenn man auch tatsächlich von ihrer Rechtmäßigkeit überzeugt sei. Er verlangte ein dezidiertes Urteil. Diese äußerst strenge Haltung kann als „Sicherheitsrigorismus“ bezeichnet werden. Nach Kant konnte diese Regelung für das Handeln durchaus angewendet werden, da in den moralischen Gesetzen und Regeln genügend Sicherheit gegeben sei, um dieses moralisch einwandfreie Handeln zu gewährleisten.¹⁹¹

Die protestantische Ethik wandte sich unter Kants Einfluss gegen die Kasuistik. Sie verstand ethisches Handeln als Handeln aus der inneren Überzeugung, etwas Gutes zu tun, und nicht aus dem bloßen Befolgen von Vorschriften, welche einem von außen auferlegt wurden.¹⁹²

4.2. Die Auseinandersetzung mit Gurys *Compendium*

1867 verfasste Ronge seine selbstverlegte Schrift: *Die Fälschung der christlichen Moral und die sittliche Verpestung der jungen katholischen Geistlichkeit und des katholischen Volkes durch die Moraltheorie des Jesuiten Güry. Wortgetreue Angabe der wesentlichen Lehrsätze dieser Moral mit Erläuterungen besonders bestimmt für die Mitglieder des Parlaments und der Volksvertretungen von Johannes Ronge.*

Schon die Vorrede der Abhandlung, welche mit einem Bericht über eine vergebliche Bitte an die Rechtsgelehrten um Herausgabe seines Werkes beginnt, damit die ultramontane Morallehre gesetzlich geregelt werde, lässt schnell erahnen, dass Johannes Ronges Kritik durchaus auch unsachlicher Natur sein könnte. Denn seinen Bittantrag schließt er mit den Worten: „[...]und ich mußte den Ekel und Abscheu überwinden, welchen die bodenlose Verworfenheit der Jesuitenmoral verursacht.“¹⁹³

Ronges Beweggrund für die Herausgabe dieses Schriftstückes war – nach eigenen Angaben – hauptsächlich das Abwenden eines Unheils, welches seiner Meinung nach

¹⁹¹ Vgl. R. Schüßler: *Moral im Zweifel*, S. 247 ff.

¹⁹² Vgl. O. Weiß: *Deutsche oder römische Moral?*, S. 272

¹⁹³ J. Ronge: *Fälschung der christlichen Moral*, S. 5

durch Gurys Schrift bewirkt werden würde. Des Weiteren solle es der Informationsweitergabe an die deutsche Nation und die Regierung dienen, mit dem Zweck, die Ablehnung der „Jesuitenmoral“, welche ohnehin von Seiten des Volkes vorhanden sei, auch gesetzlich zu regeln.¹⁹⁴

„Das protestantische Erbe einer engen Verbindung zum Liberalismus blieb insgesamt bestehen und sollte sich langfristig vertiefen. Das galt zum einen für die protestantische Grundfärbung der kleindeutschen Nationalbewegungen seit den 1850er Jahren, die sich nicht nur gegen großdeutsche Pläne, sondern auch gegen den Katholizismus als vermeintlich anti-nationale Kraft wandte.“

Ronge kam nach Ende seiner Verbannung 1861 nach Frankfurt am Main, wo sich seit 1850 auch der Hauptsitz der Jesuiten befand. Er wollte diesem nahe sein, um gegen ihn besser vorgehen zu können, da für ihn dieser Standort eine unrechtmäßige Besetzung des Gebietes darstellte. Zu dieser Zeit hörte er Berichte über Predigten der Jesuiten. Über diese Predigten schrieb er:

„[...]ich erkannte daraus, daß dem Wirken der Jesuiten ein vollständiger Plan der Volksverderbung und Entnationalisierung zu Grunde liege, und forschte nach einer Schrift, welche diesen Plan enthalte. Längere Zeit war mein Bemühen umsonst.“¹⁹⁵

1863 traten zwei jüngere Pfarrer in seinen religiösen Reformverein, welchen er zur Bekämpfung der römischen Fremdherrschaft gegründet hatte, ein. Diese beiden Geistlichen berichteten Ronge über Gurys Handbuch, welches mit Bischof Kettelers Approbation in den Priesterseminaren für die Ausbildung junger Geistlicher verwendet wurde. Ronge erhielt schließlich auch eines dieser Exemplare zur Einsicht, das großes Missfallen bei ihm auslöste.

An Ronges Schilderungen kann man schnell erkennen, dass seine Ablehnung nicht nur diesem speziellen Autor und Werk, sondern dem gesamten Orden der Jesuiten galt. Über das *Compendium* urteilte er: „[...]aus welcher ich zu meinem Entsetzen ersah, daß die gesamte junge Geistlichkeit nach den Grundsätzen des Jesuitenordens erzogen wurde.“¹⁹⁶ Hier wird besonders deutlich, dass Gury selbst nicht ausschließlich das Ziel der Angriffe ist, sondern lediglich ein Ventil, an dem sich der Unmut Ronges über die ganze Bewegung entleerte.

¹⁹⁴ Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 5

¹⁹⁵ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 5

¹⁹⁶ Ebd.

Ronge vertrat die Ansicht, die Menschen hätten ein Anrecht darauf zu erfahren, was in den Priesterseminaren gelehrt würde. So fing er 1865 an, in politischen Zeitschriften auf die sittliche Verpestung aufmerksam zu machen, damit die Praxis der Jesuiten auch der breiten Masse bekannt werde. Vor allem sollte man ihm allerdings Glauben schenken, wenn er über die diversen unsittlichen Lehren berichtete. Es stellten sich auch erste Erfolge seines Vorgehens ein, die Bevölkerung begann ihm allmählich Glauben zu schenken und beteiligte sich rege am Kampf gegen die Jesuiten.

Im Gegenzug wurde Ronge selbst von den Jesuiten angeklagt und es wurde ihm der Prozess wegen Beleidigung des Bischofs gemacht. Laut seiner Einschätzung hatte diese Anklage zum Ziel, ihn aus dem Land zu vertreiben. Davon zeugt ein Schmähartikel, welcher über ihn in Form eines Vaterunsers herausgegeben wurde und der mit den Worten „Marsch raus mit dir aus dem Lande“¹⁹⁷ schließt. Zwanzigtausend Exemplare seines Flugblattes wurden allein in den ersten 3 Wochen verteilt. Schließlich wurden auch die Anklagen gegen ihn fallen gelassen. Ihm kamen laut eigenen Angaben wohl auch der Kriegsbeginn¹⁹⁸ und der anschließende Sieg Preußens entgegen.¹⁹⁹

Nachdem er einen Auszug aus Gurys Handbuch veröffentlichte, wurde Ronge verhaftet und das Flugblatt konfisziert. Der Untersuchungsrichter sprach ihn jedoch frei, da Ronge ihm versicherte, zum Beweis seiner Unschuld könne das Handbuch Gurys dem König von Preußen und dem Kulturminister vorgelegt werden. Damit würde gezeigt, dass er ausschließlich im *Compendium* enthaltene Passagen veröffentlicht habe. Daraufhin wurde Gurys Moraltheologie für unzüchtig erklärt. Ronge wollte auch das Norddeutsche Parlament über die Morallehren informieren, um eine Trennung von der „römischen Kirchendespotie“ zu bewirken. Sein Ziel war es, den Volksvertretungen und Regierungen Material zu liefern „[...] um der von den Jesuiten beabsichtigten Entsittlichung und Entnationalisierung unsers Volkes Einhalt zu thun [sic!] durch Gewähr einer zeitgemäßen Kirchenverfassung.“²⁰⁰

¹⁹⁷ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 6

¹⁹⁸ Anm. Deutscher Krieg von 1866

¹⁹⁹ Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 6

²⁰⁰ Ebd.

4.2.1. Geschichtlicher Rückblick als Ausblick

In seiner Einleitung gab Ronge, ehe er näher auf die eigentliche Kritik an Gurys Handbuch und seiner Moral einging, einen geschichtlichen Rückblick und eine Analyse der zu dieser Zeit aktuellen Geschehnisse. Dabei hob er die Verbindung zwischen dem Selbstverständnis und der Sittlichkeit einer Gesellschaft und den äußeren Beeinflussungen durch Staat und Kirche heraus.

Er begann mit der Zeit des Dreißigjährigen Krieges, welchen er als eine der dunkelsten Seiten Deutschlands bezeichnete. Für ihn war es eine Phase, in der das Gefühl der nationalen Weltaufgabe und des nationalen Ehrgefühls erstickt wurde, das persönliche Selbst- und Ehrgefühl keinen Rückhalt mehr hatte, das Tugendstreben keine Kräftigung mehr durch die Tugend des Volkes erhielt und Ehrlosigkeit und Laster einher schritten. Kurzum: Er beurteilte diese Epoche als eine Zeit, in der die Sittlichkeit verloren ging. Für Ronge und sein Programm schien Fremdherrschaft der Grund allen Übels zu sein. So zog er Parallelen zwischen den Okkupationen während des Dreißigjährigen Krieges und der Situation im Deutschen Reich, in welcher der Ultramontanismus eben genau solch eine Besatzungsmacht darstellte. Ferner beschrieb er einen Zusammenhang zwischen dem Verlust der Selbständigkeit einer Nation und dem Rückgang ihrer Tugend, denn das Selbstwertgefühl als Quelle der Tugend sei durch Fremdbestimmung geschwächt, wodurch unzüchtiges Verhalten ins Land einziehen könne. Für Ronge gab es allerdings auch einen Ausweg aus dieser Misere, da das Selbstwertgefühl eines Volkes leicht wieder durch die Achtung des Staates und der Bürger anderer Völker gesteigert werden könne. Er ging in seinen Abhandlungen noch weiter und kam zu dem Schluss, dass im Jahre 1867 ein viel höheres Selbstwertgefühl herrschte als zwischen den Jahren 1861 und 1864. Diese Jahre waren vor allem durch die „Dänenschande“²⁰¹ geprägt, was sich auch in der Gesellschaft abzeichnete. Durch die Ereignisse im Jahr 1866²⁰² wurde die nationale Machtstellung nach Außen und innerhalb Deutschlands, vor allem durch eine Neugestaltung des Landes, gestärkt. Für Ronge stand somit fest: „Das persönliche und

²⁰¹ Dieser Begriff bezieht sich vermutlich auf die dänische Hoheit über die Herzogtümer Schleswig, Holstein und Lauenburg, welche Dänemark nach dem Ersten Schleswig-Holsteinischen Krieg (1848–1851), innehatte, nach dem Deutsch-Dänischer Krieg 1864 musste der dänische König die Gebiete an den preußischen und österreichischen Monarchen abtreten. Vgl. L. Gall: Europa auf dem Weg in die Moderne , S. 63

²⁰² Hier bezieht sich Ronge vermutlich auf den Sieg Preußens im Deutschen Krieg. Vgl. L. Gall: Europa auf dem Weg in die Moderne , S. 64

nationale Selbstgefühl, das persönliche und nationale Tugend- und Freiheitsstreben bedingen und ergänzen einander.²⁰³

Ronge hatte eine genaue Vorstellung, wer als Feind zu betrachten sei und wer die Regierung bzw. das Parlament des neugestalteten Deutschlands an deren Tätigkeit hindere. Diese Feinde waren der *Jesuitismus und das Papsttum*, sie gefährdeten durch ihre Lehren und ihre Politik das sittliche Freiheits- und Tugendstreben der Bürger. Die einzige Möglichkeit, sich gegen ihre Einflussnahme zu schützen, bestehe in eindeutig festgeschriebenen, gesetzlichen Regelungen. Die katholische Kirche habe ihre Macht, welche sie sich in der Zeit der Zerrissenheit Deutschlands angeeignet habe, missbraucht „[...] um die Tugend und das Volk geistig zu brechen, zu entsittlichen und zu entnationalisieren.“²⁰⁴

Den einzigen Weg zu einem neugestalteten Deutschland stellte für Ronge eine gesellschaftliche Erneuerung mittels auf neue Weise ausgebildete Lehr- und Erziehungskräfte, aber vor allem auch durch eine Reform innerhalb der Kirche, da vornehmlich der Klerus seine grundlegende Haltung gegenüber Familien, Schulen und Vaterland ändern müsse, dar. Diesem Wandel stünden jedoch die ultramontane Partei und das Papsttum im Wege.

Was den Ultramontanismus für Ronge so gefährlich machte, erklärt er folgendermaßen:

„Die Unverschämtheit, mit welcher die römische Pfafferei den protestantischen Regierungen und den nationalen Bestrebungen des Volkes entgegentritt, gründet sich auf die Familienlosigkeit der Geistlichen, auf das sittliche Verpestungs- und das haßsüchtige Entnationalisierungssystem, das seit 1850 von den jesuitischen Leitern des päpstlichen Hofes in Wirksamkeit gesetzt wurde. In jener Zeit der Unterdrückung der Volkserhebung, und des Zwiespaltes von Volk und Regierungen berechneten die Leiter der Kurie ganz richtig, daß die Schöpfung, welche nach jeder Revolution eintritt, für ihre Zwecke am günstigsten sei, Regierungen und Volk zu täuschen und sich beider zu bedienen für die Kräftigung der päpstlichen Weltmonarchie.“²⁰⁵

Ronge führte noch weitere Beispiele an, um zu zeigen, welche Gefahr das Jesuitenregime für Deutschland barg und wie es sich in Europa auszubreiten versuchte. Als Beispiel

²⁰³ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 7

²⁰⁴ Ebd.

²⁰⁵ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 8

nannte er Kardinal Nicholas Wiseman (1802-1965)²⁰⁶, welchen er als materialistisch bezeichnete. Dieser habe die Religionsfreiheit in England dazu benutzt, den kirchlichen Absolutismus auszubreiten. Seine Pläne könnten jedoch vom geschulten Hörer erkannt werden, da er in London bei seiner Amtsantrittsrede die *Absichten der Jesuiten in Rom* durchblicken ließ, die darin bestanden, die Vormachtstellung Preußens zu verhindern und stattdessen Deutschland in drei Teile zu gliedern, da „[...] es noch nicht an der Zeit zu sein schien einen Katholiken an Spitze Deutschlands[...]“²⁰⁷ zu stellen. Für Ronge ist durch diese Rede eindeutig bewiesen, dass die ultramontane Partei in Rom bereits 1850 strategische Pläne zur Verbreitung ihrer Lehren vorbereitete und dass die Rollen im „Schachspiel“ Europa zur Eroberung möglichst vieler Länder richtig verteilt werden sollten. Wiseman habe in seiner Ansprache von einem bevorstehenden Kampf gegen ernsthafte Feinde gesprochen und meinte damit einen Kampf gegen Deutschland.

Als ein weiteres, negatives Beispiel nannte Ronge Erzbischof Joseph Othmar von Rauscher (1797-1875)²⁰⁸ in Wien, der für ihn maßgeblich daran beteiligt war, das österreichische Volk und die Regierung unter die Herrschaft der römischen Kurie zu bringen, da er durch seinen uneingeschränkten Einfluss auf die kaiserliche Familie sehr viel Macht inne hatte und das Konkordat in Österreich einleiten konnte. Ferner führt er einen, nicht näher genannten, *gefügigen* Erzbischof in München und *Agenten des Jesuitismus* in Freiburg und Berlin an.

Auch Bischof Emmanuel Freiherr von Ketteler fand Erwähnung in Ronges Einleitung. Dieser war seit 1850 Bischof von Mainz, was Ronge als strategische Überlegung des Papstes wertete, da Ketteler bereits Erfahrung im Parlament sammeln konnte und die Stadt ein wichtiger Standort während dieser konfliktreichen Zeit war. Mainz, so schloss Ronge, war das Herz Deutschlands, von dem aus die Jesuiten das restliche Land zu erobern gedachten – wie es auch in Passau und Darmstadt mit Hilfe österreichischer Diplomatie, einflussreicher Frauen, protestantischer Minister gelingen konnte, indem sie ihre eigenen Leute in die oberste Regierungsebene und in die Richterpositionen brachten.

²⁰⁶ Nicholas Patrick Stephen Wiseman war maßgeblich an der Wiederherstellung der katholischen Hierarchie in England 1850 beteiligt, seine Ernennung zum ersten englischen Kardinal und Erzbischof von Westminster löste anfangs bei Nichtkatholiken erhebliche Kontroversen aus. Vgl. C. Carter: Wiseman, Nicholas Patrick Stephen; in: Religion in Geschichte und Gegenwart, S. 1641 f.

²⁰⁷ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 9

²⁰⁸ Rauscher wurde 1852 von Kaiser Franz Josef mit der Führung der Konkordats-Verhandlungen beauftragt, welches 1855 unterzeichnet wurde. Nach dessen Aufkündigung 1870 konnte durch Rauschers ausgleichende Haltung und sein enges Verhältnis zum Kaiser ein Kulturkampf wie in Deutschland verhindert werden. Vgl. J. Weissensteiner: Rauscher, Joseph Othmar von; in: LThk, S. 857

Mainz war für ihn schon in früheren Konflikten ein taktisch wichtiger Stützpunkt für die Unterdrückung Deutschlands und erwies sich später für die Ultramontanisten, als idealer Ort zur Unterwerfung des Protestantismus. Aus seiner Meinung über Ketteler machte Ronge keinen Hehl, so habe dieser sich einst selbst als Nachfolger des heiligen Bonifacius bezeichnet, was Ronge folgend kommentiert: „Für die absolutistische Gewalt des Papsttums ist er wohl scheinbar ein Bonifacius (Gutthuer), für das Land aber ein Malefacius (Uebelthuer).“²⁰⁹

Die einzige Lösung, um das Verderben von Volk und Jugend zu verhindern, sah Ronge in der Einschränkung der absoluten Bischofsgewalt und der Macht des Papstes, was nur durch das Abwenden von Konkordaten und Konventionen geschehen könne. Diese Institutionen würden die Gemeinden in Werkzeuge der römischen Herrschaft verwandeln und fehlende gesetzliche Regelungen könnten dies sogar noch erleichtern, wie es eben auch bei der Ausbildung der Priester geschehen sei. Die Regierung habe keinerlei Einfluss gehabt, weshalb das Handbuch Gurys in den Seminaren in Mainz, Limburg, Freiburg und Bayern eingeführt werden konnte. Ebenso drohe die Kontrolle über die Erziehung der Jugend verloren zu gehen, wenn ernsthaft angedacht würde, Konfessionsschulen anstatt Kommunal Schulen einzuführen.²¹⁰

Die Darlegungen Ronges geben zu erkennen, dass und wie sich die Konflikte rund um Gury in einen größeren europäischen Kontext einfügten. Die Machtstrukturen und -ansprüche, die es in Deutschland gab, standen in direkter Verbindung zu den geschichtlichen Ereignissen in Österreich und Italien. Für Ronge gibt es keinen Zweifel an dem größeren Zusammenhang zwischen den „Weltherrschaftsansprüchen der Ultramontanisten“ und den Kriegswirren in Österreich, Italien und Preußen. Im Krieg Österreichs gegen Italien verweigerte Preußen seine Hilfe. Durch die österreichische Niederlage wurde in Folge das Entstehen des italienischen Königreichs ermöglicht. Den Grund für den Hass und die Wut gegen Deutschland, der sich noch zur Parole „Preußen muß zertrümmert werden!“ steigerte, sieht Ronge genau in diesen politischen Konflikten. Die Auseinandersetzungen zwischen dem Papst und dem italienischen Königreich waren in seinen Augen aber auch ein Antrieb für die Erneuerung Deutschlands, so konnte sich

²⁰⁹ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 9

²¹⁰ Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 10 f.

im Zuge dessen das nationale Gefühl wieder stärken und die Idee der deutschen Nationalkirche konkrete Formen annehmen.²¹¹

Ronge verwies auch abermals auf den Dreißigjährigen Krieg, indem er konkrete Parallelen zwischen diesen Kriegsjahren und den Plänen der Ultramontanisten zog, welche einen Rachefeldzug gegen Preußen und das Auslöschen des Protestantismus vorsahen.

Um sich gegen die Übermacht der katholischen Kirche zu wehren, wurde 1862 die erste Generalversammlung des religiösen Reformvereins einberufen. Gleichzeitig dachte man auch daran ein nationales Konzil einzuberufen.

Des Weiteren sah Ronge einen Zusammenhang zwischen den Kriegsvorbereitungen von 1862 in Österreich, welche seiner Ansicht nach maßgeblich durch die ultramontane Partei beeinflusst worden waren, und dem Scheitern der Idee eines Katholischen Kaisertums in Deutschland, welche auf ein Konkordat gestützt hätte aufgebaut werden sollen. Um zu verdeutlichen, wie feindselig die Jesuiten gegenüber dem preußischen Staat seien, zitierte Ronge in seiner Einleitung einige Passagen aus den Jesuitenblättern, die Preußen als Verursacher der Feindseligkeiten darstellten. Auch Auszüge aus vor Kriegsbeginn von ultramontaner Seite gehaltenen Predigten führte er ins Feld, z.B.: „Nunmehr wird die große Sünde Deutschlands, der „Protestantismus“, bald mit Ketzerblut abgewaschen werden.“²¹² Er verwies darauf, dass den Jesuiten Glauben geschenkt wurde, da man ihre rhetorischen Ausdrücke nicht verstand. Da der deutsche Krieg jedoch von Preußen gewonnen wurde, konnte sich der Ultramontanismus in Deutschland nicht behaupten. Dennoch sei laut Ronge der Kampf um die Unabhängigkeit von der Kirche noch nicht zur Gänze gewonnen.

„Das Jahr 1866 entschied gegen Oesterreich und die päpstliche Partei. Die Schlange des Ultramontanismus, d. h. der päpstlichen Fremdherrschaft in Deutschland, ist zwar durch das Schwert des Protestantismus tödlich getroffen worden, aber das Gift, das seit 1850 mittels jener verruchten Jesuitenmoral durch die Priesterseminare bereits tief in die gewissen Schichten der katholischen Bevölkerung eingedrungen ist, muß notwendig durch eine Reform der katholischen Kirche Deutschlands ausgeschieden werden“.²¹³

²¹¹ Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 10

²¹² J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 11

²¹³ Ebd.

Gegen Ende des Vorwortes beschrieb Ronge Italien als Vorbild, da dort bereits an einer Lösung für die Auseinandersetzung zwischen Königtum und Papsttum gearbeitet würde. So beginne man zwar auch in Deutschland langsam die ultramontane Partei als größten Feind der Neugestaltung Deutschlands anzuerkennen, diese Überlegungen müssten jedoch noch viel weiter gehen. So sah sich Ronge dazu verpflichtet, vor das Parlament und die deutsche Nation zu treten und gegen die Bischöfe vorzugehen, um die Bekämpfung des Ultramontanismus weiter voran zu treiben. Ronge forderte schließlich eine Entscheidung zwischen dem neuen unabhängigen Deutschland und der jesuitischen Fremdherrschaft des Papsttums. Man müsse sich für eine Seite entscheiden und dies könne ausschließlich durch gesetzliche Regelungen erfolgen, da man sich nur so gegen die Verfolgungen „[...] einer fremdländischen Partei, die keine Mittel scheut, die Gegner zu vernichten [...]“²¹⁴, schützen könne.

Abschließend fasste Ronge noch einmal seine Meinung über Gury zusammen:

„Die wahrhaft religiösen katholischen Familien müssen das Recht und die Möglichkeit erhalten, ihre Kinder wieder in den christlichen Grundsätzen und Lehren erziehen zu lassen, denn die Moral Gury's ist eine vollständige Verleugnung und Fälschung des Christentums, sie ist satanische Corruption der hohen Moral der christlichen Religion.“²¹⁵

Ronge hat versucht den Einfluss des Handbuches medienwirksam darzustellen, er betont immer wieder wie sehr das *Compendium* Familien und vor allem auch die Jugend und Kinder beeinflussen würde und somit die gesamte Zukunft Deutschlands in Gefahr brächte.

4.2.2. Ronges Anstoß an Gurys moraltheologischem Zugang

Für Johannes Ronge liegt die Gefahr von Gurys Handbuch vor allem in den auf den Grundsätzen des Jesuitenordens beruhenden Lehren. Dass dieser bereits 1773 von Papst Clemens XIV aufgehoben und von den meisten Regierungen Europas verboten wurde, stellte für ihn den ausreichenden Beweis dafür, dass seine moralischen Zweifel durchaus berechtigt waren. Die größte Gefahr würden „[...] 1) die Lehre vom geheimen Vorbehalt, 2) die Probabilitäts- d.h. Wahrscheinlichkeitslehre, 3) die Lehre, dass der Zweck die Mittel heilige [...]“²¹⁶bergen, da diese Thesen Lüge, Diebstahl, Meineid unter Vorbehalt,

²¹⁴ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 12

²¹⁵ Ebd.

²¹⁶ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 13

Erbschleicherei und Urkundenfälschung legitimierten. Die Gefährlichkeit dieser Lehrsätze liege aber hauptsächlich in ihrer Undurchsichtigkeit, da es ausschließlich dem Leser, der mit der sophistisch-scholastischen Sprache der Jesuiten und ihrer Geschichte vertraut sei, möglich sei, den Subtext und damit die Bedrohung, die er in sich berge, zu erkennen; ein ungeschulter Leser könne diesen nicht sofort erfassen. So würde unsittliches Verhalten zwar nicht direkt erlaubt, da dies wohl juristische Folgen bzw. eine Bestrafung nach sich zöge, doch würde es indirekt und versteckt gestattet. Gurys Worte stünden unter dem Geist und der Praxis der Jesuiten und des Papsttums und würden sich beinahe ausschließlich auf der formalen Ebene von älteren Schriften der jesuitischen Tradition unterscheiden. Der Jesuitenorden als weit verzweigte, berechnende, intrigante und disziplinierte Organisation, wolle Macht und Weltherrschaft unter dem Deckmantel der Religion erlangen, um auch das Volk und die Jugend zu entsittlichen und zu entnationalisieren. Auch Gurys Handbuch wurde geschickt eingesetzt, um „[...] zuerst den jungen Klerus ohne Wissen der Regierungen vollständig zu verderben und abzurichten für ihre Zwecke und durch diese das Volk.“ Dies sei aus einem für Ronge verständlichen Grund geschehen, denn „Entsittlichte und geistig geknechtete Völker lassen sich wie Heerden [sic!] behandeln.“²¹⁷

Im Nachwort zu seiner Schrift fordert Ronge letztlich nicht nur, Gurys Werk zu beseitigen, sondern sämtliche Werke, die seit dem Jahr 1850 erschienen und in denen Spuren der päpstlichen Kurie und der Jesuiten enthalten waren, da die gesamte Theologie dieser Zeit, auch die asketischen Schriften, solch ähnliche Übel in sich bärigen. Er hielt die Leser dazu an, die Stellung des Papsttums und der römischen Kurie kritischer zu betrachten.²¹⁸

Auch an dieser Stelle verwies er auf den Krieg zwischen Österreich und Preußen und legte dar, wie es der ultramontanen Partei gelinge, die europäische Politik maßgeblich mitzugestalten. Diese plane nämlich im Zuge des bevorstehenden Krieges mit Frankreich zu Gunsten des französischen Militärs zu agieren, indem sie die Bevölkerung und Geistlichen in Deutschland aufrufe, nicht auf gegnerische katholische Soldaten zu schießen, wie es zuvor auch im Krieg gegen Österreich gehandhabt worden sei.²¹⁹

²¹⁷ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 14

²¹⁸ Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 46

²¹⁹ Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 47

Ronge forderte eine Petition gegen die Abhängigkeit von Rom, da der Papst keinerlei Zugeständnisse an den neuen Staat mache und gewillt sei, eine kriegerische Auseinandersetzung für seine Ziele in Kauf zu nehmen. Dies schloss Ronge aus folgenden Worten, mit denen der Papst indirekt den Befehl zum Krieg gegeben habe: „Ich sende euch wie ein Phalanx unter die Feinde der Kirche, damit ihr sie in Verwirrung bringt!“²²⁰

Als schützende Maßnahmen schlug Ronge daher eine gesetzliche Regelung der Besetzung von kirchlichen Ämtern vor. Zudem sollten ausschließlich deutsche Bürger überhaupt einer kirchlichen Gemeinschaft werden können und es müsse Vereinsbildungen und vorberatende Versammlungen für ein deutsches Konzil, welches dem römischen gegenüber stünde, geben. Des Weiteren solle eine zeitgemäße Verfassung abgefasst werden. Ronge fordert zusätzlich Zugeständnisse für Laien und deren Berechtigung zur Predigt, was auch zum Wohl der Geistlichen wäre. Im Zuge dessen müsse schließlich auch das Zölibat fallen, was wiederum zur sittlichen Besserung des Klerus führen könne.

Ronge ging nicht davon aus, dass seine Vorschläge rasch angenommen und gesetzlich verankert würden. Stattdessen war er der Ansicht, dass die Regierung erst dann einschreiten würde, wenn der Konflikt zwischen dem Ultramontanismus und Deutschland bereits eskaliert sei und der Staat zum Handeln gezwungen würde. Auch erwartete er, dass es, je schneller die Unabhängigkeit Deutschlands voranschreite, desto mehr Gegenangriffe von römischer Seite geben werde. All diese Widerstände müssten jedoch aus Vaterlandsliebe und aus Sorge um die Sittlichkeit der Bevölkerung in Kauf genommen werden. Denn nur so könne sich eine einheitliche deutsche Kirche bilden, eine Kirche ohne Glaubenshass, in der jeder nach seiner Überzeugung glücklich und selig leben könne. Nur in einer solchen Gemeinschaft sah Ronge das Hauptgebot der Nächstenliebe erfüllt, doch ließ sich eine solche Gemeinschaft nur herstellen, wenn Regierung und Volk gemeinsam agierten.²²¹

Zum besseren Verständnis von Ronges Kritik wird hier das Inhaltsverzeichnis seiner Schrift wiedergegeben:

²²⁰ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 49 f.

²²¹ Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 49 f.

Inhaltsverzeichnis

Die ultramontane Moraltheologie vom Jesuiten Gury nach ihrem übersichtlichen Inhalt

Vorrede

Einleitung. Zweck der Einführung der Jesuitenmoral von Gury in den katholischen Priester-Seminaren.

Kapitel 1. Fälschung des christlichen Sittengebotes der Nächstenliebe.

Kapitel 2. Verkehrung des Gebotes der Wahrhaftigkeit in das ultramontane Lügen- und Meineidssystem. a) Lüge, b) Meineid, c) geheimer Vorbehalt erlaubt.

Kapitel 3. Fälschung des Sitten-Gebotes der Gerechtigkeit; Schädigung des Eigenthums keine schwere Sünde. a) Erlaubnis zu kleinen Diebstählen, b) Erbschleicherei kein Vergehen gegen die Gerechtigkeit.

Kapitel 4. Das sittliche und göttliche Gesetz der Ehe und das Verbot gemischter Ehen nach Gury's Morallehren.

Kapitel 5. Das sittliche Verhältnis der Familien, Veruntreuung der Kasse des Ehegatten und Vaters durch Frau und Kinder keine schwere Sünde.

Kapitel 6. Das sittliche Verhältnis der Dienstboten. a) Gury's Lehre, daß sich Dienstboten im Geheim schadlos halten können, wenn sie glauben zu wenig Lohn zu erhalten, b) Unterstützung eines Herrn in seinem unzüchtigen Lebenswandel durch den Dienst ist erlaubt.

Kapitel 7. Die Armee und Gury's Lehren über Desertation.

Kapitel 8. Der gesellschaftliche Rechtszustand und Gury's Betrugslehre.

Kapitel 9. Das Staatsgesetz der Religionsfreiheit und Gury's Intoleranzlehren.

Kapitel 10. Gury's Morallehren über die Pflichten der Ehe (Beischlaf u.)

Kapitel 11. Gury's Morallehren über das sechste und neunte Gebot. a) oscula, b) tactus, c) aspectus.

Kapitel 12. Entschlüsse und Beschlüsse, welche das deutsche Volk, sein Parlament und seine Regierungen hinsichtlich dieser Moral und des Verhaltens der ultramontanen Geistlichkeit zur Neugestaltung Deutschlands zu fassen haben.

a) Gesetz, daß keine Kirchengemeinschaft ein fremdes Oberhaupt habe, namentlich wenn dasselbe die Gesetze und Verfassung der Staaten und es Reiches verneint und ihre Ruhe stört.

b) Zeitgemäße Verfassung der kath. Kirche und ein deutsches Concil.

4.2.3. Das Exempel der Verführung zum Diebstahl

Im folgenden Abschnitt der Arbeit wird nun genauer auf die Kritik an Gurys Moralthologie eingegangen. Zu diesem Zweck wird exemplarisch das Kapitel über „die Fälschung des Sitten-Gebotes der Gerechtigkeit“ beleuchtet.

Grundsätzlich gestaltet sich die Untersuchung der einzelnen Texte als äußerst schwierig, da aus Ronges Schriften nicht klar hervorgeht, auf welche Buchabschnitte bzw. auf welche Ausgabe des *Compendiums* er sich bezieht. So gibt er beispielsweise im Kapitel, das die Erbschleicherei thematisiert, an, seine Zitate würden in der ihm vorliegenden Übersetzung von Wesselack ausgelassen, weshalb er als Grundlage eine lateinische Ausgabe, welche 4 Jahre lang im Mainzer Seminar verwendet und von Bischof Ketteler approbiert wurde²²², herangezogen habe, jedoch gibt er nicht an, um welche Ausgabe es sich hier genau handelt. Ob der dargestellte Text daher tatsächlich sinngetreu wiedergegeben wurde, lässt sich auf Grund der großen Anzahl an unterschiedlichen Überarbeitungen und Ausgaben nicht zur Gänze verifizieren. Darüber hinaus sind auch die Angaben in Gurys Werk teilweise unvollständig. Er selbst führt kein Literaturverzeichnis an, weshalb die Überprüfung seiner Quellen nur unvollständig bleiben kann. Gury bezieht sich auf diverse Handbücher unterschiedlicher Theologen, kennzeichnet ihre Schriften jedoch nur mit Abkürzungen. Weiters zieht er unter anderem das kanonische Recht heran, welches er nur mit den Begriff „Decret.“ ausweist. In der vorliegenden Arbeit wird zur Überprüfung von Ronges Kritik Gurys *Compendium theologiae moralis* aus dem Jahr 1850 und eine Übersetzung des Buches von Wesselack von 1858 herangezogen.

Ronges Biographie zeigte bereits in nachdrücklicher Weise, wie bewegt und konfliktreich sein Schaffen war. Er war kein unumstrittener Theologe, weshalb im Laufe seiner Tätigkeit auch zahlreiche Rezensionen erschienen, die sich kritisch mit ihm auseinandersetzten. Des Weiteren wurden auch eine große Anzahl von Antwortschreiben auf seine Streitschriften verfasst.²²³ Zum Zeitpunkt der Veröffentlichung seines

²²² J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 26

²²³ Moritz, Mauritius: Offene Antwort auf das Schreiben des Herrn Johannes Ronge an die niedere katholische Geistlichkeit mit besonderer Rücksichtnahme auf dessen Rechtfertigung. Frankfurt am Main 1845.

Rütges, Heinrich Gisbert: Der Pseudo-Reformator des neunzehnten Jahrhunderts und seine Pamphlete: ein Nachruf aus der niedern katholischen Geistlichkeit vom Niederrhein an Johannes Ronge, als Antwort auf dessen revolutionären Aufruf "an die niedere katholische Geistlichkeit" mit Berücksichtigung der übrigen Schreiben desselben Verfassers, Regensburg: Manz, 1845.

Pamphlets gegen Gury hatte er längst mit der katholischen Kirche gebrochen und war bereits exkommuniziert worden.

Im Kapitel 3. „Fälschung des Sitten-Gebotes der Gerechtigkeit“ beabsichtigte Ronge, die Anstiftung zum Diebstahl durch Gury zu verdeutlichen. Vorweg sei jedoch erwähnt, dass die von Ronge festgehaltenen Vorwürfe sich nicht ausschließlich auf Gurys Abschnitt „Von der Gerechtigkeit und vom Rechte“ beziehen. Die Kritik an der Fälschung von Handscheinen ist im *Compendium* der Abhandlung über die einzelnen Stände zugeordnet.²²⁴ Die Fragen bezüglich des illegalen Testaments finden sich im neunten Abschnitt „Von den Verträgen“.

4.2.4. Analyse einzelner Texte

4.2.4.1. Aufruf zum Diebstahl

Zu Beginn des dritten Kapitels über die Fälschung des Sitten-Gebotes der Gerechtigkeit möchte Ronge die Missstände bei der Ausbildung der katholischen Geistlichen aufzeigen. Diese würden seiner Auffassung nach nicht angemessen auf ihre zukünftige Tätigkeit vorbereitet, vor allem in Bezug auf ihre Vorbildwirkung für die Jugend und das Volk. Diese Art der Religions- und Sittenlehre würde viel eher verhindern, dass die Tugenden der Ehrlichkeit und der Gerechtigkeit entfacht und gepflegt würden. Zur Erläuterung ging Ronge folgendermaßen auf die als unanständig empfundenen Textstellen ein:

„Das 7. Gebot Mosis heißt: ‚Du sollst nicht stehlen‘. Im Abschnitt über ‚Gerechtigkeit‘ Seite 316, §589, sagt Gury: ‚Unrecht ist die Verletzung eines fremden Rechtes‘ und § 594 ‚Der Diebstahl ist die ungerechte Hinwegnahme einer fremden Sache gegen den Willen ihres Herrn.‘“

In diesem Abschnitt stößt Ronge sich vor allem an der Klassifizierung der Diebstähle und Gurys „laxen“ Ansichten, wonach in manchen Fällen ein begangenes Unrecht so dargestellt wird, als sei es keine Sünde. Des Weiteren missfiel ihm, dass Gury die Gewichtung des Vergehens nicht nach dem entstandenen Schaden, der Absicht und dem Bildungsgrad des Diebes beurteile, sondern nach der Materie des gestohlenen Gutes. Ronge vertrat die Ansicht, dass die Meinung bezüglich großer und kleiner Diebstähle

Johannes Ronge, der Apostel der Lüge und die Deutschen Bischöfe in Würzburg: Eine Beleuchtung des jüngst erschienenen Aufrufes an das deutsche Volk von Ronge, München, 1849.

²²⁴ Sechstes Kapitel: „Von den Pflichten der Zeugen“ Vgl. J. P. Gury: *Compendium Theologiae Moralis*, S. 384

meist davon abhängen, wie vermögend eine Person sei. Für eine Köchin beispielsweise bedeuteten 1-2 Kreuzer keine große Summe, für einen Mitarbeiter, der in einem Wechselgeschäft oder an einer Kasse angestellt sei, seien hingegen 1-5 Taler kein beträchtlicher Betrag. In diesem Abschnitt gab Ronge erneut sein Anliegen zu erkennen, die gesellschaftliche und politische Stellung Deutschlands zu festigen. Demgemäß verwies er im Falle des Einbehaltes einiger Taler auf die Gefahren, die bei solch einer Mentalität für den Staat entstünden. Denn eine Gesellschaft und Regierung könne nur dann funktionieren, wenn sich trotz aller Kontrollen jeder Bürger letzten Endes auf die gegenseitige Redlichkeit und auf die Treue der Beamten verlassen könne. Er warnte deswegen eingehend vor den Folgen dieser Morallehren. Würden solche Ansätze die Bevölkerung durchdringen, sähe er einen ähnlichen Sittenverlust bevorstehen, wie er seiner Meinung nach in Spanien und Polen herrsche. In diesem Zusammenhang stellte Ronge die These auf, dass in weiten Teilen Deutschlands und der Schweiz die Sittlichkeit der Protestanten weitaus höher sei als bei den Menschen in katholischen Ortschaften. Für Johannes Ronge scheint es eine moralische Differenz zwischen den Konfessionen zu geben, dies könnte mit den verschiedenen Ansätzen der protestantischen und katholischen Theologen bei der Interpretation von Normen zusammenhängen.²²⁵ Die moralisch bedenklichen Tendenzen würden sich für Ronge durch jene Morallehren, welche die Handbücher der Jesuiten beinhalteten, noch verstärken. Hierzu führte Ronge zwei Artikel und Fragen an, welche er im Anschluss eher dem Statut einer Diebesbande als einer katholischen Sitten- und Morallehre zuordnete:

„Fr. 4 ‚Werden kleinere Diebstähle auch dann noch eine schwere Sünde, wenn zwischen denselben längere Zeit verfließen ist?‘ Antw.: ‚Nein, weil dann solche Diebstähle in Bezug auf den sittlichen Zustand nicht mehr ein und dasselbe Object ausmachen. Das ist die gewöhnliche Meinung (d.h. der Jesuiten).‘ § 597. Fr. 5: ‚Wann wird die Zwischenzeit als lange betrachtet?‘ Antw. ‚Einige (Jesuiten) Verlangen ein Jahr, damit die kleinen Diebstähle keine schwere Sünde ausmachen; andre behaupten, es sei genug, wenn inzwischen ein Monat verfließe, oder auch noch kürzere Zeit (?), wenn es sich um ganz unbedeutende Entwendungen handelt.‘²²⁶

An dieser Stelle sei angemerkt, dass Gury in *Questio 1* näher ausführte, was als bedeutender Diebstahl anzusehen sei. Die Schwere des Vergehens dürfe nicht

²²⁵ „Der katholische Moraltheologe wird ebenso bereitwillig akzeptieren, dass eine kreative Auslegung von Normen gibt.“ K. Demmer: *Moraltheologische Kasuistik*; in: *Theologie und Glaube*, S. 253

²²⁶ J. Ronge: *Fälschung der christlichen Moral*, S. 24

ausschließlich nach der Materie des gestohlenen Gutes beurteilt werden, sondern solle immer in den Zusammenhang mit den Verhältnissen und Nöten der Menschen gestellt werden. Demzufolge seien die Umstände, unter denen ein Diebstahl begangen wurde, als Kriterium zur Beurteilung des Pönitenten heranzuziehen²²⁷ Entsprechend müsse man, um eine schwere Sünde zu begehen, einem reichen Menschen wesentlich mehr entwenden als einem Armen, da das Urteil, ob es sich um ein größeres oder kleineres Vergehen handele, vom Schmerz und Widerstand des Willens des Bestohlenen abhängen.²²⁸ Da diese Definition jedoch die Gefahr der Willkür in sich berge, sei es unerlässlich, eine genau definierte „Obergrenze“ als Richtwert anzugeben.

In Anschluss an §597. Fr. 5 führt Gury in §598. 7. die Frage näher aus, ab welchem Punkt das Entwenden einer geringen Sache als schwere Sünde zu beurteilen sei. Ein geringer Diebstahl müsse dann als größeres Vergehen betrachtet werden, wenn die Intention des Diebes nicht im Abwenden einer Not bestehe, sondern in der Beschaffung einer größeren Summe durch mehrere kleine Diebstähle oder im Falle des Zusammenschlusses mehrerer Personen, um durch kleinere Erbeutungen eine große Materie zu beschaffen. Auch sei dann eine schwere Sünde gegeben, wenn etwas entwendet werde, was zwar objektiv einen geringen materiellen, für den Bestohlenen jedoch großen Wert darstelle. Durch diese Tat würde man in Kauf nehmen, den Besitzer durch den Verlust des Gegenstandes zu betrüben, was wiederum eine Versündigung gegen die Liebe wäre. Des Weiteren muss auch der Schaden, der durch solch eine Handlung entstehen könne, bedacht werden, was wiederum als Sünde wider die Gerechtigkeit anzusehen sei.²²⁹ Folglich spielt die Intention der Handlung bei Gury durchaus eine große Rolle bei der Beurteilung von Diebstählen und nicht ausschließlich der Wert einer Materie.

²²⁷ [...] materia haec spectanda non est *absolute in se*, sed *relative* ad varias hominum conditiones et necessitates, ita ut gravior materia requirenda sit ad grave peccatum in furto erga divitem quam erga pauperem. J. P. Gury: *Compendium Theologiae Moralis*, S. 381

²²⁸ [...] dolore et reluctantia voluntatis quam patitur ille in quem furtum patratum [...] J. P. Gury: *Compendium Theologiae Moralis*, S. 381

²²⁹ 2° Qui a domino aufert exiguam rem ipsi valde earam, v.g., florem rarum ac singularem, primos fructus ex arbore ad aliquem praecipuum virum honorandum destinatos, praevideatque simul dominum graviter affligendum ex tali amissione, graviter peccat contra caritatem, vel etiam contra justitiam, si aliud damnum inde sequatur. J. P. Gury: *Compendium Theologiae Moralis*, S. 384

4.2.4.2. *Anstiftung zur Fälschung*

Als nächsten Kritikpunkt führte Ronge den Aufruf zur Fälschung an.

„§907. 2. Fr.: ‚Was gilt von demjenigen, der eine Schrift einen Handschein oder etwas Zweifelhafes unterschreibt, oder eine Schrift u. (im lateinischen Text heißt es Document) verfälscht, um die verloren gegangenen Akten zu ergänzen oder ein gewisses Recht zu verfolgen?‘ Antw: ‚Er sündigt nicht gegen die austauschende (?) Gerechtigkeit und folglich ist er auch nicht zur Restitution verpflichtet. In jedem Falle sündigt er wegen des Lügens läßlich (erläßlich bloß?), denn wie sich auch die Sache verhalten mag, der Schuldschein, welcher vorliegt (d.h. ein falscher Schuldschein), ist verschieden von dem, welcher vor Gericht Geltung haben muß. Er kann zuweilen auch schwer gegen die Liebe sündigen, die er sich selbst schuldig ist (d.h. gegen die Selbstsucht), indem er sich der nächsten Gefahr zu den größten Strafen aussetzt, wenn es, was leicht geschehen kann, herauskommt“²³⁰

Diesen Abschnitt kommentiert er mit den Worten: „In diesem Satze ist wohl nur die Diebesmoral enthalten: Laß dich nicht fangen, wen du stiehlst, sonst bist du dumm. Das soll Christentum sein und noch dazu allein seligmachend?!“²³¹

In der Wesselack Ausgabe wird in dieser Questio auf Casus Nr. 13 Frage 6 verwiesen, welcher ebenfalls den Tatbestand der ungerechten Mittel während eines Prozesses behandelt. In dem dort vorliegenden Fall wurde die Fälschung von Gury als mehr oder minder schwere Sünde gegen die Treue und Wahrheit bezeichnet. Diese sei vor allem danach zu beurteilen, ob das gefälschte Dokument ein Duplikat eines verloren gegangenen Dokumentes sei oder ob es dieses Dokument niemals gegeben habe. Der Casus wird mit dem Nachsatz geschlossen, dass solch eine Tat nicht durch den guten Zweck entschuldigt werden könne.²³² Diese Ergänzungen veranschaulichen wie selektiv Ronge seine Lektüre betrieben hat und dass er die Sätze, die er publizierte, wohl sehr genau auswählte, um sein Anliegen verdeutlichen zu können.

4.2.4.3. *Über die Erbschleicherei*

Als letzten Punkt seines Kapitels kritisierte Ronge die Ermutigung zur Erbschleicherei. Hierzu führte er Auszüge aus dem Kapitel über die „Restitutionen im Allgemeinen“ und „die unentgeltlichen Kontrakte“ an. Zusätzlich verwies er auf Gurys lateinische

²³⁰ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 25

²³¹ Ebd.

²³² Diese Ergänzungen finden sich noch nicht in der ersten Ausgabe des Handbuchs aus dem Jahre 1850.

Originalausgabe, in der bei bestimmten Fällen Erbschleichereien erlaubt würden. Diese Abschnitte seien jedoch in der Übersetzung von Wesselack zur Gänze gestrichen worden. Ronge führte allerdings nicht an, um welche Textstellen es sich konkret handelte, weshalb seine Behauptung hier nicht überprüft werden kann.

Er geht nur näher auf §672 Frage Nummer 5 ein:

„Babinus veranlaßt Rogerius, der todkrank ist, durch wiederholte Bitten und Schmeicheleien, jedoch mit Ausschluß aller Hinterlist (?), das Testament, das bereits zu Gunsten des Paul gemacht ist, zu vernichten, damit er ihn selbst, einen Freund oder Verwandten als Erben einsetze. Er kann auch bestimmt werden zu dieser Handlungsweise für seinen oder seines Freundes Vorthail, aus altem Groll, den er gegen Paul hegt.‘ Sehr schön und sehr moralisch, aus altem Groll Jemanden um sein Erbe zu bringen – Frage: ‚Macht sich Babinus der Ungerechtigkeit dadurch schuldig?‘ Antw.: ‚Keineswegs, denn wenn er auch gegen die Liebe schwer sündigt, so scheint er doch die Tugend der Gerechtigkeit nicht verletzt zu haben.‘ Welchen Werth hat Gerechtigkeit ohne Liebe?‘²³³

Der Vorwurf hat an dieser Stelle durchaus seine Berechtigung. Gury führte keine weiteren Zusätze zu diesem Fall an, sondern verwies ausschließlich auf die Theologen Benjamin Elbel (1690–1756) und Gabriel Antoine (1678-1743).²³⁴

„§ 778 Fr. 5 der Uebersetzung: ‚Sind Testament zu frommen Zwecken giltig, wenn sie der gesetzlichen Formen entbehren? Antw.: Die erste Meinung, welche die gewöhnlicherer und wahrscheinlichere ist, behauptet, sie seien ganz giltig [sic!], weil fromme Zwecke die Kirche angehen und ihrer Jurisdiktion unterliegen; die Kirche aber ist frei von der weltlichen Macht in allen was direct ihrer Jurisdiktion unterworfen ist.‘²³⁵

Anhand §778 lassen sich Ronges Verkürzungen und die dadurch resultierenden Fehlinterpretationen gut veranschaulichen. Gury ließ dieser äußerst komplexen Thematik wesentlich mehr Raum zukommen als es beim Lesen von Ronges Schrift den Anschein macht, und er ging auch wesentlich genauer auf die Beantwortung der Frage ein. Er verwies in Bezug auf die Gültigkeit von illegalen Testamenten auf eine Legitimation durch das kanonische Recht. Des Weiteren führte Gury eine zweite Meinung an, nach welcher dieser Casus wie die Fälle über die frommen Zwecke zu behandeln sei, wobei es auch Ausnahmen gäbe. So seien zeitliche Güter an sich dem Fürsten unterworfen. Und da

²³³ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 26

²³⁴ Vgl. J. P. Gury: Compendium Theologiae Moralis, S. 420

²³⁵ J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 26

die Gesetze, welche auf die Testamentsregelung angewandt würden, in den weltlichen Bereich fielen, müssten sie von allen beachtet werden. Sie verlören auch niemals ihre Gültigkeit, es sei denn – und hier führt Gury eine Ausnahme an – sie richteten sich gegen die Kirche oder riefen Hass gegen sie hervor. Folglich dürften die Grundsätze des kanonischen Rechts nur angewendet werden, wenn das bürgerliche Gesetz nicht gültig sei. Gury schloss seine Abhandlung wie folgt:

„Dixi, *præcisus particularibus circumstantiis*; nam solvenda procul dubio sunt in foro conscientiae legata pia, etiam formis requisitis destituta, quoties ex circumstantiis legitime praesumitur, ea facta fuisse, vel ad restitutionem implendam, vel ad preces pro anima defuncti erogandas; hujusmodi enim dispositiones haberi nequeunt ut titulo gratuito factae, ac proinde testamentorum legibus non subjacent.“²³⁶

Man ist also letzten Endes seinem Gewissen verpflichtet, auch wenn das Testament dem Gesetze nach ungültig wäre.

Ronge beendet seinen Abschnitt mit dem Verweis, dass diese angeführten Sätze, wären sie nicht für Geistliche bestimmt, für Produkte stupider und wahnwitziger Menschen gehalten werden würden. „Statt der Tugend der Gerechtigkeit werden Diebstahl und Betrug gelehrt von den Vertretern der sogenannten alleinseligmachenden Kirche.“²³⁷ Diese Aussagen können, bedenkt man Gurys Einschübe in dieser *Questio*, als polemische Kampfansage verstanden werden und scheinen nicht gerechtfertigt.

4.2.5. Die Problematik des kasuistischen Rechtsdenkens

Zwar ist Ronges Schrift äußerst polemisch und geht nicht auf die Tiefendimensionen von Gurys Moraltheologie ein, jedoch hat sie ihre Berechtigung. Sie spiegelt in anschaulicher Weise die aufkommende Kritik an den Methoden, vor allem der kasuistischen Handbuchmoral, der Moraltheologie im 19. Jahrhundert und an der Neuscholastik wider. Des Weiteren verdeutlichen Ronges Einwände die Gefährlichkeit, welche durch die Verallgemeinerung einzelner kasuistischer Fälle entstehen kann. Zwar hatte Gury nicht den Anspruch, eine allgemeine Sittenlehre zu verfassen, die jedem einzelnen Fall gerecht wird, doch ist es durchaus nachvollziehbar, dass ein Leser der Gury'schen Handbuchmoral die einzelnen Fälle als Freibrief zu moralisch verwerflichem Verhalten missbrauchen könnte. Dies liegt vor allem an der juristischen und äußerst bestimmenden

²³⁶ J. P. Gury: *Compendium Theologiae Moralis*, S. 509

²³⁷ J. Ronge: *Fälschung der christlichen Moral*, S. 26 f.

Sprache, die Gury verwendet. Diebstahl und Eigentumsdelikte werden, wie bereits erwähnt²³⁸, bei Gury im Dekalog ausgespart und stattdessen in einem eigenen Abschnitt über die Gerechtigkeit und das Recht²³⁹ behandelt. Diese in Anlehnung an die in der Rechtswissenschaft verwendete Terminologie²⁴⁰ verdeutlicht in nachdrücklicher Weise, wie sehr die Moralthologie im 19. Jahrhundert im Rechtsdenken verhaftet war. Es gab einen Tatbestand, bei dem das Für und Wider derart abgewogen wurde, dass ein Priester schließlich in richterlicher Funktion über den Pönitenten urteilte und ihn auf dieser Grundlage von seinen Sünden lossprach. Doch letzten Endes musste man einsehen, dass in Fragen der Sittlichkeit nicht alles in rechtlichen Kategorien erfassbar ist.

Ronges Schrift verdeutlicht eine weitere Problematik der kasuistischen Handbuchmoral: Die exemplarische Auswahl einzelner Fällen verleitet zu dem Trugschluss, aus diesen eine vollständige Sittenlehre ableiten zu können. Möchte man ein angemessenes Urteil fällen, so ist es jedoch unabdingbar, das ganze Kapitel zu einem Sachverhalt zu lesen. Jeder Casus fügt sich in ein ausführliches Kapitel ein, welches Erklärungen, Definitionen, Ausnahmen und Bedingungen für bestimmte Handlungen in sich birgt: Des Weiteren beziehen sich die Fälle in vielen Abschnitten aufeinander und dürfen deshalb nicht aus dem Zusammenhang gerissen werden. Ob das Aufzeigen dieser Problematik tatsächlich die Intention Ronges war, kann auf Grund seiner polemischen Sprache nicht zur Gänze verifiziert werden. Seine durchaus angebrachte Kritik steht in Gefahr, auf Grund des unsachlich geführten Diskurses unterzugehen. Sie verliert sich in einer unangemessenen Sprache, wodurch der Kern seiner Aussagen verloren geht.

²³⁸ Kapitel 2.1.2.

²³⁹ Tractatus de Justitia et Jure

²⁴⁰ F. Beutter: Die Eigentumsbegründung, S. 27

4.2.6. Die Problematik der Eigentumsbegründung

Die Fragen, die Ronges Kritik aufwirft, lauten nicht nur, zu welchem Zweck Gury's Handbuch verfasst wurde, sondern auch, wie es um die Begründung eines Eigentumsanspruchs steht. Im 19. Jahrhundert herrschten innerhalb der theologischen Diskussionen unterschiedliche Ansichten über die Benutzung irdischer Besitztümer vor. Folglich war auch die Eigentumsbegründung zu dieser Zeit eine durchaus strittige Frage. So schlossen sich beispielsweise manche Gelehrten Augustinus' Gedanken an, wonach aufgrund himmlischen Rechts Gott der einzige Herr und somit Eigentümer aller Güter sei. Andere wiederum lehnten diesen Gedanken vollkommen ab. Es sei hier zu erwähnen, dass Augustinus' Auslegung nicht mit einer ausdrücklichen Ablehnung von Eigentum gleichzusetzen ist, sondern lediglich eine Verpflichtung zu dessen rechten Gebrauch bedeutete. Die Eigentumsverfassung geht zwar originär auf den Menschen zurück, sie ist jedoch deshalb rechtens, da sie indirekt in Gott begründet ist.

In den Rechtsschulen des Mittelalters bildeten sich vier Wege heraus, welche den Umgang mit dem Eigentum unterschiedlich regelten. Zunächst gab es die naturrechtlichen Begründungen von Eigentum auf Grundlage eines gemeinschaftlichen Besitzanspruches, der aus der Gesamtheit der Menschen resultiert. Andere wiederum teilten Augustinus' Auffassung, wonach Gott als alleiniger Obereigentümer aller Güter anzusehen sei, welcher den Menschen die Dinge nur zum Gebrauch gegeben hat. Die dritte Richtung sah Eigentum als Folge der Ursünde an. Schließlich kristallisierte sich im 12. Jahrhundert eine weitere Strömung heraus, welche eine Lösung für die Spannung zwischen dem Gedanken des Gemeineigentums und dem des Privateigentums anbot.²⁴¹ Diese sah eine Gütergemeinschaft vor, bei der es sich jedoch um keine dauerhafte handelte, sondern lediglich um die „naturrechtliche Verpflichtung eines jeden Besitzenden, dem Notleidenden nach Kräften zu helfen.“²⁴² So ließ sich die Lehre des gemeinsamen Eigentums und die des rechtlich anerkannten Privateigentums miteinander vereinen.²⁴³ Auf dieser Ansicht beruhen auch Gury's Ansätze mit ihrer Aussage, dass

²⁴¹ F. Beutter: Die Eigentumsbegründung, S. 57 ff.

²⁴² F. Beutter: Die Eigentumsbegründung, S. 59; zit. Weigand, Rudolf: Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irnerius bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus; München, 1967 S. 336

²⁴³ F. Beutter: Die Eigentumsbegründung, S. 59

Diebstahl in äußerster Not²⁴⁴ unter bestimmten Umständen straffrei bzw. legitim sei. Diese Lösung wurde als sogenanntes „Armenrecht“ bezeichnet. Gury selbst berief sich in all diesen Fällen auf die Lehren des Thomas von Aquin und Alfons von Liguori. Trotz des Übergewichts juristischer Formulierungen liegt der Fokus der Passagen über die Eigentumsbegründung auf einem ethischen und moraltheologischen Grundanliegen, näherhin dem des rechten Erwerbes, Gebrauches und der Verwaltung von Eigentum.

Gegen Ende des 19. Jahrhunderts hatte sich innerhalb der christlichen Soziallehre die Meinung durchgesetzt, dass Besitz dem Wohle der Mehrheit dienen müsse, dass sämtliche irdischen Güter immer in wesentlicher Abhängigkeit von Gott verbleiben würden und alle Eigentümer in der Verpflichtung stünden, ihren Überfluss mit Notleidenden zu teilen. Diese soziale Funktion von Eigentum kristallisierte sich jedoch erst im Laufe der Zeit heraus und war Mitte des 19. Jahrhunderts noch durch einen individualistisch geprägten Begriff überdeckt.²⁴⁵

Gury vertritt dabei den Standpunkt, welcher Gott als alleinigen und absoluten Herr über alles ansieht. Dies impliziert, dass alle Dinge ihr Sein, ihre Existenz und ihr Wirken in ihm haben und folglich kein Eigentum seinen Grund im geschaffenen Sein haben könne, sondern ausschließlich in Gott.²⁴⁶

4.2.7. Gurys Anliegen

Die Frage, die an dieser Stelle aufzuwerfen ist, lautet, wie diese Fälle in der heutigen Moraltheologie behandelt werden würden und ob sie nicht – wenn vielleicht auch in anderem Wortlaut – doch prinzipiell auf eine Entschuldbarkeit mancher Vergehen hinausliefen. Auch in diesem Zusammenhang sollte Ronges Anspruch des Aufzeigens problematischer Formulierungen nicht beiseite geschoben werden. So kann zum Beispiel ein Vergehen, welches aus einer Not heraus begangen wird, die Tat, nämlich das

²⁴⁴ „616. – I. Homo potest in extrema (2) necessitate uti bonis alienis, quantum satis est ad se liberandum a tali necessitate (2). Ratio est, quia division bonorum, quocumque modo fuerit facta, non potest derogare juri naturali, quod cuique competit, sibi providendi, dum extrema necessitate laborat. Unde in tali casu omnia fiunt communia, adeoque accipiens rem alienam ad sibi subveniendum accipit rem vere communem, quam suam facit, sicut ante bonorum divisionem contigebat. Ergo furtum non committit. (3)“ J. P. Gury: *Compendium Theologia Moralis*, S. 273

²⁴⁵ F. Beutter: *Die Eigentumsbegründung*, S. 28 f.

²⁴⁶ „De principiis generalibus juris. PROP. I. Deus est vere et absolute proprieterius rerum omnium. 522. – Res perscua est. Etenim Deus solus est vere et absolute rerum omnium dominus, cum ex ipso solo res omnes suum esse, existere, agere, conservare ac perfici teneant. Hinc Psalm. 23.1. dicitur: *Domini est terra et plenitudo ejus, orbis terra-rum et universi, qui habitant in eo.*“ J. P. Gury: *Compendium Theologia Moralis*, S. 244

Wegnehmen des fremden Eigentums, nicht ungeschehen machen. Jedoch sollte die Frage aufgeworfen werden, ob man diese nicht eher als Notraub bezeichnen sollte, um die negative Behaftung dieses Begriffes zu vermeiden.

Gurys Werk zeigt Ansätze einer Handbuchmoral, die versucht, den menschlichen Handlungen als Lebensvollzug gerecht zu werden. Sie veranschaulicht, dass Taten nicht rigoros verurteilt werden sollten und in manchen Fällen die moralische Beurteilung äußerst komplex ist, denn hinter jedem Geschehen steht ein Mensch mit seiner Geschichte. Möglicherweise war es das Anliegen Gurys, eine pauschale Verurteilung des Menschen zu vermeiden und den Menschen nicht auf eindimensionale Schuldzuweisungen zu reduzieren. Ein Beispiel um Gurys Milde zu veranschaulichen findet sich im fünften Abschnitt Von den Tugenden im Kapitel über die Hoffnung §188 Frage 5:

„Quaer. 5° Qænam sint remedia desperationi opposita? R. Præcipua sunt sequentia: 1° Consideratio bonitatis et misericordiæ infinitæ Dei; – 2° frequens recordatio maximorum peccatorum, qui veniam consecuti sunt; – 3° meditatio parabolarum sancti Evangelii, præsertim ovis üperditæ; [...]“

In dieser Questio betont Gury Gottes Barmherzigkeit und Güte und ruft die größten Sünder in Erinnerung, denen Vergebung zu Teil wurde, des Weiteren verweist er auf die Parabel vom verlorenen Schaf. Für ihn steht somit der Mensch als Sünder im Vordergrund, dem jedoch bei der Beurteilung von Vergehen Mitgefühl entgegen gebracht werden sollte.

Sein Anliegen, den Menschen in seinem Menschsein zu sehen und ihn danach zu beurteilen, sollte viel eher aus einer pastoraltheologischen als einer moraltheologischen Perspektive betrachtet werden. Gury hat versucht, die Tiefendimension der menschlichen Handlungen wiederzugeben und er wollte darstellen, dass eine Pauschalverurteilung dem menschlichen Handeln und seinem alltäglichen Leben nicht gerecht wird. Er zeigt die Fehlbarkeit jedes Menschen in eindeutiger Weise und dass man nicht jeden kleinen Diebstahl prinzipiell als böswillige Tat verurteilen sollte. Im Endeffekt kann kein irdischer Richter einen Menschen über dessen Gewissen hinweg von seinen Sünden freisprechen. Der Diebstahl eines Apfels aus großer Not stellt laut Gury folglich keine große Sünde dar, allerdings wird hier außer Acht gelassen, dass selbst das kleinste Vergehen den Menschen und sein Gewissen nach Jahren noch plagen und belasten kann.

Gurys Argumentation wirft somit beinahe genauso viele Fragen auf, wie sie Antworten liefert und verläuft letztlich in eine Aporie: trotz aller Bemühungen wird Gury letzten Endes der menschlichen Natur in Bezug auf die Erfordernisse zur Vergebung der Sünden nicht gerecht. Zieht man den hypothetischen Fall, in welchem ein Mensch einen Apfel stiehlt – was nach Gurys Definition aufgrund der Materie ein kleines Vergehen wäre – heran, so sollte dies keinen großen Konflikt hervorrufen. Der Besitzer des Apfels würde im Normalfall bestätigen, dass der Diebstahl kein großer Verlust sei, und er würde aller Wahrscheinlichkeit nach keine Restitution verlangen. Den Dieb hingegen könnten auch nach Jahren noch Schuldgefühle quälen. So ergibt sich das Dilemma zwischen einem vermeintlich kleinen Vergehen, das nach objektiven Kriterien keine schwere Sünde darstellt, und dem lähmenden Gewissen, das seinem Träger keine Ruhe lässt. Hier tritt die Problematik der Spannung zwischen objektiver Wahrheit und dem subjektiven Gewissensurteil zu Tage, welche im Laufe der Geschichte innerhalb des moraltheologischen Diskurses zahlreiche Konflikte verursachte. Das Gewissensurteil wurde oft als Gegenpart zur lehramtlichen Autorität gesehen und auch in der Neuscholastik größtenteils ausschließlich als passives Ablese- und Ausführungsorgan der Sittenlehre interpretiert.

„Dass das Gewissen dem Menschen zunächst eine eigenständige Quelle moralischer Einsicht ist, die er in der Tiefe seines Seins entdeckt, wurde weithin ausgeblendet und erst auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil wieder offiziell neu ausgesagt und gewürdigt.“²⁴⁷

Die Frage, die man hier stellen muss, ist nicht, ob und wie ein Vergehen einzustufen ist, sondern ob einem Menschen überhaupt vergeben werden kann, wenn diese Vergebung nicht mit einem inneren Prozess einhergeht. Vergebung kann nicht bloß von außen kommen, denn das Gewissen ist und bleibt stets die Letztinstanz im Fällen eines Urteils. Diese Fälle stehen somit immer in der Spannung zwischen einem von außen kommenden „objektiven“ Sittenurteil und einem inneren Gerichtshof, bestehend aus dem Gewissen oder einem Schuldgefühl, welche die Letztinstanz bei der Beurteilung von Handlungen inne hat. „Doch achte auch auf den Rat deines Gewissens. / Wer ist dir treuer als dieses? Das Gewissen des Menschen gibt ihm bessere Auskunft / als sieben Wächter auf der Warte.“ (Sir 37,13 f.)

²⁴⁷ Vgl. G. Marschütz: theologisch ethisch nachdenken, S. 91

5 Gegenkritik und Rehabilitierungsversuche anhand ausgewählter Autoren

5.1. Magnus Jocham

Wie bereits erwähnt, erhoben sich auch zahlreiche Stimmen zu Gunsten Gurys. So verfasste Magnus Jocham eine Schrift, in welcher er explizit *Die Fälschung der christlichen Moral und sittliche Verpestung der jungen katholischen Geistlichkeit und des katholischen Volkes durch die Moraltheorie des Jesuiten Gury* beleuchtete und diese argumentativ zu entkräften versuchte. In einzelnen Kapiteln schildert er die unterschiedlichen Vorwürfe Ronges gegen Gury und legt bei seiner Kritik das Augenmerk hauptsächlich auf die Tatsache, dass sich jener bei seinen Anschuldigungen nur auf einzelne, dem Werk entnommene Lehrsätze beruft, die jedoch aus dem Zusammenhang gerissen wurden. Gleichzeitig darf nicht unerwähnt bleiben, dass auch Jocham nur einzelne Kapitel aus Ronges Werk heranzieht und nicht alle Vorwürfe umfassend thematisiert.²⁴⁸ Jocham versucht Ronges Vorwürfe zu entkräften, indem er aufzeigt, dass dieser sich eigentlich gegen die katholische Kirche in ihrer Gesamtheit richtet. In einem ausführlichen Vorwort vertieft er diese Thematik eingehend und konstatiert, dass Angriffe in diesem Kapitel nicht nur gegen Gury gerichtet sind, sondern auch gegen die meisten der deutschen Bischöfe und viele Geistliche. Erst danach geht er auf die eigentlichen Vorwürfe ein.

Jocham betont gleich zu Beginn seiner Gegenkritik, dass es sich bei Gurys Handbuch um ein theologisches Rechtsbuch und keine Sittenlehre handelt. Das *Compendium* sei ein Hilfsmittel für den Priester in seiner Rolle als geistlicher Richter. Es diene der Beurteilung einzelner Fälle im Beichtstuhl für die Entscheidung, ob „eine Restitution, eine Schadensvergütung als unerlässliche Bedingung zur erlaubten Spendung der Absolution zur fordern sei, oder nicht.“²⁴⁹

Es ist davon auszugehen, dass Gury mit seiner Schrift nicht intendierte, Diebstahl und andere Vergehen zu verharmlosen, sondern lediglich einen allzu rigorosen Umgang bei

²⁴⁸ Siehe M. Jocham: "Die sittliche Verpestung des Volkes durch die Jesuiten" Kapitel 4. Verführung zum Stehlen S. 23 ff.

²⁴⁹ M. Jocham: "Die sittliche Verpestung des Volkes durch die Jesuiten", S. 24

der Absolution verhindern wollte. Die Klärung, ob Ronge bei seiner Kritik diesen Umstand miteinbezog, ist an dieser Stelle eine wichtige Frage. Wenn Ronge Gury kritisierte, wollte er dann damit eine rigorosere Haltung gegenüber den Beichtenden vertreten?

5.2. Bischof Freiherr von Ketteler

Ebenfalls ein Verteidiger Gurys war der bereits erwähnte Freiherr von Ketteler. Dieser war ab 1850 Bischof von Mainz und wurde als Widersacher Bismarcks im „Kulturkampf“ gesehen. Ihm schlugen harte Kritik und Anfeindungen entgegen und er geriet durch die Einführung des *Compendiums* in den Mainzer Priesterseminaren unter Verdacht, die Interessen der römischen Partei durchsetzen zu wollen.

Ketteler spiegelt vor allem die soziale und auch die politische Komponente der Konflikte des Katholizismus wider. Er hatte Einsicht in die Bedingungen, unter denen die Arbeiter standen, und in die brennenden caritativen und sozialen Fragen seiner Zeit. Vor allem aufgrund seiner Bemühungen um eine staatlich fundierte Sozialpolitik galt er als „Arbeiterbischof“. Ketteler war Förderer eines freiheitlich orientierten politischen Katholizismus und trat für die Religionsfreiheit ein.²⁵⁰ Er stand zwar dem Ultramontanismus nahe, setzte sich allerdings am Ersten Vatikanischen Konzil gegen das Unfehlbarkeitsdogma ein.²⁵¹

Bischof Ketteler verfasste das Werk „Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie in der "Main-Zeitung" und der zweiten Kammer zu Darmstadt: Zur Beleuchtung der neuesten Kampfweise gegen die katholische Kirche für alle redlichen und unparteiischen Männer“ (1869) als Fürsprecher der vielen Geistlichen und Bischöfe, denen – in gleichem Maße wie Gury – eine Beteiligung an der sittlichen Verpestung des Volkes durch ihre eigenen Lehren auf Grundlage des *Compendiums*, beziehungsweise durch dessen Approbation vorgeworfen wurde.²⁵² Kasper Keiser beschreibt Kettelers Verteidigung in seinem Antwortschreiben auf Augustin Keller als sehr klar, fest und markig, dennoch ruhig und angemessen, die vor allem von seinem Bewusstsein der eigenen geistigen Überlegenheit zeuge. Die Verteidigungsschrift soll sogar so überzeugend gewesen sein, dass viele

²⁵⁰ Vgl. E. Iserloh: Wilhelm Emmanuel von Ketteler, S. 7 ff.

²⁵¹ Vgl. E. Iserloh: Willhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler; in: Neue Deutsche Biographie 11, S. 556 ff.

²⁵² Vgl. J. Ronge: Fälschung der christlichen Moral, S. 24

Geistliche den Streit rund um Gury für beendet hielten. Allerdings unterlagen sie einer Fehleinschätzung, wie dies in den vorherigen Kapiteln veranschaulicht werden konnte.²⁵³

Ketteler schrieb eine Gegenschrift zu Ronge, in der er sich auf einen Artikel in der „Main-Zeitung“ Nr. 177 „*Wer bringt das deutsche Volk um sein Gewissen?*“ - *Eine Anfrage an den Herrn Bischof Ketteler von Mainz*“ bezog. In diesem Zeitungsbericht wurde ihm die Beteiligung zur Anstiftung zum Diebstahl, Unterschlagung, Fälschung, Betrug, Meineid und Eidesbruch an der hessischen Jugend vorgeworfen.

Ketteler wandte sich in seiner Abhandlung an alle *ehrlichen* Menschen des Landes, egal, ob katholisch oder evangelisch, um dem „[...]wüsten Treiben dieser Partei und dem schnöden Treiben der Presse[...]“ ein Ende zu setzen.

Bevor Ketteler auf die einzelnen Vorwürfe einging, hebt er die Besonderheiten des *Compendiums* hervor und macht klar, um welche Art der Moraltheologie es sich handle bzw. wie dieses Handbuch zu gebrauchen sei. Er betont dabei, dass es keine Moralphilosophie und keine Gesamtdarstellung der Moraltheologie wiedergebe, sondern lediglich ein kurz gefasstes Lehrbuch sei, welches bloß einen Auszug aus Gurys Vorlesungen umfasse. Stattdessen müsse es als Hilfsmittel für Lehrende der Priesterseminare angesehen werden und könne in keiner Weise den wissenschaftlichen Vortrag ersetzen. Das *Compendium* sei ein Leitfaden, in dem das *Wahre* noch begründet, das *Lückenhafte* noch ergänzt, *Missverständliches* noch erklärt und *Unrichtiges* noch berichtigt werden müsse.²⁵⁴ Da in den Seminaren nicht nur dieses Handbuch verwendet würde, sondern eine große Anzahl anderer Kompendien, wäre es durchaus legitim, auch ein kürzer gehaltenes und dadurch unvollständiges zu gebrauchen. Gurys Handbuch sei lediglich aufgrund seiner praktischen Einteilung eingeführt worden. Ketteler streicht des Weiteren heraus, dass es auch viele Geistliche gäbe, die nicht jede Ansicht Gurys teilen würden, dies allein beweise jedoch noch keine Verwerflichkeit und angesichts der weiten Verbreitung könne eine vollständige moralische Unzüchtigkeit des Werkes ausgeschlossen werden. Für Ketteler sind die Vorwürfe insgesamt unzulänglich, da sie lediglich von abgefallenen Priestern und derjenigen Partei, die jene vertreten, aufgestellt würden. Dies bekräftigt er noch, indem er die Frage aufwirft, wie es denn möglich sei,

²⁵³ Vgl. B. Duhr: Jesuiten-Fabeln, S. 614, zit. nach Keiser, Carl Caspar: Antwort auf Dr. A. Keller's Schrift: «Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury: als Lehrbuch am Priesterseminar des Bisthums Basel». Luzern: Räber 1870 S. 51

²⁵⁴ Vgl. W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 2

dass die Verwerflichkeit der Moral so lange Zeit unentdeckt bleiben konnte und zu allererst von „diesem Priester“²⁵⁵ (Ronge) aufgedeckt werden konnte. Für ihn sei es jedenfalls äußerst bedenklich, dass die Anschuldigungen an sämtliche Bischöfe gerichtet seien, die Gury's Werk in ihren Diözesen zuließen.

Über Gury selbst schrieb Ketteler, er sei zwar ein Jesuit, seine Theologie könne jedoch nicht allein auf ihn oder den Orden zurückgeführt werden. Die katholische Theologie bestünde seit der Zeit der Kirchenväter und habe eine lange Tradition an den wissenschaftlichen Fakultäten vieler Länder. In dieser langen Geschichte der Moraltheologie habe es kein Werk gegeben, welches ohne Rückgriff auf diese lange Traditionslinie verfasst wurde.²⁵⁶

Diesen Gedanken vertritt auch der Gury-Biograph Desjardins, der schreibt, dass die großen Gelehrten die Summen der Moraltheologie verfassten, indem sie Inhalte aus den heiligen Briefen, aus den Schriften der Väter, den Dekreten der Konzile und den scholastischen Werken entnahmen. Peñaforte habe schließlich Anfang des 13. Jahrhunderts durch die Einführung der Kasuistik in der Moraltheologie eine entscheidende Weiche für die weitere Entwicklung der Moraltheologie gelegt.²⁵⁷ Auch er habe sich andere Summen als Vorbild genommen, welche in früherer Zeit von enormer Bedeutung waren und im Laufe der Jahrhunderte nur mehr im Gedächtnis einiger Menschen überlebt hätten. Zu ihnen zählten etwa die Summen des Heiligen Antoninus von Florenz (1389-1459).²⁵⁸ An dieser Stelle verweist Desjardins darauf, dass die Kasuistik nicht originär auf die Jesuiten zurückzuführen sei, jene allerdings ihre Bedeutung erkannten und sich schließlich in dieser Disziplin einen Namen machten. Die Verunglimpfung der Moralkasuistik und der Jesuiten sei keine neu aufgekommene Strömung des 19. Jahrhunderts, da es bereits zuvor zahlreiche Kritiker gegeben habe, wie beispielsweise die Jansenisten, die sich vergeblich alle Mühe gegeben hätten, diese Moraltheologie zu diffamieren und die Schriften der Gelehrten zu verfälschen. Trotz all dieser Versuche habe der Orden der Dominikaner, zu dem Peñaforte gehörte, zahlreiche große Theologen, wie auch den heiligen Thomas von Aquin, hervorgebracht, welche die Dogmatik durch ihre moraltheologischen Abhandlungen vervollständigten. Weiters nennt

²⁵⁵ W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 3

²⁵⁶ Vgl. Ebd.

²⁵⁷ Raimund von Peñaforte lebte von 1175/80-1275, er führte den Begriff Kasus aus dem Rechtsbereich in die Moraltheologie ein, er gilt auch als der Begründer der Pönentialsommen. Vgl. K. Kleber: Historia docet, S. 28, 68

²⁵⁸ Vgl. K. Hilpert: Inhaltsverzeichnis; in: Christliche Ehtik im Porträt, S. 5

Desjardins andere große Jesuiten, die eine kasuistische Theologie verfassten. Unter ihnen waren berühmte Namen wie Francisco de Vitoria (1483-1546), Francisco Suárez (1548-1617) und Gabriel Vásquez (1549-1604)²⁵⁹. Die Kasuistik wurde durch deren Schriften auch für spätere Moralisten interessant. Die zwei berühmtesten waren Hermann Busenbaum, dessen Werk wiederum von Liguori rezipiert wurde, und Claudius Lacroix (1673-1652)²⁶⁰, deren Werke von Liguori und Benedikt XIV sehr geschätzt wurden und die vielleicht sogar die vollständigsten Abhandlungen über die Moraltheologie bieten.²⁶¹

Somit finden sich laut Ketteler in Gurys *Compendium* zahlreiche Lehren, die nicht originär auf die Jesuiten zurückzuführen sind, weshalb man es auch nicht als „Machtwerkzeug“ der Jesuiten bezeichnen könne.

„Die Wahrheit ist vielmehr, daß die Grundansichten dieses Compendiums vollkommen übereinstimmen mit den Grundansichten aller großen Moral-Theologen aller christlichen Jahrhunderte. Davon wissen aber freilich diese unsere Gegner nichts. Sie kennen weder die christliche Wissenschaft, noch die christliche Moral-Theologie. Und so bringt sie dann ihre Unwissenheit und die Verschrobenheit ihrer Begriffe dazu, Licht Finsternis zu nennen und die reinste und erhabenste Moral zu lästern.“²⁶²

Gurys Werke trügen eine persönliche Handschrift und könnten auch Irrtümer enthalten, welche von jedermann aufgewiesen werden könnten. Er habe nicht mehr Autorität als andere Werke und Lehrer, deren Schülern es obliege, die Texte auf ihre Richtigkeit zu befragen.

Ketteler versuchte auch den Vorwurf der Diebstahlanstiftung zu entkräften, indem er auf Gurys Prämisse hinwies, Diebstahl sei nur dann zu entschuldigen, wenn der Dieb sich in einer „extrema necessitas“, also einer äußersten Not, befinde.²⁶³ Sobald diese größte Not beseitigt sei, müsse das gestohlene Gut wieder zurückgegeben werden. Besitze die verarmte Person andernorts noch Geld, müsse sie es verwenden, um den entwendeten Betrag zurückzahlen. In größter Not verzehrte Speisen müssten allerdings nicht zurückgegeben werden. Dass Gury den Tatbestand der äußersten Not betont, stellte für Ketteler den Beweis dar, dass es sich keineswegs um verwerfliche Lehren, sondern

²⁵⁹ Vgl. K. Hilpert: Inhaltsverzeichnis; in: Christliche Ehtik im Porträt, S. 5 f.

²⁶⁰ Vgl. K. Kleber: Lacroix, Claudius; in: LThK, S. 583

²⁶¹ Vgl. G. Desjardins: Vie du R. P. J.-P. Gury, S. 70 f.

²⁶² W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 4

²⁶³ Vgl. W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 4 f.

lediglich um die Anwendung des obersten Prinzips der katholischen Moraltheologie handelt.²⁶⁴

Eine Handlung könne zwar illegal sein, dennoch müsse man sich vor Gottes Gesetz als unschuldig bezeichnen. Dies, so Ketteler weiter, stelle den Unterschied zwischen Legalität und Sittlichkeit dar. Er verwies auch auf das bürgerliche Gesetz, in dem ebenfalls Milderungsgründe bei bestimmten Strafhandlungen zu finden seien.

Bischof Ketteler versuchte seine Thesen durch einen Hinweis auf einen gewissen Juristen mit dem Namen Feuerbach zu untermauern, welcher die Ansicht vertrat, dass unter bestimmten Umständen, beispielsweise größte Not, der Diebstahl von Nahrung unter die Straffreiheit gestellt werden müsse.

Kein irdisches Gesetz könne schließlich über dem Urteil des eigenen Gewissens stehen: „Gott ist der Herr aller Dinge und die Sittlichkeit hat einen tieferen Grund als die Legalität.“²⁶⁵ Das Gewissen gilt für Ketteler als der Indikator für Schuldlosigkeit, denn Sittlichkeit kann ausschließlich auf die persönliche Moralität und Gott zurückgeführt werden. „Nur der innere Gerichtshof und das Gewissen ist nicht immer in allen Fällen an die Formen der äußeren Gerechtigkeit gebunden.“²⁶⁶

Eine weitere Argumentationslinie, die Ketteler anführte, ist die auf Thomas von Aquin zurückzuführende Lehre, welche Gott als alleinigen Eigentümer aller Güter der Welt ansieht. Den Menschen ist es gestattet, Besitztümer zur Befriedigung ihrer Bedürfnisse zu benutzen. Die Verteilung dieser Güter allerdings unterliegt allein dem göttlichen Willen. Gott jedoch hat die Zuweisung des Besitzes den Menschen unter der Voraussetzung überlassen, dass die Verteilung der Abwendung der Not dient. Wird dieser Anspruch nicht erfüllt, kann das Eigentumsrecht der Menschen auch beendet werden. So hört das Eigentumsrecht – und darin stimmen viele große Denker zu – in Situationen auf, in denen sich ein Mensch in äußerster Not am Eigentum eines anderen vergreift, weil er anderen Falls sein Leben verlöre.

Ketteler beanstandete auch die Formulierung der „Wegnahme gegen den Willen des Eigentümers“. Diese sei nicht einwandfrei, da ein Eigentümer, der christlich und

²⁶⁴ Vgl. W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 6 f.

²⁶⁵ W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 7

²⁶⁶ W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 7

vernünftig handele, gegen eine Wegnahme in äußerster Not keine Einwände haben könne.²⁶⁷

Ketteler beschäftigte sich auch mit dem Vorwurf des geheimen Schadloshaltens, wobei er auf Ronges unzureichende Übersetzung des Wortes „Compensatio“²⁶⁸ als „Schadloshalten“ verwies. Eine gelungenere, dem Wort viel eher entsprechende Übersetzung wäre „Kompensation“, da diese viel geeigneter sei, den ausgleichenden Charakter von Gury's Lehren widerzuspiegeln. Für Ketteler entspräche eine Kompensation, wie sie auch im Zivilrecht ihre Anwendung finde, auch durchaus der Gerechtigkeit. Das eigentliche Problem stellt seiner Ansicht nach die Lehre der geheimen Kompensation dar, deren Zulässigkeit zu Kontroversen führen kann. Diese sei laut Ronge bei Gury gestattet. Ketteler merkt jedoch an, dass die Aussagen des Compendiums durch Verkürzungen verfälscht würden. Diese Auslassungen versucht er aufzuklären, indem er die Situationen, in denen Gury die geheime Schadloshaltung als zulässig erklärt, darlegt. Dabei fordert er die Leser allerdings gleichzeitig auf, sich selbst ein Urteil zu bilden.

Für Ketteler steht eindeutig fest, dass nicht Gury das Volk verderbe, sondern Ronge. Dieser habe mit Hilfe seiner Schrift Fälschung und Betrug betrieben, indem er absichtlich Inhalte auseinanderreißt und nicht wieder korrekt zusammenfügt, wodurch das Volk um sein Gewissen gebracht würde. Gury hält die geheime Kompensation in manchen Fällen unter bestimmten Voraussetzungen für gerecht und erlaubt, Ronge hingegen versucht diesen Ausnahmen zu unterstellen, eine allgemein gültige Norm zu sein.²⁶⁹

Des Weiteren sei es in diesen Fällen nur legitim, sich schadlos zu halten, wenn eine Situation äußerster Not gegeben ist, das heißt: ein Dienstbote muss durch seine Not gezwungen worden sein, einen Vertrag einzugehen, in dem ein niedrigerer Lohn festgeschrieben ist als ihm eigentlich zustünde, und dem Boten müsse später keine andere Möglichkeit offen stehen, als auf diesem Wege zu seinem gerechten Lohn zu kommen. Denn letzten Endes sei auch das Vorenthalten des gerechten Lohns oder ein ungerechter Lohn nichts anderes als Diebstahl.²⁷⁰

Gury stellt somit Bedingungen, damit eine Kompensation als gerecht angesehen werden kann: Es müssen außerordentliche Schwierigkeiten beim Bestreiten des Rechtsweges

²⁶⁷ Vgl. W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 7 f.

²⁶⁸ Vgl. Wie es im Originaltext heißt. Vgl. J. P. Gury: Compendium Theologiæ Moralis, S. 386

²⁶⁹ Vgl. W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 9 ff.

²⁷⁰ Vgl. U. Filler: Freiheit, S. 125

bestehen. Diese müssen so gravierend sein, dass sie es moralisch unmöglich machen würden, diesen Weg zu begehen. Das heißt, „geheime Kompensation“ ist nach Ansicht von Ketteler nur dann zulässig, wenn das Bestreiten des Rechtsweges aus moralischen oder physischen Gründen nicht möglich ist. An dieser Stelle verweist Ketteler auf die Katechismen der Welt, in denen festgeschrieben steht, dass eine Unterdrückung der Armen, Witwen und Waisen und das Vorenthalten oder Entziehen eines Tag- und Arbeiterlohns eine himmelschreiende Sünde ist.²⁷¹ Ketteler hat auch hier in einem sehr polemischen Ton bemängelt:

„Von einer solchen Anschauungsweise, daß man die Moralität der Unterdrückung eines armen Dienstboten der des vorsätzlichen Todschlages [sic!] gleichsetzen kann, hat nun die „Main-Zeitung“ absolut keine Ahnung. Ein so mißhandelter Dienstbote, der gar keine Mittel hat, diese unrechtmäßige Unterdrückung in andere Weise auszugleichen, hat nun vielleicht in einigen Kreuzern in großer Noth eine Compensation gesucht und kommt zu seinem Pfarrer, um ihn zu fragen, ob er Unrecht gethan und das benommene zurückgeben müsse. Da fragt Gury und mit ihm sämtliche katholische Moral-Theologen aus alter und neuer Zeit, daß er in diesem Falle nicht zu einer Restitution verpflichtet sei. Das ist keine Jesuiten-Moral, das ist die katholische Moral, die Jahrhunderte gelehrt wurde, ehe man von einem Jesuiten etwas wußte. Wenn das Diebs-Theorien sind, so bekennen wir uns offen und mit Freude zu ihnen und überlassen es gerne den Moralisten der „Main-Zeitung“, gegen den armen Dienstboten eine Entschädigungsklage anzustellen oder ihn ins Zuchthaus zu bringen.“²⁷²

Ketteler wirft Ronge abermals das Verbreiten von Unwahrheiten vor, da dieser bewusst einzelne Passagen in seinen Schriften auslasse, um seine Aussagen geltend machen zu können. So gehe es den Kritikern nicht mehr um die Sache an sich, sondern sie seien nahezu fanatische Gegner im Kampf gegen die katholische Kirche.²⁷³

Ketteler versucht auf diese Weise, die Vorwürfe gegen Gury auf sachlichem Wege zu entkräften und bleibt dieser Linie auch größtenteils treu, obwohl sich auch in seiner Schrift polemische Ansätze finden lassen. So schrieb er beispielsweise: „Wir überlassen also gerne diesem evangelischen Prediger seine Lehre, daß der Arme, der in der Todesgefahr ein Stück Brot nimmt, in's Zuchthaus gesteckt werden muß.“

²⁷¹ Vgl. W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 14 ff.

²⁷² W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 15

²⁷³ Vgl. W. E. Ketteler: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie, S. 6 f.

5.3. Gabriel Desjardins

Auch Gurys Biograph und dessen Ordensbruder Desjardins verteidigte Gurys Kasuistik als unerlässliche Methodik der Moralthologie und versuchte sie durch einen Vergleich mit den Codices der Juristen zu legitimieren. Folglich ist die Kasuistik göttliches Recht, welches aus der Bibel ablesbar ist und ebenso wie die weltlichen Gesetze auch eines „Gesetzbuches“ bedürfe und somit niedergeschrieben werden müsse. Sein Credo lautete: Die Moralthologie braucht die kasuistischen Handbücher! Obwohl die allgemeinen unveränderbaren Prinzipien seit Anbeginn des Christentums klar definiert seien, unterliege die Wissenschaft der Moral bezüglich der Konsequenzen aus bestimmten Vergehen dem Gesetz einer Entwicklung. Es sei somit unerlässlich, ihre Anwendung in bestimmten Fällen niederzuschreiben. Die Bibel gebe zwar bestimmte Prinzipien vor, ihre genaue Anwendung würde allerdings dem Menschen in seinem täglichen Leben überlassen. Die Kasuistik stelle daher die Anwendung der Vernunft auf die Prinzipien der Offenbarung dar.

Desjardins griff – möglicherweise in Hinblick auf den Vorwurf, dass Gury zum Diebstahl anstifte – in diesem Zusammenhang das Beispiel des Diebstahls auf, um seine These zu verifizieren. Dementsprechend schrieb er, die Bibel habe nur ein Wort, um den Raub zu verdammen, nämlich: „Du sollst nicht stehlen!“, jedoch zeige sie nicht auf, unter welchen Umständen man sich des Diebstahls schuldig mache. Es brauche in diesen Fragen ausführliche Abhandlungen, denn in bestimmten Fällen sei es nicht möglich, auf die Texte der Kirchenväter zurückzugreifen. Diese hätten zwar reichlich moralthologische Abhandlungen geschrieben, jedoch habe keiner eine Gesamtdarstellung der Moralthologie geboten.²⁷⁴ Eine Vielzahl an Fragen wurde von den Vätern schlichtweg nicht behandelt. So oblag es den Scholastikern diese in der Kasuistik zu entfalten. Ein anderer Legitimationsgrund für Desjardins liegt in dem Umstand, dass jedes Jahrhundert seinen eigenen Charakter habe und sich auch in seinen Eigenheiten bezüglich Bräuchen, Moral und Gesetzgebung von vorhergehenden Jahrhunderten unterscheide. So habe sich auch die Sittenlehre den Forderungen der Zeit anzupassen, ohne dabei jedoch ihre grundlegenden Prinzipien zu opfern. Diese Entwicklung habe sich auch innerhalb der

²⁷⁴ Vgl. G. Desjardins: Vie du R. P. J.-P. Gury, S. 67 f.

Moraltheologie vollzogen und es sei bedeutungsvoll, was von der Mehrheit der Priesterseminare in Frankreich verstanden werde.

Auch Desjardin verwies auf die langen Traditionslinien, innerhalb derer Gury sein Werk aufbaute. So führte er Alfons von Liguori und Raymond Peñaforte an, welche in der Tradition der Kirche durchgehend empfohlen wurden. Selbst die römische Kongregation verweise auf die Bücher der Kasuisten in Angelegenheiten, welche die Praxis der Gläubigen betreffen. Die Methodik der Kasuistik baue auf einer gängigen Arbeitsweise in der Urteilsfindung seit Anbeginn des Christentums auf, nach der schon lange bevor es diese Art der Handbücher gab von den einzelnen Gelehrten zwischen spekulativen Prinzipien und praktischen Folgen unterschieden wurde.²⁷⁵

Für Desjardins stand außer Frage, dass Moralität sich aus einem Zusammenspiel politischer, sozialer und gesellschaftlicher Prozesse ergab. Dennoch musste sich der Moraltheologe dieser Kräfte bewusst sein und darüber reflektieren. Nur so war ein objektiver Diskurs über christlich-sittliches Handeln gewährleistet, der nicht durch Interessen geleitet instrumentalisiert werde.

²⁷⁵ Vgl. G. Desjardins: Vie du R. P. J.-P. Gury, S. 69 f.

6 Reflexion und Ausblick

Die Beschäftigung mit Jean Pierre Gurys *Compendium* hat eine heftige Diskussion im 19. Jahrhundert zur Sprache gebracht, die heute teilweise schwer verständlich ist, aber in ihrer inhaltlichen Dimension grundlegende Themen aufweist, die auch heute noch von Bedeutung sind. Viele der Befürworter des Handbuches führten eine ähnliche Argumentation wie Bischof Ketteler an, dass die Gegner Kritik aufgrund einer für eine spezielle Funktion in der Ausbildung der Priester verfassten Schrift auf die gesamte katholische Moraltheologie verallgemeinerten und politisch, nicht sachlich, argumentierten. Mit ihrer Argumentation warfen die Verteidiger jedoch auch eine Fülle an Fragen auf. Meist verwiesen sie darauf, wie falsch Gurys Handbuch gedeutet werde, wodurch zugleich einem neuen Feld an Kritikern der Weg bereitet wurde. Die Verrechtlichung der Moraltheologie rückte ins Zentrum der Diskussion: Was sollte man von einem Handbuch der Moraltheologie halten, wenn man es als ein rechtliches und nicht mehr als ein moraltheologisches Buch verstehen musste? Diese zunehmend kritische Sichtweise auf die Form der moraltheologischen Bücher dürfte letztendlich dazu beigetragen haben, dass der Ruf nach einer erneuerten Moraltheologie immer lauter wurde, der schlussendlich zur bewussten Aufgabe der kasuistischen Methode geführt hat, so wie es Linsenmann und viele andere, welche die Kasuistik als Sündenlehre und nicht Moraltheologie betrachteten, gefordert haben.

Die von Gury vertretene Art der Moraltheologie diene der Urteilsfindung in der seelsorglichen Praxis. Sie war an Priester adressiert, wie oben mehrmals durch Gurys Verteidiger herausgestrichen wurde. So stellten diese Handbücher eine Moraltheologie dar, welche die Gläubigen direkt nichts anging, da diese sie ohnehin falsch verstehen würden. Ja es war sogar unabdingbar, dass selbst Priesterseminaristen zu ihrer Auslegung eines Lehrers bedurften, um den Inhalt dieser Werke richtig interpretieren zu können.

Versteht man jedoch Moraltheologie als die Lehre von menschlichen Handlungen mit dem Ziel, eine sittliche Ordnung zugewähren, dann kann eine kasuistische Kurzdarstellung im Sinne Gurys diese Aufgabe nicht erfüllen. Die eigentlichen Adressaten, die Gläubigen, welche nach Normen suchen, um eine Erkenntnis über sittlich gutes Handeln zu erlangen, dürften diese Art der Bücher nicht lesen, die sich vor allem den Ausnahmen und Sonderfällen widmen – sie könnten jene tatsächlich so falsch

verstehen, dass genau das einträfe, was Johannes Ronge und Augustin Keller befürchteten. Diese betrachteten die Kasuistik als Übel, das die Moraltheologie verderben würde und so galt es sie nachdrücklich zu bekämpfen und einen Sittenverlust zu verhindern. Die zahlreichen Fehlinterpretationen der kasuistischen Handbücher zeigen auf, dass diese Kritik nicht zur Gänze von der Hand zu weisen ist. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts war die Anzahl der Kritiker an der Beichtstuhl-moral so groß, dass sich die sogenannte Jesuitenmoral innerhalb der Universitätstheologie nicht mehr halten konnte und schließlich eine immer marginalere Rolle einnahm.

Die Kasuistik als Methode, um Normen im konkreten Fall zu veranschaulichen, wird auch heute noch in der Medizin und der Rechtswissenschaft angewendet und könnte auch innerhalb der Theologie als Hilfsmittel dienen. Bei ihrer Anwendung muss jedoch immer ihr Beispiel-Charakter bedacht werden und darauf geachtet werden, sie nicht als normgebende Unterweisung oder Sittenlehre an sich zu sehen. Eine Moraltheologie sollte die Menschen in ihrer eigenen Mündigkeit unterstützen und dabei helfen, aus eigenen Gewissensentscheidungen mit Hilfe von Normen zu einem Urteil zu gelangen. Sie sollte nicht zu einem bloßen Ableiten von Fällen auf die eigene Lebenssituation führen, ohne dass die Handelnden erkennen, dass auch diese Fälle immer einer Interpretation bedürfen.

„Kasuistik pflegt, ja, kultiviert zudem die Kunst des Vergleichens. Eine Kasuslösung ist eine Art Kurznarrativ. Sie gibt den Weg frei für ähnliche Situationen. Im Übrigen wird unterstrichen, dass alle Kasuistik theoriegeladen ist. Eine bestimmte Sicht vom Menschen ist in ihr anwesend, und die reicht in alle einschlägige Voraussetzung hinein. Sie mag zu Recht als Spitze eines Eisbergs bezeichnet werden.“²⁷⁶

Die Problematik der Kasuistik besteht nicht in der Ableitung von allgemein gültigen Maximen auf Einzellösungen, sondern entsteht dann, wenn im Umkehrschluss versucht wird, von diesen Einzelfällen wieder auf allgemeine Normen rückzuschließen und man diese sich daraus ergebenden Normen wiederum auf bestimmte Fälle anwenden möchte. Da sich die Kasuistik zumeist auch mit Grenzsituationen und Ausnahmen befasst, kann aus ihr keine Sittenlehre abgeleitet werden. Durch diese Ausnahmefälle kommt der Kasuistik ein hohes Maß an Abstraktheit gegenüber dem „Normalfall“ zu, wodurch die Fälle schließlich nicht mehr viel mit der Realität gemein haben. So scheint es doch viel eher die Ausnahme zu sein, dass ein Mensch vor Gericht steht und in die Lage gerät,

²⁷⁶ K. Demmer: Moraltheologische Kasuistik; in: Theologie und Glaube, S. 252

gezwungen zu sein, einen Handschein zu fälschen. Folglich müssen Kasuslösungen unter einem pädagogisch-didaktischen Ansatz verstanden werden. Ihre Aufgabe ist es, zu demonstrieren, welche Prinzipien und Normen in einem bestimmten Fall angewendet werden sollten. Sie sind als Technik zu betrachten, wodurch sich auch ihre Künstlichkeit ergibt. „Sie sind bewusst mit Problemen aufgeladen; die Wirklichkeit wird methodisch verkompliziert, um dann in geduldiger Gedankenarbeit entzerrt und entwirrt zu werden.“²⁷⁷ Es wird gezeigt, wie kompliziert Lebenssituationen sein können, um vor allzu rascher Beurteilung zu bewahren. Es geht um die Anschaulichkeit von Prinzipien und Normen, durch sie können sich Begriffe mit Vorstellungen verbinden. Die Kasuistik darf nur als Orientierungshilfe betrachtet werden, die im Zweifelsfall zu Rate gezogen wird, um dann auf die jeweilige Situation uminterpretiert zu werden. Weil irgendwann ein Punkt erreicht ist, an dem Präzisierung und Ausdifferenzierung dazu führen, ergibt sich die Gefahr, dass der Bedeutungsgehalt von Begriffen auslaugt und die moralischen Prinzipien und Wertvorstellungen dadurch an Orientierungskompetenz und Gestaltungskraft verlieren. Es drohen Austauschbarkeit und Beliebigkeit.²⁷⁸ Somit ist die eigentliche Problematik nicht die Kasuistik selbst, sondern ihr Potenzial zur Fehlinterpretation.

Kasuistik zeigt, was mit Normen gemeint sein kann, sie verbirgt sich nicht hinter Formulierungen, sondern liefert, wenn auch teilweise überspitzt, Lebenssituationen. Dies bringt allerdings auch ein Wagnis mit sich, denn dadurch bedarf die Kasuistik immer Korrekturbereitschaft, sie muss eine Spur des Unbestimmten bewahren und sich selbst vor Festlegungen hüten, um diese zur gegebenen Zeit, wenn sie nicht mehr mit der Wirklichkeit einhergehen, auch abändern zu können, wodurch die Urteile flexibel werden, ohne beliebig zu sein.²⁷⁹ „Der Kasuist muss Mut und Demut zur Nachbesserung aufbringen.“²⁸⁰

Es sollte an dieser Stelle die Frage aufgeworfen werden, welche Art von Fallbeispielen es geben kann, die all diesen Ansprüchen gerecht werden, also die gleichzeitig der Anschaulichkeit von Normen dienen und dennoch nicht riskieren, als unabänderliche Verhaltensregel betrachtet zu werden. Sonst würde die Kasuistik Gefahr laufen, eine

²⁷⁷ K. Demmer: Moraltheologische Kasuistik; in: Theologie und Glaube, S. 255

²⁷⁸ Vgl. K. Demmer: Moraltheologische Kasuistik; in: Theologie und Glaube, S. 256

²⁷⁹ Vgl. K. Demmer: Moraltheologische Kasuistik; in: Theologie und Glaube, S. 263

²⁸⁰ K. Demmer: Moraltheologische Kasuistik; in: Theologie und Glaube, S. 264

bloße Ansammlung von Handlungsanweisungen zu sein, welche das gesamte Leben regulieren sollen. Sie steht auch heute noch in der Spannung, gewünscht zu werden, um Normen zu veranschaulichen. Gleichzeitig muss jedoch verhindert werden, dass die ethische Reflexion und eigene Gewissenbildung außen vor gelassen werden.

7 Schlussbetrachtung

Die Kritik Ronges an Gurys Werk spiegelt in eindeutiger Weise diverse Konflikte auf politischer, gesellschaftlicher und theologischer Ebene wider. Sie zeigt, dass das 19. Jahrhundert ein Jahrhundert des Aufbruchs war, in dem maßgebliche Veränderungen in traditionellen Systemen von statten gingen. Ronge schließt sich einer langen Reihe von Kritikern der Kasuistik an, so verfasste Blaise Pascal bereits im 17. Jahrhundert seine *Lettres provinciales*, in denen er die Kasuistik kritisierte und davor warnte, wie fatal es wäre, eine allzu laxe Praxis zur Routine zu machen. Er wies jedoch letzten Endes auch nur den Missbrauch an der Methode auf, welche sich durch die Verwechslung zwischen der intentionalen mit der realen Ebene ergab.²⁸¹ Johannes Ronges Anliegen, die Fehlbarkeit der kasuistischen Methode aufzuzeigen, kann als durchaus berechtigt betrachtet werden, auch wenn dieser Wunsch unter seiner polemischen Sprache untergeht. Ronge wollte eine neue Kirche gründen, die als Fundament für das vereinte Deutschland dienen konnte. Sein Anliegen scheiterte jedoch u.a. auf Grund interner Streitigkeiten. Vielleicht waren die Auseinandersetzungen mit Gurys Schaffen kurz nach der Rückkehr aus dem Exil ein letzter Versuch, seinen Wunsch nach einer erneuerten Kirche doch noch in die Tat umzusetzen.

Diese Diplomarbeit veranschaulicht zwei Parteien in einem weitreichenden Konfliktfeld. Auf der einen Seite steht Johannes Ronge, der sich als Teil des neuen deutschen Reiches betrachtete, dessen Entwicklung es zu fördern und unterstützen galt, auf der anderen Seite steht der Jesuit Gury, der als Repräsentationsfigur des römischen Ultramontanismus, dem „Erzfeind“ der Reformation und der Erneuerung, gesehen wurde. Die kasuistische Methode förderte durch ihre Überbetonung der Autoritätshörigkeit die Missgunst gegenüber der katholischen Kirche. Die Kasuistik war die von Rom bevorzugte Methode, was in Deutschland auf enorme Widerstände stieß.

Auffallend bei geradezu all den erwähnten Autoren ist die starke Polemik, welche sich durch ihre Schriften zieht. Diese lässt sich sowohl bei den Kritikern als auch bei den Verteidigern Gurys ausmachen. So verstärkt sich der Verdacht, dass es sich auf den beiden Seiten jeweils um Advokaten des Ultramontanismus oder der deutschen

²⁸¹ P. Schmitz: Kasuistik; in: Theologie und Philosophie, S. 33

Reformkirche handelte. Jean Pierre Gury und sein Werk kamen einer Reformbewegung innerhalb der Moraltheologie als Gegenstand der Auseinandersetzung entgegen, seine klare Strukturierung und der einwandfreier Aufbau seiner Handbücher bot sich als Material, an dem sich die Kritik abarbeiten konnte, an.

Des Weiteren sollte die Kritik an Jean Pierre Gury Werk aufgezeigt werden, welche jedoch letzten Endes viel eher als Diskurs über eine Moraltheologie, wie sie über Jahrhunderte hinweg betrieben wurde und im Laufe der Zeit auf immer weniger Verständnis stieß, betrachtet werden kann. Sie wurde zusehends nicht mehr als Moraltheologie, die sich als Sittenlehre verstand, sondern als ein Sünden katalog, an dem sich ein Priester abarbeiten sollte, angesehen. Auch wenn dies nicht Gurys Anliegen war, trug sein Werk auch dazu bei, die verrechtlichten Strukturen zu fördern, was zu einer rein äußerlichen Beurteilung von Vergehen führte, bei denen das Gewissen der Menschen völlig außer Acht gelassen wurde. Die Moraltheologie hatte sich von einer Tugend- und Sittenlehre zu einer Sündenlehre, die die Gläubigen nichts anging, gewandelt. So musste auch die Moraltheologie, die sich als rein kasuistische verstand, letzten Endes scheitern. Lässt man jedoch die Auseinandersetzungen rund um die Kasuistik außer Acht, sollte nicht aus den Augen verloren werden, dass Gurys Anliegen hauptsächlich von der Sorge um das Heil der Seelen der Gläubigen geprägt war. Sein Werk war von pastoraler Milde geprägt, weshalb sein wesentliches Anliegen, den allzu rigorosen Umgang mit den Gläubigen in der Beichtstuhlpastoral zu verhindern, auch als gute Intention anerkannt werden sollte.

Die Kritik an der Kasuistik hat auch Relevanz für die Theologie heute: So sollte man sich davor hüten, in einer Moraltheologie zu viele strikte Regeln aufzustellen und jeden Bereich im Leben bis ins kleinste Detail durch zu reglementieren. Denn dies führt letzten Endes nicht zu einer Bereicherung, sondern zu einem Rigorismus, wie er in früheren Zeiten betrieben wurde, oder zu einer Aufweichung der Normen, da man durch die diversen Regelungen auch immer gezwungen sein wird, Ausnahmen zu machen. So erscheint es viel wichtiger, eine Theologie anzubieten, mit deren Hilfe jeder einzelne Mensch selbst zu einem angemessenen Urteil gelangen kann, und nicht unverständliche Schriften zu verfassen, die ohne Hilfe eines Theologen niemals verstanden werden können.

8 Literaturverzeichnis

Arnold, Claus: Kulturkampf in: Betz, Dieter (u.a.) [Hrsg.], Religion in Geschichte und Gegenwart - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 1., ungekürzte Studienausgabe; Mohr Siebeck, Tübingen, 2008; S. 1838-1843.

Bauer, Renate: Ronge, Johannes in: Hockerts, Hans Günther [Hrsg.], Neue Deutsche Biographie, 22. - Duncker&Humblot, Berlin, 2005; S. 27-28.

Beutter, Friedrich: Die Eigentumsbegründung in der Moralthologie des 19. Jahrhunderts (1850-1900); Ferdinand Schönigh, München (u.a.), 1971.

Binder, Hans-Otto: Otto von Bismarck in: Betz, Hans Dieter (u.a.) [Hrsg.], Religion in Geschichte und Gegenwart - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 1., ungekürzte Studienausgabe; Mohr Siebeck, Tübingen, 2008; S. 1628-1631.

Blaschke, Olaf: Kulturkampf in: Betz, Hans Dieter [Hrsg.], Religion in Geschichte und Gegenwart - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 4., ungekürzte Studienausgabe; Mohr Siebeck, Tübingen, 2008; S. 1838-1843.

Bonjour, Edgar: Augustin Keller in: Neue Deutsche Biographie 11 - Duncker & Humblot, Berlin, 1977; S. 433 f..

Carter, Crayson: Wiseman, Nicholas Patrick Stephen in: Betz, Hans Dieter (u.a.) [Hrsg.], Religion in Geschichte und Gegenwart - Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, 8., ungekürzte Studienausgabe; Mohr Siebeck, Tübingen, 2008; S. 1641-1642.

Conzemius, Victor: Döllinger, Johannes Joseph Ignaz von in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThk - Lexikon für Theologie und Kirche, 3., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 306-307.

Demmer, Klaus: Moralsysteme in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 7., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 461.

Demmer, Klaus: Moralthologische Kasuistik ein umstrittenes Erbe; in: Theologie und Glaube - Aschendorff, Münster, 2011; S. 250-264.

Demmer, Klaus: *Moraltheologische Methodenlehre*; Universitätsverlag Freiburg Schweiz-Herder, Freiburg Schweiz-Wien, 1989.

Desjardins, Gabriel: *Vie du R. P. J.-P. Gury, de la Compagnie de Jésus, par un Père de la même Compagnie*; Jacques Lecoffre, Paris (u.a.), 1867.

Döllinger, Ignaz von / Reusch, Heinrich: *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche*; Beck, Nördlingen, 1889.

Domínguez, Fernando: Medina, Barolomé de in: Kasper, Walter [Hrsg.], *LThK - Lexikon für Theologie und Kirche*, 3., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 45-46.

Duhr, Bernhard: *Jesuiten-Fabeln Ein Beitrag zur Kulturgeschichte*; Herder, Freiburg i.B., 1892.

Feldhaus, Stephan: Linsenmann, Franz Xaver in: Kasper, Walter [Hrsg.], *LThK - Lexikon für Theologie und Kirche*, 6., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 945-946.

Feldhaus, Stephan: Gury, Jean Pierre in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], *LThK - Lexikon für Theologie und Kirche*, 4., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 111.

Filler, Ulrich: *Freiheit - Der Weg der zehn Gebote*; fe-medien, Kissleg, 2007.

Fürst, Walter: Hirscher, Johann Baptist in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], *LThK - Lexikon für Theologie und Kirche*, 10., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 153-154.

Gall, Lothar: *Europa auf dem Weg in die Moderne 1850-1890*; R. Oldenbourg, München, 2009.

Gury, Joanne Petro: *Compendium Theologiae Moralis*; Manz, Georgii Joseph, Ratisbonae, 1868.

Gury, Jean Pierre: *Moraltheologie - In's Deutsche übertragen von Johann Georg Wesselack*; G. J. Manz, Regensburg, 1858.

Gury, Jean Pierre: *Moraltheologie - In's Deutsche übertragen von Johann Georg Wesselack*; G. J. Manz, Regensburg, 1869.

Gury, Jean Pierre: *Compendium Theologiae Moralis in Collegio Romano et in Seminario Valsensi prope Anicium professore.*; Lyon/Paris, 1850.

Häring, Bernhard: *Frei in Christus Moraltheologie für die Praxis des christlichen Lebens I*; Herder, Freiburg (u.a.), 1979.

Häring, Bernhard: Alfons Maria de Liguori in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], *LThK - Lexikon für Theologie und Kirche*, 6., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 387-389.

Hildesheim, Françoise: Jansenismus Jansenisten, Jansenistenstreit; in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], *LThK - Lexikon für Theologie und Kirche*, 5., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 739-744.

Hildmann, Philipp W.: "Solches Gepolter in der Kirche" Studien zu Joseph von Eichendorffs Streitschrift zum Deutschkatholizismus; LIT, Münster, 2001.

Hilpert, Konrad: Inhaltsverzeichnis in: Hilpert, Konrad [Hrsg.], *Christliche Ethik im Porträt - Leben und Werk bedeutender Moraltheologen*; Herder, Freiburg i.B., 2012; S. 5-6.

Hilpert, Konrad: Moraltheologie in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], *LThK - Lexikon für Theologie und Kirche*, 7., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 462-467.

Hirscher, Johann Baptist: *Die christliche Moral als Lehre von der Verwirklichung des göttlichen Reiches in der Menschheit*; 1 Laupp, Tübingen, 1851.

Hoensbroech, Graf Paul von: *Der Jesuitenorden* Greßner&Schramm, Leipzig, 1926.

Holzem, Andreas: *Kirchenreform und Sektenstiftung Deutschkatholiken, Reformkatholiken und ultramontane am Oberrhein 1844-1866*; Ferdinand Schönigh, Paderborn (u.a.), 1994.

Huber, Ernst Rudolf/ Huber, Wolfgang: *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*; Duncker & Humblot, Berlin, 1976.

Iserloh, Erwin: Wilhelm Emmanuel Freiherr von Ketteler in: *Neue Deutsche Biographie* 11 - Duncker & Humblot, Berlin, 1977; S. 556-558.

Iserloh, Erwin: *Wilhelm Emmanuel von Ketteler 1811-1877*; Ferdinand Schönigh, Paderborn (u.a.), 1990.

Jocham, Magnus: "Die sittliche Verpestung des Volkes durch die Jesuiten"; Franz Kirchheim, Mainz, 1866.

Jürgensmeier, Friedhelm: Moufang, Franz Christoph Ignaz in: Kasper, Walter (u.a) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 7., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 506.

Keller, Augstin: Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury als Lehrbuch am Priesterseminar' des Bisthums Basel; Heinrich Remigius Sauerländer, Aarau, 1869.

Ketteler, Wilhelm Emmanuel Freiherr von: Die Angriffe gegen Gury's Moral-Theologie in der "Main-Zeitung" und der zweiten Kammer zu Darmstadt. Zur Beleuchtung der neuesten Kampfweise gegen die katholische Kirche für alle redlichen und unparteiischen Männer; Franz Kirchheim, Mainz, 1869.

Bauer, Renate: Ronge, Johannes in: Killy, Walther/ Vierhaus, Rudolf [Hrsg.], Deutsche Biographische Enzyklopädie - Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1998; S. 381.

Kleber, Karl-Heinz: Historia docet - Zur Geschichte der Moraltheologie; Lit, Münster, 2005.

Kleber, Karl-Heinz: Lacroix, Claudius in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 6., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B, 2006; S. 583.

Koch, Ludwig: Jesuiten-Lexikon - Die Gesellschaft Jesu einst und jetzt; Verlag der Bibliothek S J, Löwen-Heverlee, 1962.

Körner, Hans Michael: Windthorst Ludwig in: Betz, Hans Dieter (u.a) [Hrsg.], Religion in Geschichte und Gegenwart; Siebeck, Tübingen, 2005; S. 1590.

Kraft, Sigisbert: Altkatholische Kirchen in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 1., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 468-470.

Langewiesche, Dieter: Europa zwischen Restauration und Revolution 1815-1849; R. Oldenburg, München, 1985.

Leonhard, Jörn: Konfession und Liberalismus im frühen 19. Jahrhundert. Eine Beziehungsanalyse im deutsch-englischen Vergleich; in: Kubik, Andres (u.a.) [Hrsg.], Protestantismus-Aufklärung-Frömmigkeit - Historische, systematische und praktisch-theologische Zugänge; Vandenhoeck&Ruprecht, Göttingen, 2011; S. 110-133.

Liliencron, Rochus von: Allgemeine Deutsche Biographie Duncker&Humblot, Leipzig, 1889.

Lohr, C.H.: Caramuel y Lobkowitz, Juan in: Kasper, Walter [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 2., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 941.

Maas-Ewerd, Theodor: Probst, Ferdinand in: Walter, Kasper [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 8., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 610.

Marschütz, Gerhard: theologisch ethisch nachdenken Band 1: Grundlagen; Echter, Würzburg, 2009.

Morsey, Rudolf: Der Kulturkampf Bismarcks Präventivkrieg gegen das Zentrum und die katholische Kirche; in: Weitlauff, Manfred [Hrsg.], Kirche im 19. Jahrhundert - Friedrich Pustet Regensburg , Regensburg, 1998; S. 163-185.

Pilz, Johannes CH.: Busenbaum, Hermann in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 2., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 820.

Ries, Markus: Vom freien Denken herausgefordert Katholische Theologie zwischen Aufklärung und Romantik ; in: Manfred, Weitlauff [Hrsg.], Kirche im 19. Jahrhundert - Friedrich Pustet Regensburg, Regensburg, 1998; S. 65-75.

Rohls, Jan: Protestantische Theologie der Neuzeit Band I - Die Voraussetzungen und das 19. Jahrhundert; Mohr Siebeck, Tübingen, 1997.

Ronge, Johannes: Fälschung der christlichen Moral und sittliche Verpestung der jungen katholischen Geistlichkeit und des katholischen Volkes durch die Moraltheorie des Jesuiten Gury; Johannes Ronge, Breslau, 1867.

Ronig, Franz: Heiliger Rock in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThk - Lexikon für Theologie und Kirche, 4., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 1318-1319.

Rupper, Stefan: Kirchenrecht und Kulturkampf Historische Legitimation, politische Mitwirkung und wissenschaftliche Begleitung durch die Schule Emil Ludwig Richters; Mohr Siebeck , Tübingen, 2002.

Schatz, Klaus: Syllabus in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 9., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 1153-1154.

Schatz, Klaus: Ultramontanismus, ultramontan in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThk - Lexikon für Theologie und Kirche, 10., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 360-362.

Schmitz, Philipp: Kasuistik - Ein wiederentdecktes Kapitel der Jesuitenmoral; in: Theologie und Philosophie 67. Jahrgang. Herder, Freiburg (u.a), 1992; S. 29-59.

Schüßler, Rudolf: Moral im Zweifel Band II - Die Herausforderung des Probabilismus ; mentis, Paderborn, 2006.

Sommervogel, Carlos: Bibliothéque de la Compagnie de Jésus - Nouvelle Édition; Oscar Schepes (u.a), Bruxelles (u.a.), 1960.

Switek, Günter: Jesuiten in: Kasper, Walter [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 5., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 794-800.

Weiß, Otto: Deutsche oder römische Moral? - oder: Der Streit um Alfons von Liguori. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen Romanismus und Germanismus im 19. Jahrhundert; Friedrich Pustet, Regensburg, 2001.

Weiss, Otto: Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert; in: Studia Moralia - Rom, 1987; S. 123-161.

Weiss, Otto: Zwischen rigoristischer Moral und Barmherzigkeit Gottes. Zur Rezeption des Hl. Alfons von Liguori im deutschen Sprachraum; in: Theologisch-Praktische Quartalschrift - Friedrich Pustet, Regensburg, 1996; S. 293-302.

Weiss, Otto: Alfonso de Liguori und die deutsche Moraltheologie im 19. Jahrhundert in: Alphonsianae, Academia [Hrsg.], Studia Moralia - Rom, 1987; S. 123-161.

Weissensteiner, Johann: Rauscher, Joseph Othmar von in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThk - Lexikon für Theologie und Kirche, 10., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 857.

Weitlauff, Manfred: Sailer, Johann Michael in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 9., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 1431-1433.

Wils, Jean Pierre: Kasuistik/Moralkasuistik in: Wils, Jean-Pierre/Hübenthal, Christoph [Hrsg.], Lexikon der christlichen Ethik - ; Ferdinand Schönigh, Paderborn (u.a.), 2006; S. 167-170.

Wrba, Johannes: Duhr, Bernhard in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 3., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 399.

Wrba, Johannes: Roothan, Johannes Philipp in: Kasper, Walter (u.a.) [Hrsg.], LThK - Lexikon für Theologie und Kirche, 8., Sonderausgabe; Herder, Freiburg i.B., 2006; S. 1296.

Quellen

Die Bibel. Altes und Neues Testament. Einheitsübersetzung, Stuttgart 1980.

Online Quellen

Fiala, Friedrich, „Keiser, Karl Kaspar“, in: Allgemeine Deutsche Biographie (1882), S. [Onlinefassung, Stand 02.02.2014]; URL:

<http://www.deutsche-biographie.de/pnd137729359.html?anchor=adb>

<http://www.freireligioese-mannheim.de/offenes-sendschreiben/> [Stand 05.02.2014]

Anhang

Abstract (Deutsch)

Diese Diplomarbeit untersucht die Kritik an der neuscholastischen Kasuistik und der katholischen Morallehre exemplarisch an dem Fall Jean Pierre Gurys und der Kritik an dessen *Compendium theologiae moralis* durch Johannes Ronge. Die Kritik Ronges an Gurys Werk spiegelt die Verknüpfungen der diversen Konflikte auf politischer, gesellschaftlicher und theologischer Ebene im 19. Jahrhundert wider. Sie zeigt die maßgebliche Veränderungen, die in den traditionellen Systemen von statten gingen.

Die Untersuchung der einzelnen Textpassagen aus Johannes Ronges Streitschrift, vor allem der Vorwurf der Anstiftung zum Diebstahl zeigen auf, dass seine Kritik als durchaus berechtigt betrachtet werden kann, auch wenn dieser Wunsch unter seiner polemischen Sprache untergeht, er die Questiones stark verkürzt, aus dem Kontext reißt und somit deren Aussagen teilweise verfälscht. Somit kann sein Anliegen, die Fehlbarkeit der kasuistischen Methode, welche hauptsächlich auf ihr Potential zur Fehlinterpretation zurückzuführen ist, veranschaulicht werden.

Die Kritik an Jean Pierre Gury und seinem Werk zeigt einen Diskurs über eine Moraltheologie, wie sie über Jahrhunderte hinweg betrieben wurde und im Laufe der Zeit auf immer weniger Verständnis stieß, exemplarisch an einem Autor, welcher repräsentativ für Rom und die ultramontane Theologie stand. Es wird veranschaulicht, dass die Verrechtlichung der Moraltheologie ein großes Problem für viele Theologen darstellte, da diese Art der Beichtstuhl-moral nicht als Moraltheologie, die sich als Sittenlehre verstand, sondern als eine Sündenlehre, die die Gläubigen nichts anging, gesehen wurde, weshalb eine Moraltheologie, die sich als rein kasuistische verstand, letzten Endes scheiterte.

Die abschließende Betrachtung dreier Verteidigungsschriften von Gurys Werk, zeigt die Missverständnisse, welche es in Bezug auf die Benutzung der kasuistischen Handbücher gab. So verstanden Gury und auch seine Verteidiger, das *Compendium* ausschließlich als Hilfsmittel für Priester bei der Urteilsfindung in der seelsorglichen Praxis. Die Handbücher bedurften einer Auslegung und waren nicht direkt an die Gläubigen adressiert.

Trotz der durchaus berechtigten Kritik an der kasuistischen Methode, sollte Gurys Anliegen nach Güte in der seelsorglichen Praxis nicht außer Acht gelassen werden. Sein Werk ist von pastoraler Milde geprägt, da er einen allzu rigorosen Umgang mit den Gläubigen in der Beichtstuhlpastoral verhindern wollte.

Die Kritik an der Kasuistik hat auch Relevanz für die Theologie heute und kann als Mahnung betrachtet werden, die Moraltheologie nicht mit Regeln zu überfrachten, sondern sie so zu gestalten, dass mit ihrer Hilfe jeder einzelne Mensch selbst zu einem angemessenen Urteil gelangen kann.

Abstract (English)

This thesis examines the critical attack that Johannes Ronge launched against neo-scholastic casuistry and Catholic moral teaching as exemplified in the writing of Jean Pierre Gurys, in particular, his *Compendium Theologiæ moralis*. Ronge's criticism of Gurys' work reflects the links between various political, social and theological conflicts that broke out within the nineteenth century. It reveals the significant changes that traditional systems of thought in these three areas underwent.

The investigation of individual passages from Ronge's polemical text, especially the accusation of incitement to theft, show that his criticisms can be considered valid, even if they are encased in highly polemical language. Thus, my thesis illustrates his concern to show the fallibility of the casuistic method, which is mainly due to its potential for misinterpretation.

What is interesting about Ronge's text is that it launches a critique of Roman Catholic ecclesiastical ideology in the nineteenth century –ultramontane theology, in particular – through the text of a single author.

In the final section of the thesis, three texts are considered that set out to defend Gurys' work. They reveal misunderstandings in the period regarding how casuistic manuals should be used. Gury and his defenders took the *Compendium* to be written solely to assist priests in their pastoral duties. Manuals of this kind required clerical interpretation; they were not addressed directly to the faithful.

Despite the general validity of Ronge's criticism of the casuistic method, Gurys' concern for clemency in pastoral practice should be taken into consideration. His text is marked by pastoral leniency and he wanted to discourage priests from being rigoristic in the confession box.

Ronge's critique of casuistry has relevance for theology today. We should take it as a warning not to overload moral theology with rules.

Lebenslauf

Birgit Rath

Geburtsdatum: 09.12.1988

Schulische Ausbildung

- 09/1994-06/1995 Vorschule Anton-Brucknergasse 3400 Klosterneuburg
09/1995-06/1999 Volksschule Anton-Brucknergasse 3400 Klosterneuburg
09/1999-05/2007 BG und BRG Klosterneuburg
10/2007- Studium der Katholischen Fachtheologie
03/2008- Studium der Katholischen Religionspädagogik

Beruflicher Werdegang

- 02/2014 Externe Mitarbeiterin am Institut für Theologische Ethik, Universität Wien
10/2013-01/2014 Studienassistentin am Institut für Theologische Ethik, Universität Wien
09/2012-02/2013 Studienassistentin am Institut für Theologische Ethik, Universität Wien
10/2011-02/2012 Studienassistentin am Institut für Theologische Ethik, Universität Wien
05/2009- Betreuerin für die Österreichische Kinderwelt
2010-2011 Betreuerin für die Kinderwelt Niederösterreich
08/2011 Lehrgrabung in Jerusalem
12/2008 Events & Promotion Pietzka, Promoterin
03/2008 Promote-for-you, Wien Promoterin
09/2007 CAM-Security, Christoph Amann Management Messe Hostess
07/2006 Stadtgemeinde Klosterneuburg, GA IV, Referat 7 (Wirtschaftshof)
Ferialarbeiterin

Ehrenamtliche Tätigkeit

- 05/2013- Studienrichtungsvertreterin Katholische Religionspädagogik
05/2013- Mandatarin der Österreichischen Konferenz der Theologiestudierenden
03/2011- Mitarbeit in der Fakultätsvertretung Katholische Theologie
05/2011-05/2013 Vorsitz der Fakultätsvertretung
05/2009-12/2012 Rettungssanitäterin
08/2007- 09/2012 Freiwillige Mitarbeiterin des Roten Kreuzes Klosterneuburg

Sprachenkenntnisse

Deutsch (Muttersprache)

Englisch(Sehr gute Kenntnisse)

Französisch(Grundkenntnisse)

Spanisch(Grundkenntnisse)

Latein (Gute Kenntnisse)

Altgriechisch (Grundkenntnisse)