

## Der Wiener Kongress - eine kirchenpolitische Zäsur?

Duchhardt, Heinz (Ed.); Wischmeyer, Johannes (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Duchhardt, H., & Wischmeyer, J. (Hrsg.). (2014). *Der Wiener Kongress - eine kirchenpolitische Zäsur?* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 97). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101236>

### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

### Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

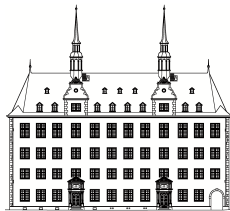
# Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?

Herausgegeben von  
Heinz Duchhardt und Johannes Wischmeyer

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des  
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Universalgeschichte  
Herausgegeben von Johannes Paulmann

Beiheft 97

Vandenhoeck & Ruprecht

# Der Wiener Kongress – eine kirchenpolitische Zäsur?

Herausgegeben von  
Heinz Duchhardt und Johannes Wischmeyer

Vandenhoeck & Ruprecht

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der  
Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind  
im Internet über <https://dnb.de> abrufbar.

© 2014, Vandenhoeck & Ruprecht GmbH & Co. KG, Göttingen /  
Vandenhoeck & Ruprecht LLC, Bristol, CT, U.S.A.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz  
BY-NC-ND International 4.0 (»Namensnennung – Nicht kommerziell –Keine  
Bearbeitung«) unter dem DOI 10.13109/9783666101236 abzurufen. Um eine Kopie  
dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie [https://creativecommons.org/licenses/  
by-nc-nd/4.0/](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/). Jede Verwendung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen  
bedarf der vorherigen schriftlichen Zustimmung des Verlages.

Satz: Malgorzata Morawiec

**Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | [www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com](http://www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com)**

ISSN 2197-1056  
ISBN 978-3-666-10123-6

# Inhalt

Vorwort .....	5
---------------	---

## ZUR VORGESCHICHTE

Karl Hausberger Dalbergs Konkordatspläne für das Reich und den Rheinbund .....	11
-----------------------------------------------------------------------------------	----

## DAS KONGRESSGESCHEHEN

Dominik Burkard Der Wiener Kongress – Zäsur oder nur Zwischenspiel? Vorstellungen, Konzeptionen und Bemühungen zur Reorganisation der »deutschen Kirche« vor, während und nach dem europäischen Konzert .....	43
---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Franz Xaver Bischof »Die Einheit der Nationalkirche schien mir zunächst das Wesentliche, wenn sich das religiös-kirchliche Leben unseres Volkes heben und gedeihlich sich entwickeln soll«. Wessenberg auf dem Wiener Kongress .....	99
--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	----

Roberto Regoli Cardinal Consalvi and the Restitution of the Papal States .....	113
-----------------------------------------------------------------------------------	-----

Johannes Wischmeyer Religions- und Konfessionspolitik am grünen Tisch: Die Wiener Verhandlungen von 1815 über eine Bundeskirchenverfassung .....	127
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Michael Hundt Die Mindermächtigen und die Kirchenartikel. Das Problem der Rechtsstellung der Katholiken in den kleineren deutschen Staaten .....	147
-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	-----

Heinz Duchhardt Steins »Kirchenpolitik« auf dem Wiener Kongress. Eine Spurensuche .....	175
Thomas Weller »... répugnant aux principes d'humanité«. Die Ächtung des Sklavenhandels in der Kongressakte und die Rolle der Kirchen .....	183
BEGLEITERSCHEINUNGEN UND FOLGEN	
Renate Penßel Der Wiener Kongress und der Rechtsstatus der jüdischen Gemeinden in Deutschland .....	217
Heinrich de Wall Art. 16 I DBA – Individualrecht oder Regelung zu Gunsten der Kirchen? Die Kontroversen zum Fall Kettenburg innerhalb und außerhalb der Bundesversammlung .....	253
Paul Oberholzer Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu durch Pius VII. 1814 – Schlussstein eines langen Prozesses .....	269
Autorenverzeichnis .....	307
Personenregister .....	309



PROF. DR. DR. H.C. KARL OTMAR FRHR. VON ARETIN  
ZUM 90. GEBURTSTAG



## Vorwort

Als die beiden Herausgeber dieser Dokumentation zu Jahresbeginn 2011 den Entschluss fassten, einen bislang eher vernachlässigten Aspekt des Wiener Kongresses auf einer interdisziplinären Tagung von Kirchenhistorikern und Historikern aufzugreifen, war bereits absehbar, dass der anstehende *bicentenaire* des Wiener Kongresses als eines Schlüsselereignisses der deutschen/mitteleuropäischen Geschichte und der internationalen Beziehungen zu einer solchen Flut von Konferenzen, Ausstellungen und Büchern – möglicherweise auch anderen medialen *events* – führen würde, dass eine »kleine«, auf zwei Tage zu begrenzende Konferenz nur dann Beachtung würde finden können, wenn sie zeitlich deutlich vor den großen Aktivitäten in der Kongressstadt selbst, aber auch anderswo positioniert würde. Die Tagung fand am 15./16. März 2012 im Leibniz-Institut für Europäische Geschichte statt, und die beiden Verantwortlichen sind glücklich, dass die Akten dieser Konferenz noch vor Ablauf des Jahres 2012 in den Druck gehen können.

Dass für diese Konferenz der langjährige Direktor der Abteilung für Universalgeschichte des genannten Instituts (1994 bis 2011) und ein wissenschaftlicher Mitarbeiter der Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte zueinander fanden und die Veranstaltung gemeinsam durchführten, ist ein Beleg für das neue Selbstverständnis der Mainzer Einrichtung, aus dem Nebeneinander von allgemeiner Geschichte und Kirchengeschichte ein Miteinander zu machen und Synergieeffekte erzielen zu wollen. Das Institut für Europäische Geschichte war der »geborene« Ort, um entsprechend der dort beheimateten doppelten Kompetenz ein Thema herauszugreifen, das 2014/15 in Wien mit Bestimmtheit keine zentrale Rolle spielen wird: Die Monarchen und Diplomaten, die sich im Herbst 1814 in der österreichischen Kaiserstadt versammelten, hatten sich neben vielem anderem auch mit der Neugestaltung der Beziehungen zwischen Staat und Kirche(n) bzw. des Religionsverfassungsrechts zu beschäftigen. Zu den Aufgaben, die bewältigt werden mussten, zählten namentlich

- a. die völkerrechtliche Regelung der Beziehungen der großen deutschen Staaten und des entstehenden Deutschen Bundes zur Kurie, etwa in Gestalt eines »Reichskonkordats«;
- b. der Neuzuschnitt der Kirchenprovinzen infolge der territorialen Veränderungen;

- c. die Neudefinition der territorialen Basis des Kirchenstaats, dessen Restitution im Unterschied zu dem Institut der geistlichen Staaten unstrittig war;
- d. die seit längerem auf der Agenda stehende bürgerliche und politische Gleichstellung der christlichen Konfessionen.

Hinzu kamen im Verlauf des Kongresses eine Reihe weiterer Themen: Die kirchenpolitischen Bestimmungen einiger Verfassungen der deutschen Bundesglieder wurden informell auf den Prüfstand gestellt, um ihre Kompatibilität mit der zukünftigen Bundesakte zu prüfen; das betraf z.B. die für Frankfurt geplante Zusammenlegung der beiden (lutherischen und reformierten) Konsistorien. Falls das »Reichskonkordat« nicht durchsetzbar war – was sich in der Tat erwies –, musste über Alternativen in Gestalt von Landeskonzordaten nachgedacht werden. Für deren Aushandlung drängten sich wiederum jene Personen auf, die sich in Wien mit diesen Fragen beschäftigt hatten. Und schließlich ging es auch um Folgewirkungen eines neuen Weltbildes, das sich in den zurückliegenden Jahrzehnten allmählich formiert hatte und das Aspekten der Humanität ein ungleich größeres Gewicht zuerkannte als bisher, ablesbar etwa an der Behandlung der Frage der Judenemanzipation oder der Ächtung des Sklavenhandels.

Eine aus den Papieren Herzog Alberts von Sachsen-Teschen ermittelte Zusammenstellung der in Wien akkreditierten Diplomaten assoziiert zwar, dass rein numerisch die Zahl der an dem Kongress beteiligten Repräsentanten geistlicher Einrichtungen eher bescheiden war, aber das allein besagt nicht viel. Denn diejenigen, die sich um die kirchlichen Belange kümmerten, hatten Gewicht. Unter den in Wien agierenden Diplomaten kam dem päpstlichen Nuntius Ercole Consalvi und dem als Bevollmächtigter des Fürstprimas Dalberg auftretenden Generalvikar des ehemaligen Bistums Konstanz, Ignaz Heinrich von Wessenberg, ein besonderer Rang zu. Neben ihnen wirkten viele Personen aus dem kirchlichen Raum im Hintergrund, insbesondere die sog. »Oratoren« Wamboldt, Helfferich und Schies, die die Belange der katholischen Kirche vertreten sollten, jedoch Mühe hatten, sich entsprechendes Gehör zu verschaffen. Der bislang nur relativ wenig erforschte Kreis der katholischen Kirchenvertreter am Kongress wurde zudem durch heftige interne Antagonismen charakterisiert: Er lässt sich in die Gruppen der »Dalbergianer«, also der Protagonisten einer Primatiallösung für den Deutschen Bund, und der »Kuralisten« unterteilen – in den Reihen der letzteren bestanden noch einmal deutliche Abschattierungen. Die alles in allem höchst begrenzten Erfolge der Kirchenvertreter bei der Verfolgung ihrer Ziele gründeten nicht zuletzt in diesen Antagonismen.

Die Frage, ob der Wiener Kongress als eine auch kirchenpolitische Zäsur anzusehen ist, beantwortet jeder Autor für seinen Arbeitsausschnitt selbst. Es unterliegt aber keinem Zweifel, dass das Fragezeichen im Buchtitel nicht nur eine rhetorische Funktion erfüllt.

Es ist hier nicht der Ort, die Ergebnisse der Untersuchungen vorwegzunehmen. Die Anordnung der Beiträge richtet sich im Wesentlichen nach dem Ablauf der Konferenz: Es werden zunächst die Rahmenbedingungen abgesteckt und die Diskurse im Vorfeld des Kongresses bilanziert (Hausberger) und sodann die verschiedenen kirchlichen Konzeptionen zur Organisation einer »deutschen Kirche« vor und auf dem Kongress vorgestellt (Burkard, Bischof). Das Ringen der beiden Großmächte um eine Bundeskirchenverfassung, die Haltung der Mindermächtigen, und einer wichtigen Einzelpersonlichkeit zu dieser Frage bilden weitere Schwerpunkte (Wischmeyer, Hundt, Duchhardt). Die kirchenrechtliche Diskussion um den Art. 16 der Bundesakte und die Diskussion um den Rechtsstatus der Juden werden in zwei Beiträgen aufgearbeitet (de Wall, Penßel), bevor die den Kongress allenfalls beiläufig beschäftigende Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu, die einige Wochen vor Kongressbeginn erfolgt war, analysiert, die Rolle Consalvis im katholischen und internationalen Umfeld des Kongresses im Hinblick auf die Restitution des Kirchenstaates beleuchtet und das ebenfalls in die internationalen Beziehungen hineinreichende Thema der Ächtung des Sklavenhandels aufgearbeitet wird (Oberholzer, Regoli, Weller).

Die Autoren aus benachbarten Disziplinen – Kirchenhistoriker und Historiker – und aus verschiedenen europäischen Staaten (Deutschland, Schweiz, Italien) haben unserer Bitte entsprochen, die jeweiligen Manuskripte rasch druckfertig zu machen, um zu gewährleisten, dass dieser Tagungsband noch vor dem Anlaufen der großen Publikationswelle das Licht der Öffentlichkeit erblickt (und möglicherweise in dieser Welle untergeht). Dafür sei ihnen von Herzen gedankt.

Unser Dank gilt aber auch der Gerda Henkel Stiftung, die die Konferenz mit einem namhaften Zuschuss förderte, und den Direktoren des Leibniz-Instituts für Europäische Geschichte, die nicht nur die Räumlichkeiten, die Infrastruktur und sonstige Ressourcen ihrer Einrichtung zur Verfügung stellten, sondern auch der Veröffentlichung der Tagungsakten in den Beiheften der Instituts-Schriftenreihe zustimmten. Wir wissen uns Irene Dingel und Johannes Paulmann dafür sehr verbunden. Nicht zuletzt danken wir Małgorzata Morawiec, die die Druckvorlage erstellte.

Wir widmen diesen Band dem früheren Direktor des Mainzer Instituts, Karl Otmar Frhr. von Aretin, zu seinem 90. Geburtstag – der Wiener Kongress hat ihn seit seinen wissenschaftlichen Anfängen beschäftigt.

Heinz Duchhardt

Johannes Wischmeyer



## ZUR VORGESCHICHTE





Karl Hausberger

## Dalbergs Konkordatspläne für das Reich und den Rheinbund

Im Spätherbst 1804 übersandte Dalberg Papst Pius VII. eine Denkschrift, die die von der Säkularisation heraufbeschworene missliche Lage der katholischen Kirche im rechtsrheinischen Deutschland skizzierte und hierzu unter anderem ausführte:

Genommen ist den Bischöfen jeglicher Einfluß auf den Religionsunterricht in den Schulen und auf die Prüfung der Lehrer nach ihren religiösen Kenntnissen, genommen das Aufsichtsrecht über die Seminarien, das Recht der kirchlichen Vermögensverwaltung, das Recht der Errichtung, Dismembration und freien Vergebung der Pfarreien, die Zivil- und Strafgerichtsbarkeit über den Klerus, das Recht der Entscheidung in Sponsalien- und Ehestreitigkeiten, das Recht der Bücherzensur. Die weltliche Regierung mischt sich in rein geistliche Sachen: sie erläßt Verordnungen über Andachten, Prozessionen, Exerzitien, Anstellung und Qualifikation der Hilfsgeistlichen, über Einholung römischer Dispensen, über Verkehr mit der geistlichen Obrigkeit, über die Verwaltung der Sakramente, speziell über Assistenz bei Mischen, über das landesherrliche Plazet<sup>1</sup>.

Natürlich zielte diese düstere, aber durchaus wirklichkeitsnahe Situationsbeschreibung in erster Linie darauf ab, die römische Kurie zum wiederholten Mal von der Dringlichkeit der kirchlichen Neuordnung durch ein Reichskonkordat zu überzeugen, hatte doch die Eingliederung der Hochstifte und Reichsabteien in weltliche Territorien den staatskirchlichen Ambitionen allenthalben Tür und Tor geöffnet.

Für die besondere Dringlichkeit einer organisatorischen Konsolidierung des Kirchenwesens gab es aber auch aus der Sicht der vom Umbruch des Jahres 1803 begünstigten Herrschaftsträger zwei gewichtige Gründe. Zum einen mussten die neuerworbenen Gebiete in allen Belangen dem jeweili-

---

1 Dalberg an Pius VII., Regensburg, 11.11.1804, zitiert nach der paraphrasierten Wiedergabe bei Hubert BECHER, *Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts*, Kolmar o.J. [1943], S 33f.; der lateinische Originalwortlaut des Schreibens ist vollständig abgedruckt bei Hubert BASTGEN, *Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland*, Paderborn 1917, S. 310–318. Nachfolgend verwendete Archivsiglen: AMAE, CP=Archives du Ministère des Affaires Étrangères (Paris), Correspondance politique; BayHStA, MA=Bayerisches Hauptstaatsarchiv (München), Ministerium des Äußern; BZAR, OA-Gen.=Bischöfliches Zentralarchiv Regensburg, Ordinariatsarchiv-Generalia.

gen Staatsgefüge eingegliedert werden, wofür der Staat die Mitwirkung der Kirchen als wichtige Integrationsfaktoren nicht missen konnte. Zum anderen erschwerte die überkommene Organisation des Kirchenregiments eine einheitliche, zentralistisch orientierte Staatspolitik, da es wegen der territorialen Überschneidungen nicht selten mit mehreren Bischöfen zu verhandeln galt, sobald kirchliche Fragen berührt wurden. Deshalb war es oberstes Ziel der durch Säkularisation und Mediatisierung in neuen Grenzen konstituierten Flächenstaaten, der kirchlichen Organisation ihrer Länder das Territorialprinzip zugrunde zu legen, also durch die Errichtung von »Landesbistümern« die Deckungsgleichheit zwischen dem weltlichen Herrschaftsbereich und dem kirchlichen Jurisdiktionsbereich herzustellen. Ob des genannten Ziels willen haben denn auch einige Staaten bereits im Herbst 1802, also schon vor dem Beschluss der Reichsdeputation, Pläne für eine landeskirchliche Organisation entworfen und darüber mit dem Heiligen Stuhl Kontakt aufgenommen. Größere Staaten mit überwiegend katholischer Bevölkerung wie Bayern erstrebten die Errichtung mehrerer mit den Landesgrenzen sich deckender Territorialbistümer; mittlere Staaten wie Württemberg oder Baden forderten ein einziges Landesbistum mit voller Übereinstimmung der Staats- und Bistumsgrenzen. Solche Organisationspläne auf Länderebene standen allerdings im Widerstreit mit einer reichsrechtlichen Neuordnung des Kirchenwesens, um deren Verwirklichung sich Dalberg seit 1803 intensiv bemühte.

Die juristische Folie für seine diesbezüglichen Initiativen bildete der Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803<sup>2</sup>. Dieses letzte Grundgesetz des Alten Reiches traf in Paragraph 25 für die künftige Stellung des Kurfürst-Erzbischofs von Mainz Verfügungen, deren rechtliche Kompliziertheit ihresgleichen suchen. Die Mainzer Kur wurde zwar als erloschen und das Erzbistum als aufgelöst deklariert, doch der Erzbischof sollte als einziger geistlicher Reichsfürst die Säkularisation überdauern, um das an den Mainzer Stuhl gebundene Amt des Kurerzkanzlers als wesentlichen Bestandteil der Reichsverfassung zu erhalten. Als Bischof verblieb ihm nur der rechtsrheinische Teil des alten Mainzer Sprengels, seine Metropolitangewalt aber erstreckte sich künftig auf alle deutschen Diözesen, soweit sie nicht in preußischem und österreichischem Hoheitsgebiet lagen. Des Weiteren wurde der erzbischöfliche Sitz von Mainz in die Stadt des

---

2 Text: Ernst Rudolf HUBER (Hg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1, Stuttgart 1961, S. 1–26; Ulrich HUFELD (Hg.), *Der Reichsdeputationshauptschluss. Eine Dokumentation zum Untergang des Alten Reiches*, Köln 2003, S. 69–119. Zu Entstehung, Inhalt und Bedeutung dieses letzten Reichsgesetzes: Hans-Jürgen BECKER, *Umbruch in Mitteleuropa. Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803*, in: Peter SCHMID / Klemens UNGER (Hg.), *1803. Wende in Europas Mitte. Vom feudalen zum bürgerlichen Zeitalter (Begleitband zur Ausstellung im Historischen Museum Regensburg)*, Regensburg 2003, S. 17–34.

Immerwährenden Reichstags verlegt mit der Bestimmung, dass die »Würden eines Churfürsten, Reichserzkanzlers, Metropolitan-Erzbischofs und Primas von Deutschland« für immer mit der Regensburger Cathedra verbunden sein sollen. Für den Inhaber all dieser Würden schuf der Rezess schließlich einen neuen Kurerzkanzlerstaat, bestehend aus dem Fürstentum Aschaffenburg, der Grafschaft Wetzlar und dem Fürstentum Regensburg, um so mit Regensburg als Tagungsort des Reichstags und Wetzlar als Sitz des Kammergerichts die wichtigsten Reichsinstitutionen in seine Obhut zu legen. Derjenige aber, der von Rechts wegen in die genannten Ämter eintrat, war Karl Theodor Anton Maria Reichsfreiherr von Dalberg (1744–1817), seit Januar 1800 Bischof von Konstanz, seit Sommer 1802 auch Bischof von Worms und Erzbischof von Mainz, hier jedoch, wie gesagt, nur noch für die diesseitigen Gebiete des Rheins.

Der Reichsdeputationshauptschluss hat der katholischen Kirche durch Paragraph 25 jedoch nicht nur die traditionell enge Verbindung mit der Reichsverfassung zu retten versucht, sondern ihr in Paragraph 62 auch die überkommene Organisationsstruktur für solange garantiert, »bis eine andere Diöcesaneinrichtung auf reichsgesetzliche Art getroffen seyn wird«. Dieser Vorbehalt stellte Dalberg vor eine ungemein schwierige Situation. Aufgrund seiner neuen Position als Primas von Deutschland verpflichtet, den erschütterten Verhältnissen möglichst bald eine feste Ordnung zu geben und die kirchliche Einheit gegenüber den territorialistischen Bestrebungen einzelner Reichsstände zu wahren, blieb seine Politik doch stets gebunden an die Entscheidung von Kaiser und Papst, so dass er im Grunde genommen nur »interimistischer Verwalter einer Konkursmasse« war, »die keines der beiden Oberhäupter der Christenheit im Ernst gegen die modernen absolutistischen Staaten auf dem Boden des Reiches zu verteidigen gedachte«<sup>3</sup>. Doch ungeachtet aller Widerstände, mit denen er bei der Umsetzung der ihm vom Reichsrezess zugeordneten Aufgabe zu rechnen hatte, hielt er in seinem kirchenpolitischen Handeln bis zuletzt unbeirrt an der Absicht fest, der katholischen Kirche im rechtsrheinischen Deutschland vermittels eines Konkordats den nationalen Zusammenhalt zu sichern und bei ihrer Umstrukturierung den veränderten Zeitverhältnissen Rechnung zu tragen<sup>4</sup>.

---

3 Heribert RAAB, Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 18 (1966), S. 27–39, hier S. 35.

4 Zu Dalbergs Konkordatsbemühungen insgesamt: BASTGEN, Kirchenpolitik; BECHER, Primas; Georg SCHWAIGER, Die Kirchenpläne des Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg, in: Münchener Theologische Zeitschrift 9 (1958), S. 186–204; RAAB, Dalberg; Karl HAUSBERGER, Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche Deutschlands, in: Ders. (Hg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst, Regensburg 1995, S. 177–198; Franz Xaver BISCHOF, Die Konkordatspolitik des Kurerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren

Über die Prinzipien seiner Konzeption für die kirchliche Neuordnung geben diverse Schriftstücke Auskunft, die er schon vor Verabschiedung des Reichsrezesses verfasst hat, so diesbezügliche Leitlinien vom Herbst 1802, die dem Grundsatz verpflichtet sind, dass sich die Autorität der Kirche nicht auf ihren Reichtum, sondern auf das Ethos ihrer Repräsentanten gründe und es deshalb den Verlust der Temporalia durch die Konzentration auf die Spiritualia zu kompensieren gelte<sup>5</sup>. In seinen »Ohnmaßgebliche[n] Gedanken über Diöcesan-Verhältnisse in Deutschland« vom 18. Januar 1803<sup>6</sup>, niedergelegt in Absprache mit verschiedenen kirchlichen und weltlichen Vertretern, plädierte er sodann für ein enger Zusammenrücken der deutschen Bischöfe unter seiner Primatie, wobei er die nähere Bestimmung der Primatial- und Metropolitanverhältnisse dem Kaiser und dem Papst anheimstellte und zudem besonderes Gewicht auf die letztgültige päpstliche Entscheidung legte, denn die Einheit der katholischen Kirche in Deutschland, schrieb er seinem kirchenpolitischen Berater Kolborn, werde »zwar unter dem Schutze des Reichsoberhauptes [...], aber auch in der innigsten Verbindung mit dem Oberhaupte der allgemeinen Kirche bestehen müssen«<sup>7</sup>. Höchst bemerkenswert im Blick auf den erbitterten Nuntiaturstreit des späten 18. Jahrhunderts ist ferner die Tatsache, dass der Kurerzkanzler eine Nuntiaturn im Reich durchaus befürwortete, sofern sie »auf die Erhaltung der Religion und der geistlichen Rechte anhaltend Bedacht nehme, ohne jemals die Gerechtsame zu verletzen, welche unstreitig der weltlichen Gewalt zukommen«<sup>8</sup>.

---

1803 bis 1815, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 108 (1997), S. 75–92; Karl HAUSBERGER, »Untereinander und mit dem Oberhaupte der Kirche enge geeint«. Dalbergs Pläne für die Neuordnung der deutschen Kirche nach der Säkularisation, in: Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte 23 (2004), S. 123–139; Karl HAUSBERGER, Reichskirche, Staatskirche, »Papstkirche«. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 2008, S. 123–141.

5 Wörtlich schrieb er am 12.10.1802 an seinen Staatsminister Albini: »Ich bin sehr geneigt, mit Abschaffung alter Missbräuche lang bestehende Anstalten zu erhalten; aber der Geist der Zeit vernichtet Klöster und Collegiat-Stifter: – so werde denn der reine Sinn des Evangeliums einzige Richtschnur: fromme Seelsorger, eifrige Bischöfe, einsichtsvolle Vikariate als Mittel; Beförderung christlicher Tugend als Zweck!« Zit. nach Karl Freiherr von BEAULIEU-MARCONNAY, Karl von Dalberg und seine Zeit. Zur Biographie und Charakteristik des Fürsten Primas, 2 Bde., Weimar 1879, hier I, S. 299.

6 Wortlaut bei BEAULIEU-MARCONNAY, Dalberg I, S. 331f.; vgl. auch BASTGEN, Kirchenpolitik, S. 55f.

7 Leo KÖNIG, Pius VII., die Säkularisation und das Reichskonkordat, Innsbruck 1904, S. 93.

8 Dalberg an Kolborn, Regensburg, 01.06.1803, zit. nach KÖNIG, Reichskonkordat, S. 117. Näheres zum erwähnten Nuntiaturstreit bei HAUSBERGER, Reichskirche, S. 51–55.

## Bemühungen um ein Reichskonkordat

Dalbergs Streben nach einer gesamtdeutschen Regelung der Kirchenfrage traf sich zumindest vordergründig mit den Intentionen des Wiener Hofes, dem angesichts der fundamentalen Erschütterung kaiserlicher Autorität durch die Säkularisation an einer neuerlichen Verflechtung von Kirche und Reich gelegen sein musste. Auch die römische Kurie erklärte sich nach anfänglicher Unschlüssigkeit in der Frage, ob sie nicht von vornherein den Wünschen einzelner Fürsten nach Separatabkommen den Vorzug geben sollte, grundsätzlich zu Reichskonkordatsverhandlungen bereit. Den von Dalberg hierfür nach Regensburg erbetenen Nuntius wollte sie jedoch erst entsenden, wenn die vom Kaiserhof geforderten Vorbereitungsgespräche in Wien Erfolg gezeitigt hätten. Aber diese sogenannten Präliminarkonferenzen in der Reichshauptstadt<sup>9</sup>, die im April 1803 zwischen dem Wiener Nuntius Antonio Gabriele Severoli als Vertreter des Papstes, dem Reichsreferendar Peter Anton Freiherrn von Frank als Bevollmächtigtem des Kaisers und dem Geistlichen Rat Joseph Hieronymus Karl von Kolborn als Abgesandtem Dalbergs begannen und sich mit längeren Unterbrechungen bis zum August 1804 hinzogen, waren beherrscht von einer schier unüberbrückbaren Gegensätzlichkeit der Standpunkte und blieben reine Spiegelfechtereien, nicht zuletzt ob der gleich anfangs bekundeten Weigerung des Kaisers, die habsburgischen Erblande in eine reichsgesetzlich-konkordatäre Ordnung einbeziehen zu lassen. Wenn die römische Kurie trotzdem einwilligte, die über Monate hin ergebnislosen Gespräche auf der Grundlage eines von Frank zu erarbeitenden Konkordatsentwurfs fortzusetzen, so vor allem deshalb, weil sie mit Verweis auf das geplante Reichskonkordat den Antrag Bayerns, seine Kirchenangelegenheiten durch eine Sondervereinbarung regeln zu wollen, geschickt abwehren konnte. Dies wiederum veranlasste den Münchener Hof, das Misstrauen der Kurie gegen Dalberg kräftig zu schüren, indem er vermittels seines römischen Gesandten, des zwielichtigen Titularbischofs Johann Kasimir Freiherrn von Häffelin, das Schreckgespenst der nationalkirchlichen Forderungen des Emser Kongresses von 1786 und die dem Papsttum von einem deutschen Primas angeblich drohenden Gefahren beschwören ließ<sup>10</sup>.

---

9 Über sie informiert ausführlich KÖNIG, Reichskonkordat; zum Konferenzverlauf vom Februar bis zum Spätsommer 1804 siehe außerdem Adolph FRANTZ, Das Projekt eines Reichskoncordats und die Wiener Konferenzen von 1804, in: Festgabe der Kieler Juristen-Fakultät zu Rudolf von Jherings fünfzigjährigem Doktor-Jubiläum, Kiel 1892, S. 159–214; vgl. zum ganzen Komplex auch Karl HAUSBERGER, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert, St. Ottilien 1983, S. 46–48, 68f.

10 Näheres ebd., S. 60f., 75f.

Doch des bayerischen Intrigierens gegen die Konkordatspolitik des Kurzerzkanzlers hätte es gar nicht bedurft, da die römische Kurie einem primatialen Führungsanspruch, durch den Dalberg die Einheit der deutschen Kirche zu gewährleisten hoffte, von Anfang an ablehnend gegenüberstand. Sein diesbezüglich schärfster Gegner in Rom war der Kurienkardinal Bartolomeo Pacca, der dem Primasgedanken bereits in einem Gutachten vom Juni 1803 eine entschiedene Absage erteilt hatte. Der vormalige Kölner Nuntius führte darin aus:

Es ist von der höchsten Wichtigkeit, daß man bei der zukünftigen Ordnung der Bistümer unter allen Umständen verhindert, daß sich ein Mittelpunkt der Vereinigung für die ganze oder auch den größten Teil der deutschen Geistlichkeit bildet, das heißt, daß es einen Primas mit Primatialrechten oder einen Erzbischof allein über alle oder fast alle deutschen Kirchen gebe. Ein solcher Mittelpunkt der Einheit kann mit der Zeit den Päpsten stete Bitterkeit verursachen und böse und verhängnisvolle Folgen für die Rechte des Apostolischen Stuhles mit sich bringen. Seit dem Konzil von Basel bis zum bekannten Emser Kongreß plante man oftmals die Berufung eines Nationalkonzils für alle deutschen Kirchen, um einen Körper mit eigentümlicher Verfassung zu bilden und damit, wie man sagt, alle Beschwerden gegen die römische Kurie zu beseitigen. Die Ausführung des gefährlichen Planes haben gerade das Fehlen eines Mittelpunktes der deutschen Kirchen, die Verschiedenheit der Interessen und die einander widerstrebenden Ansprüche der deutschen Erzbischöfe verhindert. Ich kann mich täuschen, aber ich fürchte auf Grund meiner Kenntnisse der deutschen Gedanken und der bei dieser Angelegenheit beteiligten Persönlichkeiten, daß die im Reichsrezeß geplante Einrichtung eines Primates für fast alle neuen Sprengel auf eine nicht allzuferne Durchführung dieses Planes hinzielt<sup>11</sup>.

---

11 Gutachten Paccas vom 13.06.1803, im italienischen Originalwortlaut abgedruckt bei BECHER, Primas, S. 293, Anm. 116; hier zitiert nach der auszugsweisen Übersetzung ebd., S. 65f. Im Gegensatz zu Pacca rang sich der Nuntius Severoli während der Wiener Konferenzen zu der Auffassung durch: »Ebenso liegt es im höchsten Interesse des Papstes und Kaisers, daß die Autorität des Primas auf eine feste Unterlage gegründet werde. Er ist im vollsten, buchstäblichen Sinne der Mann beider sowohl mit Rücksicht auf die Ausübung der kirchlichen Gewalt als die Handhabung der obersten Advokatie. Gewiß wird keiner von den Bischöfen Deutschlands, die mehr oder weniger vom Landesherrn abhängen, diese so unerschrocken anrufen wie der Primas, der nicht bloß von diesen Fürsten unabhängig ist, sondern ihre Versammlungen leitet. Mehrere Erzbischöfe können in Deutschland nicht aufgestellt werden, ohne daß die Kirche Deutschlands in ebenso viele Teile zertrennt wird. Abhängige Erzbischöfe, Landeserzbischöfe sind reine Nullen, ja noch weniger, weil sie eine Form ohne Gehalt sind. Wenn Bayern der Jurisdiktion des Primas entzogen wird, so ergibt sich daraus als erste notwendige und der Gleichheit des Grundes entsprechende Folge, daß in ähnlicher Weise auch die Territorien anderer, etwas mächtigerer Fürsten derselben entzogen werden müssen. Es wird also ohne diesen Ring, der die einzelnen mit den obersten Häuptern der Kirche und des Reiches verbindet, der Episkopat verschwinden; denn die Advocatie des Reiches kann von keinem mehr wirksam angerufen, die oberste Jurisdiktion der Kirche über zerstreute Glieder kaum mehr wirksam ausgeübt werden«. Severoli an Consalvi, Wien, 15.09.1803, zit. nach KÖNIG, Reichskonkordat, S. 339f.

Trotz dieser unverblümt ausgesprochenen Animosität gegen Dalbergs Kirchenpläne trug die Hauptschuld am definitiven Scheitern der Wiener Konferenzen nicht die römische Kurie, sondern der kaiserliche Bevollmächtigte, dessen umständliche, ja verletzende Verhandlungsführung alle Beteiligten beklagten. Erst nach zehn Monaten, im Februar 1804, hatte Frank seinen weit ausholenden, auch innerkirchliche Gegenstände regelnden Konkordatsentwurf fertig gestellt<sup>12</sup>. Doch ließ er das Projekt nur Kolborn, nicht auch Severoli aushändigen, so dass Rom gezwungen war, den Text aus den Kolbornschen Protokollnotizen und den diesbezüglichen Erläuterungen des Nuntius zu rekonstruieren. Nach der achten Sitzung vom 21. März 1804 – die Beratungen über den Entwurf hatten am 6. Februar begonnen – gab Frank dann dem Vertreter des Erzkanzlers in barschem Ton zu verstehen, er solle nach Regensburg zurückkehren, da seine Anwesenheit nicht mehr vonnöten sei. Begreiflich, dass ein solch arrogantes Benehmen ernsthafte Zweifel am Interesse Österreichs an einem Reichskonkordat aufkommen ließ und schon jetzt von einem Scheitern der Verhandlungen gesprochen wurde. Nach Monate sich hinziehender Prüfung der Konferenzprotokolle durch eine Kardinalskongregation erklärte der Papst den Frankschen Entwurf schließlich für unannehmbar, weil er zu ausführlich sei und weitgehend auf josephinischen, dem kanonischen Recht widerstreitenden Grundsätzen fuße. Als der Nuntius die ablehnende Antwort Roms in der Schlusskonferenz vom 11. August 1804 vorlas, waren fast anderthalb Jahre verstrichen, ohne dass man in der Sache auch nur den geringsten Erfolg hatte verbuchen können.

Nach dem Scheitern der Wiener Konferenzen entschloss sich Dalberg, die Grundprinzipien einer kirchlichen Neuordnung unmittelbar mit dem Heiligen Stuhl zu verhandeln und dabei die Mithilfe jenes Mannes in Anspruch zu nehmen, der sich im Mai 1804 zum Kaiser der Franzosen hatte ausrufen lassen. Die Teilnahme des Papstes an der für Dezember vorgesehenen Krönung konnte hierzu Gelegenheit bieten<sup>13</sup>. Zuvor kam es zu einer

---

12 Der vollständige Text des in neun Titel untergliederten Frankschen Konkordatsentwurfs ist abgedruckt bei KÖNIG, Reichskonkordat, S. 154–186. Dieser Entwurf sah eine neue Diözesaneinteilung auf territorialistischer Grundlage mit insgesamt vierzig Bistümern vor, die sieben Kirchenprovinzen zugeordnet sind, wobei der jeweilige Bischof von Regensburg der ranghöchste Erzbischof sein sollte.

13 Zu den folgenden Ausführungen über Dalbergs ersten Aufenthalt in Paris 1804/05 und die dort gepflogenen Verhandlungen: Hermann von SICHERER, Staat und Kirche in Bayern vom Regierungsantritt des Kurfürsten Maximilian Joseph IV. bis zur Erklärung von Tegernsee (1799–1821), München 1874, S. 68–95; BECHER, Primas, S. 68–70; SCHWAIGER, Kirchenpläne, S. 194–196; HAUSBERGER, Staat und Kirche, S. 69–73; Konrad Maria FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler. Carl von Dalberg und Napoleon am Ende des Alten Reiches. Die Biographie des letzten geistlichen Fürsten in Deutschland, Regensburg 1988, S. 71–74; HAUSBERGER, Dalbergs Bemühungen, S. 181–183; BISCHOF, Konkordatspolitik, S. 80f.; HAUSBERGER, Dalbergs Pläne, S. 129–132; HAUSBERGER, Reichskirche, S. 127–130; Herbert HÖMIG, Carl The-

ersten persönlichen Begegnung des Erzkanzlers mit Napoleon Bonaparte am 22. September in Mainz<sup>14</sup>, bei der ihn dieser mit dringlichen Worten zu den Krönungsfeierlichkeiten einlud und ihm zugleich versicherte, der Abschluss eines Reichskonkordats werde dank der Anwesenheit des Papstes in Paris nur wenige Stunden in Anspruch nehmen. Fasziniert von der Persönlichkeit des korsischen Advokatensohns wie viele Zeitgenossen und beseelt von dem Wunsch, durch die in Aussicht gestellte Vermittlung seine eigene Position zu befestigen und der täglich wachsenden Konfusion innerhalb der deutschen Kirche abzuwehren, nahm Dalberg die zwar nicht unbedenkliche, aber erfolgsversprechende Einladung nach einigem Zögern an. Erfolgversprechend erschien das auch vom Außenminister Charles Maurice de Talleyrand-Périgord bekräftigte Vermittlungsangebot vor allem deshalb, weil Napoleon 1801 auf geradezu klassische Weise mit der Kirche Frieden geschlossen und für Frankreich ein Konkordat mit Rom zustande gebracht hatte, das nahezu alle seine Forderungen erfüllte. Freilich, nicht in seiner politischen Funktion als Erzkanzler des Reiches wollte Dalberg zur Kaiserkrönung nach Paris reisen, sondern in seiner Eigenschaft als *Primas Germaniae*, um dem Oberhaupt der Kirche seine Vorstellungen über die dringend notwendige Neuordnung der deutschen Kirchenverhältnisse zu unterbreiten. Noch von Mainz aus zeigte er dem Papst seine Reise an, und außerdem bat er den für Regensburg vorgesehenen Nuntius Annibale della Genga, »zur Beschleunigung der deutschen Konkordatsangelegenheit unter dem wohlwollenden Einfluß und der mächtigen Vermittlung des Kaisers der Franzosen« nach Paris zu kommen<sup>15</sup>. Wieder nach Regensburg zurückgekehrt, arbeitete er dann mit dem vormaligen Auditor der Münchener Nuntiatur, dem Grafen Tiberius Troni<sup>16</sup>, und seinem Vertrauten Kolborn

---

odor von Dalberg. Staatsmann und Kirchenfürst im Schatten Napoleons, Paderborn 2011, S. 374–385.

- 14 Siehe zu dieser Begegnung Heinz DUCHHARDT, »Einzig hoffe ich noch auf Bonaparte, der ein großer Mann ist!« Napoleons und Dalbergs Mainzer Treffen im September 1804, Mainz 2004.
- 15 Die Einladung della Gengas blieb allerdings schon deshalb wirkungslos, weil der in offenem Umschlag an den französischen Botschafter in Rom übersandte Brief dem bayerischen Gesandten Häffelin in die Hände kam, angeblich »versehentlich«, und dieser dafür sorgte, dass das Schreiben dem Adressaten erst nach der Abreise des Papstes ausgehändigt wurde. Depeschen Häffelins, Rom, 09. und 16.11.1804 mit beiliegender Abschrift von Dalbergs Brief an della Genga vom 29.09. BayHStA, MA 2482. Zur Person des Grafen Annibale della Genga – nachmals Papst Leo XII. (1823–1829) – und zu seinen verschiedenen Missionen in Deutschland siehe Raffaele COLAPIETRA, *La formazione diplomatica di Leone XII*, Rom 1966, S. 5–192; vgl. auch Beda BASTGEN, *Bayern und der Heilige Stuhl in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*. Nach den Akten des Wiener Nuntius Severoli und der Münchener Nuntien Serracassano, Mercy d'Argenteau und Viale Prelà, sowie den Weisungen des römischen Staatssekretariates aus dem vatikanischen Archiv, 2 Teile, München 1940, hier Tl. I, S. 107–149, und HAUSBERGER, *Staat und Kirche*, passim (Reg.).
- 16 Der Uditore Troni (1772–1853) aus Bologna hielt sich seit der Aufhebung der Münchener Nuntiatur (1801) zumeist in Augsburg auf und fungierte hier als zwar inoffizieller, aber von



fieberhaft an einem Konkordatsentwurf<sup>17</sup>, der die Grundlage für die Verhandlungen mit Pius VII. bilden sollte und den er in loyaler Weise auch dem Kaiserhof in Wien zur Stellungnahme übersandte.

Das im Proömium ausgesprochene Ziel dieses Entwurfs war die Wiederherstellung geordneter kirchlicher Verhältnisse im Reich, wobei sich das siebzehn Artikel zählende Projekt nach den negativen Erfahrungen mit dem viel zu umfangreichen Frankschen Konkordatsplan auf folgende vier Hauptgegenstände beschränkte:

1. enger Zusammenschluss aller deutschen Ortskirchen, soweit sie nicht österreichischer und preußischer Botmäßigkeit unterstehen, unter der Metropolitangewalt des Primas;
2. Dotation der Bistümer in liegenden Gütern;
3. Besetzung der Kirchenämter nach Maßgabe des kanonischen Rechts;
4. Sicherung eines Mindestmaßes an kirchlichen Freiheiten und Rechten gegenüber den landesherrlichen Ansprüchen.

Die deutsche Kirche, so erläutert der dem Entwurf beigefügte Plan zur künftigen Bistumseinteilung, untergliedert sich in die Kirchenprovinzen Österreichs und Preußens sowie in eine Regensburger Provinz. Letztere umfasst elf Bistümer, die mit Rücksicht auf die staatlichen Bedürfnisse im Wesentlichen als Landesbistümer konzipiert sind, aber sich jeweils auch auf die kleineren umliegenden Territorien erstrecken, nämlich Freising und Passau für Ober- und Niederbayern, Bamberg und Würzburg für Franken, Kempten für Bayerisch-Schwaben, Ellwangen für Württemberg, Bruchsal für Baden, Konstanz für die Besitzungen des Hauses Fürstenberg, Düsseldorf für das Herzogtum Berg und Westfalen, Limburg für die Rheingegend und die nassauischen Gebiete, schließlich Regensburg als der mit Primatialgewalt ausgestattete Metropolisansitz für die um Preußen und Österreich verkleinerten Reichslande<sup>18</sup>.

Wie die Bischofssitze werden auch die ihnen zugeordneten Domkapitel, Priesterausbildungsstätten und sonstigen diözesanen Einrichtungen mit liegenden Gütern dotiert. Das Metropolitankapitel, dem künftig das Wahlrecht des Erzbischofs und Primas zusteht, zählt mit Einschluss der Dignitäre

---

verschiedenen Seiten in Anspruch genomener Verbindungsmann zum Heiligen Stuhl. Vgl. HAUSBERGER, Staat und Kirche, S. 35 u.ö. (Reg.).

17 Der nach dreitägigen Verhandlungen am 19.10.1804 fertiggestellte und von Troni noch am gleichen Tag nach Rom übersandte Entwurf ist abgedruckt bei BASTGEN, Kirchenpolitik, S. 306–309, und bei Anton DOEBERL, Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807. Mit einem Anhang ungedruckter Aktenstücke, München 1924, S. 147–149.

18 Später wurde die Liste noch um zwei Bistümer für Hessen und einige kleinere Staaten erweitert. Vgl. Dominik BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation, Freiburg i.Br. 2000, S. 119.

siebzehn, jedes Kathedrankapitel dreizehn Mitglieder. Was die Besetzung vakanter Landesbistümer betrifft, so soll der Papst den katholischen Fürsten das Nominationsrecht zugestehen, den protestantischen Fürsten nach dem in Preußen üblichen Verfahrensmodus die Befugnis, ihnen genehme Kandidaten dem jeweiligen Kapitel zur Wahl vorzuschlagen. Hinsichtlich der kirchlichen Freiheiten und Rechte orientiert sich der Entwurf durchgängig streng an den kanonischen Grundsätzen. So beispielsweise wird der Kirche das Recht auf uneingeschränkten Vermögenserwerb und freie Vermögensverwaltung zugesichert; ebenso liegt die Aufsicht über die geistlichen Bildungsanstalten ausschließlich bei den Bischöfen, denen unter Einräumung eines landesherrlichen Widerspruchsrechts auch die Vergabe der Pfarreien reserviert ist. Bemerkenswerterweise befürwortet der Entwurf selbst die so verhassten Annatenzahlungen und andere finanzielle Leistungen an die römische Kurie mit dem Vorbehalt, dass sie aufgrund der verminderten Einkünfte der neuen Diözesen verhältnismäßig reduziert werden. Dass Dalberg auch sonst entschieden mit diversen Forderungen des Emser Kongresses brach, kann man nicht zuletzt daran ablesen, dass er ausdrücklich die Beglaubigung eines päpstlichen Nuntius an seinem Hof wünschte und versprach, für dessen Besoldung in großzügiger Weise Sorge zu tragen<sup>19</sup>.

In Ergänzung zum Konkordatsentwurf verfasste Kolborn die eingangs zitierte Schilderung der desolaten Situation der deutschen Kirche, die mit beredten Worten die Dringlichkeit einer Neuordnung vor Augen führte und deren Gestaltungsprinzip folgendermaßen formulierte:

Die wichtigste und sozusagen grundlegende Maßregel ist die enge Verbindung der in den verschiedenen Ländern getrennten Kirchen in eine nationale. Diese Einheit kann nur durch das innigste Band dieser Kirchen unter sich wie mit dem Metropoliten gewahrt werden. Man muß unermüdlich arbeiten, daß durch gegenseitigen Verkehr, Liebe und Beistand dieses Band gefestigt werde und so die nationale Kirche sich dem Körper der allgemeinen Kirche und ihrem Haupt entsprechend ihrer wesentlichen hierarchischen Anlage verbinde<sup>20</sup>.

Die genannten Schriftstücke im Gepäck trat Dalberg, begleitet von Kolborn, am 12. November 1804 die Reise nach Paris an, sah sich dort aber nur allzu

---

19 Wenn er diesbezüglich im vertraulichen Gespräch »lächelnd« bemerkte, »er habe [...] den Nuntius lieber unter seinen Augen als in weiterer Entfernung und hoffe auf diese Art denselben am besten in Schranken zu halten« (zit. nach SICHERER, Staat und Kirche, S. 88), so ist eine solche Äußerung angesichts der wenig erfreulichen Erfahrungen der Reichskirche mit römischen Gesandten nur allzu verständlich und berechtigt für sich allein genommen keineswegs zu der tadelnden Schlussfolgerung, »dass der Episkopalismus nicht so ganz in ihm erstorben sei« (so DOEBERL, Konkordatsverhandlungen, S. 33).

20 Zit. nach BECHER, Primas, S. 69; die an den Papst gerichtete Denkschrift ist im lateinischen Originalwortlaut vollständig wiedergegeben bei BASTGEN, Kirchenpolitik, S. 310–318, hier S. 317.

bald in seinen hochgespannten Erwartungen enttäuscht. Pius VII. lehnte nämlich jegliche Verhandlung der deutschen Kirchenangelegenheiten kategorisch mit der Begründung ab, hierüber nur in Übereinstimmung mit dem Reichsoberhaupt und in verfassungsgemäßen Formen Vereinbarungen treffen zu können. Dalberg erhielt lediglich die schon oft gegebene Zusage, dass zu diesem Zweck demnächst ein Nuntius nach Regensburg geschickt werde. Ansonsten musste er sich damit begnügen, in zwei unverbindlichen Konferenzen mit den Kardinälen Leonardo Antonelli, Michele di Pietro und Carlo Francesco Caselli seinen Konkordatsentwurf und die Denkschrift über die Lage der deutschen Kirche zu erläutern<sup>21</sup>. Wie in der Konkordatsfrage scheiterte der Erzkanzler auch in dem Bemühen, eine formelle kirchliche Anerkennung der ihm vom Reichsrezess zugesprochenen primatialen Stellung zu erlangen<sup>22</sup>. Die den Papst umgebenden Kardinäle sahen im Streben nach einer deutschen Primatie nichts anderes als ein Wiederaufleben nationalkirchlicher Tendenzen. Sie konnten oder wollten nicht begreifen, dass sich die Verhältnisse in Deutschland seither grundlegend gewandelt hatten und die Aufsplitterung der Kirche unter fürstlicher Botmäßigkeit zum eigentlichen Problem geworden war; sie wollten nicht wahrhaben, dass es Dalberg nicht um die Errichtung einer von Rom unabhängigen Nationalkirche ging, sondern um die kirchliche Neuordnung Deutschlands in lebendiger Verbindung mit dem Papsttum und um ein starkes Zentrum der Einheit zur Abwehr übersteigerter staatskirchlicher Bestrebungen. Selbst in der Frage der kanonischen Übertragung des erzbischöflichen Sitzes von Mainz nach Regensburg ließ sich der zeternde Widerstand Antonellis nur durch massive Drohungen Napoleons brechen. Am 1. Februar 1805 legte Pius VII. dem Erzkanzler persönlich das Pallium um die Schultern, und die im öffentlichen Konsistorium verkündete Translationsbulle vom gleichen Tag erhob Dalberg nun auch kanonisch zum Metropolitanerzbischof für alle Bistümer des Reiches mit Ausnahme der österreichischen und preußischen. Die Bulle sanktionierte jedoch zugleich das landeskirchliche Prinzip, da dem neuen Erzbistum Regensburg nur das weltliche Territorium des Erzkanzlers, also das vormalige Hochstift mit Einschluss der Bischofsstadt,

---

21 Zum Verlauf dieser Konferenzen am 30.12.1804 und 02.01.1805 siehe SICHERER, Staat und Kirche, S. 89f. mit Dokumentenanhang S. 18–22 (Urkunde 6), und DOEBERL, Konkordatsverhandlungen, S. 34f.

22 Ohne den Primastitel formell anzuerkennen, tolerierte man römischerseits jedoch die Führung dieses Titels durch Dalberg. Nach Kolborns Bericht sagte Pius VII. bei einer persönlichen Unterredung über den Primastitel zu Dalberg: »Führen Sie ihn! Führen Sie ihn!« Vgl. SCHWAIGER, Kirchenpläne, S. 196.

zugewiesen wurde, während Dalberg für das übrige Bistumsgebiet mit Rücksicht auf Bayern Apostolischer Administrator blieb<sup>23</sup>.

Mit diesem Regensburger Provisorium hat die römische Kurie zweifellos »eine Chance der kirchlichen Neuordnung Deutschlands vertan«<sup>24</sup>. Daher ist es nur allzu verständlich, dass sich Dalberg nach seiner Rückkehr aus Paris über den »abgeschmackten und beschränkten Eigensinn« der päpstlichen Berater bitter beklagte<sup>25</sup>. Aus dem Mund des kurialen Verbindungsmanns Troni erfuhr damals der bayerische Reichstagsgesandte von Rechberg,

daß der Papst so wenig Lust gehabt habe, irgend etwas definitives zu Stande zu bringen, um [nicht] in der Person des Erzkanzlers einen Mitpabsten zu errichten, daß ohne die nachdrückliche Einschreitung des Französischen Kaisers gewiß nie die Confirmations-Bulle des Regensburger Erzbistums erlassen worden wäre.

Die Umgebung Pius' VII. aber habe alle Vorstellungen Dalbergs über die Notwendigkeit kirchlicher Reformen abgewiesen mit der Begründung, Rom könne anderen Ländern um so weniger Zugeständnisse machen, je mehr es gezwungen worden sei, Frankreich nachzugeben; deshalb habe man beschlossen, in Deutschland keine Dispensen mehr zu erteilen, keine Gelübde zu lösen und keine Mischehen zu dulden<sup>26</sup>. Setzt man diese voreingenommene, an Gehässigkeit grenzende Haltung der Kardinäle in Bezug zur Denkschrift Kolborns über die täglich sich steigernde Zerrüttung des Kirchenwesens, so kann wohl mit Fug und Recht von einer »erschreckenden Gleichgültigkeit« des Heiligen Stuhls gegenüber der bedrängten Lage der deutschen Kirche gesprochen werden<sup>27</sup>.

---

23 Die Verhandlungen über die Translationsbulle »In universalis Ecclesiae cura« vom 01.02.1805 sind eingehend dargestellt bei BASTGEN, Kirchenpolitik, S. 83–95. Text der Bulle in: Bullarii Romani Continuatio, Bd. XII, Rom 1846, S. 261–266; auszugsweise Übersetzung in: Ernst Rudolf HUBER / Wolfgang HUBER (Hg.), Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechtes, Bd. 1, Berlin 1973, S. 29f.

24 RAAB, Dalberg, S. 35.

25 Zit. nach SICHERER, Staat und Kirche, S. 90.

26 Deutscher Bericht Rechbergs, Regensburg, 03.05.1805. BayHStA, MA 88129b; vgl. HAUSBERGER, Staat und Kirche, S. 73.

27 Karl Otmar Freiherr von ARETIN, Heiliges Römisches Reich 1776–1806. Reichsverfassung und Staatssouveränität, 2 Bde., Wiesbaden 1967, I, S. 495. Kolborn teilte dem österreichischen Reichstagsgesandten am 09.03.1805 über den Parisaufenthalt mit, der Papst sei »mit der festen Entschliebung, gar nichts in deutschen Sachen in Paris vorzunehmen, gekommen; und wir hatten die größte Mühe die Römer nur zur Anhörung Seiner [Dalbergs] blos präparatorischen Vorschläge zu bewegen, und in den zwey Conferenzen, die wir ihnen abnöthigten, thaten die dazu bestimmten Cardinäle auch nichts, als anhören. Dabei wäre es in Ecclesiasticis nun auch geblieben, wenn nicht Kayser Napoleon die Verlegung des Erzbischöflichen Sises von Mainz nach Regensburg, als eine Folge selbst des französischen Concordats, folglich als eine ihn mitintereßirende Sache von dem Pabste bestimmt und mit anhaltendem Nachdruck gefordert hätte«. Zit. nach BASTGEN, Kirchenpolitik, S. 319f.

Nach dem Fehlschlag der Parisreise setzte Dalberg all seine Hoffnungen auf die versprochene Entsendung des päpstlichen Nuntius della Genga, um in Verhandlungen mit ihm die Angelegenheit des Reichskonkordats und die Konstituierung seines Metropolitankapitels zügig voranzutreiben. Doch der im Herbst 1805 ausbrechende Dritte Koalitionskrieg, bei dem die süddeutschen Staaten auf Frankreichs Seite kämpften, sollte auch diesen Plan vereiteln, weil sich nach Napoleons Sieg in der Dreikaiserschlacht bei Austerlitz die politische Landschaft derart veränderte, dass ein Reichskonkordat kaum noch Sinn machte<sup>28</sup>. Denn mit der Erhebung Bayerns und Württembergs zu souveränen Königreichen durch den Preßburger Friedensvertrag vom 26. Dezember war das Schicksal des Imperiums de facto besiegelt und sein definitiver Zusammenbruch nicht mehr aufzuhalten. In Rom begriff man nur zu bald, dass mit dem in seinen Fundamenten erschütterten Reich keine Vereinbarung mehr getroffen werden konnte und somit der Mission della Gengas eine andere, auf Separatkonkordate mit den neuen Souveränen zielende Richtung gewiesen werden musste. Dalberg indes, der sich hier wie so oft bei allem guten Willen nicht als Pragmatiker und Realist erwies, war über die Änderung der kurialen Strategie empört und drängte nun ungestümmer denn je auf die Entsendung des Nuntius. Als della Genga dann endlich am 18. Mai 1806 Rom verließ und nach recht gemächlicher Fahrt am 26. Juni in Regensburg eintraf, konnte angesichts dessen, was sich während seiner Reise auf der politischen Bühne abgespielt hatte, vom Abschluss eines Reichskonkordats keine Rede mehr sein.

Zum einen war es wegen der flagranten Verletzung päpstlicher Oberlehensrechte durch Napoleon zu ernstern Spannungen zwischen Paris und Rom gekommen, die nicht nur die Abberufung von Frankreichs Botschafter beim Heiligen Stuhl, von Napoleons Stiefonkel Joseph Kardinal Fesch, nach sich zogen, sondern auch die Entlassung des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi. Zum anderen hatte sich Dalberg in einem diplomatischen Intrigenspiel ohnegleichen, bei dem der französische Außenminister Talleyrand der eigentliche Drahtzieher hinter den Kulissen war<sup>29</sup>, am 6. Mai die Unterzeichnung eines Geheimvertrags abtrotzen lassen, der die Ernennung Feschs zu seinem Koadjutor und Nachfolger zum Gegenstand hatte, obschon dieser als Korse und französischer Kardinal keine der Bedingungen erfüllte, die für die Erzkanzlerwürde erforderlich waren. In einer langen Denkschrift begründete er seine Entscheidung, in der ihn übrigens auch Albini und Kolborn bestärkt hatten, mit der politischen und kirchlichen Anarchie in Deutschland, der allein der Kaiser der Franzosen Einhalt gebie-

---

28 Näheres hierzu und zum Folgenden bei HAUSBERGER, Staat und Kirche, S. 79–87.

29 Siehe hierzu das Kapitel »Ein Nachfolger wird gesucht« bei FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 81–92; vgl. zum Ganzen auch HÖMIG, Dalberg, S. 390–393.

ten könne<sup>30</sup>. Die sich alsbald als schwerer Missgriff erweisende Nachfolge-  
regelung war also in erster Linie diktiert von der Sorge um den Fortbestand  
des Reiches und seiner Kirche<sup>31</sup>. Mit dem erprobten Mittel dynastischer  
Interessenverknüpfung sollte das Interesse Napoleons durch seinen Onkel  
Fesch auf die Erhaltung des Erzkanzleramtes, die Stabilisierung der  
Reichsordnung und die organisatorische Konsolidierung des Kirchenwesens  
gelenkt werden. Doch diese hochgespannten Erwartungen erwiesen sich  
allesamt als trügerisch.

Während Dalberg nach Feschs Ernennung die feste Überzeugung hegte,  
das Reich und seine Kirche gerade noch rechtzeitig vor Auflösung und  
Willkür gerettet zu haben, holte Bonaparte bereits zum letzten, zum tödli-  
chen Schlag gegen den morbiden »Corps Germanique« aus, indem er die  
deutschen Mittelstaaten in ein Vasallenverhältnis zwang. Nach sorgfältiger  
Aufbereitung des Bodens durch gesonderte Bündnisverträge mit einzelnen  
Regierungen kam es am 12. Juli 1806 in Paris zur Unterzeichnung der  
Rheinbundakte. In ihr erklärten sechzehn deutsche Fürsten ihren Austritt  
aus dem Reich und schlossen mit Frankreich eine Offensiv- und Defensiv-  
allianz. An die Spitze des neuen Staatenbundes sollte nach dem Willen  
seines Protektors Napoleon der bisherige Erzkanzler als Fürstprimas treten,  
wobei sich der Franzosenkaiser in schmählicher Verhöhnung der vorausge-  
gangenen Koadjutorernennung die Bestellung eines Nachfolgers selbst vor-  
behielt. Dalberg, der sich zu diesem Zeitpunkt in seiner Sommerresidenz  
Schloss Wörth an der Donau aufhielt, verweigerte zunächst die Unterschrift  
und drohte mit Rücktritt, ließ sich aber unter dem Einfluss des Staatsminis-  
ters Albini schließlich doch zum Beitritt bewegen und damit erneut für die  
politischen Zielsetzungen Bonapartes instrumentalisieren<sup>32</sup>. Den Ausschlag

30 Näheres hierzu bei: Werner HERTEL, Karl Theodor von Dalberg zwischen Reich und Rhein-  
bund. Grundgedanken seiner Politik vom Regierungsantritt bis zur Gründung des Rheinbun-  
des (1802–1806), phil. Diss. masch., Mainz 1952, S. 156–162; Klaus ROB, Karl Theodor von  
Dalberg (1744–1817). Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806, Frankfurt a.M.  
1984, S. 411–413.

31 So beispielsweise schrieb Dalberg, gequält von innerer Unruhe, am 17.07.1806 an den Würz-  
burger Bischof Georg Karl Ignaz Freiherrn von Fechenbach, er könne weder als Metropolit in  
die Auflösung der deutschen Nationalkirche noch als Erzkanzler in die Verletzung der  
Reichsgrundgesetze einwilligen, hoffe aber, in Paris die Einheit der deutschen Kirche erhalten  
zu sehen. Vgl. August Friedrich LUDWIG, Weihbischof Zirkel von Würzburg in seiner Stel-  
lung zur theologischen Aufklärung und zur kirchlichen Restauration, 2 Bde., Paderborn 1904–  
1906, II, S. 388.

32 Vgl. hierzu und zum Folgenden: Gerhard MENZEL, Franz Josef von Albini 1748–1816. Ein  
Staatsmann des alten Reiches. Zu Wandel und Fortleben der Reichstradition bei der Neuge-  
staltung Deutschlands, in: Mainzer Zeitschrift 69 (1974), S. 1–126, hier S. 108f; ROB, Dal-  
berg, S. 416–419; FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 93–98; Albrecht P. LUTTENBERGER,  
Karl Theodor von Dalberg, das Reich und der Rheinbund, in: Peter SCHMID / Klemens UNGER  
(Hg.), 1803. Wende in Europas Mitte. Vom feudalen zum bürgerlichen Zeitalter (Begleitband

für seine Entscheidung gab offenbar die ihn seit jeher begeisternde Idee, ein »Drittes Deutschland« neben Österreich und Preußen zu konstituieren, und in Zusammenhang damit die Aufnahme eines Passus in die Rheinbundakte, wonach sich in Zukunft ein vom neuen Staatenbund gebildeter Bundestag unter der Leitung des Fürstprimas in Frankfurt zu versammeln habe. Demgegenüber hat die in Aussicht gestellte Erweiterung seines bisherigen Staatsgebildes um die Freie Stadt Frankfurt und einige mediatisierte Herrschaften bei seiner Unterzeichnung der Rheinbundakte am 26. Juli<sup>33</sup> vermutlich keine nennenswerte Rolle gespielt, sehr wohl jedoch der ihm von Napoleon erteilte Auftrag, innerhalb eines Monats ein Fundamentalstatut für die Konföderation zu entwerfen, bot dieser Auftrag doch die Chance, im »Dritten Deutschland« ein stabiles Ordnungssystem zu etablieren und dessen kirchlichen Belange zu konsolidieren.

Mit der Austrittserklärung der Rheinbundfürsten aus dem Reichsverband löste sich am 1. August 1806 der Reichstag in Regensburg für immer auf<sup>34</sup>. Der letzte »Römische Kaiser« Franz II., der bereits 1804 reichsverfassungswidrig den Titel eines erblichen Kaisers von Österreich angenommen hatte, musste dem Akt der Pflichtenaufkündigung ohnmächtig zusehen und legte nach einem Ultimatum Napoleons am 6. August die Reichskrone nieder. Damit gehörte das tausendjährige Heilige Römische Reich, durch innere Zwietracht längst kraft- und machtlos geworden, definitiv der Vergangenheit an. Rom war durch den Nuntius della Genga Zeuge seines wenig rühmlichen Zusammenbruchs. Auf welche Weise nunmehr der bedrängten Lage der deutschen Kirche abgeholfen werden konnte, ob durch Separatvereinbarungen mit den souveränen Einzelstaaten oder durch ein Gesamtkonkordat für die neugeschaffene Konföderation von Napoleons

---

zur Ausstellung im Historischen Museum Regensburg), Regensburg 2003, S. 53–79, hier S. 73f.

33 So FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 98; BECHER, Primas, S. 74 nennt als Datum der Unterzeichnung den 25.07., ROB, Dalberg, S. 418 den 27.07.

34 Tags zuvor erläuterte Dalberg in einem Brief an den Kaiser seine Motivation, das Erzkanzleramt niederzulegen und dem Rheinbund beizutreten, mit bitteren Worten folgendermaßen: »Schon dadurch, daß der von Ew. K. M. und dem Reich ratifizierte Deputations-Hauptschluß vom Jahre 1803 großentheils unvollzogen geblieben ist, war die allgemeine Reichsversammlung gelähmt; Selbsthülfe und Anarchie, wogegen nirgends Hülfe zu finden war, nahmen immer mehr zu: ein neuer Krieg brach aus, das Reich ward mit Armeen überzogen, und durch den Preßburger Frieden, ohne daß es bis jetzt dem Reiche förmlich mitgetheilt wurde, ist vollends die ganze noch übrige Reichsverfassung zerrüttet worden. Mein Gewissen sagt mir, daß ich, so viel in meinen geringen Kräften war, alles versucht habe, um diesen Reichsverband zu erhalten. Meine Mühe war vergeblich; es ist nicht mehr möglich, der alten, ehemaligen würksamen Reichsversammlung aufzuhelfen; es blieb mir daher nichts mehr übrig, als einer neuen Staaten-Verbindung beizutreten, welche diesen deutschen Landen Ruhe, Ordnung und Sicherheit gewährt«. Dalberg an Kaiser Franz II., Regensburg, 31.07.1806, zit. nach BEAULIEU-MARCONNAY, Dalberg II, S. 97f.

Gnaden, musste die Zukunft erweisen. Dalberg war allerdings schon vor der Errichtung des Rheinbunds mit all seinen Anstrengungen, den päpstlichen Gesandten noch für ein reichskirchliches Konzept zu interessieren, ins Leere gelaufen und musste »zu seinem Leidwesen feststellen, daß der von der Kurie entsandte Nuntius gar nicht für ihn bestimmt war, sondern unverhohlen seine Fühler nach Länderkonkordaten ausstreckte«<sup>35</sup>. Denn Länderkonkordate gewährten angesichts der grundstürzend veränderten politischen Lage aus römischer Sicht einen doppelten Vorteil:

Verhandlungstaktisch boten sie die Möglichkeit, die einzelnen Staaten gegeneinander auszuspielen, d.h. die kurialen Ansprüche durchzusetzen. Kirchenpolitisch konnte durch Einzelkonkordate eine geeinte – und das hieß: eine starke – deutsche Kirche verhindert werden<sup>36</sup>.

### Bemühungen um ein Rheinbundkonkordat

Noch im August 1806 wurden in Regensburg die Verhandlungen über ein Konkordat für Bayern, der katholischen Führungsmacht im napoleonischen Bündnissystem, zwischen della Genga und den Bevollmächtigten des Münchener Hofes eröffnet. Sie zeitigten aber aus hier nicht zu erörternden Gründen ebenso wenig ein konsensfähiges Ergebnis wie die ab September 1807 geführten Verhandlungen über ein Landeskonkordat für das Königreich Württemberg<sup>37</sup>. Damit stiegen die Aussichten auf eine kirchenrechtliche Konsolidierung des Rheinbunds, wie sie Dalberg seit dem Zusammenbruch des Reichs vorschwebte, beträchtlich, zumal auch Napoleon nach der Niederwerfung Preußens und dem Friedensschluss von Tilsit (7./9. Juli 1807) nicht nur energisch auf den bislang vor allem von Bayern und Württemberg verhinderten verfassungsmäßigen Ausbau der Konföderation drängte, sondern auch auf eine rasche Bereinigung der Kirchenfrage. Am 22. Juli 1807 adressierte der siegestrunkene Feldherr einen Brief an seinen Stiefsohn Eugène de Beauharnais, den Vizekönig von Italien, in dem er auch die kirchliche Situation in Deutschland ansprach und dabei heftigst

---

35 Konrad M. FÄRBER, Die Konkurrenz der Domkapitel von Mainz und Regensburg, in: Karl HAUSBERGER (Hg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst, Regensburg 1995, S. 105–116, hier 114.

36 BURKARD, Staatskirche, S. 120.

37 Zu den Konkordatsverhandlungen mit Bayern in den Jahren 1806/07 und ihrem Scheitern auf dem Hintergrund des Kirchenkonflikts in Tirol: DOEBERL, Konkordatsverhandlungen; HAUSBERGER, Staat und Kirche, S. 88–121. Über die in Stuttgart geführten Verhandlungen della Gengas mit der württembergischen Regierung unterrichtet eingehend Otto MEJER, Die Concordatsverhandlungen Württembergs vom Jahre 1807. Mit bisher ungedruckten Actenstücken, Stuttgart 1859.



gegen die römische Kurie vom Leder zog. Ungeachtet seiner seit sechs Jahren erhobenen Vorstellungen habe sie die deutschen Katholiken erschreckender Anarchie preisgegeben, um schrankenlose Macht zu gewinnen; wenn der Papst damit fortfahre, könne er, Napoleon, nicht umhin, die Völker vor den Präntionen der römischen Priester zu schützen und ihre kirchlichen Belange durch Nationalkonzilien ordnen zu lassen<sup>38</sup>.

Am 24. Juli traf Bonaparte mit Dalberg in dessen Frankfurter Residenz zusammen, lud ihn erneut nach Paris ein und sicherte ihm zu, er werde dort mit ihm sowohl über ein Fundamentalstatut als auch über ein Konkordat für alle Rheinbundstaaten verhandeln. Der Fürstprimas, der dem Kaiser einen triumphalen Empfang bereitet hatte, nahm die Einladung bereitwilligst an und machte sich unverzüglich an den Entwurf neuer Verfassungs- und Kirchenpläne. Bereits drei Wochen später, am 11. August 1807, fand er sich in Begleitung seines Staatsministers Carl Theodor Freiherrn von Eberstein und des geistlichen Referenten Kolborn hoffnungsfroh in der Hauptstadt des Grand-Empire ein und ließ Napoleon mit dem Entwurf für eine Rheinbundverfassung<sup>39</sup> auch seine unter Mitwirkung Kolborns erstellte Punktation für ein Konkordat überreichen<sup>40</sup>. In der begleitenden Note vom 13. August beklagte er die schmerzliche Beeinträchtigung kirchlicher Rechte durch das Souveränitätsstreben der Fürsten. Um die unglückliche deutsche Kirche vor ihrer Auflösung zu bewahren, müsse man ihr baldmöglichst »eine gleichförmige, solide, der Lehre und dem Zweck der katholischen Religion entsprechende Verfassung geben und gleichzeitig ein Zentrum nationaler Einheit«. Weder das eine noch das andere aber lasse sich bewerkstelligen ohne die entschiedene Einflussnahme des Kaisers<sup>41</sup>.

---

38 Vgl. Josef SCHMIDLIN, Papstgeschichte der neuesten Zeit, 4 Bde., München 1933–1939, Bd. I, S. 84, 88.

39 Dalbergs Entwurf für eine Rheinbundverfassung trug die Überschrift: »Einige Ansichten über eine gerechte Ordnung Deutschlands, mit Respekt dem erhabenen Protektor der Rheinischen Konföderation unterbreitet«. Darin war im Unterschied zu seinen Projekten vom August 1806 »weniger die Idee eines geschlossenen Bundesstaats betont, sondern – der aktuellen politischen Tendenz folgend – der föderative Charakter des Rheinbunds als einer Vereinigung gleichberechtigter Staaten hervorgehoben«. FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 103.

40 Zu Dalbergs Bemühungen um ein Rheinbundkonkordat während seines zweiten Aufenthalts in Paris 1807/08: BASTGEN, Kirchenpolitik, S. 262–265; BECHER, Primas, S. 77f.; SCHWAIGER, Kirchenpläne, S. 199–201; RAAB, Dalberg, S. 36–38; HAUSBERGER, Staat und Kirche, S. 121–123; FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 103–105; HAUSBERGER, Dalbergs Bemühungen, S. 189–191; BISCHOF, Konkordatspolitik, S. 83–85; HAUSBERGER, Dalbergs Pläne, S. 134f.; ders., Reichskirche, S. 134–136; HÖMIG, Dalberg, S. 426–431.

41 Note offerte à Sa Majesté L'Empereur Napoléon de la part de l'Archevêque de Ratisbonne relativement aux affaires Ecclésiastiques de l'Allemagne, Paris, 13.08.1807. AMAE, CP Allemagne 733.

Die ausgehändigte Punktation für ein künftiges Konkordat umfasste acht Artikel<sup>42</sup> mit ebenso vielen Wünschen, die laut abschließender Beteuerung »von einer sehr großen Zahl von Bischöfen der Kirche Deutschlands ausgesprochen« wurden, und zwar:

1. Freiheit der Religionsausübung für die katholische Kirche, wobei ihren Mitgliedern »der uneingeschränkte Genuss der bürgerlichen und politischen Rechte« zu gewährleisten ist und der derzeitige Besitzstand der Pfarrstellen, Pfründen, Gemeindeverwaltungen, Schulen, Seminare und sonstiger Stiftungen »immer unangetastet bleiben« soll;
2. Einlösung des in Paragraph 35 des Reichsdeputationshauptschlusses getroffenen Vorbehalts der »festen und bleibenden Ausstattung der Domkirchen« in der Form, »daß diese Dotationen, die auch die Dotationen der Kapitel, Seminare und anderer diözesaner Einrichtungen umfassen, durch die betreffenden Fürsten in einer ausreichenden und soliden Weise vorgenommen werden«;
3. Abschluss eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl für den gesamten Bund, das »durch die Vermittlung des erhabenen Protektors« neben anderen wichtigen Gegenständen insbesondere »die neue Zirkumskription und Dotation der Diözesen« regelt;
4. Wahrung der kirchlichen Einheit Deutschlands durch den Primas, der als Nachfolger des hl. Bonifatius gegenüber allen Kirchen des Bundes eine Vorrangstellung genießt und dessen »für das Wohl dieser Nationalkirche« als notwendig erachteten Maßgaben »überall promulgiert und durchgeführt werden« sollen, »sobald sie die Bestätigung durch den Bundestag und die Genehmigung durch den erhabenen Protektor erhalten haben«;
5. ausschließliche Kompetenz der kirchlichen Jurisdiktion für das Eherecht mit Ausnahme von Angelegenheiten rein bürgerlichen Interesses wie Mitgift oder Unterhalt der Kinder, wobei die kirchlichen Eheschließungen jedoch der schriftlichen Zustimmung der staatlichen Behörden unterliegen;
6. freie Verwaltung der Kirchengüter durch die Bischöfe;
7. Beschränkung des Rekurses zur politischen Gewalt gegen Urteile und Anordnungen der Kirche [Recursus ab abusu] auf Gegenstände, die das zeitliche Interesse der Staaten betreffen, wohingegen bei allen auf das Dogma oder die binnenkirchliche Disziplin bezüglichen Angelegenheiten an die übergeordnete geistliche Instanz zu appellieren ist;

---

<sup>42</sup> Der französische Originalwortlaut der Punktation wurde zusammen mit dem Negativgutachten des Kardinals di Pietro hierzu erstmals veröffentlicht bei BASTGEN, Entwurf; auszugsweise Übersetzung, nach der hier zitiert wird, bei HUBER / HUBER, Staat und Kirche I, S. 34–36.

8. freie Verleihung der Pfarreien und Benefizien durch die Bischöfe, soweit keine besonderen Patronatsrechte vorliegen, nach dem Vorbild des französischen Konkordats<sup>43</sup> und mit der Maßgabe, »daß die Amtseinsetzung erst erfolgt, nachdem die vorgesehene Person die Zustimmung der Regierung, die sie aus staatlichen Gründen ablehnen kann, gefunden hat«.

Eine Reaktion Napoleons auf den vorgelegten Konkordatsplan erfolgte zunächst ebenso wenig wie auf den Verfassungsentwurf. Vielmehr wurde Dalberg in Paris ähnlich wie im Spätjahr 1804 Woche um Woche hingehalten. Auch seine neuerlichen »Bemerkungen über die gegenwärtige Lage der deutschen Kirche und die Heilmittel für ihren Leidenszustand«, die er dem Kaiser am 5. September in Fontainebleau überreichen ließ, blieben ohne Antwort, desgleichen Ergänzungen hierzu aus der Feder Kolborns<sup>44</sup>. Schon trug sich der Fürstprimas mit dem Gedanken, nach Frankfurt zurückzukehren, als Pius VII. schließlich doch dem massiven Druck Napoleons nachgab und den schwerhörigen französischen Kardinal Alphonse-Hubert de Latier Duc de Bayanne zu Verhandlungen über schwebende politische und kirchliche Fragen, nicht zuletzt über ein Rheinbundkonkordat, bevollmächtigte<sup>45</sup>. Ende Oktober traf Bayanne in Paris ein; Mitte November erreichte auch der aus Stuttgart abberufene, weil mit den deutschen Kirchenverhältnissen vertraute Nuntius della Genga die französische Hauptstadt. Doch die Verhandlungen kamen selbst jetzt nicht in Gang, mochte Dalberg in wiederholten Noten an den neuen, ihm alles andere denn wohlwollend gesinnten Außenminister Jean-Baptiste Nompère de Champagny noch so sehr auf ihre Eröffnung drängen<sup>46</sup>. Auch der Bitte des Fürstprimas wie des Kardinallegaten Giovanni Battista Caprara Montecuccoli, der Kaiser möge die einzelnen Fürsten des Rheinbunds veranlassen, ihren Pariser Gesandten Verhand-

43 Diesbezüglich ist im Konkordat zwischen dem Heiligen Stuhl und der Französischen Republik vom 15.07.1801 (abgedruckt bei HUBER / HUBER, Staat und Kirche I, S. 12–14, hier S. 14) in Artikel X festgeschrieben: »Die Bischöfe werden die Pfarrer nominieren. Ihre Wahl wird nur auf Personen fallen können, die die Regierung gebilligt hat«.

44 Observations sur l'Etat présent de l'Eglise d'Allemagne et sur les Rémedes à l'Etat de souffrance, auquel elle est exposé, Paris, 05.09.1807. AMAE, CP Allemagne 733. Ebd., Kolborns »Observations ultérieures« vom 11.09.1807.

45 Pius VII. hatte für die heikle Mission zunächst Kardinal Litta, dann Pacca vorgesehen. Beide wurden jedoch von Napoleon zurückgewiesen. Nach heftigen Auseinandersetzungen schickte der Papst am 19.09.1807 de Bayanne auf die Reise. Zum diplomatischen Ringen zwischen Paris und Rom um seine Entsendung siehe Eugen RUCK, Die Sendung des Kardinals de Bayanne nach Paris 1807–1808. Eine Episode aus der Politik Napoleons I. und Pius' VII., Heidelberg 1913.

46 Noten Dalbergs an Champagny, Fontainebleau bzw. Paris, 23.10., 07. und 20.11.1807; in Anlage »Wünsche der katholischen Kirchen in den Staaten der Rheinischen Konföderation« und »Projet sur les moyens d'obtenir un Concordat pour les Etats, qui composent la Confédération Rhenanek«. AMAE, CP Allemagne 733.

lungsvollmachten zu erteilen, wurde nicht entsprochen, da Napoleon am 16. November für unbestimmte Zeit nach Mailand verreiste<sup>47</sup>. Mit Bayanne traf Dalberg nur ein einziges Mal zusammen, um ihm seine Punktation für ein Rheinbundkonkordat zu überreichen. Dieser leitete das Schriftstück weisungsgemäß nach Rom weiter, und dort stieß Dalbergs Programm erwartungsgemäß auf entschiedene Ablehnung.

In völliger Verkenntung seiner Absichten witterte der zum Gutachter bestellte Kardinal Michele di Pietro in jeder Zeile Häresie und Schisma und sah im Fürstprimas einen uneingeschränkten Vertreter der episkopalistischen Politik des Emser Kongresses, der sich mit den häretischen Fürsten zur Vernichtung der katholischen Kirche verschworen habe und sich als »blindes Werkzeug höllischer Umtriebe« geriere, um Papst von Deutschland zu werden. Schon in den Vorbemerkungen des Gutachtens hieß es, »der wahre und eigentliche Zweck« von Dalbergs Entwurf sei der,

seiner angeblichen Primatialwürde einen Halt zu geben und mit der mächtigen Hilfe der Franzosen eine neue hierarchische Ordnung zu schaffen, welche die von Jesus Christus eingeführte umstürzt, den römischen Papst ausschließt und darum zur Rechtlosigkeit und zum Umsturz der katholischen Kirche führt.

Und di Pietros ausführlicher Kommentar zu dem die Primasfrage betreffenden Artikel 4 der Punktation gipfelte in der ebenso ignoranten wie hasserfüllten Behauptung: Jede Regelung dieses Artikels ziele darauf ab,

daß Dalberg sich zum Papste in Deutschland machen will, daß er die Einheit mit dem Oberhaupte aufheben will, die Jesus Christus seiner Kirche gegeben hat: ut schismatis tolleretur occasio. Das aber ist nichts anderes als sich mit den Feinden der Kirche zu ihrer Zerstörung verschwören<sup>48</sup>.

Deutlicher hätte sich die seit »Febronius« und dem Nuntiaturstreit genährte Angst der römischen Kurie vor einer geeinten deutschen Kirche schwerlich artikulieren können. Doch ignorierte man dabei geflissentlich, dass Dalberg, der in der Tradition eines gemäßigten reichskirchlichen Episkopalismus

---

<sup>47</sup> Note Dalbergs an Champagny, Paris, 01.12.1807; Note Capraras an Champagny, Paris, 24.11.1807. AMAE, CP Allemagne 733. Der bayerische Gesandte Anton Freiherr von Cetto berichtete am 02.12.1807 nach München: »Il ne se fera rien dans l'affaire du concordat avant le retour de l'Empereur. Les plenipotentiaires de la Cour de Rome lui avoient transmis leur avis qui etoit de faire parte de leur mission et de leurs pouvoirs aux ministres residants ici de la part des Souverains intéressés à cette affaire, et de les inviter à conférer avec eux. Mais S. M. J. etant partie sans s'expliquer à ce sujet les choses en restent là, d'autant plus qu'il n'y a aucun accord ni confiance entre les dits plenipotentiaires et le Prince Primat. Eux ne veulent ni immunité ni Primatie et lui ambitionne l'une et l'autre«. BayHStA, MA 2087.

<sup>48</sup> Alle Zitate nach Beda BASTGEN, Der Entwurf des Regensburger Erzbischofs Dalberg zu einem Konkordat für den Rheinbund und seine Ablehnung durch Rom, in: Jahresbericht des Vereins zur Erforschung der Regensburger Diözesangeschichte 14 (1940), S. 1–27, hier S. 4f., 12, 22f.

verankert war, nie an eine von Rom losgelöste Nationalkirche dachte. Bereits 1801 hatte er in seiner Eigenschaft als Fürstbischof von Konstanz bei der Helvetischen Republik den Abschluss eines Konkordats mit dem Heiligen Stuhl anregen lassen mit der Begründung, dass »der Geist der christkatholischen Kirche wesentlich in Vereinigung von Haupt und Gliedern besteht«<sup>49</sup>. Und der von Kardinal di Pietro buchstäblich in der Luft zerrissene Artikel 4 seiner Konkordatspunktation vom Sommer 1807 umschrieb die Wahrnehmung der primatialen Amtsgewalt in einer Weise, die nationalkirchlichen Tendenzen eine klare Absage erteilte, wenn es hierzu wörtlich hieß:

Der Primas, der dem Oberhaupt der Kirche und Mittelpunkt der Einheit aufrichtig und respektvoll unterstellt und ergeben ist, wird seine Funktion in Übereinstimmung mit den heiligen Kanones nur in den seltenen, aber möglichen dringenden Fällen ausüben, in denen sein Eingreifen umso notwendiger ist, als der Rekurs nach Rom nicht rechtzeitig statthaben kann<sup>50</sup>.

Freilich sind die Verhandlungen über ein Rheinbundkonkordat im Spätjahr 1807 nicht allein an der ablehnenden Haltung Roms gescheitert. Ursächlich hierfür war zu einem Gutteil auch die Politik Napoleons, der einerseits vor der Opposition Bayerns gegen eine Verfassung des Rheinbunds kapitulierte, womit er zugleich die Konkordatspläne des Fürstprimas dem territorialistischen Staatskirchentum opferte, und andererseits immer dreister gegen den Papst vorging, als dieser sich weigerte, einer italienischen Liga gegen England beizutreten und der britischen Flotte die Häfen des Kirchenstaats zu sperren. Schon in Reaktion auf die Besetzung der päpstlichen Provinzen Urbino, Macerata, Fermo und Spoleto hatte Pius VII. dem Kardinal Bayanne am 9. November alle Verhandlungsvollmachten entzogen. Als dann am Lichtmesstag 1808 auch Rom von einem französischen Truppenkontingent besetzt wurde, konnte der bayerische Gesandte in Paris voller Genugtuung nach München berichten: »Bey der jetzigen Spannung zwischen dem hiesigen Hofe und dem römischen Stuhle stockt das Concordats-Geschäft gänzlich«<sup>51</sup>. Dalberg blieb in solcher Situation nur die Rückkehr nach Deutsch-

49 Zit. nach BISCHOF, Konkordatspolitik, S. 85.

50 Zit. nach HUBER / HUBER, Staat und Kirche I, S. 34.

51 Deutscher Bericht Cettos, Paris, 06.02.1808. BayHStA, MA 88133. Eine Woche zuvor informierte Dalberg sein Regensburger Konsistorium »im engsten Vertrauen, und mit dem ausdrücklichen Vorbehalt, daß nichts davon auf irgend eine Weise ins Publikum gebracht werde«, über die ins Stocken geratenen Konkordatsverhandlungen wie folgt: »Niemand kann mehr als Ich von der höchst traurigen Lage Unsrer teutschen Kirche, und von den daraus zu befürchtenden bedenklichsten Folgen überzeugt seyn. In dieser Ueberzeugung gebe Ich Mir nun schon ins fünfte Jahr alle nur erdenckliche Mühe, dem Uebel so viel möglich zu steuern. In Meinen Kräften lag es aber bishero nicht, die diesem so dringendem Geschäfte im Wege stehenden Hindernisse zu beseitigen; sie sind vielmehr noch durch den neuesten Vorfall vermehrt worden, daß die zu diesem Geschäfte anhero geschickten Römischen Bevollmächtigten

land. Am Aschermittwoch traf er mit seiner Begleitung wieder in Frankfurt ein – reich an Enttäuschung, ohne jeden Erfolg, lediglich mit dem von Kolborn überlieferten Versprechen des kaiserlichen Protektors vertröstet: »Ich werde für die teutsche Kirche alles Mögliche thun, sobald ich mit dem Papst im Reinen bin«<sup>52</sup>. Aber verstrickt in immer neue Kriege und angewiesen auf die loyale Waffenhilfe der süddeutschen Staaten, ging es Napoleon auch in der Folgezeit nur um ein taktisches Spiel, wenn er bei Dalberg die Hoffnung auf den kirchlichen wie politischen Zusammenschluss der Rheinbundstaaten nicht ganz ersterben ließ.

Neue Nahrung fand diese Hoffnung, als der Kaiser im Herbst 1808 sämtliche Rheinbundfürsten in Erfurt, Dalbergs einstigem Statthaltersitz, um sich versammelte<sup>53</sup>. Doch auch auf dem »Erfurter Fürstentag«, der vom 27. September bis 14. Oktober dauerte, trug das energische Festhalten der mächtigsten Bundesstaaten an der eigenen Autonomie wesentlich dazu bei, dass Dalbergs Traum vom »Dritten Deutschland« unerfüllt blieb. Trotzdem wollte der Fürstprimas immer noch nicht an das Ende seiner Verfassungs- und Kirchenpläne glauben. Als Napoleon im Jahr darauf aus dem Österreichisch-Französischen Krieg erneut als Sieger hervorging und im August 1809 im Wiener Kaiserschloss Schönbrunn die Friedensverhandlungen begannen, nutzte er die Siegesstimmung zu einem neuerlichen Versuch, den Protektor für ein Rheinbundkonkordat zu gewinnen. Mit Schreiben vom 27. des Monats erbat er für die deutsche Kirche die Protektion des »Großen Monarchen«, der von der »Vorsehung« zur Wiederherstellung und Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung und Glückseligkeit bestellt sei.

---

wegen der Verweigerung S.<sup>†</sup> Päpstlichen Heiligkeit, Sich als weltlicher Fürst für die Freyheit des Meeres zu erklären, ihre Pässe zur Abreise von hier, von Seiten der allhiesigen Regierung, erhalten haben, folglich alle Unterhandlung mit denselben unterbrochen ist. Der Herr Nunzius Genga hat auch seine Reise nach Rom schon in der vorigen Woche angetreten. Da er aber mit dem ausdrücklichen Auftrage der hiesigen Regierung, den Römischen Hof zu der gewünschten Erklärung zu bewegen, abgegangen ist, so bleibt noch einige Hofnung zur Vollendung des Geschäftes«. Dalberg an Erzbischöfliches Konsistorium in Regensburg, Paris, 30.01.1808. BZAR, OA-Gen. 521.

52 Kolborn an Wessenberg, Aschaffenburg, 22.05.1808, zit. nach Heribert RAAB, Aus dem Briefwechsel des Aschaffener Weihbischofs Joseph Hieronymus Karl von Kolborn mit dem Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: Aschaffener Jahrbuch 2 (1955), S. 98–133, hier 106. Obige Zusage gab Napoleon beim Gala-Empfang in Fontainebleau am 28.02.1808, unmittelbar vor Dalbergs Abreise aus Paris, in folgendem, alles andere denn schmeichelhaftem Kontext: »Nun Fürstprimas«, fragte der Kaiser, »was tun Sie? Sie werden sich doch nicht langweilen? In der Fastenzeit werden Sie nach Hause zurückkehren können. Es ist natürlich, daß ein Erzbischof Ostern bei sich zu Hause ist. Was die Angelegenheiten Deutschlands betrifft, so werde ich zur rechten Zeit etwas unternehmen, aber dies ist nicht der geeignete Augenblick«. Zit. nach Eberhard WEIS, Napoleon und der Rheinbund, in: Armgard von REDEN-DOHNA (Hg.), Deutschland und Italien im Zeitalter Napoleons, Wiesbaden 1979, S. 57–80, hier 78.

53 Zum Folgenden: FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 107–111.

Dabei führte er Napoleon zum wiederholten Mal eindringlich die desolate Lage vor Augen, um ihn von der Notwendigkeit einer Reorganisation des kirchlichen Lebens zu überzeugen: Die Kirchen innerhalb der Rheinbundstaaten entbehrten nach und nach der Hirtensorge, die Bischofssitze von Würzburg, Bamberg, Freising, Münster, Osnabrück und Passau seien bereits verwaist, die noch vorhandenen Bischöfe und Domkapitel verfügten über keine geregelten Einkünfte, und die Freiheit der religiösen Überzeugung werde von den politischen Mächten zunehmend in Fesseln geschlagen<sup>54</sup>. Vier Wochen später trug er dem Protektor auch die Bitte um eine Rheinbundverfassung schriftlich vor, und weil er auf beide Eingaben keine Antwort erhielt, ließ er seine Anliegen in zwei inhaltlich gleichlautenden Briefen vom 15. und 17. Oktober nochmals an den Kaiser gelangen, wobei wiederum eine Resonanz ausblieb.

Zur großen Enttäuschung darüber gesellte sich für Dalberg bald eine noch größere, und zwar in Gestalt einer vom französischen Außenministerium gesteuerten Hetzkampagne gegen ihn, ausgetragen in den Bulletins der französischen Gesandtschaften in Frankfurt und Regensburg. Man stellte darin mit dem Argument der Unvereinbarkeit weltlicher und geistlicher Herrschaft seine politische Souveränität vehement in Frage und forderte ihn unverblümt zum Rückzug aus der Politik auf mit dem sarkastischen Nachschlag, er solle sich stattdessen der schöngeistigen Literatur und philanthropischen Philosophie widmen<sup>55</sup>. Zweifelsohne zielte dieser publizistische Feldzug darauf ab, »die Auflösung des letzten geistlichen Staates propagandistisch vorzubereiten«<sup>56</sup>, denn während er vonstattenging, hatten sich in Paris bereits führende Rheinbundmitglieder eingefunden, um von den Ländereien, die das besiegte Österreich im Frieden von Schönbrunn (14. Oktober 1809) abtreten musste, einen möglichst großen Brocken zu erhaschen. Dalberg wollte zunächst dem neuerlichen Länderschacher fernbleiben, entschloss sich dann aber angesichts der Gefahr, die seinem Primatialstaat jetzt aus Paris drohte, doch zur Reise dorthin. Mit einigen schmeichelhaften Zeilen an Napoleon lud er sich am 11. Dezember 1809 mehr oder minder selbst in die französische Hauptstadt ein<sup>57</sup> und brach, ohne die Antwort abzuwarten, am 20. des Monats mit kleinem Gefolge auf.

<sup>54</sup> Dalberg an Napoleon, Aschaffenburg, 27.08.1809. Der französische Originalwortlaut dieses Schreibens, das am 17.10.1809 in wortgetreuer Wiederholung erneut an Napoleons Hauptquartier in Wien adressiert wurde, ist abgedruckt bei Konrad Maria FÄRBER, Dalberg, Bayern und das Fürstentum Regensburg. Neue Quellen aus den Archiven von Wien und Paris, in: Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte 49 (1986), S. 695–717, hier 706f., und bei BISCHOF, Konkordatspolitik, S. 85f.

<sup>55</sup> Vgl. FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 111.

<sup>56</sup> FÄRBER, Dalberg, S. 700.

<sup>57</sup> Der Wortlaut dieses Schreibens, das anhebt mit der Hommage »Je désir de révoir encore une fois en ma vie le Grand-homme [...]«, ist abgedruckt bei FÄRBER, Dalberg, S. 712.

Um seinem Konkordatsplan neuen Auftrieb zu verschaffen, überreichte er Napoleon zu Beginn des Jahres 1810 eine Denkschrift über den Frieden der Kirche in den Staaten der Rheinischen Konföderation<sup>58</sup>. »Der Friede der Kirche ist die Gewissensruhe in den Seelen der Gläubigen«, führte er darin aus, und diese Gewissensruhe sei in der zunehmend bischofsärmeren und seit der Säkularisation ihrer materiellen Grundlagen entbehrenden Kirche der Rheinbundstaaten gestört. Da bislang weder seine eigenen Eingaben nach Rom noch die Unterhandlungen mehrerer Fürsten mit dem Heiligen Stuhl zu einer Konsolidierung der Verhältnisse geführt hätten, könnten Gewissensruhe und Ordnung wohl am ehesten wiederhergestellt werden, wenn der erhabene Protektor namens der Konföderation mit dem Papst übereinkäme, das französische Konkordat auf die Rheinbundstaaten zu übertragen.

Alsdann hätte jeder Staat einen oder mehrere Bischöfe zu ernennen, die nach erhaltener päpstlicher Bestätigung die nämliche geistliche Gewalt ausübten, welche die französischen Bischöfe besitzen und deren bischöfliche Dotation durch jeden Souverän unter Vermittlung seiner Majestät des Kaisers und Ihrer päpstlichen Heiligkeit bestimmt würde.

Sollte beim Abschluss eines solchen Übereinkommens sein Verzicht auf die Primatial- und Metropolitanrechte als notwendig erachtet werden, sei er selbst hierzu bereit. Jedenfalls werde die so wünschenswerte Reorganisation des katholischen Kirchenwesens die Anhänglichkeit an die Souveräne der Rheinbundstaaten befestigen und vielleicht sogar »die Vereinigung der Katholiken und Protestanten durch den Geist christlicher Liebe erleichtern«.

Erreicht hat der Fürstprimas mit seiner Denkschrift, die er nach einem Entwurf Ebersteins und Kolborns ausgearbeitet hatte, nicht das Geringste, denn zum damaligen Zeitpunkt war die politische Konstellation für eine Verwirklichung seiner Kirchenpläne ungünstiger denn je, da Napoleon mittlerweile in einer Maßlosigkeit ohnegleichen gegen den Kirchenstaat vorgegangen war und den Papst als Gefangenen nach Savona in Ligurien hatte verschleppen lassen. Im Übrigen hielt man Dalberg von den laufenden Verhandlungen mit den anderen in Paris anwesenden Rheinbundfürsten über territoriale Veränderungen bewusst fern, obschon auch sein Primatialstaat in die Schacherpolitik einbezogen wurde. Hätte sich dabei Außenminister Champagny durchgesetzt, wäre dieser wohl gänzlich aufgelöst wor-

---

<sup>58</sup> Sie erschien in französischer und deutscher Sprache unter den Titeln: »De la paix de l'Eglise dans les Etats de la Confédération Rhenane. Vœux exprimés par Charles archevêque-métropolitain de Ratisbonne«, Paris 1810; »Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der Rheinischen Konföderation. Ausgesprochene Wünsche Carls, Erzbischoffs-Metropolitan von Regensburg«, Koblenz 1810. Auszugsweiser Abdruck, nach dem hier zitiert wird, bei HUBER / HUBER, Staat und Kirche I, S. 37–41.



den<sup>59</sup>. Doch Napoleon brauchte seinen treuen Verbündeten nochmals als Aushängeschild und für seinen Stiefsohn Eugène de Beauharnais eine Zukunftssicherung. So fiel am 12. Februar 1810 in Fontainebleau die definitive Entscheidung über die Gründung eines neuen, höchst merkwürdigen Staatsgebildes, des Großherzogtums Frankfurt. Vier Tage später hatte Dalbergs Gesandter seine Unterschrift unter einen Vertragstext zu setzen, der dem bisherigen Primatialstaat gegen die Abtrennung des Fürstentums Regensburg an Bayern das alte Hochstift Fulda und die ehemalige Grafschaft Hanau einverleibte. Im so geschaffenen zusammenhängenden und zum Großherzogtum erhobenen Staatsgebilde mit Frankfurt als Residenzstadt sollte nach Dalbergs Tod Eugène de Beauharnais die Regierung antreten. Damit war das letzte geistliche Fürstentum in Deutschland der Säkularisation überantwortet, und der neue Großherzog, der fortan mit Königlich Hoheit zu betiteln war, konnte den Vertrag vom 16. Februar 1810 nicht anders denn als Bankrotterklärung seiner Politik verstehen. Dass sich jetzt eine kirchliche Neuorganisation mit primatialer Spitze schwerlich noch realisieren ließ, stand für seinen geistlichen Ratgeber außer Frage. Resigniert schrieb Kolborn nach der Rückkehr aus Paris an den Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich Freiherrn von Wessenberg:

Leider seh' ich nun nicht, wodurch die teutsche Nationalkirche verbunden bleiben könne. Sie zerfällt in einzelne Landeskirchen, und die teutschen Bischöffe stehen für sich. Die Folgen sind unübersehbar<sup>60</sup>.

Trotzdem eilte Dalberg in Begleitung von Kolborn und Wessenberg im Juni 1811 noch einmal in die französische Hauptstadt, hauptsächlich weil er sich vom Pariser Nationalkonzil, das der Kaiser gebieterisch gefordert hatte, auch eine Lösung der deutschen Kirchenfrage erhoffte<sup>61</sup>. Doch der Präsident der traurig-berühmten Versammlung, Dalbergs ehemals umworbener Koadjutor Fesch, blockte jeden Vorstoß in Sachen Rheinbundkonkordat ab mit der Erklärung, zuerst müsse in Frankreich und Italien reiner Tisch gemacht werden. Das am 17. Juni 1811 in Notre-Dame feierlich eröffnete Konzil wurde auf Befehl Napoleons schon am 10. Juli völlig ergebnislos geschlossen. Zehn Tage später begab sich Dalberg zur Abschiedsaudienz nach Trianon, um dem Kaiser zum wiederholten Male zu beteuern, dass er bereit sei, für den Frieden der Kirche jegliches Opfer zu bringen, ja selbst auf sein

---

<sup>59</sup> Vgl. hierzu und zum Folgenden FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 111–116.

<sup>60</sup> Kolborn an Wessenberg, Aschaffenburg, 17.03.1810, zit. nach BISCHOF, Konkordatspolitik, S. 86.

<sup>61</sup> Zu Dalbergs Teilnahme an diesem Konzil siehe die eindrucksvolle Schilderung bei Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, hg. von Kurt ALAND / Wolfgang MÜLLER, Bd. I/1: Autobiographische Aufzeichnungen, Freiburg i.Br. 1968, S. 35–52, 138–154.

Regensburger Erzbisum zu verzichten, wenn Napoleon und Pius VII. dies für zweckmäßig hielten. Hierauf erwiderte der Kaiser nach Auskunft von Wessenbergs Tagebuch, »es sei das sehr edel«, und schloss mit der Versicherung, »er wolle und wünsche, daß der deutschen Kirche geholfen werde, und könnte nicht gestatten, daß sie bloß durch päpstliche Vikarien verwaltet werde«. Bevor er den Fürstprimas mit einer Umarmung »aufs gütigste« verabschiedete, zeigte er ihm ein soeben erhaltenes »prächtiges Modell eines Kriegsschiffes« und meinte lakonisch: »C'est de cela, qu'il nous faut!«<sup>62</sup>.

Der Konstanzer Generalvikar, gemessener, nüchterner und *in rebus politicis* realistischer als Dalberg, hatte sich in diesen Wochen in Paris umgesehen und bemerkt, wie alles sich auflöste, wie brüchig die napoleonische Herrschaft bereits geworden war, wie einsam der Imperator auf seinem Thron saß und dass seine Tage gezählt waren. »Eine Menge von Wahrnehmungen in der Hauptstadt Frankreichs«, notierte sich Wessenberg ins Tagebuch,

hatte mich mit manchen düstern Ahnungen für die Zukunft erfüllt. Schwüle Gewitterwolken sammelten sich überall. Alles deutete auf einen furchtbaren Ausbruch neuer Umwälzungen. Die Servilität der Franzosen hielt gleichen Schritt mit dem vermessenen Glauben des Herrschers an seine unbedingte Allmacht<sup>63</sup>.

Der vorausgeahnte Zusammenbruch napoleonischer Herrschaft, aus dem der anfangs Oktober 1813 ins Exil nach Konstanz flüchtende Großherzog von Frankfurt lediglich seine erzbischöfliche Würde retten konnte, ließ nicht lange auf sich warten. Zuvor aber war Dalberg mit dem Kaiser noch zweimal in Verbindung getreten, um ihn für die Vermittlung eines Rheinbundkonkordats zu gewinnen<sup>64</sup>. Nach der Rückkehr vom Nationalkonzil ließ er ihm durch seinen Pariser Gesandten seine Druckschrift *Etat present des églises de la Confédération Rhénane* überreichen, in der er bewegte Klage darüber führte, dass von den zweiundzwanzig Bistümern des Staatenbundes nur noch acht einen Oberhirten hätten, und der Hoffnung Ausdruck verlieh, dass es bald zu einer Aussöhnung mit dem Papst kommen werde. Als diese Aussöhnung dann zu Beginn des Jahres 1813 tatsächlich gelungen erschien, weil Pius VII., durch Krankheit völlig entkräftet, am 28. Januar in Fontainebleau eine Konvention unterzeichnet hatte, die Napoleons Forderungen weitgehend erfüllte, schrieb Dalberg hochofret an den kaiserlichen Protektor:

---

62 Ebd., S. 48, 153.

63 Ebd., S. 51.

64 Vgl. zum Folgenden FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 126, 130f.

Das ist der schönste Augenblick meines Lebens! Die Würde des Oberhauptes der Kirche und die Rechte der Bischöfe sind befestigt und das Konkordat gesichert kraft der Vermittlung Eurer Majestät, die ich in diesem Erfolg als das Werkzeug der Vorsehung verehere<sup>65</sup>.

Seine große Genugtuung ob des vermeintlichen Einvernehmens zwischen Kaiser und Papst ließ ihn sogar einen Orden stiften, den sogenannten Konkordienorden, womit er als Ersten seinen für auswärtige Angelegenheiten zuständigen Minister Eberstein auszeichnete, dem er voller Emphase schrieb: »Das Ereignis des Konkordats macht mich ganz glücklich. Zeit meines Lebens war die Vereinigung der geistlichen und weltlichen Macht der Gegenstand aller meiner Wünsche«<sup>66</sup>. Doch auch diesmal sollte die überschäumende Begeisterung Dalbergs, der in seinem unerschütterlichen Optimismus glaubte, die Verständigung zwischen Napoleon und Pius VII. habe einem Konkordat für die Rheinbundstaaten endlich den Weg geebnet, bitterer Enttäuschung weichen. Denn der Papst widerrief die Unterzeichnung des sogenannten Konkordats von Fontainebleau am 24. März 1813 als Akt der Schwäche, und zeitgleich begann mit dem Frühjahrsfeldzug dieses Jahres, den die kleindeutsch-preußische Geschichtsschreibung nachmals unter dem Stichwort »Befreiungskriege« registrieren wird, der Siegestern des »erhabenen Protektors« zu sinken.

## Resümee

Subsumiert man Dalbergs Bemühungen um die Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland, so ergibt sich unbestreitbar eine negative Bilanz. Mit all seinen Konkordatsprojekten erlitt er Schiffbruch, und als er am 10. Februar 1817 in Regensburg starb, war nur wenig von dem übrig geblieben, was er geschaffen und geplant hatte. »Wer die Geschichte nur von ihrem Erfolg her zu beurteilen gewohnt ist«, resümiert Rudolf Reinhardt in seinem Essay über den historiographischen Wandel des Dalbergbildes, »der mag Dalberg mit einer Handbewegung abtun; er möge ihm aber wenigstens die Lauterkeit des Willens zugestehen«<sup>67</sup>. Das Ziel von Dalbergs *kirchenpolitischem* Willen bestand darin, die rechtsrheinische Kirche Deutschlands, der durch die Säkularisation von 1803 die größte Umwäl-

<sup>65</sup> Dalberg an Napoleon, Aschaffenburg, 30.05.1813, zit. nach FÄRBER, Kaiser und Erzkanzler, S. 130.

<sup>66</sup> Dalberg an Eberstein, Frankfurt, 05.02.1813, zit. nach BEAULIEU-MARCONNAY, Dalberg II, S. 249.

<sup>67</sup> Rudolf REINHARDT, Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) im Lichte der neueren Forschung, in: Tübinger Theologische Quartalschrift 144 (1964), S. 257–275, hier S. 275.

zung ihrer Geschichte widerfahren war, unter veränderten Rahmenbedingungen neu zu organisieren, sie den politischen Mächten gegenüber zu einen und ihr ein Mindestmaß an Unabhängigkeit vom Staat zu garantieren. Dass er dabei immer wieder auf die kirchenrechtliche Anerkennung der ihm vom Reichsrezess zugesprochenen primatialen Würde rekurrierte, wurde ihm von einer romzentrierten Kirchengeschichtsschreibung lange Zeit besonders verübelt. Doch weisen gerade seine Konkordatspläne die Behauptung, er habe sich zum Papst oder Patriarchen von Deutschland machen wollen, als böswillige Verleumdung aus. Dalberg intendierte keineswegs die Errichtung einer romfreien Nationalkirche und war mitnichten der ehrgeizige Promotor einer Los-von-Rom-Bewegung. Hinter seinem Streben nach der Stellung eines *Primas Germaniae* stand einzig und allein die immer wieder bekundete Absicht, der deutschen Kirche durch das primatiale Band ihren Zusammenhalt zu sichern und dadurch einem drohenden landesherrlichen Summepiskopat zu wehren. Die kirchliche Neuordnung Deutschlands aber wollte er durchaus in lebendiger Verbindung mit dem Papsttum als *Centrum unitatis* der Gesamtkirche gestaltet wissen.

Freilich wäre es gänzlich verfehlt, in Dalberg, der nach Herkunft und Gesinnung einem gemäßigten reichskirchlichen Episkopalismus verpflichtet war, einen Vorkämpfer jener Ekklesiologie zu sehen, die 1870 auf dem Ersten Vatikanum den Sieg davon getragen hat, wie es umgekehrt nicht angängig ist, von seinem Kirchenbild zu erwarten, dass es sich völlig mit späteren Vorstellungen und Wertmaßstäben, näherhin mit dem ekklesiologischen Koordinatensystem des Ultramontanismus, deckt. Zur Interpretation seiner kirchenpolitischen Maximen sind vielmehr die reichskirchlichen Reformbestrebungen des 18. Jahrhunderts heranzuziehen, die ihrerseits unter Bezugnahme auf die *Concordata Nationis Germanicae* des ausgehenden Mittelalters die Wiederherstellung der vorpseudoisidorischen Kirchenverfassung bezwecken wollten und damit die Rückkehr zu Traditionen, die durch einen sich zunehmend steigernden Papalismus verdrängt worden waren<sup>68</sup>. So stand hinter Dalbergs Kampf um die Wahrung seiner Metropolitanrechte nach altkirchlichem Vorbild zweifellos auch die Intention, auf ein ausgewogeneres Verhältnis zwischen dem Papal- und dem Episkopalsystem hinzuwirken, dessen Gleichgewicht sich im nachtridentinischen Katholizismus massiv zugunsten des Ersteren auf Kosten des Letzteren verschoben hatte. Nimmt man seine immer wieder bekundete Absicht, die staatlichen Ansprüche gegenüber der Kirche in erträglichen Grenzen zu halten, hinzu, dann war es ihm letztlich um eine vermittelnde ekklesiologische Position

---

<sup>68</sup> Näheres zu diesen Reformbestrebungen bei Heribert RAAB, *Die Concordata Nationis Germanicae* in der kanonistischen Diskussion des 17. bis 19. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der episkopalistischen Theorie in Deutschland, Wiesbaden 1956.

im Kräfterdreieck von Papst, Bischof und Landesherr zu tun. Doch bedauerlicherweise wurden all seine Anstrengungen, eine geeinte deutsche Kirche mit einem handlungsfähigen Aktionszentrum zu etablieren, zerrieben – zerrieben zwischen den immer dreisteren Weltherrschaftsplänen Napoleons, den partikularistischen Interessen der deutschen Fürsten und dem sich verstärkenden Zentralismus Roms.



## DAS KONGRESSGESCHEHEN





Dominik Burkard

## Der Wiener Kongress – Zäsur oder nur Zwischenspiel?

Vorstellungen, Konzeptionen und Bemühungen zur  
Reorganisation der »deutschen Kirche«  
vor, während und nach dem europäischen Konzert

Nach namenlosem Elende ist das eiserne Joch fremder Herrschaft zerrissen, Deutschlands Selbständigkeit wieder gerettet; errungen die Ruhe, die mit allen Früchten des Friedens wiederkehrt. Nur noch der Friede der Kirche ist gestört, der willkürliche Zustand der katholischen Kirchenverfassung schwanket schon 2 Decennien ohne feste Unterlage. Die Fürsten der Kirche, unser deutsches Episcopat ist seit der Katastrophe von 1803 seiner reichen Dotation beraubt; viele Bischofs-Sitze sind erledigt, die Zahl der noch lebenden deutschen Bischöffen beschränkt sich auf 6 Prälaten, deren hohes Alter ihren baldigen Verlust verkündet. Verwaist wird alsdann unsere National-Kirche – die Heerde ohne Hirten. Dringend und mächtig sind die Anforderungen zur schleunigen Abhilfe gegen die Zerrüttungen der Zeit. Auch das alte verjähnte Verhältniß der Kirche zum Staate ist entrückt, und das richtige Ebenmaaß noch nicht hergestellt. Das Konkordat zwischen dem Kaiser Friederich und Nicolaus V. ward ein Reichsgesetz; die Banden des Reichs wurden vernichtet, und so musste das Konkordat mit dem sterbenden Reiche zu Grabe gehen. Der Mangel eines neuen Vertrags, das Chaos der Staats-Anforderungen an die Kirche, die gestiegenen Ideen der Kultur und des Zeitgeistes, kurz die gänzliche Verwirrung des kirchlichen Zustandes rufen gebieterisch zur neuen Ordnung der Dinge.

Mit diesen Worten beginnt Georg Ludwig Karl Kopp (1774–1834)<sup>1</sup> seine 1814 anonym in Frankfurt an die Öffentlichkeit tretende Denkschrift *Ideen zu der Organisation der teutschen Kirche. Ein Beitrag zum künftigen Konkordat*<sup>2</sup>. Die Schrift erschien gerade rechtzeitig zum Beginn des Wiener

---

1 Gebürtig aus Aschaffenburg, Studium der Philosophie und Theologie in Mainz, Würzburg, Wien und Salzburg, 1799 Priesterweihe, 1801 Assessor am Geistlichen Gericht in Aschaffenburg, 1804 Geistlicher Rat im Vikariat, 1805 Mitglied der Oberschulinspektion in Frankfurt/M., 1807 als Hofkaplan Begleiter Dalbergs nach Paris, 1813 nach Konstanz und in die Schweiz, seit 1812 Direktor der Normalschule und Visitor der Schulen in Aschaffenburg, seit 1813 auch Geheimrat, später Kommissär für die Pfarregulierung in Frankfurt, 1831 Domdechant in Eichstätt. Zu ihm: Wilhelm KOSCH (Hg.), *Das Katholische Deutschland. Biographisch-bibliographisches Lexikon*, 2 Bde., Augsburg 1933, hier II, Sp. 2287f.; Manfred BRANDL, *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Ein Repertorium*, Bd. 2: Aufklärung, Salzburg 1978, S. 137.

2 [Georg Ludwig Carl KOPP], *Ideen zu der Organisation der teutschen Kirche. Ein Beitrag zum künftigen Konkordat*, Freiburg/M. 1814 (ND Egelsbach [u.a.] 1992), S. 3f.

Kongresses. Von ihm erhoffte sich die deutsche Kirche »die Berichtigung ihrer Angelegenheiten«, und Kopp glaubte die damalige Stimmung der Völker für die Sache der Kirche als ausgesprochen günstig bezeichnen zu können. Der Staat habe sich in den zurückliegenden Dezennien davon überzeugt, »wie eng das Interesse des Staates mit jenem der Religion« verwoben sei, wie treu die Religionsdiener zum Vaterland gestanden hätten. Und selbst die Protestanten verehrten das Oberhaupt der Katholiken ob seiner Standhaftigkeit gegenüber Napoleon, der Europa mit Krieg und Knechtung überzogen hatte.

Indes – gerade im Papsttum sah Kopp auch ein mögliches Problem für die so heiß ersehnte Lösung der Kirchenfrage: »Alle Schritte, die der römische Hof seit einiger Zeit machte, scheinen Missgriffe zu seyn, eher gemacht, die Spaltung zu unterhalten, als der Kirche den Frieden zu geben. Wenn Rom auch bei den wirklichen Unterhandlungen *zu Wien* fortfahren wird, solche Anforderungen und Grundsätze aufzustellen, und im Geiste seines bisherigen Benehmens zu handeln, so lässt sich von dorthier kein segenvoller Ausgang erwarten«<sup>3</sup>.

Es waren zwei Punkte, die Kopp zu diesem skeptischen Blick veranlassten: Zum einen die unvermutete Wiedermulassung des 1773 von Clemens XIV. aufgehobenen Jesuitenordens, zum anderen die Forderung des Papstes, »alle säkularisierten Kirchengüter in Teutschland« wieder herauszugeben, also Klöster und Stifte zu restituieren<sup>4</sup> – eine Position, die auch von Teilen des Stiftsadels vertreten wurde und für die wenig später auf dem Wiener Kongress die sogenannten »Oratoren der deutschen Kirche«<sup>5</sup> kämpften. Kopp hielt es nicht nur für »ein thörichtes Unternehmen, das Rad der Zeiten festhalten zu wollen, um sich dem weisen Bemühen nöthiger Verbesserungen zu widersetzen«. Er sah in dieser Maximalforderung auch eine erschwerende Vorgabe für die bevorstehenden Wiener Verhandlungen. Denn: »Warum legt man gleich in den ersten Tagen, wo die Morgenröthe des Friedens erscheint, der Aussöhnung und dem Vertrauen unnütze Hindernisse in den Weg!«<sup>6</sup>

Bereits diese wenigen Sätze deuten an, auf was es ankommt: Die Erwartungen der Katholiken an den Wiener Kongress waren hochgespannt, sie waren aber auch durchaus divergierend, teils miteinander sogar unvereinbar. Dabei standen sich nicht nur – wie die zitierten Sätze insinuierten könnten – die »staatskirchlich« und »reformorientiert« gesinnten Vertreter der deutschen Kirche auf der einen Seite und der Hl. Stuhl einschließlich »kon-

---

3 Ebd., S. 90f.

4 Ebd., S. 85.

5 Zu diesen vgl. unten.

6 [KOPP], Ideen zur Organisation, S. 88.

servativer« Kreise vornehmlich im Stiftsadel auf der anderen gegenüber. Auch bei jenen, die wir gewohnt sind unter dem angeblich eindeutigen Epitheton »Staatskirchler« in ein- und dieselbe Schublade zu stecken, gab es sehr unterschiedliche Vorstellungen davon, wie die Zukunft der Kirche aussehen sollte.

### I. Voraussetzung und Ausgangslage: Pluriformität des deutschen Katholizismus

Kopps Schrift war nicht die einzige, die im Umfeld des Wiener Kongresses zur deutschen Kirchenfrage erschien. Als wichtigste Publikationen sind – in chronologischer Reihenfolge – zu nennen<sup>7</sup>:

1. *Gutachtlicher Entwurf einer gesetzlichen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche, unter besonderer Rücksicht auf die bayerische Monarchie. Ein Beitrag zu dem bevorstehenden Kirchenconcordate*, Nürnberg 1807. Verfasser der anonymen Schrift war vermutlich der württembergische Kirchenrat Benedikt Maria Werkmeister (1745–1823)<sup>8</sup>.
2. Von Gottlieb Jakob Planck (1751–1833)<sup>9</sup> die Schrift *Betrachtungen über die neuesten Veränderungen in dem Zustande der k. Kirche, besonders*

7 Unspezifische Listen von Schriften bieten Carl RADLSPECK, *Die nationalkirchliche Idee I. H. v. Wessenbergs im Urteil der Flugschriftenliteratur 1803–1821*, Kallmünz 1930, S. IV–XII und Hubert BECKER, *Der deutsche Primas*, Kolmar im Elsaß o.J., S. 309f.

8 Gebürtig aus Füssen, Schüler, dann 1865 Mönch im Benediktinerkloster Neresheim, hier auch Studien, 1867–1869 in Benediktbeuren, 1769 Priesterweihe, 1770 Novizenmeister in Neresheim, 1772–1774 und 1778–1780 Philosophielehrer am bischöflichen Seminar in Freising, 1774–1777 Sekretär seines Prälaten, Bibliothekar und Archivar in Neresheim, dort von 1780 bis 1784 Direktor der höheren und niederen Studien, Bibliothekar und Professor für Kirchenrecht, 1784 katholischer Hofprediger in Stuttgart, 1790 Übertritt in den Weltpriesterstand, 1794/1795 dennoch in Neresheim, 1795 abermals als Hofprediger nach Stuttgart berufen, 1796 Pfarrer in Steinbach bei Stuttgart, 1807 Geistlicher Rat in Stuttgart, 1808 auch Mitglied des Zensurkollegiums, 1816 Mitglied der Oberstudiendirektion, 1817 Oberkirchenrat. Zu ihm: Franz Karl FELDER / Franz Joseph WAITZENEGGER (Hg.), *Gelehrten- und Schriftsteller-Lexikon der deutschen katholischen Geistlichkeit*, 3 Bde., Landshut 1817–1822, hier II, S. 502–505; Johann Baptist SÄGMÜLLER, *Die kirchliche Aufklärung am Hofe des Herzogs Karl Eugen von Württemberg (1744–1793)*, Freiburg i.Br. 1906; Ignaz LONGNER, *Darstellung der Rechtsverhältnisse der Bischöfe in der oberrheinischen Kirchenprovinz*, Tübingen 1840, S. 291ff.; August HAGEN, *Benedikt Maria von Werkmeister*, in: Ders., *Die kirchliche Aufklärung in der Diözese Rottenburg. Bildnisse aus einem Zeitalter des Übergangs*, Stuttgart 1953, S. 9–215; BRANDL, *Theologen* S. 261–263.

9 Gebürtig aus Nürtingen, Lateinschüler in Nürtingen, 1763 Klosterschüler zu Blaubeuren und Bebenhausen, 1765 Studium der Philosophie und evangelischen Theologie in Tübingen, 1771 Magister, 1774 theologisches Examen und Vikar, 1775–1780 Repetent am Tübinger Stift, vor allem geschichtliche und kirchengeschichtliche Studien, 1780 Stadtvikar in Stuttgart, 1781 Professor und Prediger an der Hohen Karlsschule, Heirat mit Johanna Luise geb. Schickhard, 1784 Professor der Kirchengeschichte in Göttingen, 1787 Theologische Doktorwürde in Tü-

- über die Konkordate zwischen protestantischen Soverains und dem römischen Stuhle, Hannover 1808.
3. Aus der Feder des ehemaligen Mainzer Erzbischofs und Primas' des Rheinbundes, Karl Theodor von Dalberg (1744–1817)<sup>10</sup>, die nur 12 Seiten umfassende Schrift *Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der rheinischen Konföderation*, Regensburg 1810.
  4. Diese Schrift wurde 1811 kritisch kommentiert: *Erläuternde Bemerkungen zu der vortreflichen Schrift »Von dem Frieden der Kirche in den Staaten der rheinischen Konföderation« ausgesprochene Wünsche Karls Erzbischofs-Metropolitanen*, Bamberg/Würzburg 1811. Als Verfasser gilt der Bamberger Kanonist Franz Andreas Frey (1763–1820)<sup>11</sup>.
  5. *An die Souveraine der rheinischen Konföderation. Ueber das Recht ihren Staaten eigene Landesbischöfe, und eine eigene Diöcesan-Einrichtung nach Gutfinden zu geben. Ein patriotisches Wort zu seiner Zeit*, Karlsruhe 1812. Verfasser war wahrscheinlich der badische Kirchenrat Johann Ignaz Häberlin (1760–1827)<sup>12</sup>.

---

bingen, 1791 Konsistorialrat und seit 1795 Sitz und Stimme im hannoverschen Konsistorium, 1800 Ephorus der hannoverschen Theologen, 1805 Generalsuperintendent des Fürstentums Göttingen, 1811 unter der westfälischen Regierung Präsident eines neu errichteten Konsistoriums für das Leinedepartement, 1828 Abt des Klosters Bursfelde, 1830 Ober-Konsistorialrat. Planck galt als tolerant und gerecht gegenüber Andersdenkenden. Er verfasste auch eine *Geschichte des Papstthums bis zur Reformation* und *Beiträge zur Geschichte des Tridentiner Concils* sowie kleinere Schriften über die katholische Kirche und ihr Verhältnis zur protestantischen. Zu ihm: Julius August WAGENMANN, Art. Planck, in: ADB 26 (1888), S. 224–227.

- 10 Gebürtig auf Schloss Herrnsheim bei Worms, Studium der Rechte in Göttingen und Heidelberg, Kapitular im Erzstift Mainz, 1772 Statthalter in Erfurt, 1787 Koadjutor von Mainz und Worms, 1788 Priesterweihe und Koadjutor in Konstanz, 1800 Bischof von Konstanz, 1802 Fürsterzbischof von Mainz, 1805 Erzbischof von Regensburg, 1806 Primas des Rheinbundes, 1810 Großherzog von Frankfurt, 1813 nur noch Erzbischof von Regensburg. Zu ihm: Hubert BASTGEN, Dalbergs und Napoleons Kirchenpolitik in Deutschland, Paderborn 1917; Heribert RAAB, Karl Theodor von Dalberg. Das Ende der Reichskirche und das Ringen um den Wiederaufbau des kirchlichen Lebens 1803–1815, in: Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte 18 (1966), S. 27–39; Georg SCHWAIGER, Art. Dalberg, in: Erwin GATZ (Hg.), Die Bischöfe der deutschsprachigen Länder. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, S. 110–113; Klaus ROB (Hg.), Karl Theodor von Dalberg (1744–1817). Eine politische Biographie für die Jahre 1744–1806, Frankfurt/M. [u.a.] 1984; Hans-Bernd SPIES (Hg.), Carl von Dalberg, 1744–1817. Beiträge zu seiner Biographie, Aschaffenburg 1994; Karl HAUSBERGER (Hg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst, Regensburg 1995.
- 11 Gebürtig aus Bamberg, Studium der Philosophie und Theologie in Bamberg, 1787 Priesterweihe, anschließend Studium der Jurisprudenz in Bamberg und Würzburg, 1798 Promotion zum Lic. iur., 1801 Syndikus und Sekretär des Generalvikariats Bamberg, Professor für Kirchenrecht, Kirchengeschichte und allgemeine Dogmatik am Bamberger Lyzeum. Zu ihm: Wilhelm HESS, Franz Andreas Frey, in: Lebensläufe aus Franken 2 (1922), S. 119–133; KOSCH, Das Katholische Deutschland, S. 837f.
- 12 Gebürtig aus Horb am Neckar, 1784 Priesterweihe, 1788 Bischöflich-Konstanzischer Kommissar im Breisgau und Stadtpfarrer von St. Martin in Freiburg, 1810 Großherzoglicher Geistlicher Ministerialrat in Karlsruhe. Zu ihm: FELDER / WAITZENEGGER, Gelehrten- und Schrift-

6. Auch diese Schrift erhielt – ein Jahr später – eine kritische Beleuchtung: *An die Souveräne der rheinischen Konföderation. Über das denselben zugesprochene Recht, ihren Staaten eigene Landesbischöfe und eine bischöfliche Diözesaneinrichtung nach Gutfinden zu geben*, Bamberg/Würzburg 1813. Verfasser war wieder Franz Andreas Frey.
7. Die bereits zitierten *Ideen zur Organisation der deutschen Kirche*, Frankfurt 1814. Als Verfasser gilt Georg Ludwig Karl Kopp.
8. Auch diese Schrift wurde von Frey in einer Gegenschrift kritisch beurteilt: *Bemerkungen zu der Schrift: Ideen zu der Organisation der deutschen Kirche. Ein Beytrag zum künftigen Konkordate*, Germanien [Frankfurt 1814] 1815.
9. *Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung*, [Zürich] 1815. Als Verfasser dieser anonymen Schrift gilt Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)<sup>13</sup>.
10. *Kirchenrechtliche Untersuchung über die Grundlage zu den künftigen katholisch-kirchlichen Einrichtungen in Deutschland*, Frankfurt a.M. 1816. Als Verfasser gilt Johann Ludwig Koch (1772–1853)<sup>14</sup>.
11. *Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen katholischen Kirche in dem deutschen Staatenbunde*, gedruckt im deutschen Vaterlande [Karlsruhe] 1816. Verfasser war Benedikt Maria Werkmeister.
12. *Die deutsche katholische Kirche an Deutschlands Souveräne*, Frankfurt a.M. 1817. Als Verfasser gilt Karl Joseph Hieronymus Kolborn (1744–1816)<sup>15</sup>.

---

stellerlexikon I, S. 289; Friedrich von W[ECH], Art. Häberlin, in: *Badische Biographien* I (1875), S. 325; BRANDL, *Theologen*, S. 96f.

13. Gebürtig aus Dresden, 1802–1814 Generalvikar des Bistums Konstanz, Vertreter Dalbergs auf dem Wiener Kongress, 1813 Priesterweihe, 1817–1827 Kapitularvikar. Zu ihm: Karl-Heinz BRAUN, Art. Wessenberg, in: GATZ, *Bischöfe*, S. 808–812; Franz Xaver BISCHOF, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03–1821/27)*, Stuttgart 1989. Vgl. auch den Beitrag von Franz Xaver Bischof in diesem Band.
14. Gebürtig aus Nieder Klein bei Amöneburg, früh verwaist, Besuch des Gymnasiums in Mainz, Studium der Philosophie und Theologie in Mainz, 1797 Promotion zum Dr. iur. utr. in Würzburg, 1798 Priesterweihe, danach Kaplan in Aschaffenburg, Pfarrer in Kiedorf bei Homburg, 1807 Sekretär Dalbergs und Assessor am Geistlichen Gericht in Aschaffenburg, Professor der Kirchengeschichte, des Kirchenrechts und der Kanzelberedsamkeit an der von Mainz nach Aschaffenburg verlegten Universität, 1811 Begleiter Dalbergs nach Paris zur Taufe des Königs von Rom, Abfassung der *Kirchenrechtlichen Untersuchung* im Auftrag Dalbergs, 1815 nassauischer Kirchen- und Oberschulrat, 1821 Heirat. Zu ihm: Heinrich REUSCH, Art. Koch, Johann Ludwig, in: ADB 16 (1882), S. 387–388; Hans BECKER, *Der nassauische Geheime Kirchen- und Oberschulrat Dr. Johannes Ludwig Koch (1772–1853). Ein Exponent der episkopalistischen, staatskirchlichen und antizölibatären Bewegung*, in: *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte* 15 (1963), S. 147–179; Theodor Joseph SCHERG, *Dalbergs Hochschulstadt Aschaffenburg*, 3 Bde., Aschaffenburg 1951–1954.

Während die sieben erstgenannten Schriften noch vor dem Wiener Kongress erschienen, den bevollmächtigten Gesandten also bekannt gewesen sein können, folgten während der Beratungen die ausführlichen Bemerkungen zu Kopps Schrift aus der Feder des Bamberger Kanonisten Frey (8), der im Lager der »Oratoren« zu verorten ist<sup>16</sup>, sowie die Schrift Wessenbergs (9). Die drei weiteren Schriften erschienen erst nach dem Ende des Wiener Kongresses.

Das gehäufte Auftreten von Persönlichkeiten aus dem Umfeld des früheren Mainzer Kurerzkanzlers und nachmaligen Primas des Rheinbundes, Karl Theodor von Dalberg, fällt auf, ist aber nicht weiter verwunderlich. Dalberg war als einziger Kirchenfürst (neben dem Hoch- und Deutschmeister) durch den Reichsdeputationshauptschluss nicht säkularisiert worden. Er blieb – bis zu seinem Tod 1817 – *der* Repräsentant der deutschen Kirche schlechthin. Umso bezeichnender ist jedoch, dass sich auch die Entwürfe der Dalberg-Leute mitunter wesentlich voneinander unterschieden.

### 1. Die agierenden Parteien

1815 – der Wiener Kongress war eben beendet und man wartete gespannt auf die Eröffnung des Bundestages in Frankfurt – versuchte der Bamberger Kanonist Franz Andreas Frey, die Katholiken im Hinblick auf die Kirchenfrage in verschiedene Parteien einzuteilen<sup>17</sup>:

Eine erste Partei charakterisiert er als »Freunde der katholischen Kirche«. Diese wünschten eine Wiederherstellung der alten Kirchenverfassung »mit all ihren Attributen«, ganz nach dem alten Sprichwort: Unter dem Krummstab ist gut leben. Bei dieser Gruppierung handelte es sich, wenn man so will, um Vertreter einer Art Totalrevision der Säkularisation – eine

---

15 Gebürtig aus Niederwalluf (Rheingau), Studium der Philosophie und Theologie in Mainz, Erzieher der Grafen Friedrich Lothar und Johann Philipp von Stadion, Kanoniker an Sankt Stephan in Mainz, 1792 Dekan des Stifts, 1785 außerdem Kanoniker des Kollegiatstifts Sankt Leonhard in Frankfurt/M., wahrscheinlich auf Fürsprache Dalbergs 1788 Geistlicher Rat in Mainz, 1794 Mitglied des Mainzer Generalvikariats, 1801 mit Dalberg nach Regensburg, Unterhändler Dalbergs über ein Konkordat in Wien (1803) und Paris (1807), 1805 Wirkl. Geheimer Rat, 1807 Dalbergs Weihbischof und Verwalter des Aschaffener Teils des ehemaligen Erzstifts Mainz, zugleich Geheimer Staatsrat im Großherzogtum Frankfurt. Zu ihm: BRANDL, Theologen, S. 135; Heribert RAAB, Art. Kolborn, Joseph Hieronymus Karl Freiherr von, in: NDB 12 (1979), S. 456f.; Franz DUMONT, Karl Kolborn: Erneuern und bewahren. Der letzte Dekan des Stephanstiftes, in: Helmut HINKEL (Hg.), 1000 Jahre St. Stephan in Mainz, Mainz 1990, S. 333–371.

16 Vgl. dazu August HAGEN, Karl Friedrich Felder (1766–1818) und seine Literaturzeitung für katholische Religionslehrer, in: Theologische Quartalschrift 128 (1948), S. 28–70, 161–200, 324–342.

17 [Franz Andreas FREY], Bemerkungen zu der Schrift: Ideen zu der Organisation der deutschen Kirche. Ein Beitrag zum künftigen Konkordate, Germanien [Bamberg] 1815, S. 8–10.

freilich mehr als illusorische Vorstellung angesichts der gewaltigen Veränderungen, die inzwischen vor sich gegangen waren. Von daher dürfte diese Gruppe zahlenmäßig nicht sehr groß gewesen sein.

Eine zweite, der ersten Gruppe diametral entgegengesetzte Partei glaubt Frey bei jenen Katholiken ausmachen zu können, die – wie er meinte – vor allem an der kirchlichen Hierarchie (gemeint ist nur die römische Hierarchie) Anstoß nahmen. Frey spricht zwar *nicht* – in Analogie zur ersten Partei der »Freunde der katholischen Kirche« – von »Feinden der katholischen Kirche«, wohl aber von einer feindseligen Haltung. Diese Feindseligkeit wird an der Tatsache allzu starker Anlehnung an den Staat festgemacht.

Zwischen beiden Parteien macht Frey schließlich eine dritte, mittlere Gruppe aus, die – wie er schreibt – »das suum cuique im Panier« führe, also Kirche und Staat gleichermaßen gerecht werden wolle. Ihren Vertretern konzidiert Frey zwar, die Autonomie der Kirche und ihre hierarchische Form als wesentlich anzuerkennen. Während sie der Kirche also die Gestaltung der inneren Organisation als originäres Recht zugestehen, räumen sie dem Staat jedoch ein weitergehendes Recht über die äußeren Verhältnisse der Kirche ein.

Ob die von Frey vorgenommene schematische Einteilung der Katholiken der Wirklichkeit gerecht wurde, muss freilich hinterfragt werden. Wie »konstruiert« die Typologie war, zeigt sich bereits daran, dass Frey die zweite Partei, die »Feinde«, noch einmal in zwei Untergruppen oder Spielarten aufteilt. Von der ersten Untergruppe wird gesagt, sie adaptiere die Grundsätze des Territorialsystems, betrachte also die katholische Kirche als dem Staat bloß subordiniert und gebe diesem in allen kirchlichen Angelegenheiten den Vorzug. Gemeint waren die Vertreter einer staatlichen Kirchenhoheit. Von der zweiten Untergruppe behauptet Frey, sie amalgamiere Kirche und Staat und übertrage der Staatsgewalt die Befugnis, »den vollendeten Zweck der Menschheit in physischer und moralischer Hinsicht zu realisieren«. Man wird hierin die Vertreter eines Staatskirchentums erkennen müssen.

Der Sinn der von Frey vorgenommenen Unterteilung liegt auf der Hand. Das gegnerische Lager der »Feinde« sollte möglichst weit und offen gehalten werden, als bequeme Schublade für ungebetene Vorschläge und deren Verfasser. Mir scheinen hingegen vor allem die Übergänge zwischen der zweiten und dritten Gruppe fließend zu sein. Denn auch jene, die dem Staat sehr weitgehende Rechte zuzubilligen bereit waren, versuchten meist zugleich, auch der Kirche gerecht zu werden. Im Übrigen unterlagen die Vorstellungen einem steten Wandel. Sie waren diktiert von der jeweiligen Situation, in der sie verfasst wurden. Politische und kirchenpolitische Veränderungen der Lage führen einmal zu Modifikationen, ein anderes Mal zu

Kompromissen, auch zu schrofferen Gegensätzen. Verhandlungen und Diplomatie verlangten ohnehin ein hohes Maß an Flexibilität.

## 2. Die divergierenden Konzeptionen

Im Folgenden seien lediglich *drei* der oben genannten Konzeptionen näher vorgestellt. Ich beschränke mich dabei auf kurze Gesamtcharakterisierungen.

Eine erste Schrift: Georg Ludwig Karl Kopps *Ideen zu der Organisation der deutschen Kirche* erschienen 1814 und waren gedacht als Anregung und Motivation für den Wiener Kongress. Deutlich erkennbar ist, wie sehr Kopp versucht, die Staaten und ihre Vertreter für seinen Vorschlag und überhaupt für ein Handeln – möglichst ein gemeinsames Handeln – zu gewinnen. Kopp wendet sich gegen die Extreme. Nicht nur gegen die »Altgestrigen« auf Seiten der Kirche, die das Heil nur in einer Wiederherstellung der früheren Verhältnisse erblicken können, sondern auch gegen jene auf der anderen Seite, die mit »stürmende[m] Sinn« alle Unterhandlung mit der Kirche von vornherein ablehnen und wollen, »dass der Staat die Kirchenbefugnisse ohne ihre Einwirkung ordne«, »mit einem Schwertstreich den Knoten löse«. Von solch einem einseitigen Vorgehen des Staates hält Kopp also nichts. Vielmehr habe die Erfahrung der jüngeren Vergangenheit »deutlich genug« bewiesen, dass Staats- und Kirchenrechte so eng miteinander verwoben seien, »so tief und so verwickelt öfters ineinander greifen, dass eine einseitige Ausscheidung nur tausend neuen Irrungen den Weg bahnen müsse«<sup>18</sup>. Die »Herstellung einer gesetzlichen Ordnung in der Kirche« könne deshalb auch nur in einer »förmlichen genauen Gränzberichtigung zwischen dem Staate und der Kirche« liegen.

Für Kopp ist klar, dass eine solche Grenzberichtigung in zufriedenstellender Weise nur auf nationaler Ebene bewerkstelligt werden kann, während Separatverhandlungen »schwerlich« zum erwünschten Ziel eines baldigen Friedens führen. Zwar könne man den Souveränen eine je individuelle Verhandlung mit der Kirche nicht bestreiten. Deutschland dürfe aber

nie aufhören, ein Vaterland, eine Nation zu bilden. In Kultur, Sprache, Gebräuchen einig, muss Deutschland auch nur eine Kirche ausmachen. Verschiedenheit der Grundsätze, getrennte Unterhandlungen, schädliches Isolierungs-Streben führen zu vereinzelt Resultaten, und zu verschiedenen Formen in jeder Particular-Kirche, und darin liegt schon wieder der Stoff zu Reibungen und zur Eifersucht der übrigen Staaten und Kirchen. Das ganze deutsche Kirchengebäude soll nur eine und die nämliche Form erhalten, und diese Grundlage setzt Einheit in der Unterhandlung voraus.

---

<sup>18</sup> [KOPP], *Ideen zur Organisation*, S. 5.



Rom wünsche vielleicht, mit jedem Souverän einzeln zu verhandeln im Sinn des »divide et impera«. Aber: »Warum wollen wir die alten Bande zerreißen, die uns immer theuer bleiben sollten! [...] Vereinigung und Eintracht verdoppelt die angestammte Kraft, und Ausdauer und Energie leitet sicher zum Ziele«<sup>19</sup>.

Als kirchlichen Verhandlungspartner nennt Kopp freilich den Hl. Stuhl, weil dem Papst als dem »Centralpunkte der Kirche« gewisse Primatialrechte anvertraut wurden, um die Einheit der Kirche zu erhalten. Aber: Die Kirchengewalt ruhe nach katholischen Grundsätzen nicht nur in den Händen des Papstes, sondern auch in denen der Erzbischöfe und Bischöfe. Ihre Stimme habe insofern große Bedeutung, als es sich bei den Verhandlungen nicht nur um die Verfassung von Landeskirchen und um die Form der Ausübung bischöflicher Rechte im Staat handle, sondern weil »auch endlich einmal die längst streitige Gränze zwischen der päpstlichen und bischöflichen Amtsgewalt berichtigt werden« müsse<sup>20</sup>. Deshalb seien von den Bischöfen und Vikariaten »einige wenige helle, geistesfreie Männer« zu bestimmen, die allgemeines Vertrauen besitzen, »unter dem Schutze und im Einverständniß der Regierungen als die Organe der teutschen Kirche erscheinen, und gemeinsam das grosse Werk unserer neuen Kirchen-Einrichtung zu Tage fördern«<sup>21</sup>. Kopp plädiert für eine sehr detaillierte Vereinbarung. Beschränke man sich nur auf allgemeine Grundlinien und überlasse die nähere Ausführung der Willkür oder der Auslegung der Interessenten, entstünden in wenigen Jahren »zwischen dem Pabste und dem Staate, und zwischen diesem und dem Episcopate neue Irrungen«, werde »der Keim des Kriegs in den Frieden gelegt«<sup>22</sup>.

Der kirchlichen Seite rät Kopp in diesem Zusammenhang und unter Hinweis auf das Urchristentum zur Mäßigung. Die Kirche habe sich in allen Zeiten in alle Regierungsformen hineingefunden. Sobald sie aber versuche, selbst ein politischer Staat im Staat zu werden, verliere sie den ihr von Christus bestimmten geistlichen Charakter.

Der kostbare Moment der Unterhandlung ruft den Kirchen-Vorstehern die heilige Pflicht zu, das wahre Interesse der Kirche über kleinliche Rücksichten nicht zu misskennen. Es gilt hier keinem Festhalten unhaltbarer Grundsätzen [sic] und veralteter Formen, keinem Widerstreben dem besseren Geiste des Zeitalters. [...] Dem wahren Kirchenwohle – entfernt von allem ängstlichen Korporations-Geiste und der reinen Kirchengewalt sey die Tendenz der Bischöfe gewidmet, und jener Geist, der bey der

---

19 Ebd., S. 7f.

20 Ebd., S. 9.

21 Ebd., S. 11.

22 Ebd., S. 15f.

Kirche ewig bleibt, wird das Bestreben segnen, aus den Trümmern fremdartiger Umgriffe eine neue bleibende Schöpfung hervorzurufen<sup>23</sup>.

Während Kopp die Befugnisse der Kirche »in die Grenzen der geistlichen Macht« zurückgeführt wissen will, beschreibt er die Aufgabe des Staates in »mehr negativer als positiver Art, mehr verhütend als anordnend«<sup>24</sup>.

Von der Organisationsform her schlägt Kopp in eher traditioneller Weise eine Metropolitanstruktur vor. In Deutschland sollen zwei Erzbistümer errichtet werden, eines für Bayern mit Sitz in Regensburg oder Bamberg, und eines für das übrige Deutschland mit Sitz in Bruchsal oder Ellwangen<sup>25</sup>. Man wird die Frage stellen dürfen, ob dieser Vorschlag eine *captatio benevolentiae* ausgerechnet für jene Länder sein sollte, die bislang die stärksten Separationsabsichten an den Tag gelegt hatten. Jeder Souverän solle – so Kopp – einen oder mehrere Landesbischöfe installieren, kleinere Fürsten sich einem größeren Nachbarn anschließen<sup>26</sup>.

Eine zweite Schrift: Benedikt Maria Werkmeisters *Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen katholischen Kirche in dem deutschen Staatenbunde* erschien 1816<sup>27</sup>. Damals wurden noch einmal Hoffnungen auf eine gesamtdeutsche Lösung wach, für die Werkmeister auch hinter den Kulissen kräftig arbeitete. Werkmeister erinnert die deutschen Fürsten an die im Reichsdeputationshauptschluss übernommene Verpflichtung, die Kirche in neuer Gestalt wiederherzustellen, Diözesaneinrichtungen auf reichsgesetzliche Art zu schaffen, die Domkapitel »nach einem neuen Typus« zu regulieren (§ 62), Stifts-, Abtei- und Klostergüter für Kirchen- und Unterrichtszwecke und für gemeinnützige Anstalten zu verwenden. Auf die Einlösung dieser Verpflichtungen warte die katholische Kirche noch immer<sup>28</sup>.

Um die Bereitschaft zu erhöhen, weist Werkmeister auf die wichtige Rolle der Religion als stabilisierender Faktor in Staat und Gesellschaft hin:

Ja, wenn innerliche Gährungen im Staate brüten, wird der Geistliche immer zuerst aufgerufen, Friede und Ordnung zu predigen; da soll er Alles in Allem seyn! da soll er – Wunder wirken, und den Meereswogen gebieten! Die Religion selbst ist ja dem (irreligiösen) Staatsmanne nur Mittel zu seinen Zwecken! Allein welche Kraft kann in diesen gefährlichen Zeitläuften das Wort des Predigers haben, wenn seine Zuhörer in ihm einen eben so wie sie gedrückten und wie sie verachteten Mann wahrnehmen, der bey seinem Volke durch bürgerliches Ansehen keinen Eindruck machen kann! [...] Der wichtigste Vortheil, welchen dem Staate die Religion gewährt, ist ihre feyerliche

23 Ebd., S. 13f.

24 Ebd., S. 14.

25 Ebd., S. 34f.

26 Ebd., S. 39f.

27 [Benedikt Alois Leonhard WERKMEISTER], *Entwurf einer neuen Verfassung der deutschen katholischen Kirche in einem deutschen Staatenbunde*, [Karlsruhe] 1816, S. 4.

28 Ebd., S. 6–8.

Sanktion, durch die der Wille der Regierung den Völkern als Wille Gottes erscheint. Wie können aber die Organe, welche diese Sanktion verkünden, das allgemeine Vertrauen erwarten, wenn sie im Solde des Staats, und in Allem von dessen Befehlen abhängig sind?<sup>29</sup>

Werkmeister, das deutet sich hier an, denkt zwar vom Staat aus, und doch redet er einer unbeschränkten Staatskirchenhoheit nicht das Wort.

Derselbe Schutz gegen Willkür wird freilich auch gegenüber der Kurie gefordert. Werkmeister führt Gregor VII., Bonifaz VIII. und Innozenz III. als »Bedrucker« an, nennt Pseudoisidor und die deutschen Gravamina und spart nicht an herben Worten<sup>30</sup>. Die deutsche Kirche habe jetzt eine ganz neue Organisation nötig, sie müsse gegen römische Anmaßungen »in integrum restituirt werden«. Und dann fällt der folgenschwere Satz:

Es ist nicht nöthig, mit Rom ein Concordat zu schließen! Was hat der Pabst für Rechte, über die man concordiren müßte? Die seinem Primat wesentlich anklebenden Rechte, und selbst sogar zufällige, werden ihm gelassen; was will er weiter? Das Uebrige sind Bedingungen, unter welchen die deutsche katholische Kirche fürhin in den Staaten des deutschen Bundes bestehen soll. Diese werden dem Pabste, als Oberhaupte der katholischen Kirche, zur Annahme übergeben. Oder glauben wir etwa, Rom werde von selbst zu diesem großen und des Zeitalters würdigen Werke seine Hand bieten? Blicket nur auf die ahnungsvollen Schritte, die es, unbekehrt durch seine Leiden, durch die traurigen Erfahrungen, in denen es beynahe untergieng, vor unsern Augen noch täglich macht<sup>31</sup>.

Werkmeister möchte in seinem Entwurf zeigen, wie die deutsche Kirche ihre alten Rechte und ihre Wirksamkeit zurückerhalten *und* »fester und freundlicher« an den Staat geknüpft werden kann. Die Rechte des Papstes werden auf das »Wesentliche« zurückgeschnitten<sup>32</sup> und in ihren Grenzen genau bestimmt. Dafür sollen die Bischöfe ihre – von Rom okkupierten – Rechte zurückerhalten und »unter der Aufsicht des Staates ausüben, der der Kirche ihr freyes und öffentliches Daseyn gewährt«<sup>33</sup>.

Im Anschluss an Wessenbergs Vorschlag<sup>34</sup> wird die Frage gestellt, ob für die deutsche Kirche ein Primas vorzusehen sei<sup>35</sup>. Werkmeister verneint diese Frage. Ein Primas könne auch nicht mehr tun als jeder einzelne Bi-

29 Ebd., S. 8f.

30 Ebd., S. 9–14.

31 Ebd., S. 12f.

32 Und zwar – wie Werkmeister schreibt – »nach dem Zeugnisse des Alterthums, und nach bewährten Grundsätzen katholischer Theologen und Canonisten«.

33 [WERKMEISTER], Entwurf einer neuen Verfassung, S. 14f.

34 Gemeint ist: [Ignaz Heinrich von WESSENBERG], Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung, [Freiburg i.Br.] Im April 1815.

35 Das Folgende nach [WERKMEISTER], Entwurf einer neuen Verfassung, S. 56–59.

schof. Im Gegenteil: Werkmeister sieht in einer Primatialverfassung eine unkalkulierbare neue Gefahr:

Wie aber geht es, wenn der deutsche Primas unaufgeklärt, oder herrschsüchtig ist, wenn er ultramontanisch denkt; wenn er einen Landesherrn mehr als den andern begünstigt? Diese Fälle können um so eher und öfter eintreten, wenn man bey seiner Anstellung mehr auf sein vornehmes Geschlecht, als auf andre wesentliche Eigenschaften eines Bischofs Rücksicht nimmt; und wird man bey dem großen Salarium des Primas nicht darauf Rücksicht nehmen? werden sich vornehme Geschlechter nicht darum bewerben? *vestigia terrent*. Ferner: wird er nicht öfters aus Mangel der Einsicht das Gute hemmen, was einzelne aufgeklärte Bischöffe thun wollen? werden die Bischöffe nicht von ihm das, was der Verfasser von der römischen Curie befürchtet, und wenn er mit ihr einverstanden ist, noch mehr mit Recht befürchten müssen? kann er nicht ein zweyter Pabst werden wollen, dessen Bedrückung, wegen seiner Nähe, nur um so mehr gefühlt wird.

Insgesamt ist der Entwurf Werkmeisters weit von »demokratischen« oder repräsentativen Vorstellungen entfernt. Die hierarchische Doppelspitze von Bischof und Landesherr ist konstitutiv. Wahlelemente sind nicht vorgesehen, weder auf oberer Ebene (im Domkapitel) noch auf unterer (bei den Pfarrern). Die Diözesanverwaltung kommt dem Bischof zu, die Domherren sind nur seine Räte. Die Kontrolle der bischöflichen Macht steht allein dem Staat zu, der sie durch eine eigene katholische Abteilung innerhalb der Regierung ausübt.

Eine dritte Schrift: Johann Ludwig Kochs *Kirchenrechtliche Untersuchung über die Grundlagen zu den künftigen katholisch-kirchlichen Einrichtungen in Deutschland* stammt aus demselben Jahr wie Werkmeisters Vorschlag, also aus einer Zeit, in der Hoffnungen auf eine gesamtdeutsche Lösung noch einmal wach wurden. In direkter Anspielung auf die Wiener Bestrebungen der Oratoren und des Hl. Stuhls spricht Koch davon, nicht das Gute des Alten habe »den brennbaren Stoff geliefert, an dem sich die Funken des großen Brandes, der auch die Kirche zerrüttet, entzündeten, sondern das in ihr herrschend gewesene Schlechte«. Wer deshalb blindlings nur das Alte restituieren wolle, der stelle die neue Zeit auf den alten Vulkan. Damit ist klar, dass Koch alles andere als einen verklärten Blick zurück auf die alte Reichskirche hat<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> [Johann Ludwig KOCH], *Kirchenrechtliche Untersuchung über die Grundlage zu den künftigen katholisch-kirchlichen Einrichtungen in Deutschland*, Frankfurt 1816, S. III. – Die »Erinnerungskultur« an die alte Reichskirche ist noch nicht erforscht. Vgl. Dominik BURKARD, *Erinnerungen an Kaiser und Reich bei Repräsentanten der säkularisierten »Germania Sacra«*, in: Matthias ASCHE [u.a.] (Hg.), *Was vom Alten Reiche blieb ... Deutungen, Institutionen und Bilder des frühneuzeitlichen Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation*, München 2010, S. 199–222.

Koch geht bei seinen Überlegungen von dem folgenden Prinzip aus: Es gibt eine – wie er es nennt – »doppelte Vereinigung der Religionsbekenner«. Die erste und vornehmste ist die Einigkeit in den Grundsätzen des Glaubens und des moralischen Handelns, die andere ist die Vereinigung der gleichgesinnten Gläubigen in einer rechtlichen Gesellschaft. Im ersten Fall bilden alle Gläubigen einer Religion, auch wenn sie in unterschiedlichen Staaten leben, eine einige Kirche. Im zweiten Fall aber gibt es immer mehrere christliche Kirchen, und zwar (im rechtlichen Sinne) so viele, wie es Staaten gibt. Denn »die Kirche als Rechtsgesellschaft ist im Staate, und von des Staates Grenzen selbst begränzt«. Daraus folgt zweierlei: Zum einen, dass sich die katholische Kirche als Gemeinschaft mit dem Papst und als Einheit des Glaubens und der Sitten *nicht* im Staat befindet. Die Einheit besteht trotz aller nationalen Verschiedenheit der einzelnen Kirchen; selbst dann, wenn einer Kirche in einem Staat die Annahme irgendeiner rechtlichen Verfügung des Kirchenoberhaupts untersagt wird. Zum anderen folgt daraus, dass jede Kirche ihre rechtliche Existenz und die ihr zukommenden Gesellschaftsrechte vom Staat erhält, dass sie sich also auch nicht anders organisieren kann und darf, als es der Staat mit seinen Rechts- und Polizeigesetzen zulässt<sup>37</sup>.

Von dieser grundsätzlichen Überlegung her sieht sich Koch legitimiert, eine »deutsche Kirchenverfassung« zu fordern, die eine weitgehende Eigenständigkeit dieser deutschen Kirche, d.h. größere Unabhängigkeit von Rom zulässt. Vielleicht geht Koch am weitesten in diese Richtung, ohne sich dabei, wie etwa Werkmeister, allzuweit in die Arme des Staates zu werfen. Nur die deutschen Katholiken selbst könnten sich eine ihrer religiösen Aufklärung gemäße Kirchenverfassung geben<sup>38</sup>. Jeder fremde Einfluss auf ihre Gestaltung müsse möglichst ferngehalten werden und könne nur dort gestattet werden, wo er unabweisbar sei. Gleichzeitig ist es übrigens Koch, der von der staatlichen Seite das weiteste Entgegenkommen erwartet: In finanzieller Hinsicht und im Hinblick auf eine politische Beteiligung der Kirche.

Kernstück seines Vorschlags ist die Errichtung eines *Patriarchats* in Deutschland. »Der ganze deutsche Episkopat muß sich in ein Ganzes zusammenschließen, um eine deutsche Nationalkirche zu bilden; an der Spitze derselben steht der Nationalprimas, oder deutsche Patriarch«<sup>39</sup>. Diesem wird ein Patriarchal-Domkapitel beigegeben, zu dem jeder deutsche Bischof und Erzbischof mit Genehmigung seines Landesherrn einen Priester bestimmt, und das unter dem Vorsitz des Primas »eine beständige deutsche National-

---

37 [KOCH], Kirchenrechtliche Untersuchung, S. 26–28.

38 Ebd., S. 4. – Dies ist eine deutliche Absetzung von dem, was Wessenberg in seinem letzten Entwurf auf dem Wiener Kongress hatte zugestehen wollen. Vgl. unten.

39 [KOCH], Kirchenrechtliche Untersuchung, S. 30.

synode« bildet. Der Patriarch ist an die Stimmenmehrheit im Kapitel gebunden<sup>40</sup>. Bei Undurchführbarkeit dieses Vorschlags soll der Patriarchalsitz in einer Stadt errichtet werden, die nicht zugleich Bischofsstadt ist und dann zur freien Bundesstadt erklärt wird, etwa Mainz, Speyer oder Frankfurt. Auf alle Fälle soll der Patriarchalsitz mit seinen Gütern, Besitzungen und Rechten dem unmittelbaren Schutz und der Aufsicht des Bundestages unterstellt werden.

Unter dieser Patriarchatstruktur siedelte Koch eine Metropolitanstruktur an. Jeder Landesherr mit mindestens zwei Bistümern solle einen der Ordinarien zum Erzbischof erheben lassen, der unmittelbar dem Patriarchen untergeordnet, den anderen Bischöfen des Landes aber übergeordnet wäre. Bischöfe, die keinem Metropolitan untergeben seien, hätten den Patriarchen zugleich als Metropolen anzusehen<sup>41</sup>. Der Sinn der Struktur ist klar: Mit dieser Gliederung hätte die deutsche Kirche auch in Appellations- und Dispensangelegenheiten eine vollständige Hierarchie aufgewiesen, die weitgehend ohne Rom auskam.

Koch rechnete jedoch, bei allem Optimismus, auch nach dem Wiener Kongress noch mit dem bekannten starken Souveränitätsstreben der deutschen Bundesstaaten und folglich mit der Ablehnung einer deutschen Nationalkirche. Für diesen Fall drang er darauf, wenigstens die »einfache Metropolitanverfassung« zu erhalten bzw. wieder herzustellen, »damit die Auflösung der deutschen Kirche in lauter einzelne, und bloß der römischen Kurie hingeebene Bistümer auf alle Weise verhindert werde«<sup>42</sup>. Die Staaten sollten hierzu in drei Klassen eingeteilt werden: Staaten, die aufgrund ihrer Größe und Katholikenzahl so viele Bischöfe (nach den Bestimmungen des Konzils von Nizäa wenigstens vier) aufstellen könnten, dass sie eine eigene Kirchenprovinz bildeten; hier mache die Metropolitanstruktur keinerlei Schwierigkeiten. Dann Staaten, in denen nur ein Bistum errichtet werden könne. Diese sollten sich nach dem Plan Kochs mit anderen zusammenschließen, um einen eigenen Provinzialverband zu bilden. Und schließlich Staaten, die zu wenige Katholiken haben, um einen eigenen Bischof zu bestellen. Diese sollten sich dem nächstgelegenen Bistum anschließen, womit sie gleichzeitig zu einer Metropolitanstruktur gehörten<sup>43</sup>.

---

40 Koch begründet dies mit dem alten Brauch, nach dem die höheren Metropolen in den Versammlungen des ganzen Episkopats ihres Sprengels an dessen Entscheide gebunden waren. Der Patriarch sollte nur Repräsentant der Synode sein. Vgl. ebd., S. 34.

41 Zur näheren Einrichtung der Patriarchalverfassung ebd., S. 30–38.

42 Ebd., S. 54.

43 Ebd., S. 55–57.

## II. Vorstöße und Niederlagen: Die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress

Mit den skizzierten Vorschlägen von Werkmeister und Koch sind wir zeitlich bereits bis ins Jahr 1816 vorausgeeilt. Im Herbst 1814, als sich in Wien die europäischen Mächte einfanden, um über die neue politische Gestalt Europas und Deutschlands zu beraten<sup>44</sup>, war die Situation noch wesentlich offener, wenngleich helllichtige Leute – wie Kopp – die Erwartungen hinsichtlich der Kirchenfrage an den Kongress niedrig hängten und die Chancen eher zurückhaltend bewerteten.

### 1. Akteure und Aktivitäten auf kirchlicher Seite

Dass die allgemeinen Erwartungen auf katholischer Seite damals enorm waren, liegt angesichts der Sachlage – der Grund der Entschädigungen durch säkularisiertes Kirchengut war nach der Wiedereroberung der deutschen Ländereien links des Rheins Anfang 1814 weggefallen – nicht nur auf der Hand<sup>45</sup>, sondern lässt sich auch daran ablesen, dass Kardinal Ercole Consalvi (1757–1824)<sup>46</sup>, der Sonderbevollmächtigte des Heiligen Stuhls, in

44 Zur Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress insbes. Erwin RUCK, *Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress*, Basel 1917; die umfangreiche Aktenedition von Ilario RINIEMI, *Corrispondeza inedita dei Cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del congresso di Vienna (1814–1815)*, Torino 1903, enthält vor allem Schriftstücke mit einem Bezug zu Italien; Ursmar ENGELMANN, *Zur deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß*, in: *Historisches Jahrbuch* 92 (1972), S. 373–391 bietet im Wesentlichen einen Abdruck und Kommentar der Eingaben der Oratoren; außerdem: Otto MEJER, *Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage*, Bd. 1: *Deutscher Staat und römisch-katholische Kirche von der letzten Reichszeit bis zum Wiener Congress*, Freiburg i.Br. 21885, S. 446–491; Walter LIPGENS, *Ferdinand August Graf Spiegel und das Verhältnis von Kirche und Staat 1789–1835. Die Wende vom Staatskirchentum zur Kirchenfreiheit*, 2 Bde., Münster 1965, hier I, S. 185–196. Vgl. auch BISCHOF, *Ende*, S. 267–272; ders., *Konkordatspolitik Dalbergs und Wessenbergs 1803–1815*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 108 (1997), S. 75–92, hier S. 87–92.

45 Die allgemeine Stimmung (und Argumentation) zeichnet plastisch Johann Ludwig KLÜBER, *Ueber die Bestimmung der Rechte der katholischen Kirche und der evangelischen Kirchengesellschaften in den teutschen Bundesstaaten*, in: Ders., *Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses überhaupt, und insonderheit über wichtige Angelegenheiten des teutschen Bundes*, Frankfurt/M. 1816, S. 397–457, hier S. 408–411.

46 Gebürtig aus Rom, 1766 Ausbildung im Seminar der Piaristen von Urbino, 1771 Studium der Philosophie und Theologie im Seminar von Frascati, 1776 an der *Accademia dei Nobili Ecclesiastici* in Rom, 1783 päpstlicher Geheimekammerer, 1784 päpstlicher Hausprälat und Referendar der Signaturen, verschiedene kuriale Ämter, 1798 Inhaftierung in der Engelsburg, Enteignung und Deportation, Abschiebung nach Neapel, von dort per Schiff zu dem in Florenz inhaftierten Pius VI., Ausweisung aus der Toskana und Aufenthalt in Venetien, 1799 Pro-Sekretär des Konklaves in Venedig und »Papstmacher«, 1800 Kardinal, 1800–1806 und 1814–1823 Staatssekretär sowie Mitglied verschiedener Kongregationen, 1801 Diakonatsweihe, 1804/05 während der Abwesenheit des Papstes zur Krönung in Paris päpstlicher Be-

Wien von allen Seiten mit Material über die deutsche Kirchenfrage geradezu »überschwemmt« wurde. Anfang Oktober 1814 berichtete er nach Rom, er könne sich mit dem Material im Einzelnen überhaupt nicht beschäftigen. Zudem erwarte er nicht, dass die deutsche Kirchenfrage auf die Tagesordnung des Wiener Kongresses gesetzt werde<sup>47</sup>.

Dieser Skepsis entsprachen wohl auch die römischen Vorstellungen von den bevorstehenden Verhandlungen, die sich in Consalvis Hauptinstruktion niederschlugen: Hauptziel seiner Mission war demnach die Wiederherstellung des durch Napoleon 1809 aufgehobenen Kirchenstaates<sup>48</sup>. Darüber hinaus hatte Consalvi lediglich die sehr allgemeine und reichlich unrealistische Weisung, das Wiederaufleben der geistlichen Fürstentümer in Deutschland zu erwirken. Die Instruktion war also ganz auf die Wiedererlangung der Güter und Besitzungen der Kirche gerichtet. Zwar war in der Instruktion neben der »Sovranità temporale« auch von einer »Sovranità spirituale« und von »trattativa di qualche Concordato Ecclesiastico« die Rede, doch schließen die Erläuterungen Kardinal Bartolomeo Pacca (1756–1844)<sup>49</sup> an Consalvi aus (oder versuchen zumindest auszuschließen), dass dabei an ein deutsches Konkordat – und damit an eine weitergehende Regelung der deutschen Kirchenfrage – gedacht war<sup>50</sup>.

---

vollmächtiger in Rom, 1809 Deportation durch die Franzosen über Paris nach Reims, 1813 Aufenthalt bei Pius VII. in Fontainebleau, 1814–1823 Kardinalstaatssekretär, 1814–1815 Gesandter auf dem Wiener Kongress. Zu ihm: Burkhart SCHNEIDER, Ercole Consalvi, in: Wilhelm SANDFUCHS (Hg.), Die Außenminister der Päpste, München 1962, S. 26–42; Richard WICHTERICH, Sein Schicksal war Napoleon. Leben und Zeit des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi (1757–1824), Heidelberg 1951; Alessandro ROVERI, Art. Consalvi, in: DBI 28 (1983), S. 33–43; Herman H. SCHWEDT, Prosopographie von römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, hg. von Hubert WOLF, Paderborn [u.a.] 2005, S. 340–344.

<sup>47</sup> RUCK, Kurie, S. 17.

<sup>48</sup> Dazu vgl. den Beitrag von Roberto Regoli in diesem Band.

<sup>49</sup> Gebürtig aus Benevent, Ausbildung am Jesuitenkolleg in Neapel, 1768 im Collegio Clementino in Rom, 1775 Promotion zum Dr. iur. utr. an der Sapienza in Rom, 1778 Studium an der Accademia dei Nobili Ecclesiastici, 1785 Päpstlicher Geheimpächter und Referendar der Signaturen, im gleichen Jahr Priesterweihe und Bischofsweihe (Titular-Erzbischof von Tamiasis), 1785–1794 Nuntius in Köln, 1795–1801 in Lissabon, 1801 Kardinal, 1806 Kardinalstaatssekretär, 1808/09 und 1814 Pro-Staatssekretär sowie Mitglied verschiedener Kongregationen, in den kommenden Jahren Inhaber verschiedenster kurialer Ämter. Pacca war einer der schärfsten Widersacher Napoleons und wurde mit Pius VII. für drei Jahre in San Carlo inhaftiert. Zu ihm: Bernd BLISCH, Art. Pacca, in: Biographisch-Bibliographisches Kirchen-Lexikon 6 (1993), S. 1405–1406; SCHWEDT, Prosopographie, S. 1090–1096.

<sup>50</sup> RUCK, Kurie, S. 19. Vgl. auch Pacca an Consalvi, 24. November 1814. Ebd., S. 56f. und Anlage XII.: Bei »Trattativa di qualche concordato ecclesiastico« in der Instruktion Consalvis sei nicht an Konkordatsverhandlungen in Wien gedacht. Verhandlungen über ein Gesamtkonkordat seien unmöglich. Rom habe keine Ahnung gehabt, dass es in Wien darum gehen werde, weshalb Consalvi nur für das Weltliche instruiert sei. Consalvi solle die Ansprüche aller entgegennehmen und versichern, dass er sie nach seiner Rückkehr nach Rom dem Papst vorlegen werde.



Die wenig später rasch wachsende Bereitschaft Consalvis, sich der deutschen Kirchenfrage anzunehmen, dürfte vor allem auf das Betreiben der sogenannten »Oratoren der deutschen Kirche« und des Schweizer Nuntius Fabricio Sceberras Testaferrata (1758–1843)<sup>51</sup> zurückzuführen sein<sup>52</sup>. Die »Oratoren« – der Wormser Domdekan Freiherr Franz Christoph von Wambold zu Umstadt (1761–1832)<sup>53</sup> und der Speyrer Dompräbendar Joseph Anton Helfferich (1762–1837)<sup>54</sup> – waren zwar im Einverständnis mit einer Anzahl deutscher Kleriker im Juli 1814 zu Testaferrata nach Luzern gereist, um ihn zu veranlassen, den Hl. Stuhl für die deutsche Kirchenfrage zu interessieren, und dann auch nach Wien gereist<sup>55</sup>. Sie traten dort aber für die deutsche Kirche auf, ohne irgendeine förmliche kirchliche Legitimation dafür zu besitzen<sup>56</sup>. Consalvi und auch Pacca in Rom sahen gerade hinsichtlich ihrer Legitimation Schwierigkeiten und lehnten ihre förmliche Anerkennung als Vertreter des deutschen Klerus ab. Allerdings unterstützte Consalvi die Oratoren in ihren Vorstößen bzw. instrumentalisierte sie in seinem Sinn. Klemens Lothar Wenzel Fürst von Metternich (1773–1859)<sup>57</sup> nahm die Legitimation der Oratoren als offizielle Vertreter des deutschen Klerus schließlich an<sup>58</sup>. Diese arbeiteten im Sinn der »Zelanti«, aus ihren

51 Gebürtig in Valetta (Malta), philosophische und theologische Studien zusammen mit Pacca im Collegio Clementino in Rom, in jungen Jahren päpstlicher Geheimekammerer, dann Hausprälat, 1786 Gouverneur von Narni, 1790 von Città di Castella, 1794 von Fano, 1800 apostolischer Delegat von Camerino, 1801 von Macerata, 1802 Bischofsweihe und 1803 als Nuntius in Luzern, 1816 Kardinal (in petto) sowie Sekretär der Kongregation für die Bischöfe und die Orden, 1818 Bischof von Senigalia. Zu ihm: BISCHOF, Ende, S. 316f. u.ö.

52 RUCK, Kurie, S. 20f.

53 Zugleich Kapitular des Erzstifts Mainz und des Ritterstifts zu St. Alban. Zu ihm: BISCHOF, Ende, S. 270.

54 Gebürtig aus Miltenberg, 1789 Priesterweihe, dann Kaplan bei Weihbischof Seelmann in Speyer, 1793 Dompräbendar in Speyer, 1818 als Unterhändler in Rom, um den Zwist zwischen der bayerischen Regierung und dem Hl. Stuhl zu beseitigen, der sich an Konkordat und Religionsedikt entzündet hatte, 1821 Domkapitular in Bamberg. Zu ihm: Max BIERBAUM, Dompräbendar Helfferich von Speyer und der Münchner Nuntius Serra-Cassano. Ein Beitrag zur römisch-bayrischen Kirchenpolitik und zum Vollzug des bayrischen Konkordats im Jahre 1818, Paderborn 1926.

55 Vgl. RUCK, Kurie, S. 21f.; S. 35–53; ENGELMANN, Kirchenfrage, S. 373–391. Zu den »Oratoren« wird von Zeitgenossen auch der Mannheimer Oberhofgerichtsprokurator und Advokat Schies gerechnet, der vormals als Syndikus des Andreasstifts in Worms tätig war. Vgl. J. J. RITTER, Art. Bund, deutscher, Bundesacte und Wiener Congreß, in: Wetzter und Welte's Kirchenlexikon 12 (1856), S. 188–193, hier S. 189.

56 RUCK, Kurie, S. 21.

57 Gebürtig aus Koblenz, Studium in Straßburg, Frankfurt und Mainz, Teilnahme am Rastatter Kongress, 1795 Heirat der Enkelin und Erbin des österreichischen Staatskanzlers Kaunitz, 1801 kaiserlicher Gesandter in Dresden, 1803 in Berlin, 1806 österreichischer Botschafter in Paris, 1809 Leiter der österreichischen Außenpolitik, seit 1821 Haus-, Hof- und Staatskanzler in Wien, 1848 Rücktritt. Zu ihm: Wolfram SIEMANN, Metternich. Staatsmann zwischen Restauration und Moderne, München 2010.

58 RUCK, Kurie, S. 36f.

Äußerungen sprach »ein rein ultramontanischer Geist«, der sich – wie Ferdinand August Freiherr von Spiegel zum Desenberg (1764–1835)<sup>59</sup> im November 1814 an den preußischen Gesandten Wilhelm von Humboldt (1767–1835)<sup>60</sup> schrieb – den alten Idealen der Reformkonzilien von Konstanz und Basel verweigerte<sup>61</sup>.

Eben darauf rekurrierten jedoch reformorientierte Kirchenkreise, die sich zwar auf den Boden der politischen Tatsachen stellten, das heißt das Ende der kirchlichen Staaten in Deutschland als irreversibles Faktum betrachteten, denen es jedoch darum ging, zum einen die deutsche Kirche auf eine sichere finanzielle Grundlage zu stellen, zum anderen die offene Situation zu einer großen strukturellen »Reform« der Kirche zu nutzen. Im Zentrum dieser Bemühungen stand bereits seit Jahren der Kreis um den früheren Kurierkanzler, Karl Theodor von Dalberg<sup>62</sup>. Auch dieser erwartete, wie er

---

59 Geboren auf Schloss Canstein in Westfalen, mit 13 Jahren Edelknabe des Fürstbischofs von Fulda, dort Ausbildung im Konvikt für junge Adelige, 1779 Erteilung der Tonsur, 1782 Dompräbendar am Domstift in Münster, 1790 auch in Osnabrück und Hildesheim, Übersiedlung nach Münster, Studium der Theologie und Jurisprudenz, 1790 Begleiter des Erzbischofs von Köln und Bischofs von Münster zur Kaiserkrönung nach Frankfurt, 1793 Vizedominus und Archidiakon im Münsterschen Domkapitel, Subdiakonatsweihe, 1796 fürstbischöflicher Geheimer Rat und Diakonatsweihe, 1799 Wahl zum Domdechanten und Priesterweihe, nach dem Übergang Münsters an Preußen im Zuge der Säkularisation auf Vorschlag des Freiherrn vom Stein Mitglied der Universitäts- und Schulkommission, unter der folgenden französischen Herrschaft Rückzug aus dem öffentlichen Leben, 1813 von Napoleon zum Bischof von Münster ernannt, vom Papst aber nicht bestätigt, nach der Rückkehr Münsters unter preußische Herrschaft eliminiert, 1814 in Kontakt mit Hardenberg, dem Spiegel im August und September verschiedene Denkschriften zur Organisation des katholischen Kirchenwesens übersandte, die als verschollen gelten. 1815 Ausarbeitung von Berichten und Denkschriften über die katholisch-kirchlichen Angelegenheiten im Auftrag Hardenbergs, eine Zeitlang Berater Hardenbergs auf dem Wiener Kongress, 1816 Erhebung in den Grafenstand, 1817 Mitglied des Staatsrats, 1819 Wirklicher Geheimer Rat, 1817 Ablehnung des angetragenen Bistums Breslau, 1821 von Preußen als Erzbischof von Köln vorgeschlagen, 1824 Ernennung und 1825 Bischofsweihe. Zu ihm: Heinrich REUSCH, Art. Spiegel zum Desenberg, Ferdinand August Graf von, in: ADB 35 (1893), S. 149–155; LIPGENS, Ferdinand August Graf Spiegel.

60 Gebürtig aus Potsdam, von Hauslehrern erzogen, Studium der Jurisprudenz in Frankfurt / Oder und 1788 in Göttingen, danach umfangreiche Reisen, Heirat, kurze Zeit im preußischen Staatsdienst, 1791 Privatier auf den Gütern seiner Frau, 1794 Umzug nach Jena, Schriftstellerei, 1797–1801 in Paris, 1799 in Spanien, 1802 Geheimer Legationsrat und preußischer Resident beim Vatikan, 1808 Rückkehr nach Berlin, Geheimer Staatsrat, Direktor der Sektion für Kultus und Unterricht im Ministerium des Innern, Neugestaltung des preußischen Unterrichtswesens, 1810 Gesandter in Wien, er gewann Metternich für die Allianz gegen Napoleon, 1813 Verfasser der ersten Denkschrift über die zukünftige Verfassung Deutschlands, 1814/1815 zusammen mit Hardenberg Vertreter Preußens auf dem Wiener Kongreß, 1816 Gesandter in London, 1817 Zerwürfnis mit Hardenberg, dennoch 1819 Mitglied im Berliner Kabinett, 1819 im Zusammenhang mit Karlsbad Entlassung, in den darauffolgenden Jahren Privatier und geisteswissenschaftliche Studien. Zu ihm: Gerhard MASUR / Hans ARENS, Art. Humboldt, Wilhelm, in: NDB 10 (1974), S. 43–51.

61 Vgl. RUCK, Kurie, S. 9.

62 Zu den diesbezüglichen Bemühungen vgl. den Beitrag von Karl Hausberger in diesem Band.

im September 1814 Consalvi schrieb, vom Wiener Kongress angesichts des Zusammenwirkens von Pius VII., dem österreichischen Kaiser und den glücklichen Umständen (»optatissimo rerum discrimine«) die Lösung der deutschen Kirchenfrage. Zu diesem Zweck sandte Dalberg offiziell<sup>63</sup> seinen Konstanzer Vertrauten Ignaz Heinrich von Wessenberg zum Wiener Kongress, und zwar mit der sehr allgemein gehaltenen Instruktion, »für Einleitung einer zweckmässigen Herstellung und nationalen Einrichtung der Deutschen Kirche Mittel und Wege ausfindig zu machen«<sup>64</sup>. Dass die Entsendung Wessenbergs ein kluger Schachzug war, steht außer Frage. War Wessenberg doch ein Vetter Metternichs<sup>65</sup> und ein Bruder des österreichischen Ministers Johann Philipp von Wessenberg (1773–1858)<sup>66</sup>, des zweiten Vertreters Österreichs auf dem Kongress.

Um das Ergebnis en gros bereits vorwegzunehmen: Obwohl von diesen und anderen Seiten auf die Behandlung der Kirchenfrage gedrängt wurde und – mit den genannten Druckschriften von Werkmeister (1807), Planck (1808), Häberlin (1811), Frey (1811 und 1813) sowie Kopp (1814) – auch bereits einige Vorschläge bzw. Konzeptionen zur Neuordnung der deutschen Kirche öffentlich vorlagen, fanden auf dem Wiener Kongress keine

63 Offiziell nur in dem Sinn, dass Dalberg Kardinal Consalvi darüber informierte und in Wien allgemein bekannt wurde, dass Wessenberg Dalberg vertrete. Vgl. KLÜBER, Bestimmung, S. 420. Eine besondere Ermächtigung Wessenbergs zu Anträgen und Denkschriften glaubt Klüber »weder von der deutschen katholischen Kirche, noch von dem Papst« feststellen zu können, ebd., S. 432. Dem steht ein Brief vom 21. Juni 1814 entgegen, in dem Dalberg Wessenberg schreibt: »Ich halte es für wesentlich, daß Sie würdiger Freund, und kein anderer bey dem Congress in Wien mit Vollmacht des Primas zum Besten der deutschen Kirch [sic] erscheinen«. Zit. nach BISCHOF, Wessenberg, S. 268.

64 Der Hinweis Dalbergs, er erwarte vom Wiener Kongress eine grundsätzliche Aussage, alle Missbräuche in kirchlichen Angelegenheiten austilgen zu wollen und den Deutschen Bund zur Mitwirkung daran zu ermächtigen, war vielleicht als *captatio benevolentiae* gedacht, dürfte aber entgegengesetzt gewirkt haben, zumal Dalberg meinte, er sei mit diesem politischen Rückhalt des Deutschen Bundes bereit, »fest und entschlossen« als Primas aufzutreten, »wenn es auch mein Leben kostet«. RUCK, Kurie, S. 29.

65 Zu dessen Haltung vgl. die spätere Selbstdarstellung, vgl. RUCK, Kurie, S. 75f.

66 Geboren in Dresden, Studien in Freiburg und Straßburg, 1794 im österreichischen Staatsdienst in Freiburg, 1801 Gesandtschaftssekretär in Berlin, 1802 Rückkehr nach Wien, längerer Aufenthalt in Paris, 1803 Ministerresident in Frankfurt, Heirat, 1805 Gesandter in Kassel, 1809 in Berlin, 1811 in München, 1813 nach London geschickt, von dort ins kaiserliche Hauptquartier (damals in Frankreich) gerufen, Mitarbeiter an den Verhandlungen zum Ersten Pariser Frieden, zweiter Bevollmächtigter Österreichs beim Wiener Kongress, hier mit zahllosen Ausarbeitungen beschäftigt, später Gesandter in Frankfurt zur Regelung der noch ausstehenden Territorialabgrenzungen, 1819 Privatier, 1830 österreichischer Gesandter im Haag, Entsendung nach London, 1835 Entlassung, wieder Privatier in Freiburg, 1848 österreichischer Außenminister, Begleiter des Erzherzogs nach Frankfurt, Ernennung zum Ministerpräsidenten, Rückkehr ins revolutionäre Wien, Flucht nach Prag, Demission und Rückkehr nach Freiburg und Feldkirch. Zu ihm: Alfred VON ARNETH, Art. Wessenberg, Johann Freiherr von, in: ADB 42 (1897), S. 157–173.

förmlichen Verhandlungen über diesen Gegenstand statt<sup>67</sup>. Das Interesse vor allem der großen Mächte an dieser innerdeutschen Frage war verständlicherweise gering. Aber auch auf Seiten der deutschen Souveräne zeigte sich in dieser Beziehung allergrößte Zurückhaltung<sup>68</sup>.

Die Aktivitäten der kirchlichen Seite schlugen sich im Wesentlichen in einer Reihe von Eingaben Consalvis, der Oratoren und Wessenbergs nieder. Über deren diplomatische Aktivitäten sind wir nur sehr unzureichend informiert<sup>69</sup>, klar ist aber, dass sie keinen nachhaltigen Einfluss ausübten. An »offiziellen Papieren« sind, in chronologischer Reihung, folgende Dokumente zu nennen:

1. Eine *Denkschrift der Deputirten Mitglieder der säcularisierten Erz-, Dom- und andern geistlichen Stifte in Teutschland, auf beiden Seiten des Rheins*. Sie war nicht datiert, aber von 25 Domherren oder Stiftsgeistlichen aus ganz Deutschland – unter ihnen auch Wessenberg und Kolborn – unterzeichnet.
2. Eine *Denkschrift Wessenbergs* vom 28. Oktober 1814 »im Namen des deutschen Episkopats«.
3. Eine *Darstellung des traurigen Zustandes der entgüterten und verwaiseten katholischen Kirche Deutschlands und ihrer Ansprüche* vom 30. Oktober 1814, unterzeichnet »für die katholische Kirche Deutschlands« durch die Oratoren.
4. Eine anonyme Drucksache mit dem Titel *Rechtliche Bitten, und ehrfurchtsvollste Wünsche der Katholiken Teutschlands* ohne Datumsangabe.
5. Eine *Note Consalvis* vom 14. November 1814 an das österreichische Außenministerium.
6. Eine *Denkschrift Wessenbergs* vom 27. November 1814, »worin das Begehren der teutschen katholischen Kirche ausgedrückt ist, ihr Eigenthum, ihre Verfassung, ursprünglichen Rechte und Freiheit wieder zu erhalten«.
7. Eine weitere *Denkschrift Wessenbergs* vom 27. November 1814 bezüglich der Gleichstellung der Bischöfe und Domkapitel mit den weltlichen mediatisierten Landständen<sup>70</sup>.
8. Ein weiterer Vorschlag Wessenbergs, ohne Datum.
9. Ein *Promemoria* der Oratoren mit dem Anspruch eines Mitberatungsrechts der deutschen Kirche in den deutschen Angelegenheiten vom 21. Dezember 1814.

67 Friedhelm JÜRGENSMEIER, *Das Bistum Mainz. Von der Römerzeit bis zum II. Vatikanischen Konzil*, Frankfurt a.M. 1988, S. 272.

68 Vgl. etwa den Beitrag von Michael Hundt in diesem Band.

69 Am ausführlichsten durch die informative Studie von RUCK, Kurie, über die Aktivitäten Consalvis. Doch auch diese bleiben eher schemenhaft. Zu Wessenbergs Aktivitäten vgl. den Beitrag von Franz Xaver Bischof in diesem Band.

70 Abgedr. in: KLÜBER (Hg.), *Acten* (wie Anm. 73) IV, S. 304f.

10. Eine *Denkschrift der Oratoren* vom 1. März 1815, in der sie wiederum ein »Mitberatungsrecht der Kirche des katholischen Deutschlands in den vaterländischen Angelegenheiten, soweit dieselbe damit interessiert ist«, fordern.
11. *Betrachtungen der Oratoren* über die Unrechtmäßigkeit der Säkularisation vom Mai 1815.
12. Ein *Protest der Oratoren* gegen den vorgesehenen kirchlichen Artikel in der Bundesakte vom 29. Mai 1815.
13. Eine *Note Wessenbergs* vom 8. Juni 1815 gegen die Bestrebungen, den Kirchenartikel aus der Bundesakte zu streichen.
14. Eine *Protestation Consalvis* im Namen des Apostolischen Stuhles gegen die Wiener Beschlüsse vom 14. Juni 1815.
15. Eine begleitende *Note Consalvis* vom 14. Juni 1815.

Fast alle diese Eingaben wurden zwar den Bevollmächtigten der einzelnen Höfe mitgeteilt, kamen aber nie in den Kongresssitzungen zum Vortrag und führten deshalb zu keinen direkten Resultaten. Sämtliche Einwürfe wurden »auf die Einrede und Widersprüche Bayerns mit Stillschweigen übergangen«<sup>71</sup>. Das heißt: Es war unter den deutschen Fürsten offenbar vor allem das katholische Bayern, das sich einer gemeinschaftlichen Lösung entzog und von vornherein jede Ansätze einer Besprechung der Kirchenfrage verhinderte. Man wird aber sicher davon ausgehen dürfen, dass die Positionspapiere indirekt nicht ohne Einfluss auf das Denken und Handeln der Bevollmächtigten blieben.

## 2. Die »Behandlung« der deutschen Kirchenfrage: Phasen

Im Hinblick auf die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress lassen sich verschiedene Phasen erkennen.

### 1. Phase: Vorspiel (bis Anfang Oktober 1814)

Angesichts der Vielzahl an Aufgaben, die sich dem europäischen Kongress stellten, und der Uninteressiertheit vieler Teilnehmer (etwa Russland, Portugal, Spanien, Frankreich) an der Frage der Neuordnung der Kirche in Deutschland stellte sich die zentrale Frage: Wer war denn der Adressat der kirchlichen Wünsche? Wie konnte man auf Aufnahme und Rezeption der Eingaben und Denkschriften hoffen?

Die Frage fand ihre Antwort erst, als klar war, wie der Kongress arbeiten wollte, nämlich nicht in »Vollversammlungen«, sondern in Sachkommissionen zu unterschiedlichsten Themen. Das war eine verhandlungstechnische

---

<sup>71</sup> 1. Juli 1815 Vortrag Linden in der Kgl. Konferenz. Hauptstaatsarchiv Stuttgart [künftig zitiert: HStAS] E 201a Bü 32.

Neuheit. So wurde im Oktober 1814 auch ein »Deutsches Komitee«, bestehend aus den Gesandten Österreichs, Preußens, Bayerns, Hannovers und Württembergs und unter Metternich als Präsident<sup>72</sup>, ins Leben gerufen, das zwischen dem 14. Oktober und dem 16. November 1814 tagte<sup>73</sup>; die förmliche Eröffnung des Wiener Kongresses wurde am 8. Oktober auf den 1. November verschoben<sup>74</sup>. In der ersten Phase von Beginn des Kongresses (18. September 1814) an bis zum Zusammentritt des »Deutschen Komitees« sind demzufolge keine »offiziellen« Initiativen zu verzeichnen. Der Kongress präsentierte sich gerade in dieser Phase vor allem als Abfolge geselliger Ereignisse, Bälle und sonstiger Vergnügungen, so dass bald der Begriff des »Tanzenden Kongresses« (Charles Joseph Fürst von Ligne) aufkam. Freilich dienten diese Veranstaltungen der Kontaktaufnahme, Kontaktpflege und dem informellen Austausch der Positionen. Auch die kirchlichen Vertreter nutzen diese Möglichkeiten.

In dieser ersten Phase entstand – auf der Basis eines Gutachtens von Friedrich Schlegel (1772–1829)<sup>75</sup> für den Wiener Nuntius Antonio Gabriele Severoli (1757–1824)<sup>76</sup> – die erste Denkschrift der Oratoren, die schließlich unter dem Datum des 30. Oktober Metternich vorgelegt wurde<sup>77</sup>. Consalvi hatte bei der Redaktion dieser Denkschrift alle Hände voll zu tun. Es ging

---

72 RUCK, Kurie, S. 38.

73 Die Sitzungsprotokolle finden sich abgedr. bei Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, 9 Bde., Erlangen 1815–1835, hier II, S. 64–197.

74 Vgl. KLÜBER, Acten I/1, S. 33f.

75 Gebürtig aus Hannover, zunächst Kaufmannslehre in Leipzig, 1790 Jurastudium in Göttingen, 1791 in Leipzig, dort zusätzlich Philosophie und Geschichte, 1794 aus finanziellen Gründen Abbruch des Studiums, Umzug nach Dresden, 1796 nach Jena, 1797 nach Berlin, zusammen mit seinem Bruder Herausgabe der Zeitschrift *Athenäum* (1798–1800), 1799 wieder in Jena, 1800 Habilitation in Philosophie, 1802 in Paris, Gründung der Zeitschrift *Europa* (1803–1805) und Sanskritstudium, Heirat und Übersiedlung nach Köln, dort Privatvorlesungen über Literaturwissenschaft und Philosophie, zusammen mit seiner Ehefrau Konversion zum Katholizismus, 1808 Umzug nach Wien, 1809 Sekretär der Hof- und Staatskanzlei, 1810 Vorlesungen »Über die neuere Geschichte«, 1812 über »Geschichte der alten und neuen Literatur«, Herausgabe der Zeitschrift *Deutsches Museum* (1812/13), 1814 mit den Verfassungsvorschlägen für den Wiener Kongreß befasst, 1815 Ehrung mit dem päpstlichen Christusorden, 1815–1818 österreichischer Legationsrat am Bundestag in Frankfurt, 1819 Begleiter von Kaiser Franz nach Italien, Herausgeber der Zeitschrift *Concordia* (1820–1823). Zu ihm: Jure ZOVKO, Art. Schlegel, Carl Wilhelm Friedrich von, in: NDB 23 (2007), S. 40–42.

76 Gebürtig aus Faenza (Romagna), erste Ausbildung am Jesuitenkolleg in Ravenna, Studium (wahrscheinlich der Jurisprudenz) an der Universität in Modena, 1776 Studium an der Accademia dei Nobili Ecclesiastici in Rom, 1779 Priesterweihe und Pro-Generalvikar in Faenza, 1787 Promotion zum Dr. iur. utr. an der Universität von Cesena (Romagna), 1787–1808 Bischof von Fano, 1801–1817 Nuntius in Wien, 1808 Bischof von Viterbo und Toscanella, 1814/1815 Teilnehmer am Wiener Kongress, 1816 Kardinal, 1817 Rückkehr nach Italien und Mitglied verschiedener Kongregationen. Zu ihm: SCHWEDT, Prosopographie, S. 1374–1377.

77 RUCK, Kurie, S. 41.

im Wesentlichen darum, vorerst nur die Anerkennung zweier Prinzipien zu verlangen, aus denen später Einzelheiten für Konkordatsverhandlungen abgeleitet werden könnten: Zum einen die Unabhängigkeit der Kirche vom Staat, die vor allem in der Wahl der Bischöfe durch die Domkapitel zum Ausdruck komme<sup>78</sup>, beim ersten Mal durch die Ernennung durch Rom, zum anderen die möglichste Rückerstattung der einstigen Kirchengüter, zumindest aber eine angemessene Dotation für die Bischöfe, Seminare und kirchlichen Anstalten, und zwar in liegenden Gütern<sup>79</sup>.

Bereits am Tag nach Beginn des Kongresses legte Kardinal Consalvi seine Ansicht über die deutsche Kirchenfrage in einem Bericht an Kardinal Pacca in Rom dar<sup>80</sup>. Er teilte sie in zwei Punkte. Erstens die Frage der Wiederherstellung der geistlichen Fürstentümer, Orden und Klöster – Teil seiner allgemeinen Instruktion, Erwartung kirchlicher Kreise und erklärtes Ziel der »Oratoren«. Dieses Ziel war nach Ansicht Consalvis unmöglich zu erreichen, er bezeichnet es sogar als unnütze, ja lächerliche Forderung. Einen Wert wollte er ihr lediglich als taktisches Argument zubilligen, um wenigstens eine feste Dotation der Bischöfe, Domkapitel und Klöster sowie eine Garantie für die kirchlichen Angelegenheiten zu erreichen. Als zweiten Punkt nannte Consalvi die Neuregelung der geistlichen Angelegenheiten, die Wiederherstellung der kirchlichen Disziplin, die Beseitigung von Missständen und Hindernissen. Grundfrage dabei sei, ob dazu gemeinsame Verhandlungen aller Fürsten stattfinden oder ob die Staaten einzeln mit Rom verhandeln sollten. Consalvi berichtete auch bereits von seinem Plan, die von den »Oratoren« entworfene Denkschrift (datiert erst vom 30. Oktober 1814) durch eine eigene Note an Metternich zu unterstützen. Er wolle darin nicht auf die Thematik selbst eingehen, sondern nur fragen, wann und wo Unterhandlungen stattfinden sollten.

In einem weiteren Bericht vom 9. Oktober 1814<sup>81</sup> bekräftigt Consalvi seine Absicht und präzisiert dahingehend, er selbst präferiere Gesamtverhandlungen, da hier größere Chancen bestünden, sowohl auch weniger geneigte Fürsten in eine Gesamtlinie einzubinden als auch die Kapitelwahl gegen das von den Fürsten bevorzugte herrscherliche Ernennungs- und Vorschlagsrecht durchzusetzen. Dringend bat der Nuntius um nähere Instruktion, auch um sich nicht dem (offenbar bereits bestehenden) Vorwurf auszusetzen, Rom komme es nur auf das Weltliche, nicht aber auf das Geistliche an. Doch Rom ließ Consalvi trotz seiner wiederholten eindringlichen Bitten ohne Instruktion. Kardinal Pacca wandte sich aber ausdrücklich

---

78 Das Kapitelwahlrecht war nach Ansicht Consalvis »das eigenartigste und interessanteste Privileg der deutschen Kirche«. Zit. nach RUCK, Kurie, S. 42.

79 Dazu ausführlicher unten.

80 19. September 1814 Consalvi an Pacca. Vgl. RUCK, Kurie, S. 23.

81 Ebd., S. 43–46.

gegen Verhandlungen zu einem Gesamtkonkordat, die er aus drei Gründen ablehnen zu müssen glaubte: sie seien unübersehbar, es bestünden für eine generelle Lösung zu große Unterschiede zwischen den Staaten, und schließlich seien die Staaten – politisch bedingt – unberechenbar<sup>82</sup>. Damit trat ein grundsätzlicher Gegensatz zwischen der römischen Kurie und ihrem Nuntius zutage. Er sollte das Wirken Consalvis auf dem Wiener Kongress nachhaltig hemmen.

Am Vorabend der ersten Tagung des »Deutschen Komitees« waren die Prognosen Consalvis eher düster, wohl aufgrund der informellen Gespräche, die er in der Zwischenzeit hatte führen können: Verhandlungen mit der Gesamtheit der Fürsten seien vorerst undurchführbar. Die deutsche Kirchenfrage werde in Wien nicht behandelt werden. Wahrscheinlich sei jedoch, dass sie im Rahmen der Verhandlungen um eine deutsche Verfassung auf einem Sonderkongress in Frankfurt behandelt werde. Für diesen wahrscheinlichen Fall sei es jedoch nötig, die von Württemberg so sehr gewünschten Verhandlungen zu einem Einzelkonkordat dilatorisch zu behandeln, und zwar unter Berufung auf die an den Papst herangetragenen Wünsche nach Gesamtverhandlungen<sup>83</sup>.

## 2. Phase (14. Oktober bis 16. November 1814)

Die Aussichten für eine Behandlung der Kirchenfrage verbesserten sich wenig später jedoch deutlich. Ab 14. Oktober tagte in 13 Sitzungen das »Deutsche Komitee«, dessen Aufgabe vor allem die Konzeption einer künftigen Verfassung war. Hier trafen sich die Gesandten Österreichs, Preußens, Bayerns, Hannovers und Württembergs unter dem Präsidium Metternichs<sup>84</sup>. Während Consalvi nicht wirklich damit rechnete, dass es im Deutschen Komitee auch zur Beratung der Kirchenfrage komme, versuchten Wessenberg und die Oratoren, eben dies durch Übergabe von Denkschriften zu erreichen.

Wohl die erste Petition, die eingereicht wurde, war eine von 25 Domherren und Stiftsgeistlichen unterzeichnete *Denkschrift der Deputirten Mitglieder der säcularisirten Erz-, Dom- und andern geistlichen Stifte in Teutschland*<sup>85</sup>. Möglicherweise wurde sie von Wessenberg übergeben, der ebenfalls unterschrieben hatte. Dieser Denkschrift ging es allerdings nicht um eine

<sup>82</sup> Vgl. ebd., S. 56.

<sup>83</sup> Vgl. ebd., S. 25. – Consalvi sah keinen anderen Weg, befürchtete allerdings – angesichts des »empfindlichen Charakters« des württembergischen Königs – unangenehme Folgen. Ebd. – Dies bestätigte sich später: Württemberg, das jahrelang vergeblich auf ein Einzelkonkordat gehofft hatte, nahm 1816 einen radikalen Kurswechsel vor und wurde von da an vom unnachgiebigen Verfechter einzelstaatlicher Lösungen zum ebenso unerbittlichen Protagonisten eines gemeinsamen Vorgehens.

<sup>84</sup> RUCK, Kurie, S. 38.

<sup>85</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten I/2, S. 23–28, sowie IV, S. 310–312 (Nachtrag).



Restitution der geistlichen Fürstentümer oder die Neuordnung der Kirche in Deutschland, sondern ausschließlich um die Sicherstellung und Umsetzung der gesetzmäßig garantierten Sustentationen für die Dom- und Stiftsgeistlichkeit. Die Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses in Bezug auf die ehemaligen geistlichen Reichsstände sollten als allgemein verpflichtendes Gesetz bestätigt und unter den Schutz des Oberhauptes des Deutschen Bundes gestellt werden, die finanzielle Versorgung auch über alle sich verändernden Besitzverhältnisse hinweg garantiert und von widerrechtlich erhobenen Steuern, Abgaben oder Bedingungen befreit werden<sup>86</sup>.

Während diese Petition also partikulare Interessen verfolgte, zielte die Denkschrift vom 28. Oktober 1814, die Wessenberg »im Namen des deutschen Episkopats« übergab<sup>87</sup>, aufs Ganze. Er hob darin die unhaltbare, unverschuldete Situation der Kirche hervor und drang auf Abhilfe:

Seit zwölf Jahren befindet sich die deutsche Kirche, welche bis dahin des höchsten Glanzes genoß, in einem Zustande von Verlassenheit, welcher in der Geschichte ohne Beispiel ist. Ihr Vermögen ist ihr entrissen; ihrer uralten Verfassung fehlt es an gesetzlichem Schutz; ihre wesentlichsten Anstalten sind ohne gesichertes Einkommen; selbst jene fromme und milde Stiftungen, deren Erhaltung der § 65 des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 angeordnet hatte, sind seither zum Teil willkürlich ihrem Zweck und ihrer stiftungsgemäßen Verwaltung entzogen worden; die Bistümer stehen größtenteils verwaist; die Domkapitel sterben aus; ihre den Kirchengesetzen entsprechende Wirksamkeit ist gehemmt; überhaupt gebricht es bei der eingetretenen Unbestimmtheit der Grenzen zwischen der geistlichen und weltlichen Macht der Behörden, welchen die Ausübung der erstern übertragen ist, an dem Ansehen und der Unterstützung, deren sie zur Handhabung guter Kirchenzucht bedürften. Der Nachteil dieser Zerrüttung und Auflösung der kirchlichen Verhältnisse für das wahre Wohl der deutschen Staaten läßt sich unmöglich verkennen, aber kaum berechnen. Von der Nation längst ausgesprochen und äußerst dringend ist das Bedürfnis der baldigen Aufstellung einer solchen Kirchenverfassung in den deutschen Ländern, welche geeignet ist, ihre kirchlichen Anstalten, von denen der Einfluß der göttlichen Religion auf die öffentliche Wohlfahrt vorzüglich abhängt, neuerdings fest zu begründen<sup>88</sup>.

Wessenberg verband mit dieser Zustandsbeschreibung die Bitte, auch die im Reichsrezess von 1803 übernommenen Verpflichtungen der Staaten gegenüber der Kirche in die Bundesakte aufzunehmen und ihnen damit

---

<sup>86</sup> Man glaubte sich in besonderer Weise zu diesen Forderungen berechtigt nicht nur durch die rechtlichen Grundlagen der Forderungen, sondern auch als »Opfer der vieljährigen schmachlichen Unterdrückung Teutschlands, durch fremde Gewalt«. Die Denkschrift liest sich wie eine Anklage nicht nur gegenüber Napoleon, sondern auch gegenüber den säkularisierenden Staaten.

<sup>87</sup> Das Dokument fehlt bei KLÜBER, Acten. Es findet sich in: HHStA Wien, Staatskanzlei, Diplomatische Korrespondenz, Deutsche Akten, alte Reihe 169.

<sup>88</sup> 28. Oktober 1814 Wessenberg, Wien: Denkschrift. HHStA Wien, Staatskanzlei, Diplomatische Korrespondenz, Deutsche Akten, alte Reihe 169.

noch einmal volle Gesetzeskraft zu verleihen. Die Kirche verlange eine Verfassung, ihre ursprünglichen Rechte, ihre Freiheit.

Die Veranlassung der Säkularisation, nämlich der Verlust des linken Rheinufer, ist durch die Wiedervereinigung dieser Länder mit Deutschland beseitigt. Die Grundsätze der Zerstörung, denen auch die Güter und die Freiheit der Kirche zum Raub geworden sind, haben die vereinigten Anstrengungen der Völker Europas besiegt. Die Monarchen haben sie feierlich geächtet.

In die Urkunde des Deutschen Bundes wollte Wessenberg Folgendes aufgenommen wissen: Für die kanonische Einrichtung und Dotierung von Bistümern sowie die gesetzliche Garantie der katholischen Kirche wird mit dem päpstlichen Stuhl ein Konkordat abgeschlossen. Die Einleitung übernimmt der Kaiser von Österreich. Das Konkordat wird einen wesentlichen Bestandteil der Verfassung des Deutschen Bundes ausmachen und unter den Schutz der Verfassung und des Deutschen Bundes gestellt. Alle Bistümer bilden zusammen die Deutsche Kirche unter einem Primas. Die in Deutschland bestehenden Bistümer und Domkapitel bleiben erhalten. Die Dotation besteht aus liegenden Gründen, mit dem Recht eigener selbständiger Verwaltung; alle frommen und milden Stiftungen, die durch § 65 des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 bezeichnet sind, werden ohne Ausnahme wiederhergestellt und für ihre Zwecke erhalten. Die freie Wirksamkeit der katholischen Kirchenbehörden wird von den Staatsbehörden nicht beeinträchtigt, sondern geschützt<sup>89</sup>. – Dies war alles andere als ein staatskirchliches Modell, wie Wessenberg später von Kritikern vorgeworfen wurde. Aber es war eben auch nicht die Forderung nach Restitution der geistlichen Staaten oder nach Rückgängigmachung der Vermögenssäkularisation.

Eine solche präsentierte demgegenüber zwei Tage später die von den Oratoren vorgelegte (von Consalvi redigierte) *Darstellung des traurigen Zustandes der entgüterten und verwaisten katholischen Kirche Deutschlands und ihrer Ansprüche*<sup>90</sup>. Der Katalog der Klagen war lang, unterschied sich jedoch kaum von dem, was auch Wessenberg moniert hatte:

Die katholische Kirche [...] beweint den elenden Zustand ihrer Verwaistheit, die fremden Eingriffe in ihre wohlthätige Kirchengewalt, ja sogar in ihre Dogmen, Gesetzgebung und Jurisdiktion. 1. Ihre bischöflichen Sitze sind fast alle leer. Ihre Capitel, ein wesentlicher Bestandteil der deutschen Kirchenverfassung und Freiheit, aufgelöst; deren Prälaten zerstreuet, ihrem Berufe entzogen, oder veraltet und gestorben. 2. Die Grenzen der Diözesen sind in den Staaten des rheinischen Bundes willkürlich,

<sup>89</sup> Hierzu Otto MEJER, Die Concordatsverhandlungen Württembergs vom Jahre 1807. Mit bisher ungedruckten Actenstücken, Stuttgart 1859, S. 15–17. Deutlich artikuliert sich hier die relativ starke anti-staatsrechtliche Position Wessenbergs.

<sup>90</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten I/2, S. 28–37.

nach der Veränderlichkeit der weltlichen Grenzen, größtenteils verrückt. 3. Jene religiösen Institute [...] [die Klöster] vernichtet [...]. 4. Die Diener der Religion sehen sich immer mehr und mehr in der Ausübung ihres Amtes den Verfügungen der weltlichen Gewalt in allen Beziehungen unterworfen. – Der Drang der Zeiten ließ alle Klagen und Vorstellungen ohne Erfolg.

Gefordert wurde von den Oratoren wesentlich mehr als von Wessenberg: Zwar nicht eine vollständige Restitution des früheren Zustands vor der Säkularisation, also die Restitution weltlicher Fürstentümer (was eine Revision der Herrschaftssäkularisation bedeutet hätte), wohl aber die Rückgabe der bis dahin unveräußerten Besitzungen, mögliche Einlösung der veräußerten Besitzungen sowie Ersatz und Vergütung für die übrigen, insoweit solche zur Foundation der Bistümer, Domkapitel und sonstigen Institute notwendig seien, und zwar in liegenden Gütern (also eine Revision der Vermögenssäkularisation). Reklamiert wurden außerdem jene Rechte, »welche ihr nicht von einer weltlichen Gewalt, sondern von Gott mit dem ausdrücklichen Befehl übertragen worden sind: Regere Ecclesiam Dei«. Die Stoßrichtung des letzteren richtete sich vor allem gegen die von den Staaten ausgeübte Kirchengewalt und beinhaltete »vorzüglich« die freie Wahl der Bischöfe durch ihre Kapitel (bzw. die erste Besetzung durch päpstliche Ernennung, alles jedoch gegen ein Nominationsrecht der Fürsten), die »Wiederherstellung der kirchlichen Verhältnisse zum Staate« und die Anerkennung des Grundsatzes der Kirchenfreiheit.

Bei der Überreichung der schon früher vorbereiteten Denkschrift an Metternich zeigte dieser anscheinend das lebhafteste Interesse an der Sache, versprach, die Denkschrift dem Deutschen Komitee zu übergeben und sogar, sie dort nach Kräften zu unterstützen<sup>91</sup>. Nach Festlegung der Hauptpunkte könne alles Einzelne den künftigen Konkordatsverhandlungen überlassen bleiben. Von derartigen Konkordatsverhandlungen war in der Denkschrift allerdings keine Rede gewesen. Dass Metternich sofort die Frage nach dem Ort künftiger Konkordatsverhandlungen stellte, kann vielleicht als Zeichen dafür gedeutet werden, dass Metternich bei aller freundlichen Herablassung nicht daran dachte, sich in Wien eingehender auf die Forderungen der Oratoren einzulassen. Vielleicht war die Frage nur eine ablenkende Beschwichtigung, zumal Metternich auf die Antwort der Oratoren, man denke an München, Nürnberg, Frankfurt und Bamberg, meinte, er sei gegen die Residenzstadt München, aber für Bamberg (das wegen der »Konföderierten« durchaus als ultramontanes Zentrum bekannt war<sup>92</sup>).

---

<sup>91</sup> Vgl. RUCK, Kurie, S. 52.

<sup>92</sup> Zu diesen vgl. HAGEN, Felder.

Auch bei den anderen Mitgliedern des Deutschen Komitees, denen die Oratoren ihre Denkschrift überreichten<sup>93</sup>, fanden sie »durchweg den besten Empfang« und wurden in zum Teil lange Gespräche verwickelt. Preußen und Bayern zeigten sich nach vielen Diskussionen angeblich sogar geneigt zur Wiederherstellung der kanonischen Bischofswahlen anstelle eines Ernennungs- und Vorschlagsrechts der Fürsten, für eine Dotierung der Kirche mit liegenden Gütern statt durch staatliche Pensionen und selbst für eine Erstbesetzung der Bischofsstühle durch den Papst.

Consalvi suchte die Denkschrift der Oratoren durch eine eigene Note an Metternich, datiert vom 14. November 1814 und drei Tage später übergeben, zu unterstützen<sup>94</sup>. Auch sie begann – ähnlich den Denkschriften Wessenbergs und der Oratoren – mit der Schilderung des trostlosen Zustands der Kirche in Deutschland, den heißen Bitten von Bischöfen, Kapiteln und vielen Geistlichen an den Papst, dem Verfall ein Ende zu machen und die Kirche wieder in den Besitz ihrer geistlichen und weltlichen Rechte und Güter zu bringen. Das nun gebildete »Deutsche Komitee« werde sicher davon ausgehen, dass die Interessen der Religion mit denen des Staates, seiner Sicherheit sowie dem Glück der Fürsten und Untertanen aufs engste zusammenhängen. Anders als die Oratoren nahm Consalvi bei seinen Forderungen keine Unterscheidung zwischen jetzigen und späteren Maßnahmen oder zwischen den verschiedenen Kategorien säkularisierten Kirchenguts vor. Als päpstliche Forderungen nannte er: 1. Die Wiederaufrichtung des Heiligen Römischen Reichs als Mittelpunkt der politischen Einheit der christlichen Staaten, 2. die Wiederherstellung der geistlichen Fürstentümer, 3. die Herausgabe des ehemaligen Vermögens der Kirche (auch der Güter und Einkünfte der Klöster) und deren Verwendung für ihren ursprünglichen Zweck.

Es war – wie Consalvi nach Rom schrieb – »un reclamo generale su tutto«<sup>95</sup>. Letztlich bewegte sich der Nuntius damit auf dünnem Eis, denn er selbst hielt diese Totalforderung Roms nach Wiederherstellung der geistlichen Fürstentümer für unrealistisch und überzogen<sup>96</sup>. Er trug sie lediglich

<sup>93</sup> RUCK, Kurie, S. 52f.

<sup>94</sup> Abgedr. bei RUCK, Kurie, S. 115–119. Die Note wurde entgegen der allgemeinen Erwartung den übrigen Höfen nicht mitgeteilt. Eine Übersetzung bei Klaus MÜLLER (Hg.), Quellen zur Geschichte des Wiener Kongresses 1814/1815, Darmstadt 1986, S. 371–375; vgl. auch RUCK, Kurie, S. 47–50.

<sup>95</sup> Consalvi an Pacca, 16. November 1814. Vgl. RUCK, Kurie, S. 51 und Anlage XV.

<sup>96</sup> »Es hat mich, wie man sagt, Blut gekostet, um alles zu berechnen, um alles im Auge zu behalten und alle Ausdrücke abzuwägen. Ich verhehle Ew. Eminenz nicht, dass die so uneingeschränkte Forderung nach Herausgabe der Herrschaften und des Eigentums, die vor den Veränderungen den deutschen Kirchen gehörten, eine Forderung, die auch die säkularisierten Fürstentümer sowie außer den noch bestehenden auch die veräußerten Güter umfasst, uns große Verlegenheiten bereiten und Abneigung hinsichtlich der wichtigeren Forderungen, und

vor, weil er durch die Weisungen aus Rom gebunden war, sowie in der Annahme, sie könnte die Fürsten vielleicht geneigter machen, zwar nicht die Forderungen des Heiligen Stuhls, wohl aber die der Oratoren zu akzeptieren.

Ob dies jedoch nicht ein Fehler – und ob es überhaupt nötig – war? Es gab ja auch noch jene Drucksache, die unter dem Titel *Rechtliche Bitten, und ehrfurchtsvollste Wünsche der Katholiken Teutschlands* ohne Verfasser- und Datumsangabe in Wien kursierte<sup>97</sup>. In dieser Schrift, die sowohl in der Säkularisation (!) als auch in den jüngsten Ereignissen die »Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung« zu erkennen glaubte, wurde all das eingefordert,

auf das wir als Katholiken, nach den allgemeinen Zusicherungen des lünéviller Friedens, und nach den darauf gegründeten Reichsabschlüssen und Recessen, sowohl als nach den besondern ausdrücklichen Versprechungen unserer höchsten Landesväter, *rechtliche Ansprüche* manchen zu können, beglaubt sind.

Aufgelistet und begründet wurden: 1. Die freie katholische Religionsausübung, Kirchenverfassung und öffentlicher Gottesdienst. Außerdem Wiederherstellung der Bistümer, Priesterseminare, Lehranstalten mit den damit verbundenen Foundationen; aus deren Erträgen wären Bischöfe, Domkapitel, bischöfliche Räte, Professoren sowie das Personal der Seminare zu bezahlen. 2. Wiederherstellung »wenigstens einige[r] Corporationen, Klöster und Institute, welche zur Besorgung des Gottesdienstes, oder zur Aufrechterhaltung und Beförderung des Cults, oder zur religiösen und sittlichen Erziehung als nothwendig oder zweckmäßig erkannt« werden. Die Wiederherstellung hat »in einer dem Zeitpunkt angemessenen Gestalt« zu erfolgen, die Dotierung aus den eingezogenen Kloster Gütern. 3. Überlassung der »unmittelbare[n] Aufsicht und Leitung« über alles Kirchliche an die kirchlichen Vorsteher und den Papst, und zwar in dem Umfang, »als diese Befugnisse in nothwendiger und consequenter Ableitung aus der allgemeinen, von ihrem Ursprunge an anerkannten Unschädlichkeit unsers Cults von selbst hervorgeht«. Also Rückzug der Staaten auf ihre »allgemeinen Inspectionsrechte«, die zur Beseitigung etwaigen Missbrauchs ausreichen. 4. Überlassung und Schutz der »unbeschränkte[n] Verwaltung des Kirchenguts, der Kirchenstiftungen, und der zum Cult überhaupt gehörigen Fonds, als unantastbaren Eigenthums der ganzen Kirchengemeinde«, entsprechend der Natur der Sache und der ursprünglichen Intention der Stifter »gegen alle Angriffe und ungerechte Anmassungen«. Neben diesen Rechtsansprüchen wurden auch noch »besondere Wünsche« formuliert, die vor allem an die

---

zwar der wahren Freiheit der Kirche, ihrer Rechte, wenigstens auf geistlichem Gebiet, der nicht veräußerten Güter und ähnlicher Dinge, hervorrufen wird«. Ebd.

<sup>97</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten I/1, S. 80–89.

katholischen Landesherren gerichtet wurden: 1. Beseitigung der Uneinigkeiten zwischen Kirche und Staat durch angemessene Regelungen. Beihilfe zur Bekämpfung von Missständen in der moralischen Erziehung und neuer religiösen Lehren, Beihilfe zur Einführung und strengen Handhabung einer den Zeitbedürfnissen angemessenen Disziplinarordnung für den Klerus. 2. Übertragung der Jugenderziehung an ein Institut<sup>98</sup> und feste Ausstattung und Reglementierung.

Über die Reaktionen auf diese sehr weitgehende Schrift der »Katholiken Deutschlands« ist nichts bekannt. Demgegenüber wurden die Mitteilungen über die positive Aufnahme der Denkschrift der Oratoren bei den Wiener Bevollmächtigten in Rom aufmerksam registriert. Kardinal Pacca reagierte geradezu euphorisch<sup>99</sup>, während Consalvi skeptisch blieb. Consalvi befürchtete, die Oratoren könnten den schönen Worten zu viel Glauben schenken<sup>100</sup>. In der Tat stieß die Denkschrift nicht überall auf Gegenliebe. So schrieb etwa der württembergische König seiner Gesandtschaft, das Ansinnen der Oratoren könne »nur in dem Gehirn einiger Pfaffen durch die Päpstliche Kurie unterstützt, ausgebrütet« worden sein.

Es wäre ein unverzeihlicher Eingriff in die Souveränitätsrechte der deutschen Staaten, wenn man ihnen in der innerlichen Einrichtung ihrer kirchlichen Angelegenheiten vorschreiben wollte, und an ein Werk die Hand legte, welches im Westphälischen Frieden begonnen, und durch den Reichsrezeß von 1803 beendet worden ist<sup>101</sup>.

Trotz der allgemeinen, hochgespannten Erwartungen der Katholiken an den Wiener Kongress von Anfang an, trotz der damals vorliegenden Druckschriften, trotz der in dieser zweiten Phase übergebenen Denkschriften: Die deutsche Kirchenfrage wurde – zumindest offiziell – mit Stillschweigen übergangen. Jedenfalls berichten die Sitzungsprotokolle nicht, dass man sich darüber ausgetauscht hätte. Möglicherweise hielt Metternich die Zeit zur Beratung dieser Frage, angesichts vieler anderer unerledigter Punkte, für noch nicht gekommen. Lediglich dem Protokoll der vorläufig letzten (13.) Sitzung des Deutschen Komitees am 16. November 1814 ist zu entnehmen, dass die Kirchenfrage endlich zur Sprache gekommen war, dass man sich über die Notwendigkeit einer Aufnahme in die Bundesverfassung verständigt hatte, dass man die Sache – vielleicht aufgrund offenkundiger Kontroversen – aber noch nicht für reif hielt (ebenso wie andere Dinge auch) und deshalb auf spätere Beratungen verschob. Wörtlich hieß es:

---

98 Ebd., S. 88, kommentiert Klüber, hier seien »ohne Zweifel« die Jesuiten gemeint.

99 RUCK, Kurie, S. 53.

100 Ebd., S. 54.

101 28. November 1814 König Friedrich an die Kongreßgesandtschaft. HStAS E 70b Bü 311.

Es wurde hierauf verschiedentlich Rücksprache über die Mittel genommen, um zu schnellerer Beförderung des Werks, Entwürfe über solche Gegenstände zu erlangen, die, wie z.B. die Errichtung des Militärwesens, die kirchliche Verfassung, der Rhein-Occroi, das Postwesen u.s.w. eine Stelle in der der Bundesakte enthalten müssen; wiewohl über diese Gegenstände, nach der Natur der Sache, in der heutigen Sitzung noch keine Beschlüsse gefasst werden konnten<sup>102</sup>.

Zu weiteren Erörterungen kam es indes vorerst nicht, weil das Deutsche Komitee infolge der vor allem von Württemberg verursachten Schwierigkeiten – der König verbot seinen Gesandten die weitere Teilnahme am Deutschen Komitee<sup>103</sup> – und des Protestes der vom Komitee ausgeschlossenen Fürsten und Städte<sup>104</sup> vorläufig nicht mehr zusammentrat.

### 3. Phase (November 1814 – März 1815)

In völliger Verkennung der Tatsachen erteilte Pacca noch am 13. November 1814 Consalvi den Auftrag, beim Deutschen Komitee Maximalforderungen zu stellen, Einzelheiten in Sonderverhandlungen mit den einzelnen Fürsten durch die Oratoren sondieren zu lassen und später den erreichten Stand dem Deutschen Komitee zu überweisen, wohin der Hl. Stuhl dann einen eigenen Gesandten schicken werde<sup>105</sup>.

Der Nuntius war inzwischen desillusioniert – falls er sich überhaupt Illusionen hingegeben hatte. Jedenfalls entgegnete er Pacca am 19. November, Rom gehe von der falschen Voraussetzung aus, der deutsche Klerus dränge auf eine Wiederherstellung der alten Kirche. Das sei völlig falsch. Hinter all diesen Petitionen stehe allein die römische Kurie. In Deutschland wolle man vor allem eines erreichen: Die Einsetzung von Bischöfen. Trotz des Versagens des Deutschen Komitees und der Teilnahmslosigkeit des katholischen Volkes hegte Consalvi die Hoffnung, dass der Kongress wenigstens gewisse allgemeine Grundsätze zugunsten der Kirche aufstellen und die Verhandlungen im Einzelnen einem separaten Kongress für deutsche kirchliche Angelegenheiten vorbehalten könne<sup>106</sup>.

Das ergebnislose Ende der Sitzungen des Deutschen Komitees veranlassete Rom offenbar dazu, den nur kurz adaptierten Vorschlag gemeinsamer Konkordatsverhandlungen (in Frankfurt oder Regensburg) wieder völlig fallenzulassen und zur früheren Linie zurückzukehren, wonach man in Rom mit jedem Fürsten einzeln verhandeln wollte. Consalvi beugte sich auch

---

<sup>102</sup> KLÜBER, Acten II, S. 196f.

<sup>103</sup> Vgl. die Note Württembergs bei KLÜBER, Acten I/1, S. 101–104. Moniert wurde vor allem die Beratung über Punkte, die zuvor nicht mitgeteilt worden waren.

<sup>104</sup> Vgl. Note der 29 Fürsten und Städte vom 16. November 1814 an Metternich. Abgedr. bei KLÜBER, Acten I/1, S. 72–75.

<sup>105</sup> RUCK, Kurie, S. 56 und Anlage XVIII.

<sup>106</sup> Consalvi an Pacca, 19. Dezember 1814. RUCK, Kurie, S. 57f. und Anlage XXI.

diesem Entschluss, allerdings nur scheinbar: In einer Antwort nach Rom vom 28. Januar 1815 versicherte er, künftig nichts mehr zu unternehmen, um Gesamtverhandlungen zu erreichen. Doch sei auch für Einzelverhandlungen die Zeit nicht günstig; wolle man diese dennoch, so sei zunächst ein möglichst günstiges Konkordat abzuschließen, das man den anderen Fürsten dann als Vorbild präsentieren könne<sup>107</sup>.

In dieser dritten Phase, die durchaus als Krise der deutschen Bundessache an sich bezeichnet werden kann, kam es wieder zu einer intensivierten Tätigkeit Wessenbergs und der Oratoren. Wessenberg trat nun mehrfach gegen die Oratoren auf und versuchte die Kongressteilnehmer durch Vorlage seiner eigenen Vorstellungen günstiger zu stimmen. Unter dem Datum des 27. November 1814 übergab Wessenberg den Bevollmächtigten zwei Denkschriften. Beide präsentierten konkrete Vorschläge von in die künftige Bundesakte aufzunehmenden Texten, dürften also in engstem Zusammenhang mit den damals von Preußen den Vertretern Österreichs bereits übergebenen Verfassungsentwürfen stehen.

Der Textvorschlag der ersten Denkschrift Wessenbergs<sup>108</sup> bezog sich auf die Reorganisation der Kirche und rezipierte seine frühere Denkschrift vom 28. Oktober<sup>109</sup>. Er lautet:

Für die kanonische Einrichtung und Dotierung, und für die gesetzliche Sicherstellung der katholischen Kirche, ihrer Erz- und Bisthümer, im Umfange des teutschen Bundes, wird durch ein mit dem päpstlichen Stuhl ehestens abzuschliessendes Concordat fürgesorgt werden. Die Einleitung dazu wird der obersten Landesbehörde übertragen. Das Concordat, sobald es förmlich abgeschlossen ist, wird einen wesentlichen Bestandtheil der Verfassung des teutschen Bundes ausmachen, und es wird unter den Schutz der Verfassung der obersten Bundesbehörde und des Bundesgerichtes gestellt, in dessen Umfange alle Bisthümer zusammen ein ganzes, als teutsche Kirche unter einem Primas, bilden werden.

Die in Teutschland bestandenen Bisthümer und Domkapitel sollen, so viel möglich, jedoch mit Vorbehalt einer angemessenen Berichtigung der DiöcesanGrenzen, auch nach Erforderniß, der Versetzung eines alten Bischofssitzes, oder der Errichtung eines neuen, erhalten werden. Zur Dotation derselben, wie auch der dazu gehörigen Anstalten, insbesondere der Seminarien, werden ihre noch vorhandenen Güter bestimmt. Diese Dotation soll aus liegenden Gründen, mit dem Recht eigener selbständiger Verwaltung, bestehen. Der rechtmäßige Besitzstand aller Pfarr-, Schul- und Kirchengüter, wird feierlich garantirt; und es soll darüber ohne Beistimmung der Kirche keine Verfügung getroffen werden können. Auch sollen alle diejenigen frommen und milden Stiftungen ohne Ausnahme, die durch den § 65. des ReichsDeputationsHauptschlusses von 1803 bezeichnet sind, hergestellt, und für ihre frommen und milden Zwecke erhalten werden; von Seite des Staats aber soll den stiftungsgemäßen Ver-

<sup>107</sup> Consalvi an Pacca, 28. Januar 1815. RUCK, Kurie, S. 62f. und Anlage XXVIII.

<sup>108</sup> Abgedr. in KLÜBER, Acten IV, S. 299–304.

<sup>109</sup> Vgl. oben.



waltungsrechten kein Abbruch geschehen, sondern voller Schutz verliehen, – überhaupt soll die freie Wirksamkeit der katholischen Kirchenbehörden von den Staatsbehörden keineswegs beeinträchtigt, sondern vielmehr kräftigst geschützt werden.

In der Einleitung zu seinem Vorschlag versuchte Wessenberg, bei seinen Adressaten die Bereitschaft zur Aufnahme seiner Vorschläge zu wecken. Er sprach vom Nutzen des eigentlich auf das »höhere Ziel der ewigen Seligkeit in einer anderen Welt« gerichteten Christentums auch für das irdische Glück. Er erinnerte daran, dass Deutschland dem Christentum seine Zivilisation und Kultur verdanke. Was – unter Karl dem Großen begründet – zehn Jahrhunderte lang seine wohltätige Wirksamkeit entfaltet habe, sei in den zurückliegenden zwölf Jahren in beispielloser Weise zerstört worden. Der Nachteil dieser Zerrüttung und Auflösung der kirchlichen Verhältnisse für das Wohl der deutschen Staaten lasse sich »unmöglich verkennen, aber kaum berechnen«. Dies sei längst erkannt und deshalb von der Nation auch »das dringende Bedürfnis der baldigen Aufstellung einer solchen Kirchenverfassung in den teutschen Ländern« ausgesprochen worden. Nötig sei deshalb nicht nur die Sicherung der bürgerlichen Freiheit sondern auch der »Freiheit des Gewissens durch feste Begründung und kräftige Beschirmung seiner Kirche« in der politischen Verfassung Deutschlands.

Die zweite Denkschrift Wessenbergs vom 27. November 1814 zielte auf die Gleichstellung der (säkularisierten) Bischöfe und Domkapitel mit den weltlichen (mediatisierten) Landständen<sup>110</sup>. Begründet wurde dies einleuchtend damit, dass die Bischöfe bis 1803 die ersten Stellen unter den Reichsständen und Landesherren Deutschlands einnahmen. Es sei nicht einzusehen, weshalb sie nun als »schuldlose Opfer außerordentlicher Zeitumstände« gegenüber den mediatisierten Reichsständen benachteiligt würden. Wessenburg schlug folgenden Passus zur Aufnahme in die Bundesakte vor:

Die Bischöfe und Domkapitel sollen, nach ihrer gebührenden Dotation, aller Vorrechte der Landstände genießen; es sollen ihnen gleicher Rang und die nämlichen Verhältnisse, in Hinsicht ihrer Personen und Güter, wie den weltlichen mediatisierten Reichsständen, eingeräumt werden.

Dies bedeutete also nicht nur politisches Mitspracherecht, sondern auch Steuerfreiheit.

Ein weiterer, leider nicht datierter Vorschlag Wessenbergs<sup>111</sup> zu einem Artikel der Bundesakte vereinigte beide Denkschriften vom 27. November 1814. Neu war nicht nur die Nennung konkreter Zahlen für die Dotation eines Bischofs bzw. Erzbischofs, sondern die Einfügung eines Primas der deutschen Kirche:

<sup>110</sup> Abgedr. bei KLÜBER IV, S. 304f.

<sup>111</sup> Abgedr. ebd., S. 306f.

Alle Bisthümer des teutschen Bundes bilden zusammen ein Ganzes, unter einem Primas, dessen Vorrechte, ohne Abbruch der geistlichen Gerichtbarkeit anderer Erzbischöfe, nur auf die Leitung der allgemeinen Angelegenheiten der teutschen Nationalkirche sich beziehen. Ihre Einrichtung wird, nach gepflogener Unterhandlung mit dem päpstlichen Stuhl, ein Gesetz des Staatenbundes bestimmen, mit dessen Abfassung der oberste Bundesrath sich unverweilt beschäftigen wird. Dieses Gesetz wird einen wesentlichen Bestandtheil der Verfassung des teutschen Bundes ausmachen, und den verfassungsmäßigen Schutz des obersten Bundesraths und des Bundesgerichts erhalten.

Man wird diese »Nachbesserung« durch verschiedene Überlegungen motiviert sehen dürfen. Es galt zunächst, die staatliche Seite überhaupt in Bewegung zu setzen. Dazu mussten aber jene Befürchtungen abgebaut werden, die nicht zuletzt durch die Oratoren, Consalvi sowie die »Katholiken Deutschlands« entstanden sein mussten. Mit der Klarstellung Wessenbergs war zum einen die Restitution der früheren geistlichen Staaten und Klöster vom Tisch, zum anderen die Forderung nach einer weitgehenden Revision der Vermögenssäkularisation. Die Nennung einer Dotationshöhe für Bischöfe und Erzbischöfe machte nicht nur die Forderungen Wessenbergs kalkulierbar, sondern musste auch deren »Billigkeit« offenkundig machen. Der Passus über einen deutschen Primas war eine Gratwanderung. Er musste anziehend wirken, da damit ein nationales Gegengewicht zum Papst geschaffen wurde. Dass die Organisation der Kirche – wenn auch nach Verhandlungen mit Rom – durch ein staatliches Gesetz erfolgen sollte, und damit eine Handlung der deutschen Souveräne und kein oktroyiertes System war, musste die Idee zudem reizvoll erscheinen lassen. Im Übrigen konnte sich jeder an das französische »Modell« von 1801 erinnert fühlen: zunächst Abschluss eines Konkordats mit dem Papst und danach eine (durchaus eigenwillige) »Pragmatische Sanktion«. Damit hatte sich Wessenberg weit in eine staatskirchliche Perspektive vorgewagt. Noch einmal: Die Staatsmänner sollten endlich bewogen werden, die Kirchenfrage in Angriff zu nehmen. Der Primas und die enge Verzahnung der Primatialverfassung mit dem Deutschen Bund machten übrigens auch erst so recht einleuchtend, weshalb man die Kirchenfrage nicht jedem einzelnen Fürsten überlassen konnte, weshalb der Deutsche Bund die Frage überhaupt anpacken sollte. Die Gratwanderung bestand nun darin, den auf ihre Souveränität erpichten Fürsten aber auch klarzumachen, dass durch den Primas die Gewalt der Bischöfe und Erzbischöfe nicht beeinträchtigt würde.

Am 8. Februar 1815 berichtete Consalvi nach Rom, er sehe nun eine erneute Wendung der Dinge: Unter dem Vorsitz Metternichs sei eine Kommission zur Vertretung der kleineren Fürsten auf dem Kongress gebildet worden, zu deren Beratungsgegenständen auch die Kirchenfrage gehöre. Aufgrund dieser Neuigkeiten trat Consalvi jetzt auch gegenüber Rom wie-

der dafür ein, durch ein Gesamtkonkordat die Grundlagen für eine deutsche Kirchenverfassung zu legen und nur das Einzelne im Anschluss daran durch Sonderverhandlungen zu regeln. Consalvi glaubte, in Deutschland eine allgemeine Stimmung für eine einheitliche Regelung feststellen zu können. Auch das Deutsche Komitee sei offenbar wieder tätig, ihm sei Consalvis Note vom Dezember 1814 mitgeteilt worden. Der Nuntius bezog sich hier auf günstige Berichte der Oratoren, nach denen der Kaiser und die österreichischen Minister auf Seiten Consalvis seien. Eine Konferenz der Oratoren mit dem russischen Gesandten Heinrich Friedrich Karl Freiherr vom Stein (1757–1831)<sup>112</sup> habe außerdem ergeben, dass auch Preußen allen Forderungen der Kurie entsprechen wolle, mit Ausnahme der Wiederherstellung der geistlichen Fürstentümer<sup>113</sup>. Mit diesen Mitteilungen war Consalvi aber wohl zu voreilig. 14 Tage später musste er berichten, das Deutsche Komitee sei noch nicht zusammengekommen, und auch seine Note sei noch nicht offiziell mitgeteilt worden, wahrscheinlich hätten die Oratoren falsch verstanden<sup>114</sup>.

Wieder zeigte sich Rom aufgrund des ersten Berichts euphorisch: Kardinal Pacca begrüßte insbesondere die Unterredung der Oratoren mit Stein und erwartete nun von dem Komitee aufgrund der preußischen Initiative günstige Bedingungen<sup>115</sup>. Er ging sogar so weit, alle Sonderverhandlungen mit einzelnen Staaten vorläufig zu sistieren, um die Hoffnungen auf allgemeine Vorteile nicht zu durchkreuzen<sup>116</sup> – womit die Kurie endlich Consalvis Standpunkt angenommen hatte. Dann aber passierte lange Zeit nichts mehr. Wieder schienen sich die Hoffnungen zu zerschlagen. Das Komitee trat nicht mehr zusammen. Consalvis Note war zwar allen bekannt, aber

---

112 Gebürtig in Nassau, 1773 Studium der Jurisprudenz in Göttingen, Reisen, 1780 in Berlin Eintritt in die Beamtenlaufbahn, 1784 Leiter des Bergwesens und der Fabriken Westfalens, 1788 Kammerdirektor bei der Kriegs- und Domänenkammer in Cleve und Hamm, 1793 deren Präsident, Heirat, Oberpräsident der westfälischen Kammern in Minden, durch die Mediatisierung seiner Güter im Nassauischen selbst betroffen, 1804 preußischer Minister, 1807 Übertragung aller Zivilangelegenheiten mit quasidiktatorischer Vollmacht, Reform der preußischen Verwaltung, 1808 Entlassung und nach einem Ächtungsdekret Napoleons Flucht nach Österreich und über Prag nach Brünn, 1810 in russischen Diensten, Arbeit für die russisch-preußische Allianz gegen Frankreich, Gesandter Russlands auf dem Wiener Kongress, für den er zahlreiche Entwürfe, Gutachten und Denkschriften erstellte, jedoch unzufrieden mit dem Verlauf der deutschen Verfassungsfrage, die angetragene Präsidentenstelle beim Bundestag in Frankfurt lehnte er ab, Rückzug ins Privatleben. Zu ihm: Heinz DUCHHARDT, Stein. Eine Biographie, Münster 2007, <sup>2</sup>2010.

113 Consalvi an Pacca, 8. Februar 1815. Vgl. RUCK, Kurie, S. 63f. und Anlage XXIX.

114 RUCK, Kurie, S. 64. Es erstaunt nicht, dass das *Tagebuch Steins während des Wiener Kongresses* die für Stein marginale Besprechung mit den Oratoren nicht erwähnt. Dazu vgl. den Beitrag von Heinz Duchhardt im vorliegenden Sammelband.

115 Pacca an Consalvi, 19. Januar 1815. Vgl. RUCK, Kurie, S. 64f.

116 Pacca an Consalvi, 21. Januar 1815. Vgl. ebd., S. 65.

nicht offiziell mitgeteilt. Und schließlich ergab ein Gespräch Consalvis mit Stein, dass es merkliche Differenzen zum Bericht der Oratoren gab<sup>117</sup>.

#### 4. Phase (April – Juni 1815)

In der Tat berührten die frühen Verfassungsentwürfe<sup>118</sup> Preußens vom September und Oktober 1814<sup>119</sup> sowie auch noch jene vom Februar 1815 die Kirchenfrage überhaupt nicht, und selbst der österreichische Entwurf vom Dezember 1814<sup>120</sup> wollte lediglich – aber immerhin – die »Gleichheit der bürgerlichen Rechte für die christlichen Glaubensgenossen, nämlich Katholische, Lutherische und Reformirte« festschreiben. Irgendeine Auswirkung der Wessenbergschen Vorschläge vom 27. November 1814, der Note Consalvis oder des Vorstoßes der Oratoren lässt sich nicht erkennen.

Aufgrund der im Februar offenbar wieder in Gang gekommenen Vorbereitungen zu einer Bundesverfassung übergaben die Oratoren am 1. März 1815 vorsorglich eine weitere Denkschrift, in der sie ein »Mitberatungsrecht der Kirche des katholischen Deutschlands in den vaterländischen Angelegenheiten, soweit dieselbe damit interessiert ist«, forderten<sup>121</sup>. Das heißt, verlangt wurde eine Teilnahme am Deutschen Komitee.

Erst der Verfassungsentwurf Preußens von Anfang April 1815<sup>122</sup> enthielt dann in seinem § 11 einen entsprechenden Passus: »Die katholische Religion in Teutschland wird, unter der Garantie des Bundes, eine soviel als möglich gleichförmige zusammenhängende Verfassung erhalten«. Damit folgte Preußen den Vorstellungen Wessenbergs und Dalbergs, blieb aber weit hinter den bis dahin hörbar artikulierten Hoffnungen, Wünschen und Forderungen zurück. Consalvi befürchtete, mit dem Artikel könnte gemeint sein, dass die Kirche ihre Verfassung vom Staat erhalte. Er wünschte lediglich einen Artikel, in dem festgelegt werde, dass ein künftiger Kongress die geistlichen Angelegenheiten im Einzelnen mit der Kurie regle<sup>123</sup>.

In dieser Situation erschien im April 1815 eine von Wessenberg anonym herausgegebene Druckschrift *Die teutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer*

<sup>117</sup> Vgl. ebd., S. 66f. und Anlage XXVI.

<sup>118</sup> Über den Kirchenartikel in den verschiedenen Verfassungsentwürfen vgl. den Beitrag von Johannes Wischmeyer im vorliegenden Sammelband.

<sup>119</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten I/1, S. 45–47.

<sup>120</sup> Entwurf einer Grundlage der teutschen BundesVerfassung (von einem kaiserlich-österreichischen Herrn Minister). Abgedr. ebd. II, S. 1–5.

<sup>121</sup> Bereits am 21. Dezember 1814 hatten die Oratoren ein entsprechendes *Promemoria* an Metternich übergeben. Das Dokument fehlt bei KLÜBER, Acten. Es findet sich in HHStA Wien, Staatskanzlei, Diplomatische Korrespondenz, Deutsche Akten, alte Reihe 169. Die Denkschrift vom 1. März 1815 ist abgedr. bei KLÜBER, Acten II, S. 255–260.

<sup>122</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten I/4, S. 104–111, hier 110. Über die Verfassungsentwürfe von Schlegel und Plessen vgl. MEJER, Geschichte I, S. 470–473

<sup>123</sup> RUCK, Kurie, S. 68.

*neuen Begründung und Einrichtung« an den Kongress, in der er seine Vorstellungen näher entfaltete*<sup>124</sup>.

Auch Consalvi stellte sich im April 1815 auf Konkordatsverhandlungen ein. Er verfasste einen Entwurf von deren »principia generalia«, die später von den Oratoren maßgeblichen Persönlichkeiten übergeben werden sollten, und schickte diesen am 30. April zur Genehmigung nach Rom<sup>125</sup>. Darin forderte er die volle Freiheit der Kirche in Ausübung ihrer Rechte und bei der Bischofswahl, die Dotierung der Kirche in liegenden Gütern und Einkünften, deren kirchliche Verwaltung, die Rückerstattung säkularisierter Kirchengüter, soweit sie sich nicht in dritter Hand befänden, und die erste Besetzung der freien Bischofsstühle durch päpstliche Ernennung.

Offenbar waren aber auch Österreich und andere Staaten mit dem Artikel nicht einverstanden. Moniert wurden – wie aus der modifizierten Fassung vom 1. Mai 1814 zu ersehen ist – vor allem zwei Punkte: Erstens die völlige Umgehung der von allen bisherigen Denkschriften eindringlich geforderten finanziellen Ausstattung der Kirche, und zweitens das Fehlen eines entsprechenden Passus zur evangelischen Kirche. Jedenfalls hieß es im vierten preußischen Verfassungsentwurf vom 1. Mai, Art. 17:

Die katholische Religion in Teutschland wird, unter der Garantie des Bundes, eine soviel als möglich gleichförmige zusammenhängende, und die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse notwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten. Die Rechte der Evangelischen gehören in jedem Staate zur Landesverfassung; und Erhaltung ihrer auf Friedensschlüssen, Grundgesetzen, oder anderen gültigen Verträgen beruhenden Rechte sind dem Schutze des Bundes anvertraut<sup>126</sup>.

Gegen diesen Zusatz in Bezug auf die evangelische Kirche nahmen jedoch Consalvi, die Oratoren und offenbar selbst Wessenberg entschieden Stellung<sup>127</sup>.

Einen Fortschritt in Richtung der von katholischer Seite gestellten Forderungen brachte der österreichische Verfassungsentwurf aus der Feder Minister Wessenbergs vom Mai 1815, der in Art. 17 bestimmte:

Die Religionsverschiedenheit der christlichen Glaubensbekenntnisse, soll keinen Unterschied im Genuß bürgerlichen und politischer Rechte begründen. Jeder Konfession soll die ausschließliche Verwaltung der Gegenstände des Kultus und ihrer Kir-

124 Dazu MEJER, Geschichte I, S. 460–465. Vgl. auch den Beitrag von Franz Xaver Bischof in diesem Band.

125 RUCK, Kurie, Anlage XXXIV.

126 KLÜBER, Acten II, S. 307.

127 Dazu MEJER, Geschichte I, S. 475–477. Ob RUCK, Kurie, S. 69, hier zuzustimmen ist, dass der Widerstand gegen eine verfassungsrechtliche Anerkennung der evangelischen Kirche dogmatisch (aus der Vorstellung, es gebe nur eine, die katholische Kirche) fundiert war, ist sicher diskutierbar, aber nicht zwingend.

chengelder zustehen. Die Angelegenheiten der katholischen Kirche sollen mit dem römischen Hofe auf der Versammlung behandelt werden<sup>128</sup>.

Das war ein Vorschlag, mit dem auch Consalvi gut hätte leben können<sup>129</sup>.

In den nun zwischen dem 8. und 20. Mai folgenden Verfassungsberatungen zwischen Preußen und Österreich, zu denen später noch Hannover trat<sup>130</sup>, wurde allerdings ein gemeinsamer österreichisch-preußischer Verfassungsentwurf ausgearbeitet, in dessen Art. 15 es nunmehr hieß: »Die katholische Kirche in Teutschland wird, unter der Garantie des Bundes, eine ihre Rechte und die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse notwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten«. »Die Rechte der Evangelischen gehören in jedem Staate zur Staatsverfassung und ihre auf Friedensschlüssen, Grundgesetzen, oder anderen gültigen Verträgen beruhenden Rechte werden ausdrücklich aufrecht erhalten«<sup>131</sup>. Damit hatte sich der preußische Entwurf wieder durchgesetzt, tendenziell durch die bestimmtere Fassung des 2. Satzes sogar verstärkt. Die angestrebte möglichste Gleichförmigkeit und Einheit der katholischen Kirchenorganisation war gestrichen worden. Auch war weder von künftigen Verhandlungen mit dem Hl. Stuhl noch von einer Verwaltung der Kirchengüter durch die Kirche die Rede. Einzig die Ersetzung der katholischen »Religion« durch »Kirche« konnte positiv verbucht werden. Man wird wohl nicht fehlgehen, die österreichische »Niederlage« auf das Einwirken Hannovers zurückzuführen, wodurch ein Übergewicht gegenüber Österreich entstand.

Dieser gemeinsame Entwurf war Ausgangspunkt für die am 23. Mai 1815 beginnenden elf »Sitzungen der Souveränen Fürsten und freien Städte Teutschlands«, in denen bis zum 10. Juni 1815 über »die Errichtung des Grundvertrags für den Teutschen Bund« beraten wurde<sup>132</sup>. Der österreichisch-preußische Verfassungsentwurf wurde den Vertretern der künftigen Bundesmitglieder am 23. Mai vorgelegt. Württemberg nahm an den Verhandlungen nicht teil.

Die Beratung des Kirchenartikels erfolgte vor allem am 26. und 31. Mai 1815. Für den Artikel waren Ignaz von Wessenberg, der seinen ursprünglichen Widerstand inzwischen – aus taktischen Gründen? – aufgegeben hatte, zusammen mit seinem Bruder, Metternich, Hardenberg, Humboldt, Müns-

<sup>128</sup> KLÜBER, Acten II, S. 313.

<sup>129</sup> Consalvi berichtete nach Rom auch sonst äußerst lobend über Johann Philipp Wessenberg: Dieser hatte ihm in seinen Bemühungen um die Restitution des Kirchenstaates beigestanden und hatte sich, gerade in kritischen Momenten, bei Metternich eingesetzt. So schreibt Consalvi, es sei unmöglich, zu sagen, wie viel der Hl. Stuhl Wessenberg verdanke. Vgl. RINIERI, Corrispodenza, S. 712.

<sup>130</sup> Dazu in Bezug auf die Kirchenfrage vgl. RUCK, Kurie, S. 70–72.

<sup>131</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten, S. 321.

<sup>132</sup> Die Protokolle finden sich abgedruckt bei KLÜBER, Acten II, S. 324–326.

ter, Gagern und Türckheim<sup>133</sup>. Wenn die Protestanten dem katholischen Artikel zustimmen sollten, dann wegen dieses Köders. Verloren war damit ohnehin nichts, gewonnen aber doch viel. Bayern behielt sich eine spätere Erklärung über den Artikel vor. Ein Abänderungsantrag kam von Hessen-Darmstadt. Vorgeschlagen wurde folgende Modifikation:

Der katholischen Kirche wird, nebst der freien Religionsausübung, eine aus liegenden Gründen mit Selbstverwaltung, jedoch unter Oberaufsicht des Staates, bestehende Dotation, ihren Bisthümern Theilnahme an der landständischen Repräsentation durch ihre Vorsteher, auch eine ihre Rechte sichernde Verfassung garantirt. Den evangelischen Glaubensgenossen, werden in den katholischen Bundesstaaten die nemlichen Rechte anerkannt. Die Grundsätze in Betreff der mit dem päpstlichen Stuhl vorzunehmenden Unterhandlungen, werden von der Bundesversammlung gemeinsam verabredet werden.

Dies wäre eine äußerst weitgehende Fassung gewesen, die wesentliche Forderungen – die später auch Consalvi noch einmal erhob – beinhaltete. Holstein schlug die Weglassung des ganzen Artikels vor, falls die Verknüpfung mit entsprechenden Rechten für die Evangelischen in katholischen Gebieten Anstoß erregen sollte. Klüber bemerkt zum Holsteinischen Vorschlag, denselben Wunsch hätten auch die Oratoren geäußert<sup>134</sup>. Tatsächlich arbeiteten diese gegen den Artikel in der vorliegenden Fassung, und zwar durch folgende zwei Denkschriften:

Die ersten *Betrachtungen*, leider nicht näher datiert<sup>135</sup>, wollen zeigen, dass die Säkularisation in dreifacher Hinsicht null und nichtig ist. Dafür werden folgende Argumente ins Feld geführt:

1. Der Verlust des linken Rheinuferes wurde der »Reichspflichtvergessenheit der geistlichen Stände« zugeschrieben. Die Behauptung ist jedoch falsch. Schuld war der fehlende Einheitssinn der weltlichen Regenten.
2. Die Schuld hätte nicht den unschuldigen geistlichen Reichsständen aufgebürdet werden dürfen, und schon gar nicht ihnen allein. Es hätten zumindest alle Reichsstände »nach geometrischem Verhältnisse« zur Entschädigung herangezogen werden müssen.
3. Es wurden allerdings nur die geistlichen Stände belastet, aber nicht nur in ihren weltlichen Staaten, sondern auch in ihrem unveräußerlichen Kirchengut. Das war »willkürliche Disposition über das Eigenthum eines Andern« – also Diebstahl.
4. Die Reichsstände bereicherten sich mithilfe des Kirchenguts und wurden »grösser und reicher als zuvor«.

133 RUCK, Kurie, S. 71, unter Bezugnahme auf MEJER, Geschichte I, S. 482f.

134 Vgl. KLÜBER, Acten II, S. 367.

135 Abgedr. ebd., IV, S. 290–295.

5. Die Reichsstände hielten sich nach der Säkularisation nicht an die von ihnen selbst im Reichsdeputationshauptschluss aufgestellten Bedingungen und Gesetze: Das Minimum des Sustentationsgehalts (§ 51) wurde nicht eingehalten, die Residenzen wurden nicht ausgestattet oder unterhalten (§ 69, 50), die weiblichen Klöster blieben nicht verschont (§ 42, 55), die Sustentationshilfskasse erhielt keine Zuschüsse (§ 75), die frommen Stiftungen wurden nicht verschont (§ 65), Deutscher Orden und Johanniterorden wurden aufgehoben (§ 26), die Diözesangrenzen wurden verändert, Personen säkularisiert (§ 62), die Bischofskirchen nicht entsprechend fundiert (§ 35).
6. Nach der Wiedereroberung der linken Rheinhälfte ist der Säkularisationsgrund weggefallen. Es gibt keinen Vorwand mehr für eine fortdauernde Säkularisation.

Die Oratoren schließen mit der Sentenz: Wenn der Wiener Kongress all dieses Unrechts ungeachtet den (unter Außeneinwirkung gesetzten) Akt der Säkularisation durch einen neuen, reiflich überlegten und vor allem freien Akt bestätigt, dann ist dies ein Raub und wird schwerwiegende Folgen haben. »Leider! scheinen durch einen solchen Act die bisherigen mühevollen, bescheidenen, petitorischen Acten geschlossen und ausgesprochen zu sein: ›die, wenigstens mit der Bildung des Vaterlandes gleichzeitig höchstverdient wirkende Kirche, soll – geschlachtet seyn!«

Damit war nun ein äußerst scharfer, konfrontativer Kurs eingeschlagen. War es der letzte Versuch, das Steuer noch einmal herumzureißen? Oder wurde sogar bewusst darauf gesetzt, die Bevollmächtigten würden auf diesen Angriff hin auch die kläglichen Versprechungen des Verfassungsentwurfs tilgen?

Die am 29. Mai 1815 verfassten *Bemerkungen über den Artikel 15 in der neuesten ConstitutionsActe*<sup>136</sup> blieben der eingeschlagenen Linie treu. Der Artikel wurde rundweg abgelehnt und zwar als offenkundige Zurücksetzung der bereits vor elf Jahren enteigneten katholischen Kirche. Der Artikel spreche deutlich aus, dass die katholische Kirche »gegenwärtig keine Rechte, keine Mittel, keine Verfassung« habe, während »die Evangelischen in dem Besitze ihrer Rechte, und zwar identisirt mit der LandesVerfassung« seien. Obwohl die Evangelischen nicht in der trostlosen Lage seien, den erbärmlichen Weg des Bittstellers einschlagen zu müssen, obwohl sie durch ihren Summepiskopat in Wien repräsentiert und unter deren mächtigem Schutz gesichert seien, wende ihnen der Bundesartikel mehr Sorgfalt zu als den Katholiken.

---

<sup>136</sup> Abgedr. ebd., IV, S. 295–299.



Den Protestanten wird demnach unverhofft Etwas gegeben, was sie nicht bedürfen – und daher auch gar nicht verlangt haben. Dagegen soll sich der mit jedem Tage wachsende Nothstand der supplicirenden Katholiken, mit einer unbestimmten und entfernten Hoffnung begnügen, – welche, auch in ihrer besten Auslegung, der schon zu lange leidenden Kirche des katholischen Teutschlands die Sentenz des Todes ohne weiters ankündigt.

Es gehe nicht darum, den Protestanten ein Geschenk nicht zu gönnen; aber man könne in dem Artikel nichts Tröstliches erkennen. Im Gegenteil: Die Formulierung gebe zu der Besorgnis Anlass, dass der Staat der Kirche einseitig eine Verfassung aufdringen wolle – anstatt der Kirche ihr Eigentum zu restituieren oder sie durch sichere Dotationen zu entschädigen.

Auch diese Stellungnahme der Oratoren musste – je berechtigter sie erscheinen mochte, umso mehr – Öl ins Feuer gießen. Wurde damit vielleicht kalkuliert? In der 5. Sitzung vom 31. Mai 1815 erklärte der bayerische Gesandte, der in 2. Sitzung vermeldet hatte, nicht instruiert zu sein:

Obleich Bayern das Kirchenwesen als *rem domesticam* ansehe, welches jeder Souverän für sich allein zu schlichten habe, so wolle man doch gegen den im vorgelegten Entwurfe enthaltenen Artikel nichts einwenden, aber man könne dem Zusatz in Betreff der Evangelischen nicht beitreten; er nehme für die Evangelischen mehr Rechte in Anspruch als ihnen nach veränderten Verhältnissen zustehen könnten<sup>137</sup>.

Die Äußerung – und damit freilich auch die ignorierte Stellungnahme der Oratoren – wurde von den Protestanten als Beleidigung aufgenommen. Man war gestimmt, den Artikel ganz fallen zu lassen und die Behandlung späteren Beratungen am Sitz des Bundestages vorzubehalten. Auf Vorschlag Österreichs wurde dies tatsächlich beschlossen. Der Artikel fiel<sup>138</sup>. Dieses Resultat entsprach nicht nur den Wünschen der Oratoren, sondern auch der Intention Consalvis, von dem die Denkschriften der Oratoren – angeblich<sup>139</sup> – mehr oder weniger diktirt worden sein sollen. Ob dies aber tatsächlich zutrifft? Aus einem resümierenden Brief Consalvis an Kardinal Pacca vom 13. Juni 1815 erfahren wir Näheres über seine Beweggründe. Er nennt in dem langen Schreiben zwei Problempunkte:

1. Consalvi konnte dem Artikel durchaus Positives abgewinnen:

Wenn tatsächlich mit den Worten *die katholische Kirche in Deutschland wird eine Verfassung erhalten* nichts anderes beabsichtigt wäre, als daß man der Katholischen Kirche durch Wohlwollen und die Unterstützung günstiger Gesetze, die einen Teil der deutschen Verfassung bilden, die freie Ausübung der Rechte garantieren will, die

137 RUCK, Kurie, S. 71. – Im Hintergrund der diesbezüglichen Politik Bayerns standen wohl bayerische »Großmachtsgedanken«, die von Rom (auch von Consalvi?) durch Inaussichtstellung eines günstigen Konkordats gestützt wurden.

138 Vgl. KLÜBER, Acten II, S. 330; ebd. II, S. 441.

139 So RUCK, Kurie, S. 70.

unabhängig von jeder weltlichen Macht dieser Kirche zustehen und die sie in Deutschland vor den eingeführten Neuerungen [der Säkularisation; D. B.] genoß, dann wäre der Sinn des Artikels nicht nur ungefährlich, sondern von wirklichem Vorteil für die Kirche gewesen.

Aber:

Wenn man mit jenen Worten beanspruchte, daß die Verfassung der Deutschen Nation – was so viel heißt wie die Gesetze und Verordnungen der weltlichen Macht – der Katholischen Kirche Rechte zu verleihen oder ihr Regelungen vorzuschreiben hätte, wäre eine solche Verfügung letzten Endes schädlich für die Unabhängigkeit, die Freiheit sowie die heiligsten und wesentlichen Rechte der Kirche Jesu Christi.

Schwierigkeiten machte Consalvi also der Ausdruck »wird eine Verfassung erhalten«, weil das danach klang, als wolle man der Kirche durch die weltliche Gewalt eine Verfassung geben, wie man sie Staaten und Völkern gibt.

2. Consalvi vermisste die Erwähnung des Hl. Stuhls und der mit diesem über die kirchlichen Angelegenheiten zu führenden Verhandlungen. Die Mitwirkung des Hl. Stuhls schien ihm von größter Notwendigkeit, nicht allein der Sache wegen, sondern auch wegen des Signals für die deutschen Katholiken (»um den deutschen Katholiken eine rechte Zuversicht einzugeben«).

Von irgendwelchen Vorbehalten Consalvis gegenüber dem zweiten, die Protestanten betreffenden Teil des Artikels, findet sich hier nichts<sup>140</sup>.

In den folgenden beiden Tagen unternahm Ignaz Heinrich von Wessenberg alles, um eine Wiederaufnahme des Artikels zustandezubringen und damit zumindest das Wenige, was damit erreicht war, zu retten. Wessenberg zeigte sich erfolgreich, erstaunlich rasch und erstaunlich effizient. Bereits in der 7. Sitzung vom 2. Juni wurde der Artikel dem Verfassungsentwurf wiedereingegliedert, und zwar in einer neuen Fassung. Sie lautete:

Die katholische Kirche in den teutschen Bundestaaten wird eine ihre Rechte und Dotationen sichernde Verfassung erhalten. Ebenso werden die Rechte der Evangelischen in jedem Bundesstaat in Gemässheit der Friedenschlüsse, Grundgesetze, oder anderer gültiger Verträge aufrecht erhalten<sup>141</sup>.

Das war nun doch eine ausgesprochen ausgewogene Formulierung und wohl auch das höchste Erreichbare. Die Mehrheit der Bevollmächtigten sprach sich denn auch am 3. Juni für den Artikel aus<sup>142</sup>, allein Sachsen trat dem schon früher in der 2. Sitzung von Darmstadt gemachten, der Kirche

<sup>140</sup> MÜLLER, Quellen, S. 424–429.

<sup>141</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten II, S. 490. Vgl. auch Beilage 4 zur 7. Sitzung. Abgedr. ebd. II, S. 476,

<sup>142</sup> Vgl. KLÜBER, Acten II, S. 334; ebd. II, S. 501.

sehr günstigen Vorschlag bei<sup>143</sup>, konnte aber nicht durchdringen. Da bekanntlich auch Consalvi dem Artikel zwar grundsätzlich positiv gegenüberstand, sich aber zum einen gegen die Wendung wehrte, als ob die Kirche ihre Verfassung von der weltlichen Gewalt erhalte, zum anderen den Hl. Stuhl und die mit diesem zu führenden Verhandlungen genannt wissen wollte<sup>144</sup>, machte der Gesandte Luxemburgs und der Niederlande in der 9. Sitzung vom 5. Juni den Vorschlag, wegen der Bedenken Consalvis das Wort »Verfassung« bzw. »Constitution« durch »Einrichtung« zu ersetzen. Der Vorschlag wurde angenommen – ein Zeichen für die Bereitwilligkeit der Bevollmächtigten. Trotz dieses Nachgebens blieb Consalvi bei seiner Ablehnung des Artikels, und auch die Oratoren machten noch einmal dagegen Stimmung. Unterstützung erhielten sie durch Bayern, das durch Bearbeitung einzelner Konferenzmitglieder die Zustimmung zu dem Artikel untermierte.

Wessenberg machte sich in größter Eile an eine eigene Note, um den Bestrebungen, den Kirchenartikel aus der Bundesakte zu streichen, entgegenzutreten und den Artikel zu verteidigen<sup>145</sup>. Dazu wies er auf die wesentlichen Unterschiede zwischen der Lage der protestantischen und der katholischen Kirche hin. Erstere habe durch die politischen Veränderungen der neuesten Zeit weder ihre Verfassung und ihre Rechte noch ihr Eigentum verloren, während es der letzteren an einer gesicherten politischen Existenz fehle und die Schuld, die Deutschland 1803 gegenüber der Kirche auf sich geladen habe, seit zwölf Jahren nicht abgetragen worden sei. Der Antrag auf freie Religionsausübung, eine in liegenden Gütern bestehende Dotation ihrer Bistümer, Selbstverwaltung, Teilhabe an den landständischen Repräsentationen und eine ihre Rechte sichernde Organisation in der Bundesakte seien nicht nur einleuchtend, sondern auch gerecht und den Verhältnissen angemessen. Zur Ausführung einer solchen zweckmäßigen Kircheneinrichtung empfahl er, es sei am besten, wenn

in möglichster Bälde Abgeordnete der Souveraine katholischer Länder oder Landestheile, die dabei am meisten beteiligt sind, zur Verabredung der Grundsätze, nach welchen dieses Werk gleichsam am vorteilhaftesten eingeleitet und berichtigt werden könnte, zusammentreten würden.

Die Note Wessenbergs datiert vom 8. Juni 1815. Seine Mühe war vergebens. Noch am selben Tag wurde das Schlussprotokoll geschrieben, in dem es – durchaus überraschend – zur Kirchenfrage lapidar hieß: »Art. 16 der neuen oder redivirten Redaktion, betr. die katholische Kirche und die Rech-

---

<sup>143</sup> Vgl. oben.

<sup>144</sup> Consalvi an Pacca, 13. Juni 1815. Abgedr. in Übersetzung bei MÜLLER, Quellen, S. 424–429. Vgl. auch RUCK, Kurie, S. 72f. und Anlage XXXVI.

<sup>145</sup> Abgedr. ebd. IV, S. 308–310.

te der Evangelischen, soll wegbleiben«<sup>146</sup>. Offenbar hatte es keine weitere Debatte gegeben. Damit waren alle Bemühungen umsonst gewesen. Die katholischen Vertreter, Oratoren und Consalvi auf der einen Seite, Wessenberg auf der anderen Seite, hatten sich gegenseitig blockiert.

### III. Das Scheitern von Wien und der Erfolg von Frankfurt

Mit der Eliminierung des Kirchenartikels aus der »Im Namen der allerheiligsten und untheilbaren Dreifaltigkeit« verkündeten Bundesakte war aus Sicht der deutschen Kirche der Wiener Kongress gescheitert. Alle Bemühungen, für die Kirche etwas zu erwirken, waren – abgesehen von der prinzipiellen bürgerlichen Gleichstellung aller Christen – vergebens gewesen<sup>147</sup>. Die mühsam in die Verfassung integrierte Minimalgarantie war noch am vorletzten Sitzungstag aus dem Verfassungstext verschwunden. Auch Wessenberg hatte das Ruder in letzter Stunde nicht noch einmal herumwerfen können. Damit scheiterten die Bemühungen um eine Lösung der deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress endgültig. Consalvi war über diesen Ausgang ebenso enttäuscht<sup>148</sup> wie Wessenberg und legte am 14. Juni 1815 förmlich Protest gegen alles ein, was auf dem Wiener Kongress gegen die Rechte und Interessen des Hl. Stuhls in Bezug auf die geistlichen Fürs-

---

<sup>146</sup> KLÜBER, Acten II, S. 337.

<sup>147</sup> So auch der Antrag der 25 Dom- und Stiftsgeistlichen. Es wurde in Art. 15 der Bundesakte zur Kirchenfrage bestimmt: »Die Berathung über die Regulirung der SustentationsCasse und der Pensionen für die überrheinischen Bischöfe und Geistlichen, welche Pensionen auf die Besitzer des linken Rheinufer übertragen werden, ist der Bundesversammlung vorbehalten. Diese Regulirung ist binnen Jahresfrist zu beendigen; bis dahin wird die Bezahlung der erwähnten Pensionen auf die bisherige Art fortgesetzt«. KLÜBER, Acten II, S. 610.

<sup>148</sup> An Pacca schrieb er: »So ist die Angelegenheit zu Ende gegangen, und meine so großen Sorgen, die Aktivitäten und Mühen der beiden geistlichen Abgeordneten [der Oratoren; D. B.] haben zu einem solchen Ausgang geführt. Sicherlich ist es auf der einen Seite besser, daß man von diesem Gegenstand überhaupt nicht gesprochen hat, als daß man in einer Weise davon gesprochen hätte, die den Interessen der Kirche Schaden zugefügt und ein ihr widriges Prinzip festgesetzt hätte, das dann schwierig und gleichsam unmöglich zurückzuziehen gewesen wäre: auf der anderen Seite aber ist nicht zu verstehen, wie man in den seit der Bestellung des Deutschen Ausschusses abgelaufenen sechs Monaten nicht einmal einen einzigen Artikel zustande bringen konnte, um so mehr, als es dem Ausschuß für einen in angemessener und annehmbarer Formulierung gefaßten Beschluß zugunsten der Kirche nicht an Aufklärung gefehlt hat, und zwar sowohl in der von mir vorgelegten Note und in einer Reihe von mir mit mehreren seiner Mitglieder abgehaltenen Besprechungen, als auch in den Eingaben und verschiedenen Papieren, die von den beiden obengenannten wahrhaft unermüdlichen kirchlichen Abgeordneten vorgelegt wurden«. Consalvi an Pacca, 13. Juni 1815. Abgedr. bei MÜLLER, Quellen, S. 427.

tentümer und die Säkularisation geschehen oder unterblieben war<sup>149</sup>, ein Protest, den Pius VII. in seiner Allokution vom 4. September 1815 wiederholte<sup>150</sup>. Aus beiden römischen Protesten spricht die Hoffnung auf den künftigen Bundestag oder einen neuen Kongress, der sich ausschließlich mit den deutschen Fragen beschäftige. Doch sah nun auch Consalvi durch die Ergebnislosigkeit des Wiener Kongresses den Weg frei für Verhandlungen über Einzelkonkordate. Etwas deutlicher wurde er in seinem Bericht an Kardinal Pacca:

Bleibt noch zu überlegen, wie der Heilige Stuhl darüber hinaus für das Wohl oder besser für die geistlichen Bedürfnisse von ungefähr zehn Millionen Katholiken, wie sie nun einmal in Deutschland leben, sorgen könnte. Die Dinge können sicher so nicht länger bleiben, wenn man nicht die Heilige Katholische Religion bei dieser Nation gänzlich auslöschen will.

Consalvi wies auf den angekündigten Bundestag in Frankfurt hin, aber »ob man sich dort noch vorteilhaft mit Fragen der Religion befassen wird und ob dies der richtige Ort sein wird oder nicht, einen Nuntius dorthin zu schicken«? Er dachte auch über einen provisorischen Ausweg nach: eine päpstliche Bestellung von Bischöfen oder – falls dies nicht gelänge – die Akzeptanz der von der Regierung bestimmten Bischöfe, falls sie geeignet seien. So könne wenigstens für die Seelsorge etwas getan werden.

Was sich allerdings bereits auf dem Wiener Kongress abzeichnete, nämlich die Weigerung der Staaten, sich auf eine *gemeinsame* Lösung der Kirchenfrage einzulassen, verfestigte sich 1816 und 1817 zur Gewissheit. Allein Wessenberg hielt unentwegt an dieser Idee fest. Noch vor Ende des Kongresses versuchte er, die Staaten zu einem gemeinsamen Vorgehen zu bewegen<sup>151</sup>. Sein Vorschlag, sich auf dem Bundestag in Frankfurt zu gemeinsamen Beratungen zu treffen, fand zunächst wenig Zustimmung. Wieder fürchteten die Souveräne, Wessenberg wolle in die innere Organisation der einzelnen Staaten eingreifen.

In einer Note, die Wessenberg am 4. September 1815<sup>152</sup> an Metternich sandte, und welcher »Betrachtungen über die Einleitung zur Herstellung der

---

149 Der lateinische Protest abgedr. bei RUCK, Kurie Anlage XXXVII. Die französische Begleitnote bei KLÜBER, Acten VI, S. 437–446. Den Entwurf dazu hatte Consalvi bereits am 28. Mai, nach dem ersten Fallen des Artikels, nach Rom gesandt.

150 Übersetzung abgedr. bei KLÜBER, Acten IV, S. 312–318.

151 Zum Folgenden vgl. Dominik BURKARD, Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation, Rom [u.a.] 2000, hier S. 128–136.

152 4. September 1815 Note Wessenbergs, Konstanz. HHStA Wien, Staatskanzlei, Diplomatische Korrespondenz, Deutsche Akten, alte Reihe 169.

deutschen Kirche« beigegeben waren, wurde er konkreter<sup>153</sup>. Der Schaffung neuer kirchlicher Einrichtungen müssten eingehende Beratungen über die Art und Weise des Vollzugs vorausgehen. »Privative« Verhandlungen einzelner Staaten lehnte Wessenberg ab<sup>154</sup>. Stattdessen sollten gemeinsame Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl gepflogen werden. Doch müsse zuvor Einverständnis über die hierbei zu beachtenden Grundsätze erreicht werden. Wessenberg schlug die Einberufung kirchlicher Konferenzen durch Metternich und die unverzügliche Entsendung sachkundiger Männer vor. Die Verhandlungen sollten noch vor Eröffnung des Bundestages, am 1. November in Frankfurt beginnen, und zwar unter der Direktion eines österreichischen Bevollmächtigten. Eine Beeinträchtigung der Souveränität oder des *jus circa sacra* werde es nicht geben. Als Teilnehmer fasste Wessenberg Preußen, Bayern, Württemberg, Hannover, Baden, Darmstadt, Luxemburg und Nassau ins Auge.

Hauptaufgabe war es nach Auffassung Wessenbergs, die Prinzipien und Ansprüche der Kurie, die Rechte der souveränen Staaten und die »unverkennbaren Interessen der katholischen Kirche« miteinander in Einklang zu bringen. Die Verhandlungen mit der Kurie müssten auf jene Punkte beschränkt werden, bei denen – gemäß Kirchenverfassung – die Mitwirkung des Papstes unumgänglich war, nämlich bei:

1. Der Errichtung und Umschreibung der erz- und bischöflichen Sitze und Bistümer.
2. Der Dotation der Erz- und Bistümer, der Kapitel und Seminarien.
3. Der Ernennung und Bestätigung der Bischöfe sowie der Besetzung der Domkapitel.
4. Der kanonischen Besetzungsart für die übrigen Kirchenpfründen.
5. Der Ausübung der päpstlichen Jurisdiktion durch inländische *judices in partibus*.
6. Einer Verständigung über päpstliche Dispensen und Taxen.

Eine »genauere Grenzbestimmung zwischen den geistlichen und weltlichen Gewalten« sei nötig, durch die »der Wirkungskreis einer jeden bezeichnet

<sup>153</sup> Wessenberg, »Betrachtungen«: HHStA Wien, Staatskanzlei, Diplomatische Korrespondenz, Deutsche Akten, alte Reihe 169. Die Denkschrift wurde am 22. Dezember 1815 an alle deutschen Regierungen gesandt. Hier entwickelte Wessenberg in Konzeption und Anlage vieles, was später tatsächlich verwirklicht wurde.

<sup>154</sup> Wessenberg führte folgende Gründe an: 1. Rom werde es in diesem Fall ein Leichtes sein, »seine bekannten Grundsätze und Präntensionen« geltend zu machen und durchzusetzen. 2. Separate Verhandlungen könnten in Rom nie solchen Eindruck machen wie gemeinsame Verhandlungen des ganzen deutschen Staatenbundes (»oder wenigstens aller beteiligter Staaten«) nach gleichen Grundsätzen. 3. Separate Abschlüsse erzielten keine Gleichförmigkeit der Kircheneinrichtung und seien deshalb höchst unvorteilhaft. Und schließlich 4. »Jede unpassende und unzeitige Nachgiebigkeit« eines Staates könne in kurialen Augen einen gefährlichen Präzedenzfall schaffen. Ebd.

und unter den gesetzlichen Schutz der Verfassung gestellt« werde. Zu diesem Zweck sollten die Staaten ein »Organisches Gesetz« verabreden<sup>155</sup>.

Am 18. November 1816 erließ Metternich endlich die seit einem Jahr verlangte Einladung an die deutschen Höfe. Hierbei sollte es aber nicht, wie immer wieder behauptet, um eine gemeinsame Beratung (im Sinn der später tatsächlich stattgefundenen Verhandlungen) gehen; lediglich die Grenzen der zukünftigen Diözesen sollten besprochen werden. Die Einladung stieß bei Württemberg, Baden, Darmstadt, Kassel, Nassau und Luxemburg auf Zustimmung. Trotzdem hatte die Initiative keinen Erfolg. Man hatte sie nur mit halbem Herzen unternommen und wohl lediglich aufgrund des penetranten Drängens Wessenbergs. Auch kam die Einladung eigentlich zu spät. Bayern, Preußen und Hannover taten bereits neue Schritte zu Sonderverhandlungen mit der Kurie. Zudem ging Mitte April in Frankfurt das Gerücht um, der österreichische Vorschlag komme nicht zur Durchführung, da Wessenberg in »eigener« Sache nach Rom reise<sup>156</sup>. Wieder drohte der Plan im Sande zu verlaufen, zumal der Hl. Stuhl nun alles unternahm, um ein Zusammengehen der Staaten zu verhindern.

Die Rettung ging schließlich von Württemberg aus. Württemberg wurde zur treibenden Kraft einer Vereinigung deutscher Fürsten und zum Protagonisten eines Bundeskonkordats, womit schließlich auch die Bildung eines »dritten Deutschland« zwischen Österreich und Preußen vorbereitet wurde<sup>157</sup>. Im Hintergrund standen wohl die eigenen negativen Erfahrungen und enttäuschte Hoffnungen auf ein württembergisches Konkordat. In einer Zirkularnote an die übrigen deutschen Höfe wurden gemeinsame Beratungen zwecks *gleichförmiger* Regulierung der katholischen Kirchenangelegenheiten vorgeschlagen. Der Bitte waren »Allgemeine Grundsätze« beigelegt, die diesen Beratungen zugrunde gelegt werden sollten. Mehrere Regierungen lehnten den Antrag ab, teils mit der vorgeschobenen Behauptung, die Angelegenheit sei keine gemeinsame, teils weil sie bereits Verhandlungen mit dem Hl. Stuhle begonnen hatten. Für den Antrag erklärten sich jedoch die Großherzogtümer Baden und Hessen-Darmstadt, die Kurfürstentümer Hessen und Nassau, außerdem Oldenburg, die großherzoglich und herzoglich Sächsischen Häuser, die freien Städte Lübeck und Bremen,

155 Die Bezeichnung war bewusst gewählt. Napoleon hatte dem Französischen Konkordat von 1801 eigenmächtig »Organische Artikel« (1802) angehängt und damit »gallikanische« Zusätze gemacht.

156 Inzwischen war Dalberg gestorben und Wessenberg zum Bistumsverweser gewählt worden, er wurde von Rom jedoch abgelehnt. In der Öffentlichkeit war nicht klar, ob Wessenberg in Rom nur um seine Bestätigung nachsuchte, oder ob er im Auftrag Badens auch Konkordatsverhandlungen einleiten sollte. Zur Causa Wessenberg vgl. BISCHOF, Ende, insbes. S. 441–471.

157 Vgl. zusammenfassend dazu: BURKARD, Staatskirche, S. 673–678.

später auch Frankfurt, Lippe und Waldeck. Am 24. März 1818 traten die Abgeordneten dieser Staaten erstmals in Frankfurt zusammen<sup>158</sup>. Damit war sogar eine größere Zahl protestantischer Kleinstaaten beteiligt, die ihr Interesse bekundeten.

In die Frankfurter Verhandlungen gingen die oben genannten Pläne und Vorschläge ein, zumal ihre Verfasser teilweise direkt (Koch) oder indirekt (Werkmeister, Wessenberg) involviert waren<sup>159</sup>. Nach 30 Plenarsitzungen verabschiedeten die »stati protestanti uniti« im Oktober 1818 das mit 100 Paragraphen wohl umfangreichste und ausführlichste Kirchensystem<sup>160</sup>. Es stellte einen zäh errungenen Kompromiss unterschiedlichster Vorstellungen dar, vereinigte episkopalistische und staatskirchliche Elemente, berücksichtigte aber auch die berechtigten Interessen des Hl. Stuhls und kann wohl als insgesamt ausgewogen bezeichnet werden.

Geplant war, dieses System zur Grundlage einer deutschen Bundeskirche zu machen. Lange hegte man Hoffnungen, nach dem Erreichen eines positiven Resultats selbst Preußen und Österreich noch für einen Beitritt gewinnen zu können. Daraus wurde zwar nichts, doch kam es – nach einigen Turbulenzen – 1821 zur Errichtung der »Obernheinischen Kirchenprovinz«; Württemberg, Baden, das Großherzogtum Hessen-Darmstadt sowie Kurhessen und Nassau setzten das »Frankfurter Kirchensystem« als gültiges Kirchenrecht ihrer Staaten in Kraft<sup>161</sup>.

#### IV. Ergebnisse

1. Im Hinblick auf die Kirche ging es auf dem Wiener Kongress um zwei Punkte: erstens um die Wiederherstellung des Kirchenstaates. Dies war eine Majoritätsfrage, auf der oberen Ebene der Politik angesiedelt und von außenpolitischem Interesse. Zweitens um die Neuordnung der deutschen

158 Dazu ausführlich BURKARD, Staatskirche (passim).

159 Übrigens nahmen in Frankfurt etliche Gesandte, die auch in Wien schon mit der Frage befasst waren, als Vertreter der Mindermächtigen an den Besprechungen teil: So Berg (Oldenburg), Plessen (Mecklenburg), Smidt (Lübeck und Bremen), Marschall (Nassau), Lepel (Kurhessen).

160 Vgl. auch Dominik BURKARD, Staatsknechte oder Kirchendiener? Diözesankonzeptionen und Bischofsbilder »aufgeklärter« Staaten, in: Römische Quartalschrift 95 (2000), S. 219–249; ders., »Magna Charta libertatis ecclesiae catholicae romanae«. Das Frankfurter Kirchensystem von 1818: Anspruch und Bedeutung, in: Walter G. RÖDEL / Regina E. SCHWERTFEGGER (Hg.), Zerfall und Wiederbeginn. Vom Erzbisum zum Bistum Mainz (1792/97–1830). Ein Vergleich (Festschrift für Friedhelm Jürgensmeier), Würzburg 2002, S. 393–414; ders., Die »deutsche Kirche« – eine ekklesiologische Totgeburt? Nationalkirchliche Bemühungen im frühen 19. Jahrhundert, in: zur debatte. Themen der Katholischen Akademie in Bayern 34/4 (2004), S. 8f.

161 Daraus entstanden lang anhaltende Konfliktlagen, die im Verlauf des langen 19. Jahrhunderts erst sukzessive abgebaut werden konnten.



Kirche. Diese Frage war wesentlich niedriger gehängt und wurde von manchen Staaten in den Bereich vor allem oder sogar ausschließlich der Innenpolitik verwiesen. Der erste Punkt fand eine positive Klärung, wohl nicht zuletzt deshalb, weil der von Napoleon gefangengenommene und seines Kirchenstaats beraubte Papst zum Symbol der französischen Gewaltherrschaft, zum »Märtyrer« geworden war, zu dem, der Napoleon widerstanden hatte. Die europäische Stimmung war deshalb dem Papsttum und damit auch der Wiederherstellung des Kirchenstaates günstig, und zwar über alle Konfessionsgrenzen hinweg. Im Blick auf den zweiten Punkt spricht aus den – offiziell vorliegenden – Quellen lediglich ein deutliches Desinteresse der Akteure. Dieser Befund muss erklärt werden. Wurde der Wiener Kongress, etwa aufgrund seiner europäischen Perspektive, nicht als passendes Forum für die Kirchenfrage empfunden? Wurde die Kirchenfrage einfach durch viele andere, brennendere Fragen und nicht zuletzt durch die dadurch bedingten taktischen Rücksichtnahmen vielfältiger Art überlagert? Der konfessionelle Kampf war kein Schlachtfeld mehr (bzw. noch nicht), Parität interessierte in Wien niemanden mehr. Bayern und Württemberg nicht, weil man sie schon hatte, die Mindermächtigen nicht, weil man sie nicht wollte. Selbst der Hl. Stuhl war – wie die Mächte – mit einem anderen zentralen Anliegen nach Wien gekommen, hatte also im Vorfeld keine höher gespannten Erwartungen an die deutsche Kirchenfrage und ließ sich erst durch die allgemeine Stimmung sowie durch die Oratoren in Bewegung setzen; er konnte von daher vom Wiener Kongress auch nicht enttäuscht sein. Dazu kommt, dass die Wünsche der Katholiken dem aufgeklärten Despotismus der Staaten, und vor allem ihrer eifersüchtig verteidigten Souveränität, entgegenliefen. Vielleicht lässt sich hier strukturell dasselbe beobachten wie im Rahmen heutiger Globalisierungsprozesse: Der Rückzug auf die Verteidigung nationaler (regionaler, lokaler) Eigenständigkeit.

2. Die Bandbreite der hier nur knapp und nur in Teilen skizzierten Pläne, Vorschläge und Entwürfe ist groß. Eine synoptische Darstellung lediglich der Eingaben in Wien – etwas Ähnliches müsste für die gedruckten Vorschläge unternommen werden – zeigt allerdings bei aller Differenz, noch mehr in der mentalitätsmäßigen Ausprägung als in ihren konkreten Forderungen, auch »Nähe« und Übereinstimmungen.

3. Die Frage, ob die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress überhaupt behandelt wurde, muss nach Auskunft der Aktenedition Klübers und aufgrund der offiziellen Protokolle des Kongresses negativ beantwortet werden. Zwar gab es eine Reihe von offiziellen Eingaben. Diese fanden jedoch – abgesehen von den spärlichen Hinweisen im Rahmen der Verfassungsdiskussionen – keinen erkennbaren Niederschlag. Andererseits darf der Wiener Kongress nicht auf seine offiziellen Sitzungen begrenzt werden. Der Kongress war auch ein »Ereignis«. Dabei spielten die Aktivitäten,

Gespräche und Beratungen hinter den Kulissen, in den Hinterzimmern der Macht und im gesellschaftlichen Leben eine bedeutende Rolle. Dies lässt sich an einigen wenigen Schnittstellen (etwa im Zusammenhang mit den Verfassungsgesprächen) ablesen. Über diesen Aspekt des Wiener Kongresses wissen wir aber noch viel zu wenig. Hier besteht ein deutliches Forschungsdesiderat.

4. Emil Ruck spricht im Hinblick auf die Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress von einem »vollen Misserfolg«<sup>162</sup>. Er erklärt diesen Misserfolg, trotz der prinzipiell günstigen Stimmung für die katholische Kirche, wesentlich aus der Haltung der römischen Kurie. Diese habe sich durch ihre rein auf das Weltliche ausgerichteten Interessen und ihre überzogenen Ansprüche den Weg verbaut. Consalvi sei in seinem Bemühen, positiv für die Kirche zu wirken, durch »die im Grunde reaktionär orientierten Oratoren«, durch Nuntius Severoli und die von diesen falsch unterrichtete Kurie behindert worden. Der »Gegensatz zwischen der kurialen und der nationalkirchlichen Partei« habe ein positives Ergebnis vereitelt. Dazu seien das Selbstbewusstsein und der Partikularismus vor allem Bayerns und Württembergs sowie »Metternichs Ränkespiel« gekommen, das der Kurie alles versprach und nichts hielt, vielmehr alles unternahm, um ihre Pläne zu durchkreuzen. Allein Consalvi bleibt bei Ruck als Lichtgestalt auf der Bühne der Wiener Diplomatie zurück. Er war an dem Scheitern schuldlos.

Wer seine Berichte und Noten studiert, und wer mit kirchenpolitischem Sinn zwischen den Zeilen liest, muss bewundern, mit welcher genialer Sicherheit er die Verhältnisse und den Augenblick, das Örtlich-Konkrete wie das Weltumspannend-Abstrakte erfasste, mit welchem feinem Urteilsvermögen er sich in die Lage und Auffassung seiner Gegenspieler einzufühlen wusste, wie klar und scharf er die Wirkungen seines Handelns abmessen konnte. Dazu die Virtuosität, mit der er das diplomatische Werkzeug zu handhaben, ja nicht bloss zu handhaben, sondern zu erfinden verstand, so dass nachher selbst die reaktionärste Partei in der Kurie mehr oder weniger bewusst in seine Fusstapfen getreten ist<sup>163</sup>.

Ruck wirft auch einen Blick auf die Langzeitfolgen und formuliert die gewagte These, dass sich die Rückkehr der katholischen Kirche zur geistlichen Weltmacht im 19. Jahrhundert Consalvi verdanke, der den Grund für den »grossen Erfolg der Kurie im 19. Jahrhundert« gelegt habe<sup>164</sup>. Ob Consalvis Rolle so positiv gesehen werden kann, ist fraglich. Freilich ist seine schwierige Stellung zwischen den Fronten, sein durchaus geschicktes Lavieren anzuerkennen. Letztlich ließ er sich jedoch zu sehr von anderen treiben, reagierte zu stark, als dass er mit eigenen Ideen vorangegangen

---

<sup>162</sup> RUCK, Kurie, S. 78–80.

<sup>163</sup> Ebd., S. 80.

<sup>164</sup> Ebd.

wäre. Ob eine entschiedene Förderung der Wessenbergschen Position dem Ziel nicht wesentlich näher gebracht – und damit die unrealistischen Pläne der Oratoren paralyisiert hätte? Aber davon wurde Consalvi wohl bereits durch die alte römische Voreingenommenheit gegen Wessenberg abgehalten, die per se alle seine Vorschläge mit Misstrauen betrachtete. Möglicherweise fand sich dieses Misstrauen zuletzt durch Wessenbergs – wiewohl anonym publizierte – Schrift vom April 1815 bestätigt. Diese Schrift könnte die heftige und plötzliche Ablehnung des für die Bundesverfassung projektieren Passus zur Folge gehabt haben, die letztlich zum Scheitern des Wiener Kongresses hinsichtlich der deutschen Kirchenfrage führte.

5. Dass die Kirchenfrage in den Entwürfen der Bundesverfassung nicht von Anfang an berücksichtigt wurde – sie fand erstmals im April 1815 Aufnahme in einen Entwurf –, lässt sich vielleicht nicht nur, wie üblich, negativ interpretieren in dem Sinn, als habe man die Kirchenfrage ganz weglassen wollen. Vielmehr könnte es auch als Hinweis darauf verstanden werden, dass man die Frage nicht in die Verfassung aufnehmen wollte, weil man an eine eigene Diskussion und Entscheidung der Frage noch auf dem Kongress glaubte. Erst im November 1814 scheint diese Möglichkeit in weite Ferne gerückt zu sein. Erst für diesen Fall wurde eine knappe, grundsätzliche Erwähnung in der Verfassung nötig, sozusagen als Surrogat oder Platzhalter für das noch Ausstehende.

Diese Überlegung führt zu der Frage, was man eigentlich wollte und welche Optionen und Ziele es in Wien denn überhaupt gab. Prinzipiell boten sich die Möglichkeiten a) der Nichtbehandlung, b) der ausgiebigen Verhandlung einer gesamtdeutschen Lösung, die dann dem Papst vorgelegt werden konnte, c) der Vertagung auf den künftigen Bundestag (mit oder ohne römische Beteiligung) und – in diesem Fall – d) der Aufnahme eines grundsätzlichen Artikels in die Bundesverfassung. Die Beantwortung der Frage, welche Option von welcher Seite präferiert wurde, impliziert zugleich eine Wertung. Diese Alternativen muss man sich vor Augen führen. Die Kirchenfrage führte nicht von Anfang an teleologisch (und notwendigerweise) auf die Aufnahme eines Artikels in die Bundesverfassung hin.

Die Vorschläge zu Beginn zeigen noch ein ganzes Bündel an Fragen, über die auf dem Wiener Kongress entschieden werden sollte. Immer ging es dabei (wenn auch in Variationen) um zwei Punkte: Die finanzielle Ausstattung der Kirche (eine Restitution oder Entschädigung oder Neudotation) sowie die Garantie ihres Wirkens (Kirchenfreiheit etc.). Schon bald tauchte auch die Vorstellung auf, die Staaten auf ein (gemeinsames) Konkordat zu verpflichten. Als klar wurde, dass entsprechende Beschlüsse in Wien nicht zu erwarten waren, sollte wenigstens ein grundlegender Passus in der Bundesverfassung verankert werden. Es erstaunt kaum, dass in den diesbezüglichen Entwürfen keine Rede (mehr) von Restitution oder Dotation war.

Stattdessen konnte man sich lediglich auf reichlich unkonkrete Formulierungen einigen. Konkrete Textvorschläge Wessenbergs fanden keine Aufnahme. Man sieht, wie klein der Spielraum offenbar war.

6. Bei der Frage nach der »Schuld« für das Scheitern wird man von einer gestuften Verantwortlichkeit bzw. von Teilverantwortlichkeiten sprechen müssen. Für das Scheitern einer gesamtdeutschen (großen) Lösung waren – zumindest von »außen« gesehen – vor allem Bayern und Württemberg verantwortlich, die von vornherein jede Einmischung in die als »innere Angelegenheit« verstandene Kirchenfrage ablehnten. Dazu mag beigetragen haben, dass der Hl. Stuhl diesen Staaten den Eindruck vermittelt hatte, günstige separate Konkordate erhalten zu können. Dass es schließlich nicht einmal zu einer Minimallösung im Sinn eines grundsätzlichen Kirchenartikels in der deutschen Bundesakte kam, wird man einerseits auf die protestantischen Vorbehalte, andererseits auf die ablehnende Haltung der Oratoren zurückführen müssen. Zwar waren die Staaten – wenn auch nur unter Drängen – zu einem solchen Artikel bereit, die Ablehnung des Artikels (in dieser Form) durch die Oratoren lieferte ihnen jedoch den (willkommenen) Vorwand, den Artikel zurückzuziehen.

7. Es drängt sich die Frage auf, ob es denn überhaupt eine realistische Chance auf Verwirklichung eines Kirchenartikels auf dem Wiener Kongress gab oder ob nicht selbst Dalberg und Wessenberg Nostalgiker waren. Der Befund, welche Nichtrolle die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress spielte, ist erdrückend. Man wird gleichwohl sagen können: Die beiden waren Realisten. Zum Verständnis der Position muss man sich vor Augen halten:

Erstens: Dalberg und Wessenberg wussten, dass die Lösung der Kirchenfrage von drei Faktoren abhing: Vom Staat, vom Papst und von der deutschen Kirche, dass man also (in diesem kirchenpolitischen Kräftedreieck) einen Zweifrontenkrieg zu führen hatte: gegen eine übermächtige Staatskirchenhoheit und gegen die römische Ekklesiologie. Die Frage war, wie man möglichst viel seiner eigenen Position durchbringen konnte. Es kam darauf an, welche Koalitionen sich in diesem Kräftedreieck bilden und damit die Oberhand erlangen würden. Es leuchtet ein, dass man seine Hoffnung auf die Staaten setzte, die gegenüber Rom dieselbe Position hatten. Man saß in dieser Hinsicht im selben Boot und wäre gemeinsam stark gewesen. Dafür warb man (mit Sicherheit hinter den Kulissen stärker als in der Öffentlichkeit). Von daher ist auch zu erklären, dass die ursprünglich keineswegs staatskirchlich ausgerichteten Vorstellungen Wessenbergs zunehmend einem pragmatischen Zusammengehen mit dem Staat wichen, um wenigstens einen Minimalkonsens herbeizuführen. Aus staatlicher Sicht hätte eine Koalition durchaus attraktiv sein können. Andererseits waren die Interessen

der Einzelnen in dieser Sache doch so verschieden, dass ein gemeinsames Vorgehen (etwa aufgrund der Weigerung Bayerns) unmöglich wurde.

Zweitens: Die Erfahrung des vergangenen Jahrzehnts hatte gezeigt, dass auf das Papsttum in Bezug auf die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland nicht unbedingt zu rechnen war. Schuld war nicht nur das »Exil« des Papstes, sondern auch eine durchaus undurchsichtige, dilatorische Politik den Staaten gegenüber. Die vielen in der Vergangenheit geführten Konkordatsvorschläge und Verhandlungen hatten zu nichts geführt. Es wundert nicht, dass man nun zur Selbsthilfe schritt und den Papst nur noch insoweit involvieren wollte, als vom Kirchenrecht her nötig war. Die primatiale Struktur hätte hier Abhilfe geschaffen. Dies wird in einigen der Entwürfe sehr deutlich ausgesprochen.

Drittens: Gerade im Vergleich mit den überzogenen Vorstellungen, die von den Oratoren (und – wenn auch ohne davon überzeugt zu sein – von Consalvi) vorgetragen wurden, muss den Überlegungen Wessenbergs doch Realismus zugebilligt werden. Es war im Übrigen eine fatale kirchliche Fehleinschätzung, die Verfechter einer primatiale Kirchenstruktur (aus ekklesiologischen Gründen) zu Feinden der Kirchenfreiheit zu stempeln. Das Gegenteil ist der Fall: Mit einer solchen Struktur hätte sich die Kirche gegen einzelstaatliche Übergriffe wohl nicht nur besser wehren können, sondern mit dem Primas auch ein politisches Gewicht im Bund besessen.

Freilich war Wessenberg – und waren die Katholiken – in Wien Verlierer. Aus dem Scheitern einer Initiative kann man jedoch nicht auf Realitätsferne der Initiatoren schließen. Was blieb ihnen denn anderes übrig? Kopp deutet in seiner Schrift zum Auftakt des Kongresses ja durchaus an, dass er zwar eine große Chance sieht und dafür wirbt, dass er aber gleichzeitig auch ein Scheitern fürchtet. In der *longue durée* waren wichtige Eckpunkte im Übrigen durchaus erfolgreich.

8. Was im vorliegenden Beitrag nur anklang, aber nicht ausführlicher thematisiert werden konnte, sind die Begründungsstrukturen. Es zeigte sich in Wien deutlich, dass historische Argumente überhaupt nicht mehr verfangen. Nicht nur, dass etwa von katholischer Seite immer wieder auf den Westfälischen Frieden oder den Reichsrezess von 1803 rekurriert wurde, ohne dass dies auf irgendein Echo gestoßen wäre. Dies gilt selbst dort, wo die Logik des historischen Arguments ganz offenkundig war: etwa wenn darauf hingewiesen wurde, dass mit dem Wegfall des Säkularisationsgrundes von 1803 – durch Wiedereroberung der linksrheinischen Gebiete – auch die Säkularisation (zumindest die Vermögenssäkularisation, wenigstens teilweise) rückgängig gemacht werden müsse. Ein anderes Argument, das von katholischer Seite stark gemacht wurde, das der Nation, blieb ebenso wirkungslos. Es gehört zur Ironie der Geschichte, dass die Katholiken in der protestantischen Geschichtsschreibung als »Nachzügler« des nationalen

Denkens dargestellt werden<sup>165</sup>, während sie zunächst deren Verfechter waren und erst dann das Interesse daran verloren, als sich die Nation um die Kirchenfrage nicht scherte.

9. Abseits von aller aufs Konkrete gerichteten Perspektive lassen sich doch gewisse Linien von Dauer (*en durée*) aufzeigen. So taucht etwa die Vorstellung eines eigenen Kongresses für die kirchlichen Angelegenheiten schon sehr früh in einer Denkschrift Wessenbergs vom 13. Juni 1814 auf, worin er ein Zusammentreten von Abgeordneten der am meisten beteiligten Staaten in Frankfurt »zur Verabredung der Grundsätze, nach welchen das Werk einer notwendigen kirchlichen Einrichtung gemeinsam am vorteilhaftesten eingeleitet und zum Ziel gefördert werden könne«, fordert<sup>166</sup>. Auch Consalvi geht im Oktober 1814 davon aus, dass die Thematik im Rahmen der Verhandlungen um eine deutsche Verfassung auf einem Sonderkongress in Frankfurt behandelt würde. Nach dem erfolglosen Wiener Kongress wird der Plan auf Wessenbergs Initiative hin, und unter Mithilfe Österreichs, wieder aufgegriffen und letztlich – wegen des Ausscherens Österreichs, Preußens, Hannovers und Bayerns – auf Betreiben Württembergs auf den »Frankfurter Konferenzen« umgesetzt.

10. Man wird den Wiener Kongress im Hinblick auf die Kirchenfrage kaum als Zäsur betrachten können. Weder hat der Kongress zu einer prinzipiellen Klärung der Kirchenfrage beigetragen, noch wurde die folgende Entwicklung nachhaltig von ihm beeinflusst. Im Gegenteil: Die vor und während des Kongresses von den einzelnen Interessierten vertretenen Positionen blieben auch hinterher dieselben. Dies gilt selbst für die Frage, in welchen Kompetenzbereich die Religionsverfassung falle. Schon das Jahrzehnt zuvor hatte nachdrücklich gezeigt, dass es hier um Landesrecht, nicht um Reichs- oder Bundesrecht ging. Dass die Frage noch einmal von einer Seite aufgeworfen wurde, spricht angesichts der deutlichen Antwort nicht dagegen. Der Kongress war also nicht Zäsur, sondern nur ein – durchaus verzichtbares – Zwischenspiel. Von Bedeutung wurden demgegenüber, für

---

<sup>165</sup> Vgl. Dominik BURKARD, *Deutsch = protestantisch? Zum ambivalenten Verhältnis von Katholizismus und Nation*, in: *Was ist deutsch? Aspekte zum Selbstverständnis einer grübelnden Nation*. Beiträge der Tagung im Germanischen Nationalmuseum am 20. und 21. Oktober 2005, Nürnberg 2006, S. 67–75.

<sup>166</sup> Wessenberg an Ferdinand August von Spiegel. Vgl. auch 29. Januar 1815: »Sobald diese Stockung aufhört, werde ich mich verwenden, daß für die Wiedergeburt unserer deutschen Kirche von Seite der Souveräne gemeinsame Schritte geschehen. Wir kommen gewiß am sichersten zum Ziel, wenn hell und redlich denkende Deputierte der betreffenden Souveräne zusammentreten, um ein Konkordat für die deutschen Bundesstaaten zu entwerfen und die zweckdienlichsten Maßnahmen zu dessen Realisierung zu beraten und zu verabreden. [...] Dann läßt sich des Guten viel erwarten«. Ewald REINHARD (Hg.), *Briefe des Konstanzer Generalvikars I. H. von Wessenberg an den Grafen F. A. von Spiegel*, in: *Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins* 105 (1957), S. 225–264, hier S. 226.

die Kirchenpolitik des ganzen 19. Jahrhunderts, die »Frankfurter Konferenzen«. Diese führten nicht nur zur Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz (mit den Bistümern Freiburg, Rottenburg, Mainz, Limburg und Fulda), sondern legten in der »Frankfurter Kirchenpragmatik« eine spezifische ekklesiologische Programmatik sowie ein eigenes Modell des Staat-Kirche-Verhältnisses vor<sup>167</sup>.

## Anhang

<i>Oratoren</i> 30.10.1814	<i>Wessenberg</i> 28.10.1814	<i>Consalvi</i> 14.11.1814	<i>»Katholiken« o.D.</i>	<i>Wessenberg</i> 27.11.1814
		Restitution des Hl. Röm. Reichs sowie Restitution der geistlichen Fürstentümer.		
Restitution aller nichtveräußerten Kirchengüter. Erwerb aller einlösbaren Kirchengüter. Entschädigungen für alle restlichen Kirchengüter. Wenigstens Dotation der Bistümer, Domkapitel, Seminarien, Pfarreien, kirchlichen und sozialen Institute.	Dotation in liegenden Gütern.  Restitution der frommen u. milden Stiftungen.	Restitution aller Kirchengüter.  Restitution der Klöster.	Restitution der Bistümer, Domkapitel, Seminarien und der alten Fundationen.  Restitution einiger Klöster und Institute.	Dotation in liegenden Gütern. Garantie der Pfarr-, Schul- u. Kirchengüter. Restitution der frommen u. milden Stiftungen.
Restitution der kirchl. Rechte, d.h. der alten dt. Kirchenfreiheit.	Freie Wirksamkeit der Kirchenbehörden.  Selbständige Verwaltung der Kirchengüter.		Freie Religionsausübung, Kirchenverfassung, Gottesdienst. Freie Aufsicht u. Leitung über alles Kirchliche.  Selbständige Verwaltung des Kirchenguts.	Freie Wirksamkeit der kath. Kirchenbehörden unter dem Schutz d. Staates Selbständige Verwaltung der Kirchengüter.

167 Vgl. zusammenfassend BURKARD, Staatskirche, S. 713–725.

<i>Oratoren</i> 30.10.1814	<i>Wessenberg</i> 28.10.1814	<i>Consalvi</i> 14.11.1814	<i>»Katholiken« o.D.</i>	<i>Wessenberg</i> 27.11.1814
Freie Wahl der Bischöfe durch die Domkapitel. Erstmals Ernennung der Bischöfe durch den Papst.				
	Konkordat als Teil der Bundesverfassung. Einleitung durch den österreichischen Kaiser.			Konkordat als Teil der Bundesverfassung. Einleitung durch die oberste Bundesbehörde.
	Primatialverfassung			Primatialverfassung
				Gleichstellung der Bischöfe/Domkapitel mit d. weltl. Ländern



Franz Xaver Bischof

»Die Einheit der Nationalkirche schien mir zunächst das Wesentliche, wenn sich das religiös-kirchliche Leben unseres Volkes heben und gedeihlich sich entwickeln soll«

Wessenberg auf dem Wiener Kongress

Nach dem Sieg der Koalition der europäischen Mächte über Napoleon (1799/1804–1815) schuf der Pariser Frieden vom 30. Mai 1814<sup>1</sup> die Voraussetzung für eine Neuordnung Europas auf dem Wiener Kongress. Gleichsam als finales Kapitel der in Wien ausgehandelten Territorialordnung wurde unter Mitwirkung der europäischen Großmächte auch die deutsche Staatenwelt neu geordnet. Wie sich rasch zeigen sollte, ließ sich die Säkularisation der geistlichen Staaten nicht rückgängig machen; und Ideen einer Erneuerung des alten Reiches und des habsburgischen Kaisertums scheiterten am österreichisch-preußischen Dualismus, außerdem am Anspruch der überlebenden oder von Napoleon neu geschaffenen Klein- und Mittelstaaten, ihre Unabhängigkeit zu wahren. Geschaffen wurde mit der Annahme der Bundesakte vom 8. Juni 1815 der Deutsche Bund als locker zusammengefügte Föderation von 38 unabhängigen souveränen deutschen Einzelstaaten<sup>2</sup>.

Obschon die Frage der Territorialordnung die Verhandlungen dominierte, weckte der Kongress – der bekanntlich nie zu einer Plenarsitzung zusammenkam, sondern nur in Arbeitsausschüssen tagte – von Anfang an auch Hoffnungen auf eine Behandlung der seit der Säkularisation der Reichskirche ungelösten Kirchenfrage. Zwar hatte schon der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 in § 62 die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse vorgesehen und bis dahin alle Diözesen des alten Reichs Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) »als Metropolitan-Erzbischof und Pri-

---

1 Text im Auszug in: Walter DEMEL / Uwe PUSCHNER (Hg.), *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung*. 6: Von der Französischen Revolution bis zum Wiener Kongreß 1789–1815, Stuttgart 1995, S. 71–76.

2 Zum Wiener Kongress im Überblick: Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte 1800–1866. Bürgerwelt und starker Staat*, München <sup>3</sup>1985, S. 82–101; Elisabeth FEHRENBACH, *Vom Ancien Régime zum Wiener Kongress*, München <sup>5</sup>2008, S. 126–135 (Lit.).

mas von Deutschland«<sup>3</sup> unterstellt, ausgenommen die österreichischen und preußischen. Dalberg, seit 1802 letzter Kurfürst-Erzbischof von Mainz, seit 1803 von Regensburg, zugleich Fürstbischof von Konstanz (seit 1800) und Worms (seit 1802), hatte als einziger Repräsentant der Reichskirche die Säkularisation vorläufig überlebt<sup>4</sup>. Doch scheiterte er mit all seinen Plänen für ein Reichskonkordat, ab 1806 für ein Rheinbundkonkordat, und glaubte deshalb, auf dem Wiener Kongress auf Behandlung der überfälligen deutschen Kirchenfrage dringen zu müssen. Selbst konnte er auf dem Kongress allerdings nicht erscheinen. Mit dem Sturz Napoleons hatte er nicht nur die weltliche Herrschaft, sondern auch jeden direkten Einfluss auf die Neuordnung der kirchlichen Verhältnisse in Deutschland verloren. Lediglich seine Position als Erzbischof von Regensburg und Bischof von Konstanz hatte er zu behaupten vermocht. Bei den Siegermächten und in Rom stand er in Misskredit: Bei den Siegermächten, weil er, als Napoleons Niederlage sich abzeichnete, nicht wie alle anderen Rheinbundfürsten um des eigenen Vorteils willen rechtzeitig die Front gewechselt hatte; in Rom, weil er dort als Vertreter der reichskirchlichen Traditionen grundsätzlich verdächtigt wurde<sup>5</sup>.

## 1. Die Einberufung des Wiener Kongresses

Vor dem Hintergrund des desolaten Zustands der deutschen katholischen Kirche einerseits, der seit Jahren blockierten Konkordatsverhandlungen andererseits, erschien es Dalberg geradezu alternativlos, die Frage der seit 1803 anstehenden kirchlichen Neuordnung auf dem einberufenen Kongress zur Sprache zu bringen und die in Wien versammelten deutschen Fürsten

---

3 Reichsdeputationshauptschluss vom 25. Februar 1803, § 25, in: Ernst Rudolf HUBER / Wolfgang HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts, Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973, S. 18.

4 Über ihn: Karl HAUSBERGER (Hg.), Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst, Regensburg 1995; Franz Xaver BISCHOF, Art. Dalberg, in: RGG<sup>4</sup> 2 (1999) S. 522 (Lit.); Manfred WEITLAUFF, Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg, in: Franz Xaver BISCHOF / Markus RIES (Hg.), Kirche zwischen Aufbruch und Verweigerung. Ausgewählte Beiträge zur Kirchen- und Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Festgabe für Manfred Weitlauff zum 65. Geburtstag, Stuttgart 2001, S. 50–73; Heinz DUCHHARDT, Friedrich Karl Joseph von Erthal (1719–1802), Karl Theodor von Dalberg (1744–1817) und das Ende von Reichskirche und Reich, in: Franz J. FELTEN (Hg.), Mainzer (Erz-)Bischöfe in ihrer Zeit, Stuttgart 2008, S. 103–121 (Lit.).

5 Zur Konkordatspolitik Dalbergs: Franz Xaver BISCHOF, Die Konkordatspolitik des Kurzerzkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803–1815, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 108 (1997), S. 75–92, sowie den Beitrag von Karl Hausberger in diesem Band.

hierfür zu gewinnen. Diese Aufgabe übertrug er am 14. Juni 1814 seinem Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860)<sup>6</sup> – mit dem Bedauern übrigens, dass er ihn »ihn bei dieser Geschäftsreise mit Kostenbeitrag« nicht unterstützen könne, da sein Großherzogtum Frankfurt »in Beschlag genommen« sei und der Kurfürst von Baden »seine reichschlußmäßige Entschädigung«<sup>7</sup> nicht bezahle. Wessenberg, der als Generalvikar des Bistums Konstanz während fünfundzwanzig Jahren eine intensive und vielseitige reformerische Wirksamkeit entfaltete und in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts auf den süddeutschen und schweizerischen Katholizismus in hohem Maß prägend wirkte, war sich der Schwierigkeit der ihm zgedachten Mission durchaus bewusst. Er durfte, wie er in seinen autobiographischen Aufzeichnungen rückblickend schrieb, in Wien im Namen Dalbergs »offiziell nicht auftreten«<sup>8</sup>. Denn zum einen lastete auf der Person des Fürstprimas »das schwere Mißfallen« der siegreichen Monarchen; zum andern aber waren auch Papst und römische Kurie seiner reichskirchlichen Pläne wegen »äußerst ungünstig gegen ihn gestimmt«<sup>9</sup> gewesen. Dennoch wollte sich Wessenberg dem Auftrag des Fürstprimas nicht entziehen, zumal »ich die volle Gewißheit hatte, daß sonst die Finsterlinge freien Spielraum haben würden, und ich wenigstens hoffen durfte, in Wien, wo nicht das Gute zu bewirken, doch viel Bösem und Verkehrtem entgegenzuwirken«<sup>10</sup>.

Seinen Weg nach Wien nahm Wessenberg, von einem Kuraufenthalt im böhmischen Eger kommend, über Regensburg, wo er seine Pläne mit Dalberg abstimmte<sup>11</sup>, während dieser eine Erklärung abgab, dass er sich den Beschlüssen des Wiener Kongresses bedingungslos unterwerfen wolle –

6 Über ihn: Franz Xaver BISCHOF, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1801/02–1821/27)*, Stuttgart 1989; ders., *Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860): Kirchenreformer im frühen 19. Jahrhundert*, in: Bruno BÜRKI / Stephan LEIMGRUBER (Hg.), *Theologische Profile. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, Freiburg/Schweiz 1998, S. 19–33; Manfred WEITLAUFF, *Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860), Domkapitular von Konstanz und Augsburg, Generalvikar des Bistums Konstanz. Kirchlicher Reformator und Kirchenpolitiker zwischen Säkularisation und Neuorganisation der Kirche Deutschlands. Mit einem Quellen- und Dokumentenanhang. Zum 150. Todestag*, in: *Jahrbuch des Vereins für Augsburger Bistumsgeschichte* 44 (2010), S. 1–335.

7 Dalberg an Wessenberg, Regensburg, 21. Juni 1814: Stadtarchiv Konstanz [künftig zitiert: StAK WN] 419/220.

8 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, *Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe. I/1: Autobiographische Aufzeichnungen*, hg. von Kurt ALAND, Freiburg [u.a.] 1968, S. 158.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 55.

11 Wessenberg an Müller, Eger in Böhmen, 16. August 1814, in: Ignaz Heinrich von WESSENBERG, *Briefwechsel mit dem Luzerner Stadtpfarrer und Bischöflichen Kommissar Thaddäus Müller in den Jahren 1801 bis 1821*, bearbeitet von Manfred WEITLAUFF in Zusammenarbeit mit Markus RIES, Basel 1994, S. 888.

diesem, wie er pathetisch erklärte, »aréopage européen, précurseur de la paix durable qui, sous l'assistance divine, fera renaître pour long temps le calme et le bonheur de l'humanité souffrante«<sup>12</sup>.

## 2. Verhandlungen und Aktionen Wessenbergs auf dem Wiener Kongress

Wessenberg traf am 29. September 1814 in der österreichischen Metropole ein. Hier trat er in Verbindung mit zahlreichen Abgeordneten deutscher Staaten und fand nach eigenen Angaben Unterstützung namentlich bei Wilhelm von Humboldt (1767–1835)<sup>13</sup>, dem Bevollmächtigten Preußens, und dem hannoverschen Gesandten Graf Ernst von Münster (1766–1839)<sup>14</sup>; vor allem aber stand er in engstem Kontakt mit den beiden Bevollmächtigten Österreichs auf dem Kongress, dem ihm verwandten österreichischen Staatskanzler Klemens Wenzel von Metternich (1773–1859)<sup>15</sup> und seinem älteren Bruder Johann Philipp (1773–1858)<sup>16</sup>, bei dem er auch Wohnung nahm. Dank seines weit gespannten Beziehungsnetzes scheint Wessenberg über die laufenden Verhandlungen stets rechtzeitig und zuverlässig informiert gewesen zu sein; doch musste er rasch erkennen, dass sein Auftrag, nämlich »eine befriedigende neue Begründung der deutschen Kirche einzuleiten«<sup>17</sup>, den Zielen insbesondere der deutschen Mittelstaaten, vor allem den neuen Königreichen Württemberg und Bayern, entgegen lief<sup>18</sup>. Sie stand auch quer zu den Absichten des diplomatisch versierten Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi (1757–1824)<sup>19</sup>, dessen Verhandlungsinteres-

12 Verzichtserklärung Dalbergs, Regensburg, 10. September 1814: StAK WN, 419/221.

13 Über ihn zuletzt: Lothar GALL, Wilhelm von Humboldt. Ein Preuße in der Welt, Berlin 2011.

14 Über ihn: Martin VOGT, Art. Münster, Ernst Friedrich Herbert zu, in: NDB 18 (1997), S. 533–535.

15 Über ihn: Wolfram SIEMANN, Metternich. Staatsmann zwischen Restauration und Moderne, München 2010.

16 Über ihn: Alfred ARNETH, Johann Freiherr von Wessenberg. Ein österreichischer Staatsmann des 19. Jahrhunderts, 2 Bde., Wien 1898; Kurt ALAND (Hg.), Die Briefe Johann Philipps von Wessenberg an seinen Bruder (Ignaz Heinrich von Wessenberg. Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe 2), Freiburg 1987.

17 WESSENBERG, Manuskripte I/1, S. 70.

18 Zum Aufenthalt Wessenbergs in Wien: Erwin RUCK, Die Römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress, Basel 1917 (mit zahlreichen gedruckten Quellen); Hubert BECHER, Der deutsche Primas. Eine Untersuchung zur deutschen Kirchengeschichte in der ersten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts, Kolmar im Elsaß [1943], S. 92–103; BISCHOF, Konkordatspolitik, S. 87–92; WEITLAUFF, Ignaz Heinrich von Wessenberg, S. 94–115.

19 Über ihn: Giuseppe ALBERIGO, Art. Consalvi, Ercole, in: RGG<sup>4</sup> 2 (1999), S. 451; Roberto REGOLI, Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa, Roma 2006.

se primär, wenn nicht ausschließlich, auf die Wiedererrichtung des päpstlichen Kirchenstaats und gerade nicht auf die Lösung der deutschen Kirchenfrage gerichtet war. Nicht von ungefähr hatte er einen weiten Umweg in Kauf genommen und auf dem Weg nach Wien erst den Höfen in Paris, London, Stuttgart und München seine Aufwartung gemacht<sup>20</sup>. Hinzu kam, dass Wessenberg, wie er in seinen autographischen Aufzeichnungen vermerkte, »bei Diplomaten gewöhnlichen Schlags [...] mehr guten Willen als gründliche Einsicht in die kirchlichen Verhältnisse« fand und nur wenige »die ganze Wichtigkeit der Sache und ihre Tragweite für die künftige nationale Gestaltung Deutschlands«<sup>21</sup> erkannten.

Nachdem sich Mitte November ein Ausschuss unter dem Präsidium Metternichs zur Behandlung der deutschen Angelegenheiten konstituiert hatte<sup>22</sup>, reichte Wessenberg dem Fürsten Metternich am 23. November 1814 im Namen und Auftrag der, wie es im Begleitschreiben hieß, »bedeutendsten Vorsteher der deutschen Kirche«<sup>23</sup> vier Denkschriften<sup>24</sup> ein. Drei Denkschriften behandelten weltlich-politische Fragen: In einer ersten Denkschrift trat Wessenberg dafür ein, dass den deutschen Bischöfen im künftigen deutschen Bundestag wie den mediatisierten weltlichen Reichsständen Kuriatstimmen eingeräumt werden<sup>25</sup>; in einer zweiten beantragte er, dass bei der ursprünglich intendierten, dann aber nicht realisierten Einrichtung von landständischen Verfassungen (Ständevertretungen) in allen Staaten des deutschen Bundes die Bischöfe und Domkapitel mit den weltlichen mediatisierten Reichsständen gleichgestellt werden<sup>26</sup>; die dritte Denkschrift warb für die Sicherstellung der Unterhalts-, Entschädigungs- und Pensionsansprüche der Staatsdiener von Hochstiften, Domkapiteln und anderen kirchlichen Stiftern, wie sie im Reichsdeputationshauptschluss von 1803 festgesetzt worden waren<sup>27</sup>. Diese Denkschrift verstand sich als Ergänzung eines Antrags, den Wessenberg im Auftrag »von Mitgliedern verschiedener Dom- und anderer Stifter«<sup>28</sup> bereits am 13. Oktober 1814 eingereicht hatte. Dieser Antrag war von 42 Domkapitularen und Kanonikern und vier kirch-

20 Zu Consalvis Aktivitäten auf dem Wiener Kongress ausführlich: RUCK, Kurie, sowie den Beitrag von Roberto Regoli in diesem Band.

21 WESSENBERG, Manuskripte I/1, S. 55.

22 Vgl. Consalvi an Metternich, Wien, 14. November 1814, in: RUCK, Kurie, S. 115–119.

23 Begleitschreiben Wessenbergs, Wien, 23. November 1814. Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Staats-Kanzlei Kongressakten 11. Katholische Kirche. Druck in: WEITLAUFF, Wessenberg, S. 165.

24 Originale: Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Staats-Kanzlei, Kongressakten 11. Konv. Katholische Kirche. Druck in: WEITLAUFF, Wessenberg, S. 166–171.

25 Ebd., S. 169.

26 Ebd., S. 170.

27 Ebd., S. 171.

28 Begleitschreiben Wessenbergs, Wien, 13. Oktober 1814: Haus-, Hof- und Staatsarchiv Wien, Staats-Kanzlei 11. Katholische Kirche. Dazu WEITLAUFF, Wessenberg, S. 97.

lichen Körperschaften unterzeichnet worden und zielte darauf, die Pensionsverfügungen (Sustentationen), wie sie der Reichsdeputationshauptschluss bestimmt hatte, in das neu zu schaffende Bundesrecht zu überführen.

Die vierte und wichtigste Denkschrift betraf die zwingend gewordene Neuordnung der katholischen Kirche in Deutschland, die sich, so Wessenberg, »seit zwölf Jahren [...] in einem Zustande von Verlassenheit« befinde, »welcher in der Geschichte ohne Beispiel«<sup>29</sup> ist.

Ihr Vermögen ist ihr entrissen, ihrer uralten Verfassung fehlt es an gesezlichem Schutz; ihre wesentlichsten Anstalten sind ohne gesichertes Einkommen, selbst jene fromme und milde Stiftungen, deren Erhalt der §. 65. des Reich-Deputations-Hauptschlusses von 1803 angeordnet hatte, sind seither zum Theil willkürlich ihrem Zweck und ihrer stiftungsmäßigen Verwaltung entzogen worden; die Bisthümer stehen größtentheils verwaist, die Domkapitel sterben aus; überhaupt gebricht es, bey der eingetretenen Unbestimmtheit der Grenzen zwischen der geistlichen und weltlichen Macht, den Behörden, welchen die Ausübung der erstern übertragen ist, an dem Ansehen und der Unterstützung, deren sie zur Handhabung guter Kirchenzucht bedürften. Der Nachtheil dieser Zerrüttung und Auflösung der kirchlichen Verhältnisse für das wahre Wohl der deutschen Staaten läßt sich unmöglich verkennen, aber kaum berechnen<sup>30</sup>.

Vor dieser Negativfolie vertrat Wessenberg energisch eine alle Staaten des Deutschen Bundes einschließende Organisation der katholischen Kirche Deutschlands unter der Leitung eines Primas sowie außerdem ein alle Länder des Bundes umfassendes Konkordat mit dem Heiligen Stuhl, welches das Verhältnis von Staat und Kirche neu bestimmen und Bestandteil der Bundesverfassung sein sollte. Die bisherigen Bistümer und Domkapitel sollten unter dem Vorbehalt der Berichtigung der Diözesangrenzen und der Regulierung der Bischofsstühle soviel möglich erhalten bleiben, in liegenden Gütern ausreichend dotiert und mit dem Recht auf eigenständige Verwaltung versehen werden; desgleichen alle dazu gehörenden kirchlichen Einrichtungen wie insbesondere die Priesterseminare. Der Besitzstand aller Pfarr-, Schul- und Kirchengüter sollte garantiert, die frommen und milden Stiftungen sollten nach § 65 des Reichsdeputationshauptschlusses ihrer Zweckbestimmung erhalten, ihre Verwaltung sollte gesichert und generell die freie uneingeschränkte Wirksamkeit der Kirchenbehörden vom Staat garantiert und geschützt werden<sup>31</sup>.

---

29 Ignaz Heinrich von WESSENBERG, Denkschrift, Wien, 23. November 1814. Druck in: Ebd., S. 166–168, hier S. 166.

30 Ebd.

31 Vgl. ebd., S. 167f.

Rückblickend konstatierte Wessenberg, er habe in den Denkschriften, welche er dem Kongress übergeben habe, lediglich »die Zukunft der deutschen Kirche, als eines großen Ganzen in's Auge« gefasst: »Die Einheit der Nationalkirche schien mir zunächst das Wesentliche, wenn sich das religiös-kirchliche Leben unseres Volkes heben und gedeihlich sich entwickeln soll«<sup>32</sup>! Wessenbergs Ziel war also eine nationale, das heißt alle deutschen Diözesen umfassende Kirche unter der Leitung eines Primas. Dieser sollte über die Einzelstaaten hinweg die Einheit und Zusammengehörigkeit der katholischen Kirche in Deutschland garantieren und gegen staatskirchliche wie römisch-kuriale Eingriffe schützen. Entgegen zeitgenössischer und späterer Vorwürfe wollte Wessenberg keine romfreie Nationalkirche errichten – deshalb das Konkordat mit dem Heiligen Stuhl –, aber die Eigenständigkeit der deutschen Kirche unter den veränderten kirchlichen und politischen Rahmenbedingungen so weit wie möglich wahren.

Als die Kongressverhandlungen nach der Rückkehr Napoleons aus der Verbannung und seiner erneuten Machtübernahme in Frankreich stagnierten, präziserte Wessenberg seine bisher allgemein gehaltenen Richtlinien in der Schrift *Die teutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung*<sup>33</sup>, die im April 1815 in Zürich ohne Namensnennung erschien. Darin erläuterte er noch einmal ausführlich seine Konzeption einer künftigen deutschen Kirche, deren reichskirchliche Rechte und Freiheiten wiederhergestellt und gegen Eingriffe sowohl des Staates als auch gegenüber dem Zugriff römischer Zentralisierungstendenzen gesichert werden sollten. Zugleich präsentierte er einen mit dieser Konzeption übereinstimmenden Konkordatsentwurf für den Deutschen Bund. Dieser sah drei Kirchenprovinzen mit je einem Erzbischof in Mainz, Salzburg und Münster vor, wobei dem Erzbischof von Mainz als ehemaligem Kurfürsten und Reichserzkanzler die Primaswürde zufallen sollte. Zugleich präziserte Wessenberg Rechte und Stellung des Primas, die in den vorausgegangenen Denkschriften nicht erläutert worden waren. Dieser sollte unbeschadet der Rechte der beiden anderen Erzbischöfe den ersten Rang unter ihnen einnehmen, den Versammlungen der deutschen Bischöfe präsidieren, die Korrespondenz und die Leitung der Verhandlungen in allen gemeinsamen Angelegenheiten der deutschen Kirche mit dem Heiligen Stuhl und der obersten Bundesbehörde übernehmen, außerdem bei Kompetenzstreitigkeiten zwischen Diözesanbischöfen vermitteln und – im Auftrag des Papstes – die Informativprozesse über die kanonischen Eigenschaften der neu gewählten Bischöfe vor ihrer Bestätigung durch den Papst führen, und zwar zusammen mit dem Erzbischof und dem ältesten Bischof der betroffenen Kirchenpro-

---

<sup>32</sup> WESSENBERG, Manuskripte I/1, S. 55.

<sup>33</sup> Zürich, Im April 1815. Zu Wessenberg als Autor dieser Schrift: ebd., S. 158.

vinz – eine Maßnahme, die gegen Einfluss und Eingriffe der Nuntien in die Ortskirchen gerichtet war. Dem Konkordatsentwurf waren Erläuterungen *Ueber den Geist und das Wesen eines Konkordats für den deutschen Staatenbund* vorangestellt. Darin vertrat Wessenberg auch die dezidiert episkopalistische Auffassung, dass – falls der Papst den Gewählten aus anderen als den kanonischen Gründen nicht bestätige – das Bestätigungsrecht, sofern der Kandidat »für fähig und würdig erkannt worden ist«<sup>34</sup>, nach abermaliger vergeblicher Vorstellung beim Papst und nach Ablauf der kanonischen Frist auf den Primas übergehe.

Darüber hinaus verpflichtete der Konkordatsentwurf die einzelnen Bundesstaaten aufgrund der Säkularisation der geistlichen Staaten zur Dotation der Bistümer (Art. VII), der Erzbischöfe, Bischöfe und Domkapitel (Art. IX) entsprechend der Zusicherung des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803. Bei der Besetzung der vakanten Bischofsstühle räumte Wessenberg den Bundesstaaten allerdings Mitspracherechte ein, die seinem Verständnis eines kooperativen Verhältnisses von Kirche und Staat entsprachen, aber über das hinaus gingen, was der Papst den protestantischen Fürsten in den späteren Verhandlungen zuzugestehen bereit war. Demnach sollte das jeweilige Domkapitel dem zuständigen Landesherrn drei Kandidaten vorschlagen; aus diesen sollte der Landesherr einen benennen dürfen, der hierauf vom Domkapitel dem Papst zur Bestätigung präsentiert werden sollte (Art. XI).

Der einführende Kommentar zum Konkordatsentwurf begründete ausführlich die Notwendigkeit von »Einheit und Zusammenhang«<sup>35</sup> der Deutschen Kirche, indem diese, wie Wessenberg argumentierte, nur so jene Selbstständigkeit und Würde erlange, die sie für ihre Wirksamkeit brauche; sie nur auf diese Weise den »Anmassungen der Römischen Kurie« widerstehen könne und imstande sei, »eine reine Disziplin zu handhaben, und gemeinsames Fortschreiten in der wahren Bildung der Völker zu befördern«<sup>36</sup>.

Ohne Primas, der das Band der Einheit in dem deutschen Episkopat befestige, die Relationen der Bischöfe in Rom unterstütze, in vorkommenden Fällen die Versammlungen der deutschen Kirchenvorsteher präsidiere, und nach Erforderniß ihre Gerechsamte vertheidige, würde die Deutsche Kirche in jeder Hinsicht in einer ungünstigern Lage, als die Kirche jeder andern Nation sich befinden. Sie würde kaum auf den Namen einer Nationalkirche Anspruch machen können. Sie würde keinem Angriff auf ihre Verfassung und ihre Rechte, er möchte von Staatsbehörden oder von Römischen Kurialisten geschehen, lange wirksame Gegenwehr zu leisten vermögen.

34 Anon. [Ignaz von WESSENBERG], Die teutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung: Im April 1815, o.O. [Zürich] 1815, S. 22f.

35 Ebd., S. 20.

36 Ebd.



[...] Die Freyheiten der deutschen Kirche würden sich bald verlieren, indem der bloße Buchstabe sie nicht schützen könnte. Die deutschen Bischöfe würden allmählig in die Dependenz von der Römischen Kurie hinabsinken, in welcher ein großer Theil der Bischöfe in Italien sich befindet<sup>37</sup>.

Länderkonkordate zwischen den einzelnen Bundesstaaten und dem Heiligen Stuhl hingegen →Privat Konkordate«, wie Wessenberg sie nennt – lehnte er dezidiert ab, weil sie den Zusammenhalt der katholischen Kirche in Deutschland unterminieren und es der römischen Zentrale ermöglichen würden, »das Divide et impera zu spielen«<sup>38</sup>.

### 3. Das Scheitern der Wiener Mission

Indes liefen alle Bemühungen, den Plänen für eine gesamtdeutsche Kirchenverfassung in Wien Gehör zu verschaffen, ins Leere. Auf kirchlicher wie auf staatlicher Seite stieß Wessenberg auf Widerstand. Kardinalstaatssekretär Consalvi agierte während der gesamten Kongressdauer in allen Angelegenheiten der deutschen Kirche defensiv. Im Unterschied zur ultra-konservativen kurialen Richtung der *zelanti* um Prostaatssekretär Bartholomeo Pacca (1756–1844)<sup>39</sup>, der auch der Wiener Nuntius Antonio Gabriele Severoli (1757–1824)<sup>40</sup> zugehörte, sprach sich Consalvi zwar grundsätzlich für ein Bundeskonkordat aus – wie Österreich und Preußen! Der Kardinalstaatssekretär erkannte sehr wohl, hierin mit Wessenberg übereinstimmend, dass ein Konkordat mit dem Deutschen Bund der Kirche mehr Freiheit und Selbständigkeit bringen würde als separate Regelungen mit den auf ihre staatskirchlichen Ansprüche pochenden Einzelstaaten. Hingegen lehnte er eine unter einem Primas geeinte und mit Partikularrechten ausgestattete deutsche Kirche nach der Vorstellung Wessenbergs kategorisch ab. Zudem war ihm die Entsendung des Konstanzer Generalvikars nach Wien von Anfang an suspekt. Denn Dalberg hatte dem Kardinalstaatssekretär am 6. September 1814 von Regensburg aus nicht nur seine Freude über das Zustandekommen des Wiener Kongresses ausgedrückt, sondern auch erklärt, er wolle »gehorsam und eifrig«<sup>41</sup> den Willen des Papstes erfüllen; er warte auf entsprechende Belehrung. Consalvi mahnte, bis zum Eintreffen päpstlicher Weisungen den schon früher ergangenen Befehlen zu gehorchen, womit, wie seine Schreiben nach Rom belegen, die wiederholt anbefohlene

---

<sup>37</sup> Ebd., S. 20f.

<sup>38</sup> Ebd., S. 19.

<sup>39</sup> Über ihn: Josef GELMI, Art. Pacca, Bartolomeo, in: LThK<sup>3</sup> 7 (1998), S. 1251f.

<sup>40</sup> Über ihn: Enciclopedia Cattolica 11 (1953), S. 467–469.

<sup>41</sup> Dalberg an Consalvi, Regensburg, 6. September 1814, in: RUCK, Kurie, S. 87f., hier S. 88.

Entfernung Wessenbergs vom Generalvikariat und die Annullierung seiner Reformmaßnahmen im Bistum Konstanz gemeint waren<sup>42</sup>. Inzwischen hatte Dalberg jedoch dem Kardinalstaatssekretär in einem weiteren Schreiben vom 21. September 1814 die Entsendung des Konstanzer Generalvikars nach Wien offiziell angezeigt<sup>43</sup>. Dieser aber habe, wie Consalvi konstatierte, den Auftrag, auf dem Kongress die Anliegen der »chiesa germanica«<sup>44</sup> zu vertreten, und es sei nicht auszuschließen, dass Dalberg auf diese Weise versuche, in der bekannten Tradition der Mainzer Erzbischöfe sich als Haupt und Primas der deutschen Kirche zu profilieren. Was Rom davon hielt, zeigte sich im päpstlichen Breve vom 2. November 1814, dessen Inhalt Dalberg zeitlebens geheim gehalten hat. Darin wurde der damals höchste Bischof der deutschen Kirche nicht nur mit schwersten Vorwürfen konfrontiert und angewiesen, Wessenberg sofort aus der Leitung des Bistums Konstanz zu entfernen; in der Säkularisation der Reichskirche sah der Papst auch die gerechte Strafe Gottes, da in den letzten Jahren in Deutschland »ein böser und hartnäckiger Kampf gegen die Rechte des Heiligen Stuhls«<sup>45</sup> – gemeint waren febronianisch-episkopalistische Positionen, wie sie beispielsweise in den Forderungen der Emser Punktation (1786) Ausdruck gefunden hatten – geführt worden sei.

Consalvi fand in Wien Unterstützung bei den so genannten »Oratoren der deutschen Kirche«, dem Wormser Domdekan Franz Christoph von Wambold (1761–1832) und dem Speyerer Dompräbendar Joseph Anton Helfferich (1762–1837). Die beiden streng römisch gesinnten Priester hatten sich im Juli 1814 »ganz in weltlicher Kleidung«<sup>46</sup>, zusammen mit dem Mannheimer Advokaten Karl Joseph Schies (1764–1823), mehrere Tage in Luzern aufgehalten, hatten alle Tage in der dortigen Nuntiatur verbracht und waren vom Luzerner Nuntius Fabrizio Sceberras Testaferrata (1758–1843)<sup>47</sup>, einem erklärten Gegner Wessenbergs, mit Instruktionen versehen an Consalvi verwiesen worden. Ohne jede Legitimation beanspruchten sie in Wien als Sprecher des deutschen Episkopats aufzutreten. Am 30. Oktober 1814 reichten sie dem Kongress eine Denkschrift ein, in der sie argumentierten, dass mit dem Pariser Frieden von 1814 und der Rückgewinnung der linksrheinischen Gebiete die Voraussetzungen der Säkularisa-

42 Consalvi an Dalberg, Wien, 5. Oktober 1814, in: Ebd., S. 88f.

43 Dalberg an Consalvi, Meersburg, 21. September 1814, in: Ebd., S. 28f.

44 Consalvi an Pacca, Wien, 12. November 1814, in: Ebd., S. 113–115, hier S. 114.

45 Text des Breves Quod aliquantum vom 2. November 1814, in: BISCHOF, Ende, S. 548–551. Das Zitat S. 399; dt. Übersetzung: ebd., S. 399–401. Zu den Hintergründen: ebd., S. 337–414.

46 Müller an Wessenberg, Luzern, 30. Juli 1814, in: WEITLAUFF, Briefwechsel II, S. 884f.

47 Über ihn und seine Gegnerschaft zu Wessenberg: BISCHOF, Ende, S. 315–398; ders., Der Konstanzer Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg im Spiegel der Berichte des Luzerner Nuntius Fabrizio Sceberras Testaferrata (1803–1816), in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 101 (1990), S. 197–224.

tion hinfällig geworden seien. Auf dieser Grundlage forderten sie zwar nicht die Restitution der geistlichen Staaten, aber doch die volle Kirchenfreiheit und die vollständige Rückerstattung der in der Säkularisation in weltlichen Besitz überführten Kirchengüter; sie verlangten also, dass die Vermögenssäkularisation rückgängig gemacht werde – eine Forderung, die selbst Consalvi als Illusion bezeichnete<sup>48</sup>. Sie fanden Rückhalt vor allem beim Wiener Nuntius Severoli, der nach dem Zeugnis Wessenbergs »hinter meinem Rücken bei jedem Anlaß sehr ungünstig über mich als einen gefährlichen Menschen«<sup>49</sup> sich äußerte, und im Kreis um den streng ultramontanen Redemptoristen Klemens Maria Hofbauer (1751–1820). Hofbauer bot seinerseits alle Kräfte auf, um Wessenbergs Einfluss zu neutralisieren, hierin unterstützt von den so genannten Konföderierten in Bayern, einer sich selbst so bezeichnenden Gruppe ultramontan gesinnter Priester und Laien aus den fränkischen Bistümern Eichstätt, Bamberg und Würzburg<sup>50</sup>.

Letztlich entscheidend wirkte sich jedoch der Widerstand jener deutschen Staaten aus, die sich kategorisch gegen eine bundesstaatliche Lösung der Kirchenfrage sperrten. Insbesondere Bayern und Württemberg wähten durch ein Bundeskonkordat ihre Souveränitätsrechte gefährdet. Sie lehnten wie andere Landesregierungen eine starke zentrale kirchliche Instanz in Deutschland ab und wollten die 1807 gescheiterten bzw. abgebrochenen Einzelverhandlungen mit dem Papst wieder aufnehmen. Hinzu kam, dass die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress so gut wie keine Rolle spielte, sie durch die Schwierigkeiten der europäischen und deutschen Politik völlig verdrängt wurde. Wessenberg versuchte deshalb, die Reorganisation der katholischen Kirche Deutschlands wenigstens unter die Garantie des Bundes zu stellen – ein Anliegen, dem der erste und zweite preußische, der österreichische und der österreichisch-preußische Verfassungsentwurf vom April/Mai entsprachen<sup>51</sup>. Letzterer hatte in Artikel 15 im Sinn Wessenbergs den Satz enthalten: »Die katholische Kirche in Teutschland wird, unter der Garantie des Bundes, eine ihre Rechte, und die Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten«<sup>52</sup>. Der Artikel scheiterte am Einspruch Bayerns. Einen weiteren – auf Wessen-

48 Text der Denkschrift in: HUBER / HUBER, Staat und Kirche, S. 104–109.

49 WESSENBERG, Manuskripte, I/1.

50 Zu den »Oratoren der deutschen Kirche«, ihrer Tätigkeit in Wien und der Rolle Hofbauers und der Konföderierten: RUCK, Kurie, S. 21f., 35–53; Ursmar ENGELMANN, Zur deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß, in: Historisches Jahrbuch 92 (1972), S. 373–391; Otto WEISS, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus, St. Ottilien 1983, S. 142–144; Karl HAUSBERGER, Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert, St. Ottilien 1983, S. 159–166; WEITLAUFF, Wessenberg, S. 96.

51 Text in: HUBER / HUBER, Staat und Kirche, S. 113–115 (Nr. 49–52).

52 Ebd., S. 115.

bergs Initiative hin – am 2. Juni 1815 in Vorschlag gebrachten, abgeschwächten Kirchenartikel brachte wiederum Bayern zu Fall<sup>53</sup>. Er hätte der katholischen Kirche in den einzelnen Ländern immerhin noch eine ihre Rechte und Dotation sichernde Einrichtung garantiert. Ein letzter Vorstoß Wessenbergs, dass in die Bundesakte die »Zusicherung einer neuen zweckmäßigen Begründung der politischen Existenz der katholischen Kirche aufgenommen werde«<sup>54</sup>, blieb wirkungslos. Die Bundesakte vom 8. Juni 1815 enthielt in Artikel 16 lediglich die allgemeine Bestimmung über die bürgerliche und politische Gleichberechtigung der christlichen Konfessionen<sup>55</sup>. Der Kirchenartikel blieb ausgeschlossen; die Regelung der Kirchenfrage einer nach Frankfurt, dem Sitz des Bundestages, einzuberufenden Bundesversammlung übertragen.

#### 4. Schlussbemerkung

Wessenberg (und Dalberg) sind mit ihrem Vorhaben, der katholischen Kirche in Deutschland eine dauerhafte Ordnung unter primatialer Führung und inneren Zusammenhalt zu verleihen, um auf diese Weise ihre Zersplitterung und damit den Verlust ihrer Aktionsmöglichkeiten zu vermeiden, am Partikularinteresse sowohl der neuen deutschen Mittelstaaten als auch der Römischen Kurie gescheitert. Die Landesregierungen strebten der staatlichen Gewalt unterworfenen Landeskirchen an, die Römische Kurie aber wollte eine deutsche katholische Kirche mit primatialer Verfassung, wie überhaupt die Fortexistenz reichskirchlicher Traditionen, um jeden Preis verhindern.

Wessenberg täuschte sich nicht über seinen Misserfolg hinweg, als er Mitte Juni 1815 »mit dem Bewußtsein redlicher Pflichterfüllung, aber mit wehmütigen Gefühlen«<sup>56</sup> von Wien abreiste. Vor seiner Abreise appellierte er an alle deutschen Regierungen, so rasch als möglich Bevollmächtigte nach Frankfurt zu entsenden, um »Grundzüge« zu vereinbaren, die als Richtschnur für die Verhandlungen mit dem Heiligen Stuhl dienen könn-

---

53 Vgl. WESSENBERG, Manuskripte I/1, S. 158–162; BECHER, Primas, S. 101f.; Ernst Rudolf HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Bd. 1: Reform und Restauration 1789 bis 1830, Stuttgart 1957, S. 412–415. Zur Rolle Bayerns: HAUSBERGER, Staat und Kirche, S. 143–148.

54 Note Wessenbergs vom 8. Juni 1815, in: Johann Ludwig KLÜBER, Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 4, Osnabrück 1966 (ND der Ausgabe 1815), S. 308–310.

55 Text in: HUBER / HUBER, Staat und Kirche, S. 115.

56 WESSENBERG, Manuskripte I/1, S. 62.

ten<sup>57</sup>. Im Einvernehmen mit Dalberg begab er sich im Herbst 1815 nach Frankfurt, um vor Ort die Einleitung von Verhandlungen über die Kirchenfrage zu betreiben. Als die Bundesversammlung im November des folgenden Jahres endlich zusammentrat, war an eine gesamtkirchliche Lösung nicht mehr zu denken. Bayern, Preußen, Hannover, Österreich, auch der Heilige Stuhl hatten sich für Länderkonkordate entschieden. Folgerichtig war die Kirchenfrage auf der Bundesversammlung kein Thema. Die Regelung der Verhältnisse zwischen Kirche und Staat war nun definitiv Ländersache – und blieb es bis zum Reichskonkordat 1933, sieht man von den erfolglos gebliebenen Verhandlungen der Weimarer Zeit ab. In der Folge wurden bis 1827 staatskirchlich dominierte und isolierte katholische Landeskirchen geschaffen – ohne bistumsübergreifende nationale Strukturen<sup>58</sup>. Solche entstanden erst wieder ab 1848 mit der deutschen Bischofskonferenz, die aber auf Jahrzehnte hinaus noch kaum Bedeutung erlangte, und mit den Versammlungen der deutschen Katholiken, aus denen die späteren Katholikentage hervorgingen.

---

<sup>57</sup> Druck dieser *Bemerkungen* Wessenbergs vom 8. Juni 1815, in: Ursmar ENGELMANN, Ignaz Heinrich von Wessenberg und die Kirche, in: *Historisches Jahrbuch* 91 (1971), S. 46–69, hier S. 62f.

<sup>58</sup> Zu den Verhandlungen über die Neuorganisation der kirchlichen Verhältnisse in Bayern und in den Südweststaaten Baden, Württemberg, Hessen-Darmstadt, Kurhessen, Nassau: HAUSERBERGER, *Staat und Kirche*; BISCHOF, *Ende*, S. 475–539; Dominik BURKARD, *Staatskirche, Papstkirche, Bischofskirche. Die Frankfurter Konferenzen und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation*, Rom 2000.



Roberto Regoli

## Cardinal Consalvi and the Restitution of the Papal States

### Introduction

At the beginning of the nineteenth century, the Holy See faced a challenge to its very survival. Its influence had been curtailed by the Catholic rulers in Madrid and Vienna during the eighteenth century<sup>1</sup>. Then the Jacobins sought to eliminate the papacy and, subsequently, Napoleon Bonaparte and his family attempted to remove its remaining influence. However, the policies pursued by the Holy See were successful in restoring its importance and influence. Conversely, national churches, which had enjoyed considerable power in the eighteenth century, declined into insignificance during the nineteenth century as a result of the French Revolution, the Revolutionary Wars and the policies of Napoleon. Gallicanism died a slow, but thorough death. The importance of the Spanish national church was greatly diminished. The ecclesiastical principalities of the Holy Roman Empire were abolished forever, as was the empire itself (in 1806).

In the early-nineteenth century, the papacy came to be viewed as a kind of martyr by the rulers of Europe and the European public. Pope Pius VI had died in exile. Pope Pius VII had undertaken an apostolic pilgrimage to France in 1804 and was subsequently expelled from France in 1809. All of

---

<sup>1</sup> The Spanish crown had suggested reconsidering the existence of the Papal States in 1796. Confronted with papal requests for assistance during the advance of the French into Italy, Manuel Godoy, the prime minister of Spain, responded that it was necessary to separate the union of the two papal powers, spiritual and temporal, with the latter having to be relinquished to protect the former (Cf. Lajos PÁSZTOR, *Un capitolo della storia della diplomazia pontificia. La missione di Giuseppe Albani a Vienna prima del Trattato di Tolentino*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 1 [1963], p. 328). Baron Thugut, foreign minister of the Emperor Francis II (later Francis I), also sought to reduce the territory of the Papal States (Cf. *ibid.*, pp. 295–383). However, papal policy did not accept either of these paths. The papacy resisted as long as possible, and responded to all losses of territory with attempts to recover the territory again, which corresponded to Rome's traditional theological position on the matter, according to which – as Cardinal Lambruschini, the future Secretary of State, wrote in 1818 – it is convenient »per il bene stesso della Religione, che il Supremo Capo della medesima abbia uno Stato indipendente, per poter governare colla necessaria libertà ed imparzialità la Chiesa, e i Fedeli sparsi pel Mondo Cattolico« (Sentimento del P. Lambruschini sul manoscritto intitolato »Difesa del Dominio temporale della S. Sede analiticamente esposta«, Rome, 1818, in: *Archivio Storico della Sezione per i Rapporti con gli Stati della Segreteria di Stato, Archivio della Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari, Stati Ecclesiastici*, anno 1815–1819, pos. 412, fasc. 216, f. 18r–21r).

this resulted in the papacy gaining renewed spiritual and moral authority<sup>2</sup>. Under Napoleon, France had erased the Papal States from the map, but France's military defeat resulted in the release of the pope (in March 1814), enabling him to return to Rome. As Menozzi has correctly noted, »the imperial attempt to impose a neo-Gallican line upon the church and to make it a mere religious function of the state«<sup>3</sup> had failed.

Resistance to Napoleon in Europe was not only political and military in nature, but had a religious aspect. The emperor's attempts to humiliate the old pope promoted ultramontanism. Napoleon's policies greatly increased the visibility of the papacy on the international stage, whereas it had been all but invisible at the beginning of the century<sup>4</sup>.

Ultimately, Napoleon's policies inadvertently assisted the papacy to a great degree. The pope's visit to France in 1804 and his subsequent expulsion in 1809 greatly increased his visibility. Images depicting him as gentle and meek circulated widely in the printed media throughout France. He became very popular. The emotional bond between the papacy and the faithful throughout the world emerged in this period. The pope came to be viewed by the public as a kind of martyr, and not – as he had been depicted in the painting by Jacques-Louis David – as a submissive, complicit character who timidly blessed Napoleon at his coronation on December 2, 1804<sup>5</sup>. Rather he was seen as a figure of resistance.

It was due to the policies of Napoleon, then, that the papacy increased its influence over the church – in spite of the Organic Articles of 1802 – and broke out of the confinement to central Italy, to which it had been reduced in the eighteenth century<sup>6</sup>. It was now able to exert influence throughout Europe.

---

2 Cf. Annibale ZAMBARBIERI, *La devozione al papa*, in: Augustin FLICHE / Victor MARTIN (eds.), *Storia della Chiesa*, vol. XXII/2: *La Chiesa e la società industriale, 1878–1922*, Cisinoello<sup>3</sup> 1996, pp. 9–81; Bruno HORAIST, *La dévotion au pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX*, Rome 1995, pp. 3–8; Roberto RUSCONI, *Santo Padre. La santità del papa da san Pietro a Giovanni Paolo II*, Roma 2010, pp. 317–571; Jean-Marc TICCHI, *Le Vicaire du Christ en France: Pie VII en voyage pour le couronnement de Napoléon Ier*, in: *Archivum Historiae Pontificiae* 43 (2005), pp. 139–155; id., *Les manifestations de la dévotion au pape au cours du voyage de Pie VII à Paris, 1804 – 1805*, in: *Revue d'histoire de l'Eglise de France* 93 (2007), pp. 429–460.

3 »[...] il tentativo imperiale sia di imporre una linea neogallicana alla chiesa che di renderla mera funzione religiosa dello stato«: Daniele MENOZZI, *L'organizzazione della chiesa italiana in età napoleonica*, in: *Cristianesimo nella Storia* 14 (1993), pp. 66–97, 95.

4 Cf. Bernard PLONGERON, *La crise du sacerdoce et de l'empire (1810–1813)*, in: *Revue du Souvenir napoléonien* 470/471 (2007), p. 137.

5 For a non-trivial interpretation of the sacre: Fabrice BOUTHILLON, *Ceci n'est pas un sacre*, in: *Commentaire* 133 (2011), pp. 129–134.

6 *On papal diplomacy before the pontificate of Pius VII*: Otto Friedrich WINTER (ed.), *Repertorium der diplomatischen Vertreter aller Länder seit dem Westfälischen Frieden (1648)*, vol. 3: 1764–1815, Graz 1965.



The renewed international visibility and moral authority referred to above enabled the papacy to play a very active role during the Restoration period, initially at the European level and then internationally (for instance, in Latin America)<sup>7</sup>. However, this active role was not always of the papacy's choosing. The papacy was frequently drawn into debates by the actions of other powers (such as Austria and Russia), who were motivated by a variety of factors. For example, the pope refused to enter into the Holy Alliance and he rejected Austrian plans for a centralized coordination of police forces in Italy<sup>8</sup>.

It was in this context that Cardinal Ercole Consalvi discharged his duties as Secretary of State<sup>9</sup>. After his Napoleonic exile, Pope Pius VII entrusted Consalvi with the delicate and paramount task of recovering the Papal States in their entirety. This mission took him first to Paris, then to London, and finally to the Congress of Vienna, which sought to establish a new political balance in Europe<sup>10</sup> by means which now appear cynical: populations and the lands they inhabited were shifted from the territory of one ruler to that of another regardless of the cultural and political histories of those populations. Such measures were viewed as unproblematic in this pre-nationalist age.

### The context of papal action

In the historiography of the Congress of Vienna, the successes achieved by the Holy See at the congress are universally attributed to the efforts of Cardinal Ercole Consalvi, who, in addition to regaining the Legations (apart

---

7 Carlos Maria RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *La Santa Sede y los movimientos revolucionarios europeos de 1820. Los casos napolitano y español*, in: *Ayer* 45 (2002), pp. 251–273; Pedro DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica, 1493–1835*, vol. 3, Caracas-Rome 1960; Roberto REGOLI, *La »Congregación Especial para los Asuntos Eclesiásticos de España« durante el trienio liberal*, in: *Anuario de Historia de la Iglesia* 19 (2010), pp. 141–166.

8 Silvio FURLANI, *La S. Sede ed il Congresso di Verona*, in: *Nuova Rivista Storica*, 39 (1955), pp. 465–491 and 40 (1956), pp. 14–47; Angelo TAMBORRA, *I Congressi della Santa Alleanza di Lubiana e di Verona e la politica della Santa Sede (1821–1822)*, in: *Archivio Storico Italiano* 118 (1960), pp. 191–209.

9 Cf. Roberto REGOLI, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma 2006; id. (ed.), *Ercole Consalvi. 250 anni dalla nascita. Atti del Convegno di Roma 8 giugno 2007*, Trieste 2008.

10 On his actions at the Congress: Georg Friedrich MARTENS, *Recueil des principaux traités de l'Europe*, t. 6, Göttingen 1818, pp. 475–480 (against the secularization of ecclesiastical possessions in Germany); Erwin RUCK, *Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress*, Basel 1917; Maurice Henri WEIL, *Les dessous du Congrès de Vienne d'après les documents originaux des archives du ministère impérial et royal de l'Intérieur à Vienne*, vol. I, Paris 1917.

from the Ferrarese territory north of the Po, which was assigned to Austria) and the principalities of Benevento and Pontecorvo, succeeded in reintegrating the Holy See back into the international arena (though some historians assert that Talleyrand also played a significant role in this regard)<sup>11</sup>. This interpretation has remained almost totally unchanged and has in fact been confirmed by the publication of collections of sources meticulously compiled by Rinieri in 1903 and subsequently by Roveri in the 1970s, as well as by the subsequent interpretation of the evidence contained in these collections<sup>12</sup>.

As Secretary of State, Cardinal Consalvi travelled throughout Europe and his correspondence with Cardinal Pacca, the Pro-Secretary of State, is an important source for research into his ideas and aims. However, interpretations of this correspondence vary considerably, as historians attempt to evaluate not only the content, but also the tone, the style and conspicuous omissions. Consalvi had to assume that people other than the addressee might read the correspondence, as indeed they did (Austrian espionage proved very effective). Additionally, he had to be mindful of the rival party operating in Rome and to put forward his ideas and plans in a cautious and strategic manner. In this context, it is important to pay attention to the omissions. Both correspondents felt obliged to omit certain information, which could nonetheless often be deduced by the other. Thus Consalvi wrote to Pacca: »If just reasons forbid me to say everything I would wish, Your Eminence can nonetheless guess that which I do not say from what I do tell you«<sup>13</sup>.

In post-Napoleonic Europe, which was heavily influenced by the ideas of the Enlightenment, the survival of the papacy as a territorial entity was not only dependent on political considerations, but also on philosophical, theological, and above all cultural factors. In the case of the latter, an entirely new mentality had emerged, though this was not appreciated by all protagonists in Rome. As Consalvi had confided to a friend in 1796, »they [the curia] have not gone further than three miles beyond the Milvean Bridge;

11 Cf. Augustin FLICHE [and others] (eds.), *Storia della Chiesa*, vol. XX/2: Jean LEFLON, *Restaurazione e crisi liberale (1815–1846)*, Roma / Torino <sup>2</sup>1984, p. 529.

12 Ilario RINIERI (ed.), *Corrispondenza inedita dei cardinali Consalvi e Pacca nel tempo del Congresso di Vienna (1814–1815)*, Torino 1903; Alessandro ROVERI (ed.), *La missione Consalvi e il congresso di Vienna*, vol. I–II, Roma 1970 and 1971 (referred to below as MC1 and MC2 respectively); Alessandro ROVERI / Michele FATICA / Francesca CANTÙ (eds.), *La missione Consalvi e il congresso di Vienna*, vol. III, Roma 1973 (referred to below as MC3).

13 »Se giusti riguardi mi vietano di dire tutto quello [che] vorrei, V.E. però potrà congetturare da quello che dirò quel che non dico«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 28/5/1815, in: MC3, p. 590. On how to read the dispatches: Alessandro ROVERI, *La Santa Sede tra rivoluzione francese e restaurazione. Il cardinale Consalvi 1813–1815*, Firenze 1974, pp. 99f.

they have no ideas or other concepts other than those that are enclosed within our walls; and they know no other world than this one, and they believe that the whole world is here, and that all people think and see things as they see them. There is no cure for this illness«<sup>14</sup>.

Consalvi sought to overcome barriers that had existed since the eighteenth century and to take account of new political dynamics. For example, he sought to establish better relations with Great Britain, which not only did not maintain diplomatic relations with the Holy See, but even continued to exclude Catholics from public life. In spite of this, Consalvi

did everything possible to reach a concordat with England, which he admired for its abolition of slavery, a concordat which would have paved the way for the emancipation of English Catholics. He was very enthusiastic about a possible agreement which would allow English Catholics to participate in legislative activity, but he failed to convince the Congregation for Extraordinary Ecclesiastical Affairs, which was dominated by zealots<sup>15</sup>.

Instead, there was a great desire in Rome for a political agreement with the German Confederation, which had a protestant majority. In contrast with his predecessors, who were reticent in their dealings with other confessions, Consalvi sought to negotiate both with Britain and the German Protestant states.

The issue of religious toleration was an important and delicate issue in papal diplomacy in 1814. The pope demanded religious toleration for Catholics living in Protestant countries, but he did not wish the same toleration to be extended to non-Catholics living in Catholic countries. Consalvi wrote to Cardinal Pacca, Pro-Secretary of State, on June 9, 1814 from Calais:

The Holy Father wishes, most certainly, and requests that in the non-Catholic countries, such as Holland, Switzerland, Geneva, Great Britain, Russia and others, etc., Catholics are at least protected and treated equally with the Protestants. It can therefore seem like a contradiction or an unjust pretension (although according to the

---

14 »[E]ssi [i curiali; R.R.] non hanno fatto mai 3 miglia più in là di Pontemolle, non hanno altre idee né altre nozioni, che quelle che si racchiudono fra le nostre mura; non conoscono altro mondo che questo, e credono che tutto il mondo stia qui, e tutti pensino e vedano le cose come essi le vedono. Questo male è irrimediabile«: letter of Ercole Consalvi to Lorenzo Litta, Rome, 16/1/1796, in: Paul WITTICHEN, *Briefe Consalvi's aus den Jahren 1795/96 und 1798 mitgeteilt*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 7 (1904), pp. 139–170, 154.

15 Consalvi »fece di tutto per giungere a un Concordato con l'Inghilterra, di cui ammirava l'abolizione della schiavitù: un Concordato che contemplasse l'emancipazione dei cattolici inglesi. Egli era entusiasta di un possibile accordo che permettesse ai cattolici inglesi di partecipare all'attività legislativa, ma non riuscì a convincere la Congregazione per gli Affari Ecclesiastici Straordinari, dominata dagli zelanti«: Alessandro ROVERI, *Consalvi al Congresso di Vienna*, in: REGOLI, *Ercole Consalvi*, pp. 104–109, 108.

principles of religion it is not) that he contests the tolerance of others which he begs for his own<sup>16</sup>.

Consalvi pursued a consistent policy from the start and throughout the Congress of Vienna, though he was often hampered by internal ecclesiastical policies drafted by Pacca, many of which were wrong in Consalvi's view. These included anti-Jewish repression<sup>17</sup>, the immediate restoration of the Society of Jesus (which was hardly an urgent matter), a new tough stance against the Italian and French bishops who had sided with Napoleon, a lack of consideration with regard to the papal officials of the former Napoleonic government, and the failure to take historical circumstances into account during the administrative restoration of the Papal States.

In spite of these many difficulties, Consalvi succeeded in performing a minor miracle in Vienna by having the territorial integrity of the Papal States reaffirmed and by re-integrating the Holy See into the international arena.

### The restitution of papal temporal dominion

Once released, Pius VII had to formulate the future policy of the Holy See. He came under pressure from various groups within the church, as demonstrated by the instructions given to Monsignor Della Genga (who joined the pope at the end of April 1814), which corresponded to the views of conservative zealots, and those subsequently given to Cardinal Consalvi (who did not meet with Pius VII in person until May 8)<sup>18</sup>, which represented the moderate-reformist line.

In fact, the arrival of Consalvi at the side of the pope precipitated a dramatic change in papal policy. The cardinal was dispatched to Paris with new instructions, thereby sidelining Della Genga. Consalvi subsequently gained a central role in the development of the international ecclesiastical policies of the Holy See, though Monsignor Agostino Rivarola (who was the apostolic delegate for the restoration of the papal government and as such president of a special committee) continued to play his role in internal political affairs until May 27.

---

16 »Il Santo Padre desidera certo e dimanda che nei paesi non cattolici, come l'Olanda, la Svizzera, Ginevra, l'Inghilterra, la Russia ed altri ecc., i cattolici siano almeno protetti e trattati egualmente che i protestanti. Può dunque parere o una contraddizione o una pretesione ingiusta (benché nel fondo e secondo i principi della religione non lo sia), che impugni per gli altri quella tolleranza che implora per i suoi«: MC1, p. 65.

17 ROVERI, Santa Sede, pp. 127f.

18 Cf. *ibid.*, pp. 17, 19, 27; Bartolomeo PACCA, *Memorie storiche del ministero de' due viaggi in Francia e della prigione nel forte di S. Carlo in Fenestrelle*, t. II, Pesaro <sup>3</sup>1830, p. 157.

The two instructions referred to above did not differ regarding the recovery of the Papal States, but only with regard to the policies of the church in Europe. In fact, Pius VII wanted the »restitution of the former possessions of the Holy See«<sup>19</sup>, that is, the restitution of the Legation of Avignon, the lands of the Contado Venassino, the Legations of Ferrara, Bologna and Ravenna, as well as Benevento and Pontecorvo, the Marche and the rest of the papal territories.

On the question of territory, the two instructions did not differ in their contents, but in their form. The first was concerned with the immediate circumstances (namely the challenge posed by Murat), while the second contained a broader discussion of the question of territory.

Consalvi left Italy to join the representatives of the European powers in Paris, London and Vienna with the purpose of pleading Rome's case. He faced considerable challenges, both external and from within the curia. The external difficulties related to the geopolitical aims of the powers who had defeated Napoleon, who wanted to restore papal authority over a smaller territory. The internal challenges resulted from a mentality within the curia, which wanted everything restored immediately, just as it had been before, regardless of the changes which had taken place since 1789, thereby demonstrating an incapacity or unwillingness to appreciate the importance of historical change.

### Consalvi and the European powers

The preservation and defense of the papal territories had become an important issue for the papacy as early as 1791, when Avignon and Carpantras were lost. The issue resurfaced in 1797, when the Legations of Avignon and Carpantras were transferred to France under the Treaty of Tolentino. The curia of Pius VII sought to address the issue immediately, but it did so in vain. It was only in the process of the reordering of the European states in 1814–1815, which paid considerable attention to pre-Revolutionary legitimacy (though this principle was not applied universally), that conditions were conducive for the recovery of the former papal territories.

While political horse-trading between the powers inevitably played an important role in the reordering of the European landscape in 1814, Consalvi nonetheless endeavored to capitalize on the moral authority acquired by the papacy during the period of French captivity and to use the principle of legitimacy to Rome's advantage. The French Bourbons, who

---

<sup>19</sup> »[...] restituzione degli antichi domini della Santa Sede«: instructions for Annibale della Genga, Cesena, 7/5/1814, in: MCI, p. 19.

were restrained by the constitution and the pragmatism (and opportunism) of Talleyrand, sought to turn the clock back to before the 1789 Revolution. They therefore favored the return of the old sovereigns to their ancestral thrones and the restoration of their powers and territories in accordance with the principle of legitimacy. Despite this stated preference, however, they did not want to relinquish the lands of Avignon and Carpantras.

Great Britain looked favorably on Rome's claims, perhaps recalling that the suppression of the Papal States had resulted from papal rejection of the anti-British Continental System. The British also wanted to normalize religious affairs at home, particularly in Ireland. Austria was interested in holding on to the Legations, which were the northernmost territory of the Papal States and – not coincidentally – the most fertile of the former Papal lands. Additionally, there were agreements between the allies and Murat, according to which the territory of the Marche would fall to Naples. Without the Legations and the Marche, Rome would lose the most economically important parts of its former territories and, therefore, its main source of tax revenues.

Russia and Prussia were preoccupied by other issues, but not against the papal cause in principle. The minor sovereigns were primarily focused on the preservation of their own lands. However, all parties sought to establish a general balance by creating or maintaining »cushion« or »buffer« states that limited the expansionary tendencies of the larger states.

Public opinion undoubtedly played a role also, if a subservient one. While competing interpretations of the public will were put forward, there was a general acknowledgement that populations would be reluctant to relinquish all the freedoms they had acquired under the Napoleonic regime. Rome, however, rejected many of these freedoms out of hand, a stance which Consalvi viewed as unhelpful.

The Holy See did not have a strong negotiating position, as it was not in a position to make demands and had to rely on persuasion. It had no military power, and its political weight in the European arena was also relatively insignificant. Instead, it was forced to use moral persuasion, to assert the importance of religion in Europe, and to argue that it was important that the Papal States survived in a territorially significant form on the Italian peninsula. Some of the papacy's successes were more due to sudden changes in the European political landscape than to papal diplomacy. The Marche, for example, were returned to Rome because Murat made grave mistakes in his political alliances.

The victorious powers set three preconditions for the re-establishment of the Papal States in approximately the same form as they had existed prior to 1789: a general amnesty; the former church property in other countries confiscated during the Revolutionary period would not be returned to the

church; a constitution would be introduced in the Papal States<sup>20</sup>. A constitutional structure was sought because »it was in the general interest [of Europe] that all of Italy be at peace and that it distance itself from the French«<sup>21</sup>. Consalvi defended the principle of the unrestricted authority of the pope in the Papal States, asserting that the »principle of the sovereignty of the people« is »incompatible with the specific nature of the Pontifical States«<sup>22</sup>. He defended the existence of the Papal States, arguing that they enabled the church to remain independent of political ties, popular movements and political ideas, the importance of which would inevitably rise and decline over time.

Addressing the preconditions set by the powers, Consalvi managed to eliminate all reference to the particular administration of the Legations, that is, the mention of constitutions. He did not succeed in obtaining further concessions, however, because Metternich reminded him that the Legations were given, not given back, and, therefore, the European powers could insert any conditions they desired<sup>23</sup>. Consalvi also succeeded in recovering the principalities of Benevento and Pontecorvo, in spite of the financial interests of Talleyrand.

Papal diplomacy was also supported by Catholic laymen in other chancelleries, who secretly and effectively supported the position of the Holy See, for example Baron von Wessenberg, the Austrian minister-plenipotentiary to the Congress of Vienna, and Baron von Humboldt, the Prussian minister-plenipotentiary to the same body.

Consalvi's dispatches to Pacca show that Consalvi had understood that it would not be possible to regain some of the former papal territories, even though the curia continued to direct him to seek the return of these territories. However, Consalvi played his hand independently in Vienna, trying to salvage what could be saved while not wasting his trump card – the pope's iconic role in the anti-Napoleonic resistance – on lost causes.

In his mission to restore the territorial authority of the Holy See, Consalvi was in fact playing an even more important game. His diplomatic efforts defined the political position of the papacy in the new century, making it an active participant in the international arena once more. During negotiations for the recovery of lands, he continuously laid claim on Rome's behalf to the new principles that had emerged, such as religious tolerance and the reform of some state institutions. He attempted to gain

20 Dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, pp. 636–637.

21 »[...] era interesse generale che tutta l'Italia fosse quieta, e che si disaffezionasse dai Francesi«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, p. 637.

22 »[...] incompatibile con la natura peculiare dello Stato pontificio il principio della sovranità popolare«: ROVERI, Santa Sede, p. 54.

23 Dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, p. 638.

recognition from European governments for the papacy's willingness to move with the spirit of the time. For example, he highlighted the fact that the church did not insist that Louis XVIII revoke freedom of worship, and that the papacy supported Great Britain's campaign against the African slave trade, at least initially.

The effects of Consalvi's diplomacy manifested themselves after 1815, when he officially sanctioned an Anglican chapel<sup>24</sup>. There were then two Protestant chapels in Rome during the papacy of Pius VII, who also gave an audience to an Anglican pastor. These gestures are indicative of the contemporary trend.

### Consalvi attempts to moderate the Roman curia

In spite of the considerable challenges which he grappled with in international diplomacy, he arguably faced greater challenges in his attempts to moderate the hardline conservative attitude which was dominant in Rome.

In general, the attitude in Rome to the issue of the recovery of the temporal dominions of the Holy See was dominated by a belief that had become dominant during the late-18<sup>th</sup> and early-19<sup>th</sup> centuries. According to this belief, the pope was not the sovereign head of the Papal States, but merely the administrator. His task was therefore to preserve and administer them. However, though this was a commonly held view within the curia, it held little currency elsewhere. Consalvi was aware of this and even had a degree of sympathy for other views<sup>25</sup>. However, Pius VII wanted all the former papal territories restored and did not wish to accept anything less<sup>26</sup>.

---

24 Cf. Jean-Marie MAYEUR [and others] (eds.), *Storia del Cristianesimo. Religione-Politica-Cultura*, vol. X: Bernard PLONGERON (ed.), *Le sfide della modernità (1750–1840)*, Roma 2004, p. 592.

25 In fact, he writes from Vienna about these principles, according to which the pope is a simple administrator, who »non può alienare la roba della Chiesa, principi che qui non sono ammessi in nessun conto, e che di più sono vulneratissimi dal fatto di Pio VI nel trattato di Tolentino, checché si dica per giustificare un tal fatto con la ragione di conservare il resto, giacché, oltrecché questa ragione ci si ritorce anche per la ricupera della massima parte del perduto, non sarebbe nemmeno una ragione sufficiente per violare i principi; e per questo ho sempre pensato che su quel fatto non è vi è da dire ragionevolmente se non che si fece male, ma questa risposta, vera in se stessa, non persuade questi signori«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 10/9/1814, in: MC1, p. 445.

26 »[...] il parere del Santo Padre si è che, qualora si renda o una porzione o quasi tutto l'intero sotto la condizione di rinunziare a quel che manca all'intero, siccome i suoi giuramenti gli vietano qualunque benché minima abdicazione, non intende che questo si faccia, anche a costo di perdere quello che si vuol restituire«: dispatch of Bartolomeo Pacca to Ercole Consalvi, Rome, 10/11/1814, in: MC2, p. 187.



While the curia strongly insisted that the pope could not give away the patrimony of St. Peter, Consalvi tried to moderate this position in his correspondence with Pacca, suggesting that the pontiff could relinquish one principle in favor of a superior principle in the material world, just as he could in the spiritual realm. This was Consalvi's justification for the Treaty of Tolentino, which some in the curia wished to nullify. He asserted that the arguments put forward by the curia in favor of nullifying the treaty lacked substance as even a mere »administrator« has the power to dispose of property. Consalvi went as far as to claim that the pope had already done exactly that when he ceded church property in the concordats with France in 1801 and Italy in 1803. Thus, we see that Consalvi changed his view on this matter, having previously staunchly defended ecclesiastical patrimony. He no longer rigidly adhered to the dominant precepts in Rome and therefore appeared isolated in the curia. Consalvi sought to convince the pope that he had the authority to cede temporal goods (as Pius VI and other popes had done in the past) and that a willingness to cede some territory was the best way to secure the recovery of as much territory as possible.

While the papacy saw the maintenance of its temporal domains as essential to its continuing existence and a prerequisite of its spiritual mission, others believed that it raised political and military problems. The papacy's strict policy of nonalignment was seen as blocking the emergence of new and important alliances. In the views of some, the papacy, in as far as it was a temporal government, could not remain aloof and had a duty to actively work to safeguard order, both within the Italian peninsula and beyond. In his correspondence with Rome, Consalvi forcefully argued that the principle of strict nonalignment of the Papal States – which asserted that spiritual concerns dictated that »the Pope, as a temporal prince, cannot make alliances, even those which are merely defensive« – was untenable, and could even »make one seriously consider the union of temporal and spiritual authorities to be incompatible«<sup>27</sup>.

27 »Nell'informare intanto il Santo Padre e V.E. di tutto il fin qui detto, non posso fare a meno di ripetere quello che ho scritto altre volte, cioè che per quanto sia disgraziatissima la combinazione che si sia data una sì grande estensione ai principii proclamati con tanta pubblicità altra volta ad oggetto di evitare di unirsi a Napoleone anche al costo di perdere la sovranità temporale, e per quanto la proclamazione di tali principii ponga il Santo Padre in una imbarazzantissima posizione, il fatto però è che quei principii in quella estensione sono impossibili a sostenersi, a meno di rovesciare affatto l'edificio della sovranità temporale della Santa Sede, e far davvero riguardare come incompatibile l'unione della potestà temporale con la spirituale, quando si voglia sostenere che il Papa come principe temporale non possa fare leghe nemmeno puramente difensive. Purtroppo è vero che si disse così per esimersi da quella che propose Napoleone quando si ridusse a non dimandare che questo; e purtroppo è vero che, nelle pezze nelle quali così si disse, non si fece alcuna allusione al caso d'allora (ed in vero come farla senza aggiungere all'offesa il rifiuto, e provocare decisamente la caduta?) e si parlò di principii astrattamente dai casi particolari; ma appunto per questo dico che si diede ai principii

The papacy wished to remain politically nonaligned and militarily neutral. The principle of nonalignment was a constant of papal diplomatic policy both in the eighteenth and nineteenth centuries (with the exception of the final days of Pius VI). For his entire period as Secretary of State, Consalvi struggled to maintain a delicate balance while faced with, for example, the entreaties of the government in Vienna on the one hand, and the attitude of the other curial officials on the other. This predicament led Consalvi to a realization: there would be an inevitable »shrinking and concentrating« of the Papal States if the papacy adhered to the principle of strict nonalignment, which other sovereigns considered to be harmful<sup>28</sup>. Here he presages the subsequent debates about the »Roman question«. Thus, the man who recovered the papal temporal dominions also glimpsed the papacy's twilight as a temporal power.

While in Vienna, Consalvi felt obliged to engage in a debate with the curia on some aspects of papal diplomacy. He felt that some choices made by the church created obstacles to the recovery of the Papal States, in particular, the church's edict against Freemasons, the restoration of the Society of Jesus, the decision to resurrect an outdated political system, and the campaign to recover former church properties which had been nationalized in other states<sup>29</sup>. Up to 1815, he tried in vain to change Rome's policy on these

---

troppa latitudine, e ch'è una combinazione disgraziatissima«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 1/3/1815, in: MC2, pp. 202f.

28 »Ma, voltando la torta, sarà egli mai possibile nella nuova situazione delle cose politiche, e segnalatamente dopo l'accaduto in Italia nella epoca della passate vicende, che si ammetta che una delle potenze italiane che si estende da Terracina fino al Po (se avrà la sorte di arrivarci) sia affatto estranea agli interessi della penisola ed intieramente inoperosa per la pura difesa dalle aggressioni esterne che ne attaccassero i possessori? È egli sperabile, dico, che si ammetta, e può egli riuscire di sostenere la negativa senza che, un po' prima un po' dopo, si finisca almeno per impiccolire e centrifcare in un ristrettissimo raggio una temporalità (la di cui esistenza si riconosca necessaria per gli altri noti rapporti) che con teoremi di tal natura si rende non solo restia a cooperare alla comune salute degli altri compossessori, ma dannosa anche con tenere, in seguito dei principi di una illimitata neutralità, aperto per ogni banda l'adito alle ostili aggressioni? Io non posso dissimulare a V.E. che il conciliare queste viste non meno per il futuro che per il presente (dico per il presente qualora siano messe in condizione della restituzione) con la piena estensione di quei teoremi ai quali fu allora data tanta estensione, presenta tanta difficoltà che a me sembra insuperabile, e non so come fare«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 14/12/1814, in: MC2, pp. 422f.

29 »Mi sia lecito di dire che, siccome solamente l'uomo è stato rovesciato, ma la Rivoluzione è purtroppo tuttora in piedi, ed i principi non sono ancora corretti, ed il partito dei mal intenzionati, dei pregiudicati, dei collegati delle massoniche società, è sempre grandissimo, così alcune misure, come il grande editto sopra i frammasoni (il quale forse, essendosi già ripristinate le antiche leggi, poteva risparmiarsi, eseguendo però col fatto le leggi suddette), il ristabilimento sollecitissimo dei gesuiti, le dimostrazioni relative ai beni nazionali ed altre misure relative allo stato antecedente delle cose, ci hanno attirato contro (ingiustissimamente, lo ripeto, ma non per questo non è così) numero infinito e potente di persone di ogni cetto. Né si tratta del solo male del disfavore, il quale ci ha fatto l'interesse per favorirci. Vi è anche un altro

issues, couching his arguments in terms of the opinions and requests of other European governments in order to deflect criticism from himself.

In the end, all of the old territories, with the exceptions of Avignon, Carpantras and the lands on the left bank of the Po, were *remis* (handed over/put back) and not *rendus* (restored/given back – the Roman position) or *donnés* (given – the position of Talleyrand)<sup>30</sup>. Consalvi had achieved his official goal without having to endorse anything and he was even able to register a formal protest regarding the small territory that he had not been able to recover. In doing so, he had established a place for Rome in the most important circles of European diplomacy. He achieved this by pursuing principles and a practical approach which deviated from those favored by the rest of the Roman curia, including the pope. However, he did not succeed in changing the expectations of the curia.

In June 1815, Consalvi felt the need to reiterate to Rome his concerns about the attitudes which were predominant inside the church:

If when Noah came out of the Ark after the flood, he had expected to do everything he had done before going in, he would have expected to accomplish the absurd, since the entire world had, in fact, been changed by the flood. And he faced a world which had only been changed physically, since there were no other men and the few that were alive had been with him in the ark and they thought like he did. But we face a moral change, which is all the more significant. Most of those with whom we have to deal do not think like we do and their hearts are set against us. Yet, it is with these that we will have to deal and there is no escaping this fact<sup>31</sup>.

He was a realist who sought to dedicate himself to the Holy See, the pope and papal governance<sup>32</sup>. His work was defined by these three realities, which continuously intersected in his writings and thoughts and, at times, became confused and overlapped.

---

male, forse più grande, quello cioè che con la diminuzione della opinione pubblica non si temono più tutte quelle misure che si possono prendere, il valore delle quali, quanto a certuni, non è considerato che per i soli effetti appunto della opinione:« dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 17/12/1814, in: MC2, pp. 378f.; cf. dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 28/12/1814, in: MC2, p. 414.

<sup>30</sup> Cf. dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 1/4/1815, in: MC3, p. 360.

<sup>31</sup> »Se quando Noè uscì dall'arca dopo il diluvio avesse preteso di far tutto quello che aveva fatto prima di entrarvi, avrebbe preteso un assurdo, trovando il mondo tutt'affatto cambiato dal diluvio. Eppure egli non aveva contro di sé che il cambiamento fisico, giacché gli uomini non ci erano più, e quelli pochissimi, che erano con lui, pensavano come lui ed erano tutti della stessa razza di prima. Ma noi avremo contro di noi anche il cambiamento morale, che è assai più significante. La maggior parte di quelli coi quali avremo da fare, non pensano come noi, e sono di cuore contrari a noi. Eppure con questi si avrà da fare e non vi è rimedio:« dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, pp. 652f.

<sup>32</sup> Cf. dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, p. 651.

Compared with other curia officials, Consalvi was more flexible in his interactions, and he wrote of himself, »while (if I may say so) I hold myself to be among the most rigorous with regard to principles, nevertheless I am greatly inclined towards forbearance with people, except in particular, individual cases«<sup>33</sup>.

With supreme realism, he wrote to Pacca: »if it has been so difficult (heaven knows how difficult) to regain what has been regained, it will be still more difficult, frankly speaking, to hold on to it«, because »the way of thinking has truly changed. Customs, practices, ideas – everything has changed in those places«<sup>34</sup>. With his usual frankness, he turns to the need to reform the government of the Papal States:

I understand well that many in Rome will not grasp these things. Some out of passion, some for lack of reflection, some because of ignorance, some out of habit and others still for their own reasons, they will not understand any of this<sup>35</sup>.

Nevertheless, Consalvi continued to be guided by this realization in his correspondence and actions.

A true statesman, Consalvi attributed the success he had achieved to »the personal reputation of the Holy Father and public opinion regarding his personal sanctity and his character. In vain, (*Deus scit quia non mentior*, and this is not flattery) yes, it would have been in vain, otherwise, to demand or beg; at best, little would have been attained«<sup>36</sup>. Despite his modesty, the impressive recovery not only of former territory of the Papal States, but also of the papacy's authority and prestige, must be attributed in very large part to the careful and shrewd work of Cardinal Consalvi.

---

33 »[...] giacché (mi sia permesso il dirlo) io sostengo d'essere uno dei più rigoristi, rapporto ai principi, benché sia assai proclive alla indulgenza, rapporto alle persone, salvi, com'è giusto, certi tali casi«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 18–20/11/1814, in: MC2, p. 240.

34 »[...] se è stato (lo sa il cielo) tanto difficile il riavere quello che si è riavuto, più difficile, lo dico francamente, è il conservarlo« since »il modo di pensare è cambiato affatto. Le abitudini, gli usi, le idee, tutto è cambiato in quei luoghi«: dispatch of di Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, pp. 651f.

35 »Io sento bene che molti in Roma non apprenderanno tali cose. Chi per passione, chi per irreflessione, chi per ignoranza, chi per abitudine, chi per altri motivi non intenderà niente di tutto questo«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, p. 653.

36 »[...] riputazione personale del Santo Padre e la opinione che si ha della di lui santità e del suo carattere, invano (*Deus scit quia non mentior*, né adulo così dicendo) sì, invano si sarebbe reclamato e pregato, o almeno, si sarebbe ricevuto ben poco«: dispatch of Ercole Consalvi to Bartolomeo Pacca, Vienna, 12/6/1815, in: MC3, p. 631.

Johannes Wischmeyer

## Religions- und Konfessionspolitik am grünen Tisch: Die Wiener Verhandlungen von 1815 über eine Bundeskirchenverfassung

Zwei Zitate mögen eingangs veranschaulichen, welchen Stellenwert Zeitgenossen den religionsrechtlichen Regelungen für den Deutschen Bund zumaßen, die am Wiener Kongress erarbeitet wurden. Zunächst soll der Konstanzer Generalvikar Ignaz von Wessenberg zu Wort kommen, der als Repräsentant seines Mentors Dalberg und der nationalkirchlich gesinnten Kräfte ohne eine offizielle Legitimation anwesend war. Er beklagte im April 1815 – und damit just zu einem Zeitpunkt, an dem die Verhandlungen über die Verfassung des künftigen Deutschen Bundes und endlich auch über deren religionspolitische Koordinaten in die entscheidende Phase traten – in einer romantisch gefärbten, nicht von ungefähr an Friedrich Schleiermacher erinnernden Diktion das Desinteresse seiner Zeitgenossen an kirchenpolitischen Fragen:

Der Kaltsinn der verfeinerten Welt für das Göttliche beweis't sich auch dadurch, daß die Politik unserer Tage gewöhnlich das Kirchenwesen als einen Gegenstand von sehr untergeordneter Bedeutendheit kaum der Aufmerksamkeit würdigt<sup>1</sup>.

Der über die politischen Vorgänge wohlinformierte Wessenberg machte sich keine Illusionen darüber, dass die entscheidenden Akteure angesichts drängender anderer politischer Probleme und Zielkonflikte den Details kirchen- und konfessionspolitischer Regelungen nur begrenzte Aufmerksamkeit widmen würden. Die Sicht, dass die Kirchenangelegenheiten nur ein wenig bedeutendes Detail innerhalb der weitgreifenden Verhandlungen um die Bundesakte darstellten und die diesbezüglichen Diskussionen nicht in die Tiefe gingen, scheint sich allgemein verfestigt zu haben: Im Jahr 1853 resümierte ein in der Bundesversammlung vorgelegtes Gutachten in einem der wenigen religionsrechtlichen Streitfälle, die während des Beste-

---

1 Anon. [Ignaz von WESSENBERG], Die deutsche Kirche. Ein Vorschlag zu ihrer neuen Begründung und Einrichtung: Im April 1815, o.O. [Zürich] 1815, zit. nach: Otto MEJER, Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage, Teil 1: Deutscher Staat und römisch-katholische Kirche von der letzten Reichszeit bis zum Wiener Congresse, Rostock 1871, S. 464.

hens des Deutschen Bundes die Bundesinstanzen beschäftigten<sup>2</sup>, die (allerdings umstrittene) Rechtslage:

Während der Bearbeitung und Berathung der Bundesacte trat die Absicht hervor, die Stellung der Kirche in den Bereich des Grundgesetzes zu ziehen. Die katholische Kirche Deutschlands sollte zu einer Einheit verbunden, den evangelischen Kirchen in den einzelnen Staaten Garantien gegeben werden [...] Die Entwürfe fanden jedoch Anstoß; man konnte zu mehr als dem jetzigen Artikel 16 sich nicht vereinigen.

Mögen die Gründe gewesen sein, welche sie wollen – sie lassen sich nur hypothetisch aufstellen –, so viel ist gewiß, man hat aus der endlichen Abfassung des Bundesgrundgesetzes mit Absicht Alles weggelassen, was auf die Verfassung und die Rechte der christliche Kirchen sich bezieht [...]³.

Mit anderen Worten: man habe für das neue politische Gebilde des Deutschen Bundes eben keine vollständige Religionsverfassung errichten wollen.

Beiden Äußerungen gemeinsam ist die Sicht, Fragen der künftigen kirchen- und konfessionspolitischen Ordnung hätten während des Wiener Kongresses nur marginale Bedeutung gehabt. Ihr kann nicht deutlich widersprochen werden. Bereits der Blick in die Instruktionen für die Bevollmächtigten der deutschen Staaten zeigt, dass die meisten politischen Mächte auf diesem Feld keinen starken Handlungsbedarf sahen<sup>4</sup>. Dennoch haben die Diskussionen um die Stellung der Kirchen im künftigen Deutschen Bund bzw. um dessen Religionsverfassung eine deutliche Spur in den Konferenzsitzungen im Frühsommer 1815 hinterlassen.

Ziel des Beitrags ist, einen Überblick über die komplizierte Entwicklung dieser Verhandlungen um die ›Kirchenartikel‹ zu geben. Im Mittelpunkt stehen dabei die preußischen und österreichischen sowie die zuletzt von beiden Großmächten gemeinsam getragenen Pläne zu einer Kirchenverfassung des Deutschen Bundes. Die Verhandlungen spielten sich im Wesentlichen auf den Konferenzen der Bevollmächtigten im Mai und Juni 1815 ab, immer unter großem Zeitdruck. Allerdings war dieser Entscheidungsphase eine längere Zeit des Lobbying – nicht nur, aber vor allem vonseiten verschiedener Repräsentanten der katholischen Kirche – vorangegangen. Hierüber berichten mehrere andere Aufsätze im vorliegenden Sammelband. Außerdem brachten die Akteure im Zentrum, allen voran Humboldt auf der

2 Vgl. den Beitrag von Heinrich de Wall im vorliegenden Sammelband.

3 Otto MEJER, Der XVI. Artikel der deutschen Bundesacte, die römische Kirche und der Bundestag, in: Kirchliche Zeitschrift 4 (1855), S. 575–672, hier S. 621f.

4 Vgl. den Beitrag von Michael Hundt im vorliegenden Sammelband. Die Notwendigkeit einer Neueinrichtung der katholischen Diözesen und der daraus folgenden Reorganisation der Domkapitel »auf reichsgesetzliche Art« war festgehalten worden in § 62 des Reichsdeputationshauptschlusses (zit. nach: Ernst Rudolf HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789, Bd.1: Reform und Restauration. 1789 bis 1830, Stuttgart [u.a.]<sup>2</sup>1957, S. 409).

preußischen sowie Metternich und Johann Philipp Wessenberg, der Bruder des Konstanzer Generalvikars, auf der österreichischen Seite, ihrerseits erfahrungsbewährte Anschauungen der religionspolitischen Praxis ihrer eigenen Territorien mit.

Zuerst wird kurz resümiert, welche religionspolitischen Interessen im Vorfeld der ›Deutschen Konferenzen‹ artikuliert worden waren und welche Forderungen auf dem Tisch lagen, als es an die Abfassung einer Bundesverfassung ging. Im zweiten, zentralen Teil des Beitrags wird versucht, die komplizierten Verhandlungen über die Bundesakte darzustellen, insoweit sie die religions- und konfessionspolitische Thematik betrafen. Nicht nur in Sachen der geplanten Kirchenartikel hatten sie durchaus den Charakter eines Krebsgangs.

## 1. Die Ausgangssituation

Was lag zu Beginn der ›Deutschen Konferenzen‹ auf dem Tisch? Abgesehen von einer Reihe von Einzelanträgen, die ehemalige Stiftsherren gestellt hatten, und einem Katalog rechtlicher Bitten katholischer Privatleute, der von den Kongressteilnehmern nicht weiter beachtet wurde<sup>5</sup>, waren dies zunächst die päpstlichen Forderungen, vertreten durch Kardinal Consalvi: Sie sahen die Schaffung einer mit dem kanonischen Recht übereinstimmenden Kirchenverfassung vor<sup>6</sup>. Bezogen auf die deutschen Territorien, ging es um die Wiederherstellung des Alten Reiches, der geistlichen Fürstentümer und der geistlichen Vermögen. Der versierte Diplomat, der wegen der in vieler Hinsicht unklaren Rechtslage<sup>7</sup> und diverser notwendiger Rücksichten in den Deutschland betreffenden Fragen äußerst zurückhaltend vorgehen musste, war sich des Symbolcharakters dieser Maximalforderungen bewusst<sup>8</sup> und ging diplomatischer ans Werk als eine weitere Gruppierung, die an seiner Seite die kuriale Politik vertrat: Die drei sogenannten Oratoren, die als inoffizielle Sachwalter der vom Hl. Stuhl als verwaist betrachteten

---

5 Johann Ludwig KLÜBER, Uebersicht der diplomatischen Verhandlungen des wiener [sic] Congresses überhaupt, und insonderheit über wichtige Angelegenheiten des teutschen Bundes, Abt. 3, Frankfurt a.M. 1816, S. 437.

6 Die an Metternich adressierte Note Consalvis vom 14.11.1814 ist ediert in: Erwin RUCK, Die römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß, Basel 1917, S. 115–119, vgl. ebd., S. 46–51; vgl. KLÜBER, Uebersicht, S. 468–508, hier bes. S. 473–478.

7 KLÜBER, Uebersicht, S. 422 vertritt z.B. die antiultramontane Sicht, dass der Heilige Stuhl offiziell weder den Augsburger Religions- noch den Westfälischen Frieden, geschweige denn den Reichsdeputationshauptschluss anerkannt habe und deswegen in deutschlandpolitischen Fragen nicht als Verhandlungspartner zu akzeptieren sei.

8 Vgl. auch den Beitrag von Roberto Regoli in diesem Band.

deutschen katholischen Kirche<sup>9</sup> auftraten und der – Consalvi gegenüber feindlichen – römischen Partei der reaktionären Zelanti nahestanden. Ihre Unterstützung im verbliebenen deutschen Episkopat war nicht unerheblich<sup>10</sup>. Sie forderten konkrete rechtliche Maßnahmen im Sinn einer unter den gegebenen Umständen möglichst weitgehenden Restauration der hergebrachten Religionsverfassung, vor allem die »freie und kanonische Wahl der Bischöfe durch die Kapitel«. Diese sei »das kostbarste Privilegium der germanischen Kirche« nach dem »Grundsatz [...] der alten deutschen Kirchenfreiheit«<sup>11</sup>. Außerdem müsse der kirchliche Vermögensschaden angemessen ausgeglichen werden. Consalvis Forderungen unterscheiden sich von denen der Oratoren darin, dass er bereits eine Neu-Zirkumskription und -einrichtung der deutschen Bistümer vorsah<sup>12</sup>.

Erst mit dem preußischen Verfassungsentwurf vom Februar 1815 wurde dann die Kirchenfrage konkreter Gegenstand der diplomatischen Verhandlungen. In einer zweiten, hierauf reagierenden Denkschrift forderten die Oratoren die offizielle Beteiligung von Repräsentanten der deutschen (katholischen) Kirche an der Beratung der deutschen Angelegenheiten, soweit kirchliche Fragen betroffen seien. Sie verwiesen darauf, dass seit dem Augsburger Religionsfrieden dem katholischen Reichsteil »seine rein kirchliche-kirchlichpolitische und bürgerliche Existenz gesichert« worden sei durch das Komitial-Stimmrecht der katholischen Stände<sup>13</sup>. Elemente aus dieser Formulierung erscheinen abgewandelt wieder in der endgültigen Fassung der Bundesakte, und zwar im Paritätsartikel, der im ursprünglichen Entwurf von der österreichischen Seite, aus der Feder des dortigen Delegierten Wessenberg stammt. Diese sprachliche Kongruenz, auf die in den bisherigen Deutungen des Art. 16 DBA nicht hingewiesen wurde, ist möglicherweise nicht unwichtig bei der künftigen Diskussion der Frage, ob die konfessionelle Parität ein Individualrecht oder ein Recht der kirchlichen Institutionen darstellt<sup>14</sup>. Die Oratoren verwiesen auf das Staatsinteresse einer rechtlichen Sicherung der Kirchen als Kulturträger; überdies sei der katholische Regent lediglich der »Protektor«, nicht aber der »Regent« seiner Kirche. Im Verhältnis protestantischer Fürsten zu ihren katholischen Untertanen müsse dies umso mehr gelten<sup>15</sup>. Dies war als eine Invektive

---

9 KLÜBER, Uebersicht, S. 421.

10 Vgl. Ursmar ENGELMANN, Zur deutschen Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress, in: Historisches Jahrbuch 92 (1972), S. 373–391.

11 Aus der ersten Eingabe vom 30.10.1814, zit. nach der (offensichtlich nicht kritischen) Edition ebd., S. 374–380, hier S. 377; vgl. KLÜBER, Uebersicht, S. 425.

12 MEJER, Geschichte, S. 455.

13 Eingabe vom 1.3.1815, zit. nach der Edition in ENGELMANN, Kirchenfrage, S. 381–385, hier S. 384.

14 Vgl. hierzu den Beitrag von Heinrich de Wall in diesem Band.

15 Eingabe vom 1.3.1815, zit. nach: ENGELMANN, Kirchenfrage, S. 384.



gegen den Josephinismus ebenso wie gegen das Religionsrecht des preußischen Allgemeinen Landrechts zu verstehen, die eine institutionelle Eigenständigkeit der Kirchen soweit wie möglich negierten.

Ignaz von Wessenberg hingegen leiteten nationalkirchliche Motive. Seine Forderungen hätten, wären sie verwirklicht worden, wesentlich passgenauer im Rahmen eines Bundesrechts umgesetzt werden können als die erwähnten Ansprüche der Oratoren. Entgegen dem Streben der Kurie, die längst entsprechende Schritte eingeleitet hatte, nach Einzelkonkordaten schlug Wessenberg in einer ersten Denkschrift im November 1814 nach französischem Vorbild ein Bundeskonkordat zur Sicherung der kirchlichen Rechte vor. Es solle »einen wesentlichen Bestandtheil der teutschen Bundesverfassung, unter dem Schutz der obersten Bundesbehörde und des Bundesgerichtes« bilden. Alle Bistümer sollten als »teutsche Kirche« unter einem Primas vereinigt werden. Neben der Sicherung und Bestandsgarantie für kirchliche Güter und Stiftungen forderte der Generalvikar den Schutz der kirchlichen Verwaltungsrechte bzw. die »freie Wirksamkeit der Kirchenbehörden«. Die neue Religionsverfassung solle der eingetretenen »Unbestimmtheit der Grenzen der geistlichen und der weltlichen Macht« ein Ende bereiten<sup>16</sup>.

In seiner späteren Schrift über *Die teutsche Kirche* wurde Wessenberg noch deutlicher: Ein deutscher Primas sei nötig, um »gegen die ungebührlichen Ansprüche und Anmaßungen der römischen Curie wirksamen Schutz« zu gewähren. Bei Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte oder der kirchlichen Verfassung solle die direkte Anrufung der obersten Bundesbehörde möglich sein, so dass in einem solchen System ein Landesbischof womöglich beim Bundestag Verwahrung gegen den Papst hätte einlegen können<sup>17</sup>. Die Oratoren befürchteten, bei Verwirklichung des Primats laufe Deutschland Gefahr, aus dem Verband der römischen Kirche auszuschneiden. Anders als Consalvi lehnten sie sogar die Landesbistümer ab<sup>18</sup>. Während der laufenden Verhandlungen intervenierte Wessenberg noch mehrmals und bis zum Schluss, ebenso wie die Oratoren.

Der Antagonismus der verschiedenen katholischen Lobbyisten trug sicher dazu bei, dass die Kirchenfrage auf den ›Deutschen Konferenzen‹ – deren Gesamtentwicklung wegen der Vielzahl der Beteiligten ohnehin kaum steuerbar war – in so wenig konsistenter Form behandelt wurde. Dass schließlich die religionsrechtlichen Regelungen in der Bundesakte so dürr ausfielen, bedeutete, wie im Folgenden zu zeigen ist, zwar nicht unbedingt

---

16 Wessenbergs erste Denkschrift vom 27.11.1814 (Acten IV, 299), zit. nach: KLÜBER, Uebersicht, S. 433f.; vgl. HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 404–406; 410f.

17 Zit. nach: MEJER, Geschichte, S. 460f.

18 Vgl. auch KLÜBER, Uebersicht, S. 466.

einen eindeutigen Sieg der Kurialen, in jedem Fall aber einen schweren Schlag für die nationalkirchlich Gesonnenen.

## 2. Der Gang der diplomatischen Verhandlungen

Die Oratoren und Wessenberg brachten ihre jeweils ersten Denkschriften im November 1814 in die Öffentlichkeit, zu einem Zeitpunkt, als der sogenannte Deutsche Ausschuss, auch Deutsches Comité der fünf Mächte – Österreich, Preußen, Hannover, Bayern und Württemberg – genannt, auf der Basis eines modifizierten Entwurfs der ursprünglich vom Freiherrn vom Stein verfassten zwölf Artikel über den Text einer Bundesakte beriet. Die zwölf Artikel hatten die Kirchenfrage nicht angesprochen, und so herrschte eine gewisse Spannung.

Erst in der vorläufig letzten Sitzung dieses Comité's am 16. November – es wurde in der Folge durch politische Entwicklungen zunächst außer Funktion gesetzt – hielt man zum ersten Mal offiziell fest, dass die Bundesakte Kirchenartikel enthalten solle. Dies geschah im Zusammenhang der Diskussion über eine allgemeine Bundesgesetzgebung betreffend Angelegenheiten des Gesamtstaats. Über diese sollte nach einem aktuellen, separat formulierten österreichisch-preußischen Vorschlag jeweils gemeinschaftlich von den beiden geplanten Räten des Bundes entschieden werden<sup>19</sup>. Als Beispiele für derartige Materien wurden in der Diskussion das Militärwesen, die kirchliche Verfassung, die Rheinschiffahrt und das Postwesen genannt<sup>20</sup>. Der hannoversche Bevollmächtigte hatte, allerdings noch vor diesen Präzisierungen, angemerkt, man solle sich dabei jeweils so weit wie möglich an der alten Reichsverfassung orientieren<sup>21</sup>.

Nach dieser Sitzung aber ruhten die deutschen Angelegenheiten zunächst, und auch in den folgenden Verfassungsentwürfen wurde das Thema beinahe vollkommen mit Stillschweigen übergangen. Lediglich der österreichische Entwurf vom Dezember 1814 enthielt die Forderung nach »Gleichheit der bürgerlichen Rechte, für die christlichen Glaubensgenossen, nämlich Katholische, Lutherische und Reformirte« (sowie nach Duldung

---

19 Österreichisch-preußischer Vorschlag, in: Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 2, Heft 5, Erlangen 1815, S. 188–190, hier vgl. § 6c (S. 188): »Der Wirkungskreis des zweiten Raths dehnt sich auf alle Gegenstände aus, welche den Stoff zu einem allgemeinen, für ganz Teutschland geltenden Gesetz abgeben können«.

20 Ebd., S. 197.

21 Ebd., S. 196.

der Juden)<sup>22</sup>. Wilhelm von Humboldts parallel laufender Gegenentwurf weist nicht einmal an dieser Stelle einen religiösen Bezug auf.

Die österreichische Formulierung ist deswegen interessant, weil sie sich deutlich an die Semantik der napoleonischen Akzeptations- und Rezeptionsverträge für die protestantischen Rheinbundstaaten anlehnt. Während der Reichsdeputationshauptschluss noch »die Religionsausübung eines jeden Landes« und also das hergebrachte, territorialistisch interpretierte Religionsrecht geschützt hatte – lediglich den Untertanen, die infolge von Gebietsentschädigungen einer fremdkonfessionellen Herrschaft untergeordnet wurden, wurde das Recht zu ungestörter Religionsausübung nach dem status quo garantiert<sup>23</sup> –, enthielten die napoleonischen Verträge die Forderung nach Gleichstellung der Konfessionen. Konkret beschränkte sich diese Forderung allerdings auf die Emanzipation der Katholiken. Das Muster bildete der Friedensvertrag mit dem Königreich Sachsen vom Dezember 1806. Dort war postuliert worden: »es soll die Ausübung des katholischen Gottesdienstes im ganzen Kgr. Sachsen, der Ausübung des lutherischen Gottesdienstes ganz gleich gestellt werden, und es sollen die Unterthanen beider Religionen, ohne Einschränkung, die nämlichen bürgerlichen und politischen Rechte genießen«. Auch die Verträge mit den (jeweils lutherischen) ernestinischen und mecklenburgischen Herzogtümern, mit Holstein-Oldenburg und Anhalt, Schwarzburg, Waldeck, Schaumburg, Lippe und Reuß wiesen gleichlautende Formulierungen auf, ebenso die Konstitution des Königreichs Westphalen, in der die freie Religionsübung für die verschiedenen Glaubensparteien stipuliert wurde. Bezeichnenderweise fehlte die Passage in den mit den katholischen Territorien geschlossenen Beitrittsverträgen<sup>24</sup>.

Während des Stillstands der deutschlandpolitischen Beratungen betrieben katholische Kreise weiter ihre Interessenpolitik. Zwei aus der Mehrzahl zirkulierender Verfassungsentwürfe nahmen Intentionen der unterschiedlichen katholischen Lobbyisten auf: der Entwurf des mit Consalvi sympathisierenden Friedrich Schlegel sowie derjenige des mit Wessenberg vertrau-

---

22 Entwurf einer Grundlage der teutschen BundesVerfassung (Von einem kaiserlich-österreichischen Herrn Minister, im December 1814), in: KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 1–5, hier S. 5. Im Anhang zu diesem Beitrag sind die jeweiligen Religionsartikel der im Folgenden behandelten Verfassungsentwürfe im Wortlaut abgedruckt.

23 HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 398.

24 Vgl. zur Genese der Bestimmung auch den Beitrag von Michael Hundt in diesem Band. Zitate nach: KLÜBER, Uebersicht, S. 415; vgl. MEJER, XVI. Artikel, S. 592. KLÜBER, Uebersicht, S. 416, berichtet, dass als Folge in mehreren lutherischen Territorien, etwa in Sachsen und Sachsen-Gotha, Katholiken nun mehr begünstigt waren als Reformierte, was durch landesfürstliche Gesetzgebung nachträglich ausgeglichen wurde. Im Königreich Sachsen wurde in diesem Zusammenhang auch die Religionsausübung der Russisch-Orthodoxen privilegiert.

ten mecklenburgischen Bevollmächtigten Freiherrn von Plessen<sup>25</sup>. Formulierungen aus dem ersten Text, womöglich auch aus einer späteren Version des Plessenschen Entwurfs, wanderten in zwei weitere Dokumente, mit denen die preußische Seite im Frühjahr 1815 wieder Bewegung in die Deutschlandpolitik bringen wollte: Der erste preußische Entwurf vom April 1815 (der nicht zur offiziellen Beratung gelangte) enthält in § 9 eine Garantie uneingeschränkter Religionsausübung für alle Einwohner. Sein § 11 postuliert: »Die katholische Religion in Teutschland, wird, unter der Garantie des Bundes, eine so viel als möglich gleichförmige zusammenhängende Verfassung erhalten«<sup>26</sup>. Hier diene wohl der Entwurf Schlegels als Vorlage. Andererseits berichtet auch Wessenberg in einem Brief, er habe die ihm vertrauten österreichischen Unterhändler ebenso wie Humboldt, den Verfasser des preußischen Entwurfs, davon überzeugen können, dass es angemessen sei, »in die Bundesakte einen Artikel aufzunehmen, wodurch die Berichtigung dieser nationalen Sache zu einer gemeinsamen Angelegenheit des Bundes erklärt, auch die künftige kirchliche Einrichtung unter den Gesamtschutz des Bundes gestellt würde«<sup>27</sup>. Besonders die Formulierung der »zusammenhängenden« Verfassung, die den Gedanken eines Primas implizierte, sagte Wessenberg wohl zu. Allerdings konvergierten hier die Interessen der beiden konkurrierenden katholischen Lobbygruppen nur in oberflächlicher Sicht: Tatsächlich ging es der Kurie darum, womöglich doch noch eine Möglichkeit zu finden, ein Bundeskonkordat durchzusetzen, und damit die Bildung von Landeskirchen unter starkem politischem Einfluss der Einzelstaaten zu verhindern, wie dies vor allem die süddeutschen Königreiche Bayern und das kirchenpolitisch unberechenbare Württemberg im Sinn hatten<sup>28</sup>. Einen starken Primas mit verfassungsmäßigen Autonomierechten galt es dagegen für Rom gerade zu verhindern<sup>29</sup>.

Der überarbeitete zweite preußische Entwurf vom 1. Mai 1815, der Metternich überreicht wurde, bringt nun im Rahmen des umfangreichen Artikels zu den landständischen und staatsbürgerlichen Rechten der Untertanen

<sup>25</sup> Vgl. hierzu ebenfalls den Beitrag von Michael Hundt in diesem Band.

<sup>26</sup> Entwurf eines Bundesvertrags der souveränen Fürsten und Freien Städte Teutschlands [...]. Vorgelegt von den königlich preussischen Herren Bevollmächtigten, im Anfang des Aprils 1815, in: KLÜBER, Acten, Bd. 1, S. 104–111, hier S. 110.

<sup>27</sup> MEJER, Geschichte, S. 474; vgl. Joseph BECK, Freiherr I. Heinrich v. Wessenberg. Sein Leben und Wirken. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der neuern Zeit, Freiburg i.Br. 1862, S. 222.

<sup>28</sup> Während es im Januar 1815 vorübergehend so schien, als habe sich die Kurie – gegen Consalvi Willen – endgültig für Einzelverhandlungen entschieden, sah man kurz darauf nach einer Intervention des Freiherrn vom Stein noch einmal Hoffnung für einen Gesamtabschluss; die Kurienkongregation machte dann das weitere Vorgehen ausdrücklich vom Ergebnis der Verhandlungen im Deutschen Comité abhängig und ließ Consalvi unter Vorbehalten vorübergehend freie Hand; die Erwartungen zerschlugen sich allerdings bald (RUCK, Kurie, S. 64–66).

<sup>29</sup> Vgl. HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 412.

im Deutschen Bund auch eine stärkere Annäherung an die vorangegangene österreichische Paritätsformel: »Die drei christlichen Religionsparteien genießen in allen deutschen Staaten gleiche Rechte«<sup>30</sup>. Das ist die Semantik des im zeitgenössischen protestantischen Kirchenrecht vorherrschenden Kollegialismus, der bei den Schülern Justus Henning Boehmers wiederum territorialistische Elemente aufgenommen hatte<sup>31</sup>. Außerdem bezieht sich der Entwurf nun zum ersten Mal auch auf die Rechte der Protestanten. Der diesbezügliche Satz ist sehr nah an dem eben genannten Entwurf Plessens: Plessen sieht die Fürsorge der Einzelstaaten für die christlichen Kirchen vor, worunter die Erhaltung der katholischen Bistümer ebenso wie der Bestand aller evangelischen Pfarr-, Schul- und Kirchengüter fällt; weiter führt er aus:

Desgleichen wäre die gesammte protestantische Kirche in Deutschland, nach all den Gerechtsamen, die sie durch die vorigen Reichsgesetze erhalten, oder welche ihr nach den Particularverfassungen und fundirten Einrichtungen der einzelnen Länder zustehen, unter die Garantie des Bundes zu setzen<sup>32</sup>.

Insgesamt steht diese Passage nicht im Einklang mit der kurialen Politik und auch nicht mit Generalvikar Wessenbergs Intentionen. Dieser hatte nicht nur gleiche politische und bürgerliche Rechte für alle, sondern auch gleiches Recht zur religiösen Entfaltung der drei Konfessionen gefordert. Es ging um Bestimmungen, die seit dem Westfälischen Frieden in protestantischen Territorien galten, wie die Suspension der bischöflichen Gerichtsbarkeit für Katholiken, die Normaljahrsregelung, das landesfürstliche Ius Reformandi und den Ausschluss von Katholiken von öffentlichen Ämtern. In zwei Anhängen zu einem Teil der Auflage seiner soeben erschienenen Schrift *Die deutsche Kirche* polemisierte Wessenberg gegen die Politisierung der Konfessionen durch »nordische Staatsmänner«, wie er Humboldt und von Plessen nannte: »Wie eine solche Gewährleistung [dieser protestantischen Rechtstitel; J. W.] mit der Gleichheit der politischen und bürgerlichen Rechte aller Confessionen bestehen könnte, ist nicht einzusehen«<sup>33</sup>.

30 Abermaliger Entwurf der Verfassung eines zu errichtenden deutschen Staatenbundes, von den königlich preussischen Herren Bevollmächtigten übergeben, im Mai 1815, in: KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 298–308, hier S. 305.

31 Vgl. MEJER, XVI. Artikel, S. 601. HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 413, folgert, dieser »Versuch, das »preußische Paritätssystem« in die Bundesakte einzuführen«, hätte im Fall des Gelingens auch die »allgemeine Garantie der Religions-, Gewissens-, Bekenntnis- und Kulturfreiheit für die drei christlichen Konfessionen bedeutet«.

32 Zit. nach MEJER, Geschichte, S. 473.

33 Zit. nach ebd., S. 476. Mejer vermutet, Wessenberg habe für katholische und protestantische Leser unterschiedliche Druckausgaben der Schrift vorgesehen (ebd., S. 477). Auch RUCK, Kurie, S. 69, vertritt die These, den katholischen Akteuren habe es prinzipiell widerstrebt, »einer verfassungsrechtlichen Anerkennung der evangelischen Kirche zuzustimmen«.

Auch Österreich legte einen weiteren Verfassungsentwurf vor<sup>34</sup>. Hier hatte Wessenberg über seinen Bruder Einfluss geltend machen können: Statt einer von bundesstaatlicher Seite zu erlassenden Religionsverfassung stellt der Text in eher vager Form Verhandlungen mit Rom in Aussicht, er hebt besonders stark die gewünschte finanzielle und Verwaltungsautonomie der katholischen Kirche hervor und lässt spezifische Rechte der Protestanten unerwähnt. Im Anschluss an Wessenbergs Schrift wird nun auch die aus den Rheinbundverträgen bekannte Doppelformel von unterschiedslosen ›bürgerlichen und politischen Rechten‹ übernommen, die in der Folgezeit für viele Deutungen offen war<sup>35</sup>.

In Konferenzen zwischen Österreich, Preußen und später auch Hannover – vertreten durch den Grafen Münster, einen Freund Wessenbergs – kam Ende Mai ein gemeinsamer österreichisch-preußischer Entwurf zustande<sup>36</sup>. Dessen Art. 14 über die bürgerlichen und politischen Rechte nimmt in der Tendenz den österreichischen Maientwurf auf. Der eigentliche ›Kirchenartikel‹ Art. 15, der die Rechte der Religionsgesellschaften regelt, entspricht ganz Humboldts Entwurf vom 1. Mai. Man kann hier kaum sinnvoll zwischen österreichischen und preußischen Erfolgen bei der Durchsetzung bestimmter Formeln unterscheiden, zumal die österreichische Seite nicht mit einer Stimme sprach; Philipp Wessenberg war dem nationalkirchlichen Projekt seines Bruders gegenüber relativ positiv eingestellt – zumal, wenn es die habsburgischen Territorien gar nicht betreffen sollte<sup>37</sup>. Metternichs religionspolitische Grundsätze waren dagegen noch am ehesten als josephinisch zu beschreiben<sup>38</sup>. Ihm ist möglicherweise zu verdanken, dass die ›febronianisch‹-nationalkirchliche Formel von der »Gleichförmigkeit« als Ziel für die deutschen Kirchen wegfiel und damit indirekt den Einzelstaaten ein größerer Spielraum zugestanden wurde.

Dass die Kurie nun nicht mehr als der infrage stehende Verhandlungspartner genannt wurde, trug sicher dazu bei, dass der Entwurf den Ultramontanen als unannehmbar erscheinen musste. Daran konnten auch kosmetische Änderungen zugunsten der katholischen Seite nichts ändern: Die Rechte der Protestanten wurden zwar weiterhin genannt, aber jetzt in einer

34 Entwurf einer Grundlage der Verfassung des deutschen Staatenbundes; von kaiserlich-österreichischer Seite, im Mai 1815, in: KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 308–314, hier S. 313.

35 Vgl. detailliert MEJER, XVI. Artikel, S. 593–598; ders., Geschichte, S. 475.

36 Entwurf zu der Grundlage der Verfassung des deutschen Staatenbundes, in einer Versammlung der Bevollmächtigten der künftigen Bundesglieder am 23. Mai 1815, von dem kaiserlich-österreichischen ersten Bevollmächtigten, Herrn Fürsten von Metternich, vorgelegt, mit der Erklärung, daß solches in Einverständniß mit Sr. Majestät dem König von Preussen geschehe, in: KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 314–323, hier S. 320f.

37 BECK, Wessenberg, S. 235f.

38 Karl VÖLKER, Metternichs Kirchenpolitik, in: Zeitschrift für Kirchengeschichte 49 (1930), S. 222–246.

deutlichen Abstufung, da für sie nicht der Kirchenbegriff verwendet wurde; im Gegensatz zum preußischen Maientwurf wurden hingegen die Katholiken nun nicht mehr nur als Religion, sondern als Kirche bezeichnet.

Der gemeinsame Entwurf wurde Ende Mai und Anfang Juni 1815 in einer Reihe von Konferenzen mit den Vertretern der künftigen Bundesstaaten diskutiert, wobei es zahlreiche Kommentare zum vorgesehenen Art. 15 gab. In der 5. Sitzung beschloss man, ihn wegzulassen; in der 7. Sitzung wurde er doch wieder mit kleinen Änderungen eingerückt. In der 10. und vorletzten Sitzung fiel dann die überraschende Entscheidung, auf diesen eigentlichen Kirchenartikel endgültig zu verzichten. Dies war – um jetzt zu einer detaillierten Rekonstruktion der Entwicklung überzugehen – einem gezielten kurialen Lobbying zu verdanken, das schließlich in einer Blockade weiterer Verhandlungen durch Bayern resultierte. Im Bewusstsein ihrer vertraglich bereits gesicherten Souveränität waren die süddeutschen Königreiche Bayern und Württemberg von Anfang an nicht an einer Bundeskirchenverfassung interessiert und zielten auf Einzelkonkordate. Dem überwiegend katholischen Bayern stellte Consalvi nun offenbar günstige Bedingungen in Aussicht, sollte es sich gegen die Gesamtlösung starkmachen<sup>39</sup>. Bereits in der 2. Sitzung gab der bayerische Bevollmächtigte zu Protokoll, dass der Art. 14 nicht in die Bundesakte gehöre, da er dazu angetan sei, »Einrichtungen im Innern der Staaten« zu beschränken; das Kirchenwesen sei aber eine reine *res domestica*. Jedenfalls müsse der Zusatz wegfallen, der den Evangelischen besondere Rechte sichere, da hierdurch für diese mehr Recht beansprucht werde als von Gesetz wegen nötig<sup>40</sup>. Im eigenen Fall sei ohnehin bereits die Parität durchgesetzt: »Gleichheit der bürgerlichen Rechte für die christlichen Glaubensgenossen ist schon in Bayern ein Grundgesetz«<sup>41</sup>.

Es fanden sich aber auch Förderer katholischer Anliegen: Hessen-Darmstadt, später auch Sachsen schlugen eine Ergänzung von Art. 15 vor. Diese griff Forderungen Wessenbergs – der inzwischen, in deutlichem Gegensatz zu den Kurialen, die Annahme des Artikels befürwortete – auf: Der katholischen Kirche sollte neben freier Religionsausübung eine Dotation aus Grundbesitz unter staatlicher Oberaufsicht sowie die Teilnahme der Bistümer an der landständischen Repräsentation gewährt werden. Die Bundesversammlung solle Grundsätze für Verhandlungen mit dem HI. Stuhl verabschieden<sup>42</sup>. Dies war ein vielversprechender Ansatz, um das Dilemma

---

<sup>39</sup> RUCK, Kurie, S. 71.

<sup>40</sup> KLÜBER, Uebersicht, S. 442.

<sup>41</sup> Votum des königlich-bayerischen Herrn Bevollmächtigten über die Verfassung des teutschen Bundesvertrags, in: KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 380–389, hier S. 387.

<sup>42</sup> KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 366; vgl. hierzu auch den Beitrag von Michael Hundt in diesem Band.

zwischen unitarischem oder einzelstaatlichem Vorgehen zu lösen. Ebenso wie im österreichisch-preußischen Vorschlag hatte man sich auch hier nicht zu einer Aufnahme des Paritätsprinzips entschließen können<sup>43</sup>.

In der anschließenden regen Diskussion wurde gefordert, nicht mehr Mittel für kirchliche Zwecke zu garantieren, als die Bestimmungen des Reichsdeputationshauptschlusses vorgesehen hatten. Der holsteinische Bevollmächtigte bemerkte, dass eine explizite Garantie der katholischen Religion durch die protestantischen Bundesstaaten bedenklich sei und notfalls weggelassen werden solle; auch umgekehrt gebe es keinen Bedarf<sup>44</sup>. Man erinnerte sich in der Folge an alte religionsrechtliche Streitfälle, stritt etwa darüber, inwieweit die im Entwurf genannte Dreizahl der Konfessionen durch das vormalige Reichsrecht gedeckt sei (in der Folge wurde sie aus allen im Umlauf befindlichen Exemplaren gestrichen), und warf die Frage auf, ob der Artikel »auch auf andere christliche Secten, z.B. auf Wiedertäufer, Herrnhuter u.s.w. zu ziehen sey«<sup>45</sup>. Vor allem aber über den Einschluss der Juden, auf dem Österreich und Preußen bestanden, gab es eine erregte Kontroverse<sup>46</sup>.

Die römisch-katholischen Oratoren protestierten öffentlich gegen den Entwurf und reichten zwei Denkschriften ein. Der wirkliche Verfasser war Kardinal Consalvi, mit dem sie sich seit längerem hinter den Kulissen eng abgestimmt hatten. Die Kritik richtete sich vor allem gegen die Ungleichbehandlung: Den Katholiken werde lediglich eine Verfassung, die ihnen unter der Garantie des Bundes Rechte und Mittel sichern solle, in Aussicht gestellt; die Rechte und hergebrachten Privilegien der Protestanten würden demgegenüber direkt zum Teil der Landesverfassungen erklärt<sup>47</sup>. Letztere seien ohnehin gesichert, den Evangelischen würde mit der geplanten Regelung »unverhofft Etwas gegeben werden, dessen sie nicht bedürften, und was sie daher auch gar nicht verlangt hätten«<sup>48</sup>. Für die geschwächte katholische Kirche bedeute eine solche Vertröstung das »Todesurteil«. Überhaupt könne der Bund nicht über die Rechte der einzig wahren Kirche entscheiden. Seine katholischen Mitglieder könnten es nicht wagen, dieser gegenüber als Verfassungsgeber aufzutreten, während die protestantischen Fürs-

---

43 An die Nennung der Maßnahmen zugunsten der katholischen Kirche schließt die Bestimmung an: »Den Evangelischen werden in den katholischen Bundesstaaten die nämlichen Rechte anerkannt« (ebd.; Hervorhebung J. W.).

44 KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 367.

45 KLÜBER, Uebersicht, S. 443.

46 Vgl. hierzu den Beitrag von Renate Penßel in diesem Band.

47 KLÜBER, Uebersicht, S. 430–432; ders., Acten, Bd. 4, S. 290, 295; vgl. RUCK, Kurie, S. 70.

48 KLÜBER, Uebersicht, S. 431.



ten in einen Selbstwiderspruch gerieten, wenn sie zugleich »Opposition und Patron« der katholischen Kirche sein wollten<sup>49</sup>.

Metternich sah wohl bereits zu diesem Zeitpunkt die Unmöglichkeit einer Einigung. Er beantragte, den Kirchenartikel fallenzulassen. Dies geschah tatsächlich vorübergehend, woraufhin erneut eine intensive Lobbyarbeit Wessenbergs einsetzte. Tatsächlich kam es in der 7. Sitzung stillschweigend zur Aufhebung des Beschlusses: Der allgemeine Kirchenartikel wurde in diesem Zusammenhang neu gefasst. Anders als im vorigen Entwurf wurden jetzt nur noch allgemein Dotationen für die katholische Kirche erwähnt, die Fundierung der Rechte der Protestanten in den »Landesverfassungen« wurde gestrichen. Damit meinten Preußen und Österreich, alle Anstöße im Sinn von Eingriffen in partikularstaatliche Rechte beseitigt zu haben.

Dieser revidierte Entwurf<sup>50</sup> wurde vonseiten der Mindermächtigen relativ kontrovers diskutiert<sup>51</sup>. Consalvi schaltete sich jetzt direkt ein; so gut ihm die Sicherung der kirchlichen Rechte im ersten Teil des Artikels gefiel, so unannehmbar schien ihm die Formulierung, die nahelegte, der katholischen Kirche werde diese Verfassung vom Staat verliehen. Er ließ über den niederländischen Gesandten von Gagern in der Konferenzsitzung beantragen, man solle statt von »Verfassung« von »Einrichtung« der katholischen Kirche reden, um Missverständnisse zu vermeiden. Der Kardinal meinte, die katholische Kirche habe bereits eine eigene universelle *constitutio* »und Laienfürsten gebühre in Verfassungssachen der Kirche keine Mitwirkung«<sup>52</sup>. Gegen die Rechtsgarantien für die Evangelischen protestierten Consalvi und die Oratoren unverändert. Um einen Abschluss zu finden, schlug Bayern am 8. Juni vor, den Artikel einfach wegzulassen; er sei »so wie er da liege, schwer zu fassen«. Es sei aber auch bedenklich, nähere Bestimmungen zu verabschieden, die in die Rechte der Einzelstaaten eingriffen<sup>53</sup> – diese hatte man bei der Revision ja auch gerade getilgt.

Noch am Tag der Paraphierung der Bundesakte versuchte Wessenberg, inzwischen relativ allein auf weiter Flur, den Kirchenartikel zu retten. Er schien jetzt davon auszugehen, dass die Rechtswahrung der Protestanten für alle katholischen Beteiligten unannehmbar sei, und mahnte, die Grundsteinlegung zu einer Bundeskirchenverfassung dürfe nicht daran scheitern, dass der betreffende Artikel der Bundesakte zugleich »der protestantischen Kir-

---

49 Ebd.

50 Neue oder revidierte Abfassung der teutschen BundesActe. In zwanzig Articeln, in: KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 479–492.

51 Siehe den Beitrag von Michael Hundt in diesem Band.

52 KLÜBER, Uebersicht, S. 445; dort ist wohl irrig von Luxemburg als Antragsteller die Rede, s. aber das Konferenzprotokoll in ders., Acten, Bd. 2, S. 516.

53 Ebd., S. 535; vgl. KLÜBER, Uebersicht, S. 447.

che Rechte zusichern wolle, die zum Theil mit den veränderten Verhältnissen und dem jetzigen Zeitgeist nicht im Einklang stehen«<sup>54</sup>. Die protestantische Kirche habe weder Verfassung, Rechtstitel noch Eigentum verloren (angesichts der zahlreichen Gravamina linksrheinischer Kirchengemeinden, die in der napoleonischen Zeit ihre Besitztümer eingebüßt hatten, eine nicht gänzlich haltbare Aussage), und ihre Existenz sei durch die völlige politische und bürgerliche Gleichstellung in Art. 16 gesichert; der sie betreffende Teil des Kirchenartikels könne also gefahrlos weggelassen werden. Demgegenüber sei es eine existentielle Frage, die Dotation, Selbstverwaltung und Organisation der katholischen Kirche zu sichern<sup>55</sup>.

Obleich alle anderen Verhandlungspartner den Artikel zu halten wünschten, blieb Bayern beim Nein, und so blieb die Bundesakte ohne den geplanten Kirchenartikel im engeren Sinn. Der verbleibende Art. 16 beschränkte sich darauf, den einzelnen Angehörigen der drei etablierten christlichen Konfessionen die Rechtsgleichheit im bürgerlich-politischen Sinne zu garantieren, was persönliche Glaubens- und Gewissensfreiheit einschloss, nach mehrheitlicher Lesart aber nicht die korporativen Aspekte einer religiösen Vereinigungs- und Kultusfreiheit. Diese blieben ebenso wie die Ausgestaltung der staatlichen Kirchenhoheit und die Regelung kirchlicher Autonomierechte sowie Vermögensverhältnisse in der Kompetenz der Einzelstaaten<sup>56</sup>. Die Wiener Schlussakte von 1820 hielt fest, die Kirchenfrage bedürfe weiterer Beratungen: Ziel sei eine gemeinsame Beschlussfassung im Sinn von »möglichst gleichförmigen Verfügungen«<sup>57</sup>. Der Fortschritt in der Sache gegenüber der Ausgangssituation, wie sie der Reichsdeputationshauptschluss festgehalten hatte, war marginal geblieben.

### 3. Fazit

Bereits der Herausgeber der Konferenzprotokolle, Klüber, hat umständliche Mutmaßungen über den Grund für das negative Ergebnis angestellt, das für die meisten Beteiligten wohl doch unerwartet war. Zumindest nach außen hatten auch die ultramontanen Vertreter lange Zeit deutlich die Verabschiedung eines Kirchenartikels gewünscht, Wessenberg als Repräsentant der nationalkirchlich Gesonnenen ohnehin. Preußen mit seiner traditionell relativ toleranten Religionspolitik gegenüber Katholiken hat diesen Wunsch

<sup>54</sup> KLÜBER, Acten, Bd. 4, S. 308; vgl. ders., Uebersicht, S. 436.

<sup>55</sup> »Die jetzige Lage und die neueren Schicksale dieser Kirche, seyen ganz verschieden von denjenigen der protestantischen Kirche. Sie bedürfe wesentlich einer neuen zweckmäßigen Begründung ihrer politischen Existenz« (ebd.).

<sup>56</sup> Vgl. HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 415.

<sup>57</sup> Ebd.

deutlich unterstützt. Es besaß seit dem Nuntiaturstreit<sup>58</sup> ein relativ gutes Verhältnis zum Hl. Stuhl, das sich in Humboldts Zeit als römischer Gesandter nochmals deutlich normalisiert hatte. Die eigene religionsrechtliche Praxis bot, gerade in Hinsicht auf die Katholiken, ein gutes Beispiel dafür, wie man eine Kirchenorganisation weitgehend gewähren lassen konnte, die sich der eigenen Überzeugung nach auf einem autonomen kanonischen Recht aufbaute, deren Handeln aber gleichzeitig juridisch streng als Ausfluss der staatlichen Kirchengewalt interpretiert wurde<sup>59</sup>.

Österreichs Rolle war komplizierter: Die Kurialen ebenso wie Dalberg und Wessenberg hatten große Hoffnungen auf die Unterstützung Metternichs gesetzt und gehofft, sie würden ihre Ziele mit seiner Hilfe allmählich durchsetzen können; seine prinzipielle Feindschaft gegenüber der kurialen Politik und seine Maßnahmen, die Kurie für die Zeit des Kongresses von allen Einzelverhandlungen mit Bundesfürsten abzuhalten, hatte Metternich klug verschleiert<sup>60</sup>. Dem enttäuschten Consalvi blieb einstweilen nur der formale Protest gegen alle kirchenfeindlichen Entscheidungen des Kongresses im Bereich des Deutschen Bundes, verbunden mit der Hoffnung auf eine künftige »systemation des affaires ecclésiastiques de cette nation illustre, conforme aux lois de l'Eglise«<sup>61</sup>. Als Weg hierzu stimmte jetzt auch er Sonderverhandlungen zu.

Ein weiterer wichtiger Grund für das Scheitern der Verhandlungen war die innere Uneinigkeit der katholischen Repräsentanten, und zwar nicht nur der Gegensatz zwischen Wessenberg und den Ultramontanen: Consalvis Präsenz und seine oft bis über die Grenzen seiner Kompetenz ausgedehnte diplomatische Rücksichtnahme auf die deutschen Verhandlungspartner hatten für viele Kongressteilnehmer wohl im unklaren gelassen, wie sehr er sich häufig von den kurialen Instruktionen entfernt hatte. Die eng an ihn gebundenen, diplomatisch unerfahrenen Oratoren hatten sich wohl verschätzt, wenn sie dachten, trotz der Kriegsgefahr, die alle Verhandlungen unter zusätzlichen Zeitdruck stellte, werde sich die Verfassungskommission genug Zeit nehmen, um die Probleme erschöpfend zu diskutieren und Eingaben wahrzunehmen. Consalvi selbst hatte durch die Absprachen mit Bayern eine Art Notbremse in das Prozedere eingebaut, die ausgelöst werden konnte, sofern die Verhandlungen das für die Kurie akzeptable Mini-

---

58 Vgl. hierzu Burkhard ROBERG, *Verkehrung der Fronten? Bartolomeo Pacca und der Nuntiaturstreit 1785–1794*, in: Alexander KOLLER (Hg.), *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturberichtsforschung*, Tübingen 1998, S. 376–394.

59 Vgl. Peter LANDAU, *Das Kirchenrecht des Allgemeinen Landrechts für die Preußischen Staaten im 19. Jahrhundert*, in: Ders., *Grundlagen und Geschichte des evangelischen Kirchenrechts und des Staatskirchenrechts*, Tübingen 2010, S. 175–210.

60 RUCK, *Kurie*, S. 74–76.

61 KLÜBER, *Acten*, Bd. 4, S. 439.

malergebnis nicht erreichen sollten. Da er aber – anders als die Zelanti in Rom – lange von den Vorteilen einer unitarischen Lösung überzeugt war, ist trotz der akribischen Forschungen Rucks nicht ganz klar, ob der Abbruch der Verhandlungen mit seinem Einverständnis erfolgte oder ob Bayern hier aus kurzfristigem Eigeninteresse agierte.

Die Bevollmächtigten der künftigen Bundesglieder brachten angesichts der Vielzahl der verhandelten Materien nur begrenztes Interesse für den Kirchenartikel auf. In den Schlusserklärungen vor Unterzeichnung der Bundesakte spielt das Thema keine Rolle, mit Ausnahme der sächsischen, die Vorbehalte in Bezug auf den Art. 16 zu Protokoll gab<sup>62</sup>. Die preußischen Vertreter Humboldt und Hardenberg betonten in ihrer Schlusserklärung vom 6. Juni 1815, sie hätten gewünscht, der Bundesakte »eine größere Ausdehnung, Fertigkeit und Bestimmtheit gegeben zu sehen« (auch das Bundesgericht war ja in letzter Sekunde weggefallen). Sie hätten aber unterzeichnet, um besser einen weniger vollständigen Bund zu schließen als gar keinen; es bleibe den Beratungen der Bundesversammlung vorbehalten, »den Mängeln abzuhelfen«<sup>63</sup>. Dies sollte in Sachen der Religionsverfassung aber nicht geschehen, es blieb allein beim Paritätsprinzip. Angesichts einer bereits in vielen Bundesstaaten durchgesetzten Paritätsgesetzgebung stellte dies zwar keine tiefgreifende Innovation dar. Die Signalwirkung der Parität als eines Grundrechts der Bundesangehörigen ist aber auch nicht zu unterschätzen<sup>64</sup>. Klassifikationen der Bundesangehörigen in »protestantische« und »katholische« Staaten, wie sie noch während der Wiener Verhandlungen im Schwange waren, waren dabei, ihre staatsrechtliche Konnotation zu verlieren. Ihre Bedeutung verlagerte sich in Zukunft vom juridischen auf das politische und kulturelle Feld.

---

<sup>62</sup> KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 553.

<sup>63</sup> Ebd., S. 556.

<sup>64</sup> Trotz seines Scheiterns in der Frage der Kirchenverfassung verstand auch Wessenberg die Verabschiedung des Art. 16 als eine Krönung seiner kirchenpolitischen Wirksamkeit (BECK, Wessenberg, S. 242).

## Anhang

Die Religionsartikel in den Entwürfen für eine deutsche Bundesverfassung, die zwischen Dezember 1814 und Juni 1815 von den offiziellen Delegierten beim Wiener Kongress vorgelegt wurden:

Entwurf einer Grundlage der teutschen BundesVerfassung (Von einem kaiserlich-österreichischen Herrn Minister, im December 1814), in: Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 2, Heft 5, Erlangen 1815, S. 1–5, hier S. 5.

15) Die Bundes Staaten, in sofern sie nur teutsche Länder besitzen, garantieren gemeinschaftlich ihren Unterthanen folgende Rechte:

a. Gleichheit der bürgerlichen Rechte, für die christlichen Glaubensgenossen, nämlich Katholische, Lutherische und Reformirte.

NB. Wobei noch die Duldung der Juden zu erwähnen ist.

Entwurf eines Bundesvertrags der souverainen Fürsten und Freien Städte Teutschlands, enthaltend die wichtigsten Grundsätze der Bundesverfassung, deren weitere Ausführung, so wie die Abfassung der organischen Gesetze des Bundes, einer nachfolgenden Berathschlagung vorbehalten bleiben soll. Vorgelegt von den königlich preußischen Herren Bevollmächtigten, im Anfang des Aprils 1815, in: Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 1, Heft 4, Erlangen 1815, S. 104–111, hier S. 109f.

§9 [...] Allen Einwohnern zum teutschen Bunde gehörender Provinzen, wird von den Mitgliedern des Bundes, durch die künftige Urkunde desselben, das nur durch die allgemeine Pflicht der Bundesvertheidigung beschränkte Recht der Auswanderung in einen andern teutschen Staat, der Uebertritts in fremde teutsche Civil- oder MilitärDienste, und die Bildung auf fremden teutschen Universitäten, so wie uneingeschränkte Religionsübung und Preßfreiheit zugesichert. [...]

[...]

§11 Die katholische Religion in Teutschland, wird, unter der Garantie des Bundes, eine so viel als möglich gleichförmige zusammenhängende Verfassung erhalten.

Abermaliger Entwurf der Verfassung eines zu errichtenden teutschen Staatenbundes, von den königlich preussischen Herren Bevollmächtigten übergeben, im Mai 1815, in: Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 2, Heft 7, Erlangen 1815, S. 298–308, hier S. 305; 307.

§9 [...] Die drei christlichen Religionsparteien geniessen in allen teutschen Staaten gleiche Rechte, und den Bekennern des jüdischen Glaubens werden, in sofern sie sich der Leistung aller Bürgerpflichten unterziehen, die derselben entsprechenden Bürgerrechte eingeräumt.

§ 11 Die katholische Religion in Deutschland, wird, unter der Garantie des Bundes, eine so viel als möglich gleichförmige, zusammenhängende, und die zu Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten. Die Rechte der Evangelischen, gehören in jedem Staate zur Landesverfassung; und Erhaltung ihrer, auf Friedensschlüssen, Grundgesetzen, oder anderen gültigen Verträgen beruhenden Rechte, sind dem Schutz des Bundes anvertraut.

Entwurf einer Grundlage der Verfassung des teutschen Staatenbundes; von kaiserlich-österreichischer Seite, im Mai 1815, in: Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 2, Heft 7, Erlangen 1815, S. 308–314, hier S. 313.

Art. 17. Die Religionsverschiedenheit der christlichen Glaubensbekenntnisse, soll keinen Unterschied im Genuß bürgerlicher und politischer Rechte begründen. Jeder Confession soll die ausschließliche Verwaltung der Gegenstände ihres Cultus und ihrer Kirchengelder zustehen. Die Angelegenheiten der katholischen Kirche, sollen mit dem römischen Hof auf der Versammlung verhandelt werden. Die jüdischen Glaubensgenossen bleiben im Genuß der bisher erworbenen Rechte, und werden der Erwerbung bürgerlicher Rechte in so fern fähig erklärt, als sie sich der Leistung aller Bürgerpflichten unterziehen.

Entwurf zu der Grundlage der Verfassung des teutschen Staatenbundes, in einer Versammlung der Bevollmächtigten der künftigen Bundesglieder am 23. Mai 1815, von dem kaiserlich-österreichischen ersten Bevollmächtigten, Herrn Fürsten von Metternich, vorgelegt, mit der Erklärung, daß solches in Einverständniß mit Sr. Majestät dem König von Preussen geschehe, in: Johann Ludwig Klüber (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 2, Heft 7, Erlangen 1815, S. 314–323, hier S. 320f.

Art. 14. Fortsetzung der bürgerlichen und politischen Rechte.

Die Verschiedenheit der drei christlichen Religionsparteien, kann, in den Ländern und Gebieten des teutschen Bundes, keinen Unterschied im Genuße bürgerlicher und politischer Rechte begründen.

Den Bekennern des jüdischen Glaubens werden, in so fern sie sich der Leistung aller Bürgerpflichten unterziehen, die denselben entsprechenden Bürgerrechte eingeräumt, und wo dieser Reform Landesverfassungen entgegenstehen, erklären die Mitglieder des Bundes, diese Hindernisse soviel als möglich hinwegräumen zu wollen.

## Art. 15. Religionswesen.

Die katholische Kirche in Teutschland, wird, unter der Garantie des Bundes, eine ihre Rechte, und die zu Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Mittel sichernde Verfassung erhalten.

Die Rechte der Evangelischen gehören in jedem Staate zur Landesverfassung, und ihre auf Friedensschlüssen, Grundgesetzen, oder andern gültigen Verträgen beruhenden Rechte werden ausdrücklich aufrechterhalten.

Neue oder revidirte Abfassung der teutschen BundesActe. In zwanzig Articeln, in: Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. 2, Heft 8, Erlangen 1815, S. 479–492, hier S. 490.

Art. 16. Die katholische Kirche in den teutschen Bundesstaaten, wird eine ihre Rechte und Dotation sichernde Verfassung erhalten. Eben so werden die Rechte der Evangelischen, in jedem Bundesstaat, in Gemäßheit der Friedensschlüsse, Grundgesetze, oder anderer gültiger Verträge, aufrecht erhalten.

Art. 17. Die Verschiedenheit der christlichen ReligionsParteien kann in den Ländern und Gebieten des teutschen Bundes, keinen Unterschied in dem Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründen. Die Bundesversammlung wird in Berathung ziehen, wie auf eine möglichst übereinstimmende Weise die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens in Teutschland zu bewirken sey, und wie insonderheit denselben der Genuß der bürgerlichen Rechte gegen die Uebernahme aller Bürgerpflichten in den Bundesstaaten verschafft und gesichert werden könne; jedoch werden den Bekennern dieses Glaubens, bis dahin, die denselben in den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten.

Deutsche Bundesakte vom 8. Juni 1815, in: Ernst Rudolf HUBER / Wolfgang HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts. Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973, S. 115.

Art. 16. Die Verschiedenheit der christlichen Religions-Partheyen kann in den Ländern und Gebiethen des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen.

Die Bundesversammlung wird in Berathung ziehen, wie auf eine möglichst übereinstimmende Weise die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens in Deutschland zu bewirken sey, und wie insonderheit denselben der Genuß der bürgerlichen Rechte gegen die Übernahme aller Bürgerpflichten in den Bundesstaaten verschafft und gesichert werden könne; jedoch werden den Bekennern dieses Glaubens bis dahin die denselben in den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten.





Michael Hundt

## Die Mindermächtigen und die Kirchenartikel

### Das Problem der Rechtsstellung der Katholiken in den kleineren deutschen Staaten

Als am 23. Mai 1815 Österreich und Preußen ihren gemeinsamen Verfassungsentwurf für den zu gründenden Deutschen Bund vorlegten, reagierten die Vertreter der mindermächtigen deutschen Staaten erleichtert. Zum einen, weil nach den Irrungen und Wirrungen des Kongresses und Monaten des Wartens ein neues verfassungsrechtliches Band für die deutschen Staaten – ein Hauptanliegen fast aller Regierungen – erreichbar erschien. Zum anderen, weil – anders als im Oktober und November des Vorjahres – diese Arbeit nicht mehr den Vertretern der fünf deutschen Vormächte überlassen werden musste, sondern auch Vertreter der Mindermächtigen hinzugezogen werden sollten. Freilich vorerst nur Vertreter, denn die Schar der Diplomaten aus jenem Kreis war groß, beinahe so groß wie die Zahl der Staaten, die sie repräsentierten<sup>1</sup>.

Insgesamt handelte es sich bei den Mindermächtigen, so auch die zeitgenössisch vielfach verwendete Eigenbezeichnung, um nicht weniger als 33 Staaten mit zusammen rund 3,5 Millionen Einwohnern, was etwa der Einwohnerzahl Bayerns entsprach. In der Größe reichten die Mindermächtigen von Hessen-Darmstadt, mit immerhin knapp 620.000 Einwohnern, bis zu Liechtenstein, mit gerade einmal 5.500 Einwohnern. Die Tabelle im Anhang listet die Staaten auf. Sie alle hatten die großen politischen und staatsrechtlichen Umwälzungen im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts überstanden oder waren 1813/14 zu neuem politischem Leben erwacht. Andere, wie Isenburg und das Großherzogtum Frankfurt, hatten 1813 zu lange an der Seite Napoleons gestanden und waren von den Alliierten erobert und

---

<sup>1</sup> Der Entwurf vom 23. Mai 1815 gedruckt in: Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, 9 Bde., Erlangen 1815–1818 und 1835, hier Bd. 2, S. 314–323. Zu den Verfassungsberatungen allgemein siehe Ernst Rudolf HUBER, Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789. Bd. 1: Reform und Restauration 1789 bis 1830, Stuttgart [u.a.] <sup>2</sup>1960, S. 543–563; Hans-Joachim HARTMANN, Das Schicksal der preußisch-österreichischen Verfassungsvorschläge, insbesondere des Entwurfs vom 15. Oktober 1814, auf dem Wiener Kongreß, Diss. jur. Göttingen 1964. Zu den Mindermächtigen siehe Michael HUNDT, Die mindermächtigen deutschen Staaten auf dem Wiener Kongreß, Mainz 1996, speziell zu den Reaktionen im Mai 1815: Ebd., S. 268f.

faktisch mediatisiert worden<sup>2</sup>. Von diesem letztgenannten Kreis grenzten sich die Mindermächtigen, von denen einige selbst erst in allerletzter Sekunde den Seitenwechsel zu den Alliierten geschafft hatten, bewusst und energisch ab, ebenso wie von den ehemaligen Standesgenossen, den Mediatisierten<sup>3</sup>. Nach oben hin fanden die Mindermächtigen ihre Grenze durch den Königsrang der führenden deutschen Vormächte Österreich, Preußen, Bayern, Hannover und Württemberg. Baden blieb isoliert, da dem Großherzog die Mindermächtigen zu minder waren, die fünf Großen es aber nicht in ihren Kreis zulassen wollten<sup>4</sup>. Und auch der Großherzog von Hessen-Darmstadt fand es eigentlich unter seiner Würde, als mindermächtig »geschmäht« zu werden, ließ seinen Gesandten zwar zu Beginn des Kongresses im Kreis dieser Staatengruppe mitwirken, zog ihn aber ab März 1815 zusehends von dort ab und versuchte – zu seinem nicht unerheblichen Nachteil – sein Glück in einem isolierten Vorgehen à la Baden<sup>5</sup>.

Kirchenrechtlich und kirchenpolitisch lässt sich in die Gruppe der 33 Mindermächtigen, bei ihrer individuellen Vorgeschichte und den speziellen Rechtsverhältnissen auf allen Ebenen, nur wenig Struktur bringen. Im Jahre 1814 lassen sich kaum zwei Staaten mit identischen kirchenrechtlichen Verhältnissen finden. Ein historischer Rückblick ist daher unerlässlich, ehe die Interessenlage und das Verhalten der Mindermächtigen auf dem Wiener Kongress und seine Bedeutung in kirchenpolitischer Hinsicht umrissen werden können. Zudem ist eine Beschränkung auf die Frage nach der rechtlichen Stellung der Katholiken in den protestantischen Staaten im Interesse der Handhabbarkeit des Themas unabdingbar.

Während im Alten Reich die katholischen Reichsstände in der deutlichen Überzahl gewesen waren, wandelte sich dieses Bild durch die Säkularisation und die Mediatisierungen im ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts grundsätzlich<sup>6</sup>. Von den auf dem Wiener Kongress präsenten 33 minder-

2 Ein allgemeiner Überblick ebd., S. 10–64.

3 Zu den Mediatisierten auf dem Wiener Kongress siehe: Beiträge zur Geschichte der teutschen Standesherren 1814 und 1815 aus Briefen, Berichten etc. zusammengestellt von Dr. jur. GEYER (als Manuscript gedruckt), Karlsruhe 1868; HUNDT, Mindermächtige, S. 152–154 und 313–316.

4 Maria GLASER, Die badische Politik und die deutsche Frage zur Zeit der Befreiungskriege und des Wiener Kongresses, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 80 (1928), S. 268–317; Erwin ARNDT, Vom markgräflichen Patrimonialstaat zum großherzoglichen Verfassungsstaat Baden, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 101 (1953), S. 157–264 und 436–531.

5 HUNDT, Mindermächtige, S. 100, 104f., 254f., 260 und 268f.

6 Zu den Veränderungen allgemein: HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 42–74; Klaus Dieter HÖMIG, Der Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803 und seine Bedeutung für Staat und Kirche unter besonderer Berücksichtigung württembergischer Verhältnisse, Tübingen 1969. Die Liste der Reichsstände in: Gebhardt. Handbuch der deutschen Geschichte, hg.

mächtigen Staaten waren nunmehr drei katholisch, nämlich Hohenzollern-Hechingen, Hohenzollern-Sigmaringen und Liechtenstein. Alle anderen waren seit der Reformation evangelisch-lutherisch oder reformiert. In ihnen hatten sich – wenn überhaupt – nur rudimentäre Reste der katholischen Kirche erhalten. Das konnten Stifte, Abteien und Pfarreien oder auch einzelne Personen wie Domherren sein<sup>7</sup>. Sofern vorhanden, wurden diese Einrichtungen und die damit verbundenen Rechte, bezogen auf das Normaljahr 1624, im Westfälischen Frieden bestätigt und garantiert<sup>8</sup>. Gab es im Jahre 1624 keine Katholiken in dem entsprechenden Territorium oder besaßen sie keine nachweisbaren Rechte, so fehlte ein reichsrechtlich begründeter Anspruch bis zum Ende des Alten Reiches. Entsprechend stand den Katholiken in den meisten Territorien nur die private Religionsausübung ohne Beistand von Geistlichen (*devotio domestica*) oder mit Beistand von Geistlichen (*exercitium religionis privatum*) zu. Wo jeweils die Grenzen zu ziehen waren, gab vielfach Anlass zu Rechtsstreitigkeiten, die teilweise bis vor die höchsten Reichsgerichte getragen wurden<sup>9</sup>. Das Recht zur öffentlichen Religionsausübung (*exercitium religionis publicum*), gar unter Einschluss von Kirchengebäuden mit Türmen, Glockenläuten und öffentlichen Prozessionen, war mit wenigen Ausnahmen streng verboten, ebenso wie

---

von Herbert GRUNDMANN, Bd. 2: Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus, Stuttgart 1970, S. 769–784.

- 7 Beispielhaft: Everhard ILLIGENS, Geschichte der Lübeckischen Kirche von 1530 bis 1896, das ist Geschichte des ehemaligen katholischen Bistums und der nunmehrigen katholischen Gemeinde, sowie der katholischen Bischöfe, Domherren und Seelsorger zu Lübeck von 1530 bis 1896, Paderborn 1896; Joseph FREISEN, Staat und katholische Kirche in den deutschen Bundesstaaten: Lippe, Waldeck-Pyrmont, Anhalt, Schwarzburg-Rudolstadt, Schwarzburg-Sondershausen, Reuss-Greiz, Reuss-Schleiz, Sachsen-Altenburg, Sachsen-Coburg und -Gotha, 2 Bde., Stuttgart 1906; Johannes HESSE, Staat und katholische Kirche in Braunschweig, Oldenburg, Schaumburg-Lippe und Waldeck-Pyrmont vom Ende des achtzehnten Jahrhunderts bis zur Gründung des Landes Niedersachsen, Osnabrück 1982.
- 8 Fritz DICKMANN, Der Westfälische Frieden, Münster <sup>2</sup>1965, S. 343–373; Karl HAUSBERGER, Reichskirche, Staatskirche, »Papstkirche«. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg 2008, S. 32f. Der Normaltag festgelegt im Osnabrücker Friedensvertrag vom 14./24. Oktober 1648, Art. V, § 2; gedruckt in: Arno BUSCHMANN (Hg.), Kaiser und Reich. Klassische Texte und Dokumente zur Verfassungsgeschichte des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation vom Beginn des 12. Jahrhunderts bis zum Jahre 1806, München 1984, S. 289–380, hier S. 309. Art. V, § 34 (ebd., S. 324f.) verhielt jedoch den einzelnen Anhängern der Minderheitenreligion, sofern sie sich nicht auf Rechte aus dem Normaljahr 1624 berufen konnten, eine nachsichtige Duldung und eine Andacht in vollständiger Gewissensfreiheit in ihren Häusern. Reichsrechtlich war diese Willenserklärung jedoch faktisch bedeutungslos. Siehe auch Otto MEJER, Die Propaganda, ihre Provinzen und ihr Recht, Bd. 2, Göttingen 1853, S. 161f. und 167.
- 9 Frank KLEINEHAGENBROCK, Konservierung oder Weiterentwicklung des Religionsfriedenssystems von 1648. Das Reichskammergericht in den Konflikten um die Besitzstände der Konfessionsparteien, in: Friedrich BATTENBERG / Bernd SCHILDT (Hg.), Das Reichskammergericht im Spiegel seiner Prozeßakten. Bilanz und Perspektiven der Forschung, Köln 2010, S. 179–196.

jede Missionstätigkeit<sup>10</sup>. Dies galt in weiten Teilen auch für die Reformierten oder Angehörige anderer christlicher Glaubensgemeinschaften. Nicht anders verhielt es sich allerdings umgekehrt auch bei der Ausübung der protestantischen Religion und evangelischen Missionstätigkeit in den katholischen oder reformierten Territorien<sup>11</sup>.

Unabhängig vom Grad des Rechts auf Religionsausübung waren die Anhänger der Minderheitenkonfession teilweise mangels zugelassener oder anwesender Kleriker auf Taufen, Eheschließungen und Beerdigungen durch Geistliche der Mehrheitskonfession angewiesen, hatten jenen Stolgebühren zu entrichten und waren zivilrechtlich der Mehrheitskonfession nicht gleichgestellt, konnten also gar nicht oder nicht vollberechtigt Bürger werden.

Zudem lag das Kirchenregiment in den protestantischen Territorien beim Landesherrn, der faktisch als oberster Bischof (*summus episcopus*) die Angelegenheiten der evangelischen Kirche seines Territoriums regelte. Aus diesem reformatorischen *ius in sacra* entwickelte sich im 18. Jahrhundert, einhergehend zum einen mit dem naturrechtlichen Gedankengut der Aufklärung, zum anderen mit dem wachsenden Souveränitätsanspruch der Fürsten und der Landesregierungen, das *ius circa sacra*, also der Anspruch der Rechtsaufsicht über alle Religionsgemeinschaften eines Territoriums bzw. Staates. Dieses *ius circa sacra* kollidierte freilich mit dem Anspruch der katholischen Kirche, das eigene, das kanonische Recht unabhängig vom Staat auszuüben. Aus protestantischer Perspektive stellte es dagegen ein seit dem Augsburger Religionsfrieden legitimes und unanfechtbares Recht dar<sup>12</sup>.

Wenn in einzelnen protestantischen Territorien nach 1648 Katholiken über die seinerzeit garantierten Rechte hinaus die Ausübung ihrer Religion

<sup>10</sup> Dies änderte aber nichts an den reichsverfassungsrechtlich unstatthaften umfangreichen Missionsbemühungen der katholischen Kirche. Siehe dazu MEJER, Propaganda, passim.

<sup>11</sup> Heinrich DE WALL / Stefan MUCKEL, Kirchenrecht. Ein Studienbuch, München <sup>2</sup>2010, S. 33f. Im reformierten Hessen-Kassel hatten die Lutheraner z.B. erst zu Beginn der 1780er Jahre das Recht erhalten, ihren Gottesdienst öffentlich zu halten. Siehe Wilhelm MAURER, Aufklärung, Idealismus und Restauration. Studien zur Kirchen- und Geistesgeschichte in besonderer Beziehung auf Kurhessen 1780–1850. Bd. 2: Idealismus und Restauration, Gießen 1930, S. 66f.

<sup>12</sup> Zu den vorangehenden beiden Absätzen siehe MEJER, Propaganda, S. 162–165; Emil FRIEDBERG, Lehrbuch des katholischen und evangelischen Kirchenrechts, Leipzig <sup>6</sup>1909, S. 228–232; Dietrich PIRSON, Die geschichtlichen Wurzeln des deutschen Staatskirchenrechts, in: Joseph LISTL / Dietrich PIRSON (Hg.), Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland, 2 Bde., Berlin <sup>2</sup>1994/95, Bd. 1, S. 3–46, hier S. 43–46; Martin HECKEL, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach evangelischem Verständnis, in: Ebd., Bd. 1, S. 157–208, hier S. 186–188; Peter BADURA, Das Staatskirchenrecht als Gegenstand des Verfassungsrechts. Die verfassungsrechtlichen Grundlagen des Staatskirchenrechts, in: Ebd., Bd. 1, S. 211–251, hier S. 218–220. Und insbesondere die neueste Zusammenfassung mit weiterführenden Literaturhinweisen bei DE WALL / MUCKEL, Kirchenrecht, S. 32–37, 41f. und 93–106. Zum Standpunkt der katholischen Kirche siehe auch Joseph LISTL, Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft, Berlin 1978.

gestattet wurde, so handelte es sich stets um einen Gnadenerweis des jeweiligen Landesherrn. Dabei lässt sich im 18. Jahrhundert im Zuge der Aufklärung eine zunehmend tolerante Haltung beobachten. So durfte, um nur einige Beispiele anzuführen, 1719 in Anhalt-Dessau mit landesfürstlicher Genehmigung eine Missionsstation der Franziskaner gegründet werden<sup>13</sup>, in Arolsen in der Grafschaft Pyrmont wurde ab der Mitte des 18. Jahrhunderts der Bau von Gotteshäusern und der freie Gottesdienst für Katholiken, Reformierte und Juden gestattet<sup>14</sup>, in Hamburg 1785 erstmals der katholische und reformierte Gottesdienst gesetzlich geduldet<sup>15</sup>, in Mecklenburg-Schwerin 1788 und in Hessen-Darmstadt 1790 der Bau katholischer Kirchen erlaubt<sup>16</sup> und in Sachsen-Weimar-Eisenach 1791/92 die Anwesenheit katholischer Geistlicher im Land zugelassen<sup>17</sup>. Der Grad dieser Zugeständnisse hing jedoch ausschließlich vom Willen des jeweiligen Landesherrn und unter Umständen der Zustimmung durch die Landstände ab. Entsprechend finden sich im 18. Jahrhundert auch entgegengesetzte Entwicklungen. Erinnert sei vor allem an die Vertreibung der Protestanten aus dem Erzbistum Salzburg in den Jahren 1731/32<sup>18</sup>. Und im Jahre 1775 untersagte der Reichshofrat in Wien mit kaiserlichem Mandat den Katholiken in der

13 FREISEN, Staat, Bd. 2, S. 4f.

14 FREISEN, Staat, Bd. 1, S. 296f.

15 Lebrecht Blücher DREVES, Geschichte der katholischen Gemeinden zu Hamburg und Altona, Schaffhausen 1850, S. 234–246; Bernhard SCHWENTNER, Die Rechtslage der katholischen Kirche in den Hansestädten Hamburg, Bremen und Lübeck. Zugleich eine Zusammenstellung der die katholische Kirche in den drei Hansestädten betreffenden staatlichen und kirchlichen Gesetze und Verordnungen, Hamburg 1931, S. 1–7.

16 Zu Mecklenburg siehe: Die Katholische Religionübung in Mecklenburg-Schwerin. Geschichtlich und rechtlich, Jena 1852, S. 39–41; Karl SCHMALTZ, Kirchengeschichte Mecklenburgs, Bd. 3, Berlin 1932, S. 267. Zu Hessen-Darmstadt siehe Kurt WALTER, Hessen-Darmstadt und die katholische Kirche in der Zeit von 1803 bis 1830 (Entstehungsgeschichte der Diözese Mainz), Darmstadt 1933, S. 7f.; Italien im Bannkreis Napoleons. Die römischen Gesandtschaftsberichte Wilhelm von Humboldts an den Landgraf / Großherzog von Hessen-Darmstadt 1803–1809, bearb. von Eva-Maria FELSCHOW und Ulrich HUSSONG, Darmstadt 1989, S. 18; Uta ZIEGLER (Bearb.), Regierungsakten des Großherzogtums Hessen-Darmstadt 1802–1820, München 2002, S. 451–453 (Toleranzpatent für die katholischen Untertanen Hessen-Darmstadts, vom 1. Dez. 1790).

17 Gregor RICHTER, Die Pfarrstiftung Napoleons I. für Jena bis zur Verlegung des Pfarrsitzes nach Weimar (1819) und die Diözesanzugehörigkeit der Katholiken des Großherzogtums Sachsen-Weimar seit 1821. Nebst einem Anhang über die sächsisch-ernestinischen Herzogtümer, Fulda 1923, S. 62–75; Eduard HEGEL, Die kirchenpolitischen Beziehungen Hannovers, Sachsens und der norddeutschen Kleinstaaten zur römischen Kurie 1800–1846. Ein Beitrag zur Geschichte der Restauration, Paderborn 1934, S. 169.

18 Josef Karl MAYR, Die Emigration der Salzburger Protestanten von 1731/1732. Das Spiel der politischen Kräfte, in: Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde 69 (1929), S. 1–64, 70 (1930), S. 65–128 und 71 (1931), S. 129–192; Gerhard FLOREY, Geschichte der Salzburger Protestanten und ihrer Emigration 1731/32, Wien [u.a.]<sup>2</sup>1986; Gabriele EMRICH, Die Emigration der Salzburger Protestanten 1731–1732. Reichsrechtliche und konfessionspolitische Aspekte, Münster [u.a.] 2002.

Reichsstadt Lübeck im Zuge eines Hoheitsrechtsstreites zwischen dem Hochstift und der Stadt das *exercitium religionis privatum*. Jenes stand ihnen seit Mitte des 17. Jahrhunderts unangefochten zu und war auch 1775 von der Stadt nicht angefochten worden<sup>19</sup>.

Im Rahmen der staatsrechtlichen Umwälzungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts kam es dann zu einer stärkeren Ausdifferenzierung im Kreis der Mindermächtigen, die sich teilweise in Religionsfragen vor ganz neue Herausforderungen gestellt sahen. Zunächst ist zwischen denjenigen protestantischen Territorien zu unterscheiden, die aus der Säkularisation und den Mediatisierungen der Jahre 1802/03 bis 1810/11 so gut wie gar keinen Nutzen, und solchen, die großen Vorteil zogen. Zur ersten Gruppe zählten die meisten nord- und ostdeutschen Territorien; bei ihnen blieben die Zahl der Katholiken und die Rechtslage faktisch unverändert. Zur zweiten Gruppe gehörten die klassischen Rheinbundstaaten, also vor allem Hessen-Darmstadt und Nassau, aber auch – zumindest vorübergehend – Hessen-Kassel und Holstein-Oldenburg. Diese protestantischen Länder erhielten zahlreiche neue Untertanen, unter ihnen jeweils auch viele Katholiken.

Bei ihnen stellte sich daher die Frage nach einer Neuordnung der Kirchenrechtsverhältnisse. Definitiv beantwortet wurde diese Frage bis 1814 in keinem Staat. Doch beanspruchten alle Regierungen die staatliche Rechtsnormierung auch in religiösen Fragen, wobei es eine Trennung zwischen Staat und Kirche auch bei ihnen nicht gab<sup>20</sup>. Dies implizierte z.B. den Anspruch auf landesherrliche Zustimmung zu neuen Verordnungen der katholischen Kirche, das Ernennungsrecht der Pfarrer und die staatliche Aufsicht über katholische Stiftungen und Schulen. Zudem trachteten die Regierungen danach, die alte Diözesaneinteilung zu überwinden und stattdessen aus den jeweiligen Staaten eine eigenständige Diözese zu bilden, die unter einem Landesbischof stehen sollte. Auf diese Weise sollte der Einfluss ortsfremder Bischöfe und anderer katholischer Amtsträger beseitigt werden, verbunden mit der Hoffnung, auf den dann eigenen Landesbischof effektiver Einfluss ausüben zu können<sup>21</sup>. Kollisionen und Konflikte konnten nicht

19 ILLIGENS, Geschichte, S. 91–95. Zum Domkapitel siehe Wolfgang PRANGE, Der Wandel des Bekenntnisses im Lübecker Domkapitel 1530–1600, Lübeck 2007. Zur Zuständigkeitsfrage siehe Peter OESTMANN, Geistliche und weltliche Gerichte im Alten Reich. Zuständigkeitsstreitigkeiten und Instanzenzüge, Köln [u.a.] 2012, S. 337–346.

20 So z.B. in Nassau, mit landesherrlichem Edikt vom 3. Aug. 1803, gedruckt in: Sammlung der landesherrlichen Edicte und anderer Verordnungen, welche vom 1. Julius 1816 an, im ganzen Umfange des Herzogthums Nassau Gesetzeskraft beigelegt worden ist. Bd. 1, enthaltend die bis zum Ende des Jahres 1815 erschienenen Edicte und Verordnungen, Wiesbaden 1817, S. 137–139.

21 So z.B. das Bemühen in Hessen-Darmstadt. Siehe die Anlage G. zu den Instruktionen für von Türkheim zum Wiener Kongress. Hessisches Staatsarchiv Darmstadt [künftig zitiert: HStAD], E1 J9/1, fol. 56–61, § 1. Und in Oldenburg, siehe dazu HESSE, Staat, S. 93f.

ausbleiben, denn die katholischen Untertanen unterstanden einem Staat, der in Religionsfragen nicht neutral, einem Landesherrn, der als *summus episcopus* selbst religionspolitisch Partei war. Doch genossen die Katholiken nach 1803 in den hinzugewonnenen Gebieten weiter die bisherigen Rechte der Religionsausübung, die z.B. in Nassau noch im selben Jahr in eine allgemeine Religionsduldung mündeten<sup>22</sup>, in Oldenburg aber auf die erworbenen Landesteile beschränkt blieben<sup>23</sup>.

In jedem Fall verblieb die Frage der Rechtsgleichstellung der Angehörigen der verschiedenen christlichen Konfessionen und der Juden nach 1803 in der ausschließlichen Kompetenz der Einzelstaaten. Dies änderte sich strukturell für Hessen-Darmstadt und Nassau auch nicht mit dem Beitritt zum Rheinbund am 12. Juli 1806<sup>24</sup>. Anders verhielt es sich dagegen bei Sachsen-Weimar-Eisenach, Sachsen-Gotha-Altenburg, Sachsen-Meiningen, Sachsen-Hildburghausen und Sachsen-Coburg-Saalfeld, die am 15. Dezember 1806, bei den vier Reuß, den drei Anhalt, den beiden Schwarzburg, bei Lippe, Schaumburg-Lippe und Waldeck-Pyrmont, die am 18. April 1807, sowie bei Mecklenburg-Strelitz, Mecklenburg-Schwerin und Holstein-Oldenburg, die am 8. Februar, 22. März und 14. Oktober 1808 dem Rheinbund beitraten. Sie alle schlossen Akzessionsverträge ab, in denen gleichlautend der Artikel 4 aufgenommen war, nach dem die »Ausübung des katholischen Gottesdienstes [...] dem des lutherischen gleich gestellt werden« solle<sup>25</sup>.

- 
- 22 Das nassau-weilburgische Religionsedikt vom 16. Aug. 1803, gedruckt in: Ernst Rudolf HUBER / Wolfgang HUBER (Hg.), *Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert. Dokumente zur Geschichte des deutschen Staatskirchenrechts*. Bd. 1: Staat und Kirche vom Ausgang des alten Reichs bis zum Vorabend der bürgerlichen Revolution, Berlin 1973, S. 100–103. Implizit auch durch die Verordnung des Fürsten Friedrich von Nassau-Usingen, die Feier der Festtage betreffend, vom 14. Sept. 1803 (gedruckt in: ZIEGLER, *Regierungsakten*, S. 365f.), explizit als »vollkommenste Duldung religiöser Meinungen und freie Uebung jedes Gottesdienstes« in der Einleitung zur nassauischen Verfassung vom 1./2. Sept. 1814 bestätigt (gedruckt in: Werner HEUN [Hg.], *Deutsche Verfassungsdokumente 1806–1849*. Teil 5: Nassau – Sachsen-Hildburghausen, München 2008, S. 7–13). Siehe auch Wolfgang JÄGER, *Staatsbildung und Reformpolitik. Politische Modernisierung im Herzogtum Nassau zwischen Französischer Revolution und Restauration*, Wiesbaden 1993, S. 132–162. Noch gravierender war das Problem der Religionstoleranz im rein katholischen Hochstift / Bistum Fulda, das 1802/03 an das reformierte Haus Nassau-Oranien gefallen war. Siehe dazu Johannes Antonius BORNE-WASSER, *Kirche und Staat in Fulda unter Wilhelm Friedrich von Oranien 1802–1806*, Nijmegen 1956.
- 23 HESSE, *Staat*, S. 106; Rolf SCHÄFER, *Kirchen und Schulen im Landesteil Oldenburg im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Albrecht ECKHARDT / Heinrich SCHMIDT (Hg.), *Geschichte des Landes Oldenburg*. Ein Handbuch, Oldenburg 1987, S. 791–841, hier S. 793 und 795f.
- 24 Rheinbundakte gedruckt in: Ernst Rudolf HUBER (Hg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1: *Deutsche Verfassungsdokumente 1803–1850*, Stuttgart [u.a.] <sup>3</sup>1978, S. 28–34, hier S. 29 (Art. 4).
- 25 Die Akzessionsverträge gedruckt in: Clive PARRY (Hg.), *The Consolidated Treaty Series* [künftig zitiert: CTS], Bd. 58, New York 1969, S. 473–492. Siehe auch Johann Ludwig

Dieser Artikel ist in mehrfacher Hinsicht auffallend. Zum einen handelt es sich um die erste verfassungs- und staatsrechtlich verbindliche Verfügung zur Gleichstellung der katholischen Konfession in den protestantischen Staaten Deutschlands. Im Osnabrücker Friedensinstrument waren dagegen lediglich das gleichberechtigte Nebeneinander der Konfessionen innerhalb des Reiches und der Status quo des Jahres 1624 festgeschrieben worden. Zum anderen ist in den Akzessionsverträgen die einseitige Bevorzugung der katholischen Konfession beachtlich. Die entsprechenden Bestimmungen wurden ausschließlich protestantischen Territorien auferlegt. Sehr viele katholische Länder gab es im zeitlichen Umfeld der Gründung des Rheinbundes allerdings auch nicht mehr. Nur noch Bayern und das Großherzogtum Frankfurt waren übrig geblieben, die aber zu den Gründungsmitgliedern des Rheinbundes zählten und daher keine Akzessionsverträge abschließen mussten. Dem steht jedoch der nachträgliche Beitritt des katholischen Würzburg zum Rheinbund am 25. September 1806 entgegen, der ohne eine entsprechende Passage zu Religionsfragen erfolgte<sup>26</sup>. Der Beitrittsvertrag des Kurfürstentums Sachsen zum Rheinbund vom 11. Dezember 1806 enthielt dagegen einen Artikel 5, der in deutlich schärferer und einseitigerer Form als bei den nachfolgenden Verträgen mit den Mindermächtigen die Rechte der Katholiken förderte<sup>27</sup>.

Die Ursache für die Aufnahme jener Artikel in die Akzessionsverträge von Ende 1806 bis Mitte 1808 ist offenbar eine schon beinahe als persönliche Laune Napoleons zu bezeichnende Weisung des französischen Kaisers. Ihre Anregung erhielt sie unmittelbar nach der Schlacht bei Jena und Auerstedt durch Gabriel Henry, dem katholischen Geistlichen an der Universität Jena, der 1792 von Herzog Carl August zur Betreuung der katholischen Studenten ins Land gerufen worden war<sup>28</sup>.

---

KLÜBER, Staatsrecht des Rheinbundes, Tübingen 1808, S. 538f.; MEJER, Propaganda, S. 364f.; HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 75f., der aber auf den Artikel 4 nicht speziell eingeht.

<sup>26</sup> CTS, Bd. 58, S. 472f.

<sup>27</sup> CTS, Bd. 59, S. 133–135.

<sup>28</sup> Gregor RICHTER, Der französische Emigrant Gabriel Henry und die Entstehung der katholischen Pfarrei Jena-Weimar (1795–1815). Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Diaspora in Thüringen, Fulda 1904, S. 9f.; RICHTER, Pfarrstiftung, S. 65–77, hier S. 71f. Die Behauptung, der nassauische Gesandte Hans Christoph Ernst von Gagern habe den Artikel einrücken lassen (zuerst bei Carl von KALTENBORN, Geschichte der Deutschen Bundesverhältnisse und Einheitsbestrebungen von 1806 bis 1856 unter Berücksichtigung der Entwicklung der Landesverfassungen, Bd. 1, Berlin 1857, S. 62f.; kürzlich erneut aufgegriffen von Carl-Christian DRESSEL, Die Entwicklung von Verfassung und Verwaltung in Sachsen-Coburg 1800–1826 im Vergleich, Berlin 2007, S. 252), ist insofern falsch und beruht auf einer irrtümlichen Auslegung der Aussagen Gagerns in seiner Autobiographie (Hans Christoph Ernst von GAGERN, Mein Antheil an der Politik. Bd. 1: Unter Napoleons Herrschaft, Stuttgart / Tübingen 1823, S. 161–166), in der sich Gagern zugute hält, die gemilderte Ausdrucksweise des Artikels 4 der Akzessionsverträge der Mindermächtigen im Vergleich zu Artikel 5 des Akzessionsvertrages



Zudem ist jener Artikel 4 der Akzessionsverträge noch aus einem dritten Grund bemerkenswert. Er ist ein Fremdkörper in den Verträgen selbst, die ansonsten ausschließlich den Beitritt und die Größe des zu stellenden Kontingents bestimmen. Und er ist ein Solitär, da der in der Rheinbundakte verheißene Reichstag nie zusammentrat, es entsprechend auch keine weitergehende verfassungsrechtliche Ausgestaltung des Rheinbundes gab. Es entstand keine Instanz, die die Umsetzung jenes Artikels in den Akzessionsverträgen hätte überwachen und ggf. durchsetzen können<sup>29</sup>.

Dementsprechend oblag es wieder den einzelnen Fürsten, ob und inwieweit sie die Religionsangelegenheiten in ihren Staaten regelten und die von ihnen unterzeichneten Bestimmungen der Akzessionsverträge umsetzten. Das Bild ist – wie kaum anders zu erwarten – uneinheitlich. Nicht umgesetzt wurde der Artikel z.B. in Lippe<sup>30</sup>, den vier Reuß<sup>31</sup> sowie in Anhalt-Bernburg und Anhalt-Köthen<sup>32</sup>. Eine rechtliche Gleichstellung erlangten die Katholiken dagegen in Anhalt-Dessau<sup>33</sup>, Schwarzburg-Rudolstadt<sup>34</sup> und Schaumburg-Lippe<sup>35</sup>, mit Einschränkungen auch in Sachsen-Gotha-Altenburg<sup>36</sup>, Sachsen-Coburg-Saalfeld<sup>37</sup> sowie in Mecklenburg-Schwerin<sup>38</sup>.

Ebensowenig kam bis 1813 ein Konkordat zustande – weder auf der Ebene des Rheinbundes, wie es Karl Theodor von Dalberg angestrebt hat-

---

von Sachsen durchgesetzt zu haben (ebd., S. 164). Dies bestätigt in seiner Autobiographie auch Friedrich von MÜLLER, *Erinnerungen aus den Kriegszeit von 1806–1813*, Braunschweig 1851, S. 90f.

29 HUBER, *Verfassungsgeschichte*, S. 80.

30 FREISEN, *Staat*, Bd. 1, S. 68f.

31 Rudolf ZEISSNER, *Staat und Kirche im Fürstentum Reuß j.L.*, Diss. jur. Jena, Weida i.Th. 1915, S. 60f.

32 FREISEN, *Staat*, Bd. 2, S. 5f.

33 Ebd., S. 5.

34 Ebd., S. 151.

35 Hier umgesetzt mit fürstlichem Reskript vom 3. Juli 1809 (gedruckt in: *Schaumburg-Lippische Landesverordnungen*. Bd. 4, Bückeburg 1837, S. 114–116). Siehe auch Hans-Jürgen FISCHER, *Die Rheinbundpolitik Schaumburg-Lippes 1806–1813 und ihre Rechtsfolgen*, Rinteln 1975, S. 60; HESSE, *Staat*, S. 304.

36 FREISEN, *Staat*, Bd. 2, S. 363. Das »Regulativ für die kirchliche Verfassung der römisch-katholischen Glaubensgenossen im Herzogthum Gotha« vom 23. Aug. 1811 ist gedruckt in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 36 (1876), S. 215–226. Siehe auch die Instruktion von Herzog August zum Wiener Kongress, gedruckt in: Michael HUNDT (Hg.), *Quellen zur kleinstaatlichen Verfassungspolitik auf dem Wiener Kongreß. Die minderächtigen deutschen Staaten und die Entstehung des Deutschen Bundes 1813–1815*, Hamburg 1996, S. 112–116, hier S. 114f.

37 Das »Regulativ für die kirchliche Verfassung der katholischen Glaubensgenossen« vom 30. Okt. 1812 ist gedruckt in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht* 32 (1874), S. 420–428. Siehe auch FREISEN, *Staat*, Bd. 2, S. 363; DRESSEL, *Entwicklung*, S. 237f. und 345–349.

38 *Katholische Religionsübung*, S. 43–55; Otto VITENSE, *Geschichte von Mecklenburg*, Gotha 1920 (ND Augsburg 1994), S. 371; SCHMALTZ, *Kirchengeschichte*, S. 267.

te<sup>39</sup>, noch auf einzelstaatlicher Ebene<sup>40</sup>. Hessen-Darmstadt und Sachsen-Weimar suchten daher wenigstens eine vertragliche Übereinkunft mit Dalberg hinsichtlich der künftigen Bischofswahlen und Pfarrerernennungen zu erlangen. Bei Darmstadt scheiterten diese Bemühungen<sup>41</sup>, bei Weimar waren sie erfolgreich und führten noch im April 1813 zu einem von Dalberg sanktionierten herzoglichen Regulativ für die katholische Kirche zu Jena<sup>42</sup>.

Den Reigen unterschiedlicher Rechtsverhältnisse der Katholiken vervollständig schließlich diejenigen Staaten, die 1806 bis 1811 dem französischen Kaiserreich oder von Napoleoniden geführten neuen Staaten einverleibt wurden und die 1813/14 ihre Souveränität wiedererlangten. In ihnen waren die Katholiken infolge der geltenden französischen oder neuen Landesgesetze rechtlich mit den Protestanten gleichgestellt worden<sup>43</sup>. Mit dem Ende der französischen Fremdherrschaft bzw. der Auflösung der napoleonischen Staaten und der Rückkehr der alten Fürsten und Regierungen setzte dann 1813 eine Restauration ein. Dabei bestätigte in Braunschweig Herzog Friedrich Wilhelm zunächst die rechtlichen Vorschriften für das Kirchenwesen aus der Zeit des Königreichs Westphalen. Sie wurden allerdings später, im Jahre 1818, unter veränderten Regenschaftsverhältnissen, außer Kraft gesetzt und durch ein Reglement aus dem Jahre 1768 ersetzt, das die

---

39 Otto MEJER, *Zur Geschichte der römisch-deutschen Frage*, Rostock 1871, S. 307–320; HUBER, *Verfassungsgeschichte*, S. 409f.; Rudolf LILL, *Die Säkularisation und die Auswirkungen des Napoleonischen Konkordats in Deutschland*, in: Armgard von REDEN-DOHNA (Hg.), *Deutschland und Italien im Zeitalter Napoleons. Deutsch-italienisches Historikertreffen in Mainz 29. Mai–1. Juni 1975*, Wiesbaden 1979, S. 91–103; Franz Xaver BISCHOF, *Die Konkordatspolitik des Kurierkanzlers und Fürstprimas Karl Theodor von Dalberg und seines Konstanzer Generalvikars Ignaz Heinrich von Wessenberg in den Jahren 1803–1815*, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 108 (1997), S. 75–92.

40 Otto MEJER, *Die Concordatsverhandlungen Württembergs vom Jahre 1807*, Stuttgart 1859; MEJER, *Geschichte*, S. 242–296; Theodor LUDWIG, *Aktenstücke zur Geschichte der badischen Concordatsbestrebungen in der Zeit Napoleons I.*, in: *Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht* 12 (1902), S. 167–229 und 287–333; Anton DOEBERL, *Die bayerischen Konkordatsverhandlungen in den Jahren 1806 und 1807*, München [u.a.] 1924; Karl HAUSBERGER, *Staat und Kirche nach der Säkularisation. Zur bayerischen Konkordatspolitik im frühen 19. Jahrhundert*, St. Ottilien 1983. Zu Hessen-Darmstadt siehe WALTER, *Hessen-Darmstadt*, S. 41–51; Italien im Bannkreis Napoleons, S. 18–22, 41–57 (Gutachten Wilhelm von Humboldts vom 30. Juli 1803), 108–117, 127–129, 175–179, 184–192 und 205–208 (Berichte Humboldts vom 14. Nov. und 29. Dez. 1804, 3., 17. und 24. Juli sowie 7. Sept. 1805).

41 MEJER, *Geschichte*, S. 296–298 und 394; WALTER, *Hessen-Darmstadt*, S. 49; ZIEGLER, *Regierungsakten*, S. 444–446.

42 MEJER, *Geschichte*, S. 298–305 und 394f.; RICHTER, *Pfarrstiftung*, S. 162–184; HEGEL, *Beziehungen*, S. 169–171.

43 Siehe z.B. die Konstitution für das Königreich Westphalen, vom 15. Nov. 1807, gedruckt in: Klaus ROB (Hg.), *Regierungsakten des Königreichs Westphalen 1807–1813*, München 1992, S. 41–57, hier S. 46 (Art. 10). Siehe auch Michael HECKER, *Napoleonischer Konstitutionalismus in Deutschland*, Berlin 2005, S. 108–110. Für Braunschweig siehe HESSE, *Staat*, S. 31f.

rechtliche Stellung der Katholiken deutlich einschränkte<sup>44</sup>. In Hessen-Kassel hob Kurfürst Wilhelm dagegen die Gesetze und Verordnungen des Königreichs Westphalen nahezu vollständig auf; die Ausübung der katholischen Religion blieb aber zumindest toleriert<sup>45</sup>. In Holstein-Oldenburg setzte Herzog Peter Friedrich Ludwig die französische Gesetzgebung außer Kraft und führte die Verhältnisse von vor 1811 erneut ein, womit die Ausübung der katholischen Religion wieder nur in den 1803 erworbenen Landesteilen gestattet war<sup>46</sup>. In den drei Hansestädten schließlich wurde die französische Gesetzgebung ebenfalls grundsätzlich wieder außer Kraft gesetzt, zu einer vollständigen Restauration kam es aber nicht. Vielmehr wurde in Lübeck der Rechtszustand der Katholiken von vor 1775 hergestellt, womit der »gemeinschaftliche Gottesdienst unter Leitung eines Seelsorgers« gestattet war; zudem konnten die Katholiken nun erstmals das Bürgerrecht erwerben<sup>47</sup>. Letztgenanntes war in Bremen und Hamburg nur mit erheblichen Einschränkungen der Fall, doch wurden die älteren rechtlichen Bestimmungen zur Religionsausübung erweitert, öffentliche Kirchenbauten gestattet und den katholischen Gemeinden sogar ungenutzte Kirchengebäude für ihren Gottesdienst zur Verfügung gestellt<sup>48</sup>.

So unterschiedlich die Rechtsverhältnisse der Katholiken in den einzelnen mindermächtigen deutschen Staaten Mitte des Jahres 1814 waren, so wenig Interesse zeigten die Regierungen an der Religionsfrage und speziell an einer rechtlichen Gleichstellung der Katholiken. Das schlägt sich in der kaum anders als dürftig zu nennenden Beschäftigung mit dem Thema im Vorfeld des Wiener Kongresses nieder. Lediglich in sieben Fällen gehen die Instruktionen überhaupt auf Kirchenfragen ein.

Kurhessen beließ es bei der wenig konkreten Aufforderung an die eigenen Gesandten, allen »Beschränkungen der landesherrlichen Gewalt [...] möglichst entgegen zu arbeiten«, und dem Hinweis auf die vom Kurfürsten den Katholiken eingeräumten Rechte<sup>49</sup>. Ähnlich sah dies Herzog August von Sachsen-Gotha, der zu dem Schluss kam:

---

44 Ebd., S. 34.

45 Werner SCHUBERT, *Französisches Recht in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts. Zivilrecht, Gerichtsverfassungsrecht und Zivilprozeßrecht*, Köln 1977, S. 601. Siehe auch HUNDT, *Quellen*, S. 111 (Instruktion Hessen-Kassel für den Wiener Kongress, § 19).

46 SCHUBERT, *Französisches Recht*, S. 601; HESSE, *Staat*, S. 98.

47 ILLIGENS, *Geschichte*, S. 96; SCHUBERT, *Französisches Recht*, S. 601.

48 Zu Bremen siehe Herbert SCHWARZWÄLDER, *Geschichte der Freien Hansestadt Bremen*. Bd. 2: *Von der Franzosenzeit bis zum Ersten Weltkrieg (1810–1918)*, Hamburg 1987, S. 109f. Zu Hamburg siehe DREVES, *Geschichte*, S. 277–283; SCHWENTNER, *Rechtslage*, S. 7–9. Das Reglement über die Verhältnisse der fremden christlichen Religions-Verwandten in der freien Hansestadt Hamburg vom 20. Okt. 1814 schloss nicht nur die Katholiken, sondern auch die Reformierten und Mennoniten ein. Den Katholiken in allen drei Städten war jedoch die Wahl in den Rat weiterhin faktisch verwehrt.

49 HUNDT, *Quellen*, S. 106–111, hier S. 109 (§ 12) und 111 (§ 19).

Eben so wenig kann Uns zugemuthet werden, gegen Unsern Willen, die Errichtung mehrerer Katholischen Gemeinden und Kirchen, oder wohl gar die Stiftung von Klöstern in Unsern Landen zuzugestehen. Vielmehr müßen in allen Geistlichen Sachen und in den damit in Verbindung stehenden, die Erziehung und den Unterricht der Jugend betreffenden Angelegenheiten lediglich die von Uns und Unsern Herzoglichen Vorfahren getroffenen Anordnungen, so wie die Unsern Consistorien und Geistlichen Behörden zustehenden Gerechtsame in Kraft bleiben<sup>50</sup>.

Deutlicher konnte der landesherrliche Anspruch auf Rechtsetzung nicht ausgedrückt werden.

Interessant ist in diesem Kontext der Rückgriff des Herzogs auf den Westfälischen Frieden, wenn er ausführte,

es wird weder Uns noch den übrigen protestantischen Deutschen Fürsten zu einer Verbindlichkeit gemacht werden können, eine Erweiterung jener Rechte [der Katholiken] zuzugestehen, oder überhaupt von den Verordnungen des Westfälischen Friedens in Rücksicht auf die Verhältniße zwischen dem Katholischen und Protestantischen Religionstheile abzuweichen<sup>51</sup>.

Offensichtlich dominierte bei dem Napoleonverehrer August nach wie vor ein reichsrechtliches Denken, ohne zu beachten, wie sehr sich die macht- und religionspolitischen Rahmenbedingungen seit 1806 geändert hatten.

Ein ähnliches Denken findet sich auch in den Instruktionen Lübecks, in denen die Religionsverfassung als ein möglicher Verhandlungsgegenstand in Wien benannt wird. Falls sie zur Sprache komme, so sei die »erwünschte Gleichmachung der protestantischen Confessionen« anzustreben und darüber hinaus zu wünschen, »daß durch Festsetzung von Grundsätzen [...] den inneren Anordnungen in den Städten [nicht] werde vorgegriffen werden«<sup>52</sup>.

Andere Instruktionen, wie in Kurhessen und in Mecklenburg-Schwerin, gehen stärker auf spezielle Landesinteressen ein, die sich z.B. aus dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803 ergaben. Sie verwiesen auf die Zugewinne, die jeweils aus der Auflösung des Deutschen Ordens gezogen worden waren und die es zu erhalten gelte<sup>53</sup>. Und sie verwiesen auf die landständischen Verfassungen, wie die Instruktion des Herzogs Friedrich Franz in Schwerin, der detailliert auseinandersetzte, wieso die Geistlichkeit als solche in den protestantischen Ländern keinen eigenen Landstand ausmachen könne<sup>54</sup>.

Das katholische Hohenzollern-Sigmaringen beließ es dagegen bei der allgemein gefassten Hoffnung, die kirchliche Verfassung möge »dem ge-

50 Ebd., S. 112–116, hier S. 114f. (Punkt 6).

51 Ebd., S. 115 (Punkt 6).

52 Ebd., S. 46–54, hier S. 52 (Punkt 5h).

53 Zu Hessen-Kassel: Ebd., S. 110 (§ 17). Zu Mecklenburg-Schwerin: Ebd., S. 42 (§§ 22 und 24).

54 Ebd., S. 39 (§ 13).

genwärtigen Stande der religiösen Aufklärung angepasst« werden, verwies ansonsten auf Österreich, dessen Verordnungen »in publico ecclesiasticis bey Hohenzollern gesetzlich angenommen« seien<sup>55</sup>.

In Bremen stellte die Instruktion kurz und bündig fest, dass »in Betref der christlichen Confessionen und Secten [...] jedem Deutschen in jedem deutschen Staate völlig gleicher Genuß der bürgerlichen Rechte zustehen solle«<sup>56</sup>. Das ist auf den ersten Blick eindeutig und fortschrittlich, ja geradezu prophetisch die Worte der deutschen Bundesakte vorwegnehmend. Allerdings hieß es einschränkend, diese Rechte könnten nur gewährt werden, wenn die Vorschriften der Konfessionen »den Forderungen des allgemeinen StaatsRechts nicht widersprechen«, die »innere Verfaßung [...] als res domestica zu betrachten« sei und vor allen Dingen »in Betreff der Verhältnisse der catholischen ConfessionsVerwandten kein nachtheiliger Einfluß eines fremden Staates etablirt werde«, wobei mit letztgenannter Bemerkung der Papst gemeint war<sup>57</sup>. Zudem war den Katholiken in Bremen seit 1807 zwar der Erwerb des Bürgerrechts möglich, eine vollständige Rechtsgleichheit war damit aber nicht verbunden<sup>58</sup>.

In Darmstadt schließlich war es zwischen 1803 und 1814 nicht gelungen, die sich aus der Säkularisation ergebenden Fragen zu Hoheitsrechten, Schulden und Steuern sowie zur Organisation des Kirchenwesens abschließend zu klären<sup>59</sup>. Der Rechtsauffassung der Regierung nach war das Staatsrecht dem Kirchenrecht aber eindeutig übergeordnet, musste als *ius circa sacra* des Landesherrn konsequent durchgesetzt werden. Zu diesem Zweck wurde anknüpfend an die seit 1803 entwickelten Ideen ein eigenes Landesbistum gefordert, um »von jedem fremden diocesan nexus frei« zu bleiben. Die Ernennung eines neuen Bischofs müsse von der Zustimmung des Großherzogs abhängig sein, ebenso wie alle »Amtsverrichtungen, wenn solche nicht die interna religionis« betreffen, wozu alle »geistliche Dienstleistungen, Errichtungen neuer Kirchen u. Pfarreien, Gränzbestimmungen und dismembrationen derselben, Anordnung neuer Festtage, und alle Verfügung, so mit der Staatsverwaltung in Berührung stehen«, gezählt wurden. Darüber hinaus sollten die Rechte des Papstes analog zu den bischöflichen ausschließlich auf innere Religionsangelegenheiten beschränkt bleiben. Das Recht, Nuntien zu entsenden, sollte zwar zugestanden werden, jedoch nur, wenn es sich um reine Gesandte im Rahmen zwischenstaatlicher Diploma-

<sup>55</sup> Ebd., S. 120–127, hier S. 127 (§ 11).

<sup>56</sup> Ebd., S. 63–71, hier S. 67 (§ V.f.).

<sup>57</sup> Ebd., S. 67 (§ V.f.), S. 70 (§ VI. ad a.b.) und S. 70 (§ VI. ad f.).

<sup>58</sup> SCHWARZWÄLDER, Geschichte, S. 96. Zur Frage der Religionsausübung der Katholiken in Bremen vor 1848 siehe ebd., S. 109f. und 191, und SCHWENTNER, Rechtslage, S. 39–46.

<sup>59</sup> HUNDT, Quellen, S. 79–91, hier S. 83–85 (§ IX). Sowie ergänzend in der Anlage F. der Instruktionen: HStAD, E1 J9/1, fol. 48–54.

tie handele; sollten die Nuntien aber päpstliche Gerechtsame ausüben wollen, so sei zuvor wiederum die Zustimmung des Landesherrn erforderlich. Schließlich wurde dem Papst das Recht auf Verleihung neuer Präbenden abgesprochen<sup>60</sup>. Diese Überlegungen griffen freilich weit über das hinaus, was auch nur ansatzweise auf dem Wiener Kongress beraten und beschlossen werden konnte und verwies viele Jahre in die Zukunft, auf die Frankfurter Konferenzen nach 1818<sup>61</sup>.

Kirchenfragen und Religionsangelegenheiten, dies zeigen die Instruktionen eindeutig, waren kein zentrales Anliegen der Regierungen der minderächtigen deutschen Staaten. Sie spielten nur eine untergeordnete Rolle bei den Zielen und Wünschen, die mit dem Wiener Kongress verbunden waren. Wenn sie erwähnt wurden, dann im Kontext von Eigeninteressen und vor allem der Wahrung der eigenen Souveränität, bisweilen sogar im Sinn einer angestrebten Abwehr der rechtlichen Gleichstellung der Konfessionen.

Insofern kann es nicht verwundern, wenn im Arbeitsalltag der Diplomaten der Minderächtigen in Wien die Kirchenfrage in den ersten Monaten des Kongresses kaum in Erscheinung trat. Auch die Eingabe der sogenannten Oratoren im Oktober 1814<sup>62</sup> und von Ignaz Heinrich von Wessenberg im November 1814<sup>63</sup> fanden entweder gar keine oder nur beiläufig Beachtung. Da zudem die Vorlagen Preußens und Österreichs im Jahre 1814 keinerlei Aussagen zum Religionswesen enthielten, fehlte auch der äußere Anreiz. Mit einem Impuls aus der Mitte der Minderächtigen war, bei dem weitgehenden Desinteresse der Regierungen, nicht zu rechnen. Dementsprechend war die Kaisernote der Minderächtigen vom 16. November 1814, das Hauptdokument ihrer politischen Tätigkeit in der ersten Kongresshälfte, vornehmlich gekennzeichnet durch die Sorge, von den Beratungen über die künftige Verfassung Deutschlands ausgeschlossen zu werden. Der Wunsch nach einem Kaiser als Oberhaupt resultierte aus dieser Sorge und aus der politischen Erfahrung der Minderächtigen während des Alten Reiches, als Kaiser, Reichstag und Reichsgerichte die Stütze ihrer Eigenständigkeit gegen Machtgelüste der größeren Nachbarn gewesen waren. Die in der Kaisernote angebotene Einführung landständischer Verfassungen und Festsetzung gewisser Rechte dieser Stände zählte dagegen zu

---

60 HStD, E1 J9/1, fol. 56–61: Anlage G. der Instruktionen vom 1. Sept. 1814. Siehe auch die hiervon abweichende und weit positivere Einschätzung von Kardinal Consalvi über die Haltung des Großherzogs gegenüber den Katholiken: Erwin RUCK, *Die Römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongress*, Basel 1917, S. 12, Anm. 16.

61 Zu diesem Komplex siehe Dominik BURKARD, *Staatskirche – Papstkirche – Bischofskirche. Die »Frankfurter Konferenzen« und die Neuordnung der Kirche in Deutschland nach der Säkularisation*, Rom [u.a.] 2000.

62 Gedruckt in: KLÜBER, *Acten*, Bd. 1, H. 2, S. 28–37.

63 Gedruckt ebd., Bd. 4, S. 299–305.

den zeittypischen Überzeugungen auch konservativer Staatsmänner. Danach hätten revolutionäre Ereignisse wie 1789 in Frankreich durch eine »glückliche Verfassung, die ihren Bürgern beinahe keinen Wunsch nach einer Verbesserung übrig läßt«, wie es der nassauische Minister Ernst Franz Ludwig Marschall von Bieberstein formuliert hatte, verhindert werden müssen und können<sup>64</sup>. Individuelle Bürgerrechte zählten nur bedingt zu einer solchen »glücklichen Verfassung«, wenigstens herrschte diesbezüglich kein Konsens im Kreis der Gesandten und Regierungen. Und die Religionsfreiheit wurde ganz eindeutig zu diesen Individualrechten gezählt.

Das zeigte sich auch bei den Entwürfen zu einer deutschen Verfassung, die einige Bevollmächtigte der Mindermächtigen während des Wiener Kongresses vorlegten. Insgesamt gibt es sechs solche Ausarbeitungen, die alle ohne offiziellen Auftrag und ohne Vorwissen der eigenen Regierung verfasst wurden. Die Entwürfe kursierten mit einer Ausnahme nur vertraulich im Kreis der in Wien versammelten Diplomaten, einige von ihnen hatten jedoch einen gewissen Einfluss auf die preußischen Verfassungsentwürfe im April 1815<sup>65</sup>.

Zwei dieser sechs Arbeiten sind im Zusammenhang mit der vorliegenden Fragestellung schnell behandelt. Die »Allgemeine[n] Ideen über die Organisation Deutschlands« aus der Feder des Bremer Senators und späteren Bürgermeisters Johann Smidt, geschrieben im Dezember 1813 und ein Jahr später mit einem Nachtrag versehen<sup>66</sup>, ebenso wie die erste und zweite Fassung eines Bundesverfassungsplans des schauburg-lippischen Regierungspräsidenten Günther Heinrich von Berg vom März 1815<sup>67</sup> enthalten keinerlei Ausführungen zur Kirchenfrage, zur rechtlichen Gleichstellung der Konfessionen oder zu den Untertanenrechten. Beiden ging es lediglich um die Grundlagen eines Staatenbundes, wohingegen nähere Bestimmungen einer künftigen Bundesversammlung vorbehalten bleiben sollten.

Anders sah es im Entwurf einer deutschen Verfassung aus, den der reubische Vizekanzler Georg Walther Vincenz von Wiese im Januar 1815 dem Fürsten Metternich übersandte, der aber ansonsten keine größere Verbreitung fand<sup>68</sup>. In diesem staatenbündischen Plan mit bundesstaatlichen Elementen wurde die Gleichheit der christlichen Religionen sowie deren freie Ausübung und gleiche bürgerliche Rechte vorgesehen, jedoch den einzel-

---

64 Zitiert nach Albert HENCHE, Der junge Marschall, in: Nassauische Annalen 52 (1932), S. 155–175, hier S. 171.

65 HUNDT, Mindermächtige, S. 168–230.

66 Gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 216–220. Siehe auch ders., Mindermächtige, S. 203–208.

67 Gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 309–324. Siehe auch ders., Mindermächtige, S. 173–179.

68 Gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 327–336. Wiese hatte in einem Anschreiben an Metternich (gedruckt ebd., S. 326) auch um die Erlaubnis einer Drucklegung nachgesucht; eine Drucklegung ist aber nicht erfolgt. Siehe auch ders., Mindermächtige, S. 179–182.

nen Bundesgliedern ausdrücklich das *ius circa sacra* garantiert. Zudem regte Wiese ein Konkordat an, das von den Regierungen der katholischen Bundesstaaten ausgehandelt werden sollte. Eine besondere Wirkung der Wieseschen Ideen lässt sich weder in den Quellen noch in der schließlich beschlossenen Bundesakte finden.

Bereits im April 1813 hatte sich Hans Christoph Ernst von Gagern, auf dem Wiener Kongress Gesandter von Nassau-Oranien, der deutschen Verfassungsfrage angenommen und seine Gedanken ebenfalls Metternich zukommen lassen<sup>69</sup>. In dem zeitbedingt allgemein gehaltenen Aufsatz findet sich jedoch als letzter Punkt die »Herstellung des Aristokratischen Theils der Kirche in einem gewissen Verhältniß«, wobei Gagern in der ihm eigenen Art bemerkte, dies sei »freilich [seine] eigene Grille und Erfindung«. Gagern beklagte dabei den derzeitigen Zustand der katholischen Kirche in Deutschland und plädierte im Sinn einer Neubelebung für die Wiederherstellung der Reichserzkanzler-Würde, von Territorialerzbistümern und Bistümern, für die Errichtung eines Reichserzstifts und eines beiden Religionsteilen zugänglichen Deutschmeistertums sowie für die Rückkehr des Protestantismus zum Episkopat. Auffallend ist bei diesen Ausführungen das Fehlen eines Hinweises auf den Papst und ein Konkordat. Vielmehr lassen sich eindeutige Tendenzen in Richtung einer deutschen Nationalkirche erkennen, im weiteren Sinn gar der Versuch, durch eine solche Nationalkirche die konfessionelle Teilung in Deutschland zu überwinden. Das waren Ideen, die fern jeder machtpolitischen Realität lagen.

Dennoch griff Gagern sein Konzept im Oktober 1814 noch einmal auf, nun in einer sehr kurzen tabellarischen Form<sup>70</sup>. Auch hier räumte er der Kirche wieder eine bedeutende Stellung ein und sprach von »Eintracht«, betonte aber zugleich die »Parität«, die »itio in partes«, eine »bessere Berathung des päpstlichen Hofes« sowie den Abschluss eines Konkordats. Eine nähere Ausgestaltung dieser Stichworte durch Gagern erfolgte während des Kongresses nicht.

Umfassender und einflussreicher war dagegen der Plan einer Bundesverfassung der beiden Brüder Marschall – der eine nassauischer Staatsminister, der andere badischer Innenminister. Er umfasste einen wegweisenden Grundrechtskatalog, der neben der Aufhebung der Leibeigenschaft, der Presse-, Dienst- und Abzugsfreiheit und dem Recht auf Grunderwerb in allen Ländern auch das »Recht zu freier Bekennung eines der im deutschen Bunde zu öffentlicher Uebung befugten christlichen Religionsbekenntnis-

<sup>69</sup> Gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 207–215. Siehe auch ders., Mindermächtige, S. 189–195.

<sup>70</sup> Gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 298–301.



ses, nemlich des katholischen, lutherischen und reformirten, ohne Nachtheil an [den] Unterthanenrechten« enthält<sup>71</sup>.

Die entsprechenden Ideen hatten die Brüder Marschall bereits zuvor in einer Art Musterentwurf für eine landständische Verfassung näher ausgeführt. Auch dieser Entwurf ist wegweisend zu nennen, denn er orientiert sich nicht an den altständischen Verfassungen, die lediglich ein konstitutionelles Grundgerüst mit Verteilung der Zuständigkeiten zwischen Regenten und Landständen schufen oder sich in einer Fülle von Detailfragen verloren, die mehr den Charakter von gesetzlichen Ausführungsbestimmungen hatten. Solche altständischen Verfassungen waren im Alten Reich verbreitet gewesen<sup>72</sup>. Sie wurden ab dem ersten Jahrzehnt des 19. Jahrhunderts langsam abgelöst von Repräsentativverfassungen, denen jedoch Grundrechtskataloge fehlten<sup>73</sup>. Bei den Brüdern Marschall wurden dagegen sowohl die verfassungsrechtlichen Grundlagen eines Staates als auch ein umfassender Grundrechtskatalog systematisch herausgearbeitet. Hinsichtlich der Religionsverhältnisse war der Entwurf für eine landständische Verfassung zudem um einiges konkreter als der Bundesverfassungsentwurf. Zum einen wurde in ihm neben der Gleichheit der christlichen Religionen ausdrücklich das Recht auf öffentliche Ausübung des Gottesdienstes vorgesehen (Art. 6). Zum anderen wurde aber der Regent als der Träger der kirchlichen Staatsgewalt benannt, der die Verhältnisse zwischen Staat und Kirche sowie die Berechtigungen der bestehenden Konfessionen zu bestimmen und die Ein-

71 Gedruckt ebd., S. 221–233, hier S. 228 (§ 29.c.). Und in einer etwas abweichenden Fassung bei Ulrich HUSSONG, Jacob Grimm und der Wiener Kongreß. Mit einem Anhang größtenteils unveröffentlichter Dokumente, Kassel 2002, S. 138–148. Siehe auch HUNDT, Mindermächtige, S. 168–173; HUSSONG, Grimm, S. 90–96.

72 Z.B. der Mecklenburgische Landesgrundgesetzliche Erbvergleich vom 18. April 1755 (gedruckt in: Hugo SACHSSE [Hg.], Mecklenburgische Urkunden und Daten. Quellen vornehmlich für Staatsgeschichte und Staatsrecht Mecklenburgs, Rostock 1900, S. 466–534), der Landes-Vergleich in Hohenzollern-Hechingen, vom 26. Juni 1798 (gedruckt in: Gustav Wilhelm HUGO [Hg.], Die Grundgesetze und Verfassungsurkunden, Karlsruhe 1836, S. 117–149), das Landesgrundgesetz für das Fürstentum Reuß ältere Linie vom 15. März 1809 (gedruckt in: HEUN, Deutsche Verfassungsdokumente, S. 121–126). Zur Verfassung von 1809 in Reuß ältere Linie siehe auch Thomas HERTRICH, Thüringen. Von den thüringischen Kleinstaaten nach Zerfall des Alten Reiches bis zum Freistaat Thüringen. Eine völkerrechtliche und verfassungsrechtliche Betrachtung, Frankfurt a.M. 2010, S. 50f.

73 Z.B. die ständische Verfassung Nassaus vom 1./2. Sept. 1814 (gedruckt in: HEUN, Deutsche Verfassungsdokumente, S. 7–14), die ständische Verfassung in Schaumburg-Lippe vom 15. Jan. 1816 sowie die Constitution von Sachsen-Weimar-Eisenach vom 20. Sept. 1809 und das Grundgesetz über die Landständische Verfassung für Sachsen-Weimar-Eisenach vom 5. Mai 1816 (alle drei gedruckt in: Werner HEUN [Hg.], Deutsche Verfassungsdokumente 1806–1849. Teil 6: Sachsen-Meiningen – Württemberg, München 2008, S. 113–115, 69–91 und 93–112). Zu den Verfassungen von 1809 und 1816 in Sachsen-Weimar siehe auch HERTRICH, Thüringen, S. 48–50 und 70–77.

willigung bei Präsentationen zu Kirchendiensten zu erteilen oder eben auch zu verweigern befugt sei (Art. 17)<sup>74</sup>.

Die Abweichung innerhalb der beiden Entwürfe ist auffallend, eine Ursache dafür aber quellenmäßig nicht zu belegen. Das Fehlen eines Hinweises auf das *ius circa sacra* der Fürsten im Bundesverfassungsentwurf kann jedoch als ein erhebliches Entgegenkommen der beiden protestantischen Brüder Marschall gegenüber den Rechtsvorstellungen der katholischen Kirche und dem etwa zeitgleich erarbeiteten Plan des österreichischen zweiten Kongressbevollmächtigten Johann Philipp von Wessenberg gewertet werden.

Die schon rein quantitativ umfangreichste Arbeit, die *Grundzüge zu einem künftigen deutschen Gesamtwesen*, stammt aus der Feder des mecklenburg-schwerinischen Staatsministers Leopold Engelke Hartwig von Plessen<sup>75</sup>. In einer ersten Fassung entstand sie im Herbst 1814 und wurde von Plessen sowohl mündlich<sup>76</sup> als auch in handschriftlichen Kopien verbreitet<sup>77</sup>. Im Juni 1815 erschienen die *Grundzüge* dann, in einer revidierten Fassung, als Druckschrift in Wien<sup>78</sup>. Sie ragt zudem qualitativ aus dem Kreis der übrigen Verfassungsentwürfe der Vertreter mindermächtiger deutscher Staaten hervor. Nach Meinung Gagerns hatte Plessen sogar mehr Einfluss auf das Zustandekommen der Kongressergebnisse als mancher der auf dem berühmten Gemälde *Der Wiener Kongreß* von Jean Baptiste Isabey dargestellten Diplomaten<sup>79</sup>.

Im Kontext von Kirchenfrage und Religionsfreiheit fällt zunächst auf, dass in der frühen Fassung von Anfang November 1814 Punkt 12 zwar die

74 Gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 233–258, hier S. 235 und 240. HUSSONG, Grimm, geht auf diesen »Entwurf der Verfassung eines deutschen Staats« gar nicht ein.

75 Gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 336–374. Siehe auch ders., Mindermächtige, S. 182–189.

76 Mecklenburgisches Landeshauptarchiv Schwerin [künftig: MLHASN], Schwerin 18618: Plessens Bericht Nr. 12. Wien, den 19. Okt. 1814. Plessen hatte am 17. Okt. eine Unterredung mit dem österreichischen Minister Wessenberg über die deutsche Verfassung gehabt und dabei seine Ideen vorgestellt: »Wessenberg war hiebey meistens meiner Meynung«.

77 Eine auf den 1. Nov. 1814 datierte Abschrift findet sich im Staatsarchiv Bremen [künftig: StAHB], Bestand 7,20 – VI.R.2.Vol.1 (nach einer Neuverzeichnung des Nachlasses von Johann Smidt in den Jahren 1998 bis 2004 nun lt. Konkordanzliste vermutlich in Bestand 7,20–145).

78 Die ältere Literatur gibt »Anfang des Jahres 1815« (Der Wiener Congress und die katholische Kirche, in: Archiv für katholisches Kirchenrecht 9 [1863], S. 339–363, hier S. 347) oder Feb. / März (MEJER, Geschichte, S. 471) als Erscheinungsdatum an. Dies ist ausweislich der Quellenlage nicht korrekt. MLHASN, Schwerin 18620: Plessens Bericht Nr. 70. Wien, den 8. Mai 1815, kündigt an, dass seine Druckschrift noch in Wien erscheinen wird. Ebd., PS II zu Plessens Bericht Nr. 80. Wien, den 13. Juni 1815: Die Grundzüge seien nun erschienen. Siehe auch StAHB, 2-M.3.a.2.b. Bd. 3: Smidts Bericht Nr. 77. Wien, den 7. Juni 1815: Der Aufsatz Plessens sei gedruckt und werde noch in derselben Woche im Buchhandel erscheinen.

79 Hans Christoph Ernst von GAGERN, Mein Antheil an der Politik, Bd. 2: Nach Napoleons Fall. Der Congress zu Wien, Stuttgart 1826, S. 42 und 47.

Rechte der Mediatisierten sowie allgemein bürgerliche Rechte behandelt, zu denen Plessen die Abzugsfreiheit, freie Wahl in Zivil- und Militärdiensten, freie Wahl der Universitäten, Schutz des Buchhandels vor dem Nachdruck und Pressefreiheit rechnete; ergänzend könne, so Plessen, auch noch über das Postwesen, das Zollwesen, die Schifffahrt und den Handel auf dem Bundestag beraten werden. Über Religionsfreiheit oder Gleichheit der christlichen Konfessionen findet sich dagegen kein Wort. Dies ändert sich erst mit der Druckfassung vom Juni 1815, wobei sich aus den Quellen nicht ablesen lässt, wann diese Änderung vorgenommen wurde. Plessen fügte dem Punkt 12 einen neuen Unterpunkt über die »Fürsorge für die christlichen Kirchen« an. Er plädierte nun für den Erhalt der alten Bistümer, jedoch unter Vorbehalt der Bedürfnisse der einzelnen Staaten, wozu er insbesondere die Berichtigung der Diözesangrenzen und die Errichtung neuer Bistümer zählt. Die Bistümer sollten dann ein Ganzes bilden und unter einem Primas als Leiter der deutschen Kirche eingerichtet werden. Diese Einrichtung der katholischen Kirche und die Rechte und Pflichten des Primas sollten durch ein Konkordat zwischen dem Deutschen Bund und dem Papst festgelegt werden, wobei das Konkordat einen »wesentlichen Bestandtheil der Verfassung des teutschen Bundes« hätte ausmachen sollen. Ferner sollten die Bischöfe sowie die Domkapitel, Seminare und sonstigen geistlichen Anstalten zu ihrer Finanzierung wieder mit Grundbesitz versorgt, die Erzbischöfe und Bischöfe den mediatisierten Fürsten gleichgestellt und in allen Staaten zu Mitgliedern der Landstände werden. Die rechtmäßigen Besitzstände der Pfarr-, Schul- und Kirchengüter sollten gesichert und keine Verfügungen darüber ohne Zustimmung der Kirchen getroffen werden dürfen, zudem die frommen und milden Stiftungen, die durch den Reichsdeputationshauptschluss benannt worden waren, wiederhergestellt und selbstständig verwaltet werden<sup>80</sup>.

Die protestantische Kirche erwähnte Plessen dagegen nur am Rand und wünschte, deren Rechte, wie sie sich aus den vorherigen Reichsgesetzen und Einzelverfassungen ergaben, unter die Garantie des Bundes zu stellen.

Bei den gedruckten *Grundzügen* fallen mehrere Punkte auf, die grundsätzlich nicht mit den Interessen der protestantischen Fürsten und Regierungen in Deckung zu bringen waren. Es fehlt bei Plessen der Hinweis auf deren *ius circa sacra*, und die katholische Kirche erschien bei ihm als ein Institut übergeordneten, zumindest aber eigenständigen Rechts. Und das war genau das, was die Rheinbundstaaten – z.B. Hessen-Darmstadt und Sachsen-Weimar – nach 1803/06 erfolgreich zu verhindern gesucht und gewusst hatten und was in allen protestantischen Ländern gegen die Staatsräson verstieß. Ebenso lag es nicht im Interesse der einzelnen protestanti-

---

<sup>80</sup> HUNDT, Quellen, S. 360f.

schen Länder, ein Konkordat auf Reichs- oder Bundesebene mit dem Papst zu schließen sowie die Etablierung eines Primas der katholischen Kirche in Deutschland zu dulden. Ein gemeinsames Konkordat gefährdete die Souveränität der Staaten, und das galt für einen Primas noch viel mehr. Denn der Papst residierte weit entfernt in Rom und hatte entsprechend nur indirekte und verzögerte Einflussmöglichkeiten. Ein Primas in Deutschland dagegen hätte ganz andere Möglichkeiten besessen, seine und die Interessen der katholischen Kirche gegenüber den Einzelstaaten zu überwachen und durchzusetzen.

Endlich fehlte in den gedruckten *Grundzügen* Plessens noch ein weiterer wichtiger Punkt, nämlich der Hinweis auf die rechtliche Gleichstellung der Konfessionen und ihrer Angehörigen. Weder in der Auflistung der bürgerlichen Rechte noch in den Ausführungen zu den christlichen Kirchen griff Plessen diesen Gedanken auf.

Plessens »Fürsorge für die christlichen Kirchen« steht somit ganz in der Tradition der Denkschriften von Ignaz Heinrich von Wessenberg zur Wiederherstellung der katholischen Kirche als Nationalkirche in Deutschland, was bis zu einer wörtlichen Übernahme von ganzen Absätzen aus den Wessenbergschen Memoranden reicht<sup>81</sup>. In der frühen Phase der nur handschriftlich verbreiteten *Grundzüge* findet sich Plessen dagegen auf der Linie der preußischen Verfassungsentwürfe bis in den Mai 1815 hinein, die Religionsfragen überhaupt nicht berührten. Mitte 1815 stand Plessen dann in deutlichem Widerspruch zu mehr oder weniger allen Regierungen der Mindermächtigen und vor allem der Politik der Rheinbundstaaten. Angesichts der Abhängigkeit Plessens von den Ideen Ignaz Wessenbergs und des späten Druckdatums der *Grundzüge* stellt sich dann erneut die Frage nach dem Einfluss Plessens zumindest auf diesen Teil der Beratungen der deutschen Bundesakte im Mai und Juni 1815. Er ist, wie der Verlauf dieser Verhandlungen zeigt, nicht so groß, wie Gagern meinte.

Die zweiten deutschen Konferenzen vom 23. Mai bis 10. Juni 1815 basierten auf dem österreichisch-preußisch-hannoveranischen Konsensentwurf vom 23. Mai. Dieser sah in Artikel 14 vor, dass die »Verschiedenheit der christlichen Religionspartheien [...] in den Ländern und Gebiethen des Deutschen Bundes keinen Unterschied im Genusse bürgerlicher und politischer Rechte begründen« könne. In Artikel 15 wurde der katholischen Kirche eine »ihre Rechte und die zur Bestreitung ihrer Bedürfnisse nothwendigen Mittel sichernde Verfassung« unter Garantie des Bundes verheißen, wohingegen die Rechte der evangelischen Kirchen als zur Landesverfassung der Einzelstaaten gehörig bezeichnet wurden und ansonsten ihre bishe-

---

81 Vgl. die beiden Denkschriften Wessenbergs vom 27. Nov. 1814, gedruckt in: KLÜBER, Acten, Bd. 4, S. 299–305. Diese Übereinstimmungen erkannte bereits MEJER, Geschichte, S. 471.

rigen Rechte bestätigt werden sollten. Durch Artikel 12 endlich sollten die Verfügungen des Reichsdeputationshauptschlusses von 1803 auch in Hinsicht auf die Pensionen für geistliche »Individuen« bestätigt werden<sup>82</sup>.

Der Entwurf wurde im Kreis der Mindermächtigen am 24. und 25. Mai diskutiert und eine gemeinsame Stellungnahme dazu erarbeitet, wobei der hessen-darmstädtische Gesandte Türkheim die Runde verließ, um künftig eigenständig aufzutreten<sup>83</sup>. Zu den drei die Religionsfragen betreffenden Artikeln beschränkten sich die Änderungswünsche der verbliebenen Mindermächtigen auf Artikel 15, zu dem als Ergänzung ein Hinweis auf die Fortdauer des Paragraphen 35 des Reichsdeputationshauptschlusses, der die Güter der Stifte, Abteien und Klöster der Disposition der Landesherren unterstellte, gewünscht wurde<sup>84</sup>. Davon war in den folgenden Konferenzen, bei denen der vorgelegte Verfassungsentwurf intensiv diskutiert und vielfach verändert wurde, nicht mehr die Rede. Überhaupt sind aus dem Kreis der Mindermächtigen zum Thema der christlichen Konfessionen keine namentlich gekennzeichneten Äußerungen mehr überliefert, und auch die in jenen Tagen wegen der Arbeitsbelastung nur sporadisch geschriebenen Berichte an die Heimatregierungen enthalten keinerlei eigenständige Bemerkungen darüber. Lediglich über die rechtliche Gleichstellung der Juden kam es zu lebhaften Auseinandersetzungen<sup>85</sup>.

Dagegen schlug Türkheim als Vertreter Hessen-Darmstadts in der zweiten Konferenz am 26. Mai vor, in Artikel 15 der katholischen Kirche zwar eine Finanzierung aus Grundbesitz unter Selbstverwaltung einzuräumen, solche aber explizit unter die Aufsicht der Staaten zu stellen. Zudem sollte die Garantie des Bundes entfallen und den Evangelischen ausdrücklich alle diejenigen Rechte in den katholischen Bundesstaaten eingeräumt werden, die die Katholiken in den protestantischen Bundesstaaten genossen. Schließlich sollten seinem Antrag nach die Grundsätze hinsichtlich der aufzunehmenden Konkordatsverhandlungen mit dem Papst zuvor von der Bundesversammlung gemeinschaftlich vereinbart werden<sup>86</sup>. Der erste Teil des Antrags entsprach den Zielsetzungen und der Politik der großherzoglichen Regierung seit 1803 und findet sein Pendant in den Instruktionen für Türkheim vom September 1814. Der Teil, der die Konkordatsverhandlungen mit dem Papst betrifft, überrascht dagegen, da er der darmstädtischen

---

82 KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 314–323.

83 HStAD, E1 J11/2, fol. 183f.: Türkheims Bericht Nr. 115a. Wien, den 28. Mai 1815.

84 KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 373–379.

85 Siehe den Beitrag von Renate Penßel in diesem Band. Sowie Michael HUNDT, Die Vertretung der jüdischen Gemeinden Lübecks, Bremens und Hamburgs auf dem Wiener Kongreß, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 130 (1994), S. 143–190.

86 KLÜBER, Acten, Bd. 2, S. 366.

Politik der Jahre zuvor zuwiderläuft<sup>87</sup>. Die Instruktion enthielt diesbezüglich allerdings keine ausdrücklichen Anweisungen, und Vorgaben waren Turkeim in dieser Sache während des Verlaufs des Kongresses auch nicht zugegangen, so dass in dieser Formulierung wohl am ehesten eine persönliche Meinung des Gesandten zu sehen ist.

Insgesamt richtete sich das Interesse der Gesandten während der Konferenzen in erster Linie auf den Bundeszweck, die Rechte der Bundesversammlung, auf das Plenum sowie auf die Stimmengewichtung in diesen Gremien, auf das oberste Bundesgericht, die Einführung landständischer Verfassungen, die Stellung der Mediatisierten und auch auf die allgemeinen Untertanenrechte. Die Religionsfrage war von untergeordneter Bedeutung und erregte – zumindest was die Frage der katholischen Kirche und der rechtlichen Gleichstellung der Konfessionen betraf – nicht mehr Aufmerksamkeit als das Postwesen, auf jeden Fall aber weniger als die rechtliche Gleichstellung der Juden. Insbesondere Bayern wehrte sich zudem gegen jeden Eingriff in die inneren Angelegenheiten der Staaten und suchte alle Bestimmungen, die über die Gründung eines reinen Staatenbundes hinaus in Richtung auf einen Bundesstaat zielten, zu verhindern<sup>88</sup>.

Wie wenig das Thema der Gleichstellung der christlichen Religionen zeitgenössisch die Gesandten und Regierungen bewegte, zeigen auch die Reaktionen auf die Bundesakte sowie die Schlussberichte über den Kongress. Nur in drei Fällen wurde der Gegenstand überhaupt berührt, und davon lässt lediglich eine Äußerung auch inhaltliche Rückschlüsse zu. In erkennbarer Frustration über die lange Dauer des Kongresses und die damit verbundene Abwesenheit von der Heimat meinte der Lübecker Senator Johann Friedrich Hach:

Die Fürstin von Thurn und Taxis wegen der Posten, die Agenten der katholischen Kirche, die Buchhändler wegen des Nachdrucks, der Anwalt der Juden und so manche andere die ihre größte und einzige Hoffnung auf den Congreß gesetzt hatten, trugen das ihrige dazu bey, den gordischen Knoten fester zu schürzen<sup>89</sup>.

Eine wenig erschöpfende Analyse, die das Wirken jener angesprochenen Personen nicht einmal ansatzweise zu würdigen weiß.

Regierungspräsident Berg meinte seinem Auftraggeber gegenüber nicht minder lapidar wie inhaltlich falsch, der Artikel 16 der Bundesakte bestätige nur, »was in den teutschen Staaten bereits eingeführt ist, Gleichheit der

<sup>87</sup> Siehe WALTER, Hessen-Darmstadt, S. 25–51.

<sup>88</sup> Zu den Konferenzen allgemein siehe HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 558–560; HUNDT, Mindermächtige, S. 268–325.

<sup>89</sup> Schlußbericht Hachs vom 24. Juni 1815, gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 597–604, hier S. 599.

Rechte aller christlichen Glaubensgenossen«<sup>90</sup>. Die Gleichheit der Rechte aller christlichen Glaubensgenossen war allerdings gerade das, was in den deutschen Staaten 1815 nicht Realität war – das hätte der Jurist Berg eigentlich wissen müssen.

Etwas ausführlicher beschäftigte sich endlich der Hamburger Syndikus und Kongressgesandte Johann Michael Gries mit der Frage der Gleichberechtigung der christlichen Konfessionen<sup>91</sup>. Und dies in erster Linie, weil er aus mehrfachen Gründen fürchten musste, der Senat würde mit dem Ergebnis des Kongresses und insbesondere mit dem Inhalt der deutschen Bundesakte nicht zufrieden sein. Einer dieser Gründe bezog sich auf den Artikel 16 und die sich daraus anscheinend ergebende Notwendigkeit, die Katholiken in Hamburg rechtlich gleichstellen zu müssen. Abgesehen von dem zu erwartenden Widerstand der lutherischen Geistlichkeit stand dem die Hamburger Verfassung, der Hauptrezess von 1712, entgegen, nach der die bürgerlichen Kollegien mit den fünf evangelisch-lutherischen Kirchspielen der Stadt identisch waren<sup>92</sup>. Eine vollständige bürgerliche Gleichstellung der Katholiken hätte nicht nur eine Verfassungsänderung, sondern eine ganz neue Verfassung erforderlich gemacht, was 1815 angesichts der innenpolitischen Verhältnisse in Hamburg schlicht ein Ding der Unmöglichkeit war. Im Bewusstsein dieser Rahmenbedingung meinte Gries über den Artikel 16, er sei »so einstimmig und ohne irgend eine Einwendung angenommen [worden]. Es würde vergebens gewesen sein, und einen üblen Eindruck gemacht haben, dabey Widerspruch zu aeußern«<sup>93</sup>. Dies war freilich nichts anderes als ein Rechtfertigungsversuch, wenn nicht gar eine bewusste Täuschung seiner Auftraggeber. Denn die Protokolle der zweiten deutschen Konferenzen zeigen, dass durchaus eine Diskussion stattgefunden hatte, die allerdings weniger die Folge einer weitverbreiteten religiösen Toleranz als vielmehr eines grundlegenden Wahrnehmungswandels religiöser Themen war.

Insbesondere der Rechtscharakter der katholischen Kirche – aber auch allgemein der Kirchen – wurde zunehmend in Frage gestellt. War die katholische Kirche ein Institut eigenen und souveränen Rechts, das über – zumindest aber gleichberechtigt neben – den Staaten stand? Oder war sie vielmehr eine Art zivilrechtlicher Verein, der dem Monopol staatlicher Rechtssetzung unterworfen war und nur in Glaubensfragen autonom ent-

---

90 Schlußbericht Bergs für Schaumburg-Lippe und Waldeck-Pyrmont. Bückeberg, den 27. Juni 1815, gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 605–626, hier S. 624.

91 Bericht Nr. E<sup>4</sup> von Gries an den Senat zu Hamburg. Wien, den 14. Juni 1815, gedruckt in: HUNDT, Quellen, S. 589–591, hier S. 591.

92 Tilman STIEVE, Der Kampf um die Reform in Hamburg 1789–1842, Hamburg 1993, S. 65–86.

93 Wie Anm. 91.

scheiden konnte? Die Antwort hierauf fiel im Kreis der Regierungen der mindermächtigen deutschen Staaten seit dem 18. Jahrhundert, verstärkt dann nach 1803 zunehmend im Sinn der letztgenannten Sichtweise aus. Nicht mehr die Zugehörigkeit zu einem Stand, zu einer Zunft oder eben zu einer Religionsgemeinschaft und die daraus resultierenden speziellen Vorschriften, sondern lediglich die naturrechtlich gegründete und rationale Gesetzgebung des Staates sollte und konnte Recht geben<sup>94</sup>. Mit der staatlichen Durchdringung immer weiterer gesellschaftlicher Bereiche, mit dem Zurückdrängen von Sonderrechten, dem Aufbau einer effektiven Bürokratie und der gewonnenen Souveränität wurde die katholische Kirche, in der Tradition des sogenannten Josephinismus<sup>95</sup> auch in den mehrheitlich katholischen Staaten, zunehmend als Fremdkörper empfunden, als Staat im Staate, mit einer eigenen, sich der staatlichen Kontrolle entziehenden Rechtssetzung. Und dies erschien zunehmend untragbar.

Die Forderungen der katholischen Kirche – gleichgültig ob nun im Sinn der Kurie oder einer deutschen Nationalkirche à la Dalberg und Wessenberg – liefen dieser naturrechtlichen Gedankenwelt, aber auch den handfesten politischen Interessen der Mindermächtigen in allen Punkten zuwider. Dabei wurde die rechtliche Gleichstellung der christlichen Konfessionen in den einzelnen Staaten durchaus als eine legitime Forderung im Sinn des Geistes der Zeit und der Toleranz angesehen. Nur bestand der Anspruch der Regierungen, dieses Recht aus eigener Souveränität heraus zu gewähren oder – angesichts der in Einzelfällen bestehenden gravierenden verfassungsrechtlichen Hindernisse, religiösen Vorbehalte oder politischen Bedenken – eben nicht zu gewähren. Vorgaben des Deutschen Bundes hätten diesem Souveränitätsanspruch widersprochen, wie vor allem die ablehnende Haltung von Bayern, Württemberg und Baden in diesem und zahlreichen

---

<sup>94</sup> Als Beispiel sei Hessen-Darmstadt angeführt, wo Großherzog Ludwig am 1. Okt. 1806 die kirchliche Mitwirkung an der Gesetzgebung beseitigte: Heinrich STEITZ, *Geschichte der Evangelischen Kirche in Hessen und Nassau*, 3 Teile in einem Bd., Marburg 1961–1965, S. 255. Siehe allgemein HUBER, *Verfassungsgeschichte*, 387–400; Hubert RUMPEL, *Das Staatskirchentum des Absolutismus und die Französische Revolution*, in: Walther Peter FUCHS (Hg.), *Staat und Kirche im Wandel der Jahrhunderte*, Stuttgart [u.a.] 1966, S. 130–145; Christian STARCK, *Der demokratische Verfassungsstaat. Gestalt, Grundlagen, Gefährdungen*, Tübingen 1995, S. 365–369; Martin RHONHEIMER, *Christentum und säkularer Staat. Geschichte, Gegenwart, Zukunft*, Freiburg 2012, S. 116–134.

<sup>95</sup> Siehe dazu u.a. MEJER, *Geschichte*, S. 43–61; LISTL, *Kirche*, S. 57–60; Helmut REINALTER, *Aufgeklärter Absolutismus und Josephinismus*, in: ders. (Hg.), *Der Josephinismus. Bedeutung, Einflüsse und Wirkungen*, Frankfurt a.M. [u.a.] 1993, S. 11–21, hier S. 13; Rudolf PRANZL, *Das Verhältnis von Staat und Kirche / Religion im thesesianisch-josephinischen Zeitalter*, in: Helmut REINALTER (Hg.), *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*, Wien [u.a.] 2008, S. 17–52; Alfred Stefan WEISS, *Josephinismus in Salzburg? Das Beispiel der kirchlichen Reformtätigkeit*, in: Wolfgang SCHMALE [u.a.] (Hg.), *Josephinismus – eine Bilanz / Échecs et réussites du Joséphisme*, Bochum 2008, S. 93–114.



weiteren Fällen beweist. Gleiches gilt für die Ansprüche der katholischen Kirche, Übereinkünfte mit den Staaten nach den Vorgaben des kanonischen Rechts abzuschließen<sup>96</sup>.

Wie wenig praktische Relevanz der Artikel 16 der Bundesakte letztlich hatte, zeigt der Umstand, dass nach 1815 keiner der mindermächtigen deutschen Staaten sich unmittelbar veranlasst sah, die eigene Rechtssetzung in Religionsfragen zu ändern. Auch für die folgenden Jahrzehnte stand es allein in der Kompetenz der Einzelregierungen, solche Normierungen vorzunehmen. Dies galt umso mehr, da es im Zuge der Frankfurter Konferenzen nach 1818 den Mindermächtigen nicht gelang, eine einheitliche Position gegenüber der Kurie zu finden und ein gemeinsames Konkordat abzuschließen<sup>97</sup>. Die Gleichheit der christlichen Konfessionen wurde entsprechend einzelstaatlich teilweise in den neu erlassenen Verfassungen verankert, so 1820 in Hessen-Darmstadt<sup>98</sup> und 1821 in Sachsen-Coburg<sup>99</sup>, teilweise aber eben auch nicht, wie 1816 in Sachsen-Weimar<sup>100</sup> und 1824 in Sachsen-Meiningen<sup>101</sup>. In Mecklenburg-Strelitz ist eine entsprechende Passage auch nicht in das »Gesetz zum Schutz der persönlichen Freiheit« aus dem Jahre 1849 aufgenommen<sup>102</sup>. Aus Mecklenburg-Schwerin schließlich stammt die einzige Beschwerde wegen Verletzung der in Artikel 16 der Bundesakte garantierten Rechte seitens eines Katholiken. Sie wurde im Jahre 1853 bei der Bundesversammlung eingereicht, von ihr aber wegen Nichtzuständigkeit abgewiesen<sup>103</sup>.

96 Heinrich DE WALL, Die Entwicklung des Staatskirchenrechts nach der Säkularisation von 1803, in: Rolf DECOT (Hg.), *Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozeß. Kirche, Theologie, Kultur, Staat*, Mainz 2005, S. 5–20; DE WALL / MUCKEL, *Kirchenrecht*, S. 93–106. Zur Haltung der katholischen Kirche gegenüber dem säkularen Staat im 19. Jahrhundert siehe RHONHEIMER, S. 134–163.

97 Siehe BURKARD, *Staatskirche*, passim.

98 Gedruckt in: Werner HEUN (Hg.), *Deutsche Verfassungsdokumente 1806–1849. Teil 3: Frankfurt – Hessen-Darmstadt*, München 2007, S. 223–236, hier S. 225 (Art. 21).

99 Gedruckt in: HEUN, *Deutsche Verfassungsdokumente*, S. 283–301, hier S. 284 (§§ 12 und 13).

100 Gedruckt in: HEUN, *Deutsche Verfassungsdokumente*, S. 93–112.

101 Gedruckt ebd., S. 9–20. Dies änderte sich jedoch mit der Verfassung des Jahres 1829 (gedruckt ebd., S. 21–39, hier S. 23 [Art. 12] und 25f. [Art. 29–36]), in der die evangelische Kirche zur »Landeskirche« erklärt wird, jedoch »auch alle anderen Kirchen den Schutz des Staats und volle Gewissensfreiheit« genießen sollen, »in so fern sie sich den Gesetzen und Ordnungen des Staats gemäs bezeigen« (Art. 29).

102 Gedruckt in Werner HEUN (Hg.), *Deutsche Verfassungsdokumente 1806–1849. Teil 4: Hessen-Kassel – Mecklenburg-Strelitz*, München 2007, S. 285–288. Erst im Jahre 1905 erhielten die Katholiken dort das Recht auf öffentliche Religionsausübung, siehe dazu Georg KRÜGER-HAYE, *Kirchengeschichte von Mecklenburg-Strelitz 1701–1934*, Schwerin 1941, S. 55f.

103 Der Vorgang aus zeitgenössischer protestantischer Sicht: *Katholische Religionsübung*, S. 78–85 und 96–103 (Abdruck des Schriftwechsels zwischen der Landesregierung und dem Kammerherrn von der Kettenburg). Aus zeitgenössischer katholischer Sicht: *Die Verfolgung der Katholiken in Meklenburg-Schwerin [sic!]*, in: *Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland* 30 (1852), S. 302–315, und *Die Verfolgung der Katholiken in Mecklenburg*,

Der Wiener Kongress ist somit eingebunden in den sich über Jahrhunderte hinziehenden Prozess der Überwindung jeder Form von Sonderrechten. Er stellte aber auf diesem Weg nur eine, und keineswegs die bedeutendste Etappe dar. Er ist aus der Perspektive der mindermächtigen deutschen Staaten eindeutig keine kirchenpolitische Zäsur.

## Anhang

### Liste der auf dem Wiener Kongreß vertretenen mindermächtigen deutschen Staaten

(in alphabetischer Reihenfolge nach moderner Schreibweise, Konfessionen nach der Zugehörigkeit der Regenten und der Mehrheitsbevölkerung)

Anhalt-Bernburg	Herzogtum	lutherisch/ reformiert
Anhalt-Dessau	Herzogtum	lutherisch/ reformiert
Anhalt-Köthen	Herzogtum	lutherisch/ reformiert
Braunschweig-Wolfenbüttel	Herzogtum	lutherisch
Bremen	Freie Hansestadt	reformiert/ lutherisch
Frankfurt	Freie Stadt	lutherisch
Hamburg	Freie und Hansestadt	lutherisch
Hessen-Darmstadt	Großherzogtum	lutherisch
Hessen-Kassel	Kurfürstentum	reformiert/ lutherisch
Hohenzollern-Hechingen	Fürstentum	katholisch
Hohenzollern-Sigmaringen	Fürstentum	katholisch
Holstein-Oldenburg	Herzogtum/ (Großherzogtum)	lutherisch
Liechtenstein	Fürstentum	katholisch
Lippe	Fürstentum	lutherisch
Lübeck	Freie und Hansestadt	lutherisch
Mecklenburg-Schwerin	Herzogtum/ Großherzogtum	lutherisch
Mecklenburg-Strelitz	Herzogtum/ Großherzogtum	lutherisch
Nassau-Oranien	Fürstentum	reformiert
Nassau-Usingen	Herzogtum	lutherisch/ reformiert
Nassau-Weilburg	Fürstentum	lutherisch

---

in: Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland 31 (1853), S. 102–118, bes. S. 116–118. In der Verfassung von Mecklenburg-Schwerin vom 10. Okt. 1849 (gedruckt in: HEUN, Deutsche Verfassungsdokumente, S. 233–281, hier S. 237) war zwar die Glaubens- und Gewissensfreiheit (§ 21) sowie die unbeschränkte häusliche und öffentliche Übung der Religion (§ 22) garantiert worden, doch wurde die Verfassung am 14. Sept. 1850 wieder aufgehoben. Dazu: VITENSE, S. 463–472. Siehe auch den Beitrag von de Wall in diesem Band.

Reuß-Ebersdorf	Fürstentum	lutherisch
Reuß-Greiz	Fürstentum	lutherisch
Reuß-Lobenstein	Fürstentum	lutherisch
Reuß-Schleiz	Fürstentum	lutherisch
Sachsen-Coburg-Saalfeld	Herzogtum	lutherisch
Sachsen-Gotha-Altenburg	Herzogtum	lutherisch
Sachsen-Hildburghausen	Herzogtum	lutherisch
Sachsen-Meiningen	Herzogtum	lutherisch
Sachsen-Weimar-Eisenach	Herzogtum/ Großherzogtum	lutherisch
Schaumburg-Lippe	Fürstentum	lutherisch
Schwarzburg-Rudolstadt	Fürstentum	lutherisch
Schwarzburg-Sondershausen	Fürstentum	lutherisch
Waldeck-Pyrmont	Fürstentum	lutherisch

Anteil der Katholiken an der Gesamtbevölkerung  
in ausgewählten mindermächtigen deutschen Staaten  
(auf Basis der Bevölkerungsangaben des Jahres 1820)<sup>104</sup>:

Land	Gesamtbevölkerung	Katholiken absolut	in Prozent
Nassau	302.000	136.100	45,0
Hessen-Darmstadt (1814)	550.000	220.000	40,0
Hessen-Darmstadt (1820)	619.000	152.182	24,6
Holstein-Oldenburg	220.000	59.000	26,8
Hessen-Kassel	567.000	85.000	15,0
Frankfurt am Main	47.000	2.565	5,4
Bremen	48.000	1.500	3,1
Waldeck-Pyrmont	51.000	400–500	0,8–1,0
Lübeck	40.000	200	0,5
Mecklenburg-Schwerin	358.000	1.000	0,28
Sachsen-Coburg (ohne Fürstentum Lichtenberg)	80.000	200	0,25

<sup>104</sup> Nach den jeweiligen Regierungsangaben. Entnommen aus den Abschriften der »Protokolle der vertraulichen Beratungen der Bevollmächtigten mehrerer deutscher Bundesstaaten über Angelegenheiten der deutschen katholischen Kirche« 1818–1820. Archiv der Hansestadt Lübeck, Altes Senatsarchiv, Ecclesiastica 334: 18. Sitzung (17. Juli 1818), 25. Sitzung (28. Aug. 1818) und 26. Sitzung (3. Okt. 1818).



Heinz Duchhardt

## Steins »Kirchenpolitik« auf dem Wiener Kongress

### Eine Spurensuche

Am Anfang steht eine doppelte Überraschung: Der Freiherr vom Stein, von seinem ganzen Naturell, seiner protestantischen Erziehung, seinem Lebensstil her an Fragen des Verhältnisses des Staats zu den Kirchen, einer Annäherung der Konfessionen und an den Funktionen der Kirchen im Staat lebhaft interessiert, der gläubige Protestant, der für seine Kirche im lokalen und regionalen Bereich auch ehrenamtliche Funktionen übernahm, der Vater, der seine Töchter mit Nachdruck gottesfürchtig und kirchennah zu erziehen suchte<sup>1</sup>, hat während der Monate vom Oktober 1814 bis zum Mai 1815, in denen er in der Entourage Zar Alexanders I. in Wien weilte und, ohne förmlich in das Deutsche Komitee delegiert worden zu sein, als sein engster Berater in der deutschen Frage fungierte, keine einzige seiner nach Dutzenden und Aberdutzenden zu zählenden Denkschriften der Thematik der zukünftigen deutschen Kirchenverfassung gewidmet. Und die zweite Überraschung: In seinem mehr oder weniger penibel geführten Tagebuch aus der Zeit des Wiener Kongresses<sup>2</sup> taucht das Thema ebenfalls an keiner Stelle auf. Reden wir also über ein Phantom – oder, anders formuliert, wurde das Thema dieses Beitrags, der im Unterschied zu anderen Aufsätzen in diesem Band einer konsequent personalen Perspektive verpflichtet ist, falsch gewählt<sup>3</sup>?

Nun muss man sich zunächst vergegenwärtigen, dass für Stein in den ersten Monaten seines Aufenthalts in der Kaiserstadt<sup>4</sup> ganz andere Probleme

---

1 Vgl. aus der Zeit des Wiener Kongresses beispielsweise seinen Brief an seine Tochter Therese vom 23. Dezember 1814 (Freiherr vom Stein, Briefe und amtliche Schriften [künftig BuaS], Bd. 5, neu bearb. von Manfred BOTZENHART, Stuttgart 1964, Nr. 232, S. 225): Gott habe in diesem Jahr große Beweise seiner Gnade und seines Schutzes gegeben. »Er hat die Welt von einem großen Übel, vom Druck Napoleons, befreit, er hat die fremden Fesseln unseres Vaterlandes zerbrochen, er hat Deinen Eltern ihr Vermögen wiedergegeben, er hat ihnen ihre Kinder erhalten, und sie dürfen hoffen, dass diese Kinder fromm und verständig sein werden.«

2 Druck: BuaS 5, S. 316–386.

3 Zur Biographie Steins vgl. meine beiden Biographien: Heinz DUCHHARDT, Stein. Eine Biographie, Münster <sup>2</sup>2010; ders., Der Freiherr vom Stein. Preußens Reformier in seiner Zeit, München 2010.

4 Zum Ablauf des Wiener Kongresses nach wie vor unverzichtbar Karl GRIEWANK, Der Wiener Kongress und die Neuordnung Europas 1814–1815, Leipzig 1942, und Enno E. KRAEHE, Metternich's German Policy. Vol. II: The Congress of Vienna, 1814–1815, Princeton 1983.

im Vordergrund des Interesses standen, für einen *homo politicus* wie ihn, einen Mann, der angetreten war, Deutschland und Europa eine neue Ordnung zu geben, auch stehen mussten: die Frage der geographischen und staatsrechtlichen Neukonturierung der deutschen Staaten (die ihm je nach ihrer Nähe zu Napoleon suspekt in einem »nationalen« Sinn waren und über deren Fürsten, sofern sie dem Rheinbund angehört hatten, er seinen ganzen Ingrimm ausgoss und meist mit dem Verdikt des »Sultanismus« bedachte), das Schicksal Polens, die Konstruktion des Königreichs der Niederlande, die preußischen Entschädigungen zu Lasten Sachsens, die höchst umstrittene Zukunft des strategisch wichtigen Mainz und überhaupt die Zuschneidung der deutschen Westgrenze, die Frage, ob der zu errichtende Deutsche Bund als »Dach« der deutschen Territorialstaaten einen Kaiser, ein Zentralgericht, eine Kreisverfassung haben sollte oder müsse. Und wenn man sich dann noch vergegenwärtigt, wie schwer sich Stein tat, sich in die Wiener Leichtigkeit des Seins hineinzufinden<sup>5</sup>, die die ersten Monate des Stelldichweins der politischen Klasse Europas prägte, wie sehr ihm manche der Teilnehmer – Metternich mit seiner Leichtlebigkeit, Arroganz und Nonchalance und Talleyrand an der Spitze – ständig auf die Nerven gingen und ein Ärgernis waren, wie viel Mühe er, der in den frühen Jahren seiner Karriere mit guten Gründen darauf verzichtet hatte, sich in den diplomatischen Dienst Preußens integrieren zu lassen, aufwenden musste, um sich in dem verwirrenden Spiel von Intrigen und Koppelgeschäften zurechtzufinden, dann wird klar, dass er sich erst in dem Moment den Fragen der zukünftigen deutschen Kirchenverfassung à fond zuwenden konnte, als das Thema auf der Agenda der Wiener Diplomaten nach vorne rückte – und das war entgegen allen Erwartungen auch des Deutschen Komitees nicht vor dem März/April 1815 der Fall.

Das heißt aber natürlich nicht, dass all die Probleme, die vor allem auf die katholische Kirche, die ja seit dem Kollaps der Reichskirchenverfassung 1803 und dem Ende der geistlichen Staaten aller Strukturen beraubt war, aber auch auf die evangelischen Kirchen, obgleich diese seit jeher territorial organisiert waren, zukamen, erst damals in seinen Fokus gerückt wären.

---

5 Vgl. die Zitate aus dem Brief an seine Frau vom 8. Okt. 1814: »Je ne vois le monde de Vienne que comme une optique, comme je ne me soucie point de me laisser entraîner par le tourbillon, et je me borne aux dîners et aux grandes fêtes qu'on donne, d'où je peux me retirer quand je le trouve bon, comme les heures tardives ne me conviennent absolument point« (BuaS 5, Nr. 174, S. 163f.). Oder auch aus dem Brief Steins an seine Frau vom 17. Dezember 1814 (BuaS 5, Nr. 228, S. 222): »[...] J'évite la société d'ici pour ne point être mêlé dans le comérage politique des salons, puisqu'on se voit prêter des opinions, des sentiments, des démarches auxquelles on n'a point pensé. Les salons ont une influence pernicieuse sur les affaires, puisqu'ils réunissent les personnes en place, et les intrigants et les curieux, facilitent les communications, les indiscretions, et la réaction des affaires sur la vie sociale est tout aussi pernicieuse, comme elle cause de la gêne, de l'irritation et bannit la gaïeté et la confiance«.

Schon bei der Liquidierung der napoleonischen Kriege hatte Stein, der zivile Organisator dieser »Befreiungskriege«, in einer Kommune sich intensiv mit deren Kirchenverfassung beschäftigt und in Frankfurt am Main, einer Stadt, der er emotional verbunden war und die ihn dann auch später mit der Ehrenbürgerwürde auszeichnen sollte, mit dafür gesorgt, dass die Kommunalverfassung deutlich modernisiert und die Rechte der drei dort ansässigen christlichen Konfessionen – in der Vergangenheit ein stetes Gravamen – harmonisiert und einander angeglichen wurden<sup>6</sup>. Das, der konfessionelle Ausgleich bzw. das harmonische Nebeneinander der Konfessionen, die individuelle Gleichberechtigung aller Christen, war und blieb im Grunde sein Hauptanliegen, das er wenigstens indirekt mit der Forderung nach »droits communs à tous les habitants de l'Allemagne« immer wieder ansprach<sup>7</sup> und das er auch gegenüber den Repräsentanten des Katholizismus auf dem Kongress mehr als einmal thematisiert hat.

Man muss freilich hinzufügen: soweit wir das wissen, denn mit führenden Vertretern des (politischen) Katholizismus, etwa dem Konstanzer Koadjutor Wessenberg, der allerdings Stein wegen seiner scheinbar kurienorientierten Politik – eine eklatante Fehleinschätzung! – eher etwas suspekt war und mit dem auffälligerweise auch nach dem Wiener Kongress keine Korrespondenz mehr in Gang kam<sup>8</sup>, fand sicher ein Austausch statt, der sich in den (edierten) Quellen aber nicht niedergeschlagen hat. Die – auch in der Klüberschen Quellensammlung abgedruckten<sup>9</sup> – vier großen Denkschriften Wessenbergs aus dem November 1814 und dem Juni 1815, die in Wien allgemein zugänglich waren, zählen mit Gewissheit zu den Dokumenten, an denen Stein gar nicht vorbeigehen konnte. Es kann auch unterstellt werden, dass ihm die nicht wenigen gedruckten oder ungedruckten Denkschriften von anderer katholischer Seite, die seit dem späten Oktober in Wien kur-

---

6 G. H. PERTZ, Das Leben des Ministers Freiherrn vom Stein, Bd. 4, Berlin 1851, S. 71. Die Sache war damit allerdings noch nicht ausgestanden, was sich u. a. darin spiegelt, dass die Frankfurter Katholiken direkt an den Wiener Kongress herantraten, und weil nach dem Wiener Kongress noch einmal heftige Verfassungsdiskussionen in Gang kamen, die freilich die Gleichberechtigung der drei Konfessionen nicht mehr berührten; vgl. Barbara DÖLEMEYER, Die Frankfurter Stadtverfassungen von 1806, 1810 und 1816, in: Hartwig BRANDT / Ewald GROTHE (Hg.), Rheinbündischer Konstitutionalismus, Bern [usw.] 2007, S. 91–103, hier S. 99 ff. An der Religionsverfassung wollte Stein jedenfalls nicht mehr rütteln lassen; vgl. Stein an lutherisches Konsistorium in Frankfurt, 28. Okt. 1814: BuaS 5, Nr. 189, S. 177f.

7 So im 1. Entwurf zu einer Note Russlands an Preußen und Österreich, 5. Nov. 1814: BuaS 5, Nr. 198, S. 189.

8 Der Nachlass des Freiherrn vom Stein im Archiv des Grafen von Kanitz auf Schloss Cappenberg, Teil 2, hg. von Norbert REIMANN, bearb. von Annkatrin SCHALLER und Norbert REIMANN, Münster 2009.

9 Johann Ludwig KLÜBER, Acten des Wiener Kongresses, Bd. IV, Erlangen 1816, Nr. XXIX bis XXXII.

sierten<sup>10</sup>, bekannt geworden sind – in seiner Korrespondenz und in seinem Tagebuch haben sie aber ebensowenig Spuren hinterlassen wie eine aus anderen Quellen sicher belegte Unterredung der selbsternannten »Oratoren der deutschen Kirche« mit ihm, auf die noch einmal zurückzukommen ist. Ein von der österreichischen Geheimpolizei interzipiertes Handbillet Steins an Hardenberg »sur les prébendes en Allemagne« mag schlaglichtartig jedenfalls beleuchten, dass ihm die Probleme der katholischen Kirche in ihrer vollen Gänze bewusst waren<sup>11</sup> und er sich den Agitationen der verschiedenen Interessenvertreter gar nicht entziehen konnte, selbst wenn er gewollt hätte. Seitdem er selbst *rebus sic stantibus* wegen der vielen anderen Agenden die deutsche Kirchenverfassung der künftigen deutschen Bundesversammlung vorbehalten hatte wissen wollen, hatte er sich selbst zwar immer wieder in die Debatten um den künftigen Rahmen dieses Staatenbundes, der nach seiner Hoffnung eher einem Bundesstaat ähneln sollte, eingeschaltet, etwa in die Diskussionen über das künftige Bundesoberhaupt, über den von ihm gewollten Landständeartikel oder über die Befugnisse des zu errichtenden Bundestags, aber über die Kirchenverfassung speziell nur im Kontext der vielen Bundesentwürfe, die an ihn herangetragen wurden oder an deren Konzeption er persönlich beteiligt war. Auch in seinen zahlreichen Denkschriften für den Zaren oder solchen, die er für ihn vorformulierte, ging er über sehr allgemeine Formulierungen, etwa im Blick auf die »droits des individus«, nie hinaus.

Dabei muss das Faktum unterstrichen werden, dass in den ganz frühen Grundsatzdokumenten, über die er sich mit den jeweiligen Verfassern auch mehr oder weniger intensiv austauschte, die Thematik der zukünftigen Kirchenverfassung noch nicht angesprochen wurde – ganz entgegen den Erwartungen mancher Akteure, dass Fragen der katholischen Kirchenorganisation auf dem Kongress eine erhebliche Rolle spielen würden<sup>12</sup>. Das gilt

10 U.a. bei Johann Ludwig KLÜBER, Acten des Wiener Kongresses, Bd. I, Erlangen 1815, Heft 2, S. 23–37, 80–89. Vgl. auch den Beitrag von Dominik Burkard in diesem Band.

11 M. H. WEILL, Les Dessous du Congrès de Vienne, Paris 1917, Bd. 1, S. 430, Nr. 612.

12 Diese Erwartung war freilich nicht *communis opinio*; in der Instruktion der Hansestadt Bremen für ihren Gesandten Smidt vom 17. August 1815 beispielsweise heißt es nach Bemerkungen zur bürgerlichen Gleichstellung aller Angehörigen von Konfessionen und Sekten: »Sodann dürften die Verhältnisse der catholischen Confessionsverwandten zum römischen Stuhle gehörig zu ordnen und die Rechte der deutschen catholischen Kirchen von Rechtswegen zu monterien sein« (Michael HUNDT [Hg.], Quellen zur kleinstaatlichen Verfassungspolitik auf dem Wiener Kongreß, Hamburg 1996, S. 67). Auch Hessen-Darmstadt erwartete Verhandlungen über die künftige katholische Kirchen- und Diözesanverfassung, nahm von einer eingehenden Instruktion seines Gesandten Türkheim aber Abstand: Ebd., S. 85, § X. Anders dagegen die Hansestadt Lübeck, die glaubte, dass die Parität der Konfessionen wohl nur »schwerlich zur Sprache kommen« würde. So die Instruktion für ihren Gesandten Hach vom 10. August 1814: Ebd., S. 52. Manche der kleineren Staaten waren auch »nur« darum bemüht, Eingriffe des geplanten Bundes in ihre territorialen Religionsverhältnisse – auf dem Stand des



etwa für Hardenbergs »41 Artikel«, die Stein auch schriftlich mit seinen kritischen Kommentaren versah<sup>13</sup>, oder für Wilhelm von Humboldts knappe »12 Artikel«<sup>14</sup> und seine umfassenderen Verfassungsentwürfe, über die Stein mit dem Verfasser eingehend diskutierte<sup>15</sup>. Erst der sogenannte Wessenbergplan – benannt nicht nach dem Konstanzer Generalvikar, sondern nach dessen Bruder, den zweiten österreichischen Hauptgesandten –, den man auf den Dezember 1814 datiert, spricht das Problem der künftigen deutschen Kirchenverfassung erstmals direkt an, indem in einer Art Grundrechtekatalog am Ende des Entwurfs den Untertanen, unter anderem den Christen der drei Konfessionen, »Gleichheit der bürgerlichen Rechte« zugesprochen wird, was allerdings nur für die Bundesstaaten gelten soll, »insofern sie nur teutsche Länder besitzen«<sup>16</sup>.

Ging es hier noch um bloße Individualrechte, so sollte das Problem der Kirchenverfassung sich erst ganz am Ende des Kongresses nach vorne schieben. Die Textgeschichte, der sich andere Beiträge dieses Bandes widmen, kann und soll hier nicht noch einmal aufgerollt werden: seit dem preußischen Verfassungsentwurf aus dem frühen April 1815<sup>17</sup>, der nur knapp auf die Katholische Kirche einging, bis zu seinem Nachfolger aus dem Mai 1815, der den Blick auch auf die protestantische Kirche ausweitete und die Regelung des Kirchenrechts an die jeweilige Landesverfassung verwies<sup>18</sup>. Nachdem der fast zeitgleiche österreichische Verfassungsentwurf<sup>19</sup> mit der Kurie noch eine weitere Instanz hatte einführen wollen, mit der über die Angelegenheiten der katholischen Kirche verhandelt werden sollte, und der Entwurf für die Schlussberatung des Deutschen Komitees wieder auf die Formulierungen des preußischen Entwurfs vom Mai zurückgegriffen hatte, las sich das, was die nach Zusammenfügung des preußischen und des österreichischen Entwurfs seit dem 11. Mai erarbeitete Bundesakte dann schließlich verlautbarte, einigermaßen trocken, wenn nicht sogar unbefriedigend (und für viele enttäuschend): Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien dürfe keinen Unterschied im Genuss der bürgerlichen und politischen Rechte begründen (Art. XVI). Diese dürre Formel, die zur Kirchenorganisation überhaupt nichts mehr sagte und – übrigens auf Betreiben Österreichs – jede Bemerkung zur Organisation der

---

Westfälischen Friedens! – abzuwehren; vgl. Instruktion Sachsen-Gothas für den Gesandten Minckwitz, 13. September 1813: Ebd., S. 114f. (Art. 6).

13 Druck mitsamt Steins Bemerkungen: Ebd., S. 129–152.

14 Druck: Ebd., S. 153–156.

15 Bemerkung Steins zu Humboldts Entwurf einer Bundesverfassung ohne Kreiseinteilung, [Dez. 1814], in: BuaS 5, Nr. 234, S. 226–231.

16 Druck: HUNDT, Quellen, S. 156–159.

17 Druck: Ebd., S. 169–174.

18 Druck: Ebd., S. 174–180; das Zitat S. 179.

19 Druck: Ebd., S. 181–185.

beiden großen Konfessionslager vermied, wurde durch Bestimmungen ergänzt, die sich auf die Versorgung ehemaliger Funktionsträger der katholischen Kirche und des Deutschen Ordens beziehen und auf die sog. Sustentations-Kasse, deren Regulierung der Bundesversammlung vorbehalten wird (Art. XV)<sup>20</sup>.

Aber es gab neben diesen auf die dirigierenden Hauptmächte des Kongresses zurückgehenden Grundsatzdokumenten – also Entwürfen und Projekten – manche anderen, die von privater Seite konzipiert worden waren und die, da sie sich bei Steins nachgelassenen Papieren befinden, natürlich sein Interesse gefunden haben. Ich greife hier heraus einen Entwurf des Konvertiten Friedrich Schlegel, der sich im Stein-Nachlass findet und in dem der Schwiegersohn Moses Mendelssohns sich als Mitglied von Metternichs »Kongress-Team« nicht nur für die Zuerkennung des vollen Bürgerrechts an die Juden stark machte, sondern auch darauf drang, die katholische Kirche mit dem noch nicht veräußerten Kirchengut auszustatten, die sich nach Anhörung einiger vom Papst ernannter katholischer Geistlicher – also nicht etwa Dalbergs – organisieren sollte<sup>21</sup>. Auch die Denkschrift des mecklenburgischen Gesandten Plessen, der er den – Stein sicher besonders sympathischen – Titel »Grundzüge zu einem Teutschen Gesamtwesen und einer National-Einheit« gab, hat ihn mit Sicherheit beschäftigt, in der Plessen die Herstellung und Garantie einer katholischen und einer evangelischen deutschen Kirche, also zweier Nationalkirchen vorschlug<sup>22</sup>. In seinem sehr schematischen, am Modell des – ansonsten gar nicht so hoch geschätzten – Westfälischen Friedens<sup>23</sup> orientierten Plan für die Redaktion der Bundesakte vom 19. März 1815 hat Stein immerhin unter Art. III einen Punkt »Principes généraux sur l'état de l'église« vorgesehen<sup>24</sup> – dass hier Regelungsbedarf bestand, war ihm somit völlig klar.

An der Ausarbeitung der Bundesakte im Einzelnen ist Stein nicht mehr beteiligt gewesen, er hatte – maßlos enttäuscht über das, was am Ende aus all den Entwürfen herausgekommen war – Wien bereits Ende Mai verlassen und war über Prag nach Frankfurt zurückgekehrt. Gerade seine letzten Briefe aus den entscheidenden Tagen aus der Kaiserstadt zeigen indes noch einmal, dass es nicht die am Ende ganz farblosen Kirchen- und Religions-

20 Druck: Ebd., S. 192–205.

21 PERTZ, *Leben*, Bd. 4, S. 420.

22 Behandelt ebd., S. 421. Steins Kommentar, in dem er auf den Kirchenartikel freilich nicht eingeht, in seinem Brief an Plessen, 21. März 1815: BuaS 5, Nr. 284, S. 291. Zu den verschiedenen schriftlichen Äußerungen der Vertreter der »Mindermächtigen« vgl. im Übrigen den Beitrag von Michael Hundt in diesem Band.

23 Vgl. Heinz DUCHHARDT, *Der Freiherr vom Stein und der Westfälische Friede*, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 32 (2005), S. 221–232.

24 BuaS 5, Nr. 282, S. 289.

bestimmungen waren, die in seinem Denken den ersten Platz einnahmen, sondern Anderes: Seine letzte, vom 24. Mai datierte Denkschrift für den Zaren beklagt die Unverbindlichkeit des sog. Landstände-Artikels (X)<sup>25</sup>, und es ist sicher nicht verwegen zu behaupten, dass dieses Bemühen, ein Mehr an Bundeskompetenz und eine Verstärkung des »nationalen« Moments zu erreichen, ein Mehr an Partizipation und ein In-die-Schranken-Weisen der von ihm zutiefst verachteten ehemaligen Rheinbund-Fürsten, ein stärkeres Engagement in der Kirchenorganisationsproblematik schlicht verhindert hat. Auch zum Schicksal des Kirchenstaats finden sich in seiner eigenen Korrespondenz aus seiner Wiener Zeit keine Äußerungen, auch keine Hinweise auf Kontakte zu einer zur Entourage Hardenbergs zählenden Persönlichkeit wie dem nachmaligen Kölner Erzbischof Ferdinand August von Spiegel, mit dem – in späteren Jahren ein enger Freund und ein ständiger Gesprächspartner in Fragen der Ökumene – Stein wegen seiner starken Affinität zu Napoleon damals freilich noch über Kreuz lag.

Allerdings stellt sich, wenn man auf andere Quellen als die Stein-Korrespondenz, die zudem ja nur in einer Auswahl-edition vorliegt, zurückgreift, die Sache ein wenig anders dar: Mit den oben bereits kurz angesprochenen sog. Oratoren Wamboldt von Umstadt und Helfferich – die ihm ob ihrer Nähe zum Heiligen Stuhl an sich besonders suspekt gewesen sein, also als extrem ultramontan eingestuft werden müssen – fand im Januar 1815 eine ausführliche Unterredung statt, aus der die beiden Männer, diplomatisch unerfahren, wie sie waren, mit der Erwartung herausgingen, dass noch eine Bundeslösung in der Kirchenfrage gefunden werden könne. Stein hatte offenbar ihren Forderungen nach Restitution der geistlichen Herrschaften aufgeschlossen gegenübergestanden, was bei seiner Grundhaltung, möglichst viel von den alten Reichsstrukturen zu »retten«, auch gar nicht erstaunen kann. Der Nuntius Pacca sprach in einem Bericht an die Kurie von einer »interessentissima conferenza« und erhoffte sich von einer solchen Grundsatzentscheidung des Deutschen Komitees nachhaltige Vorteile für die (katholische) Religion und die Kirche<sup>26</sup>. Aber Stein, für den dieses Gespräch keineswegs die Wertigkeit besaß, um in sein Tagebuch aufgenommen zu werden, ging dann doch längst nicht so weit, diese Angelegenheit zu der Seinen zu machen und energisch zu betreiben.

Es kommen allerdings zwei Dinge ins Spiel, die – zum einen – die alle mehr oder weniger auf das Konstatieren von Defiziten hinauslaufenden Aussagen zum Stellenwert der Religions- und Kirchenproblematik in Steins

---

25 BuaS 5, Nr. 314, S. 314.

26 Vgl. Erwin RUCK, Die Römische Kurie und die deutsche Kirchenfrage auf dem Wiener Kongreß, Basel 1917, S. 64 mit Anm. 103 (Brief Paccas). Den Hinweis auf diesen Beleg danke ich Johannes Wischmeyer.

Agieren in Wien wieder relativieren: Zunächst die Mündlichkeit. In Wien wurde bei Anwesenheit der gesamten politischen Klasse Europas unendlich viel im persönlichen Gespräch erörtert, ob auf den von Stein perhorreszierten Bällen und Soireen oder bei anderen gesellschaftlichen Gelegenheiten, und das lässt viele an der schriftlichen Überlieferung orientierte Befunde dann doch wieder etwas in eine Grauzone zurücksinken. Es besteht zum Beispiel Grund zu der Annahme, dass die zahlreichen Gespräche über das reichsweite Konkordat oder Länderkonkordate – ein Thema, das ja schon seit Jahren die Öffentlichkeit bewegte<sup>27</sup> – keineswegs völlig an ihm vorbei liefen; das Gespräch mit Wamboldt und Helfferich hatte diesen Aspekt mutmaßlich ebenfalls nicht ausgespart. Und der zweite Aspekt, den es bei dem unbefriedigenden Ergebnis der Quellenauswertung zu bedenken gilt, ist, dass über die Gleichberechtigung von Katholiken und Protestanten in bürgerlicher und politischer Hinsicht kaum ein Dissens bestand und die großen Streitfragen sich nicht um die Zukunft von Steins eigener Kirche drehten, sondern um die der Katholischen Kirche. Auch das mag ihn bewogen haben, um zu unserem ersten Befund zurückzukehren, Fragen der Kirchenorganisation keine einzige seiner vielen Denkschriften zu widmen. Insofern hat es auch nahe gelegen, den für den Titel dieses Beitrags gewählten Begriff »Kirchenpolitik« in Anführungszeichen zu setzen.

---

27 Vgl. den Beitrag von Karl Hausberger in diesem Band.

Thomas Weller

»... répugnant aux principes d'humanité«

Die Ächtung des Sklavenhandels in der Kongressakte  
und die Rolle der Kirchen

Am 8. Februar 1815 unterzeichneten die Hauptbevollmächtigten der Signatarstaaten des 1. Pariser Friedens vom 30. Mai 1814 (Großbritannien, Frankreich, Russland, Österreich, Preußen, Schweden, Spanien und Portugal) eine Erklärung, die als Anhang in die Wiener Schlussakte aufgenommen wurde<sup>1</sup>. Darin ächteten sie den atlantischen Sklavenhandel im Namen Europas und aller zivilisierten Nationen (»nations civilisées«) und sprachen übereinstimmend den Wunsch aus, jener Geißel ein Ende zu bereiten, die über so lange Zeit hinweg Afrika verwüstet und entvölkert, Europa entwürdigt und die Menschheit betrübt habe (»désolé l'Afrique, dégradé l'Europe, et affligé l'humanité«)<sup>2</sup>. Zu allen Zeiten hätten gerechte und aufgeklärte Männer erkannt, dass der als »traite des nègres d'Afrique« bezeichnete Handel den Prinzipien der Humanität und der allgemeinen Moral widerspreche (»répugnant aux principes d'humanité et de morale universelle«). Die besonderen Umstände aber, die zur Entstehung dieses Handels geführt hätten, und die Hindernisse, die seiner sofortigen Beendigung im Weg stünden, hätten die Schändlichkeit seiner Aufrechterhaltung bis zu einem gewissen Grad verdecken können. Nun jedoch habe sich in allen zivilisierten Ländern die Stimme der Öffentlichkeit (»la voix publique«) erhoben, um die schnellstmögliche Beendigung des Sklavenhandels zu fordern<sup>3</sup>. Vor diesem Hintergrund erklärten die Unterzeichner vor den Augen Europas (»à la face d'Europe«) und in Übereinstimmung mit dem Zeitgeist (»conforme à l'esprit du siècle«) ihre aufrichtige Absicht, auf eine möglichst rasche und effiziente Abschaffung des atlantischen Sklavenhandels hinzuwirken<sup>4</sup>. Dieser »esprit du siècle« wird am Ende der Erklärung gleich noch einmal bemüht, wenn die Unterzeichner die Erwartung aussprechen, das neue Jahrhundert, das sich endlich der Beseitigung des menschenunwürdigen

---

1 Die Erklärung abgedruckt in: Johann Ludwig KLÜBER, Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, 9 Bde., Osnabrück 1966 (ND der Ausgabe Erlangen 1815–1835), hier Bd. 4, S. 531–533.

2 Ebd., S. 532.

3 Ebd., S. 531.

4 Ebd., S. 532.

Handels angenommen habe, werde auch den endgültigen Sieg in dieser Sache erleben (»le triomphe final sera un des plus beaux monuments du siècle qui l'a embrassée et qui l'aura glorieusement terminée«)<sup>5</sup>.

Die Sprache der Erklärung fällt ins Auge; Reminiszenzen an die europäische Aufklärung und die britische Moralphilosophie, ablesbar etwa an Begriffen wie *humanité* oder *morale universelle*, sind nicht zu übersehen<sup>6</sup>. Der im Satzfuss anklingende Fortschrittsoptimismus offenbart jedoch zugleich das zentrale Defizit der Wiener Erklärung. Zwar nahm sie ausdrücklich alle anderen Regierungen in die Pflicht, beanspruchte also völkerrechtliche Verbindlichkeit; die konkrete Umsetzung und der genaue Zeitpunkt der endgültigen Abschaffung des Sklavenhandels aber wurde in das Ermessen der Einzelstaaten gestellt bzw. zum Gegenstand künftiger zwischenstaatlicher Verhandlungen bestimmt. Diese Einschränkung war – wie noch zu zeigen ist – nicht zuletzt eine Konzession an die kolonialen Interessen Spaniens, Portugals und Frankreichs, deren Regierungen an einer generellen Abschaffung des Sklavenhandels zu diesem Zeitpunkt keineswegs gelegen war.

Die unmittelbare Wirkung der Erklärung vom 8. Februar 1815 war entsprechend gering. In den Jahrzehnten nach dem Wiener Kongress erlebte der nunmehr völkerrechtlich geächtete transatlantische Menschenhandel sogar einen Aufschwung. Nach dem kriegsbedingten Einbruch erreichte die Zahl der nach Amerika verschifften Sklaven in den Jahren nach 1815 rasch wieder ein ebenso hohes Niveau wie in der Blütezeit des Handels in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, und dies, obwohl der ehemalige Marktführer Großbritannien den Sklavenhandel schon 1807 einseitig verboten hatte. Die ältere Forschungsmeinung, dass das Handelsvolumen trotz des neuerlichen Aufschwungs, den der Sklavenhandel nach dem Ende der napoleonischen Kriege erlebte, deutlich hinter den Höchstwerten des 18. Jahrhunderts zurückgeblieben sei<sup>7</sup>, kann angesichts der seit den 1990er Jahren erhobenen Daten als widerlegt gelten. Erst in der zweiten Hälfte des

<sup>5</sup> Ebd., S. 533.

<sup>6</sup> Vgl. Henri DURANTON, Art. *Humanité*, in: Rolf REICHARDT / Hans-Jörg LÜSEBRINK (Hg.), Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820, Bd. 19/20, München 2000, S. 9–51; Hans Erich BÖDEKER, Art. *Menschheit, Humanität, Humanismus*, in: Geschichtliche Grundbegriffe, Bd. 3, Stuttgart 1982, S. 1063–1128, bes. S. 1079–1090. Den auffälligen Kontrast zwischen der Sprache der Ächtungserklärung mit ihrem »Vokabularium der englischen Popularphilosophie« und der religiös aufgeladenen, restaurativen »Phraseologie der Heiligen Allianz« betont auch Wilhelm Grewe, der darin einen Reflex des britischen Protagonismus in der Sklavenfrage sieht, Wilhelm G. GREWE, *Epochen der Völkerrechtsgeschichte*, Baden-Baden 1984, S. 652.

<sup>7</sup> So noch Helmut BERDING, *Die Ächtung des Sklavenhandels auf dem Wiener Kongress 1814/15*, in: *Historische Zeitschrift* 219 (1974), S. 265–289, hier S. 270, im Anschluss an Philip D. CURTIN, *The Atlantic Slave Trade. A Census*, Madison 1969, S. 268.

19. Jahrhunderts lässt sich ein quantitativer Einbruch des atlantischen Sklavenhandels konstatieren<sup>8</sup>.

Die scheinbare Wirkungslosigkeit der Wiener Deklaration darf jedoch nicht darüber hinwegtäuschen, dass wir es hier mit einer Wegmarke in der Geschichte der internationalen Beziehungen und des humanitären Völkerrechts zu tun haben. Zum ersten Mal in der Geschichte der Menschheit wurde ein humanitäres Anliegen zum universell bindenden Völkerrechtsprinzip erhoben und über konkrete Maßnahmen und Verfahren seiner Umsetzung zumindest verhandelt. Die Wiener Deklaration gilt nicht ohne Grund als unmittelbare Vorläuferin des Genfer Antisklavereiabkommens vom 25. September 1926 und des Übereinkommens der UNO vom 7. September 1956 sowie als Wegbereiterin für die weitere Entwicklung und Durchsetzung zum Teil heute noch gültiger Grundsätze (etwa des Mandats- und Treuhandgedankens) und Institutionen (internationale Gerichtshöfe) des humanitären Völkerrechts<sup>9</sup>.

Vor diesem Hintergrund mag es zunächst überraschen, dass die Ächtung des Sklavenhandels in der allgemeinen Historiographie zum Wiener Kongress nur selten Erwähnung findet. An diesem Befund hat sich seit der Bestandsaufnahme Helmut Berdings im Jahre 1974 kaum etwas geändert<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> Mit 855.747 Afrikanern, die zwischen 1821 und 1830 als Sklaven den Atlantik überquerten, blieben die Zahlen für diese Jahrzehnt nur knapp hinter der absoluten Höchstzahl in der Geschichte des atlantischen Sklavenhandels (867.993 Sklaven in der Dekade 1781–1790) zurück. Die Ziffern für die folgenden beiden Dezennien fallen kaum geringer aus und liegen zum Teil sogar höher als die Vergleichszahlen für einzelne Dekaden des 18. Jahrhunderts. Alle Angaben nach der Trans-Atlantic Slave Trade Database, die seit den 1990er Jahren von einem internationalen Forscherteam unter Leitung von David Eltis erstellt wird und inzwischen auch online zugänglich ist <<http://www.slavevoyages.org/tast/assessment/estimates.faces>>, zuletzt besucht am 27.07.2012; vgl. dazu auch David ELTIS [u.a.], *The Volume and Structure of the Transatlantic Slave Trade, 1562–1867. A Reassessment*, in: *The William and Mary Quarterly* 58 (2001), S. 17–46; ders. / David RICHARDSON, *A New Assessment of the Transatlantic Slave Trade*, in: dies., *Extending the Frontiers. Essays on the New Transatlantic Slave Trade Database*, New Haven / London 2008, S. 1–60.

<sup>9</sup> Vgl. BERDING, *Ächtung*, S. 267; Jenny S. MARTINEZ, *The Slave Trade and the Origins of International Human Rights Law*, Oxford 2012, bes. S. 33, 148–155; zur völkerrechtsgeschichtlichen Einordnung der Wiener Deklaration ferner Robert RIE, *Der Wiener Kongress und das Völkerrecht*, Bonn 1957, S. 126–135; GREWE, *Epochen*, S. 527f., 651–672; Oliver EBERL, *Dialektik des Abolitionismus. Die völkerrechtliche Ächtung des Sklavenhandels und die europäische Expansion im 19. Jahrhundert*, in: Rainer KLUMP / Miloš VEC (Hg.), *Völkerrecht und Weltwirtschaft im 19. Jahrhundert*, Baden-Baden 2012, S. 195–220; auf dünner und zum Teil veralteter Literaturgrundlage Janine VOIGT, *Die Abschaffung des transatlantischen europäischen Sklavenhandels im Völkerrecht*, Zürich 2000.

<sup>10</sup> BERDING, *Ächtung*, S. 265f. Neben Berdings Aufsatz lagen zu diesem Zeitpunkt gerade einmal zwei weitere Forschungsbeiträge vor: Betty FLADELAND, *Abolitionist Pressures on the Concert of Europe, 1814–1822*, in: *The Journal of Modern History* 38 (1966), S. 355–373; Jerome REICH, *The Slave Trade at the Congress of Vienna. A Study in English Public Opinion*, in: *The Journal of Negro History* 53 (1968), S. 129–143.

Die deutschsprachige Forschung hat sich dem Thema lange Zeit vornehmlich mit Blick auf das Ende des Alten Reichs und die Entstehung des Deutschen Bundes gewidmet<sup>11</sup>. In den letzten Jahren ist vermehrt auch nach der gesamteuropäischen Dimension des Wiener Kongresses und Ansätzen zu einer europäischen Friedensordnung gefragt worden<sup>12</sup>. Die Frage nach der globalgeschichtlichen Bedeutung des Kongresses hingegen ist bislang kaum gestellt worden, was nicht zuletzt damit zusammenhängt, dass in Wien im Gegensatz zu früheren Friedenskongressen »allein die Staatenwelt Europas« geordnet und der »Rest der Welt ausgeblendet« wurde<sup>13</sup>. Insofern ist es nicht verwunderlich, dass die völkerrechtliche Ächtung des Sklavenhandels – die eben bezeichnenderweise nur ein Nebenthema der Beratungen bildete – auch in den meisten Überblicksdarstellungen nur am Rande vorkommt<sup>14</sup>.

Der Versuch einer »bewussten Entglobalisierung der internationalen Politik«, wie er nach Jürgen Osterhammel in Wien unternommen wurde, musste notwendig zu Aporien und Widersprüchen im Verhältnis zwischen Europa und den anderen Teilen der Welt führen<sup>15</sup>. An kaum einem anderen Beratungsgegenstand lässt sich dies so gut studieren wie an den Verhandlungen über die Ächtung des Sklavenhandels. Doch noch in einer weiteren Hinsicht kann die Beschäftigung mit diesem keineswegs marginalen Thema

---

11 Vgl. exemplarisch Elisabeth FEHRENBACH, *Vom Ancien Régime zum Wiener Kongreß*, München <sup>2</sup>1986, S. 122–131; Peter BURG, *Der Wiener Kongreß. Der deutsche Bund im europäischen Staatensystem*, München 1984; Anselm DOERING-MANTEUFFEL, *Vom Wiener Kongreß zur Pariser Konferenz. England, die deutsche Frage und das Mächtesystem 1815–1856*, Göttingen 1991; Michael HUNDT, *Die mindermächtigen deutschen Staaten auf dem Wiener Kongreß*, Mainz 1996.

12 Vgl. Wolfram PYTA (Hg.), *Das europäische Mächtekoncert. Friedens- und Sicherheitspolitik vom Wiener Kongreß 1815 bis zum Krimkrieg 1853*, Köln 2009; Wolf D. GRUNER, *Europa-Vorstellungen und Europa-Pläne im Umfeld des Wiener Kongresses und in der Epoche der europäischen Transformation (1750–1820)*, in: Heinz DUCHHARDT / Małgorzata MORAWIEC (Hg.), *Vision Europa. Deutsche und polnische Föderationspläne des 19. und frühen 20. Jahrhunderts*, Mainz 2003, S. 1–35; ders., *Der Wiener Kongress 1814/15. Schnittstelle im Transformationsprozess vom alten Europa zum Europa der Moderne*. in: Winfried EBERHARD / Christian LÜBKE (Hg.), *Die Vielfalt Europas. Identitäten und Räume*, Leipzig 2009, S. 655–679; Rainer KOCH, *Der Wiener Kongreß und die Neuordnung Europas 1814/15*, in: Hans HECKER / Silke SPIELER (Hg.), *Die historische Einheit Europas*, Bonn 1994, S. 101–116.

13 Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München <sup>2</sup>2009, S. 679.

14 Kurze Erwähnungen der Thematik bei Tim CHAPMAN, *The Congress of Vienna. Origins, Processes and Results*, London 1998, S. 21f., 51, 56; Alexandra von ILSEMANN, *Die Politik Frankreichs auf dem Wiener Kongreß. Talleyrands außenpolitische Strategien zwischen Erster und Zweiter Restauration*, Hamburg 1996, S. 95–97, 153, 250; Michael ERBE, *Revolutionäre Erschütterung und erneuertes Gleichgewicht. Internationale Beziehungen 1785–1830*, Paderborn 2004, S. 353f.; Heinz DUCHHARDT, *Gleichgewicht der Kräfte, Convenance, Europäisches Konzert. Friedenskongresse und Friedensschlüsse vom Zeitalter Ludwigs XIV. bis zum Wiener Kongreß*, Darmstadt 1976, S. 146f.

15 OSTERHAMMEL, *Verwandlung*, S. 679f.



des Wiener Kongresses zu einer Erweiterung der Perspektive beitragen. Hat die historische Forschung die Wiener Verhandlungen bislang mit Recht als Wegmarke für die Ausbildung des modernen Staatensystems gesehen und den Blick entsprechend auf das Handeln der offiziellen diplomatischen Vertreter gerichtet, so wird gerade bei den Debatten über den Sklavenhandel der enorme Einfluss nichtstaatlicher Akteure und transnationaler Organisationen *avant la lettre* deutlich. Wie sich noch zeigen wird, übte die transnational vernetzte und über Staatsgrenzen hinweg operierende abolitionistische Bewegung<sup>16</sup> im Vor- und Umfeld des Wiener Kongresses massiven Druck auf nationale Regierungsvertreter aus und beeinflusste namentlich die britische Kongressdiplomatie maßgeblich.

Wenn sich der Blick im Folgenden auf die Rolle der christlichen Kirchen im Zusammenhang mit der Wiener Ächtungserklärung richten wird, so ist dies nicht allein der Thematik des vorliegenden Bandes geschuldet. Die religiösen Ursprünge und Grundlagen humanitären Denkens und Handelns in der Moderne sind in den letzten Jahren wieder stärker ins Blickfeld der Forschung gerückt. Die Antisklavereibewegung ist dafür ein Beispiel *par excellence*<sup>17</sup>. Vertreter von Kirchen und Religionsgemeinschaften hatten sich schon lange vor dem Wiener Kongress aus verschiedenen Anlässen zum Problem der Sklaverei und des Menschenhandels geäußert; dabei mangelte es auch nicht an grundsätzlicher Kritik. Hinter dem Abolitionismus als treibender Kraft der britischen Kongressdiplomatie in der Sklavenfrage standen nicht zuletzt Anhänger religiöser Gruppen wie Quäker und Evangelikale. Das Hauptaugenmerk der folgenden Überlegungen soll jedoch nicht der vergleichsweise gut untersuchten Rolle dieser Akteure gelten, sondern der bislang weniger beachteten Position der katholischen Kirche.

Zunächst sollen die unmittelbare Entstehungsgeschichte und die historischen Bedingungsbeziehungen der eingangs zitierten Erklärung skizziert werden. Dann wird sich die Untersuchung dem britischen Abolitionismus mit seinen religiösen und politisch-sozialen Grundlagen zuwenden. Vor diesem Hintergrund wird schließlich drittens ausführlicher auf die Haltung der katholischen Kirche und ihre Rolle bei der Wiener Erklärung eingegangen, wobei sich die Darstellung vornehmlich auf die edierte Korrespondenz des päpstlichen Gesandten und Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi stützen wird<sup>18</sup>. Ausgehend von der Analyse dieser Quelle sollen

---

16 Nicht zu Unrecht sieht die internationale Politikforschung darin Vorläufer heutiger »transnational advocacy networks«, Margaret E. KECK / Kathryn SIKKINK, *Activists beyond Borders. Advocacy Networks in International Politics*, Ithaca, NY 1998, S. 39–51.

17 Vgl. dazu zuletzt Hans JOAS, *Die Sakralität der Person. Eine neue Genealogie der Menschenrechte*, Frankfurt a.M. 2011, bes. S. 132–146 (zur Antisklavereibewegung).

18 Alessandro ROVERI (Hg.), *La missione Consalvi e il congresso di Vienna. I serie: 1814–1830*, 3 Bde., Roma 1970–73.

abschließend einige weiterführende Überlegungen zu kulturellen Transfer- und Aneignungsprozessen zwischen dem protestantischen Nordwesten und dem katholischen Süden Europas im Hinblick auf den Antisklavereidiskurs angestellt werden.

### 1. Entstehungsgeschichte und historischer Hintergrund der Erklärung vom 8. Februar 1815

Es mutet paradox an, dass ausgerechnet die bis zum Ende des 18. Jahrhunderts führende Sklavenhändlernation sich zur Vorreiterin bei der internationalen Ächtung und Abschaffung des atlantischen Menschenhandels aufschwang. Großbritannien war freilich keineswegs der erste europäische Staat, der den Sklavenhandel offiziell abschaffte. Dänemark tat dies bereits im Jahr 1792/1802<sup>19</sup>. Erst fünf Jahre später erklärten dann auch beide Häuser des britischen Parlaments im so genannten *Abolition of the Slave Trade Act* den Sklavenhandel offiziell für verboten. Der britische Parlamentsbeschluss war freilich schon aufgrund der Ausdehnung des britischen Kolonialreichs und der hegemonialen Stellung Großbritanniens im atlantischen Wirtschaftsraum ungleich folgenreicher als sein dänischer Vorläufer.

Der Anteil der westindischen Kolonien am gesamten britischen Außenhandel war zum Zeitpunkt des britischen Verbots höher als je zuvor in der Geschichte des britischen Empire. Nach der im November 1806 verhängten Kontinentalsperre war Großbritannien überdies abhängiger denn je von Exportmärkten, die außerhalb der Kontrolle Napoleons lagen. Mit Rücksicht auf die handelspolitischen Interessen Großbritanniens hätte es folglich kaum einen ungünstigeren Moment für ein einseitiges Verbot des Sklavenhandels geben können<sup>20</sup>. Die Quasi-Monopolstellung, die Großbritannien durch die Seehoheit und die kriegsbedingten Zugewinne von Kolonialbesitzungen (v.a. Trinidad und die niederländischen Kolonien Demerara, Berbice und Essequibo auf dem südamerikanischen Festland) zu Beginn des

---

<sup>19</sup> Am 16. März 1792 wurde ein Abolitionsgesetz verabschiedet, das 1802 in Kraft treten sollte, vgl. Daniel P. HOPKINS, *The Danish Ban on the Atlantic Slave Trade and Denmark's African Colonial Ambitions, 1787–1807*, in: *Itinerario* 25, H. 3–4 (2001), S. 154–184; Sven E. GREEN PEDERSEN, *Danmarks ophævelse af negerslavehandelen. Omkring tilblivelsen af forordningen af 16. marts 1792*, in: *Arkiv* 3, H. 1 (1969), S. 19–37; ders., *The Economic Considerations Behind the Danish Abolition of the Negro Slave Trade*, in: Henry A. GEMERY and Jan S. HOGENDORN (Hg.), *The Uncommon Market: Essays in the Economic History of the Atlantic Slave Trade*, London 1979, S. 399–418.

<sup>20</sup> David Brion DAVIS, *Inhuman Bondage. The Rise and Fall of Slavery in the New World*, Oxford 2006, S. 241f.

19. Jahrhunderts im Sklavenhandel innehatte, bedeutete jedoch im Umkehrschluss, dass der *Abolition Act* den anderen Kolonialmächten vorläufig keinen Vorteil gegenüber Großbritannien verschaffen konnte. Eben dies hielt auch Premierminister Grenville den Abolitionsgegnern im britischen Oberhaus entgegen, die befürchteten, ein einseitig verhängtes Verbot Großbritanniens würde lediglich zu einer Verlagerung des Sklavenhandels zu Gunsten anderer Nationen führen:

[...] Did [you] not [...] see, that if we gave up the trade, it was not possible for any other state, without our permission, to take it up? Did we not ride everywhere unrivalled on the ocean? Could any power pretend to engross this trade, while we commanded from the shores of Africa to the western extremities of the Atlantic?<sup>21</sup>

Tatsächlich war die britische Vorherrschaft auf den Weltmeeren spätestens seit der Schlacht bei Trafalgar (1805) unangefochten. Für die Dauer des Kriegszustands war Großbritannien überdies in der Lage, Verstöße gegen das Verbot des Sklavenhandels vergleichsweise effektiv zu überwachen und zu ahnden, da das Seekriegsrecht der britischen Marine auch die Kontrolle unter fremder Flagge segelnder Schiffe gestattete<sup>22</sup>.

Mit der postnapoleonischen Friedensordnung aber, über die sieben Jahre später in Paris und Wien verhandelt wurde, musste sich dies ändern; Großbritannien drohten mit der Beendigung des Krieges gravierende Wettbewerbsnachteile. Spanien, Frankreich und die Niederlande würden ihre unter britischer Kontrolle stehenden Kolonien zurückerhalten, und der Zuckerhandel, der im Zuge der französisch-britischen Auseinandersetzung in eine Absatzkrise geraten war, würde sich rasch wieder beleben. Während die anderen Kolonialmächte ihre Zucker- und Baumwollproduktion den veränderten Gegebenheiten anpassen, d.h. durch Einfuhr von neuen Sklaven ausbauen konnten, stand einer Ausweitung der Produktionskapazitäten in den britischen Kolonien nun das 1807 einseitig verhängte Verbot des Sklavenhandels entgegen. An eine Rücknahme des *Abolition Act* war mit Rücksicht auf die öffentliche Meinung und die innenpolitische Situation im Mutterland nicht zu denken. Als einzige Alternative blieb folglich, die anderen Kolonialmächte dazu zu bewegen, sich dem britischen Verbot anzuschließen, was in letzter Konsequenz auf eine internationale Abschaffung des Sklavenhandels hinauslaufen musste.

Es hat in der Forschung eine lange und engagiert geführte Debatte darüber gegeben, ob primär humanitäre Gründe oder eben ökonomische und handelspolitische Interessen ausschlaggebend für die britische Vorreiterrolle bei der internationalen Ächtung und Abschaffung des Sklavenhandels

---

21 Zit. nach Roger ANSTEY, *The Atlantic Slave Trade and British Abolition, 1760–1810*, London [u.a.] 1975, S. 373.

22 MARTINEZ, *Slave Trade*, S. 27.

waren. Die Schlachten scheinen weitgehend geschlagen<sup>23</sup>. Die Anhänger eines kruden Ökonomismus mussten sich vorrechnen lassen, dass die Abschaffung des Sklavenhandels die britische Volkswirtschaft unter dem Strich mehr gekostet als ihr genutzt hat<sup>24</sup>. Umgekehrt – und auch darauf ist mit Recht hingewiesen worden – ist der bahnbrechende Erfolg der humanitären Bewegung zur Abschaffung des Sklavenhandels in Großbritannien wohl nur dann zu erklären, wenn man die hier nur holzschnittartig skizzierten weltpolitischen und ökonomischen Rahmenbedingungen mit bedenkt. Ob das 1807 einseitig verhängte britische Verbot den Kapitalinteressen der aufstrebenden britischen Industrie entgegen kam, der an Absatzmärkten für ihre Fertigprodukte und einer Steigerung der Konsumentennachfrage im In- und Ausland gelegen war, ist ebenso fraglich wie die These vom Niedergang der britischen Plantagenwirtschaft in der Karibik als Movens für den britischen Parlamentsbeschluss<sup>25</sup>. Dass 1807 beide Häuser des britischen Parlaments bereit waren, dem für die britische Kolonialwirtschaft folgenreichen Verbot zuzustimmen, hatte sicher nicht allein oder in erster Linie ökonomische Gründe. Die Parlamentarier fällten ihre Entscheidung aber auch nicht in einem wirtschafts- und machtpolitischen Vakuum<sup>26</sup>. Es erscheint in der Tat schwer vorstellbar, dass eine Mehrheit nüchtern rechnender Parlamentarier sehenden Auges einer Maßnahme zustimmte, von der sie

---

23 Vgl. neben der unten in Anm. 25 genannten Literatur die resümierenden Sammelbände von Thomas BENDER (Hg.), *The Antislavery Debate. Capitalism and Abolitionism as a Problem in Historical Interpretation*, Berkeley 1992; Heather CATEAU / Selwyn H. CARRINGTON (Hg.), *Capitalism and Slavery. Fifty Years Later*, New York 2000.

24 So das Fazit von Seymour DRESCHER, *Econocide. British Slavery in the Era of Abolition*, Chapel Hill 2010 (1. Aufl. 1977) und David ELTIS, *Economic Growth and the Ending of the Atlantic Slave Trade*, Oxford / New York 1987.

25 Zu den prominentesten und noch heute einflussreichen Vertretern dieser These gehören Lowell Joseph RAGATZ, *The Fall of the Planter Class in the British West Indies, 1763–1833. A Study in Social and Economic History*, New York 1963 (1. Aufl. 1928); Eric WILLIAMS, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill 1994 (1. Aufl. 1944). Kritisch erstmals: DRESCHER, *Econocide*; ELTIS, *Economic Growth*. Zum komplexen Verhältnis von Plantagenökonomie und Industriekapitalismus vgl. ferner Joseph E. INIKORI, *Slavery and the Development of Industrial Capitalism in England*, in: Barbara Lewis SOLOW / Stanley L. ENGERMAN (Hg.), *British Capitalism and Caribbean Slavery. The Legacy of Eric Williams*, Cambridge / New York 1987, S. 79–101; ders., *Africans and the Industrial Revolution in England. A Study in International Trade and Economic Development*, Cambridge 2002. Die Ragatz-Williams These ist zuletzt wieder gestützt worden durch die Arbeiten von: Selwyn H. H. CARRINGTON, *The Sugar Industry and the Abolition of the Slave Trade, 1775–1810*, Gainesville, FL 2002; David RYDEN, *West Indian Slavery and British Abolition, 1783–1807*, New York 2009.

26 Zu den handels- und wirtschaftspolitischen Hintergründen vgl. auch David RICHARDSON, *The Ending of the British Slave Trade in 1807. The Economic Context*, in: Stephen FARRELL / Melanie UNWIN / James WALVIN (Hg.), *The British Slave Trade. Abolition, Parliament and People*, Edinburgh 2007, S. 127–140; DAVIS, *Inhuman Bondage*, S. 231–249.

annehmen musste, dass sie zu einem ökonomischen Desaster führen und die britische Plantagenwirtschaft dauerhaft ruinieren würde<sup>27</sup>.

Ganz gleich aber, welche Beweggründe letztlich für den britischen Parlamentsbeschluss des Jahres 1807 ausschlaggebend waren – sieben Jahre später gab es gerade auch mit Blick auf die handelspolitischen Interessen Großbritanniens keine Alternative mehr zum einmal eingeschlagenen Kurs. Dies führte zu der paradoxen Situation, dass Abolitionisten und westindische Plantagenbesitzer nun gleichermaßen daran interessiert sein mussten, dass aus dem nationalen möglichst bald ein internationales Verbot des Sklavenhandels wurde<sup>28</sup>. So forderte 1814 die *Jamaican Assembly* die Londoner Regierung in einer Petition auf, auf ein allgemeines Verbot des Sklavenhandels hinzuwirken. Und Joseph Marryatt, der Sprecher der westindischen Interessengruppe im Parlament, spendete 1813 sogar Geld für die von führenden Abolitionisten gegründete *African Institution*<sup>29</sup>. Beispiele für eine solche unfreiwillige Allianz zwischen Plantagenbesitzern und Abolitionisten blieben jedoch die Ausnahme. In der Folgezeit sollten sich Vertreter beider Interessengruppen innerhalb wie außerhalb des Parlaments weiterhin feindselig gegenüberstehen, zumal die Abolitionisten bald auch die Emanzipation der Sklaven in den britischen Kolonien forderten.

Im europäischen Ausland aber misstraute man der britischen Initiative und vermutete hinter den von den diplomatischen Vertretern Großbritanniens ins Feld geführten humanitären Argumenten nichts anderes als kolonialpolitische Interessen. Dies bekam der Herzog von Wellington zu spüren, als er im Vorfeld des Wiener Kongresses in Frankreich für die britische Position warb. Im September 1814 berichtete Wellington aus Paris nach London, dass die vom Sklavenhandel profitierenden kolonialen Interessengruppen in Frankreich eine regelrechte Propagandakampagne gegen Großbritannien führten und den Verdacht schürten, dass das geplante Verbot des Sklavenhandels lediglich britischen Handelsinteressen diene<sup>30</sup>. Diese Lage-

---

27 DAVIS, *Inhuman Bondage*, S. 245.

28 Vgl. Seymour DRESCHER, *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge 2009, S. 233: »Humanitarian and economic motives clearly overlapped once the British had abolished their own slave trade«. Drescher (ebd.) weist allerdings auch darauf hin, dass es den handelspolitischen Interessen Großbritanniens am zuträglichsten gewesen wäre, das einseitig verhängte Verbot zu suspendieren, bis sich auch die anderen Kolonialmächte anschließen würden. Dass derartige Überlegungen zwar angestellt, aber kaum ernsthaft verfolgt wurden, lässt sich wiederum gerade nicht mit ökonomischer, sondern allein mit politischer Ratio erklären, vgl. dazu ausführlich ders., *Econocide*, S. 148–161.

29 Paul Michael KIELSTRA, *The Politics of Slave Trade Suppression in Britain and France, 1814–1848: Diplomacy, Morality and Economics*, Basingstoke 2000, S. 12.

30 Wellington an Liverpool, 12. September 1814, in: Charles William VANE (Hg.), *Correspondence, Despatches, and Other Papers of Viscount Castlereagh, London 1850–53*, hier Bd. 1, S. 119f., vgl. Martha PUTNEY, *The Slave Trade in French diplomacy from 1814 to 1815*, in: *The Journal of Negro History* 60 (1975), S. 411–427, hier S. 419.

beschreibung deckte sich mit der Wahrnehmung anderer britischer Beobachter<sup>31</sup>. Als britischer Botschafter in Paris scheute Wellington weder Kosten noch Mühen, um die Franzosen von der moralischen Lauterkeit der britischen Ziele zu überzeugen. Im November 1814 regte er an, Gelder und technische Hilfe bei der *African Institution* anzufordern, um französische Siedlungen an der afrikanischen Küste zu gründen, die nach dem Vorbild des britischen Sierra Leone befreite Sklaven aufnehmen sollten<sup>32</sup>. In einem Brief an Außenminister Castlereagh kommentierte er diesen Vorschlag mit den Worten:

Any information about Sierra Leone or any extension to the French settlements of the fiscal resources of the African Society [sic!] would tend more than anything else to prove to the People of this Country, that those of our's have taken up this subject, from motives of humanity only<sup>33</sup>.

Wellingtons französische Verhandlungspartner ließen sich davon indes wenig beeindrucken; und auch in Spanien und Portugal stieß die britische Initiative auf taube Ohren<sup>34</sup>. Diesseits wie jenseits der Pyrenäen argumentierten die Regierungsvertreter, bei einer sofortigen Abschaffung des Sklavenhandels sei die Rückgabe ihrer Kolonien quasi wertlos. Überdies sei eine solche Maßnahme den mächtigen kolonialen Interessengruppen ihrer Länder nicht zu vermitteln, deren Protest zur Destabilisierung der noch fragilen Restaurationsordnung im Inneren führen könne. Selbst lukrative britische Gegenangebote (Abtretung von Territorien und monetäre Entschädigungen) erfüllten nur zum Teil ihren Zweck. Frankreich erwirkte im Frieden von Paris ein fünfjähriges Moratorium bis zur endgültigen Abschaffung des Sklavenhandels. Spanien und Portugal wurden in bilateralen Ver-

---

31 So berichtete etwa der Earl of Dudley in einem Brief an den Bischof von Llandaff, die Franzosen sähen im britischen Vorstoß zur Abschaffung des Sklavenhandels »a mere commercial speculation [...] and they laugh in your face if you talk of any other motive«, John William Ward, Earl of Dudley, an den Bischof von Llandaff, 13. Juni 1814, in: Edward COPLESTON (Hg.), *Letters of the Earl of Dudley to the Bishop of Llandaff*, London 1840, S. 47; vgl. KIELSTRA, *Politics*, S. 37. Und in einem zeitgenössischen Reisebericht heißt es, die einzige Möglichkeit, die Franzosen von der Lauterkeit der britischen Motive zu überzeugen, seien glaubhafte Schritte zur Emanzipation der Sklaven in den britischen Kolonien. Andernfalls würden die Franzosen Großbritannien weiterhin unterstellen, lediglich auf die Schwächung der französischen Konkurrenz aus zu sein, Morris BIRKBECK, *Notes on a Journey Through France [...] in July, August and September 1814*, London 1815, S. 6f.; vgl. KIELSTRA, *Politics*, S. 37.

32 Vgl. Stephen J. BRAIDWOOD, *Black Poor and White Philanthropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement, 1786–1791*, Liverpool 1994.

33 Wellington an Castlereagh, 5. November 1814, in: *British and Foreign State Papers*, Bd. 3, London 1838, S. 913f.; vgl. PUTNEY, *Slave Trade*, S. 418.

34 REICH, *Slave Trade*, S. 132.

handlungen mit Großbritannien sogar acht Jahre zugestanden; danach sollten sie den Sklavenhandel lediglich nördlich des Äquators verbieten<sup>35</sup>.

Bei diesen Positionen blieb es auch in Wien. Der Gang der Verhandlungen kann hier nicht in allen Einzelheiten nachgezeichnet werden<sup>36</sup>. Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass Großbritannien sein Maximalziel, die sofortige Abschaffung des Sklavenhandels, auf dem Wiener Kongress nicht erreichte. Von den Staaten mit Kolonialbesitz in Übersee waren lediglich Schweden und die Niederlande zu einem sofortigen Verzicht auf den Sklavenhandel bereit, sowie Dänemark, das den Handel ja schon 1792/1802 abgeschafft hatte. Auch die europäischen Kontinentalmächte Russland, Preußen und Österreich unterstützten die britische Initiative. Frankreich schloss sich aus strategischen Gründen dem britischen Vorstoß an. Von einem Entgegenkommen in der Frage des Sklavenhandels versprach man sich britische Unterstützung mit Blick auf Frankreichs territoriale Interessen auf dem europäischen Kontinent<sup>37</sup>. Spanien und Portugal hingegen blieben bis zum Ende des Kongresses bei ihrer intransigenten Haltung und willigten erst nach langen Verhandlungen ein, die eingangs zitierte Ächtungserklärung zu unterzeichnen.

## 2. Der Abolitionismus als Antriebsfeder der britischen Kongressdiplomatie und die Rolle religiöser Gruppen

Fragt man nach den Gründen für das britische Engagement bei der Abschaffung des atlantischen Sklavenhandels und die Beharrlichkeit, mit der die britischen Politiker und Diplomaten dieses Ziel trotz aller Widerstände auch nach dem Ende des Wiener Kongresses weiter verfolgten, so spielte neben der persönlichen Überzeugung einzelner Akteure, den vorstehend skizzierten humanitären Beweggründen sowie handels- und kolonialpolitischen Erwägungen mindestens noch ein weiterer Faktor eine Rolle. Der Abolitionismus als politisch-soziale Massenbewegung hatte inzwischen einen solchen Widerhall in der britischen Öffentlichkeit gefunden, dass eine Kehrtwende der britischen Politik in der Frage des Sklavenhandels nicht mehr denkbar schien. Über welch gewaltiges politisches Druckpotential die Abolitionisten im Sommer 1814 verfügten und wie eng der Handlungsspielraum der britischen Regierung in der Frage des Sklavenhandels bereits war, bezeugen eindrucksvoll die Briefwechsel zwischen den Hauptakteuren der

---

35 BERDING, Ächtung, S. 277.

36 Vgl. dazu ausführlich KLÜBER, Acten, Bd. 4, S. 509–533; Bd. 8, S. 3–53.

37 ILSEMANN, Politik, S. 95–97, 153, 249f.; KIELSTRA, Politics, S. 53.

britischen Außenpolitik. So ließ der englische Premier Lord Liverpool den Herzog von Wellington im September 1814 wissen:

[...] the Abolitionists in this country will press the question in every possible shape. We must do therefore all we can, and at least be able to show that no efforts have been omitted on our part to give effect to the addresses of the two Houses of Parliament<sup>38</sup>.

In ähnlich dringlichem Ton hatte schon vier Wochen zuvor Außenminister Castlereagh – der 1807 im Oberhaus noch gegen den *Abolition Act* gestimmt hatte – an den britischen Botschafter in Madrid geschrieben:

[...] the nation is bent upon this subject. There is hardly a village that has not met and petitioned upon it (the slave trade); both Houses of Parliament are pledged to press it; and the Ministers must make it the basis of their policy<sup>39</sup>.

Die Selbstbezeichnung *abolitionists* geht zurück auf zuerst in den nordamerikanischen Kolonien, später auch im britischen Mutterland gegründete Vereinigungen, die sich die Abschaffung des Sklavenhandels auf die Fahnen geschrieben hatten und rasch eine bemerkenswerte öffentliche Wirkung entfalteten<sup>40</sup>. In England war dies vor allem die 1787 in London gegründete *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade*, die rasch zur Massenbewegung anwuchs und mit William Wilberforce einen mächtigen Fürsprecher im britischen Unterhaus fand. Neben Wilberforce war es vor allem Thomas Clarkson, eines der Gründungsmitglieder der *Abolitionist Society*, der die öffentlichen Kampagnen im Vorfeld des Wiener Kongresses organisierte und unermüdlich Informationen über den Sklavenhandel sammelte und im In- und Ausland verbreitete. Außer Clarkson, Wilberforce und einer Reihe weiterer männlicher Protagonisten spielten von Beginn an auch Frauen eine zentrale und aktive Rolle innerhalb der abolitionistischen Bewe-

38 Liverpool an Wellington, Fife House, 2. September 1814, in: Charles Duke YONGE, *The Life and Administration of Robert Banks, Second Earl of Liverpool*, 3 Bde., London 1868, hier Bd. 2, S. 24–27, das Zitat S. 27; vgl. REICH, *Slave Trade*, S. 131.

39 Castlereagh an Wellesley, 1. August 1814, in: Charles William VANE, *Correspondence, Despatches, and Other Papers of Viscount Castlereagh*, Bd. 10, London 1853, S. 73; vgl. REICH, *Slave Trade*, S. 133.

40 Einen knappen und konzisen Überblick in deutscher Sprache bietet Birgitta BADER-ZAAR, *Abolitionismus im transatlantischen Raum. Organisationen und Interaktionen der Bewegung zur Abschaffung der Sklaverei im späten 18. und 19. Jahrhundert*, in: *Europäische Geschichte Online (EGO)*, hrsg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz <URL: <http://www.ieg-ego.eu/baderzaarb-2010-de>, URN: urn:nbn:de:0159-2010092123>, zuletzt besucht am 27.07.2012; vgl. ferner ANSTEY, *Atlantic Slave Trade*; David TURLEY, *The Culture of English Antislavery, 1780–1860*, London 1991; John R. OLDFIELD, *Popular Politics and British Anti-Slavery. The Mobilisation of Public Opinion Against the Slave Trade, 1787–1807*, London [u.a.] 1998; Christopher Leslie BROWN, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, NC 2006; KIELSTRA, *Politics*; mit weiterer Literatur DRESCHER, *Abolition*.



gung<sup>41</sup>. Und auch ehemalige Sklaven setzten sich öffentlich für die Befreiung ihrer Leidensgenossen ein und machten u.a. als Verfasser abolitionistischer Schriften von sich reden. Ottobah Cugoanos 1787 erschienene *Thoughts and Sentiments on the Evil of Slavery*<sup>42</sup> und die zwei Jahre später publizierten Lebenserinnerungen Oludah Equianos<sup>43</sup> verhalfen ihren Autoren nicht nur zu einem bemerkenswerten Bekanntheitsgrad; sie machten aus vormals namenlosen Opfern aktive Wortführer im politischen Meinungskampf<sup>44</sup>.

Diesseits wie jenseits des Atlantiks publizierten die Abolitionisten zahlreiche Traktate und Broschüren, die die Grausamkeit des Sklavenhandels ins Bewusstsein der internationalen Öffentlichkeit rücken sollten. Über die Publikation solcher Schriften hinaus bedienten sie sich einer ganzen Reihe weiterer, mithin äußerst modern anmutender Protestformen und -medien. So organisierten die Gegner des Sklavenhandels etwa seit 1792 einen Boykott des mit Sklavenarbeit produzierten Zuckers<sup>45</sup>. Zum öffentlichkeitswirksamen Symbol der Bewegung wurde das bekannte, 1787 von Josiah Wedgwood gestaltete Emblem *Am I not a man and a brother?*. Über den Erfolg und die Verbreitung dieses Abzeichens in den besseren Kreisen der britischen Gesellschaft berichtete Thomas Clarkson:

Some had them inlaid in gold on the lid of their snuff-boxes. Of the ladies, several wore them in bracelets, and others had them fitted up in an ornamental manner as pins for their hair. At length the taste for wearing them became general; and thus fashion, which usually confines itself to worthless things, was seen for once in the honorable office of promoting the cause of justice, humanity, and freedom<sup>46</sup>.

Das wohl wirksamste politische Druckmittel im Kampf für die Abschaffung der Sklaverei aber waren die zahlreichen Petitionen, die die Abolitionisten an beide Häuser des britischen Parlaments richteten<sup>47</sup>. Eingaben zur Ab-

41 Vgl. Clare MIDGLEY, *Feminism and Empire. Women Activists in Imperial Britain, 1790–1865*, London 2007; Kathryn Kish SKLAR / James Brewer STEWART, *Women's Rights and Transatlantic Antislavery in the Era of Emancipation*, New Haven, CT 2007.

42 Ottobah CUGOANO, *Thoughts and Sentiments on the evil and wicked Traffic of the Slavery and Commerce of the human Species*, humbly submitted to the Inhabitants of Great Britain, London 1787.

43 Oludah EQUIANO, *Interesting Narrative of the Life of Oludah Equiano, or Gustavus Vassa, the African. Written by himself*, London 1789.

44 DRESCHER, *Abolition*, S. 218; BROWN, *Moral Capital*, S. 182–298; vgl. zu den genannten Autoren auch Vincent CARRETTA (Hg.), *Unchained Voices. An Anthology of Black Authors in the English Speaking World of the Eighteenth Century*, Lexington, KY 1996; ders., *Equiano the African. Biography of a Self-Made Man*, Athens, GA 2005; James WALVIN, *An African's Life. The Life and Times of Oludah Equiano, 1745–1797*, London 1998.

45 DRESCHER, *Abolition*, S. 221.

46 Thomas CLARKSON, *History of the Rise, Progress, and Accomplishment of the Abolition of the African Slave Trade by the British Parliament*, London <sup>2</sup>1839, S. 417.

47 Vgl. dazu OLDFIELD, *Popular Politics*, S. 105–124; TURLEY, *Culture*, S. 63–67.

schaffung des Sklavenhandels machten schon 1787/88 mehr als die Hälfte aller an das britische Parlament gerichteten Petitionen aus; nach vorsichtigen Schätzungen unterstützten damals mindestens 60.000 Unterzeichner das Anliegen der Abolitionisten<sup>48</sup>. Trotz der Niederlage bei den ersten parlamentarischen Abstimmungen 1791 gelang es der Bewegung im Rahmen einer zweiten groß angelegten Kampagne binnen kürzester Zeit, neuerlich 400.000 Unterschriften für die Abschaffung des Sklavenhandels zu sammeln<sup>49</sup>. Den wohl bahnbrechendsten Erfolg aber hatte die Petition des Jahres 1814 gegen die von Castlereagh ausgehandelten Konditionen des Friedens mit Frankreich. Als sich jenseits des Kanals die Nachricht verbreitete, dass der britische Außenminister in ein fünfjähriges Moratorium bis zur endgültigen Abschaffung des französischen Sklavenhandels eingewilligt hatte, erhob sich ein wahrhafter Sturm der Entrüstung, den die Abolitionisten für eine neue Unterschriftenkampagne zu nutzen verstanden. Innerhalb nur eines Monats, vom Beginn der Kampagne Ende Juni bis zum Ende der Sitzungsperiode des Parlaments am 31. Juli 1814, erreichten beide Häuser nicht weniger als 806 Petitionen mit fast einer Million Unterschriften<sup>50</sup>. Fern jeder Übertreibung handelte es sich um »one of the most extensively signed petitions in British history«<sup>51</sup>.

Eine derartige Massenbewegung suchte auf dem europäischen Kontinent ihresgleichen<sup>52</sup>. Dies wirft die Frage nach den geistigen Wurzeln und den Antriebskräften auf, die hinter dem britischen Abolitionismus standen. Hier fällt zunächst die ausgeprägte religiöse Fundierung dieser sozialen und politischen Bewegung ins Auge<sup>53</sup>. Nicht wenige der führenden Abolitionis-

48 Seymour DRESCHER, *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Houndmills 1986, S. 82.

49 Ebd.; DRESCHER, *Abolition*, S. 220.

50 Dies entsprach annähernd der durchschnittlichen Gesamtzahl von etwa 900 Eingaben, die das britische Parlament zu dieser Zeit in einem ganzen Jahr erreichten. Rechnet man die nach dem Auseinanderreten des Parlaments Ende Juli verspätet eingegangenen Petitionen noch hinzu, kommt man auf 1370 Eingaben mit 1 375 000 Unterzeichnern. Bei einer Bevölkerung von etwa 13 Millionen unterschrieb also jeder zehnte Brite die Petition der Abolitionisten, streng genommen sogar jeder fünfte, stellt man in Rechnung, dass gut die Hälfte der Bevölkerung unter 20 Jahre alt und damit nicht zeichnungsberechtigt war, vgl. KIELSTRA, *Politics*, S. 30.

51 Seymour DRESCHER, *Whose Abolition? Popular Pressure and the Ending of the British Slave Trade*, in: *Past & Present* 143 (1994), S. 136–166, hier S. 141.

52 Zum Abolitionismus auf dem Kontinent vgl. Seymour DRESCHER, *Two Variants of Anti-Slavery. Religious Organization and Social Mobilization in Britain and France, 1780–1870*, in: ders., *From Slavery to Freedom. Comparative Studies in the Rise and Fall of Atlantic Slavery*, London 1999, S. 379–398; Lawrence C. JENNINGS, *French Anti-Slavery: The Movement for the Abolition of Slavery in France, 1802–1848*, Cambridge [u.a.] 2000; Christopher SCHMIDT-NOWARA, *Empire and Antislavery. Spain, Cuba, and Puerto Rico, 1833–1874*, Pittsburgh, PA, 1999.

53 ANSTEY, *Atlantic Slave Trade*, S. 157–235; ders., *Religion and British Slave Emancipation*, in: David ELTIS / James WALVIN (Hg.), *The Abolition of the Atlantic Slave Trade. Origins*

ten waren studierte Theologen, so auch Thomas Clarkson, der sich anlässlich eines Wettbewerbs an der Universität Cambridge im Jahr 1785 erstmals in einer lateinischen Abhandlung mit der Frage nach der Rechtmäßigkeit der Sklaverei auseinander gesetzt hatte. Sorgte sich Clarkson, nach eigener Aussage, anfänglich noch, seine kirchliche Karriere durch seinen Einsatz für ein derart »quichotteskes« Ziel zu gefährden, so ordnete er seine kirchliche Karriere später ganz dem Einsatz für die Sache der Abolitionisten unter<sup>54</sup>.

Doch auch in den Kreisen des hohen anglikanischen Klerus fanden sich Sympathisanten. Der wohl prominenteste war der Bischof von Chester und spätere Bischof von London, Beilby Porteus, der 1783 in einer Predigt vor der *Society for the Propagation of the Gospel* den Sklavenhandel mit scharfen Worten angriff und in persönlichem Kontakt mit führenden Sklavereigegegnern stand<sup>55</sup>. Anders als Clarkson blieb Porteus aber mit Rücksicht auf seine Position in der *Church of England* stets darauf bedacht, in der Öffentlichkeit nicht in zu enge Verbindung mit dem Abolitionismus gebracht zu werden<sup>56</sup>.

William Wilberforce, der sich an der Spitze einer Gruppe von gleichgesinnten Parlamentariern im britischen Unterhaus für die Ziele des Abolitionismus einsetzte, gehörte wie seine parlamentarischen Mitstreiter der evangelikalischen Strömung innerhalb der *Church of England* an<sup>57</sup>. Diese von Spöttern auch als »Saints« oder »Clapham Sect« titulierte Gruppe verfügte zwar nie über mehr als 35 bis 40 Sitze im Unterhaus<sup>58</sup>, wurde aber von außen, auch aufgrund der gemeinsamen regionalen und religiösen Verwurzelung in ihrer kleinen Gemeinde im Londoner Vorort Clapham, als schlagkräftige Einheit wahrgenommen<sup>59</sup>. Tatsächlich war ihr Einfluss auf die britische Außenpolitik zeitweise erheblich. So standen die offiziellen Repräsentanten der britischen Außenpolitik im Vor- und Umfeld des Wiener Kongresses in engem Kontakt mit Wilberforce und anderen führenden Abolitionisten, die

---

and Effects in Europe, Africa, and the Americas, Madison, WI 1981, S. 37–61; TURLEY, Culture, S. 16–44; BROWN, Moral Capital, S. 333–450; Boyd HILTON, The Age of Atonement. The Influence of Evangelicalism on Social and Economic Thought, 1785 – 1865, Oxford 1988, S. 203–211; Jean R. SODERLUND, Quakers & Slavery. A Divided Spirit, Princeton, NJ, 1985; David Brion DAVIS, The Problem of Slavery in Western Culture, Oxford 1966, S. 291–390.

<sup>54</sup> CLARKSON, History, Bd. 1, S. 205f.; 214, 227–229; vgl. BROWN, Moral Capital, S. 439.

<sup>55</sup> BROWN, Moral Capital, S. 352–364; 427.

<sup>56</sup> Ebd., S. 441.

<sup>57</sup> Kenneth HYLSON-SMITH, Evangelicals in the Church of England, 1734–1984, Edinburgh 1989.

<sup>58</sup> Ian BRADLEY, The Politics of Godliness. Evangelicals in Parliament 1784–1832, Diss. Phil. Oxford 1974, S. 38–40.

<sup>59</sup> Stephen TOMKINS, The Clapham Sect. How Wilberforce's Circle Changed Britain, Oxford 2010.

sie verschiedentlich um logistische Unterstützung und Material ersuchten – immer wieder aber auch vor politischen Alleingängen warnten<sup>60</sup>.

Als geistiger Wegbereiter der Clapham-Sekte und eigentlicher Nukleus des evangelikalen Abolitionismus muss indes der Zirkel um den anglikanischen Geistlichen und ehemaligen Marinearzt James Ramsay in der kleinen Ortschaft Teston in der Grafschaft Kent gelten. Ramsay hatte unter dem Kommando von Kapitän Charles Middleton, dem späteren Baron von Barham, in Westindien gedient und war später durch die Publikation abolitionistischer Schriften hervorgetreten<sup>61</sup>. Auf Barham Court, dem Landsitz der Middletons, verkehrten viele der später einflussreichen Abolitionisten, so auch Clarkson und Wilberforce<sup>62</sup>.

Roger Anstey hat als geistiges Fundament des britischen Abolitionismus die zentralen Glaubensprinzipien des Evangelikalismus ausgemacht. Das spirituelle Erlebnis von persönlicher Bekehrung und Erweckung sowie der Glaube an die eigene Befreiung aus der Knechtschaft der Sünde durch das Sühnopfer Christi habe einen besonderen Ansporn für evangelikale Christen dargestellt, andere aus der Knechtschaft auch in dieser Welt zu befreien. Unter allen sozialen Übeln galt gerade die Sklaverei den Evangelikalen als besonders verabscheuenswürdig<sup>63</sup>. Die Überzeugung, dass die Verwicklung Großbritanniens in Sklavenhandel und koloniale Sklaverei gleichsam eine Sünde im nationalen Maßstab sei, die göttliche Strafen nach sich ziehen musste, wurde von viele Zeitgenossen auch über die evangelikalen Kreise hinaus geteilt<sup>64</sup>. Allerdings sind bis zum letzten Drittel des 18. Jahrhunderts evangelikale Christen kaum je als Kritiker der Sklaverei in Erscheinung getreten; einige waren sogar selbst in den Sklavenhandel involviert und hielten dies offenbar nicht für unvereinbar mit ihren Glaubensüberzeugungen. Im Zentrum des Interesses der Evangelikalen stand bis dahin vornehmlich die Bekehrung der Sklaven, also die Rettung ihrer Seelen, nicht aber ihre Befreiung aus physischer Knechtschaft<sup>65</sup>. Dieser anfänglichen Zurückhaltung in der Sklavenfrage entsprach eine unter evangelikalen Parlamentsmitgliedern verbreitete Tendenz, Glaubensfragen und Politik strikt voneinander zu trennen. Erst die Antisklavereibewegung eröffnete einer neuen Generation von Evangelikalen erstmals die Möglichkeit, Politik unter

60 Vgl. KIELSTRA, *Politics*, S. 42–48; REICH, *Slave Trade*.

61 James RAMSAY, *Essay on the Treatment and Conversion of African Slaves*, London 1784; ders. *An Inquiry into the Effects of Putting a Stop to the African Slave Trade, and of Granting Liberty to the Slaves in the British Sugar Colonies*, London 1784.

62 Vgl. dazu ausführlich BROWN, *Moral Capital*, S. 341–352, 364–377.

63 Dazu ausführlich ANSTEY, *Atlantic Slave Trade*, S. 184–199; BROWN, *Moral Capital*, S. 336; vgl. auch DAVIS, *Problem of Slavery*, S. 382–390.

64 HILTON, *Age of Atonement*, S. 26; KIELSTRA, *Slave Trade*, S. 8f.

65 BROWN, *Moral Capital*, S. 337.

religiösen Vorzeichen zu betreiben. Der Abolitionismus war dabei stets mehr als nur Mittel zum Zweck, fügte sich aber gleichwohl in eine übergeordnete Agenda ein, die auf eine allgemeine moralische Erneuerung und eine Beförderung christlicher Werte innerhalb von Staat und Gesellschaft zielte<sup>66</sup>.

Die nicht nur zahlenmäßig bedeutendste religiöse Gruppe, die sich für die Abschaffung von Sklavenhandel und Sklaverei einsetzte, waren die Quäker<sup>67</sup>. In Germantown (Pennsylvania) hatten Quäker 1688 die erste bekannte Resolution gegen die Sklaverei verabschiedet; 1758 verboten die Quäker Philadelphias ein Engagement ihrer Glaubensbrüder im Sklavenhandel und beeinflussten von den Kolonien aus auch den Diskurs im Mutterland<sup>68</sup>. In Großbritannien gab es kaum einen Verfasser von Antisklavereitraktaten, der nicht durch die Lektüre der Schriften des Quäkers Anthony Benezet aus Philadelphia beeinflusst worden wäre<sup>69</sup>. Fast alle Abhandlungen gegen den Sklavenhandel, die auf den britischen Markt kamen, so etwa auch die Schriften von James Ramsay und Thomas Clarkson, wurden von James Philipps gedruckt, der ebenfalls Mitglied der *Society of Friends* war<sup>70</sup>. Quäker besorgten nicht nur die Publikation der Schriften, sie organisierten auch die kostenlose Verteilung durch so genannte *distribution committees*, die gezielt führende Persönlichkeiten in Handel und Militär ins Visier nahmen, aber auch mögliche Multiplikatoren wie örtliche Pfarrer. Die ersten Petitionen an das Parlament wurden maßgeblich von Quäkern organisiert, die zu diesem Zweck auf ihre bestehenden Netzwerke zurückgreifen konnten. Neun der zwölf Gründungsmitglieder des Londoner *Abolition Committee*, aus dem die *Society for the Abolition of the*

---

66 Vgl. ebd., S. 335: »The Evangelicals not only had religious *motives*. They also had religious *objectives*« (Hervorhebung i. Orig.).

67 Vgl. ANSTEY, *Atlantic Slave Trade*, S. 97–125; David Brion DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution: 1770–1823*, Ithaca, NY 1975, S. 213–254; ders., *The Quaker Ethic and the Antislavery International*, in: BENDER, *Antislavery Debate*, S. 27–64; Jean R. SODERLUND, *Quakers & Slavery. A Divided Spirit*, Princeton, NJ, 1985; BROWN, *Moral Capital*, S. 391–450.

68 DAVIS, *Quaker Ethic*; Betty FLADELAND, *Men and Brothers. Anglo-American Antislavery Cooperation*, Urbana, IL 1972, S. 16–33.

69 Vgl. besonders Anthony BENEZET, *A caution and warning to Great Britain and her colonies. In a short representation of the calamitous state of the enslaved Negroes in the British dominions*, Philadelphia 1766 u.ö.; zum Autor George S. BROOKES, *Friend Anthony Benezet, Philadelphia 1937*; Maurice JACKSON, »Ethiopia Shall Soon Stretch Her Hand unto God«. Anthony Benezet and the Atlantic Antislavery Revolution, Diss. Phil. Georgetown University 2001.

70 BROWN, *Moral Capital*, S. 391; zu Philipps vgl. Judith JENNINGS, *The Business of Abolishing the British Slave Trade 1783–1807*, London 1997.

*Slave Trade* hervorging, waren Quäker<sup>71</sup>, und auch in den lokalen Komitees und unter den Spendern waren sie überdurchschnittlich vertreten<sup>72</sup>.

Dies war umso bemerkenswerter, als die Quäker im englischen Mutterland bis dahin eine eher weltabgewandte und selbstbezogene Gemeinschaft gewesen waren, die kaum je den Versuch unternommen hatte, die britische Gesellschaft in ihrem Sinn zu verändern<sup>73</sup>. Mehr noch als bei den Evangelikalen bedeutete das Engagement der britischen Quäker für den Abolitionismus einen radikalen Wandel vom politischen Quietismus zum Aktionismus<sup>74</sup>.

Bildeten die Quäker mit ihrem weitgespannten transatlantischen Netzwerk gleichsam das Rückgrat der Bewegung, so war ihre über Jahre eingeübte Distanz zur britischen *polite society* dem Erfolg der Bewegung in gewisser Weise hinderlich. Erst die Verbindung mit dem Kreis der Evangelikalen um Wilberforce, die über Thomas Clarkson zu Stande kam, verhalf dem Abolitionismus in Großbritannien zum politischen Durchbruch.

Freilich war die religiös motivierte Ablehnung der Sklaverei, wie sie maßgeblich von Quäkern, Evangelikalen und anderen dissentierenden Gruppen innerhalb des britischen Protestantismus getragen wurde, nicht die alleinige geistige Wurzel des Abolitionismus. Die von zeitgenössischen Ökonomen wie Adam Smith propagierte und innerhalb des britischen Bürgertums weit verbreitete Überzeugung von der langfristigen Überlegenheit und Höherwertigkeit freier Lohnarbeit<sup>75</sup> spielte diesbezüglich ebenso eine Rolle wie moderne naturrechtliche Vorstellungen über die Gleichheit der Menschen, wie sie im Kontext der schottischen Aufklärung, aber auch im Vorfeld der Französischen Revolution propagiert wurden<sup>76</sup>. Die tatsächliche oder auch nur vermeintliche Nähe führender britischer Abolitionisten zum Gedankengut der Revolutionäre diesseits wie jenseits des Atlantiks brachte die Bewegung in Großbritannien zeitweise in Misskredit. So markierte das Jahr 1792 gleichsam einen ersten Höhepunkt und eine Krise des britischen Abolitionismus. Nach der Revolution in Haiti rückten die politischen Gegner der Abolitionisten die Gallionsfiguren der Bewegung, Wilberforce und Clarkson, stärker als zuvor in die Nähe der Französischen Revolution.

71 BROWN, *Moral Capital*, S. 443.

72 Ebd. S. 391; vgl. auch OLDFIELD, *Popular politics*, S. 96–124.

73 Vgl. James WALVIN, *The Quakers. Money and Morals*, London 1997.

74 BROWN, *Moral Capital*, S. 391.

75 Vgl. dazu Seymour DRESCHER, *The Mighty Experiment: Free Labor versus Slavery in British Emancipation*, New York 2002; Robert J. STEINFELD, *The Invention of Free Labour. The Employment Relation in English and American Law and Culture, 1350-1870*, Chapel Hill, NC 1991.

76 ANSTEY, *Atlantic Slave Trade*, S. 91–125; Susan MANNING / Peter FRANCE (Hg.), *Enlightenment and Emancipation*, Lewisburg, PA 2006; Louis SALA-MOLINS, *Les Misères des Lumières. Sous la raison, l'outrage*, Paris 1992.

Clarkson sah sich deshalb veranlasst, seine Ablehnung einer ihm angetragenen Mitgliedschaft im Jakobinerclub von Paris zu veröffentlichen<sup>77</sup>. Erst nachdem Napoleon 1803 die Sklaverei wieder einführt und auch das Beispiel Haitis nicht mehr als unmittelbare Bedrohung für die britischen Kolonien gesehen wurde, endete die Identifizierung der Antisklavereibewegung mit politischem Radikalismus und Revolution. Der Abolitionismus eignete sich nun mehr denn je als Projektionsfläche für ein genuin britisches Selbst- und Freiheitsverständnis<sup>78</sup>.

### 3. Ercole Consalvi und die Position der Kurie

Die doppelte ideengeschichtliche Wurzel des Abolitionismus im radikalen Protestantismus einerseits sowie im Menschenrechtsdiskurs von Aufklärung und Revolution andererseits musste die Antisklavereibewegung der katholischen Kirche verdächtig machen. Die Bedenken katholischer Würdenträger galt es aus Sicht der Abolitionisten zu zerstreuen, wenn eine internationale Abschaffung des Sklavenhandels tatsächlich Aussicht auf Erfolg haben sollte. Ohne die Zustimmung und Mitwirkung der katholischen Kolonialmächte war an eine internationale Ächtung oder gar an ein sofortiges Verbot des Sklavenhandels nicht zu denken. Und die Chancen, die Regierungen dieser Länder umzustimmen, mussten sich erheblich verbessern, sollte es gelingen, den Papst als Bundesgenossen zu gewinnen.

Als aufschlussreich im Hinblick auf die diesbezüglichen Bemühungen der britischen Regierung und die Reaktionen der Kurie erweist sich die Korrespondenz zwischen dem päpstlichen Gesandten in Wien, Kardinalstaatssekretär Ercole Consalvi, und seinem Stellvertreter in Rom, Kardinal Bartolomeo Pacca. Zwar spiegelt dieser Briefwechsel lediglich die Positionen der beiden hochrangigen katholischen Würdenträger wider und lässt kaum Rückschlüsse auf die Haltung der katholischen Kirche in ihrer Gesamtheit zu. Da es sich um einen internen und nicht für die Öffentlichkeit bestimmten Briefwechsel handelt – einzelne der im Folgenden zitierten Passagen sind im Original sogar chiffriert –, gewährt diese Quelle jedoch bemerkenswerte und zum Teil überraschende Einblicke in die kuriale Binnenperspektive mit Blick auf die von Großbritannien angestoßene Initiative zur Abschaffung des Sklavenhandels.

---

<sup>77</sup> DRESCHER, *Abolition*, S. 222.

<sup>78</sup> BROWN, *Moral Capital*, S. 449; Nicholas HUDSON, »Britons Never Will be Slaves«. *National Myth, Conservatism, and the Beginnings of British Antislavery*, in: *Eighteenth-Century Studies* 34 (2001), S. 559–576.

Am 5. Juli 1814 berichtete Consalvi aus London über eine eineinhalbstündige Privataudienz beim englischen Außenminister Castlereagh, die zu seiner größten Zufriedenheit (»di mio maggior contento«) verlaufen sei<sup>79</sup>. Auch der Heilige Vater werde seinen Bericht wohl mit größter Zufriedenheit (»massima soddisfazione«) zur Kenntnis nehmen, denn Castlereagh habe dem päpstlichen Gesandten mit Blick auf den bevorstehenden Wiener Kongress die volle Unterstützung Großbritanniens bei der Wiederherstellung des Kirchenstaates zugesichert<sup>80</sup>. Im Gegenzug habe der britische Außenminister um die Unterstützung des Papstes in einer Angelegenheit gebeten, die Castlereagh besonders am Herzen liege und von der er gegenüber Consalvi mit einer Dringlichkeit gesprochen habe, die sich Pacca kaum vorstellen könne (»de cui mi parlò con una premura che V.E. non potrebbe immaginare abbastanza«)<sup>81</sup>. Was für eine Angelegenheit das gewesen sei? Pacca werde sicher ebenso überrascht sein wie Consalvi selbst, wenn er höre, dass es um die Abschaffung des atlantischen Sklavenhandels gehe. Verwundert stellte Consalvi fest, dass die Abschaffung dieses unmenschlichen Handels der britischen Nation so sehr am Herzen liege, dass die Stimmen der Menschlichkeit und der Gerechtigkeit die der ökonomischen Interessen ganz zum Verstummen gebracht hätten, und dies, obwohl doch Großbritannien eine Handelsnation sei (»che le voci della umanità e della giustizia hanno fatto tacere affatto, malgrado l'essere una nazione commerciante, quelle dell'interesse«)<sup>82</sup>. So habe Großbritannien nicht nur selbst den Sklavenhandel in allen seinen Territorien abgeschafft, sondern dränge nun mit Feuereifer (»con un calore indicibile«) auch alle anderen Nationen zu diesem Schritt<sup>83</sup>. Aus diesem Grund habe Castlereagh Consalvi um die Unterstützung des Papstes gebeten, damit dieser seinen Einfluss bei den katholischen Mächten Spanien und Portugal geltend mache<sup>84</sup>.

In seiner Entgegnung auf Castlereaghs mündlich vorgetragenes Anliegen wies Consalvi zunächst darauf hin, dass der Heilige Stuhl den Sklavenhandel schon in früheren Zeiten verurteilt habe und dazu keines äußeren Anstoßes bedürfe. Den Mahnungen der Kurie hätten die im Sklavenhandel engagierten Nationen jedoch stets entgegengehalten, dass der von Europäern betriebene Handel letztlich das kleinere Übel sei. Die »barbarischen Völker« befänden sich ständig im Krieg miteinander, und allein die Möglichkeit, ihre Gefangenen als Sklaven zu verkaufen, halte sie davon ab,

79 Consalvi an Pacca, London, 5. Juli 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 31, S. 161–179, hier S. 162.

80 Ebd.

81 Ebd., S. 170.

82 Ebd.

83 Ebd.

84 Ebd., S. 171.



letztere auf der Stelle umzubringen. So erhielten die Europäer zumindest das Leben der bedauernswerten Afrikaner. Auch hätten sie sich in der Vergangenheit verschiedentlich bemüht, durch strengere Regeln Auswüchse einzudämmen und die Lebensbedingungen der Sklaven erträglicher zu machen<sup>85</sup>. Castlereagh denunzierte die ihm wohl sattsam bekannten Argumente im Gegenzug als bloße Vorwände, um Habsucht und Profitgier, die eigentlichen Triebfedern des infamen Handels, zu verschleiern<sup>86</sup>. Nach diesem kurzen verbalen Schlagabtausch sicherte Consalvi dem britischen Außenminister schließlich zu, seine Bitte an den Papst weiterzuleiten, gab ihm jedoch auch zu verstehen, dass die katholischen Mächte, die an einer Aufrechterhaltung des Sklavenhandels interessiert seien, über ein Engagement des Heiligen Vaters in der Sache kaum erfreut sein würden<sup>87</sup>.

Bei diesem ersten Aufeinandertreffen zwischen Castlereagh und Consalvi zeichneten sich bereits in aller Klarheit die unterschiedlichen Positionen ab, die die Interaktion zwischen den Vertretern Großbritanniens und der Kurie auch in der Folgezeit prägen sollten. Consalvis erste Reaktion auf Castlereaghs Vorstoß lässt nicht nur Verwunderung über das selbstlose Engagement Großbritanniens in der Frage des Sklavenhandels erkennen, sondern auch ehrlich empfundene Bewunderung für die moralische Integrität seines Verhandlungspartners. Dennoch wird deutlich, dass es sich hier aus Sicht der Kurie keineswegs um ein vorrangiges Problem handelte. Erste Priorität mit Blick auf den bevorstehenden Friedenskongress hatte die Wiederherstellung und die territoriale Integrität des Kirchenstaats, bei der man nun erklärtermaßen auf britische Unterstützung hoffen konnte, was Castlereagh wohl ganz bewusst gleich zu Beginn des Gesprächs als Faustpfand ins Spiel gebracht hatte<sup>88</sup>.

Das heißt nun aber keineswegs, dass die katholische Kirche der Frage der Sklaverei bis dahin völlig indifferent gegenüber gestanden hätte<sup>89</sup>. Zu

---

<sup>85</sup> Ebd., S. 172.

<sup>86</sup> Ebd.

<sup>87</sup> Ebd.

<sup>88</sup> Daneben lagen Consalvi und der Kurie in den Verhandlungen mit Großbritannien besonders die Rechte der im Vereinigten Königreich und insbesondere in Irland lebenden Katholiken am Herzen, vgl. dazu Matthias BUSCHKÜHL, *Great Britain and the Holy See, 1746–1870*, Dublin 1982, S. 45–56; allg. zur Rolle Consalvis und zur päpstlichen Politik auf dem Wiener Kongress, Roberto REGOLI, *Ercole Consalvi. Le scelte per la Chiesa*, Roma 2006, S. 337–424; sowie den Beitrag von dems. im vorliegenden Band.

<sup>89</sup> Allg. zum Verhältnis der katholischen Kirche zum Sklavenhandel vgl. John Francis MAXWELL, *The History of Catholic Teaching Concerning the Moral Legitimacy of the Institution of Slavery*, London 1975; Luigi CONTI, *L'Église catholique et la traite négrière*, in: *La traite négrière du XVe au XIXe siècle. Documents de travail et compte rendu de la Réunion d'experts organisée par l'Unesco à Port-au-Prince, Haïti, 31 janvier–4 février 1978*, Paris 1979, S. 273–276; Alphonse QUENUM, *Les Églises chrétiennes et la traite atlantique du XVe au XIXe siècle*, Paris 1993; Jean-François ZORN, *Le combat anti-esclavagiste chrétien au*

Recht hatte Consalvi darauf hingewiesen, dass sich auch die Päpste in der Vergangenheit verschiedentlich gegen den Menschenhandel ausgesprochen hätten. So hatte Paul III. schon 1537 mit der Bulle *Sublimis Deus* die Versklavung der indigenen Bevölkerung Amerikas verurteilt. Mehrere seiner Nachfolger auf dem Stuhl Petri hatten dieses Verdikt wiederholt und bei Strafe der Exkommunikation bekräftigt<sup>90</sup>. Die letzte Äußerung eines katholischen Kirchenoberhaupts im Jahre 1741 lag zum Zeitpunkt des Wiener Kongresses allerdings schon mehr als ein halbes Jahrhundert zurück, und bis dahin hatte sich die Kurie nicht zu einer klaren Verurteilung des von europäischen Christen betriebenen Handels mit afrikanischen Sklaven durchringen können.

Trotz konfessioneller und weltanschaulicher Differenzen scheint in der Korrespondenz zwischen Consalvi und Pacca immer wieder große Sympathie für die britischen Abolitionisten und ihre Ziele auf, die der Kardinalstaatssekretär und sein Stellvertreter für ebenso löblich wie unterstützenswert hielten. Am 4. September leitete Consalvi ein an den Papst adressiertes *Pro-Memoria* der britischen Abolitionisten weiter, in dem der Papst einmal mehr aufgefordert wurde, sich dem Kampf für die Abschaffung des Sklavenhandels anzuschließen und Druck auf die katholischen Mächte auszuüben<sup>91</sup>. Bei diesem aus dem Englischen übersetzten Pamphlet, dessen Autor Consalvi im Umfeld der Opposition im britischen Parlament vermutet, dürfte es sich um eine gekürzte Neuauflage von Thomas Clarksons *Evidence on the subject on the slave trade* handeln. Im Sommer 1814 wurde dieses ursprünglich zur Präsentation im britischen Parlament vorgesehene Pamphlet eigens ins Italienische, Spanische, Französische und Deutsche übersetzt und, mit einer entsprechenden Vorrede versehen, an die Gesandten der auswärtigen Mächte verschickt, die sich zur Abreise nach Wien rüsteten. Auch Consalvi hatte ein Exemplar erhalten und Clarkson in seiner Antwort versprochen, die Schrift an die Kurie weiterzuleiten<sup>92</sup>.

---

XIXe siècle, in: Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français 139 (1993), S. 635–652; José ANDRÉS GALLEGÓ / Jesús María GARCÍA AÑOVEROS, La iglesia y la esclavitud de los negros, Pamplona 2002; Javier LAVIÑA, La iglesia ante la esclavitud, jesuitas y dominicos, in: Gabriela DALLA CORTE [u.a.] (Hg.), Homogeneidad, diferencia y exclusión en América, Barcelona 2006, S. 355–364.

90 Am 22. April 1639 verbot Urban VIII. in einem an den päpstlichen Nuntius in Portugal gerichteten Breve bei Strafe der Exkommunikation die Versklavung der amerikanischen Ureinwohner. Benedikt XIV. richtete am 20. Dezember 1741 ein gleichlautendes Breve an die Bischöfe innerhalb des portugiesischen Herrschaftsbereichs, MAXWELL, History, S. 72f.; CONTI, L'Église, S. 273f.

91 Consalvi an Pacca, Wien, 4. September 1814, in: ROVERI, Missione Consalvi, Bd. 1, Nr. 79, S. 418–420.

92 FLADELAND, Abolitionist Pressures, S. 360.

Gegenüber Pacca äußerte sich Consalvi nicht nur lobend über den großen Respekt, der dem Heiligen Vater in der Vorrede des Pamphlets gezollt werde, sondern auch über dessen religiösen Gehalt. Man finde darin nicht nur den stärksten Ausdruck menschlichen Mitgefühls und Gerechtigkeits-sinnes («il più vivo sentimento di umanità e di giustizia»), sondern auch einen religiösen Geist, auf den sich mehr katholische Regierungen und Nationen zurückbesinnen sollten («uno spirito di religione che sarebbe desiderabile di rinvenire nello stesso grado presso più governi e nazioni cattoliche»)<sup>93</sup>. Voll des Lobes äußert sich Consalvi in diesem Zusammenhang auch über das seltene Beispiel der englischen Nation, die in edler Selbstlosigkeit («nobile disinteresse») ihre weltlichen Vorteile opfere, um den heiligsten Pflichten der Menschlichkeit und der christlichen Nächstenliebe zu ihrem Recht zu verhelfen («che, nel rendere giustizia al doveri più sacri dell'uomo e del cristiano [...] con raro esempio, sacrifica i più vistosi temporali vantaggi»)<sup>94</sup>.

Diesem prinzipiellen Wohlwollen gegenüber der Sache der Abolitionisten standen jedoch Bedenken gegenüber, die katholischen Monarchen durch ein allzu offenes Eintreten für die britische Initiative zu desavouieren. In seiner Antwort auf den Bericht über Consalvis erste Unterredung mit Castlereagh am 5. Juli 1814 schrieb Pacca, dass die Rücksichtnahme auf die Interessen Spaniens und Portugals den Papst nicht davon abhalten dürfe, eine Sache zu befördern, die den Prinzipien der Gerechtigkeit und der Menschlichkeit diene. Er appellierte aber zugleich an Consalvis Umsicht («prudenza e circospezione»), in der Angelegenheit auf Mittel und Wege zu sinnen, die geeignet seien, den Ruhm des Papstes zu befördern, ohne die katholischen Mächte vor den Kopf zu stoßen («trattar questo affare in quei modi che facciano la gloria del papa senza l'urto delle potenze»)<sup>95</sup>.

Consalvi wägte in seinen Briefen im Vorfeld des Kongresses verschiedentlich das Für und Wider eines Schulterschlusses mit Großbritannien ab. Am 9. Juli 1814, vier Tage nach ihrer mündlichen Unterredung, hatte der britische Außenminister Consalvi eine offizielle Note überstellen lassen, in der er dem Vertreter des Papstes den Inhalt eines Rundschreibens kommunizierte, das er am 30. Mai aus Paris an die diplomatischen Vertreter Österreichs, Russlands und Preußens adressiert hatte. Darin hatte er die genannten Mächte auf der Grundlage des Friedens mit Frankreich um Unterstützung der britischen Initiative zur internationalen Abschaffung des Sklavenhandels auf dem Wiener Kongress gebeten. In gleicher Weise for-

---

93 Consalvi an Pacca, Wien, 4. September 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 79, S. 418–420, hier S. 419.

94 Ebd.

95 Pacca an Consalvi, Rom, 22.–24. Juli 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 45, S. 221–237, hier S. 225.

derte Castlereagh nun auch den Papst neuerlich auf, Großbritannien zu unterstützen und seinen Einfluss bei den katholischen Mächten geltend zu machen.

Wenn sich Consalvi in seinem Brief an Pacca vom 25. Juli zunächst für eine uneingeschränkte Unterstützung des britischen Gesuchs aussprach, so geschah dies vornehmlich aus zwei Gründen: Zum einen sah er in der direkten Kontaktaufnahme Castlereaghs Anzeichen für eine allgemeine Verbesserung der diplomatischen Beziehungen zwischen Großbritannien und dem Vatikan, woraus den Katholiken auf den britischen Inseln erhebliche Vorteile erwachsen könnten (*»vantaggi notabili della religione cattolica in quelle isole«*). Zum anderen zeigte er sich einmal mehr beeindruckt von der moralischen Größe Großbritanniens (*»la nobiltà del pensiero e il benefico cuore di una sì generosa nazione«*), das sich unter Preisgabe immenser ökonomischer Profite (*»lucro immenso«*) zu einem einseitigen Verbot des Sklavenhandels durchgerungen habe und damit den anderen Mächten als leuchtendes Beispiel vorangehe<sup>96</sup>.

In einem weiteren Brief an Pacca vom 17. August setzte sich Consalvi aber auch mit den möglichen Gründen auseinander, die dem von Großbritannien erwünschten Engagement der Kurie im Wege stehen könnten. Zum einen könnte so leicht der Eindruck entstehen, das Oberhaupt der Christenheit (*»il Capo de la religione«*) habe des äußeren Anstoßes durch eine nichtkatholische Regierung bedurft, um sich für die Abschaffung eines Übels einzusetzen, zu dem die Kurie lange Zeit beredt geschwiegen habe. Zum anderen erinnerte Consalvi neuerlich daran, dass eine aktive Parteinahme an der Seite Großbritanniens mit großer Sicherheit das Missfallen der katholischen Mächte erregen werde. Schließlich könnten Kritiker einwenden, durch die Abschaffung des atlantischen Sklavenhandels begäbe sich die katholische Kirche der Möglichkeit, die bemitleidenswerten Afrikaner zum katholischen Glauben zu bekehren<sup>97</sup>. Mit diesem letzten Argument setzt sich Consalvi in seinen Briefen an Pacca intensiv auseinander, um es schließlich zu widerlegen. Konversionen, die nicht aus freiem Willen, sondern unter Zwang erfolgten, seien kein sicheres Mittel, um die Seelen der Afrikaner wirklich zu retten. Im Übrigen könne man durch eine Intensivierung der Missionstätigkeit in Afrika zum gleichen Ziel gelangen, ohne die Versklavung der Bevölkerung in Kauf zu nehmen. Vor allem aber verstoße die Aufrechterhaltung des Sklavenhandels zum Zweck der Mission gegen den – schon beim Apostel Paulus (Röm 3,8) bezeugten – Grundsatz,

<sup>96</sup> Consalvi an Pacca, Paris, 25. Juli 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 51, S. 242–244, hier S. 243.

<sup>97</sup> Consalvi an Pacca, Paris, 17. August 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 67, S. 329–335, hier S. 330.

dass der Mensch nichts Böses tun dürfe, um Gutes zu erreichen (»non sunt facienda mala ut veniant bona«)<sup>98</sup>.

Nach reiflicher Überlegung empfahl Consalvi, inzwischen in Wien, der Kurie am 4. September 1814, drei Breven an die Könige von Frankreich, Spanien und Portugal aufzusetzen, um den britischen Wünschen zu entsprechen. Dabei gelte es jedoch unter allen Umständen, den Eindruck zu vermeiden, der Nachfolger Petri handle auf Druck oder im Namen einer protestantischen Regierung. Vielmehr müsse man herausstellen, dass die katholische Kirche den Sklavenhandel schon in der Vergangenheit verurteilt habe und die jetzigen Schreiben an die katholischen Mächte ganz auf der Linie der früheren päpstlichen Bullen und Breven lägen<sup>99</sup>. Zwei Wochen später, am 19. September, sandte Pacca die gewünschten Breven nach Wien in der Hoffnung, sie erfüllten den von der britischen Regierung verfolgten Zweck (»che riempiranno l'oggetto del governo britannico«)<sup>100</sup>.

Der Text ließ es offenbar nicht an Klarheit mangeln<sup>101</sup>. Im Namen der christlichen Religion verurteilte der Papst den Sklavenhandel darin mit scharfen Worten:

Ad interponenda vero huiusmodi officia religio ipsa nos movet, quae improbat execraturque turpissimum illud commercium, quo Nigritae, tamquam si non homines sed pura putaque animantia forent, emuntur, venduntur, ac miserrimae vitae durissimisque laboribus usque ad mortem exantlandis dovoventur [sic!]<sup>102</sup>.

Den katholischen Geistlichen und Laien in Frankreich untersagte der Papst überdies, den Handel, gleich unter welchem Vorwand, als erlaubt zu verteidigen (»d'oser soutenir comme permis, sous quelque prétexte que ce soit, ce commerce des Noirs«) oder sich in anderer Weise öffentlich oder privat gegen den Inhalt des päpstlichen Breves zu äußern<sup>103</sup>.

Dennoch war Consalvi mit dem Inhalt der Breven nicht ganz zufrieden und forderte am 1. Oktober 1814 Nachbesserungen an einzelnen Formulierungen. Unter anderem nahm er Anstoß an einem Abschnitt, der die menschliche Gleichheit betonte (»la uguaglianza di tutti gli uomini, i quali, fatti eguali da Dio, *impares commensa est humana imprudentia*«). Zwar sei

<sup>98</sup> Ebd., S. 332.

<sup>99</sup> Consalvi an Pacca, Wien, 4. September 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 79, S. 418–420, hier S. 419f.

<sup>100</sup> Pacca an Consalvi, Rom, 19. September 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 95; S. 496; ders. an dens., Rom, 20. September 1814, ebd., Nr. 99, S. 511–516, hier S. 514.

<sup>101</sup> Die Breven sind nie ediert worden und werden lediglich in Auszügen (ohne Quellennachweis) zitiert in CONTI, *L'Église*, S. 274f. Eine Suche nach den Originalen, die sich vermutlich im Vatikanischen Geheimarchiv befinden, war mir wegen der langen Sommerpause des Archivs (Juli bis September) vor Abgabe des Manuskripts nicht mehr möglich.

<sup>102</sup> Zit. nach CONTI, *L'Église*, S. 274.

<sup>103</sup> Zit. nach ebd., S. 275.

er sich darüber im Klaren, dass der Papst damit etwas gänzlich anderes meine als die Jakobiner. Nach der Erfahrung der Französischen Revolution würden Formulierungen dieser Art aus dem Mund des Heiligen Vaters aber einen erheblichen Missklang verursachen (»sentirebbero malissimo dalla bocca del Santo Padre espressioni di tal natura«)<sup>104</sup>. Dieser Einwand macht einmal mehr deutlich, auf welch schmalem Grat sich die katholische Kirche bei ihrem Versuch bewegte, sich gegenüber dem Abolitionismus zu positionieren, dessen Ziele man zwar prinzipiell befürwortete, von dessen geistigen Wurzeln man sich aber distanzierte.

Am 20. Oktober sandte Pacca eine nach den Wünschen Consalvis überarbeitete Fassung der Breven nach Wien<sup>105</sup>, deren Erhalt Consalvi am 5. November bestätigte, wobei er sich mit dem Inhalt nun zufrieden zeigte (»vanno benissimo«)<sup>106</sup>. Der päpstliche Gesandte und Kardinalsstaatssekretär war aber durchaus nicht darauf aus, die Breven umgehend an ihre Adressaten zu überstellen. Schon am 4. Oktober hatte er Pacca mitgeteilt, dass ihn Castlereagh seit seiner Ankunft in Wien nicht mehr auf die Frage des Sklavenhandels angesprochen habe und er keinesfalls gedenke, von sich aus die Initiative zu ergreifen; erstens, um die Vertreter Frankreichs, Spaniens und Portugals nicht zu brüskieren, und zweitens, weil es mit Blick auf die erhoffte britische Unterstützung in der Frage nach der Zukunft des Kirchenstaates nicht schaden könne, gleichsam noch einen Trumpf in der Hinterhand zu behalten (»giovà tenersi in riserbo questo favore per l'Inghilterra per trane vantaggio se ci fosse ora più stretto bisogno di lei per gli interessi nostri«)<sup>107</sup>. Am 5. November teilte er Pacca dann mit, dass er von den Breven nur Gebrauch machen wolle, wenn die Umstände dies erforderten (»secondo le circostanze«). Solange er den britischen Wünschen mit einem persönlichen Gespräch mit den katholischen Gesandten oder der Übermittlung einer formlosen Note Genüge tun könne, werde er diesen Weg einer Übergabe der Breven stets vorziehen, zumal deren Inhalt den Adressaten kaum gefallen würde (»Se potessi uscirmene con degli uffici verbali o con una nota, preferirei questo mezzo alla esibizione diretta di brevvi in una materia non piacente a chi li riceverebbe«)<sup>108</sup>.

<sup>104</sup> Consalvi an Pacca, Wien, 1. Oktober 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 2, Nr. 110, S. 21–28, hier S. 26f.

<sup>105</sup> Pacca an Consalvi, Rom, 20. Oktober 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 2, Nr. 125, S. 113f.

<sup>106</sup> Consalvi an Pacca, Wien, 5. November 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 2, Nr. 138, S. 155–177, hier S. 177.

<sup>107</sup> Consalvi an Pacca, Wien, 4. Oktober 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 2, Nr. 116, S. 38–41, hier S. 39.

<sup>108</sup> Consalvi an Pacca, Wien, 5. November 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 2, Nr. 138, S. 175–177, hier S. 177.

Tatsächlich sollten noch Wochen vergehen, bis sich Castlereagh wieder der Frage des Sklavenhandels zuwandte. Am 17. Januar 1815 fand die erste von insgesamt fünf eigens zu diesem Zweck einberufenen Konferenzen statt, an denen, nach anfänglichem Protest Spaniens und Portugals, alle Vertreter der acht Signatarstaaten des Pariser Friedens teilnahmen, gleich ob es sich um Kolonialmächte handelte oder nicht<sup>109</sup>. In seinen Briefen an Pacca berichtete Consalvi kontinuierlich über den Fortgang der Verhandlungen<sup>110</sup>, wobei er sichtlich bemüht war, als päpstlicher Gesandter im Hintergrund zu bleiben. Am 1. Februar 1815 schrieb er, da er in der Angelegenheit nicht gefragt worden sei, habe er es für klüger gehalten, dazu zu schweigen (»Non essendo io stato interpellato ho giudicato prudente di tenermi in silenzio«)<sup>111</sup>. Am 4. Februar berichtete er, dass Castlereagh ihn anlässlich eines abendlichen Gesprächs mit einem der Verhandlungsteilnehmer um eine mündliche Stellungnahme gebeten habe. Da ihn der britische Außenminister aber darüber hinaus nicht um weitere Dienste ersucht habe, habe er sich zurückgehalten (»mi tenni in riserbo«)<sup>112</sup>.

So kam die abschließende Ächtungserklärung schließlich ohne unmittelbare Beteiligung der Kurie zustande<sup>113</sup>. Auch in Rom zeigte man sich sehr zufrieden über die Nachricht, dass die Angelegenheit zu einem guten Ende gekommen sei, ohne dass Consalvi dabei einen aktiven Part habe übernehmen müssen (»Tanto meglio che l'affare dei negri va ad accomodarsi senza che V.E. vi abbia preso una parte attiva«)<sup>114</sup>. Die päpstlichen Breven erreichten offenbar nie ihre Adressaten<sup>115</sup>. In den Augen des italienischen Kirchenhistorikers Roberto Regoli hatte die katholische Kirche damit eine

109 Consalvi berichtete darüber in einem Brief vom 18. Januar, Consalvi an Pacca, Wien, 18.–21. Januar 1815, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 2, Nr. 226, S. 553–557, hier S. 544.

110 Nach der ersten Konferenz schätze er die Erfolgsaussichten der Verhandlungen angesichts des offenkundigen Desinteresses Spaniens und Portugals als äußerst gering ein. Ebd., S. 552: »L'affare dei negri si sta trattando attualmente. La poca o niuna volontà delle potenze interessate nel continuare la tratta, credo che farà prendere dei mezzi termini e delle misure dilatorie da risolversi in nulla alla prima rottura«.

111 Consalvi an Pacca, Wien, 1. Februar 1815, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 3, Nr. 240, S. 22–29, hier S. 29.

112 Consalvi an Pacca, Wien, 4. Februar 1815, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 3, Nr. 244, S. 51–60, hier S. 59.

113 Consalvi an Pacca, Wien, 8. Februar 1815, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 3, Nr. 249, S. 73–78, hier S. 78.

114 Pacca an Consalvi, Rom, 23. Februar 1815, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 3, Nr. 265, S. 163–166, hier S. 166.

115 Paul Michael Kielstra vermutet, dass dies auf Castlereaghs Wunsch unterblieben sei. Vgl. KIELSTRA, *Politics*, S. 53: »For some obscure reason, perhaps related to other Anglo-Vatican affairs, Castlereagh apparently requested that the letters not be sent«. Die von Kielstra in diesem Zusammenhang angeführte Literatur, soweit anhand der z.T. unvollständigen bibliographischen Angaben ermittelbar, enthält keinerlei Hinweise auf eine solche Äußerung Castlereaghs.

historische Chance verpasst<sup>116</sup>. Erst 25 Jahre später, am 3. Dezember 1839, konnte sich die Kurie mit der von Gregor XVI. erlassenen Bulle *In supremo Apostolatus* zu einer offiziellen Ächtung des Sklavenhandels durchringen<sup>117</sup>.

Fragt man nach den Gründen für die zögerliche Haltung der kurialen Vertreter, so muss man neben den von Consalvi und Pacca ausdrücklich genannten Beweggründen wohl noch einen weiteren Sachverhalt berücksichtigen, der auch bei den Wiener Verhandlungen am Rande zur Sprache kam. Als Castlereagh Consalvi bat, er möge im Namen des Papstes auf die Unvereinbarkeit des Sklavenhandels mit dem christlichen Glauben hinweisen, ließ der päpstliche Gesandte die Gelegenheit nicht ungenutzt, den britischen Außenminister auf eine gewisse moralische Schiefelage der britischen Antisklavereipolitik hinzuweisen. Während sich Großbritannien so engagiert für das Schicksal der afrikanischen Sklaven einsetze, seien die europäischen Anrainer des Mittelmeeres von einer nicht minder schweren Geißel betroffen: den permanenten Angriffen der nordafrikanischen Barbaresken, die Jahr für Jahr tausende von Christen in ihre Gewalt brächten und versklavten. Castlereagh könne sich kaum vorstellen, wie verwundert die Bewohner des Mittelmeerraums seien, dass Napoleon fast ohne Marine mehr Erfolg bei der Bekämpfung der Barbaresken gehabt habe als Großbritannien mit seiner gewaltigen Kriegsflotte<sup>118</sup>.

Hier handelte es sich sicher nicht um den Versuch, ein Unrecht gegen ein anderes aufzurechnen. Zwar überstieg die Zahl der europäischen Christen, die in die Gefangenschaft der Barbaresken gerieten, noch im frühen 17. Jahrhundert die der Afrikaner, die auf den Schiffen christlicher Sklavenhändler den Atlantik überquerten, im 18. Jahrhundert aber hatte sich dieses Zahlenverhältnis längst in sein Gegenteil verkehrt<sup>119</sup>. Die Bedrohung durch die nordafrikanischen Piraten, die ihr Operationsgebiet schon im 16. Jahrhundert bis in den Atlantik ausgedehnt hatten, blieb aber ein ernstes Problem, auf das Großbritannien mit der Bombardierung Algiers im Jahre 1816 auch militärisch reagierte<sup>120</sup>. Über die desolate Situation an den italie-

116 REGOLI, Consalvi, S. 421.

117 Francisco Javier HERNÁEZ, Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas, 2 Bde., Vaduz 1964 (ND d. Ausg. Brüssel 1879), hier Bd. 1, S. 114–116.

118 Consalvi erwähnt diesen verbalen Schlagabtausch mit Castlereagh in seiner Korrespondenz nicht. Kenntnis davon haben wir lediglich durch die von Klüber mitgeteilte »Notice sur les cinq conférences particulières [...] relativement aux moyens d'effectuer l'abolition générale de la traite des nègres«, in: KLÜBER, Acten, Bd. 4, S. 523–533, hier S. 527f.

119 Zu den Zahlen DRESCHER, Abolition, S. 29; Robert C. DAVIS, Counting European Slaves on the Barbary Coast, in: Past & Present 172 (2001), S. 87–124.

120 Vgl. allg. zu den Barbaresken Salvatore BONO, Piraten und Korsaren im Mittelmeer. Seekrieg, Handel und Sklaverei vom 16. bis 19. Jahrhundert, Stuttgart 2009; Magnus RESSEL, Zwischen Sklavenkassen und Türkenpässen. Nordeuropa und die Barbaresken in der Frühen Neuzeit, Berlin 2012; Gillian WEISS, Captives and Corsairs. France and Slavery in the Early Modern



nischen Küsten in Folge des von Napoleon hinterlassenen Machtvakuum hatte sich auch Pacca in einem Brief an Consalvi vom 20. September 1814 beklagt<sup>121</sup>. Hinter Consalvis Hinweis auf das Barbareskenproblem verbirgt sich aber möglicherweise noch mehr.

#### 4. Abolitionismus und Konfession

Man mag sich mit Recht fragen, warum sich die Vertreter der katholischen Kirche im Umgang mit dem Abolitionismus auf den ersten Blick schwerer taten als ihre protestantischen Glaubensbrüder. Hier muss jedoch sogleich einschränkend hinzugefügt werden, dass es auch auf Seiten des Protestantismus zunächst primär Gruppen religiöser Abweichler waren und weniger Vertreter der kirchlichen Hierarchie, die sich in vorderster Front im Kampf für die Abschaffung der Sklaverei engagierten. Umgekehrt gab es selbstverständlich auch im 19. Jahrhundert katholische Christen, die sich im Kampf gegen Sklavenhandel und Sklaverei engagierten, wenngleich deren Rolle von der Forschung bislang weniger intensiv beleuchtet worden ist<sup>122</sup>. Dabei gilt es auch strukturelle Unterschiede zwischen den Konfessionskirchen in Rechnung zu stellen. Anders als die Vertreter protestantischer Kirchen agierten der Papst und die päpstlichen Gesandten zugleich als Repräsentanten eines Staates oder jedenfalls eines den staatlichen Akteuren gleichgestellten Völkerrechtssubjekts. Dies verlieh ihren Worten zusätzliches, nämlich auch politisches Gewicht, schränkte ihre Handlungsmöglichkeiten als moralische Instanz aber zugleich ein, da die Rücksichtnahme auf die weltlichen Interessen der Kurie sie beständig zu Kompromissen zwang. Augenfällig sind auch die Schwierigkeiten, die sich aus der Ausdifferenzierung eines modernen »säkular« geprägten Humanitäts- und Menschenrechtsdiskurses ergaben. Der Begriff der »Gleichheit« war aus Sicht der katholischen Kirchenvertreter prekär geworden, weil er auf die politische Sprache der Revolution mit ihrer antiklerikalen Stoßrichtung verwies; sein Gebrauch war nur mit großer Vorsicht und unter strikter Abgrenzung gegenüber den Feinden der Kirche möglich.

Konfessionelle Unterschiede im Umgang mit dem Thema Sklavenhandel und Sklaverei manifestierten sich auch auf anderen Ebenen. Bezeichnenderweise waren es, mit Ausnahme Russlands und Österreichs, vornehmlich

---

Mediterranean, Stanford 2011; Robert C. DAVIS, *Christian Slaves – Muslim Masters. White Slavery in the Mediterranean, the Barbary Coast, and Italy, 1500–1800*, New York 2003.

<sup>121</sup> Pacca an Consalvi, Rom, 20. September 1814, in: ROVERI, *Missione Consalvi*, Bd. 1, Nr. 102, S. 518f.

<sup>122</sup> Vgl. etwa zum irischen Katholizismus Nini RODGERS, *Ireland, Slavery and Anti-Slavery*, London 2007.

die protestantischen Mächte, die sich den britischen Verbotsforderungen bereitwillig anschlossen und diese auch als erste politisch umsetzten. Frankreich nahm dabei eine Zwischenstellung ein. Im katholischen Spanien und Portugal hingegen stieß das Anliegen der Abolitionisten noch lange Zeit auf Unverständnis und Widerstand. Dabei spielten sicherlich auch machtpolitische und wirtschaftliche Interessen eine Rolle. Weder für Dänemark noch für Schweden, ja nicht einmal für die Niederlande spielte die auf Sklavenarbeit beruhende Plantagenwirtschaft eine vergleichbare Rolle wie für Spanien, Portugal oder Frankreich – von Preußen, Russland und Österreich ganz zu schweigen. Auch politische Ressentiments und Fragen der nationalen »Ehre« gilt es als Faktoren in Betracht zu ziehen. Keine der genannten Regierungen wollte sich gerne vor den Augen der Weltöffentlichkeit von Großbritannien Vorschriften bezüglich der eigenen Kolonialpolitik machen lassen. Doch dürften dies sicher nicht die einzigen Gründe gewesen sein, warum der Abolitionismus im katholischen Südeuropa noch bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts mehrheitlich auf Skepsis und Ablehnung stieß.

Es wäre lohnend, einmal der Frage nachzugehen, inwiefern möglicherweise auch theologische Differenzen und unterschiedliche Denktraditionen die jeweiligen Diskurse prägten: scholastische Kasuistik, die die Sklaverei eben nicht prinzipiell verurteilte, auf der einen, die Glaubensprinzipien des radikalen Protestantismus mit ihrer Betonung menschlicher Gleichheit auf der anderen Seite<sup>123</sup>. Ein Erklärungsmodell, in das sich möglicherweise auch solche Unterschiede integrieren ließen, verweist zurück auf das von Consalvi angesprochene Barbareskenproblem. Während die Sklaverei aus der Lebenswelt und Rechtswirklichkeit der Nordwesteuropäer im Verlauf der Frühen Neuzeit zunehmend verschwand bzw. gleichsam in die Kolonien »ausgelagert« wurde, prägten Sklaverei und Sklavenhandel von der Antike bis in die Neuzeit ungebrochen den Alltag der Menschen im Mittelmeerraum<sup>124</sup>. Im Rahmen der Konfrontation mit dem Islam waren die Versklavung und der Loskauf von Gefangenen auf beiden Seiten bis ins 19. Jahrhundert gängige Praxis. Sklaverei und Sklavenhandel wurde also auf der einen Seite zunehmend als distantes bzw. koloniales, auf der anderen als alltägliches und nahes Phänomen wahrgenommen, wobei – anders

123 Ansätze bei QUENUM, *Les Églises*; ZORN, *Le combat*; ANSTEY, *Atlantic Slave Trade*, S. 184–199; DAVIS, *Problem*, S. 291–390.

124 Vgl. DRESCHER, *Abolition*, S. 3–87, besonders S. 36: »[...] the impulse toward abolitionism would not emerge from mediterranean Societies still implicated in the practice of enslavement«, und S. 65: »Perhaps the most significant of all the institutional restraints upon the development of a powerful and sustained Iberian collective movement against slavery was the persistence of slavery in the metropolis itself. It survived in real human terms, in legal codes, in religious and civil traditions, and in the founding mythos of the crusading Reconquistas.«

als beim atlantischen Sklavenhandel – auch die Rollen von Opfer und Tätern prinzipiell austauschbar waren<sup>125</sup>. In den romanischen Ländern – mit Ausnahme Frankreichs<sup>126</sup> – lebte die römisch-rechtliche Tradition fort, die die Sklaverei als Institution anerkannte und ihre Praxis regelte<sup>127</sup>, wohingegen der Rechtsstatus des Sklaven mit dem englischen *Common Law* nicht vereinbar war, was im 18. Jahrhundert zu einigen aufsehenerregenden Klagen von schwarzen Sklaven in England führte, die dem Abolitionismus zusätzlichen Auftrieb gaben<sup>128</sup>.

Es erscheint äußerst plausibel, dass solche Aspekte der *longue durée* die je unterschiedlich verlaufenden Transfer- und Aneignungsprozesse im Zusammenhang mit der Antisklavereibewegung im protestantischen Nordwest- und im katholischen Südeuropa erheblich beeinflussten, wenn auch nicht monokausal erklären können. Stärker als dies gemeinhin geschieht, gälte es aber auch, das Eigengewicht des älteren frühneuzeitlichen und eben zunächst überwiegend katholisch geprägten Antisklavereidiskurses zu berücksichtigen, dem auch die radikale und prinzipielle Ablehnung der Sklaverei nicht völlig fremd war<sup>129</sup>.

---

125 Vgl. allg. zum Phänomen der Distanz in Bezug auf humanitäres Handeln Luc BOLTANSKI, *Distant Suffering. Morality, Media, and Politics*, Cambridge 1999 (frz. Original: *La Souffrance à Distance*, Paris 1993); zur Reziprozität von Täter- und Opferrollen beim Sklavenhandel zuletzt Magnus RESSEL, *Hamburger Sklavenhändler als Sklaven in Westafrika*, in: *Zeitschrift des Vereins für Hamburgische Geschichte* 96 (2010), S. 33–69.

126 Sue PEABODY, *There Are No Slaves in France. The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Regime*, Oxford 1996.

127 Vgl. Steven A. EPSTEIN, *Speaking of Slavery. Color, Ethnicity, and Human Bondage in Italy*, Ithaca, NY 2001.

128 John H. BAKER, *Personal Liberty under the Common Law of England, 1200–1600*, in: Richard W. DAVIS (Hg.), *The Origins of Modern Freedom in the West*, Stanford, CA 1995, S. 178–202; George VAN CLEVE, *Somerset's Case and Its Antecedents in Imperial Perspective*, in: *Law and History Review* 24 (2006), S. 601–645; Steven M. WISE, *Though the Heavens May Fall. The Landmark Trial that Led to the End of Human Slavery*, London 2006.

129 Vgl. Bernd FRANKE, *Sklaverei und Unfreiheit im Naturrecht des 17. Jahrhunderts*, Hildesheim 2009; ANDRÉS-GALLEGO / GARCÍA AÑOVEROS, *Iglesia*; LAVIÑA, *Iglesia*; José Tomás LÓPEZ GARCÍA, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, Caracas 1982; Hans-Jürgen LÜSEBRINK / Manfred TIETZ (Hg.), *Lectures de Raynal. L'Histoire des deux Indes en Europe et en Amérique au XVIIIe siècle*, Oxford 1991.



## BEGLEITERSCHEINUNGEN UND FOLGEN



Renate Penßel

## Der Wiener Kongress und der Rechtsstatus der jüdischen Gemeinden in Deutschland

### Einführung

Hat man bei der Untersuchung der kirchenpolitischen Bedeutung des Wiener Kongresses den modernen Leitsatz von der Neutralität des Staates gegenüber den Religionsgemeinschaften vor Augen, darf man bei der Frage nach der Bedeutung des Kongresses für die drei großen, reichsrechtlich anerkannten »Religionspartheien« (Katholiken, Lutheraner, Reformierte) nicht stehen bleiben. Es lohnt sich, den Blick zu weiten und außerdem danach zu fragen, ob der Kongress auch Bedeutung für die Anerkennung von religionsgemeinschaftlichen Zusammenschlüssen außerhalb der Kirchen, d.h. für die »kleinen Religionsgemeinschaften« hatte.

Obwohl nach Reichsrecht neben den ursprünglich zwei, später drei anerkannten Konfessionen »kein anderes [Bekenntnis; R.P.] angenommen oder geduldet werden« sollte (vgl. Art. VII, § 2 IPO, § 17 Augsburger Religionsfriede), beschränkte sich das Bild der im Reich vorhandenen Religionen schon vor 1806 nicht auf die drei großen Konfessionen. So hatte z.B. Joseph II. in seinem Toleranzpatent von 1781 neben den »augsburgischen und helvetischen Religionsverwandten« auch den »nicht unierten Griechen« ein »ihrer Religion gemässes Privatexerzizium [...] gestatte[t]«<sup>1</sup>. Das preußische Wöllnersche Religionsedikt von 1788 bezeichnete »die Herrenhuter«, »die Mennoniten«, »die Böhmisches Brüdergemeinde« und die »jüdische Nation« als »in unsern Staaten bisher öffentlich geduldete Sekten«<sup>2</sup>. Es setzte sich damit nicht nur über das reichsrechtliche Verbot hinweg, »Sekten« zu tolerieren. Es dokumentierte auch, dass im Reich religiös geprägte Zusammenschlüsse existierten, die eindeutig keiner der anerkannten christlichen Konfessionen zugerechnet werden konnten: nämlich die Gemeinden der Juden<sup>3</sup>. Tatsächlich waren jüdische Gemeinden seit dem frühen Mittel-

---

1 Das Toleranzpatent Josephs II. vom 13. Oktober 1781 ist u.a. abgedruckt in: Sammlung der Kaiserlich-Königlichen Landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen in Publico Ecclesiasticis vom Jahre 1767 bis Ende 1782, Wien 1782, S. 137f.

2 Abgedruckt in Uta WIGGERMANN, Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts, Tübingen 2010, S. 593–598.

3 Wenn im Folgenden und im Titel dieses Beitrages von den jüdischen »Gemeinden« in Deutschland die Rede ist, soll dieser Begriff in einem weiteren Sinn verwendet werden: Der

alter in Deutschland anzutreffen. Der Anteil ihrer Mitglieder an der Gesamtbevölkerung war signifikant höher als der der anderen, oben beispielhaft genannten kleinen christlichen Gemeinschaften<sup>4</sup>. In manchen Gegenden und Städten hatten sie sich zu einem bedeutenden Faktor des gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Lebens entwickelt. So gehörten etwa der deutsch-israelitischen Gemeinde von Hamburg um das Jahr 1800 mehr als 6.000 Personen – und damit mehr als 6 % der Stadtbevölkerung – an<sup>5</sup>. Die in Frankfurt a.M. wohnhaften, etwas mehr als 3.000 Juden machten 7,5 % der Gesamtbevölkerung aus<sup>6</sup>. Vereinzelt und regional konzentriert lag ihr Anteil sogar noch darüber<sup>7</sup>. Deshalb verwundert es auf den zweiten Blick weniger als auf den ersten, dass die Rechte der Juden auch auf dem Wiener Kongress zur Sprache kamen und dort Gegenstand teilweise erbitterter Auseinandersetzungen waren. Daher stellt sich tatsächlich die Frage, ob der Wiener Kongress auch für die jüdischen Gemeinden in Deutschland eine »Zäsur« bedeutete.

Dabei ist zunächst die Ausgangslage zu analysieren und darzustellen, in welcher Gestalt in den Ländern des späteren Deutschen Bundes jüdische Gemeinden existierten und wie sich ihre Verfassung und ihre Rechte bis zum Jahr 1814, dem Jahr des Kongressbeginns, entwickelt hatten.

In einem zweiten Schritt soll untersucht werden, wie die Verhandlungen über die Rechte der Juden auf dem Wiener Kongress verliefen. Dabei wird v.a. die Entstehungsgeschichte des Art. 16 Abs. 2 der Deutschen Bundesakte zu beleuchten sein, der Bestimmung, in der die Rechte der Juden im Deutschen Bund ihren abschließenden Ausdruck fanden.

In einem dritten Schritt sollen anhand ausgewählter Beispielsfälle die Wirkungen analysiert werden, die Art. 16 Abs. 2 der Deutschen Bundesakte auf die weitere Entwicklung der Rechtsverhältnisse der jüdischen Gemeinden hatte. Schließlich gilt es die Bedeutung des Wiener Kongresses für die jüdischen Gemeinden in Deutschland und damit zugleich für die Durchsetzung einer gewissen Neutralität des Staates gegenüber unterschiedlichen,

---

Begriff soll nicht nur die Ortsgemeinden, sondern auch höhere Zusammenschlüsse bezeichnen, sofern solche vorhanden waren.

4 Näher zur Verbreitung der Juden in den deutschen Staaten Michael BRENNER [u.a.], *Deutsch-jüdische Geschichte in der Neuzeit*, Bd. 2: Emanzipation und Akkulturation 1780–1871, München 2000, S. 57–65.

5 Ina LORENZ, *Die Juden in Hamburg zur Zeit der Weimarer Republik. Eine Dokumentation*, Teil 1, Hamburg 1987, S. XVIII; Arno HERZIG, *Jüdische Geschichte in Deutschland. Von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Bonn 2007, S. 123; BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte*, S. 61; Jacob TOURY, *Soziale und politische Geschichte der Juden in Deutschland 1847–1871. Zwischen Revolution, Reaktion und Emanzipation*, Düsseldorf 1977, S. 17.

6 BRENNER, *Deutsch-jüdische Geschichte*, S. 61; Isidor KRACAUER, *Die Geschichte der Judengasse in Frankfurt am Main*, Frankfurt a.M. 1906, S. 395.

7 So sollen z.B. ebenfalls um 1800 15 % der Einwohner der fränkischen Stadt Fürth oder 23 % der Einwohner der preußischen Stadt Posen Juden gewesen sein, vgl. BRENNER, S. 62f.



von ihm unabhängigen Religionsgemeinschaften in einem Resümee zusammenzufassen.

### 1. Die Ausgangslage: Jüdische Gemeinden vor, unter und unmittelbar nach dem Ende der napoleonischen Reformära

Die Existenz jüdischer Gemeinden in Deutschland lässt sich zumindest bis in das 10. Jahrhundert zurückverfolgen<sup>8</sup>. Aus dem 11. Jahrhundert datieren die ersten nachantiken Quellen, die belegen, dass die Gemeinden auch von Seiten der weltlichen Obrigkeiten als rechtlich existent anerkannt wurden. Dabei begriff man die Juden nicht nur als Angehörige einer anderen Religion, sondern auch als Angehörige eines fremden Volkes und damit als unter einem besonderen, eigenen Recht stehend. Das Recht der jüdischen Gemeinden basierte deshalb auf Privilegien, in denen neben ihrem Existenzrecht auch ihre innere Autonomie, d.h. das Recht auf Selbstverwaltung nach eigenem Recht, das Recht auf eine eigene Gerichtsbarkeit, ein eigenes Abgabewesen usw. anerkannt waren<sup>9</sup>. Die Vertreibungswellen des Hoch- und Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit drängten jüdische Gemeinden zwar nach und nach aus bestimmten Territorien heraus<sup>10</sup>. Trotzdem hörte jüdisches Gemeindeleben in Deutschland nicht völlig auf, sondern zog sich in ländliche Gegenden und kleinere Herrschaften zurück. Wo es weiterbestand, blieb auch das Grundmuster des rechtlichen Umgangs mit den Gemeinden erhalten: Die gemeinsame Religionsausübung war zwar verschiedenen Beschränkungen unterworfen, die v.a. ihre öffentliche Sichtbarkeit betrafen. Sie wurde aber jedenfalls dort, wo sich größere Gemeinden bilden konnten, nicht selten ausdrücklich oder stillschweigend als »Privatkultus« toleriert<sup>11</sup>. Als »Fremde« gehörten die Juden nicht der regulären Ortsge-

<sup>8</sup> Vgl. nur Friedrich BATTENBERG, Das Europäische Zeitalter der Juden. Zur Entwicklung einer Minderheit in der nichtjüdischen Umwelt Europas, Bd. I: Von den Anfängen bis 1650, Darmstadt 1990, S. 57f.; HERZIG, Jüdische Geschichte, S. 26.

<sup>9</sup> Vgl. dazu u.a. Guido KISCH, Forschungen zur Rechts- und Sozialgeschichte der Juden in Deutschland während des Mittelalters, Sigmaringen <sup>2</sup>1978; Michael DEMEL, Gebrochene Normalität. Die staatskirchenrechtliche Stellung der jüdischen Gemeinden in Deutschland, Tübingen 2011, S. 70ff. Beispiele dafür sind das Privileg Heinrichs IV. für die Gemeinde von Speyer von 1090 (MGH DD Heinrich IV. 1090, S. 543–547) oder das Privileg Friedrichs I. für die Gemeinde von Worms von 1157 (MGH DD Friedrich I. Nr. 166, S. 284–286; Übersetzung bei: Lorenz WEINRICH, Quellen zur deutschen Verfassungs-, Wirtschafts- und Sozialgeschichte bis 1250, Darmstadt 1977, S. 241–247), dessen Wortlaut bereits auf ein älteres Privileg aus dem Jahr 1084 zurückgehen soll.

<sup>10</sup> Beispiele für Territorien, die ihre jüdischen Einwohner langfristig vertrieben, waren Württemberg, Bayern, Brandenburg, Sachsen oder die Hansestädte Bremen und Lübeck.

<sup>11</sup> Vgl. dazu z.B. Art. 5 der kaiserlichen Judenordnung für die Stadt Hamburg von 1710, in der es hieß: »Zu Exercirung ihrer Religion und Haltung ihrer Zusammenkünften sollen sie keine

meinde an. Sie hatten keinen Zugang zur gemeindlichen Armen- und Krankenversorgung und weder das Recht zum Besuch der Ortsschule noch auf ein Begräbnis auf dem örtlichen Friedhof. Sie waren aber durch die Geburt als Jude (d.h. als Kind einer jüdischen Mutter) zwangsweise Teil der Gemeinschaft der ortsansässigen Juden<sup>12</sup>, die alle diese Aufgaben für sie erfüllte. Diese Gemeinschaft besaß ihren Mitgliedern gegenüber autoritative Befugnisse, z.B. das Recht, ohne deren Zustimmung Abgaben zu erheben, die u.a. der Finanzierung der Gemeindeaufgaben dienten. Sie hatten Leitungsorgane, deren Autorität über die Gemeindemitglieder von den christlichen Obrigkeiten anerkannt war<sup>13</sup>. Diese waren ihnen z.T. auch bei der Durchsetzung ihrer Anordnungen behilflich, z.B. indem sie die Gemeindeabgaben von zahlungsunwilligen Gemeindemitgliedern vollstreckten<sup>14</sup>. Die jüdischen Gemeinden erfüllten damit nicht nur die Funktion der Ortsgemeinden, sie glichen ihnen auch in ihrer rechtlichen Ausgestaltung<sup>15</sup>. Dass

---

publique Gebäuden haben, folglich ihren Gottesdienst in Privathäusern halten, bei Verrichtung ihres Gebettes oder Haltung ihrer Bettstunden aber den Talmud oder andere unter den Christen verbottene Bücher nicht lesen [...]; dann ferner sich bey Verrichtung all solcher ihrer Gebetter des lauten Gerufs und Blasens auf Hörnern und Posaunen enthalten, auch die Lampen in ihren eigenen Wohnhäusern an solchen Orthen aufhängen, dass dieselben von aussen nicht so leicht können gesehen, und also Niemandem dadurch Aergernis möge gegeben werden«. Diese Regelung war für das 17. und frühe 18. Jahrhundert nicht untypisch. Der »öffentliche Gottesdienst« und der Bau von Synagogen als besonderen gottesdienstlichen Gebäuden war nur teilweise erlaubt (vgl. dazu z.B. die Judenordnung des brandenburgischen Kurfürsten Friedrich III. für die Gemeinde von Halberstadt von 1691, in der es hieß: »Der öffentliche Gottesdienst wird genehmigt«. Zit. nach: Michael A. MEYER [Hg.], *Deutsch-jüdische Geschichte der Neuzeit*, Bd. 1: Tradition und Aufklärung 1600–1780, München 2000, S. 140). Häufig beschränkte sich die Erlaubnis darauf, gemeinschaftlichen Gottesdienst in Privathäusern zu veranstalten; vgl. nur ebd., S. 136f.

12 Vgl. nur Haim Hillel BEN-SASSON et al., Art. »Community«, in: Michael BERENBAUM / Fred SKOLNIK (Hg.), *Encyclopaedia Judaica*. Vol. 5, <sup>2</sup>Detroit 2007, p. 101–121, 102, 109.

13 Vgl. nur MEYER, *Deutsch-jüdische Geschichte*, S. 27f.

14 Vgl. z.B. das holsteinische königliche Rescript vom 6. Januar 1681, demzufolge der Magistrat die Vollstreckung der Erkenntnisse des rabbinischen Gerichts von Altona zu übernehmen hatte, vgl. M. M. HAARBLEICHER, *Zwei Epochen aus der Geschichte der Deutsch-Israelitischen Gemeinde in Hamburg*, Hamburg 1866; <sup>2</sup>1881 (Nachdruck), S. 28, oder das mecklenburg-schwerinsche Rescript vom 2. Mai 1764, in dem es hieß: »[...] so befehlen Wir euch Bürgermeistern, Gericht und Rath in gesammten Unsern Ländern hiemit gnädigst und ernstlich, diejenigen Juden, welche auf Citations dieses Ober-Land-Rabbiners nicht erscheinen wollen, oder sonst seinen richterlichen Verfügungen zu geloben sich weigern, durch executivische Zwangsmittel dahin nachdrücklich anzuhalten, wie ihr denn darin den geziemenden Requisitionen desselben zur Beförderung der Justizpflege für die klagenden Juden wider ihre Glaubensgenossen alle Rechtswillfahung zu beweisen haben sollt«. Zit. nach Leopold DONATH, *Geschichte der Juden in Mecklenburg*. Von den ältesten Zeiten (1266) bis auf die Gegenwart (1874), Leipzig 1874, S. 126.

15 Daran änderten auch die Reformen, die die frühneuzeitlichen Staaten in die Wege leiteten, nichts Grundlegendes: Denn zwar begannen die christlichen Obrigkeiten im 17. Jahrhundert, die Selbstverwaltungsrechte der Gemeinden mehr und mehr einzuschränken: In sog. »Judenordnungen« reglementierten sie nicht nur die individuellen Aktivitäten der Juden (z.B. ihre

sie sich daneben auch der Pflege des jüdischen Kultus widmeten und somit – nach modernem Verständnis – auch Religionsgemeinschaften waren, war nur eine Seite ihrer janusköpfigen Existenz. Noch zum Ende des 18. Jahrhunderts wird dies auch durch einschlägige Rechtstexte, z.B. das für die Juden Wiens erlassene Toleranzpatent Josephs II. von 1782<sup>16</sup> oder das schon eingangs erwähnte Wöllnersche Religionsedikt von 1788 belegt, in denen übereinstimmend nicht etwa von der »jüdischen Religion« oder »Kirche«, sondern von der »jüdischen Nation« die Rede war.

Die Ereignisse der Französischen Revolution und die napoleonischen Kriege brachten Bewegung in diese über die Jahrhunderte tradierten Rechtsverhältnisse: 1791 beschloss das französische Parlament die vorbehaltlose Gleichstellung der Juden. Getreu dem zuvor von dem Abgeordneten Clermont-Tonnerre formulierten Leitsatz, dass den Juden »als Menschen alles zu geben, als Nation aber alles zu verweigern« sei<sup>17</sup>, hob es alle Sonderregeln für die jüdischen Einwohner Frankreichs auf<sup>18</sup>. Sie wurden damit einerseits zu vollberechtigten Staatsbürgern und Angehörigen der örtlichen Gemeinden. Dies veränderte zugleich den Charakter der jüdischen

---

Erwerbstätigkeit oder ihr Niederlassungsrecht), sondern machten auch Vorgaben für die innere Organisation ihrer Gemeinden, ernannten deren Amtsträger, legten Aufgaben fest, die die Gemeinden zu erfüllen hatten, oder grenzten die Gerichtsbarkeit der Rabbiner auf bestimmte Rechtsmaterien (z.B. Streitigkeiten mit niedrigem Gegenstandswert) ein. Sie richteten sogenannte Landjudenschaften ein, denen alle Juden eines Territoriums von Rechts wegen angehörten. Von ihnen forderten die Landesherrn die besonderen Judenabgaben. Entsprechend hatten die Landjudenschaften das Recht und die Pflicht, ihren Mitgliedern gegenüber Abgaben zu erheben und ihnen sonstige Rechtspflichten aufzuerlegen. Damit entstanden neben den Ortsgemeinden höhere, überlokale Gemeindeverbände. Auch sie trugen jedoch den Charakter »obrigkeitlicher Verbände«.

16 Bezeichnenderweise ist es in der Sammlung der Kaiserlich-Königlichen Landesfürstlichen Gesetze und Verordnungen in Publico Ecclesiasticis nicht abgedruckt. Für eine wörtliche Wiedergabe des Edikts vgl. Johann WENDRINSKY, Kaiser Josef II. Ein Lebens- und Charakterbild zur hundertjährigen Gedenkfeier seiner Thronbesteigung, Wien 1880, S. 152–156.

17 Zit. nach Friedrich BATTENBERG, Judenemanzipation im 18. und 19. Jahrhundert, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010–12–03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/battenbergf-2010-de>. URN: um:nbn:de:0159-20100921486 [2012–03–22], Rn. 12, Fn. 51; für den Originalwortlaut s. David FEUERWERKER, L'Émancipation des juifs en France de l'ancien régime à la fin du second empire, Paris 1976, S. 322f.

18 Das Emanzipationsedikt lautete wörtlich: »[Die Nationalversammlung] setzt sämtliche in die früher ergangenen Dekrete in Bezug auf die Juden aufgenommenen Vertragsbestimmungen, Klauseln und Ausnahmebestimmungen außer Kraft, indem sie zugleich bestimmt, dass der von den Juden zu leistende Bürgereid als Verzicht auf alle ehemals zu ihren Gunsten geltenden Privilegien und Sondergesetze zu behandeln ist«. Zit. nach Friedrich BATTENBERG, Judenemanzipation, Rn. 13. Im französischen Original abgedruckt bei FEUERWERKER, L'Émancipation, S. 402f.; in deutscher Übersetzung abgedruckt in: Dokumentation zur Geschichte der jüdischen Bevölkerung in Rheinland-Pfalz und im Saarland von 1800 bis 1945. Bd. 1: Zur rechtlichen Situation der Juden im 18. Jahrhundert. Die Juden in der französischen Zeit von 1798/1801 bis 1814, Koblenz 1982, S. 97.

Gemeinden. Die Beschränkungen, die zuvor für die gemeinschaftliche Religionsausübung galten, fielen. Aber auch die Privilegien der Gemeinden, die sie zur lokalen Obrigkeit über ihre Mitglieder gemacht hatten, waren mit dem Emanzipationsedikt aufgehoben worden<sup>19</sup>. Entsprechend behandelte man sie jetzt als freiwillige, vereinsartige Vereinigungen. So kam es, dass sie viele Mitglieder durch Austritt verloren und sich z.T. mehrere jüdische Gemeinden an einem Ort gründeten. Allerdings sollte es bei dieser – aus zeitgenössischer Sicht – »Unordnung« der jüdischen Gemeindeverhältnisse nicht lange bleiben: Durch zwei Dekrete vom 17. März 1808<sup>20</sup> errichtete Napoleon eine unter strenger staatlicher Aufsicht stehende Zentralorganisation des jüdischen Kultus, der alle Juden zwangsweise angehörten. Sie war dreistufig aufgebaut: Unter einem landesweit zuständigen Zentralkonsistorium (*consistoire central*) standen die sogenannten Departement-Konsistorien (*consistoires bzw. consistoires départementaux*), denen wiederum die sogenannten Ortssynagogen (*synagogues particulières*) untergeordnet waren. Die staatliche Kontrolle ging nun deutlich über die Kontrolle der ursprünglichen Gemeinden hinaus. So bestimmte der Staat, an welchen Orten Ortssynagogen eingerichtet wurden, regelte die Pflichten der Rabbiner und beteiligte sich an der Ernennung der Amtsträger. Schrittweise erhielt diese Organisation jedoch manche der ursprünglich den Gemeinden zuerkannten staatsähnlichen Organisationsmerkmale zurück. So wurde ihr z.B. 1816 die Vollstreckung der Gemeindeabgaben durch den Staat gewährt<sup>21</sup>. Dies dokumentiert, dass die individuell-rechtliche Gleichstellung der Juden durch die Französische Revolution nicht ohne Wirkung auf die Rechtsgestalt der jüdischen Gemeinden blieb, sondern dass sich diese dadurch innerhalb kurzer Zeit mehrfach entscheidend änderte: am Anfang näherte sie sich der eines freiwilligen Zusammenschlusses an, am Ende wandelte sie sich zu einer staatlich kontrollierten Zwangsorganisation. Ihr Tätigkeitsschwerpunkt lag nun, anders als zuvor, in der Pflege des religiösen Kultus<sup>22</sup>.

Mit der napoleonischen Expansion gelangte das neue Recht auch nach Deutschland. Dadurch bildeten sich nebeneinander ganz unterschiedliche,

19 Friedrich BATTENBERG, Judenemanzipation, Rn. 11–13.

20 Abgedruckt in: Antoine Toussaint DESQUIRON DE SAINT-AGNAN, Commentaire sur le décret imperial du 17 Mars 1808, Paris 1810, S. 65–73, 73–76.

21 Vgl. Moshe CATANE / Isaac LEVITATS, Art. »Consistory«, in: Encyclopaedia Judaica 5, S. 178–180, 179.

22 Allerdings galt dies nicht so absolut, wie man aus heutiger Perspektive meinen könnte. So hieß es noch in dem Vorpruch zu dem ersten napoleonischen Dekret vom 17. März 1808: »Les députés composant l'assemblée des Israélites [...] délibérant sur l'organisation qu'il conviendrait de donner à leurs co-religionnaires de l'empire français et du royaume de l'Italie, relativement à l'exercice de leur culte et à sa police interieure, ont adopté unanimement le projet suivant [...]«. Vgl. DESQUIRON DE SAINT-AGNAN, Commentaire, S. 66.

mehr oder weniger stark am Vorbild Frankreichs orientierte Rechtsgestaltungen heraus. Sie lassen sich in drei Gruppen unterteilen, deren Grenzen allerdings nicht starr, sondern fließend verliefen:

Die erste Gruppe bildeten die Territorien, in denen unmittelbar französisches Recht galt. Dazu gehörten neben den französisch besetzten linksrheinischen Gebieten auch die Hansestädte Hamburg, Bremen und Lübeck, die ab 1810 unmittelbar dem französischen Kaiserreich eingegliedert worden waren<sup>23</sup>. Überall bedeutete dies einen Bruch mit dem früheren Recht, der jedoch unterschiedlich einschneidend war: Denn während beispielsweise Hamburg seit dem 17. Jahrhundert die Ansiedlung von Juden im Stadtgebiet gestattet und in der Judenordnung von 1710 sowohl die Existenz zweier jüdischer Gemeinden<sup>24</sup> als auch zumindest den gemeinsamen Gottesdienst in Privathäusern erlaubt hatte<sup>25</sup>, war in Bremen und Lübeck vor 1800 keine jüdische Gemeinde anzutreffen<sup>26</sup>. Erst 1802 (Bremen)<sup>27</sup> bzw. 1806 (Lübeck)<sup>28</sup> hatten beide Städte Gebiete hinzugewonnen, in denen eine kleine jüdische Gemeinde siedelte. Auch diese, nun der Herrschaft der beiden Städte unterstehenden Juden hatten jedoch nach wie vor nicht das Recht, sich im Stadtgebiet selbst niederzulassen. Erst die Einführung des französischen Rechts brachte ihnen die Erlaubnis dazu<sup>29</sup>. Erst unter französischer Herrschaft begannen sich somit im Stadtgebiet von Bremen bzw. Lübeck jüdische Gemeinden zu bilden. Dabei erwarb die jüdische Gemeinde von

23 Vgl. nur Ulrich BAUCHE (Hg.), Vierhundert Jahre Juden in Hamburg. Eine Ausstellung des Museums für Hamburgische Geschichte vom 8. November 1991 bis 29. März 1992, Hamburg 1991, S. 252.

24 Nämlich der deutsch-israelitischen und der portugiesisch-jüdischen Gemeinde. Das Reglement ist im Wortlaut abgedruckt bei HAARBLEICHER, Zwei Epochen, S. 3–11.

25 Vgl. Art. 5 der Judenordnung von 1710.

26 Näher zur Geschichte jüdischer Niederlassungsversuche in Bremen und Umgebung vor 1800 Anne E. DÜNZELMANN, Juden in Hastedt. Zur Geschichte jüdischen Lebens in Bremen seit 1782, Bremen 1995, S. 11–39. Zeitweilig scheinen vereinzelt Juden mit ihren Familien längerfristiger in Bremen geduldet worden zu sein. Eine echte Judengemeinde gab es aber seit dem Ende des Mittelalters nicht mehr. Auch im Stadtgebiet von Lübeck siedelten nur einzelne Schutz- bzw. faktisch geduldete Juden (vgl. Peter GUTTKUHN, Die Geschichte der Juden in Moisling und Lübeck. Von den Anfängen 1656 bis zur Emanzipation 1852, Lübeck 1999, S. 11). Die Bildung einer Gemeinde war ihnen nicht erlaubt.

27 Vgl. Max MARKREICH, Geschichte der Juden in Bremen und Umgegend, Bremen<sup>2</sup> 2009, S. 31f.; DÜNZELMANN, Geschichte, S. 39–43.

28 Es handelte sich dabei um den Ort Moisling. Er war seit 1762 lübeckisches Privateigentum unter dänischer Herrschaft. Im Jahr 1806 erwarb die Stadt Lübeck auch die Territorialhoheit über den Ort. Näher s. GUTTKUHN, Geschichte, S. 43–63. Vgl. auch Salo BARON, Die Judenfrage auf dem Wiener Kongress. Auf Grund von zum Teil ungedruckten Quellen dargestellt, Wien 1920, S. 40.

29 Näher GUTTKUHN, Geschichte, S. 67–85, insbes. S. 81f.

Lübeck bereits im Jahr 1812 ein Grundstück für den Bau einer Synagoge<sup>30</sup>. Für die Juden in und um Bremen begann die französische Verwaltung ab 1812 mit der Einrichtung einer Konsistorialverfassung nach französischem Muster<sup>31</sup>.

Zur zweiten Gruppe gehörten Territorien, in denen zwar nicht unmittelbar französisches Recht galt, die aber unter französischem Einfluss standen und deshalb ihr Recht an das französische Vorbild anlehnten. Beispiele dafür waren die Herzogtümer Westphalen und Berg, die beiden napoleonischen Modellstaaten. Beide räumten 1808 ihren jüdischen Einwohnern (nahezu) gleiche Rechte ein und eröffneten ihnen den Zugang zum Staats- und Ortsbürgerrecht<sup>32</sup>. Beide führten parallel dazu eine Konsistorialverfassung ein, die in vielem dem französischen Vorbild glich<sup>33</sup>. Ähnliches galt für das Großherzogtum Baden. Auch dort wurden die jüdischen Einwohner 1808 zum Staatsbürgerrecht zugelassen, auch wenn verschiedene andere Beschränkungen aufrechterhalten blieben und ihnen das Vollbürgerrecht in den Ortsgemeinden noch verwehrt blieb<sup>34</sup>. Auch Baden unterstellte seine

30 BARON, Judenfrage, S. 41; Salomon CARLEBACH, Geschichte der Juden in Lübeck und Moisling. Dargestellt in 9 in dem Jünglings-Verein (Chevras Haschkomoh) zu Lübeck gehaltenen Vorträgen, Lübeck 1890, S. 48, 52; GUTTKUHN, Geschichte, S. 84.

31 MARKREICH, Geschichte, S. 34–36.

32 Vgl. nur Arno HERZIG, Judentum und Emanzipation in Westfalen, Münster 1973, S. 12, 14; Helmut BERDING, Judenemanzipation im Rheinbund, in: Eberhard WEIS / Elisabeth MÜLLER-LUCKNER (Hg.), Reformen im rheinbündischen Deutschland, München 1984, S. 269–286, 274 m.w.N.

33 Näher dazu BERDING, Judenemanzipation, S. 275–280; BATTENBERG, Judenemanzipation, Rn. 15; Renate PENßSEL, Jüdische Religionsgemeinschaften als Körperschaften des öffentlichen Rechts. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung vom Beginn des 19. Jahrhunderts bis zum Inkrafttreten der Weimarer Reichsverfassung, Köln 2013 (im Erscheinen).

34 Vgl. Art. 19 des Sechsten Konstitutionsedikts v. 4. Juni 1808: »Die Einwohner der jüdischen Nation können in keiner Hinsicht mehr unter leibeigene oder erbpflichtige Leute gezählt werden, sondern sie sind als erbfreye Staatsbürger zu behandeln, und genießen aller obenbestimmten allgemeinen staatsbürgerlichen Rechte, welche nach dem ersten Konstitutionsedikts über die Kirchenverfassung nicht ausgenommen sind: Zwar sollen sie noch zur Zeit, und so lange sie nicht eine zu gleicher NahrungsArt und Arbeitsfähigkeit mit den christlichen Einwohnern hinreichende Bildung im allgemeinen angenommen haben, und so lange nicht daraufhin etwas Anderes durch die StaatsGeseze verordnet wird, an keinem Orte zur Wohnung zugelassen werden, wo bis hieher noch keine waren, ohne Einwilligung der Ortsgemeinde und besondere Erlaubnis des Regenten, auch das wo sie bisher waren, sollen sie im allgemeinen noch nicht als Gemeinbürger, sondern nur gleich anderen, zum Ortsbürgerrecht nicht geeigneten Christen, als Schutzbürger anerkannt werden«. Zit. nach Michael KOTULLA, Deutsches Verfassungsrecht 1806–1918. Eine Dokumentensammlung nebst Einführungen, Bd. I: Gesamtdeutschland, Anhaltische Staaten und Baden, Heidelberg 2006, Dok. 198, S. 1662–1686, 1676. Näher zur Emanzipationsgeschichte in Baden Jael B. PAULUS, Emanzipation und Reaktion 1809–1862, in: Heinz SCHMITT (Hg.), Juden in Karlsruhe. Beiträge zu ihrer Geschichte bis zur nationalsozialistischen Machtergreifung, Karlsruhe <sup>2</sup>1990, S. 81–94; Reinhard RÜRUP, Die Judenemanzipation in Baden, in: Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins 114 (1966), S. 241–300.

jüdischen Gemeinden einer Konsistorialverfassung, die zahlreiche Gemeinsamkeiten mit der Konsistorialverfassung Westphalens hatte und außerdem an die Verfassung der evangelischen Landeskirche erinnerte<sup>35</sup>.

Dies galt allerdings nicht für alle Reformstaaten. Zu diesen zählte in einem eingeschränkten Sinn auch Bayern: auch Bayern hob 1813 in einem für sein gesamtes rechtsrheinisches Staatsgebiet gültigen Judenedikt einzelne Beschränkungen auf, ließ aber viele von ihnen auch fortbestehen. So durften Juden weiterhin grundsätzlich nur dort siedeln, wo es ihnen bereits zuvor erlaubt war, und sollten sich dort, wo sie siedeln durften, in der Regel nicht vermehren<sup>36</sup>. Auch Bayern führte eine neue »kirchliche Verfassung« der jüdischen Gemeinden ein, die sich jedoch von der Konsistorialverfassung Frankreichs, Westphalens oder Badens deutlich unterschied: Bayern verzichtete darauf, eine Zentralorganisation zu schaffen, und beschränkte sich auf die Anerkennung der örtlichen Synagogengemeinden. Diese waren rechtsfähig und hatten u.a. das Recht zum Bau einer Synagoge. Ihnen fehlten aber zunächst zusätzliche Privilegien wie z.B. ein Besteuerungsrecht oder das Parochialrecht<sup>37</sup>.

Ein weiteres Beispiel für einen nun wiederum deutlich konsequenteren Reformstaat war Frankfurt am Main: Die jüdische Gemeinde Frankfurts gehörte neben den Gemeinden von Hamburg und Berlin zu den größten in Deutschland. Ihre Rechtsfähigkeit und ihr Recht zur gemeinschaftlichen

35 Vgl. Landesherrliche Verordnung über die Gleichstellung der Juden Unseres Staats (mit) den Christen in den Staatsbürgerlichen Verhältnissen v. 13. Januar 1809, abgedr. bei KOTULLA, Verfassungsrecht, Dok. 198/1, S. 1686–1695. Näher dazu s. auch Achim NOLTE, Jüdische Gemeinden in Baden und Basel. Eine rechtsvergleichende Studie über ihr Recht und ihre rechtliche Stellung, Berlin 2002, S. 44–49; Siegfried WOLFF, Das Recht der israelitischen Religionsgemeinschaft des Großherzogtums Baden, Karlsruhe 1913; Adolf LEWIN, Geschichte der badischen Juden seit der Regierung Karl Friedrichs, 1738–1909, Karlsruhe 1909; Franz HUNDSNURSCHER / Gerhard TADDEY, Die jüdischen Gemeinden in Baden. Denkmale, Geschichte, Schicksale, Stuttgart 1968.

36 Vgl. § 12 des Edikts v. 10. Juni 1813: »Die Zahl der Juden-Familien an den Orten, wo sie dermal bestehen, darf in der Regel nicht vermehrt werden, sie soll vielmehr nach und nach vermindert werden, wenn sie zu groß ist«. § 13: »Die Ansäbignmachung über die Zahl an denselben Orten, wo sich bereits Juden befinden, oder die Ansäbignmachung in Orten, kann nur von der allerhöchsten Stelle, und wird auch von derselben nur unter den nachstehenden Voraussetzungen bewilligt werden: [...]«. Zit. nach KOTULLA, Verfassungsrecht, Bd. 2: Bayern, Heidelberg 2007; Dok. 347, S. 1245–1251, 1247). Näher dazu und umfassend zum Prozess der Judenemanzipation in Bayern Hannes LUDYGA, Die Rechtsstellung der Juden in Bayern von 1819 bis 1918. Studie im Spiegel der Verhandlungen der Kammer der Abgeordneten des bayerischen Landtags, Berlin 2007, S. 38–357.

37 Näher dazu Fritz WAHLHAUS, Die Rechtsstellung der israelitischen Kultusgemeinde im rechtsrheinischen Bayern, Erlangen 1912; Joseph HEIMBERGER, Die staatskirchenrechtliche Stellung der Israeliten in Bayern, Tübingen <sup>2</sup>1912. Das Parochialrecht führte die Ministerialentschließung vom 29. Juni 1863 über die Verhältnisse der israelitischen Kultusgemeinden ein, die staatliche Vollstreckung der Gemeindebeiträge erkannte die Rechtsprechung in den 1850er Jahren an. Näher PENSSSEL, Religionsgemeinschaften.

Religionsausübung waren anerkannt. Trotzdem unterlagen ihre Bewohner vielfältigen Beschränkungen<sup>38</sup>: Sie durften nur in einem abgeschlossenen Bezirk der Stadt, der erheblich überbevölkerten Frankfurter Judengasse, siedeln und nur bestimmte, eng begrenzte Erwerbstätigkeiten ausüben. Sogar ihr Recht auf Eheschließung war (u.a. durch eine Maximalanzahl pro Jahr zugelassener Hochzeiten) begrenzt. Auch hier änderte sich unter Napoleon Grundlegendes: In einem Vertrag mit dem von diesem als Regenten eingesetzten Fürstprimas von Dalberg erkaufte sich die Juden Frankfurts Ende 1811 durch die Ablösung des jährlich von der Gemeinde zu zahlenden Schutzgeldes das Recht auf bürgerlich-rechtliche Gleichstellung und den Zugang zum Stadtbürgerrecht<sup>39</sup>. Die Gemeinde bekam damit zugleich das Recht auf »freie Ausübung des Gottesdienstes« als »verfassungsmäßig aufgenommenes Religionsbekenntnis« verliehen. Durch Verordnung vom 30. Januar 1812<sup>40</sup> erhielt die Gemeinde eine neue, innere Organisation. Darin wurde sie nun als »Religionsgemeinde« bzw. »kirchliche Gesellschaft« bezeichnet<sup>41</sup> und staatlich ernannten Leitungsgremien und einem großherzoglichen Kommissar unterstellt.

Auch Preußen und Mecklenburg kann man in die zweite Gruppe einreihen. Obwohl beide Staaten nicht unmittelbar der französischen Einflussphäre zugehörten, setzte auch für sie die napoleonische Expansion den Anstoß zu Reformen: 1812 und 1813 erließen beide Staaten weitreichende Emanzipationsedikte<sup>42</sup>: Sie erklärten die Juden zu Staatsbürgern und räum-

<sup>38</sup> Vgl. näher BARON, Judenfrage, S. 24–26.

<sup>39</sup> Vgl. Verordnung, die bürgerliche Rechtsgleichheit der Judengemeinde zu Frankfurt betreffend vom 28.12.1811; Großherzoglich frankfurtisches Regierungsblatt I, 1810, S. 609–611; Großherzogliches Patent vom 28.12.1811, abgedruckt bei Johann Ludwig KLÜBER, Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. VI, Erlangen<sup>2</sup> 1836, S. 404–410, sowie auszugsweise auch bei Ludwig BÖRNE, Actenmäßige Darstellung des Bürgerrechts der Israeliten zu Frankfurt a.M., Rödelheim 1816, S. 21–23. Näher BARON, Judenfrage, S. 28f.; KRACAUER, Geschichte, S. 448–449; ders., Geschichte der Juden in Frankfurt a.M. (1150–1824), Bd. 2, Frankfurt a.M. 1927, S. 402–417; Paul ARNSBERG, Die Geschichte der Frankfurter Juden seit der französischen Revolution, Bd. I: Der Gang der Ereignisse, Darmstadt 1983, S. 259–271; ausführlich zur Vorgeschichte des Vertrages s. ebd., S. 138–265.

<sup>40</sup> S. Großherzoglich frankfurtisches Regierungsblatt II, 1812, S. 9–16.

<sup>41</sup> Vgl. dazu bereits Art. 7 des Patents v. 28. Dezember 1811, in dem es hieß: »Die Frankfurter jüdische Religionsgemeinde behält das alleinige Eigentum, die alleinige und vollkommene Verwaltung, Verwendung und Leitung aller Ihrer Kirchen-, Schulen- und milden Stiftungsfonds [...]«, vgl. KLÜBER, Acten VI, S. 408.

<sup>42</sup> Ausführlich zur Entstehungsgeschichte des preußischen Emanzipationsedikts Ismar FREUND, Die Emanzipation der Juden in Preußen, unter besonderer Berücksichtigung des Gesetzes vom 11. März 1812. Ein Beitrag zur Rechtsgeschichte der Juden in Preußen, Bd. 1: Darstellung, Berlin 1912, S. 103–207; Annegret H. BRAMMER, Judenpolitik und Judengesetzgebung in Preußen 1812 bis 1847. Mit einem Ausblick auf das Gleichberechtigungsgesetz des norddeutschen Bundes von 1869, Berlin 1987, S. 51–61. Zur Entstehung des Mecklenburgischen Edikts vgl. v.a. DONATH, Geschichte, S. 160–167.



ten ihnen grundsätzlich mit den übrigen Staatsangehörigen gleiche Rechte ein<sup>43</sup>. Allerdings blieben v.a. bestimmte politische Rechte davon ausgenommen<sup>44</sup>. Beide Gesetze gehörten neben den Gesetzen Westfalens und Bergs zu den konsequentesten Gleichstellungsregelungen in Deutschland. Hardenberg, der für die Formulierung des Edikts maßgeblich verantwortliche Staatsminister, soll dabei die – am Ende nicht ganz eingelöste – Losung ausgegeben haben: »Ich stimme für kein Gesetz der Juden, das mehr als die vier Worte enthält: gleiche Rechte, gleiche Pflichten«<sup>45</sup>. Und auch in Preußen und Mecklenburg blieben Wirkungen auf die Gemeindeverhältnisse nicht aus: So erklärte das preußische Emanzipationsedikt alle früheren »Gesetze und Vorschriften für die Juden« für aufgehoben<sup>46</sup>. Zugleich bestimmte es, dass »die nöthigen Bestimmungen wegen des kirchlichen Zustandes« einer späteren Regelung vorbehalten bleiben sollten (vgl. § 39 des Edikts von 1812). Damit waren auch alle älteren Sonderregelungen für die jüdischen Gemeinden unwirksam geworden. Sie unterstanden damit den allgemeinen Regeln des Allgemeinen Landrechts für die Preussischen Staa-

43 Vgl. dazu § 7 des preußischen Judenedikts vom 11. März 1812: »Die für Einländer zu achtende Juden hingegen sollen, in sofern diese Verordnung nichts Abweichendes enthält, gleiche bürgerliche Rechte und Freiheiten mit den Christen genießen«. Das Edikt ist u.a. abgedruckt bei Ernst Rudolf HUBER (Hg.), *Dokumente zur deutschen Verfassungsgeschichte*, Bd. 1: *Deutsche Verfassungsdokumente 1803–1850*, Stuttgart 1961, S. 45–47; Alfred MICHAELIS, *Die Rechtsverhältnisse der Juden in Preußen seit dem Beginne des 19. Jahrhunderts*. Gesetze, Erlasse, Verordnungen, Entscheidungen, Berlin 1910, S. 6. Näher zu seiner Entstehung s. Ernst Rudolf HUBER, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. 1: *Reform und Restauration 1789 bis 1830*, Stuttgart <sup>2</sup>1990, S. 198–200. Bereits zuvor, durch die Städteordnung von 1808, war den Juden das Recht auf den Erwerb des Gemeindebürgerrechts (verbunden mit dem aktiven und passiven Wahlrecht zu Gemeindeämtern) zuerkannt worden (§ 19, s. auch ebd., S. 199; Andreas LIEHR / Sören TASCHE, *Das Schicksal der Juden in Brandenburg-Preußen und die preußische Toleranz*, in: Birgit KLETZIN [Hg.], *Fremde in Brandenburg*, Münster <sup>2</sup>2004, S. 113–133, 123f.). Nur von Justiz-, Verwaltungs- und Offiziersstellen blieben die Juden ausgeschlossen, vgl. HUBER, *Verfassungsgeschichte*, S. 199f. Das mecklenburgische Emanzipationsedikt vom 22.2.1813 ist im Wortlaut abgedruckt bei DONATH, *Geschichte*, S. 167–174. In seinem Art. 1 hieß es: »Alle bisher in unseren Landesherrlichen Schutz genommene privilegierte Juden sollen hinfüro mit ihren Ehefrauen und abgesonderten Kindern für Einländer geachtet werden, und nach Maßgabe der folgenden Modificationen gleiche bürgerliche Rechte und Freiheiten mit den Christen genießen«.

44 Vgl. dazu §§ 8 und 9 des Preussischen Edikts: »Sie können [...] akademische Lehr- und Schulauch Gemeinde-Aemter, zu welchen sie sich geschickt gemacht haben, verwalten«. »In wie fern die Juden zu andern öffentlichen Bedienungen und Staats-Aemtern zugelassen werden können, behalten Wir Uns vor, in der Folge der Zeit gesetzlich zu bestimmen«, bzw. Art. XIX des Mecklenburgischen Edikts: »Inwiefern die Juden zu öffentlichen Bedienungen und Staats-ämtern zugelassen werden können, behalten wir uns vor, in Folge der Zeit näher zu bestimmen«.

45 LIEHR / TASCHE, *Schicksal*, S. 113–133, 124.

46 Vgl. den Vorpruch des Edikts vom 11.3.1812.

ten. Danach zählten sie zu den »erlaubten Privatgesellschaften«<sup>47</sup>. Diese glichen einer Gesellschaft des bürgerlichen Rechts des heutigen Rechts: es handelte sich um freiwillige Vereinigungen, die ihre inneren Verhältnisse durch Vereinbarung regelten und nach außen grundsätzlich nicht rechtsfähig waren<sup>48</sup>. Ihre früheren, sie obrigkeitlich ausgestaltenden Privilegien, wie z.B. das Recht, unmittelbar vollstreckbare Beiträge zu erheben, hatten sie verloren<sup>49</sup>. Die Reform hatte somit zur Folge, dass die Gemeinden, wie in Frankreich von 1791 bis 1808, freiwilligen privatrechtlichen Vereinen ähnlich wurden<sup>50</sup>.

Daneben standen Staaten, die nennenswerte Reformen zunächst unterließen: Dazu zählten z.B. Sachsen oder Hessen-Darmstadt. Diese Staaten hielten an ihrem vornapoleonischen Recht fest. Für Sachsen bedeutete dies, dass die Niederlassung von Juden auf die Städte Dresden und Leipzig beschränkt war. Aber auch dort war ihnen keine öffentlich sichtbare Religionsausübung erlaubt. So bestimmte die Judenordnung für die Stadt Dresden von 1772, dass es den Juden nicht gestattet sein sollte, eine Synagoge oder einen anderen gemeinschaftlichen Ort zur Religionsübung zu haben. Geduldet war nur die Andacht in der Familie »in möglichster Stille«<sup>51</sup>.

Die Rechtslage der Juden und jüdischen Gemeinden unmittelbar vor dem Zusammenbruch der napoleonischen Herrschaft im Jahr 1813 bot also ein äußerst vielschichtiges Bild: In manchen Territorien war es bei dem herge-

47 Vgl. 2. Theil, Elfter Titel, § 20 i.V.m. 2. Theil, Sechster Titel, §§ 11–21 ALR. Vgl. nur Reskript des Königl. Ministeriums des Inneren vom 24.6.1823, abgedruckt in: Ludwig VON RÖNNE / Heinrich SIMON, Die Früheren und Gegenwärtigen Verhältnisse der Juden in sämtlichen Landestheilen des Preußischen Staates. Eine Darstellung und Revision der gesetzlichen Bestimmungen über ihre staats- und privatrechtlichen Zustände, Breslau 1843, S. 77.

48 Vgl. 2. Theil, Sechster Titel, § 11: »Die Rechte und Pflichten der Mitglieder erlaubter Gesellschaften unter sich, werden nach dem unter ihnen bestehenden Verträge, in dessen Ermangelung, nach den für die verschiedenen Arten solcher Gesellschaften ergangenen Gesetzen, und wo auch diese nicht entscheiden, nach dem Zwecke ihrer Verbindung beurtheilt«, sowie § 13: »Dergleichen Gesellschaften stellen im Verhältnisse gegen andre, außer ihnen, keine moralische Person vor, und können daher auch, als solche, weder Grundstücke, noch Capitalien auf den Namen der Gesellschaft erwerben«. Zit. nach Hans HATTENHAUER (Hg.), Allgemeines Landrecht für die Preußischen Staaten von 1794, Berlin <sup>2</sup>1994, S. 432. Das zeitgenössische rechtswissenschaftliche Schrifttum nahm daher an, dass die jüdischen Gemeinden nicht (mehr) rechtsfähig waren. Allerdings wurde diese Rechtsauffassung auch bestritten, vgl. Christian Friedrich KOCH, Die Juden im preußischen Staate. Eine geschichtliche Darstellung der politischen, bürgerlichen und privatrechtlichen Verhältnisse der Juden in Preußen nach den verschiedenen Landesteilen, Marienwerder 1833, S. 200f.

49 Vgl. nur Reskript des Königl. Ministeriums des Inneren vom 30.11.1826, abgedruckt in: RÖNNE / SIMON, Verhältnisse, S. 77; BRAMMER, Judenpolitik, S. 65.

50 Ebd., S. 65f.

51 Alphonse LEVY, Geschichte der Juden in Sachsen, Berlin 1901, S. 65; Emil LEHMANN, Ein Halbjahrhundert in der israelitischen Religionsgemeinde zu Dresden. Erlebtes und Erlesenes, Dresden 1890, S. 9; K. SIDORI, Geschichte der Juden in Sachsen mit besonderer Rücksicht auf ihre Rechts-Verhältnisse, Leipzig 1840, S. 95.

brachten Recht geblieben, das die Bildung von jüdischen Gemeinden und die gemeinsame Religionsausübung für bestimmte Landesteile vollständig ausschloss und den Gemeinden dort, wo sie geduldet waren, den Charakter quasi-politischer Parallelgemeinden beilegte. Andernorts (z.B. in den französisch besetzten linksrheinischen Gebieten, Hamburg, Bremen, Lübeck, Frankfurt a.M., Mecklenburg und Preußen) waren die Juden den übrigen Einwohnern bürgerlich-rechtlich und z.T. sogar staatsbürgerlich gleichgestellt worden und hatten damit auch das Recht auf freie Religionsausübung erhalten. In anderen Staaten, z.B. Baden und Bayern, waren ebenfalls Schritte zur Gleichstellung unternommen worden, diese blieben aber hinter einer vollständigen Gleichberechtigung noch deutlich zurück.

In manchen dieser Staaten, z.B. in den französisch besetzten Gebieten, dem Königreich Westphalen, Baden oder auch Frankfurt a.M., hatten die Gemeinden eine neue, staatlich reglementierte Konsistorialverfassung erhalten, die Ähnlichkeiten mit der Verfassung evangelischer Landeskirchen in Deutschland besaß. In anderen Staaten (insbesondere in Preußen, z.T. auch in Bayern) ging mit der Emanzipation die Aufhebung der früheren Sonderregelungen für die Gemeinden einher. Diese wandelten sich dadurch in nicht-privilegierte, freiwillige Zusammenschlüsse privatrechtlichen Charakters um. Eine Wirkung der Emanzipation auf die Gemeindeorganisation war jedoch überall identisch: Die Emanzipation beendete den Charakter der Gemeinden als quasi-politischer Verbände und näherte ihn dem von »Religionsgesellschaften« im modernen Verständnis an. I.d.R. wurden sie nun auch ausdrücklich als »Religionsgemeinden«, »kirchliche Gesellschaft«, »kirchliche Gemeinden« o.ä. bezeichnet, was zuvor nicht der Fall gewesen war.

## 2. Die »Judenfrage« auf dem Wiener Kongress – zur Entstehung des Art. 16 Abs. 2 DBA

Mit dieser Bilanz der Reformen unter Napoleon und der gänzlich uneinheitlichen Rechtslage im Zeitpunkt seines Niedergangs sind wir bei der Frage angelangt, inwieweit die Rechte der Juden und ihrer Gemeinden Thema der Verhandlungen des Wiener Kongresses waren, dem es u.a. oblag, die Verfassungsverhältnisse in Deutschland neu zu ordnen. Um es vorweg zu nehmen: Zumindest die individuellen Rechte der deutschen Juden waren Gegenstand der Verhandlungen des Kongresses und spielten dabei mehr als nur eine Nebenrolle:

Schon in den Verfassungsentwürfen der ersten Verhandlungsphase von Oktober bis November 1814 fanden sich Rechtsgewährleistungen, die, falls

sie beschlossen worden wären, auch den Juden zugutegekommen wären und ihnen z.B. die freie Niederlassung im Bundesgebiet ermöglicht hätten. Dies galt insbesondere für die von den preußischen Bevollmächtigten Hardenberg und Humboldt vorgelegten Entwürfe, die insgesamt starke bundesstaatliche Züge trugen: Sie erklärten »die innere Sicherung der verfassungsmäßigen Rechte jeder Klasse der Nation«<sup>52</sup> zum Zweck des Bundes, und sahen einen Katalog von individuellen »Bürgerrechten« vor<sup>53</sup>, auf die sich alle Untertanen gegen ihren Heimatstaat vor einem zentralen Bundesgericht berufen können sollten. Derartige Regelungen stießen jedoch auf den erbitterten Widerstand der deutschen Mittelstaaten, die sich nach Kräften bemühten, ihre neu gewonnene Souveränität zu verteidigen. Daher wurden sie im Verhandlungsverlauf immer weiter zurückgenommen. Auch war von einem Recht auf freie Religionsausübung oder von Rechten gerade der Juden in diesem Verhandlungsstadium explizit noch nicht die Rede.

In der zweiten Verhandlungsphase, von März bis Juni 1815 sollte sich dies ändern. Bereits im Dezember 1814 hatte Österreich einen Entwurf vorgelegt, in dem sich eine Bestimmung zum Schutz der individuellen Rechte der Juden andeutete<sup>54</sup>. In einem auf den 1. Mai 1815 datierten Gegenentwurf, mit dem die Verhandlungen in ihre letzte, beschleunigte Phase eintraten, griff Preußen das Regelungsanliegen auf. Was waren die Gründe dafür?

### 3. Der Eingang der Rechte der Juden in die Verhandlungen des Wiener Kongresses

Den Quellen nach gaben den entscheidenden Anstoß dafür die jüdischen Gemeinden selbst, und zwar besonders die jüdischen Gemeinden der vier Freien Städte Hamburg, Bremen, Lübeck und Frankfurt am Main. In allen diesen Städten hatten während der französischen Herrschaft tiefgreifende Reformen stattgefunden. Sie hatten den Juden die nahezu vollständige rechtliche Gleichstellung und die Umwandlung ihrer Gemeinden in »Reli-

---

52 Vgl. u.a. Art. 2 des 12-Punkte-Plans, der dem sog. »Deutschen Komitee« oder »Fünferkomitee« (das sich aus Vertretern Österreichs, Preußen, Hannovers, Bayern und Württemberg zusammensetzte) am 16.10.1814 von Preußen, Österreich und Hannover gemeinsam unterbreitet wurde, vgl. Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. I, Erlangen 1815, S. 57; s. auch BARON, Judenfrage, S. 74.

53 Vgl. Art. 12 des 12-Punkte-Plans, der lautete: »Der Bundesvertrag bestimmt gewisse Rechte, welche jeder Teutsche, wie z.B. das der Auswanderung unter gewissen Beschränkungen, der Annahme Kriegs- oder bürgerlicher Dienste, in andern teutschen Staaten, usw. in jedem teutschen Staat ungekränkt genießen soll«. Abgedruckt in KLÜBER, Acten I, S. 61.

54 S. dazu sogleich näher unter III. 2.

gionsgemeinden« unter landeskirchenähnlicher Leitung gebracht. Kaum war Napoleon besiegt und waren die alten Stadtverfassungen wieder hergestellt<sup>55</sup>, begannen die Städte jedoch damit, die Reformen zurückzunehmen. Am radikalsten ging dabei Bremen vor: Unmittelbar nach der Befreiung hob es die Gewerbefreiheit der Juden wieder auf<sup>56</sup>, untersagte ihnen den Erwerb von Grundstücken und erklärte, dass die wenigen neu zugezogenen Juden<sup>57</sup> nur noch für einen befristeten Zeitraum von sechs Jahren in der Stadt bleiben dürften. Danach mussten sie mit Ausweisung rechnen<sup>58</sup>. Auch in Frankfurt, Hamburg und Lübeck wurden Stimmen laut, die die Rücknahme der Emanzipation forderten. So verbot man der jüdischen Gemeinde von Frankfurt a.M. bereits im Dezember 1813 alle Leistungen auf Verbindlichkeiten aus dem Ablösungsvertrag von 1811<sup>59</sup>. Ein Verfassungsentwurf vom März 1814 besagte noch, dass den Juden zwar nicht das Staatsbürgerrecht, aber doch das sogenannte »Privatbürgerrecht« erhalten bleiben sollte. Ein Entwurf aus dem Juli 1814 sprach dagegen nur noch davon, dass »wegen der bürgerlichen und Gemeindeverhältnisse der israelitischen Glaubensverwandten [...] die Bestimmung vorbehalten« bleiben sollte<sup>60</sup>. In dieser Situation, in der nicht nur die meisten kürzlich erworbenen Freiheiten, sondern in Bremen – und, wie sich später zeigen sollte, auch in Lübeck – sogar das Aufenthaltsrecht auf dem Spiel stand, entschlossen sich die jüdischen Gemeinden, Delegierte nach Wien zu senden, um sich am Kongress um die Aufrechterhaltung ihrer Rechte zu bemühen. Den Anfang machte die Gemeinde von Frankfurt a.M.<sup>61</sup>. Wenig später entschlossen sich auch die Gemeinden von Hamburg, Bremen und Lübeck, einen gemeinsamen Bevollmächtigten nach Wien zu schicken<sup>62</sup>. Sie wählten dazu den christlichen Rechtsanwalt Dr. Buchholz, der ab Dezember 1814 in Wien in Er-

55 Näher umfassend HUBER, Verfassungsgeschichte, S. 487–543, insbes. S. 532; KRACAUER, Geschichte 2, S. 435.

56 Näher DÜNZELMANN, Geschichte, S. 55–58.

57 1814 soll die Gemeinde insgesamt 28 beitragspflichtige Mitglieder gezählt haben, vgl. MARKREICH, Geschichte, S. 41. DÜNZELMANN, Geschichte, S. 52, beziffert die Mitglieder für das Jahr 1813 auf 30.

58 BARON, Judenfrage, S. 44f.; DÜNZELMANN, Geschichte, S. 53; Michael HUNDT, Die Vertretung der jüdischen Gemeinden Lübecks, Bremens und Hamburgs auf dem Wiener Kongreß, in: Blätter für deutsche Landesgeschichte 130 (1994), S. 143–190, S. 152.

59 Der Befehl ist abgedruckt bei BÖRNE, Actenmäßige Darstellung, Beilagen, S. 29f. Nähere Darstellung der Situation in Frankfurt a.M. s. ebd., S. 33–37.

60 Zit. nach BARON, Judenfrage, S. 33. S. auch KRACAUER, Geschichte 2, S. 441; BÖRNE, Actenmäßige Darstellung, S. 36. Ausführlich zur Situation in Frankfurt nach der Rückeroberung der Stadt im November 1813 vgl. ARNSBERG, Geschichte, S. 284–298.

61 ARNSBERG, Geschichte, S. 301–304.

62 Die erste Initiative dazu ging von einem Mitglied der jüdischen Gemeinde von Lübeck aus. Vgl. BARON, Judenfrage, S. 47f.; HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 154f.; GUTTKUHN, Geschichte, S. 94; CARLEBACH, Geschichte, S. 61–63.

scheinung trat<sup>63</sup>. Die jeweiligen Bevollmächtigten agierten, soweit ersichtlich, getrennt voneinander und verfolgten jeweils eine eigene Argumentationsstrategie. Während sich die Vertreter der Frankfurter Gemeinde darauf konzentrierten, den Kongress von der Bindungswirkung des Vertrages von 1811 zu überzeugen<sup>64</sup>, argumentierte Buchholz mit dem Menschenrecht auf Nichtdiskriminierung<sup>65</sup> und für eine einheitliche Regelung der Rechte der Juden für den gesamten Deutschen Bund<sup>66</sup>. Dabei trat er nicht nur für die Gleichstellung der Juden in ihren bürgerlichen, sondern auch in ihren politischen Rechten – und damit zugleich für die Aufhebung der alten Gemeindeautonomie und die staatliche Sorge für die Besserung »des kirchlichen Zustandes und [...] des Unterrichts der Israeliten«, also letztlich für das Modell der am stärksten am französischen Recht orientierten Reformstaaten – ein. Auch die Deputierten der Frankfurter Gemeinde beanstandeten mit keinem Wort die neue, reformierte Struktur ihrer Gemeinde und die Einschränkung ihrer Zuständigkeiten, sondern verteidigten allein die individuellen, bürgerlichen und politischen Rechte ihrer Mitglieder. Das Engagement Buchholz' und der Frankfurter Gesandten belegt damit, dass sich zumindest diese vier Gemeinden für die Verteidigung der Emanzipation und damit zugleich für die Eingliederung in die christliche Gesellschaft unter Aufgabe bestimmter Formen der überlieferten Gemeindeautonomie entschieden hatten.

### 3.1 Der Gang der Verhandlungen

Inwieweit fanden sie mit ihrem Anliegen Gehör? Zum ersten Mal ausdrücklich aufgegriffen wurde das Thema in einem Verfassungsentwurf des österreichischen Ministers Wessenberg vom 14. Dezember 1814. In ihm wurde der spätere Art. 16 der Bundesakte gewissermaßen »geboren«. In seinem Art. 15 hieß es:

Die Bundesstaaten, in sofern sie nur teutsche Länder besitzen, garantieren gemeinschaftlich ihren Unterthanen folgende Rechte: [...] a) Gleichheit der bürgerlichen

---

<sup>63</sup> Näher dazu, sowie insgesamt zu den Aktivitäten und Erfolgen Buchholz' auf dem Kongress HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 155–162.

<sup>64</sup> Vgl. u.a. die »Vorstellung und Bittschrift der Deputierten der israelitischen Gemeinde zu Frankfurt am Main an den Hohen Congress« vom 10.10.1814, abgedr. bei BÖRNE, Actenmäßige Darstellung, Beilagen, S. 43–53; KLÜBER, Acten VI, S. 396–403 oder das Schreiben der Frankfurter Judenvertreter an Metternich vom 27.5.1815, abgedruckt bei Nathan Michael GELBER, Aktenstücke zur Judenfrage am Wiener Kongress 1814/1815, in: Esra 6 (1919), S. 172–184, S. 181f.

<sup>65</sup> Vgl. dazu seine Streitschrift »Actenstücke die Verbesserung des bürgerlichen Zustandes der Israeliten betreffend«, Stuttgart u.a. 1815. S. auch HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 158f.; BARON, Judenfrage, S. 69f.; CARLEBACH, Geschichte, S. 73.

<sup>66</sup> BARON, Judenfrage, S. 112–115; HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 169.

Rechte, für die christlichen Glaubensgenossen, nämlich Katholische, Lutherische und Reformierte. NB. Wobei noch die Duldung der Juden zu erwähnen ist [...]»<sup>67</sup>.

Wohl v.a. auf die Initiative Buchholz' hin, der sein erstes offizielles Schreiben an den Kongress wenige Tage zuvor vorgelegt haben soll<sup>68</sup>, befürwortete Österreich somit in diesem Stadium offenbar die Aufnahme einer Minimalgarantie der Rechte der Juden in die Bundesakte («Duldung»)<sup>69</sup>. Von der Aufnahme eines Anspruchs auf rechtliche Gleichstellung war jedoch noch nicht die Rede. Im Januar 1815 traten sowohl Preußen als auch Österreich noch deutlicher als Verteidiger der Rechte der Juden in Erscheinung. Wiederum auf Initiative von Buchholz hin protestierten sie gegenüber den Hansestädten<sup>70</sup> gegen deren immer restriktiveres Vorgehen<sup>71</sup>. Zum 1. Mai 1815 legte auch Preußen einen Entwurf vor, in dem die Rechte der Juden erstmals ausdrücklich zur Sprache kamen. Darin (§ 9 a.E.) hieß es:

Die 3 christlichen Religionsparteien genießen in allen deutschen Staaten gleiche Rechte, und den Bekennern des jüdischen Glaubens werden, in sofern sie sich der Leistung aller Bürgerpflichten unterziehen, die derselben entsprechenden Bürgerrechte eingeräumt<sup>72</sup>.

Hierbei handelt es sich um die weitestgehende Rechtsgarantie, die auf dem Wiener Kongress formuliert worden war. Wäre sie Gesetz geworden, hätte sie die Mitgliedsstaaten des Deutschen Bundes verpflichtet, allen Juden bei Übernahme der Bürgerpflichten gleiche »Bürgerrechte« einzuräumen. Streitigkeiten darüber wären in letzter Instanz vor einem Gericht des Bundes zu entscheiden gewesen (§ 7). Es hätte also die Möglichkeit der Rechtsdurchsetzung vor einer übergeordneten, neutralen Instanz gegeben. Neben der persönlichen Überzeugung der beiden Protagonisten Hardenberg und Hum-

67 Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815, Bd. II, Erlangen 1815, S. 5.

68 S. das Schreiben Metternichs an Buchholz v. 9.6.1815, abdruckt KLÜBER (Hg.), Acten des Wiener Congresses, Bd. IX, S. 334; s. a. BARON, Judenfrage, S. 69; CARLEBACH, Geschichte, S. 73, 67; GUTTKUHN, Geschichte, S. 96.

69 Darauf, dass sich die beiden Großmächte schon um die Jahreswende entschieden hatten, die Rechte der Juden explizit in die Bundesakte aufzunehmen, deutet auch ein Schreiben Metternichs an den österreichischen Bevollmächtigten in Hamburg hin, das mit den Worten begann: »In dem Augenblick, wo die jüdischen Glaubensgenossen eine nach liberalen Grundsätzen berechnete Bestimmung ihrer Verhältnisse und Rechte von dem hier versammelten Kongreß zu erwarten berechtigt sind, hat es mir nicht gleichgültig sein können, die Bedrückungen zu erfahren, welche die jüdischen Einwohner in Hamburg, Bremen und Lübeck zu erleiden haben.« Zit. nach BARON, Judenfrage, S. 92.

70 Vgl. BARON, Judenfrage, S. 86–93; HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 159–162; s. dazu bereits oben Anm. 69.

71 Im Januar 1815 hatte etwa auch Lübeck die Ausweisung aller Juden beschlossen, die nicht über ein bestimmtes (beträchtliches) Vermögen verfügten, vgl. BARON, Judenfrage, S. 70f.

72 Vgl. KLÜBER, Acten II, S. 305.

boldt dürfte dieser großzügige Vorschlag auch darauf zurückzuführen gewesen zu sein, dass Preußen glaubte, seine eigene liberale und damit zugunsten fördernde Gesetzgebung nur aufrechterhalten zu können, wenn in den anderen deutschen Staaten ähnliche Rechtsverhältnisse herrschten<sup>73</sup>. Da viele deutsche Staaten davon jedoch noch weit entfernt waren, konnte sich diese Bestimmung nicht durchsetzen. Schon der nur wenige Tage später unterbreitete österreichische Gegenentwurf<sup>74</sup> wich wieder zurück<sup>75</sup>. Der im Anschluss daran von Österreich und Preußen übereinstimmend verabschiedete Text vom 23. Mai 1815 enthielt eine neue, vermittelnde Formulierung. Sein Art. 14 lautete:

Die Verschiedenheit der drei christlichen Religionsparteien, kann in den Ländern und Gebieten des teutschen Bundes keinen Unterschied im Genusse bürgerlicher und politischer Rechte begründen. Den Bekennern des jüdischen Glaubens werden, in so fern sie sich der Leistung aller Bürgerpflichten unterziehen, die denselben entsprechenden Bürgerrechte eingeräumt, und wo dieser Reform Landesverfassungen entgegen-

73 Vgl. dazu z.B. das Schreiben Humboldts an Hardenberg vom 30.9.1816, in dem er die Position Preußens zu einzelnen Themen der Kongressverhandlungen zusammenfasste und ausführte: »3. Bestimmung der Rechte der Juden (Art. 16). Preussen hat, ausser den allgemeinen Rücksichten, hierbei das besondere Interesse, dass die Juden nicht, wenn sie in den preussischen Provinzen viel grössere Vorzüge, als im übrigen Deutschland geniessen, sich zu sehr nach denselben hinziehen«. Abgedruckt in: Bruno GEBHARDT (Hg.), Wilhelm von Humboldts Politische Denkschriften, Bd. 3: 1815–1834, 1. Hälfte, Berlin 1904, S. 113. Ähnlich äußerte sich Humboldt in einem Brief an seine Frau Caroline vom 4.6.1815. Darin schrieb er: »Seit dem Anfang des Kongresses suchten die Juden bestimmte bürgerliche Rechte in Deutschland zu erhalten. Ich bin dieser Sache immer geneigt gewesen. Ich weiß zwar, daß du anders denkst, süßes Herz, aber ich habe viel in verschiedenen Zeiten darüber nachgedacht und bleibe meiner alten Meinung getreu. [...] Ich ließ mich auch hier umso mehr ein, als, da einmal im Preußischen die Juden fast alle Rechte haben, es nun für uns besser ist, daß diese Gesetzgebung allgemein sei, indem sonst alle Juden zu uns hinströmen«. Vgl. Anna von SYDOW (Hg.), Wilhelm und Caroline von Humboldt in ihren Briefen, Bd. 4: Federn und Schwerter in den Freiheitskriegen, Berlin 1910, S. 565; s. dazu auch BRAMMER, Judenpolitik, S. 72.

74 Abgedr. bei KLÜBER, Acten II, S. 308–314. Sein Art. 17 lautete: »Die Religionsverschiedenheit der christlichen Glaubensbekenntnisse, soll keinen Unterschied im Genuß bürgerlicher und politischer Rechte begründen. [...] Die jüdischen Glaubensgenossen bleiben im Genuß der bisher erworbenen Rechte, und werden der Erwerbung bürgerlicher Rechte insofern fähig erklärt, als sie sich der Leistung aller Bürgerpflichten unterziehen«.

75 Anders BARON, Judenfrage, S. 150, demzufolge der österreichische Entwurf »noch einen Schritt weiter« ging. Der Wortlaut der Entwürfe spricht jedoch eher für die gegenteilige Interpretation: Denn der österreichische Entwurf erklärte die jüdischen Glaubensgenossen nur »für fähig«, bürgerliche Rechte zu besitzen; diese wurden ihnen aber weder unmittelbar verliehen noch wurden die Bundesstaaten definitiv dazu verpflichtet, sie ihnen zu verleihen. Der preußische Entwurf dagegen begründete zumindest eine Verpflichtung der Bundesstaaten, wenn er nicht sogar so zu verstehen war, dass er den Juden (bei Übernahme aller Bürgerpflichten) Kraft Bundesrechts gleiche Bürgerrechte einräumte. Ebenso HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 170.



genstehen, erklären die Mitglieder des Bundes, diese Hindernisse soviel als möglich hinwegräumen zu wollen<sup>76</sup>.

Anders als der preußische Entwurf stellte dieser Wortlaut klar, dass die Landesverfassungen Vorrang vor der bundesrechtlichen Gleichstellung haben sollten. Die Bundesakte gewährte so nicht unmittelbar gleiche Rechte, sondern es war Aufgabe der Bundesstaaten, diese Rechte einzuräumen, wozu sie zwar durchaus, aber eben nur im Rahmen des »Möglichen« verpflichtet waren. Dieser Text bildete die Grundlage für die am selben Tag beginnenden abschließenden Konferenzen, auf denen sich nun nach und nach alle Vertreter der an einem Beitritt zum Bund interessierten deutschen Staaten einfanden und wo innerhalb von weniger als drei Wochen unter Hochdruck der endgültige Text der Deutschen Bundesakte verhandelt wurde.

Was aber wurde in dieser Endphase der Verhandlungen aus dem von Preußen und Österreich am 23. Mai vorgeschlagenen Text? Wie nach den Vorberatungen aus dem Vorjahr nicht anders zu erwarten, stieß der Vorschlag auf den entschiedenen Widerstand der Mittelstaaten und der Hansestädte<sup>77</sup>. Ersteren dürfte es v.a. um die Wahrung ihrer neu gewonnenen Souveränität gegenüber zu weiten bundesrechtlichen Garantien, letzteren v.a. um freie Hand zur Rücknahme der napoleonischen Gesetzgebung gegangen sein. Bereits in der ersten Sitzung sprachen sich u.a. Bayern, Hessen-Darmstadt und Holstein gegen die Aufnahme eines derartigen Artikels in die Bundesakte aus<sup>78</sup>. Sie vertraten die Ansicht, zumindest die Rechte der

<sup>76</sup> Abgedr. bei KLÜBER, Acten II, S. 320f.

<sup>77</sup> Vgl. KRACAUER, Geschichte 2, S. 454f.; Nachträgliche Aktenstücke der Deutschen Bundesversammlung, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1820, S. 132f.; s. auch den in Anm. 73 bereits zitierten Brief Humboldts an seine Frau Caroline, in dem er die Verhandlungen über die Rechte der Juden schilderte und schrieb: »Metternich, Wessenberg, Hardenberg und ich hielten die Sache wie wir konnten. Rechberg [Vertreter Bayerns; R.P.], Darmstadt, Sachsen, die Hansestädte, waren vorzüglich dagegen«. SYDOW, Wilhelm und Caroline 4, S. 566. Näher dazu und zum Folgenden umfassend – mit Nachweisen zu den einschlägigen Archivmaterialien – HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 171–176; ders., Die Mindermächtigen deutschen Staaten auf dem Wiener Kongress, Mainz 1996, S. 310–312.

<sup>78</sup> Im Protokoll der Konferenz v. 26.5.1815 werden zu Art. 14 die folgenden Diskussionsbeiträge wiedergegeben: »Baiern: dieser Artikel gehöre wohl nicht in die Acte des Bundes, und diese Bestimmungen, so fern sie nicht Einrichtungen im Innern der Staaten beschränken sollen, möchten der Bundesversammlung vorbehalten bleiben. Hessen-Darmstadt glaubt nicht, daß die Juden in die teutsche VersammlungsActe gehören, sondern erst in die organischen Gesetze. Die Deputierten der Fürsten: über die Juden könne in dieser ersten GrundActe nicht entschieden werden, und wäre ihrer allenfalls Art 16 oder 17 zu gedenken, und die Sache auf den Bundestag zu verweisen. Holstein: die Verhältnisse der Juden scheinen keinem Beschluß in der Bundesakte zu unterliegen, und in keinem Falle können die Herren Bevollmächtigten für Holstein sich zu etwas Verbindendem verstehen«. Vgl. KLÜBER, Acten II, S. 365; näher zum Ganzen auch ders., Übersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses

Juden hätten in einer Rahmenordnung, wie sie die Bundesakte darstellen sollte, keinen Platz. Ihre Regelung solle der Bundesversammlung überantwortet werden. Da Preußen und Österreich auf einer Regelung in der Bundesakte beharrten, entschied sich die Mehrheit der Abstimmenden für Beibehaltung, aber zugleich geringfügige Änderung des Artikels. So sollte z.B. das Wort »Bürgerrechte« gegen die Worte »bürgerliche Rechte« ausgetauscht werden<sup>79</sup>. Es ist davon auszugehen, dass diese Änderung den Zweck verfolgte, klarzustellen, dass die politischen Rechte von der Bestimmung nicht umfasst sein sollten<sup>80</sup>. Nachdem auch gegen diese Formulierung der Widerstand fort dauerte, wurde dem Artikel schließlich eine neue Fassung gegeben. Er sollte nun lauten:

Die Bundesversammlung wird in Beratung ziehen, wie [...] die bürgerliche Verbesserung der Bekenner jüdischen Glaubens in Teutschland zu bewirken sey, und wie insonderheit denselben der Genuß der bürgerlichen Rechte, gegen die Uebernahme aller Bürgerpflichten, in den Bundesstaaten werde gesichert werden können. Jedoch werden den Bekennern dieses Glaubens bis dahin die denselben in den einzelnen Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte erhalten<sup>81</sup>.

Preußen und Österreich hatten damit dem Wunsch der Gegner des Artikels nachgegeben, die Neuregelung der Rechte der Juden an die Bundesversammlung zu verweisen. Zur Kompensation nahm man jedoch – wie von dem österreichischen Entwurf des frühen Mai 1815 vorgezeichnet – eine Garantie der den Juden bereits bisher zustehenden Rechte auf. Diese Fassung wurde schließlich – trotz fort dauernden Widerstands, v.a. von Seiten Sachsens, Bayerns und Hessen-Darmstadts – mehrheitlich angenommen. Der Wortlaut von Art. 16 DBA stand damit – vorläufig – fest. Erst bei der Schlussredaktion der Bundesakte am 8. Juni 1815 wurde daran noch eine vermeintlich geringfügige, aber für die praktische Wirkung des Artikels ungemein bedeutsame Korrektur vorgenommen: Man änderte die Passage von der Garantie der »in den Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte« dahingehend, dass nun von den »von den Bundesstaaten bereits eingeräumten Rechte[n]« die Rede war<sup>82</sup>. Der Wortlaut des Art. 16 DBA stellte dadurch unmissverständlich klar, dass die Garantie der den Juden gewährten Rechte nicht umfassend war und Regelungen der französischen Besatzungsmacht nicht in sie einbezogen sein sollten. Die ältere Forschung vermutete, dass die mit der Schlussredaktion betrauten Personen diese Ände-

---

überhaupt, und insonderheit über wichtige Angelegenheiten des teutschen Bundes, Bd. III, Frankfurt a.M. 1816, S. 377–383.

<sup>79</sup> KLÜBER, Acten II, S. 440f.

<sup>80</sup> Vgl. auch BRAMMER, Judenpolitik, S. 74; auch die Beschreibung der Verhandlungen bei Johann Friedrich HACH, Juden in Lübeck, Frankfurt a.M. 1816, S. 25f., deutet darauf hin.

<sup>81</sup> Zit. nach KLÜBER, Acten II, S. 456.

<sup>82</sup> Vgl. nur ebd., S. 535.

rung mehr oder minder eigenmächtig vornahmen, ohne dass Preußen und Österreich davon ordnungsgemäß Kenntnis erlangten<sup>83</sup>. Dafür sprechen z.B. Schreiben Hardenbergs und Metternichs, die später datieren und nach wie vor den alten Wortlaut (»in« den Bundesstaaten) verwenden<sup>84</sup>. Zumindest die von Klüber wiedergegebenen Protokolle weisen jedoch in eine andere Richtung: Sie deuten an, dass man sich bereits zuvor darauf verständigt hatte, die französischen Reformen aus der Rechtsgarantie auszunehmen<sup>85</sup>. Dafür spricht auch, dass die drei Hansestädte bereits am 5. Juni, d.h. noch vor der Wortlautänderung, der Bundesakte vorbehaltlos beigetreten waren. Wie die Korrektur tatsächlich zustande kam und ob mit ihr selbst oder zumindest mit ihrem inhaltlichen Anliegen alle Beteiligten, auch Preußen und Österreich, einverstanden waren, lässt sich heute kaum mehr zuverlässig rekonstruieren. Fest steht jedoch, dass sowohl die Bundesversammlung in ihren späteren Verhandlungen als auch das gesamte rechtspraktische Schrifttum ohne jeden Vorbehalt die zuletzt gewählte Formulierung (mit

- 
- 83 Vgl. insbesondere Heinrich GRAETZ, *Geschichte der Juden in Deutschland*, Bd. 11: Vom Beginne der Mendelsohn'schen Zeit (1750) bis in die neueste Zeit (1848), Leipzig 1870, S. 626f.; KRACAUER, *Geschichte* 2, S. 456f, wo von einer »Fälschung« seitens des mit der Schlussredaktion des Textes beauftragten Bremer Kongressbevollmächtigten Smidt die Rede ist. Ähnlich auch ARNSBERG, *Geschichte*, S. 310, demzufolge Smidt den Text »unbemerkt geändert« habe.
- 84 Vgl. z.B. das bei CARLEBACH, *Geschichte*, S. 73–75 wiedergegebene Schreiben Hardenbergs v. 10.6.1815 an die Stadt Lübeck oder das ebd., S. 73 sowie bei GUTTKUHN, *Geschichte*, S. 100 abgedruckte Schreiben Metternichs an Buchholz v. 9.6.1815. Ob diese Schreiben auf echte Unkenntnis des beschlossenen Wortlauts schließen lassen oder die getroffene Regelung gezielt verzerrt wiedergeben, ist heute kaum mehr ermittelbar. Zumindest das Schreiben Metternichs an Buchholz, das bereits in seinem Einleitungssatz die Beschlüsse des Kongresses schön, schließt eine bewusste Fehldarstellung nicht aus. Michael Hundt, der dieser Frage vertiefter nachgeht, vermutet dagegen überlastungsbedingte Unachtsamkeit der beiden Staatsmänner bzw. ihrer Kanzleien, vgl. ders., *Vertretung der jüdischen Gemeinden*, S. 178. Auch damit lässt sich die fehlerhafte Textwiedergabe plausibel erklären.
- 85 Vgl. dazu das Protokoll der Sitzung vom 3. Juni (KLÜBER, *Acten* II, S. 501f.), in dem es heißt: »Ad Art. 17 bezog Sachsen sich auf seine frühere Abstimmung und könne dasselbe diesem Artikel, besonders wegen des Schlußsatzes, wodurch der Landesherrschaft so sehr die Hände gebunden würden, nicht beitreten. Es trug übrigens in Ansehung dieses Punktes auf Abstimmung an, um zu erfahren, wohin majora fielen. Bei dieser Abstimmung zeigte sich jedoch keine Veränderung in der, in den vorigen Sitzungen statt gehabten; indem Baiern und Hessen-Darmstadt ausdrücklich dem sächsischen Voto beitraten, ungeachtet nochmals darauf aufmerksam gemacht ward, daß die hier vorgeschlagene Bestimmung nur provisorisch sey, auch, auf eine von Bremen vorgetragene Bemerkung, als Grundsatz angenommen ward, daß die von Frankreich, während seiner Occupation, in der 32. MilitärDivision in Hinsicht der Juden gemachten Abänderungen, diesen keine noch jetzt verbindliche Rechte verschaffen können«. Vgl. dazu auch ders. in: *Nachträgliche Aktenstücke der Deutschen Bundes-Verhandlungen*, Bd. 5, Frankfurt a.M. 1820, S. 135; sowie ders. in: *Übersicht der diplomatischen Verhandlungen des Wiener Congresses* 3, S. 382–385. Ebenso HACH, *Juden in Lübeck*, S. 28f., der allerdings als Verhandlungsführer Lübecks auf dem Kongress nicht über jeden Verdacht einer parteilichen Darstellung des Geschehens erhaben ist.

ihrer Verwendung des Wortes »von« anstatt von »in«) als verbindlich ansahen.

### 3.2 Das Ergebnis: Art. 16 Abs. 2 DBA

Zwei Tage darauf, am 10. Juni 1815, wurde Art. 16 in der folgenden Fassung unterzeichnet:

Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann, in den Ländern und Gebieten des teutschen Bundes, keinen Unterschied in dem Genuß der bürgerlichen und politischen Rechte begründen. Die Bundesversammlung wird in Beratung ziehen, wie, auf eine möglichst übereinstimmende Weise, die bürgerliche Verbesserung der Bekenner des jüdischen Glaubens in Teutschland zu bewirken sey, und wie insonderheit denselben der Genuß der bürgerlichen Rechte, gegen die Uebernahme aller Bürgerpflichten, in den Bundesstaaten verschafft und gesichert werden könne. Jedoch werden den Bekennern dieses Glaubens, bis dahin, die denselben von den einzelnen Bundesstaaten eingeräumten Rechte erhalten<sup>86</sup>.

Der Kongress hatte sich also nicht auf eine einheitliche Neuordnung der Rechte der Juden in Deutschland einigen können. Er hatte aber entschieden, der Bundesversammlung den Auftrag zu erteilen, darüber »in Beratung zu ziehen«. Da allerdings – ebenfalls auf Drängen der Mittelstaaten, insbesondere Sachsens – beschlossen worden war, dass die Bundesversammlung in Religionsachen und sog. »jura singulorum« (d.h. Angelegenheiten, die grundsätzlich in die Zuständigkeit der Bundesstaaten fielen<sup>87</sup>) nur einstimmig entscheiden konnte (vgl. Art. 7 Abs. 3 DBA bzw. Art. 59 der Wiener Kongressakte), und die Rechte der Juden wohl zumindest unter eines von beiden fielen, war die Wahrscheinlichkeit dafür, dass eine solche Regelung zustande kommen würde, nicht eben groß.

Für die jüdischen Gemeinden und ihre Mitglieder bedeutsam war deswegen v.a. der zweite Satz der Bestimmung: die Garantie der ihnen bisher eingeräumten Rechte. Allerdings gab auch dieser Satz Anlass zu Auslegungsschwierigkeiten. So stellte sich zunächst die Frage nach seinem Anwendungsbereich: Welche Rechte waren nach der großen Flurbereinigung der napoleonischen Zeit »von den Bundesstaaten« eingeräumte Rechte? Fielen z.B. die von dem Frankfurter Großherzog eingeräumten Rechte

<sup>86</sup> Zit. nach KLÜBER, Acten II, S. 610f.

<sup>87</sup> Die Auslegung des bereits in der reichsrechtlichen Publizistik diskutierten Begriffs der »jura singulorum« war umstritten. Die Wiener Schlussakte präziserte ihn in ihrem Art. 15 dahingehend, dass »jura singulorum« dort »obwalten« sollten, »wo die Bundesglieder nicht in ihrer vertragsmäßigen Einheit, sondern als einzelne, selbständige und unabhängige Staaten erscheinen«. Näher dazu Johann Ludwig KLÜBER, *Öffentliches Recht des Teutschen Bundes und der Bundesstaaten*, Bd. 1: Enthaltend die Einleitung und das Bundesrecht, Frankfurt a.M. <sup>3</sup>1831, S. 142f.

darunter oder war dessen Staat, das Großherzogtum Frankfurt, mit keinem »Bundesstaat« rechtlich identisch? Wie verhielt es sich mit dem Königreich Westphalen, das zwar von Napoleon geschaffen, aber nicht Teil des Kaiserreichs Frankreich, sondern selbständiger Staat war, der einen Rechtsnachfolger innerhalb des Deutschen Bundes hatte? Außerdem stellte sich die Frage, welche Rechte von der Garantie umfasst sein sollten: Bezog sie sich auf alle Rechte, die den »Bekennern des jüdischen Glaubens« verliehen worden waren und schloss damit die »politischen Rechte« ein, oder beschränkte sie sich auf die »bürgerlichen Rechte«, von denen allein in Art. 16 Abs. 2 S. 1 DBA die Rede war?

#### 4. Wirkungen des Art. 16 Abs. 2 DBA

Angesichts dieser Unsicherheiten kann man bei dem Wortlaut des Art. 16 Abs. 2 DBA nicht stehenbleiben, sondern muss sich fragen, welche Wirkungen der Artikel im Rechtsleben der nachfolgenden Jahre und Jahrzehnte hatte.

##### 4.1 Wirkungen des Art. 16 Abs. 2 S. 1 DBA

Dabei gilt es zuerst zu klären, welches Schicksal der Satz 1 der Bestimmung nahm, d. h. ob und wenn ja, mit welchem Ergebnis, sich die Bundesversammlung der Frage der Rechte der Juden noch einmal annahm.

Bei Eröffnung der Bundesversammlung im November 1816 hielt zumindest Preußen zunächst an dem Ziel fest, das Versprechen des Art. 16 Abs. 2 S. 1 DBA einzulösen<sup>88</sup>. Im Jahr 1817 versandte es Schreiben an mehrere, wenn nicht sogar alle Bundesstaaten, die für ein gemeinsames Vorgehen warben<sup>89</sup>. Diese Schreiben wurden aber zumindest z.T. ablehnend bzw. ausweichend beantwortet<sup>90</sup>. Kurze Zeit später, im Jahr 1819, belegten die sog. Hep-Hep-Unruhen, Ausschreitungen gegen die jüdischen Gemeinden,

<sup>88</sup> Dies zeigt z.B. die bereits in Anm. 73 zitierte Denkschrift Humboldts vom 30.9.1816, die Instruktionen für den preußischen Gesandten bei der Bundesversammlung enthielt, s. GEBHARDT, Humboldts Politische Denkschriften 3, S. 113. Zwar stellten sich auch in Preußen schon 1816/17 Mitglieder des Ministeriums gegen das Ziel der Judenemanzipation und arbeiteten auf eine Einschränkung der 1812 verliehenen Rechte hin. Sie konnten sich damit jedoch zunächst gegenüber Hardenberg und Humboldt nicht durchsetzen. Vgl. Siegfried SILBERSTEIN, Die Stellung Preußens und Mecklenburgs zum Artikel XVI der Deutschen Bundesakte. Sonder-Abdruck aus der Festschrift zum siebenzigsten Geburtstage Martin Philippons, Breslau 1916, S. 8–11.

<sup>89</sup> Vgl. SILBERSTEIN, Stellung Preußens, S. 13. Ein Abdruck dieses Schreibens an Mecklenburg-Schwerin findet sich ebd., S. 23f.

<sup>90</sup> Vgl. ebd., S. 11–13.

die sich von Süddeutschland aus rasch in viele Städte des Deutschen Bundes ausbreiteten, dass größere Teile, v.a. der wirtschaftlich mit den Juden konkurrierenden Bevölkerungsschichten, der Judenemanzipation ablehnend gegenüberstanden. Gegner der Judenemanzipation folgerten daraus, dass die Gleichstellung zu schnell und zu weitgehend erfolgt sei und eine Gefahr für den gesellschaftlichen Frieden darstelle. Die Einlösung des Versprechens des Art. 16 Abs. 2 S. 1 ließ daher auf sich warten. Was noch gelang, war eine Einigung auf ein gemeinsames Vorgehen: Die 32. Ministerialkonferenz vom 20. Mai 1820 entschied auf Anregung Metternichs, zuerst die die Juden betreffenden Gesetze der einzelnen Mitgliedsstaaten zu sammeln. Anschließend sollte eine Kommission der Bundesversammlung das Material begutachten<sup>91</sup>. Am 3. August 1820 beauftragte die Bundesversammlung den oldenburgischen Gesandten Berg mit der Sammlung der Vorschriften<sup>92</sup>. Im Jahr darauf legte er das von ihm zwischenzeitlich zusammengetragene Material vor, das allerdings bei Weitem noch nicht vollständig war<sup>93</sup>. Trotzdem beschloss die Bundesversammlung, eine Kommission einzusetzen, die es auswerten und ein Gutachten darüber erarbeiten sollte, wie die Rechte der Juden bundeseinheitlich geregelt werden könnten<sup>94</sup>. Diese dritte Befassung der Bundesversammlung mit dem Vollzug des Regelungsversprechens aus Art. 16 Abs. 2 S. 1 DBA war offenbar zugleich ihre letzte. Denn über die Tätigkeit der Kommission findet sich in den Protokollen der Bundesversammlung nichts<sup>95</sup>. Auch das von ihr verlangte Gutachten hat sie soweit ersichtlich nie erstattet. Wie es angesichts der Einstimmigkeitsregel des Art. 7 DBA vorherzusehen war, hat die Bundesversammlung in der Zeit ihres Bestehens das Versprechen aus Art. 16 Abs. 2 S. 1 DBA niemals eingelöst.

#### 4.2 Wirkungen der Garantie der bisher »eingerräumten Rechte«, Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA

Angesichts dessen stellt sich die entscheidende Frage nach den praktischen Wirkungen des Satzes 2, der Garantie der bisher erworbenen Rechte. Da eine umfassende Darstellung den Rahmen dieses Artikels sprengen würde, sollen einzelne charakteristische Fälle herausgegriffen werden, an denen

<sup>91</sup> Leopold Friedrich ILSE, Protokolle der Deutschen Ministerial-Konferenzen gehalten zu Wien in den Jahren 1819 und 1820, Frankfurt a.M. 1860, S. 363–365.

<sup>92</sup> Protokolle der deutschen Bundesversammlung, Bd. IX, 1 (1820), S. 232 (§ 100 der 19. Sitzung vom 3.8.1820), S. 272 (§ 115 der 20. Sitzung vom 10.8.1820). S. auch SILBERSTEIN, Stellung Preußens, S. 16.

<sup>93</sup> Protokolle der deutschen Bundesversammlung, Bd. XII, Frankfurt a.M. 1821, S. 69 (§ 164 der 22. Sitzung vom 4.6.1821).

<sup>94</sup> Ebd., S. 195 (§ 197 der 27. Sitzung vom 12.7.1821).

<sup>95</sup> Vgl. auch BRAMMER, Judenpolitik, S. 77; SILBERSTEIN, Stellung Preußens, S. 15f.

sich auch aufzeigen lässt, wie die oben aufgeworfenen Auslegungsfragen in der praktischen Anwendung entschieden wurden. Dabei ist besonders auf die Entwicklung in den Staaten einzugehen, durch die die Debatte um die Rechte der Juden auf dem Wiener Kongress in Gang gekommen war: die Entwicklung in den Freien Hansestädten und in Frankfurt a.M. In allen von ihnen schritt die Rücknahme der Gleichstellung zügig fort. Aber auch in anderen Staaten, die in der napoleonischen Zeit Gleichstellungsgesetze erlassen hatten, setzte schon bald eine Gegenbewegung ein. Und um es vorwegzunehmen: wo man sich entschloss, die Gleichstellung wieder rückgängig zu machen, stand Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA dem selten effektiv entgegen.

### Beispiel 1: Mecklenburg

Ein Beispiel dafür ist Mecklenburg. Wie anfangs dargestellt, hatten die beiden mecklenburgischen Großherzogtümer im Jahr 1813 ein Emanzipationsedikt erlassen, das die rechtliche Gleichstellung ähnlich weitgehend gewährleistete wie das preußische Edikt von 1812<sup>96</sup>. Dass dieses Edikt erlassen werden konnte, war auch dem Einfluss Napoleons geschuldet, der die Stände davon abhielt, zu lauten Widerspruch zu äußern. Dies änderte sich jedoch, als die napoleonische Vorherrschaft zu Ende war: Kurz nach der Befreiung begannen die Stände, die Rücknahme des Edikts zu fordern. Als ihnen der Herzog erwiderte, dass Art. 16 der DBA einer Änderung des Edikts entgegenstünde<sup>97</sup>, antworteten sie mit einer bemerkenswerten Argumentation<sup>98</sup>: Zwar konnten sie die Anwendbarkeit des Art. 16 auf das Mecklenburgische Recht nicht schlechthin bestreiten. Das Edikt von 1813 war eindeutig eine Rechtsgewährleistung, die den Juden »von« einem Bundesstaat eingeräumt worden war. Die staatsrechtliche Existenz Mecklenburgs hatte sich während und nach der französischen Vorherrschaft nicht geändert. Auch ging es den Ständen nicht nur um die Rücknahme politischer Rechte, sondern auch um die Rücknahme der in dem Edikt verbürgten bürgerlichen Rechte, z.B. des Rechts auf Erwerb von Grund und Boden, die unstreitig zu den von Art. 16 Abs. 2 DBA geschützten Rechtspositionen gehörten. Die Stände beriefen sich deshalb darauf, dass das Edikt von 1813 nicht von der Garantie des Art. 16 DBA umfasst sei, weil es von Anfang an

<sup>96</sup> Ausführlich dazu s. SILBERSTEIN, Stellung Preußens, S. 16–18; DONATH, Geschichte, S. 159–167. Das Edikt ist im Wortlaut abgedruckt ebd., S. 167–174. Aus der aktuellen Literatur vgl. Hans-Michael BERNHARD, Verachtet – Gleichgestellt – Vernichtet. Kurzer Abriss der Geschichte der Juden in Mecklenburg 1679–1942, in: Irene DIEKMANN (Hg.), Wegweiser durch das jüdische Mecklenburg-Vorpommern, Potsdam 1998, S. 37–50, 39f.); Peter HOFMANN, Jüdisches Leben in Mecklenburg-Strelitz, Friedland 2007, S. 34–36.

<sup>97</sup> Vgl. SILBERSTEIN, Stellung Preußens, S. 17.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., S. 17f.

unwirksam gewesen sei. Das Edikt sei gegen die Regeln der mecklenburgischen Landesverfassung (den Landesgrundgesetzlichen Erbvergleich von 1755) erlassen worden. Denn diese verbiete den Juden den Erwerb von »Liegenden Gründen«<sup>99</sup> und fordere für eine Regelung ihrer Rechtsverhältnisse die Zustimmung der Vereinigten Landstände. Eine solche Zustimmung sei aber niemals erteilt worden, die Großherzöge hätten das Edikt aus eigener Machtvollkommenheit erlassen. Es sei somit auf verfassungswidrige Weise zustande gekommen. Die Garantie des Art. 16 DBA könne sich aber nur auf landesverfassungsgemäß erlassene Regelungen erstrecken. Im Ergebnis führte diese verfassungs(rechts)geschichtlich interessante Argumentation die Landstände zum Erfolg: Der Großherzog von Mecklenburg-Strelitz stand ohnehin auf Seiten der Stände, der Großherzog von Mecklenburg-Schwerin fürchtete, dass diese den Streit um die Verletzung der landständischen Verfassung vor der Bundesversammlung austragen würden. Die Großherzöge erklärten deshalb das Edikt von 1817 (ohne förmliche Publikation) für suspendiert und wiesen ihre Behörden an, es in Zukunft einstweilen außer Anwendung zu lassen<sup>100</sup>. Die Literatur qualifizierte diese Maßnahme teilweise als Bruch des Art. 16 DBA. Trotzdem blieb sie im Ergebnis unbeanstandet. Soweit ersichtlich, haben die jüdischen Gemeinden Mecklenburgs der Argumentation der Stände nicht entschieden widersprochen. Auch der Deutsche Bund schritt nicht dagegen ein<sup>101</sup>.

#### Beispiel 2: Preußen (inklusive ehemaliges Königreich Westphalen)

Ein weiteres Beispiel für einen Staat, auf dessen Judengesetzgebung die Garantie des Art. 16 Abs. 2 DBA im Grundsatz zweifelsfrei anwendbar war, war Preußen. Auch in Preußen wurden schon bald nach der Unterzeichnung der Bundesakte Stimmen laut, die die Emanzipationsgesetzgebung ablehnten. Deshalb verzichtete man darauf, das Edikt von 1812 in den neu erworbenen Provinzen in Kraft zu setzen, sondern beließ es bei der hergebrachten, teilweise Jahrhunderte alten Rechtslage<sup>102</sup>. In Landesteilen, die aus dem ehemaligen Königreich Westphalen an Preußen gelangt waren, schränkte man die Rechte der Juden zumindest z.T. wieder ein. Man hob die Konsistorien auf und schaffte damit die dem französischen Vorbild entlehnte »israelitische Kirchenverfassung« ab. Man ging daraufhin davon

99 Vgl. Art. 20 § 377 Landesgrundgesetzlicher Vergleich. Der Landesgrundgesetzliche Vergleich ist abgedruckt in: Mathias MANKE / Ernst MÜNCH (Hg.), *Verfassung und Lebenswirklichkeit. Der Landesgrundgesetzliche Erbvergleich in seiner Zeit*, Lübeck 2006, S. 413–498.

100 Näher, auch zur Vorgeschichte, vgl. DONATH, *Geschichte*, S. 175–192; SILBERSTEIN, *Stellung Preußens*, S. 18–20.

101 Vgl. nur BRAMMER, *Judenpolitik*, S. 76.

102 Vgl. nur RÖNNE / SIMON, *Verhältnisse*, S. IX–XI; FREUND, *Emanzipation*, S. 241–246; BRAMMER, *Judenpolitik*, S. 100–102.



aus, dass die Gemeinden nur noch »reine Privatgesellschaften« seien, denen verschiedene, ihnen vorher zustehende Vorrechte, z.B. das Besteuerungsrecht, nun fehlten<sup>103</sup>. Dagegen scheint sich kein Widerspruch geregt zu haben<sup>104</sup>. Dies war ganz offensichtlich darauf zurückzuführen, dass Art. 16 Abs. 2 DBA nach allgemeiner Meinung zwar bestimmte individuelle Rechte der jüdischen Einwohner, aber keine Rechte religionsgemeinschaftlicher Verbände garantierte. Im Gebiet des ehemaligen Königreichs Westphalen hatte man jedoch teilweise auch die individuellen Rechte der jüdischen Einwohner nachträglich wieder verkürzt. So knüpfte man den Erwerb von bäuerlichen Grundstücken an Bedingungen oder schränkte die Klagbarkeit von Forderungen ein<sup>105</sup>. Rechtlich ließ sich zugunsten dieser Maßnahmen anführen, dass Art. 16 Abs. 2 DBA dies nicht hinderte, weil das Königreich Westphalen als Besatzungsherrschaft, nicht als rechtmäßige Herrschaft zu bewerten, und die von ihm eingeräumten Rechte deshalb nicht als »von den Bundesstaaten eingeräumte Rechte« anzusehen seien. Namhafte Juristen, darunter Klüber, stellten sich auf diesen Standpunkt<sup>106</sup>, andere wiederum, z.B. von Rönne, widersprachen<sup>107</sup>.

Aber auch im Geltungsbereich des Edikts von 1812 ruderte man zumindest z.T. wieder zurück. So schloss eine Kabinettsordre von 1822 die Juden wieder von der Bekleidung akademischer Lehr- und Schulämter aus, zu denen das Edikt von 1812 sie ausdrücklich zugelassen hatte<sup>108</sup>. Die Revidierte Städteordnung von 1831<sup>109</sup> reservierte das Amt des Bürgermeisters

103 Vgl. RÖNNE / SIMON, *Verhältnisse*, S. 386f. Allerdings rückte man seit 1830 davon wieder ab: Nachdem nun ausdrücklich angeordnet war, dass die Rechtsverhältnisse der Juden in den nach 1814 hinzugewonnenen Gebieten so bleiben sollten, wie sie bei der Inbesitznahme waren, ordnete die Regierung an, dass sie selbst an die Stelle des Konsistoriums getreten sei und das Edikt vom 31.3.1808 zur Ausführung zu bringen habe. Sie sei also auch dafür zuständig, für die Eintreibung der Kultusabgaben zu sorgen.

104 Näher ebd.

105 S. ebd., S. 388–390.

106 Johann Ludwig KLÜBER (Hg.), *Acten des Wiener Congresses in den Jahren 1814 und 1815*, Bd. III, Erlangen 1819, S. 385 interpretiert die Änderung des Wortes »in« in »von« in Art. 16 Abs. 2 DBA wie folgt: »Der ganze Inbegriff der Verhandlungen lehrt, dass durch die wohl und viel besprochene und erwogene Veränderung des Wörtchens in in von kein anderer Sinn bezweckt worden sey, als dieser: Rechte welche Buonaparte und die von ihm eingesetzten neuen Herrscher [Hervorheb. im Original], in den Staaten des deutschen Bundes, den Juden verliehen hatten, sollen von den teutschen Bundesstaaten (von deren jetzigen Staatsregierungen) nicht brauchen anerkannt zu werden«. I.E. ebenso Conrad BORNHAK, *Besprechung von Freund, Emanzipation der Juden in Preußen*, in: *Kritische Vierteljahresschrift* 1915, S. 523, zit. nach SILBERSTEIN, *Stellung Preußens*, S. 9.

107 RÖNNE / SIMON, *Verhältnisse*, S. 387f., gingen davon aus, dass die genannten Einschränkungen und sogar die Rücknahme bestimmter politischer Rechte (z.B. des Rechtes auf Bekleidung der Staatsämter) gegen Art. 16 Abs. 2 DBA verstießen.

108 Vgl. FREUND, *Emanzipation*, S. 239; BRAMMER, *Judenpolitik*, S. 135f.; *Gesetzessammlung für die preußischen Staaten, 1822*, S. 224.

109 *Gesetzessammlung für die preußischen Staaten, 1831*, S. 10.

wieder Personen, »welche sich zur christlichen Religion bekennen«. Um das Nicht-Eingreifen des Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA zu rechtfertigen, konnte man darauf verweisen, dass der Zugang zu öffentlichen Ämtern kein bürgerliches, sondern ein politisches Recht sei, das von Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA nicht geschützt würde. Da Art. 16 Abs. 2 DBA in seinem Satz 1 tatsächlich nur von »bürgerlichen Rechten« sprach, war diese Argumentation juristisch vertretbar, aber – angesichts der auslegungsoffenen Frage nach dem Zusammenhang zwischen beiden Sätzen – keineswegs zwingend<sup>110</sup>. Sie zeigt jedoch mit großer Deutlichkeit, welche Hintertüren der Wortlaut des Artikels bot, um formal-juristisch korrekt gegen das Eingreifen seiner Rechtsfolge zu argumentieren.

### Beispiel 3: Frankfurt a.M.

Auch in Frankfurt am Main begann man zunächst mit dem Entzug der politischen Rechte: unmittelbar nach der Regierungsübernahme der städtischen Behörden wurden die jüdischen Beamten aus dem Staatsdienst entlassen<sup>111</sup>. Die Juden wurden aus der Bürgerversammlung ausgeschlossen (Beschluss v. 24.10.1814)<sup>112</sup> und ihnen das aktive und passive Wahlrecht für die Bürgerschaft entzogen. Jedoch blieb man dabei nicht stehen. Beschränkungen der bürgerlichen Rechte folgten: So verbot ein Edikt vom 8. Juni 1816 den Juden, Häuser oder Immobilien außerhalb des ursprünglichen Ghettobezirks zu kaufen<sup>113</sup>. Eheschließungen und das Erlernen von Handwerken wurden behindert. Weitere Beschränkungen, wie z.B. die Begrenzung der in Frankfurt wohnberechtigten Juden auf 500 Familien, waren in Planung<sup>114</sup>. Die Frankfurter Juden wandten sich deshalb im November 1816 an die Bundesversammlung<sup>115</sup>. Sie beriefen sich dabei auf Art. 46 der Wiener Kongressakte, in dem es hieß:

Die Stadt Frankfurt mit ihrem Gebiete, so wie es im Jahr 1803 bestanden, wird für frei erklärt, und macht einen Theil des deutschen Bundes aus. Ihre Staatseinrichtungen sollen auf den Grundsatz einer vollkommenen Gleichheit der Rechte der verschiedenen Bekenntnisse der christlichen Religion gegründet werden. Diese Gleichheit der Rechte soll sich auf alle bürgerliche und politische Rechte erstrecken, und in allen Verhältnissen der Regierung und der Verwaltung beobachtet werden. Die Streitigkeiten, welche über die Errichtung oder über die Handhabung der Verfassung

110 A.A. SILBERSTEIN, Stellung Preußens, der von einem Bruch des Art. 16 Abs. 2 DBA ausging, s. S. 9.

111 KRACAUER, Geschichte 2, S. 461f.

112 BÖRNE, Actenmäßige Darstellung, S. LXII; KRACAUER, Geschichte 2, S. 464.

113 KRACAUER, Geschichte 2, S. 465; ARNSBERG, Geschichte, S. 319.

114 Vgl. ebd., S. 335f.

115 KRACAUER, Geschichte 2, S. 471; ARNSBERG, Geschichte, S. 327f.; Protokolle der deutschen Bundesversammlung, Bd. I, Frankfurt a.M., 1817, S. 170–176; dort sind auch die weiteren Verhandlungen über das Gesuch der Gemeinde wiedergegeben.

entstehen, gehören vor den deutschen Bundestag, und können nur durch ihn entschieden werden.

Aus dem Schlusssatz dieses Artikels leitete die jüdische Gemeinde Frankfurts ab, dass der Bundestag dafür zuständig sei, über die Zulässigkeit der für die Juden nachteiligen Verfassungsbestimmungen der Stadt gerichtlich zu entscheiden. Sie machte geltend, dass diese Einschränkungen gegen Art. 16 Abs. 2 DBA verstießen, und beantragten, dass alle inzwischen vorgenommenen Beschränkungen ihrer Rechte aufgehoben und ihr Bürgerrecht in der Verfassung der Stadt aufgenommen werden sollte<sup>116</sup>. Dabei stellten sich verschiedene Rechtsfragen: Einzelne Mitgliedstaaten stellten bereits die Entscheidungskompetenz der Bundesversammlung in Frage. Sie wollten Art. 46 der Wiener Kongressakte so verstehen, dass er die Bundesversammlung nur für Verfassungsstreitigkeiten über die Rechtsgleichheit der Anhänger der verschiedenen christlichen Bekenntnisse für kompetent erklärte, die in seinem Satz 2 und 3 geregelt war. Außerdem argumentierte man auch hier, dass Art. 16 Abs. 2 DBA nur dann eingreifen könne, wenn die Emanzipationsgesetzgebung von 1812 rechtmäßig gewesen sei. Schließlich war fraglich, ob die großherzogliche Gesetzgebung als die Gesetzgebung »eines Bundesstaates« zu werten war. Falls alle diese Fragen bejaht würden, blieb zu klären, auf welche Rechte sich die Garantie des Art. 16 Abs. 2 DBA erstreckte und ob auch »politische Rechte«, wie die den Juden entzogenen Mitwirkungsrechte in der Bürgerversammlung, darunter fielen. Zumindest die letzte Frage scheint die Bundesversammlung übereinstimmend abweisend beantwortet zu haben: eine Garantie politischer Rechte durch Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA nahm offensichtlich nicht einmal Preußen an, das sonst dem Anliegen der Frankfurter Gemeinde am wohlwollendsten gegenüberstand<sup>117</sup>. Die jüdische Gemeinde hatte jedoch insoweit Erfolg, als die Bundesversammlung mit der Mehrheit ihrer Mitglieder ihre Zuständigkeit bejahte<sup>118</sup>. Es wurde beschlossen, dem Senat Gelegenheit zur Stellungnahme zu geben. Dem folgte ein Wechsel von Erklärung und Gegenerklärung. Jüdische Gemeinde und Stadtverwaltung stützten sich dabei auf Rechtsgutachten zu den beiden offen gebliebenen Fragen, die zeigten, dass die Rechtsauffassungen darüber stark differierten. Als der Berichterstatter der Bundesversammlung im Jahr 1818 den bisherigen Stand der Verfahrens zusammenfasste, ließ er erkennen, dass aus seiner Sicht gute Argumente

116 Der Antrag ist wörtlich abgedruckt in: Protokolle der deutschen Bundesversammlung, Bd. I, Frankfurt a.M. 1817, S. 171. Näher zum Ganzen (insbesondere zu den weiteren Verhandlungen der Bundesversammlung und ihrem Ausgang) Leopold Friedrich ILSE, Geschichte der deutschen Bundesversammlung, insbesondere ihres Verhaltens zu den deutschen National-Interessen, Bd. 1, Marburg 1861, S. 303–395.

117 KRACAUER, Geschichte 2, S. 471f.

118 Ebd., S. 472; ARNSBERG, Geschichte I, S. 330.

dafür sprachen, dass die regierungsamtlichen Handlungen des Großherzogs rechtswirksam waren und dass die Gleichstellungsmaßnahmen deshalb der Garantie des Art. 16 Abs. 2 DBA unterfielen<sup>119</sup>. Trotzdem sprach er sich dafür aus, eine vergleichsweise Regelung vorzunehmen, weil diese angesichts der inzwischen verstrichenen Zeit angemessener wäre als die Erledigung durch gerichtliche Entscheidung. Auf seinen Vorschlag hin beschloss die Bundesversammlung am 10. September 1818, eine Kommission einzusetzen, die einen Vergleich zwischen der Stadt Frankfurt und der jüdischen Gemeinde herbeiführen sollte. Die Verhandlungen der Kommission zogen sich über Jahre hin, bis sie tatsächlich, 1824, in einen Vergleich mündeten<sup>120</sup>. Der verhandelte Gesetzentwurf bedeutete einen deutlichen Fortschritt gegenüber der Rechtslage von vor 1812, war aber von einer echten Gleichstellung und von einem Übergang der »quasipolitischen« israelitischen Gemeinde zu einer »Religionsgemeinschaft« noch, oder wieder, weit entfernt. So hieß es in seinem Art. 1<sup>121</sup>:

alle [in Frankfurt sesshaften Israeliten; R.P.] können zwar, indem sie von der mittelbaren und unmittelbaren Verwaltung des Staats und der christlichen Gemeinde ausgeschlossen bleiben, des vollen Staatsbürgerrechts und Bürgernamens nicht teilhaftig werden, und behalten daher auch in ihrer Eigenschaft als israelitische Bürger neben der ungestörten Ausübung ihrer Religion ihre eigene Gemeindeverfassung, jedoch werden sie in allen privatbürgerlichen sowie in allen Gewerbs- und Abgabe-Beziehungen mit den Bürgern hiesiger Stadt gleich behandelt, insofern diese Beziehungen durch gegenwärtiges Gesetz keine besondern Modifikationen erhalten haben.

Solche Modifikationen fanden sich in dem Gesetz durchaus. So wurde z.B. die Zahl der pro Jahr zulässigen Eheschließungen auf 15 begrenzt. Im Hinblick auf die rechtliche Gleichstellung der jüdischen Einwohner Frankfurts und ihrer Gemeinde als »Religionsgemeinschaft« ist das Gesetz deshalb differenziert zu bewerten: Es trug einerseits zur Sicherung zwischenzeitlich erworbener individueller Rechte und auch zur Sicherung des Rechts auf freie Religionsausübung bei. Andererseits blieb es deutlich hinter einer vollständigen bürgerlich-rechtlichen Gleichstellung zurück, versagte den Frankfurter Juden das Bürgerrecht und verzichtete dadurch auf die vollständige Umwandlung ihrer Gemeinde in eine »Religionsgemeinschaft« im modernen Sinn. Trotzdem kann festgehalten werden, dass die Juden Frankfurts die Fortschritte, die das Gesetz bedeutete, dem Art. 16 Abs. 2 DBA zu verdanken hatten. Denn ohne das zumindest nicht offensichtlich von der Hand zu weisende Eingreifen seiner Garantie wären die ihnen 1811 verlie-

---

119 ILSE, Geschichte 1, S. 330.

120 Ausführlich zum Ganzen s. ARNSBERG, Geschichte I, S. 328–381.

121 Abgedruckt bei: ILSE, Geschichte 1, S. 340.

henen Rechte ohne Zweifel noch weitgehender den judenfeindlichen Regellungsinteressen der städtischen Gesetzgeber zum Opfer gefallen.

#### Beispiel 4: Lübeck

Abschließend soll noch ein Blick auf die weitere Entwicklung in den Hansestädten gerichtet werden. Auch sie soll anhand eines Beispiels, nämlich von Lübeck, näher illustriert werden, weil sich auch die jüdische Gemeinde von Lübeck an die Bundesversammlung wandte und dort über ihre Rechte aus der Bundesakte verhandelt wurde. In Lübeck wurden die Rechte der Juden schon kurze Zeit nach Beendigung des Wiener Kongresses gravierend beschränkt: Ein Dekret aus dem Frühjahr 1816 ordnete ihre Ausweisung aus dem Stadtgebiet an<sup>122</sup>. Nach verschiedenen Einschränkungen in den vorausgehenden Jahren wurde ihnen 1819 das Handeltreiben vollständig untersagt<sup>123</sup>. Nun schien es auf den ersten Blick auf der Hand zu liegen, dass Lübeck, genauso wie Hamburg oder Bremen, freie Hand bei der Neugestaltung der Rechte seiner jüdischen Einwohner hatte, insofern die Gleichstellung der Juden hier unmittelbar von der französischen Besatzungsherrschaft und damit nicht »von den Bundesstaaten« eingeführt worden war. Die Einschränkungen waren jedoch so drastisch, dass sich die Juden von Lübeck dennoch im Jahr 1821 mit einer Bittschrift an die Bundesversammlung wandten und diese »um baldige Vollziehung des Art. 16 der Bundesakte und, bis zum Ausgange der Verhandlungen über die Angelegenheiten der jüdischen Glaubensgenossen in Deutschland, um geeignete Verwendung zu ihren Gunsten bei der Stadt Lübeck« ersuchten<sup>124</sup>. Die Wendung, die die Angelegenheit vor der Bundesversammlung nahm, war zuerst überraschend. Der zuständige Berichterstatter, der bayerische Bundestagsgesandte v. Aretin<sup>125</sup>, erklärte, dass sich die Bundesversammlung für kompetent halten könne, »für die Erfüllung des in (Art. 16 DBA) ausgesprochenen Grundsatzes [...] Sorge zu tragen«, wenn es zuträfe, dass der israelitischen Gemeinde die von der französischen Besatzungsherrschaft verliehenen Rechte noch über das Ende der Besatzung hinaus bis zur Unterzeichnung der DBA zugestanden hatten<sup>126</sup>. Der Berichterstatter folgte dabei der in der Bittschrift der jüdischen Gemeinde vorgetragene Rechtsauffas-

122 Fremde Juden sollten das Lübecker Staatsgebiet vollständig verlassen, Juden aus Moisling dorthin zurückziehen, vgl. nur HACH, Juden, S. 17–20.

123 S. Protokolle der deutschen Bundesversammlung, Bd. IX, Frankfurt a.M. 1820, S. 112. Näher zur Beschränkung der Rechte der Lübecker Juden nach 1813 s. HUNDT, Vertretung der jüdischen Gemeinden, S. 149–151; GUTTKUHN, Geschichte, S. 92–94, 101–114 m.w.N.

124 Protokolle IX, S. 111; GUTTKUHN, Geschichte, S. 114f.

125 CARLEBACH, Geschichte, S. 100.

126 Protokolle der deutschen Bundesversammlung, Bd. XI, Frankfurt a.M. 1821, S. 112–114.

sung<sup>127</sup>, dass die Aufrechterhaltung der Gleichstellung nach der Befreiung von der französischen Herrschaft die konkludente Bestätigung dieser Rechtslage bedeutete und einer Verleihung der Rechte durch die Stadt gleichzusetzen sei. Auf dieser Grundlage standen die Chancen der Lübecker Juden auf effektiven Rechtsschutz durch die Bundesversammlung gut. Denn zwar konnte sich die Lübecker Gemeinde nicht auf eine gerichtliche Entscheidungszuständigkeit der Bundesversammlung aus Art. 46 der Wiener Kongressakte berufen, da Art. 46 nur für die Verfassungsverhältnisse der Stadt Frankfurt galt. Während jedoch die Wiener Kongressakte außerhalb des Art. 46 noch auf jede Form der Bundesgerichtsbarkeit verzichtet hatte, erklärte inzwischen Art. 53 der Wiener Schlussakte, dass es der Bundesversammlung obliege, auf Anzeige eines Beteiligten für die Erfüllung der im zweiten Teil der DBA übernommenen Verbindlichkeiten zu sorgen<sup>128</sup>. Damit war den von der Garantie des Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA geschützten deutschen Juden die Möglichkeit eingeräumt, ihre Rechte aus der Garantie vor der Bundesversammlung geltend zu machen. Auf dieser Rechtsgrundlage hatte also die Bundesversammlung die Sache der Juden von Lübeck zur weiteren Verhandlung angenommen und forderte nun die Stadt Lübeck zu einer Gegenerklärung auf. Darin bestritt die Stadt schon die Existenz einer »Israelitischen Gemeinde« in der Stadt. Außerdem betonte sie, dass bereits im Frühjahr 1814 eine Verordnung erlassen worden sei, nach der alles französische Recht außer Kraft gesetzt und die zuvor geltenden Gesetze wieder in Kraft gesetzt worden seien<sup>129</sup>. Man habe lediglich aus Gründen der Humanität auf den sofortigen Vollzug der Rechtsänderung verzichtet. Von der Aufrechterhaltung der von Frankreich eingeräumten Rechte bis zum Inkrafttreten der DBA oder darüber hinaus könne also keine Rede sein<sup>130</sup>. Die Stadt Lübeck selbst habe den Juden nur das Recht zugestanden, im Vorort Moisling zu wohnen. Die Bundesversammlung dürfe die Stadt Lübeck gem. Art. 53 WSA nur zur Erfüllung ihrer Verbindlichkeiten aus Art. 16 Abs. 2 DBA anhalten<sup>131</sup>. Diese habe die Stadt Lübeck aber zu

<sup>127</sup> Vgl. CARLEBACH, Geschichte, S. 99.

<sup>128</sup> Art. 53 WSA lautete wörtlich: »Die durch die Bundesacte den einzelnen Bundesstaaten garantierte Unabhängigkeit schließt zwar im Allgemeinen jede Einwirkung des Bundes in die innere Staatseinrichtung und Staatsverwaltung aus. Da aber die Bundesglieder sich in dem zweiten Abschnitt der Bundesacte über einige besondere Bestimmungen vereinigt haben, welche sich theils auf Gewährleistung zugesicherter Rechte, theils auf bestimmte Verhältnisse der Unterthanen beziehen, so liegt der Bundesversammlung ob, die Erfüllung der durch diese Bestimmungen übernommenen Verbindlichkeiten, wenn sich aus hinreichend begründeten Anzeigen der Betheiligten ergibt, daß solche nicht statt gefunden habe, zu bewirken. Die Anwendung der in Gemäßheit dieser Verbindlichkeiten getroffenen allgemeinen Anordnungen auf die einzelnen Fälle bleibt jedoch den Regierungen allein überlassen.«

<sup>129</sup> Die Gegenerklärung ist abgedruckt in: Protokolle XII, S. 63–88.

<sup>130</sup> S. insbes. ebd., S. 73f.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., S. 79.

jeder Zeit erfüllt, weil sie den Juden das Recht auf Niederlassung im Vorort Moisling niemals bestritten habe.

Die Bundesversammlung ließ sich von dieser Argumentation überzeugen. In ihrer 27. Sitzung vom 12. Juli 1821 wies sie das Bittgesuch der jüdischen Gemeinde zurück und gab ihr auf, sich mit ihrem Anliegen in Zukunft an den Senat der Stadt Lübeck zu halten. Die Stadt Lübeck hatte sich damit durchgesetzt<sup>132</sup>. Die Ausweisung der Juden aus dem Stadtgebiet und die Beschränkung ihrer Rechte wurde wie geplant durchgeführt<sup>133</sup>. Dasselbe galt für Bremen. Auch dort wurden die Juden aus dem Stadtgebiet ausgewiesen und der Gemeinde ihre Existenz bestritten<sup>134</sup>. Auch in Hamburg kehrte man zur alten Rechtslage, der Judenordnung aus dem Jahr 1710, zurück, obwohl deren Bestimmungen zunehmend nachsichtiger gehandhabt wurden und der jüdischen Gemeinde z.B. gegen den Wortlaut dieser Ordnung in den 1840er Jahren der Bau einer Synagoge und der Erwerb eines Grundstücks hierfür gestattet wurde<sup>135</sup>.

Wie es von den Verhandlungsführern, die die Einfügung des Wortes »von« durchgesetzt hatten, gewollt war, blieb die Rechtsgarantie des Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA damit für die Juden der Hansestädte ohne Wirkung. Die Existenz der beiden im Stadtgebiet von Lübeck und Bremen neu gegründeten Gemeinden wurde deshalb schon nach wenigen Jahren wieder beendet.

## Resümee

Die Wirkung und Bedeutung des Wiener Kongresses für die jüdischen Gemeinden in Deutschland lässt sich somit wie folgt zusammenfassen: Die unmittelbare Wirkung des Art. 16 Abs. 2 der Bundesakte blieb marginal. Die in ihm enthaltene Garantie der bisher »von den Bundesstaaten« eingeräumten Rechte vermittelte keinen Schutz korporativer Rechte, d.h. der Rechte der jüdischen Gemeinden als solcher, sondern bezog sich allein auf

<sup>132</sup> Vgl. auch GUTTKUHN, Geschichte, S. 116f.

<sup>133</sup> Näher ebd., S. 117–122.

<sup>134</sup> Vgl. MARKREICH, Geschichte, S. 47f.; DÜNZELMANN, Geschichte, S. 59–66. Als Benedix Gumpel Schwabe, ein Vorsteher der Gemeinde des Bremer Stadtgebiets, 1821 beantragte, einem Rabbiner den Aufenthalt zu gestatten, wurde ihm untersagt, sich als Vorsteher der Gemeinde zu bezeichnen. Nur die schon vor der Aufnahme von Juden ins Stadtgebiet bestehende Gemeinde von Hastedt, einer Landgemeinde auf bremischen Staatsgebiet, blieb anerkannt, vgl. ebd., S. 66; Jeanette JAKUBOWSKI, Geschichte des jüdischen Friedhofs in Bremen, Bremen 2002, S. 10f. Auch die Bremer Gemeinde appellierte dagegen an die Bundesversammlung, wurde aber auf eine Gegenerklärung des Senats hin gleichfalls abgewiesen. Vgl. MARKREICH, Geschichte, S. 48.

<sup>135</sup> Näher PENSSSEL, Religionsgemeinschaften.

die individuellen Rechte der deutschen Juden. Dies ergibt sich nicht nur aus seinem Wortlaut, sondern auch aus seiner Entstehungsgeschichte: Nicht zur Durchsetzung der religiösen oder sonstigen Entfaltungsrechte der Gemeinden, sondern zu Durchsetzung ihrer individuellen Rechte (ihrer Berufsfreiheit, ihres Niederlassungsrechts usw.) intervenierten die Juden Frankfurts und der Hansestädte auf dem Kongress. Die alten Autonomierechte ihrer Gemeinden waren sie dafür aufzugeben bereit.

Außerdem vermittelte Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA nach zwar umstrittener, aber wohl herrschend gewordener Rechtsauffassung keinen Schutz der politischen, sondern nur der bürgerlichen Rechte. Vor allem die politischen Rechte aber waren es, die mittelbar auch für das Gemeindeverfassungsrecht entscheidend gewesen wären, weil von der politischen Integration der Juden in den übrigen Staatsverband abhing, ob ihre Gemeinden den Charakter »reiner Religionsgemeinschaften« trugen oder nicht. Die Folge war, dass die Garantie des Art. 16 Abs. 2 DBA selbst dort, wo sie zu einem gewissen Grad griff, z.B. in Frankfurt a.M., nicht zur Erhaltung der Gemeinden als reine Religionsgesellschaften führte.

Traf es aber zu, dass zu den bürgerlichen Rechten auch das Recht auf gemeinschaftliche Religionsausübung zählte<sup>136</sup>, hätte Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA auch den Schutz der einmal bei Inkrafttreten der DBA eingeführten kollektiven Religionsfreiheit vermittelt. Ob dem tatsächlich so war, musste allerdings in der Praxis nicht entschieden werden. Denn das Interesse an der Rücknahme von Rechten richtete sich auf das wirtschaftliche und politische Leben. Die Religionsfreiheit, die den Juden zwischenzeitlich gewährt worden war, wurde ihnen dort, wo ihnen die Niederlassung erlaubt blieb, soweit ersichtlich nicht wieder bestritten. Dass Art. 16 Abs. 2 S. 2 DBA mit seiner Garantie der einmal eingeräumten Rechte mit dazu beigetragen hat, wird sich nicht nachweisen lassen, ist aber jedenfalls auch nicht gänzlich ausgeschlossen.

Nicht zuletzt gab Art. 16 Abs. 2 DBA einen Anstoß dafür, das Projekt der »Emanzipation« umfassend, auch in politischer Hinsicht, weiterzuvorführen. Als sich abzeichnete, dass es nicht zu einer bundeseinheitlichen Regelung kommen würde, schritten viele Mittelstaaten zu einer eigenen Emanzipationsgesetzgebung<sup>137</sup>. Je stärker diese zur bürgerlich-rechtlichen

---

<sup>136</sup> Näher dazu der Beitrag von Heinrich de Wall in diesem Band.

<sup>137</sup> Vereinzelt nahmen die reformwilligen Staaten dabei ausdrücklich auf die bisher unerfüllte Pflicht aus Art. 16 Abs. 2 DBA Bezug. So soll der zuständige Referent in der bayerischen Kammer der Abgeordneten bei der Verhandlung über die Emanzipationsgesetzgebung Art. 16 DBA angesprochen und dazu ausgeführt haben: »Mit diesen Worten hat der deutsche Staatenbund auch die Verbindlichkeit auf sich genommen, sein Versprechen zu erfüllen; und es ist Ehrenschild von ihm geworden, der Gegenwart die große Schuld der Vergangenheit abzutragen«. Zit. nach SILBERSTEIN, Stellung Preußens, S. 22.



und politischen Gleichstellung führte, umso stärker ging von ihr der Impuls aus, auch die Gemeindeverhältnisse umzugestalten. Meist geschah dies parallel oder doch in näherer zeitlicher Folge. Bis zum Ende des 19. Jahrhunderts mündete deshalb die von der französischen Revolution in Gang gesetzte, durch Art. 16 Abs. 2 DBA zumindest auf der Agenda gehaltene und schließlich 1871 doch noch verwirklichte individuell-rechtliche Gleichstellung der deutschen Juden in allen deutschen Staaten in die Umwandlung der israelitischen Gemeinden in zumindest geduldete, mit im Wesentlichen unbeschränktem Recht auf gemeinschaftliche Religionsausübung versehene »Religionsgesellschaften«. Wie diese Religionsgesellschaften organisiert waren, d.h. wie stark z.B. die staatliche Kontrolle über sie war, war durch die Emanzipationsgesetzgebung und entsprechend auch durch Art. 16 DBA nicht vorgegeben. Dies hat bereits der anfängliche Vergleich der preußischen und der französischen Rechtslage gezeigt. Daher gingen die Staaten des Deutschen Bundes hier zunächst unterschiedliche Wege, die sich jedoch in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wieder aneinander annäherten. Aus dieser Annäherung zwischen dem staatsferneren Modell Preußens und dem staatsnahen Modell der Konsistorialverfassungen gingen schließlich dem Staat gegenüber verselbständigte Religionsgemeinschaften hervor, die trotzdem – aufgrund ihrer Entwicklung aus einer »quasi-politischen Gemeinde« heraus – Ähnlichkeiten mit einem öffentlich-rechtlichen Verband (z.B. in Form eines Besteuerungsrechts oder des Parochialrechts) besaßen. Deshalb ist es sicher nicht falsch, in ihnen in gewisser Weise ein Vorbild für die im modernen Religionsverfassungsrecht zentrale Rechtsform der »öffentlich-rechtlich korporierten Religionsgesellschaft« zu sehen.

Es kann also festgehalten werden: Der Wiener Kongress bedeutete für die jüdischen Gemeinden insofern keine Zäsur, als er eine neue Rechtslage geschaffen hätte. Er wirkte aber, indem er zumindest mit dazu beitrug, Rechtsentwicklungen der Revolutionszeit in einem zunächst gegenläufigen politischen Klima zu erhalten, die sich im Ergebnis als zukunftsweisend erwiesen.



Heinrich de Wall

## Art. 16 I DBA – Individualrecht oder Regelung zu Gunsten der Kirchen?

Die Kontroversen zum Fall Kettenburg innerhalb und außerhalb  
der Bundesversammlung

### 1. Einleitung

Von den verschiedenen Plänen, die Rechtsstellung der Kirchen in der Deutschen Bundesakte zu regeln, ist Artikel 16 DBA geblieben, der in seinem Absatz 1 die Gleichheit der christlichen Konfessionen anordnet und in Absatz 2 eine Verbesserung der Rechtsstellung der Juden in Aussicht stellt. Die weitergehenden Pläne und ihr Scheitern sind Gegenstände mehrerer Beiträge in diesem Band. Hier soll es dagegen um das Verständnis des Art. 16 I DBA gehen, und zwar speziell um die Frage, ob darin auch die Rechte der Kirchen enthalten waren und damit jedenfalls der Kern einer Regelung des Staat-Kirchen-Verhältnisses. Die Formulierung dieses Absatzes lässt indes eigentlich vermuten, dass es dabei gar nicht um die Rechtsstellung der Kirchen geht, sondern dass allein ein Recht der Individuen auf religiöse Gleichbehandlung angeordnet wird. Art. 16 I DBA lautet nämlich: »Die Verschiedenheit der christlichen Religionsparteien kann in den Ländern und Gebieten des deutschen Bundes keinen Unterschied in dem Genusse der bürgerlichen und politischen Rechte begründen«. Mit dem Verweis auf die bürgerlichen und politischen Rechte deutet dieser Wortlaut darauf hin, dass es sich bei Art. 16 I DBA um eine beschränkte Garantie der Gleichbehandlung der Individuen ungeachtet ihrer christlichen Konfession handelt: Bei der Zuweisung bürgerlicher und politischer Rechte dürfen die Mitglieder des Deutschen Bundes nicht nach den christlichen Religionsparteien unterscheiden. Dass hierin eine Regelung der Rechtsstellung der Kirche bzw. der Kirchen verborgen sein sollen, erscheint zunächst fernliegend.

Gleichwohl wurde im 19. Jahrhundert genau darüber diskutiert, nämlich ob und inwiefern Art. 16 DBA auch Vergünstigungen zu Gunsten der Kirchen enthalte. Die Diskussionen beschränkten sich nicht auf den akademischen Bereich. Vielmehr ist auch im Zusammenhang mit einer konkreten Beschwerde eines Untertanen gegenüber einem Bundesstaat, die vor die Bundesversammlung gebracht wurde, über eben diese Frage diskutiert

worden: nämlich im Fall des mecklenburg-schwerinschen Kammerherrn und Gutsbesitzers von der Kettenburg gegen seine Landesherrschaft. Dieser Fall und die wissenschaftlichen Diskussionen sind im Jahrgang 1854 der *Kirchlichen Zeitschrift* durch Otto Mejer (1818–1893)<sup>1</sup>, zu dieser Zeit Kirchenrechtler in Rostock, ausführlich besprochen worden. Der Artikel trägt den Titel *Der 16. Artikel der Deutschen Bundesakte, die römische Kirche und der Bundestag*. Die Neugier darauf, warum im Jahre 1854 der Bundestag, d.h. die Bundesversammlung des Deutschen Bundes, mit Art. 16 DBA beschäftigt war, ist Anlass für die folgenden Ausführungen geworden<sup>2</sup>.

Bevor die Streitigkeit vor dem Bundestag und ihr Ausgang skizziert und analysiert werden, ist zunächst näher auf Entstehungsgeschichte, Wortlaut und Inhalt von Art. 16 I DBA einzugehen. Dabei ist natürlich das zeitgenössische Verständnis des Art. 16 DBA zugrunde zu legen. Auf dieser Grundlage werden die literarischen und politischen Auseinandersetzungen um den Artikel in den Blick genommen, insbesondere die Verhandlungen der Bundesversammlung im Fall Kettenburg. Dabei wird ein besonderes Augenmerk darauf liegen, inwiefern diese Diskussionen in das Verständnis des Verhältnisses von Staat und Kirche im 19. Jahrhunderts passen und das herkömmliche Bild davon bestätigen oder in Frage stellen.

## 2. Die Entstehungsgeschichte von Art. 16 DBA

Der durch den Wortlaut hervorgerufene Eindruck, dass Art. 16 DBA in seinem Absatz 1 ausschließlich den Individuen ein Recht vermittelt, wird durch die Entstehungsgeschichte und Systematik dieser Vorschrift bestätigt<sup>3</sup>.

In seiner endgültigen Fassung ist Art. 16 DBA – wie eingangs erwähnt – ein kleiner Rest weitergehender Pläne zur Regelung des Kirchenwesens. In den preußischen und österreichischen Entwürfen einer Bundesverfassung waren noch unterschiedliche Regelungen zu den Rechten der Kirchen ent-

---

1 Im Anschluss an seine Rostocker Zeit war Mejer Professor für Kirchenrecht in Göttingen und 1885–1893 Präsident des Landeskonsistoriums in Hannover; zu Mejer siehe Manfred FRIEDRICH, Mejer, Otto, in: *Neue Deutsche Biographie* 16 (1990), S. 737.

2 Für den Hinweis auf den Artikel Mejers danke ich meiner Mitarbeiterin Renate Penßel, die einen Beitrag über die Auswirkungen des Wiener Kongresses auf Rechtsstellung der Jüdischen Kultusgemeinschaften, also über den zweiten Absatz von Art. 16 DBA, zu diesem Band beigetragen hat.

3 Zur Entstehungsgeschichte ausführlich Otto MEJER, *Der XVI. Artikel der deutschen Bundesakte, die römische Kirche und der Bundestag*, in: *Kirchliche Zeitschrift* 4 (1855), S. 575–672, hier S. 582–604.

halten<sup>4</sup>. Neben diesen waren aber jeweils auch Vorgänger der individuellen Garantie in Art. 16 I enthalten – die Vorentwürfe waren also von einem Kontrast geprägt zwischen Kirchenartikeln, die in der DBA nicht realisiert wurden, und der Garantie individueller Gleichheit bzw. Nichtdiskriminierung wegen der Zugehörigkeit zu einer der christlichen Religionsparteien, die dann in Art. 16 I DBA übernommen wurde. Dieser Gegensatz und die Tatsache, dass die Regelungen zu den Kirchen gerade nicht übernommen wurden, bestätigt die rein individuelle Zielrichtung von Art. 16 I DBA.

Am ehesten konnte Art. 17 S. 2 des Österreichischen Entwurfs einer Bundesverfassung vom Mai 1815 ein Recht der Kirchen entnommen werden. Er lässt einen Kern des heutigen Selbstbestimmungsrechts der Religionsgemeinschaften erkennen. Dieser Satz, der sich an einen Vorläufer der in Art. 16 I DBA enthaltenen individuellen Gleichheit anschloss, lautete: »Jeder Konfession soll die ausschließliche Verwaltung der Gegenstände ihres Kultus und ihrer Kirchengelder zustehen«. Danach schloss sich dann aber bereits eine Relativierung an: »Die Angelegenheiten der katholischen Kirche sollen mit dem römischen Hof auf der Versammlung behandelt werden«. Der zweite preußische Entwurf einer Bundesverfassung von Mai 1815 garantiert die Gleichberechtigung der Religionen in § 9 Abs. 4 und nimmt in § 11 die unterschiedlichen Rechtsstellungen der Katholiken und der Protestanten auf. Danach wird der katholischen Religion eine »so viel als möglich gleichförmige, zusammenhängende und die zu Bestreitung ihrer Bedürfnisse notwendigen Mittel sichernde Verfassung« in Aussicht gestellt. Dagegen wird konstatiert, dass »die Rechte der Evangelischen [...] in jedem Staate zur Landesverfassung [gehören]«.

Dieser Vorschlag enthält gerade keine Rechte für die evangelischen Kirchen, deren Rechtsstellung sich ja vielmehr je nach der Landesverfassung richten soll<sup>5</sup>. Die weitgehende Verstaatlichung der evangelischen Kirchen im 18. und 19. Jahrhundert findet hier ihren Ausdruck<sup>6</sup>.

Art. 15 des gemeinsamen österreichisch-preußischen Entwurfs einer Bundesverfassung (ebenfalls vom Mai 1815) nimmt die preußische Lösung auf, soweit es um die Stellung der katholischen Kirche und die Rechte der evangelischen Kirche geht. Im Übrigen enthält er in Art. 14 I eine Vor-

4 Die Entwürfe sind wiedergegeben bei Ernst Rudolf HUBER / Wolfgang HUBER, Staat und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. I, Berlin 1973, Nrn. 49–52, S. 113–115.

5 Immerhin wird aber die Erhaltung ihrer auf Friedensschlüssen, Grundgesetzen oder anderen gültigen Verträgen beruhenden Rechte dem Schutz des Bundes anvertraut. Dieser Schutz setzt solche Rechte voraus, statuiert sie aber nicht.

6 S. dazu Christoph LINK, Kirchliche Rechtsgeschichte, München <sup>2</sup>2010, S. 13–147; Heinrich DE WALL, Die Verselbständigung der evangelischen Konsistorien in Preußen und Bayern im 19. Jahrhundert als Schritt zu kirchlicher Unabhängigkeit, in: Joos C. N. RAADSCHELDERS (Hg.), Staat und Kirchen in Westeuropa in verwaltungshistorischer Perspektive, in: Jahrbuch für Europäische Verwaltungsgeschichte 14 (2002), S. 151–169.

schrift, die bis auf ein kleines Detail<sup>7</sup> der individuellen religiösen Gleichbehandlung Art. 16 I DBA gleicht. Eine Regelung über die Rechtsstellung der katholischen bzw. der evangelischen Kirche wurde dann, anders als die Verbürgung der Gleichberechtigung der Individuen ungeachtet der Religion, nicht in die Deutsche Bundesakte übernommen<sup>8</sup>. Aus der Gegenüberstellung der die individuelle Gleichheit sichernden Vorgängerregelungen des Art. 16 I DBA und der die Rechtsstellung der Kirchen regelnden Vorschriften, die nicht in die Bundesakte übernommen wurden, ergibt sich ohne weiteres, dass die Rechtsstellung der Kirchen durch die Deutsche Bundesakte gerade nicht geregelt werden sollte, sondern dass man es allein bei individuellen Rechten belassen wollte.

Dies wird auch durch die weitere Vorgeschichte des Art. 16 DBA noch bestärkt. Art. 16 I DBA knüpft an die Akzessionsurkunden protestantischer Staaten zum Rheinbund an<sup>9</sup>. Diese enthielten die Zusage, dass die Ausübung des katholischen Kultes vollständig gleichberechtigt mit der Ausübung des lutherischen Kultes sein solle und dass die Anhänger (sujets) der beiden Konfessionen ohne jede Einschränkung die gleichen zivilen und politischen Rechte (*droits civils et politiques*) genießen sollten. Auch diese Zusage ist von einer Zweiteilung geprägt, nämlich dem Versprechen der Gleichstellung der Kultausübung, ein gemeinschaftliches Recht, im ersten Halbsatz und dem Versprechen der Gleichberechtigung der Individuen im zweiten Halbsatz. Art. 16 I DBA und seine Vorgängervorschläge knüpfen ersichtlich an diesen zweiten Halbsatz an, wohingegen der erste gerade nicht aufgenommen wurde.

Noch in anderer Hinsicht sind diese Vorgänger des Art. 16 I DBA interessant. Hier ist nämlich bereits von »bürgerlichen und politischen Rechten« die Rede, eine Formulierung, die Art. 16 ja aufnimmt. Nach dem wohl hinter dieser Formulierung stehenden französischen Verständnis sind »bürgerliche Rechte« die Menschenrechte Freiheit, Gleichheit, Sicherheit, Eigentum etc., politische Rechte dagegen Aktivbürgerrechte, insbesondere das Stimmrecht. Diese Gegenüberstellung war in der deutschen Terminologie nicht geläufig, anders als der Begriff der bürgerlichen Rechte<sup>10</sup>. Wie

7 In Art. 14 des Entwurfs ist noch von *drei* christlichen Religionsparteien die Rede, wohingegen Art. 16 I DBA unspezifisch formuliert: »Die Verschiedenheit *der* christlichen Religionsparteien [...; Hervorhebung H. de W.]«. Nach Lage der Dinge, d.h. der konfessionellen Verhältnisse in Deutschland, konnte aber mit *den* christlichen Religionsparteien nichts anderes gemeint sein als die bereits vorher reichsrechtlich anerkannten Konfessionen der Lutheraner, Reformierten und Römischen Katholiken.

8 Siehe zu den Gründen des Scheiterns eines Kirchenartikels den Beitrag von Wischmeyer in diesem Band.

9 MEJER, XVI. Artikel, S. 592; siehe auch die Beiträge von Wischmeyer und Hundt in diesem Band.

10 Siehe zum Ganzen MEJER, XVI. Artikel, S. 595ff.

auch immer beides zu verstehen ist: Ein Ansatzpunkt, in den bürgerlichen oder politischen Rechten Rechte der Religionsgemeinschaft verborgen zu sehen, ergibt sich aus dieser Herkunftsgeschichte jedenfalls nicht.

### 3. Art. 16 DBA als Garantie eingeschränkter individueller religiöser Gleichheit und Freiheit und seine Durchsetzbarkeit

Für die Auslegung von Art. 16 I DBA kann also folgendes zusammengefasst werden: Art. 16 I DBA bedeutete zunächst, dass die Angehörigen der drei reichsrechtlich anerkannten Konfessionen, d.h. der Lutheraner, der Reformierten und der römischen Katholiken, in Bezug auf ihre bürgerlichen und politischen Rechte gleich zu behandeln waren. Dies war eine Beschränkung der Souveränität der Mitgliedsstaaten des Bundes, war es ihnen doch untersagt, für Angehörige einer dieser Konfessionen in den Bereichen der bürgerlichen und der politischen Rechte Einschränkungen gegenüber den Angehörigen einer anderen vorzusehen. Dies hätte an sich weitgehende Rechtseinschränkungen zu Lasten der Individuen nicht ausgeschlossen, es hätten dann eben die Rechte der Angehörigen aller drei Konfessionen gleichermaßen eingeschränkt werden müssen. Wollte man dagegen die Rechte der Anhänger einer bisher privilegierten Konfession nicht antasten, blieb nur die Besserstellung der bisher noch minder Berechtigten. Art. 16 I DBA beinhaltete insofern eine Tendenz zur Meistbegünstigung, d.h. der Angleichung bisher in bürgerlicher oder politischer Hinsicht mit einem minderen Rechtsstatus ausgestatteter Konfessionsangehörigen.

Dem Wortlaut nach enthält Art. 16 I DBA keine Garantie der Religionsfreiheit. Vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Verständnisses der Religionsfreiheit ist dies auch nicht verwunderlich. Hinzuweisen ist in diesem Zusammenhang auf die unterschiedlichen Stufen der Religionsausübung im zeitgenössischen Verständnis: Die Freiheit der öffentlichen Religionsausübung, der privaten Religionsausübung und die Freiheit der (stillen bzw. einfachen) Hausandacht. Während die Freiheit der Hausandacht der anerkannten christlichen Konfessionen als individuelles Recht (freilich nur für den Hausvorstand) bereits durch den Westfälischen Frieden gewährleistet wurde (Art. V § 34 des Osnabrücker Friedensvertrags), wurden die anderen beiden Formen der Religionsausübung nicht als Gegenstand individueller Freiheit verstanden, sondern waren Kennzeichen und Instrumente der Verhältnisbestimmung zu den jeweiligen Religionsparteien. Erhebliche Inhalte dessen, was heute als Inhalt der Religionsfreiheit eingeordnet wird, wurden demgemäß zu den Regelungen des »Religionsexercitiums« gezählt und damit dem Verhältnis von Staat und Religion bzw. Kirche zugerechnet.

Dieses Verhältnis wurde in der Deutschen Bundesakte gerade nicht geregelt.

Dennoch hat Art. 16 IDBA auch einen freiheitssichernden Charakter. Indem er Diskriminierungen aufgrund der Religion in Bezug auf die drei anerkannten Konfessionen untersagt, gewährleistet er die Freiheit des Einzelnen, eine dieser Religionen für sich zu wählen und individuell, wenn auch nicht unbedingt öffentlich, auszuüben, ohne Nachteile für seine Rechtsstellung befürchten zu müssen. Dies ist auch zeitgenössisch so gesehen und herausgearbeitet worden<sup>11</sup>.

Verpflichtet, die in Art. 16 IDBA angeordnete religiöse Gleichheit und die darin enthaltene beschränkte persönliche Religionsfreiheit zu gewährleisten, waren die Mitgliedstaaten des Bundes. Diese Verpflichtung unterlag der Gewährleistung und Aufsicht durch den Bund. Das Recht des Bundes sah insofern nicht nur eine allgemeine politische Verantwortlichkeit der Staaten untereinander vor, sondern auch ein individuelles Beschwerderecht der Untertanen an die Bundesversammlung. Nach Art. 53 der Wiener Schlussakte hatte nämlich die Bundesversammlung über Beschwerden auch in Bezug auf die den Untertanen der Bundesmitglieder gewährten Rechte der Bundesakte zu entscheiden. Art. 53 der Wiener Schlussakte lautet:

Die durch die Bundesakte den einzelnen Bundesstaaten garantierte Unabhängigkeit schließt zwar im Allgemeinen jede Einwirkung des Bundes in die innere Staatseinrichtung und Staatsverwaltung aus. Da aber die Bundesglieder sich in dem zweiten Abschnitt der Bundesakte über einige besondere Bestimmungen vereinigt haben, welche sich teils auf Gewährleistung zugesicherter Rechte, teils auf bestimmte Verhältnisse der Untertanen beziehen, so liegt der Bundesversammlung ob, die Erfüllung der durch diese Bestimmungen übernommenen Verbindlichkeiten, wenn sich aus hinreichend begründeten Anzeigen der Beteiligten ergibt, dass solche nicht stattgefunden habe, zu bewirken.

Dies wurde so verstanden, dass einzelne Untertanen unter Berufung auf ihre in der Bundesakte gewährleisteten Rechte die Bundesversammlung anrufen

---

11 So argumentiert eine österreichische Stellungnahme in der noch zu analysierenden Auseinandersetzung um die Sache Kettenburg vor der Bundesversammlung, dass Art. 16 »die ausge dehnteste persönliche Religionsfreiheit« enthalte (siehe unten bei Anm. 29). Diese Aussage ist vor dem Hintergrund, dass noch im Jahre 1837 mehr als vierhundert Protestanten das Zillertal verlassen mussten, zumindest bemerkenswert. Die Behandlung der Zillertaler Protestanten war mit dem Toleranzpatent Josephs II ebenso schwer zu vereinbaren wie mit Art. 16 DBA. Juristische Begründungen, die dafür angegeben wurden, sind aus heutiger Sicht ausgesprochen rabulistisch und verweisen in frühere Zeiten des Staatskirchenrechts. So weist Johann Ludwig Klüber darauf hin, dass Art. 16 DBA voraussetzt, dass die hier genannten Religionsparteien zu den im jeweiligen Bundesstaat aufgenommenen Religionen gehören (Johann Ludwig KLÜBER, *Öffentliches Recht des Teutschen Bundes*, Bd. 2, Frankfurt a.M. 1840, § 525 Anm. b 2). Dies lässt sich mit dem Wortlaut der Bundesakte nur ausgesprochen schwer in Einklang bringen.



konnten, um die Erfüllung der durch diese Bestimmungen übernommenen Verbindlichkeiten bewirken zu lassen. Dafür war auch ein entsprechendes Verfahren vorgesehen<sup>12</sup>. Auch wurde diese Möglichkeit einer Individualbeschwerde genutzt. Neben dem noch näher zu analysierenden Fall Kettenburg hat sich die Israelitische Gemeinde zu Lübeck bereits 1820 mit dem Ersuchen an die Bundesversammlung gewandt, Art. 16 II DBA baldig zu vollziehen<sup>13</sup>.

#### 4. Weitergehende Interpretationen:

##### Art. 16 DBA als Regelung des Staat–Kirche–Verhältnisses

Das bisher gefundene Ergebnis, dass Art. 16 I DBA allein ein individuelles Recht auf Gleichbehandlung vermittelte, wurde auch von der herrschenden Meinung der staats- und kirchenrechtlichen Literatur geteilt. Indes gab es auch gewichtige Auffassungen, die in eine etwas andere Richtung argumentierten. So findet sich im *Öffentliche(n) Recht des Deutschen Bundes* von Johann Ludwig Klüber (1762–1837)<sup>14</sup>, dem führenden Werk des Bundesrechts, folgende Äußerung zu Art. 16 I DBA:

- 
- 12 Siehe ebd., §§ 149, 152, 184, 217, 218. In den neueren Arbeiten zur Verfassung des Deutschen Bundes bzw. zu seiner Gerichtsbarkeit werden dieses Verfahren und andere Möglichkeiten von Individualbeschwerden an die Bundesversammlung allenfalls am Rande behandelt. Die Arbeit von Hartmut MÜLLER-KINET, *Die höchste Gerichtsbarkeit im deutschen Staatenbund 1806–1866*, Frankfurt a.M. 1975, enthält dazu keine näheren Ausführungen. Michael KOTULLA, *Deutsche Verfassungsgeschichte*, Berlin [u.a.] 2008, Rdnr. 1440, weist darauf hin, dass es sich um ein politisches Verfahren handelte, nicht um Rechtsschutz. Das ist insofern zutreffend, als die Bundesversammlung kein kollegiales Gericht war, sondern aus weisungsabhängigen Gesandten der Mitgliedstaaten bestand. Immerhin wurden die Beschwerden aber nach festen Verfahrensregelungen behandelt und diente das Verfahren nach dem Wortlaut des Art. 53 WSA dem Schutz der in der Bundesakte dem einzelnen gewährleisteten Rechte. Vor dem Hintergrund der detaillierten Regelungen zum Verfahren wäre es der näheren Untersuchung wert, ob die Aussage Ernst Rudolf HUBERS, *Deutsche Verfassungsgeschichte seit 1789*, Bd. I: Reform und Restauration. 1789 bis 1830, Stuttgart [u.a.] 21957, S. 647, dass eine Individualbeschwerde niemals erfolgreich gewesen sei, zutrifft. Zumindest hat eine – freilich nicht auf Art. 53 WSA, sondern auf die für die Reichsstadt Frankfurt am Main geltende Spezialvorschrift des Art. 46 WSA gestützte – Individualbeschwerde zu einem Vergleich geführt, siehe den Beitrag von Penßel in diesem Band. Die Streitigkeit ist ausführlich wiedergegeben bei Leopold Friedrich ILSE, *Geschichte der deutschen Bundesversammlung*, Bd. 1, Marburg 1861, S. 303–406.
- 13 Dazu s. den Beitrag von Penßel in diesem Band. Die Verhandlung in der Bundesversammlung ist wiedergegeben im Protokoll der Bundesversammlung, Bd. 11, Frankfurt a.M. 1821, § 66 (S. 111–115). Die Bemerkung von ILSE, *Geschichte*, S. 406, dass diese Beschwerde kurz abgewiesen und nur bis in die Registratur gelangt sei, ist so nicht richtig.
- 14 Zu Klüber siehe Wolfgang MAGER, Klüber, Johann Ludwig, in: *Neue Deutsche Biographie* 12 (1979), S. 133f.

Diese staatsrechtliche Beschränkung der zu dem Deutschen Bund gehörenden Staatsregierungen, bezieht sich auf das Verhältnis sowohl der einzelnen christlichen Untertanen von verschiedenen Religionsbekenntnissen, als auch der verschiedenen christlichen Glaubensparteien oder der Kirchengesellschaften, zu dem Staat<sup>15</sup>.

Danach soll die Gewährleistung individueller Gleichheit also auch das Verhältnis der christlichen Kirchengesellschaften zum Staat betreffen. Diese Äußerung ist freilich alles andere als klar, kann man sie doch auch so verstehen, dass in der individuellen Gleichbehandlung eingeschlossen ist, dass die Kirchengesellschaften gegenüber dem Staat insofern gleichgestellt sind, als es um die Rechte ihrer Mitglieder geht.

Deutlicher in Richtung auf eine Eigenberechtigung der Kirchen deuten die Äußerungen des Bonner Kirchenrechtlers Clemens August von Droste-Hülshoff (1793–1832)<sup>16</sup> in seinen *Grundsätze(n) des gemeinen Kirchenrechts der Katholiken und Evangelischen* von 1828. Hier (S. 250f.) ist zu lesen:

[...] aus dem angeführten Paragraphen ergibt sich nun Vermöge der Deutschen Bundesgesetze, dass die Verschiedenheit der christlichen Konfession

1. für keinen deutschen Untertanen oder Fürsten der Grund der Entziehung bürgerlicher und politischer Rechte sein kann.
2. Dass sie auch nicht einmal einen Unterschied im Genusse jener Rechte zur Folge haben darf, dass also
3. alle zur Zeit der Bundeserrichtung bestehenden christlichen Konfessionen auf gleiche Weise nebeneinander zu bestehen und nebeneinander in rechtlich erlaubter Weise zu Wirken befugt sind; dass also
4. jede Kirche von selbst der anderen an gegenseitigen Rechten gleich ist, oder gleichgesetzt werden muss, eben sofern die Nichtgleichsetzung eine wahre Vorenthaltung bürgerlicher oder politischer Rechte enthalten würde<sup>17</sup>.

In den beiden letztgenannten Punkten ist sehr deutlich von Rechten der Kirchen die Rede. In diese Richtung geht auch Heinrich Albert Zachariae<sup>18</sup>, auch wenn dessen Ausführungen keineswegs so explizit sind:

(Auch liegt in dieser Bestimmung keineswegs eine Parität im Sinne des Reichsstaatsrechts wonach die Reichscollegien immer in bestimmter Weise mit Katholiken und Augsburgischen Verwandten besetzt werden mußten.) Dagegen muß allerdings angenommen werden, daß in den von der Bundesacte garantierten Rechten auch der An-

<sup>15</sup> KLÜBER, Öffentliches Recht, § 526 (S. 795).

<sup>16</sup> Zu ihm s. Erik WOLF, Droste zu Hülshoff, Clemens August Maria Antonius Aloysius Freiherr von, in: *Neue Deutsche Biographie* 4 (1959), S. 132f.

<sup>17</sup> Clemens August VON DROSTE-HÜLSHOFF, *Grundsätze des gemeinen Kirchenrechts der Katholiken und Evangelischen*, Münster 1828, S. 250f.

<sup>18</sup> Zu ihm siehe Ferdinand FRENDSORFF, Zachariae, Heinrich Albert, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 44 (1898), S. 617–632, sowie den Eintrag in Georg HIRTH, *Hirth's Parlaments-Almanach*, Bd. 3, Berlin 1867, S. 103f.

spruch auf freie, insbesondere öffentliche Religionsübung enthalten sei, indem die Freiheit der Religionsübung dem Staate gegenüber zweifellos zu den bürgerlichen oder politischen Rechten gehört [...] <sup>19</sup>.

In diesen Ausführungen aus dem Jahre 1853 wird aber auch deutlicher, was die eigentliche Frage bei der Auslegung des Art. 16 der Deutschen Bundesakte war. Keiner der hier zitierten Autoren kann dafür in Anspruch genommen werden, dass Art. 16 I DBA einer Kirche ein klagbares Recht auf Gleichstellung mit den anderen Kirchen gewährleistete. Insofern ging es nicht um – nach heutiger Diktion – subjektive Rechte der Kirchen (wenn auch Droste-Hülshoff durchaus in dieser Richtung verstanden werden kann). Vielmehr geht es um einen Aspekt, der heute als kollektive Religionsfreiheit dem jedermann zustehenden Grundrecht der Religionsfreiheit zugeordnet würde, nämlich das Recht, seinen Glauben in Gemeinschaft mit anderen öffentlich ausüben zu können.

Mitte des 19. Jahrhunderts ging es dabei noch um die Abgrenzung und Zuordnung von öffentlicher oder privater Religionsausübung als Recht einer Konfession bzw. Kirche einerseits und Hausandacht als individueller Freiheit andererseits. Angeknüpft wurde an die dem Reichskirchenrecht entstammende und den Zeitgenossen des 19. Jahrhundert noch vertraute und geläufige Abgrenzung von öffentlicher und privater Religionsausübung sowie stiller Hausandacht als Stufen der Religionsausübung. Zachariae scheint aus dem Gleichheitsgebot des Art. 16 I DBA das Recht auf öffentliche Religionsausübung abzuleiten, was vor dem Hintergrund des zeitgenössischen Verständnisses der individuellen Religionsfreiheit und -gleichheit keinesfalls zwingend war.

## 5. Art. 16 I DBA vor der Bundesversammlung: Der Fall Kettenburg

### 5.1 Sachverhalt und Gegenstand der Auseinandersetzung

Eine Zachariaes Auffassung nahekommende Argumentation ist auch in der Bundesversammlung vorgetragen worden. Es ging dabei um folgenden Fall:

Der mecklenburg-schwerinsche Kammerherr und Gutsbesitzer von der Kettenburg wollte auf seinen Gütern im lutherischen Mecklenburg einen römisch-katholischen Missionspriester ansiedeln. Dies wurde ihm seitens der Landesherrschaft untersagt. Daraufhin rief er unter Berufung auf Art. 16 I DBA und auf der Grundlage von Art. 53 WSA die Bundesver-

---

<sup>19</sup> Heinrich Albert ZACHARIAE, Deutsches Staats- und Bundesrecht, Erster Theil, Göttingen <sup>2</sup>1853, S. 411.

sammlung an und forderte vom Deutschen Bund Schutz. Zur Klarstellung des Streites soll hier Otto Mejer zitiert werden, der ihn ausführlich dokumentiert und gewürdigt hat:

Es handelte sich nicht darum, dass er [sc. von der Kettenburg, HdW] selbst und seine Familie zur römischen Kirche gehören, deren Ordnungen gemäß leben, ihre im Lande bestehende Anstalten frei und ungehindert gebrauchen dürfe: dies alles war ihm von vorne herein vollkommen zugestanden. Die Frage war bloß, ob, wenn zu größerer Bequemlichkeit für ihn und präsumtiv zum Zwecke des Missionierens in jener Gegend, der bestehende Organismus der römisch-katholischen Kirche in Mecklenburg, nach welchem Herr von der Kettenburg zur Parochie des Schweriner Missionars gehört, kirchlicherseits insoweit verändert wurde, dass an einem innerhalb dieser Parochie gelegenen, bisher als Missionsstation nicht charakterisierten Orte ein Priester – sei es zeitweilig, sei es definitiv – stationiert ward: eine solche Modifikation oder Fortbildung des römischen Kirchenorganismus in Mecklenburg von der Staatsregierung geduldet werden müsse. Nicht die freie Religionsübung eines einzelnen oder seiner Familie war also beschränkt: denn seinen ordentlichen Parochus beliebig zu benutzen, zu demselben sonntäglich zur Messe zu gehen usw. war und ist Herrn von der Kettenburg ganz unverwehrt. Vielmehr handelte es sich um Einrichtung einer kirchlichen Anstalt: Um etwas, das nicht Herr von der Kettenburg, sondern für ihn die römische Kirche tat; um einen Rechtsanspruch also, in welchem nicht ein einzelner römischer Katholik, sondern eben diese römische Kirche als solche geschützt sein wollte<sup>20</sup>.

Die Bundesversammlung musste nun, sofern sie auf die Beschwerde eingehen wollte, die von der Kettenburg unter Berufung auf Art. 53 der Wiener Schlussakte erhoben hatte, entscheiden, ob Art. 16 DBA ein solches Recht enthielt, oder ob dieser lediglich, wie das überwiegend angenommen und auch hier herausgearbeitet wurde, lediglich Rechte des Individuums enthielt, die nicht auf die kirchliche Stellung einwirken.

Dabei ist, verglichen mit heutigem Verständnis, daran zu erinnern, dass es in der Streitigkeit vor der Bundesversammlung nicht um die Frage ging, ob die Kirche selbst ein Recht geltend machen kann. Die subjektive Berechtigung einer Kirche war nicht Gegenstand der Beschwerde, denn nicht die Kirche, sondern Kettenburg machte sein Recht aus Art. 16 IDBA geltend. Allerdings war er der Ansicht, dass es dieses Recht beinhalte, dass ein römisch-katholischer Missionspriester auf seinen Gütern in Mecklenburg zur Erleichterung seiner Religionsausübung angesiedelt werden dürfe. Insofern ging es aber in der Tat um die Frage, ob aus Art. 16 IDBA – reflexartig, nicht als eigenes Recht – eine Vergünstigung für die Kirchen dergestalt abzuleiten war, dass sie im Interesse der Religionsfreiheit ihrer Mitglieder ihren Tätigkeitsbereich und ihre Organisation ausweiten durften.

---

<sup>20</sup> MEJER, XVI. Artikel, S. 578f.

## 5.2 Das Mehrheitsvotum der Reklamationskommission: Religionsexercitium als bürgerliches Recht

Das Verfahren der auf der Grundlage von Art. 53 WSA der Bundesversammlung unterbreiteten Beschwerden war so gestaltet, dass diese zunächst von der Reklamationskommission der Bundesversammlung bearbeitet wurden<sup>21</sup>. Diese gab dann eine Empfehlung für die Behandlung der betreffenden Sache in der Bundesversammlung selbst.

Vor dem Hintergrund der ganz überwiegenden Auffassung in der zeitgenössischen Literatur und dem, was aus der Entstehungsgeschichte und dem Wortlaut der Regelung herzuleiten ist, ist das Ergebnis dieser Reklamationskommission für den Fall Kettenburg doch überraschend: Nicht etwa wurde empfohlen, die Beschwerde von der Kettenburgs abzulehnen, weil Art. 16 DBA das behauptete Recht nicht beinhalte. Dies war der Vorschlag lediglich einer Minorität der Reklamationskommission. Dagegen schlug die Majorität vor:

die hohe Bundesversammlung wolle die großherzoglich mecklenburgisch-schwerinsche Regierung, unter Mitteilung der Beschwerde samt Nachtrag, durch Vermittlung des großherzoglichen Bundestagsgesandten ersuchen, die hierüber erforderliche Aufklärung der Bundesversammlung geben zu wollen<sup>22</sup>.

Ist dieses vorläufige Ergebnis schon für sich bemerkenswert, so gilt dies umso mehr für die Begründung des Mehrheitsvotums. Es interpretiert nämlich den Begriff der bürgerlichen und politischen Rechte im Sinn des Art. 16 I DBA umfassend und führt aus, dass dieser Begriff

die ganze Rechtssphäre [umfasst; HdW], welche die Gesetze eines Landes dem Einzelnen, sowohl dem Staaten als Dritten gegenüber einräumen; eine weitere Kategorie von Rechten in dieser Richtung hin gibt es nicht, weil sie alle sich unter jene subsumieren<sup>23</sup>.

Sodann zählt, im vorliegenden Zusammenhang besonders bemerkenswert, das Mehrheitsvotum ausdrücklich auch die Glaubens- und Gewissensfreiheit zu den bürgerlichen oder politischen Rechten. Da immerhin die meisten Bundesstaaten die Glaubens- und Gewissensfreiheit, allerdings als individuelles Recht, in ihren Verfassungen oder Gesetzen gewährleisteten, ist es in der Tat konsequent, diese zu den bürgerlichen und politischen Rechten zu zählen. In der Argumentation des Mehrheitsvotums wurden diese Frei-

---

21 Zu Recht weist Jürgen MÜLLER, *Der Deutsche Bund 1815–1866*, München 2006, S. 72, darauf hin, dass die Tätigkeit der Reklamationskommission weitgehend unerforscht ist. Das gilt nicht nur für die Tätigkeit dieser Kommission, sondern für die Individualbeschwerden insgesamt.

22 MEJER, XVI. Artikel, S. 605.

23 Ebd., S. 607.

heiten auf indirektem Wege durch Art. 16 I DBA zu Garantien des Bundes. Obwohl dieser selbst die religiöse Freiheit gar nicht garantierte, sondern die religiöse Gleichheit der Bürger in Ansehung ihrer bürgerlichen und politischen Rechte, wurde danach über die Einbeziehung der Religionsfreiheit in die bürgerlichen und politischen Rechte die Religionsfreiheit mit garantiert. Damit allein wäre allerdings für den konkreten Fall wenig gewonnen, da es ja, wie gezeigt, gar nicht um die individuelle Glaubensfreiheit ging, die im Fall Kettenburg unbestritten war. Das Majoritätsvotum lässt aber ausgesprochen fortschrittlich anmutende weitere Ausführungen folgen:

Ein Ausfluss dieser persönlichen Gewissensfreiheit ist aber die Befugnis, seinem Glauben gemäß zu [l]eben, den selben zu bekennen und gottesdienstlich zu üben<sup>24</sup>. [...] es erwächst für jeden Bekenner einer solchen [Religion, HdW] das Recht, zu verlangen, dass in Zumessung der Gewissensfreiheit und der aus solcher abzuleitenden Befugnisse in jedem Bundeslande für Mitglieder der anerkannten Kirchen volle Gleichheit herrsche [...] <sup>25</sup>.

Daraus wird weiter gefolgert, dass den Bekennern einer der christlichen Konfessionen in jedem Bundesland die freie Ausübung ihrer Religion nach den Grundsätzen ihres Bekenntnisses und der Ordnung ihrer Kirche gewährleistet werden müsse. Darüber hinaus wird postuliert, dass dadurch die rechtliche Existenz der verschiedenen christlichen Religionsparteien im gesamten Bundesgebiet garantiert sei, woraus folge, dass

in die Gewissensfreiheit nicht eingegriffen und darum einer jeden christlichen Religionspartei das Religionsexercitium im Allgemeinen – wenn auch der einen in beschränkterem Maaße als der anderen – gestattet werden muss<sup>26</sup>.

Dies ist vor dem Hintergrund der herkömmlichen Auffassung zur Religionsfreiheit und Gleichheit als individuellen Rechten eine keineswegs zwingende, ja nicht einmal schlüssige Argumentation. Vollends unklar bleibt, weshalb daraus ein Recht auf Niederlassung eines Priesters folgen soll. Dem entsprechend verweist das Minoritätsvotum darauf, dass aus der Bundesakte allenfalls das Recht auf die einfache Hausandacht ableitbar sei, das Recht darauf, einen Pfarrer vorübergehend und auf Dauer zu installieren aber Gegenstand des *Jus reformandi*, der öffentlichen Religionsausübung, sei<sup>27</sup>.

Das Mehrheitsvotum zeigt dagegen den Weg zu einer im Ansatz anderen Definition der religiösen Rechte, die die hergebrachte Unterscheidung zwi-

<sup>24</sup> Dies ähnelt der Gliederung der Religionsfreiheit in Art. 4 I GG in die Glaubens-, Bekenntnis- und Religionsausübungsfreiheit, der heute überwiegend keine Bedeutung mehr zugemessen wird.

<sup>25</sup> Zitat bei MEJER, XVI. Artikel, S. 609.

<sup>26</sup> Zitat ebd., S. 612.

<sup>27</sup> Wiedergegeben ebd., S. 623f.

schen öffentlicher und privater Religionsausübung auf der einen, stiller Hausandacht auf der anderen Seite überwindet und aus der Religionsfreiheit nicht nur das Recht des Individuums ableitet, seinen Glauben auch öffentlich gemeinsam mit anderen zu bekennen, sondern auch die Berechtigung der Kirche, die dazu erforderlichen organisatorischen Maßnahmen zu treffen.

### 5.3 Die Entscheidung der Bundesversammlung – zurück zum herkömmlichen Verständnis

Das Verfahren ging dann aber nicht im Sinn dieser, heutigen Argumentationen ähnelnder Auffassung aus. Vielmehr wurden auf der Grundlage der beiden Voten der Reklamationskommission durch die Gesandten der Mitgliedsstaaten des Deutschen Bundes bei der Bundesversammlung Instruktionen von ihren Regierungen eingeholt. Aufgrund dieser Instruktionen wurde in der Sitzung der Bundesversammlung vom 9.6.1853 im Sinn des Minderheitenvotums und damit im Sinn des herkömmlichen Verständnisses des Art. 16 I DBA entschieden: Die Bundesversammlung erklärte sich für nicht ermächtigt, auf die Beschwerde des Kammerherrn von der Kettenburg einzugehen. Allerdings war das Abstimmungsergebnis knapp. Die Mehrheit betrug nur drei Stimmen. Für das letztlich unterlegene Majoritätsvotum der Reklamationskommission stimmten Österreich, Bayern, Sachsen und beide Hessen, daneben kleinere, nur mit Kuriatstimme vertretene Mitglieder des Bundes<sup>28</sup>. Auffällig ist dabei, dass die starken katholischen Bundesmitglieder, also namentlich Österreich und Bayern, für die Auslegung des Art. 16 I DBA in Richtung auf eine aus der Religionsfreiheit abgeleitete Rechtsstellung der Kirche votierten. So heißt es im österreichischen Votum in der Bundesversammlung, dass zwar anzuerkennen sei, dass mit Art. 16 I DBA nicht die äußere Einrichtung der Kirchen und die Stellung des Staates zur Kirche geregelt werden sollten. Jedoch hätten die Stifter des deutschen Bundes

ohne Zweifel die ausgedehnteste persönliche Religionsfreiheit der Anhänger der anerkannten christlichen Glaubensbekenntnisse vorausgesetzt, als sie im Art. 16 DBA deren volle politische Gleichberechtigung zu einem Grundgesetz des Bundes machten [...].

Hierin lag, so der österreichische Vertreter weiter,

gewiss auch ein feierlicher Ausdruck der den Konfessionen selbst gezollten Anerkennung [...]. Wer einem Glauben angehört, dessen Bekenntnis ihm vermöge eines Grundgesetzes der Nation die volle Gleichberechtigung in seinen bürgerlichen Ver-

---

<sup>28</sup> Siehe ebd., S. 626. Dagegen stimmten für die letztlich überlegene Ansicht Preußen, Hannover, Württemberg, Baden, Dänemark, die Niederlande, die großherzoglichen und herzoglichen sächsischen Häuser Braunschweig, Nassau, beide Mecklenburg und die freien Städte.

hältnisse sichert, sollte wohl auch die Freiheit haben, ohne Beeinträchtigung des Rechtsgebietes des Staates und anderer Religionsgemeinschaften im engsten Bereiche seines persönlichen Rechtes, in seinem Hause und in seiner Familie für die Befriedigung seines religiösen Bedürfnisses Sorge zu tragen [...] es erscheint gewiss als eine hiermit schwer zu vereinigende strenge Anordnung, wo kirchliche Anstalten nicht bestehen, der Zuziehung eines Priesters zur häuslichen Gottesverehrung ein unbedingtes Verbot entgegenzusetzen<sup>29</sup>.

Nicht ganz klar ist, was die Motive für diese Haltung gewesen sein mögen. Otto Mejer unterstellt jedenfalls – vor dem Hintergrund seiner Grundhaltung als Vertreter eines lutherischen Landeskirchentums – keine guten: Für ihn war dieser Rechtsstreit ein Versuch der römischen Kirche, vermittels des Bundestags die deutschen Staatsobrigkeiten, zumal die protestantischen, willfähriger zu machen, wodurch »der unverhältnismäßige Grad von Unwillen, mit welchem [sein, HdW] Mißlingen seitens der römischkatholischen Partei angesehen wird«, erklärbar sei. Er konstatiert auch, dass Österreich in seinem offenen Streben nach Hegemonie in Deutschland »durch die entscheidendsten Gründe auf die Allianz mit Rom gewiesen« sei, wodurch sich wohl die Parteinahme Österreichs in diesem Fall erkläre<sup>30</sup>.

#### 5.4 Vom Religionsexercitium zur Religionsfreiheit: Der Fall Kettenburg als Beispiel für den Wandel religionsrechtlicher Kategorien

Ungeachtet ihres Ausgangs zeigt diese Streitigkeit, wie die überlieferten Kategorien der Religionsverfassung in das Gravitationsfeld einer neuen, von den Freiheitsrechten der Bürger und namentlich ihrer Religionsfreiheit ausgehenden Ausrichtung gerieten: Die verschiedenen Grade der Religionsausübung, der Inhalt der Parität, das Verhältnis von Individuum und Staat sowie von Religionsgemeinschaften und Staat wurden neu in Beziehung zueinander gesetzt und geordnet. Die Rechtsstellung der Religionsparteien rückte in der »Österreichischen« Argumentation in die zweite Reihe. Nicht mehr sie waren, mediatisiert durch die Landesherrn bzw. Souveräne, Ausgangspunkt der Verfassungsordnung der Religion. Vielmehr wurden die Gleichheit und die Freiheit der Individuen als Ausgangspunkte und Grundlage der Rechte der Religionsgemeinschaften herangezogen. Mejer nennt diese Perspektive kollegialistisch – und damit trifft er in der Tat etwas Richtiges. Denn gerade der Kollegialismus<sup>31</sup>, der die Kirchen in ihrer Rechtsgestalt nicht als obrigkeitliche Anstalt oder göttliche Stiftung begreift, sondern als Vereinigung von Bürgern zur Erfüllung religiöser Zwecke, der als solcher Verbandsrechte zustehen, bildet die Grundlage für eine

<sup>29</sup> Zitate ebd., S. 632.

<sup>30</sup> Zitate ebd., S. 580.

<sup>31</sup> Zum Kollegialismus grundlegend Klaus SCHLAICH, *Kollegialtheorie. Kirche, Recht und Staat in der Aufklärung*, München 1969.



Neubestimmung der Rolle der Kirchen. Seine Konsequenzen, etwa die Unterscheidung der Kirchenaufsichtsrechte des Staats vom inneren Kirchenregiment des Landesherrn, das sich aus der Verbandsgewalt der Kirche ableitet, erlangten, obwohl theoretisch zu Beginn des 18. Jahrhunderts entwickelt, erst im 19. Jahrhundert praktische Bedeutung. Hier tritt der Kollegial-Kollegialismus allerdings in ein neues Umfeld, das von der gewachsenen Bedeutung der Individuen und ihrer religiösen Freiheit geprägt ist.

Dem heutigen Verständnis ist jedenfalls die Argumentation der schließlich dann doch unterlegenen österreichischen Seite nahe. Sie nimmt vorweg, wie etwa der Europäische Gerichtshof für Menschenrechte aus dem in der Europäischen Menschenrechtskonvention gewährleisteten Recht, seine Religion einzeln oder in Gemeinschaft mit anderen auszuüben, auch ein Recht auf Selbstbestimmung der Gemeinschaften selbst herleitet<sup>32</sup>. Die Majorität der Reklamationskommission und das österreichische Votum stehen heutigen Argumentationsweisen und Bewertungen im Bereich der religiösen Freiheit schon recht nahe. Ob dies wirklich im Interesse der katholischen Partei in der Mitte des 19. Jahrhunderts gewesen ist, ob es wirklich aus deren Perspektive zielführend war, im Interesse einer Stärkung der katholischen Kirche deren Rechte gerade aus der individuellen Religionsfreiheit ableiten zu wollen, das steht auf einem anderen Blatt.

---

32 Danach umfasst das Recht des Gläubigen auf Religionsfreiheit die Erwartung, dass seine Religionsgemeinschaft in Frieden und frei von staatlichem Einfluss tätig werden darf: EGMR 26.10.2000–30985/96 (*Hasan und Chaush* gegen Bulgarien), unter: <http://hudoc.echr.coe.int/hudoc/default.asp>; zum Urteil Hermann WEBER, Die individuelle und kollektive Religionsfreiheit im europäischen Recht einschließlich ihres Rechtsschutzes, in: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 47 (2002), S. 265–302, hier 274f., Siehe auch Heinrich DE WALL, Von der individuellen zur korporativen Religionsfreiheit – die Rechtsprechung zu Art. 9 EMRK, in: Joachim RENZIKOWSKI (Hg.), Die EMRK im Privat-, Straf- und Öffentlichem Recht, Baden-Baden 2004, S. 237–255.



Paul Oberholzer

## Die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu durch Pius VII. 1814 – Schlussstein eines langen Prozesses

Als Papst Pius VII. am 7. August 1814 mit der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* die Gesellschaft Jesu offiziell wiederherstellte, zählte sie bereits rund 600 Mitglieder, darunter 377 in Russland und 199 im Königreich Neapel-Sizilien<sup>1</sup>. Dabei handelte es sich nicht nur um Ex-Jesuiten, die dem Orden vor 1773 beigetreten waren und später ihre Gelübde wieder erneuert hatten, sondern viele hatten sich ihm in den unmittelbar vorangegangenen Jahren neu angeschlossen. Dass sich Pius VII. sehr wohl bewusst war, einen schon längst offiziell und legal an verschiedenen Orten der Welt agierenden Orden zu bestätigen, ist evident. Es stellt sich aber umso mehr die Frage, was seine Wiederherstellung wirklich bedeutete. War sie der offizielle Paukenschlag zu einem Neubeginn oder eine formale Bestätigung eines auf verschiedenen sozialen Ebenen schon längst laufenden Prozesses? Oder ist sie nur das Produkt der Historiographie aus der Perspektive eines rein ultramontan-pyramidalen Kirchenverständnisses, wie es zu Beginn des 19. Jahrhunderts als Anspruch existierte und sich in seiner vollen Schärfe in der zweiten Jahrhunderthälfte zuspitzte? Ganz so wird es nicht gewesen sein, denn für die Jesuiten selbst war die Bestätigung ihres Ordens durch den Papst identitätsstiftend und wesenskonstitutiv. Für sie galt die Gesellschaft Jesu durch die päpstliche Verfügung von 1773 für aufgehoben; die Wiederherstellung von 1814 deuteten sie dann ganz im Licht der einstigen päpstlichen Bestätigung von 1540. Allerdings gab es in der breiten europäischen Öffentlichkeit heftige Debatten darüber, inwieweit die in Weißrussland fortexistierenden Jesuiten dies legal taten oder in offenem Ungehorsam dem Papst gegenüber lebten. Auch gab es Ex-Jesuiten, die mit diesen Ordensmännern im Zarenreich als ihren Mitbrüdern kommunizierten. Andere sahen in ihnen eine Hoffnung für ein Wiedererstehen, hielten sich aber aus Gründen politischer Klugheit zurück<sup>2</sup>.

---

1 Marek INGLÓT, *La Compagnia di Gesù nell'Impero russo (1772–1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*, Roma 1997, S. 260; Klaus SCHATZ, *Aufhebung des Ordens und Intervall* (Manus., Drucklegung in Vorbereitung), S. 50.

2 Sabina PAVONE, *Una strana Alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, Napoli 2008, S. 123–167.

## Geschichtsschreibung in der Gesellschaft Jesu

In den letzten Jahrzehnten kann die Erforschung der Geschichte des Jesuitenordens einen noch nie dagewesenen Boom verzeichnen. Besonders die Missionen, die Architektur und die Theaterkultur des 17. und 18. Jahrhunderts erfreuen sich in der Historiographie und der Literaturwissenschaft großer Beliebtheit. Magerer fällt die Ernte für die zweihundert Jahre der wiederhergestellten Gesellschaft Jesu aus. Von den gut 350 Forschern, die jährlich das Archivum Romanum Societatis Iesu, das Zentralarchiv des Jesuitenordens in Rom, besuchen, übersteigen diejenigen, die sich mit dem 19. und 20. Jahrhundert beschäftigen, die 10%-Hürde nicht. Auch im Bewusstsein der heutigen Jesuiten fristen die Mitbrüder des 19. Jahrhunderts ein Aschenputtel-Dasein.

Wichtigster jüngster Meilenstein für die Erforschung der Wiederherstellung ist die 1997 erschienene Dissertation des polnischen Jesuiten Marek Ingot, *La Compagnia di Gesù nell'Impero Russo (1772–1820) e la sua parte nella restaurazione generale della Compagnia*. 2008 ist das Werk von Sabina Pavone, *Una strana Alleanza. La Compagnia di Gesù in Russia dal 1772 al 1820*, gefolgt<sup>3</sup>.

Für eine vertiefte und umfassende Erforschung der Wiederbelebung der Gesellschaft Jesu müssen die Rolle des Papsttums, besonders der beiden Pontifikate Pius VI. (1775–1799) und Pius VII. (1800–1823), sowie die Amtsführung des Kardinalstaatssekretärs Ercole Consalvi (im Amt 1800–1806 und 1814–1823) untersucht werden. Weitere Forschungsdesiderate sind die Jesuiten in Weißrussland, die ihr geregeltes Ordensleben weiterführten, sowie die Frage, inwieweit die übrigen Ex-Jesuiten ihrem Charisma treu blieben und auf einen Neubeginn hinarbeiteten. Es muss aber auch das Umfeld der gesellschaftlichen Einheiten betrachtet werden, aus denen der Ruf nach Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu laut wurde.

In diesem Beitrag wird die Aufmerksamkeit von der Zeit der offiziellen Wiederherstellung von 1814 weggelenkt und auf Weißrussland gerichtet, wo durch die Nicht-Verkündung des Aufhebungsbrevés der Grundstein für die universale Wiederherstellung gelegt wurde. Dabei werden die Aktionen und die dahinter vermuteten Interessen der Zarin Katharina, des Nuntius von Warschau bzw. des Heiligen Stuhles, des römisch-katholischen Ortsordinarius im Zarenreich sowie der dort gebliebenen Jesuiten beleuchtet.

---

3 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*; PAVONE, *Una strana Alleanza*.

## Voraussetzungen für den Fortbestand der Gesellschaft Jesu

Mit dem am 21. Juli 1773 von Papst Clemens XIV. ausgestellten Breve *Dominus ac Redemptor* galt die Gesellschaft Jesu weltweit als aufgehoben. In Rom selbst trat die Verfügung sogleich in Kraft, in der übrigen katholischen Welt war die Verkündigung durch den zuständigen Ortsbischof notwendig, um die Aufhebung kanonisch rechtswirksam zu machen. Möglichkeiten zur Fortexistenz waren somit nur dort gegeben, wo ein Bischof, der allerdings von Amtes wegen unter unbedingtem Gehorsam des Papstes stand, nicht zur Verlesung des Breves schritt. Für diesen Fall mussten sich die davon betroffenen Jesuiten bewusst sein, sich in einem Provisorium zu befinden, zumal die Verlesung jederzeit dennoch erfolgen konnte. Zudem mussten sie sich fragen, inwieweit ihr Ordensleben kirchenrechtlich und moralisch gerechtfertigt war. Gerade für Jesuiten, die ihre ursprüngliche Sendung darin sahen, sich dem Papst zur Verfügung zu stellen, war diese Frage von besonderer Relevanz.

Im frühneuzeitlichen Europa war allgemein anerkannt, dass neben dem Anspruch des Heiligen Stuhles auf Regelung der kirchlichen Angelegenheiten auf allen Ebenen und in allen Teilen des Erdkreises der Anspruch des weltlichen Souveräns auf Kontrolle aller gesellschaftlich relevanten Elemente – inklusive der kirchlichen – innerhalb seines Herrschaftsbereichs stand. Beide Faktoren waren für die Legalität einer Ordensniederlassung wesentlich.

Der Fortbestand der Gesellschaft Jesu war somit dort möglich, wo ein weltlicher Souverän dem Anspruch des Papstes auf Aufhebung des Ordens wirkmächtig entgegentrat und den Bischöfen seines Herrschaftsbezirks die Verkündigung des Dekretes verbot. Das war in Frankreich mit Ludwig XVI. der Fall, der sich als Herrscher mit dem Anspruch auf die Kontrolle kirchlicher Verhältnisse grundsätzlich weigerte, sich einer päpstlichen Weisung zu unterwerfen. Nur hatte die königliche Verfügung keine Konsequenzen, da derselbe König die Jesuiten bereits 1764 vertrieben hatte<sup>4</sup>. In ähnlicher Ausgangslage präsentierte sich Russland, allerdings mit anderer Entwicklung. Die aus Anhalt stammende und vom Luthertum zur Orthodoxie konvertierte Katharina (\* 1729, † 1796) wurde 1762 Zarin eines Reiches, das in der europäischen Wahrnehmung durch seine Rückständigkeit charakterisiert war. Einem aufgeklärten Absolutismus verpflichtet, wollte sie die Entwicklung ihres Landes vorantreiben, allerdings unter Wahrung eigener Traditionen. Als Regentin orthodoxen Bekenntnisses, die auch die kirchlichen Belange ihrer Verfügungsgewalt unterordnen wollte, musste sie

---

4 Archivum Romanum Societatis Iesu, Hist.Soc. 1001, François GAILLARD S.I., Suppression, survivance et rétablissement de la Compagnie de Jésus, 1772–1814, I/4, S. 11.

ihre Eigenständigkeit gerade auch gegenüber dem Heiligen Stuhl betonen. So gestand Katharina der katholischen Gemeinde von Petersburg Kultusfreiheit zu, beschnitt aber deren Verbindung mit Rom, hier mit der Propaganda Fide, indem sie die Wahl der Seelsorger der Gemeinde zugestand und sie auch an der Güterverwaltung teilhaben ließ. Zudem verbot sie den Katholiken jede Proselytenmacherei. Katharina setzte dieses Reglement trotz Protests von römischer Seite in Kraft<sup>5</sup>.

### Katholiken neu unter der russischen Krone

Mit der Teilung Polens, die sich von 1772 bis 1795 in drei Schritten vollzog, wurde zuerst dessen östlichster Teil, ein Streifen, der vom heutigen Lettland durch Weißrussland bis in die Ukraine reicht, Russland zugeschlagen. Darin lebten ca. 900.000 Katholiken lateinischen und byzantinischen Ritus' sowie 201 Jesuiten in 18 Niederlassungen, was weniger als ein Prozent des gesamten Personalbestands des Ordens ausmachte.

Katharina setzte ihre den Katholiken in Petersburg gegenüber praktizierte Politik fort und kündigte am 14. Dezember 1772 ohne Absprache mit Rom an, ein katholisches Bistum mit Jurisdiktion für das ganze Reich einzurichten. Sie entschied auch, die neu unter ihre Herrschaft gefallenen Ordensmänner im Land zu behalten. So begegnete man ihnen von offizieller Seite mit Großzügigkeit, sie hinwiederum legten mit großer Bereitschaft den Untertaneneid ab. Katharina manifestierte somit bereits vor Aufhebung der Gesellschaft Jesu ihre Unabhängigkeit vom Heiligen Stuhl und eine ausgesprochene Sympathie für die Gesellschaft Jesu.

### Das Breve *Dominus ac Redemptor* in Weißrussland

Wegen der tendenziell jesuitenfreundlichen Grundstimmung in Polen verzögerte sich dort die Verlesung des päpstlichen Aufhebungsbriefes. Die Jesuiten wurden zuvorkommend behandelt und aufgefordert, als Weltpriester ihren Lebensstil und ihre Dienste fortzuführen. Die Situation der neu Russland zugeschlagenen Jesuiten war insofern verworren, als es zum Inkrafttreten des Briefes der Promulgierung durch den Ortsbischof bedurfte. Zarin Katharina schickte sich derzeit an, ein neues römisch-katholisches Bistum für das ganze Reich einzurichten, was folglich den Bischof von Wilna, einer Stadt, die erst 1795 zu Russland kommen sollte, in seiner bisherigen Jurisdiktion über die 1772 Russland zugeschlagenen Gebiete

---

5 PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 13, 41.

beschnitt. Das Vorhaben kündigte die Zarin am 14. Dezember 1772 an. Dabei baute sie den aus litauisch-calvinistischem Adel stammenden und zum Katholizismus konvertierten Stanisław Siestrzencewicz zum römisch-katholischen Bischof für das ganze Zarenreich auf, wobei die meisten Katholiken in dem jüngst von Polen an Russland übergegangenen Gebietsstreifen lebten. Auf dem Hintergrund der Verschiebung politischer Grenzen ist auch das Verhalten von Ignacy Massalski, des Bischofs von Wilna, zu verstehen. Im Bewusstsein, dass er seiner Befugnisse über Weißrussland bald verlustig gehen wird, erteilte er am 29. September 1773 den dort residierenden Jesuiten die Weisung, vorerst in ihren Häusern und Apostolaten zu bleiben und auf weitere Verfügungen zu warten<sup>6</sup>. Dies tat er nicht in der Absicht, die dortigen Jesuiten zu schonen, vielmehr war er sich bewusst, dass er sich gegenüber Katharina keine Kompetenzen anmaßen durfte, die ohnehin bald an den neu ernannten Ordinarius übergehen mussten.

Zarin Katharina erteilte am 3. Oktober 1773 den Gouverneuren der Provinzen Weißrussland und Livland Order, die Jesuiten wissen zu lassen, dass sie den Orden in ihrem Reich weiterhin dulden und entsprechend schützen wolle. Flüchtigen Jesuiten woher auch immer sollten bereitwillig die Grenzen geöffnet werden. Der Vizegouverneur von Weißrussland übermittelte den Jesuiten, dass die Zarin auf so nützliche Männer nicht verzichten könne. Sollte dennoch ein Dekret aus Rom eintreffen, habe dieses keine Geltung ohne staatliche Approbierung. Ende Januar 1774 wurde jegliche Veröffentlichung römischer Bullen oder anderer Verfügungen unter schwere Strafe gestellt<sup>7</sup>.

Als offizielle Begründung ließ Katharina jeweils verlauten, dass die Jesuiten wegen ihrer Verdienste im Erziehungswesen unentbehrlich seien. Das Argument scheint auf Anhieb plausibel, denn in anderen katholischen Gebieten führte die Aufhebung der Gesellschaft Jesu, sofern sie mit der Vertreibung ihrer Mitglieder verbunden war, schnell zu einer Verarmung des Bildungswesens. Nur behoben viele Souveräne den Schaden vorerst damit, dass sie den Jesuiten ermöglichten, als Weltpriester ihre Dienste fortzusetzen. Es ist völlig unklar, warum Katharina diesen Schritt nicht auch vollzog, sondern als orthodoxe Regentin auf der Wahrung der Gesellschaft Jesu als *Corpus* insistierte. Eine andere Erklärung als das Bestreben, ihren Herrschaftsanspruch und eigenen Regierungsstil zu manifestieren, lässt sich nicht finden – und vermag letztlich auch nicht restlos zu überzeugen. Es hat vielleicht eine Rolle gespielt, dass das resolute Zurückweisen päpstlicher Primatsansprüche einen wesentlichen Bestandteil orthodoxer Identität bildete. Es bleibt dann aber weiterhin ungeklärt, warum Katharina

---

6 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 49f.

7 Ebd., S. 46; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 50.

dies auf dem Weg der Förderung der Jesuiten tun wollte, die in die russische Geschichte in erster Linie als päpstliche Herolde und Proselytenmacher eingegangen sind.

### Die Position des Ortsbischofs

Der ambitionierte Stanisław Siestrzencewicz hatte in seiner bisherigen Biographie keine nennenswerten Berührungspunkte mit der Gesellschaft Jesu. Auch ist nicht bekannt, dass ihm das Ordenswesen besonders am Herzen gelegen hätte. Doch seine Konversion zum Katholizismus lässt vermuten, dass er nicht zu Unabhängigkeitsbekundungen gegenüber dem Heiligen Stuhle tendierte. Ganz im Gegenteil zielte er darauf ab, dass ihm in Rom Türen geöffnet würden. Aber Siestrzencewicz war sich auch bewusst, dass er seine kirchliche Laufbahn Katharina verdankte. Bereits am 30. November 1773, also in direktem Zusammenhang mit seiner Ernennung, musste er der Zarin schriftlich versprechen, nichts gegen die Jesuiten zu unternehmen<sup>8</sup>.

Siestrzencewicz erweist sich unter allen Akteuren als der am wenigsten profilierte, er pendelte zwischen römischer Obödienz und Loyalität der Zarin gegenüber hin- und her. Er wusste sehr wohl, dass er eigentlich verpflichtet war, das päpstliche Aufhebungsbreve zu verkünden. So musste er sich der Kurie gegenüber als Jesuitengegner und williger Vollstrecker ihrer Anordnungen erweisen, im Bewusstsein aber, dass er nie zu nahe an eine tatsächliche Realisierung treten durfte, da er dann bei Katharina in Ungnade fallen würde. Katharina selbst war klar, dass Annäherungsversuche Siestrzencewiczs in Richtung Rom eher diplomatischen Charakter hatten und dass er seine Nähe zu ihr nicht leichtfertig aufs Spiel setzen würde. Sie war aber auch auf seinen Opportunismus angewiesen, zumal ihr daran gelegen war, dass Rom ihre Errichtung des römisch-katholischen Bistums approbierte.

Am 1. Februar 1774 trafen Siestrzencewicz und Stanisław Czerniewicz eine Vereinbarung, worin sich beide auf die Weisungen Katharinas verpflichteten, die Jesuiten die Jurisdiktion Siestrzencewiczs anerkannten und dieser wiederum die Exemption der Jesuiten<sup>9</sup>. Manifestationen gegenteiliger Absichten, so zum Beispiel der Vorschlag des Bischofs von Ende 1774, Czerniewicz nicht als Provinzial, sondern als Generalpräfekt der Schulen zu bezeichnen<sup>10</sup>, dürften eher als Gefälligkeitsbekundungen gegenüber dem Heiligen Stuhl denn als tatsächliche Strategie gewertet werden.

---

<sup>8</sup> Ebd., S. 50, Anm. 22.

<sup>9</sup> Ebd., S. 50f.

<sup>10</sup> Ebd., S. 68f.



## Nuntius Giuseppe Garampi

Nuntius Giuseppe Garampi, Vertreter des Heiligen Stuhls in Warschau, lebte nicht im direkten Herrschaftsbereich Katharinas. Seine Aufgabe betreffend Russland bestand in dieser Zeit darin, beim Aufbau einer römisch-katholischen Infrastruktur und Hierarchie für das Reich, wie sie die Zarin vorantrieb, den römischen Einfluss zu garantieren. Eine wichtige Aufgabe war auch, für die Verkündigung des Aufhebungsbriefes zu sorgen. Damit hat er aber in Weißrussland vorerst zugewartet.

Nun ist Garampi natürlich nicht entgangen, dass Katharina große Sympathien für die Gesellschaft Jesu hatte, was er bereits vor der Aufhebung nach Rom berichtete<sup>11</sup>. Ebenso wenig kann ihm entgangen sein, dass Siestrzencewicz ein Vorgehen gegen die Jesuiten verboten war. Dass dieser also kaum je sich für die Vollstreckung der Aufhebung energisch einsetzen würde, muss ihm klar gewesen sein – selbst dann, wenn sich Siestrzencewicz vorerst negativ gegenüber den Jesuiten äußerte.

Es muss in Erinnerung gerufen werden, dass Clemens XIV. auf äußeren Druck und nicht aus eigener Überzeugung das Aufhebungsbriefe verfasste. Garampi blieb ebenso wie dem Papst keine andere Wahl, als offiziell eine jesuitenfeindliche Politik zu vertreten. Dessen neuester Biograph meint nicht nur, dass Garampi unter Zugzwang stand, sondern dass er gar ein heimlicher Freund der Gesellschaft Jesu war und eine verdeckte Politik im Hinblick auf ihre Wiederherstellung betrieb<sup>12</sup>. Der Gedanke ist keineswegs abwegig. Es braucht wenig diplomatisches Gespür, um sich bewusst zu sein, dass jeder Druck von päpstlicher Seite auf Siestrzencewicz, das Briefe zu verkünden, Katharina nur in ihrer Haltung bestärken musste, dies Siestrzencewicz entschieden zu verbieten. Es mutet auch eigenartig an, dass Garampi den Bischof wohl mehrmals erfolglos aufforderte, das Briefe zu verkünden, aber auf Stanisław Czerniewicz's Bitte um Rat, wie er sich dem päpstlichen Willen unterwerfen könne, nicht reagierte und auf die Jesuiten keinen direkten moralischen Druck ausübte, sich selbst aufzulösen<sup>13</sup>.

## Die Strategie der Jesuiten

Die in Weißrussland verbliebenen Jesuiten waren sich bewusst, dass sie sich in einer politischen und kirchlichen Umbruchsituation befanden. Sie waren sich auch bewusst, dass sie moralisch verpflichtet waren, der päpstli-

---

<sup>11</sup> PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 48f.

<sup>12</sup> Ebd., S. 61. Inglot hingegen bezeichnet Garampi als tief überzeugten Gegner der Jesuiten (INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 50).

<sup>13</sup> Ebd., S. 57.

chen Weisung Folge zu leisten, nach der Verlesung des Breves wären sie es auch kanonisch gewesen. Nur wussten sie auch, dass Katharina vorerst keine Anstalten machte, die Inkraftsetzung der päpstlichen Verfügung zu gestatten. Sie mussten aber ebenso wissen, dass die Dauer dieser Übergangsphase, ja der ganzen Politik Katharinas ihnen gegenüber ungewiss war.

Bemerkenswert ist gleich zu Beginn ein Schreiben des Provinzials der Provinz Masovia aus Warschau, zu der die weißrussischen Gebiete gehörten. Darin ernannte dieser unter dem 25. Oktober 1773, kurz vor der dortigen Verlesung des Aufhebungsbreves, den Rektor des Kollegs von Połock, Stanisław Czerniewicz, zum Vizeprovinzial. Das Schreiben ist knapp gehalten. Als Anlass führt der Provinzial die bevorstehende Aufhebung an. Absicht der Ernennung aber war die Aufrechterhaltung der katholischen Kirche und der Gesellschaft Jesu in den verbliebenen Gebieten<sup>14</sup>. Es kann sein, dass es sich dabei um reine Formalismen handelt. Es erstaunt aber, dass sich nicht der leiseste Anklang daran findet, dass die Mitbrüder in Weißrussland bald dasselbe Schicksal der Auflösung treffen wird. Vielmehr ist der Inhalt zukunftsorientiert.

Im Laufe der folgenden zwölf Monate kam es bei den Jesuiten in Weißrussland zu einer nicht ganz klaren Politik, die einige Fragen offen lässt. Wohl war das Breve nicht verkündet und somit nicht rechtskräftig. Einige Jesuiten, vor allem jüngere, wollten sich ihm aber unterwerfen und verließen den Orden. Das wäre ein Weg gewesen, den alle Jesuiten hätten beschreiten können, um dem Willen des Papstes sogleich nachzukommen. Katharina hätte dem nicht wirklich etwas entgegensetzen können. Ein von Czerniewicz einberufenes Beratungsgremium von Mitbrüdern entschied aber, als *Corpus* zusammenzubleiben<sup>15</sup>.

Bereits vorher aber, im Herbst 1773, reichte Czerniewicz das Gesuch ein, das Aufhebungsbreve verkünden zu lassen, damit sich die Jesuiten auf legalem Weg dem päpstlichen Willen unterwerfen können. Er wurde daraufhin eingeladen, im Dezember ein Memoriale mit einer entsprechenden Bitte zu unterbreiten. Die Antwort Katharinas war zu erwarten: Sie erklärte das Gesuch mit der Reichspolitik für unvereinbar und gab Ende Januar 1774 den Ukaz heraus, mit dem sie die Jesuiten unter ihren besonderen Schutz stellte und von der Reichssteuer befreite. Eine schriftliche Bestätigung erfolgte gleichzeitig durch den Gouverneur Weißrusslands an Sieszencewicz, und am 6. Februar erklärte ein weiterer kaiserlicher Ukaz die Verfügungen Katharinas für unwiderruflich<sup>16</sup>.

14 Ebd., S. 47, Anm. 12; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 50.

15 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 51f.

16 Ebd., S. 53–55; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 54.

Interessanterweise hat Czerniewicz während dieser Reise zwei Briefe an Nuntius Garampi mit der Bereitschaft, sich dem päpstlichen Willen zu unterwerfen, verfasst, einen ersten von Riga aus, einen zweiten aus Petersburg, in dem er verzweifelt um Rat bat, wie er sich in Anbetracht der resoluten Politik Katharinas verhalten solle. Neben seiner Verfügbarkeit gegenüber Rom machte Czerniewicz in dem ersten Brief aber auch deutlich, dass ihm nichts anderes übrig bleibe, als der Zarin zu gehorchen. Er wollte mit dem Schreiben zudem die Gelegenheit nutzen, den Nuntius darum zu bitten, sich dafür einzusetzen, dass die Abgaben von auf polnischem Gebiet liegenden Gütern dem Kolleg von Połock ordnungsgemäss entrichtet werden. Das Schreiben leitete Garampi nach Rom weiter<sup>17</sup>. Im Grunde genommen hat Czerniewicz genau das Gegenteil dessen erhalten, worum er offiziell angesucht hat – und hat damit den Fortbestand der Gesellschaft Jesu auf längere Zeit gesichert.

Nach Katharinas deutlichem Bescheid schickte sich Czerniewicz an, alle Niederlassungen und Kollegien zu visitieren und das geordnete geistliche Leben und die üblichen pastoralen Aktivitäten wiederherzustellen. Hingegen unternahm er keine Versuche, ein Noviziat einzurichten oder die Scholastiker ihre Studien in Philosophie und Theologie wieder aufnehmen zu lassen. Sie durften auch keine Gelübde erneuern und schon gar nicht feierliche Gelübde ablegen. Czerniewicz ernannte ferner keine neuen Rektoren – alles getreu der Weisung des Bischofs von Wilna vom 29. September 1773, den *status quo* zu wahren<sup>18</sup>.

Es zeigt sich deutlich, dass neben dem transparenten Papstgehorsam die Strategie der Jesuiten noch andere Facetten kannte. Das Ernennungsschreiben Czerniewiczs zum Vizeprovinzial und dessen Beratungen mit seinen Konsultoren zeugen nicht von Untergangsstimmung, sondern lassen eher die Absicht durchschimmern, das kleine Schiffchen mit den übriggebliebenen Jesuiten durch die unsicheren und noch stürmischen Gewässer durchzumanövrieren. De facto hat Czerniewicz seinen ihm untergebenen Mitbrüdern verboten, sich dem Aufhebungsbreve und damit dem Willen des Papstes zu unterwerfen; die Zarin hat er aber kniefällig genau darum gebeten. Solch vorauseilender Gehorsam erscheint auf diesem Hintergrund eher als taktisches Manöver. Denn ein explizites Zurückweisen seiner Eingabe, womit Czerniewicz rechnen konnte, bewirkte gerade die Bestätigung der Legitimität jesuitischer Fortexistenz. Czerniewicz konnte auch damit rechnen, beim Papst in einem guten Licht zu erscheinen. Er hat selbst eine Reise nach Petersburg nicht gescheut, um dem Willen des Heiligen Stuhls zum Durchbruch zu verhelfen. Dass Czerniewicz auf der Reise dorthin im De-

---

17 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 57; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 56.

18 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 63.

zember 1773 dem Nuntius seine Treue gegenüber dem Papsttum versicherte und ihn im gleichen Atemzug um die Sicherung der nun in ausländischem Territorium liegenden Güter seines Kollegs bitten konnte, mutet geradezu zynisch an. Der Kollegsrektor machte damit deutlich, dass er nicht im Geringsten daran dachte, sein Jesuitenleben in absehbarer Zeit zu beenden. Ja, er wagte es sogar, den Nuntius dafür um Hilfe zu bitten, wohlwissend, dass dieser Rom darüber informieren würde. Mit dieser Doppelbotschaft hat Czerniewicz dem Papst seine Loyalität versichert und hätte dessen Intervention provoziert, wäre der Heilige Stuhl mit dem von ihm eingeschlagenen Weg nicht einverstanden gewesen. Die von Czerniewicz erwirkten Erlasse der Kaiserin verringerten zusätzlich die Möglichkeit, dass nachfolgende Gesuche, die entweder andere formulieren sollten oder Czerniewicz auf äußeren Druck einreichen musste, angenommen würden.

Die im Dezember 1774 erfolgte Ernennung Czerniewicz zum Provinzial war nach den mehrmaligen Verfügungen Katharinas ein wichtiger Schritt auf dem Weg zur inneren und äusseren Konsolidierung. Gemäß ordensinternen Regeln konnte diese Ernennung nur durch den General ausgesprochen werden, doch bezeichnenderweise widersetzte sich ihr Czerniewicz nicht. Sein ganzes Verhalten in dieser politischen und kirchlichen Situation zeigt deutlich, dass er die verdeckte, aber eindeutige Politik verfolgte, eine Verkündigung des Aufhebungsbriefes in Weißrussland zu verhindern.

Und Papst Clemens XVI.?

Kardinal Corsini verpflichtete im Namen der Kardinalskommission für die Angelegenheit der Aufhebung der Gesellschaft Jesu Siestrzencewicz am 22. Juni 1774, der Promulgierung des Briefes in Weißrussland nachzukommen<sup>19</sup>. Mit dieser Delegation konnte Clemens XIV. vermeiden, die Jesuiten persönlich anmahnen zu müssen. Der dritte General der Gesellschaft Jesu, Franz Borja (1565–1572), hat das spezielle Gehorsamsverständnis gegenüber dem Papst in Bezug auf Sendungen so präzisiert, dass darunter nur eine direkt und persönlich vom Papst ausgesprochene Order, nicht aber jede Verlautbarung der Kurie falle<sup>20</sup>. Der Papst hätte den Jesuiten Weißrusslands die Sendung erteilen können, die Gesellschaft Jesu zu verlassen, was jeden auch nur halbwegs legalen Fortbestand verunmöglicht hätte. Clemens XIV. hat sicher bewusst von diesem ihm zustehenden Anspruch auf Gehorsam der Jesuiten keinen Gebrauch gemacht.

<sup>19</sup> Ebd., S. 58.

<sup>20</sup> Paul OBERHOLZER, Carlo Borromeo und die ersten Jesuiten in der Eidgenossenschaft, in: Mariano DELGADO / Markus RIES (Hg.), Karl Borromäus und die Katholische Reform. Akten des Freiburger Symposiums zur 400. Wiederkehr der Heiligsprechung des Schutzpatrons der katholischen Schweiz, Fribourg / Stuttgart 2010, S. 175f.

Viele Vertreter jesuitenkritischer Geschichtsschreibung meinten, wenn sich die weißrussischen Jesuiten dem päpstlichen Aufhebungsbreve wirklich hätten unterwerfen wollen, hätten sie sich nicht durch die Verfügung einer nicht-katholischen Regentin davon abhalten lassen, beziehungsweise nicht auf deren Geheiß gewartet, dem päpstlichen Willen nachkommen zu dürfen<sup>21</sup>. Die bisherige Darstellung der personellen Konstellation um die nichterfolgte Verkündigung des Aufhebungsbreves in Weißrussland gibt dieser These weitgehend recht. Allerdings waren es nicht nur die Jesuiten, sondern auch Garampi und die römische Kurie scheinen durch ihre Aktionen bewusst einer Umsetzung der Aufhebung in Weißrussland entgegen gewirkt zu haben.

Bereits in dieser frühen Zeit, den siebziger Jahren des 18. Jahrhunderts, kursierten unter den Jesuiten in Weißrussland Vermutungen, dass Papst Clemens XIV. es ganz gerne sehe, dass ein Restbestand der Gesellschaft Jesu in entlegenen Gebieten »überwinterte«, um später einmal in neuer Kraft wiederzuerstehen. Dabei nahmen die Betroffenen bewusst in Kauf, dass ihre rechtliche Lage nicht ganz klar war<sup>22</sup>. Es kursierten zudem Gerüchte von einem Reskript der Propaganda Fide und von einem Brief Papst Clemens' XIV. an Zarin Katharina mit der Approbierung der Gesellschaft Jesu in Weißrussland. Die Existenz beider Dokumente konnte aber nie bestätigt werden<sup>23</sup>. Der Realität eher gerecht wird ein Schreiben Czerniewicz, in dem dieser am 6. April 1783 rückblickend festhielt, dass Clemens XIV. gar nicht wissen konnte, dass in Russland die Gesellschaft Jesu in reduzierten Dimensionen fortexistierte. Entsprechend war sein beharrliches Schweigen das stärkste Zeugnis seines Einverständnisses<sup>24</sup>. Dass aber selbst vom Staatssekretariat keine direkte Aufforderung an die Jesuiten erging, sich im Spezialfall Russland ohne bischöfliche Promulgierung aufzulösen, ist als deutliches Zeichen zu werten, dass auch gewichtige Verantwortungsträger der römischen Kurie neben dem Papst den Fortbestand der Jesuiten stillschweigend guthießen. Eine öffentliche Approbierung konnte der Heilige Vater in Anbetracht der antijesuitischen Grundstimmung in Süd-, West- und Zentraleuropa und des damit zusammenhängenden Drucks nicht riskieren.

Es ist nicht anzunehmen, dass wir hier vor den Ergebnissen eines langfristig vorbereiteten Plans stehen, den die Jesuiten in scharfsinniger Manier auf dem Weg der Geheimdiplomatie ausgeführt hätten. Vielmehr hat ein Kreis von Mitbrüdern um Czerniewicz die Gunst der Umstände genutzt

---

21 PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 55.

22 Ebd., S. 53.

23 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 59.

24 Ebd., S. 60.

und geistesgegenwärtig durch ein taktisches Manövrieren die Gesellschaft Jesu als Corpus, wenn auch in reduzierter Ausgestaltung, von einem Tag zum andern am Leben erhalten. Wahrscheinlich waren sie von der Hoffnung geleitet, dass sich der Pontifikat Clemens' XIV. bald seinem Ende zuneigen und dessen Nachfolger die Gesellschaft Jesu wiederherstellen werde. Dies sollte nicht so sein. Aber Ende 1774 waren in Weißrussland die Verhältnisse soweit gediehen, dass der Jesuitenorden mit geregelten Einkünften und einer internen Struktur vorerst gesichert war. Wäre es aber dabei ohne weitere Schritte der Konsolidierung geblieben, hätte es sich auch hierbei lediglich um die Überreste gehandelt, die bald in den Zustand der Agonie getreten wären. Der Personalbestand hat sich in den Monaten nach der Ausstellung des Breves durch Papst Clemens XIV. im Juli 1773 vor allem durch den Austritt jüngerer Mitglieder drastisch reduziert.

### Die stillschweigende Approbierung durch Pius VI.

Mit der Wahl von Giannangelo Braschi am 15. Februar 1775 zum Papst (Pius VI.) flammten vorübergehend die Hoffnungen auf eine Wiederherstellung der Gesellschaft auf, da der neue Nachfolger Petri in seiner Vergangenheit der Gesellschaft Jesu wohlgesinnt gewesen war. Sie verflogen aber bald, zumal er unter dem Druck der Bourbonenhöfe versprechen musste, nichts zu Gunsten einer Wiederherstellung des Jesuitenordens zu unternehmen. Zudem standen auch zu viele Mitglieder des Kardinalskollegiums einem solchen Ansinnen ablehnend gegenüber. Pius VI. waren somit während seines langen Pontifikats, das bis zum 29. August 1799 dauerte, die Hände für offizielle Aktionen zu Gunsten der Gesellschaft Jesu gebunden. Mit beidem mussten die auf die Wiederherstellung ihres Ordens bedachten Jesuiten vorlieb nehmen: mit dem Ausbleiben direkter und expliziter päpstlicher Förderungsmaßnahmen, aber auch mit einer päpstlichen Grundsympathie, die ihnen auf dem Weg einer kontinuierlichen, aber stillen Konsolidierung keine Hindernisse in den Weg stellen würde.

Czerniewicz startete nun erstmals den Versuch, vom Papst ein direktes Signal zum Status der von ihm geleiteten geistlichen Gemeinschaft zu bekommen. Am 15. Oktober 1775 berichtete er in einem Brief an Pius VI. vom Zerfall des kirchlichen Lebens in Polen, wo die Gesellschaft Jesu zu existieren aufgehört habe, und von erfreulichen Entwicklungen im Zarenreich, wo sich Katharina weiterhin an das altehrwürdige Erziehungssystem halte und die katholische Kirche in ihrem alten Glanz fortbestehe. Czerniewicz wies zudem auf die Ausdünnung des kirchlichen Personalbestandes hin und bat den Heiligen Vater, ihn wissen zu lassen, wenn er mit der Fort-

setzung ihres Lebensstils nicht einverstanden sei. Ferner bat er, wegen des fehlenden Noviziats wenigstens die Mitbrüder, die anderswo gezwungen worden waren, den Ordensstand zu verlassen, wieder aufnehmen zu dürfen. Diese Supplik unterbreitete Kardinal Gian Battista Rezzonico dem Papst, von dem aber keine persönliche Antwort folgte. Rezzonicos antwortete am 13. Januar 1776. Sein Adjunkt schickte die Antwort zudem dem in Warschau lebenden Ex-Jesuiten Carlo Benvenuti und erklärte in einem separaten Schreiben, der Papst habe die Informationen positiv aufgenommen, die politischen Verhältnisse erlaubten ihm aber keine Stellungnahme. Dass eine solche Kommunikation viele Interpretationsmöglichkeiten offen ließ, war allen Beteiligten klar. So erhob auch niemand den Anspruch, hier eine offizielle Bestätigung der Gesellschaft Jesu in Russland erhalten zu haben. Ihre Glaubwürdigkeit war selbst für viele Jesuiten in Weißrussland umstritten. Sie führte auch zu keinen merklichen Veränderungen.

Die Botschaft mag in sich gesehen vage und unklar sein. Im Zusammenhang bisher erfolgter Kontakte und Kommunikationsbemühungen zwischen Russland und Rom hatte sie aber die Aussagekraft der stillen Approbierung, wie sie ähnlich Clemens XVI. durch sein ostentatives Schweigen zu erkennen gegeben hatte. So war sie ein kleiner Beitrag zur fortschreitenden Verfestigung jesuitischen Lebens und des Bewusstseins, dass der Papst mit stiller Duldung den Fortbestand der Gesellschaft Jesu guthieß. Cziernewicz wusste, dass der Papst nun über die Existenz der Gesellschaft Jesu korrekt informiert war. Ihm war mit dem Antwortschreiben klar geworden, dass er vorerst nicht mit deutlicheren Zeichen rechnen konnte. Er hat dem Papst gegenüber aber auch klar zum Ausdruck gebracht, was er für die Identität der Gesellschaft Jesu für wesenskonstitutiv hielt: die direkte und persönliche Approbierung durch den Papst. Eine vorläufige Etappe auf diesem Weg sollte die päpstliche Anerkennung der Gesellschaft Jesu innerhalb der Grenzen des russischen Reiches durch Pius VII. mit dem Breve *Catholicae fidei* vom 7. März 1801 sein. Als definitiv erreicht sollte das Ziel erst mit der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* vom 7. August 1814 gelten. Cziernewicz und seine Nachfolger blieben diesem am 15. Oktober 1775 implizit ausgedrückten Plan treu und schickten sich an, in der Zwischenzeit alle Gelegenheiten auszunützen, um den Orden Schritt für Schritt aufzubauen – solange keine direkte und gegenteilige Weisung des Papstes erfolgte. Dass eine solche ausblieb, war Bestandteil päpstlicher Strategie.

Bezeichnend ist in diesem Briefwechsel zwischen Cziernewicz und Rom auch das Selbstbild der Gesellschaft Jesu, das dieser zum Ausdruck brachte: Die Gesellschaft Jesu wird das altbewährte Schulwesen, dessentwegen sie von aufgeklärter Seite hart kritisiert wurde, weiterpflegen und damit eine blühende Kirche garantieren. Diese Hoffnung sollte in der Folge bis zur offiziellen Wiederherstellung eine wichtige Komponente sein.

## Ausgangslage zu Beginn des Jahres 1776

Mit der schweigenden Entgegennahme von Cziernewicz's Informationen durch Pius VI. war die Grundkonstellation, in deren Rahmen die Gesellschaft Jesu fortexistieren musste und man den Wiederaufbau vorantreiben konnte, für weitere Jahre abgesteckt, allerdings ohne dass die Jesuiten ihrer völlig gewiss sein konnten. Denn eine definitive Garantie gab es nicht, so dass sie immer wieder implizite Zeichen des Einverständnisses einholen mussten. Auch war der Parcours in seinem genauen Verlauf nicht vorgegeben. Da stand auf der einen Seite die in kirchlichen Belangen souverän agierende Zarin Katharina, der der Heilige Stuhl hin und wieder mit einem »Säbelrasseln« entgegentrat, letztlich aber nicht in der wirklichen Absicht, dass sich die Regentin zu einem Vorgehen gegen die Jesuiten hinreißen lassen, sondern sich vielmehr zunehmend auf ihre Politik einschwören würde. Siestrzencewicz nahm definitiv die Rolle eines Lakaien Katharinas ein und wagte sich bisweilen sogar zu Provokationen des Heiligen Stuhles vor, für deren Nährboden Rom aber zumindest mitverantwortlich war. War auch Garampis Nachfolger Giovanni Andrea Archetti ein heimlicher Jesuitenfreund? Die These wurde noch nicht aufgestellt. Viel entschiedener als sein Vorgänger setzte er sich für die Verkündigung des Breves ein und versuchte zusammen mit dem spanischen Botschafter in Petersburg, Katharina von der Politik der Bourbonenhöfe zu überzeugen, allerdings ohne nachhaltigen Erfolg. Wie ernst es ihm dabei wirklich war, bleibe dahingestellt. Denn selbst mied er jede Gelegenheit, persönlichen Kontakt zu den Jesuiten in Weißrussland aufzunehmen, um für die Durchsetzung der offiziellen päpstlichen Politik zu sorgen. Es wäre für Archetti ein Leichtes gewesen, auf die einstige Bereitschaftsbekundung Cziernewicz's, sich dem Breve zu unterwerfen, zurückzukommen. Und am Schluss stehen wir vor dem Faktum, dass gerade in Archettis Amtszeit die entscheidenden Schritte der Konsolidierung gesetzt worden sind. Hingegen meldeten sich zeitweise antijesuitische Stimmen aus den russischen Reihen, vor allem aus dem griechisch-katholischen Klerus, der sich durch die Favorisierung der Gesellschaft Jesu durch die Zarin in seiner Existenz bedroht fühlte und eine zwangsweise Einverleibung in die orthodoxe Kirche befürchtete.

Cziernewicz war seit der Ausstellung des Breves durch Clemens XIV. darauf bedacht, für die Jesuiten in Weißrussland kirchenrechtlich möglichst geklärte Verhältnisse zu schaffen. Dabei sah er sich vor das Problem gestellt, dass das Amt des Generals, der die Ernennungen von fast allen Oberen von Niederlassungen sowie Gründungen neuer Häuser vornahm, gar nicht existierte. Synodal handlungsfähig war die Gesellschaft Jesu nur während einer Generalkongregation, für deren Einberufung das Plazet des Hei-



ligen Stuhls nötig war. Es war aber völlig klar, dass sich Cziernewicz geschickt und diskret um positive Weisungen des Papstes und des Staatssekretariats bemühen musste. Tatsächlich hielt sich Cziernewicz in rechtlicher Hinsicht an die bischöfliche Weisung vom 29. September 1773, den *status quo* zu halten. Seine Ernennung zum Provinzial geschah durch Siestrzencewicz, wenn auch unter Zwang des weißrussischen Gouverneurs. Um aber den Restbestand der Gesellschaft Jesu nicht einschlafen zu lassen, benötigte Cziernewicz dringend Nachwuchs, das heißt, die Weihe von Neupriestern und die Aufnahme von Novizen. Beides waren Veränderungen am *status quo*.

### Schritte der Konsolidierung bis 1782

Von 1776 bis 1782 kam es zu mehreren Schritten der Stabilisierung, mit denen das Fundament für eine Erholung des Personalbestandes und eine darauf folgende Expansion innerhalb und außerhalb der Reichsgrenzen gelegt wurde. Erreicht wurden sie mit einigen kirchenrechtlichen Kniffen, wobei die Frage unbeantwortet bleibt, ob einige nicht auch jesuitenfeindlicher Intention waren und von der Gegenpartei geschickt aufgenommen wurden. Von Seiten der russischen Behörden wurde Siestrzencewicz bereits 1775 aufgefordert, Scholastiker der Gesellschaft Jesu zu Priestern zu weihen. Siestrzencewicz weigerte sich aber energisch. Ein Grund könnte sein, dass er sich zu dieser frühen Zeit noch nicht wirklich bewusst war, dass er nicht nur nichts gegen die Jesuiten unternehmen durfte, sondern von Katharina als Werkzeug ausersehen war, kirchenrechtlich möglichst einwandfreie Verhältnisse zu schaffen und damit die Jesuiten von ihren Skrupeln wegen Illegitimität ihres Status zu befreien. Es ist aber auch möglich, dass Siestrzencewicz klar realisierte, dass er auf diesem offensiven Weg in offenen Ungehorsam gegen den Heiligen Stuhl getreten wäre und eine Kirchenstrafe auf sich hätte ziehen können. Damit wäre nicht nur die päpstliche Approbierung des neuen Erzbistums Mohylew mit ihm an der Spitze gefährdet gewesen, sondern damit hätte auch der Gesellschaft Jesu Schaden erwachsen können – wenn auf die Provokation hin sich die spanische und französische Krone mit mehr Gewicht in die Jesuitenfrage in Weißrussland eingebracht hätten.

Im Laufe des Jahres 1776 gelangte Nuntius Archetti an den Hof von Petersburg und erteilte Siestrzencewicz die Jurisdiktion über alle lateinischen Katholiken des Zarenreichs. Dieser sollte im Gegenzug die offizielle Linie Roms betreffend die Gesellschaft Jesu übernehmen und die Scholastiker als Weltpriester weihen. Sicher war die lange Hand des weißrussischen Gou-

verneurs Czernyszew im Spiel, dass Cziernewicz Siestrzencewicz eine erneute Bitte um die Weihe von 22 Scholastikern unterbreitete, die nach Rom weitergeleitet wurde. Nach langem Abwägen antwortete Staatssekretär Pallavicini am 4. Februar 1777, zunächst dem Nuntius in Warschau: Einige Mitglieder »della soppressa Compagnia« dürften wegen der pastoralen Notlage der Katholiken die Priesterweihe empfangen<sup>25</sup>. Wann das Schreiben in Weißrussland eingetroffen ist, ist von geringer Relevanz, denn Siestrzencewicz hatte bereits am 16. November 1776 die 22 Scholastiker geweiht – nicht als Weltpriester, nicht auf den Titel der Armut, wie bei den Jesuiten üblich, sondern *imperatoriae provisionis*. Das war kirchenrechtlich ohne päpstliche Sondergenehmigung möglich. Dennoch war es dem Bischof dabei offensichtlich nicht ganz wohl, so dass er Archetti seine Demission anbot. Dass dieser sie nicht annahm und die Weihe wegen Priester mangels rechtfertigte, Siestrzencewicz aber im gleichen Atemzug auf das Aufhebungsbreve verpflichtete, lässt auch vermuten, dass Archetti nicht an einer wirksamen antijesuitischen Politik gelegen war. Dabei mied er jeden direkten Kontakt mit Jesuiten, um sie nicht verpflichtet zu müssen, dem Aufhebungsbreve nachzukommen.

Katharina brachte damit aber direkt zum Ausdruck, dass der Fortbestand der Jesuiten im Reich ihr persönlicher Wille sei. Sie signalisierte damit dem Heiligen Stuhl, dass sie diesem bei der Ausgestaltung der kirchlichen Verhältnisse wenig Handlungsspielraum zugestand. Dass Pallavicini das Zugeständnis einer Weihe nicht als Weltpriester, sondern als Ex-Jesuiten machte, darf als bisher deutlichste Botschaft gewertet werden, dass der Heilige Stuhl die Existenz der Jesuiten in Weißrussland guthieß. Es ist auch ein klares Zeichen dafür, dass in Rom niemand mehr mit der tatsächlichen Verkündigung des Breves rechnete<sup>26</sup>.

### Eigenartige Vollmachten für Siestrzencewicz

Die von den Jesuiten bereits mehrfach – so in der Supplik Cziernewiczs von 1775 – zur Sprache gebrachte Notwendigkeit eines Noviziats wurde von Gouverneur Czernyszew wohlwollend aufgenommen. Am 27. Februar 1777 hieß Katharina in einem Ukaz den Bau eines Noviziats gut und beauftragte Siestrzencewicz, sich mit der römischen Kurie in Verbindung zu setzen. Am 13. April folgte aber eine sehr negative Reaktion Archettis, ein Zeichen dafür, dass Katharina bzw. die Jesuiten für ihren Wiederaufbau zu aggressiv vorpreschten.

<sup>25</sup> PAVONE, Una strana Alleanza, S. 70, Anm. 98.

<sup>26</sup> INGLLOT, La compagnia di Gesù, S. 68–73; PAVONE, Una strana Alleanza, S. 69f.

Siestrzencewicz machte darauf Archetti, der in Warschau die Rolle eines eingefleischten Jesuitenfeindes spielte, den Vorschlag, ihm über drei Jahre die volle Jurisdiktion über alle Orden in Weißrussland zu erteilen, das heisst, alle Exemtionen aufzuheben, damit er freie Bahn bekäme, um mit aller Entschiedenheit gegen die Gesellschaft Jesu vorgehen zu können. Pius VI. hielt eine solche völlig einzigartige Privilegierung in einer ersten Reaktion für unangemessen, erteilte sie am 9. August 1778 aber trotzdem. Am 9. Dezember 1778 bestätigte der russische Hof dieses päpstliche Dekret. Mehr als ein halbes Jahr später, am 11. Juli 1779, erteilte Siestrzencewicz unter Berufung auf seine Vollmachten den Jesuiten die Erlaubnis zur Eröffnung eines Noviziats, erkannte sie in ihrem Institut als vollwertige Ordensleute an und stützte sich dabei auf eine Order Katharinas und die vielen stillen Zugeständnisse Clemens' XIV. und Pius' VI.

Archetti zeigte sich sehr irritiert, denn es war nur allzu offenkundig, dass die von ihm in die Wege geleiteten Schritte zur definitiven Zerstörung der Gesellschaft Jesu ihr nun zur Rettung gereichten. Auch Pallavicini reagierte auf Siestrzencewiczs willkürliche Anwendung seiner Vollmachten empört – was er auch musste, denn er konnte langsam in einen Argumentationsnotstand geraten, würde er auf seine Doppelstrategie in der *Causa Societatis Iesu* angesprochen. So kommunizierte er den Höfen in Spanien und Frankreich von sich aus am 25. August 1779, dass die Verfügungen Siestrzencewiczs eine missbräuchliche Interpretation der ihm zugestandenen Privilegien seien und allen Intentionen des Heiligen Stuhls widersprächen. Es folgte auch eine Protestnote an den Botschafter Russlands in Warschau, der mit dem bereits mehrfach formulierten Argument antwortete, dass Erziehungsfragen in den Souveränitätsbereich Katharinas fielen, in den man sich nicht dreinreden lasse. Katharina war sich wohl darüber im klaren, dass sie diese Scharmützel unbeschadet überstehen würde, hielt die Angelegenheit aber doch für so relevant, dass sie ihr Vorgehen vor Frankreich und Spanien erklärte. Siestrzencewicz berief sich in einer Rechtfertigung vom 13. September 1779 auf eine Order Czernyszews sowie auf die pastoralen Erfordernisse der Ortskirche und erklärte die Präsenz der Jesuiten für Russland für unabdingbar. Auf die Aufforderung Archettis, Siestrzencewicz müsse das Errichtungsdekret des Noviziats zurückziehen, reagierte er nicht, verspielte damit aber seine Ernennung zum Kardinal. Am 2. Februar 1780 konnte das Noviziat in Połock seinen Betrieb aufnehmen, ein wichtiger Schritt zum Wiederaufbau des Ordens und zu dessen legaler Existenz<sup>27</sup>.

In diesem Zusammenhang soll auf einen Personenkreis hingewiesen sein, der im jesuitenfreundlichen Netzwerk keine offizielle, wohl aber eine gewichtige Rolle spielte. Zu erwähnen sei an erster Stelle Karol Florian Ko-

---

27 INGLLOT, *La compagnia di Gesù*, S. 73–87; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 74–79.

rucky, seit 1765 polnischer Assistent beim letzten General Lorenzo Ricci, dem er bis 1776 in die Gefangenschaft in die Engelsburg gefolgt ist. Danach lebte er in der früheren Casa Professa neben der römischen Kirche Il Gesù. Von dort aus sammelte er einen großen Kreis von Ex-Jesuiten um sich, pflegte eine intensive Korrespondenz unter anderem mit seinen ehemaligen Mitbrüdern in Weißrussland und wurde einer ihrer wichtigsten Ratgeber. Ebenso waren die beiden Ex-Jesuiten Kazimierz Sobolewski, letzter Provinzial der Provinz Masovia, zu der zuletzt die Häuser von Weißrussland gehörten, und Stefan Odrowąż Łuskina, beide wohnhaft in Warschau, wichtige Kontaktpersonen für Cziernewicz.

Dass in Korycki ein ehemaliges Mitglied des engsten Beraterkreises des Generals bereits drei Jahre nach der Aufhebung wieder im Gebäude des früheren Generalats Wohnsitz nehmen konnte, ist ein klares Zeichen dafür, dass sich die antijesuitische Stimmung in der Ewigen Stadt bereits wieder merklich entspannt hatte. Der Anspruch, den Korycki damit erhob, ist offenkundig. Pius VI., der zu jener Zeit nicht nur geistlicher, sondern auch weltlicher Herrscher über die Stadt Rom war, ließ Korycki, der nur wenige hundert Meter von der päpstlichen Residenz entfernt neben der Mutterkirche der Gesellschaft Jesu lebte und wirkte, gewähren. Das zeigt, dass der Papst nicht nur die Überlebensversuche der Gesellschaft Jesu im fernen Weißrussland duldete, sondern auch Netzworkebildungen zur Aufrechterhaltung jesuitischen Erbes in seiner nächsten Nähe nichts entgegengesetzte und sie damit stillschweigend, aber in aller Deutlichkeit guthieß. Für die Jesuiten in Weißrussland wiederum war allein das Wissen um eine Gruppe in Rom mit verbindlichem Zusammengehörigkeitsgefühl eine wichtige moralische Unterstützung.

In einem Brief vom 4. Dezember 1779 empfahl Korycki Cziernewicz, sich ganz an den Verfügungen Sistrzencewiczs zu orientieren, der mit der Anwendung seiner Vollmachten nicht nur kanonisch korrekt, sondern letztlich auch gemäß der Intention des Heiligen Vaters gehandelt habe. Die heftigen Kritiken und Widerstände bezeichnete er als verzweifelte Rufe ihrer sich als übergangen empfindenden Gegner; sie bestätigten letztlich nur die Rechtmäßigkeit von Sistrzencewiczs Aktion. Korycki thematisiert in seinem Schreiben direkt die *universalis resurrectio Societatis Iesu*. Dass diese auch das Ziel des Papstes sei, bringt er in einem Schreiben vom 26. August 1780 folgendermaßen zum Ausdruck: »Le Saint Père doit dissimuler devant certains représentants des cours, par crainte de graves complications: mais au fond du coeur, il porte une blessure profonde; [...] Pierre est entièrement nôtre: mais Pierre languit encore dans les fers d'un Hérode! [...] Il craint Dieu; il est juste; il nous aime. Mais il a trouvé les voies de la justice obstruées par des hautes montagnes; puis il est entouré comme j'ai dit. Il soupire donc et gémit, attendait des jours meilleurs, pour

accomplir ses saints et sages projets«. Mehrere Ex-Jesuiten in Rom sahen dann auch in der Eröffnung des Noviziats einen bedeutenden Schritt in Richtung einer vollständigen Wiederherstellung des Ordens – etwas mehr als sechs Jahre nach dessen Aufhebung<sup>28</sup>. Ein direkter Einfluss Koryckis auf den Heiligen Vater, oder umgekehrt, ist nirgends belegt. Der ehemalige Assistent selbst schreibt von einem dem Papst auferlegten Schweigen, womit er implizit zum Ausdruck bringt, dass es nirgends eine schriftliche Bestätigung der von ihm nach Weißrussland übermittelten Interpretationen gibt.

Sabina Pavone meint, es sei nicht klar, ob die Ausstattung Siestrzencewicz mit so umfangreichen Jurisdiktionsvollmachten jesuitenfreundlichen oder -feindlichen Ursprungs gewesen sei<sup>29</sup>. Auf den ersten Blick trägt die Maßnahme einen grundsätzlich ordensfeindlichen Charakter, was allen aufklärerischen Kirchenkritikern und somit auch Jesuitenfeinden schmeicheln musste. Folgende Faktoren, die das ganze Unternehmen begleiteten, lassen aber eher auf einen jesuitenfreundlichen Hintergrund schließen: Pius VI. hatte viele Möglichkeiten, gegen die Gesellschaft Jesu vorzugehen, von denen er jedoch nie Gebrauch gemacht hatte. Hingegen waren ihm bei Begünstigungen die Hände durch ein eigenes Versprechen, aber auch durch politischen Druck gebunden. Hätte der Papst die Jesuiten schädigen wollen, hätte er sie – wie bereits erwähnt – direkt auffordern können, sich dem Breve zu unterwerfen, oder er hätte Siestrzencewicz klare Anweisungen geben können, die Jesuiten auf seine Linie zu zwingen und zu Ex-Jesuiten im eigentlichen Sinn zu machen. Für den Aufbau des Ordens hingegen stand ihm aber gar keine Alternative zur Erteilung unumschränkter Vollmachten ohne explizite Handlungsanweisungen zur Verfügung. Zudem wusste der Papst nur zu genau, dass der Ordinarius für Russland unter erheblichem Druck der Zarin stand, nichts gegen die Jesuiten zu unternehmen. Katharina selbst hat die Promulgierung und Anwendung jeglicher päpstlicher Verfügungen zum Nachteil der Jesuiten strengstens verboten. Sie hätte den neuerlichen Beschluss des Heiligen Stuhles sicher nicht bestätigt, wenn auch nur die geringste Möglichkeit bestanden hätte, ihn zum Nachteil der Jesuiten anzuwenden. Korycki hätte die Jesuiten in Weißrussland nicht angehalten, sich Siestrzencewicz anzuvertrauen, wenn er nicht die Gewissheit gehabt hätte, dass die Jurisdiktionsvollmacht bereits zu Beginn als Täuschungsmanöver für die Jesuitengegner und als Förderungsmaßnahme gedacht war. Derselbe Korycki war es auch, der am 30. März 1780 Cziernewicz gratulierte, das Dekret zur Eröffnung des Noviziats, das die Unterschrift Siestrzencewicz trägt, in so einwandfreier For-

---

28 INGLLOT, *La compagnia di Gesù*, S. 82, 84.

29 PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 76.

mulierung abgefasst zu haben, wie es kein römischer Kanonist hätte besser machen können<sup>30</sup>. Das Dokument bildet den krönenden Abschluss des Prozesses, mit dem dem weißrussischen Ortsordinarius eine unumschränkte Vollmacht erteilt wurde. Die Tatsache, dass es vom dortigen Provinzial verfasst wurde, zeigt, dass Siestrzenecwicz in seiner Amtsführung wenig Eigenständigkeit beschieden war, und dass von ihm in Sachen antijesuitischer Agitation schon länger nichts mehr zu erwarten war. Zu vermuten ist, dass Cziernewicz über viel bessere Kontakte zu Gouverneur und Hof verfügte als er. Der Vorschlag, die Exemtionen in Weißrussland aufzuheben, war kaum eine Idee Siestrzenecwiczs, sondern Katharinas, vielleicht sogar Cziernewiczs. Eine jesuitenfeindliche Absicht stand wohl nie dahinter. Es ist zudem offenkundig, dass zwischen dem Staatssekretariat, der ehemaligen Casa Professa, dem Jesuitenkolleg in Połock und dem Ortsordinarius Fäden gesponnen wurden, die aber heute nur noch zum Teil rekonstruiert werden können.

Die auf die Noviziatseröffnung sogleich erfolgten Empörungsbekundungen kirchlicher Stellen gegenüber den Bourbonen und allen Nuntiaturen dienten dazu, die Wucht der Proteste, die sicher eintreffen mussten, vorsorglich abzufedern. Der Argumentationsnotstand konnte damit etwas gemindert werden. Der Heilige Stuhl konnte sich etwas Glaubwürdigkeit verschaffen, indem er Siestrzenecwicz zur Strafe die Kardinalswürde vorenthielt, für die ihn Katharina vorgeschlagen hatte. Allerdings war er zu dieser Zeit erst Bischof und somit gar nicht in der Position, das purpurne Birett zu empfangen. Zum Erzbischof von Mohylew wurde er von der Zarin erst 1782 erhoben, die päpstliche Bestätigung und Verleihung des Palliums erfolgte am 18. Januar 1784. Die Frage darf gestellt sein, ob bei den damaligen Kräfteverhältnissen in Europa ein Erzbischof von Mohylew überhaupt realistische Aussichten auf den Kardinalshut hatte.

### Eine außerordentliche Generalkongregation (1782)

Die Eröffnung des Noviziats war weder nur ein funktionaler Akt, der die Fortsetzung der den Jesuiten anvertrauten Pastoral und Erziehung garantierte, noch lediglich ein symbolischer Schritt auf dem Weg des Wiederaufbaus der Gesellschaft Jesu. Denn sogleich setzte ein Strom von Novizen ein, die in Połock um Aufnahme baten: Im Sommer 1780 waren es bereits zehn, bis 1789 insgesamt 84. Kazimierz Sobolewski, der letzte Provinzial von Masovia, begann in Polen mit einer regelrechten Werbekampagne, die ihm aber dann von Nuntius und König verboten wurden. Auch äußerten bereits in der

---

30 INGLLOT, *La compagnia di Gesù*, S. 84–85.

zweiten Jahreshälfte 1779 zahlreiche Ex-Jesuiten aus ganz Europa den Wunsch, nach Weißrussland zu übersiedeln und wieder Vollmitglieder des Ordens zu werden. Einem kaiserlichen Beschluss zufolge konnten Ex-Jesuiten leicht ins Zarenreich immigrieren. Nur existierte diese Möglichkeit bereits seit 1773<sup>31</sup>. Dass davon nun schlagartig so viel mehr Gebrauch gemacht wurde, zeigt, dass in der gesamteuropäischen Wahrnehmung die Gesellschaft Jesu mit dem neuen Noviziat einen wichtigen Schritt weiter in die Richtung ihrer *Wiederherstellung* getan hatte. Nachwuchs in diesen Dimensionen stabilisierte eindeutig nicht nur den status quo, sondern öffnete auch den Blick auf neue Projekte und Expansionen.

Zur Identität der Gesellschaft Jesu gehörten aber noch zwei Elemente, die quasi als Schlusssteine das Gebäude des Ordens seit dessen Gründung 1540 bis zu dessen Aufhebung zusammengehalten hatten. Eines war das Amt des Generals, das mit der Inhaftierung von Lorenzo Ricci im August 1773 und dessen Tod in der Engelsburg am 24. November 1775 vakant war beziehungsweise überhaupt nicht existierte. Für die Wahl eines Generals bedurfte es der Einberufung einer Generalkongregation, wie es 1558 erstmals der Fall gewesen war. Das zweite noch fehlende Element war die bereits genannte Approbation durch den Papst, die nicht nur für die legale Existenz des Ordens, sondern auch für den Vollzug der Generalkongregation und für den Amtsantritt des neugewählten Generals unabdingbar war. Cziernewicz wusste nur zu genau, dass er mit expliziten päpstlichen Stellungnahmen weder in positiver noch negativer Hinsicht rechnen konnte bzw. musste.

Er sah sich nun aber mit eventuell negativen Folgen der päpstlich und kaiserlich übertragenen Vollmachten Siestrzencewicz über alle Orden konfrontiert, auch wenn dahinter zuerst eine positive Intention stand. Denn rechtlich sah sich die Gesellschaft Jesu seit dem 9. August 1778 immer noch ihrer Exemption ledig. Diese Konstellation verfestigte sich, als Katharina am 28. Januar 1782 Siestrzencewicz zum Erzbischof von Mohylew mit Vollmachten über den ganzen Welt- und Ordensklerus ernannte. Koadjutor wurde der Ex-Jesuit Jan Beniśławski. Die päpstliche Bestätigung sollte am 11. Juni 1783 folgen. In der Person des Koadjutors wurde erneut die Sympathie Katharinas für die Jesuiten manifest. Aber mit ihrer generellen Verfügung übertrug sie auch das Recht der Ernennung von Ordensoberen dem Ortsordinarius. Ihre Religions- und Kirchenpolitik konnte sich also auch leicht zum Nachteil der Gesellschaft Jesu entwickeln. Cziernewicz Bemühungen um eine langsame und nachhaltige Etablierung der Gesellschaft Jesu war somit auch ein Spiel mit der Zeit. Zum Wesen des Ordens gehörte die in den Satzungen grundlegende freie Wahl eines Generaloberen in einer

---

31 Ebd., S. 46; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 83f.

Generalkongregation, einem repräsentativen Ausschuss des jeweiligen Gesamtbestandes. Bevor sich also die Allmacht des Ordinarius durch die Etablierung des neuen Erzbistums zu stark verfestigte, konnten die Jesuiten dank der Intervention des neuen Generalgouverneurs von Weißrussland, Grigorij Potemkin, von Katharina am 6. Juli 1782 die Erlaubnis erwirken, eine Kongregation zur Wahl eines neuen Generalvikars einzuberufen. Diesem sollte auch zugestanden werden, Provinziale und andere Obere zu ernennen. Wohl bestätigte Katharina in ihrem Schreiben die Position des Erzbischofs, verpflichtete ihn aber gleichzeitig auf die Regeln des Jesuitenordens<sup>32</sup>. De facto war diesem damit die Exemtion wieder zurückgegeben, die ihm einst durch päpstlichen Beschluss und kaiserliche Bestätigung genommen worden war.

Ein von Cziernewicz im August einberufenes Beratergremium hatte unter anderem darüber zu befinden, ob für eine rechtmäßige Wahl der explizite Konsens des Heiligen Stuhls erforderlich sei. Gemäß Institutum war er unabdingbar, in dieser konkreten Situation aber unter keinen Umständen zu bekommen. Wohl aus diesem Grund sollte die Versammlung lediglich »Congregatio Generalis Extraordinaria« und der neue Obere nur »Vicarius Generalis« heißen, allerdings ausgestattet mit den Vollmachten eines Generals.

Die Kongregation tagte vom 11. bis 18. Oktober 1782, Teilnehmer waren alle Mitbrüder, die zwischen 1744 und 1773 ihre Professgelübde abgelegt hatten, insgesamt 30. Auch Ex-Jesuiten, die sich außerhalb des Zarenreichs aufhielten, durften anreisen und teilnehmen. Drei Mitbrüder machten von dieser Gelegenheit Gebrauch. Gewählt wurde Cziernewicz zum Generalvikar auf Lebenszeit, wobei hinzugefügt wurde, dass die Vollmachten solange als zugestanden gelten, bis die vollständig wiederhergestellte Gesellschaft Jesu zu einer ordentlich einberufenen Generalkongregation zusammentreten könne. Als neuer Oberer ernannte er am Ende der Kongregation Franciszek Kareu zum Provinzial und etwas später Franciszek Loupia, Franciszek Lubowicki und Gabriel Lenkiewicz zu Assistenten und Stanisław Klonowski zum Admonitor.

Die Kongregationsteilnehmer verfassten auch ein Schreiben an Siestrzencewicz und machten darin ihren Anspruch auf freie Oberwahl geltend. Damit wähten sich die Jesuiten wieder im Besitz der Exemtion, wie sie ihnen seit der päpstlichen Approbation von 1540 zustand. Mit diesem Brief nahmen sie auch direkt Stellung zu einer Intervention Siestrzencewicz's, in der dieser unter Berufung auf einen Ukaz vom September 1782, der dann aber widerrufen worden war, die Vollmachten eines Ordensgenerals beanspruchte. Nach der Kongregation suchten zwei Jesuiten, begleitet

---

32 INGLLOT, *La compagnia di Gesù*, S. 87; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 86.



von Benisławski, den Erzbischof auf, der sich soweit versöhnt zeigte und die Rechtmäßigkeit der Kongregation und des Wahlergebnisses anerkannte<sup>33</sup>.

Wer stand hinter dem Dekret des Senats? Marek Ingot und Sabina Pavone zufolge war es der über Katharinas Erlaubnis zur freien Oberwahl konsternierte Siestrzencewicz. Doch konnte er, der seine ganze Laufbahn allein Katharina verdankte, deren Entscheid bei einer anderen Institution anfechten? Er musste sich im Klaren sein, dass er sich damit erheblichen Schaden hätte zufügen können, zumal ihm die Zarin mehrmals eingeschärft hatte, er dürfe nichts gegen die den Jesuiten zugestandene Selbstbestimmung unternehmen. Sind dahinter nicht eher jesuitenfeindliche Kreise zu vermuten, vielleicht aus dem orthodoxen oder unierten Lager, die sich durch die Expansion jesuitischer Pastoral und Erziehung in ihrer Existenz bedroht fühlten? Diese Kreise mussten vorerst aber mit der Tatsache vorlieb nehmen, dass sie sich bei der gegenwärtigen Machtkonstellation nicht durchsetzen konnten.

### Bedeutung der Congregatio Generalis Extraordinaria

Die Kongregationsstruktur war für die Garantie des jesuitischen Alltagslebens eigentlich überflüssig. 1784 zählte der Orden 172 Mitglieder, was einer kleinen Provinz zu Zeiten vor 1773 entsprach. Ein Provinzial hätte als Oberer genügt. Mit der neu geschaffenen Struktur von einem Generalvikar, drei Assistenten, einem Admonitor und einem Provinzial wurde den kleinen, lokalen Verhältnissen der weißrussischen Jesuiten eine Organisation übergestülpt, die Ignatius von Loyola, Diego Laínez und Juan de Polanco Mitte des 16. Jahrhunderts für den sich weltweit ausbreitenden Orden entworfen hatten. Was die Jesuiten in Połock damit kommunizierten, war klar: Sie wollten an die Zeit der Gründung der Gesellschaft Jesu anschließen und waren auf dem Weg zu deren vollständiger Wiederherstellung als weltweit präsentem Corpus mit einem General an der Spitze. Zudem war mit der Kongregation eine weitere Botschaft verbunden: Wenn die Gesellschaft Jesu eine Generalkongregation abzuhalten vermochte, erwies sie sich als innerlich konsolidiert und autonom handlungsfähig. Ob die Versammlung nun »Congregatio Generalis« oder »Congregatio Generalis Extraordinaria«, ob der Generalobere »Praepositus Generalis« oder »Vicarius Generalis perpetuus cum plena potestate Praepositi Generalis« hieß, sind Formalitäten, die jedermann als solche erkannte. Die Kongregation von 1782 hatte lediglich den programmatischen Charakter, dass dem Orden die seit seiner

---

33 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 88–90; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 86.

Anfangszeit ureigene Struktur wiedergegeben und das Ziel einer vollständigen und weltweiten Wiederherstellung manifestiert werden sollte. Eine funktionale Notwendigkeit gab es für diese Kongregation nicht.

So präsentierte sich die Gesellschaft Jesu in Weißrussland 1782, also nur neun Jahre nach ihrer Aufhebung durch den Papst, mit eigenem Noviziat, einem Philosophat, Theologat sowie ab 1784 mit einem Terziat, dem dritten Noviziatsjahr, das die jungen Jesuiten nach ihrer Ausbildung und Priesterweihe absolvierten. Die ihren Regeln entsprechende Exemtion war garantiert, die vollständige, weltweite Wiederherstellung war das explizit deklarierte Ziel. Der Orden verfügte damit über seine den Konstitutionen entsprechende Organisation. Nur ein Faktor fehlte: die explizite und kanonisch einwandfreie Anerkennung durch den Heiligen Stuhl. Bis er diese mit weltweiter Gültigkeit aussprechen konnte, sollte es noch 32 Jahre, bis 1814, dauern. Bezeichnenderweise ist nicht belegt, dass die Jesuiten 1782 sich in irgendeiner Weise um ein päpstliches Zeichen bemühten.

### Weitere Schritte der Konsolidierung während des Pontifikats Pius' VI.

Für die folgenden Jahre des noch bis 1799 dauernden Pontifikats Pius' VI. waren die Koordinaten jesuitischen Spielraums abgesteckt. So hatten die Jesuiten bis dahin mehrfach Signale empfangen, denen in den folgenden Jahren noch ähnliche folgen sollten, dass der Papst der Gesellschaft Jesu gegenüber wohlgesinnt war und ihre Wiederherstellung eigentlich wünschte, aber durch ein Versprechen gebunden war, das er bei seiner Wahl abgelegt hatte. Zudem hielt er den politischen Druck der Bourbonen, vor allem des spanischen Hofes, für zu groß, um sich öffentlich zugunsten der Jesuiten äußern zu können.

Abgesehen von der fehlenden päpstlichen Approbation aber haben die Jesuiten in Weißrussland den Orden in seiner Substanz soweit wiederhergestellt, dass sie nach 1782 verschiedene Projekte zur weiteren Konsolidierung und Expansion lancieren konnten. Neben den Ex-Jesuiten und jungen Männern, die sich nach Russland aufmachten und sich dort der Gesellschaft Jesu wieder oder neu als Vollmitglieder anschlossen, erneuerten viele Ex-Jesuiten, die an ihrem angestammten Ort bleiben wollten, ihre Gelübde, womit sie ein Versprechen privaten Charakters ablegten und offiziell Weltpriester blieben, dies aber dennoch nach Weißrussland kommunizierten und dort in ein eigenes Verzeichnis aufgenommen wurden<sup>34</sup>. Das in Weißrussland absolvierte Noviziat oder abgelegte Gelübde war kanonisch gültig, weil Siestrzencewicz nach der Übertragung päpstlicher Vollmachten den

<sup>34</sup> Rom, Archivum Romanum Societatis Iesu, Russia 1037.

Orden dort mit einem offiziellen Dekret wiedererrichtet und darin die Jesuiten als vollwertige Ordensleute anerkannt hatte. Es gab zudem Ex-Jesuiten, die ihre Gelübde gemeinsam erneuerten und wieder in Kommunität lebten – offiziell als Weltpriester. Wie sie aber von der jeweiligen Bevölkerung wahrgenommen wurden, muss offen bleiben. Es kam sogar vor, dass sich Kandidaten offiziell dem Orden anschlossen, ohne für das Noviziat nach Weißrussland zu reisen, so zum Beispiel eine Gruppe von ehemaligen Pacanaristen in Brig im Jahre 1810<sup>35</sup>. Wie dies kanonisch gerechtfertigt wurde, hat die historische Forschung noch nicht erklärt.

Besonders genannt sei an dieser Stelle die Approbation *vivae vocis oraculo* durch Pius VI.: Zwischen dem 2. und 12. März 1783 hat dieser Jan Benisławski als Gesandten Katharinas dreimal in Audienz empfangen. Er sollte dabei die Bestätigung Siestrzencewicz als Erzbischof und seiner selbst als dessen Koadjutor, zudem der Kongregation und der Wahl des Generalvikars der Gesellschaft Jesu, erwirken. Zu den beiden letzten Punkten ließ sich der Papst lediglich zu einer mündlichen, aber expliziten Bestätigung bewegen, was Korycki am 13. April 1783 Czerniewicz in einem Brief übermittelte, der am folgenden 13. August seinen Mitbrüdern diese Bestätigung *vivae vocis oraculo* als großes Ereignis mitteilte<sup>36</sup>. Allerdings wurde sie in ihrer Gültigkeit selbst von den Jesuiten stark angezweifelt, denn schriftlich festgehalten wurde sie vom Heiligen Stuhl nicht und hatte somit auch nicht den Charakter einer offiziellen Approbierung. Wohl haben sich die Generalvikare bis zur Wiederherstellung des Ordens in den Grenzen des Zarenreichs 1801 wiederholt darauf berufen, auf dem Hintergrund der bereits erfolgten Schritte ist die Approbation aber eher blass und bildet lediglich ein Glied in der Kette vieler päpstlicher Sympathiebekundungen.

### Versuchter Neubeginn im Herzogtum Parma

Herzog Ferdinand IV. von Parma, ein Bourbonne, der in Abstimmung mit den anderen Vertretern seiner Dynastie die Jesuiten 1768 vertrieben hatte, äußerte vor dem Hintergrund seiner großen Schulden 1787 erstmals den Wunsch, die Schulen seines Dukats wieder den Ex-Jesuiten anzuvertrauen. Sein Onkel, König Karl III. von Spanien, schob diesem Ansinnen aber energisch einen Riegel vor. Nach dessen Tod 1788 und der Entfernung des Ministers José Moniños im Jahre 1792, des einstigen Botschafters Spaniens am Heiligen Stuhl, der Clemens XIV. zur Unterzeichnung des Aufhebungs-

---

35 Ferdinand STROBEL, Die Gesellschaft Jesu in der Schweiz, in: *Helvetia Sacra*, Abt. VII, Der Regularklerus, Bern 1976, S. 7–609, hier S. 480.

36 INGLLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 127–136; PAVONE, *Una strana Alleanza*, S. 113–117.

dekrets genötigt hatte, griff Ferdinand sein Projekt wieder auf. Im Lauf seiner Regierungszeit gelangte er zu der Überzeugung, dass alle Übel in Europa Folgen der Aufhebung der Gesellschaft Jesu waren. So setzte er in den Jahren 1792/93 Ex-Jesuiten wieder für Volksmissionen ein, ließ sie wieder ihren gemeinsamen Lebensstil aufnehmen, und vertraute ihnen ihre einstigen Kirchen und Schulen an. Dort wurde wieder nach der Ratio Studiorum von 1599 unterrichtet, die Vertreter einer aufgeklärten Reformpädagogik als Inbegriff jesuitischer Rückständigkeit geißelten. Der Herzog wandte sich am 23. Juli 1793 auch an Zarin Katharina und an Gabriel Lenkiewicz, der 1785 auf den verstorbenen Cziernewicz als Generalvikar gefolgt war, und bat aus dem in Russland aufbewahrten »précieux reste [...] une branche de cette plante, pour la rendre vive, et la perpétuer ici«<sup>37</sup>. Diese Jesuiten sollten in seinem Dukat ein Noviziat eröffnen, eine Provinz aufbauen und die willigen Ex-Jesuiten wieder ganz in den Orden integrieren. Am 22. Dezember 1793 antwortete Lenkiewicz positiv und errichtete eine Vizeprovinz für Parma. Am 8. Februar 1794 trafen die Patres Antonio Messerati, Luigi Panizzoni und Bernardino Scordialò in Parma ein. Sie waren Ex-Jesuiten, die in den Jahren 1783 bis 1785 ihre italienische Heimat verlassen und sich in Weißrussland der Gesellschaft Jesu wieder angeschlossen hatten. Das war insofern ein Meilenstein, als damit erstmals Jesuiten die Grenzen des Zarenreichs überschritten und ein neues apostolisches Tätigkeitsfeld übernommen haben. Im Vergleich mit der Periode von 1773 bis 1782, in der sich der Orden in Russland erstaunlich schnell neu organisiert hat, ist die vergleichsweise ausgedehnte Zeitspanne von weiteren elf Jahren ein Hinweis darauf, dass man im übrigen Europa das Aufhebungsbreve ernst nahm oder es antijesuitischen Kreisen gelang, Wiederbelebungsversuche im Keim zu ersticken.

Allerdings hatte das Unternehmen in Parma kirchenrechtlich einen unklaren Charakter. Die Gesellschaft Jesu galt in diesem Dukat wie in allen übrigen Teilen Europas, wo das Aufhebungsbreve verkündet worden war, als erloschen. Die Ex-Jesuiten, die sich in Parma neu sammelten, blieben offiziell Weltpriester, die sich in ihrem privaten Leben an den Konstitutionen der Gesellschaft Jesu orientierten. Die Gesellschaft Jesu in Weißrussland galt nicht als aufgehoben, ihre Mitglieder haben aber Akte vorgenommen, für deren Gültigkeit es eines rechtmäßig gewählten und vom Papst bestätigten Generals bedurfte. Das Noviziat in Połock konnte als kanonisch gültig errichtet angesehen werden, da es sich dabei um einen Akt von Sieszrenczewicz als Ortsordinarius nach der päpstlichen Übertragung entsprechender Vollmachten handelte. Die Kongregation von 1782 und die Wahl

---

37 Herzog Ferdinand von Parma an Zarin Katharina, 23. Juli 1793, zitiert aus: INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 170.

eines Generalvikars waren entsprechend den Erfordernissen der Zeit notdürftige Konstrukte, die im Zustand eines Provisoriums verharrten, bis eine päpstliche Bestätigung möglich werden sollte. So war völlig unklar, welchen kirchenrechtlichen Status die Vizeprovinz Parma hatte. Die Novizen mussten nach der zweijährigen Probezeit nach Połock reisen, um gültige Gelübde ablegen zu können. Nur einige von ihnen nahmen dieses Unternehmen auf sich, die anderen legten in Parma keine regulären *einfachen Gelübde*, sondern ein Versprechen im Rahmen des *forum internum* ab, ohne im kanonischen Sinn Ordensleute zu werden. Aus dieser unsicheren Lage heraus wird verständlich, warum die Jesuiten in Weißrussland immer wieder nach päpstlichen Gunsterweisen Ausschau hielten und eine offizielle Approbierung anstrebten. Denn erst dann sollte es der Gesellschaft Jesu wieder möglich sein, als Corpus selbständig und unabhängig zu agieren und sich auszubreiten.

Da sich die Neuansiedlung der Jesuiten in Parma während der Wirren der Französischen Revolution abspielte und allgemeine Rechts- und Verfassungunklarheit herrschte, wurden die kanonistischen Unschärfen wohl nicht eingehend thematisiert. Ferdinand versuchte aber mehrmals, die päpstliche Approbierung seines Unternehmens einzuholen – ein weiteres Indiz, dass der Monarch einen tiefen inneren Wandel durchgemacht hatte. Auf ein erstes Ansuchen vom 1. Mai 1793, also noch lange bevor die ersten Jesuiten aus Weißrussland eintreffen sollten, antwortete der Papst, dass eine Bestätigung nicht nötig und Skrupel um die Legalität nicht angebracht seien, da an verschiedenen Orten Ex-Jesuiten öffentliche Dienste in Schule und Seelsorge wahrnahmen, ohne deswegen ein Ärgernis darzustellen.

Am 20. Januar 1794 startete Ferdinand kurz vor Ankunft der Patres aus Weißrussland einen neuen Versuch und bat den Papst um Approbierung, damit er die Gewissen von Skrupulanten beruhige. Dieser aber erwiderte am 15. Februar, dass er wegen eventueller Proteste der großen Fürsten Europas zum Unternehmen in Parma nur so tun könne, als wisse er von nichts. Der Herzog blieb aber hartnäckig und versuchte, den Papst zu einer allgemeinen Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu zu bewegen, was ganz Europa helfen werde, den Weg aus der Misere zu finden, in die es sich in den vergangenen Jahren hineinmanövriert habe. Seinem Gesuch versuchte er dadurch mehr Gewicht zu geben, dass er auf seine Zugehörigkeit zur Dynastie der Bourbonen hinwies, die die ganze Dekadenz mitzuverantworten hatte. Pius VI. winkte indes ab: Er habe die Aufhebung der Gesellschaft Jesu immer bedauert, und die Unmöglichkeit ihrer Wiederherstellung sei allein auf die Unnachgiebigkeit des spanischen Hofes zurückzuführen. So ermunterte er den Herzog, seinen Cousin, König Karl IV. von Spanien, zu einem Gesinnungswandel zu bewegen. Ferdinand verfasste in den Jahren 1794 und 1795 tatsächlich mehrere Briefe, allerdings ohne in der Sache

etwas bewegen zu können. Allein daraus wird deutlich, welchen Einfluss die Bourbonen Spaniens auf den Heiligen Stuhl und den Katholizismus insgesamt hatten. Dass der Papst sich zu keinen offiziellen Stellungnahmen zugunsten der Jesuiten, vielleicht sogar zu ihrer Wiederherstellung entschließen konnte, ist kein Zeichen für Ängstlichkeit oder für ein zwanghaftes Festhalten an einem einstmals abgelegten Versprechen, sondern ihm waren die Hände tatsächlich gebunden. Das macht die Erfolglosigkeit der Interventionen Ferdinands deutlich. Das hoffnungsvolle und blühende Unternehmen in Parma fand sein Ende, nachdem als Folge des Vertrags von Lunéville das Herzogtum am 8. Oktober 1802 an Frankreich überging, was am 21. Juli 1806 die Ausweisung der Jesuiten nach sich zog<sup>38</sup>.

### Vorbereitung für ein offizielles Gesuch um Wiederherstellung

Der letzte substantielle Schritt in der *Causa Societatis Iesu* während des Pontifikats Pius' VI. wurde durch die Reise Lorenzo Littas zur Krönung Zar Pauls I. und seinen anschließenden Russlandaufenthalt (1797 bis 1799) eingeleitet. Seit 1784 hatte kein päpstlicher Gesandter mehr russischen Boden betreten, entsprechend hoffnungsvoll nahmen die Jesuiten wahr, dass Litta in ihrem Kolleg in Orsza logierte, dort vom Provinzial empfangen wurde, bei einem Jesuiten die Beichte ablegte, die Eucharistie feierte und im Refektorium speiste<sup>39</sup>. Litta brachte damit klar zum Ausdruck, dass er als Vertreter des Heiligen Stuhls den kanonischen Status der Ordensniederlassung und die Spendung der Sakramente durch dessen Mitglieder anerkannte. Nuntius Archetti hatte sich noch jeden Kontakts mit den Jesuiten enthalten. Diese sahen sich nun vor die neue Situation gestellt, dass in Weißrussland das Aufhebungsbreve nicht nur nicht verlesen wurde, dass die zuständigen kirchlichen Würdenträger nicht nur schwiegen, sondern dass sie durch mehrere bewusst inszenierte Gesten wieder direkt ins Beziehungsnetz der römisch-katholischen Weltkirche eingebunden wurden. Es ist nicht anzunehmen, dass Litta auf seiner Reise sonst in Häusern abstieg, mit deren Insassen er nicht in voller kirchlicher Gemeinschaft stand. So war seine Logis bei Jesuiten ein weiteres Glied in der Kette von Zeichen des Heiligen Stuhls, die die Existenz des Ordens wohlwollend, aber implizit guthießen.

Auf Briefe des Generalvikars Lenkiewicz und des Provinzials Hieronim Wichert über jesuitische Aktivitäten hin ließ sich Litta aber nicht zu weiteren Zugeständnissen und Gesprächen bewegen, sondern verhielt sich in

<sup>38</sup> INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 166–179.

<sup>39</sup> Ebd., S. 140.

verbalen und schriftlichen Stellungnahmen reserviert. In Petersburg bewirkten jedoch die vielen Lobreden über die Effizienz der Jesuiten in Schule und Seelsorge, die Klagen über zu wenig katholische Priester und das Wohlwollen Zar Pauls I., der in den Jesuiten willkommene Helfershelfer zur Abwehr des aus Mitteleuropa und Frankreich anrollenden Gedanken- guts der Aufklärung sah, den Entschluss Littas, eine möglichst baldige Approbierung der Gesellschaft Jesu in Russland einzuleiten und damit ein festes Fundament für die weltweite Wiederherstellung zu schaffen. Er setzte sich am 7. Dezember 1798 mit dem Papstsekretär und Ex-Jesuiten Giuseppe Marotti in Verbindung und wies auf die kirchenrechtlich unsichere Lage der Jesuiten in Weißrussland hin. Zudem sprach er sich dafür aus, den Restbestand der Gesellschaft Jesu als Corpus aufzubauen, um die Kirche so mit intellektuellen Ressourcen und Kompetenzen zur Konfrontation mit feindlichen Verschwörungen, also aufklärerischem Gedankengut, auszustatten. Widerstände sah er nur noch beim spanischen Hof, der sich bis dahin allen jesuitenfreundlichen Vorstößen erfolgreich widersetzt hatte. Nur fragte sich Litta, ob der Einfluss bzw. die Interessen Spaniens noch so groß seien, dass es die Wiederherstellung allein in Russland torpedieren könnte bzw. wollte. Ein letzter Haken für Litta war das Breve Clemens' XIV.: Wie konnte man die Gesellschaft Jesu wiederherstellen, ohne dieses zu verletzen?

Wegen der Besetzung Roms durch französische Truppen befand sich Marotti zu jener Zeit mit dem bereits schwer kranken Papst im Exil in der Kartause von Florenz. Er antwortete am 2. Februar 1799 Litta, dass der Papst und er sein Anliegen sehr wohl teilten, dass sich der Papst in der gegenwärtigen politisch unsicheren Lage aber zu keinen Zugeständnissen bewegen lasse, da er damit die Situation der Kirche durch die Kräfte, die ihr so schon großen Schaden zugefügt hätten, noch mehr gefährden würde. Unter Hinweis auf den schlechten Gesundheitszustand des Papstes – wobei dies nur ein Vorwand war, damit dieser sich in das heikle Unternehmen nicht persönlich verstricken musste – nahm Marotti den Fall selbst in die Hand, ohne mit dem Papst direkt Rücksprache zu nehmen. Er empfahl Litta, den Zaren zu veranlassen, um eine päpstliche Anerkennung der Gesellschaft Jesu in seinem Reich anzusuchen<sup>40</sup>. Nur so könne der Papst frei und ohne Angst vor spanischen Obstruktionen handeln. Den Zaren zur Abfassung eines solchen Gesuchs zu überreden, war ein nicht ganz einfaches Unterfangen, denn in der Sicht des orthodoxen Zaren war die päpstliche Approbierung einer in seinem Reich tätigen Ordensgemeinschaft nicht nötig, im Gegenteil, denn damit provozierte er einen Rechtsakt eines aus-

---

40 Ebd., S. 278f.; Marek INGLOT, Pio VII. e la ricostituzione della Compagnia di Gesù, in: Pio VII, Papa Benedettino nel bicentenario della sua elezione. Atti del Congresso storico internazionale Cesena, Venezia, 15–19 settembre 2000, Cesena 2003, S. 388.

wärtigen Souveräns in seinem Herrschaftsbereich, was seinem Herrschaftsverständnis diametral entgegenstand. Marotti deutete an, dass der Papst gerade durch die jüngsten Ereignisse zur Einsicht gekommen sei, dass die Aufhebung der Gesellschaft Jesu der Kirche zu großem Schaden gereicht habe. Er werde sich brieflich nochmals mit Litta in Verbindung setzen, sobald der Papst genesen sei und sich um die Regierungsgeschäfte kümmern könne. Unter diesem Vorwand wollte Marotti wohl in erster Linie ermöglichen, dass Litta aktiv werden konnte, ohne dass der Papst konsultiert und eventuell dafür zur Verantwortung gezogen werden konnte. Am 2. März informierte Marotti Litta, dass er dem Papst alle Schreiben vorgelesen habe, der seine volle Übereinstimmung mit dem ganzen Unternehmen bekundet habe<sup>41</sup>.

Zar Paul I. beauftragte in der Folge Gabriel Gruber, ein Memoriale zu verfassen, aufgrund dessen er ein entsprechendes Gesuch aufsetzen konnte. Gabriel Gruber war seit 1797 Assistent und sollte am 22. Oktober 1802 von der Generalkongregation zum General der Gesellschaft Jesu gewählt werden – den Titel durfte er seit der päpstlichen Bulle *Catholicae Fidei* von 1801 legitimerweise tragen. Das Unternehmen verlief aber im Sand, weil Litta im Mai 1799 aus Rußland ausgewiesen wurde und Pius VI. in der Nacht vom 28. auf den 29. August verschied<sup>42</sup>.

Bisher wurden in diesem Beitrag die wichtigsten Schritte nachgezeichnet, mit denen während des Pontifikats Pius' VI. die Gesellschaft Jesu wieder aufgebaut wurde. Die Resultate sind beachtlich. Denn in diesen 24 Jahren hat sich der Orden innerhalb der geographischen Grenzen des russischen Reiches in der in seinen Konstitutionen und Regeln vorgeschriebenen Struktur innerlich konsolidiert. Seit 1793/94 trieb ein erstes Experiment der Wiederbelebung in Italien verheißungsvolle Knospen. Es fehlte einzig die Approbierung durch den Papst, wobei dieser mehrmals geschickt zum Ausdruck brachte, dass ihm diese ein Anliegen sei, aber unter den politischen Bedingungen nicht möglich sei. Mit dem Vorhaben Littas war ein Modus gefunden, die Gesellschaft Jesu wieder vollwertig zum Leben zu erwecken: durch das offizielle Gesuch eines Souveräns beim Heiligen Stuhl. Dieser sollte während des folgenden Pontifikats Pius' VII. Leitbildcharakter haben und zur vollständigen Wiederherstellung im Jahre 1814 führen. Dieses Vorgehen ist bezeichnenderweise das Ergebnis der Politik des päpstlichen Privatsekretärs und Ex-Jesuiten Giovanni Marotti, dem Pius VI. volles Einverständnis signalisiert hat, dabei aber guten Gewissens auf sein Pontifikat zurückschauen konnte: Dem Versprechen, keine Amtshandlung zugunsten einer Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu vorzunehmen, ist er

41 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 281.

42 Ebd., S. 146–149.



treu geblieben. Gleichzeitig hat er die besten Ausgangsbedingungen geschaffen, die es seinem Nachfolger ermöglichen sollten, zu einem baldigen offiziellen Neuanfang jesuitischen Ordenslebens zu gelangen.

Grund für den Ruf nach der Rückkehr der Jesuiten war in erster Linie die Enttäuschung über die Folgen der Ordensaufhebung, vor allem im Schulwesen. Damit verbunden war die Überzeugung, dass die gesellschaftliche und politische Destabilisierung Europas durch die Französische Revolution und das Umsichgreifen laizistischen, aufklärerischen Gedankenguts deswegen so leichtes Spiel hatten, weil die Gesellschaft Jesu mit ihren in der Tradition des christlichen Glaubens fundierten Mitgliedern als Bollwerk fehlte. Die Jesuiten wurden damit bereits zu Beginn mit Konterrevolution und Restauration in Verbindung gebracht, und so sollte es auch bis weit ins 20. Jahrhundert bleiben. Die Gegner eines Wiedererstehens des Ordens waren der spanische Hof, wobei sich dessen Widerstand bald abschwächte, und Aufklärer, vor allem aus Frankreich. Sie bildeten nicht eine klar umrissene Partei, mit ihrer Feindschaft musste der neu erwachende Orden während des ganzen 19. Jahrhunderts rechnen.

### Offene Fortsetzung unter Pius VII.

Die wesentlichen und entscheidenden Schritte zur Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu wurden während des Pontifikats Pius' VI. oder sogar von diesem Papst selbst gesetzt, so lautet die Hauptthese dieses Aufsatzes. Unter Pius VII. entspannte sich die politische Großwetterlage um die Gesellschaft Jesu soweit, dass ein offeneres und entschiedeneres Vorgehen möglich war. Die einzelnen Schritte bis zur Verkündigung der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* vom 7. August 1814 werden nun in geraffter Form wiedergegeben.

Die Jesuitenfrage wurde gleich nach dem Tod Pius' VI. vom Dekan des Kardinalskollegiums, Giovan Francesco Albani, thematisiert. Die Gesellschaft Jesu stand im Zentrum der Verhandlungen; mehrere Kardinäle sympathisierten mit einer universalen Wiederherstellung des Ordens und wählten mit Pius VII. am 14. März 1800 einen jesuitenfreundlichen Kandidaten zum Nachfolger Petri<sup>43</sup>. Im Lauf des bis zum 20. August 1823 währenden Pontifikats wurden nun die Schritte zur offiziellen Etablierung der Gesellschaft Jesu unternommen, für die in den vorausgehenden Jahrzehnten die Bedingungen geschaffen worden waren. Als ebenso entscheidend wie der Papst erwies sich für die Fortentwicklung der Kirche Ercole Consalvi, der

---

43 Roberto REGOLI, Ercole Consalvi. Le scelte per la chiesa, Dissertazione per il Dottorato nella Facoltà di Storia Ecclesiastica, della Pontificia Università Gregoriana, Roma 2006, S. 400f.

nach dessen Wahl Kardinalstaatssekretär wurde, 1806 auf Druck Napoleons das Amt bis 1814 niederlegen musste und nach dem Tod Pius' VII. resignierte. Er selber empfahl Pius VI. die Wiederherstellung wiederholt und bezeichnete sich selbst als Partisan der Jesuiten. Er könne sich wohl die Kirche ohne Gesellschaft Jesu vorstellen, meinte aber, die Kirche täte gut daran, sie wieder zu haben, er selbst jedenfalls würde sie schon am folgenden Tag wiederherstellen<sup>44</sup>.

Die Situation hatte sich insofern grundlegend geändert, als der Heilige Stuhl sich nicht mehr scheuen musste, in direkten Kontakt mit den Jesuiten in Weißrussland zu treten. Zudem wurden gleich nach dem Konklave Stimmen laut, die sich für die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu in einzelnen Herrschaftsbereichen oder auf der ganzen Welt aussprachen. Carlo Emanuele IV., der exilierte König von Sardinien, bat den Papst in einem Brief vom März 1800, als dieser noch in Venedig weilte, um die Wiederherstellung des Ordens in Sardinien und suchte ihn persönlich auf dessen Weg nach Rom auf. Am 11. April 1800 reichte der Vertreter des Generalvikars der Gesellschaft Jesu in Italien, Luigi Panizzoni, eine Supplik mit der Bitte ein, dass sich der Orden auch außerhalb der Grenzen Russlands ausbreiten dürfe, versehen mit einem Begleitschreiben ähnlichen Inhalts des Herzogs von Parma. Am 28. Juli 1800 kontaktierte Pius VII. König Karl IV. von Spanien mit dem Anliegen einer weltweiten Wiederherstellung des Ordens; die Reaktion fiel aber deutlich negativ aus.

Am 23. August 1800 verfasste Zar Paul I. in französischer Sprache einen kurzen Brief, worin er auf das Anliegen der Jesuiten in seinem Reich verwies, vom Heiligen Stuhl anerkannt zu werden. Beigelegt war ein Schreiben des Generalvikars Franciszek Kareu, der darum bat, die kanonisch rechtmäßige Existenz der Gesellschaft Jesu in Russland öffentlich zu bestätigen<sup>45</sup>. Hinter all diesen Eingaben stand keine koordinierte Politik. Vor allem die Briefe aus Russland wurden nicht als Folge des negativen Bescheids aus Spanien verfasst. Dazu waren die Zeitabstände zwischen den einzelnen Daten zu klein.

Das Breve *Catholicae Fidei* vom 7. März 1801 nimmt aber Rücksicht auf die Absage Spaniens und die Bitte aus Weißrussland und erkennt die Gesellschaft Jesu innerhalb der russischen Grenzen an. Das Dokument brauchte dem Zaren nicht unterbreitet zu werden – denn dieser bzw. dessen Vorgängerin hatten die Aufhebung des Ordens nie vollzogen –, sondern es ging direkt an den Generalvikar in Połock. So änderte sich de facto für die Jesuiten im Zarenreich gar nicht viel. Denn der Papst hieß damit nur deren Bewegungsfreiheiten innerhalb Russlands gut, die die Jesuiten schon lange

---

<sup>44</sup> Ebd., S. 402.

<sup>45</sup> INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 151f., 201.

genossen, neue wurden ihnen hingegen nicht zugestanden. Augenscheinlicher Wandel war nur, dass der Generalvikar fortan General hieß und dass inskünftig wieder reguläre Generalkongregationen abgehalten werden konnten. Zudem bestand nun wieder eine offizielle Kommunikation zwischen dem Heiligen Stuhl und den russischen Jesuiten, was vorher nur auf indirektem Weg möglich gewesen war.

Der Heilige Stuhl hielt sich bis 1814 für alle weiteren Schritte zugunsten der Gesellschaft Jesu an zwei Kriterien: Um die Approbierung der Gesellschaft Jesu auf weitere Territorien auszudehnen, musste das Gesuch des jeweiligen weltlichen Souveräns vorliegen, ein Prinzip, das auf Pius VI. zurückging. Zudem mussten sich die sich bildenden Gemeinschaften, die sich als Jesuiten bezeichnen wollten, direkt und verbindlich dem General in Weißrussland unterstellen. Sich allein auf das Erbe der alten Gesellschaft Jesu oder auf Ignatius zu berufen ohne vollständigen Anschluss an das Corpus, gestattete Consalvi nicht, womit er selbst bei Jesuiten auf Kritik stieß. Sein vorsichtiges Vorgehen rechtfertigte Consalvi mit dem Hinweis auf die noch präsenten Interessenverbände, die einst die Aufhebung erzwungen hatten und die weiterhin existierten. Er nannte besonders die den Jesuiten sehr feindlich gesinnten Aufklärer, die den ersten Funken des vernichtenden Feuers gezündet hätten und sich in Frankreich noch großen Einflusses auf Politik und öffentliches Leben erfreuten. Zudem war die Erinnerung an die Aufhebung durch Clemens XIV. noch zu lebendig. Ein weiteres Motiv für ein defensives Vorgehen war die Schwächung der Kirche durch die Revolution und die europaweiten Kriege<sup>46</sup>.

Dass sich der Prozess bis zur völligen Wiederherstellung unter solchen Bedingungen in die Länge zog, war nicht zu vermeiden; Consalvi wurde deswegen verdächtigt, eine bewusste Verzögerungspolitik zu betreiben und ein heimlicher Feind der Gesellschaft Jesu zu sein, wogegen er sich wiederholt wehrte und was ihn zutiefst verletzte. Spanien fühlte sich zwischen den Fronten, weil der spanische Hof argwöhnte, Zar Paul I. habe sich zu seinem Vorstoß am Heiligen Stuhl von Consalvi leiten lassen. Er sah im Kardinalstaatssekretär den eigentlichen Drahtzieher der sich anbahnenden Wiederherstellung des Ordens. Consalvi beteuerte dagegen, sich nicht von jesuitischen Einflüssen leiten zu lassen<sup>47</sup>. Allerdings hat Consalvi Gabriel Gruber ans Herz gelegt, sich um gute Kontakte mit dem Zaren zu bemühen, und die Politik, weltliche Souveräne zur Vorlage von Gesuchen beim Heiligen Stuhl zugunsten der Jesuiten zu bewegen, hatte im Papstsekretär und Ex-Jesuiten Marotti ihren Ursprung. Dieser blieb auch unter Pius VII. vorerst noch im Amt. Consalvi hat diese Vorgehensweisen übernommen und sich

---

<sup>46</sup> Ebd., S. 156f.

<sup>47</sup> REGOLI, Ercole Consalvi, S. 401, 409.

in die Reihe derjenigen gestellt, die entschieden, still, vermittelnd und mit einem langen Atem auf die Wiederherstellung des Ordens hinarbeiteten.

Eine sichtbare Folge des päpstlichen Breves von 1801 waren die Neuanfänge jesuitischen Ordenslebens in England, den USA, im Königreich Neapel-Sizilien, auf den griechischen Inseln und in Holland. Missglückte Versuche gab es in Sardinien, China, Schweden, Österreich und Venedig<sup>48</sup>. Außer im Fall Neapel gestaltete sich der rechtliche Status der Jesuiten wie im Herzogtum Parma. Auch erhöhte sich die Zahl von Weltpriestern und jungen Männern markant, die sich aus allen Teilen Europas nach Połock aufmachten und um Aufnahme ins Noviziat baten. Zumeist waren es Ex-Jesuiten, die an ihren Wirkungsstätten eine effiziente Nachwuchsförderung betrieben. Ebenso nahmen die Affiliationen stark zu, während die Zahl der Ex-Jesuiten, die nach Weißrussland zogen, einbrach – vor allem deswegen, weil sie vorgerückten Alters waren und die Strapazen einer solchen Reise nicht mehr auf sich nehmen konnten. Zu einer päpstlich bestätigten Wiederherstellung kam es vor 1814 allerdings nur in Neapel durch das Breve *Per alias* vom 30. Juli 1804. Ihr lag das offizielle Gesuch von Kardinal Marino Carafa, einem Minister König Ferdinands IV., zugrunde.

### Die sich hinziehende vollständige Wiederherstellung

Bereits zu Beginn des Pontifikats begegneten gewisse Kreise Pius VII. und somit auch seinem Staatssekretär mit Argwohn und Misstrauen. Großen Einfluss auf dem Konklave hatte die Partei der *Zelanti*, die zu den vorrevolutionären Verhältnissen zurückkehren wollte. Der biographische Hintergrund Pius' VII. hingegen war eher von Sympathien und Dialogbereitschaft gegenüber Aufklärung und Demokratie charakterisiert. Obwohl die beiden Breven von 1801 und 1804 klar ausgearbeitete Entscheidungen in die Welt setzten und deutlich kommunizierten, dass der Heilige Stuhl schrittweise in die Richtung einer vollständigen Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu ging, vermuteten die *Zelanti* in Consalvi eine Marionette Frankreichs. Die Situation wurde noch komplizierter, als Gaetano Angiolini, der 1765 in die venezianische Provinz eingetreten und 1783 nach Russland gezogen war, 1803 mit der Mission nach Italien kam, um sich für die kanonische Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu ebendort einzusetzen. Er sah in der vorsichtigen Politik Consalvis eine unnötige Verzögerung und versuchte, den Orden hinter dessen Rücken in Neapel ohne Anbindung an den General in Russland aufzubauen. Mit seinen Berichten schürte er sogar das Misstrauen des sonst besonnenen und diplomatischen Generals Gabriel Gruber.

---

48 INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 191–248; REGOLI, *Ercole Consalvi*, S. 409.

Einerseits ist nicht zu übersehen, dass sich nach 1804, dem Jahr der Approbierung in Neapel, über längere Zeit wenig bewegte, was die Zelanti ungeduldig werden und in ihrer Entschiedenheit reifen ließ. Andererseits sind weniger Unentschiedenheit, sondern die wachsenden Spannungen zwischen dem Heiligen Stuhl und Napoleon für Verzögerungen verantwortlich. Consalvi war zwischen 1806 und 1814 nicht im Amt. Auch wenn er Berater des Papstes blieb, war sein Aktionsradius stark eingeschränkt. Napoleon besetzte 1808 Rom, und Pius VII. kam in der Nacht vom 5./6. Juli 1809 ins Exil, zuerst nach Grenoble, dann nach Savona, und wurde von allen seinen Ratgebern getrennt. Die Partei der Zelanti wartete so nur die günstige Gelegenheit ab, bis Pius VII. am 25. Mai 1814 nach Rom zurückkehrte und Consalvi sich auf den Weg zum Wiener Kongress aufmachte. Sie nutzte es, direkten Zugang zum Papst zu haben, und konnte ihn leicht überzeugen, am 7. August 1814 mit der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* die Gesellschaft Jesu auf dem ganzen Erdbreis wieder herzustellen. Dazu zelebrierte er eine Eucharistie am Ignatiusaltar in der Kirche Il Gesù in Rom und überreichte anschließend das Dokument Luigi Panizzoni, dem Vertreter des Generals Tadeusz Brzozowski in Weißrussland.

Dass schließlich alles so schnell ging, kam etwas überraschend, aber es handelte sich um das Ergebnis eines lange vorbereiteten Prozesses. Der Wiener Kongress an sich hat die Situation der Gesellschaft Jesu weder begünstigt noch verzögert. Die Wiederherstellung ist mit ihm lediglich in der Hinsicht in Verbindung zu bringen, als Consalvi aus diesem Grund von Rom abwesend war. Dieser zeigte sich in einem Schreiben vom 8. September über den Akt nicht erbaut, meinte aber, dass er lediglich einen Aufschub von zwei bis drei Monaten begrüßt hätte, in denen er die Geschäfte in Wien erledigt, die Bedingungen der in England niedergelassenen Jesuiten geklärt und das Gespräch mit den jesuitenfeindlichen Kräften in Frankreich gesucht haben wollte<sup>49</sup>.

### Zusammenfassung

Die Gesellschaft Jesu wurde am 7. August 1814, also unmittelbar vor Beginn des Wiener Kongresses, von Papst Pius VII. mit der Bulle *Sollicitudo omnium ecclesiarum* wiederhergestellt. Allerdings zählte sie zu dem Zeitpunkt bereits rund 600 Mitglieder. Der Keim für den Neubeginn des 1773 von Papst Clemens XIV. aufgehobenen Ordens wurde bereits in ebendiesem Jahr durch das Nicht-Verlesen des entsprechenden Breves in einem Landstrich gelegt, der bis 1772 zu Polen gehörte, dann aber Russland zuge-

---

<sup>49</sup> INGLOT, *La Compagnia di Gesù*, S. 251; REGOLI, *Ercole Consalvi*, S. 410–412.

schlagen wurde. Die dort verbliebenen Jesuiten versuchten, die Gesellschaft Jesu überleben zu lassen, indem sie die Sympathien von Zarin Katharina II. geschickt ausnutzten. Die anfängliche Vermutung, dass es äußerer Druck und nicht innere Überzeugung war, der Papst Clemens XIV. zur Aufhebung führte und Pius VI. keinen offiziellen Akt zu ihren Gunsten vornehmen ließ, verfestigte sich bereits kurz nach 1773 zur Gewissheit. Diese ließen sich die Jesuiten in Weißrussland immer wieder bestätigen, indem sie den Heiligen Vater wiederholt über die Fortsetzung ihres Ordenslebens informierten. Sein Schweigen und später erfolgte mündliche, aber nicht offizielle Approbierungen werteten sie als Zeichen, dass sie in ihrem offiziellen Ungehorsam gegenüber dem Papst in Wirklichkeit dessen unausgesprochenen Willen erfüllten. In einem geschickten Taktieren zwischen Zarin Katharina und den russischen Behörden, dem römisch-katholischen Ortsordinarius, dem Nuntius in Warschau und dem Heiligen Stuhl gelang es den Jesuiten in Weißrussland, ihren Orden bis 1782 innerlich zu konsolidieren und darauf die vollständige Wiederherstellung vorzubereiten. Auch wenn die Wiederherstellung der Gesellschaft Jesu mit dem Wiener Kongress lediglich das Datum gemein hat, ist sie eine klare Manifestation restaurativen und konterrevolutionären Gedankenguts, die den Katholizismus und im katholischen Europa die Gesellschaft während des ganzen 19. Jahrhunderts nachhaltig bestimmte.

## Nachwort

Dieser Artikel ist nicht das Resultat der Erschließung und Auswertung noch ungehobener Quellenbestände, nein, die Darstellung basiert auf dem Studium der neuesten, umfassenden Publikationen, die in Verbindung mit dem Archivum Romanum Societatis Iesu erarbeitet worden sind. Der Grundgedanke aber, dass die Jesuiten in Weissrussland sehr wohl merkten, dass die Auflösung ihres Ordens gar nicht wirklich der Wille des Vicarius Christi war, dem sie absolute Verfügbarkeit gelobt hatten, und dass der Heilige Stuhl bewusst jede direkte Konfrontation mit ihnen vermied, beschäftigt den Autor bereits seit seiner Noviziatszeit, genauer seit März 2002, als er unter der Leitung seines Lehrers und geschätzten Freundes Klaus Schatz SJ eine Intensivwerkwoche über die Geschichte der Gesellschaft Jesu seit ihrer Wiederherstellung besucht hat. Die Mitbrüder am Historischen Institut, der Pole Robert Danieluk SJ und der Sevillaner Francisco de Borja Medina Rojas SJ, zuckten jeweils mit den Schultern, wenn der Autor ihnen seine Gedankengänge vortrug. Seine These, die sonst nur in antijesuitischen Kreisen als Ausgeburt jesuitischer Verschwörung und Doppelbödigkeit

vertreten worden ist, wird so sicher nicht unwidersprochen bleiben. Sie sei hier aber trotzdem einmal dargelegt – und wenn sie zu tieferem Studium anregt und aufgrund dessen widerlegt werden sollte, ist dem Grundanliegen dieser Publikation Rechnung getragen.





## Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Franz Xaver Bischof, Ludwig-Maximilians-Universität München, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Geschwister-Scholl-Platz 1, 80539 München

Prof. Dr. Dominik Burkard, Julius-Maximilians-Universität Würzburg, Katholisch-Theologische Fakultät, Lehrstuhl für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, Sanderring 2, 97070 Würzburg

Prof. Dr. Heinrich de Wall, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Fachbereich Rechtswissenschaft, Hans-Liermann-Institut für Kirchenrecht – Lehrstuhl für Kirchenrecht, Staats- und Verwaltungsrecht, Hindenburgstraße 34, 91054 Erlangen

Prof. em. Dr. Dr. h.c. Heinz Duchhardt, Backhaushohl 29a, 55128 Mainz

Prof. em. Dr. Karl Hausberger, Gallnerstr.1, 94360 Mitterfels

Dr. Michael Hundt, Grüner Weg 33, 23566 Lübeck

Dr. Paul Oberholzer SJ, Institutum Historicum Societatis Jesu, Borgo S. Spirito, I-400193 Roma / Archiv der Schweizer Jesuitenprovinz, Hirschengraben 74, CH-8001 Zürich

Dr. des. Renate Penßel, Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg, Fachbereich Rechtswissenschaft, Hans-Liermann-Institut für Kirchenrecht, Hindenburgstraße 34, 91054 Erlangen

Prof. Dr. Don Roberto Regoli, Pontificia Università Gregoriana, Facoltà di Storia e Beni Culturali della Chiesa, Piazza della Pilotta 4, I-00187 Roma

Dr. Thomas Weller, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Universalgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Dr. Johannes Wischmeyer, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz



# Personenregister

- Albani, Giovan Francesco, Kardinal 299
- Albini, Franz Josef Frhr. von 14, 23f.
- Alexander I., russ. Kaiser 175, 178, 181
- Angiolino, Gaetano 302
- Antonelli, Leonardo, Kardinal 1f.
- Archetti, Giovanni Andrea, Nuntius 282–285, 296
- Aretin, Johann Adam Frhr. von 247
- August, Herzog zu Sachsen-Gotha-Altenburg 155, 157f.
- Bayanne, Alphonse-Hubert de Latier Duc de 29–31
- Beauharnais, Eugène de, Vizekönig 26, 35
- Benedikt XIV., Papst 204
- Benezet, Anthony 199
- Benislawski, Jan 289, 291, 293
- Benvenuti, Carlo 281
- Berg, Günther Heinrich von 90, 161, 168, 169, 240
- Boehmer, Justus Henning 135
- Bonifatius 28
- Bonifaz VIII., Papst 53
- Botja, Franz 278
- Brzozowski, Tadeusz 303
- Buchholz, Carl August 231–233, 237
- Caprara Montecuccoli, Giovanni Battista, Kardinal 29f.
- Carafa, Marino 302
- Carl August, Herzog von Sachsen-Weimar-Eisenach 154, 156
- Caselli, Carlo Francesco, Kardinal 21f.
- Castlereagh, Henry Robert Stewart 192, 194, 196, 202f., 205f., 208–210
- Cetto, Anton Frhr. von 30f.
- Champagny, Jean-Baptiste Nompère de 29f., 34
- Clarkson, Thomas 194f., 197–201, 204
- Clemens XIV., Papst, siehe Klemens XIV.
- Clermont-Tonnerre, Stanislas Marie Adelaide Comte 221
- Consalvi, Ercole, Kardinal, Nuntius 16, 23, 57–59, 61–66, 68, 70–74, 76–81, 83–87, 92f., 95–97, 102f., 107–109, 113, 115–126, 129–131, 133f., 137–139, 141f., 160, 187, 201–212, 270, 299–303
- Corsini, Andrea, Kardinal 278
- Cugano, Ottobah 195
- Czerniewicz, Stanisław 274, 276–284, 286–290, 293f.
- Czernyszew, Zakhar Grigoriewiç Graf 284f.
- Dalberg, Karl Theodor von, (Kurfürst) Erzbischof, Fürstprimas 11–39, 43, 46–48, 60f., 78, 89, 94, 99–102, 107, 108, 110f., 127, 141, 155f., 170, 180, 226, 238f., 245f.
- David, Jacques-Louis 114
- Droste-Hülshoff, Clemens August Frhr. von 260f.

- Dudley, John William Ward Earl  
192
- Eberstein, Karl Theodor Frhr. von  
27, 34, 37
- Equiano, Olaudah 195
- Fechenbach, Georg Karl Ignaz Frhr.  
von, Bischof 24
- Ferdinand IV. Herzog von Parma  
293–296, 300, 302
- Fesch, Joseph Kardinal 23f., 35
- Frank, Peter Anton Frhr. von 15, 17,  
19
- Franz I./II., römisch-deutscher bzw.  
österr. Kaiser 14–16, 25, 61, 64,  
68, 77, 113
- Frey, Franz Andreas 46–49, 61
- Friedrich I., römisch-deutscher Kaiser  
219
- Friedrich I., württemb. König 66, 72f.
- Friedrich III., brandenburg. Kurfürst  
220
- Friedrich August, Fürst von Nassau-  
Usingen 153
- Friedrich Franz I., (Groß-) Herzog von  
Mecklenburg-Schwerin 158, 242
- Friedrich Wilhelm, Herzog von Braun-  
schweig 156
- Friedrich Wilhelm III., preuß. König  
136
- Gagern, Hans Christoph Ernst Frhr.  
von 81, 139, 154, 162, 164, 166
- Garampi, Giuseppe, Nuntius 275,  
277–279, 282
- Genga, Annibale della, Nuntius 18,  
23, 25f., 29, 32, 118f.
- Georg, Großherzog von Mecklenburg-  
Strelitz 242
- Godoy, Manuel 113
- Gregor VII., Papst 53
- Gregor XIV., Papst 210
- Grenville, William Wyndham Baron  
189
- Gries, Johann Michael 169
- Gruber, Gabriel 298, 301f.
- Gumpel Schwabe, Benedix 249
- Hach, Johann Friedrich 168, 178,  
237
- Häberlin, Johann Ignaz 46, 61
- Häffelin, Johann Kasimir Frhr. von,  
Bischof 15, 18
- Hardenberg, Karl August Fürst  
von 60, 80, 142, 178, 179, 181,  
227, 230, 233–235, 237, 239
- Heinrich IV., deutscher König 219
- Helfferich, Joseph Anton 44, 48, 54,  
57, 59, 62–66, 68–74, 76–79, 81–  
83, 85f., 92–95, 97, 108f., 129–132,  
138f., 141, 160, 178, 181f.
- Henry, Gabriel 154
- Hofbauer, Klemens Maria 109
- Hontheim, Nikolaus von 30, 108, 136
- Humboldt, Karoline von 60, 234, 235
- Humboldt, Wilhelm von 60, 80, 102,  
121, 128, 133–136, 141f., 156, 179,  
230, 233–235, 239
- Innozenz III., Papst 53
- Isabey, Jean Baptiste 164
- Joseph II., römisch-deutscher Kaiser  
217, 221, 258
- Kareu, Franciszek 290, 300
- Karl I. der Große, Kaiser 75
- Karl III., span. König 293
- Karl IV., span. König 295, 300
- Karl Emanuel IV., sardinischer König  
300

- Katharina II., russ. Kaiserin 270–273,  
275–280, 282–285, 287–291, 293f.,  
300, 304
- Kaunitz, Wenzel Anton Fürst 59
- Kettenburg, von der 253f., 258f.,  
261–264, 266
- Klemens XIV., Papst 44, 269, 271,  
275–282, 285, 292f., 297, 301,  
303f.
- Klonowski, Stanisław 290
- Klüber, Johann Ludwig 243, 258–  
260
- Koch, Johann Ludwig 47, 54–57, 90
- Kolborn, Karl Joseph Hieronymus  
14f., 17f., 20–23, 27, 29, 32, 34f.,  
47f., 62
- Kopp, Georg Ludwig Karl 43–45,  
47f., 50–52, 61, 95
- Korycki, Karol Florian 285–287, 293
- Lainez, Diego 291
- Lambruschini, Luigi Kardinal 113
- Lenkiewicz, Gabriel 290, 294, 296
- Leo XII., Papst, siehe Genga, Annibale  
della
- Lepel, Georg Ferdinand Frhr. von 90
- Ligne, Charles Joseph Fürst von 64
- Linden, Franz Joseph Ignaz von 63
- Litta, Lorenzo 29, 117, 296–298,
- Liverpool, Robert Jenkinson Earl of  
191, 194
- Loupia, Franciszek 290
- Loyola, Ignatius von 291
- Lubowicki, Franciszek 290
- Ludwig XVI., franz. König 271
- Ludwig XVIII., franz. König 122
- Ludwig I., Großherzog von Hessen-  
Darmstadt 160, 170
- Łuskina, Odrowąż 286
- Marotti, Giuseppe 297f., 301
- Marryatt, Joseph 191
- Marschall von Bieberstein, Ernst Franz  
Ludwig Frhr. von 90, 161–164
- Marschall von Bieberstein, Karl Wil-  
helm Frhr. von 162–164
- Massalski, Ignacy 273
- Mejer, Otto 254, 262, 266
- Mendelssohn, Moses 180
- Messerati, Antonio 294
- Metternich, Klemens Lothar Wenzel  
Fürst von 59–61, 64–66, 69f., 72f.,  
76, 78, 80, 87–89, 92, 102f., 121,  
129, 134, 136, 139, 141, 161f., 176,  
180, 232f., 235, 237, 240
- Middleton, Charles 198
- Minckwitz, Friedrich August Frhr. von  
179
- Moniños, José 293
- Müller, Thaddäus 101, 108
- Münster, Ernst Friedrich Herbert Graf  
von 80, 102, 135
- Murat, Joachim, König von Neapel  
119f.
- Napoleon Bonaparte, frz. Kaiser 17f.,  
21–37, 39, 44, 58, 60, 67, 77, 89,  
91, 99f., 105, 113–116, 118–120,  
123, 133, 140, 147, 154, 156, 158,  
175–177, 181, 184, 188f., 201,  
210f., 219, 221f., 224, 226, 228f.,  
231, 238f., 241, 243, 300, 303
- Österreich, Maximilian Franz von,  
Erzbischof 60
- Pacca, Bartolomeo, Kardinal, Nuntius  
16, 29, 58f., 65f., 70, 72f., 77, 83,  
85–87, 107f., 116–118, 121–126,  
181, 201f., 204–211
- Pallavicini, Lazaro Opizio, Kardinal-  
Staatssekretär 284f.
- Panizzoni, Luigi 294, 300, 303

- Paul III., Papst 204  
 Paul I., russ. Kaiser 296–298, 300f.  
 Peter Friedrich Ludwig, Herzog von  
 Holstein-Oldenburg 157  
 Philipps, James 199  
 Pietro, Michele di, Kardinal 21f., 28,  
 30f.  
 Pius VI., Papst 57, 113f., 123f., 270,  
 280–283, 285–287, 289, 292–301,  
 304  
 Pius VII., Papst 11, 14–22, 27, 29,  
 31f., 34, 36f., 44, 57f., 60f., 66, 70,  
 87, 91, 94f., 101, 106–109, 113–  
 115, 117–119, 121–126, 129, 202–  
 208, 210, 269f., 281, 298–303  
 Planck, Gottlieb Jakob 45, 61  
 Plessen, Leopold Engelke Hartwig  
 Frhr. von 78, 90, 134, 135, 164–  
 167, 180  
 Polanko, Juan de 291  
 Porteus, Beilby, Bischof 197  
 Potemkin, Grigorij 290  
  
 Ramsay, James 98f.  
 Rechberg, Aloys Franz Xavier Graf  
 von 22, 235  
 Rezzonico, Gian Battista, Kardinal  
 281  
 Ricci, Lorenzo 286, 289  
 Rivarola, Agostino, Kardinal 118  
 Rönne, Ludwig von 243  
  
 Seelmann, Andreas, Weihbischof 59  
 Schickhard, Johanna Luise 45  
 Schies, Karl Joseph 59, 108, 129  
 Schlegel, Karl Wilhelm Friedrich 64,  
 78, 133f., 180  
 Schlegel, August Wilhelm 64  
 Schleiermacher, Friedrich 127  
 Scordialò, Bernardino 294  
 Severoli, Antonio Gabriele, Nuntius  
 15–17, 64, 92, 107, 109  
  
 Siestrzencewicz, Stanisław, Erzbischof  
 273–276, 278, 282–294  
 Smidt, Johann 90, 161, 164, 178,  
 237  
 Smith, Adam 200  
 Sobolewski, Kazimierz 286, 288  
 Spiegel zum Desenberg, Ferdinand  
 August Frhr. von, Erzbischof 60,  
 96, 181  
 Stadion, Friedrich Lothar Graf von  
 48  
 Stadion, Johann Philipp Graf von 48  
 Stanisław August, poln. König 288  
 Stein, Heinrich Friedrich Karl Frhr.  
 vom 60, 77f., 132, 134, 175–182,  
 Stein, Therese vom 175  
 Stein, Wilhelmine Friederike vom  
 175f.  
  
 Talleyrand-Périgord, Charles Maurice  
 de 18, 23, 116, 120f., 125, 176  
 Testaferrata, Fabricio Sceberas 59,  
 108  
 Thugut, Johann Amadeus Frhr. von  
 113  
 Troni, Tiberius 18f., 22  
 Tür(c)kheim zu Altorf, Johann Frhr.  
 von 81, 152, 167f., 178  
  
 Urban VIII., Papst 204  
  
 Wamboldt zu Umstadt, Franz Chris-  
 toph von 44, 48, 54, 57, 59, 62–  
 66, 68–74, 76–79, 81–83, 85f., 92–  
 95, 97, 108f., 129–132, 138f., 141,  
 160, 178, 181f.  
 Watson Regius, Richard, Bischof 192  
 Wedgwood, Josiah 195  
 Wellington, Arthur Viscount Wel-  
 lesley, Herzog von 191f., 194  
 Werkmeister, Benedikt Maria 45, 47,  
 52–55, 57, 61, 90

- Wessenberg, Ignaz Heinrich Frhr. von  
32, 35f., 47f., 53, 55, 61–63, 66–70,  
74–76, 78–80, 84–90, 93–97, 99,  
101–111, 127, 129, 131–137, 139–  
141, 160, 166, 170, 177, 179
- Wessenberg, Johann Philipp Frhr. von  
61, 79f., 102, 121, 129f., 136, 164,  
179, 232, 235
- Wichert, Hieronim 296
- Wiese, Georg Walther Vincenz von  
161f.
- Wilberforce, William 194, 197f., 200
- Wilhelm, Kurfürst von Hessen-Kassel  
157
- Wöllner, Johann Christoph von 217,  
221
- Zachariae, Heinrich Albert 260f.