

THEOLOGISCHE REVUE

118. Jahrgang
– Oktober 2022 –

Theologie im deutschsprachigen Raum von 1750 bis 1850 Neue Forschungsperspektiven

Von Benjamin Dahlke

Die Beschäftigung mit der Vergangenheit kann kein Selbstzweck sein, sondern muss um der Gegenwart willen geschehen, soll sie Relevanz erhalten. Das gilt auch für die Zeitspanne, um die es im Weiteren geht. Wenn sich die Beschäftigung mit den Jahren von 1750 bis 1850 lohnt, dann aufgrund ihrer formativen Bedeutung, d. h. was heute üblich ist, wurde damals vorgebildet. So machte die Aufklärung die Vernunft zum zentralen Maßstab. Das ging mit der Achtung persönlicher Freiheit auf der Grundlage universal gültiger Menschenrechte einher. Bald kam noch das historische Bewusstsein hinzu, das die Vernunft in einen bestimmten Kontext einbettet. Auch aus diesem Grund avancierte die Geschichtswissenschaft im 19. Jh. zur akademischen Leitdisziplin. Vorgegebene Geltungsansprüche werden seither in ihrer Genese begriffen, was relativierend wirkt.

Von diesen Entwicklungen blieb die Theol. nicht unberührt, ja sie veränderte sich tiefgreifend. Wie das Fach heute betrieben wird, ist stark durch die Entwicklungen während der Jahre 1750 bis 1850 bestimmt. Diese Zeit zu rekonstruieren hilft somit, sich die Voraussetzungen und Bedingtheiten des eigenen Tuns bewusst zu machen. Indem die Theologiegeschichte der Selbstverständigung in der Gegenwart dient, stellt sie alles andere als eine müßige Beschäftigung mit der Vergangenheit dar. Bislang ist ihr Potential kaum ausgeschöpft. Verbunden mit der Hoffnung, daran etwas zu ändern, werden im Folgenden neue Forschungsperspektiven speziell für die kath. Theol. vorgestellt. Zunächst gilt es, das spezifische Erkenntnisinteresse der Theologiegeschichte in den Blick zu nehmen (Abschnitt 1). Dann sollen mehrere historiographische Konzepte vorgestellt werden (Abschnitt 2). Es folgen einige separat behandelte Einzelaspekte (Abschnitt 3). Abschließend soll ein Ausblick gewagt werden (Abschnitt 4). Immer wieder wird ein Seitenblick auf die ev. Theol. zu werfen sein, denn diese stand vor ähnlichen Herausforderungen wie die kath. Insofern ist eine konfessionsübergreifende Rekonstruktion nicht nur wünschenswert, sondern von der Sache her angezeigt. Allerdings bedarf es weiterer Vorarbeiten, gerade in Bezug auf den Katholizismus.¹

¹ Vgl. Benjamin DAHLKE: Katholische Theologie in der „Sattelzeit“. Ein Überblick, Münster 2022.

1. Theologiegeschichtsschreibung: historische Kulturwissenschaft oder theologische Teildisziplin?

Theologiegeschichtsschreibung kann entweder als historische Kulturwissenschaft oder als genuin theol. Teildisziplin betrieben werden. Im ersten Fall hat sie breite interdisziplinäre Anschlussmöglichkeiten, gerade zur Wissens- und Wissenschaftsgeschichte.² Untersucht werden können die Universitäten und Hochschulen als Orte und Institutionen, die Professoren als Akteure und die von ihnen gebildeten Netzwerke. Neben mentalitäts- und sozialgeschichtlichen Aspekten ist dabei der Verlauf von Bildungsbiographien zu berücksichtigen. Überaus nützlich sind hierfür die prosopographischen Nachschlagewerke von Manfred Brandl (1942–2014), die leider Fragment geblieben sind.³ Sie fortzuführen stellt ein Desiderat dar, zumal die *digital humanities* neue Möglichkeiten eröffnen.

Über weitere Grundlagenforschung hinaus bedarf es allerdings auch methodischer Innovation, denn oft kennzeichnet die Theologiegeschichtsschreibung ein gewisser Positivismus. Wünschenswert wäre ein kulturwissenschaftlich orientierter, multiperspektivischer Zugriff mit Berücksichtigung der Wissenssoziologie, wie ihn Johannes Wischmeyer (*1977) in seiner Dissertation zur ev. Universitätstheol. Mitte des 19. Jh.s mustergültig vorgeführt hat.⁴ Wischmeyer untersucht neben den Karrierewegen und konkreten Lebensumständen von Professoren mehrerer Fakultäten die institutionellen Voraussetzungen ihrer wissenschaftlichen Tätigkeit. Wie er außerdem zeigt, stellte die Theol. damals keine bloße Funktion der Kirche mehr dar, sondern schuf ein kritisches Gegenüber zu ihr. Ein bislang zu wenig beachteter Faktor hierfür – und das ist eine wichtige Anschlussperspektive für die kath. Forschung – findet sich in der Verwaltungsgeschichte des deutschsprachigen Raums: Anfängen in Preußen wurden Professoren zu Beamten, weil der Staat Bildung und Wissenschaft konsequent als seine Aufgabe verstand.⁵ Theologen, die durchweg Priester waren, nahmen nicht nur den üblichen Gelehrtenhabitus an, sondern wurden durch ihre Verbeamtung dem unmittelbaren kirchlichen Zugriff entzogen. Deshalb konnten sie freier gegenüber herrschenden Lehrmeinungen wie bischöflichen bzw. vatikanischen Ansprüchen auftreten. Die Innovationskraft, welche die Universitätstheol. im deutschen Sprachraum während des 19. und 20. Jh.s kennzeichnete, erklärt sich auch von hier her.⁶ Andernorts mussten Fachvertreter ungleich vorsichtiger agieren, wollten sie keinen Konflikt mit der kirchlichen Autorität riskieren und schlimmstenfalls – ohne sonstige Absicherung – ihre Stellen verlieren.

² Vgl. *Handbuch Wissenschaftsgeschichte*, hg. v. Marianne SOMMER u.a., Stuttgart 2017; *Universitätsgeschichte schreiben. Inhalte – Methoden – Fallbeispiele*, hg. v. Livia PRÜLL u.a. (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz NF 14), Göttingen 2019; Marian FÜSSEL: *Wissen. Konzepte – Praktiken – Prozesse*, Frankfurt a.M. 2021; *Universitätsgeschichte als Projekt und Programm: Kategorien und Perspektiven*, hg. v. Katharina WEIGAND (Beiträge zur Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität München 12), München 2021.

³ Manfred BRANDL: *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit*. Ein Repertorium, Bd. 2, Salzburg 1978; DERS.: *Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit*. Ein Repertorium, Bd. 3/1-2, Graz 2006.

⁴ Vgl. Johannes WISCHMEYER: *Theologiae Facultas: Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870* (AKG 108), Berlin / New York 2008.

⁵ Hinweise bietet Stefan FISCH: *Beamte, II. Geschichte*, in: *Staatslexikon*, Bd. 1, Freiburg i.Br. 2017, 572–576.

⁶ Zur weltweiten Ausstrahlung deutscher Universitätstheologie siehe Otto WEIß: *Kulturen – Mentalitäten – Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*, Paderborn 2004; Klaus UNTERBURGER: *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus Scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg i.Br. 2010; James AXTELL: *Wisdom’s Workshop. The Rise of the Modern University*, Princeton / Oxford 2016; *Transnationale Dimensionen religiöser Bildung in der Moderne*, hg. v. David KABISCH / Johannes WISCHMEYER (VIEG 122), Göttingen 2018.

Lohnende Untersuchungsgegenstände einer kulturwissenschaftlich ausgerichteten Theologiegeschichtsschreibung sind zudem all jene Medien, die der Produktion und Distribution von methodisch reflektiert gewonnener Erkenntnis dienen. Mit der Aufklärung entstand eine ausgeprägte Lesekultur, denn ex- wie intensive Lektüre half dem Einzelnen, mündiger zu werden und sich selbst eine fundierte Meinung zu bilden. Dem dienten die vielen Periodika bzw. Fachzeitschriften, die damals erschienen.⁷ Neben das Lehrbuch, welches das als relevant geltende Wissen organisierte, trat als weitere Gattung der Aufsatz, der explorativer vorgehen, neues Wissen erschließen und zur innerfachlichen Diskussion Stellung beziehen konnte. Im 19. Jh. waren Zeitschriften oft einer einzelnen Fakultät oder einer bestimmten Richtung verbunden. Eine Gruppe Tübinger Professoren gab die *Theologische Quartalschrift* heraus, wobei der Dogmatiker Johann Sebastian Drey (1777–1853) die treibende Kraft gewesen zu sein scheint.⁸ Anfangs fehlte den Artikeln sogar eine namentliche Kennzeichnung, was unterstrich, dass es sich um ein gemeinschaftliches, positionell einheitliches Projekt handelte. Gleiches gilt für die *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, die bald nach dem Tod des einflussreichen Bonner Dogmatikers Georg Hermes (1775–1831) gegründet worden war. Sie diente dazu, Hermes' Erbe zu pflegen und seinen vernunftbetonten Ansatz gegen Kritik zu verteidigen. Außerdem sollte sie unter seinen Anhängern, von denen es gerade in den von Preußen hinzugewonnenen Provinzen Rheinland und Westfalen viele gab, Zusammenhalt schaffen. Wenn die Zeitschrift im Jahr 1853 letztmalig erschien, dann hängt das insbesondere mit dem durch harsche kirchliche Maßnahmen erzwungenen, staatlich mitgetragenen Ende des sogenannten Hermesianismus zusammen, der zuvor bewusst als Spielform des Rationalismus diskreditiert worden war.⁹ Die beiden langjährigen Herausgeber der *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie*, Johann Heinrich Achterfeldt (1788–1877) und Johann Wilhelm Joseph Braun (1801–1863), hatten da schon längst ihre Professuren an der Universität Bonn verloren. Dank ihres Beamtenstatus konnten sie aber wissenschaftlich weiterarbeiten bzw. sich politisch betätigen.

Bislang sind die Zeitschriften dieser Zeit erst anfänglich untersucht, und ebenso bedarf die Verlagsgeschichte vertiefter Behandlung. Anhand von Subskriptionslisten wäre überdies zu klären, in welchem Verhältnis etwa Positionalität und Regionalität standen. So fanden sich in der *Zeitschrift für Philosophie und katholische Theologie* (Personal-)Nachrichten aus den Diözesen Trier und Köln, womit sie zusätzlich die Funktion eines Klerusblattes bekam. Hier bestehen erhebliche Möglichkeiten interdisziplinärer Zusammenarbeit mit anderen Kulturwissenschaften wie der Landesgeschichte.

Gut erforscht ist dagegen die Zensur, die konfessionsübergreifend und überall in Europa ein gängiges Instrument sowohl staatlicher als auch kirchlicher Religions- und Wissenschaftspolitik war. Am bekanntesten dürfte der römische *Index librorum prohibitorum* sein, der ursprünglich die

⁷ Vgl. Jochen KRENZ: Druckerschwärze statt Schießpulver. Wie die Gegenaufklärung die Katholische Aufklärung nach 1789 mundtot machte, Bremen 2016; DERS.: Unter dem Krummstabe ist gut drucken: Oberdeutsche theologische Fachzeitschriften als Indikatoren der Katholischen Aufklärung im letzten Jahrzehnt des 18. Jahrhunderts, in: Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika, hg. v. Jürgen OVERHOFF / Andreas OBERDORF. – Göttingen: Wallstein Verlag 2019. 563 S. (Das achtzehnte Jahrhundert. Supplementa, 25), geb. € 49,00 ISBN: 978-3-8353-3493-9, 352–368.

⁸ Vgl. Rudolf REINHARDT: 175 Jahre Theologische Quartalschrift – Ein Spiegel Tübinger Theologie, in: ThQ 176 (1996), 101–124; Max SECKLER (Bearb.): Dokumente zur Gründungsgeschichte der Theologischen Quartalschrift, in: Johann Sebastian Drey: Nachgelassene Schriften, hrsg. von Max Seckler, Bd. 4, Tübingen 2015, 491–563; Uwe SCHARFENECKER: Tübingen, katholisch-theologisch. Eine kirchengeschichtliche und staatskirchenrechtliche Untersuchung, Ostfildern 2022.

⁹ Vgl. Vorwort, in: ZPKT NF 13,4 (1853), If. Zur Erschließung siehe Benjamin DAHLKE: Georg Hermes im Widerstreit der Interpretationen. Katholische Theologie im 19. Jahrhundert, in: TThZ 130 (2021), 227–246.

Ausbreitung reformatorischer Schriften verhindern sollte und der erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil abgeschafft wurde.¹⁰ Auf ihn gesetzte Veröffentlichungen konnten in der kath. Theol. nur eingeschränkt Wirkung entfalten. Das betraf bspw. Immanuel Kant (1724–1804).¹¹ Seine *Kritik der reinen Vernunft*, die in der deutschsprachigen kath. Theol. teils begeisterte Aufnahme fand, wurde im Jahr 1827 indiziert. Gerechterweise ist anzumerken, dass Kant zu Lebzeiten erhebliche Schwierigkeiten auch mit staatlichen Zensurbehörden hatte: Im protestantischen Königreich Preußen konnte er erst nach langen Auseinandersetzungen mehrere offenbarungskritische Werke veröffentlichen, allen voran *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, und im Kurfürstentum Bayern stemmte sich Benedikt Stattler (1728–1797), ein vormals an der Universität Ingolstadt tätiger Ex-Jesuit, vehement gegen Kants wachsenden Einfluss. Stattler legte nicht nur mehrere Studien vor, in denen er die Unhaltbarkeit der kritischen Philosophie aufweisen wollte; außerdem nutzte er seine Stellung als Zensurrat in München, um ihre Verbreitung einzudämmen. Ironischerweise verlor er diese einflussreiche Position im Jahr 1794 wieder, als mehrere seiner eigenen Werke auf den *Index librorum prohibitorum* zu kommen drohten.

Theologiegeschichtsschreibung kann aber nicht nur als historische Kulturwissenschaft, sondern ebenso als genuin theol. Teildisziplin aufgefasst werden. Ist das der Fall, bedarf es weiterer Differenzierungen. Zum einen ist eine Zuordnung zur Kirchen- und Dogmengeschichte möglich. Durch die Rekonstruktion wirkmächtiger Überzeugungen in Bezug auf die christliche Glaubenslehre trägt Theologiegeschichtsschreibung dazu bei, eine bestimmte Epoche oder ein einzelnes Thema besser zu verstehen. Bspw. lässt sich die Entwicklung des Papsttums in den Blick nehmen. Geriet Pius VII. (1742–1823) noch in demütigende französische Gefangenschaft, galt er bei seiner Rückkehr nach Rom als Held, und im weiteren Verlauf des 19. Jh.s erlangten die Nachfolger Petri Selbstbewusstsein und Macht zurück.¹² Unverhoffte Unterstützung erhielten sie sowohl von gegenaufklärerisch-frühkonservativen Denkern – bspw. dem im deutschsprachigen Raum durchaus rezipierten Joseph de Maistre (1753–1821) – als auch von Theologen, die papalistische Konzeptionen ausarbeiteten, wie sie schließlich die Ekklesiologie des Ersten Vatikanischen Konzils bestimmten. Gemeint ist der zum Dogma erhobene Lehr- und Jurisdiktionsprimat, der dem Papsttum trotz des Verlustes des Kirchenstaats universale Bedeutung zukommen ließ.¹³

Zum anderen lässt sich die Theologiegeschichtsschreibung den systematischen Disziplinen zuweisen. Im Falle der Fundamentaltheologie bzw. der Dogmatik hilft sie, die Gegenwart durch den Rekurs auf die Vergangenheit zu verstehen, indem sie Richtungsentscheidungen sichtbar macht und

¹⁰ Vgl. Markus RIES: Verbotene Lektüren. Kirchliche und staatliche Bücherzensur, in: *Intoleranz im Zeitalter der Revolutionen. Europa 1770–1848*, hg. v. DERS. u. a., Zürich 2004, 75–89; RJKG 28 (2009); *Inquisition und Buchzensur im Zeitalter der Aufklärung*, hg. v. Hubert WOLF (Römische Inquisition und Indexkongregation 16), Paderborn 2011.

¹¹ Zum Folgenden siehe Christian GÖBEL: Kants Gift. Wie die ›Kritik der reinen Vernunft‹ auf den ›Index Librorum Prohibitorum‹ kam, in: *Kant und der Katholizismus. Stationen einer wechselhaften Geschichte*, hg. v. Norbert FISCHER (FEG 8), Freiburg i.Br. 2005, 91–137; Uta WIGGERMANN: Woellner und das Religionsedikt. Kirchenpolitik und kirchliche Wirklichkeit im Preußen des späten 18. Jahrhunderts (BHTh 150), Tübingen 2010 bzw. Ulrich L. LEHNER: Benedict Stattler (1728–1797): The Reinvention of Catholic Theology with the Help of Wolfian Metaphysics, in: *Enlightenment and Catholicism in Europe. A Transnational History*, hg. v. DERS. / Jeffrey D. BURSON, Notre Dame, IN 2014, 167–189; Alois SCHMID: Benedikt Stattler (1728–1797). Philosoph und Theologe. Der kantige Einzelgänger, St. Ottilien 2021.

¹² Vgl. Ambrogio A. CAIANI: To Kidnap a Pope. Napoleon and Pius VII, New Haven, CT / London 2021.

¹³ Vgl. Klaus SCHATZ: Vaticanum I. 1869–1870 (KonGe.D), Bd. 1, Paderborn u.a. 1992; *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, hg. v. Julia KNOP / Michael SEEWALD, Darmstadt 2019; Hubert WOLF: Der Unfehlbare. Pius IX. und die Erfindung des Katholizismus im 19. Jahrhundert, München 2020.

vergessene Alternativen in Erinnerung ruft. Auf diese Weise eröffnet sie neue Spielräume des Möglichen. Zugleich kommt ihr die Funktion zu, das systematisch-theologische Problembewusstsein zu schärfen, also aufzuzeigen, was angesichts aktuell bestehender Herausforderungen zu sagen ist. Verwiesen sei nur auf die überaus anregende, auf der Basis bereits vorliegenden Beiträgen verfasste Studie *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne*, in der Otto Weiß (1934–2017) Grundlinien der neueren Theologiegeschichte herausarbeitet. Kennzeichnend ist ein problemgeschichtlicher Zugriff, geht es doch um eine fundamentaltheologische Herausforderung, nämlich um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung.¹⁴ Weiß untersucht also, wie Katholiken angesichts rasanter Veränderungen seit dem 18. Jh. intellektuell redlich glauben wollten. Als diese Veränderungen identifiziert er unter anderem die anthropologische Wende, verstanden als die Betonung der Subjektivität, die Kritik der klassischen Metaphysik, die Entzauberung der Welt, den Historismus in den Geisteswissenschaften und den Positivismus in den Naturwissenschaften. In chronologisch angeordneten Fallstudien rekonstruiert Weiß, wie sich die kath. Theol. in dieser Hinsicht positionierte. Obwohl sie teils eher wie Skizzen wirken, tritt zutage, für welche Probleme man zu einer bestimmten Zeit nach Lösungen suchte. Im Gefolge der Aufklärung war es etwa das Verhältnis von Glauben und Wissen, wie es in der Klassischen Deutschen Philosophie zum Thema wurde.¹⁵ Jedoch stießen die damals entwickelten Entwürfe längst nicht überall auf Akzeptanz. In ausdrücklicher Ablehnung entstand die Neuscholastik, die sich im Laufe des 19. Jh.s durchsetzte. Zur Diskreditierung abweichender Auffassungen diente der schillernde Begriff des ‚Modernismus‘.¹⁶ Anfang des 20. Jh.s gerieten all jene Theologen unter Druck, die sich produktiv mit den Zeitströmungen auseinandersetzten. Ihnen wurde eine Relativierung von Glaube und Dogma vorgeworfen. Nur mühsam gelang es, den lähmenden Anti-Modernismus zu überwinden, um die zugrundeliegenden Problemstellungen anzugehen. Weiß liefert mit *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne* daher keine bloß historisch interessanten Fallstudien, sondern er führt vor, wie die Theologiegeschichtsschreibung systematisch relevant werden kann. Denn er weist auf unabgeleitete Herausforderungen hin, und außerdem zeigt er, auf welchem hohem Niveau in der Vergangenheit gearbeitet wurde. Beides sichert eine historische Tiefenschärfe in der Problembearbeitung, liefert überdies Anstöße für eine zeitgemäße Glaubensverantwortung.

2. Historiographische Konzepte in der Theologiegeschichtsschreibung

Dass die Aufklärung die Vernunft zum allgemeinen, verlässlichen und intersubjektiv nachvollziehbaren Maßstab machte, wirkte sich auch auf Theol. und Glauben aus. Überliefertes sollte nicht einfach bloß übernommen, sondern erst nach kritischer Prüfung frei angeeignet werden. Ein bloßer Autoritätsglaube ohne eigene Einsicht galt deswegen als unzureichend. Infolgedessen kam es zu produktiven, subjektbezogenen Neuansätzen innerhalb der Theol. Um die damalige Veränderungsdynamik einzufangen, sind auf ev. Seite historiographische Konzepte entwickelt worden. Ernst Troeltsch (1865–1923) fixierte die bereits gängige Unterscheidung zwischen Alt- und

¹⁴ Vgl. Otto WEIß: *Aufklärung – Modernismus – Postmoderne. Das Ringen der Theologie um eine zeitgemäße Glaubensverantwortung.* – Regensburg: Pustet 2017. 182 S., kt. € 24,95 ISBN: 13: 9783791728766, 13–32.

¹⁵ Vgl. ebd., 33–51.

¹⁶ Vgl. ebd., 79–105.

Neuprottestantismus.¹⁷ Sie ist keineswegs bloß deskriptiv, sondern durchaus normativ gemeint, denn mit ihr verbindet sich ein Urteil darüber, welche Entwürfe der Vergangenheit für die Gegenwart Relevanz beanspruchen können. In der Konsequenz fallen die Patristik, Scholastik und letztlich sogar die Reformationszeit der historischen Forschung zu, während Entwürfe, die sowohl die kritische Philosophie als auch die bald darauf erfolgte Historisierung des Denkens berücksichtigen, als systematisch anschlussfähig gelten. Eine Betonung subjektivitätstheoretischer Überlegungen kennzeichnet gerade die sog. Liberale Theol., welcher an einem aufgeklärten Protestantismus liegt.¹⁸ Das zu erwähnen ist insofern wichtig, als Theologiegeschichtsschreibung eben auch dazu dienen kann, ein bestimmtes systematisches Projekt zu legitimieren oder zumindest deutlich zu machen, warum Theol. auf eine spezifische Weise betrieben werden muss, soll sie heutigen Anforderungen genügen. Exemplarisch sei auf Albrecht Beutel (*1957) verwiesen, ev. Kirchenhistoriker an der Univ. Münster. Für ihn stellt die Erforschung dieser Zeit keinen Selbstzweck dar:

Seit etlichen Jahren hat sich das theologische Interesse an der Aufklärung nachhaltig intensiviert. Wenn diese Entwicklung auch weniger als ein Ausdruck innovativer Forschungsstrategie, um so mehr hingegen als der überfällige Aufholprozess in einem literatur-, philosophie-, und geistesgeschichtlich längst in hoher Differenzierung erschlossenen Forschungsbereich zu verstehen ist, lässt sich der damit verbundene Erkenntnisfortschritt in seiner historiographischen Bedeutung kaum überschätzen. Denn auch für Frömmigkeit, Kirche und Theologie kommt mit dem 18. Jh. die entscheidende neuzeitliche Umbruchs- und Übergangszeit in den Blick, in der sich die altprotestantischen Denk- und Lebensformen in modernitätsträchtige, pluralitätsfähige und subjektivitätstheoretisch begründete Gestalten transformiert haben.¹⁹

Beutel selbst zählt zu den besten Kennern der sog. ‚Neologie‘, also jener vielgestaltigen Strömung innerhalb der ev. Theol., die sich im 18. Jh. bewusst der Aufklärung öffnete. Dass sie derzeit stark erforscht wird, verdankt sich nicht zuletzt ihm. Im Rahmen von Drittmittelprojekten erschließt Beutel Quellen, was unverzichtbar ist, um die Veränderungsdynamiken besser verstehen zu können. In diesem Zusammenhang ist die *Bibliothek der Neologie* zu nennen. Ihr erster Bd. rekonstruiert eine komplexe Kontroverse zwischen dem radikalaufklärerischen Carl Friedrich Bahrdt (1740–1792) und dem im Vergleich geradezu moderaten Hallenser Gelehrten Johann Salomo Semler (1725–1791), bei der es etwa um Wissenschaftsfreiheit und Traditionsbindung der Theol. ging.²⁰

Katholischerseits fehlt bislang ein Projekt wie das von Beutel angestoßene. Ebenso wenig gibt es historiographische Konzepte, die ähnlich klar konturiert sind wie diejenigen von Neologie, Alt- und Neuprottestantismus. Obwohl in der Forschung von einer ‚Katholischen Aufklärung‘ die Rede ist, herrscht bislang keine Einigkeit darüber, was damit genau gemeint sein soll, zumal es sich um keine Selbstbezeichnung der damaligen Akteure handelt. In einem Tagungsbd., der viele ausgezeichnete

¹⁷ Vgl. Eilert HERMS: „Neuprottestantismus“. Stärken, Unklarheiten und Schwächen einer Figur geschichtlicher Selbstorientierung des evangelischen Christentums im 20. Jahrhundert, in: NZStH 51 (2009), 309–339; Friedrich Wilhelm GRAF: Theologische Aufklärung, in: Zeitschrift für Ideengeschichte 9 (2015) Heft 2, 53–72.

¹⁸ Vgl. Johannes WISCHMEYER: Religion als Differenzbewusstsein. Determinanten liberaler Theologie, in: *Zwischen Subjektivität und Offenbarung. Gegenwärtige Ansätze systematischer Theologie*, hg. v. Benjamin DAHLKE / Bernd IRLÉNBOHN (Kirche in Zeiten der Veränderung, 6), Freiburg i.Br. 2021, 17–32.

¹⁹ Albrecht BEUTEL: Kirchengeschichte im Zeitalter der Aufklärung. Ein Kompendium (UTB 3180), Göttingen 2009, 8. Siehe außerdem: *Religion und Aufklärung*, hg. v. DERS. / Martha NOOKE (Colloquia historica et theologica 2), Tübingen 2016.

²⁰ Carl Friedrich BAHRDT / Johann Salomo SEMLER: Glaubensbekenntnisse (1779–1792) (Bibliothek der Neologie 1), hg. v. Andreas PIETSCH / Christian WEIDEMANN, Tübingen 2020. Zur Begriffsgeschichte siehe Albrecht BEUTEL: Neologie. Versuch einer terminologischen Verständigung, in: ZThK 118 (2021), 422–453.

Detailstudien versammelt und erfreulich international angelegt ist, macht einer der Hg., der Münsteraner Historiker *Jürgen Overhoff* (*1967), auf das Problem aufmerksam:

Mittlerweile haben sich etliche wissenschaftliche Reflexionen der Katholischen Aufklärung gewidmet, um zu ergründen, was es mit diesem durchaus schillernden und facettenreichen historischen Phänomen auf sich hat: Ob überhaupt – und wenn, dann in welcher Form – in den katholischen Staaten Deutschlands Aufklärung möglich war; wie Katholiken ihren Glauben und ihr Weltverständnis mit den Ansprüchen der Vernunft, der Gewissensfreiheit und mit den Entdeckungen und Herausforderungen der modernen Wissenschaft in Übereinstimmung zu bringen suchten; welchen Reim sich Aufklärungskritiker, auch aus den Reihen der katholischen Kirche, auf die angestrebte Verbindung von Katholizismus und Aufklärung machten; und wie sich die der Aufklärung zugetanen Betrachter aus dem Bereich der nichtkatholischen Welt zur Katholischen Aufklärung verhielten.²¹

Angesichts der notorischen Unschärfe des Forschungskonzepts ‚Katholische Aufklärung‘ bedarf es allerdings weiterer Klärung. Jüngst haben die Literaturwissenschaftler *Christoph Schmitt-Maass* (*1978), *Gideon Steining* (*1965) und *Friedrich Vollhardt* (*1965) folgenden Vorschlag²² gemacht: Sie beschränken sich auf die Zeit zwischen 1760 und 1790, favorisieren präzise Fallstudien statt großflächiger Ideengeschichte; außerdem sei die Rezeption mit einzubeziehen, um von der späteren Aneignung bzw. Kritik einzelner Autoren Rückschlüsse zu ziehen; schließlich möchten sie den Zusammenhang von Säkularität und Aufklärung fokussieren.²³ Ungeklärt bleibt indes, ob es sich bei der ‚Katholischen Aufklärung‘ um ein deskriptives oder ein normatives Konzept handelt. Dabei gibt es in der aktuellen Fundamentaltheologie und Dogmatik durchaus die Tendenz, vor dem 18. Jh. entstandene Entwürfe unberücksichtigt zu lassen, weil sie heutigen Anforderungen nicht genügten. Mitunter gilt Immanuel Kant als unhintergebarer Bezugspunkt.²⁴ Von daher existieren durchaus Parallelen zur ev. Theol., wo sich mit Kant und der auf ihn folgenden Klassischen Deutschen Philosophie weithin geteilter Überzeugung nach ein epochaler Einschnitt verbindet. Anders als auf ev. Seite werden die im Hintergrund stehenden historiographischen Konzepte in der kath. Theol. jedoch selten expliziert, obwohl sie eine (de-)legitimierende Funktion haben. Eine offene Debatte über Moderne- und Neuzeitkonzepte ist insofern überfällig.

Ein historiographisches Konzept, das sich konfessionsübergreifend anbietet, ist das der ‚Sattelzeit‘, wie es *Reinhart Koselleck* (1923–2006) entwickelt hat.²⁵ Der Bielefelder Historiker versteht die Jahre zwischen 1750 und 1850 als eine Phase des Umbruchs und des Übergangs. Mittels begriffsgeschichtlicher Studien will Koselleck den damals im deutschen Sprachraum sich vollziehenden Wandel aufzeigen, in dessen Zuge sich die alte Welt auflöste, um einer neuen Platz zu

²¹ Jürgen OVERHOFF: Katholische Aufklärung in Europa und Nordamerika. Zur Einleitung, in: Ders. / Oberdorf (2019), 9–19, hier: 9f. So bezeichnet Overhoff die Katholische Aufklärung lediglich als vielgestaltige, internationale „Reformbewegung des 18. Jahrhundert“ (ebd., 13; ähnlich ebd., 16).

²² ›Katholische Aufklärung? – Möglichkeiten, Grenzen und Kritik eines Konzepts der Aufklärungsforschung, hg. v. Martin MULSOW / Gideon STIENING / Friedrich VOLLHARDT. – Hamburg: Meiner Verlag 2022. 370 S. (Aufklärung, 33.), kt. € 128,00 ISBN: 978-3-7873-4207-5.

²³ Vgl. Christoph SCHMITT-MAASS / Gideon STEINING / Friedrich VOLLHARDT: Einleitung: ‚Katholische Aufklärung‘? – Möglichkeiten, Grenzen und Kritik eines Konzepts der Aufklärungsforschung, in: Aufklärung 33 (2021), 7–16. Wie aufschlussreich diese klare Konturierung ist, zeigt etwa der Beitrag von Elisabeth MAYRHOFER: Franz Xaver Bronner (1758–1850). Vom Benediktiner-Mönch zum aufgeklärten Wissenschaftler und Schriftsteller, in: ebd., 249–253.

²⁴ Vgl. *Kant und die Theologie*, hg. v. Georg ESSEN / Magnus STRIET, Darmstadt 2005; FISCHER (2005).

²⁵ Zum Folgenden siehe Reinhart KOSELLECK: Einleitung, in: GGB 1 (1972), XIII–XXIII. Zur Erschließung siehe Ernst MÜLLER / Falko SCHMIEDER: Begriffsgeschichte und historische Semantik. Ein kritisches Kompendium (stw 2117), Berlin 2016, 278–337. Was die Anschlussmöglichkeiten für die Theologiegeschichtsschreibung anbelangt, siehe DAHLKE (2022).

machen. Während das ‚Sattelzeit‘-Konzept bereits in vielen Disziplinen zur Anwendung kommt, herrscht in der Theol. bislang eher Zurückhaltung. Dabei besitzt ein begriffsgeschichtlicher Zugang erhebliche Erschließungskraft. Verwiesen sei nur auf die Monographie *The Rebirth of Revelation* der amerikanischen Historikerin *Tuska Benes* (*1971).²⁶ Ihre Kernthese ist ebenso klar wie überzeugend: Durch die Aufwertung der Vernunft im Zuge der Aufklärung und das bald darauf sich ausbildende historische Bewusstsein musste geklärt werden, wie das Verhältnis vorgeblich von Gott enthüllt, dem Menschen sonst verborgener Wahrheiten zur menschlichen Einsicht zu bestimmen ist. Das betraf zum einen das Verhältnis von Glauben und Vernunft, zum anderen dasjenige von Heils- und Religionsgeschichte. In mehreren Fallstudien, die zwar je für sich stehen, aber konsequent auf die übergeordnete Kernthese bezogen sind, berücksichtigt Benes überzeugenderweise den Diskurs sowohl in der ev. und kath. als auch in der jüdischen Theol. Ihrer Auffassung nach gelang es in den Jahren 1750 bis 1850, den stark problematisierten Begriff der Offenbarung neu zu fassen. Anders als bis dahin wurde die Offenbarung nicht als Mitteilung lehrhafter, vom Menschen um seines Heiles willen anzunehmender Aussagen Gottes verstanden, sondern als ein allmählicher, auf Erfahrung basierender Erschließungsvorgang mit anthropologischer Relevanz.²⁷ Was speziell die kath. Theol. betrifft, werden neben bekannten Autoren wie Stattler, Drey und Hermes heute wenig beachtete, zu ihrer Zeit durchaus prominente Denker behandelt – bspw. der Bamberger Dogmatiker Friderich Brenner (1784–1848) oder Jakob Sengler (1799–1878), Philosoph in Marburg.²⁸ Gerade durch den Bezug auf die Klassische Deutsche Philosophie profilierten sie den Offenbarungsbegriff auf neue Weise. Aus der Sorge heraus, dass die Berücksichtigung der Subjektivität die Objektivität der Offenbarung infrage stelle, formierte sich Mitte des 19. Jh.s jedoch eine Gegenbewegung: die Neuscholastik, auf die Benes nur knapp zu sprechen kommt, obwohl sie längst gut erforscht ist.²⁹ Namentlich der aus Westfalen stammende, aber vorwiegend in Rom tätige Jesuit Joseph Kleutgen (1811–1883) propagierte den Rückgriff auf die scholastische Tradition. Kleutgen beließ es nicht dabei, in umfangreichen Monographien die seiner Auffassung nach sträflich unterschätzte Leistungsfähigkeit entsprechender Entwürfe aus dem Mittelalter und der Frühen Neuzeit vorzuführen. Vielmehr betrieb er als Konsultor der römischen Indexkongregation aktiv Wissenschaftspolitik, indem er gezielt gegen solche Theologen vorging, die sich der Klassischen Deutschen Philosophie verpflichtet wussten. Damit trug er dazu bei, den Übergang und Umbruch, der unter dem Eindruck der Aufklärung eingesetzt hatte, jäh zu beenden. Erst nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil sollte wieder an dem angeknüpft werden, was die Neuscholastik verdrängt hatte. Forschungsgeschichtlich fällt zumindest auf, wie sehr man sich in den 1970er und 1980er Jahren mit der Theol. der ‚Sattelzeit‘ befasste. Von daher ist nur zu begrüßen,

²⁶ Tuska BENES: *The Rebirth of Revelation. German Theology in an Age of Reason and History, 1750–1850* (German and European Studies 45), Toronto: University of Toronto Press 2022. 368 S., geb. \$ 75,00 ISBN: 9781487543075.

²⁷ Vgl. ebd., 3f., 259f. Erstaunlicherweise lässt Benes weite Teile der für das Thema einschlägigen neueren deutschen Forschung außer Acht, etwa Ulrich DIERSE u. a.: *Offenbarung*, in: HWP 6 (1984), 1105–1130, bes. 1122–1126; Eilert HERMS: *Offenbarung V. Theologiegeschichte und Dogmatik*, in: TRE 25 (1995), 146–210, hier: 169–183; Max SECKLER/Michael KESSLER: *Die Kritik der Offenbarung*, in: HFTh 2 (2000), 13–39; Max SECKLER: *Der Begriff der Offenbarung*, in: ebd., 41–61.

²⁸ Vgl. BENES (2022), 156–192. Leider werden auch hier wichtige Studien nicht ausgewertet.

²⁹ Vgl. Peter WALTER: „Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien“ (Leo XIII.). Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik, in: *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie*, hg. v. Claus ARNOLD / Johannes WISCHMEYER (VIEG.B 101), Göttingen / Bristol, CT 2013, 319–353; Thomas MARSCHLER: *Nineteenth-Century Catholic Reception of Aquinas*, in: *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas*, hg. v. Matthew LEVERING / Marcus PLESTED. Oxford 2021, 359–374.

wenn *The Rebirth of Revelation* zeigt, wie vielgestaltig und kreativ der damalige Diskurs war. Vertiefende Studien, die an Benes anschließen, sind trotzdem wünschenswert.

Neben dem ‚Sattelzeit‘-Konzept dürfte es sich lohnen, die mit Blick auf die Klassische Deutsche Philosophie von Dieter Henrich (*1927) entwickelte, inzwischen weiter ausgebauten Konstellationsforschung zu verwenden. Untersucht wird, wie verschiedene Denker in einem gemeinsamen „Denkraum“ zusammenwirken. Anstatt sich auf die Hauptwerke weniger markanter Autoren zu beschränken, werden Korrespondenzen, Rezensionen, Werkfragmenten und erschlossene Gesprächslagen ausgewertet, wodurch bislang wenig oder sogar unbekannte Autoren Berücksichtigung finden; auch Archivforschung kann erforderlich sein. Somit handelt es sich bei der Konstellationsforschung um ein anspruchsvolles Konzept, das systematische und historische Perspektiven ineinander verschränkt. Mitnichten geht es darum, möglichst viele Detailbeobachtungen anzusammeln, sondern es soll begreiflich gemacht werden, wie es zu einer Veränderung im Denken kam, durch die Neues entstand.³⁰ Für die Theologiegeschichte dürfte die mikrologisch-präzise, um kontextuelles Verstehen bemühte Konstellationsforschung gleichermaßen interessant sein. In jedem Fall bedarf es methodischer Innovation.

3. Einzelaspekte

3.1. Historisierung der Theologie

Wenn die Geschichtswissenschaft im 19. Jh. zur akademischen Leitdisziplin wurde, dann hängt das mit der Verbreitung genealogischen Denkens zusammen. Den Anstoß dazu gaben die Systementwürfe der Klassischen Deutschen Philosophie, insbes. diejenigen von Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) und Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Auch in der Theol. hielt genealogisches Denken Einzug. Wie sehr das der Fall war und was daraus folgte, zeigt ein anregender Sammelbd., den die beiden Amerikaner Kevin M. Vander Schel (*1979) und Michael P. DeJonge (*1978) herausgegeben haben: *Theology, History, and the Modern German University*.³¹ Nach Auffassung beider Hg. setzte das gestiegene Bewusstsein für die Zeitgebundenheit und Bedingtheit aller Dinge in der Theol. eine Veränderungsdynamik frei. Ihre Aufgabe konnte nun nicht mehr darin bestehen, ewige, der Offenbarung entnommene Wahrheiten zu erläutern. Vielmehr galt es, sie im Wirrwarr der Geschichte zuallererst zu identifizieren und zu begründen.³² Zwar liegt der Schwerpunkt des Sammelbd. eindeutig auf dem deutschen Protestantismus – es kommen u. a. Semler und der höchst einflussreiche Tübinger Kirchen- und Dogmenhistoriker Ferdinand Christian Baur (1792–1860) vor³³ –, doch finden auch andere Traditionen Berücksichtigung. Neben der jüdischen und anglikanischen ist dies die kath. Theol. Behandelt werden zum einen die wissenschaftsorganisatorischen Überlegungen von John

³⁰ Vgl. Martin MULSOW / Marcelo STAMM (Hrsg.): *Konstellationsforschung* (stw 1376), Frankfurt a.M. 2005. Siehe zudem Dieter HENRICH: *Werke im Werden. Über die Genesis philosophischer Einsichten*, München 2011. Überzeugend angewendet wurde Henrichs Konzept übrigens von Thomas HANKE: *Bewusste Religion. Eine Konstellationsskizze zum jungen Hegel* (RaFi 46), Regensburg 2012.

³¹ *Theology, History, and the Modern German University*, hg. v. Kevin M. VANDER SCHEL / Michael P. DEJONGE (Christentum in der modernen Welt 1), Tübingen: Mohr Siebeck, 2021. 358 S., geb. € 74,00 ISBN: 978-3-16-161054-7.

³² Vgl. Kevin M. VANDER SCHEL / Michael P. DEJONGE: Editor's Introduction, in: ebd., 1–10, hier: 1.

³³ Vgl. Michael LEGASPI: From Thomasiaus to Semler: History, Civil Philosophy, and Theology in the German Enlightenment, in: ebd., 11–26.

Henry Newman (1801–1890), der in Dublin eine Kath. Univ. gründen wollte³⁴, zum anderen der bereits genannte Dogmatiker Johann Sebastian Drey samt seines Nachfolgers Johannes E. Kuhn (1806–1887)³⁵. Drey und Kuhn bemühten sich um eine Theol., die die Geschichte ernst nahm, ohne die eigentlich systematische Aufgabe aus dem Blick zu verlieren. Hierbei handelte es sich nämlich um einen neuralgischen Punkt: Indem das historische Bewusstsein eine diskursive Verständigung erforderlich machte, kam zugleich ein Moment der Uneindeutigkeit herein. Außerdem haben Geltungsansprüche stets eine Genese, die sie in dem Sinne relativieren, dass sie einer bestimmten Situation entspringen. Zeigen lässt sich dies anhand der dogmengeschichtlichen Vorlesungen, die Drey in den Jahren 1812 bis 1813 an der württembergischen Landesuniv. Ellwangen hielt, die bald nach Tübingen verlegt werden sollte. Dabei stützte er sich auf das mehrbändige Lehrbuch seines ref. Marburger Kollegen Wilhelm Münscher (1766–1814), weil es keinerlei kath. Entsprechung gab. Präzisierend ist anzumerken, dass Drey zwar das Material nutzte, das er bei Münscher erschlossen fand, aber eine eigenständige Konzeption erprobte. Ihm ging es nicht allein um die Erforschung der kirchlichen Lehrbildung in all ihren Facetten, sondern um deren inneren Zusammenhang. Drey sprach deshalb vom „Dogmensystem“. Grundsätzlich sah er zwei Möglichkeiten, dieses zu verstehen: entweder handelt es sich um etwas, das die Vernunft herauspräpariert, indem sie aus all dem Zufälligen, den politischen Ränken und den Interessen der verschiedenen Akteure einen Zusammenhang herstellt; oder aber Gott selbst teilt sich dem Menschen mit, was die kirchliche Lehrbildung auf möglichst zutreffende Weise einzufangen sucht. Trotz aller Kontingenz lasse sich letztlich ein System des Glaubens erkennen. Drey wählte die zweite Option, obwohl er wusste, dass sein von theol. Prämissen geleiteter Zugriff sogar innerhalb des Faches umstritten war.³⁶ Im Hintergrund steht ganz offensichtlich ein Wissen um die relativierende Kraft der Geschichte. Tatsächlich fand die Dogmengeschichtsschreibung auf kath. Seite erst allmählich Akzeptanz. Ein anhaltendes Problem war die Bestimmung von Identität und Kontinuität der Lehrbildung, was zu einer komplexen Theoriebildung in Bezug auf die Dogmenentwicklung führte.³⁷

Nochmals grundsätzlicher stellte sich das Thema der Relativität von Geltungsansprüchen hinsichtlich der Christologie. Wie seit Ende des 18. Jh.s deutlich betont wurde, deckt sich die kirchliche Lehrbildung, die in der Lehrformel von Chalcedon ihren wichtigsten Ausdruck fand, nicht einfachhin mit dem, was sich aufgrund der historisch-kritischen Erforschung des NT hierzu sagen lässt. Die sog. Leben Jesu-Forschung stellte infrage, dass Christus gleichermaßen wahrer Mensch und Gott sei. David Friedrich Strauß (1808–1874), Repetent im Tübinger Stift und Privatdozent an der ev.-theol. Fak., griff auf den Begriff des Mythos zurück, um das NT zu deuten. Damit löste er heftige Gegenreaktionen aus. Seine akademische Karriere endete, ehe sie richtig begonnen hatte, denn ehe er im Jahr 1839 einen Lehrstuhl an der Univ. Zürich übernehmen konnte, wurde er in den Ruhestand versetzt. Auch Johannes E. Kuhn, der damals noch an der Univ. Gießen Exegese lehrte, dann aber als Dogmatiker nach Tübingen zurückkehrte, hatte sich eingehend mit den Überlegungen von Strauß

³⁴ Vgl. Matthew MULLER / Kenneth PARKER: Newman, Theological Development, and the Catholic University, in: ebd., 165–185.

³⁵ Grant KAPLAN: Theology as *Wissenschaft* in the Catholic Tübingen School: J.S. Drey and J. Kuhn, in: ebd., 115–134.

³⁶ Vgl. Johann Sebastian DREY: Geschichte des Katholischen Dogmensystems, in: Seckler (2015), 131–248, hier: 138–142.

³⁷ Vgl. Michael SEEWALD: Dogma im Wandel. Wie Glaubenslehren sich entwickeln, Freiburg i. Br. 2018; *Wandel als Thema religiöser Selbstdeutung. Perspektiven aus Judentum, Christentum und Islam*, hg. v. Judith KÖNEMANN / Michael SEEWALD (QD 310), Freiburg i. Br. 2021.

auseinandergesetzt. Er suchte Dogma und Geschichte miteinander zu vermitteln.³⁸ Was in den Evangelien über Jesus Christus zu finden sei, unterscheide sich in der Sache nicht von der späteren kirchlichen Lehrbildung. Da eine voraussetzungslose Exegese unmöglich sei, müssen die von Strauß zugrunde gelegten philos. Prämissen kritisiert werden. Gerade sie seien für die offenkundig verzerrte Sicht der Evangelien verantwortlich. In seinem Gegenentwurf präsentierte Kuhn dann ausführlich einen Abriss des Lebens Jesu, d. h. er verschloss sich nicht prinzipiell diesem Projekt. Das machte ihn römischen Kreisen suspekt, ja er landete später infolge von gnadentheologischen Konflikten mit Vertretern der Neuscholastik beinahe auf dem *Index der verbotenen Bücher*.

3.2 Akademische Theologie und kirchliches Lehramt im Konflikt

Zu den Kennzeichen der neueren Theologiegeschichte zählt die Häufung von Konflikten zwischen der akademischen Theol. und dem kirchlichen Lehramt. Zensurmaßnahmen und Lehrverurteilungen wurden zu einem bewusst eingesetzten Instrument der Kirchen- und Wissenschaftspolitik. Sie halfen etwa dabei, den in Europa weit verbreiteten Episkopalismus zu verdrängen. Gemeint sind die im 18. Jh. entwickelten ekklesiologischen Konzeptionen, die auf eine Stärkung der Ortsbischöfe zielten. Wenn diese ihre Jurisdiktion direkt von Jesus Christus erhalten, statt durch einen päpstlichen Rechtsakt, dann reduzierte das massiv die Stellung Roms. Auch im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation profilierten Dogmatiker und Kanonisten den Episkopalismus als Alternative zum Papalismus. Unter dem Pseudonym *Justinus Febronius* legte der gelehrte Trierer Weihbischof Johann Nikolaus von Hontheim (1701–1790) eine teils gallikanische Ideen aufnehmende Programmschrift vor. Sie wurde ebenso indiziert wie das Lehrbuch des Kanonisten Philipp Hedderich (1744–1808), der von Trier als Prof. nach Bonn gewechselt war. Der Minorit blieb jedoch unbehelligt, weil ihn der Kölner Kurerzbischof als sein Dienstherr schützte. Ihm war Roms Machtstreben zuwider. In Reaktion auf die Errichtung einer Nuntiatur in München schickte er im Jahr 1788 deshalb Emissäre nach Ems bei Koblenz, um mit den übrigen selbstbewussten Kurerzbischöfen und dem *Primas Germaniae*, also dem Fürsterzbischof von Salzburg, ein gemeinsames Vorgehen zu verabreden. Den im Nachgang gedruckten, vom Kaiser unterzeichneten Beschlüssen zufolge sollte dem Papst lediglich ein Ehrenprimat mit eingeschränkten jurisdiktionellen Befugnissen zukommen.

Ähnlich weitreichend fielen die Beschlüsse einer Synode aus, die 1786 in der toskanischen Stadt Pistoia stattfand.³⁹ Einberufen hatte sie der jansenistisch geprägte Ortsbischof, der eine

³⁸ Vgl. Johannes KUHN: *Das Leben Jesu*, wissenschaftlich bearbeitet, Mainz 1838, IIIf. Zur Erschließung siehe KAPLAN (2021), 126–131; Matthias ADRIAN / Rainer KAMPLING (Hrsg.): *Freiheit in Grenzen? Forschung und Konflikte neutestamentlicher Exegeten der ‚Katholischen Tübinger Schule‘ im 19. Jahrhundert* (Contubernium 89), Stuttgart 2021.

³⁹ Zum Folgenden siehe Marcello VERGA: *Italienische Jansenisten*, in: Thomas Kroll / Franz Jung (Hrsg.): *Italien in Europa. Die Zirkulation der Ideen im Zeitalter der Aufklärung* (Laboratorium Aufklärung 15), Paderborn 2014, 185–200; *Du Jansénisme au modernisme. La bulle Auctorem fidei*, 1794, pivot du magistère romain, hg. v. Jean-Baptiste AMADIEU / Simon ICARD, Paris 2020 (ThH 129); Shaun BLANCHARD: *The Synod of Pistoia and Vatican II. Jansenism and the Struggle for Catholic Reform* (OSHT), Oxford: Oxford University Press 2020. 344 S., geb. £ 71.00 ISBN: 9780190947798. Zumal im Rückgriff auf die umfangreiche italienische Forschung zum Thema, ergänzt durch eigene Archivstudien, hat Blanchard die Synode von Pistoia rekonstruiert und kontextualisiert (ebd., 101–258). Überzeugend zeigt er, wie Ende des 18. Jh.s überall in Europa das Bedürfnis nach Reformen in Theologie und Kirche bestand (ebd., 52–100). Von daher betrachtet Blanchard die Synode als eine Wurzel des Zweiten Vatikanischen Konzils. Begründet ist das insofern, als das Konzil in amtstheologisch-ekklesiologischer Hinsicht Lehren vertrat, die denjenigen der Synode ähneln (ebd., 259–311).

umfassende Neuausrichtung des kirchlichen Lebens favorisierte und diese mit Verweis auf seine Vollmacht ziemlich autoritär durchsetzen wollte. Bspw. sollte die Liturgie vereinfacht, das Andachtswesen überprüft und die Lektüre der Heiligen Schrift gefördert werden. Ekklesiologisch entscheidend war die Betonung der bischöflichen Rechte, nicht zuletzt gegenüber dem Papsttum. Viele Anliegen der Synode stimmen mit dem Reformprogramm, das sich mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil verbindet, überein. Ausdrückliche Unterstützung erhielt die Synode durch den Großherzog von Toskana aus dem Hause Habsburg, der als Leopold II. (1747–1792) bald darauf Kaiser des Heiligen Römischen Reiches deutscher Nation wurde. Hingegen wandten sich die meisten Bischöfe der Region, viele traditionellen Frömmigkeitsformen verhaftete Gläubige sowie Papst Pius VI. (1717–1799) gegen die Beschlüsse von Pistoia und die ihnen zugrunde liegende Theol. Zu nennen ist hier die Bulle *Auctorem fidei* von 1794, die ein wichtiger Bezugspunkt für die ultramontane Bewegung darstellte.

Sonderliche Wirkung entfalteten allerdings weder die Emser Punktation noch die Beschlüsse der Synode von Pistoia, weil im Gefolge der Französischen Revolution europaweit Kriege stattfanden. Sie führten zum Untergang des Reichs samt der untrennbar mit ihm verbundenen Adelskirche. Die umfassende Vermögens- und Herrschaftssäkularisation Anfang des 19. Jh.s stellte einen tiefen Einschnitt dar. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) verkörperte insofern eine vergangene Welt.⁴⁰ Seit dem Jahr 1802 Generalvikar des ausgedehnten Bistums Konstanz, drängte er unter dem Eindruck der Aufklärung auf tiefgreifende Reformen. Als Wessenberg Bischof werden sollte, verweigerte Rom die Zustimmung zu seiner Ernennung. Nach verwickelten rechtlichen Auseinandersetzungen löste der Papst die Diözese sogar auf. Daraufhin zog sich Wessenberg ins Privatleben zurück. Obwohl seine Reformimpulse im Bodenseeraum noch eine Weile nachwirkten, war der Katholizismus des 19. Jh.s zunehmend ultramontan orientiert. Das betraf nicht nur die neue Generation nun vorrangig bürgerlicher Bischöfe, sondern machte sich zunehmend auch in der Theol. bemerkbar. Vermehrt wurde der Anschluss an die Klassische Deutsche Philosophie, d. h. an die auf Kant folgenden Systementwürfe, problematisiert. Je länger, desto deutlicher avancierte Thomas von Aquin (1224–1274) zum normativen Bezugspunkt kath. Dogmatik. Dagegen stemmte sich etwa Johann Nepomuk Oischinger (1817–1876), Priester des Erzbistums München und spätidealistischer Philosoph, für den es sich bei der mittelalterlichen Scholastik um einen fatalen Irrweg des Denkens handelte. Sie habe nämlich die bereits in sich verworrenen aristotelische Lehre aufgegriffen, um auf ihrer Grundlage Theol. zu betreiben. Nach Auffassung von Oischinger führte das zu einer dem Glauben insgesamt abträglichen Konfusion.⁴¹ Dass es mit der Zeit zu einer Zersplitterung der Scholastik gekommen und sie schließlich sogar verschwunden war, schien Oischinger insofern nur konsequent. Hiermit setzte er eine Spitze gegen die sich formierende, immer einflussreichere Neuscholastik, die in Absetzung von den idealistischen Systementwürfen gerade Thomas neu für sich entdeckte. Ihren Anhängern verhiess der Rückgriff auf das Denken des Mittelalters eine neue Klarheit. Keineswegs verwunderlich, landete Oischinger auf dem *Index der verbotenen Bücher*. Dasselbe Schicksal ereilte mehrere andere Theologen,

⁴⁰ Vgl. Franz Xaver BISCHOF: Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860): Kirchenreformer im frühen 19. Jahrhundert, in: *Theologische Profile. Schweizer Theologen und Theologinnen im 19. und 20. Jahrhundert*, hg. v. Stephan LEIMGRUBER / Bruno BÜRKL, Freiburg/Schweiz 1998, 19–33.

⁴¹ Zum Folgenden siehe Johann Nepomuk OISCHINGER: Die speculative Theologie des heiligen Thomas von Aquin, des englischen Lehrers. In den Grundzügen systematisch entwickelt, Landshut 1858, IVf. Zur Erschließung siehe Thomas MARSCHLER: Kritische Ansätze in der katholischen Trinitätstheologie des 19. Jahrhunderts: Jakob Zukrigl (1807–1876) und Johann Nepomuk Oischinger (1817–1876), in: *Herausforderungen und Modifikationen des klassischen Theismus*, hg. v. DERS. / Thomas SCHÄRTL (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 16), Bd. 1, Münster 2019, 133–158.

selbst wenn sie sich kritisch mit der Klassischen Deutschen Philosophie beschäftigten. Neben dem bereits erwähnten Georg Hermes sind hier Bernard Bolzano (1781–1848), Anton Günther (1783–1863) und Jakob Frohschammer (1821–1893) zu nennen.⁴² Von besonderer Bedeutung ist die Münchener Gelehrtenversammlung, die im Jahr 1863 stattfand. In ihrem Gefolge wurde zum einen von römischer Seite die Bindung der akademischen Theol. an das kirchliche Lehramt eingeschärft, zum anderen kam es innerhalb der Professorenschaft zu einer Lagerbildung.⁴³

3.3 Ökumenische Bemühungen

Unter dem Eindruck der Aufklärung wurde die Vernunft zur Prüfinstanz in Sachen des Glaubens. Das führte mitunter zur scharfen Kritik an dem als unaufgeklärt geltenden, zwischen Volkstümlichkeit und Aberglauben schwankenden Katholizismus. Bspw. ereiferte sich Georg Christoph Lichtenberg (1742–1799), ein selbst aus einem luth. Pfarrhaus stammender Naturwissenschaftler an der Univ. Göttingen, über die Predigten eines Kapuziners im nahen Fürstbistum Hildesheim. Was der Pater in Bezug auf die Mariologie und den Ablass verkündete, nahm Lichtenberg als Beleg „der viehmäßigen Stupidität des gemeinen katholischen Pfaffen-Pöbels“⁴⁴.

Nicht vergessen werden sollte allerdings, dass im Zeichen der Vernunft zugleich konfessionelle Eigenheiten ihre Bedeutung verloren, was die Möglichkeit einer Verständigung eröffnete. Anders als häufig angenommen, setzte das Bestreben, die sichtbare Einheit der in Konfessionskirchen getrennten Christ:innen zu befördern, keineswegs erst im 20. Jh. ein. So lotete man in den Jahren 1776 bis 1783 im heutigen Bundesland Hessen eine Union von Katholiken, Lutheranern und Reformierten aus.⁴⁵ Treibende Kräfte waren einerseits Benediktiner aus der bedeutenden, der Aufklärung gegenüber aufgeschlossenen Fürstabtei Fulda, andererseits der ref. Theologe Johann Rudolph Anton Piderit (1720–1791), Prof. erst an der Univ. Marburg, infolge von Querelen dann in Kassel. Nach längerer Vorarbeit lagen die Statuten für einen Gesprächskreis im Jahr 1781 gedruckt vor. Vorgesehen war die Beteiligung von sechs kath. sowie je drei luth. und ref. Vertretern. Grundlage der Verständigung sollten die *Confessio Augustana* und die Beschlüsse des Konzils von Trient sein. Eine offizielle kirchliche Mandatierung unterblieb, was dem Gespräch mehr

⁴² Vgl. Herman H. SCHWEDT: Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert (RQS 37), Rom u.a. 1980; Wolfgang KÜNNE / Petr PIŠA: „weil ich den kirchlichen sowohl als weltlichen Behörden mißfiel“. Bernard Bolzano auf dem Index (Beiträge zur Bolzano-Forschung 28), St. Augustin 2018; Herman H. SCHWEDT: Zur Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: ZKG 101 (1990), 301–343; Elke PAHUD DE MORTANGES: Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Römische Inquisition und Indexkongregation 4), Paderborn 2005.

⁴³ Vgl. *Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung und ihre Folgen*, hg. v. Franz Xaver BISCHOF / Georg ESSEN (MKHS NF 4), Stuttgart 2015; John JOY: On the Ordinary and Extraordinary Magisterium from Joseph Kleutgen to the Second Vatican Council (SOeF 84), Münster 2017.

⁴⁴ Georg Christoph LICHTENBERG: Sudelbücher I, München 2005, 857f. (Heft L, 47), hier: 857.

⁴⁵ Zum Folgenden siehe Karl-Hermann WEGNER: Aufklärung und Ökumene in Hessen. Ein Projekt zur Vereinigung von Katholizismus und Protestantismus unter dem katholischen Landgrafen Friedrich II. von Hessen-Kassel, in: Overhoff / Oberdorf (2019), 268–279. Viele andere Verständigungsbemühungen werden erschlossen in *Union, Konversion, Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, hg. v. Heinz DUCHHARDT / Gerhard MAY (VIEG B 50), Mainz 2000; *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, hg. v. Harm KLUETING, Hildesheim 2003; Christopher SPEHR: Aufklärung und Ökumene. Reunionsversuche zwischen Katholiken und Protestanten im deutschsprachigen Raum des späteren 18. Jahrhunderts (BHTh 132), Tübingen 2005; *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, hg. v. Jörg ERNESTI / Wolfgang THÖNISSEN (KKSMI 24), Paderborn / Frankfurt a. M. 2008.

Freiraum lassen sollte. Um über ein Forum für die inhaltliche Auseinandersetzung zu verfügen, wurde sogar eigens ein Periodikum gegründet. Nach hoffnungsvollen Anfängen geriet das Projekt allerdings ins Stocken. Denn weder konnten sich Lutheraner und Reformierte auf eine gemeinsame Position einigen, noch waren die beteiligten Katholiken zu signifikanten Zugeständnissen bereit. Infolgedessen endete das Projekt sang- und klanglos; es geriet schnell in Vergessenheit, zumal sich schon bald der Wind drehte. Für Olaf Blaschke (*1963), Historiker an der Univ. Münster, beginnt im 19. Jh. sogar ein Zweites Konfessionelles Zeitalter. Mit dieser pointierten These hat er eine Debatte ausgelöst, die zu wichtigen Differenzierungen führte.⁴⁶ Blaschke ist darin zuzustimmen, dass es sowohl auf kath. als auch auf luth. und ref. Seite zu einem wachsenden Eigenbewusstsein kam. Versuche einer interkonfessionellen Verständigung, wie sie noch zur Zeit der Aufklärung unternommen worden waren, unterblieben. Bezeichnend ist der Fall von Johann Jahn (1750–1816). Der aus Mähren stammende Orientalist und Exeget, der als junger Mann Prämonstratenser geworden war, lehrte erst an der Univ. Olmütz, dann an der Univ. Wien. Als er wegen seiner fortschrittlichen Positionen Anstoß erregte, hörte er zu publizieren auf. Wohl schickte er seinem luth. Tübinger Kollegen Ernst Gottlieb Bengel (1769–1826), dem er sich freundschaftlich verbunden wusste, ein Konvolut mit mehreren Artikeln zu theol. heiklen Themen. Bengel gab sie erst einige Zeit nach Jahns Tod heraus. Ein Artikel behandelte die Idee, Katholiken, Lutheraner und Reformierte endlich zu vereinigen.⁴⁷ Jahn hielt es für illusorisch, die jeweils klügsten, gewandtesten und liberalsten Theologen zusammenzuführen, um eine Konsensformel auszuarbeiten. Zielführender schien ihm, die Lehrunterschiede durch geduldige Forschung allmählich abzubauen, um auf diese Weise das verbindend Christliche herauszuarbeiten. Dabei hatte er das Abendmahls- bzw. Eucharistieverständnis im Blick. Jahns ökumenisch interessantes Verfahren, das Inhalte ernst nahm, wurde allerdings nicht weiter aufgegriffen. Stattdessen rückten schon bald Theorien des konfessionellen Gegensatzes in den Mittelpunkt. Denn die beiden Reformationsjubiläen 1817 und 1830 förderten ein protestantisches Eigenbewusstsein, und die von staatlicher Seite teils sogar verordneten innerev. Unionen führten im deutschen Sprachraum zur Verselbständigung prononciert luth. und – in geringerem Maß – ref. Gemeinden.

Gleichzeitig gewann der Katholizismus neues Selbstbewusstsein, wie sowohl die sog. Kölner Wirren (1837) als auch die einer Massenmobilisierung gleichkommende Wallfahrt zum Heiligen Rock nach Trier (1844) zeigen. Neuscholastischen Theologen war die Überwindung der Kirchenspaltung nur im Modus der individuellen oder korporativen Konversion von Protestanten vorstellbar. Bald war jedoch klar, dass die sog. Rückkehrökumene kein tragfähiges Modell sein konnte. Somit beginnt die eigentliche Ökumene erst im 20. Jh. Zumindest ist das die These der von Alberto Melloni (*1959) und Luca Ferracci (*1987) jüngst hg. *History of the Desire for Christian Unity*.⁴⁸ Die unter dem Eindruck der

⁴⁶ Vgl. Olaf BLASCHKE: Der „Dämon des Konfessionalismus“. Einführende Überlegungen, in: Ders. (Hrsg.): *Konfessionen im Konflikt. Deutschland zwischen 1800 und 1970: ein zweites konfessionelles Zeitalter*, Göttingen 2002, 13–69; DERS.: Die Inkubationszeit konfessioneller Intoleranz im frühen 19. Jahrhundert, in: Ries u.a. (2004), 189–209. Zur Diskussion siehe Anthony J. STEINHOFF: Ein zweites konfessionelles Zeitalter? Nachdenken über die Religion im 19. Jahrhundert, in: *GeGe* 30 (2004), 549–570; Martin FRIEDRICH: Die frühneuzeitliche Konfessionalisierung und das 19. Jahrhundert, in: *Das Konfessionalisierungsparadigma – Leistungen, Probleme, Grenzen*, hg. v. Thomas Brockmann / Dieter J. Weiss (Bayreuther Historische Kolloquien 18), Münster 2013, 265–283; Hans OTTE: „Beweise des allenthalben neu belebten religiösen kirchlichen Geistes“. Konfessionalisierung und kirchliche Abgrenzung in Nordwestdeutschland im frühen 19. Jahrhundert, in: *BDLG* 155 (2019), 111–142.

⁴⁷ Vgl. Johann JAHN: Ein vertrautes Gespräch über die Vereinigung der drey verschiedenen Kirchen in Deutschland, in: Ders.: *Nachträge zu seinen theologischen Werken*, hrsg. von Ernst Gottlieb Bengel, Tübingen 1821, 280–291.

⁴⁸ *A History of the Desire for Christian Unity. Ecumenism in the Churches, 19th–21st Century*, Bd. 1, hg. v. Alberto MELLONI / Luca FERRACCI, Leiden / Boston: Brill 2021. 978 S., geb. € 199,00 ISBN: 9004446699. Eigens verwiesen sei

Aufklärung unternommenen Versuche interkonfessioneller Verständigung werden in dem Bd. wohl deshalb lediglich kurz erwähnt statt in einem eigenen Beitrag ausführlich vorgestellt.⁴⁹ Unbeachtet bleiben außerdem die damaligen Ansätze zur Symbolik, obwohl es sich bei dieser keineswegs nur um eine Art von distanziert-beschreibender Konfessionskunde handelte. Im Zuge der Beschäftigung mit der Bekenntnisgrundlage des jeweiligen Gegenübers stellte sich nämlich unweigerlich die Frage, wie sich Verbindendes und Trennendes zueinander verhalten. Offenkundig ist das sowohl beim luth. Göttinger Theologen Gottlieb Jakob Planck (1751–1833) als auch bei seinem kath. Tübinger Kollegen Johann Adam Möhler (1796–1838). Ohne sie gleich zu Wegbereitern der Ökumene zu stilisieren, wird man beachten müssen, dass ihnen erklärtermaßen am Frieden zwischen den offenkundig uneinigen Konfessionen lag.⁵⁰ Künftige Forschung wird dem Zusammenhang zwischen den verschiedenen, seit dem 17. Jh. unternommenen Reunionsbemühungen und der später institutionalisierten Ökumene weiter nachgehen müssen.

3.4 Die funktionale Ausdifferenzierung der Theologie

Heute ist die Unterteilung der Theol. in vier arbeitsteilige Fachgruppen selbstverständlich – sowohl an Instituten für Lehrerausbildung als auch an Fakultäten, die zusätzlich Magisterstudiengänge anbieten. Zwischen der biblischen, historischen, systematischen und praktischen Theol. zu unterscheiden, wurde im deutschsprachigen Raum seit Ende des 18. Jh.s konfessionsübergreifend üblich.⁵¹ Wenigstens ein Prof. sollte für jede Fachgruppe zuständig sein. Im Hintergrund stand nicht nur die funktionale Differenzierung wegen der immer stärker anwachsenden Wissensbestände, sondern außerdem eine stärkere Berufsorientierung. Künftige Geistliche sollten besser auf ihre Tätigkeit in Seelsorge, Predigt und Katechese vorbereitet werden, was zu einer Aufwertung der bis dahin randständigen praktischen Fächer führte. In dieser Hinsicht bahnbrechend war auf kath. Seite jene Ende des 18. Jh.s im Habsburgerreich erfolgte Studienreform. Der am Hof einflussreiche böhmische Benediktiner Franz Stephan Rautenstrauch (1734–1785) spielte bei ihr eine zentrale Rolle. Er verfasste nicht nur einen Plan, sondern reorganisierte v. a. auch die Theol. Fak. der Univ. Wien entsprechend der neuen Anforderungen der Priesterbildung. Erster Lehrstuhlinhaber für Pastoraltheologie wurde der bis dahin am Stephansdom tätige Franz Giftschütz (1748–1788). Schon bald nach Amtsantritt legte Giftschütz ein Lehrbuch vor, das in der gesamten Monarchie Verbreitung fand. Merklich auf die Amtspflichten der Pfarrer und Kapläne fokussiert, umfasste es noch

auf Alberto MELLONI: Premises for a History of the Desire for Christian Unity, in: ebd., 1–17; Étienne FOUILLOUX / Luca FERRACCI: Historiography of the Ecumenical Movement: The State of the Question, in: ebd., 66–83, hier: 66.

⁴⁹ Vgl. Franz Xaver BISCHOF: Ignaz von Döllinger and the Bonn Reunion Conferences of 1874–1875, in: ebd., 164–186, hier: 164f.

⁵⁰ Vgl. Gottlieb Jakob PLANCK: Worte des Friedens an die katholische Kirche gegen ihre Vereinigung mit der protestantischen, Göttingen 1809; DERS.: Über die gegenwärtige Lage und Verhältnisse der katholischen und der protestantischen Parthey in Deutschland und einige besondere zum Theil von dem Deutschen Bundestage zu erwartende Bestimmungen, Hannover 1816 bzw. Johann Adam MÖHLER: Symbolik, oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten, nach ihren öffentlichen Bekenntnißschriften, Mainz / Wien ³1834, IX–XII. Zum Hintergrund siehe Benjamin DAHLKE: Konfessionskunde. Anliegen und Herausforderungen einer Teildisziplin Ökumenischer Theologie, in: TThZ 125 (2016), 128–146. Lediglich erwähnt wird Möhlers *Symbolik* von Michel FÉDOU: Scholarship and Unity in the 19th and 20th Century: Johann Adam Möhler and Adolf von Harnack Compared, in: Melloni / Ferracci (2021), 300–319, hier: 308–310.

⁵¹ Zum Folgenden siehe Leonhard HELL: Entstehung und Entfaltung der theologischen Enzyklopädie (VIEG 176), Mainz 1999; *Themen und Probleme Theologischer Enzyklopädie*, hg. v. Peter GEMEINHARDT / Christian ALBRECHT, Tübingen 2021.

undifferenziert die Homiletik und Katechetik, die in der Folgezeit teilweise aber auch eigenständig behandelt wurden.⁵² Ferner gab es erste Ansätze zu einer Liturgiewissenschaft, die sich weder in Rituserklärung noch Rubrizistik erschöpfte, sondern insbes. die Genese einzelner Handlungen und Gebete rekonstruierte, um auf diese Weise ein besseres Verständnis für sie zu schaffen.⁵³ Aber auch die Bibelwissenschaft und die Kirchengeschichtsschreibung gewannen Eigenstand, indem sie sich von dogmatischen Vorgaben lösten, um als konsequent historisch-kritisch verfahrenende Disziplinen aufzutreten. Bspw. bezweifelte der Mainzer Exeget Johann Lorenz Isenbiehl (1744–1818), der für weiterführende philologische Studien die Univ. im luth. Göttingen bezogen hatte, dass es sich bei der Ankündigung einer Jungfrauengeburt in Jes 7,14 um eine messianische Weissagung handle, wie in Mt 1,23 unterstellt.⁵⁴ Damit löste Isenbiehl einen Skandal aus, ja er musste wegen seiner unorthodoxen Thesen sogar ins Gefängnis. Erst nachdem er schriftlich widerrufen hatte, kam er frei, kehrte aber nicht in die Wissenschaft zurück. Unbehelligt blieb dagegen Joseph Milbiller (1753–1816), Prof. zunächst in Passau, später dann an der bayerischen Landesuniv. in Ingolstadt bzw. Landshut, denn er veröffentlichte seine Forschungen über das mittelalterliche Papsttum, zu denen ihn übrigens Semler angeregt hatte, anonym. Ebenfalls ohne Angabe eines Verfassernamens ließ er bei einem aufklärungsnahen Verlag im ref. Zürich eine kritische Darstellung der gesamten Kirchengeschichte drucken. Einleitend erklärte Milbiller:

Gewiß giebt es kaum ein wirksamers Mittel, den Menschen richtige Begriffe von Religionssachen beyzubringen, als eine mit Wahrheitsliebe geschriebene Kirchengeschichte. Sie klärt unsern Verstand auf, zeigt uns, was ehemals war und nicht war, reiniget uns von schändlichen Vorurtheilen, lehret uns, wie so manches in der Kirche mannigfaltigen Schicksalen und Veränderungen unterworfen, manches, was man hier und da mit Ehrfurcht als einen Befehl Gottes betrachtet hatte, nur die Wirkung eines Zufalles, oder wohl gar nur Menschenwerk war, und flösset uns eben dadurch eine gemäßigtere Denkungsart, mehr Bescheidenheit und Duldung gegen anders Denkende ein.⁵⁵

Wie die Theol. insgesamt, so differenzierte sich auch die Dogmatik selbst aus. In jeweils gewundenen, bislang zu wenig erforschten Prozessen entstand zum einen die Dogmengeschichtsschreibung, zum anderen die Fundamentaltheologie. Was die Beschäftigung mit der Dogmengeschichte anbelangt, wurde bereits oben auf ihre zaghafte Anfänge aufmerksam gemacht. Die Identität und Kontinuität der kirchlichen Lehrbildung zu belegen, erwies sich angesichts des ausgeprägten historischen Bewusstseins, das mit geschichtlicher Kontingenz rechnete, als eine anspruchsvolle Aufgabe. Trotzdem bemühten sich Vertreter der Neuscholastik darum, eine bruchlos-

⁵² Franz GIFTSCHÜTZ: Leitfaden für die in den k. k. Erbländen vorgeschriebenen deutschen Vorlesungen über die Pastoraltheologie, 2 Bde., Wien 1785. Zur Erschließung siehe Paul WEHRLE: Orientierung am Hörer. Die Predigtlehre unter dem Einfluss des Aufklärungsprozesses (SPT[Z] 8), Zürich u. a. 1975; Johann POCK: Geschichte der katholischen Homiletik vom Tridentinum bis zum 19. Jahrhundert unter besonderer Berücksichtigung bedeutender Kanzelredner, in: *Handbuch Homiletische Rhetorik*, hg. v. Michael MEYER-BLANCK, Berlin / Boston 2021, 205–222 bzw. Werner SIMON: Katholische Katechetik, Religionspädagogik und Pädagogik im deutschen Sprachgebiet 1740–1918. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon, Münster 2021.

⁵³ Vgl. *Geschichte der Liturgie in den Kirchen des Westens. Rituelle Entwicklungen, theologische Konzepte und kulturelle Kontexte*, hg. v. Benedikt KRANEMANN / Jürgen BÄRSCH, Bd. 2, Münster 2018.

⁵⁴ Vgl. Ulrich L. LEHNER: The Conundrums of Eighteenth-Century Catholic Biblical Scholarship and J. L. Isenbiehl's Interpretation of Isaiah 7:14, in: Ders.: *On the Road to Vatican II: German Catholic Enlightenment and Reform of the Church*, Minneapolis, MN 2016, 239–278. Was die evangelische Theologie anbelangt, siehe Eckart David SCHMIDT: Der relevante Jesus in neuen Äras. Entwicklungen der Jesusforschung im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert, in: *Fragen nach Jesus*, hg. v. Marco HOFHEINZ / Nils NEUMANN, Leipzig 2022, 17–50.

⁵⁵ [Joseph MILBILLER]: *Geschichte der christlichen Religion und Kirche*, Bd. 1, Zürich 1792, III. Zur Erschließung siehe Thomas BÜRGER: *Aufklärung in Zürich*. Die Verlagsbuchhandlung Orell, Gessner, Füssli & Comp. in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1997.

organische Entfaltung der Lehrbildung herauszuarbeiten. Außerdem wiesen sie der Fundamentaltheologie die Bearbeitung der *praeambula fidei* zu, d. h. diese sollte den Aufweis der Vernunftgemäßheit des Glaubens bringen, statt die Bedingungen der Möglichkeit der in sich prekären Gottesrede zu reflektieren.

Unter dem Eindruck der Aufklärung hörte das Lateinische auf, Wissenschaftssprache zu sein. Das war zunächst in der ev. Theol. der Fall; mit etwas Verzögerung dann auch in der kath. Theol. Ende des 18. Jh.s kam es hier nämlich weithin zu einer Abkehr von der Scholastik. Bewusst wurde das Gespräch mit der zeitgenössischen Philosophie gesucht, was die – im Zusammenhang bereits ansatzhaft erforschte – starke Rezeption von Christian Wolff (1679–1754) und Kant erklärt.⁵⁶ Mancherorts setzte sich das Deutsche zwar erst Mitte des 19. Jh.s endgültig durch, doch war die Entwicklung unumkehrbar. Selbst Vertreter der Neuscholastik schrieben nicht mehr auf Latein, obwohl ihnen das angemessen zu sein schien. Entsprechend entstand eine neue Fachterminologie. Nimmt man das *Historische Wörterbuch der Philosophie* zur Hand, gewinnt man einen guten Eindruck davon, wie sehr theol. längst geläufige Begriffe Bedeutungsschichten hinzugewannen. In dieser Hinsicht lohnten sich allerdings weitere Studien, bspw. zum bis heute fundamentaltheologisch zentralen Begriff der ‚Selbstoffenbarung‘ bzw. ‚Selbstmitteilung‘, der immerhin dem Ersten Vatikanischen Konzil nicht fremd war und vom Zweiten Vatikanischen Konzil ausdrücklich aufgegriffen wurde. Theologen, die sich mit Hegel befassten, brachten ihn im 19. Jh. in die Diskussion ein.⁵⁷ Ein historisches Wörterbuch einschlägiger theol. Begriffe wäre wünschenswert, um solche Hintergründe zu erhellen.

3.5 Ein neuer Katholizismus kündigt sich an: Die USA

Im 18. Jh. war in weiten Teilen Europas das Konzept der Staatsreligion verbreitet. Speziell im Heiligen Römischen Reich deutscher Nation galt der im Zuge der Reformation eingeführte Rechtsgrundsatz *cuius regio, eius religio*. In den entweder kath. oder protestantischen Territorien wurden die jeweils anderen Konfessionen nach Möglichkeit unterdrückt oder allenfalls geduldet. Für den Bereich der Habsburgermonarchie erließ erst Joseph II. (1741–1790) mehrere Toleranzpatente, die es Lutheranern und Reformierten gestatteten, ihren Glauben mit einigen Einschränkungen öffentlich zu praktizieren.⁵⁸ Bis zur vollends freien Religionsausübung sollte es allerdings noch eine Weile dauern, nämlich bis zur bürgerlichen Revolution der Jahre 1848/49.

⁵⁶ Vgl. *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*, hg. v. Helmut HOLZHEY / Vilem MUDROCH (Grundriss der Geschichte der Philosophie), Bd. 5/1, Basel 2014. Was den Übergang vom Lateinischen zum Deutschen betrifft, siehe Ulrich GAIER: Sprachen, Übersetzungen, literarische Formen, in: ebd., 40–51 bzw. Benjamin DAHLKE / Matthias LAARMANN: Latein als Wissenschaftssprache in der deutschen katholischen Dogmatik des 19. und 20. Jahrhunderts, in: ZNThG 23 (2016), 155–191.

⁵⁷ Vgl. Josef MADER: Offenbarung als Selbstoffenbarung Gottes. Hegels Religionsphilosophie als Anstoß für ein neues Offenbarungsverständnis in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts (SSThE 14), Münster u.a. 2000.

⁵⁸ Vgl. Michaela SOHN-KRONTHALER: „...von dem grossen Nutzen, der für die Religion und dem Staat aus einer wahren Christlichen Toleranz entspringet“. Zur Toleranzgesetzgebung unter Kaiser Joseph II. (1780–1790), in: *Toleranz und Religionsfreiheit, 311-2011*, hg. v. DIES. u.a., Hildesheim u.a. 2012, 121–133; Rudolf LEEB: Josephinische Toleranz, Toleranzgemeinden und Toleranzkirchen, Toleranzbethaus, in: *Religiöse Erinnerungsorte in Ostmitteleuropa: Konstitution und Konkurrenz im nationen- und epochenübergreifenden Zugriff*, hg. v. Joachim Bahlcke u.a., München 2013, 965–977; Franz Leander FILLAFER: Aufklärung habsburgisch. Staatsbildung, Wissenskultur und Geschichtspolitik in Zentraleuropa, 1750–1850, Göttingen 2020.

Vor diesem Hintergrund wird umso deutlicher, dass in Nordamerika etwas Neues, Alternatives, letztlich sogar Zukunftsweisendes entstand.⁵⁹ Ein Impuls zur Gründung der britischen Kolonien entlang der Atlantikküste war nicht zuletzt die freie Religionsausübung fernab der anglikanischen Staatskirche gewesen. Entsprechend hoch war der Anteil von Quäkern, Baptisten und Presbyterianern, die ihrer europäischen Heimat den Rücken gekehrt hatten. Katholiken stellten zunächst eine verschwindende Minderheit dar – vor dem Unabhängigkeitskrieg machten sie nur einen Bruchteil der Gesamtbevölkerung aus. Lediglich in Pennsylvania und in dem von kath. Adligen, den Lords Baltimore, gegründeten Maryland waren sie signifikant vertreten und verfügten über Einfluss. Von besonderer Bedeutung war hier die aus Irland eingewanderte, bald zu erheblichem Wohlstand gelangte Familie Carroll: Charles (1737–1832) unterzeichnete die Unabhängigkeitserklärung, Daniel (1730–1796) die Verfassung. Ein weiteres, in der politischen Elite bestens vernetzte Familienmitglied prägte die kirchliche Entwicklung entscheidend mit: John Carroll (1735–1815), der Cousin von Charles und Bruder von Daniel, hatte in Frankreich studiert und war dort in die Gesellschaft Jesu eingetreten. Nach deren Aufhebung kehrte er ins heimische Maryland zurück, wo er als Priester wirkte. Als die USA ihre Unabhängigkeit errungen hatten, wurde Carroll zunächst Apostolischer Präfekt für den neuen Staat, dann Bischof der im Jahr 1789 errichteten Diözese Baltimore und schließlich erster Erzbischof des Landes. Carroll suchte den Katholizismus vor Ort zu implementieren. So wünschte er anstelle des üblichen Lateins das Englische als Liturgiesprache, was zur Zeit der Aufklärung eine typische Forderung war. Zudem setzte er sich für den Aufbau kath. Bildungsinstitutionen ein. Auf seine Initiative hin entstand in Baltimore ein Priesterseminar, betrieben von Patres der Gemeinschaft von Saint Sulpice, die vor der Französischen Revolution geflohen waren. Aus dem in Georgetown nahe Washington gegründeten College entwickelte sich später eine der Gesellschaft Jesu anvertraute Univ. Starke Unterstützung erhielt Carroll durch die energische Konvertitin Elizabeth Seton (1774–1821). Sie gründete neben den *Sisters of Charity* zahlreiche Schulen, die gleichermaßen Jungen wie Mädchen Bildungschancen eröffneten. Carroll konnte zudem auf zwei deutschstämmige Priester zurückgreifen: zum einen Demetrius Augustinus von Gallitzin (1770–1840), Sohn jener Gräfin, die in Münster einen illustren Kreis religionsaffiner Intellektueller um sich scharte, die sog. *sacra familia*; zum anderen den elsässischen Jesuiten Anton Kohlmann (1771–1836). Beide stellte der multikonfessionelle Kontext an der amerikanischen Ostküste und das so ganz andere Rechtssystem – vielerorts verwalteten Laien das Kirchenvermögen – vor einige Herausforderungen. Tat Gallitzin sich recht leicht, geriet Kohlmann wiederholt in Auseinandersetzungen. Allmählich entstand in den USA jedoch ein ebenso selbstbewusster wie vitaler Katholizismus, der die Möglichkeiten der Religionsfreiheit zu nutzen wusste. Römische Kreise sahen die zunehmende Akzeptanz der plural-demokratischen Kultur, die auf der Trennung von Staat und Kirche basierte, jedoch mit großer Sorge. Ende des 19. Jh.s schritt Papst

⁵⁹ Zum Folgenden siehe Andreas OBERDORF: Katholiken und Protestanten zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung. Zum Wirken des katholischen Missionars und Bildungspioniers Demetrius Augustinus von Gallitzin in Pennsylvania, in: Overhoff / Oberdorf (2019), 131–148; Johanna SCHMID: Aufklärung als Nebensache? Der Jesuit Anton Kohlmann (1771–1836) als Gestalter der Bildungslandschaft in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: ebd., 149–162; Shaun BLANCHARD: Was John Carroll an ›Enlightened‹ Catholic? Resituating the Archbishop of Baltimore as a ›Third Party‹ Prelate, in: ebd., 165–182; Mathijs LAMBERIGTS: Before Ecumenism, at the Dawn of Modernity: Historical-Political Causes and Effects of the Revolutions of the 18th Century, in: Melloni / Ferracci (2021), 42–65. *The Cambridge Companion to American Catholicism*, hg. v. Margaret MCGUINNESS / Thomas RZEZNIK (Cambridge Companions to Religion), Cambridge u. a. 2021.

Leo XIII. (1810–1903) schließlich massiv gegen den sog. Amerikanismus ein.⁶⁰ Umso bemerkenswerter ist es darum, dass das Zweite Vatikanische Konzil mit seinem Dekret *Dignitatis humanae* die Religionsfreiheit zur offiziellen kirchlichen Lehre erklärte – betrieben namentlich durch John Courtney Murray (1904–1967), einen Jesuiten aus New York.⁶¹ Das ist nur ein Beispiel dafür, wie Entwicklungen, die im 18. Jh. begonnen haben, bis heute weiterwirken.

4. Ausblick

Wie deutlich geworden sein dürfte, lohnt die Beschäftigung mit der neueren kath. Theologiegeschichte. Um ein noch schärferes Bild von ihr zu gewinnen, eignen sich besonders intellektuelle Biographien zu wichtigen Protagonisten. Zwar sind in neuerer Zeit bereits einige solcher Biographien vorgelegt worden, etwa zu Franz Oberthür (1745–1831) und Johann Michael Sailer (1751–1832), die beide von der Aufklärung geprägt waren, sich aber in recht unterschiedliche Richtungen entwickelten.⁶² Trotzdem bestehen weiterhin Lücken. Aufschlussreich wäre bspw. eine Studie über Heinrich Klee (1800–1840), der im zugleich aufklärungs- und scholastikkritischen Mainzer Seminar ausgebildet worden war.⁶³ Entsprechend dieser Prägung betätigte er sich dogmenhistorisch, wie er überhaupt der kirchlichen Lehrbildung großes Gewicht gab. Er griff aber auch eklektisch auf die Klassische Deutsche Philosophie zurück, wandte sich dabei schroff gegen den Hermesianismus, mit dem er an der Univ. Bonn unmittelbar konfrontiert war. Diese auf den ersten Blick verwirrende Kombination verschiedener Elemente bedarf sorgfältiger Analyse, weil sich von hier aus die gesamte im Wandel begriffene Epoche erschließen lässt.

Erfreulicherweise befinden sich mehrere Veröffentlichungen im Druck, die der Forschung weiteren Schub geben dürften. Hierzu zählt die auf drei Bd. angelegte *Oxford History of Modern German Theology*, deren erster Bd. bald erscheinen soll. Hg. sind Kevin Vander Schel und der in St. Louis lehrende, zumal mit dem 19. Jh. befasste Grant Kaplan (*1974). Ohnehin ist das große Interesse im englischsprachigen Raum bemerkenswert. So hat Ulrich L. Lehner (*1976), Prof. in Notre Dame, durch eine Reihe erhellender Studien das komplexe Verhältnis von Aufklärung und Katholizismus gerade in transnationalen Dimensionen erschlossen.⁶⁴ Mit der *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte*, die sowohl auf Englisch als auch auf Deutsch verfasste Beiträge abdruckt, steht

⁶⁰ Vgl. Gerald P. FOGARTY / Sabine SCHRATZ: Americanism: Luther reborn or Modernism anticipated, in: „*In wilder zügelloser Jagd nach Neuem*“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert WOLF / Judith SCHEPERS (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn 2009, 213–237; Jörg ERNESTI: Friedensmacht. Die vatikanische Außenpolitik seit 1870, Freiburg i. Br. 2022, 71f.

⁶¹ Vgl. *Wie fand der Katholizismus zur Religionsfreiheit? Faktoren der Erneuerung der katholischen Kirche*, hg. v. Karl GABRIEL u. a. (Katholizismus zwischen Religionsfreiheit und Gewalt 2), Paderborn 2016; Joseph P. CHINNICI: American Catholicism transformed. From the Cold War Through the Council, New York 2021, 202f., 217–234.

⁶² Vgl. Michael SEEWALD: Theologie aus anthropologischer Ansicht. Der Entwurf Franz Oberthürs (1745–1831) als Beitrag zum Profil der Katholischen Spätaufklärung (IThS 93), Innsbruck / Wien 2016 bzw. Margit WASMEIER-SAILER: Das Verhältnis von Religion und Moral bei Johann Michael Sailer und Immanuel Kant. Zum Profil philosophischer Theologie und theologischer Ethik in der säkularen Welt (RaFi 65), Regensburg 2018.

⁶³ Wichtige Vorarbeiten bietet Leonhard HELL: Ein innerkatholischer Theologendisput zwischen Tübingen und Mainz. Johann Sebastian Drey und Heinrich Klee zur Entstehung der Beichte, in: *Bibliothecarius Martinianus. Geisteswissenschaftliche Studien im Umfeld der Mainzer Martinus-Bibliothek*, hg. v. Winfried WILHELMY (FS Helmut Hinkel), Mainz / Würzburg 2018, 85–97.

⁶⁴ Vgl. Ulrich L. LEHNER: Die Katholische Aufklärung. Weltgeschichte einer Reformbewegung, Paderborn 2017; *The Catholic Enlightenment. A Global Anthology*, hg. v. DERS. / Shaun BLANCHARD (Early Modern Catholic Sources 3), Washington, DC 2021.

ein Forum bereit, das noch stärker als bislang verwendet werden könnte. Auf diese Weise ließe sich zudem die Zusammenarbeit mit der ev. Forschung intensivieren. Mittelfristig sollte die Geschichte der Theol. von 1750 bis 1850 nämlich gemeinsam bearbeitet werden, denn es waren dieselben Herausforderungen, vor denen man damals stand. Da viele bis heute fortbestehen, geht es keineswegs nur um die Vergangenheit, sondern vielmehr um die Herausforderungen der Gegenwart.

Über den Autor:

Benjamin Dahlke, Dr., Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte an der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt (benjamin.dahlke@ku.de)