

Die gesellschaftliche und ekklesiologische Bedeutung der Kirchenreform. Zur Aktualität der „Fünf Wunden“ Antonio Rosminis (Prof. Dr. Markus Krienke)

1. Kirche und Demokratie – eine „kopernikanische Wende“?

Die Heiligsprechung Vinzenz Pallottis erfolgte mitten in einer großen Umbruchzeit der Kirche, und zwar während des *aggiornamento* des II. Vatikanischen Konzils. Dieses realisiert eine längst überfällige Selbstreflexion nicht nur über das Selbstverständnis von Kirche, sondern auch über ihr Verhältnis zur Welt und zur Zivilgesellschaft. Damit wird eine lange Phase der Konfrontation zwischen Kirche und Moderne abgeschlossen und zugunsten des Bewusstseins eines gegenseitig kritischen Verhältnisses überwunden¹. Zuvor begegnete der Katholizismus einer sich immer weiter liberalisierenden und säkularisierenden Gesellschaft, welche sich vom kirchlich verfassten Christentum emanzipierte, dieses bisweilen bekämpfte und sein Existenzrecht in der Gesellschaft bestritt, mit einem Gegenmodell radikaler Abschottung. Über die neuscholastische Naturrechtsidee suchte der Katholizismus seinen politischen Einfluss weiterhin geltend zu machen, den es mit dem Niedergang der Monarchien in Europa und damit des Modells der „Allianz von Thron und Altar“ verloren hatte. Diese Naturrechtskonzeption beurteilte allerdings, so sehr sie sich den jeweiligen Staatsformen gegenüber als „neutral“ erklärte, die Demokratie letztlich negativ. Denn sie ging davon aus, dass bestimmte Grundwerte und Gesellschaftsstrukturen von der menschlichen Vernunft objektiv erkennbar seien. Da jedoch die menschliche Vernunft immer endlich und mit einem Bein im Irrtum steht, stellt sich das kirchliche Lehramt als Garantie der Erkenntnis der naturrechtlichen Ordnung dar. Die vernünftige Erkenntnis dieser Ordnung wird mithin nicht der Einzelvernunft oder der politischen Vernunft überlassen, sondern autoritativ abgesichert. Eine demokratisch-liberale Grundverfassung, die auf Religions-, Presse- und Meinungsfreiheit beruht sowie sich als demokratische Grundordnung versteht, können die Naturrechtsdenker so wenig akzeptieren wie bereits die katholischen Traditionalisten vor ihnen, welche stets daran festhielten, dass nur die Monarchie die gottgewollte Ordnung widerspiegelt, in welcher die Macht nicht „von unten“ bzw. vom Volk ausgeht, sondern „von oben“ oder von Gott². Man berief sich auf die ersten Worte des 13. Kapitels des Römerbriefs: „Jeder leiste den Trägern der staatlichen Gewalt den schuldigen Gehorsam. Denn es gibt keine staatliche Gewalt, die nicht von Gott stammt; jede ist von Gott eingesetzt. Wer sich daher der staatlichen Gewalt widersetzt, stellt sich gegen die Ordnung Gottes, und wer sich ihm entgegenstellt, wird dem Gericht verfallen“. Der christliche Herrscher empfängt seit dem Mittelalter die politische Macht „von oben“, legitimiert durch den Papst. Neuscholastik wie Traditionalismus gemeinsam ist also der Grundgedanke, dass nicht der Freiheit, sondern der lehramtlich approbierten Wahrheit das grundlegende gesellschaftliche Existenzrecht zukomme. Pius IX. verbietet im Jahr 1861 die Auffassung, es könne und solle sich „der römische Papst mit dem Fortschritt, mit dem Liberalismus [...] und mit der modernen Zivilisation aussöhnen und abfinden“³. Dieser Satz bildet drei Jahre später den Abschluss der „80 hauptsächlichlichen Zeitirrtümer“, die im *Syllabus errorum* als Anhang zur Enzyklika *Quanta cura* geächtet werden⁴. Bereits Pius VI. verurteilte 1791 die Französische Revolution scharf als Umsturz einer gottgewollten Ordnung und der durch sie garantierten Werte. Die menschliche Freiheit lehne sich gegen naturrechtlich begründete politische Strukturen auf. Die neue Freiheitsidee sei darauf ausgerichtet, die katholische Religion zu beseitigen, indem sie jedem einzelnen die Autorität dar-

¹ Vgl. K. Rahner, *Die Praktische Theologie im Ganzen der theologischen Disziplinen*, in: E. Jünger / K. Rahner / M. Seitz (Hgg.), *Die Praktische Theologie zwischen Wissenschaft und Praxis*, München 1968, 46-64.

² Vgl. R. Uertz, *Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil (1789–1965)* (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, 25), Paderborn u. a. 2005, insbes. 193-361; ders., *Die katholische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung*, in: A. Habisch / H. J. Küsters / R. Uertz (Hgg.), *Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung*, Freiburg-Basel-Wien 2012, 119-153.

³ Pius PP. IX., Ansprache *Iamdudum cernimus* (18.03.1861), in: ders., *Pii IX Pontificis Maximi Acta, Pars prima*, Bd. 3, Rom 1864, 220-230, hier 220.

⁴ DH 2980.

über zugestehe, in religiösen, politischen und weltanschaulichen Fragen zu befinden. In seiner Enzyklika *Mirari vos* (1832) zitiert Gregor XVI. Augustinus, es gebe keine Freiheit für den Irrtum: „At quae peior mors animae quam libertas erroris“⁵. Die Freiheit erhält ihr Recht von der Wahrheit her; wer sich außerhalb ihrer begibt, verlässt das Recht und die rechte staatliche Ordnung. Aus diesem Grund stellt sich auch bereits der Gedanke der Kirchenreform als „völlig unsinnig und für sie [die Kirche] beleidigend“ dar, denn dies würde automatisch bedeuten, dass die Kirche „überhaupt schadhaft oder verdunkelt oder anderweitig beeinträchtigt sein“ könne⁶. So war es nur folgerichtig, dass derselbe Papst zwei Jahre später in der Enzyklika *Singulari nos* die liberalen Ideen des französischen Abtes Lamennais verurteilte, der in seinem Blatt *L’Avenir* für die Annahme der liberalen Grundfreiheiten seitens der katholischen Kirche eintrat. Denn was durch die freiheitlichen Ideen, die mit der Französischen Revolution politische Wirklichkeit wurden, nicht mehr gewährleistet war, ist die Rückbindung der Freiheit an die durch die Offenbarung und das kirchliche Lehramt gewährleistete Wahrheit. Wie ein Offenbarungseid erschien es den ultramontanen Katholiken, dass sich die Französische Revolution sofort mit dem Jakobinerterror in ihr Gegenteil verwandelte und statt Freiheit Terror, Gewalt und Tod brachte. So urteilte Joseph de Maistre über die Revolution: „La révolution française ne ressemble à rien de ce qu’on a vu dans les temps passés. Elle est satanique dans son essence“⁷. Gregor XVI. sah diese Ereignisse in *Mirari vos* nur als Vorzeichen jener Katastrophe, in welche das menschliche Gemeinwesen stürzen müsse, wenn es nur einmal den Prinzipien der Revolution zum Durchbruch ver helfe: „Denn wenn der Zügel zerrissen ist, mit dem die Menschen auf den Pfaden der Wahrheit gehalten werden, dann stürzt ihre ohnehin zum Bösen geneigte Natur rasend schnell in den Abgrund. [...] Die Erfahrung bezeugt es, und seit uralter Zeit weiß man es: Staatswesen, die in Reichtum, Macht und Ruhm blühten, fielen durch dieses eine Übel in sich zusammen, nämlich durch zügellose Meinungsfreiheit, Redefreiheit, Neuerungssucht“⁸.

Bekanntlich hat das II. Vatikanische Konzil diese Reserven gegenüber der modernen Demokratie und dem Verfassungsstaat durch die Anerkennung der Religions- und Meinungsfreiheit ausgeräumt. Die Verpflichtung zur Wahrheit wird nun im menschlichen Gewissen verankert, und dieses ist rechtsstaatlich vor jedem politischen Eingriff zu schützen. Diese Grundrechte sind Ausdruck der Menschenwürde und daher ethische Basis einer Ordnung, die den Menschen in seiner Würde und mithin als Ebenbild Gottes anerkennt. In diesem Sinn betont die Enzyklika *Centesimus annus* von 1991: „Die Kirche weiß das System der Demokratie zu schätzen, insoweit es die Beteiligung der Bürger an den politischen Entscheidungen sicherstellt und den Regierten die Möglichkeit garantiert, sowohl ihre Regierungen zu wählen und zu kontrollieren als auch dort, wo es sich als notwendig erweist, sie auf friedliche Weise zu ersetzen. [...] Eine wahre Demokratie ist nur in einem Rechtsstaat und auf der Grundlage einer richtigen Auffassung vom Menschen möglich. [...] Eine Demokratie ohne Werte verwandelt sich, wie die Geschichte beweist, leicht in einen offenen oder hinterhältigen Totalitarismus“⁹. Die Demokratie wird also unter dem „ethischen Vorbehalt“ der Anerkennung der Menschenwürde ausdrücklich „geschätzt“. Die Kirche übt ihre ethische „Kontrollfunktion“ nicht mehr autoritär aus, sondern durch eine stete Kritik, mit der sie politische und gesellschaftliche Prozesse begleitet und sie nach der „Kompatibilität“ mit der Idee der Menschenwürde befragt. In dieser Funktion wird sie in unserer Gesellschaft auch von nicht-christlichen und „religiös unmusikalischen“ Denkern wie Jürgen Habermas geschätzt¹⁰. Der sich

⁵ Zit. in: Gregor PP. XVI., Enzyklika *Mirari vos* (15.08.1832), in: ders., *Acta Gregorii Papae XVI.*, Pars prima, Rom 1901, 169-174 (Graz 1971), hier 172.

⁶ Gregor PP. XVI., *Mirari vos*, 171.

⁷ „Die Französische Revolution ist anders als alles, was wir in der Vergangenheit gesehen haben. Sie ist in ihrem Wesen satanisch“ [Hinzufügung des Hg.]. Zit. in: H. Maier, *Revolution und Kirche*, München 2006, 145.

⁸ Gregor PP. XVI., *Mirari vos*, 172.

⁹ Johannes Paul PP. II, Enzyklika *Centesimus annus* (1.05.1991), in: *Acta Apostolicae Sedis* 1991, 793-867, hier 850 (Nr. 46).

¹⁰ Vgl. J. Habermas, *Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?*, in: ders. / J. Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, hg. von Florian Schuller, Freiburg 2005, 15-37.

hierin ausdrückende Wandel im kirchlichen Selbstverständnis indes kann im Hinblick auf die lehramtlichen Äußerungen des 19. Jahrhunderts geradezu als „kopernikanische Wende“ angesehen werden. Und genau in diesem Befund, der sich aus dem Wortlaut der einschlägigen Dokumente der Kirche zur Demokratie heute so scheinbar klar ergibt, liegt immer noch der Kern vieler Spannungen zwischen Kirche und Gesellschaft. So scheint es einigen, als hänge die Kirche nach wie vor der Moderne hinterher und müsse den Aufholprozess noch schneller und konsequenter vollziehen – bis hin zur „Demokratisierung“ ihrer internen Strukturen. Man denkt dann an Bischofswahl oder Abschaffung des Zölibats, oder auch an die „Modernisierung“ der kirchlichen Moralvorstellungen. Traditionalisten halten entgegen, dass es die Kirche nicht nötig habe, sich mit der Moderne auseinanderzusetzen, und dass sie ihre gesellschaftlich wichtige „Kontrast- und Kritikfunktion“ nur als ein Rückzug von einer Gesellschaft realisieren könne, welche die Kirche ohnehin immer mehr als „Anomalie“ begreife und an den Rand dränge. Kirche müsse sich im Rückzug von der Gesellschaft „reinigen“¹¹, um wieder neue Ausstrahlungskraft zu gewinnen: um der Eindeutigkeit ihrer eigenen Botschaft wie auch um ihrer positiven Funktion für die Gesellschaft willen. Beide Interpretationen meinen, das Konzil auf ihrer Seite zu haben. Indes ist die Schärfe, mit der diese Auseinandersetzung geführt wird, vor allem ein Anzeichen dafür, dass die Moderne kirchlicherseits immer noch nicht aufgearbeitet ist und als ein „Einbruch“ in die Kirche erscheint, wobei „die Nichtbewältigung dieses Einbruchs einen wesentlichen Teil der heutigen Krise der katholischen Kirche ausmacht“¹².

2. Erste Differenzierungen

Dabei könnte es helfen anzuerkennen, dass beide Elemente, das progressive wie das traditionalistische, in den Konzilstexten zum Ausdruck kommen und somit eine Dialektik beschreiben, welche es erlaubt, Kirche in der Moderne zu situieren und daraus Perspektiven auch für heute relevante und diskutierte Probleme zu gewinnen¹³. Gegen einen Progressismus, welcher die Kirche an der Moderne misst und eine vorbehaltlose Angleichung fordert, gilt zunächst zu bedenken, dass wesentliche Elemente der politischen Moderne das kulturelle Resultat des Christentums sind. Die Neuzeit ist in diesem Sinn vor allem als eine historische Auswirkung des Christentums selbst zu sehen, das von Anbeginn an, konkret seit dem jesuanischen Axiom *Caesaris Caesari Dei Deo* eine alternative Gesellschaftsidee zur politischen Herrschafts- und Machtideologie eingeführt hatte. Diese bestand wesentlich aus fünf Elementen. Erstens wird die Differenzierung, d. h. die Trennung, zwischen politischer und religiöser Ordnung nicht nur aufgrund christlicher Grundüberzeugungen, sondern auch auf kirchliches Betreiben im Mittelalter hin vollzogen: Die Kirche wehrte sich vor politischer Einflussnahme bei der Ämterinvestitur¹⁴. Zweitens ist auf die kulturelle Ausbildung des individuellen Wertes der menschlichen Person zu verweisen: Der Mensch ist vor allem in seiner personalen Einzelheit nach Gottes Bild geschaffen und daher wertvoll, nicht erst als Glied der Gemeinschaft oder insofern er in einem bestimmten gesellschaftlichen Stand geboren wird oder gewisse öffentliche Aufgaben wahrnimmt. Drittens hat das Christentum die Entsakralisierung der Welt hervorgebracht, indem es durch die Übernahme des strengen alttestamentlichen Monotheismus verbot, etwas Innerweltliches, und darin inbegriffen auch den Staat, als göttlich zu verehren. Viertens ist die Errungenschaft des Naturrechts nicht erst in der Neu-

¹¹ J. Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: Habermas/Ratzinger, *Dialektik*, 39-60, bes. 56.

¹² E.-W. Böckenförde, *Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt. Aufriss eines Problems*, in: R. Koselleck (Hg.), *Studien zum Beginn der modernen Welt (Industrielle Welt, 20)*, Stuttgart 1977, 154-177, hier 172.

¹³ Vgl. K. Müller, *Abbiamo dimenticato la Dialectica dell'illuminismo? Gaudium et spes, la modernità e un pezzo di Wirkungs-geschichte*, in: M. Krienke / S. Muscolino (Hgg.), *Modernità – diritti – laicità. L'eredità del Concilio Vaticano II per il XXI secolo*, Lugano 2013 [in Veröffentlichung].

¹⁴ Vgl. E.-W. Böckenförde, *Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, in: ders., *Staat, Gesellschaft, Freiheit*, Frankfurt a. M. 1976, 42-64; vgl. zu den ersten vier Gesichtspunkten ders., *Kirche und modernes Bewusstsein*, in: *Internationale Katholische Zeitschrift „Communio“* 15 (1986) 156-159.

scholastik, sondern bereits im Mittelalter von grundlegender Bedeutung: Bestimmte ethische Werte und politische Strukturen können von der menschlichen Vernunft erkannt und realisiert werden, wozu es grundsätzlich nicht der Offenbarung bedarf. Damit wird es möglich, eine nicht-religiöse politische Ordnung auf der Grundlage politischer Vernunft zu etablieren¹⁵. Fünftens und schließlich ist die Institutionalisierung zu nennen, d. h. die Idee personunabhängiger Ämter, die nicht mit bestimmten Individuen identifiziert sind, denen sie politische Macht verleihen, sondern in welchen der Amtsinhaber eine Dienstfunktion an anderen ausführt, indem er dahinter als Individualperson zurücktritt und in Funktion am Gemeinwesen handelt¹⁶. Diese fünf politisch-ethische Kriterien gestalten die politische Ordnung der Neuzeit, welche aus eineinhalb Jahrtausenden christlicher Prägung des Abendlandes herrühren: Diese beruht auf der in den Freiheitsrechten ausgedrückten Überzeugung, dass alle Menschen in ihrer Würde und Freiheit *de iure* gleich sind und darin einen normativen Anspruch jeder gesellschaftlichen Institution gegenüber ausdrücken. Dies gilt auch für jene Dimension der Kirche, in welcher auch sie „gesellschaftliche Institution“ ist. Aber gerade um den ethischen Wert dieser Ideen zu bewahren, welche in der christlichen Tradition wurzeln, darf sich die Kirche auch nicht kritiklos dem neuzeitlichen Geist anpassen, sondern muss jenseits ihrer institutionellen Gestalt sakramentale Wirklichkeit bleiben. Also nicht nur ihres religiösen Auftrages willen, sondern auch gemäß ihrer gesellschaftlichen Verantwortung darf die Kirche nicht im neuzeitlichen Geist vollkommen aufgehen.

Auf der anderen Seite ist aber auch den Traditionalisten entgegenzuhalten, dass diese notwendige Kontrastfunktion der Kirche nicht eine Generalrechtfertigung aller kirchlichen Strukturen bedeuten kann. Im Gegenteil hat sich die Kirche im Laufe der Jahrhunderte, aufgrund ihrer inkarnatorischen Struktur, in der sie ewige Wahrheiten in irdischer Realität und in irdischen Strukturen zum Ausdruck bringt, mit gewissen Institutionen identifiziert und neigt daher dazu, diese als unverrückbaren Ausdruck der christlichen Offenbarung anzusehen. Da Kirche eine soziale und zeitliche Existenz hat, „ergibt sich aus dieser Symbiose die Tendenz, sowohl bestimmte geistig-kulturelle Denkformen und Bewusstseinshaltungen, in deren Medium sich die zeitlos gültige Wahrheit ausspricht, als auch bestimmte politisch-soziale Ordnungsformen oder Teile von ihnen, in denen oder aus denen heraus die Kirche als Sozialgebilde lebt, mit in die zeitlose Gültigkeit zu erheben. Das hat dann zur Folge, dass sich deren Veränderung als Veränderung der glaubensmäßigen Wahrheit selbst oder als Bedrohung der Existenzbedingungen der Kirche (als Sozialgebilde) darstellt“¹⁷.

Ganz im Sinne der Vorbereitung einer differenzierten Haltung zur Moderne, die nicht „an sich“ guteheißen wird, in welcher aber der Kairos zur spezifischen Realisierung urchristlicher Grundvorstellungen über den Menschen und die Gesellschafts- und Kirchenordnung erkannt wird, kann der Schwerpunkt der „Geistesverwandtschaft“ zwischen Pallotti und Rosmini erkannt werden¹⁸. Beide entwickeln ein durchaus dialektisches Verhältnis zur nachrevolutionären Moderne,

¹⁵ So betont Böckenförde, dass „die berühmte Frage, ob die Gebote des Naturrechts nicht auch dann gelten würden, wenn es Gott nicht gäbe (was zu denken im Übrigen schrecklich sei), [...] entgegen einer verbreiteten Meinung nicht erst von den Vertretern des Vernunftrechts, sondern bereits in der späteren Scholastik, genauer zu Beginn des 15. Jahrhunderts, gestellt worden“ sei (Böckenförde, *Kirche und modernes Bewusstsein*, 159).

¹⁶ Vgl. Böckenförde, *Zum Verhältnis*, 165-167; J. Isensee, *Das verfassungsstaatliche Erbe der Aufklärung in Europa*, in: Humboldt Forum Recht 5 (1996) 26-34, hier 31f.

¹⁷ Böckenförde, *Zum Verhältnis von Kirche und Moderner Welt*, 174f.

¹⁸ Rosmini kannte Pallotti persönlich, wie aus einem Brief nach dem Tod Pallottis hervorgeht: „Für Rom war der Verlust des frommen Abbate Pallotti gewiss schwer. Er war ein Mann, der so viel Gutes tat für die Seelen. Ich selbst habe ihn in meinen geistlichen Angelegenheiten befragt und sehr gute Ratschläge erhalten. Es sind seltene Menschen, die allein der Herr mit seiner Gnade bildet und zum Wohle vieler als Geschenk auf die Erde sendet. Von ihnen steht geschrieben: ‚Viele Weisen sind ein Glück für die Welt‘ (Weish. 6, 26). Es ist daher zu bedauern, dass ihre Zahl, die in unserer Zeit schon spärlich ist, sich immer mehr lichtet“ (A. Rosmini, *Brief an A. Tosti vom 20.04.1850*, in: ders., *Epistolario completo*, 13 Bde., Casale Monferrato 1890-1894, X, 767; übers. in: J. Frank, *Vinzenz Pallotti. Gründer des Werkes vom Katholischen Apostolat*, 2 Bde., Friedberg 1952-1963, II, 666 [das *Epistolario* gibt für Pallotti die Schreibweise „Palotta“ wieder; nochmals erwähnt Rosmini ihn in einem Brief vom 3.07.1850, auch diesen an Kardinal Tosti gerichtet, in: Rosmini, *Epistolario*, XI, 39). Pizzolatto spricht gar von Pallottis „Bekanntem und Verehrer Rosmini“ (V. Pizzolatto, *Die Kirchenvision Vinzenz Pallottis (1795–1850)*, in: M. Probst / P. Rheinbay [Hgg.], *Kirche im*

insofern sie stark durch die Erfahrung der französischen Revolution geprägt sind und ihr praktisches und theoretisches Wirken im Dienst der berechtigten Abwehr der Kirche gegen einen liberalen Zeitgeist verstehen, welcher das religiöse Element am Fundament der Gesellschaft erodiert. Doch führt dies nicht zu einer intransigenten Verteidigung einer antimodernen Hierarchie¹⁹, sondern zum wichtigen Grundgedanken, dass sich die Kirche als Institution im Sinn der Neuzeit in dem Maße wandeln muss, in welchem durch die neuzeitlichen Ideen selbst urchristliches Gedankengut zum Ausdruck kommt, das sich nun in den Ideen der universalen Würde und Grundrechtsgleichheit aller Menschen ausformuliert. Diese doppelt verschränkte, dialektische Verhältnisbestimmung zwischen Kirche und Moderne realisiert sich in einer Erneuerungsperspektive, welche Kirche und Gesellschaft gleichermaßen einbegreift und vor allem für die Kirche die Vision einer „neuen Ekklesiologie“²⁰ entwirft.

3. Vinzenz Pallotti (1795–1850) und Antonio Rosmini (1797–1855)

Bevor nun zur Darlegung der theoretischen Gedanken Rosminis übergegangen wird, sollen stichpunktartig einige Aspekte Erwähnung finden, welche die „Geistesverwandtschaft“ beider nahelegen, sodass man anschließend in Rosmini Vieles von dem reflektiert finden kann, was letztlich Pallotti zu seinem unermüdlichen Lebenseinsatz motivierte²¹. In jenen Jahren, in denen Gregor XVI. die moderne Gesellschaft ablehnte, lancierte Rosmini die Gegenparole, man müsse die Menschen „von weit herholen, denn sie haben sich weit entfernt“²². In vollkommener Übereinstimmung mit dieser Einschätzung entwarf Pallotti bekanntlich die Idee des universalen Apostolats, jenes bedingungslosen Zugehens auf die Menschen²³, selbst wenn diese der Religion den Rücken gekehrt haben. Dies sei jedoch Aufgabe aller Getauften, weswegen Pallotti das Apostolat, das in ursprünglicher Weise im Papst verkörpert ist, „analog“ auf alle Gläubigen ausdehnt und entsprechend der Mannigfaltigkeit der konkreten Glaubensrealität einen „apostolischen Pluralismus“ vertritt²⁴. Pallotti setzt mithin innerkirchlich an: Die Differenzierung und Universalisierung seiner Apostolatsperspektive geschieht theologisch „von oben“. Rosmini dagegen arbeitet zunächst eine grundlegende philosophische und gesellschaftstheoretische Reflexion aus, welche eine allgemeine anthropologische und politische Vision hervorbringt. Damit steht bei Rosmini stärker als bei Pallotti die vom menschlichen Subjekt qua moralischem Freiheitswesen ausgehende Perspektive im Mittelpunkt, was er in der Herausstellung der „eigenen Würde als Glied der Kirche“²⁵ eines jeden Gläubigen zum Ausdruck bringt.

Jenseits dieses Unterschieds ist es jedoch bei beiden herausragenden Persönlichkeiten der ersten

Wandel. Pallottinische Optionen [Pallottinische Studien zu Kirche und Welt, 2], St. Ottilien 1999, 12-52, hier 51), doch führt er diesbezüglich keine weiteren Hinweise oder Quellenangaben an.

¹⁹ Wenngleich sich beide Elemente sowohl in Pallotti als auch in Rosmini finden, sind sie keine ekklesiologischen Zentralelemente und müssen von den ekklesiologischen Innovationen beider her erklärt werden.

²⁰ Pizzolatto, *Die Kirchenvision*, 12.

²¹ Pizzolatto unterstreicht diesen Eindruck, freilich nicht in Hinblick auf Rosmini, wohl aber auf die Notwendigkeit, einen nicht vorhandenen Traktat *De ecclesia* doch durch Elemente ersetzt zu sehen, „die uns erlauben, von einer originellen Sicht von Kirche zu sprechen, die, nach dem Urteil von Bruno Forte, nicht nur für die pallottinische Gemeinschaft, sondern für die gesamte Kirche bedeutsam ist“ (vgl. Pizzolatto, *Die Kirchenvision*, 12). Die damit notwendige theoretische Vermittlung dürfte in Rosmini einen bedeutenden theoretischen Anhaltspunkt finden. Doch im Unterschied zu Rosminis Idee, welche aufgrund ihrer liberalkatholischen Gesamtvision von Gesellschaft sofort eine konsistente Gegnerschaft hervorrief, findet die Inspiration Pallottis sofort begeisterte Aufnahme. Ferner wird sein Orden sofort approbiert und im Kirchenvolk erntet er große Zustimmung (vgl. ebd. 28f.). Aber auch er blieb nicht von kritischen Reaktionen aus der kirchlichen Hierarchie verschont, die vor allem seiner Idee von einer Neuinterpretation des Gottesvolks und des universalen Apostolats nicht nur Wohlwollen entgegenbrachte (vgl. ebd. 30f.).

²² A. Rosmini, *Introduzione alla filosofia*, hg. von P. P. Ottonello (*Edizione critica*, 2), Roma-Stresa 1979.

²³ Vgl. P. Rheinbay, „Als seiest du selbst der Gründer“. *Die Entwicklung der Priester- und Brüdergemeinschaft im Gesamtwerk Vinzenz Pallottis*, in: M. Probst / H. Socha (Hgg.), *Die „Vereinigung des Katholischen Apostolats“ Vinzenz Pallottis. Idee – Geschichte – Gestalt*, Limburg 1993, 76-103, bes. 85.

²⁴ Pizzolatto, *Die Kirchenvision*, 32.

²⁵ CP 25.

Hälfte des 19. Jahrhunderts mithin nicht Angst, sondern Herausforderung, die sie in ihrem Denken und Handeln bestimmt. Darin entwerfen sie eine Alternativperspektive zu den offiziellen kirchlichen Dokumenten der damaligen Zeit: Es geht ihnen darum, im Moment der Krise Neues zu schaffen. Beide lebten auf der einen Seite eine unbeirrbar Treue zum kirchlichen Lehramt und brachten damit zum Ausdruck, dass die Funktion der Kirche in der Neuzeit nicht einfach Angleichung an den Zeitgeist bedeuten kann, sondern die spirituelle Funktion der Kirche vonnöten ist, um die Achtung der Menschenwürde und der gelebten Solidarität in der Gesellschaft zu wahren. Wie für Rosmini sich die Kirche nicht einfach der Moderne anpassen soll, so hat Johannes Paul II. in seiner Ansprache an die Pallottiner 1985 die Intention ihres Gründers dahingehend spezifiziert, dass „die Kirche auch nicht nach Art weltlicher Gesellschaftsformen, wie zum Beispiel nach demokratischen Denkmodellen, beurteilt werden [darf]“²⁶. Diese Kontrastfunktion der Kirche zur Gesellschaft drückt sich bei Pallotti wie bei Rosmini in einer starken Konzentration des Wesens der Kirche im Papsttum aus, gerade um die Alternativität der Kirche zur politischen Sozialbeziehung herauszustellen. In der Tat finden sich durchaus einige heute als „ultramontan“ definierte Aspekte sowohl bei Pallotti als auch bei Rosmini²⁷. Doch ist diese Alternativität rein „wesenhaft“ gemeint, weswegen keine unmittelbaren strukturellen Ableitungen daraus vorgenommen werden dürfen: In anderen Worten darf diese Kontrastierung der Kirche gegenüber der Gesellschaft nicht zu einer Klerikalisierung Ersterer führen. Die Feststellung, dass die Kirche nicht nach der Logik politischer Herrschaft funktioniert, ist keine Rechtfertigung einer traditionalistisch-hierarchischen Struktur, welche die Laien außen vor lässt. Es sind ja durchaus andere Alternativmodelle zur Gesellschaft denkbar, welche das Wesen der Kirche viel besser zum Ausdruck bringen. Man denke nur an die Motive des Zweiten Vatikanums wie „Volk Gottes“ oder „Communio“. In der Tat schwebten dem Roveretaner wie dem Römer Motive vor, die eindeutig in diese Richtung weisen²⁸.

Gerade Rosmini und Pallotti zeichnen sich damit durch ein Kirchenbild aus, welches diese streng von jenem Grundelement her denkt, das die alternativ-kirchliche „Variante“ der Demokratie ist, d. h. ausgehend vom Grundprinzip, dass alle in der Taufe gleich sind, ob Laie, Bischof oder Papst. Dem Papst kommt dabei als Ausdruck kirchlicher *Unio* besondere Bedeutung zu, da er zum Identifikationsmoment der zunehmend an gesellschaftlich-politischem Einfluss verlierenden Katholiken wurde. Für Pallotti ist er der „eigentliche Apostolatsträger“²⁹, für Rosmini kann der Katholizismus auf ihn nicht verzichten. Doch selbst in dieser fundamentalen Bedeutung kann er sich nicht darüber hinwegsetzen, dass ihn in erster Linie die Taufe mit allen Christen auf der gleichen Ebene verbindet: „Wie wir *alle* berufen, ja verpflichtet sind, Jesus Christus nachzufolgen, so

²⁶ Johannes Paul PP. II, Ansprache *Ai membri dell'Unione dell'Apostolato Cattolico di San Vincenzo Pallotti* (2.11.1985), in: <http://goo.gl/caFIU> (1.01.2013), 3.

²⁷ Was aus heutiger Sicht mithin als „Kirchen-Vision“, die „nicht frei von Paradoxien“ ist (vgl. A. M. Eckart, *Schlussswort Verantwortung. Zum Dialog zwischen Theologie und systematischer Psychologie*, Speyer 2004, 307), erscheint, stellt sich aus Sicht Pallottis und Rosminis selbst nicht als widersprüchlich dar. Von „Paradoxien in seiner Kirchen-Vision“ spricht auch Pizzolatto; vgl. *Pizzolatto, Die Kirchenvision*, 22. Und er stellt den Widerspruch in Pallotti folgendermaßen heraus: „Wir sehen Pallotti eingefügt in die zwei Gesichter der Kirche im 19. Jahrhundert: das eine mit der Sorge um Struktur, um Autorität und bestimmende Macht; das andere geprägt von Liebe, Kreativität und Apostolat“ (ebd. 22f.).

²⁸ Niederschlag differenziert für die Definition des Verhältnisses zwischen Kirche und Welt in Kongruenzmodelle, welche „von einem monistischen Ansatz her christliche[n] Glaube und Weltverantwortung in eins“ setzen, sowie Trennungsmodelle, um dann in dem „Communio-Modell“ die Neuheit des II. Vatikanums zu erkennen und erkennt vor allem die Intuition letzterer in Pallotti vorgebildet (H. Niederschlag, *Modelle christlicher Weltverantwortung*, in: Courth/Weiser [Hgg.], Mitverantwortung, 230-251).

²⁹ Vgl. V. Pallotti, *Opere Complete*, hg. von F. Moccia, Roma 1954-1980, III, 185. Bezüglich der „römischen Frage“, welche innerlich mit der „italienischen Frage“ der Nationalstaatswerdung unter der Führung Piemont-Sardiniens und unter Ausschluss des hegemonialen Einflusses vor allem Österreichs in Italien einherging, nahm Pallotti aber offenbar eine zu Rosmini – und auch zu Gioberti und Ventura – entgegengesetzte Stellung ein; vgl. Pizzolatto, *Die Kirchenvision*, 23, Anm. 42. Auch Rosmini war gegen die Aufhebung des Kirchenstaates, aber für seinen föderalen Einbezug in einem gesamtitalienischen Nationalstaat unter Ausschluss des Einflusses Österreichs in Italien. Während Rosmini zusammen mit Gioberti und Ventura indiziert wurde, entging Pallotti einer ähnlichen Zensur.

sind auch *alle*, entsprechend ihrer Verfassung und ihrem Stand, zum Apostolat berufen³⁰. Damit haben Rosmini und Pallotti ein zentrales Element der Ekklesiologie des II. Vatikanums vorweggenommen³¹. Diese universale Idee des Apostolates (Pallotti) oder der Einheit des mystischen Leibes der Kirche aus Klerus und Laien (Rosmini) ist deren übereinstimmende Reformidee: Die Hierarchie soll nicht durch Revolution überwunden (dies wäre eine Analogie zur französischen Revolution), sondern durch Reform auf ihren eigentlichen Sinn zurückgeführt werden. „Reform“ kann nur darin bestehen, die Gründe der weltlichen Machtlogik, die in der Kirche Trennung und Spaltung verursachen, zugunsten eines wahren *Unio*-Verständnisses, wie es sich aus der Gleichheit aller Getauften ergibt, zu überwinden. Doch was die Kirche daran hindert, die Menschen von weit herzuholen – so der Grundgedanke der Fünf Wunden –, ist die feudale Grundlogik, die sie seit dem Mittelalter angenommen hat³². Somit wird gerade die moderne Zeit, welche in der Revolution die vorneuzeitliche Feudalordnung überwand und die aufgrund ihrer Auswirkungen auch auf die Kirche als mit dem *Ancien Regime* institutionell verschmolzene Institution gemeinhin als „Krise“ der Kirche erlebt wurde, zur großen Reformgelegenheit: Während rein menschliche Gesellschaften die Parabel von Aufbau und Zerfall durchlaufen, sei die Kirche dadurch gekennzeichnet, so Rosmini, dass sich gerade äußere Krisenphänomene oftmals durch innere Reformkräfte ausgeglichen werden, die die Kirche in eine neue Phase ihrer geschichtlichen Entfaltung führen können³³.

Nun müssen, für den Roveretaner wie für den Römer, die Kirchenreformen selbst organisch aus dem Wesen des Christentums heraus gedacht werden – und damit ist ihre Reformidee auch kritisch gegenüber der überwiegenden Mehrheit der bis heute vorgebrachten Reformforderungen: Sobald diese als dem sakramentalen Wesen der Kirche „heterogene“ Forderungen vorgebracht werden, können sie von der Kirche und ihrer Hierarchie nicht produktiv aufgenommen werden. Sie sind dann gewissermaßen in einer „Sprache“ verfasst, welche von der Kirche in ihrem sakramentalen Wesen nicht verstanden wird. Aus diesem Grund haben Rosmini und Pallotti ihre Ideen nicht nur theologisch bzw. ekklesiologisch fundiert, sondern diese auch in eine innerkirchliche Realität eingebettet: Beide suchten, ihre Ideen konkret in einer Ordensgründung zu verwirklichen. Diese sind weder bei Rosmini noch bei Pallotti als im Partikularsinn eigenständige Einheiten, sondern im Dienst an der Kirche gesehen und stellen ein *in nuce* realisiertes Modell für die Gesamtkirche dar³⁴. Während Pallotti die „Liebe als Grundmotiv und Ziel des Apostolats“³⁵ definiert, nennt Rosmini seine Ordensgründung das „Institut der Liebe“ (*Istituto della Carità*). Beide bringen die soziale Alternative der Kirche somit im Wesen der Liebe, nicht im Hierarchie- und Amtsgedanken auf den Punkt.

Daraus wird deutlich, dass Pallotti und Rosmini weit davon entfernt sind, ein vorchristliches Mittelalter zu idealisieren, oder allein aus der Tatsache, dass die Gesellschaft einst formell christlich

³⁰ Pallotti, *Opere Complete*, III, 142.

³¹ Vgl. J. Schäfers, *Gestalt- und Strukturwandel des pallottinischen Erbes als Aufgabe und Chance*, in: F. Courth / A. Weiser (Hgg.), *Mitverantwortung aller in der Kirche. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Gründung Vinzenz Pallottis*, Limburg 1985, 91-104, hier 95f.

³² Vgl. V. Conzemius, *Die „Fünf Wunden“ Rosminis im Kontext der kirchlichen Reformprojekte des 19. Jahrhunderts*, in: *Stimmen der Zeit* 215 (1997) 579-592; C. Liermann, *Philosophie aus dem Geist des Christentums. Religion und Politik bei Antonio Rosmini (1797–1855)*, in: *Historisch politische Mitteilungen. Archiv für christlich-demokratische Politik* 1 (1994) 197-213. Das Rosminische Werk *Le cinque piaghe della Santa Chiesa*, das hier in der von A. Valle herausgegebenen Ausgabe zugrunde liegt (*Edizione critica*, 56, Roma-Stresa 1998), ist das am meisten übersetzte Werk Rosminis. Eine deutsche Übersetzung aus dem Jahr 1971 liegt vor, wird hier aufgrund ihrer vielen Ungenauigkeiten aber nicht benutzt. Eine zeitgemäße, revidierte und kritische Übersetzung dieses Werkes wäre ohne allen Zweifel an der Zeit.

³³ Vgl. F. Traniello, *Die Wundmale des Gekreuzigten als Paradigma für die Geschichte der Kirche*, in: M. Krienke (Hg.), *Rosmini und die deutsche Philosophie – Rosmini e la filosofia tedesca* (Philosophische Schriften, 71), Berlin 2007, 403-414, hier 406f.

³⁴ Vgl. Rheinbay, *Gründer*, 82; vgl. M. Juritsch, *Apostolische Gemeinschaft – Eigenart und Auftrag. Leitgedanken des Generalrektors der Pallottiner*, in: Courth/Weiser (Hgg.), *Mitverantwortung*, 12-26, hier 19f.; vgl. auch M. Krienke, *Ein Philosoph als Ordensgründer. Antonio Rosmini und das Leben aus der Caritas*, in: *Edith Stein Jahrbuch* 9 (2003) 153-173.

³⁵ L. Münz, *Zur Spiritualität Vinzenz Pallottis*, in: Courth/Weiser (Hgg.), *Mitverantwortung*, 48-67, hier 61.

war, ein erstrebenswertes Idealbild zu formen. Darin bezog vor allem Rosmini eine Gegenposition zum Denken Gregors XVI. und Pius' IX., indem er auf die ureigentliche Botschaft des Christentums reflektiert und in diesen beiden Elementen kondensiert: (1) Trennung von Staat und Religion sowie (2) universale Rechtsgleichheit aller Personen aufgrund ihrer Würde. Dies ist nicht nur eine Forderung an die Gesellschaftsstruktur – und hierin rezipiert Rosmini die Französische Revolution als bedeutenden Fortschritt, trotz der harschen Kritik, die er sonst an ihr übt³⁶ –, sondern ergibt sich originell aus der christlichen Botschaft und muss daher vor allem die Kirche selbst kennzeichnen. Grade die Kirche müsste, was die Mündigkeit und Emanzipation der Einzelnen angeht, eine Vorreiterrolle einnehmen und daraus im Vergleich zur Zivilgesellschaft ein ungemeines Kapital schlagen³⁷. Doch dieser wesenhafte „Vorsprung“ der Kirche wurde immer mehr verunmöglicht durch die Einflussnahme weltlichen Interesses- und Machtdenkens, wie es sich in den feudalen Herrschaftsstrukturen des Mittelalters ausdrückte, die bis zur Französischen Revolution fortbestanden. Aus diesem Grund habe sich die Kirche im Verlauf der Jahrhunderte immer deutlicher dem Staat angeglichen: Entgegen der Position der „Traditionalisten“ sieht Rosmini darin mithin keinen genuin „neuzeitlichen Sündenfall“, sondern ein Resultat ihrer „konstantinischen Verfassung“, die auf die Anfänge des Mittelalters zurückgeht. So schreibt Rosmini in den Fünf Wunden: „So ließ es Gott zu [selbst die von ihm so kritisierte Entwicklung vertraut Rosmini letztlich der göttlichen Vorsehung an], dass die barbarischen Eroberer [...] des Römischen Reiches, die ohne es zu wissen uns zu Schülern der Kirche werden ließen, den Feudalismus einführten, der letztlich die Freiheit der Kirche selbst auslöschte. Hieraus resultierten all ihre Übel“³⁸. Im Gegenteil kann die Neuzeit durch die Überwindung der Feudalstrukturen gerade die Gelegenheit sein, dass in Überwindung dieser „konstantinischen Epoche“ vor allem die Kirche ihr ureigenes Wesen wiederentdeckt und auch institutionell neu zum Ausdruck bringt. Dies wäre in keiner Weise ein Angleichen der Kirche an die Moderne, sondern im Gegenteil die Wiederaneignung ihrer grundlegenden institutionellen Gestalt, welche der Gesellschaft neu die ethischen Implikationen und Fundamente der Demokratie, gemeinhin deren „Grenzen“ genannt, aufzeigen kann³⁹. Daraus ergibt sich dann aber auch die ethische Basis, um die demokratische Kultur ständig kritisch begleiten zu können. Um diese Dimension neu herauszustellen, schlägt Rosmini aber eine unabdingbare innere Strukturreform der Kirche vor, die freilich ihre Auswirkungen auch auf die Vorstellung von Gesellschaft hat. Kirchen- und Gesellschaftsreform gehen für ihn Hand in Hand. Vor allem kann Letztere nicht gefordert werden, wenn Erstere nicht realisiert wird.

Damit hat Rosmini in weiten Strecken das II. Vatikanische Konzil vorweggenommen, vor allem in den Intentionen des *aggiornamento* und der Öffnung zur Welt. Vor allem ersterer Aspekt ist auch bei Pallotti besonders ausgebildet⁴⁰, wohingegen sich Rosmini dadurch auszeichnet, die Kirchenreform in einen umfassenden Reformgedanken von Kirche und Gesellschaft einzuordnen.

³⁶ Vgl. P. P. Ottonello, *Rosmini e la rivoluzione francese*, in: Rivista Rosminiana di filosofia e di cultura 84 (1990) 1-17.

³⁷ „Tatsächlich vertrat er [Rosmini] programmatisch die Ansicht, der einzelne Gläubige sei ein aktives Mitglied seiner *società* und verfüge über ein *individuelles Mitspracherecht*. Die Rechtschaffenheit und Gerechtigkeit der Amtsführung in der Kirche wurde nämlich, Rosmini zufolge, durch das gewährleistet, was er den ‚Wahrheitsausweis‘ [...] genannt hat. Damit bezeichnete er [...] die Fähigkeit des individuellen Gewissens, durch ernsthafte Prüfung in Glaubensfragen die wahren von den falschen Lehren unterscheiden zu können. Ausdrücklich sprach er *jedem* Menschen einen solchen ‚Wahrheitsausweis‘ zu, das heißt, das Recht und auch das Vermögen, den Glauben aktiv mitzuvollziehen, anstatt lediglich passiver Adressat von Weisungen zu sein. Der einzelne war als Inhaber des ‚Ausweises‘ berechtigt und imstande, zu vergleichen und zu prüfen, wo nötig, auch zu kritisieren. In dieser Logik wurde jeder Katholik zu einer aktiven Instanz der Kirche und zu einem der Garanten ihrer Wahrheitsverkündung“ (C. Liermann, *Rosminis politische Philosophie der zivilen Gesellschaft*, Paderborn u. a. 2004, 403).

³⁸ CP 129.

³⁹ Vgl., als diesbezügliche „Anwendung“ von *Centesimus annus*, 46, die Rede Benedikts XVI. vor dem Deutschen Bundestag am 22. September 2011, in: <http://goo.gl/QKzMD> (1.01.2013).

⁴⁰ Das Zweite Vatikanum habe „bestätigt“, so Socha, was Pallotti „prophetisch verkündete“ (H. Socha, *Amt und Mitverantwortung aller nach Vinzenz Pallotti*, in: Theologie und Glaube 93 [2003] 353-366, hier 353).

4. Die Fünf Wunden der Kirche

Es ist bemerkenswert, dass Rosmini nicht mit der Gesellschafts-, sondern mit der Kirchenreform beginnt. Er schreibt im Jahr 1831/32 die *Fünf Wunden*, die er aber zunächst nicht veröffentlicht, sondern erst 1848 zusammen mit einem gesellschaftstheoretischen Werk, in dem er eine Musterverfassung ausarbeitet, anonym in Lugano in Druck gibt. Dieses gesellschaftstheoretische Werk trägt den Titel „La Costituzione secondo la giustizia sociale“ [Die Verfassung gemäß der sozialen Gerechtigkeit]. In beiden zusammen geht es also um Gedanken zu einer „Neuverfassung“ von Kirche und Gesellschaft, welche jeweils konsequent von der menschlichen Person her gedacht werden: Sowohl die Gnade wie auch die Gerechtigkeit sind Grundelemente der (übernatürlichen wie natürlichen) Sozialgestalt der menschlichen Person in ihrer ursprünglichen Würde. Rosmini war mit dieser anthropologischen Radikalisierung der kirchen- und gesellschaftskonstitutionellen Gedankens seiner Zeit durchaus weit voraus. Nur ein Jahr später (1849) fanden sich beide Werke auf dem Index der verbotenen Bücher wieder. Damit wurde deren Grundintention, Kirche und Gesellschaft von ihren feudalen Herrschaftsstrukturen zu „reinigen“ und sie authentisch von der Beziehung unter Freiheitswesen neu zu denken, eine Absage erteilt. Die Kirchenreform besteht dabei grundlegend im Gedanken der Entfeudalisierung und der Rückkehr zu ihrer Grundbedeutung, Gemeinschaft der Getauften zu sein, welche aufgrund der Taufe in einer neuen Gemeinschaft mit Gott leben. Die Kirche ist also als personale Gemeinschaft wiederzuentdecken, nicht als Abklatsch weltlicher Herrschaftslogiken: Einheit – *unio* – in der fundamentalen Gleichheit ihrer Mitglieder ist ihr auszeichnendes Kriterium, welches sie nicht nur vor der feudalen Herrschaftslogik, sondern auch vor der modernen Zivilgesellschaft, die durch Konkurrenz und Individualismus gekennzeichnet ist, auszeichnet. Während letztere auf subjektiven Rechten aufruft, ist die Kirche durch Gnade gestifteter Personverband in der Unterschiedlichkeit der Geistbegabungen⁴¹.

(1) Die „Wunde der linken Hand“ steht für die die Trennung des Volkes vom Klerus im Gottesdienst. Hier fordert Rosmini keine subjektiven Rechte der Laien auf die Verwendung der Volkssprache oder auf gewisse Funktionen im Gottesdienst, sondern stellt neu die Bedeutung der *Unio* des Gottesvolkes heraus: „Alle Gläubigen, Klerus und Volk, stellen in der Kirche jene schöne Einheit dar, von der Christus sprach, und formen sie“⁴². Diese ist beschädigt, wo der Klerus eine eigene, von dem dritten Stand gesellschaftlich und sprachlich abgesonderte eigenständige Nobilität bildet. Stattdessen ergibt sich aus dem allgemeinen Priestertum, welches mit der Taufgnade verwirklicht ist, die Bedeutung der aktiven Teilnahme (*participatio actiosa*) aller an der gottesdienstlichen Kulthandlung⁴³. Damit stellt Rosmini wohl gemerkt weder das besondere Priesteramt noch den Gebrauch des Lateinischen als solchen in Frage: Rosmini geht es nicht um „moderne“ oder „zeitgemäße“ Reformen, sondern um die Umsetzung des Selbstverständnisses von „Kirche“. Daher werden Amt und Liturgiesprache zu Kritikpunkten, insofern sie entgegen ihrer ursprünglichen Bestimmung Momente der Trennung bezeichnen. Aus diesem Grund geht es Rosmini nicht vordringlich um die Einführung der Landessprache, sondern darum, dass die Liturgie von allen

⁴¹ Vgl. diesen Gedanken auch bei Pallotti; vgl. Socha, *Amt und Mitverantwortung*, 358.

⁴² CP 15.

⁴³ „Das christgläubige Volk konnte gewiss dadurch belehrt werden, dass es lediglich zuschaute, was in der Kirche geschah, als reine Zuschauer der heiligen Handlung. Hätte es Gott gefallen, so hätte er der reinen Schau der Kulthandlungen, wie sie von den Priestern ausgeführt werden, den lebendig machenden Einfluss der Gnade hinzufügen können. Um aber dies alles dem Menschen in der geeignetsten Weise zukommen zu lassen, wollte Gott nicht so verfahren. Denn er wollte, dass das Volk selbst im Tempel wesentlich am Kult teilhabe. Die Handlungen sollten über das Volk vollzogen werden, wie es geschieht, wenn die Sakramente und die kirchlichen Segnungen auf es wirken. So wollte er, dass das Volk selbst nicht weniger mit der Vernunft als mit dem Willen und der Handlung mit dem Klerus verbunden sei und dass der Klerus mit ihm zusammen handle, so wie dies in all jenen Gebeten geschieht, wenn das Volk selbst betet, wenn es den Grüßen oder den Einladungen der Priester antwortet, wenn es den empfangenen Frieden weitergibt und wenn es darbringt, bis es schließlich selbst zum Spender des Sakraments wird wie in der Ehe“ (CP 14).

verstanden werden kann und mithin eine reale Kommunikation zwischen Klerus und Laien entsteht, welche dann die Einheit des Gottesvolkes zum Ausdruck bringt: „Es ist daher notwendig [...], dass das Volk die Stimme der Kirche im öffentlichen Kultus verstehen kann. Dazu muss das Volk darin unterrichtet sein, was im heiligen Opfer, im Vollzug der Sakramente und in allen kirchlichen Handlungen gesprochen und getan wird“⁴⁴.

Die Kirche dürfe nicht, ausgehend von der Liturgie, die Statusunterschiede der Gesellschaft abbilden, sondern müsse eben in ihrer „Kontrastrfunktion“ ihren Beitrag für die Gesellschaft leisten. So fallen der Rückbezug auf den eigenen Ursprung und die Wiederentdeckung der gesellschaftlichen Bedeutung der Kirche zusammen. Was also wie eine Liturgiereform aussieht, ist in Wirklichkeit Ausdruck einer Neuvision für die Kirche als Gottesvolk, in welchem „die Kleriker und die sogenannten Laien auf ihrem Heilsweg eine Solidargemeinschaft“⁴⁵ bilden. Im Fall der ersten Wunde bedeutet dies: Das allgemeine Priestertum aller Gläubigen enthält eine für die Gesellschaft wichtige Bedeutung, da hier überhaupt erst die ethische Basis des Demokratiedenkens bzw. die Erfahrung der gleichen Würde aller Personen deutlich wird. Eben diese fundamentale, sowohl religiöse als auch sozialetische Bedeutung der Bereitstellung dieser ethischen Basis für die Gesellschaft verliert die Kirche, wenn sie zu sehr den Logiken der weltlichen Herrschaft erliegt. Dieses Verständnis trifft sich voll und ganz mit den Intentionen Pallottis: Auch er versteht seine Kritik an der Trennung von Klerus und Laien nicht als Einsatz für „Rechte der Laien“, sondern für die Einheit der Kirche aus Klerus und Laien, die im allgemeinen Priestertum aller Getauften besteht und sich in der Idee des universalen Apostolats konkretisiert. So könnte der rosminische Satz von Pallotti stammen oder zumindest vollauf von ihm geteilt werden: „[E]s schiene mir ungerecht [...] zu denken, dass er, der zum Ewigen Vater betete, dass alle eins sein mögen, wie auch er und der Vater eins seien, es zuließe, dass zwischen dem Volk und dem Klerus auf ewig eine Trennungswand bestünde und dass alles, was in der Feier der göttlichen Mysterien gesagt und getan wird, voller Täuschungen sei“⁴⁶. Bezeichnenderweise stellt Rosmini die Überlegung an, dass die Sakramente durchaus wirksam sind, auch wenn das Volk nichts versteht und rein passiv ist („*ex opere operato*“), „aber wer die Bedeutung versteht, kann besser mit der Gnade selbst zusammenarbeiten“⁴⁷. Es geht mithin um eine „aktive“ Teilhabe der Christen an allen Sakramenten – und im Sinne des II. Vatikanums könnte man sagen: auch am „Ursakrament“ der Kirche – und nicht nur in der liturgischen Handlung.

Wenn sich im Laiendekret des II. Vatikanischen Konzils und seiner „Neurezeption von Kirche als Volk Gottes“ eine Art Verwirklichung der „utopische[n] Kirchenvision von Pallotti“ ereignet, dann können einige wichtige systematische Grundreflexionen bzw. theoretische Zwischenglieder gerade in den *Fünf Wunden* Rosminis gefunden werden⁴⁸. Dabei ist es wichtig, dass diese Neureflexionen weder in einen „Aufgaben-Dualismus“ münden, welche die Bedeutung der Laien so stark vom Amt absetzt, dass dadurch gewissermaßen von der entgegengesetzten Seite her die

⁴⁴ CP 15. Dies bedeutet für Rosmini auch, sich nicht auf katechismusartige Erklärungen zurückzuziehen. Sei es auch gelungen, im Katechismus eine Ebene der Erklärung zu erreichen, die von höchster Klarheit und Intelligenz zeugt und alles auf das Wesentliche zurückführt, so verleite gerade diese Einrichtung dazu, dass sich der Klerus nicht mehr anstrengt, das Evangelium und die kirchlichen Handlungen sowie die Sakramente den Gläubigen wirklich zu erklären und individuell nahe zu bringen (vgl. ebd. 18f., 23): „Solche Präzision und Exaktheit in den Lehrformeln ist gewiss ein Fortschritt; das Wort wurde ganz und ausschließlich Wahrheit [...]. Ist es aber ein gleicher Vorteil, dass die Lehrer der christlichen Wahrheiten von ihrem persönlichen und inneren Studium derselben Wahrheiten dispensiert werden können?“ (ebd. 18). Es sei mithin nicht der Katechismus als Einrichtung das Problem, sondern der menschliche Umgang mit ihm seitens der christlichen Lehrer und des Klerus (vgl. ebd.).

⁴⁵ Eckart, *Schlüsselwort*, 307. Eckart verweist hier auf H. Socha, *Amt und Mitverantwortung aller nach Vinzenz Pallotti*, in: *Theologie und Glaube* 93 (2003) 353-366, bes. 359.

⁴⁶ CP 21.

⁴⁷ CP 19.

⁴⁸ Eckart, *Schlüsselwort*, 310. Für Schäfers lässt sich gerade in diesem Desiderat der „Ersten Wunde“ das zentrale ekklesiologische Thema Pallottis ausmachen: „Er [Pallotti] wollte, dass Priester und Laien sich im lebendigen Glaubensvollzug zusammenfinden, partnerschaftlich zeugnisgebende Christen in der Welt sind und gleichberechtigt wie gleichverantwortlich in der funktionalen Vielfalt ihrer unterschiedlichen Dienste die substantiale Einheitsfülle der gemeinschaftlichen Sendung fruchtbar machen“ (Schäfers, *Gestalt- und Strukturwandel*, 93).

Einheit der Kirche unsichtbar wird, noch zu einer alleinigen Überbetonung des universalen Apostolats führen, welches die Laien in ihrer Weltzugewandtheit zu den eigentlich Agierenden macht und den Klerus und die Hierarchie auf allein spirituelle Aufgaben einengt. Auch letztere wäre wieder nichts als eine Trennung der Kirche, nur diesmal in ihren „weltlichen“ und „geistlichen“ Aspekt. Es genügt mithin nicht, nur die Universalität der Würde aller Apostolatsträger herauszustellen: Daraus realisiert sich nicht automatisch die „Einheit“ der Kirche. Letztere bleibt normierendes Kriterium auch dann, wenn man von der Bedeutung der Laien in der Kirche ausgeht. Dies ist gewissermaßen das kritische Argument, das Rosmini und Pallotti heute auch an die legitimen Laienbewegungen richten würden⁴⁹.

(2) Die „Wunde der rechten Hand“ interpretiert Rosmini als die unzulängliche Bildung des Klerus. Auch diese Wunde hat ihren letzten Grund darin, dass in die Kirche wesensfremde Logiken eingedrungen sind, welche eine „vertikale Spaltung“ zwischen Klerus und Laien fördern: „Vielleicht haben sie den Klerus immer als einen privilegierten und zu beneidenden Teil betrachtet, da er von den Erträgen des Altars lebt, wie ein jeder weltlicher Stand, der in sich und über anderen steht [...]. Daher kommt es, wenn man gewöhnlich sagt, die kirchlichen Dinge betreffen die Priester“⁵⁰. Die Kirche wird also mit der Priesterkirche identifiziert und der Klerus als das Subjekt der Kirche angesehen. Dem entspricht, wie Rosmini befremdlich feststellt, dass das Schwergewicht der Ausbildung des Klerus nicht in theologischer, kultureller oder spiritueller Bildung liegt, sondern dass die Einweisung in das Verwaltungssystem der Kirche sowie in die Glaubenssätze im Vordergrund steht. In nämlichem Sinn kritisiert er in diesen Paragraphen auch die Katechismen, die zu seiner Zeit in Gebrauch waren. Sie beschränkten sich auf das abstrakte Rezitieren von Formeln, bei denen nicht mehr darauf geachtet werde, ob sie auch verstanden würden, geschweige ob denn das Herz der zu Unterweisenden erreichten. Diese hierarchische Beamtenausbildung vermittelt nicht mehr die grundlegenden Werte des Christentums, so die Idee vom allgemeinen Priestertum bzw. Apostolat⁵¹.

Eine nur noch verwaltete Kirche bringt aber keine spirituellen oder mystischen Einzelpersonen mehr hervor, die dann als eigentliche Vorbilder in der Erziehung dienen können. In der Feststellung dieses Dilemmas besteht ein bedeutender Berührungspunkt zu Pallotti: „[N]ur große Menschen können andere große Menschen formen: Dies ist ein weiterer Vorteil der alten Erziehung der Priester, welche durch die größten Persönlichkeiten vollzogen wurde, die die Kirche hatte. Dagegen liegt hier ein zweiter Grund für die unzureichende Bildung der modernen Priester“⁵². Darüber brauche man sich aber nicht zu wundern, wenn ein entsprechendes Priesterbild alle Christen von klein auf mitbekommen: Aus der mangelnden Würdigung des Kirchenvolkes, welches nicht ‚administriert‘ werden muss, sondern in erster Linie geistig unterwiesen und geführt werden will, um dadurch zu seiner eigenen Würde zu gelangen, resultiert somit auch eine insuffi-

⁴⁹ Freilich adressiert Rosmini die *Fünf Wunden* „an den katholischen Klerus“, doch lassen die von Rosmini formulierten Prinzipien, welche in seiner Zeit an eine Kleruskirche gerichtet war, sich in nachkonziliarer Zeit nun als eine Kritik auch an den Laien ausformulieren, da diese heute durchaus Mitverantwortung tragen. Diese Übertragung kann freilich nur in Grundzügen geschehen, da auch heute die Mitverantwortung der Laien nicht so differenziert ausgeprägt ist wie die Leitungsverantwortung des Klerus. Es bietet sich daher an, die *Fünf Wunden* in zwei Gruppen aufzugliedern und damit zwei an die Laien heute zu richtende Fragen herauszuarbeiten: Die ersten beiden Wunden haben als Zentralthema die „Einheit der Kirche“, für welche die Laien heute durchaus Mitverantwortung tragen. Die letzten drei Wunden behandeln indes die „institutionell-kommuniale Ausgestaltung“ dieser Einheit in den Aspekten der Brüderlichkeit (dritte Wunde), der Motivation, sich selbst einzubringen (vierte Wunde), und der persönlichen Lebensführung und Askese (fünfte Wunde); vgl. hierzu M. Krienke, *Cinque ragioni per rivisitare la laicità oggi*, in: <http://goo.gl/j0s7K> (1.01.2013). Zu diesem Aspekt bei Pallotti vgl. Pizzolatto, *Die Kirchevision*, 37.

⁵⁰ CP 25.

⁵¹ Vgl. A. Walkenbach, *Theologische Begründung des allgemeinen Apostolats*, in: B. Bayer / J. Zweifel (Hgg.), Vinzenz Pallotti. Ausgewählte Schriften, Friedberg 1985.

⁵² CP 27.

ziente Klasse des Klerus⁵³.

Die Konsequenz ist diejenige, dass auch die Christen nicht mehr ausreichend unterrichtet werden und damit zum Spielball der konkurrierenden liberalen bzw. antikirchlichen Erziehungsbilder werden: „Denn man kann nicht auf unsicherem Grund bauen, vor allem wenn es sich um eine Lehre handelt wie diejenige des katholischen Priesters, der notwendigerweise den Christen voraussetzt; denn der Christ ist nichts anderes als die erste Stufe des Priestertums. Dies ist der Grund dafür, dass die Schüler des Heiligtums ohne kirchliche Bildung sind, während sie die Ideen dieser Zeit sehr gut gelernt haben, zu denen sie keine wirkliche alternative Schule haben“⁵⁴. Das Fehlen eines grundlegenden Verständnisses von Priestertum, gläubigen Laien und „dem heiligen Band zwischen jenem und diesen“⁵⁵ führte zu einer Angleichung der Kirche an die bürgerliche Gesellschaft der Moderne, wodurch sie ihre inspirative Kraft als Kontrastgesellschaft verlor. Statt die Kirche als organische *Unio* zwischen Klerus und Laien zu begreifen, wurden die hierarchischen Strukturen des höheren und niederen Klerus eingeführt⁵⁶ und man verlor die in der alten Kirche so hoch angesehene Armut⁵⁷, sodass „[d]er Klerus, der mit Schmerz und Tränen begann, sich in die irdischen Dinge mit einbeziehen zu lassen, [...] bald, gemäß der menschlichen Natur, daran Gefallen fand [...] und langsam die gewöhnlichen geistlichen Observanzen der Pastoral vergaß. Er lernte – zu gut! – die Grausamkeit und den Materialismus der weltlichen Geschäfte“⁵⁸. Hier, wie auch bei der Behandlung der anderen Wunden, führt Rosmini dagegen urchristliche Einrichtungen und Gepflogenheiten an⁵⁹, um heute zum Nachdenken über scheinbar unverrückbare Einrichtungen anzuregen: „Die Seminare wurden eingeführt, um der inexistenten Bildung und Erziehung des Klerus zu begegnen, so wie die Katechismen auf die inexistente Bildung des Volkes reagierten. Man hatte keinen Mut, zum antiken Brauch zurückzukehren, als der Bischof persönlich sein Volk und seinen Klerus instruierte“⁶⁰. Beide Einrichtungen sind nicht an sich ineffizient, so Rosmini, sondern natürlich der Zeit und der Entwicklung geschuldet. Aber man dürfe sie auch nicht als alleinige Mittel zur Abhilfe der Missverständnisse verstehen. In der Phase der Stagnation nach dem Tridentinum sind jedoch, so lassen sich die *Fünf Wunden* interpretieren, gerade diese beiden Institutionen als Hindernisse zur Entdeckung des wahren Wesens der Kirche hervorgetreten. Auf der einen Seite sei die Unterrichtung des Volkes zur Beschwernis des „niederen Klerus“ geworden und die Bischofskurien wurden von Orten des Wissens und der Weisheit zu Königshöfen⁶¹; auf der anderen Seite wurde gerade dadurch die Einführung des Klerus in seine ureigenen Aufgaben verunmöglicht, weswegen das Seminar immer deutlicher zur Ausbildungsstätte eines verbeamteten und hierarchieorientierten Klerus wurde. Dies wurde auch durch die Tatsache herbeigeführt, so Rosmini, dass die Ausbildung des Klerus nicht mehr in der Hand des Bischofs lag, sondern in anderen Priestern, die als Ausbilder der Priester eingesetzt würden⁶².

⁵³ Vgl. CP 25f.

⁵⁴ CP 26.

⁵⁵ CP 26.

⁵⁶ Vgl. CP 28.

⁵⁷ Vgl. CP 31.

⁵⁸ CP 33.

⁵⁹ „Es verwundert nicht, dass jene heiligen Bischöfe [der Urkirche] es sich neidisch vorbehielten, den Klerus auszubilden, auch dann, als man dazu übergang, die Bildung des Volkes, wenn auch unter großen Schwierigkeiten und recht selten, anderen Händen anzuvertrauen“ (CP 29).

⁶⁰ CP 34.

⁶¹ Vgl. CP 33.

⁶² Vgl. CP 35. „Wenn nun solch kleinen Leuten die Ausbildung des Klerus anvertraut wird, so wundere man sich nicht, dass diese, nachdem die Schriften der Heiligen und der Weisen [aus dem Unterrichtsplan] entfernt wurden, sie als Grundlage ihrer Vorlesungen ärmliche Bücher wählten, die, wie sie auf dem Titelblatt erklären, für den Gebrauch der Jugend geeignet sind, da sie deren kleinen Köpfen angepasst sind“ (ebd. 36; vgl. 37). Über diese in den Seminaren verwendeten Bücher und Texte äußert sich Rosmini ironisch-besorgt: „Über diese Grade, von der Schrift, den Vätern, der Scholastiker und der Theologen, sind wir nun letztlich zu jenen wunderbaren Texten gekommen, welche wir in unseren Seminaren anwenden. Allein, diese vermitteln uns viel Anmaßung des Wissens und lehren uns, unsere großen [Denker des Christentums] zu missachten: Diese Bücher werden, meiner Meinung nach, in den kommenden Jahrhunderten, auf die die Hoffnungen der Kirche, die niemals untergehen kann, gerichtet sind, als das Armseligste

Aber für die gesamte junge Generation gelte, dass sie nicht mehr gemäß eines Bildungskonzepts herangezogen werde, das in einer weisheitlichen Perspektive alle Wissenschaften auf die Theologie ausrichtete und damit verhinderte, dass die weltliche und die christliche Erziehung auseinanderfielen⁶³.

(3) Die beiden Wunden der linken und rechten Hand sind sowohl dem Umfang als auch der Systematizität zufolge eine erste Phänomenbeschreibung, man könnte sagen: die Spitze des Eisberges aller Missstände. Denn sie behandeln das „Leben der Kirche“ im Verhältnis zwischen Klerus und Laien und zeigen dort das grundlegende und folgenschwere Missverständnis auf, Kirche als politische Struktur zu behandeln. In den folgenden Wunden geht es Rosmini um die Frage, welche institutionellen Probleme dieser Krise vorausliegen. Sie reichen mithin viel weiter in die Tiefe und liefern damit den Grund dafür, dass die außerkirchlichen Logiken des Feudalsystems und des Machtdenkens Einzug in den „Leib Christi“ halten konnten. „Die Einheit der Kirche sollte eine Einheit der Werte und der Überzeugungen sein, Einheit der Affekte; und zu diesem Zweck nützt es nichts, wenn ein einziger mit seiner Autorität kommandiert, welche allein immer irgendeinen Neid oder eine Feindschaft mit sich bringt, selbst die Menschen aber nicht weiter erleuchtet, sondern nur beschwert“⁶⁴. Als zentrale Seitenwunde kennzeichnet Rosmini die fehlende Einheit der Bischöfe. Wie soll die Kirche bis in die Priesterausbildung und Liturgie hinein ihre spirituelle Einheit realisieren, wenn diese Einheit nicht in ihren zentralen Strukturen – im Amt – verwirklicht ist? Zwar sei es den Bischöfen durch das germanische Feudalsystem nach der Völkerwanderung gelungen, das Christentum unter den neuen europäischen Völkern zu verbreiten, jedoch um den Preis, dass durch die Erlangung von Machtpositionen die Einheit der Bischöfe auf lange Sicht verloren gehen musste. „Wir haben gesehen, dass die Völkerwanderung das Römische Reich umstürzte und für die Kirche eine jener neuen Epochen inaugurierte [...]. Die Epoche, von der wir sprechen, zeichnet sich durch den ‚Einzug der Bischöfe in die politischen Regierungen‘ aus: Und das Ziel der Vorsehung in einem solch relevanten Ereignis war, dass dadurch das Christentum bis ins Innere der Gesellschaft vordrang, sie bestimmte und somit heiligte. Dieses Ziel wurde erreicht, da die Ordnung der Vorsehung fehlerlos und gewiss ist; jedoch zu dem Preis großer Übel [...], von denen eines der Zwiespalt der Bischöfe war“⁶⁵.

Während die Bischöfe der Urkirche sich allesamt persönlich kannten, miteinander ununterbrochen in Briefwechsel standen, sich regelmäßig besuchten und mit selbiger Regelmäßigkeit an Konzilien und Synoden teilnahmen, während sie die Autorität des Metropolitanbischofs und des römischen Papstes anerkannten⁶⁶, „zeigt die Kirchengeschichte, dass die Bischöfe, die es zu Herrschaft gebracht haben, untereinander feind werden und in Abspaltungen, Kriege und schrecklichen Zwietracht verwickelt werden, wie sie jahrhundertlang die Völker beunruhigten [...] und für die auf Liebe begründete Kirche fatal waren“⁶⁷. So fragt Rosmini: „Gibt es einen größeren Grund für die Trennung und das Schisma als die Ehrsucht, welche immer mit ihren beiden Begleiterinnen auftritt, der Begierde nach Reichtum und nach Macht? Ein konstanter Faktor in der Kirchengeschichte ist, dass ,wo immer ein Bischofssitz im Lauf der Zeit eine Machtposition erlangt, sich in entsprechender Weise Gründe für Zwietracht auftun“⁶⁸.

Die starke Betonung der Einheit kommt bei Pallotti im bereits erwähnten *Unio*-Gedanken zum Ausdruck. Doch nicht Brüderlichkeit und der Wert der Einheit, sondern weltliches Konkurrenzdenken bestimme die Bischöfe, so Rosmini. Die Uneinigkeit der Bischöfe, Neid und Missgunst,

und Süßlichste beurteilt werden, was jemals in den 18 Jahrhunderten geschrieben wurde, seit die Kirche existiert“ (ebd. 40).

⁶³ Vgl. CP 44f.

⁶⁴ CP 54.

⁶⁵ CP 57.

⁶⁶ Vgl. CP 51-56.

⁶⁷ CP 66.

⁶⁸ CP 63.

Paktieren einzelner Bischöfe mit weltlichen Potentaten, vom Eigennutz bestimmtes Kalkül sowie der wachsende materielle Reichtum seien die Grundmotive für die inneren Spaltungen im geistigen Amt und damit für das Zerbrechen der geistiger Einheit der Kirche⁶⁹. Damit verliere sie ihre Eigenständigkeit und Authentizität und werde immer mehr zum Spielball der weltlichen Macht: Das Bischofsamt sei deren Neid ausgesetzt, weswegen diese immer konkreter versuche, es unter ihre Kontrolle zu bringen⁷⁰. In diesen Situationen trete oft das Papsttum als letzter und eigentlicher Garant der Einheit auf, gegen welchen sich dann die entsprechenden Bischöfe, denen im eigenen Machtstreben nichts an der Einheit gelegen ist, richten⁷¹. Und gerade diese Verankerung des Einheitsgedankens des kirchlichen Amtes im Papsttum wird von Pallotti besonders unterstrichen. Pallotti denkt, wie bereits erwähnt wurde, stärker als Rosmini ganz von dieser Amtsebene her, von der aus sich die Einheit auf alle Kirchenglieder ausdehnt und mithin Klerus und Laien umfasst. Doch stellt Pallotti heraus, dass diese Einheit ihren Ursprung jenseits des Amtes, mithin auch jenseits des Papsttums, hat und letztlich in Christus grundgelegt und verkörpert ist⁷².

(4) Die Seitenwunde, das zentrale Übel inneren institutionellen Zwiespalts, kann sich jedoch nur realisieren, weil von Grund auf zwei Missverständnisse herrschen – die beiden Fußwunden: Die Kirche ist an ihrer Basis erschüttert durch die Ernennung der Bischöfe durch die weltliche Gewalt und ihre Abhängigkeit von den weltlichen Gütern. Es handelt sich für Rosmini um eine doppelte fundamentale Abhängigkeit, in die sie sich über Jahrhunderte hineinmanövriert hat. Dementsprechend genau und ausführlich werden seine historischen Analysen in diesen letzten beiden Kapiteln: Durch die exakte Darstellung dieser Prozesse hofft Rosmini, gleichzeitig das Verständnis dafür zu schärfen, dass es sich um zwei Missstände handelt, die das Wesen der Kirche selbst verstellen. Die Wunde des „rechten Fußes“ symbolisiert zunächst die Ernennung der Bischöfe durch die weltliche Gewalt. Rosmini wendet sich gegen diese Fremdbestimmung, die das erste Hindernis dafür darstellt, dass die Kirche ihre Mission authentisch verwirklichen kann: „Jede freie Gesellschaft hat wesentlich das Recht, ihre eigenen Repräsentanten zu wählen. [...] Eine Gesellschaft, welche die Wahl der eigenen Minister in die Hände anderer gelegt hat, hat sich damit selbst entäußert: sie ist nicht mehr Prinzip ihrer Existenz“⁷³. Vergegenwärtigt man sich aber nun die Analysen der dritten Wunde, so wird die Krise deutlich, in der sich dieses Prinzip in der damaligen Kirchenverfassung befand: „Die Bischöfe waren nur noch Vasallen, die verpflichtet waren, dem König Treue zu schwören“⁷⁴. Jedes Moment kirchlicher Selbstbestimmung ist damit an der Wurzel verunmöglicht. Auch dies war Folge der Feudalisierung der Kirche und der Trennung von Klerus und Laien, denn, so analysiert Rosmini, „[n]achdem nun ein Großteil der Bevölkerung und des Klerus ausgeschlossen wurde, war die Wählerschaft geschwächt [...] gegenüber denjenigen, die sich dessen [des Wahlrechts] bemächtigen wollten“⁷⁵. Die notwendige „Freiheit der Kirche“ kann sich mithin nur dann realisieren, wenn die Bestimmung der Bischöfe ge-

⁶⁹ Vgl. CP 63, 66f., 69, 73. „Man beobachte, dass auch wenn die Anbiederung der ersten Hirten [der Bischöfe] nicht jenes Extrem erlangt (wenn auch nichts in der Mitte stehen bleibt und jedes Übel wie auch jedes Gut in der Gesellschaft sich durch das Werk der Zeit entwickeln und zu seinen Extremen gelangen muss), doch der folgsame Gehorsam der Bischöfe den Fürsten gegenüber und ihre kontinuierliche Verwicklung in deren Geschäfte so sehr wie nichts andere die Einheit des bischöflichen Korpus mindert. Denn der Bischof, der zum Minister des Fürsten oder zu einer einflussreichen Person in den politischen Angelegenheiten wurde, muss sich vor denen hüten, mit denen er Umgang hat und damit auch mit seinen eigenen Mitbrüdern im Bischofsamt. Von nun an wird dieser Bischof ein vorsichtiger, schweigsamer, reservierter und schwer zugänglicher Mensch“ (ebd. 70).

⁷⁰ Vgl. CP 72.

⁷¹ Vgl. CP 71.

⁷² Vgl. Pizzolatto, *Die Kirchenvision*, 49f. Pizzolatto schreibt hier Rosmini das Kirchenbild einer „rebellierenden und polemisierenden Kirche“ zu (ebd. 51). Doch geht diese Einschätzung – für welche der Autor keine Referenzen erwähnt, sodass nicht klar ist, auf welche Stellen im Rosminischen Werk er sich diesbezüglich bezieht – am Kirchenbild Rosminis vollkommen vorbei.

⁷³ CP 74.

⁷⁴ CP 83.

⁷⁵ CP 81.

mäß innerkirchlichen Verfahrens „durch Klerus und Volk“ und mithin aus Ausdruck der Einheit der Kirche erfolgt⁷⁶. Die „innerkirchliche“ Dimension der Bischofsbestimmung heißt in diesem Zusammenhang also: nicht durch kirchenfremde Autoritäten und Herrschaftslogiken, sondern auf der Basis jener der Kirche ursprünglichen Struktur, Gemeinschaft der Getauften in allgemeinem und besonderem Priestertum zu sein. Dies schließe ein fundamentales Selbstbestimmungsrecht, wie Rosmini modern formuliert, ein. In der Realität der Kirche handelt es sich jedoch nicht um ein Selbstbestimmungsrecht des „Einzelnen“, sondern des Kirchenvolkes als solchen, und d. h. auch in seiner inneren Strukturiertheit in Klerus und Laien. Darin kommt der Unterschied kirchlicher Selbstbestimmungsstrukturen von solchen gesellschaftlich-demokratischer Art zum Ausdruck.

In dieser vierten Wunde wird also deutlich, dass für Rosmini modernes Denken keineswegs *per se* kirchenkritisch oder autoritätskritisch ist, sondern durchaus Kategorien bereitstellt, um die eigene Realität besser und authentischer, wenn auch in ihrer jeweiligen Besonderheit und Nichtrückführbarkeit auf weltliche Strukturen darzustellen. Konkret bedeutet dies, dass mit dieser Forderung des Selbstbestimmungsrechts der Kirche Rosmini alles andere als eine „demokratische Bischofswahl“ begründen will, wie allerdings an dieser Stelle oft vermutet wird. Denn auch dies würde bedeuten, dass eine bestimmte Logik der weltlichen Gesellschaft in die Kirche Einzug halte. Ob die Bischöfe monarchisch durch die weltlichen Potentaten oder demokratisch durch das Volk bestimmt werden, stellt aus der Sicht der Kirche nur einen graduellen Unterschied dar. Man hätte also die eine Abhängigkeit (von den Potentaten) durch eine andere (von der Mehrheit) ersetzt. Die Zentralfrage für Rosmini ist jedoch, wie sich aus der innerkirchlichen Logik selbst die Bischofsernennung gestalten müsste. In der Kirche geht zunächst die Jurisdiktion nicht demokratisch von unten aus, sondern „von oben“, da sie durch Christus den Aposteln übertragen worden ist. Die Kirche, in diesem Sinn, ist keine „zweite Zivilgesellschaft“, die auf der Volkssouveränität basierte. Eine Option stellt für Rosmini jedoch die Akklamation des Bischofs durch das Volk im Sinne der Urkirche dar⁷⁷. Diese Einrichtung besage, dass kein Bischof gegen den Willen des Volkes eingesetzt werden dürfe. Rosmini übersetzt dies als Vetorecht seitens der Laien⁷⁸. An verschiedenen Stellen seines Werkes nimmt Rosmini unterschiedlich zur konkreten Prozedur Stellung. Ein eigentliches Wahlrecht konzipiert er durchaus nicht für das Kirchenvolk, sondern für den Klerus. Zudem regt er pfarreiliche Register an, in denen die Gläubigen konkret Namensvorschläge einbringen können, und die dann der jeweilige Pfarrer mit den „zwölf Ältesten“ der Pfarrei auswerten soll, wobei das Ergebnis dann nach oben – konkret auf Dekanatsebene – weitergegeben werden soll⁷⁹. Dieser somit ermittelte „Wille“ des Kirchenvolkes stellt dann die – allerdings nicht bindende – Basis für die Entscheidung der Priester auf Diözesanebene dar. Die Gründe für eine von dem Kirchenvolk möglicherweise abweichende Entscheidung des Klerus sind darzulegen. Dem höchsten Magisterium kommt dann die Aufgabe der Bestätigung zu. In diesen drei Stufen – Veto, Wahl, Bestätigung⁸⁰ – sucht Rosmini, die verschiedenen Dimensionen der insgesamt einheitlichen Bischofsernennung mit den unterschiedlichen Instanzen des Gottesvolkes zu identifizieren. Rosmini betont, man dürfe „das gläubige Volk eben nicht geringschätzen oder zu niedrig betrachten. Diesem fehlt es nie an heiligmäßigen Personen, an in Christus klugen Menschen, die mit dem Christussinn ausgezeichnet sind. Dieses Volk ist Teil des mystischen Leibes Christi“⁸¹. Aufgrund des Taufsakraments, d. h. aufgrund des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen – konstituiert sich ein „mystisches und privates Priestertum, das ihm [dem Gläubigen] eine besondere Würde und Gewalt sowie einen Sinn für das Geistliche verleiht“⁸². Und er fügt an: „Also hat nicht nur der hierarchische und nichthierarchische Klerus bestimmte Rechte, sondern

⁷⁶ Vgl. A. Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 1.11.1848, in: *CP S.* 293-308, hier S. 294.

⁷⁷ Vgl. Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 1.11.1848, S. 300-303.

⁷⁸ Vgl. Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 1.11.1848, S. 300.

⁷⁹ Vgl. Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 1.11.1848, S. 303.

⁸⁰ Vgl. Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 1.11.1848, S. 302.

⁸¹ A. Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 8.06.1848, in: *CP S.* 257-285, qui S. 261.

⁸² Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 8.06.1848, S. 262.

auch das christliche Volk. Es gibt eine Freiheit des Klerus, aber auch eine Freiheit des Volkes in jenen Grenzen, die von der heiligen Tradition und den Gesetzen der Kirche bestimmt sind: Alle sind frei in Jesus Christus⁸³.

(5) Die Wunde des linken Fußes schließlich steht für die „Knechtschaft“, welche der weltliche Besitz der Kirche bedeute. Die Kirchengüter haben ihre Dimension, im Dienst an den Armen zu stehen, verloren, und sind zu weltlichen Statussymbolen geworden. Diese „Knechtschaft“ ist fundamental, und nicht zufällig bezeichnet Rosmini mit dieser den abschließenden, alle anderen vier Wunden zusammenfassenden und für sie grundlegenden Missstand: Kirche und Hierarchie werden durch die Abhängigkeit von den Logiken von Besitz und Reichtum zu Dienerinnen der weltlichen Obrigkeit: „Gewiss war der Feudalismus die einzige und hauptsächliche Quelle der Übel. [...] Als Herrschaft trennt er den Klerus vom Volk (erste Wunde) und spaltete den Klerus in hohen und niedrigen Klerus, wie er schimpflich bezeichnet wird, und ersetzte das Verhältnis zwischen Vater und Sohn, das verbindet, durch das von Herr und Diener, das trennt“⁸⁴. Aus diesem Grund schafft die nachrevolutionäre Epoche für Rosmini jene Voraussetzung, unter der die Kirche zu ihrem eigenen Wesen zurückfinden kann, vorausgesetzt, die Überwindung der feudalen Strukturen, auch in der Kirche, bringt auch eine Überwindung des „feudalen Geists“ und der „feudalen Einstellungen“ mit sich⁸⁵. Es ist vor allem die Geisteshaltung der Unabhängigkeit von weltlichem Herrschaftseinfluss, der sich weitgehend im Besitzstreben äußert, weniger die materielle Armut, auch wenn sich beide Aspekte natürlich nicht vollkommen voneinander trennen lassen: „Die Urkirche war arm, aber frei: Die Verfolgung nahm ihr nicht die Selbstbestimmung, und nicht einmal die gewaltsame Enteignung zerstörte ihre wahre Freiheit. Sie hatte weder Vasallentum, noch Schutz, und noch weniger Absicherung oder Förderer. Unter diesen heimtückischen und verräterischen Bezeichnungen wurde die Knechtschaft der Kirchengüter eingeführt“⁸⁶. Mit dieser Abhängigkeit, so Rosmini, verrät die Kirche aber ihren allerersten Auftrag, ein Gottesvolk zu bilden, das auf der grundlegenden Gleichheit aller Getauften in Christus beruht. Diese grundlegend christliche „Demokratie“, welche keinesfalls das Amt ausschließt, sondern dieses im Gegenteil als „Amt der Einheit“ erfordert, schließt aber wohl eine Interpretation desselben aus, die es in den Kategorien von Über- und Unterordnung versteht. Denn genau dies widerspricht Rosminis Überzeugung von dem allgemeinen Priestertum und der Einheit der Kirche auf dieser Grundlage⁸⁷. Im Gegensatz zum Geist der Einheit besagt der Feudalismus also das Prinzip der Trennung: „In der Ursprungszeit der Kirche war allen die Idee der Einheit fest im christlichen Geist eingeschrieben. [...] Der Feudalismus beruht auf der entgegengesetzten Idee, der Idee der Trennung“⁸⁸. Wie bereits dargelegt, treffen sich die Rosminischen Ideen von Einheit und Gleichheit aller Getauften als Grundidee der Kirche mit der Überzeugung Pallottis von der *Unio* und dem universalen Apostolat. Diese Elemente begründen für beide die Alternativlogik der Kirche, welche nicht politischen Machtkategorien folgt, sondern eine personale Alternativ- und Kontrastgesellschaft bildet. Und gerade aus diesem Kontrast heraus, der von Rosmini und Pallotti als Ursinn der Kirche entdeckt wird, entwickelt Rosmini nun auch eine neue Sicht auf die Gesell-

⁸³ Rosmini, Brief an *Giuseppe Gatti* vom 8.06.1848, S. 262.

⁸⁴ CP 130.

⁸⁵ „Der Feudalismus ist weithin überwunden [...], doch überdauern seine Prinzipien, seine Gewohnheiten und sein Geist“ (CP 132).

⁸⁶ CP 133.

⁸⁷ „Der Feudalismus impliziert eine persönliche Knechtschaft und bereits deswegen widerstrebt ihm der kirchliche Charakter, welcher derjenige der Freiheit ist. Darüber hinaus [...] verursachen sie [die Güter] eine spezifische Abhängigkeit, welche aus der persönlichen Abhängigkeit dessen resultiert, der sie genießt. [...] In der Tat, in der göttlichen Einrichtung, die Christus der Kirche gab, verschwindet die Personalität ihrer Minister; diese vertreten nicht sich selbst, sondern die Kirche; es ist immer der gesamte Körper der Kirche, der durch sie handelt [...]. In dieser bewundernswerten Verfassung ist das Fundament die vollkommene mystische Einheit. Würden nun die Glieder des menschlichen Körpers einzeln eine eigene Person werden wollen, würde sich der Körper [...] in ein Monster verwandeln“ (CP 145).

⁸⁸ CP 147.

schaft, die mit seinen Ideen der Kirchenreform mithin Hand in Hand geht.

Abschließend ist interessant, dass Rosmini diese letzte Wunde der Kirche als Gelegenheit nutzt, einen knappen Traktat über die richtige Verwendung des Besitzes in der Kirche zu verfassen und der Frage nachzugehen, wie denn jene richtige Geisteshaltung aussieht, mit welcher die Kirche als nicht gänzlich „spiritualisierbare“ Institution zwangsläufig mit Eigentum und Besitz umgehen muss. Über die Kritik hinaus ist es Rosmini mithin eigen, auch konkrete Perspektiven aufzuzeigen und mithin die *pars construens* nicht zu vernachlässigen.

5. Kirche in Gesellschaft

In den *Fünf Wunden* wird deutlich, dass Rosmini in seinem Kirchenbild eine deutliche „Distanzierung von jeglicher Idealisierung des Mittelalters als der goldenen Zeit der Kirchengeschichte“⁸⁹ vornimmt. Auch die nachtridentinische Zeit, welche die Missstände beheben sollte, hatte nur, so Rosmini, die „unbedeutendsten Schäden“⁹⁰ ausgemerzt. Diese Phase der Stagnation, welche auf das Trienter Konzil folgte, sei nun, nach den Revolutionsereignissen von 1789 und 1830 in Frankreich, dazu bestimmt, in eine neue Expansions- und Ausstrahlungsphase umzuschlagen⁹¹. Es ist mithin die nachrevolutionäre Entdeckung der Zivilgesellschaft mit ihrem Grundgedanken der universalen Gleichheit und Brüderlichkeit aller in ihrer Würde, das den konkreten Kairos darstellt, die mittelalterliche Feudallogik zu verabschieden.

Auf der einen Seite entzieht sich die Kirche also nun, da sie grundlegend als personale Realität redefiniert ist, zusammen mit der Person in ihrer vorstaatlichen Würde jeglichem staatlichen Zugriff. Person wird hier nicht als Individuum gedacht, sondern sie steht durch die Taufe in einer konstitutiven Relation, die sie nicht einfach ablegen kann und die die Gemeinschaft der Kirche stiftet. Jeder Getaufte begreift sich auf jenen Anderen hin verwiesen, der unter keinem irdischen Zugriff steht, und in diesem Bezug steht die Person konstitutiv mit anderen in Verbindung. Aber auch bereits das Alte Testament kannte diese Realität und nannte sie das „Gottesvolk“: Es ist nicht menschlicher Willkür geschuldet, sondern gründet im göttlichen Willen. Daher kann keine politische Realität über es befinden. Christlich-neutestamentlich steht deutlicher die Idee der Einzelperson im Vordergrund: Jeder Einzelne weiß sich in seinem Gewissen vor Gott, aber auch eben dadurch in Verbindung mit allen anderen Getauften. Daher spricht Rosmini besser von „Gesellschaft“ als von „Volk“, insofern letzteres erst in der Gesellschaft zu seiner rechtlichen Konstitution und mithin zur Anerkennung des Einzelnen als Rechtssubjekt gelangt⁹². Doch hat er mit der genaueren Benennung dieser „Gesellschaft“ der im Gewissen vor Gott stehenden Schwierigkeiten; er entscheidet sich schließlich für den Begriff „theokratische Gesellschaft“, sogleich hinzufügend, dass dieser Begriff nicht missverstanden werden darf, denn in keinem Fall geht es um die politische Staatsform der Theokratie, sondern um die als personale Gemeinschaft gedachte Kirche – die schließlich aber nicht einmal mit der Kirche vollkommen identifizierbar ist, da sie nicht auf der Institution, sondern auf dem Gewissen aufruht⁹³. Diese theokratische Gesellschaft, in anderen Worten, gründet nicht auf Macht, sondern auf dem Gewissen: sie ist eine ethische Gesellschaft. Politisch gesehen ist sie also nicht ein auf den Staat bezogenes Element, sondern vor allem personale Realität, d. h. auf der Ebene der Zivilgesellschaft angesiedelt. Sie ist Personaleinheit, Personenverbund, der durch die Präsenz der Gnade in den Personen zustande kommt⁹⁴. Diese Basis der Taufe bezieht die Person auf den transzendenten Schöpfer- und Erlösergott, nicht in erster Linie auf den Staat. Der Mensch ist Person und Rechtssubjekt nicht dank des Staates, sondern weil er in erster Linie gnadenhaft auf eine Vollendung hin bestimmt ist, die

⁸⁹ Traniello, *Die Wundmale*, 408.

⁹⁰ CP 69.

⁹¹ Vgl. Traniello, *Die Wundmale*, 413.

⁹² Vgl. FD II, 1838 (V, 1295).

⁹³ Vgl. FD II, 487f. (IV, 849-851).

⁹⁴ Vgl. FD II, 633 (IV, 888).

von Menschen nicht herstellbar ist. Dies ist für Rosmini das ethische Fundament des Liberalismus, und in diesem Sinn ist Freiheit moralisch-religiös tatsächlich von der „Wahrheit“ her gedacht. Nur ist diese Wahrheit nun nicht von einer Institution vertreten, sondern jeder Person im Gewissen als Aufgabe anheim gegeben. Indem das Christentum diese Dimension von Anfang an betont hat, hat es den Staat relativiert und jede Macht- und Feudalordnung von seiner Basis her überwunden. Rosmini beschreibt, wie sich im Christentum die Idee des Rechtssubjekts herausbildet. Die „theokratische Gesellschaft“ ist aber universales Heilszeichen, und so gilt diese Begründung der Rechtssubjektivität der Person unabhängig von ihrer tatsächlichen Kirchenzugehörigkeit: In gewisser Weise bilden also alle Menschen eine grundlegende Gemeinschaft, auch wenn sie nicht im Bewusstsein leben, überhaupt oder alle in derselben Weise auf die Vollendung hingeeordnet zu sein⁹⁵. Denn im christlichen Verständnis sind alle von Gott in dieser Perspektive geschaffen; sein Heilswille ist universal⁹⁶. Dies ist das für die politische Ordnung entscheidende Fundament; über alle theologischen Fragen sowie über den inneren Glauben kann der Staat nicht befinden. Im Rahmen der Kirche eröffnet sich damit dem Einzelmenschen die Dimension einer Mündigkeit, welche Rosmini im politischen Kontext noch nicht für gegeben hielt und sich dort erst durchsetzen und institutionell ausformen muss. Gerade was Mitverantwortung und Mitspracherecht angeht, konzipiert er damit kircheninternen Möglichkeiten, welche der politische Kontext nicht kennt. Während dort die Mündigkeit des Einzelnen sofort zur Installation politischer Macht- und Mehrheitsverhältnisse führt, sieht Rosmini die Kirche als einen Mündigkeitsraum, in welchem die Menschen über ein solches Stadium, in welchem sie lediglich die politische Macht anstreben, hinaus sind. Damit wird gerade der kirchliche Bereich im ethischen Sinn zu einem Ernstfall für Demokratie, worin er der politischen Gemeinschaft stets voraus ist und ihr stets als Vorbild dienen soll⁹⁷.

Da in dieser Weise die Dimension der universalen Menschenrechte eng an die übernatürliche Heilsbestimmung des Menschen gebunden ist, steht für Rosmini fest, dass vor allem das Christentum selbst zu einer treibenden Kraft für die Durchsetzung und Anerkennung der Grund- und Menschenrechte werden muss⁹⁸. Ebenso wie hier für Rosmini ist für Pallotti „Apostolat“ mit „Verantwortung“, d. h. universalen Solidarität zu übersetzen⁹⁹.

Rosmini kennt aber noch eine andere Vollendungsgemeinschaft des Menschen, die im irdischen Bereich angesiedelt ist, und dies ist die Familie, die er ebenso als „Gesellschaft“ bezeichnet und

⁹⁵ Vgl. *FD* II, 638-650, 690, 758 (IV, 889-894, 906, 922).

⁹⁶ Was Pallotti mithin bereits im „universalen Apostolat“ einbegriffen sieht, wird bei Rosmini zwischen der Gemeinschaft der Getauften („theokratische Gesellschaft“) und der universalen Menschheit (grundlegende Gemeinschaft aller Personen, die sogar jeder politischen Gesellschaft vorausgeht) unterschieden. Hier wird wiederum deutlich, dass Pallotti neben seiner Kirchenidee keine eigene Idee von Gesellschaft ausarbeitet und sie mit seinem Kirchenbegriff in Beziehung setzt. Pallotti thematisiert, so Socha, „die alle Menschen und gesteigert alle Getauften umgreifende Berufung und Sendung“ (Socha, *Amt und Mitverantwortung*, 359). Socha sieht gerade darin einen, wenn auch nicht ausschließenden, Unterschied zur Konzilsauffassung: „Anders als Pallotti leitet aber das Konzil die allgemeine Berufung zum Apostolat nicht aus der Gottähnlichkeit des Menschen, sondern aus der durch die Taufe erfolgenden Eingliederung in das missionarische Gottesvolk und dessen Priestertum ab“. Doch präzisiert er sofort: „Diese Sicht widerspricht nicht der pallottischen Begründung, sondern ergänzt sie“ (ebd.). Dann wäre allerdings zu fragen, wie sich diese Pallottische Vision mit der vom Konzil betonten „Autonomie der weltlichen Bereiche“ (*GS* 36) verträgt. Indem Rosmini neben der Kirchenreform auch eine Gesellschaftsvision entwirft, vermag er an dieser Stelle besser zu differenzieren, ohne freilich, wie Socha zu Recht einfordert, beide Aspekte voneinander zu trennen.

⁹⁷ Liermann stellt heraus, dass Rosmini „ganz offensichtlich *das Volk* im politischen Raum für weniger kompetent hielt als in der Kirche! Zugespielt kann man sagen, dass er der Kirche mehr Demokratie zutraute als dem Staat. Das galt jedenfalls, wenn der Staat, wie im Altertum, gewissermaßen sich selbst überlassen war, ohne die ethisch-religiöse Schutzfunktion und Garantieleistung der Kirche. Unter solchen Umständen erschien ihm die politische Kompetenz des einzelnen in der *società civile* geringer als dessen religiöse Kompetenz in der Glaubensgemeinschaft. Während er in Bezug auf letztere ein Mitspracherecht für zwingend hielt, äußerte er sich mit Blick auf das politische Gemeinwesen weitaus vorsichtiger“ (Liermann, *Rosminis politische Philosophie*, 350).

⁹⁸ Vgl. *FD* II, 671, 678 (IV, 899, 901).

⁹⁹ Vgl. A. Walkenbach, *Apostolat ist Verantwortung aus Liebe*, in: Courth/Weiser (Hgg.), *Mitverantwortung*, 27-47, hier 36-38.

hier auf den traditionellen, letztlich aristotelischen Begriff der „häuslichen Gesellschaft“ rekurriert¹⁰⁰. Die familiäre Struktur geht dem Staat ebenso voraus wie die theokratische Gesellschaft. Wenn Rosmini an „Gesellschaft“ denkt, dann geht es ihm also in erster Linie um jene Formen der Freiheit, in welchen sich die Person nicht als isoliertes Individuum vorfindet, sondern konstitutiv auf andere verwiesen ist. Und dies ist in denjenigen Freiheitsstrukturen der Fall, in denen sie sich konkret verwirklicht. Sein Gesellschaftsbegriff schließt also die Dimension der „Herrschaft“ einiger über andere, mithin jede Form von Feudalstrukturen, aus. Während die zivilgesellschaftlichen Bande nun politisch sind und frei von den Menschen gestaltet werden können, und es sich mithin um „künstliche Strukturen“ handelt, ist dies bei den natürlichen Banden nicht der Fall. Die „häusliche“ und die „theokratische“ Gemeinschaft sind für Rosmini natürliche bzw. übernatürliche Strukturen der Freiheit (im letzten Fall „Gnade“ genannt). Es ist dem Menschen freigestellt, sich für diese oder dagegen zu entscheiden: niemand wird gezwungen, konkret Glied der Kirche zu sein oder eine Familie zu gründen. Aber dennoch sind es im Unterschied zur Zivilgesellschaft unbeliebige Strukturen, die Rosmini als „soziale Beziehung“ und als „Sozialrecht“ bezeichnet¹⁰¹. Die Weise, in welcher der Mensch in diesen zur Vervollkommnung gelangt, liegt mithin nicht in seiner Hand¹⁰²: Über die Ausformung dieser beiden Gesellschaften kann sich die politische Gesellschaft mithin nicht per Mehrheitsbeschluss hinwegsetzen. Die gesellschaftliche Freiheit ist für Rosmini darum subsidiär: Zwar ist es für Rosmini undenkbar, dass der Mensch ohne gesellschaftliche Bande lebt, insofern kann er nicht ohne eine zivilgesellschaftliche Einbindung leben, aber die Einrichtung der Gesellschaft selbst, ihr Ursprung, ist von den Menschen geschaffen. Der „Ursprung“ der Zivilgesellschaft, in der Tat, hängt von seiner freien Entscheidung ab¹⁰³. Dies relativiert sie im Hinblick auf die „theokratische“ und die „häusliche“ Gesellschaft, in welchen der Mensch die Vervollkommnung seiner Natur in „natürlicher“ und „übernatürlicher“ Weise anstrebt. Dies bedeutet also für eine Politik, die am christlichen Menschen- und Weltbild ausgerichtet ist, dass sie auf die Freiheit der Kirche und der Familie zu achten, ihre Entfaltungsbedingungen abzusichern und deren sozialetische Bedeutung für die Gesellschaft herauszustellen hat. Über die Ursprungsstrukturen der Freiheit kann der Staat aus ethischen Gründen nicht hinweggehen, sondern er hat sie zu garantieren: Er ist subsidiär¹⁰⁴. Seine Feudalstrukturen sind zu überwinden; und er ist an der Anerkennung der herrschaftsfreien Gesellschaften der „theokratischen“ und „häuslichen“ Gesellschaft auszurichten. Die grundlegende Gleichheit aller in diesen beiden letzteren Institutionen resultiere, so Rosmini, aus der grundlegenden christlichen Botschaft der Gotteskindschaft aller.

Auch hier wird deutlich, wie Rosmini die Erkenntnis naturrechtlicher Wahrheit oder traditionalistischer Begründung von monarchischen Strukturen hin zu einem personalen Gesellschaftsverständnis überwindet, in welchem die Dimensionen der Einheit der Kirche und der Gleichheit aller Getauften grundlegende und regulative Bedeutung haben, denn die restlichen Dimensionen der Gesellschaft sind um diese herum gedacht.

6. Resümee

Wie deutlich wird, ist für Rosmini die Kirche nicht mehr auf den Staat ausgerichtet, sondern in der Zivilgesellschaft angesiedelt. Dies macht sie aber nicht zu einer beliebigen Gruppierung in ihr, zu einer Art Verein oder Interessenvertretung. Sie ist ethisch-konstitutives Element, indem sie einerseits für die bedingungslose Verteidigung der Person eintritt und andererseits der Politik Grenzen aufzeigt, welche diese in ethischer Hinsicht nicht überschreiten darf. Diese drücken sich

¹⁰⁰ Vgl. *FD* II, 983 (IV, 992).

¹⁰¹ Vgl. *FD* II, 970, 986 (IV, 989, 993). Nicht umsonst bezieht Rosmini explizit die „natürliche“ und die „übernatürliche“ Familie aufeinander (vgl. *FD* II, 718-721, 1556, 1559 [IV, 914, 1183-1185]),

¹⁰² Vgl. *FD* II, 1075, 1092 (IV, 1021, 1027).

¹⁰³ Vgl. *FD* II, 1580-1585 (IV, 1203f.).

¹⁰⁴ Vgl. *FD* II, 1588-1593 (IV, 1206f.).

nicht nur in den Individualrechten der Person und in den universalen Menschenrechten aus, sondern auch in der grundlegenden Bedeutung der „theokratischen“ und „häuslichen Gesellschaft“ für die Zivilgesellschaft. Diese sind mithin nicht Zusammenschlüsse von Individuen, sondern ethische Gesellschaften, insofern sie auch die institutionellen Bedingungen für die Realisierung der Freiheit der Person absichern. Diese beiden Institutionen wurden übrigens seit der ersten Sozialenzyklika *Rerum novarum* zu den Grundpfeilern der kirchlichen Soziallehre: In beiden Gesellschaften ist der Mensch seinem Wesen nach der vollkommenen Politisierung bzw. Sozialisierung entzogen und seine Würde wird jenseits dieser Dimensionen in seiner natürlichen wie übernatürlichen Bestimmung verankert. Die Sozialenzyklika Benedikts XVI. *Caritas in veritate* betont, dass in diesen vorgesellschaftlichen Relationen, die in Kirche und Familie institutionalisiert sind, jene notwendigen Potentiale hervorgebracht werden, die eine auf Individualismus und Konkurrenzdenken basierte Gesellschaft nicht liefert: die Werte des „Gebens“ und des „Vergebens“¹⁰⁵. Diese bringen nicht individuelle Machbarkeit, sondern Verdanktheit zum Ausdruck, die jene Passivität widergeben, wie sie am Grunde der „theokratischen“ und der „häuslichen“ Gesellschaft stehen: Verdanktheit von Freiheit, die konkret gesellschaftlich reproduziert wird immer dann, wenn ein Mensch einem anderen „schenkt“ oder „vergibt“ und damit den vor allem ökonomischen Kompetitivedanken der Zivilgesellschaft überwindet. Dies ist letztlich jene Logik der Liebe, für die Pallotti bedingungslos eingetreten ist, selbst nicht aber auf eine Gesellschaftstheorie angewendet hat. Rosmini hat ihr ein theoretisches Kleid gegeben und sie in eine Dialektik zwischen Kirchen- und Gesellschaftsreform ausgemünzt.

¹⁰⁵ Vgl. Benedikt PP. XVI., Enzyklika *Caritas in veritate* (29.06.2009), 6.