

Gott erfahren in den nichtchristlichen Religionen

Der Diskurs an der Münchener Universität im 19. Jahrhundert
und die Reaktion Roms

von Klaus Unterburger

Die moderne Religionswissenschaft ist als wissenschaftliche Disziplin im 19. Jahrhundert entstanden und vielfach, da scheinbar objektiver, in Konkurrenz zur christlichen Theologie getreten. Die Analyse der Debatten um die fremden Religionen an der Universität München zeigt aber, dass auch auf Seiten der christlichen Theologie bedeutende religionswissenschaftliche Arbeiten entstanden sind. Der moderne, psychologische Religionsbegriff stand hinter dieser Entwicklung, der das scheinbar Gemeinsame verschiedener Kulte und Glaubensrichtungen zu verstehen half und doch zutiefst durch die christliche Theologiegeschichte geprägt war. So waren auch die Religionswissenschaften nicht frei von Voraussetzungen, Werturteilen und Projektionen. An der erstmals analysierten Verurteilung des Werks Ernst von Lasaulx' durch das Hl. Offizium wird deutlich, dass man den modernen, psychologischen Religionsbegriff im päpstlichen Rom ablehnte. Damit wird jedoch dessen Deutung ebenso zum Problem wie die Rede vom allgemeinen Heilswillen Gottes.

Die Religionsgeschichte als wissenschaftliche Disziplin ist eine Geburt des 19. Jahrhunderts.¹ Natürlich stand das Christentum stets in Auseinandersetzung mit alternativen Riten, Praktiken und Weltdeutungen. *Omnes dii gentium daimonia*, das Wort des Psalmisten (Ps 95,5; 1 Chr 16,26), das auch im 1. Korintherbrief (1 Kor 8,4) nachklingt, war die bestimmende Sichtweise – selbst wenn man immer auch mit einem Rest der Uroffenbarung in jedem fremden Kult rechnete, an den man anknüpfen konnte. Mit der frühneuzeitlichen Expansion wurde die Frage der fremden Kulte drängender. Dabei war es zunächst die Religionsphilosophie, die einen neuartigen Allgemeinbegriff von Religion prägte und versuchte, diese aus der Natur des Menschen zu verstehen und ein Vernünftig-Gemeinsames hinter der bunten Vielfalt herauszuarbeiten.² Ein neuer, subjektiv-psychologischer und allgemeiner Begriff von Religion wurde ausgebildet und wirkmächtig dann etwa von Friedrich Schleiermacher (1768–1834) entfaltet. Nachdem das frühneuzeitliche Bewusstwerden der historischen Religionen zunächst zur Ausbildung des Vernunftbegriffs einer *religio naturalis* und zu einer rigorosen Scheidung derselben von allem Kontingent-Zufälligen,

¹ Vgl. Hans Georg Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

² Vgl. ebd., 13–27; Udo Tworuschka, Einführung in die Geschichte der Religionswissenschaft (Theologie kompakt), Darmstadt 2014, 40–45.

bloß Historischen, geführt hatte, kippte in der Sattelzeit das Pendel. Die Geschichte der Religionen wurde als das Andere der bloßen Ratio, als Ressource einer der Aufklärung überlegenen Erfahrung und Vernunft verstanden.³ Gespeist von den Entdeckungen des Jahrhunderts und dem Siegeszug des historischen Denkens entstand die vergleichende Religionswissenschaft bzw. Religionsgeschichte als universitäre Wissenschaft; natürlich konnte sie auf Studien aus den vorangehenden Jahrhunderten aufbauen.

Für die christliche Theologie schien dies eine tödliche Gefahr zu bedeuten. Das 19. Jahrhundert mit seiner explosionsartigen Zunahme von Mobilität und Kommunikation ließ fremde Glaubenspraktiken und konkurrierende Wahrheitsansprüche viel näher heranrücken.⁴ Dies beförderte Zweifel und Relativismus bei den Gläubigen. An den Universitäten wurden die theologischen Fakultäten als Fremdkörper kritisiert. Sollte der Staat weltanschaulich neutral sein, dann müsse man von ihm die gleiche Distanz zu allen Religionen erwarten. Während die Theologie den Glauben voraussetze, komme das Fach „Vergleichende Religionswissenschaft“ ohne Glaubensvoraussetzung aus. In den Kulturkämpfen des 19. Jahrhunderts sorgte ein antiklerikaler Liberalismus in Italien, Spanien und Frankreich in den 1870er und 1880er Jahren dafür, dass die Theologie aus den dortigen staatlichen Universitäten eliminiert wurde.⁵ In den Niederlanden wurden ab 1876 an den traditionellen theologischen Fakultäten in Leiden, Groningen und Utrecht die „objektiven“ historisch-kritischen und philosophischen Fächer und von den „kirchlichen“ (Dogmatik, biblische Theologie, Pastoral) getrennt unterrichtet – erstere von staatlichen Professoren, letztere von solchen, die von der Kirche bezahlt wurden.⁶

Im Jahr 1901 nahm in Berlin Adolf von Harnack (1851–1930) in einer Rektoratsrede zur Frage Stellung, ob theologische Fakultäten zu religionswissenschaftlichen umgestaltet werden sollten.⁷ Für die Beibehaltung der theologischen Fakultäten, für die er plädierte, sprach, dass die Beschäftigung mit allen Religionen notwendig zu Dilettantismus führen würde. Zudem sei das Christentum einzigartig, da es lebendig sei und mit dem Evangelium Jesu Christi jene reine Gestalt verkörpere, die der tiefsten Anlage der Menschheit entspreche; es sei die Religion schlechthin.⁸ Im selben Jahr hielt Ernst Troeltsch (1865–1923) bei

³ Vgl. Kippenberg, Entdeckung (wie Anm. 1), 41–43.

⁴ Vgl. Jürgen Osterhammel, Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts, München 2000.

⁵ Vgl. Klaus Unterburger, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution „Deus scientiarum Dominus“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg – Basel – Wien 2010, 138–146.

⁶ Vgl. Arie L. Molendijk, Transforming Theology. The Institutionalization of the Science of Religion in the Netherlands, in: ders.; Peter Pels (Hg.), Religion in the Making. The Emergence of the Sciences of Religion, Leiden 1998, 67–95, hier 69–77.

⁷ Vgl. Adolf von Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte (1901), in: ders., Wissenschaftspolitische Reden und Aufsätze. Zus.gestellt und hg. von Bernhard Fabian, Hildesheim – Zürich – New York 2001, 207–222.

⁸ Vgl. ebd., 214: „Wir wünschen, daß die theologischen Fakultäten für die Erforschung der christlichen Religion bleiben, weil das Christentum in seiner reinen Gestalt nicht eine Religion neben anderen ist, sondern die Religion. Es ist aber die Religion, weil Jesus Christus nicht ein Meister neben anderen ist, sondern der Meister, und weil sein Evangelium der eingeborenen, in der Geschichte enthüllten Anlage der Menschheit entspricht.“

einer in Mühlacker abgehaltenen Tagung seinen Vortrag über „Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte“.⁹ Für ihn war die These von der Absolutheit des Christentums nicht haltbar; eine Sache historisch begreifen, heiße, sie zu relativieren.¹⁰ Weder gäbe es einen abstrakten Religionsbegriff, an dem gemessen man sagen könne, nur im Christentum sei er rein und unüberbietbar realisiert. Noch könnte man wissen, ob nicht aus dem Christentum noch eine höhere Form der Religion erwachse, auch wenn Troeltsch meinte, dass für uns das Christentum als personales, die Freiheit ermöglichtes Gottesverhältnis zurecht Geltung beanspruchen könne.¹¹

Solche Positionen wie diejenige Troeltschs und überhaupt die Forschungen der religionsgeschichtlichen Schule beunruhigten auch die katholische Theologie. 1904 hielt der Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs (1852–1928) als Rektor der Universität Bonn seine Eröffnungsrede zum neuen Studienjahr zum Thema „Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte“.¹² Theologie und Kirchengeschichte standen für Schrörs in der Gefahr, im Strudel einer psychologistischen, allgemeinen Religionsgeschichte verschlungen zu werden. Er wandte sich gegen die Tendenz, Religion als subjektiver, frommer Empfindung den Primat zuzusprechen.¹³

Was um 1900 Gegenstand einer Debatte in feierlichen Programmreden war, hat nun aber eine das gesamte 19. Jahrhundert durchziehende Geschichte; es wirkt freilich auch bis heute nach. In meiner Studien- und Assistentenzeit hier in München hatte etwa Ernst Feil (1932–2013) seine monumentale Studie über den Begriff *religio* vorgelegt; der Allgemeinbegriff der Religion als subjektiver Empfindung war ein Produkt des christlichen 17. und 18. Jahrhunderts, der fremden Kulten und Vorstellungen nicht gerecht werde und auch das Christentum verfremde.¹⁴ Im Gefolge Bonhoeffers forderte er den Abschied vom Religionsbegriff, ein religionsloses Christentum.¹⁵ Hingegen spaltete der Streit um die von Perry Schmidt-Leukel (*1954) im Gefolge von John Hick (1922–2012) vertretene pluralistische Religionstheologie, nach der jede Religion nur tastend Teilespekte des Absoluten erfasse, die Fakultät.¹⁶

⁹ Ernst Troeltsch, Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte (1902–1912): mit Thesen von 1901 und den handschriftlichen Zusätzen (Kritische Gesamtausgabe Bd. 5), Berlin u. a. 1998.

¹⁰ Vgl. ebd., 165 f.

¹¹ Vgl. ebd., 195–197.

¹² Heinrich Schrörs, Kirchengeschichte und nicht Religionsgeschichte. Rede gehalten beim Antritt des Rektorates, Freiburg i. Br. 1905.

¹³ Vgl. ebd., 36: „Aus diesem Grunde wird auch der Religionshistoriker, wenn er wirklich Geschichte in wissenschaftlicher Art treiben will und nicht bloß Psychologie über Menschen der Vergangenheit, genötigt sein, vor allem die Religion ins Auge zu fassen, die sich in gesellschaftlichen Bindungen entfaltet hat, nicht das rein individuelle Leben religiöser Geister.“

¹⁴ Ernst Feil, *Religio*. Bd. 1–4, Göttingen 1986–2007.

¹⁵ Vgl. ders., Zur Historisierung nicht nur der neuzeitlichen „Religion“, in: ders. (Hg.), *Streitfall „Religion“*. Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 21), Münster 2000, 161–179.

¹⁶ Vgl. Perry Schmidt-Leukel, Abenteuer Theologie, in: Armin Kreiner (Hg.), *Lebenswege. Heinrich Döring zum 80. Geburtstag*, Neuried 2013, 10–24.

1. Der Diskurs an der Münchener Universität im 19. Jahrhundert

Um die Voraussetzungen der Positionen zu verstehen, lohnt es sich, in die Formationsphase der Problemstellung, also ins 19. Jahrhundert, zurückzugehen, eine Epoche, die man als Blütephase der Theologie in München bezeichnen kann. Hier kann zunächst konstatiert werden, dass bedeutende historische Leistungen auf dem Gebiet der Deutung fremder Religionen nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Theologie erbracht wurden. Ab 1835 lehrte etwa Johann Adam Möhler (1796–1838) in München, der einige Jahre (1829) vorher für eine gerechtere Beurteilung Muhammads und des Korans eingetreten war.¹⁷ Im Koran spiegeln sich die Phasen im Leben des Propheten. Möhlers Vorliebe galt dem frühen Muhammad, der von echter Gotteserkenntnis und Gottesliebe beseelt gewesen, auch wenn diese in der mekkanischen Epoche durch Gesetzlichkeit und zunehmende Intoleranz überlagert worden sei.¹⁸ Gegen Ende des Jahrhunderts (1891) legte der Münchener Kirchenrechtler Isidor Silbernagl (1831–1904), der nach dem Konflikt um Döllinger auch zwei Jahrzehnte Kirchengeschichte dozierte, seine Monographie „Der Buddhismus. Seine Entstehung, Fortbildung und Verbreitung“ vor.¹⁹ Die detaillierte historische Gesamtdarstellung, in gewisser Weise ein Pionierwerk, folgte einer in der Vorrede zum Ausdruck gebrachten Motivation:

„Während der Buddhismus in Asien, seinem Heimathlande, mehr oder weniger seinem Zerfall entgegen geht, hat er in jüngster Zeit bei vielen, namentlich wissenschaftlich Gebildeten in Nordamerika und Europa grossen Anklang gefunden. Diese glaubten nämlich in demselben eine Humanitätsreligion gefunden zu haben, welche frei von allen Dogmen ist und heut zu Tage Wunsch und Zielpunkt unserer sog[enannten]. Aufgeklärten bildet. Sonderbar, als ob es eine Religion ohne Glauben und folglich ohne Dogmen geben könnte! Diesen, welche deshalb so eifrig für den Buddhismus schwärmen, soll nun hier gezeigt werden, was ursprünglich der Buddhismus war, was aus ihm im Laufe der Zeit geworden ist und was er jetzt noch ist. Wenn sie dann die Leistungen des Buddhismus mit dem verglichen werden, was das Christenthum aus den Völkern gemacht hat, wird ihnen vielleicht der grosse Unterschied klar werden, welcher zwischen einer geoffenbarten Religion und einer blossem Moralphilosophie besteht.“²⁰

Grundsätzlich wurde das Problem der fremden Religionen im Kreis um Joseph von Görres (1776–1848) diskutiert, in dem in München vielfach auch sonst Konzepte diskutiert und Entwicklungen antizipiert wurden, denen im ultramontanen deutschen Katholizismus die Zukunft gehören sollte. Auch war der Görres-Kreis ein Verbindungsscharnier zum ausländischen Katholizismus, etwa in Frankreich, Belgien und England. Görres hatte bereits, angeregt durch den Philologen Friedrich Creuzer (1771–1858) in Heidelberg, im Jahr 1810 eine „Mythengeschichte der asiatischen Welt“²¹ verfasst, die in den „Religionsstiftern“ der

¹⁷ Johann Adam Möhler, Ueber das Verhältnis, in welchem nach dem Koran Jesus Christus zu Mahomed und das Evangelium zum Islam steht. Mit besonderer Berücksichtigung der künftigen Schicksale der letzteren gegenüber dem Christenthum, in: ThQ 12 (1830) 3–81.

¹⁸ Vgl. ebd., 36–40.

¹⁹ Isidor Silbernagl, Der Buddhismus nach seiner Entstehung, Fortbildung und Verbreitung. Eine kulturhistorische Studie, München 1891.

²⁰ Ebd., III.

²¹ Joseph Görres, Mythengeschichte der asiatischen Welt, 2 Bde., Heidelberg 1810.

Menschheit“ wie Hermes Trismegistos und Orpheus Propheten Gottes sah, die der Höherentwicklung der Menschheit dienen sollten²²; ein subkutaner Zusammenhang zwischen asiatischer und griechischer Mythologie wurde postuliert und ein universaler Allgemeinbegriff von Religion fand Verwendung. Die Seher aller Zeiten sind ihm alle Lehrer der Weltreligion, so in der Abhandlung (1810) „Fall der Religion und ihre Wiedergeburt“.²³ Eine neue Kirche müsse sich bilden, die die alte nicht vernichte, nur erweitere. Auch wenn der alte Görres in seinen Münchener Jahren immer kirchlicher und konservativer wurde: In seiner Schrift „Europa und die Revolution“ von 1821 sah er Reformation und Revolution als Durchgangsstadien für eine neue Zeit, in der die eine Religion vertieft zu neuer Herrschaft auferstehe.²⁴

Standen bei Görres wissenschaftliche Intuitionen und phantastische Konstruktionen oft noch unvermittelt nebeneinander, so wurde die Frage der fremden Religion bei dreien seiner jüngeren Freunde in München auf eine wissenschaftlich hochstehende Weise bearbeitet: Ernst Lasaulx (1805–1861), Ignaz Döllinger (1799–1890) und Daniel Bonifaz Haneberg (1816–1878). Gemeinsam ist ihnen nicht nur die historische Methode und das Streben nach wissenschaftlicher Exaktheit, sondern auch die Überzeugung, dass Religion außerhalb des Christentums als Relikt der Uroffenbarung etwas Positives sei, das teleologisch auf das Christentum als den Höhepunkt der Religionsgeschichte hinziele. In den Religioen spiegeln sich die Sehnsucht der Menschen, die Gott zum vergeistigten, verinnerlichten und ethisierten Gipelpunkt der Religionsgeschichte, der Offenbarung in Jesus Christus, hinlenke.

Eng mit Görres – schon familiär (als Neffe) – verbunden war der Altphilologe Ernst von Lasaulx, seit 1844 Professor hier in München und Mitglied der katholischen Clubs in der Frankfurter Nationalversammlung. Schon 1833, nach einer Phase der Skepsis, schrieb er als Student von einer Orientreise an Görres kritisch über die Religion in Griechenland und lehnte v. a. die Areligiosität der Gebildeten als „ordinäre Freigeister“ ab.²⁵ In seiner Rede als Nationalratsabgeordneter in Frankfurt erklärte er am 29. August 1848:

²² Vgl. ebd., v. a. Bd. 1, VI f.

²³ Ders., Fall der Religion und ihrer Wiedergeburt, in: ders., Politische Schriften. Hg. von Marie Görres, Bd. 1, München 1854, 132–188, hier 182: „Alle Seher alter Zeit jeglichen Volkes auf Erden sind Väter dieser Kirche.“; vgl. auch ebd., 165 f.: „Mitnichten ist erloschen das heilige Feuer, das ausgeht von Gott und noch brennt in der menschlichen Natur, nicht ein Funken ist verglommen, der einmal aufgeleuchtet. [...] So ist also nichts vom alten Leben noch verkommen, manches nur vererzt in tiefem Schachte, was früher in freiem Puls geschlagen; wollen die Meister nur zu den Dienern sich gesellen, es wird ein neues großes Werk sich wieder erbauen lassen und eine neue Kirche um die alte. In allem, was im Religiösen sich verändert auf der Erde seit ihrem Anbeginn, ist die Religion selbst im mindesten nicht angetastet worden, wie Gott nimmer im Tode stirbt. Es ist etwas so unendlich Hohes und Übererhabenes im innersten Wesen der Religion, daß kein vergänglich Meteor der Erde zu ihm reicht, wenn es gleich als seine Sternschnuppe von ihm ausgehend dahinzuschießen scheint. [...] Von dieser Religion also, die wie ein durch sich selbst leuchtender Körper keinen Lichtwechsel und keine Phase zeigt, kann hier nicht die Rede sein, sondern nur von dem, was an ihr wandelbar und sterblich ist; in sie selbst ist dadurch keine Trübung und Wandelbarkeit gekommen. Alle Religion auf Erden ist in ihrem Ursprunge von diesem ewigen Brunnquell aller Heiligung ausgeflossen und hat ihre tiefsten Wurzeln in jenen Abgrund hineingeschlagen: aber sie hat auch wie der Mensch selbst ein irdisches Element, das mit seiner eignen endlichen Natur in harmonischer Beziehung steht.“

²⁴ Ders., Europa und die Revolution, Stuttgart 1821,

²⁵ Lasaulx an Görres, 25. August 1833, in: Remigius Stölzle, Ernst von Lasaulx (1805–1861). Ein Lebensbild, Münster 1904, 67–69, hier 69.

„Ein Volk ohne positive Religion ist niemals gewesen und wird nie sein; wo immer in dem Verlauf der europäischen Kulturgeschichte wir ein gesundes politisches Volksleben finden, da war die Religion die innere Lebensflamme desselben.“²⁶

Auch einige Jahre später verwendete Lasaulx diesen Allgemeinbegriff „Religion“ im positiven Sinn: „*Jedem Menschen ist seine Religion das höchste, sie ist die innerste Kraft seines Bewusstseins und seiner ganzen Handlungsweise.*“²⁷

Dabei ging Lasaulx in der Wertung der griechischen Antike sehr weit: Es gebe kaum eine Wahrheit im Christentum, die nicht ihrer Substanz nach auch in der vorchristlichen Welt zu finden sei. In seiner Monographie über Sokrates rekurrierte er auf Justins Lehre vom *logos spermatikos*. Auch Sokrates sei unter die Propheten zu rechnen:

„Ich nehme darum keinen Anstand, offen und zuversichtlich zu behaupten, dass keine unter allen alttestamentlichen Persönlichkeiten ein so vollständiges Vorbild Christi ist als der Griech Sokrates.“²⁸

Wirkte aber ein gemeinsamer Logos in allen Religionen, dann bestand zwischen ihnen ein Zusammenhang; dann war es dieselbe seelische Kraft, eine gemeinsame seelische Erfahrung, die in der Religionsgeschichte wirkte und auf Vertiefung und Verinnerlichung zielte. 1858 hielt Lasaulx den Festvortrag als Rektor der Münchener Universität anlässlich des 50. Doktorjubiläums von Friedrich Thiersch (1784–1860), dem Vater des bayerischen Neuhumanismus, zum Thema „Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern“²⁹: In der ganzen antiken Welt einschließlich Indiens gebe es Weissagungen über das eigene und fremde Schicksal, die in Erfüllung gegangen sind und die es zu erklären gelte; ebenso in der Geschichte des Christentums: Bei den Dichtern und Denkern komme eine prophetische Kraft zum Ausdruck, die der Seele eingeboren sei und künftige Ereignisse vorfühlen könne. „*Jede schaffende Kraft*“, so Lasaulx, „*schöpft aus dem Urborn des Lebens, und ist eben darum [...] eingetaucht, ihrer selbst nicht bewusst, in die allgemeine Weltseele*“.³⁰ Im Weltall, dem Kunstwerk Gottes, hänge alles zusammen und könne von der Seele jenseits des diskursiven Verstandes divinisiert werden. Nach Lasaulx philosophierten „alle grossen Denker des Alterthums, auf der Grundlage dessen, was längst vor aller Philosophie durch die väterliche Religion [...] bereits feststand“³¹. Die Philosophie könne die Inhalte der Religion nur a posteriori nachweisen.³¹ Deshalb bestehe in den gro-

²⁶ Vgl. ebd. 152–156, hier 155.

²⁷ Ernst von Lasaulx, Kritische Bemerkungen über die Kölner Sache, Würzburg 1838, 29.

²⁸ Ders., Des Sokrates Leben, Lehre und Tod nach den Zeugnissen der Alten dargestellt, München 1857, 123. Weiter heißt es dann: „[...] und dass ebenso unzweifelhaft das Beste der christlichen Lebenslehre dem Hellenismus ungleich näher steht, als dem Judaismus.“ Die Schrift ist der Tochter von Görres, Marie, nach dem Tod von deren Vater gewidmet.

²⁹ Ders., Die prophetische Kraft der menschlichen Seele in Dichtern und Denkern. Dem Herrn Geheimen Rathe und Professor Dr. Friedrich von Thiersch zur Feier seines fünfzigjährigen Doctor-Jubilaeums, München 1858.

³⁰ Ebd., 30 f.

³¹ Ders., Über die Theologische Grundlage aller philosophischen Systeme. Vorgetragen zum Antritte des Recto-rates der Ludwig-Maximilians Universität am 29. November 1856, München 1856, 2.

ßen Fragen über Gott, das Verhältnis von Gott und Welt, über die Freiheit und Unsterblichkeit des Menschen unter den Philosophen eine viel größere Einigkeit, als vielfach angenommen, da alle am Zusammenhang des Lebens zwischen den Menschen teilhätten.³²

Im selben Jahr legte der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger sein monumentales Werk „Heidentum und Judentum: Vorhalle des Christentums“ vor.³³ Es sollte der erste, sozusagen die Vorgeschichte umfassende Band einer großangelegten, mehrbändigen Kirchengeschichte sein. Den Verfasser und sein Werk – das er als eines seiner besten Bücher bezeichnete³⁴ – verband mit Lasaulx vieles: die frühultramontan-katholische Prägung durch den Görreskreis, das Engagement in der Paulskirche für die katholische Sache, die heilsgeschichtliche Deutung von griechischer und römischer Antike, denen – ähnlich wie dem Judentum – die Aufgabe der *praeparatio Evangelii* zukomme. Und doch nimmt es eine Gegenposition ein: Das Christentum hat nach Döllinger Judentum und griechisch-römische Antike gerade in Kombination als notwendige Voraussetzungen.³⁵ So waren die großen Themen der christlichen Religion nicht schon in der paganen antiken Welt gegeben, sondern entstanden erst aus dem Zusammenfließen beider Ströme. Hinter allen Zufällen herrsche in den Manifestationen der vorchristlichen Religion eine gewisse Gesetzmäßigkeit: zwar kam es zu Höherentwicklung und Vergeistigung, aber auch schließlich zu Niedergang. Die christliche Offenbarung sei daraus unableitbar.³⁶ Die Menschen hätten sich selbstverschuldet vom ursprünglichen Bewusstsein des einen Gottes entfremdet. Es sei zur Herrschaft der Sinnlichkeit und zur polytheistischen Vergöttlichung der Natur gekommen. Es kam nicht zu einer linearen Vergeistigung und Höherentwicklung, denn sukzessive wurden alle Ideen, die in den Prinzipien der jeweiligen Religion lagen, explizit entwickelt und vertreten. Dennoch blieben am Ende Sittenverderbnis und Sinnlichkeit dominant; die Philosophie sei kraftlos, das Ergebnis die inhaltliche Lehre³⁷ und unerfüllte, sehnsuchtsvolle Hoffnung gewesen.³⁸ Ähnliches gelte für das Judentum mit seiner unerfüllten Messiashoffnung³⁹

Nach dem Konzil und dem Bruch mit der Papstkirche kam Döllinger als Präsident der Akademie der Wissenschaften mehrfach auf die Religionsgeschichte zurück. Im Jahr 1881 behandelte er etwa die Geschichte von Christentum und Judentum und versuchte die Entstehung antijudaistischer Stereotype und Maßnahmen historisch zu erklären; sie gelte es endgültig zu überwinden. Anstoß erregte seine Akademierede zum Geburtstag des Königs vom Juli 1883 *Ueber Religionsstifter*: Wo es Menschen gegeben habe, habe es Religion gegeben. Einen Evolutionismus, eine sukzessive Höherentwicklung des religiösen Be-

³² Vgl. ebd., 24 f.

³³ Ignaz von Döllinger, Heidentum und Judentum. Vorhalle zur Geschichte des Christenthums, Regensburg 1857.

³⁴ Vgl. Franz Xaver Bischof, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie (MKHS 9), Stuttgart u. a. 1997, 44.

³⁵ Vgl. Döllinger, Heidentum (wie Anm. 33), III f.

³⁶ Vgl. ebd., V.

³⁷ Vgl. ebd., 727–733.

³⁸ Vgl. ebd., 733 f.

³⁹ Vgl. ebd., 832–859.

wusstseins, lehnte er weiterhin ab, da dem Prozesse des Verfalls und der Korruption gegenüberstanden.⁴⁰ Religion und Kirche fasste Döllinger weit; beide seien überall dort, wo eine Gemeinschaft ein eigenes Bekenntnis und eigene Kultformen besitze. Religionsstifter seien immer Religionsreformatoren, da sie an eine bestehende Religion ipso facto anknüpfen müssten.⁴¹ Solche Reformationen geschehen auch in der Gegenwart, so Döllinger:

„Die Zeichen der Zeit deuten darauf hin, daß ernste religiöse Bewegungen sich vorbereiten. Die großen, schwierigen Probleme, die ungelöst vor uns liegen, wie die sociale Frage, das Verhältnis von Kirche und Staat und ähnliche, tragen genug Stoff in sich [...] .“⁴²

Er schloss den Vortrag mit einem Fazit in Bezug auf seine eigene Kirche:

„Man pflegt die Kirche in Wort und Bild darzustellen als ein auf sturm bewegten Wellen hin und her geschleudertes Schiff. Um in dem Bilde zu bleiben möchte ich sagen, dasjenige Schiff wird ruhig und sicher über die Meeresswogen hingleiten, welches nicht allzu schwer mit der Last seiner Vergangenheit, mit den abwärts ziehenden Erinnerungen großer Schuld beladen ist. Zu den Riffen und Klippen, an denen auch ein Dreimaster Schiffbruch leiden könnte, gehört der Felsen der Geschichte.“⁴³

Auch Daniel Bonifaz Haneberg teilte die Überzeugung, dass eine Religion nur aus den gesamten Lebensverhältnissen einer Gemeinschaft verstanden und deshalb nur durch genaue Sprachkenntnis und philologisch exakte Arbeit verstanden werden könne. Als Professor des Alten Testaments zeichnete er sich durch eine ungewöhnliche Sprachbegabung aus, so dass er nicht nur Hebräisch und Arabisch, sondern auch Aramäisch, Syrisch, Persisch, Sanskrit und Chinesisch beherrschte.⁴⁴ So war es ihm möglich, auch handschriftliche Forschungen zur Geschichte des Islam und der islamischen Mystik, aber auch der Veden zu publizieren.⁴⁵ Sein Lehrer Joseph Franz Allioli (1793–1873), ein Sailerschüler, der an der Universität in Landshut und dann in München Exegese unterrichtete, war unter den *Codices orientales* in der Bayerischen Staatsbibliothek auf die *Risala Al Qushayris* aus dem 11. Jahrhundert über den Sufismus gestoßen⁴⁶; diese Schrift stellte er zusammen mit

⁴⁰ Vgl. ders., Ueber Religionsstifter, in: ders., Akademische Vorträge, Bd. 3, Nördlingen 1891, hier 39–62, hier 41.

⁴¹ Vgl. ebd., 42 f.

⁴² Ebd., 61. Wo das religiöse und sittliche Gefühl zu neuem Leben erwache, würden neue Religionen erstehen, etwa in Nordafrika. Für die bestehenden Kirchen seien tiefgreifende Änderungen zu erwarten; vgl. ebd.

⁴³ Ebd., 61 f.

⁴⁴ Vgl. Vinzenz Hamp, Ein Orientalist und Exeget des 19. Jahrhunderts. Daniel Bonifaz von Haneberg, in: ders., Weisheit und Gottesfurcht. Aufsätze zur alttestamentlichen Einleitung, Exegese und Theologie. Bearb. und hg. von Georg Schmuttermayr, St. Ottilien 1990, 275, 342, hier 276 f.

⁴⁵ Vgl. ebd., 284–293.

⁴⁶ Zu diesem Martin Nguyen, Sufi Master and Qur'an Scholar, Abu'l-Qasim al-Qushayri and the Lata'if al-Isharat, Oxford 2012.

dem Kommentar aus dem 13. Jahrhundert in den Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften vor.⁴⁷ Diese mystische Schrift faszinierte Haneberg, der eine Edition mit Kommentar plante und sich Zeit seines Lebens mit dieser und anderen Handschriften beschäftigte.⁴⁸

Was seine Konzeption von Religion angeht, so lässt sich konstatieren, dass er bewusst religionsvergleichend gearbeitet hat – so in seinem monumentalen Werk über die religiösen Altertümer, also die Institutionen des Alten Testaments.⁴⁹ Ähnlich wie Döllinger konnte er eine eindeutige evolutive Höherentwicklung des religiösen Bewusstseins – Maßstab waren auch ihm Vergeistigung und Ethisierung – nicht ausmachen, da eine solche Tendenz von einer Depravierungsdynamik seit der Uroffenbarung konterkariert werde.⁵⁰ Wohl aber ziele alle Religion teleologisch auf ihren Höhepunkt, die biblische Offenbarung und dieselbe wiederum auf Jesus Christus; symbolisch deute sich die Erfüllung der Religionsgeschichte in den Riten, Bräuchen und der Sehnsucht der Völker bereits an.⁵¹

Haneberg, dessen Spiritualität von der spanischen Mystik des 16. Jahrhunderts geprägt war⁵², sah in den fremden Religionen echte religiöse Erfahrung, so besonders im Sufismus: Gerade der Frömmigkeit des Islam und hier am reinsten im frühen Sufismus liegt echte religiöse Erfahrung, wahrer Gottesdienst zugrunde⁵³, jener Aspekt dieser Religion, die den Abt von St. Bonifaz faszinierte; ganz anders noch Antoine Silvestre de Sacy (1758–1838), der Begründer der modernen Arabistik, der im Sufismus ein fremdes, dem Islam ursprünglich nicht zugehöriges Gewächs ausmachte.⁵⁴ So unterschied Haneberg zwei Seiten am Islam; einerseits einen abstrakten, leeren Monotheismus, der von Muhammad herrührte und der jede menschliche Beeinflussung Gottes ablehnte. Auf der anderen Seite die lebendige religiöse Erfahrung der Glaubenden, die in den folgenden Jahrhunderten dann doch bei nahe sakrale Mittel hervorbrachte und Muhammad als übermenschliches Wesen und

⁴⁷ Joseph Franz von Allioli, Ueber das Risalet des Koschairi, in: Abhandlungen der philosophisch-philologischen Klasse der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften. I, München 1835, 55–78.

⁴⁸ Vgl. Peter Schegg, Erinnerungen an Dr. Bonifacius von Haneberg, Bischof von Speyer, München 1876, 22–27.

⁴⁹ Daniel Bonifaz Haneberg, Die religiösen Alterthümer der Bibel. Größtenteils umgearbeitete Auflage des Handbuchs der biblischen Altertumskunde, München 1869.

⁵⁰ Vgl. ders., Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's Alte und Neue Testament, Regensburg 1876, v. a. 1–10.

⁵¹ Vgl. ders., Die religiösen Alterthümer der Bibel. Größtenteils umgearbeitete Auflage des „Handbuchs der biblischen Alterthumskunde“, München 1869, 1–30.

⁵² Vgl. Hamp, Orientalist (wie Anm. 44), 310.

⁵³ Vgl. Daniel Bonifaz Haneberg, Islam, in: Heinrich Josef Wetzer; Benedikt Welte, Kirchen-Lexikon oder Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hilfswissenschaften 5 (1850) 844–858, hier 856 f.: „Man beurtheilt den Islam ganz falsch, wenn man auf diese Andachten keine Rücksicht nimmt. Das gewöhnliche, schon oben gerügte Verfahren, die wenigen Ideen welche der Koran enthält, zusammenzustellen und damit den Islam gewinnen zu wollen, ist unvereinbar mit der wenigstens seit tausend Jahren historisch bezeugten Erscheinung dieser Religion. [...] In den Glaubens- und Sittenlehrn des Islam findet sich neben einzelnen Wahren und Schönen so viel Widersprechendes, von allen Seiten Aufgelesenes, daß es unbegreiflich bliebe, wie diese Religion über so viele Millionen Menschen seit so langer Zeit herrschen konnte, wenn nicht ein Institut in demselben entstanden wäre, dessen Aufgabe es war, in beiden Gebieten das Beste zu pflegen, wir meinen den Sufismus [...], d.h. die Mystik und Ascese des Islam.“

⁵⁴ Vgl. Antoine Silvestre de Sacy, Rezension zu: August Tholuck, Sufismus sive Theosophia Persarum pantheistica, in: Journal de savans (1821) 717–734; (1822) 3–19.

Fürsprecher anrief.⁵⁵ Es sei zudem der Platonismus, der der Verbündete der echten Frömmigkeit gewesen sei und eine Vorschule für das Christentum. Neben dem abstrakten Aristotelismus des Rechts – auch zum islamischen Aristotelismus des Mittelalters edierte er grundlegende Texte – sei so für den Islam echte Frömmigkeit und platonischer Geist ebenfalls konstitutiv geworden.⁵⁶ Gab es für Haneberg – und hier stand er Lasaulx nahe – aber außerhalb der Bibel echte religiöse Gotteserfahrung, dann stellt sich für ihn die Frage nach der Einzigkeit der Inspiration der biblischen Bücher: Der an sich exegetisch konservative Haneberg⁵⁷ entwickelte den Vorschlag, dass auch manche Teile der Hl. Schrift menschliche Erfahrungen wiedergeben, die von der Kirche nachträglich in den Kanon aufgenommen wurden und deshalb nachfolgend als inspiriert angeschaut werden mussten (*inspiratio subsequens*).⁵⁸ Auch wenn Haneberg sich im Gefolge des I. Vatikanums von dieser Lehre los sagen musste⁵⁹ – letztlich war damit ein Ansatz gegeben, die Hl. Schrift und damit aber auch die Schriften anderer Religionen, etwa der islamischen Mystiker, als authentische Gotteserfahrungen zu deuten und gerade darin die göttliche Inspiriertheit zu sehen.

Mit der Frage der fremden Religion wurden so die Fragen nach dem Offenbarungsbegriff berührt: Was bedeutet Offenbarung und wie verhält sich Offenbarung zu religiöser Erfahrung? Am stärksten erregten die Werke Lasaulx' Anstoß. Sie riefen das Hl. Offizium in Rom auf den Plan. Vor allem seine Parallelisierung von Sokrates und Jesus wirkte skandalisierend und führte zu einer anonymen Denunziation bei der Inquisitionsbehörde, wo die eingeleitete Prüfung der Schrift auf zahlreiche weitere Werke ausgedehnt wurde.⁶⁰ Es war der neue subjektive Allgemeinbegriff von Religion, der hinter der vermeintlichen Überschätzung des Sokrates erkannt wurde. In Rom war der alte exklusive, objektive Begriff von Religion und Offenbarung leitend, wie er wenig später auch in den Thesen 15 bis 18 des Syllabus seinen Ausdruck fand.⁶¹ In München hatte – bereits damals als Anachronismus empfunden⁶² – der Moraltheologe (seit 1874) Johann Baptist Wirthmüller (1834–

⁵⁵ Vgl. ebd., 858: „Innerhalb dieser dogmatischen und ethischen Schranken bewegt sich ein reiches, Gott suchendes Seelenleben, welches vielfältig mit der christlichen Ascese und höhern Psychologie der Art zusammentrifft, daß wir nicht anstehen zu behaupten, von den Grundlagen des ältern Sufismus aus ließe sich eine Bekehrung des Islam am ehesten hoffen.“; Daniel Bonifacius Haneberg, Gegensätze im Islam, in: HPBI 19 (1847) 497–512, hier 503: „In solcher Weise das unnatürlich abstrakte System Mohammeds, das, in scheinbarem Eifer für die Ehre Gottes, alles Menschliche werthlos und ohnmächtig machen wollte, in der Verehrung Mohammeds selbst Lüge gestraft worden.“

⁵⁶ Vgl. ebd., 497. Zum Ganzen: Klaus Unterburger, Der Islam in der deutschsprachigen katholischen Theologie seit der Aufklärung, in: RoJKG 31 (2012) 137–152.

⁵⁷ Vgl. Hamp, Haneberg (wie Anm. 44), 318–328.

⁵⁸ Vgl. ebd., 329–333.

⁵⁹ Vgl. Daniel Bonifacius Haneberg, Geschichte der biblischen Offenbarung als Einleitung in's Alte und Neue Testament, Bearb. von Benedikt Weinhart, Regensburg ⁴1876, Vorrede zur vierten Auflage, VII–X, hier VIII.

⁶⁰ Vgl. Giacinto de Ferrari (Commissario S.ti Officii), Summarium, 6. April 1860, in: ACDF (= Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede), C.L. (1863), pezzo IV (Lasaulx).

⁶¹ Vgl. Die Encyclica seiner Heiligkeit des Papstes Pius IX. vom 8. Dezember 1864, der Syllabus (die Zusammenstellung der 80 hauptsächlichsten Irrtümer unserer Zeit) und die wichtigsten darin angeführten Aktenstücke, Köln 1865, 28 f. (Sätze 15–18 des Syllabus).

⁶² Vgl. Joseph Bernhart, Erinnerungen 1881–1930. Hg. und kommentiert von Manfred Weitlauff, 2 Bd.e, Weißenhorn 1992, hier Bd. 1, 146.

1905) ein Werk geschrieben: „Die Moralische Tugend der Religion“ (1881).⁶³ Religion ist die Übung der gottgeschuldeten Verehrung in Glaube, Gebet und Kult. Hier war nur der Singular möglich.

2. Die Indizierung des Werks Ernst von Lasaulx' im Jahr 1861

In Rom gab man drei Gutachten zu Lasaulx in Auftrag: Augustin Theiner (1804–1874), Präfekt des Vatikanischen Archivs, listete anstößig klingende Stellen aus seinen Werken auf. Da aber nur wenige wirklich dem christlichen Glauben widersprachen und da der Autor ein bewährter Vorkämpfer der katholischen Sache sei, solle er diskret über seine Irrtümer belehrt werden. Theiner schlug vor, dass Döllinger, der ein hervorragendes monumentales Gegenwerk, „Heidentum und Judentum: Vorhalle des Christentums“ verfasst habe, damit beauftragt werde.⁶⁴ Hingegen hielt der Jesuit Johann Baptist Franzelin (1816–1886) die Irrtümer Lasaulx' auf einer prinzipielleren Linie liegend, so dass eine feierliche Verurteilung notwendig sei, gerade weil Lasaulx und München als gut katholisch galten. Zwar werde das katholische Christentum nicht explizit berührt; die Parallelisierung und Unterordnung unter den allgemeinen Religionsbegriff, verbunden mit der kollektivmenschlichen Deutung des ersten Menschen Adam und der Erklärung prophetischer, religiöser Erfahrung aus der Verbindung der Menschen mit dem Göttlichen sei die hinter einzelnen anstößigen Stellen liegende falsche Konzeption: Offenbarung werde in allgemeinmenschliche religiöse Erfahrung aufgelöst.⁶⁵ Auch Kardinal Karl August Reisach (1800–1869), ehemals Erzbischof von München und in Rom Mittelpunkt eines rechtskonservativen Netzwerks, das gegen die Theologie nördlich der Alpen vorgehen wollte, sah in seinem Gutachten Lasaulx' grundsätzlichen Fehler darin, dass er das Christentum aus der Religionsgeschichte entwölfe, anstatt als einzigartige übernatürlich geoffenbarte Realität. Deshalb habe Franzelin die prinzipielle Falschheit viel besser herausgearbeitet als Theiner, der an der Oberfläche geblieben sei.⁶⁶ Auch dessen praktischen Vorschlag, Döllinger mit der mündlichen Belehrung zu beauftragen, lehnte Reisach ab. Er kenne als ehemaliger Erzbischof von München und Freising den Charakter Lasaulx'; er sei leidenschaftlich und geradlinig, brennend und unnachgiebig für die katholische Sache und die von ihm vertretene Wahrheit. Döllinger hingegen, der in der Deutung des Heidentums als sein Gegner gelte, sei ein rein intellektueller Mensch, herzenskalt, distanziert, ohne praktische Menschenkenntnis. Stattdessen solle Generalvikar Friedrich Windischmann (1811–1861), Lasaulx' Freund und Orientalist, der selbst über die Veden promoviert worden war, – ein Vertrauter Reisachs – damit beauftragt werden.⁶⁷ Sowohl Konsultorenversammlung wie auch die Kardinalsplenaria des

⁶³ Johann Baptist Wirthmüller, *Die Moralische Tugend der Religion in ihren unmittelbaren Akten und Gegensätzen*, Freiburg i. Br. – München 1881.

⁶⁴ Vgl. das Gutachten Augustin Theiners, 9. Januar 1860, ACDF, C.L. (1863), pezzo IV (Lasaulx).

⁶⁵ Vgl. das Gutachten Johann Baptist Franzelins, 30. Januar 1860, ACDF, C.L. (1863), pezzo IV (Lasaulx).

⁶⁶ Vgl. das Gutachten Augustin Kardinal Reisachs, 3. April 1860, ACDF, C.L. (1863), pezzo IV (Lasaulx).

⁶⁷ Vgl. ebd., 3 f.: „Il Sig. Professore Lassaulx ha un carattere deciso e fermo, e superiore ad ogni rispetto umano manifesta, e difende ciò, ch'egli crede vero. È franco, schietto ed incapace di ogni finzione o dislealtà. Predomina

Sanctum Officium machten sich im Mai 1860 diesen Vorschlag zu eigen.⁶⁸ Als Windischmann, wie Reisach unter der sog. „Höheren Leitung“ der angeblichen Seherin Louise Beck und der Garser Redemptoristen stehend⁶⁹, den Auftrag über den Nuntius erhielt, war Lasaulx aber bereits sterbenskrank. Windischmann änderte deshalb in Absprache mit Reisach das Vorgehen: Lasaulx wurde über seinen Pfarrer am 22. März nach der Beichte und einige Wochen vor seinem Tod eine Erklärung abverlangt, dass er katholisch sterben wolle und sich der Verurteilung seiner Werke durch den Hl. Stuhl unterwerfe.⁷⁰ Daraufhin wurden seine Schriften mit dem Zusatz, dass sich der Autor läblich dem Urteil unterworfen

in lui una immaginazione molto ardente, che gli da qualche cosa di fantastico, ed accende facilmente il suo temperamento naturalmente focoso ed alquanto impetuoso. Ha un ingegno superiore, una mente chiara e perspicace, e facilmente si persuade di una verità, qualora la fervente sua fantasia, o l'ardore del suo temperamento non l'impedisce din riflettere ed esaminare con calma le ragioni che gli si propongono. Ha un ottimo cuore e molta semplicità e schiettezza. Nato ed educato in una famiglia ottimamente cattolica, e pur esso attaccato alla religione cattolica, la quale stima e professa anche praticamente, così che non crederei, ch'egli direttamente e scientemente voglia opporsi alla Chiesa. Ma separando, come già lo detto la religione della scienza, ed immerso nei suoi studi classici e nelle dottrine idee del mondo antico, non avendo una uguale profonda conoscenza delle dottrine ed idee sovranaturali della fede, difficilmente s'induce a lasciare le sue idee predilette, le quali occupano tutta quanta la sua ardente fantasia. Un carattere ed un indole quali sono quei del Sig. Lassaulx devono essere trattati con somma prudenza e circospezione, se da esso si vuole ottenere la rinunzia ad opinioni scientifiche da lungo tempo già coltivate. Propone il Rmo. P. Theiner di affidare a Monsig. Doellinger l'incarico di parlare al Sig. Lassaulx dei suoi scritti, e di cercare a persuaderlo. Somma e specialissima e indubbiamente la dottrina, perspicacissimo pure è l'intelletto, e particolare l'accume dialettico di quello distintissimo personaggio; ma essendo di un carattere freddo e di poco cuore, di poca pratica nel conoscere gli uomini e nel trattare con essi, ed avendo nel conservare su materie scientifiche un certo modo reciso od alquanto caustico, non lo crederei adatto a trattaere col Sig. Lassaulx, il quale appunto nella questione sul paganesimo lo considera come suo avversario. Proporrei piuttosto che si scelga il Sig. Canonico Windischmann a Monaco per affidargli questo delicato incarico. È questo ecclesiastico dalla prima sua gioventù legato in amicizia col Lassaulx, compagno di studi, e quello col quale il nostro autore frequentemente tratta di cose filosofiche e scientifiche, perchè lo stima come versatissimo pure negli studi classici. Windischmann poi conosce intimamente il suo carattere, lo sviluppo intelletuale, e le erronae opinioni, non che le radici di queste nell'indole e nella qualità degli studi di Lassaulx, ed accoppia alla dottrina ed alla chiarezza della mente, quella cordialità nel trattare; colla quale più facilmente pure, la speranza, che col tempo verrà a conoscere ad ad abbracciare lealmente la verità cattolica.“

⁶⁸ Vgl. die Entscheidungen der Feria II vom 7. Mai 1860 und der Feria IV vom 16. Mai, ACDF, C.L. (1863), pezzo IV (Lasaulx).

⁶⁹ Vgl. Otto Weiß, Die Redemptoristen in Bayern (1790–1909). Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus (MThS. Kirchenges. Abt. 22), 2. Bd.e, St. Ottilien 1983, passim.

⁷⁰ Vgl. Apostolischer Nuntius Flavio Chigi an den Sekretär des Hl. Offiziums, 4. Juni 1860, ACDF, C.L. (1863), pezzo IV (Lasaulx): „Prima che io avvenisse, io non protendo più valermi dell'sullodato Canonico Windischmann inferme anch'egli da piu mese mortrai e a questo Arcivescovo ed al Parocco stesso del Lasaulx la necessità d'indurre il Professore ad emettere prima di comparire innanzi al Giudice Suprema una dichiarazione della sua Fede Cattolica, ed una ritrattazione di quanto avesse potuto insegnare e scrivere contro la doctrina della Chiesa. Le mie premure farono coronate la Die merce, da prospero successo, avendo il Professore fin dal 22 Marzo, prima di confessarsi, dichiarato al Parroco, che me ne rilasciato analogo attestato – de voler morir Cattolico, di non aver mai voluto opporsi alla dottrina della chiesa, ed ore sventuralmente fosse in ciò caduto essergli ciò di gran pressa e sottomettersi egli volontiere in tutto alla dottrina ed alle massime della Chiesa Cattolica in seno detta quale voleva morire - . Ricevette quindi i S.S. Sacramenti e fino all'ultimo giorno di sua vita non diede egli alcun segne, che fosse contrario all'emessa dichiarazione, che anzi la stessa sua morte, come tutti mi assicurano, fu assai edificante.“

habe, am 9. Oktober 1861 auf den Index der verbotenen Bücher eingefügt.⁷¹ Vorher, einige Monate nach Lasaulx, war auch Windischmann am 23. August gestorben, 49-jährig.

3. Fazit

Fasst man obige Überlegungen zusammen, so ergibt sich ein differenziertes Bild für den Zusammenhang von historischer Rückfrage und theologischer Selbstvergewisserung:

- 1) Im 19. Jahrhundert entstand die vergleichende Religionswissenschaft als wissenschaftliche Disziplin. Dennoch wurden auch an einer theologischen Fakultät wie in München bedeutende und vermutlich ebenbürtige Werke über die nichtchristliche Religionsgeschichte verfasst.
- 2) Die Religionsgeschichte wurde von den Münchener Theologen heilsgeschichtlich theologisch auf das Christentum hin konzipiert; in ihr spiegelt sich die Uroffenbarung und die Sehnsucht der Menschheit ebenso wie Depravation und Veräußerlichung. Der im Christentum eingeholte Maßstab ist die Vergeistigung und Ethisierung.
- 3) Forscher wie Clifford Geertz (1926–2006, Writing Culture Debatte) und Hans Georg Kippenberg haben gezeigt, wie auch die vermeintlich weniger voreingenommenen Forscher in der Formationsphase der vergleichenden Religionswissenschaft und der Ethnologie subjektiven Intentionen folgten und eine Geschichtserzählung konstruiert haben, die nach Andersorten zu Technisierung und Rationalisierung, aber auch zu einer dogmatischen Kirchlichkeit frägt und für die Zukunft Sinnressourcen bereit halten soll.⁷²
- 4) Ähnliche Dynamiken, die Hochschätzung von mystischer Unmittelbarkeit und authentischer Erfahrung, prägten auch die Studien der Münchener Theologen über fremde Religionen und hatten eine partielle Hochschätzung vor allem der Anfänge Muhammads, des Sufismus oder der Veden zur Konsequenz. Leitende Vorannahmen halfen, eine Geschichte zu konstruieren – in der Theologie ähnlich wie in der Religionsgeschichte.
- 5) Damit ist klar, dass die Entgegensetzung von Theologie, die auch die Innenperspektive der jeweiligen Religionsgemeinschaft einhole und Religionswissenschaft, die distanziert und objektiv diese analysiere, de facto unzutreffend ist; sie stimmt natürlich in juridischer Hinsicht, insofern die Abschlüsse der Theologie auch von der Religionsgemeinschaft anerkannt werden und innerhalb dieser Rechtswirkung entfalten. Vorannahmen a priori prägen aber beide, so dass konkret zu fragen ist, welche sachaufschließend und welche verstellend fungieren.
- 6) Die Religionsgeschichte des 19. Jahrhunderts gründet sich auf den modernen psychologischen Religionsbegriff, der Gefahr läuft, das christliche Verständnis von *religio* in das Fremde einzutragen. Doch der Rückzug auf einen traditionell objektiven Begriff –

⁷¹ Vgl. die Beschlüsse der Feria II, 29. Juli 1861 und der Feria IV, 7. August 1861, ACDF, C.L. (1863), pezzo IV (Lasaulx).

⁷² Vgl. Clifford Geertz, Works and lives. The anthropologist as author, Stanford 1989; Kippenberg, Entdeckung (wie Anm. 1).

religio als der Gott geschuldete wahre Kult – hinterlässt eine Lücke. Die Theologie des 19. Jahrhunderts hat ihn mehrheitlich nicht vollzogen.

Die Ressourcen, dank derer die Münchener Theologie einen gewichtigen Beitrag zur Erforschung der Religionsgeschichte leisten konnte, waren philologische und historische Kompetenzen. Solange diese und die jahrhundertealten Wissenstraditionen des eigenen Fachs gepflegt werden, ist die wissenschaftliche Deutung der Religionen an den theologischen Fakultäten gut aufgehoben.

Modern Religious Studies emerged as a scientific discipline in the 19th century and often competed with Christian theology because it appeared to be more objective. However, an analysis of the debates on foreign religions at the University of Munich shows that Christian theology also produced important works on religious studies. The modern, psychological concept of religion stood behind this development, which helped to understand the seemingly common aspects of different cults and faiths and yet was deeply influenced by the history of Christian theology. As a result, Religious Studies were not free of presuppositions, value judgements and projections. The condemnation of Ernst von Lasaulx's work by the Holy Office, analysed for the first time, demonstrates that the modern, psychological concept of religion was rejected in papal Rome. However, this makes its interpretation just as problematic as the affirmation of the universal salvific will of God.