

„Durch das Dogma beschränkter Liberalismus“ (Joseph Ratzinger)?

Die Münchener Theologische Fakultät und der Durchbruch
der historisch-kritischen Methode in der katholischen Theologie

von Klaus Unterburger

Ausgehend vom autobiografischen Rückblick Joseph Ratzingers, die Münchener Theologie mit ihrer historisch-kritischen Ausrichtung sei lange Zeit den Prämissen eines hermeneutischen Liberalismus verhaftet gewesen, thematisiert die Studie den Beitrag, den die Münchener Theologische Fakultät für die Rezeption der historischen Methode in der katholischen Theologie geleistet hat. Es lässt sich zeigen, dass tatsächlich im 19. und 20. Jahrhundert immer wieder durch Theologen dieser Fakultät entscheidende Positionen und Weichenstellungen entwickelt, dass zudem wesentliche Theologumena des *ressourcement* des II. Vatikanischen Konzils in München längst vor der *Nouvelle théologie* vertreten wurden. Ein Standpunkt jenseits der historisch-kritischen Ausrichtung gefährdet im Gegensatz hierzu die Rechtfertigungsfähigkeit des katholischen Glaubensanspruchs.

Ein einziges Mal wurde der damalige Präfekt der Glaubenskongregation Joseph Kardinal Ratzinger auch in einem offiziellen lehramtlichen Dokument persönlich und thematisierte seine eigene Lebensgeschichte. Es war sein Referat zum 100-jährigen Bestehen der 1902 von Papst Leo XIII. (1810–1903, Papst ab 1878) ins Leben gerufenen päpstlichen Bibelkongregation (deren Präsident er als Präfekt der Glaubenskongregation war), das grundsätzlich zum Verhältnis zwischen kirchlichem Lehramt und Bibelexegese Stellung beziehen wollte. Gleich zu Beginn führte der Altgeorgianer und nachmalige Papst aus: „Das Thema meines Referats ... gehört sozusagen auch zu den Problemen meiner Autobiographie: Seit mehr als einem halben Jahrhundert ist mein eigener theologischer Weg von dem Spannungsfeld mitbestimmt, das mit der Formulierung des Themas umschrieben ist.“¹ Das Verhältnis von Dogma und biblischer Exegese ist tatsächlich im gesamten 20. Jahrhundert eines der grundlegendsten und umstrittensten Problemfelder in der Theologie geblieben, es ist auch eine zentrale Fragestellung im theologischen Werk Joseph Ratzingers; noch als Papst fand er die Zeit, gleichsam als Privatgelehrter mit seinem Jesus-Buch einen Ausweg aus den scheinbaren Aporien zwischen Dogma und Geschichte

¹ J. Ratzinger, Die Beziehung zwischen Lehramt der Kirche und der Exegese. Zum hundertjährigen Bestehen der päpstlichen Bibelkommission. Vortrag vom 10. Mai 2003, http://www.doctrinafidei.va/pcb_documents/rc_con_cfaith_doc_20030510_ratzipinger-comm-bible_ge.html.

weisen zu wollen.² Es ist hier nicht der Ort, die Stärken und Schwächen der Position Ratzingers zu erörtern, zumal andere hierfür berufener sind. Vielmehr soll mit ihm autobiografisch an die Fakultät seiner Promotion und Habilitation, also nach München geblickt werden. In seinen Lebenserinnerungen schildert Ratzinger ausführlich seine Münchener Zeit 1947–1959, seit 1952 lehrte er dabei bereits auch in Freising. Die Fakultät sei gespalten gewesen in die aus Breslau stammenden, zudem älteren Professoren, die beiden Exegeten Maier und Friedrich Stummer (1886–1955) und den Kirchenhistoriker Seppelt, und die jüngere Fraktion der ehemaligen Münsteraner und Braunsberger Professoren Michael Schmaus (1897–1993), Joseph Pascher (1893–1979), Klaus Mörsdorf (1909–1989), Richard Egenter (1902–1979) und Gottlieb Söhngen (1892–1971).³ Die ersteren seien letztlich noch im Zeitalter des theologischen Liberalismus und der historisch-kritischen Methode verhaftet gewesen, während die letzteren, zu denen sich Ratzinger bekannte, diese im Gefolge Karl Barths (1886–1968) und seiner Kampfansage gegen die liberale Theologie zu überwinden trachteten.⁴ Vor allem der Neutestamentler, Friedrich Wilhelm Maier (1883–1957), war hingegen für Ratzinger der Prototyp der „Historisch-Kritischen“, den er bewunderte und den der junge Theologe doch in einem grundlegenden hermeneutischen Irrtum befangen wähnte. Zwar waren beim jungen Ratzinger durchaus erste Zweifel an den römischen Lehrentscheidungen in Bezug auf die Biblexegese aufgekommen, gerade mit Blick auf seinen Lehrer Maier.⁵ Aber:

„Die Wunde von 1912 [als Rom seinen Synoptikerkommentar einstampfen ließ, weil er die Markuspriorität gelehrt hatte] hat sich bei ihm nie ganz geschlossen, obgleich er jetzt praktisch ungehindert sein Fach dozieren konnte und von der Begeisterung seiner Studenten getragen war, denen er seine Leidenschaft für das Neue Testament und dessen rechtes Verstehen mitzuteilen vermochte. Ab und zu flossen Erinnerungen an das Damalige in seine Vorlesung ein. Mir hat sich vor allem ein Ausspruch eingeprägt, den er etwa im Jahr 1948 oder 1949 getan haben mag. Damals sagte er, er könne nun zwar durchaus frei seinem historischen Gewissen folgen, aber die wirkliche Freiheit der Exegese, von der er träume, sei noch nicht erreicht. Er werde dies wohl auch nicht mehr erleben, aber er wünsche sich doch, wenigstens wie Mose vom Berg Nebo noch auf das Gelobte Land einer von allen lehramtlichen Überwachungen und Fesseln frei gewordenen Exegese hineinblicken zu dürfen. ... natürlich war da auch die Überzeugung wirksam, daß strenge historische Arbeit verlässlich die objektiven Gegebenheiten der Geschichte feststellen könne, ja, daß sie der einzige Weg sei, um der Geschichte gewiß zu werden und die biblischen Bücher, die ja historische Bücher sind, ihrem eigenen Sinn gemäß zu verstehen. Die Verlässigkeit und die Eindeutigkeit der historischen Methode stand für ihn unzweifelbar fest; der Gedanke, daß auch in die

² J. Ratzinger / Benedikt XVI., *Jesus von Nazareth. I–III*, Freiburg i. Br. 2007/2011/2012; Th. Söding (Hg.), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg i. Br. 2007; H. Häring (Hg.), „Jesus von Nazareth“ in der wissenschaftlichen Diskussion, Wien – Berlin 2008; St. Schreiber, *Der Papst und der Teufel. Ein Exeget liest Joseph Ratzingers Jesus-Buch*, in: ThRv 103 (2007) 355–362.

³ „Die beiden Exegeten (und mit weniger deutlichem Profil) der Kirchenhistoriker verkörperten im guten Sinn die liberale Ära. Besonders die Münsteraner Trias, aber auch die beiden aus Braunsberg gekommenen akademischen Lehrer waren von der theologischen Wende geprägt, die mit der generellen Bewußtseinswende nach dem Ersten Weltkrieg stattgefunden hatte.“ J. Ratzinger, *Aus meinem Leben. Erinnerungen (1927–1977)*, München 1998, 60.

⁴ Ebd. 54 f., 59–64.

⁵ Ebd. 65.

historische Methode philosophische Voraussetzungen einfließen und eine Reflexion über die philosophischen Implikationen der historischen Methode nötig werden könne, kam ihm nicht. ... Deshalb hätte ihm der Berg Nebo gewiß manche Überraschungen beschert, die durchaus außerhalb seines Gesichtsfeldes lagen.“⁶

1. Theologie und historische Methode in München im 19. Jahrhundert

Wieso kam es aber überhaupt zu einem Siegeszug der historisch-kritischen Methode in der katholischen Theologie – an der päpstlichen Studienkongregation galt die deutsche Theologie Ende der 1920er-Jahre durch und durch, ja einseitig historisch orientiert –, welche Rolle spielte München dabei und welche hermeneutischen Konzepte rangen tatsächlich damals miteinander? Diesen Fragen soll im Folgenden nachgegangen werden.

Bereits für die Münchener Fakultät des 19. Jahrhunderts haben Forscher, unter anderem Roger Aubert (1914–2009) in Löwen, von einer historischen „Münchener Schule“ in der Theologie gesprochen.⁷ Freilich wird man mit der Anwendung des Schulbegriffs für die damaligen theologischen Fakultäten vorsichtig sein müssen. Prominentes Beispiel ist die sog. „Katholische Tübinger Schule“. Zweifelsohne hatte man in Tübingen in den ersten Jahrzehnten des Jahrhunderts den Eindruck, eine „Schule“ zu bilden und in der Folgezeit kam man immer wieder in der Geschichte der Fakultät hierauf identifikatorisch zurück. So gibt es eine lange Tradition, die versucht hat, das Wesen und die Eigenart der „Tübinger Schule“ zu identifizieren, Versuche, die vor Kurzem in der Dissertation von Stefan Warthmann analysiert wurden.⁸ Jenseits der gemeinsamen Lehrtätigkeit in Tübingen bleiben aber doch alle Vorschläge, das inhaltlich oder methodisch für Tübingen Spezifische herauszuarbeiten, unzureichend: Zu verschieden sind die Positionen zwischen den einzelnen Professoren, Fächern und Epochen, zu unspezifisch sind Methoden oder qualitative Merkmale, als dass sie nicht auch an anderen Fakultäten vorkämen.⁹ Überhaupt dürfte die Fluktuation von Theologen zwischen den deutschen Fakultäten es beinahe unmöglich machen, eine einzige derselben als einzigartige Schule herauszuheben. So bestanden auch zwischen Tübingen und München in Methoden und Inhalten der Theologie mehr Gemeinsamkeiten wie Unterschiede. Was man häufig eher als Charakteristika der katholischen Tübinger Schule ausmachen wollte, charakterisiert also die deutschen theologischen Fakultäten im 19. Jahrhundert insgesamt. Was den institutionellen Ausbau, die Professionalisierung und Spezialisierung anging, nahm die Theologie überall Teil am Aufschwung der deutschen Universität, die im 19. Jahrhundert

⁶ Ratzinger, Beziehung (Anm. 1).

⁷ R. Aubert, Der Syllabus von 1864, in: StZ 175 (1864/65) 1–24, hier 18 (und öfters).

⁸ St. Warthmann, Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung (Contubernium 75), Stuttgart 2011.

⁹ R. Reinhardt, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im 19. Jahrhundert. Faktoren und Phasen ihrer Entwicklung, in: G. Schwaiger (Hg.), Kirche und Theologie im 19. Jahrhundert. Referate und Berichte des Arbeitskreises Katholische Theologie (SThGG 11), Göttingen 1975, 55–87; ders., Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Ders., Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen (Contubernium 16), Tübingen 1977, 1–42.

viel bewundert und in gewisser Weise auch ein Exportschlager wurde.¹⁰ Es waren vor diesem Hintergrund vier Merkmale, welche die katholische Universitätstheologie damals prägten:

1.) Die Historische Methode: Ein Blick in das von Lieselotte Resch und Ladislaus Buzas erstellte Verzeichnis der Dissertationsthemen an der Münchener Fakultät belegt eindrucksvoll, dass nahezu alle Themen einen historisch abgegrenzten Gegenstand bearbeiteten.¹¹ An der deutschen Universität hatte sich seit den Reformen zu Beginn des Jahrhunderts die Konzeption durchgesetzt, dass Promovenden zu eigenständiger wissenschaftlicher Forschung ausgebildet werden müssten. Anders als südlich der Alpen wurde es üblich, die Promotion vom regulären Studienabschluss zu trennen und eine eigene wissenschaftliche Arbeit zu verlangen. Diese musste natürlich ein klar begrenztes Thema haben, an dem der Nachwuchswissenschaftler seine eigenständige Urteilskraft erweisen musste. So legten sich historische Fragestellungen nahe. Dort, wo Theologie an Quellen arbeitete, schienen die Resultate intersubjektiv überprüfbar. Die Geschichtswissenschaften erfuhren an den deutschen Universitäten damals einen gewaltigen Professionalisierungsschub und auch die anderen Fächer integrierten in ihr Wissen auch die Kenntnis um ihre eigene Geschichte. Dazu kam das in Auseinandersetzung mit dem Rationalismus geschärfte Bewusstsein, dass das Christentum eine positive Religion war, die also auf faktischen, rational unableitbaren Ereignissen und Erfahrungen beruhte. So wurde das historische Argument auch apologetisch immer wichtiger, um die Richtigkeit der eigenen konfessionellen Position zu erweisen. All dies hat auch in München zu einem bislang ungeahnten Aufschwung der historischen Theologie geführt; einerseits bekam die Kirchengeschichte eine zentrale Position, andererseits arbeiteten auch die exegetischen, systematischen und pastoralen Disziplinen zu einem erheblichen Teil historisch.¹²

2.) Dogmenentwicklung und organisches Wachstum: Mit dem zunehmenden Wissen um die Geschichte wurde immer klarer, dass die Institutionen und Glaubenslehren der Kirche selbst einem Wandel unterlegen waren, die Differenz also nicht etwa nur in Formulierungen oder in den Sichtweisen der Beobachter lag. War dies ein Argument für den Protestantismus? Wie ließ sich apologetisch die *demonstratio catholica* dann führen?

¹⁰ O. Weiß, Das deutsche Modell. Zu Grundlagen und Grenzen der Bezugnahme auf die deutsche Wissenschaft in Italien in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: A. Mazzacane; R. Schulze (Hg.), Die deutsche und die italienische Rechtskultur im „Zeitalter der Vergleichung“, Berlin 1995, 77–135; F. Marin, Die „deutsche Minerva“ in Italien. Die Rezeption eines Universitäts- und Wissenschaftsmodells 1861–1923 (Italien in der Moderne 17), Köln 2010; M. Schallenberg, Humboldt auf Reisen? Die Rezeption des „deutschen Universitätsmodells“ in den französischen und britischen Reformdiskursen (1810–1870), Basel 2002.

¹¹ L. Resch; L. Buzas, Verzeichnis der Doktoren und Dissertationen der Universität Ingolstadt-Landshut-München 1472–1970. Bd. 1: Theologische, juristische, staatswirtschaftliche Fakultät, München 1975, 29–48 (für die Zeit 1826–1940).

¹² F. X. Bischof, Theologie und Geschichte. Iganz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge 9), Stuttgart – Berlin – Köln 1997; K. Unterburger, Der Fortschritt der historisch-theologischen Theoriebildung an der Münchener Theologischen Fakultät in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. Eine Untersuchung der Doktordisputationsthemen, in: MThZ 54 (2003) 354–371; ders., Theologie- und Dogmengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät München zwischen I. Vatikanischem Konzil und Modernismuskrisis (ungedruckt, München 1998). Eine überarbeitete Publikation dieser Arbeit wird vorbereitet; auf einige von deren Ergebnissen greife ich im Folgenden zurück.

Es ist in der katholischen Theologie wohl letztlich der Einfluss Johann Michael Sailer (1751–1832) gewesen, der half, eine Gegenposition zu entwickeln. Sailer hatte in anti-rationalistischer Frontstellung betont, dass das Christentum zuerst eine neue Erfahrung, ein neues Leben in Christus sei, dass es dann erst sekundär gelte, rational zu begreifen und zu verteidigen. So sei das Christentum etwas Positives, Vorgegebenes, das man erst selber als die Grundlage aller theologischen Reflexion erfahren haben müsse; das Christentum als Lebensprinzip vor aller dogmatischen Formulierung konnte beim Bewussterwerden der dogmengeschichtlichen Evolution dann als das Einheitsprinzip in aller Differenz verteidigt werden, als katholische Identität also trotz allen Wandels.¹³ Ausgesprochen dogmenhistorisch arbeitete in München etwa der aus dem Donauries stammende Joseph Bach (1833–1901), der dann auch der erste Inhaber einer Professur u.a. für Dogmengeschichte wurde. Bereits in seiner Dissertation befasste er sich mit der Entwicklung der Sakramentenlehre und dem Dogma von deren Siebenzahl. Bei aller Entwicklung in der Ausformulierung der Sakramentenlehre sei der Identitätspunkt, dass die Kirche feiernd an ihrem neuen Leben Anteil gebe.¹⁴

3.) Die Kirchenväter und Vinzenz von Lérins: Konnte die katholische Theologie so durchaus Lehrentwicklungen zugestehen, so bedurfte sie eines begrifflich-inhaltlichen Legitimitäts-Kriteriums, das man in der ausgebildeten Theologie der Kirchenväter fand. Gestützt auf sie und gemäß ihrer Auslegung trieb man Bibelexegese; die Theologie der ersten großen Konzilien und der Väter war jene klassische katholische Gestalt, an der sich jede Lehre messen lassen musste. Dies bestimmte die Schrifthermeneutik, wie sie sich etwa in Franz Xaver Reithmayrs (1809–1872) Hermeneutik zum Neuen Testament spiegelte, in der die Einleitungsfragen noch ganz nach der Väterüberlieferung behandelt wurden.¹⁵ Aber auch die Exegese eines Daniel Bonifaz Haneberg (1816–1876) oder Ignaz Döllinger (1799–1890) wurde dadurch bestimmt. Umgekehrt gewann man so ein Beurteilungskriterium für spätere Entwicklungen, etwa als man in München zu Beginn der 1850er-Jahre die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter geschlossen als nicht definierbar begutachtete, da sie der alten Kirche unbekannt geblieben sei.¹⁶ Anders als die sog. römische Schule bestand man in München, wie auch an zahlreichen anderen Fakultäten darauf, dass der Glaube in seinem Wesen allen drei Kriterien des Grundsatzes des Vinzenz von Lérins genügen musste, „quod semper, quod ubique, quod

¹³ K. Eschweiler, Die katholische Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus. Die Bonner theologischen Qualifikationsschriften von 1921/22. Aus dem Nachlass hg. und mit einer Einleitung versehen von Th. Marschler, Münster 2010; G. Fischer, Johann Michael Sailer und Friedrich Heinrich Jacobi (UTS 8), Freiburg i. Br. 1955.

¹⁴ J. Bach, Die Siebenzahl der Sakramente, Regensburg 1864; ähnlich dann argumentierte sein monumentales Werk: Ders., Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkte oder die mittelalterliche Christologie vom achten bis sechzehnten Jahrhundert. 2 Bde., Wien 1873/1875.

¹⁵ V. Thalhofer (Hg.), Franz Xaver Reithmayr's Lehrbuch der biblischen Hermeneutik. Aus dessen hinterlassenen Handschriften mit Ergänzungen und einer Lebensskizze des Verfassers hg., Kempten 1874; F. X. Reithmayr, Einleitung in die canonischen Bücher des neuen Bundes, Regensburg 1852.

¹⁶ M. Weitlauff, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchner Theologischen Fakultät, in: Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. Festgabe für Hermann Tüchle. Hg. von G. Schwaiger, München – Paderborn – Wien 1975, 433–501; S. Gruber, Mariologie und katholisches Selbstbewußtsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland (BNGKT 12), Essen 1970.

ab omnibus creditum est“.¹⁷ Anders die römische Schule, die den Satz damals umdeutete und erklärte, die Tatsache, dass gegenwärtig nahezu alle („ab omnibus“) diese Lehre glaubten, ersetze die beiden anderen Erfordernisse des „semper“ und „ubique“.¹⁸

4.) Die Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie: Schließlich war die Theologie in München ebenso wie in Tübingen und andernorts geprägt durch Kontakt und kritische Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie; man griff auch auf die mittelalterlichen Denker zurück, aber zunächst in historischer Perspektive und unideologisch, also ohne die spätere, neuzeitliche Entwicklung in Bausch und Bogen abzulehnen.¹⁹ Auch in München gab es ansatzweise die Erzählung vom allmählichen geistigen Niedergang, den die Neuzeit gegenüber dem christlichen Mittelalter darstelle, natürlich weit weniger radikal und ideologisiert als in der aufkommenden Neuscholastik. Ein Kenner und Verehrer des Thomas von Aquin wie der Dogmenhistoriker Bach schließt aber seine ungedruckt gebliebene Darstellung der thomasischen Erkenntnislehre mit den bemerkenswerten Sätzen:

„Darin allerdings muß das Recht der Geschichte anerkannt werden, daß von keiner Zeit Etwas verlangt wird, was nicht ihre Aufgabe seyn konnte; und es muß die Anerkennung der Bedeutung der Subjektivität, als begriffene, als die Aufgabe der neuern Philosophie bezeichnet werden. ... Wir brauchen unsre Zithern also nicht aufzuhängen an den Weidenbäumen – nicht zu weinen an den Strömen Babylons ob der dahingeschwundenen heiligen Stadt mittelalterlicher Wissenschaft: sondern hören müssen wir auf das Geflüster der Wellen des Geistesstromes: und wir werden erfahren, daß die Wahrheit nie zerstört wird; denn sie ist mit geistigen Steinen gebaut, eine *Civitas Dei*. Es beweist große Engherzigkeit, für die Wahrheit zu zittern, wenn sie ihr Gewand ändert: wir brauchen die Scholastik nicht mehr zurückzusehnen, denn ihr Gewand war ein zeitliches – aber die Wahrheit der Scholastik wird sich als Moment jeder wahren Philosophie geltend machen, denn das Wahre ist nicht hier und dort – es ist ewig.“²⁰

¹⁷ Zur Bedeutung des Grundsatzes v.a. für Döllinger *J. Finsterhölzl*, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum. Aus dem Nachlaß hg. von J. Brosseder (SThGG 9), Göttingen 1975, v.a. 440 f.; *J. Speigl*, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers, Essen 1964.

¹⁸ *W. Kasper*, Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule (Giovanni Perrone, Carlo Passaglia, Clemens Schrader) (ÜNT 5), Freiburg – Basel – Wien 1962, 245 f., 377 f.

¹⁹ Vgl. etwa für Joseph Bach: *K. Unterburger*, Der Mensch als das „konkrete Allgemeine“. Eine bislang unbekannte Thomas-Interpretation des Münchener Philosophie- und Dogmenhistorikers Joseph Bach (1833–1901), in: M. Thurner (Hg.), Die Einheit der Person. Beiträge zur Anthropologie des Mittelalters. Richard Heinzmann zum 65. Geburtstag, Stuttgart – Berlin – Köln 1998, 177–194; zur Leibnizrezeption: Ders., Der Rekurs auf Leibniz in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts, in: W. Li; H. Poser; H. Rudolph (Hg.), Leibniz und die Ökumene (StLeib Sonderhefte 41), Stuttgart 2013, 255–274.

²⁰ *J. Bach*, Die Erkenntnislehre des Thomas von Aquin, Archiv des Herzoglichen Georgianums 4^o Ms 23, fol. 52/1 f.

2. Die Krise seit den 1860er-Jahren und die Leistungen der Münchener Theologie des 19. Jahrhunderts

Freilich führte die in den 1860er-Jahren immer bedrohlicher werdende Frontstellung zwischen historischer und neuscholastischer Theologie, die den Hintergrund für die Münchener Gelehrtenversammlung 1863 mit Döllingers berühmter Rede²¹ bildete, in der Folge zu einer schweren Krise der Münchener Fakultät. In Rom hatte eine *pressure groupe* um die Kardinäle Karl August Graf von Reisach (1800–1869) und Costantino Patrizi Naro (1798–1876) und die Theologen Giovanni Perrone (1794–1876) und Joseph Kleutgen (1811–1883) es geschafft, die Indexkongregation ebenso wie das Sanctum Officium zu majorisieren und gegen konkurrierende philosophische Konzepte eines Johann Baptist Hirscher (1788–1865), Anton Günther (1783–1863), Casimir de Ubaghs (1800–1875), Antonio Rosmini (1792–1855) und Jakob Frohschammer (1821–1893) die Waffe der römischen Verurteilung zum Einsatz zu bringen.²² Gegen Döllinger wurde in einem Breve 1863 erstmals das Konzept eines „ordentlichen Lehramtes“ entwickelt.²³ Rom sei nicht nur – wie bisher – für die Bewahrung des eigentlichen Glaubens gegen Irrlehren zuständig, sondern auch für Fragen der Applikation, der theologischen und philosophischen Methode und ähnliche Fragen.²⁴ In den Augen Döllingers drohte so die Freiheit der Theologie zu ersticken. Die Verwicklungen der Folgejahre, der Druck, den vor allem der Regensburger Bischof Ignatius Senestrey (181–1906) ausübte²⁵, indem er gegen die Münchener Fakultät kämpfte und seine Studenten abzog, die Krise des Ersten Vatikanischen Konzils, dessen Beschlüssen nicht nur Döllinger und sein Schüler Johannes Friedrich (1836–1917) sich nicht unterwarfen, sondern die alle Fakultätsmitglieder in schwere Gewissenskonflikte brachten, sind gut erforscht.²⁶ Folge war eine überaus gefährdete und damit geschwächte Stellung der Münchener Fakultät in den 1870er-Jahren. Dies zum einen, weil nun auch andere Bischöfe ihre Studenten abzogen; dann weil Staat und Universität nicht von der Rechtmäßigkeit der vatikanischen Beschlüsse zum Papstamt überzeugt waren, und deshalb die Universitätspredigerstelle bei den sich formierenden Altkatholiken belassen wollten, durch eine Neubesetzung der Kirchengeschichte auch nicht die kirchlichen Maßnahmen gegen Döllinger nachträglich

²¹ I. v. Döllinger, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: J. Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie 3), Graz – Wien – Köln 1969, 227–263.

²² K. 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, 185–197.

²³ Papst Pius IX., Breve *Tuas libenter* an den Erzbischof von München und Freising, 21. Dezember 1863, in: Ders., Acta I 3, 636–645.

²⁴ Unterburger, Lehramt (Anm. 22) 193–197.

²⁵ A. Schmid, Geschichte des Georgianums in München. Festschrift zum 400jährigen Jubiläum, Regensburg 1894, 310–312; G. Schwaiger, Das Herzogliche Georgianum in Ingolstadt, Landshut, München 1494–1994, Regensburg 1994, 151; Bischof, Theologie (Anm. 12) 217 f.

²⁶ G. Denzler, Das I. Vatikanische Konzil und die Theologische Fakultät der Universität München, in: AHC 1 (1969) 412–455; ders., Professor Valentin Thalhoffer und die Theologische Fakultät der Universität München 1863–1876. Ein Beitrag zur Geschichte des I. Vatikanischen Konzils: Fakten-Akten, in: BABKG 32 (1979) 33–84.; Bischof, Theologie (Anm. 12) 236–305.

billigen wollten.²⁷ So begann eine Zeit – die im Wesentlichen mit der Periode des Kulturkampfes bis Ende der 1880er-Jahre zusammenfiel – der Provisorien und des vorsichtigen Taktierens, um wenigstens den eigenen Bestand zu sichern; damit verbunden war ein verstärktes Ausweichen auf unverdächtige Themen, die die Problematik von Papstamt und Dogmenentwicklung umschifften.²⁸

Bevor aber die weitere Entwicklung zu Beginn des 20. Jahrhunderts dargestellt wird, sollen zunächst Leistungen und Grenzen die historisch ausgerichteten Münchener Theologie des 19. Jahrhunderts in einigen Schlaglichtern dargestellt werden.

1.) Die Stärke Münchens und der deutschen Universitätstheologie des 19. Jahrhunderts lag sicherlich in der Grundlagenarbeit der Edition von Quellen und in der immer professionelleren, detailreicheren und sichereren Kenntnis der Theologie- und Kirchengeschichte seit der Väterzeit, was sich etwa auch auf liturgiewissenschaftlichem Gebiet spiegelt, wenn man an das berühmte Handbuch Valentin Thalhofers (1825–1901) denkt.²⁹

2.) Weitgehend ausgeklammert blieben die ersten beiden Jahrhunderte. Zum einen wurden wichtige Quellen wie die Didache bekanntlich erst im späten 19. Jahrhundert entdeckt.³⁰ Zudem ging man von einer Hermeneutik der Tradition aus, was die Reihenfolge der Bücher, deren Irrtumslosigkeit, deren Verfasserangaben anging, wobei man die Väterhermeneutik etwa eines Eusebius von Caesarea als Grundlage hatte. So waren die Leistungen in den exegetischen Fächern in der Philologie, der Textkritik und der Überlieferungsgeschichte der Handschriften hervorragend, ohne dass man von einer historisch-kritischen Bibelexegese sprechen kann.³¹ Ebenso folgte man etwa liturgiewissenschaftlich noch der Hermeneutik einer von Jesus und den Aposteln eingesetzten Einheitsliturgie, die sich in der klassischen Väterzeit authentisch spiegle, also auch hier wieder die Schwäche in Bezug auf die ersten beiden Jahrhunderte.³²

3.) Die Hauptstärke der Münchener Theologie bestand aber wohl darin, dass ihre historische Ausrichtung und ihr Kontakt mit dem Reichtum der Tradition es möglich machte, dass viele der großen theologischen Themen, die das II. Vatikanum und die Theologie des 20. Jahrhunderts angeblich erst mühsam neu entdeckt hätten, in München bereits breit gelehrt wurden:

²⁷ M. Weitzel, St. Ludwig als Universitätskirche, in: H. Hempfer/P. Pfister (Hg.), St. Ludwig in München. 150 Jahre Pfarrei 1844–1994, Weißenhorn 1994, 39–91, hier 51–76; Bischof, Theologie (Anm. 12) 301–305; Unterburger, Kirchen- und Dogmengeschichte (wie Anm. 12).

²⁸ Unterburger, Kirchen- und Dogmengeschichte (wie Anm. 12).

²⁹ V. Thalhoffer, Handbuch der katholischen Liturgik. I, Freiburg i. Br. 1883, v.a. 331–346.

³⁰ Zum aufsehenerregenden Fund der Didache 1873 vgl. Ph. Vielhauer, Geschichte der urchristlichen Literatur: Einleitung in das Neue Testament, die Apokryphen und die Apostolischen Väter (durchgesehener Nachdruck), Berlin 1978, 719–721.

³¹ Vgl. etwa zu Haneberg: V. Hamp, Haneberg als Orientalist und Exeget, in: SMGB 87 (1976) 45–96.

³² „Das Recht, die von den Aposteln oder ihren Schülern in den Gemeinden eingeführte Liturgie den Bedürfnissen und Verhältnissen gemäß zu erweitern und zu entwickeln, übten von Anfang an die Bischöfe als Nachfolger der Apostel ...“ Thalhoffer, Handbuch (Anm. 29) 338.

a) Die Kirche nicht nur als äußere, rechtliche und hierarchische Gemeinschaft in Opposition zu den modernen Staaten, sondern als Mysterion und als mystischer Leib Christi.³³

b) Ein Sakramentenbegriff, der diese aus der Kirche als dem Ur- bzw. Grundsakrament ableitet.³⁴

c) Die Lehre vom Bischofskollegium, also vom Episkopat unter und in Einheit mit dem Papst.³⁵

d) Das Wissen, dass die Tradition Offenbarung nicht nur als Instruktion, sondern als Lebensweitergabe und Kommunikation, als Offenbarwerden des göttlichen Heilsplanes und Anteilgeben am göttlichen Leben gedeutet hat.³⁶

e) Ein Wissen um Pluralismus und Vielfalt auch der mittelalterlichen Theologie, insbesondere eine Neubewertung von Frömmigkeitstheologie und Mystik und damit des Erfahrungsbezugs von Theologie.³⁷

Vereinfacht gesagt: Was die auf dem Konzil einflussreichen Theologen aus dem Jesuiten- und Dominikanerorden mühsam erst entdecken mussten, war in München schon das ganze vorherige Jahrhundert hindurch eine präsenste Selbstverständlichkeit. Eine bemerkenswerte Erkenntnis, die geeignet ist, die Gewissheiten einer nur mit scheinbar „großen Namen“ agierenden Theologiegeschichtsschreibung zu erschüttern und die vom Ultramontanismus vielfach angegriffene und verdächtige Tradition der deutschen theologischen Fakultäten mit ihrer weitgehend historischen Orientierung in ein neues Licht zu rücken.

³³ „Wie das Mysterium der Lebenskern des Christenthums ist, so ist es die Wurzel des christlichen Glaubens. Diese lebendige Auffassung vom Sakramente finden wir bei allen Theologen großen Stils.“ Bach, Siebenzahl (Anm. 14) 65. – „Die nächste Voraussetzung der katholischen Lehre vom Sakramente überhaupt ist die lebendige Ueberzeugung, daß die Kirche der mystische Leib Christi ist. Der verklärte Christus ist ihr lebendiges Haupt, durch seine Himmelfahrt hat er seine Lebensbeziehung zu ihr nicht aufgehoben, sondern nur verklärt. ... Deshalb, weil Christus selber Gottmensch ist, ist auch die Kirche ein geistiger Organismus. Den Gesetzen der Heils- und Naturordnung des Menschen entsprechend bietet sie das Heil der Menschheit auf geistig-leibliche Weise in den Sakramenten.“ Ebd. 4 f.

³⁴ Vgl. etwa Ebd. 8.

³⁵ M. Permaneder, Handbuch des gemeingiltigen katholischen Kirchenrechts mit steter Rücksicht auf das katholisch-kirchliche Partikularrecht in Oesterreich, Preussen, Bayern, Sachsen, Hannover und den übrigen deutschen Staaten, Landshut³ 1856, 21–27, 279 f., 583; Unterburger, Fortschritt (Anm. 12) 357–364.

³⁶ Vgl. etwa: „Dieß Bewußtseyn, daß der Logos als Gottmensch ein neues Lebensprincip der Geschichte und des menschlichen Geistes geworden, war die unmittelbarste Gewißheit der christlich mittelalterlichen Wissenschaft. In dieser Offenbarung war das tiefste Streben des subjektiven Denkens, das Seyn zu erkennen, unmittelbar erfüllt; und ohne diese Offenbarung ist dem menschlichen Geiste die Lösung seiner tiefsten Bedürfnisse unmöglich.“ Bach, Erkenntnislehre (Anm. 20) fol. 12/4.

³⁷ J. Bach, Meister Eckhart. Der Vater der deutschen Speculation. Als Beitrag zur einer Geschichte der deutschen Philosophie und Theologie des Mittelalters, Wien 1864.

3. Die zweite Phase der historischen Kritik seit 1890 und die Modernismuskrise

Mit dem Abflauen des Kulturkampfes und der Altkatholikenfrage und der allmählichen Rückkehr der Studenten aus Diözesen, die ihre Priesteramtskandidaten aus München abgezogen hatten, normalisierte sich Ende der 1880er-Jahre die Situation an der Fakultät allmählich wieder. Wichtiges Indiz hierfür ist, dass auch die Kirchengeschichtsprüfung Döllingers, die über 15 Jahre der Kirchenrechtler Isidor Silbernagl (1831–1904) provisorisch mit vertreten hatte, nun wieder besetzt werden konnte. Berufen wurde Alois Knöpfler (1847–1921), der seine Formation in Tübingen erhalten hatte und als Schüler und Mitarbeiter Karl Joseph Hefeles (1809–1893) mit der Problematik der vatikanischen Papstdogmen für das historische Denken in enge Fühlung gekommen war. Knöpfler war 1881 in Passau Lyzealprofessor für Kirchengeschichte geworden, 1886 folgte sein Ruf nach München.³⁸

Es war wiederum die historische Methode, die einen Innovationsschub einleitete. Mit den sog. „Nordlichtern“ war bereits 1857 auch in München ein historisches Seminar begründet worden.³⁹ Studierende sollten nicht nur Wissen in Vorlesungen erwerben, sondern durch Seminarübungen selbst zu eigenständigem wissenschaftlichen, historisch-kritischen Arbeiten angeregt werden und so am Forschungsprozess ihrer Professoren Anteil gewinnen. Diese damals an den deutschen Universitäten immer wichtiger werdende Konzeption führte Knöpfler erstmals in die Münchener Theologie ein. Die handschriftlich von Studenten geführte Seminarchronik spiegelt eindrucksvoll wieder, wie sich gerade die begabteren und geistig regeren Studenten dadurch angezogen fühlten, wie man neue Literatur für Seminarübungen beschaffte, sich mit neuen Entdeckungen auseinandersetzte, vor allem aber einen Ethos entwickelte, der ganz darauf zielte, in strenger, überprüfbarer Methodik jede Behauptung aus den Quellen zu entwickeln, die es deshalb kritisch zu untersuchen gelte.⁴⁰

Dass damit auch alte Wunden aufgeworfen wurden, beweist Knöpflers Rektoratsrede zur Eröffnung des Studienjahres 1893/94 über „Wert und Bedeutung der Kirchengeschichte“. Darin beklagte er, ähnlich Döllingers Rede 30 Jahre vor ihm, den Stand der Kirchengeschichte in den romanischen Ländern, besonders in Frankreich, und damit die

³⁸ A. Hagen, Alois Knöpfler, in: Ders., Gestalten aus dem schwäbischen Katholizismus, 3 Bde., Stuttgart 1948–1962, hier II 342–380; Unterburger, Kirchen- und Dogmengeschichte (wie Anm. 12).

³⁹ K. Weigand (Hg.), Münchner Historiker zwischen Politik und Wissenschaft. 150 Jahre Historisches Seminar der Ludwig-Maximilians-Universität (Beiträge zur Geschichte der Ludwig-Maximilians-Universität 5), München 2010; H. Günter, Das historische Seminar, in: K. A. v. Müller (Hg.), Die wissenschaftlichen Anstalten der Ludwig-Maximilians-Universität zu München. Chronik zur Jahrhundertfeier im Auftrag des akademischen Senats, München 1926, 193–199, hier 193 f. – Das von Döllinger 1863 begründete „Konversatorium“ war dabei aber wohl bereits ein Vorläufer von Knöpflers Kirchenhistorischen Seminar. C. Stein, Ignaz von Döllinger als Mitglied der Bayerischen Akademie der Wissenschaften und der Historischen Kommission, in: ZBLG 72 (2009) 571–622, hier 610.

⁴⁰ Archiv des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, München, Chronik des kirchenhistorischen Seminars München I–VI.

ahistorische Rückständigkeit von deren Theologie.⁴¹ Dabei könne die Kirchengeschichte nicht nur durch die Analyse der Ausbreitung des Christentums und von dessen kultur- und zivilisationsschaffender Potenz einen Beitrag leisten zur Apologie dieser Religion; geschichtliche Kenntnisse könnten auch Engführungen und innerkirchliche Streitfragen korrigieren und entscheiden, etwa die Stellung des Papstes und der Orden in der Kirche, das Verhältnis von Kirche und Staat und das der Konfessionen untereinander. Dann folgte der Satz: „Nur eine ... freimüthige und wahrhafte Kirchengeschichte kann sittigenden Werth beanspruchen und wirklich segensreich wirken.“⁴² Vor gar nicht so langer Zeit sei dieser Grundsatz sogar noch von streng kirchlicher Seite anerkannt worden. Kirchengeschichte dürfe keine Tendenzgeschichtsschreibung sein, die nur noch vorgefasste Lieblingsmeinungen durch historische Exempel mehr schlecht als recht zu belegen sucht.⁴³ Knöpfler, so die Chronik des kirchenhistorischen Seminars, wurde wegen solcher Meinungen von einem Teil der Studenten angefeindet und denunziert, auch Georganumsdirektor Andreas Schmid (1840–1911) verdächtigte ihn, so dem Protestantismus Vorschub zu leisten.⁴⁴

Mit der Abnahme des Drucks von Außen traten nunmehr wieder deutlich unterschiedliche Richtungen in der Theologie in München ans Tageslicht. Auf der einen Seite eine konservative Mehrheit, die Brüder Alois (1825–1910) und Andreas Schmid mit ihrem Schüler Leonhard Atzberger (1854–1918), die Exegeten Otto Bardenhewer (1851–1935) und Josef Schönfelder (1838–1913) und der Moralthologe Johann Baptist Wirthmüller (1834–1905), auf der anderen Seite Knöpfler und mit ihm der Kirchenrechtler Isidor Silbernagl. Nicht durch Zufall wurden diese Spannungen nach der Jahrhundertwende schärfer, als 1902 Joseph Schnitzer (1859–1939) die Nachfolge Joseph Bachs auf dem Lehrstuhl für Dogmengeschichte antrat, sich kompromisslos einer historisch-kritischen Dogmengeschichtsschreibung verpflichtet sah und kämpferisch den progressiven Flügel verstärkte.⁴⁵ Während Silbernagl 1904 starb, Knöpfler eher taktisch agierte und vermitteln wollte, was sich auch in der Rede zu seinem zweiten Rektorat 1911 spiegelt⁴⁶,

⁴¹ „Welche Wertschätzung die Kirchengeschichte z.B. im heutigen Frankreich genießt, mag die Thatsache illustrieren, daß sie nur an einer einzigen Hochschule (Paris) docirt wird. Was für eine Behandlung ihr aber in den verschiedenen Seminarien zu Theil wird, darüber kann jeder am besten selbst urtheilen, falls er mit einem der ca. 40000 französischen Geistlichen auch nur eine Viertelstunde über ein kirchengeschichtliches Thema sich unterhalten will. Nicht viel anders steht es in Italien und Spanien, etwas besser in England. Nur in Deutschland ist Kirchengeschichte auf sämtlichen Universitäten Lehrgegenstand.“ A. Knöpfler, Werth und Bedeutung des Studiums der Kirchengeschichte. Rede beim Antritte des Rektorats der Ludwig-Maximilians-Universität gehalten am 25. November 1893, München 1893, 6 f.

⁴² Ebd. 24.

⁴³ Ebd. 25.

⁴⁴ Archiv des Lehrstuhls für Kirchengeschichte des Mittelalters und der Neuzeit, München, Chronik des kirchenhistorischen Seminars München, Band 1, 14 f.

⁴⁵ „Schon sein erster Vortrag – lebendig steht mir dieser abendliche Eindruck noch vor Augen – wehte uns Jungen mit erregender Gefährlichkeit ins Gemüt. Wer die Wahrheit nicht ertragen könne, verdiene nur das Schicksal des Adlerjungen, das von den Alten, wenn es des Blicks in die Sonne nicht fähig ist, dem tödlichen Sturz aus der Höhe überlassen wird. Nicht alle der anfänglichen Hörschaft hielten stand, und am Ende des Semesters waren wir ein kleines Häuflein von Getreuen.“ J. Bernhart, Erinnerungen 1881–1930. 2 Bde., hg. von M. Weitlauff, Weißenhorn 1992, hier I 212.

⁴⁶ A. Knöpfler, Das Christusbild und die Wissenschaft. Rede beim Antritt des Rektorats der Ludwig-Maximilians-Universität gehalten am 25. November 1911, München 1911.

radikalisierte sich Schnitzer in den Auseinandersetzungen mit den antimodernistischen restaurativen Maßnahmen unter Papst Pius X. (1835–1914, Papst seit 1903). Resultat war bekanntlich der „Fall Schnitzer“, als dieser sich offen zum sog. „Modernismus“ bekannte, suspendiert, aber – zum Leidwesen und Unverständnis der römischen Kurie – als bayerischer Beamter weiter vom Staat bezahlt und nur aus der theologischen Fakultät entfernt wurde. Den erschütternden Konflikt hat zuletzt Manfred Weitlauff breit quellenmäßig aufgearbeitet.⁴⁷ Schnitzer hat unabhängig hiervon auf dem Gebiet der Savonarola-Forschung derart hervorragende Leistungen vollbracht, dass die Wissenschaft heute noch immer auf seinen Schultern steht.⁴⁸ Auch dies, die positive Sicht auf den Dominikanerfrate, der sich gegen den Borgia-Papst wandte und auf dem Scheiterhaufen endete, hat ihn bei den Ultramontanen verdächtig gemacht. Wie sehr sich das Urteil auch dank Schnitzer gewandelt hat, sieht man am inzwischen (1998) eingeleiteten Seligsprechungsverfahren für Savonarola.

Hier soll ein anderer Umstand aber näher beleuchtet werden. Obwohl die damals überalterte, konservative Fakultätsmehrheit massiv eine Kursänderung vermeiden wollte, kippten doch in diesen Jahren die innerfakultären Mehrheitsverhältnisse in München. Zwar konnte sie eine Berufung Herman Schells (1850–1906) aus Würzburg ebenso hintertreiben⁴⁹ wie diejenige des Freisinger Exegeten Karl Holzhey für das Alte Testament.⁵⁰ Dennoch war das Resultat der vielen, in der Fakultät umkämpften Neuberufungen, die von zahlreichen Sondervoten begleitet waren, doch eine Neuausrichtung in eine meist gemäßigt progressive Richtung. Noch vor dem Ersten Weltkrieg war die abwehrend konservative Majorität in München minorisiert. Die Hauptstreitfragen haben sich freilich nun auf das Gebiet der Exegese verlagert, die ja den Hauptanlass zur Modernismuskrise gegeben hat. Hier beginnt eine weitere Phase des Durchbruchs der historisch-kritischen Methode in der Theologie, die wiederum vielfach mit München verbunden ist.

⁴⁷ M. Weitlauff, Der „Fall“ des Augsburgers Diözesanpriesters und Münchener Theologieprofessors Joseph Schnitzer (1859–1939). In Erinnerung an die antimodernistischen Erlasse Papst Pius' X. vor hundert Jahren. Mit Quellen und Dokumentenanhängen (JVABG 44/2), Augsburg 2010; vgl. auch N. Trippen, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen auf Deutschland, Freiburg – Basel – Wien 1977.

⁴⁸ Vgl. v.a. J. Schnitzer, Savonarola: Ein Kulturbild aus der Zeit der Renaissance. I. Das Leben, II. Das Streben, München 1924; Artikel „Savonarola“, in: LThK³ 9 (2000) 92–96 (P. Segl).

⁴⁹ Nach Schnitzer habe Knöpfler diesen Plan nur halbherzig unterstützt. N. Trippen (Hg.), Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913. Hg., eingel. und erläutert unter Mitarbeit von A. Schnitzer, in: G. Schwaiger (Hg.), Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um Reformkatholizismus und Modernismus (SThGG 23), Göttingen 1976, 139–222, hier 155.

⁵⁰ Ebd. 154; Schnitzer an Knöpfler, 26. August 1903, Diözesanarchiv Rottenburg-Stuttgart, Nachlass Knöpfler L 19.

4. Die historisch-kritische Exegese und die Münchener Fakultät

Die zentrale Herausforderung der historisch-kritischen Exegese um 1900 war die Literarkritik. Julius Wellhausen (1844–1918) hatte seine Werke zur Pentateuchkritik und seine Hypothese, die fünf Bücher Mose als aus vier Quellenschichten entstanden zu interpretieren, aufgestellt. Durch die Werke von Heinrich Julius Holtzmann (1832–1910) war die synoptische Zwei-Quellen-Theorie so brillant vertreten worden, dass sie sich in der evangelischen Exegese immer mehr durchsetzte.⁵¹ Gegen beide literarkritischen Theoreme führte die katholische Theologie zunächst einen verzweifelten Abwehrkampf. Zu viele Grundannahmen hätte sie mit der Rezeption derselben begraben müssen: a) Die Zuverlässigkeit der biblischen Verfasserangaben und der traditionellen Rekonstruktion der biblischen Geschichte; b) damit die Inerranz der biblischen Schriften als Begründungsgrundlage für das Dogma; c) damit das traditionelle Verständnis von Inspiration; d) schließlich bedrohte die Preisgabe der Matthäuspriorität die für die Begründung der Papstdogmen so zentrale Stelle Mt 16,18. Erstmals 1893 hatte deshalb das päpstliche Lehramt sich auf das Gebiet der exegetischen Methode vorgewagt mit der Enzyklika *Providentissimus Deus*, die Inspiration und Irrtumslosigkeit gegen alle Einwände verteidigen wollte und ein hermeneutisches Apriori des Dogmas einforderte.⁵² Als Gegenmaßnahmen wurden bald die Bibelkommission, die zu Beginn des Jahrhunderts die Historizität der Genesis und der Evangelien gegen die moderne Exegese festschreiben wollte, und dann 1909 das Bibelinstitut als antihistorisch-kritische, normative römische Bibeluniversität gegründet.⁵³ Zugleich wurden die Kenntnisse aus Handschriftenkunde, Archäologie, Naturwissenschaft, Religionsgeschichte und altorientalischer Umwelt immer reicher und gesicherter, die katholische Rückzugsposition geriet dadurch aber immer mehr unter Bedrängnis. Der beinahe als fanatisch zu charakterisierende Wächter der römischen Orthodoxie in biblischen Fragen war der vom Niederrhein stammende, in Innsbruck geprägte Jesuit Leopold Fonck (1865–1930), erster Direktor des Bibelinstituts in Rom, in den römischen Kongregationen maßgebender Gutachter in allen biblischen Fragen bis lange nach dem Ersten Weltkrieg. Fonck vertrat nicht nur eine äußerst restriktive Interpretation der Enzyklika *Providentissimus Deus*⁵⁴; er denunzierte regelmäßig Versuche von Exegeten aus dem deutschsprachigen Raum, die modernen Erkenntnisse und Methoden zu rezipieren und mit dem katholischen Standpunkt in Einklang zu bringen.⁵⁵

Der Streit um Pentateuch- und Synoptikerkritik ist nun eben auch der Anlass für jene beiden spektakulären deutschen Verurteilungen, mit denen die frühen Rezeptionsver-

⁵¹ H. J. Genthe, *Kleine Geschichte der neutestamentlichen Wissenschaft*, Göttingen 1977, 117–126; R. Smend, *Julius Wellhausen. Ein Bahnbrecher in drei Disziplinen*, München 2004.

⁵² *Papst Leo XIII.*, Enzyklika „*Providentissimus Deus*“ vom 18. November 1893, in: ASS 26 (1893/1894) 269–292; Fr. Beretta, *De l’inerrance absolue à la vérité salvifique de l’Écriture: l’encyclique Providentissimus Deus (1893) entre Vatican I et Vatican II*, in: FZPhTh 46 (1999) 461–501.

⁵³ Unterburger, *Lehramt* (wie Anm. 22) 234–238.

⁵⁴ L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der H. Schrift seit 25 Jahren. Beiträge zur Geschichte und Kritik der modernen Exegese*, Innsbruck 1905.

⁵⁵ Unterburger, *Lehramt* (Anm. 22) 250–256.

suche im katholischen Bereich abgewehrt werden sollten und die Joseph Ratzinger in der Rückschau noch lange nachwirkend sah, die Verurteilungen des Alttestamentlers Karl Holzhey und des Neutestamentlers Friedrich Wilhelm Maier 1912.⁵⁶ Diese Verurteilungen fügen sich in die Spätphase bzw. den Höhepunkt des päpstlichen Antimodernismus ein, als der Konsistorialkongregation unter Kardinal Gaetano de Lai (1853–1928) als einer Art Super-Kongregation zahlreiche Vollmachten zugewiesen wurden, auch die Kontrolle über die Priesterseminare.⁵⁷ So kam das Verbot von der Konsistorialkongregation; römische Akten belegen, dass diese Maßnahmen sachlich und personell in engem Zusammenhang standen mit den restriktiven Entscheidungen der Bibelkommission zur Zwei-Quellen-Theorie:

Karl Holzhey, Münchener Diözesanpriester und seit 1903 Lyzealprofessor für Altes Testament in Freising, hatte sein „Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament“ in der Reihe „Wissenschaftliche Handbibliothek“ 1912 bei Schönigh veröffentlicht.⁵⁸ Im selben Jahr erschienen die ersten Faszikel von Friedrich Wilhelm Maiers Kommentar „Die drei älteren Evangelien“ in Fritz Tillmanns (1874–1953) Reihe „Die Heilige Schrift des Neuen Testaments“.⁵⁹ Abschriften der entscheidenden Gutachten haben sich in der päpstlichen Studienkongregation erhalten und waren zumindest vor einigen Jahren zugänglich. Bei beiden Verurteilungen hat der erste Rektor des Bibelinstituts Leopold Fonck eine entscheidende Rolle gespielt. Grund für Holzheys Verurteilung war, dass er die Quellenscheidung in Jahwist, Elohist, Priesterschrift und Deuteronomium für wahrscheinlich hielt, dazu die Hypothese eines Deuterocesaja übernommen hat, die Bücher Jona, Tobias und Judith nicht als strenge Geschichtswerke ansah, schließlich das Buch Daniel viel später als die Exilszeit datierte.⁶⁰ Maier wurde nicht nur die Zwei-Quellen-Theorie und die Missachtung der Entscheidungen der Bibelkommission vorgeworfen, sondern auch, dass er im Stern, der die Weisen nach Bethlehem und wieder zurück geführt habe, vielleicht eher eine volkstümliche Erzählweise als ein historisch erweisliches Faktum sah; zudem, dass die Evangelisten auch einen redaktionellen Einfluss auf ihren Erzählstoff genommen hätten. Auch würde „Sohn Gottes“ bei den Synoptikern nicht im ontologischen Sinn des Konzils von Nizäa verwendet. Zudem versäume es Maier zu erklären, dass Matthäus auch lehren wollte, dass

⁵⁶ Die Verurteilung Holzheys wurde bislang wenig beachtet; zu Maier: *Chr. Heil*, Exegese als „objektive kritische Geschichtsforschung“ und die päpstliche Zensur. Die kirchliche Verurteilung von Friedrich Wilhelm Maier 1912, in: R. Bucher u.a. (Hg.), „Blick zurück im Zorn?“ Kreative Potentiale des Modernismusstreits (Theologie im kulturellen Dialog 17), Innsbruck – Wien 2009, 154–169; I. Broer, Gebremste Exegese. Katholische Neutestamentler in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Friedrich Wilhelm Maier, Fritz Tillmann, Alfred Wikenhauser, Max Meinertz, in: C. Breytenbach; R. Hoppe (Hg.), Neutestamentliche Wissenschaft nach 1945. Hauptvertreter der deutschsprachigen Exegeten in der Darstellung ihrer Schüler, Neukirchen-Vluyn 2008, 59–112, hier 63–75. Beide Darstellungen hatten keinen Einblick in die römischen Prozessakten.

⁵⁷ Unterburger, Lehramt (Anm. 22) 178.

⁵⁸ K. Holzhey, Kurzgefaßtes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament (WH I 31), Paderborn 1912.

⁵⁹ F. W. Maier, Die drei älteren Evangelien: Das Matthäusevangelium (HSNT I/1) 1912.

⁶⁰ L. Fonck, Votum de libro Karl Holzhey, cui titulus „Kurzgefasstes Lehrbuch der speziellen Einleitung in das Alte Testament“, Rom, 17. Juni 1912, in: Archivio della Sacra Congregazione per l'educazione cattolica, Germania 1908–1919, 1046/12.

Maria *post partum* immer Jungfrau geblieben sei; er erwähne diesen Sachverhalt nicht einmal.⁶¹

Das weitere Schicksal der Autoren und Herausgeber ist bekannt. Tillmann hatte Glück, insofern er in Bonn die Vertretung und den Lehrstuhl für Moralthologie erhielt, nachdem er für das Neue Testament untragbar geworden war.⁶² Maier ging in die Militärseelsorge, wurde dann aber doch nach dem Krieg auf die Bonner Fakultät umhabilitiert und hatte es dem Breslauer Kardinal Bertram, einem offenen Geist⁶³, der deutschen Theologie gewogenen Bischof, zu danken, doch für Breslau 1924 das „Nihil obstat“ für die neutestamentliche Professur erhalten zu haben. Nach dem Krieg wurde Maier dann bekanntlich nach München berufen. Auf andere Weise ist aber auch der Name Holzheys mit der Münchener Exegese verbunden. Denn als 1903 endlich der Lehrstuhl für Altes Testament neu besetzt werden sollte, wollten Knöpfler und Schnitzer den jungen Freisinger Dozenten Holzhey berufen, was der Neutestamentler Bardenhewer und die konservative Majorität damals verhinderten, da er in seiner Schrift „Bibel und Inspiration“ einen etwas zu freien Standpunkt eingenommen habe. Stattdessen setzte man einen anderen Freisinger durch: Johann Baptist Goettsberger (1868–1958). Doch obwohl Goettsberger in Berufungssachen anfangs mit den Konservativen stimmte, gab es sofort auch Differenzen zu Bardenhewer, da er nicht bereit war, in der Bewertung einer Preisaufgabe die Wellhausen'sche Pentateuchkritik in Bausch und Bogen zu verdammen.⁶⁴ Als schließlich Bardenhewer selbst 1924 von seiner Vorlesungspflicht entbunden wurde, berief man aus Breslau einen seiner Schüler zurück, Joseph Sickenberger (1872–1945), der dann auch in München – in seiner Einleitung, gestützt durch die harmonisierende Hypothese, dass die Logienquelle Q identisch sei mit dem in der Papias-Notiz erwähnten aramäischen Ur-Matthäus, der dann ins Griechische übersetzt worden sei – der synoptischen Zwei-Quellen-Theorie Eingang verschaffte.⁶⁵ Der erste katholische Theologe, der diese offen vertreten hatte, war aber ein anderer Münchener Theologe gewesen, nämlich Joseph Schnitzer, bezeichnenderweise in seiner Auseinandersetzung um Mt 16,18 im Jahr 1910.⁶⁶ Sickenberger und Goettsberger hatten 1903 auch die „Biblische Zeitschrift“ ge-

⁶¹ [L. Fonck ?], Votum de libro Fritz Tillmann (Hg.), *Commentarium Novi Testamenti cui titulus „Die Heilige Schrift des Neuen Testamentes ...“*, Rom [vor 27. Juni 1912], in: *Archivio della Sacra Congregazione per l'educazione cattolica, Germania 1908–1919*, 1046/12.

⁶² I. Broer, *Katholische Neutestamentler* (Anm. 56) 76 f.

⁶³ K. Unterburger, *Anti-Integralismus. Eine Neubewertung des Verhältnisses Kardinal Bertrams zur deutschen Tradition der Universitätstheologie, des politischen Katholizismus und der Eigenverantwortlichkeit der Laien* (im Druck).

⁶⁴ J. Goettsberger, 1. Referat zur Preisaufgabe 1903/04, 27. Mai 1904, Universitätsarchiv München K-I-89 (1903/04); O. Bardenhewer, 2. Referat zur Preisaufgabe 1903/04, 3. Juni 1904, Universitätsarchiv München K-I-89 (1903/04). Das Thema lautete: „Die Schlußkapitel des Buches Ezechiel und die moderne Pentateuchforschung“.

⁶⁵ J. Sickenberger, *Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br. 1915, 67–70; ebenso dann: Ders., *Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br. ^{3/4}1926, 67–71; ebenso, aber nur mit dem Namen „Logienquelle Q“ anstatt „griechische Übersetzung des Ur-Matthäus“: Ders., *Kurzgefaßte Einleitung in das Neue Testament*, Freiburg i. Br. ^{5/6}1939, 73–79.

⁶⁶ J. Schnitzer, *Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung*, Augsburg 1910, 32–36.

gründet.⁶⁷ Gerade durch dieses Medium trug München viel zur Durchsetzung der historischen Bibelkritik in der katholischen Theologie bei.

5. Die Rolle Martin Grabmanns bei der Rettung der historischen Methode in der katholischen Theologie

Im Kampf um die historisch-kritische Exegese standen sich grundsätzliche methodische Optionen gegenüber. Der Münchener bzw. Berliner Nuntius war seit dem Ersten Weltkrieg mit massiven Denunziationen gegen die deutsche Bibelexegese und die deutsche Universitätstheologie konfrontiert, erneut übrigens auch von Leopold Fonck. Zugleich gaben aber die Trennung von Staat und Kirche seit 1918/9 und der neue CIC Anlass zu weit ausgreifenden Plänen in Rom, die deutsche Kirche insgesamt zu romanisieren und in stärkere Abhängigkeit und Übereinstimmung zum Papst zu bringen. Die Schlüsselstellung mussten hier die Bischöfe einnehmen, die freilich wiederum bislang meist von der deutschen Theologie geprägt waren. So wurde die Reform der deutschen durch die römische, der historischen durch die scholastische Theologie ein strategisches Fernziel der päpstlichen Deutschlandpolitik in der Weimarer Zeit, das auch dem Nuntius Pacelli bei seinen Konkordatsverhandlungen vor Augen stand.⁶⁸ Dies war der Grund nicht nur für die große Zahl von in Rom ausgebildeten Germanikern, die nun in Deutschland zu Bischöfen aufstiegen, oder für die Gründung der Jesuitenhochschule in Frankfurt-St. Georgen.⁶⁹ Vor allem diskutierte man immer wieder Pläne, wie man die Theologie auch an den deutschen Universitäten im Sinne des römischen Modells umgestalten konnte; so wurde etwa vorgeschlagen, das Habilitationsrecht nur noch den römischen Universitäten zuzugestehen. Pacelli und andere mussten aber auch erkennen, dass das römische Studium an den deutschen Universitäten wenig galt, da man keine Seminarübungen kannte und kaum zu eigenständigem Forschen ausgebildet wurde, die Niveauunterschiede in Rom sehr hoch waren und es sehr einfache Wege gab, akademische Grade zu erwerben, besonders aber, da man den Dokortitel als regulären Studienabschluss erhielt und nicht etwa für das Abfassen einer eigenständigen wissenschaftlichen Arbeit.⁷⁰

So entstand bei der päpstlichen Studienkongregation Ende der 1920er-Jahre der Plan, weltweit die theologischen Studien erstmals zu uniformieren und gesetzgeberisch zu

⁶⁷ H.-J. Klauck, Die katholische neutestamentliche Exegese zwischen Vatikanum I und Vatikanum II, in: H. Wolf (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn 1999, 39–70, hier 55–62.

⁶⁸ K. Unterburger, Die deutschen theologischen Fakultäten in römischer Sicht, in: D. Burkard; W. Weiß (Hg.), Katholische Theologie im Nationalsozialismus. I/1: Institutionen und Strukturen, Würzburg 2007, 105–131; K. Unterburger, Pacelli und die Theologie in Deutschland. Handlungsspielräume, Optionen und Konsequenzen, in: H. Wolf (Hg.), Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich (VKZG.F 121), Paderborn – München – Wien – Zürich 2012, 87–98.

⁶⁹ Unterburger, Fakultäten (wie Anm. 68); ders., Lehramt (wie Anm. 22) 354–357; K. Schatz, Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919–1926. Zum 75jährigen Jubiläum, in: ThPh 76 (2001) 481–508.

⁷⁰ Unterburger, Lehramt (Anm. 22) 358–369.

normieren.⁷¹ Die Stoßrichtung sollte eine doppelte sein: eine Niveausteigerung in Rom nach dem Vorbild der Reformen vor allem an der Gregoriana, die einige Jahre vorher dort bereits stattgefunden hatten⁷²; eine Reform weltweit, besonders nördlich der Alpen, die absolute Kontrolle Roms über alle theologischen Fakultäten, somit größere Orthodoxie, gewährleisten sollte, dazu den Primat der Dogmatik und der Systematik und die Herabstufung der historischen Fächer auf eine hilfswissenschaftliche Funktion. Eine Kommission aus Theologen der römischen Hochschulen wurde eingesetzt, auch externe Berater zu Gutachten herangezogen. Obwohl die ursprüngliche Ausrichtung beibehalten und in der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* von 1931 kirchenrechtlich verbindlich wurde, wurde doch der ursprüngliche Plan einer noch radikaleren Uniformierung und Romanisierung ein Stück weit aufgeweicht.⁷³ Dies lag daran, dass die verschiedenen Ordenshochschulen doch auch plurale Traditionen hatten, die Franziskaner wollten sich etwa auf den radikalen Thomismus des Angelicums nicht einlassen. Hinzu kam, dass man sich erst im Laufe der Beratungen der Komplexität des Begriffs „scholastische Methode“ bewusst wurde. Hier fragte man auch einen vom Papst hoch geschätzten Theologen aus München um ein Gutachten an, der ein Standardwerk zur „Geschichte der scholastischen Methode“ geschrieben hatte⁷⁴, nämlich Martin Grabmann (1875–1949). Erneut also ein Münchener Beitrag zur Rettung der „historischen Methode“ in der katholischen Theologie. Grabmanns historische Kenntnisse machten klar, dass die scholastische Methode nicht einfach mit dem spekulativen Beweis der Neuscholastik gleichgesetzt werden konnte. So blieb ein Eigenrecht der positiven, historischen Theologie gegenüber der spekulativen gewahrt, auch wenn ein spekulativer Primat in der Theologie durch die römische Gesetzgebung intendiert war.⁷⁵ Und Grabmann, neben dem Kirchenrechtler Eduard Eichmann (1870–1946) damals einer der renommiertesten Wissenschaftler Münchens überhaupt, setzte sich dann auch in anderen Fragen der Applikation der römischen Gesetze für die Eigenständigkeit und Berechtigung der deutschen Traditionen ein, etwa, indem er letztlich erfolgreich verhinderte, dass die Unterrichtssprache in den theologischen Fächern wieder Latein werden musste, wie es die römische Gesetzgebung vorsah.⁷⁶

6. Schluss

Es konnte gezeigt werden, welche Bedeutung der historischen Methode für die Münchener Theologische Fakultät im 19. und frühen 20. Jahrhundert zukam, aber auch,

⁷¹ Ebd. 371–388.

⁷² St. Schmidt, Augustin Bea. Der Kardinal der Einheit, Graz – Wien – Köln, 87–92; P. P[irri], L'Università Gregoriana del Collegio Romano dal 1824 al 1924, in: L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo dalla restituzione, Rom [1924], 1–44, hier 42.

⁷³ Unterburger, Lehramt (Anm. 22) 388–543.

⁷⁴ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode. Nach den gedruckten und ungedruckten Quellen bearb., 2 Bde., Freiburg i. Br. 1909/1911.

⁷⁵ Unterburger, Lehramt (Anm. 22) 422, 457 f., 460, 522–525.

⁷⁶ Ebd. 554–556.

welchen Beitrag München zur Etablierung der historischen Kritik in der katholischen Theologie weltweit geleistet hat. Reformen und Aufbrüche in der Kirche verdanken sich der Inspiration durch die Vorbilder der Geschichte unseres Glaubens, können also die Kenntnis der Geschichte nicht entbehren. Das reflexive Wissen um den Reichtum der eigenen Geschichte bewahrt davor, das Leben verkürzt und ideologisiert zu sehen. Nur eine Religion, die konsequent und nachprüfbar die Kriterien der historischen Vernunft auf ihre Ursprünge und ihre Geschichte anwendet, kann letztlich berechtigterweise einen Glaubensanspruch erheben, der mehr ist, als die Aufforderung zu einem irrationalen Sprung. Joseph Ratzinger mag in seinen eingangs zitierten Ausführungen darin Recht gehabt haben, dass Objektivität ein nie ganz erreichbares Ideal ist. Die Alternativen freilich, die aus der Preisgabe dieses Ideals resultieren, würden das Christentum in eine subjektive Vorliebe verwandeln, die jeder mit anderen Vorlieben mit gleichem Recht auch ablehnen könnte.

On the basis of Joseph Ratzinger's autobiographical statement that theology in Munich with its historical-critical orientation had for a long time been in the grip of a hermeneutic liberalism, the present study looks at the contribution which the Faculty of Catholic Theology at LMU Munich has made to the reception of the historical method in catholic theology. It can be shown that in the 19th and 20th centuries theologians of this Faculty have continually developed significant positions and set future directions. Furthermore, important theologumena of the *ressourcement* of the Second Vatican Council were adopted in Munich long before the development of the *Nouvelle Théologie*. By contrast, a viewpoint which ignores the historical-critical orientation threatens the ability to justify the catholic requirement of faith.