

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie

Arnold, Claus (Ed.); Wischmeyer, Johannes (Ed.)

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerk / collection

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Arnold, C., & Wischmeyer, J. (Hrsg.). (2013). *Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie* (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte, 101). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. <https://doi.org/10.13109/9783666101304>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

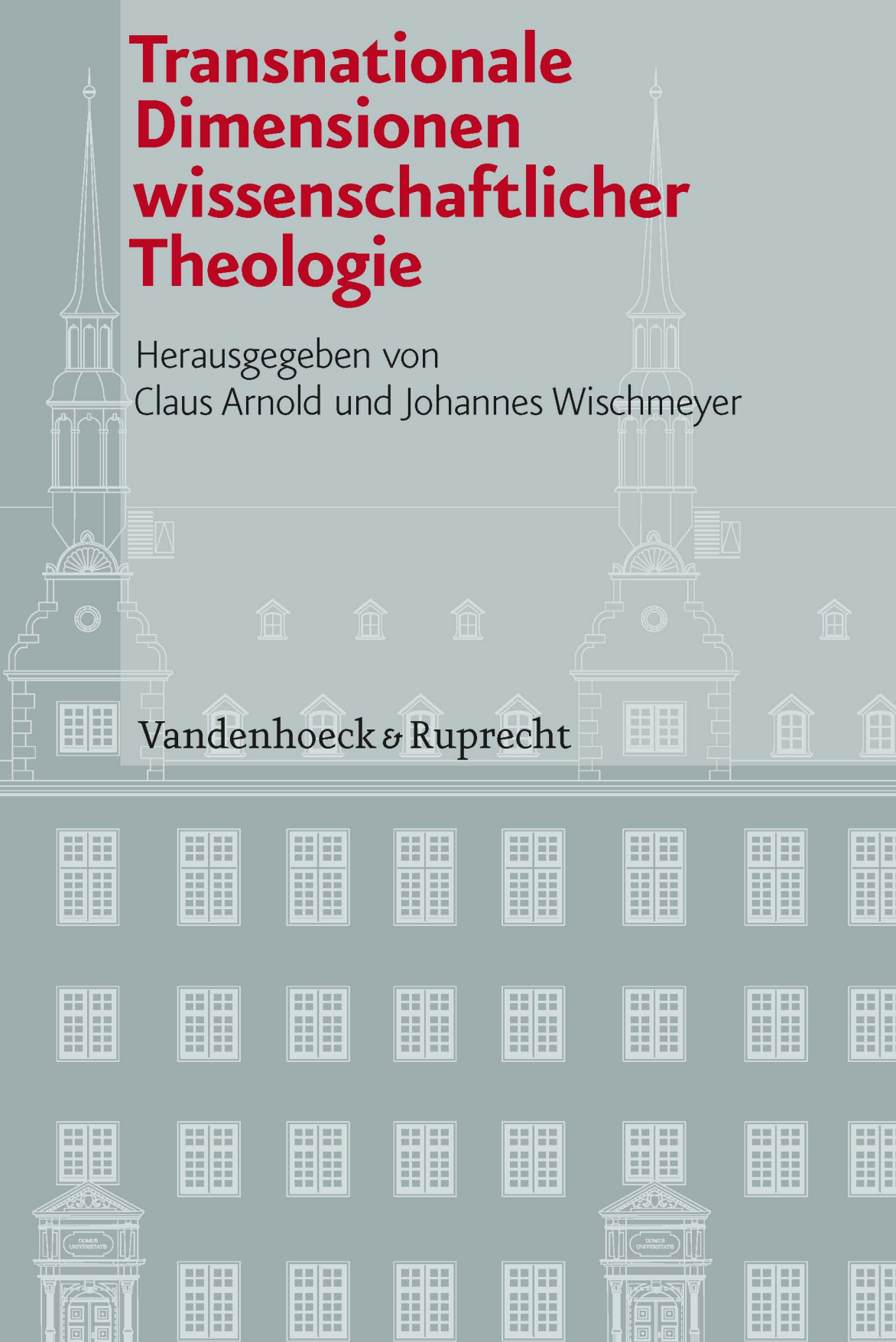
Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie

Herausgegeben von
Claus Arnold und Johannes Wischmeyer

Vandenhoeck & Ruprecht



V&R



Veröffentlichungen des
Instituts für Europäische Geschichte Mainz

Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte
Herausgegeben von Irene Dingel

Beiheft 101

Vandenhoeck & Ruprecht

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie

Herausgegeben von
Claus Arnold und Johannes Wischmeyer

Vandenhoeck & Ruprecht

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

© 2013 Vandenhoeck & Ruprecht, Theaterstraße 13, D-37073 Göttingen,
ein Imprint der Brill-Gruppe
(Koninklijke Brill NV, Leiden, Niederlande; Brill USA Inc., Boston MA, USA;
Brill Asia Pte Ltd, Singapore; Brill Deutschland GmbH, Paderborn, Deutschland;
Brill Österreich GmbH, Wien, Österreich)

Koninklijke Brill NV umfasst die Imprints Brill, Brill Nijhoff, Brill Hoteli,
Brill Schönigh, Brill Fink, Brill mentis, Vandenhoeck & Ruprecht, Böhlau,
Verlag Antike und V&R unipress.

Das Werk und seine Teile sind urheberrechtlich geschützt.

Das Werk ist als Open-Access-Publikation im Sinne der Creative-Commons-Lizenz
BY-SA International 4.0 («Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen») unter dem DOI 10.13109/9783666101304 abzurufen. Um eine Kopie dieser Lizenz zu sehen, besuchen Sie <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/>. Jede Verwertung in anderen als den durch diese Lizenz erlaubten Fällen bedarf der vorherigen schriftlichen Einwilligung des Verlages.

Satz: Vanessa Brabsche

Vandenhoeck & Ruprecht Verlage | www.vandenhoeck-ruprecht-verlage.com

ISSN 2197-1056
ISBN 978-3-666-10130-4

Inhalt

Johannes Wischmeyer Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie. Zur Einführung	9
---	---

INSTITUTIONELLE FAKTOREN

Claus Arnold Die nationalisierte Theologie und die internationalen katholischen wissenschaftlichen Kongresse (Paris 1888, 1891, Brüssel 1894, Fribourg 1897 und München 1900)	37
--	----

Klaus Unterburger Internationalisierung von oben, oder: Schleiermacher, Humboldt und Harnack für die katholische Weltkirche? Das päpstliche Lehramt und die katholischen Fakultäten und Universitäten im 20. Jahrhundert	53
--	----

SOZIALE BEZIEHUNGEN:

SCHÜLERSCHAFT, NETZWERKE, INDIVIDUELLE MOBILITÄT

Christian Nottmeier Protestantische Theologie und auswärtige Kulturpolitik: das Beispiel Adolf von Harnack	71
--	----

Thomas Hahn-Bruckart Internationale Wissenschaftsbeziehungen freikirchlicher Theologie im 19. Jahrhundert	89
---	----

Gerd-Rainer Horn Die Quellen der Transnationalität des westeuropäischen Linkskatholizismus (1924–1954). Querdenker, Kommunikationsnetzwerke und soziale Bewegungen	107
--	-----

PUBLIZISTISCHE STRATEGIEN

Ruth Conrad

- »Damit werden die Angelsachsen, die bisher so vielfach sich auf deutsche theologische Arbeiten stützten, sich von uns losgelöst, ja uns überholt haben« (Max Christlieb). Beobachtungen zur Internationalisierung theologischer Verlagsprogramme im 19. und 20. Jahrhundert 125

Bruno Steimer

- Bibliotheca Theologica Internationalis.
Internationale Aktivitäten des Verlages Herder im Spannungsfeld von Wissenschaft und Ökonomie 153

RELIGIÖSE INSTITUTIONEN: ORDEN UND MISSION

Elias H. Füllenbach

- Die Dominikaner zwischen Thomismus und Modernismusverdacht.
Die Studienhäuser des Ordens in Europa und ihre Verbindungen 169

Karl Josef Rivinius

- Wissenschaft im Dienst der Evangelisierung.
Der Beitrag der Katholischen Fu-Jen-Universität in Peking 195

Frieder Ludwig

- Die Anfänge theologischer Ausbildung für indische und afrikanische Pfarrer am Beispiel der Institutionen in Tranquebar, Fourah Bay und Westheim 237

ÖKUMENE

Thomas A. Howard

- Neither a Secular nor Confessional Age.
Ignaz von Döllinger, Vatican I, and the Bonn Reunion Conferences of 1874 and 1875 259

Leonhard Hell

- Zwischen Geistesverwandtschaft und gezielter Rezeption.
Französische und deutsche katholische Ökumeniker der Zwischenkriegszeit 281

Matthias Wolfes Versöhnung und Reich Gottes. Friedrich Siegmund-Schultze und das Paradigma einer interkulturellen Theologie	293
---	-----

DIE DYNAMIK THEOLOGISCHER DISKUSSIONEN

Peter Walter »Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien« (Leo XIII.). Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt am Beispiel der Neuscholastik	319
--	-----

Johannes Hund Vom Amt der Kirche. Das Scheitern transatlantischer Kommunikation und der Konsens im persönlichen Gespräch bei Wilhelm Löhe und Carl Ferdinand Wilhelm Walther	355
---	-----

Barbara Hallensleben/Richard Augustin Sokolovski Zentren der Begegnung russischer orthodoxer Theologie mit dem westkirchlichen theologischen Selbstverständnis	385
--	-----

Benjamin Dahlke Der »Jesus der Geschichte« und der »Christus des Glaubens«. Von der Internationalisierung eines theologischen Problems und der Regionalisierung seiner Lösungsversuche	409
---	-----

Alberto Melloni Das »Centro documentazione« in Bologna und das Zweite Vatikanische Konzil	435
---	-----

Autorenverzeichnis	451
--------------------------	-----

Register	453
----------------	-----

Johannes Wischmeyer

Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie

Zur Einführung*

Internationale Verflechtungen stehen seit einiger Zeit im Fokus der Wissenschaftsgeschichtsschreibung und der Historischen Bildungsforschung. Eine traditionelle geistes- bzw. ideengeschichtliche Perspektive, die um die Rekonstruktion literarischer Rezeptionsvorgänge – auch über territoriale Grenzen hinweg – bemüht war, wird auf diese Weise ergänzt um die Frage nach der Praxis von Austauschprozessen im Bereich der Hochschulbildung, etwa in Form direkter Kommunikation, organisatorischer Kooperation oder transnationaler Wissenschaftlerbiographien¹. Zu internationalen Austauschbeziehungen in der Wissenschaft des 19. und 20. Jahrhunderts liegt bereits eine Reihe von Untersuchungen vor. Sie behandeln etwa den Export des deut-

* Der vorliegende Band dokumentiert die Ergebnisse einer Tagung, die im März 2011 am Leibniz-Institut für Europäische Geschichte in Mainz im Rahmen des dortigen Forschungsbereichs »Raumbezogene Forschungen zur Geschichte Europas« stattgefunden hat. Der dort angesiedelte Forschungsschwerpunkt »Bildungsräume« (2009–2013) hat sich in unterschiedlichen Formaten zwei Leitthemen gewidmet: 1. der Frage nach der Entstehung und Differenzierung von regionalen und nationalen Bildungssystemen und -stilen seit Beginn der Moderne sowie 2. der Frage nach Kommunikation und Transfer von Normen und Wissensinhalten zwischen solchen Bildungsräumen und den daraus resultierenden europäischen und globalen Dynamiken und Verflechtungen. Die Veranstaltung wurde in großzügiger Weise durch die DFG finanziert, die Drucklegung durch das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte. Zahlreiche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter des Instituts sowie auswärtige Gäste haben die Tagung durch inhaltliche und organisatorische Beiträge bereichert. Ein besonderer Dank der Herausgeber gilt Frau stud. theol. Jakobine Eisenach und Frau Beate Müller, M.A., die in vorbildlicher Weise bei der Redaktion der Manuskripte und der Erstellung der Register mitgewirkt haben, sowie Frau Vanessa Brabsche, M.A., für die freundliche und zuverlässige Betreuung dieser und weiterer aus dem Forschungsbereich hervorgegangener Publikationen.

1 Vgl. nur Bernd KORTLÄNDER, *Begrenzung – Entgrenzung. Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa*, in: Lothar JORDAN/ders. (Hg.), *Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa*, Tübingen 1995 (*Communicatio* 10), S. 1–19; Marcelo CARUSO/Heinz-Elmar TENORTH, »Internationalisierung« vs. »Globalisierung«. Ein Versuch der Historisierung. Zur Einführung in den Band, in: dies. (Hg.), *Internationalisierung/Internationalisation. Semantik und Bildungssystem in vergleichender Perspektive – Comparing Educational Systems and Semantics*, Frankfurt a.M. u.a. 2002, S. 13–32; Eckhardt FUCHS/Christoph LÜTH, *Transnationale Bildungsbemühungen und die Konstruktion des Raumes in historischer Perspektive*, in: *Bildung und Erziehung* 61 (2008), S. 1–10; Ingrid KÄSTNER (Hg.), *Wissenschaftskommunikation in Europa im 18. und 19. Jh. Beiträge der Tagung vom 5. und 6. Dezember 2008 an der Akademie gemeinnütziger Wissenschaften zu Erfurt, Aachen 2009 (Europäische Wissenschaftsbeziehungen 1)*.

schen Universitätsmodells² oder Wirkungen und Rückwirkungen der Exilsituation auf Wissenschaftlerbiographien³. Mehrfach wurden Phänomene der Internationalisierung implizit oder explizit unter dem Gesichtspunkt des kulturellen Transfers beschrieben⁴.

Wie sich in den konfessionellen Theologien die wissenschaftliche Kommunikation und Kooperation über Länder- und Sprachgrenzen hinweg entwickelten und in welchem Zusammenhang solche Phänomene etwa auch mit einem theologischen Austausch zwischen den christlichen Konfessionen standen, liegt besonders für die Zeit nach 1800 noch weitgehend im Dunkeln. Zwar ist in jüngster Zeit das Interesse an den Voraussetzungen und den Folgen der weltweiten internationalen Verflechtung christlicher (Universitäts-) Theologien im Zeitalter der Moderne gestiegen. Entsprechende Arbeiten blenden allerdings oft den weiteren historischen Kontext aus, und sie suchen kaum Anschluss an aktuelle konzeptionelle Ansätze. Damit werden der produktive Austausch mit der kirchen- wie der allgemenhistorischen Forschung ebenso wie die Wahrnehmung theologiehistorischer Ergebnisse durch jene erschwert. Nach wie vor erscheint es deswegen als eine entscheidende Herausforderung für die gegenwärtige Theologiegeschichtsforschung, die einschlägigen wissenschaftshistorischen und religionsgeschichtlichen Kontexte der Theologieproduktion in den Blick zu nehmen und sich das Methodenangebot der historischen Disziplinen zu eigen zu machen⁵.

-
- 2 Rainer Christoph SCHWINGES (Hg.), *Humboldt International. Der Export des deutschen Universitätsmodells im 19. und 20. Jahrhundert*, Basel 2001 (Veröffentlichungen der Gesellschaft für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte 3); Fallbeispiele aus der Theologie bei Johannes WISCHMEYER, *Vermittlungstheologie als Bildungsraum. Der Transfer hochschulorganisatorischen Wissens zwischen deutschen und US-amerikanischen protestantischen Theologen im 19. Jahrhundert*, in: Esther MÖLLER/ders. (Hg.), *Transnationale Bildungsräume. Wissenstransfers im Schnittfeld von Kultur, Politik und Religion*, Göttingen 2013 (VIEG.B 91), S. 83–115.
 - 3 Vgl. nur Ilja SRUBAR (Hg.), *Exil, Wissenschaft, Identität. Die Emigration deutscher Sozialwissenschaftler 1933–1945*, Frankfurt a.M. 1988 (stw 702); Hartmut LEHMANN, *Kooperation und Distanz. Beobachtungen zu den Beziehungen zwischen der deutschen und der amerikanischen Geschichtswissenschaft im 19. und 20. Jahrhundert*, in: Hartmut BOOCKMANN/Kurt JÜRGENSEN (Hg.), *Nachdenken über Geschichte. Beiträge aus der Ökumene der Historiker. In memoriam Karl Dietrich Erdmann*, Neumünster 1991, S. 187–201; Hartmut LEHMANN/Otto Gerhard OEXLE/Michael MATTHIASEN/Martial STAUB, *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften*, Bd. 2: *Leitbegriffe – Deutungsmuster – Paradigmenkämpfe. Erfahrungen und Transformationen im Exil*, Göttingen 2004 (VMPiG 211).
 - 4 Vgl. nur Michel ESPAGNE, *Jenseits der Komparatistik. Zur Methode der Erforschung von Kulturtransfers*, in: Ulrich MÖLK/Susanne FRIEDE (Hg.), *Europäische Kulturzeitschriften um 1900 als Medien transnationaler und transdisziplinärer Wahrnehmung*, Göttingen 2006 (AAWG.PH Folge 3, Bd. 273), S. 7–32; konzeptionelle Überlegungen bei Esther MÖLLER/Johannes WISCHMEYER, *Transnationale Bildungsräume. Koordinaten eines Forschungskonzepts*, in: dies. (Hg.), *Transnationale Bildungsräume. Wissenstransfers im Schnittfeld von Kultur, Politik und Religion*, Göttingen 2013 (VIEG.B 91), S. 7–20 (Lit.).
 - 5 Nach wie vor aktuell: Michael MURRMANN-KAHL, Art. »Theologiegeschichte/Theologiegeschichtsschreibung«, in: TRE 33 (2002), S. 344–349.

Der vorliegende Sammelband zielt darauf, eine solche Perspektive auf transnationale Aspekte der Theologiegeschichte zu stärken⁶, und er bietet bereits auf diesem Feld engagierten Forschern ein Forum. Insgesamt 18 Fallstudien beleuchten unterschiedliche Aspekte der Internationalisierung und der transnationalen Kommunikation auf dem Feld der modernen Universitätstheologie. Diese Einführung stellt vorweg einige konzeptionelle Überlegungen zur Diskussion; dabei greifen die folgenden Erörterungen zum wissenschaftshistorischen Kontext, zu wichtigen Untersuchungskategorien sowie zur Methodik in vielem Ergebnisse der anschließenden Einzelbeiträge auf. Deren thematische Vielfalt und argumentativen Facettenreichtum kann das hier gewählte systematisierende Korsett selbstverständlich höchstens ansatzweise erfassen.

Zur Annäherung an das Phänomen ist ein kurzer Blick auf die Vorgeschichte hilfreich: Seit der Etablierung theologischer Fakultäten im Rahmen der Universität im Hochmittelalter vollzogen sich ›internationale‹ Kontakte gelehrter Theologen vor allem in den Medien gelehrter Rezeption und der – meist auf eine bestimmte Lebensphase beschränkten – *peregrinatio academica*. Für die stets im Gefolge von Transfers zu beobachtende Adaption, Verfremdung und Neuinterpretation theologischer Inhalte bietet besonders die spätmittelalterliche Theologie zahlreiche Beispiele⁷. Infolge von Reformation und katholischer Reform setzten zwar die jeweiligen Konfessionsgemeinschaften und in vielen Fällen auch territoriale Beschränkungen der Studienfreiheit dem intellektuellen Austausch und der persönlichen Mobilität gewisse Grenzen, doch bietet sich nach wie vor ein äußerst dynamisches Gesamtbild⁸. Deutlichere Einschränkungen brachte jedoch – auf den ersten Blick paradoxerweise – das Aufklärungsjahrhundert: Jetzt erst wur-

6 Zum Konzept einer transnationalen Geschichte, die eine Weiterentwicklung der in erster Linie an zwischenstaatlichen (politischen, diplomatischen, militärischen) Beziehungen interessierten internationalen Geschichte darstellt und die den Akzent auf nichtstaatliche bzw. zivilgesellschaftliche Akteure verschiebt, vgl. Kiran Klaus PATEL, Überlegungen zu einer transnationalen Geschichte, in: ZGW 52 (2004), S. 626–645; Johannes PAULMANN, Grenzüberschreitungen und Grenzräume. Überlegungen zur Geschichte transnationaler Beziehungen von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis in die Zeitgeschichte, in: Eckart CONZE/Ulrich LAPPENKÜPER/Guido MÜLLER (Hg.), Geschichte der internationalen Beziehungen. Erneuerung und Erweiterung einer historischen Disziplin, Köln u.a. 2004, S. 169–196.

7 Wolf-Friedrich SCHÄUFELE, »Opus arduum«. Apokalyptik und Ekklesiologie im europäischen Kulturtransfer zwischen Spätmittelalter und Reformation, in: Friedrich SCHWEITZER (Hg.), Kommunikation über Grenzen. Kongressband des XIII. Europäischen Kongresses für Theologie 21.–25. September 2008 in Wien, Gütersloh 2009 (VWGTh 33), S. 494–513.

8 Markus WRIEDT, Christliche Netzwerke in der Frühen Neuzeit, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2011-03-30. URL: <http://www.ieg-ego.eu/wriedtm-2011-de> URN:urn:nbn:de:0159-2011020180 (Zugriff am 15.06.2013); Herman J. SELDERHUIS/Markus WRIEDT (Hg.), Konfession, Migration und Elitenbildung. Studien zur Theologenausbildung des 16. Jahrhunderts, Leiden 2007 (Brill's series in church history 31).

den allmählich die Nationalsprachen für wissenschaftliche Publikationen nobilitiert, und die territoriale Monopolisierung der akademischen Ausbildung öffentlicher Funktionsträger, zu denen auch die angehenden Geistlichen gehörten, erreichte ihren Höhepunkt. Die schwache Forschungslage zur Wissenschaftsgeschichte der Aufklärungstheologie lässt vorerst nur die allgemeine Vermutung zu, dass die genannten Tendenzen, die das Ende des vormodernen wissenschaftlichen Kosmopolitismus einläuteten, sich auch hier niederschlugen⁹.

Der Übergang von der Aufklärung zur Moderne markiert zweifellos auch in dieser Frage eine deutliche Zäsur: Während dieser im deutschsprachigen Kontext auch als ›Sattelzeit‹ bezeichneten Periode kam es zu einem allmählichen, aber tiefgreifenden Wandel des Wissenschaftssystems, der sich auf die mit wissenschaftlichem Anspruch betriebenen christlichen Theologien in gleichem Maße wie auf die übrigen Disziplinen auswirkte. Vor allem die an Universitäten basierten Theologien protestantischer und römisch-katholischer Konfession prägten neue institutionelle Formen aus und ließen sich zunehmend auf zeitgenössische enzyklopädische bzw. wissenschaftstheoretische Debatten ein – nicht nur im deutschen Sprachraum, auch wenn dort viele Ideen und Innovationen ihren Ursprung hatten¹⁰.

Hinsichtlich der internationalen Kontakte dieser in vielen Aspekten neu verfassten Theologie stellen sich folgende Grundfragen:

1. Was waren die wissenschaftsstrukturellen, die kirchengeschichtlichen und die ideenhistorischen Voraussetzungen und Auslösefaktoren, die seit ca. 1800 die internationale wissenschaftliche Kommunikation und ggf. Kooperation von Theologen beeinflusst haben?
2. In welchen räumlichen Konstellationen sowie in welchen sozialen und organisatorischen Formen gewann eine solche Kommunikation Gestalt? Welche theologischen Wissensbestände wurden transferiert?
3. Welche Faktoren standen einem derartigen internationalen Austausch jeweils entgegen?

9 Einführend zur Situation seit der Spätaufklärung vgl. Friedrich Wilhelm GRAF, *Protestantische Theologie und die Formierung der bürgerlichen Gesellschaft*, in: ders. (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 1: *Aufklärung, Idealismus, Vormärz*, Bielefeld 1990 (GTB 1430), S. 11–54.

10 Walter RÜEGG, *Theologie und Geisteswissenschaften*, in: ders. (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. III: *Vom 19. Jahrhundert zum zweiten Weltkrieg 1800–1945*, München 2004, S. 325–378, auch zum Folgenden.

Wissenschaftshistorischer Kontext und Untersuchungskategorien

Als die wichtigsten Faktoren, die seit ca. 1800 zur Internationalisierung des akademischen Feldes beigetragen haben, gelten die allgemeine Zunahme der persönlichen Mobilität von Wissenschaftlern und die Verbesserung der Kommunikationsmittel, das Anwachsen wissenschaftlicher Publizistik, unter anderem im Zeitschriftensektor, und der Ausbau verlegerischer Vertriebs- und bibliothekarischer Austauschsysteme sowie eine vermehrte Übersetzungstätigkeit und schließlich die Tendenz zur Vergesellschaftung in internationalen wissenschaftlichen Fachverbänden samt der Etablierung eines Kongressbetriebs und weiterer öffentlicher Foren, auf denen sich die Wissenschaft in populärer Form präsentieren konnte¹¹. Nur wenige dieser Phänomene waren im Vergleich mit der Wissenschaftsorganisation in der Frühen Neuzeit tatsächlich neu (einen solchen Fall bilden z.B. die vor 1850 nahezu unbekanntem Fachkongresse¹²). Auch was die Mobilität der Gelehrten und ihren wissenschaftlichen Publikationsausstoß betrifft, lässt sich bis weit ins 20. Jahrhundert hinein nur teilweise eine Intensivierung beobachten. Wohl am bedeutsamsten sind demgegenüber die grundlegenden Umwälzungen des sozialen und politischen Kontexts, in dem Wissenschaft betrieben wurde: Die Gesellschaft verlor ihren ständischen Charakter, Bildungssysteme wurden politischer Kontrolle unterworfen und massentauglich gemacht, politische Ideologien wie Nationalismus und Imperialismus prägten Bildungsziele und -institutionen. Schließlich wirkten seit ca. 1800 die intensiven intellektuellen Diskussionen über den theoretischen Status von Wissenschaften und Wissenschaftlichkeit in zuvor nicht gekannter Weise auf die Lehr- und Forschungspraxis. Sie setzten eine Vielzahl staatlicher und nichtstaatlicher Initiativen und Programme zur Reform von Strukturen und Inhalten der Hochschulbildung in Gang¹³.

11 Vgl. Editors' Preface, in: Christophe CHARLE/Jürgen SCHRIEWER/Peter WAGNER (Hg.), *Transnational intellectual networks. Forms of academic knowledge and the search for cultural identities*, Frankfurt a.M. u.a. 2004, S. 9–14.

12 M.P. CROSLAND, *The History of the International Organisation of Science. Some Preliminary Sketches*, in: Frank R. PFETSCH (Hg.), *Internationale Dimensionen in der Wissenschaft*, Erlangen u.a. 1979, S. 37–60; Brigitte SCHROEDER-GUDEHUS, *Internationale Kongresse und die Organisation der Wissenschaft. Ein Blick auf die Jahrhundertwende*, in: Hartmut BOOCKMANN/Kurt JÜRGENSEN (Hg.), *Nachdenken über Geschichte. Beiträge aus der Ökumene der Historiker. In memoriam Karl Dietrich Erdmann*, Neumünster 1991, S. 247–255.

13 Zur engen Verbindung theologischer und allgemein-universitärer Reformpläne Johannes WISCHMEYER, *Friedrich Schleiermacher. Son apport théorique et pratique à la fondation de l'université de Berlin (1805–1813)*, in: *RHPH 91* (2011), S. 21–41.

Alle diese Phänomene wirkten sich auch auf die akademische Theologie aus. Gleichzeitig sind wegen ihrer engen Bindung an das soziale Feld der Religion – die ihrerseits im Zuge des epochalen Wandels ihr Gesicht veränderte – einige akteursbezogene und inhaltliche Besonderheiten in Rechnung zu stellen: Die konfessionskulturellen Antagonismen, die in der Zeit zwischen ca. 1830 und 1960 die religiöse Situation in Europa und in Nordamerika prägten, bestimmten nicht nur die inhaltliche Dynamik theologischer Diskussionen; sie wirkten sich auch auf die Rahmenbedingungen theologischer Wissenschaft aus. In allen Konfessionen verstärkten sich die Zugriffsbemühungen kirchlicher Institutionen. Allerdings wurden länder- und konfessionsabhängig ganz unterschiedliche organisatorische Arrangements für die Ausübung theologischer Wissenschaft gefunden. Zwar war die deutsche protestantische Theologie – die unbestritten bis weit ins 20. Jahrhundert eine besondere internationale Vorbildwirkung entfaltete – institutionell fest an den »universalen«, disziplinübergreifenden Universitäten verankert¹⁴. Doch dies stellte in globaler Perspektive eher die Ausnahme als eine Regel dar. Nicht nur die Geistlichen der römisch-katholischen Weltkirche wurden weltweit in den meisten Fällen in separaten Seminaren, außerhalb von disziplinübergreifenden Universitäten, ausgebildet¹⁵ – dasselbe gilt auch für einen relativ großen Anteil des protestantisch-theologischen Nachwuchses, vor allem in Nordamerika¹⁶. Gleichzeitig bestanden durch religiöse Institutionen wie die römisch-katholischen Orden oder durch personelle Netzwerke – etwa bei den Protagonisten der internationalen Erweckungsbewegung oder des Neukonfessionalismus – auch außerhalb des akademischen Sektors Plattformen für den transnationalen theologischen Austausch. Ein neues Phänomen in diesem Zusammenhang waren die religiösen Verbände – von den verfassten Kirchen institutionell unabhängige Gruppen, in denen Theologen und Laien bzw. Nichttheologen zumeist gleichberechtigt zusammenarbeiteten. Sie gewannen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts rasch an Mitgliederstärke und Einfluss. Das herausziehende Zeitalter der Nationalstaaten brachte es andererseits auch mit sich, dass die universitär institutionalisierte Theologie ebenso wie andere Disziplinen ihren organisatorischen Rahmen zunehmend innerhalb nationaler Grenzen und Universitätssysteme sah¹⁷.

14 Zu den politischen und verwaltungstechnischen Rahmenbedingungen Johannes WISCHMEYER, *Theologiae Facultas. Rahmenbedingungen, Akteure und Wissenschaftsorganisation protestantischer Universitätstheologie in Tübingen, Jena, Erlangen und Berlin 1850–1870*, Berlin u.a. 2008 (AKG 108), S. 82–134.

15 Dies gilt trotz der prominenten Universitätsfakultäten auch für einen nicht unbeträchtlichen Teil des deutschsprachigen Raumes; vgl. Erwin GATZ (Hg.), *Priesterausbildungsstätten der deutschsprachigen Länder zwischen Aufklärung und Zweitem Vatikanischen Konzil. Mit Weihestatistiken der deutschsprachigen Diözesen*, Rom u.a. 1994 (RQ.S 49).

16 WISCHMEYER, *Vermittlungstheologie* (wie Anm. 2).

17 Zu Franz Xaver Funk vgl. Hubert WOLF, *Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen*

Die vielfältigen Aspekte, die es bei der Untersuchung des internationalen theologischen Austauschs in der Moderne zu berücksichtigen gibt, sollen im Folgenden in drei Blickrichtungen detaillierter erörtert werden – personenbezogen, hinsichtlich der institutionellen Kontexte sowie schließlich in Bezug auf die intellektuellen Gehalte und die ideologischen Dimension, die jede Diskussion über nationale oder transnationale Konstitutionsbedingungen von Wissenschaft unweigerlich aufweist. Nicht überall liegen bereits Ergebnisse vor; in einer Reihe von Punkten muss es deswegen vorläufig bei einer schärferen Formulierung der Fragestellungen bleiben.

Akteure

Jede Wissenschaftsgeschichtsschreibung hat zunächst von den gelehrten Akteuren auszugehen. In ihrem individuellen Verhalten, etwa was Zeiteinteilung und kulturelle Präferenzen betrifft, im Rahmen der personalen Netzwerke und der Institutionen, mit denen sie sich verbinden, sowie in ihrer Vorstellung vom Wissenschaftscharakter der eigenen Tätigkeit, die sehr unterschiedlich ausfallen kann, bilden die ›Wissenschaftler‹ eine nach außen relativ klar abgegrenzte Gruppe, die gleichzeitig nach innen eine Vielzahl ›wissenschaftlicher Stile‹ repräsentieren kann¹⁸.

Die Struktur von Wissenschaftlerbiographien unterliegt in Wissenschaftssystemen meist strengen Regularien. So lassen sich vor allem in der Studienphase typische Ansatzpunkte für die Ausbildung internationaler Kontakte finden; ein Auslandsstudium oder an die universitäre Studienphase anschließende internationale Studienaufenthalte von Theologen wurden an vielen Universitäten durch Stipendienangebote gefördert, etwa für Reformierte aus dem deutschen Sprachraum und aus Ungarn an niederländischen Hochschulen, für ostmitteleuropäische Lutheraner an den deutschen Hochburgen der lutherischen Theologie oder für angehende römisch-katholische Geistliche an den verschiedenen Nationalkollegien im päpstlichen Rom, beispielsweise am Collegium Germanicum-Hungaricum oder für Spezialstudien im Pries-

(Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: ders. (Hg.) unter Mitarbeit von Claus ARNOLD, *Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug* (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, S. 70–93.

¹⁸ Zu nationalen Wissenschaftsstilen, einer bisher vornehmlich im Kontext der Physik und der Naturwissenschaften verwendeten Denkfigur, vgl. Jonathan HARWOOD, *National Differences in Academic Culture: Science in Germany and the United States between the World Wars*, in: CHARLE/SCHRIEWER/WAGNER (Hg.), *Transnational intellectual networks* (wie Anm. 11), S. 53–79.

terkolleg am Campo Santo Teutonico oder dem Collegio dell' Anima¹⁹. Allgemein verstetigten sich im Zuge personaler Transfers feste Raumbeziehungen, charakteristischerweise von Peripherien in Richtung wissenschaftlicher Zentren. Ein Beispiel sind die engen Wissenschaftskontakte zwischen Skandinavien sowie dem Baltikum und dem deutschen Kaiserreich, besonders im Kontext des erweckten lutherischen Neukonfessionalismus²⁰.

Infolge dieser akademischen Peregrination konnten sich über Jahre hinweg besondere Konstellationen wie die Beziehung eines renommierten akademischen Lehrers zu einer Gruppe von ausländischen Nachwuchswissenschaftlern bilden – Beispiele hierfür sind die Beziehungen von Berliner Ordinarien zu ihrem internationalen Schülerkreis, etwa bei Isaak August Dorner zu seinen amerikanischen oder bei Adolf von Harnack zu seinen armenischen Studenten²¹. Solche sozialen Netzwerke konnten – gruppiert um einflussreiche, in mehreren Wissenschaftskulturen beheimatete Vermittler – im Herkunftsmilieu wiederum eine »internationale Mentalität« weitertransportieren²². Es bleibt allerdings schwierig, die Größe derartiger Personenkreise, die von einer Internationalisierungstendenz erfasst wurden, im Gesamtverhältnis einzuschätzen.

Im Verlauf des 19. Jahrhunderts wuchsen Verkehrs- und Kommunikationsinfrastrukturen rasant. Die persönliche Mobilität gelehrter Theologen nahm hierdurch zu. Beispielsweise wurden nach 1850 Urlaubsreisen zu ausländischen Zielen bald relativ üblich²³. Zu fragen ist, ob im selben Zug auch die wissenschaftlichen Kontakte – womöglich aufbauend auf frühneuzeit-

19 Erwin GATZ, Rom als Studienplatz deutscher Kleriker im 19. Jahrhundert, in: RQ 86 (1991), S. 160–201.

20 Vgl. Jobst RELLER, Erlanger Theologie und kirchliche Erneuerung bei Bischof Uddo Lechard Ullmann (1837–1930) in Strängnäs/ Schweden, in: ZBKG 78 (2009), S. 149–165.

21 Friedrich Wilhelm GRAF/Johannes WISCHMEYER, »Verständigung der Protestanten diesseits und jenseits des Ozeans«. Die Korrespondenz zwischen Isaak August Dorner und Charles A. Briggs (1866–1884), in: ZNThG 15 (2008), S. 56–118; zu Dorners Beliebtheit bei schottischen evangelikalischen Presbyterianern vgl. Todd STATHAM, »Landlouping Students of Divinity«: Scottish Presbyterians in German Theology Faculties, c. 1840 to 1914, in: ZKG 121 (2010), S. 42–67, hier S. 58. Zu Harnack: Hacı Rafi GAZER, Adolf von Harnack und die Armenier. Betrachtungen zu einem wissenschaftlichen Austausch um die Jahrhundertwende, in: Meliné PEHLIVANIAN (Hg.), »Armeni syn die menschen genant...«. Eine Begegnung mit dem historischen Armenien. Begleitband zur Ausstellung, Berlin 2001, S. 173–200; ders., Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und armenischen Theologen, in: Blicke gen Osten. Festschrift für Friedrich Heyer zum 95. Geburtstag, Münster 2004 (Studien zur orientalischen Kirchengeschichte 30), S. 347–371.

22 Vgl. Gabriele METZLER, Internationale Wissenschaft und nationale Kultur. Deutsche Physiker in der internationalen Community 1900–1960, Göttingen 2000; Christophe CHARLE/Jürgen SCHRIEWER/Peter WAGNER (Hg.), Transnational intellectual networks. Forms of academic knowledge and the search for cultural identities, Frankfurt a.M. u.a. 2004.

23 WISCHMEYER, Theologiae Facultas (wie Anm. 14), S. 224f.; zu einem eng mit kulturellen und wissenschaftlichen Interessen verbundenen Sehnsuchtsort evangelischer Universitätstheologen vgl. Martin WALLRAFF/Michael MATHEUS/Jörg LAUSTER (Hg.), Rombilder im deutsch-

lichen Transferwegen²⁴ – im Vergleich zur Frühen Neuzeit zunahmen. Die Frage muss vermutlich, wie oben angedeutet, in Abhängigkeit vom Lebensalter beantwortet werden: Speziell die deutschen Ordinarien, die sich ein hohes Lehrdeputat in vergleichsweise lang dauernden Semestern aufbürdeten, kultivierten häufig einen Habitus der arbeitsamen Ortsfestigkeit und beschränkten ihre internationale Kommunikation auf eine – wenn auch oft umfangreiche – Briefkorrespondenz²⁵.

Von besonderem Interesse ist in innerkonfessioneller Perspektive jeweils die Frage, inwiefern das individuelle Engagement zur Beförderung internationaler Wissenschaftskontakte – bzw. Gleichgültigkeit oder Ablehnung gegenüber Möglichkeiten zur Internationalisierung der theologischen Disziplin – mit der Zuordnung zu bestimmten Schulformationen, akademischen Netzwerken und auch einer außerakademischen Milieubindung zusammenhing. Im Bereich der deutschsprachigen protestantischen Theologie des 19. Jahrhunderts etwa verfügten, wie gesehen, einzelne Repräsentanten aller Lager über internationale Wissenschaftskontakte mit der angelsächsischen Welt oder der Frankophonie²⁶. Biographienprägend im Sinne eines zeitweiligen oder dauerhaften Wechsels des Berufsorts wurden derartige Beziehungen allerdings offenbar vor allem bei Mitgliedern spezieller konfessioneller Gruppen – seien es Methodisten oder Altlutheraner –, die sich der staatskirchlich geprägten Universitätstheologie entzogen²⁷. Dies gilt auch für einen paradigmatischen Kulturvermittler wie Philip(p) Schaff; dieser genoss allerdings trotz seines frühen und endgültigen Verzichts auf eine europäische Universitätskarriere in seinem Herkunftsbereich große Achtung als Repräsentant amerikanischer akademischer Theologie²⁸. Die deutschsprachigen

sprachigen Protestantismus. Begegnungen mit der Stadt im »langen 19. Jahrhundert«, Tübingen 2011.

24 Vgl. nur Gerhard SCHWINGE, Internationaler Wissenschaftsaustausch um 1830. Ein Beispiel: der Heidelberger Theologe und Pädagoge F.H.C. Schwarz und die Niederlande, in: ZRGG 60 (2008), S. 330–343.

25 WISCHMEYER, *Theologiae Facultas* (wie Anm. 14), S. 223f.

26 Vgl. nur zu Eduard Reuss Jean M. VINCENT, Die Beziehung Eduard Reuss' zu Heinrich Ewald, in: ZAW 105 (1993), S. 102–110; ders., Nicht veröffentlichte Briefe von Karl August von Hase an Eduard Reuss, in: ZKG 106 (1995), S. 200–221; zur Korrespondenz zwischen zwei führenden kirchlich-konservativen Reformerpersönlichkeiten: Albrecht GECK (Hg.), *Autorität und Glaube. Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gottreu Tholuck im Briefwechsel (1825–1865)*, Göttingen 2009; einen ähnlichen Briefwechsel unterhielt Pusey mit dem Bonner Theologen Karl Heinrich Sack, der auch durch seine auf den Erfahrungen mehrerer England- und Schottlandreisen aufbauenden kirchenkundlichen Publikationen zu einem wichtigen Vermittler wurde.

27 Thomas HAHN-BRUCKART, Friedrich von Schlümbach. Erweckungsprediger zwischen Deutschland und Amerika. Interkulturalität und Transkonfessionalität im 19. Jahrhundert, Göttingen 2010 (AGP 56).

28 Thomas A. HOWARD, Deutsche Universitätstheologie in den USA. Edward Robinson und Philip Schaff, in: Philipp LÖSER/Christoph STRUPP (Hg.), *Universität der Gelehrten – Universität der*

amerikanischen Dozenten an den freikirchlichen Predigerseminaren wechselten in ihrer Laufbahn oft mehrmals zwischen den USA und Europa²⁹. Der ultramontane und post-ultramontane (»liberale«) Katholizismus des 19. Jahrhunderts wies ebenfalls starke innereuropäische und nordamerikanisch-europäische Verflechtungen auf, bei der die deutsche Universitätstheologie sowohl Impulse empfing (vor allem aus Frankreich: so bei Ignaz von Döllinger, Franz Xaver Kraus und Carl Braig³⁰) als auch Wirkungen entfaltete (unter anderem im Austausch Döllingers mit Lord Acton³¹). Im Bereich der eher suarezianisch (SJ) oder thomistisch (OP) geprägten Ordenstheologie waren internationale Karrieren nicht selten³².

Nicht nur in der Frühen Neuzeit, sondern auch in der Moderne waren akademische Theologen politischen Zwängen bis hin zur Verfolgung und Emigration einzelner ausgesetzt³³. Exilssituationen entstanden für akademische Theologen nicht erst während der Zeit des Nationalsozialismus, sondern durch die teilweise schon angesprochenen konfessionalistischen Widerständigkeiten bereits im 19. Jahrhundert; sowohl radikale ultramontane Katholiken, die infolge der Kulturkampfmaßnahmen das Deutsche Reich verlassen mussten, als auch Vertreter des unionsfeindlichen lutherischen Neukonfessionalismus fanden sich beispielsweise nach 1870 bzw. 1850 als Exilanten in den USA wieder³⁴. Inwieweit veränderte sich die Sicht exilierter Theologen auf ihre Disziplin? Die Theologiegeschichte kennt Beispiele einer inhaltlichen Pluralisierung von Exiltheologie³⁵, doch viele theologische Exilanten oder Exilgemeinschaften waren demgegenüber gerade um eine Stärkung ihrer gefährdeten Identität bemüht, und sei es auf Kosten der Wissenschaftlichkeit.

Experten. Adaptionen deutscher Wissenschaft in den USA des neunzehnten Jahrhunderts, Stuttgart 2005 (Transatlantische historische Studien 24), S. 31–51.

29 Vgl. den Beitrag von Thomas HAHN-BRUCKART in diesem Band.

30 Vgl. u.a. Daniel ESCH, Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923), Diss. Freiburg i. Br. 2004.

31 Franz Xaver BISCHOF, Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens. Ein Beitrag zu seiner Biographie, Stuttgart u.a. 1997 (Münchener Kirchenhistorische Studien 9).

32 Vgl. am Beispiel von Constantin von Schaezler und Thomas Esser: Otto WEISS, Constantin Freiherr von Schaezler. Neue Akzente auf Grund neuer Quellen, in: Gisela FLECKENSTEIN/Michael KLÖCKER/Norbert SCHLOSSMACHER (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege (FS Christoph Weber), Frankfurt a.M. u.a. 2008, S. 307–442; ders., P. Thomas Esser, Sekretär der Indexkongregation, in: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn u.a. 2009 (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), S. 407–450.

33 Vgl. Wolf-Friedrich SCHÄUFELE (Hg.), Theologen im Exil – Theologie des Exils. Internationales Kolloquium, 17. bis 19. November 1999 in Mainz, Mandelbachtal u.a. 2001.

34 Vgl. den Beitrag von Johannes HUND in diesem Band.

35 Vgl. den Beitrag von Barbara HALLENSLEBEN und Richard Augustin SOKOLOVSKI in diesem Band.

Insgesamt zeigt sich die Bedeutung von außerwissenschaftlichen Faktoren für eine Orientierung jenseits des primären nationalen Bezugsrahmens: Im Bereich der Theologie handelte es sich bei den Agenten des Transfers, wie gesehen, oft um Vertreter eines elitären konfessionellen oder theologischen Bewusstseins, die den internationalen Brückenschlag nicht zuletzt auch deswegen unternahmen, um in ihrem Herkunftskontext einen religiösen Wandel auszulösen. Bei der Frage nach den Gelegenheiten und Motivationslagen, denen sich Transferprozesse verdankten, sind also verschiedene Aspekte in Betracht zu ziehen: Ging die Initiative von etablierten Akademikern oder eher vom wissenschaftlichen Nachwuchs aus; waren Europäer oder auch Repräsentanten des außereuropäischen Christentums federführend; war die Kontaktaufnahme primär von religiösen oder von wissenschaftlichen Interessen geleitet? Wurde der internationale Austausch gegebenenfalls auch von übergeordneten, externen Institutionen erzwungen? Wer verweigerte sich den Anreizen zu internationaler Kommunikation, und mit welchen Argumenten?

Nicht vergessen werden dürfen bei der Frage nach den persönlichen Voraussetzungen für internationale Wissenschaftskontakte die gemeinsam nutzbaren Sprachressourcen. Während sich aktuell das Englische als *lingua franca* in der Wissenschaftswelt durchsetzt, waren die Theologien bis weit ins 20. Jahrhundert hinein mehrsprachig: Deutsch, Französisch, Englisch und speziell in Südeuropa Latein spielten eine hegemoniale Rolle³⁶. Es bleibt zu untersuchen, wie sich die Konjunkturen dieser Sprachen seit 1800 veränderten, welche Sprachen Theologen jeweils beherrschen mussten, um im akademischen Feld zu reüssieren, und inwieweit die für die Moderne charakteristischen sprachenpolitischen Initiativen (etwa die Russifizierung im Russischen Kaiserreich, Germanisierungsbestrebungen in den preußischen Ostprovinzen oder die Entgermanifizierung in den USA während des Ersten Weltkriegs³⁷) Einfluss auf theologische Ausbildung und Forschung gewannen.

36 Jürgen SCHIEWE, Von Latein zu Deutsch, von Deutsch zu Englisch. Gründe und Folgen des Wechsels von Wissenschaftssprachen, in: Friedhelm DEBUS/Franz G. KOLLMANN/Uwe PÖRKSEN (Hg.), *Deutsch als Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert. Vorträge des Internationalen Symposiums vom 18./19. Januar 2000 (AAWLMG 10)*, Stuttgart 2000, S. 59–81, S. 81–104; Ulrich AMMON, *Entwicklung der deutschen Wissenschaftssprache im 20. Jahrhundert*, in: ebd., S. 59–81.

37 Vgl. Thomas SCHULTE-UMBERG, *Amerikanisierung, Religion und Migration. Die amerikanisch-deutsche katholische Erfahrung*, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 102 (2008), S. 81–104.

Institutionen

Im Fall der wissenschaftlich betriebenen Theologie ist wie bei vielen anderen Bildungsinstitutionen seit Anbruch der Moderne eine ›Dialektik der Internationalisierung‹ zu beobachten: Ihre zunehmenden transnationalen Verflechtungen ergaben sich im Zusammenspiel einer Globalisierung gesellschaftlicher, sowohl religiöser als auch intellektueller bzw. wissenschaftlicher Praktiken einerseits und des Handelns zunehmend professioneller und ambitionierter wissenschaftlicher Institutionen, die sich auf der Basis ihrer Verortung in nationalen Wissenschaftssystemen an internationalen Austauschprozessen beteiligten³⁸.

Um jene internationalen Verflechtungen theologischer Wissenschaft nachvollziehen zu können, muss die Vielfalt der Institutionen, an denen sie beheimatet war, also zunächst im nationalen Rahmen differenziert beschrieben werden. Zentral ist hier in erster Linie die Universität, nicht zuletzt, weil vor allem dort die Schnittstellen zwischen den theologischen Disziplinen und der allgemeinen Entwicklung der Wissenschaften fassbar werden: Besonders was den deutschen Sprachraum betrifft, zeichnet sich ab, dass einerseits die Universitätstheologie bei der Ausbildung der institutionellen Formen der modernen Universität seit ca. 1800 eine wichtige Rolle spielte³⁹, die wissenschaftliche Theologie andererseits in vieler Hinsicht auch von organisatorischen und methodischen Innovationen ihrer Nachbardisziplinen vor allem in den Philosophischen Fakultäten profitierte. Herausragendes Beispiel für eine neue Institution, die nachhaltig auf die universitäre Lehre wirkte und bald auch einen wichtigen Einfluss auf die Organisation der Forschung gewann, ist das Universitätsseminar⁴⁰.

Die institutionellen Innovationen des 19. Jahrhunderts trugen womöglich ebensoviel wie die bahnbrechenden wissenschaftlichen Entdeckungen in allen Fachgebieten dazu bei, dass deutsche Universitäten international eine führende Rolle erlangten. In vielen Fachkulturen, insbesondere auch in den konfessionellen Theologien, setzte das deutsche Studienniveau Maßstäbe⁴¹.

38 Vgl., im Anschluss an Jürgen Schriewer, CARUSO/TENORTH, »Internationalisierung« vs. »Globalisierung« (wie Anm. 1), S. 17f.; 26–30; Martin H. GEYER/Johannes PAULMANN, Introduction. The Mechanics of Internationalism, in: dies. (Hg.), *The Mechanics of Internationalism. Culture, Society, and Politics from the 1840s to the First World War*, Oxford 2001, S. 1–25, hier vor allem S. 3; 15; PATEL, Überlegungen (wie Anm. 6).

39 Thomas Albert HOWARD, *Protestant Theology and the Making of the Modern German University*, Oxford 2006; WISCHMEYER, *Theologiae Facultas* (wie Anm. 14), S. 339–355.

40 Ebd.; vgl. zur auch in Universitätsseminaren kultivierten internationalen (allerdings nur selten fremdsprachigen) Lektüre Johannes WISCHMEYER, »Das Geschichtliche auszuschließen sei doch gegen das christl. Gefühl«. Karl von Hases Jenaer Seminar 1850–1883 als Tradierungsort liberaler Bürgertheologie, in: *ZNThG* 13 (2006), S. 227–240.

41 SCHWINGES, *Humboldt International* (wie Anm. 2); vgl. aus Perspektive der römisch-katholischen Theologie den Beitrag von Klaus UNTERBURGER in diesem Band.

Bis zum weitgehenden (aber oft nicht vollständigen) Abbruch der internationalen Wissenschaftsbeziehungen nach 1933 fungierten deutschsprachige theologische Fakultäten als Zentren weltweiter theologischer Kommunikation⁴². Die gelehrten Theologen diskutierten nicht nur aktuelle theologische und kirchliche Probleme; im Rahmen des gegenseitigen Austauschs kam es auch zum Transfer von Institutionen der universitären Lehre, etwa der Seminare⁴³. Eine umfassende Einschätzung dieser Vorbildwirkung stellt eine große Herausforderung dar, zumal das Thema auch in neueren universitätsgeschichtlichen Darstellungen kaum behandelt wird. Bereits die Frage, welche Disziplinen an den deutschen theologischen Fakultäten aus internationaler Sicht jeweils besonderes Prestige besaßen, bedarf noch umfangreicher Forschungen. Erste Ergebnisse legen nahe, dass ausländische Akteure in beiden vorherrschenden Konfessionen das deutsche Angebot bewusst prüften und entsprechend ihren jeweiligen Vorbehalten – vor allem gegen wahrgenommene Tendenzen eines übersteigerten Subjektivismus und Historismus – nur das auswählten, von dem sie einen Nutzwert für die eigenen Diskussionen und Institutionen erhofften⁴⁴.

In welchen Räumen vollzog sich der wechselseitige Austausch zwischen Theologen verschiedener nationaler, kultureller und sprachlicher Herkunft? Aus theologiehistorischer Sicht besteht bei der Bearbeitung dieser Frage großer Nachholbedarf: Die in der Universitätsgeschichtsforschung mittlerweile klassischen internationalen Vergleichsstudien hatten die theologischen Fächer mehrheitlich ausgeblendet⁴⁵. Dasselbe gilt für die meisten jüngeren Publikationen, die nach der gegenseitigen Beeinflussung von nationalstaatlichen Universitätssystemen fragen⁴⁶. Dass solche Perzeptions- und Rezep-

42 Zur Teilnahme staatsnaher deutscher Neutestamentler während der NS-Zeit an der Gründung eines führenden internationalen Fachverbands vgl. Lukas BORMANN, »Auch unter politischen Gesichtspunkten sehr sorgfältig ausgewählt«. Die ersten deutschen Mitglieder der Studiorum Novi Testamenti Societas (SNTS) 1937–1946, in: NTS 58 (2012), S. 416–452.

43 WISCHMEYER, Vermittlungstheologie (wie Anm. 2).

44 Einen instruktiven Überblick über die Zirkel, die sich vor dem Hintergrund unterschiedlicher konfessioneller und kirchlicher bzw. kirchenpolitischer Orientierungen in England und Schottland für die zeitgenössische deutschsprachige Theologie interessierten, bietet John R. DAVIS, *The Victorians and Germany*, Bern u.a. 2007, S. 107–159. Erste Versuche, die Rezeptionsvorgänge systematisch zu reflektieren, unternehmen die Beiträge in Stephen W. SYKES (Hg.), *England and Germany. Studies in theological diplomacy*, Frankfurt a.M. 1982; vgl. jetzt den Beitrag von Benjamin DAHLKE in diesem Band.

45 Paul WINDOLF, *Die Expansion der Universitäten 1870–1985. Ein internationaler Vergleich*, Stuttgart 1990.

46 Aus der Perspektive der Universitäten als Ausbildungsstätten blieben auch im europäischen Rahmen die Grenzen zwischen den unterschiedlichen Systemen stark ausgeprägt, je nach dem Vorwiegen einer zentralen Steuerung oder der Betonung universitärer Autonomie, des Ausbildungs- oder des Forschungscharakters, eines integralen Wissenschaftsbegriffs oder binärer wissenschaftssystematischer Unterscheidungen etc., vgl. Wilhelm FRIJHOFF, *Universi-*

tionsprozesse auch innerhalb der Theologie eine bedeutende Rolle gespielt haben, lässt sich auf der Basis einer vergleichsweise günstigen Forschungslage anhand der amerikanisch-deutschen Beziehungen zeigen⁴⁷.

Parallel zu einer Ausleuchtung der universitären Binnenstrukturen gilt es, weitere Institutionen zu inventarisieren, die bei der Internationalisierung wissenschaftlich-theologischer Diskurse eine Rolle spielten. Dazu gehören zunächst die bereits erwähnten alternativen theologischen Ausbildungsstätten jenseits der Universität: Nicht nur in großen Teilen der römisch-katholischen Weltkirche, sondern teilweise auch im deutschen Sprachraum (vor allem in Bayern und Österreich) verantworteten Lyzeen und Priesterseminare die akademische Ausbildung des Seelsorgeklerus. Während auf diese Weise ausgebildete Theologen den regionalen Rahmen seltener überschritten, war das Theologiestudium der Ordensangehörigen von jeher separat institutionalisiert. Durch die globale Organisationsform vieler Orden boten sich hier im Vergleich zum diözesanbasierten Studium der angehenden Weltpriester vielfältige Möglichkeiten für internationale Transfers⁴⁸. Im Zeitalter der Moderne bildeten sich im protestantischen Spektrum teilweise vergleichbare Institutionen im besonderen Kontext der weltweiten Mission: die Missionarschulen, die nicht selten auf ambivalente Weise Impulse der transnationalen Erweckungsbewegung mit einem national überhöhten theologischen Selbstbild verbanden⁴⁹. Ein besonderes Phänomen stellen Missionsorden wie die

tät und Ausbildung. Historische Bemerkungen zu einem europäischen Vergleich, in: Lothar JORDAN/Bernd KORTLÄNDER (Hg.), *Nationale Grenzen und internationaler Austausch. Studien zum Kultur- und Wissenschaftstransfer in Europa*, Tübingen 1995 (Communicatio 10), S. 261–275.

47 WISCHMEYER, Vermittlungstheologie (wie Anm. 2; Lit.).

48 Vgl. beispielsweise Werner DROBESCH, *Die Internationalisierung der »Provinz«. Die Klagenfurter Jesuiten-»Akademie« als überregionale Bildungsstätte*, in: ders./Peter G. TROPPER (Hg.), *Die Jesuiten in Innerösterreich. Die kulturelle und geistige Prägung einer Region im 17. und 18. Jahrhundert*, Klagenfurt u.a. 2006, S. 95–114; allgemein: Joachim SCHMIEDL, *Orden als transnationale Netzwerke der katholischen Kirche*, in: *Europäische Geschichte Online* (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte, Mainz 2011-03-29. URL: <http://www.ieg-ego.eu/schmiedlj-2011-de> (Zugriff am 15.06.2013). Allerdings erlebten z.B. die europäischen Dominikaner nach 1700 den oben beschriebenen Verlust an intellektueller Kosmopolitität in ähnlicher Weise wie säkulare Wissenschaftsinstitutionen: Klaus-Bernward SPRINGER, *Die Dominikaner (OP)*, in: Friedhelm JÜRGENSMEIER/Regina Elisabeth SCHWERTFEGER (Hg.), *Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700*, Bd. 2, Münster 2006 (*Katholisches Leben und Kirchenreform im Zeitalter der Glaubensspaltung* 66), S. 9–47, hier S. 43. Die nach wie vor entscheidende Rolle der Orden bei internationalen theologiepolitischen Weichenstellungen betont der Beitrag von Peter WALTER in diesem Band; Elias FÜLLENBACH weist in seinem Beitrag am Beispiel der Dominikaner auf die internen Spannungen hin, die sich in den Bildungsinstitutionen der Orden aus der direkten Konfrontation unterschiedlicher nationaler Wissenschaftstraditionen und theologischer Positionen ergaben.

49 Frieder LUDWIG, *Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung. Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim*, in: *ZMR* 86 (2002), S. 99–115; vgl. den Beitrag des Autors in diesem Band.

Steyler dar, die mitunter in ihren Missionsgebieten Institutionen der Hochschulbildung aufbauten, die weit über das Feld der Theologie hinausgriffen und zu Leuchttürmen des allgemeinen Kulturkontakts avancierten⁵⁰.

In besonderer Weise charakteristisch für die bürgerliche Gesellschaft des 19. Jahrhunderts sind Gruppen, Vereine und Verbände, die sich ausgehend von thematischen oder berufsständischen Interessen bildeten. Auch Gelehrte organisierten sich in dieser Form. Disziplinäre Vereinigungen avancierten rasch zu unverzichtbaren Foren wissenschaftlicher Kommunikation; aus der Frühzeit sind hier etwa die Leipziger historisch-theologische Gesellschaft oder die Deutsche morgenländische Gesellschaft zu nennen, an denen viele protestantische Theologen führend beteiligt waren. Überregionalen und nationalen traten internationale Institutionen zur Seite. Seit 1850 etablierte sich langsam auch ein regelmäßiger internationaler Kongressbetrieb. Die großen Tagungen meist in europäischen Metropolen ermöglichten eine neue Qualität des personalen Austauschs und waren oft Gegenstand intensiver Presseberichterstattung. Auch hier haben wohl historische Disziplinen wie die Orientalisten eine Vorreiterrolle eingenommen⁵¹. Seit dem Ende des 19. Jahrhunderts dienten internationale Wissenschaftskongresse auch als zentrale Orte, an denen – formell oder informell – über eine Arbeitsteilung zwischen den teilnehmenden Nationen bei den anstehenden Forschungsaufgaben verhandelt wurde. Wissenschaftsakademien übernahmen im Verlauf des 20. Jahrhunderts zunehmende koordinative Funktionen im nationalen Rahmen⁵². Ob und seit wann Ähnliches auch im Bereich der Theologie geschah, ist noch weitgehend unbekannt⁵³.

Der besondere Wissenschaftscharakter der Theologie erfordert einen zusätzlichen Blick auf den kirchlich-religiösen Sektor: Im konfessionellen Rahmen boten die lokalen und regionalen »Priester-« bzw. »Pastoral-«, »Prediger-« oder »Theologenkonferenzen« immer wieder eine Bühne für die Diskussion aktueller theologischer Forschung, auch unter Mitwirkung von Universi-

50 Vgl. Karl Josef RIVINIUS, *Das Projekt einer katholischen Enzyklopädie für China*, Nettetal 2013 (SIM 99), sowie den Beitrag des Autors in diesem Band.

51 Sabine MANGOLD, *Eine »weltbürgerliche Wissenschaft«*. Die deutsche Orientalistik im 19. Jahrhundert, Stuttgart 2004 (Pallas Athene 11); Eckhardt FUCHS, *Zwischen Wissenschaft und Politik*. Die internationalen Historiker- und Orientalistenkongresse vor dem Ersten Weltkrieg, in: Stefan JORDAN/Peter Th. WALTHER (Hg.), *Wissenschaftsgeschichte und Geschichtswissenschaft*. Aspekte einer problematischen Beziehung (FS Wolfgang Küttler), Waltrop 2002, S. 352–373.

52 SCHROEDER-GUDEHUS, *Internationale Kongresse* (wie Anm. 12), S. 250–253.

53 Vgl. zu einem der wenigen unter theologischer Ägide begründeten modernen Forschungsinstitute mit internationalem Renommée Jerome MURPHY-O'CONNOR, *The École Biblique and the New Testament: A Century of Scholarship (1890–1990)*. With a Contribution by Justin Taylor, Fribourg u.a. 1990 (NTOA 13); Dominique TRIMBUR, *Une école française à Jérusalem*. De l'école pratique d'études bibliques des Dominicains à l'école biblique et archéologique française de Jérusalem, Paris 2002 (Mémoire Dominicaine, Série thématique 5).

tätsgelehrten; ein Thema, das bislang von der Forschung noch nicht berücksichtigt wurde. Noch häufiger waren es formal von den Kirchen unabhängige internationale religiöse Assoziationen – vor allem im Zuge der globalen Erweckungsbewegung –⁵⁴, später auch die organisierte ökumenische Bewegung, die eine Basis für den wissenschaftlichen Austausch beteiligter theologischer Akteure boten. Ein Paradebeispiel ist die 1846 in London begründete Evangelische Allianz, die in der Folgezeit neben ihren religionspolitischen Initiativen zu einem bedeutenden Katalysator für den wissenschaftlich-theologischen Austausch wurde. Ihre internationalen Verbandstagungen entwickelten sich rasch zu Foren auch des wissenschaftlich-theologischen Austauschs. An der New Yorker Allianzkonferenz des Jahres 1873, die maßgeblich vom schweizerisch-deutsch-amerikanischen Kulturvermittler Philip Schaff(f) organisiert wurde, nahmen aus Deutschland unter anderem Isaak August Dorner und Theodor Christlieb teil⁵⁵. Einen wesentlich ausgeprägteren Massencharakter hatten kirchliche Initiativgruppen im 20. Jahrhundert wie die wirkmächtige spezialisierte Katholische Aktion⁵⁶. Sie dienten nicht im gleichen Maße wie die Versammlungen der bürgerlichen Verbände als Bühne für den öffentlichen theologischen Schlagabtausch, boten aber offensichtlich einen neuartigen Schutzraum für gewagtere theologische Diskurse jenseits amtskirchlicher Institutionen. Internationale theologische Bewegungen wie die Nouvelle Théologie ebenso wie ökumenische Gesprächsgruppen haben hiervon offensichtlich entscheidend profitiert⁵⁷. Mit dem Bologneser ›Centro documentazione‹ gerät ein katholischer ›think tank‹ in den Blick, der auf der Basis seiner theologischen Recherchearbeit während des II. Vatikanums erheblichen Einfluss nehmen konnte – das Konzil kann insgesamt als ein Raum von Aushandlungsprozessen zwischen unterschiedlichen theologischen Interessen verstanden werden, die mehrheitlich jeweils von national relativ homogenen Expertengruppen repräsentiert wurden⁵⁸.

Eine besondere Stellung nahmen die internationalen wissenschaftlichen Kongresse katholischer Universitätsgelehrter ein. Sie artikulierten nicht nur ein religiöses Anliegen, sondern sie sollten auch ein von katholizismus- und kirchenfeindlichen Diskursen freies Forum etablieren, auf dem die Bedeu-

54 GRAF/WISCHMEYER, »Verständigung der Protestanten [...]« (wie Anm. 21).

55 Gerhard LINDEMANN, Für Frömmigkeit in Freiheit. Die Geschichte der evangelischen Allianz im Zeitalter des Liberalismus (1846–1879), Berlin u.a. 2011, S. 666; vgl. auch zum Austausch theologischer Literatur: ebd., S. 669, Anm. 1632; zu Schaff vgl. o. Anm. 28.

56 Gerd-Rainer HORN, Western European Liberation Theology, The First Wave (1924–1959), Oxford 2008; Klaus GROSSE KRACHT, Die katholische Welle der ›Stunde Null‹. Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945–1960, in: Archiv für Sozialgeschichte 51 (2011), S. 163–186.

57 Vgl. den Beitrag von Leonhard HELL in diesem Band.

58 Vgl. den Beitrag von Alberto MELLONI in diesem Band.

tung der von Katholiken betriebenen Forschungen im globalen Maßstab sichtbar wurde. Das Misstrauen der römischen Kurie gegenüber der Behandlung theologischer Themen im Konferenzbetrieb konnte nicht verhindern, dass auch katholische Theologen diese Bühne nutzten. Diese erhielten so eine Gelegenheit nicht nur zu internationalem, sondern auch zu interdisziplinärem Austausch⁵⁹.

Da die religiösen Konferenzen in einem hohen Grad unabhängig von staatlicher Wissenschafts- und Kultuspolitik blieben, lässt sich argumentieren, dass hier ein transnationaler Charakter klarer ausgeprägt war als auf den fachwissenschaftlichen Kongressen, deren Teilnehmer bis weit ins 20. Jahrhundert hinein häufig im Benehmen mit den staatlichen Wissenschaftsadministrationen ausgewählt wurden⁶⁰. Teil staatlicher Kulturpolitik waren auch Programme wie der preußisch-deutsche internationale Professoren Austausch, an dem einzelne Universitätstheologen wie Adolf von Harnack und Ernst Troeltsch teilnahmen⁶¹. Interessant ist die Frage, ob ausländische Gastwissenschaftler in Deutschland – für die die direkte Einbindung theologischer Fakultäten in staatliche Gesamtuniversitäten oft eine ungewohnte Erfahrung war – die Gelegenheit eines Mehr an Interdisziplinarität wahrnahmen, und wie sich umgekehrt deutsche Theologen als Gastdozenten nach einer dauerhaften Anstellung im Ausland oder aber im Exil in fremde wissenschaftlich-theologische Institutionen einfanden.

Eine Internationalisierung der theologischen Forschung in literarischer Hinsicht begann mit der Rezeption ausländischer bzw. fremdsprachiger Zeitschriften und Monographien. Seit dem 18. Jahrhundert hatte sich vor allem in den Niederlanden und in Belgien, im deutschen Sprachraum, aber auch in vie-

59 Vgl. FRANCESCO BERETTA, *Les Congrès scientifiques internationaux des catholiques (1888–1900) et la production d'orthodoxie dans l'espace intellectuel catholique*, in: Claude LANGLOIS/Christian SORREL (Hg.), *Le catholicisme en Congrès (XIXe–XXe siècles). Actes de la table ronde organisée à l'Institut européen en sciences des religions, Paris, 22-23 septembre 2005*, Lyon 2009 (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires 8); Karl HAUSBERGER, »Kirchenparlament« oder Forum des Dialogs zwischen Glaube und Wissen? Die internationalen katholischen Gelehrtenkongresse (1888–1900) und ihr Scheitern im Kontext der Modernismuskontroverse, in: Heinrich PETRI u.a. (Hg.), *Glaubensvermittlung im Umbruch (FS Manfred Müller)*, Regensburg 1996, S. 109–142; sowie den Beitrag von Claus ARNOLD in diesem Band.

60 Vgl. die rekurrierende Diskussion dieses Themas bei Bernhard VOM BROCKE/Peter KRÜGER (Hg.), *Hochschulpolitik im Föderalismus. Die Protokolle der Hochschulkonferenzen der deutschen Bundesstaaten und Österreichs 1898 bis 1918. Veröffentlichung der Forschungsstelle für Universitäts- und Wissenschaftsgeschichte an der Philipps-Universität Marburg*, Berlin 1994.

61 Bernhard VOM BROCKE, *Der deutsch-amerikanische Professoren Austausch. Preußische Wissenschaftspolitik, internationale Wissenschaftsbeziehungen und die Anfänge einer deutschen auswärtigen Kulturpolitik vor dem Ersten Weltkrieg*, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 31 (1981), S. 128–182; Hans ROLLMANN, *Ernst Troeltsch in Amerika. Die Reise zum Weltkongress in St. Louis (1904)*, in: Horst RENZ (Hg.), *Ernst Troeltsch zwischen Heidelberg und Berlin*, Gütersloh 2001 (Troeltsch-Studien 2), S. 88–117; vgl. zu Harnack den Beitrag von Christian NOTTMEIER im vorliegenden Band.

len anderen europäischen und außereuropäischen Staaten und Territorien ein umfangreicher theologischer Zeitschriftenmarkt entwickelt, der viele Genres zwischen universalem kirchlich-theologischem Periodikum und hochspezialisierter Fachzeitschrift umfasste⁶². Wohl erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es zur Gründung von programmatisch international oder auch von vornherein in Form transnationaler Kooperationen ausgerichteten Fachzeitschriften⁶³ – Beispiele römisch-katholischer Provenienz sind die *Revue d'Histoire ecclésiastique* (Löwen 1900), *Biblica* (Rom 1920) oder die *Orientalia Christiana Periodica* (1935). Während im anglophonen Raum bereits im 19. Jahrhundert international operierende Verlage wie T. & T. Clark für eine enge Vernetzung des theologischen Diskurses sorgten und durch rege Übersetzungstätigkeit auch viele Hauptwerke der deutschsprachigen Theologie in englischer Sprache zugänglich machten, gingen deutsche Verlage erst seit Beginn des 20. Jahrhunderts gezielt an eine Internationalisierung ihres Programms⁶⁴.

Einen neuen bzw. erst seit Anbruch der Moderne allmählich breitenwirkenden religiösen Faktor stellt die internationale ökumenische Bewegung dar. Sie wirkte sich spürbar auf einige der genannten wissenschaftlich-theologischen Institutionen aus. Einen spektakulären und in dieser Form lange Zeit nicht wiederholten Anfang machten in Europa die Bonner Reunionskonferenzen von 1874 und 1875⁶⁵. Im 20. Jahrhundert dokumentieren Zeitschriftengründungen wie die vom Ökumenepionier Fr. Siegmund-Schultze herausgegebene *Eiche* (1913–1933)⁶⁶ oder später im katholischen Bereich *Una sancta* (Meitingen 1954ff.), die aus der Arbeit Max Joseph Metzgers (†1944) im Friedensbund deutscher Katholiken bzw. dem Christköniginstitut hervorging, die enge Verbindung zwischen internationaler Wissenschaftskommunikation und in transnationalen kirchlichen Organisationen

62 Grundlegend nach wie vor: Otto KIPPENBERG, Art. »Zeitschriften, theologische«, in: RE³ 24 (1913), S. 662–691; Friedrich Wilhelm GRAF, Theologische Zeitschriften, in: Ernst FISCHER/Wilhelm HAEFES/York-Gothart MIX (Hg.), Von Almanach bis Zeitung. Ein Handbuch der Medien in Deutschland 1700–1800, München 2000, S. 356–373.

63 Eine seltene theologiehistorische Fallstudie bieten Paul BRAND/Hermann HÄRING, Aggiornamento als wissenschaftliches Projekt. Über Anfänge und Programmatik der internationalen Zeitschrift für Theologie »Concilium«, in: Hermann HÄRING/Karl-Josef KUSCHEL (Hg.), Hans Küng. Neue Horizonte des Glaubens und Denkens. Ein Arbeitsbuch, München u.a. 1993, S. 779–794; vgl. allgemein den Sammelband: Matthias MIDDELL (Hg.), Historische Zeitschriften im internationalen Vergleich – An international comparison of historical periodicals, Leipzig 1999.

64 John A.H. DEMPSTER, The T. & T. Clark Story. A Victorian Publisher and the New Theology. With an Epilogue covering the twentieth-century History of the Firm, Edinburgh 1992; vgl. die Beiträge von Ruth CONRAD und Bruno STEIMER in diesem Band.

65 Vgl. den Beitrag von Thomas A. HOWARD in diesem Band.

66 Vgl. den Beitrag von Matthias WOLFES in diesem Band.

verstetigter »Freundschaftsarbeit«⁶⁷. Einen festeren institutionellen Rahmen fanden eine Reihe vor allem protestantischer und orthodoxer Kirchen seit 1948 im Ökumenischen Rat der Kirchen; die dort geführten Diskussionen harren größtenteils noch kritischer theologiehistorischer Untersuchung. Dasselbe gilt für punktuelle internationale ökumenische Initiativen zwischen Protestanten bzw. Lutheranern und der römischen Kurie; Höhepunkte wurden hier etwa in der Einladung evangelischer Theologen als Konzilsbeobachter zum II. Vaticanum oder in den Verhandlungen um eine gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre erreicht⁶⁸.

Theologische und ideologische Aspekte

Der Blick auf die globalen Aktivitäten von religiösen Verbänden, Missionsgesellschaften und ökumenischen Projekten hat bereits vor Augen geführt, dass sich für viele christliche Theologen die Aussicht auf eine Internationalisierung ihrer Kommunikation mit der Hoffnung auf einen genuinen religiösen Mehrwert verband. Es handelt sich bei diesem Wunsch nach der Überwindung nationaler Grenzen um ein eigenständiges, vom säkular-universalistischen Ethos der modernen Wissenschaftstheorie und -philosophie unterschiedenes Konzept von Internationalität. Beide Einstellungen mussten nicht im Widerspruch zueinander stehen: Selbstverständlich kultivierten auch zahlreiche gelehrte Theologen – vor allem aus dem liberalen Spektrum – ein universalistisches, auf individuellen wie internationalen Wettbewerb und gleichzeitig globale Kooperationsleistungen gegründetes Wissenschaftsverständnis. Der nationenübergreifende religiös-kirchliche wie wissenschaftliche Austausch bot in jedem Fall zahlreiche Anregungen, um die (in der Moderne stets hochumstrittene) Frage zu reflektieren, inwieweit unterschiedliche Wissenschaftsstile in der Theologie zulässig seien bzw. ob theologische Wissenschaft eher im Sinne einer Transmission kirchlicher Lehre oder kritisch-forschungsorientiert verstanden werden müsse⁶⁹. Schematische Gegenüberstellungen der Konfessionen sind in diesem Zusammenhang nicht sinnvoll: In mehreren der hier gesammelten Beiträge zeichnet sich ab, dass das

67 Vgl. für die Zwischenkriegszeit nur Otto EISSFELDT, *Theologische Wissenschaft und internationale Freundschaftsarbeit der Kirchen*, o.O. 1927; sowie den Beitrag von Leonhard HELL in diesem Band.

68 Margarethe HOPF, Oscar Cullmann als Gast auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil (1962–1965), in: Martin SALLMANN/Karlfried FROELICH (Hg.), *Zehn Jahre nach Oscar Cullmanns Tod. Rückblick und Ausblick*, Zürich 2012 (BSHST 74), S. 161–178.

69 Vgl. nur Otto WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum«*, Regensburg 1998 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2); WISCHMEYER, *Theologiae Facultas* (wie Anm. 14), S. 328–339.

hergebrachte Stereotyp eines Gegensatzes zwischen global kommunizierender katholischer und intellektuell innerhalb nationaler Grenzen beschränkter protestantischer Theologie in beide Richtungen aufgelöst werden kann.

Es stand auch nicht von vornherein fest, dass eine Bejahung der internationalen Dimension theologischer Wissenschaft notwendig zur Infragestellung konfessionalistischer oder kirchenrechtlicher Grenzen führte. Das zeigen etwa die Pläne der römischen Kurie zur weltweiten Reform des katholischen Theologiestudiums, die sich mit den Standards der in Deutschland betriebenen historisch-kritischen Theologie auseinandersetzte, aber ein dezidiert davon unterschiedenes, forschungslimitierendes Programm als Alternative hierzu durchsetzen wollte, oder die relativ bald grenzüberschreitenden Diskurse der Neuthomisten⁷⁰. Auch mit Blick auf die protestantische Theologie bleibt festzuhalten, dass die professionellen Theologen in kirchlichen Gruppen, die gegenüber der Moderne besonders kritisch eingestellt waren – angelsächsisch geprägte Freikirchen wie Methodisten und Baptisten sowie neukonfessionalistische Lutheraner – personell wie inhaltlich ein deutlich internationaleres Profil aufwiesen als die notwendigerweise den Landeskirchen angehörigen Universitätstheologen⁷¹. Vertreter und Sympathisanten erweckter Theologie wählten oft einen Mittelweg – Theologen wie Friedrich A.G. Tholuck oder Isaak A. Dorner und Samuel A. Briggs zeigten starkes Interesse an einer theologischen Kommunikation, die die Zumutungen eines radikalen Historismus vermied, dabei aber die Einhegung wissenschaftlich-theologischer Diskurse durch kirchliche Bekenntnisse auf ein Maß beschränkte, das ihnen akzeptabel schien⁷². Dorner ging davon aus, dass die deutschsprachige protestantische Theologie auf einigen Gebieten viel von ihrem angelsächsischen Gegenstück lernen könne, ganz besonders in seiner Ansicht nach in Europa unterentwickelten Locus der Eschatologie⁷³. Diese Blickrichtung darf nicht vernachlässigt werden gegenüber der unzweifelhaft ebenso richtigen Sicht der deutschen protestantischen Theologie als eines internationalen »Exportschlagers«, sowohl was theologische Wissensbestände als auch was moderne wissenschaftliche Organisationsformen betrifft⁷⁴. Auch hierbei blieben aber nie die Verfremdungseffekte aus, die jeder Transferprozess mit sich bringt: Unterschiedliche wissenschaftsstrukturelle und kirchenpolitische Kontexte generierten beispielsweise im christologischen Diskurs

70 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 i.Br. u.a. 2010, sowie den Beitrag des Autors in diesem Band.

71 Vgl. die Beiträge von Thomas HAHN-BRUCKART und Johannes HUND in diesem Band.

72 WISCHMEYER, Vermittlungstheologie (wie Anm. 2).

73 GRAF/WISCHMEYER, »Verständigung der Protestanten [...]« (wie Anm. 21), S. 102.

74 HOWARD, Protestant Theology (wie Anm. 39).

der anglikanischen Theologie auch dort, wo dieser sich eng an Ergebnisse der deutschen historisch-kritischen Schule angeschlossen hatte, ganz andere Fragestellungen und Lösungswege⁷⁵. Theologische Sympathie konnte außerdem stets relativ leicht in Befremden umschlagen; beispielsweise fanden sich europäische Delegierte bei der Gründungsversammlung der Evangelischen Allianz nur widerwillig dazu bereit, den Heilsuniversalismus ausdrücklich abzulehnen – ein dringender Wunsch der amerikanischen Evangelikalen, der nur vor dem Hintergrund der nordamerikanischen theologischen Diskussionen, vor allem mit den Unitariern, verstanden werden konnte⁷⁶.

Hier schließt die Frage an, inwieweit das Phänomen der Internationalisierung – etwa hinsichtlich ihrer ekklesiologischen oder ethischen Konsequenzen – selbst zu einem Gegenstand theologischer Diskussionen wurde. Selbstverständlich machten christliche Kirchen jeder konfessionellen Couleur für ihre Verkündigung, teilweise auch für ihre kirchliche Verfassung einen universalen Anspruch geltend. Dabei machten sie sich durchaus die infolge von Imperialismus und Globalisierung veränderten Rahmenbedingungen ihres Wirkens aktiv zunutze⁷⁷. Internationale Offenheit im modernen Sinn als ein theologisch positiv besetztes Prinzip fand sich allerdings nur selten, nach dem gegenwärtigen Kenntnisstand am ehesten in den erweckten und kirchenreformerischen Vereinigungen und Strömungen der Mehrheitskonfessionen wie der Evangelischen Allianz oder später in politisch links orientierten Gruppen wie den religiösen Sozialisten oder der spezialisierten Katholischen Aktion. Bei den Evangelikalen bildete hierfür eine erweckte Ekklesiologie der Königsherrschaft Christi mit starken eschatologischen Elementen die Basis. Vielen deutschen Theologen blieben allerdings die kulturellen und intellektuellen Hintergründe dieser internationalistischen Frömmigkeitstheologie eher fremd, auch den unermüdlichen, im globalen Maßstab geführten Kampf vor allem englischer Allianzanhänger gegen die Benachteiligung von religiösen Minderheiten und Dissidenten trugen sie nur in eingeschränktem Maß mit⁷⁸. Eine ganz andere, stark individualisierte positive Sinndeutung seiner transnationalen theologischen Existenz ›Auf der Grenze‹ fand Paul Tillich im (nicht unkomfortablen) amerikanischen Exil: In einer für seine amerikanischen Leser bestimmten autobiographischen Skizze entwarf er mithilfe der Versöhnungsmetaphorik das Bild einer die Gegensätze

75 Vgl. David BROWN, *Divine Humanity. Kenosis Explored and Defended*, London 2011, sowie den Beitrag von Benjamin DAHLKE in diesem Band.

76 LINDEMANN, *Für Frömmigkeit* (wie Anm. 55), S. 93.

77 Vgl. Vincent VIAENE, *Vers une histoire de l'internationalisme catholique au XIX siècle*, in: SZRKG 100 (2006), S. 363–379; aus Sicht einer protestantischen Nation: Lars ÖSTERLIN, ›Sveriges världshistoriska uppgift«. Nationalism och internationalism i Svenska kyrkan vid 1900-talets början, in: KHÅ (1992), S. 175–183.

78 LINDEMANN, *Für Frömmigkeit* (wie Anm. 55), S. 233; 431; 671 u.ö.

von Heimat und Fremde, Heteronomie und Autonomie, Kirche und Gesellschaft integrierenden Daseinsform, für die der göttliche Befehl zum Aufbruch in die Fremde einen Hinweis auf die ontologische Qualität des Neuen und Zukünftigen darstellt⁷⁹. Der Schritt von internationaler theologischer Kooperation zu einer dezidiert interkonfessionellen Theologie, wie sie etwa in der Zwischenkriegszeit von Adolf Deißmann und George Bell betrieben wurde, blieb lange Zeit äußerst selten⁸⁰.

Keinesfalls konnte die Internationalisierungsdynamik das Bild der akademischen Theologie durchgehend prägen: Vielmehr gewannen seit Ende des 19. Jahrhunderts an den theologischen Fakultäten und anderen Hochschulinstitutionen beider Konfessionen in vielen europäischen Staaten nationalistische Ideen stark an Bedeutung, was die internationale Kooperation erschwerte⁸¹. Inwiefern der nationale Horizont in der Epoche der Weltkriege eine – politische wie wissenschaftliche – Wahrnehmungsgrenze in der Theologenschaft bildete, bleibt näher zu untersuchen. Vor allem stehen profilierte Vergleiche zwischen den großen Konfessionen und zwischen den Stimmungslagen in den unterschiedlichen europäischen Nationalstaaten weiterhin aus. Außerdem ist zu fragen, wo und wie auch unter repressiven und totalitären Bedingungen internationale Kontakte erhalten blieben und ob bzw. inwiefern eine solche transnationale Kommunikation das Resistenzpotential einzelner Theologen beeinflusste.

Methodik

Die skizzierten thematischen Annäherungen lassen sich nicht allein mithilfe der klassischen ideen- und theologiehistorischen Frageraster beantworten, die auf eine Rekonstruktion von intellektuellen Einflüssen, von Rezeptionsmustern und allenfalls noch von kollektiven Mentalitäten abzielen. Wichtig erscheint über diese hergebrachten Ansätze hinaus vor allem die Beschäftigung mit raumbezogenen Aspekten der Wissenschafts- und Bildungsgeschichte und die Untersuchung von Transfer- und Kommunikationsbeziehungen zwischen nationalen und konfessionellen Bildungsräumen. Die damit

79 Vgl. den ursprünglich in LEHMANN/OEXLE/MATTHIENEN/STAUB, Nationalsozialismus (wie Anm. 3) erschienenen Aufsatz von Friedrich Wilhelm GRAF, »Old Harmony«? Über einige Kontinuitätselemente in »Paulus« Tillichs Theologie der Allversöhnung, in: ders. (Hg.), Der heilige Zeitgeist. Studien zur Ideengeschichte der protestantischen Theologie in der Weimarer Republik, Tübingen 2011, S. 343–380, hier S. 368–370.

80 Christoph MARKSCHIES, Adolf Deißmann. Ein Heidelberger Pionier der Ökumene, in: ZNThG 12 (2005), S. 47–88.

81 Vgl. nur Elisabeth CRAWFORD/Terry SHINN/Sverker SÖRLIN (Hg.), Denationalizing Science. The contexts of international scientific practice, Dordrecht u.a. 1993 (Sociology of the sciences 16).

einhergehende Aufnahme neuerer theoretischer Ansätze kann den Austausch der Theologiegeschichtsforschung mit der Allgemeingeschichte, speziell mit kultur- und wissenschaftshistorischen Gesprächspartnern, befördern.

1. Der sogenannte ›spatial turn‹ hat zu vertiefter Sensibilität gegenüber räumlichen Dimensionen sozialer Organisation – auch im Wissenschaftssektor – geführt. Dies gilt zunächst in Hinsicht auf einen eher geographisch konnotierten Raumbegriff. Hier gilt das Augenmerk etwa der erwähnten internationalen Signatur von Gelehrtenbiographien mit einer steigenden Zahl von Auslandsaufenthalten oder geographischen Konzentrationspunkten, die sich beim Biographienvergleich herausstellen – etwa der Aufenthalt an Wissenschaftszentren wie Rom, Oxford und Cambridge, Berlin oder Princeton, wo gelehrte Theologen jeweils einen ganz unterschiedlichen wissenschaftlichen Stil kultivierten. Es gilt aber ebenso für die Wahrnehmung des wissenschaftlichen Raumes durch die historischen Akteure: »Räume und Mechanismen der internationalen Wissenschaftskommunikation und Ideenzirkulation«⁸² bildeten sich durch das Zusammenwirken von einzelnen Fachgelehrten und Experten. Sie existierten kurz- oder längerfristig als virtuelle soziale Räume in den zuvor geschilderten Formen gegenseitiger literarischer Kommunikation, wissenschaftlicher Korrespondenzen und physischer Begegnungen im wissenschaftlichen oder privaten Rahmen, einer international und interkonfessionell beschickten Fachzeitschriftenkultur und eines akademischen Büchermarktes, durch Zusammentreten in transnationalen Fachverbänden der einzelnen Disziplinen, die sich als ›scientific communities‹ verstanden, und schließlich in der Form freiwilliger oder durch äußere Umstände erzwungener internationaler Karrieren⁸³.

2. Zur näheren Untersuchung der Austauschbeziehungen, die derartige transnationale Räume charakterisierten, bietet sich das bereits erwähnte Konzept des Kulturtransfers an. Anfänglich in der Frühneuzeitforschung entwickelt, wird es inzwischen ebenso als Erklärungsmuster für kulturellen Austausch und Wandel in der Moderne herangezogen. Mit seiner Hilfe kann auch der Kontakt zwischen – wie gesehen, in vieler Hinsicht vornehmlich national bzw. konfessionell geprägten – Wissenschaftssystemen methodisch reflektiert beschrieben werden⁸⁴. Bereits hervorgehoben wurde die Rolle der Vermittler, die oft auf der Grundlage internationaler Ausbildungsgänge und Berufssituationen sowie ihrer fremdsprachlichen Fähigkeiten den Kontakt zwischen Wissenschaftsräumen herstellten. Ebenso werden die Reaktionen

82 Eckhardt FUCHS, Räume und Mechanismen der internationalen Wissenschaftskommunikation und Ideenzirkulation vor dem Ersten Weltkrieg, in: IASL 27 (2002), S. 125–143.

83 Vgl. o. Anm. 1.

84 Vgl. v.a. Christophe CHARLE/Jürgen SCHRIEWER/Peter WAGNER (Hg.), *Transnational intellectual networks. Forms of academic knowledge and the search for cultural identities*, Frankfurt a.M. u.a. 2004.

und die Modi von Aneignung und Abwehr untersucht, die dem transferierten Wissen in seinem Zielkontext zuteil wurden, und die Rückwirkungen dieses ›Einflusses‹ auf den ursprünglichen Kontext. Durch Einbeziehung des historischen Vergleichs wird klar, ob und mit welchen zeitlichen Disparitäten die Impulse aus dem Kulturkontakt eine Dynamik zu entfalten vermochten⁸⁵. Die Kirchen- und Theologiegeschichte kann hier mit dem interkonfessionellen Vergleich einen besonderen Akzent setzen. Gleichzeitig ist im Fall der wissenschaftlichen Theologie die Forderung besonders berechtigt, ein Gespür für die historischen Verflechtungen des Ideentransfers – auch mit außerwissenschaftlichen Kontexten – zu entwickeln und, nicht zuletzt durch sensible Quellenauswahl, eine Mehrzahl von Beobachterperspektiven anzustreben⁸⁶.

Fazit

Es wurde deutlich, dass die wissenschaftsgeschichtliche Rekonstruktion der Internationalisierung von Theologien eine Vielzahl von Gesichtspunkten zu berücksichtigen hat. Eine konfessions- und regionenübergreifende Typologie dieses historischen Prozesses wird sich wahrscheinlich kaum formulieren lassen. Angesichts der in den folgenden Fallstudien präsentierten Vielfalt der Konstellationen wird rasch deutlich, dass einfache Narrative im Sinne einer linearen Entwicklungsdynamik – von der gelehrten Rezeption hin zu organisierter wissenschaftlicher Kooperation, von theologischen Diskussionen im territorialen und konfessionellen Binnenraum zu einem transnationalen Kommunikationsgeschehen global verflochtener konfessioneller Theologien – keine Erschließungskraft besitzen. In dem hier hauptsächlich beleuchteten Zeitraum von der Mitte des 19. bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts ließ sich trotz ausgeprägter biographischer Internationalität einiger Akteure keine grundsätzliche und einheitliche Entwicklung hin zu einem größeren Bewusstsein für die Notwendigkeit globaler Vernetzung erkennen. Vielmehr zeigen die Beispiele, wie wichtig die je individuelle Orientierung an biographischen und institutionellen Schnittstellen, an Kommunikationsorten und -wegen sowie an ideellen Konvergenzen ist; ebenso die Bedeutung von Faktoren, die jeweils einem internationalen Austausch entgegenstanden.

85 Christiane EISENBERG, Kulturtransfer als historischer Prozess. Ein Beitrag zur Komparatistik, in: Hartmut KAEUBLE/Jochen SCHRIEWER (Hg.), Vergleich und Transfer. Komparatistik in den Sozial-, Geschichts- und Kulturwissenschaften, Frankfurt a.M./New York 2003, S. 399–417.

86 Michael WERNER/Bénédictte ZIMMERMANN, Vergleich, Transfer, Verflechtung. Der Ansatz der *histoire croisée* und die Herausforderung des Transnationalen, in: *Geschichte und Gesellschaft* 28 (2002), S. 607–663.

Diesseits der großen Synthesen lassen sich allerdings einige Konvergenzen benennen, die für viele Einzelphänomene transnationaler Kommunikation in der modernen wissenschaftlichen Theologie charakteristisch zu sein scheinen: Die positive wie negative Abhängigkeit transnationaler Beziehungen von der kirchlich-religiösen und politischen Situation – als Stichworte seien der römische Zentralismus, die Einbettung wissenschaftlicher Kontakte in Beziehungen mit religiösem Kontext oder auch staatliche Kulturpolitik sowie Kriegswirkungen genannt – gehört sicherlich zu diesen Gemeinsamkeiten. Übersetzungsschwierigkeiten scheinen demgegenüber keine größere Rolle – weder im linguistischen noch im übertragenen, kulturellen Sinn – gespielt zu haben. Die Beantwortung der Frage, wie polyglott und interkulturell kompetent theologische Akteure auftreten konnten, bleibt künftigen Forschungen zur Wissenschaftsgeschichte der christlichen Theologien in nations- und konfessionsübergreifender Perspektive überlassen.

INSTITUTIONELLE FAKTOREN

Claus Arnold

Die nationalisierte Theologie und die internationalen katholischen wissenschaftlichen Kongresse (Paris 1888, 1891, Brüssel 1894, Fribourg 1897 und München 1900)

Die ›schwarze‹ bzw. ›katholische Internationale‹ ist nicht nur ein Kulturkampftopos des 19. Jahrhunderts¹, sondern sie entspricht auch dem modernen Selbstbild des römischen Katholizismus als ›Weltkirche‹². Entsprechend naheliegend ist die Grundannahme, dass auch die katholische Wissenschaftswelt besonders international gewesen sei, weil dies der Katholizismus eben schon per se ist. Dies ist zumindest für die Situation im ausgehenden 19. Jahrhundert mit weit mehr als einem Gran Salz zu nehmen. Die europäischen Katholizismen waren trotz aller nationsinternen Kulturkämpfe³ durchaus auch von einer übergreifenden Nationalisierung erfasst worden⁴: Die jüngere historische Forschung hat etwa für Deutschland gezeigt, dass die Katholiken im Kontext des Krieges von 1870/71 ihre eigenen nationalen Narrative und theologischen Erklärungsmuster fanden, die es ihnen ermöglichten, an der Reichsgründung zu partizipieren⁵. Während beispielsweise die französischen Katholiken den Krieg als preußisch-protestantische Aggression interpretierten, erblickten die deutschen Katholiken in der Niederlage Frankreichs die gerechte göttliche Strafe für die Gottlosigkeit und religiöse Dekadenz der Franzosen⁶. Im Ersten Weltkrieg kamen dieselben Deutungs-

1 Emiel LAMBERTS (Hg.), *The Black International. 1870–1878/L'Internationale Noire 1870–1878. The Holy See and Militant Catholicism in Europe/Le Saint-Siège et le Catholicisme militant en Europe*, Löwen 2002 (KADOC.S 29).

2 Hans WALDENFELS, Art. »Weltkirche«, in: *LThK*³ 10 (2001), Sp. 1087.

3 Manuel BORUTTA, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*, Göttingen 2010.

4 Urs ALTERMATT/Franziska METZGER (Hg.), *Religion und Nation. Katholizismen im Europa des 19. und 20. Jahrhunderts*, Stuttgart 2007; vgl. auch Heinz Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in Europa*, Frankfurt a.M. 2004.

5 Barbara STAMBOLIS, *Nationalisierung trotz Ultramontanisierung oder: »Alles für Deutschland. Deutschland aber für Christus«*. Mentalitätsleitende Wertorientierung deutscher Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, in: *HZ* 269 (1999), S. 57–98; Frank BECKER, *Konfessionelle Nationsbilder im Deutschen Kaiserreich*, in: Heinz-Gerhard HAUPT/Dieter LANGEWIESCHE (Hg.), *Nation und Religion in der deutschen Geschichte*, Frankfurt a.M./New York 2001, S. 389–418.

6 Christian RAK, *Krieg, Nation und Konfession. Die Erfahrung des deutsch-französischen Krieges von 1870/71*, Paderborn 2004 (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte. Reihe B: Forschungen 97).

muster wieder zur Geltung⁷. So wurde in der Folge der französisch-katholischen Propaganda-Schrift *La Guerre allemande et le Catholicisme* nur knapp eine direkte Konfrontation der beiden nationalen Episkopate im Weltkrieg vermieden⁸.

Diese grundlegende Nationalisierung der europäischen Katholizismen machte sich auch in der römischen Zentrale bemerkbar. Hier blickten die deutschen Katholiken um 1900 argwöhnisch auf jede vermeintliche Bevorzugung Frankreichs, »der ältesten Tochter der Kirche«, etwa wenn es um die Leitung der kolonialpolitisch wichtigen Propagandakongregation ging⁹. Die kirchlichen Vertreter Nordamerikas forderten vor dem Hintergrund des spanisch-amerikanischen Krieges im Sinne des sog. »Amerikanismus« den gerechten Anteil der dynamischen angelsächsischen Rasse an der Leitung der Universalkirche und die Zurückdrängung bisher dominierender alteuropäischer, iberoromanischer Interessen in Rom¹⁰. Diese ausgesprochen kompetitive Grundausrichtung der nationalen Katholizismen wirkte sich selbstverständlich auch im wissenschaftlichen Bereich aus: Der internationale Austausch hatte auch im Katholizismus ein starkes Moment nationalen Wettbewerbs in sich, bei dem jede »Kulturnation« an der Spitze stehen wollte. Die deutsche katholische Universitäts-Theologie wollte dabei primär am wissenschaftlichen Erfolg der deutschen Wissenschaft insgesamt partizipieren – und zwar im Sinne des Einholens und des Überholens der protestantischen Theologie. Der Tübinger Kirchenhistoriker Franz Xaver Funk pries 1902 in seinem einflussreichen kirchengeschichtlichen Lehrbuch die anspornende Konkurrenz von evangelischer und katholischer Universitätstheologie in Deutschland, die er in anderen, vor allem südeuropäischen Ländern vermisste:

Die romanischen Völker, die in der vorigen Periode [vor 1789] den wissenschaftlichen Principat behauptet hatten, blieben jetzt hinter Deutschland zurück. Die Orden und anderen Institute, die früher die Hauptträger der kirchlichen Wissenschaft waren, fielen größtenteils der Revolution zum Opfer. Die theologischen Fakultäten, die in Deutschland sich so segensreich erwiesen, gehen ihnen ab. Der Klerus wird in jenen

7 Zu diesem weiten Feld vgl. u.a. Andreas HOLZEM/Christoph HOLZAPFEL, Kriegserfahrung als Forschungsproblem. Der Erste Weltkrieg und die religiöse Erfahrung von Katholiken, in: TThQ 182 (2002), S. 279–297; Klaus SCHREINER, »Helm ab zum Ave Maria«. Kriegstheologie und Kriegsfrömmigkeit im Ersten Weltkrieg, in: RoJKG 25 (2006), S. 65–98; Oliver GÖBEL, Die Fuldaer Katholiken und der Erste Weltkrieg. Zur konfessionellen Spezifik nationaler Integration am Beispiel der fuldischen katholischen Publizistik 1914–1918, Frankfurt a.M. 2011 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 23).

8 Zusammenfassend Claus ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus, Paderborn 1999, S. 310–317 (Lit.) (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, Reihe B: Forschungen 86).

9 Ebd., S. 79.

10 Zusammenfassend Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i.Br. 2007, S. 34–40; 151 (Lit.).

Ländern fast durchweg in Seminarien erzogen, und diese Anstalten erwiesen sich wenigstens überall da, wo das fragliche Erziehungssystem herrschend ist, nicht als Stätten wissenschaftlichen Forschens und Schaffens¹¹.

Allerdings holte gerade Frankreich ab 1880 wieder auf¹², was der junge Kirchenhistoriker Joseph Sauer 1902 so kommentierte:

[Der französische Exeget Alfred] Loisy hat freilich recht, wenn er geringschätzig auf Deutschland [gemeint ist das katholische] blickt. Wir sind auf keinem einzigen Gebiet der exakten Wissenschaften in der Theologie bahnbrechend gewesen. Bei uns haben sowohl im Bereich der Geschichte wie in der Bibelwissenschaft stets die Protestanten den Urwald roden müssen; wir haben, beiseite stehend, jeweils über den Barbarismus in romantischer Entrüstung geschimpft und die herz- und glaubenslosen Gegner zu brandmarken gesucht, schließlich aber sind wir ihnen doch, schüchtern und verstohlen, gefolgt und haben an den Grenzen des urbar gemachten Feldes unseren schwächlichen Weizen gebaut. In Frankreich liegen die Dinge anders; dort fehlt ganz das protestantische Element, das wissenschaftlich in dieser Weise arbeitet und darum tut's der Katholik, und der kann's umso ungenierter, je wirrer die kirchlichen Verhältnisse dorten liegen¹³.

Auf der französisch-katholischen Seite zeigte der gerade genannte Exeget Alfred Loisy¹⁴, der in seinem Leben drei deutsche Invasionen erlebte, tatsächlich ein geschärftes theologisches Nationalbewusstsein. In seinen autobiographischen Schriften hat Loisy stark betont, dass er seinen exegetischen Grundansatz unabhängig von der deutschen protestantischen Exegese gefunden habe. In sehr prononcierter Weise verstand er sich dabei als Alternative zu Julius Wellhausen und Adolf Harnack. Deutlich stilisierte er auch die Dogmengeschichte seines Kollegen Joseph Turmel als französisch-katholische Alternative zu Harnack¹⁵.

Trotz dieser nationalen Grundierung bzw. parallel zu ihr gab es gerade im Zeitraum von ca. 1885 bis 1910 auch eine bemerkenswerte internationale Offenheit in der katholisch-theologischen Landschaft. Dies hatte eine gewisse Tradition: Im Zeichen der katholischen Romantik, des gemäßigt-

11 Franz Xaver FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn 41902 (W.H.T 16).

12 Zur »science chrétienne« an den Instituts catholiques vgl. Francesco BERETTA, Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel, Paris 1996 (Théologie historique: Textes, dossiers, documents 16).

13 Sauer an Auguste von Eichthal, 11. Oktober 1902 (Ergänzungen C.A.); ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), S. 185.

14 Vgl. Claus ARNOLD, Alfred Loisy, in: Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), Die Klassiker der Theologie, Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner, München 2005, S. 155–170.

15 Charles J.T. TALAR, Une passion partagée pour la vérité. Joseph Turmel et Alfred Loisy, in: RThPh 142 (2010), S. 161–173.

ten Ultramontanismus und des liberalen Katholizismus vor 1870 hatten sich bereits Gelehrtennetzwerke gebildet. Zu denken ist etwa an den internationalen Freundeskreis von Ignaz von Döllinger¹⁶, der zahlreiche Kontakte nach Frankreich (Montalembert¹⁷) und England (Lord Acton¹⁸) einschloss. Ähnliches lässt sich von Franz Xaver Kraus¹⁹ sagen, der nicht nur John Henry Newman in Birmingham besuchte²⁰, sondern reiche Kontakte zumal in Italien unterhielt, nicht zuletzt zu Giovanni Battista de Rossi, dem Vater der wissenschaftlichen Christlichen Archäologie – einer neuen Disziplin, die sich gerade in Rom mit seinen archäologischen und historischen Instituten durch besondere Internationalität auszeichnete (u.a. 1888 Gründung des römischen Instituts der Görres-Gesellschaft)²¹. Im Zeichen des Reformkatholizismus/Modernismus um 1900 entstanden zudem neue internationale theologische Netzwerke, etwa um den englisch-deutschen Religionsphilosophen und Exegeten Friedrich von Hügel²² und um den protestantischen Franziskus-Forscher Paul Sabatier²³. Diese reformkatholische Internationalität institutionalisierte sich auch in neuen Zeitschriften mit theologisch-kirchenpolitischer Agenda, etwa *Il Rinnovamento*²⁴ in Italien und *Demain*²⁵ in Frankreich, die jeweils auf Beiträge aus Italien, Frankreich, Deutschland und

16 Vgl. das Münchener DFG-Projekt von Franz Xaver Bischof. URL: <<http://www.kaththeol.uni-muenchen.de/forschung/forschungsprojekte/dfg-projekt/index.html>> (Zugriff: 15.4.2013).

17 Victor CONZEMIUS, Montalembert et l'Allemagne, in: RHEF 56 (1970), S. 17–46; Claus ARNOLD, Montalembert e la cultura tedesca, in: Manuela CERETTA/Mario TESINI, Montalembert pensatore europeo, Rom 2013, S. 258–269.

18 Victor CONZEMIUS (Bearb.), Ignaz von Döllinger. Briefwechsel mit Lord Acton, 3 Bd., München 1963–1971.

19 Grundlegend für die Personennetzwerke um Kraus: Franz Xaver KRAUS, Tagebücher, hg. von Hubert SCHIEL, Köln 1957. Vgl. ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8) (Lit.).

20 Claus ARNOLD, »Religiös« versus »politisch«. – Der »liberale Katholik« Franz Xaver Kraus über die Kardinäle John Henry Newman und Edward Manning, in: Ders./Bernd TROCHOLEPCZY/Knut WENZEL (Hg.), John Henry Newman. Kirchenlehrer der Moderne, Freiburg i.Br. 2009, S. 54–72.

21 Jetzt sehr gut nachvollziehbar in Stefan HEID/Martin DENNERT (Hg.), Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert, 2 Bd., Regensburg 2012.

22 Vgl. zusammenfassend ARNOLD, Modernismus (wie Anm. 10), S. 85–88; 154 (Lit.).

23 Über ihn Friedrich Wilhelm GRAF, in: TRE 29 (1998), S. 514–518. Zu Sabatiers Nachlass, aus dem das frühere »Centro studi per la storia del modernismo« in seinen *Fonti e documenti* wichtige Editionen vorgelegt hat, vgl. Annibale ZAMBARBIERI, Modernismo cattolico, messaggio francescano, cristianesimo. Note sull'Archivio di Paul Sabatier presso l'Università di Urbino, in: Paul Sabatier e gli studi francescani. Atti del 30. Convegno internazionale in occasione del centenario della fondazione della Società Internazionale di Studi Francescani (1902–2002); Assisi, 10–12 ottobre 2002, Spoleto 2003 (Atti dei convegni della Società Internazionale di Studi Francescani e del Centro Interuniversitario di Studi Francescani, Nuova serie 13), S. 285–356.

24 Vgl. Fulvio DE GIORGI/Nicola RAPONI (Hg.), Rinnovamento religioso e impegno civile in Tommaso Gallarati Scotti, Mailand 1994.

25 Louis-Pierre SARDELLA, *Demain, une revue catholique d'avant-garde (1905–1907)*, Paris 2011. – Zu den deutschen Beiträgern vgl. ergänzend ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), S. 228–235.

England zählen konnten. Auch traditionellere wissenschaftliche Organe wie die seit 1875 bei Herder verlegte und ab 1904 von Joseph Sauer herausgegebene *Literarische Rundschau* gaben sich nun einen dezidiert internationalen Anstrich²⁶. Ein konservatives Pendant fand diese reformkatholische Vernetzung im Rahmen der Kurien- und Kirchenreform unter Papst Pius X. Hier kam insbesondere bei der Vorbereitung des neuen *Codex Iuris Canonici* ab 1904 (promulgiert 1917) die Internationalität der Kirchenrechtswissenschaft zum Ausdruck, indem auch zahlreiche ›extra-urbane‹ deutsche, französische und spanische Konsultoren an der Vorbereitung beteiligt waren²⁷. Obwohl erst im Kontext des II. Vaticanums die ›Internationalisierung‹ der Römischen Kurie gefordert wurde, waren auch schon um 1900 in Rom viele nicht-italienische Theologen für die Kurie tätig, die sich vor allem aus den internationalen Ordenszentralen in der Heiligen Stadt rekrutierten²⁸.

Die Kongresse

In diesen gleichermaßen von Prozessen der Nationalisierung wie Internationalisierung der katholischen Theologie bestimmten Kontext ordnen sich auch die fünf internationalen katholischen Gelehrtenkongresse ein, die 1888 und 1891 in Paris, 1894 in Brüssel, 1897 in Freiburg/Schweiz und 1900 in München stattfanden. Die Kongresse harren immer noch einer umfassenden Untersuchung. Von Francesco Beretta, der sich mit diesem Thema seit über 20 Jahren befasst, liegen dazu gewichtige Beiträge vor²⁹. Daneben hat Karl

26 ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), S. 294–304. Sauer ließ die Zeitschrift ab 1905 nicht mehr in Frankfurt, sondern in Antiqua drucken und brachte beeindruckende Länderüberblicke, z.B. Henri BREMOND, Das literarische Leben in Frankreich in den Jahren 1907 und 1908, in: LitRdsch 35 (1909), S. 265–270; 321–326; 369–376. Die Zeitschrift ist jetzt online zugänglich über URL: <<http://idb.ub.uni-tuebingen.de/digitue/theo/litrdsch/index.html>>.

27 Grundlegend aufgearbeitet von Carlo FANTAPPIÉ, Chiesa Romana e Modernità Giuridica, 2 Bd., Mailand 2008.

28 Herman H. SCHWEDT (Bearb.)/Tobias LAGATZ (Mitarb.)/Hubert WOLF (Hg.), Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, 2 Bd., Paderborn 2005.

29 Vgl. Francesco BERETTA, Les Congrès scientifiques internationaux des catholiques (1888–1900) et la production d'orthodoxie dans l'espace intellectuel catholique, in: Claude LANGLOIS/Christian SORREL (Hg.), Le catholicisme en Congrès (XIXe–XXe siècles). Actes de la table ronde organisée à l'Institut européen en sciences des religions, Paris, 22–23 septembre 2005, Paris 2009 (Chrétiens et Sociétés. Documents et Mémoires 8) (benutzt wurde hier die online-Fassung auf URL: <http://halshs.archives-ouvertes.fr/docs/00/45/32/94/PDF/Beretta_Congres.pdf>); Francesco BERETTA, Monseigneur d'Hulst, les congrès scientifiques internationaux des catholiques et la question biblique. La liberté de la science chrétienne au service du renouvellement de la théologie, in: Claude BRESSOLETTE (dir.), Monseigneur d'Hulst fondateur de l'Institut catholique de Paris, Paris 1998, S. 75–135 (Sciences théologiques et religieuses 8). – Leider konnte Francesco Beretta nicht an der hier dokumentierten Tagung teilnehmen, weshalb ich mich selbst dieses unumgänglichen Themas angenommen habe.

Hausberger 1996 einen äußerst instruktiven Überblick gegeben und insbesondere das Ende der Kongresse im Kontext der Modernismuskrise untersucht³⁰. Schließlich liegt von Gunda C. Häring eine umfangreiche Frankfurter historische Magisterarbeit von 1994 zu den Kongressen vor³¹.

Allein die geographische Folge der Veranstaltungsorte der fünf Kongresse verdeutlicht, dass es sich hier um eine langsame Migration aus dem frankophonen Raum heraus gehandelt hat, und tatsächlich waren die Kongresse zunächst eine sehr französische Idee gewesen. Als Ideengeber sind die Theologen Marc-Antoine-Marie-François Duilhé de Saint-Projet und Maurice d’Hulst³² identifiziert worden. Duilhé de Saint-Projet veröffentlichte 1885 eine *Apologie scientifique de la foi chrétienne*, welche die Vereinbarkeit der neuen wissenschaftlichen Ergebnisse besonders auf dem Gebiet der Kosmologie, der Biologie und der Anthropologie mit der Offenbarungswahrheit in ihrer schultheologischen Fassung zu erweisen suchte. Mit diesem ‚heiligen Projekt‘ lag er im Mainstream des Pontifikats von Leo XIII., der einen strengen Thomismus mit einer limitierten Offenheit für den Fortschritt in den exakten Wissenschaften zu versöhnen suchte. Entsprechend wurde Duilhé mit einem eigenen päpstlichen Breve belobigt. Das Buch wurde in kürzester Zeit in acht Sprachen übersetzt und sah bis 1905 sechs Auflagen. Allein die ersten drei Auflagen samt ihren Übersetzungen erreichten insgesamt 17 Millionen Exemplare³³. Die deutsche Übersetzung von 1889 stammte von dem späteren Freiburger Theologen Carl Braig, der auf einer wissenschaftlichen Reise als wohl fast einziger Reichsdeutscher an dem ersten Pariser Kongress von 1888 teilgenommen hatte³⁴. Die Programmatik der Kongresse traf offensichtlich einen Lebensnerv des Katholizismus nach dem I. Vatikanum. Letzteres hatte einerseits durch die Unfehlbarkeitsdefinition einen beachtlichen Teil der katholischen intellektuellen Elite der Kirche entfremdet, zum ande-

30 Karl HAUSBERGER, »Kirchenparlament« oder Forum des Dialogs zwischen Glaube und Wissen? Die internationalen katholischen Gelehrtenkongresse (1888–1900) und ihr Scheitern im Kontext der Modernismuskontroverse, in: Heinrich PETRI u.a. (Hg.), Glaubensvermittlung im Umbruch. Festschrift für Bischof Manfred Müller, Regensburg 1996, S. 109–142.

31 Gunda C. HÄRING [heute Sr. Scholastika Häring OSB, Dinklage], Fünf internationale katholische Gelehrtenkongresse Paris 1888 und 1891, Brüssel 1894, Freiburg/Schweiz 1897, München 1900, Magisterarbeit Frankfurt 1994, 240 S. Die ausgezeichnete Arbeit wurde mit Rücksicht auf die parallelen Forschungen von Beretta nicht zur Promotion ausgebaut. – Das Folgende, wenn nicht anders angegeben, zusammenfassend nach Beretta, Hausberger und Häring.

32 Francesco BERETTA, Monseigneur d’Hulst et la science chrétienne. Portrait d’un intellectuel, Paris 1996.

33 HÄRING, Gelehrtenkongresse (wie Anm. 31), S. 23.

34 Daniel ESCH, Apostolat der Dialektik. Leben und Werk des Freiburger Theologen und Philosophen Carl Braig (1853–1923), Freiburg i.Br. 2004, S. 34–37. – Braig konnte nach Paris fahren, weil er als Kurseelsorger im Winter beurlaubt war. Die wissenschaftlichen Reisen und Reise-Stipendien deutscher katholischer Theologen sind ein eigenes Thema, das noch zu behandeln wäre.

ren aber in seiner Konstitution *Dei Filius* festgehalten, dass die Wissenschaften in ihrem Bereich eine gerechte Freiheit im Rahmen ihrer Prinzipien und Methoden haben sollten, solange sie nicht übergriffig auf den Bereich der Glaubenslehre würden.

Duilhé de Saint-Projet wirkte am Institut Catholique von Toulouse, der andere Ideengeber, Maurice d'Hulst, leitete jenes in Paris. Damit ist auch der institutionell-politische Rahmen angedeutet, in dem sich die Kongresse zunächst bewegen sollten: Nachdem die katholische Theologie in Frankreich aus den staatlichen Universitäten verdrängt worden war, sollte sie in den auf der Basis des Unterrichtsfreiheitsgesetzes von 1875 gegründeten »Instituts catholiques«, die als katholische Universitäten geplant waren, eine neue akademische Basis finden³⁵. Über den Kongressen spannte sich damit der apologetisch-hoffungsfrohe Bogen einer »science chrétienne« – einer zukunftsfähigen und zugleich katholischen christlichen Wissenschaft, einer Allianz von Glauben und Wissen, wie sie Maurice d'Hulst stimmkräftig propagierte³⁶. Die Theologie stellte bei diesem Projekt allerdings einen zentralen Problempunkt dar. D'Hulst musste schon vor dem ersten Kongress in einem an Leo XIII. gerichteten Memorandum Befürchtungen zerstreuen, man wolle sich bei dem Kongress in »théologie parlementaire«³⁷ üben, also über theologische Fragen abstimmen. Hierfür war in den Zeiten eines von oben verordneten Thomismus selbstverständlich kein Raum. Die Befürchtungen waren von einem Teil des französischen Episkopats gekommen, zu dessen Wortführer sich Bischof Charles-Émile Freppel von Angers gemacht hatte. Explizit stand im Hintergrund noch das Schreckgespenst der von Ignaz von Döllinger initiierten Münchener Gelehrtenversammlung von 1863, die in der Folge ex negativo entscheidend zur Formulierung des sog. »ordentlichen Lehramts« geführt hatte³⁸. Artikel 17 der Geschäftsordnung des ersten Kongresses von 1888 wies deshalb ausdrücklich darauf hin, dass kein Referat zugelassen werden könne, das den im Breve *Tuas Libenter* von 1863 formulierten Regeln widersprechen würde (dieses Breve war als direkte Reaktion auf die Münchener Versammlung ergangen)³⁹. Wenn also die »théologie proprement dite« von den Kongressen ausgeschlossen sein sollte, so sollten doch religionswissenschaftliche Fragen, primär historischer und philosophischer Art,

35 Vgl. BRESSOLETTE, D'Hulst (wie Anm. 29).

36 BERETTA, D'Hulst (wie Anm. 32).

37 Vgl. HÄRING, Gelehrtenkongresse (wie Anm. 31), S. 37.

38 Dazu jetzt Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i.Br. 2010; Hubert WOLF, »Wahr ist, was gelehrt wird« statt »Gelehrt ist, was wahr ist«? Zur »Erfindung« des »ordentlichen« Lehramts, in: Thomas SCHMELLER/Martin EBNER/Rudolf HOPPE (Hg.), Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i.Br. 2010, S. 236–259 (QD 239).

39 HÄRING, Gelehrtenkongresse (wie Anm. 31), S. 69.

sowie bibelwissenschaftliche Fragen auf den Kongressen traktiert werden – letztere aber unter Ausschluss der damals virulenten Frage nach der Inspiration der Heiligen Schrift, die schließlich zu der gegen d’Hulst und Alfred Loisy gerichteten Enzyklika *Providentissimus Deus* von 1893 führte⁴⁰. Leo XIII. ließ sich vorerst mit diesen Versicherungen beruhigen und gab mit einem persönlich an d’Hulst gerichteten Breve vom 20. Mai 1887 den Startschuss für die Kongresse⁴¹. Der Papst eröffnete damit einen Feldversuch, der dann mittelfristig am Antimodernismus scheitern sollte. Kurzfristig war es aber auf den Kongressen möglich, theologierelevante Themen, die aus heutiger Sicht zur Theologie selbst gehörten, zu diskutieren. Neben dem neuscholastischen Diskurs und in säuberlicher Trennung von ihm konnte sich so ein kirchenhistorischer, bibelwissenschaftlicher und religionsphilosophischer Diskurs auf internationaler Ebene entwickeln. Genau diese säuberliche Trennung der »Rollen« des Historikers und des Theologen, wie sie auch Alfred Loisy für sich in Anspruch nahm, wurde dann aber 1907 in der Enzyklika *Pascendi* von Papst Pius X. als Modernismus verurteilt⁴².

Der Freiburger Kongress von 1897

Das höchste Maß an Internationalität erreichte der Kongress in Fribourg bzw. Freiburg im Uechtland im August 1897, der hier deshalb exemplarisch vorgestellt werden soll⁴³. Im Vorfeld hatten 3000 Personen als sog. Mitglieder des Kongresses die Akten subskribiert, tatsächlich anwesend waren 758 Wissenschaftler, davon 277 aus der Schweiz, 183 aus Frankreich, 106 aus Deutschland, 28 aus Italien, 21 aus Großbritannien, 15 aus Belgien, 10 aus den Niederlanden, 13 aus Österreich, 7 aus Russland, 6 aus Nordamerika und 5 aus Spanien. Die Teilnehmerzahl sagt noch nichts über die wissenschaftliche Aktivität der Nationen aus; so übernahmen von den 15 Belgiern immerhin 11 ein Referat. 80 Referate kamen immer noch aus Frankreich, 38 aus Deutschland, je 17 aus Italien und der Schweiz, 13 aus Spanien, 11 aus Eng-

40 Francesco BERETTA, De l’inerrance absolue à la vérité salvifique de l’Ecriture. Providentissimus entre Vatican I et Vatican II, in: FZPhTh 46 (1999), S. 461–501; vgl. Claus ARNOLD, Der Fall Galilei und die »Biblische Frage« um 1900, in: Johannes KEPPELER/Martin SPAETH (Hg.), Die Unmöglichkeit, auf einem Punkt zu leben. Interdisziplinäre Zugänge zur Tradition. Festschrift für Siegfried Wiedenhofer zum 70. Geburtstag, Ostfildern 2011, S. 8–20.

41 Zum Ganzen BERETTA, Congrès scientifiques internationaux (wie Anm. 29).

42 Vgl. u. a. Claus ARNOLD, P. Joseph Lemius OMI und die Entstehung der Enzyklika »Pascendi«, in: Gisela FLECKENSTEIN/Michael KLÖCKER/Norbert SCHLOSSMACHER (Hg.), Kirchengeschichte. Alte und neue Wege. Festschrift für Christoph Weber, Frankfurt a.M. 2008, S. 299–320.

43 Comptes Rendus du Quatrième Congrès Scientifique International des Catholiques tenu à Fribourg (Suisse) du 16 au 20 août 1897, Section 1–10, Freiburg/Schweiz 1898; vgl. HÄRING, Gelehrtenkongresse (wie Anm. 31), S. 101–119.

land, 7 aus Ungarn, je zwei aus den Niederlanden und den USA und je eines aus Polen und Österreich. (Da die Referate teilweise in Abwesenheit verlesen wurden, gab es mehr spanische Referate als Teilnehmer.) Die bei allem Ausschluss der Theologie dennoch theologische Grundprägung des Kongressunternehmens zeigte sich in der starken, ja dominierenden klerikalen Präsenz in den verschiedenen Länder-, Sektions- und Geschäftsführungskomitees. Durch die Feier der vierhundertjährigen Wiederkehr des Todesjahres von Petrus Canisius hatte der Kongress auch einen festen gegenreformatorisch-katholischen Bezugspunkt. Die relativ junge, bewusst katholisch geprägte Schweizer Staatsuniversität Freiburg⁴⁴ bot ebenfalls einen ideologisch geeigneten Rahmen – genauso wie die Kongress-Präsidentschaft des Baron Georg von Hertling, des bekannten katholischen Philosophen und Zentrumspolitikers⁴⁵, der diese Funktion als Vorsitzender der Görres-Gesellschaft für das katholische Deutschland übertragen bekommen hatte. Letztere, 1876 unter ähnlich apologetischen Vorzeichen wie das französische Kongress-Projekt gegründet⁴⁶, ähnelt ja bis heute in ihrer formalen Grundanlage der Sektionen durch den Ausschluss der Theologie frappant dem damaligen Konzept. Im Gegensatz zu den Kongressen überlebte sie, wenn auch mit Schwierigkeiten, den Antimodernismus⁴⁷ sowie später den Nationalsozialismus⁴⁸. Die Görres-Gesellschaft hielt übrigens im Rahmen des Kongresses gleich auch ihre Jahresversammlung ab. Deutsch stand in Freiburg/Fribourg erstmals gleichberechtigt neben Französisch und Latein als Konferenzsprache.

In den beiden direkt Theologie-affinen Sektionen zeigten sich das Niveau und die Internationalität des Freiburger Kongresses schon in den Sektionspräsidien⁴⁹: Bei den »sciences religieuses« präsiidierte der Kirchenhistoriker Franz Xaver von Funk aus Tübingen, ihm zu Seite standen der katalanische

44 Urs ALTERMATT, Anfänge, Krise und Konsolidierung 1889–1914, in: Roland RUFFIEUX (Hg.), *Geschichte der Universität Freiburg Schweiz. Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche*, Bd. 1, Freiburg/Schweiz 1991, S. 75–140; zu den theologischen Konflikten vgl. Otto WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum«, Regensburg 1998, S. 33–46; 209–274 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2).

45 Zu den Schwierigkeiten, die sogar Hertling wegen seiner Thomas-Historisierung bereits im 1900 hatte, vgl. Christoph WEBER, *Der »Fall Spahn« (1901)*. Ein Beitrag zur Wissenschafts- und Kulturdiskussion im ausgehenden 19. Jahrhundert, Rom 1980, S. 108; 168f.

46 Hans Elmar ONNAU (Bearb.)/Rudolf MORSEY (Hg.), *Die Görres-Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft. Die Vorträge auf den Generalversammlungen 1876–1985*, Paderborn 1990.

47 Norbert TRIPPEN, »Zwischen Zuversicht und Mutlosigkeit«. Die Görres-Gesellschaft in der Modernismuskrise 1907–1914, in: *Saeculum* 30 (1979), S. 280–291; Christoph WEBER, *Heinrich Finke zwischen akademischer Imparität und kirchlichem Antiliberalismus*, in: *AHVNRh* 186 (1983), S. 139–165.

48 Rudolf MORSEY, *Görres-Gesellschaft und NS-Diktatur. Die Geschichte der Görres-Gesellschaft 1932/33 bis zum Verbot 1941*, Paderborn 2002.

49 Vgl. *Compte Rendu Fribourg* (wie Anm. 43) sowie die Aufstellung bei HÄRING, *Gelehrtenkongresse* (wie Anm. 31), S. 195–209.

Hebraist Delfin Donadiu y Puignau, der spätere Bischof von Soissons Pierre-Louis Péchenard als Rektor des Institut catholique de Paris, der Würzburger Patrologe Heinrich Kihn, Dr. Achille Ratti von der Biblioteca Ambrosiana in Mailand (später Papst Pius XI.) und Franz von Segesser, der Direktor des Luzerner Priesterseminars (der später auch am großen Internationalen Marianischen Kongress von 1906 in Einsiedeln beteiligt war⁵⁰). Die relative Ausgewogenheit zwischen konservativen und progressiveren Theologen zeigt sich auch in der exegetischen Sektion, die in Freiburg erstmals als eigene Sektion, getrennt von den »sciences religieuses«, ausgewiesen war⁵¹: An der Spitze stand der moderat progressive Dominikaner Marie-Joseph Lagrange⁵² von der Ecole Biblique in Jerusalem, ihm zur Seite standen als Vizepräsidenten der konservative Münchener Patrologe und Exeget Otto Bardenhewer und der sehr konservative Loisy-Gegner Joseph Brucker aus der Gesellschaft Jesu. Der englische Vizepräsident Mons. Bernard Ward vom St. Edmund's College Ware war zwar auch Fellow der Royal Historical Society, stand aber den beiden Sekretären der Sektion doch an Bedeutung weit nach: denn sowohl Salvatore Minocchi⁵³ als auch der Freiburger dominikanische Exeget Vincent Rose⁵⁴ sollten wegen ihrer progressiven Haltung im Laufe der Modernismuskrise große Schwierigkeiten bekommen. Die Freiburger exegetische Sektion hat eine gewisse Berühmtheit dadurch erlangt, dass Lagrange mündlich und der abwesende Friedrich von Hügel schriftlich dort ohne großen Widerspruch der konservativen Exegeten eine Annäherung an die neueren Theorien zur Entstehung des Penta- bzw. Hexateuch vollziehen konnten, durch die natürlich die mosaische Autorschaft relativiert wurde⁵⁵. Lagrange löste das implizite theologische Problem, indem er zwischen Authentizität auf der einen und Inspiration auf der anderen Seite differenzierte. Damit schienen sich wieder Spielräume für die katholische Exegese zu ergeben. Die Sektion »sciences religieuses« zeugte daneben von interdisziplinärer Offenheit bzw. glich einem Gemischtwarenladen, der aber zumal im patristischen

50 Zum Kongress von Einsiedeln und den internationalen marianischen Kongressen allgemein vgl. Kari KÄLIN, *Schauplatz katholischer Frömmigkeit. Wallfahrt nach Einsiedeln von 1864 bis 1914*, Freiburg/Schweiz 2005, S. 147–152; *Congrès Marial international*, Einsiedeln, 17–21 août 1906. Bericht über den internationalen Marianischen Congress gehalten in Einsiedeln, Freiburg/Schweiz 1907; Joseph BITREMIEUX / August DENEFFE, *Marianische Kongresse und Marianische Tagungen*, in: ZAM 13 (1938), S. 66–69. Die Kongresse gingen ebenfalls von Frankreich aus: 1900 Lyon, 1902 Freiburg/Schweiz, 1904 Rom, 1906 Einsiedeln, 1908 Salzburg, 1910 Zaragoza, 1912 Trier. Sie wurden erst 1950 wieder fortgeführt.

51 HÄRING, *Gelehrtenkongresse* (wie Anm. 31), S. 113–117.

52 Über ihn Bernard MONTAGNES, *Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique*, Paris 2004.

53 Über ihn Francesco MALGERI, in: DBI 74 (2010) (URL: <http://www.treccani.it/enciclopedia/salvatore-minocchi_%28Dizionario-Biografico%29/>).

54 Vgl. WEISS, *Dominikanerorden* (wie Anm. 44), S. 38–42.

55 Vgl. etwa die Darstellung bei Lawrence F. BARMANN, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Cambridge 1972, S. 68f.

Bereich Beiträge von bleibendem Wert bot; so sprach Funk über die beiden letzten Bücher der Schrift Basilius' des Großen gegen Eunomius, Carl Holzhey über die Abhängigkeit der syrischen Didaskalie von der Didache, Giovanni Mercati über textkritische Probleme der Schriften Cyprians und der junge Jesuit Josef Stiglmayr über die Engellehre des sogenannten Dionysius Areopagita (den er später zum Pseudo-Dionysius machte, weswegen er Ärger mit seinem Orden bekam⁵⁶). Die Patristik hat sich dann auch im weiteren Verlauf des 20. Jahrhunderts als wahrhaft internationale Disziplin behauptet⁵⁷. Die Sektion bot aber auch strengen Thomisten die Gelegenheit, sich bei positiver Arbeit von ihren metaphysischen Anstrengungen zu entspannen; so trat P. Thomas Esser OP⁵⁸, der spätere Sekretär der Indexkongregation, mit einem Referat zur Archäologie der Paternoster-Schnur an. Auch die anderen Sektionen bargen theologisch Relevantes: In der philosophischen Sektion sprachen etwa der münsterische Moraltheologe Joseph Mausbach über den Begriff des sittlich Guten bei Thomas von Aquin und der bekannte Dominikaner Antonin-Gilbert Sertillanges über *La preuve de l'existence de Dieu et l'éternité du monde*. Bei den Rechts-, Wirtschafts- und Sozialwissenschaften sprach der Rektor des nordamerikanischen Kollegs in Rom, Dennis O'Connell, über *Une idée nouvelle dans la vie du Père Hecker*. Im Hintergrund stand die neu erschienene französische Übersetzung der Biographie des Paulisten-Gründers Isaac Thomas Hecker, die der Übersetzer Felix Klein vom Pariser Institut catholique mit einem ausführlichen Vorwort versehen hatte. O'Connell, der selbst in der Mitte eines nordamerikanisch-europäischen reformkatholischen Netzwerkes saß, pries die Modernitätsfähigkeit des Katholizismus an, der auch Raum für Individualität, Initiative und Tatkraft bieten würde. Diese Rede stellte den eigentlichen Knüller der Konferenz dar und erregte Zusppruch wie heftige Ablehnung, vor allem von französischer konservativ-monarchistischer Seite. Leo XIII. musste zwei Jahre später den sogenannten Amerikanismus als Häresie, wenn auch nur ganz milde, verurteilen⁵⁹.

56 Gregor KLAPCZYNSKI, Ein zoologisches Kriterium der Kirchengeschichte? Zu den frühen Jahren des »Modernisten« Hugo Koch. Ein Brief an P. Odilo Rottmanner OSB, in: RoJKG 22 (2003), S. 235–248.

57 Vgl. u.a. Jacques FONTAINE u.a. (Hg.), *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930. Influences et échanges. Actes du Colloque franco-allemand de Chantilly (25–27 octobre 1991)*, Paris 1993 (Collection des Etudes Augustiniennes, série Moyen Age – Temps Modernes 27).

58 Otto WEISS, P. Thomas Esser, Sekretär der Indexkongregation, in: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 2009, S. 407–450 (Römische Inquisition und Indexkongregation 12).

59 Zusammenfassend ARNOLD, Modernismus (wie Anm. 10), S. 34–40; 151 (Lit.).

Das theologisch vielleicht interessanteste Thema wurde in der Sektion ›Anthropologiques‹ verhandelt, nämlich die Frage nach der Vereinbarkeit von Evolutionslehre und Dogma. Dies ist jüngst ausführlich von Francesco Beretta rekonstruiert worden⁶⁰. Das Thema Evolution und Dogma hatte sich schon bei den vorhergehenden drei Kongressen mit dem Namen des Dominikaners Dalmace Leroy verbunden und war in Paris und Brüssel mit bemerkenswerter Offenheit diskutiert worden. Indirekt war hier natürlich auch eine exegetische Frage betroffen, nämlich die Auslegung der Schöpfungsberichte im Buch Genesis. Im Anschluss an den Brüsseler Kongress hatten die Gegner Leroy's dann eine Verurteilung seines Werkes *L'Évolution restreinte aux espèces organiques* durch die Indexkongregation erreicht. Die Indizierung wurde allerdings nicht veröffentlicht, da Leroy bereit war, sein Werk aus dem Handel zurückzuziehen. Sehr ähnliche Thesen wie Leroy, der dem Freiburger Kongress fernbleiben musste, vertrat dort nun John Zahm von der katholischen Universität Notre Dame in Indiana, dessen *Evolution and Dogma* 1896 erschienen war. Da man das Verschwinden des Buches von Leroy nicht wahrnahm oder nicht wahrnehmen wollte, bekam Zahm viel Beifall für sein Referat über *Évolution et téléologie*. Im Nachgang zum Kongress ereilte ihn aber aufgrund einer italienischen Übersetzung seines Buches genau dasselbe Schicksal wie Leroy – auch hier werden die Gefahren der internationalen Rezeption deutlich⁶¹.

Der fünfte Kongress in München 1900 und das Ende der Kongresse

Die wichtige Rolle der Görres-Gesellschaft in Fribourg fand ihre Würdigung in der Vergabe des fünften Kongresses an Deutschland, wo er im September 1900 stattfand⁶². Trotz der Zulassung von Englisch, Italienisch und Spanisch als Konferenzsprachen glich dieser Kongress eher einer besonders glanzvollen Generalversammlung der Görres-Gesellschaft mit internationalen Gästen. Von 260 Beiträgen wurden 162 von deutschsprachigen Referenten geliefert. Bei einer Rekordzahl von 3367 sog. ›Mitgliedern‹ (Unterstützern) kamen 2037 aus Deutschland und nur noch 297 aus Frankreich, gegenüber noch 930 in Fribourg. Die bleibenden frankophonen Vorbehalte gegen Deutschland

60 BERETTA, Congrès scientifiques internationaux (wie Anm. 29).

61 Zu Leroy und Zahm vgl. auch DON O'LEARY, Roman Catholicism and Modern Science. A History, New York u.a. 2006, S. 94–105.

62 *Compte rendu du V^e Congrès Scientifique International des Catholiques/Akten des Fünften Internationalen Kongresses Katholischer Gelehrten zu München vom 24. bis 28. September 1900, München 1901*; vgl. insbesondere HAUSBERGER, Kirchenparlament (wie Anm. 30), S. 130–139.

und die ›deutsche Wissenschaft‹ wurden hier deutlich. Die Eröffnungssprache des Münchener katholischen Historikers Hermann von Grauert, Mitglied im Vorstand der Görres-Gesellschaft, bewegte sich geschickt auf dem katholisch-internationalen Minenfeld, das die Kongresse bildeten: Grauert eröffnete den Kongress in deutscher und in französischer Sprache und flocht auch eine längere Begrüßung der auswärtigen Gäste auf Französisch ein, die den katholischen Universalismus zum Ausdruck brachte:

[...] vous soignerez le salut de l'humanité, et vous honorerez notre mère commune, la sainte Eglise catholique. Sous les ailes de cette grande institution, fondée par notre Seigneur Jésus Christ et destinée à durer jusqu'à la fin des temps, vous nouerez plus étroitement les liens qui unissent les nations chrétiennes dans une grande famille⁶³.

Wenn Grauert auch stolz auf die Männer der »katholischen Wissenschaft« von Roger Bacon bis Louis Pasteur blickte, brachte er doch auch im Sinne nationaler Integration seine Wertschätzung für die protestantischen Wissenschaftler wie Niebuhr oder Helmholtz zum Ausdruck. Alle sollte der *freie* nationale wie internationale Wettbewerb vereinen. Letztendlich war an dieser Stelle auch ein Aufgehen der christlich-katholischen Wissenschaft in der allgemeinen Wissenschaft impliziert. Obwohl Grauert die Teilnahme und Mitarbeit zahlreicher Theologen ausdrücklich begrüßte und rechtfertigte, sollte dabei natürlich nicht in »die geheiligte Domäne des kirchlichen Lehramts« eingegriffen oder »die Sphäre des Dogmas« berührt werden. Der Kongress sei kein Kirchenparlament (was kaum zehn Jahre nach dem Tode Döllingers in München wohl betont werden musste). »Wir beschränken uns auf das Gebiet des rein natürlichen Erkennens«⁶⁴.

Die Sektionen boten dennoch wiederum manches theologisch Relevante, vor allem in der religionswissenschaftlichen und der historischen Sektion. Eine eigene exegetische Sektion bestand nicht mehr. Am auffälligsten sind wiederum die qualitätvollen patrologischen Beiträge, welche den internationalen Fortschritt in dieser Disziplin dokumentieren: etwa von Pierre Batiffol vom Institut Catholique de Toulouse über den *Tractatus Origenis*, von Michael Faulhaber, dem späteren Münchener Erzbischof, über den Psalmenkommentar des Athanasius oder den Beitrag von Joseph Sickenberger über die Geschichte der Lukas-Katenen. Daneben fand sich auch manches Dilettantische wie der Beitrag des Wiener Kulturkatholiken Richard von Kralik zur Quellenkritik der Kindheitsgeschichte Jesu⁶⁵.

63 Compte rendu München (wie Anm. 62), S. 15.

64 Ebd., S. 10f.; vgl. HAUSBERGER, Kirchenparlament (wie Anm. 30), S. 109f.

65 Compte rendu München (wie Anm. 62); HÄRING, Gelehrtenkongresse (wie Anm. 31), S. 210–226.

Auch dieser Kongress hatte seinen theologiepolitischen Zwischenfall, der aufgrund der Darstellungen von Christoph Weber⁶⁶ und Karl Hausberger⁶⁷ wohlbekannt ist: Der Jesuit Hartmann Grisar wandte sich in seinem Referat in einer der großen öffentlichen Sitzungen (mit ca. 700 Besuchern, darunter Prinzen und Prinzessinnen aus dem Hause Wittelsbach) gegen den Hyperkonservatismus in der katholischen Geschichtskritik und nannte als ein Beispiel die unkritische Rezeption der Legende von der angelischen Übertragung der Casa Sancta aus dem Heiligen Land nach Loreto. Grisar handelte sich dafür eine Anzeige des Nuntius ein, zog sich aus seinem bisherigen römischen Wirkungskreis zurück und wandte sich in Deutschland der kritischen Lutherforschung zu.

Der Kongress 1903 sollte in Rom stattfinden – das Angebot der Leo-Gesellschaft, ihn in Wien zu veranstalten, war abgelehnt worden⁶⁸. Die Entscheidung für Rom war doppelt verwunderlich. Zum einen war 1894 eine informelle Einladung Kardinal Jacobinis nach Rom abgelehnt worden. Der konservative Sozialkatholik Giuseppe Toniolo hatte damals Folgendes gegen Rom geltend gemacht:

Dans la capitale du monde catholique, les différentes opinions émises par les savants catholiques seraient placées, pour ainsi dire, sous la responsabilité du Vatican. Or, l'autorité du Pape est si haute en matière d'enseignement, qu'il faut l'entourer du plus grand respect, même en évitant l'apparence de vouloir le faire descendre dans l'arène des opinions purement scientifiques⁶⁹.

Diese delikate Rücksichtnahme auf die päpstliche Autorität wurde nun aber übergangen. Noch erstaunlicher ist, dass der Kongress von dem Altkirchenhistoriker Louis Duchesne nach Rom geholt worden war. Der Direktor der *École française de Rome* hatte und hat einen der klangvollsten Namen in der katholischen Wissenschaftslandschaft⁷⁰. In München wirkte er als Vizepräsident des Kongresses mit, doch hatte er zu Beginn des Kongressprojektes Duilhé de Saint-Projet und d'Hulst noch die kalte Schulter gezeigt, weil er von der wissenschaftlichen Qualität des Vorhabens und zumal von dem Eti-

66 Christoph WEBER, *Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur*, Köln 1984, S. 102–119 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 4).

67 HAUSBERGER, *Kirchenparlament* (wie Anm. 30), S. 133–139. Vgl. zur Problematik auch Klaus SCHATZ, »Liberales« und »Integralisten« unter den deutschen Jesuiten an der Jahrhundertwende, in: *RoJKG* 21 (2002), S. 141–162.

68 Zum Folgenden vgl. HAUSBERGER, *Kirchenparlament* (wie Anm. 30), S. 139–142; HÄRING, *Gelehrtenkongresse* (wie Anm. 31), S. 138–141.

69 *Compte Rendu Fribourg* (wie Anm. 43), S. 52; zit. nach HÄRING, *Gelehrtenkongresse* (wie Anm. 31), S. 118.

70 Brigitte WACHÉ, *Monseigneur Louis Duchesne (1843–1922). Historien de l'Eglise, Directeur de l'Ecole Française de Rome*, Rom 1992 (CEFR 167).

kett ›katholisch‹ nicht überzeugt war. Beide waren nun aber tot, und vielleicht hoffte Duchesne, die Kongressidee weiter verwissenschaftlichen zu können. Dazu kam es aber nicht. Duchesne sagte die Durchführung relativ kurzfristig ab, angeblich weil es Kollisionen mit anderen Kongressen, unter anderem dem Internationalen Kongress für Christliche Archäologie von 1904 in Karthago, gebe. Außerdem gab er in seinem Brief an von Hertling zu bedenken, dass der enzyklopädische Charakter der Kongresse kaum eine seriöse wissenschaftliche Aktion erlaube und dass die »religiöse Etikette« zu delikaten Verantwortlichkeiten Anlass geben könne. Hier spielte Duchesne, wie auch Karl Hausberger betont hat, deutlich auf die bisherigen Schwierigkeiten mit dem Lehramt und generell auf das eingetrübte theologiepolitische Klima gegen Ende des Pontifikats von Leo XIII. an⁷¹. Dieser hätte den für Oktober 1903 geplanten Kongress ohnehin nicht mehr erlebt.

Resümee

Die Idee einer ›christlichen Wissenschaft‹, wie sie auf den internationalen katholischen Gelehrtenkongressen zelebriert wurde, war bis zu einem gewissen Grade international anschlussfähig. Zu denken ist an die ähnliche Programmatik der Görres-Gesellschaft in Deutschland und der Leo-Gesellschaft in Österreich sowie der Katholischen Universitäten in der Schweiz, Belgien, den USA und, last but not least, der Instituts catholiques in Frankreich. Sie konnte im Verlauf der Kongresse auch nationale Gegensätze überbrücken, wenn auch eine wirklich ausgewogene Internationalität nur bei dem Kongress in Fribourg erreicht werden konnte. Die Kongressidee bot implizit auch der Theologie im heutigen Sinne einen gewissen Raum – unter Ausschluss der Dogmatik, aber Einschluss innovativer Disziplinen wie der Kirchengeschichte, der Patrologie, der Christlichen Archäologie und der Exegese. Letztlich blieb es aber eine Illusion, dass Theologen in untheologischer Weise ›Religionswissenschaft‹ und ›Bibelwissenschaft‹ betreiben könnten, um nicht mit der Schultheologie und dem Lehramt in Konflikt zu kommen. Die mentale Kompartimentierung, dass man als Historiker etwas sagen könne, was man als Theologe letztlich für irrelevant bzw. unmöglich halten musste, wurde 1907 als Modernismus verurteilt. Auch das nationale Wettbewerbsverhalten bei der Ausrichtung der Kongresse bleibt unverkennbar und ist zumal in München an der Selbstzelebration deutscher katholischer Wissenschaft und der frankophonen Distanz ablesbar. Schließlich lässt sich an den Äußerungen Grauerts und Duchesnes auch deutlich ablesen, dass die Grundidee der ›science chrétienne‹ angesichts einer konsequenten Verwis-

71 HAUSBERGER, Kirchenparlament (wie Anm. 30), S. 139–142.

senschaftlichung brüchig geworden war. Dennoch erlaubten die Kongresse für einige Jahre eine relativ friedliche, begrenzt internationale Diskussion konservativer und progressiver Theologen, bis die Scheidung der Geister doch an Tempo gewann und die Dynamik der Modernismuskrise nicht nur die Kongresse, sondern auch die anderen internationalen katholischen Netzwerke mit sich forttriss. Was davon noch übriggeblieben war, fand dann im Ersten Weltkrieg seinen Untergang⁷².

72 Exemplarisch: ARNOLD, Sauer (wie Anm. 8), S. 226–228.

Klaus Unterburger

Internationalisierung von oben, oder: Schleiermacher, Humboldt und Harnack für die katholische Weltkirche?

Das päpstliche Lehramt und die katholischen Fakultäten
und Universitäten im 20. Jahrhundert

1. Gefahren aus Deutschland: Romanisierung als Plan

Mitte der 1920er Jahre reiste der mittlerweile in Rom lehrende Jesuitenpater Augustinus Bea (1881–1968) in geheimer Mission durch Deutschland. Der spätere Kardinal und Leiter des Sekretariats für die Einheit der Christen, Pionier der katholischen Ökumene, hatte eine umfassende Bestandsaufnahme vorzunehmen. In enger Abstimmung mit dem päpstlichen Nuntius, Eugenio Pacelli (1876–1958), dem späteren Papst Pius XII. (ab 1939), ging es um nichts weniger als um eine Gesamtbeurteilung des deutschen Katholizismus¹. Deren Ergebnis war zwiespältig. Von außen gesehen schätzten Bea und Pacelli den deutschen Katholizismus als mustergültig ein. Die Priester und Ordensleute seien eifrig, höchstens von etwas zu viel Aktivismus bedroht, aber die Frömmigkeit des Volkes, der Kirchenbesuch und die Verehrung gegenüber dem Heiligen Vater werden als ausgesprochen hochstehend bewertet. Hinzu komme eine zweite herausragende positive Eigentümlichkeit des deutschen Katholizismus: die Zahl, die Größe, die Funktionsfähigkeit und die Durchschlagskraft des katholischen Vereinswesens und der Laienorganisationen². »Aus dieser Betrachtung«, so Bea,

die sich auf objektive und völlig sichere Zahlen stützt und durch die Lebenserfahrung völlig bekräftigt wird, könnte zu Recht gefolgert werden, dass der Zustand der katholischen Kirche in Deutschland im Allgemeinen gut, ja sogar blühend ist. Dennoch hat sich der geirrt, der glaubt, dass in diesem Bild nicht auch Fehler und Makel zu finden sind; vielmehr wird, wenn man genauer nachdenkt, klar, dass es einige Dinge gibt, die Furcht einflößen, dass der Stand des katholischen Lebens in Deutschland

1 Klaus UNTERBURGER, Gefahren, die der Kirche drohen. Eine Denkschrift des Jesuiten Augustinus Bea aus dem Jahr 1926 über den deutschen Katholizismus, Regensburg 2011 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 10).

2 Ebd., S. 120–122.

seinen Höhepunkt schon überschritten hat und man Gefahr läuft, dass es allmählich sinkt, wenn nicht die Hirten mit höchster Wachsamkeit eingreifen und höchste Sorgfalt anwenden³.

Diese Feststellung führt ins Zentrum der Lageanalyse Bea und Pacellis. Hinter einer prächtigen Fassade verberge sich bereits der Keim des künftigen Niedergangs; schleichend drohe Gefahr. Erste Symptome der künftigen drohenden Säkularisierung und des kirchlichen Niedergangs seien bereits greifbar: so bei der gebildeten Jugend, besonders insofern sie durch das falsche Autonomiestreben der Jugendbewegung gezeichnet sei, bei den Lesern und den vor allem weiblichen Anhängern des exkommunizierten schlesischen Priesterdichters und Patristikers Joseph Wittig (1879–1949), bei der liturgischen Bewegung um Maria Laach, die zurück zur Urkirche wolle und die späteren kirchlichen Traditionen für gering achte⁴. Doch auch im Kirchenvolk gehe der rechte Sinn zurück, wofür der Rückgang der geistlichen Berufungen und der zunehmende Einflussverlust der Kirche auf dem Gebiet der Ehe- und Sexualmoral Symptome seien. Von den Symptomen schritt Bea zur Analyse der Ursachen weiter:

Einiges davon ist beinahe allen Gebieten Europas gemeinsam und hängt mit dem modernen atheistischen und materialistischen Geist zusammen; anderes aber ist Deutschland eigentümlich und hat seinen Ursprung in den tieferen Wurzeln der intellektuellen Situation der Priester und der Laien⁵.

Die Gefahr hat also nach Bea zwei Ursachen: der gemeineuropäische Geist der Moderne mit seiner Tendenz zu Indifferentismus, Atheismus und Materialismus⁶, zweitens aber die spezifische deutsche Situation und der besondere Charakter der Deutschen, die die Kirche dort besonders gefährdet erscheinen ließen. Die Gefahr komme dabei von den intellektuellen Schichten, von der

3 Ebd., S. 122.

4 Ebd., S. 122–124; vgl. zu Wittig: Siegfried KLEYMANN, »... und lerne, von dir selbst im Glauben zu reden«. Die autobiographische Theologie Joseph Wittigs (1879–1949), Würzburg 2000 (Studien zur systematischen und spirituellen Theologie 27); zur Verurteilung Wittigs: Karl HAUSERBERGER, Der »Fall« Joseph Wittig (1879–1949), in: Hubert WOLF (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn 1998 (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), S. 299–322; Klaus UNTERBURGER, Roman mit Gott? Die Verurteilung und Exkommunikation des schlesischen Kirchenhistorikers und Schriftstellers Joseph Wittig (1879–1949) im Licht der neu zugänglichen vatikanischen Quellen, in: ASKG 70 (2012), S. 199–224; zu Maria Laach: Marcel ALBERT, Die Benediktinerabtei Maria Laach und der Nationalsozialismus, Paderborn u.a. 2004 (VKZG.B 95); Eugenio PACELLI, Die Lage der Kirche in Deutschland 1929. Bearb. von Hubert Wolf und Klaus Unterburger, Paderborn u.a. 2006 (VKZG.A 50), S. 110–115.

5 UNTERBURGER, Gefahren (wie Anm. 1), S. 130.

6 Ebd.

besonderen deutschen Geistigkeit, für die besonders die deutsche Universität stand⁷. Drei Faktoren zeichnen Bea zufolge nämlich den deutschen Geist aus: 1. Ein außergewöhnliches Organisationstalent. Dies führe eben zu den vielen gut funktionierenden Organisationen des deutschen Katholizismus, von denen man sich aber nicht täuschen lassen dürfe. Die Protestanten und die Sozialisten seien ebenso gut organisiert⁸. 2. »Aus dieser Neigung und Befähigung zum Organisieren allein ist das Leben und der intellektuelle Charakter der Deutschen noch nicht aus der Tiefe begriffen«, so Bea.

Denn dieser Tendenz setzt sich auf seltsame Weise ein gewisser Subjektivismus entgegen, eine gewisse intellektuelle Unruhe, ein Bemühen, immer neue ›Probleme‹ zu wälzen und immer neue ›Systeme‹ vorzulegen. Diese Charaktereigenschaften der Deutschen werden aus der beinahe ununterbrochenen Serie von neuen philosophischen Systemen offenbar und aus den unermüdlichen Studien, immer tiefer in die Erkenntnis der Religion und selbst der christlichen Religion einzudringen, aber nicht gemäß der Tradition und der Autorität, sondern durch ›freie Forschung‹⁹.

Diese Tendenz zur Unruhe, zum kritischen Hinterfragen, zur Hypothesen- und Systembildung können Bea und Pacelli nur als negativ und als Gefahr für den deutschen Katholizismus bewerten: deutsche Nebulosität und Verworrenheit, die die romanisch-lateinische Klarheit, Strenge, Autoritäts- und Traditionsbewahrung bedrohen. 3. Ein weiteres entscheidendes Strukturmerkmal sehen beide im Zusammenleben mit den Protestanten, die vielerorts sogar eine Art geistige Hegemonie ausübten, begründet. Hieraus erwüchsen vor allem intellektuelle Gefahren. An den Universitäten herrsche ein protestantisch-rationalistisches Ambiente. Diesen Geist atmeten auch die katholischen Studenten ein; er beseele auch die Gymnasiallehrer, welche die begabte katholische Jugend unterrichteten¹⁰.

In den genannten Faktoren wird man die Tiefenstruktur des kurialen Deutschlandbildes der Weimarer Zeit erblicken dürfen: die besondere Leistungsfähigkeit und das Organisationstalent der Deutschen und alle damit zusammenhängenden Tugenden, die man auch sonst dem deutschen Nationalcharakter häufig zuschreibt. Die Gefahren der Hyperkritik, des Subjektivismus und des Protestantismus, welche die deutsche Kirche bedrohten und die vor allem die deutsche Theologie prägten, bedurften besonderer Heilmittel: Die Bischöfe sollten dagegen vorgehen¹¹. Hier ergab sich jedoch ein Folgeproblem: Der Episkopat selbst sei zu nachlässig und erkenne die Gefahren

7 Ebd., S. 133–143.

8 Ebd., S. 131.

9 Ebd.

10 Ebd., S. 155f.; 158–160.

11 Ebd., S. 146f.

nicht. Er war ja überwiegend selbst durch die deutsche Theologie geprägt. Ein Zirkel tat sich auf: Ohne andere Theologie keine anderen Bischöfe, ohne andere Bischöfe keine andere Theologie. Tatsächlich war Pacelli mit vielen deutschen Bischöfen unzufrieden: Sie agierten zu eigenständig, ordneten sich dem Papst und ihm, dem Nuntius, zu wenig unter und hätten zu wenig Verständnis für die scholastische Theologie¹². Deshalb komme alles darauf an, Bischöfe in die deutschen Diözesen zu verpflanzen, die eine andere Ausbildung erfahren hatten: In Frage kamen die Ausbildungsstätten des Jesuitenordens in Rom und in Innsbruck, die päpstliche Universität *Gregoriana* und seit 1926 die gerade hierfür neu gegründete Jesuitenhochschule in Frankfurt-St. Georgen¹³.

2. Römische und deutsche Theologie und Universität: Eine römische Reform nach deutschen Standards?

Hinter der römischen Sicht auf die deutsche Theologie standen auch zwei Universitätsmodelle. Es ist nicht schwer, hinter den drei Vorwürfen der Hyperkritik, des Subjektivismus und der Nähe zum Protestantismus jene Grundprinzipien zu erkennen, die der Universitätsidee Friedrich Daniel Schleiermachers (1768–1834) zugrunde lagen und die sich aus den aufgeklärten Reformuniversitäten in Göttingen und Halle ebenso speisten wie aus den gnoseologischen und anthropologischen Konzepten der klassischen deutschen Philosophie¹⁴. Bekanntlich war es Wilhelm von Humboldt (1767–1835) in der kurzen Zeit seiner Wirksamkeit im preußischen Ministerium gelungen, den König bei der Gründung der Berliner Universität 1810 weitgehend von diesen zu überzeugen¹⁵. Unter dem Einfluss der Berliner Gründung war

12 PACELLI, Lage (wie Anm. 4), S. 60–63; Klaus UNTERBURGER, Pacelli und die Theologie in Deutschland. Handlungsspielräume, Optionen und Konsequenzen, in: Hubert WOLF (Hg.), Eugenio Pacelli als Nuntius in Deutschland. Forschungsperspektiven und Ansätze zu einem internationalen Vergleich, Paderborn u.a. 2012 (VKZG.B 121), S. 87–98.

13 Klaus SCHATZ, Zur Gründungsgeschichte der Hochschule Sankt Georgen 1919–1926. Zum 75jährigen Jubiläum, in: ThPh 76 (2001), S. 481–508; ders., 75 Jahre St. Georgen. Vortrag aus Anlaß der Jubiläumsfeierlichkeiten im Jahre 2001, URL: <http://www.sankt-georgen.de/hochschule/75jahre.html> [Zugriff: 22.5.2013]; Sankt Georgen. Frankfurt am Main 1926–1976, Frankfurt a.M. 1976.

14 Jan ROHLS, Schleiermacher und die wissenschaftliche Kultur des Christentums. Festvortrag am Vorabend der 175. Wiederkehr von Schleiermachers Todestag am 11. Februar 2009 an der Humboldt-Universität zu Berlin, URL: <http://edoc.hu-berlin.de/humboldt-vl/160/rohls-jan-3/PDF/rohls.pdf> [Zugriff: 22.5.2013]; Franz KADE, Schleiermachers Anteil an der Entwicklung des preußischen Bildungswesens 1808–1818. Mit einem bisher ungedruckten Votum Schleiermachers, Leipzig 1925.

15 Christoph MARKSCHIES, Was von Humboldt noch zu lernen ist. Aus Anlass des zweihundertjährigen Geburtstags der preußischen Reformuniversität, Berlin 2010; Clemens MENZE, Die

nicht nur die deutsche Universitätslandschaft im 19. Jahrhundert tiefgreifend umgestaltet worden, sie entwickelte sich auch zum international, so gerade auch nach Italien, ausstrahlenden Vorbild und Exportschlager¹⁶. Hinter allen späteren Mythenbildungen um diese Universitätstheologie standen doch als Grundprinzip das Eingebettetsein der berufsqualifizierenden Fächer wie der Theologie in ein von der philosophischen Fakultät vorgegebenes Gesamtverständnis, und damit verbunden einige weitere Charakteristika: 1) Individuelle Freiheit des Forschens und ständiges Sich-Bilden anstatt nur mechanischen Lernens; 2) Kontakt zu allen anderen Fächern der *universitas litterarum*; 3) ein von der klassischen deutschen neuzeitlichen Philosophie geprägtes Verständnis von der Wirklichkeit und vom Menschen innerhalb derselben; 4) eine Verpflichtung auf die rationale historische Kritik in allen Bereichen des Faches¹⁷. – Subjektivismus, Hyperkritik, Protestantismnähe: die römische Sicht auf die deutsche Theologie war nur ein anderer Name für diese Prinzipien.

Das Rezept gegen die Übel des deutschen Geistes und der deutschen Theologie konnte in römischen Augen somit nur eine Romanisierung sein. Seit 1918 wurde in den römischen Studienkongregationen tatsächlich unter diesen Vorzeichen intensiv über die Zukunft der Theologie in Deutschland und weltweit diskutiert¹⁸. Die Romanisierung der Theologie nördlich der Alpen und die Ersetzung der bischöflichen und theologischen Führungskräfte durch gezielt in Rom ausgebildete Theologen standen aber vor einem gewaltigen Hindernis. Dies waren die Mängel des römischen Ausbildungssystems selbst, die zur Missachtung des sog. *Dr. romanus* führten, woraus wiederum folgte, dass sie sich an den deutschen Universitäten nicht festsetzen konnten. Damit also die Kirche nördlich der Alpen von Rom her reformiert wer-

Bildungsreform Wilhelm von Humboldts, Hannover u.a. 1975 (Das Bildungsproblem in der Geschichte des europäischen Erziehungsdenkens 13); Dietrich BENNER, Wilhelm von Humboldts Bildungstheorie. Eine problemgeschichtliche Studie zum Begründungszusammenhang neuzeitlicher Bildungsreform, Weinheim 2003.

- 16 Otto WEISS, Das deutsche Modell. Zu Grundlagen und Grenzen der Bezugnahme auf die deutsche Wissenschaft in Italien in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts, in: Aldo MAZZACANE/Reiner SCHULZE (Hg.), Die deutsche und die italienische Rechtskultur im »Zeitalter der Vergleichung«, Berlin 1995, S. 77–135; Francesco MARIN, Die »deutsche Minerva« in Italien. Die Rezeption eines Universitäts- und Wissenschaftsmodells 1861–1923, Köln 2010 (Italien in der Moderne 17); Marc SCHALLENBERG, Humboldt auf Reisen? Die Rezeption des »deutschen Universitätsmodells« in den französischen und britischen Reformdiskursen (1810–1870), Basel 2002.
- 17 Christoph MARKSCHIES, Die Theologie in der Humboldtschen Universität, in: Ders., Humboldt (wie Anm. 15), S. 111–127; Thomas Albert HOWARD, Protestant Theology and the Making of the Modern German University, Oxford 2006.
- 18 Klaus UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg 2010, S. 240–291.

den konnte, musste zunächst das Studium in Rom selbst reformiert werden. Dies war die Forderung, die Pacelli als Nuntius zu hören bekam, sowie die Überzeugung Augustinus Beas, der in Rom als Spezialist in Studienfragen galt und die Studien an der *Gregoriana* bereits reformiert hatte; auch andere Stimmen forderten dies¹⁹.

In den romanischen Ländern waren in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die theologischen Fakultäten aus den Universitäten verdrängt worden²⁰; umgekehrt hatte das päpstliche Rom mit dem Kirchenstaat 1870 auch seine beiden Universitäten in Rom und Bologna verloren. Theologie in Rom war so im Wesentlichen eine Sache der Orden, die in der Ewigen Stadt ihre Studienhäuser und Hochschulen seit langem betrieben oder im 19. Jahrhundert neu errichtet hatten. Seit dieser Zeit konkretisierte sich das Bild vom *prete romano* als orthodoxem, kultiviert-gebildetem, juristisch denkendem und karrierebewusstem Idealtypus für die Besetzung der Leitungämter der katholischen Kirche²¹. Besonders das *Seminarium Romanum* und das *Collegium Romanum*, bald *Gregoriana* genannt, spielten hier eine herausragende Rolle; seit etwa 1860 wurden diese bewusst ausgebaut und ihre Studentenzahlen nahmen drastisch zu, wobei dem *Seminarium Romanum* primär die Aufgabe zukam, die römische Kurie mit Führungskräften zu versehen, während die *Gregoriana* die Bischofskandidaten für die Weltkirche liefern sollte²². Die römischen Studien und Hochschulen können dabei folgendermaßen charakterisiert werden²³:

1. Theologie wurde zwar in Verbindung mit Philosophie und zum Teil auch Kirchenrecht gelehrt, war aber nicht an Universitäten mit anderen, weltlichen, Fächern integriert.

19 Ebd., S. 364–369; 380–385.

20 Ebd., S. 138–146.

21 »Questa mutata atmosfera culturale contribuirà in maniera determinante a far guardare sotto un nuovo profilo gli studi ecclesiastici impartiti nei collegi e nelle università pontificie. Anzi tutto si vedrà in essi una garanzia di completa ortodossia dottrinale, cosa che difficilmente si sarebbe potuta avere nelle diocesi periferiche, maggiormente esposte agli influssi culturali del liberalismo, del criticismo e del positivismo. Inoltre si riconoscerà ai seminari di Roma una capacità formativa tutta speciale non solo sul terreno intellettuale, ma anche su quello propriamente spirituale e della condotta: da qui il modello del »prete romano«.«, Carlo FANTAPPIÈ, Chiesa romana e modernità giuridica, Mailand 2008 (Per la storia del pensiero giuridico moderno 76), S. 195.

22 »Ma, al di là di questi termini generali, si può avanzare anche l'ipotesi che il papato abbia mirato a diversificare le funzioni dei due prestigiosi istituti, con l'affidare all'Apollinare – sotto il suo diretto controllo – il compito di *riprodurre* la propria classe dirigente ecclesiastica, e alla Gregoriana una funzione di *universalizzazione* della cultura romana« (ebd., S. 186).

23 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 380–385; Paul Maria BAUMGARTEN, Die römische Kurie um 1900. Ausgewählte Aufsätze, hg. v. Christoph Weber, Köln/Wien 1986 (Kölner Veröffentlichungen zur Religionsgeschichte 10), v.a. S. 144–147.

2. Im Zentrum stand die systematische Theologie, die sich auf die kirchliche Lehrverkündigung stützte und diese mit rationalen Mitteln begründete, durchdachte und verteidigte. Den biblischen und historischen Fächern kam hingegen eine rein hilfswissenschaftliche Funktion zu.
3. Das Modell von Rationalität war dabei die in Lehrbücher und Traktate gegossene Form der hochmittelalterlichen Theologie, während die Neuzeit als Entkirchlichungs- und Verfallsgeschichte interpretiert wurde.
4. Im Zentrum stand die Lehre, nicht Gelehrsamkeit und individuelle Forschung; scholastische Übungen wie Disputationen sollten aber durchaus die Studenten zum eigenen Durchdenken und Argumentieren anleiten. Es war nicht wichtig, wer etwas gesagt hat, sondern ob eine Aussage wahr ist.

Diese Form der Theologie wurde primär von den Orden getragen; sie war kaum individuell geprägt, dafür in hohem Grade international. Unterrichtssprache war lange Zeit allein Latein; eine hohe Fluktuation zwischen den Fächern und Hochschulen war üblich. Diese internationale Ausrichtung war freilich gerade dadurch erkauft, dass man wesentliche Entwicklungen seit der Aufklärung nicht mit vollzogen hatte²⁴:

1. Man kannte kein vom Grundstudium unterschiedenes Doktoratsstudium, vielmehr erhielt man nach Abschluss des Philosophicums nach zwei oder drei Jahren den Dr. phil. und nach weiteren drei oder vier Jahren Theologiestudium den Dr. theol. Das Verfertigen einer Doktorarbeit, mithin das eigenständige methodische Forschen, war auch gar nicht Ziel der Ausbildung.
2. Seminarübungen und damit die Methoden historischen und kritischen Arbeitens waren in Rom nicht üblich; vielmehr bestand das Studium nahezu ausschließlich aus Vorlesungen, die durch Disputationen und Repetitionen ergänzt wurden.
3. Dem entsprach die systematisch-scholastische Ausrichtung der Philosophie und der Dogmatik. Im Vergleich zu Deutschland gab es sehr viel weniger Exegese und Kirchengeschichte, dafür sehr viel mehr systematische Philosophie und Theologie sowie Kirchenrecht. Der historisch-positive Beweis hatte nur eine hilfswissenschaftliche Funktion. Auch die moderne Philosophie und die protestantische Theologie wurden nicht oder nur aus sekundären Quellen und als Thesen zur Widerlegung wahrgenommen.

24 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 380–385; vgl. zum Ganzen auch: Bernhard CASPER, Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik, in: Albrecht LANGNER (Hg.), Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert, München/Paderborn/Wien 1978 (BKathF.B), S. 97–142.

Sollte also der Plan gelingen, die Theologie weltweit, vor allem nördlich der Alpen, an den römischen Quellen gesunden zu lassen, so musste diese, damit die römischen Abschlüsse dort anerkannt würden, zunächst selbst ein Stück weit die deutschen akademischen Standards übernehmen. Hierzu wurde vom Papst in der päpstlichen Studienkongregation eine Kommission eingesetzt, die zum ersten Mal in der Geschichte eine theologisch-philosophisch-kirchenrechtliche Gesetzgebung für die gesamte katholische Kirche, besonders aber für Rom, ausarbeiten sollte. Spezialisten aus den römischen Hochschulen, dazu der Gründer und Rektor der katholischen Universität in Mailand, Agostino Gemelli (1878–1959), waren dazu eingeladen²⁵. Die Kirche schien eine Entwicklung nachzuholen und zu überbieten, die in den weltlichen Universitäten Italiens zum Teil schon vollzogen worden war. Harnack, Schleiermacher und Humboldt mussten nach Rom geholt werden, damit sie, wenn ihre Fehler dort unschädlich gemacht worden waren, in die Welt re-exportiert werden konnten.

3. Funktionswandel der Theologie durch Zentralisierung und Uniformierung

Eine Internationalisierung großen Stils wurde so vorbereitet, freilich eine Internationalisierung, die zugleich Uniformierung und Zentralisierung bedeutete. Eine folgenschwere Verschiebung des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und Theologie, die sich im 19. Jahrhundert vollzogen hatte, sollte so in eine kirchliche Gesetzgebung für die wissenschaftliche Theologie gegossen werden.

In der Antike hatte sich seit der gnostischen Krise im zweiten Jahrhundert eine relativ klare Aufgabenverteilung herausgebildet. Aufgabe der damals noch nicht so genannten Theologie war es, den in der *paradosis* gegebenen Glauben zu durchdenken, zu begründen und gegen Angriffe zu verteidigen. Das bischöfliche Amt hatte den Glauben zu bewahren, zu bezeugen und zu verkünden. Theologie als rationales Begründen und Durchdenken eines positiv Geoffenbarten kann als spezifisch christliches Proprium gelten²⁶. Seit

25 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), v.a. S. 371–380; zu Gemellis Rolle vgl. auch: Angelo BIANCHI, Gemelli e il riordino degli studi ecclesiastici superiori (1928–1934), in: Maria BOCCI (Hg.), Storia dell'Università del Sacro Cuore. VI: Agostino Gemelli e il suo tempo, Mailand 2009, S. 173–209; zur Bedeutung französischer Gelehrter vgl. Florian MICHEL, La réforme universitaire de Pie XI. La Constitution apostolique *Deus scientiarum Dominus* et la France, in: Jacques PRÉVOTAT (Hg.), Pie XI et la France, Rom 2010 (Collection de l'École Française de Rome 438), S. 369–402.

26 Ebd., S. 92–102; Max SECKLER, Modelle des Verhältnisses von kirchlichem Lehramt und theologischer Wissenschaft. Geschichtliche Aspekte und Lösungselemente, in: Ders. (Hg.), Lehramt

dem 12. und 13. Jahrhundert wurde diese Trennung der Zuständigkeiten mit der Professionalisierung des Magisterstandes und der vertieften Rezeption der antiken Philosophie auch institutionell und methodisch an Universitäten verankert. Heinrich von Gent (vor 1240–1293) und Thomas von Aquin (1224–1274) unterschieden klar zwischen einem *magisterium* der Theologen und einem *magisterium pastorale* der Bischöfe²⁷. Papst und Bischöfe wachten also darüber, dass die Theologie den Glauben nicht verletzte. Jenseits dessen agierte die Theologie mit bemerkenswerter Freiheit und seit etwa 1300 konnten sich mit den Thomisten, Skotisten, Augustinianern und Nominalisten Schulen im weiteren Sinn etablieren, die in Methode und fundamentalen Positionen in der Gotteslehre, Anthropologie und Erlösungslehre durchaus unterschiedliche Positionen vertreten konnten²⁸. Bei allen Modifikationen blieb diese Aufgabenteilung zwischen Bischöfen und Theologen auch in der frühen Neuzeit bestehen, der entscheidende Umbruch trat erst im 19. Jahrhundert ein²⁹.

Zu diesem Zeitpunkt gelang es Félicité de Lamennais (1782–1854), die Päpste zu überzeugen, nun gegen die Irrtümer der Gegenwart positiv theologische Lehrschreiben, Enzykliken, zu verfassen, zunächst gegen den »Indifferentismus«, mit dem sich in der Jahrhundertmitte das Feindbild des »Rationalismus« verband, schließlich gegen zahlreiche andere theologische, philosophische, gesellschaftliche und humanwissenschaftliche Strömungen³⁰. Seit 1848 setzte sich an der römischen Kurie immer mehr eine *pressure group* durch, die gegen die Irrtümer der Gegenwart eine zweifache Stoßrichtung verfolgte: a) antineuzeitlich, orientiert am idealisierten Hochmittelalter in der Philosophie und der Theologie; b) aggressiv kämpfend gegen katholische Theologen, die diese methodische Prämisse nicht teilten. Schlachtfeld der Auseinandersetzungen in den 1850er und 1860er Jahren war die römische Indexkongregation. Dort rang die ultramontane Jesuitenpartei mit ihrem Absolutheitsanspruch gegen eine breite Strömung, die den traditionellen Pluralismus gelten lassen wollte. Entscheidend waren die Verhandlungen über

und Theologie. Unnötiger Konflikt oder heilsame Spannung?, Düsseldorf 1981 (SKAB 103), S. 83–130.

27 Sophia MENACHE, La naissance d'une nouvelle source d'autorité: l'université de Paris, in: *Revue historique* 268 (1982), S. 305–327; Ian P. WEI, The Self-Image of the Masters of Theology at the University of Paris in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries, in: *Journal of ecclesiastical history* 46 (1995), S. 398–431; Thomas MARSCHLER, Zum Selbstverständnis des theologischen Magisters nach Heinrich von Gent, in: Mikołaj OLSZEWSKI (Hg.), What is »Theology« in the Middle Ages. Religious Cultures of Europe (11th–15th Centuries) as reflected in their Self-Understanding, Münster 2007 (*Archa Verbi* 1), S. 507–531.

28 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 119–124.

29 Yves M.-J. CONGAR, Bref historique des formes du »magistère« et des ses relations avec les docteurs, in: *RSPHTh* 60 (1976), S. 99–112.

30 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 182–186.

die Theologen und Philosophen Antonio Rosmini (1797–1855)³¹, Anton Günther (1783–1863)³², Casimir Ubaghs (1800–1875)³³, Johann Baptist Hirscher (1788–1865)³⁴ und Jakob Frohschammer (1821–1893)³⁵. Den Jesuiten Joseph Kleutgen (1811–1883) und Giovanni Perrone (1794–1876) in Verbindung mit Karl August Kardinal Reisach (1800–1869) ging es um die Eliminierung von theologischem und methodischem Pluralismus. Nach einigen Niederlagen waren sie schließlich über informelle Kontakte zum Papst erfolgreich³⁶. Ergebnis war eine massive Zuständigkeitserweiterung des Papstes. Diesem kamen nunmehr Aufgaben zu, die in den vergangenen Zeiten die Theologen selbst ausgeübt hatten. Der Begriff *magisterium*/Lehramt wurde nunmehr erstmals exklusiv für die Verkündigung des Papstes bzw. des Papstes mit den Bischöfen verwandt. Joseph Kleutgen entwickelte eine entscheidende Differenzierung³⁷, die erstmals 1863 im Breve *Tuas libenter* veröffentlicht wurde, das konsequenterweise alle Theologenkongresse an eine lehramtliche Genehmigung band und dann immer wieder von den Päpsten übernommen wurde³⁸. Dem Papst komme ein zweifaches Lehramt zu: ein *magisterium extraordinarium* bei feierlichen Glaubensentscheidungen und – nun neu – ein *magisterium ordinarium*, mit dessen Hilfe der Papst auch in Fragen der Theologie, der Philosophie, der Zeitdeutung, der theologischen Methode usw. verbindlich lehre, ohne dass hierfür eine Offenbarung vonnöten sei³⁹. Damit bekam die Theologie aber eine neue Aufgabe zugewiesen. Sie hatte

31 Luciano MALUSA (Hg.), Antonio Rosmini e la Congregazione dell'Indice. Il decreto del 30 maggio 1849, la sua genesi ed i suoi echi, Stresa 1999.

32 Herman H. SCHWEDT, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler, in: Ders., Censor censorum. Gesammelte Aufsätze, hg. v. Tobias Lagatz und Sabine Schratz, Paderborn u.a. 2006 (Römische Inquisition und Indexkongregation 6), S. 187–230.

33 Johan ICKX, La Santa Sede tra Lamennais e San Tommaso d'Aquino. La condanna di Gerards Casimir Ubaghs e della dottrina dell'Università Cattolica di Lovanio (1834–1870), Vatikanstadt 2005 (CAV 36).

34 Norbert KÖSTER, Der Fall Hirscher. Ein »Spätaufklärer« im Konflikt mit Rom?, Paderborn u.a. 2007 (Römische Inquisition und Indexkongregation 8).

35 Elke PAHUD DE MORTANGES, Philosophie und Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864), Paderborn u.a. 2005 (Römische Inquisition und Indexkongregation 4).

36 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 185–192.

37 »Es übt nämlich die Kirche ein doppeltes Lehramt aus. Das eine ist das ordentliche und immerwährende und besteht in eben jenem fortdauernden Apostolate, von dem Hirscher an der angeführten Stelle redet. Das andere ist außerordentlich, wird nur zu besonderen Zeiten, wenn nämlich Irrlehrer die Kirche beunruhigen, geübt, und ist nicht schlechthin Lehramt, sondern zugleich Richteramt. In diesem wehrt die Kirche nur die feindseligen Angriffe auf das Heiligtum, das sie bewahret, ab; in jenem öffnet sie ihren Kindern den reichen Schatz, der bei ihr hinterlegt ist.«, Joseph KLEUTGEN, Die Theologie der Vorzeit vertheidigt, Bd. I, Münster 1853, S. 47; vgl. hierzu auch ebd., S. 51–53.

38 PIUS IX., Breve *Tuas libenter* an den Erzbischof von München und Freising, 21. Dezember 1863, in: Ders., Acta exhibens quae ad ecclesiam universam spectant. I, 1–I, 7 II, 1–2, Rom 1854–1878 (ND 1971), hier I 3, S. 636–645.

39 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 193–199.

nicht mehr direkt Schrift und Tradition selbständig auszulegen, sondern die päpstliche Lehre war deren *regula proxima*. Aus Schrift und Tradition sollte sie nur sekundär nachweisen, dass die Päpste korrekt lehrten. Ihre Aufgabe war vom *magisterium* abgeleitet, delegiert⁴⁰. 1879 schrieb Papst Leo XIII. (1878–1903) in dieser Logik etwa die Philosophie und Theologie des Thomas von Aquin verbindlich der gesamten Weltkirche vor⁴¹; 1893 legte er die Methode der Bibelauslegung fest⁴². In dieser Konsequenz lag dann auch, der Theologie weltweit konkrete rechtliche Vorgaben zu machen. Zuständig wurde die Studienkongregation, die seit der frühen Neuzeit als Aufsichtsbehörde für die Universitäten im Kirchenstaat fungierte und im 19. Jahrhundert dann für die in Löwen, Dublin und später anderswo gegründeten katholischen Universitäten zuständig wurde⁴³. 1915 wurden ihr auch die Priesterseminare und damit auch die Theologenausbildung in den romanischen Ländern unterstellt⁴⁴. Stillschweigend wurde nun deren Einfluss auch auf die alten, weiter bestehenden theologischen Fakultäten an staatlichen Universitäten ausgedehnt. Wollten diese sich weiterhin katholisch nennen, mussten sie ihre Statuten in Rom approbieren lassen⁴⁵. Das Prädikat »katholisch« wurde nunmehr von der päpstlichen Studienkongregation verliehen, approbiert oder entzogen. Standards wurden nun in der 1929 eingesetzten Kommission bei der Studienkongregation ausgearbeitet, die auf internationale Uniformierung und Romanisierung setzte und für diesen Zweck die gereinigten Humboldtischen Ideale nach Rom holen wollte⁴⁶.

4. Die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus* von 1931

Es ist hier nicht der Ort, die über zwei Jahre dauernden Verhandlungen der Kommission zur Entstehung des ersten kirchlichen Grundgesetzes für die Theologie und die katholischen Universitäten, die Apostolische Konstitution

40 Max SECKLER, Theologie als kirchliche Wissenschaft – ein römisches Modell, in: Ders., Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche. Theologie als schöpferische Auslegung der Wirklichkeit, Freiburg u.a. 1980, S. 62–84.

41 LEO XIII., Enzyklika *Aeterni patris*, 4. August 1879, in: ASS 12 (1879), S. 97–115.

42 Ders., Enzyklika *Providentissimus Deus*, 18. November 1892, in: ASS 26 (1893/94), S. 269–292.

43 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 162–179.

44 BENEDIKT XV., Motu proprio *Seminaria clericorum*, 4. November 1915, in: AAS 7 (1915), S. 493–495.

45 So dann auch die Apostolische Konstitution *Deus scientiarum Dominus*, 24. Mai 1931, Artikel 6: »Solis Universitatibus vel Facultatibus canonice erectis et ad normam huius Constitutionis approbatis ius est conferendi gradus academicos qui effectus canonicos habeant, salvo praescripto art. 36 §2«, UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 588.

46 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 247–291; 345–354; 371–380.

Deus scientiarum Dominus, nachzuzeichnen, nicht den komplexen Redaktionsprozess der Texte und die Hunderten von Gutachten, die eingeholt wurden⁴⁷. Es sollen hier nur einige neuralgische Diskussionspunkte erörtert und einige profiliertere Positionen vorgestellt werden.

1. Trotz einiger Bedenken einigte man sich darauf, für das Doktorat ein zusätzliches, mindestens einjähriges Promotionsstudium zu fordern und das Abfassen einer wissenschaftlichen Arbeit. Auch Seminarübungen wurden vorsichtig eingeführt. Privilegien von Kardinälen, den Dokortitel auch gnadenweise zu verleihen, sollten abgeschafft werden⁴⁸.
2. Zu den umstrittensten Punkten zählte, inwieweit zentralistisch eine umfassende Vereinheitlichung dekretiert werden sollte. Es war eine Minderheit, vor allem der in der skotistischen Ordenstradition stehende Franziskaner Bertrand Kurtscheid (1877–1941), die eine absolute Vereinheitlichung wenigstens ein kleines Stück weit verhinderte⁴⁹.
3. Zu den Hauptanliegen der Mehrheit, auch der Jesuiten von der *Gregoriana* wie Augustinus Bea, zählte es, klar der systematisch-spekulativen Methode in der Theologie und der Philosophie die Führungsrolle zu sichern. Die historisch-positiven Fächer sollten Hilfscharakter haben, das Studium also auf die systematische Philosophie und die Dogmatik inklusive der Fundamentaltheologie zugeschnitten sein⁵⁰.
4. Die Dominikaner und Benediktiner drängten darüber hinaus darauf, allein die Lehre des Thomas von Aquin als für die Weltkirche verbindlich darzustellen. Eine zu enge Dekretierung verhinderten Gutachten von Historikern der Scholastik, wie vor allem des Münchener Martin Grabmann (1875–1949), auch weil Bea und die Jesuiten eine gewisse Pluralität weiter gelten lassen wollten⁵¹.
5. Um die Orthodoxie der Lehre zu sichern, waren für die Weltkirche einschneidende Maßnahmen geplant. Latein als Unterrichtssprache, der Ortsbischof grundsätzlich als *Magnus cancellarius* mit umfassenden Aufsichts- und Absetzungsrechten, das römische *Nihil obstat* bei der Anstellung von Professoren⁵².
6. Umstritten war ferner, inwieweit empirische Naturwissenschaften in das Philosophiestudium integriert werden sollten, näherhin empirische Physik, Biologie und Experimentalpsychologie. Hauptvertreter dieser Position war der Rektor von *Sacro Cuore* in Mailand, Agostino Gemelli, der selbst

47 Ebd., S. 371–543.

48 Ebd., S. 388–404.

49 Ebd., S. 417–437.

50 Ebd., v.a. S. 410–416.

51 Ebd., S. 426–437; 452–462.

52 Ebd., S. 404–409; 516–521.

Thomist und Mediziner war und eine eigenständige Richtung der Experimentalpsychologie in Italien begründet hatte; hier war dabei an eine Integration von Zusatzkursen als Wahlfächern gedacht, nicht an einen Kontakt zu anderen Fakultäten⁵³.

Dies sind die Grundansätze der rechtlichen Rahmenordnung, die man in Rom der katholischen Theologie weltweit vorgegeben hat. Bedeuten diese die Rezeption des Humboldtschen Modells für die Weltkirche? Was zunächst den Humboldtschen Universitätsplan angeht, so ist ein gewisser Zentralismus, der in Frankreich freilich zur selben Zeit viel ausgeprägter war, in Parallele zu setzen mit der päpstlichen Reform. Besonders aber hat die Kirche zumindest ein Stück weit bewusst am Fundament der alten Sprachen und der philosophischen Allgemeinbildung für alle kirchlichen Wissenschaftler festgehalten, jedenfalls mehr als die inzwischen mehrfach reformierte deutsche Universität. Ein weiteres zentrales Anliegen Humboldts, die emanzipative Funktion der Ausbildung, die den Studenten zu wissenschaftlicher Arbeit und eigenständiger Kritik erziehen wollte, wurde zumindest anvisiert, wenn auch dann in die engen Grenzen der römischen Orthodoxie gezwängt. Dies hängt mit den innertheologischen und innerphilosophischen Schwerpunktsetzungen auf die eine ewige thomistische Wahrheit zusammen. Hier lagen auch die Grenzen der Akzeptanz der Konzeption von Theologie, wie sie etwa Adolf von Harnack (1851–1930) entwickelt hatte⁵⁴. Auch wenn Harnack in Rom als neologistischer protestantischer Erzketzer galt, fühlte man sich doch von dessen überragenden historisch-kritischen wissenschaftlichen Arbeiten herausgefordert. Für Harnacks Idee von Theologie war die Einbettung derselben in die Universität und das Haus der Wissenschaften zentral, dazu die zweifache Ausrichtung der Fächer, entweder historisch-kritisch und philosophisch-rational oder – im Sinne Schleiermachers – die Dogmatik im engeren Sinn und die pastoralen Fächer auf die kirchliche Praxis hin. Dies wollte man in Rom gleichsam vom Kopf auf die Füße stellen. Entscheidend war ein systematischer, dogmatischer und philosophischer Primat⁵⁵. Hermeneutisch glaubte man, dass eine Systematik auch hinter jeder historischen Position stünde, hinter Harnack etwa der Rationalismus⁵⁶. Die exegetischen und historischen Fächer hatten so aber eher eine Hilfsfunktion. Dennoch lässt

53 Ebd., S. 462–476.

54 Hartmut KRESS (Hg.), *Theologische Fakultäten an staatlichen Universitäten in der Perspektive von Ernst Troeltsch*, Adolf von Harnack und Hans von Schubert, Waltrop 2004.

55 UNTERBURGER, *Lehramt* (wie Anm. 18), S. 385–388.

56 Die relativ überhebliche Denkweise, die historischen Probleme aus Exegese und Kirchengeschichte für die Geltung des katholischen Dogmas ließen sich leicht überwinden, wenn die Protestanten mit der richtigen katholischen Hermeneutik und Dogmatik a priori ausgestattet an die Quellen gingen, dürften alle Mitglieder der Kommission geteilt haben. Sie findet sich etwa

sich, abgesehen von diesen fundamentalen Differenzen, auch das Bemühen feststellen, durch historische Seminare, wissenschaftliches Arbeiten, Kontakt zu anderen Disziplinen und anderen Fächern doch ein positives Gegenmodell zur negativ gesehenen liberalen und kulturprotestantischen Theorie aufzubauen.

5. Theologie zwischen weltkirchlicher Universalität, wissenschaftlichen Standards und römischen Vorgaben im 20. Jahrhundert

Auf die Schwierigkeiten, welche die Anwendung der römischen Bestimmungen gerade auf die staatlichen Fakultäten in Deutschland zur Folge hatte, und auf die Kompromisse, die dabei dann zustande kamen, kann hier nicht im Einzelnen eingegangen werden⁵⁷. Ebenso wenig darauf, dass die Normen in zahlreichen Ländern zu ernsthaften Versuchen führten, das wissenschaftliche Niveau der kirchlichen Studien zu heben. Zum Abschluss soll vielmehr der Blick noch auf die Fragestellung einer Internationalisierung der Theologie gelenkt und die Fortwirkung der Apostolischen Konstitution von 1931 thematisiert werden.

(a) Die traditionelle römische Theologie war insofern international, als Kirche und Orden als deren Träger internationale Organisationen waren; auch Lehrbücher und Methode waren international, ebenso die Unterrichtssprache. (b) Individualität und Subjektivität, Freiheit des Forschens und historisch-kritische Methode, Interdisziplinarität und Dialog mit dem Denken der Gegenwart spielten in diesem römischen Modell hingegen eine untergeordnete Rolle; sie gestalteten die Theologie besonders im deutschsprachigen Raum und in Löwen seit dem 19. Jahrhundert um⁵⁸. Internationalität sollte neben wissenschaftlichen Zeitschriften und Monographien besonders durch Kongresse gewährleistet werden, die von Rom besonders beargwöhnt wurden. Noch Pacelli war über den Braunsberger Alttestamentler Lorenz Dürr (1886–1939) und seinen Ermländer Bischof erbost, als dieser einer überkonfessionellen Gesellschaft zur Förderung der alttestamentlichen Studien beitreten wollte⁵⁹. (c) Die Apostolische Konstitution versuchte nun 1931, die

immer wieder in den Schriften Beas; vgl. noch: Augustinus BEA, »Religionswissenschaftliche« oder »theologische Exegese«? Zur Geschichte der neueren biblischen Hermeneutik, in: *Bib.* 40 (1959), S. 323–341.

57 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 543–562.

58 Diese Typen sind explizit im Gutachten Bertrand Kurtscheids während der Beratungen zur Apostolischen Konstitution einander gegenübergestellt worden, vgl. Bertrand KURTSCHIED, *De Varia studii theologici Forma in ordine ad gradus academicos*, 28. März 1931, ACEC, DScD Busta VIII II, Nr. 9.

59 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 306f.

Vorteile beider Systeme, wie sie sich den römischen Gutachtern darstellten, zu verbinden⁶⁰. Doch gelang dies nur durch eine zweifache Bremse: Die positive Theologie, die historisch-kritischen Fächer, mussten sich der Systematik und diese den Vorgaben des päpstlichen *magisterium (extraordinarium atque ordinarium)* klar unterordnen⁶¹. Auch Gelehrtenkongresse waren erlaubt, aber eben nur in diesem Rahmen. Auch die Kommission, welche die Apostolische Konstitution ausgearbeitet hatte, war international zusammengesetzt. Was sie aber einte, war die scholastisch-theologische Ausrichtung der Mitglieder und die klare Unterordnung unter die hierarchischen Vorgaben. Dies galt auch dort, wo externe Theologen, wie der Deutsche Martin Grabmann, um Gutachten gebeten wurden⁶². Dessen Vertrautheit mit der Gedankenwelt der Scholastik und Beziehungen zum Papst gaben für seine Beziehung den Ausschlag.

Für die Folgezeit stellte sich so die Frage, wie eng die Anbindung an das römische Lehramt und der Primat der systematischen Fächer über die historische Kritik interpretiert werden mussten. Die meisten an der Ausarbeitung von *Deus scientiarum Dominus* beteiligten Konsultoren und Gutachter übten auch in den nächsten Jahrzehnten an der römischen Kurie großen Einfluss aus. Noch die Richtungskämpfe um die *Nouvelle théologie* in den 1950er Jahren und auf dem II. Vatikanischen Konzil sind durch sie geprägt worden, wenn man sich an die Bedeutung der Kardinäle Ernesto Ruffini (1888–1967), Michael Browne (1887–1971) und Augustinus Bea und an Theologen wie Mariano Cordovani (1883–1950), Réginald Garrigou Lagrange (1877–1964) und Charles Boyer (1894–1980) in diesen Auseinandersetzungen erinnert⁶³.

Darüber hinaus bleibt zu erwähnen, dass die grundsätzlichen Rahmenbedingungen, die 1931 ausgearbeitet wurden, weiter in Geltung sind, auch wenn die Apostolische Konstitution 1968 durch Übergangsnormen außer Kraft gesetzt und 1979 durch das Nachfolgedokument *Sapientia Christiana* abgelöst wurde⁶⁴. Das II. Vatikanische Konzil hatte für das Theologiestudium

60 Ebd., S. 371–388.

61 So bereits der Erlass der Studienkongregation aus dem Jahr 1921 speziell für die deutschen Verhältnisse: Geheimerlass der Studienkongregation *ad Germaniae Archiepiscopos et Episcopos. De Clericis instituendis*, 9. Oktober 1921, Erzbischöfliches Archiv München, Nachlass Faulhaber 5850.

62 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), v.a. S. 522–525.

63 Ebd., S. 578f.; Jürgen METTEPENNINGEN, *Nouvelle théologie – new theology. Inheritor of modernism. Precursor of Vatican II*, London 2010.

64 Papst JOHANNES PAUL II., Apostolische Konstitution *Sapientia christiana*, 15. April 1979, deutsche Übersetzung in: Heribert SCHMITZ, Studien zum kirchlichen Hochschulrecht, Würzburg 1990 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 8), S. 381–407; *Ordinationes* der päpstlichen Erziehungskongregation zu *Sapientia christiana*, 29. April 1979, in: Ebd., S. 409–426; Akkomodationsdekret der päpstlichen Erziehungskongregation zu *Sapientia christiana* für die staatlichen katholisch-theologischen Fakultäten im Bereich der deutschen Bischofskonferenz, 1. Januar 1983, in: Ebd., S. 427–432.

eine verstärkte biblische Fundierung, ein ausgeprägteres Verständnis durch den Gesamtzusammenhang im Heilsmysterium Christi sowie eine spirituelle Vertiefung gefordert und die Verpflichtung auf den scholastisch-systematischen Primat und den Thomismus ein wenig gelockert⁶⁵. In der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* bekannte man sich auch zur Freiheit und Unabhängigkeit der Wissenschaften, mit denen die Theologie in einen Dialog treten müsse⁶⁶, dazu zur wissenschaftlichen Eigengesetzlichkeit der Theologie⁶⁷.

Das Zusammenwirken von weltkirchlichem Universalismus und methodischen Vorgaben und Standards, die an den Universitäten und Fakultäten nördlich der Alpen entwickelt wurden, bildet so den Rahmen der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert. Die Verknüpfung von Wissenschaftlichkeit und Universalismus ist so in eine grundsätzliche Struktur der lehramtlichen Ermöglichung und Förderung, aber auch Kontrolle und Restriktion eingebunden. Das Verhältnis dieser Elemente ist aber bis heute fragil geblieben.

65 UNTERBURGER, Lehramt (wie Anm. 18), S. 563–565.

66 Vgl. GS 59.

67 »Diese Schwierigkeiten brauchen das Glaubensleben nicht notwendig zu schädigen, können vielmehr den Geist zu einem genaueren und tieferen Glaubensverständnis anregen. Denn die neuen Forschungen und Ergebnisse der Naturwissenschaften, aber auch der Geschichtswissenschaft und Philosophie stellen neue Fragen, die sogar für das Leben Konsequenzen haben und auch von den Theologen neue Untersuchungen verlangen. Außerdem sehen sich die Theologen veranlaßt, immer unter Wahrung der der Theologie eigenen Methoden und Erfordernisse nach einer geeigneteren Weise zu suchen, die Lehre des Glaubens den Menschen ihrer Zeit zu vermitteln. Denn die Glaubenshinterlage selbst, das heißt die Glaubenswahrheiten, darf nicht verwechselt werden mit ihrer Aussageweise, auch wenn diese immer den selben Sinn und Inhalt meint. In der Seelsorge sollen nicht nur die theologischen Prinzipien, sondern auch die Ergebnisse der profanen Wissenschaften, vor allem der Psychologie und der Soziologie, wirklich beachtet und angewendet werden, so daß auch die Laien zu einem reineren und reiferen Glaubensleben kommen.«, GS 62. Vgl. auch GE 11.

SOZIALE BEZIEHUNGEN:
SCHÜLERSCHAFT, NETZWERKE, INDIVIDUELLE MOBILITÄT

Christan Nottmeier

Protestantische Theologie und auswärtige Kulturpolitik: das Beispiel Adolf von Harnack

1. Einleitung

Im September 1905 suchte eine amerikanische Delegation den deutschen Kaiser Wilhelm II. auf. Ausführlich berichteten die amerikanischen Professoren dem Monarchen über die Weltausstellung in St. Louis 1904, bei der sich das Kaiserreich nicht nur mit einem voluminösen eigenen Pavillon präsentiert hatte, sondern zugleich durch eine Delegation hochkarätiger deutscher Hochschullehrer die Weltgeltung deutscher Wissenschaft unterstrichen hatte. Die Besucher rühmten insbesondere den Vortrag des Theologen und Wissenschaftspolitikers Adolf Harnack, der über »Das Verhältnis der Kirchengeschichte zur Universalgeschichte« referiert hatte¹. Harnack selbst stand dem Kaiser seit der Jahrhundertwende als ein wichtiger wissenschaftspolitischer Ratgeber zur Seite, so dass der Monarch über den zuständigen Ministerialdirektor im preußischen Kultusministerium, Friedrich Althoff, Harnack umgehend über den Bericht seiner Besucher in Kenntnis setzen ließ. Wilhelm, so schrieb Althoff am folgenden Tag an Harnack, sei hellauf begeistert gewesen. Er »wiederholte in deutscher Sprache, um auch Exz. v. Lucanus u. mir die Sache ganz klar zu machen: Hören Sie, Harnack hat in Amerika großen Erfolg gehabt; er muß auch wieder hin«².

Wilhelms Freude war sowohl für Harnack wie für seinen wissenschaftspolitischen Mentor Friedrich Althoff mehr als nur eine Episode. Sie zeigte vielmehr an, dass mit dem deutsch-amerikanischen Professoren Austausch eines der wesentlichen gemeinsamen Projekte Althoffs und Harnacks der weiteren Förderung des Kaisers sicher sein könnte³. Dieses Projekt diente nicht zuletzt einer politischen Instrumentalisierung internationaler Wissenschaftsbeziehungen als kultureller Selbstdarstellung Deutschlands und fußte

1 Der im Original auf Englisch gehaltene Vortrag ist abgedruckt in: Adolf HARNACK, *Aus Wissenschaft und Leben*, Bd. 2, Gießen 1911, S. 41–62.

2 Althoff an Harnack am 4.9.1905, in: Staatsbibliothek Berlin – Preußischer Kulturbesitz, N1. Harnack, K. 26, Korrr. Althoff.

3 Dazu nach wie vor grundlegend: Bernhard vom BROCKE, *Der deutsch-amerikanische Professoren Austausch. Preußische Wissenschaftspolitik, internationale Wissenschaftspolitik und die Anfänge einer deutschen auswärtigen Kulturpolitik vor dem Ersten Weltkrieg*, in: *Zeitschrift für Kulturaustausch* 31 (1981), S. 128–182.

auf einen Anfang 1904 maßgeblich von Friedrich Althoff herbeigeführten persönlichen Vereinbarung zwischen Wilhelm II. und dem US-Präsidenten Theodore Roosevelt. Der Aufenthalt in St. Louis bildete dann den Auftakt zu einer Vereinbarung zwischen der Berliner Universität und den Universitäten Harvard und Columbia über ein Austauschprogramm, das bis zum Ausbruch des Ersten Weltkrieges durchgeführt wurde. Dieser Austausch fügte sich als ein Baustein in ein umfassendes Programm der Modernisierung und Internationalisierung der deutschen Wissenschaft ein, das vor allem von Friedrich Althoff im Zusammenspiel mit Harnack vorangetrieben wurde. Es war kein Zufall, dass Harnacks bis heute vielzitiertes Aufsatz *Vom Großbetrieb der Wissenschaft* sich im Wesentlichen der Propagierung und Verteidigung dieses Projektes verschrieb⁴. Denn innerhalb der nicht unkomplizierten Argumentationsstränge, mit denen Althoff und Harnack ihre wissenschaftspolitischen Vorstellungen voranzutreiben gedachten, kam dem Professorenaustausch schon deshalb ein erhebliches Gewicht zu, weil hier wissenschaftliche, nationalpolitische und weltbürgerliche Motive miteinander verschlungen waren. Internationalisierung von Wissenschaft, auch von wissenschaftlicher Theologie, hat – so meine These – bei Harnack immer diese drei Argumentationsstränge zu beachten, die er in unterschiedlicher Weise in die jeweiligen Debatten einbringen konnte. Diesen drei Bezügen möchte ich mich zunächst widmen, um dann am Beispiel der deutsch-englischen Verständigungsbemühungen vor 1914 die praktischen Konsequenzen der Überlegungen Harnacks aufzuzeigen. Ein Ausblick schließt die Ausführungen ab.

2. Internationalisierung wissenschaftlicher Theologie

Die bereits eingangs erwähnte Reise deutscher Gelehrter in die USA im Jahr 1904 war auch für Harnack ein einschneidendes, wenn auch nicht so prägendes Ereignis, wie man es für Max Weber vermutet hat. Anders als der in Amerika bis dahin kaum bekannte Weber kam Harnack als »Star der deutschen Professorengruppe«⁵ in ein Land, das er zwar erstmals aus eigener Anschauung erlebte, aber durch zahlreiche amerikanische Schüler durchaus kannte. Schon in seiner Gießener Zeit 1879 bis 1886 hatte es etliche junge Amerikaner zu Harnack gezogen, darunter auch Philip Schaff, der Harnack 1885 im Rahmen einer Deutschlandreise besuchte: »I spent seven hours with

4 Programmatisch stand dieser erstmals 1905 in den einflussreichen *Preußischen Jahrbüchern* veröffentlichte Aufsatz gemeinsam mit einer Betrachtung über *Wissenschaft und Leben* an der Spitze der 1911 publizierten Aufsatzbände Harnacks; vgl. Adolf von HARNACK, *Vom Großbetrieb der Wissenschaft*, in: Ders., *Aus Wissenschaft und Leben. Reden und Aufsätze*. Neue Folge, Bd. 1, Gießen 1911, S. 10–20.

5 Joachim RADKAU, *Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens*, München/Wien 2005, S. 371.

Harnack. He is only thirty-four and among the first patristic scholars of the age«⁶. Harnacks Theologie selbst hatte im englischsprachigen Raum erhebliche Resonanz gefunden – und zwar spätestens seit Ende der 1880er Jahre und den kirchenpolitischen wie theologisch-wissenschaftlichen Auseinandersetzungen um das *Lehrbuch der Dogmengeschichte* sowie das Apostolische Glaubensbekenntnis. Harnacks *Wesen des Christentums* war in Amerika ein Bestseller und laut den Erinnerungen von Marianne Weber ersetzten mancherorts Vorträge über dieses Buch die gottesdienstliche Predigt⁷. Kontakte pflegte Harnack u.a. zu folgenden amerikanischen Theologen, die zum Teil auch seine persönlichen Schüler gewesen waren: William Adams Brown, Henry Cadbury, Edgar J. Goodspeed, Arthur C. McGiffert, Edward C. Moore und James H. Ropes⁸. Schon 1881 hatte Harnack eine Einladung zu Vorträgen nach Harvard – vermutlich durch amerikanische Schüler vermittelt – erhalten, die er aber mit Blick auf die Arbeiten am *Lehrbuch* absagte. Für solche Reisen, schrieb er an Franz Overbeck in Basel, fehle ihm im Moment schlicht die Zeit⁹. 1885 erhielt Harnack, der damals noch immer in Gießen lehrte, aber schon eine preußische Universität im Blick hatte, sogar einen Ruf nach Harvard, den er nach einigem Zögern ablehnte¹⁰. Ein erneuter Ruf aus Harvard erreichte Harnack auf dem Höhepunkt der Auseinandersetzung des Apostolikumstreits im Jahr 1893. Auf dem schriftlichen Berufungsangebot vom 2. Februar 1893, das er umgehend an Friedrich Althoff weiterleitete, notierte er handschriftlich: »Wegen mangelnder wissenschaftlicher Freiheit wird hoffentlich niemals ein Preuße aus seinem Vaterland auswandern müssen«¹¹. Seit Mitte der 1890er Jahre erschienen fast alle Schriften Harnacks zugleich in englischer Übersetzung¹², betreut durch seinen Übersetzer Thomas Bailey Saunders, mit dem Harnack zwischen 1890 und 1924 in teilweise engem Kontakt stand¹³. Gewichtige kirchenhistorische Artikel aus der 2. Auflage der *Real-Encyclopädie* waren bereits 1882 in der Übersetzung Schaffs in Amerika erschienen, die Harnack wiederum in seiner *Theologischen Literaturzeitung* anzeigte; die Verantwortung für die von Schaff vorgenommenen Kürzungen lehnte er aber ausdrücklich ab¹⁴.

6 David S. SCHAFF, *The Life of Philip Schaff*, New York 1897, S. 395.

7 Marianne WEBER, Max Weber. Ein Lebensbild. Mit einer Einleitung von Guenther Roth, München 1989, S. 302f.

8 Vgl. die entsprechenden Korrespondenzen in Harnacks Berliner Nachlass.

9 Adolf Harnack an Franz Overbeck am 7.11.1881, in: Öffentliche Bibliothek Basel, Nl. Franz Overbeck.

10 Agnes VON ZAHN-HARNACK, *Adolf von Harnack*, Berlin ²1951, S. 106f.

11 In: Nl. Harnack, K. 1, Personalpapiere, Bl. 109.

12 Vgl. die entsprechenden Nachweise bei: Friedrich SMEND, *Adolf von Harnack. Verzeichnis seiner Schriften bis 1930. Mit einem Geleitwort und bibliographischen Nachträgen bis 1985 von Jürgen Dummer*, Leipzig 1990.

13 Vgl. die entsprechende Korrespondenz im Nachlass Harnacks.

14 In: ThLZ 8 (1883), S. 433f., bzw. ThLZ 9 (1884), S. 569f.

Harnacks pointiert liberale Kulturtheologie und ihr Versuch einer bildungsbürgerlich konnotierten historischen Plausibilisierung des Christentums¹⁵, verbunden mit seinem Werben für eine soziale Reformpolitik, stießen in den protestantischen Milieus Englands, Amerikas, aber auch der skandinavischen Länder auf ein breites Echo. Auch das Arbeitsfeld Harnacks, die Geschichte der Alten Kirche, machte ihn nicht nur mit der wesentlichen englischen, französischen und italienischen Fachliteratur vertraut, sondern erforderte schon in frühen Jahren Auslandsreisen in englische, französische und italienische Archive und Bibliotheken. Hinzu trat die Korrespondenz als Herausgeber und Mitarbeiter der *Theologischen Literaturzeitung*, in der er neben französischer und italienischer Literatur auch etliche amerikanische und englische Titel rezensierte. Harnack trat zudem 1883 und 1888 als Übersetzer und Herausgeber zweier Arbeiten des englischen Kirchenhistorikers Edwin Hatch (1835–1889) auf, die für seine dogmengeschichtlichen Forschungen von besonderer Bedeutung waren¹⁶. Die amerikanische Wissenschaftslandschaft lernte er besonders durch seinen Schüler und Freund aus Leipziger Tagen, Caspar René Gregory, kennen – eine schon biographisch höchst spannende Gestalt der deutsch-amerikanischen Wissenschaftsgeschichte: Soldat auf Seiten der Nordstaaten im Bürgerkrieg, Theologiestudium in Amerika und Deutschland, schließlich Professor in Leipzig, 1914 mit 68 Kriegsfreiwilliger an der Westfront, wo er 1917 im rückwärtigen Frontgebiet ums Leben kommt¹⁷.

Eng waren auch die Kontakte in den skandinavischen Raum. In Schweden pflegte Harnack besondere Kontakte zu dem Religionshistoriker und späteren Primas der lutherischen Staatskirche Nathan Söderblom¹⁸. Bei aller Sympathie für Frankreich und Italien – Ersteres hatte er besonders in den 1870er und 1880er Jahren auf der Suche nach Kirchenväterhandschriften für seine Editionsprojekte besucht und dabei auch Kontakte zu französischen Theologen wie Louis Duchesne geknüpft¹⁹, Letzteres war auch nach 1900 häufiger dienstliches und privates Reiseziel Harnacks, wobei er sich besonders

15 Dazu Christian NOTTMEIER, Protestantismus und Moderne. Adolf von Harnacks Programm einer historischen Plausibilisierung des Christentums, in: Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), *Intellektuellen-Götter. Das religiöse Laboratorium der Moderne*, München 2009, S. 61–81.

16 Vgl. SMEND, *Adolf von Harnack* (wie Anm. 12), Nr. 217; 411.

17 Adolf VON HARNACK, Zum Andenken an C.R. Gregory, in: *EvSoz* 26 (1917/18), S. 36–39.

18 Vgl. Dietz LANGE, *Nathan Söderblom und seine Zeit*, Göttingen 2011.

19 Vgl. Harnacks Bericht an Ritschl vom 18.10.1887 über einen Aufenthalt in Paris in: NI. Harnack, K. 40, Korr. Ritschl, jetzt auch in: Joachim WEINHARDT (Hg.), *Albrecht Ritschls Briefwechsel mit Adolf Harnack 1875–1889*, Tübingen 2011, S. 439–441. Dort heißt es zu Frankreich: »Auch der oberflächliche Beobachter hat den Eindruck einer verfallenden Nation; dieser Eindruck stimmt einen wehmütig, wenn man die liebenswürdigen und lenksamen Einzelnen aus der Nation kennenlernt«, ebd., S. 440.

über die Resonanz, welche die Wesenschrift dort erzielte, erfreut zeigte²⁰ – galt sein Interesse doch den mehrheitlich protestantisch geprägten Ländern, wobei Harnack durchaus von einer Affinität zwischen Protestantismus und »germanischen« Nationen ausgehen konnte:

möge der Pangermanismus – im guten, nicht im chauvinistischen Sinn des Wortes – in den engen Beziehungen der schwedischen, dänischen, norwegischen, niederländischen und deutschen Gelehrten immer stärker zum Ausdruck kommen! Ich nehme die englischen und amerikanischen hinzu. Zwar gilt die wissenschaftliche wie die religiöse Botschaft allen hominibus bonae voluntatis, und sie sind alle willkommen, aber die Wissenschaft u. die Religion haben auch ihre »Heimlichkeiten« der Race²¹.

Die fast dreimonatige Reise Harnacks in die USA 1904 hinterließ jedenfalls nachhaltigen Eindruck. Sie habe

gewaltige, fördernde und in Europa nicht zugängliche Eindrücke gebracht. Es war eine herrliche Zeit; kein Misston oder üble Erfahrung hat sie gestört. Ein wie großes Kapital von Ansehen, Liebe, Verehrung und Bewunderung genießt Deutschland noch – und speziell seine Universitäten – in Amerika! Möchte es doch dieses Vertrauen stets rechtfertigen und seiner würdig bleiben,

heißt es in einem Brief an Karl Holl²². In Althoffs Pläne zur Internationalisierung des Wissenschaftsaustausches dürfte Harnack gleichfalls spätestens seit der Jahrhundertwende einbezogen worden sein, zunächst vorrangig im Zusammenhang mit der Reorganisation des Preußischen Historischen Instituts in Rom von 1898 bis 1903²³. Auf ausdrücklichen Wunsch Althoffs und des Kaisers reiste Harnack im April 1903 auf den Internationalen Historikerkongress in Rom²⁴. Im September des folgenden Jahres gehörte Harnack zu den deutschen Gelehrten – unter ihnen auch Max Weber und Ernst Troeltsch –, die den bereits erwähnten Internationalen Gelehrtenkongress besuchten, der in Verbindung mit der Weltausstellung in St. Louis in den USA statt-

20 Vgl. Harnack an Althoff am 3.4.1903 aus Rom, in: Geheimes Staatsarchiv Preußischer Kulturbesitz, Berlin-Dahlem (im Folgenden: GStA PK), Rep. 92, Nl. Althoff, A II, Nr. 105.

21 Harnack an Söderblom am 23.12.1909, in: Universitätsbibliothek Uppsala, Nathan Söderbloms samling.

22 Zitiert nach: ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (wie Anm. 10), S. 295f.

23 Vgl. Lothar BURCHARDT, Gründung und Aufbau des Preußischen Historischen Instituts in Rom, in: QFIAB 59 (1979), S. 334–391. Unterlagen zu Harnacks Tätigkeit auch in: Nl. Harnack, K. 21, Mappe »Preußisches Historisches Institut in Rom 1903ff.«.

24 Vgl. Harnack an Althoff am 3.4.1903, in: GStA PK, Rep. 92, Nl. Althoff, A II, Nr. 105; in derselben Akte auch eine Notiz Althoffs über ein Gespräch Harnacks von Anfang März mit Wilhelm II. über den römischen Historikerkongress.

fand²⁵. Bei einem Besuch in Harvard kam die Sprache auch auf den von Althoff und dem Harvard-Präsidenten Eliot seit längerem verfolgten Plan eines Austausches von Professoren zwischen Harvard und Berlin, was – nachdem Harnack Althoff über die Gespräche informiert hatte – die Überlegungen so sehr voranbrachte, dass es bereits im Dezember 1904 zu einer entsprechenden Vereinbarung kam. Unterstützt von Wilhelm II. und dem US-Präsidenten Theodore Roosevelt begann der Austausch zum Wintersemester 1905. Ähnliche Vereinbarungen mit der Columbia-Universität – ihr Präsident Nicolas Butler wurde im September 1905 von Wilhelm II. in Wilhelmshöhe empfangen und verwies bei dem Gespräch ausdrücklich auf die Resonanz von Harnacks Vorträgen in St. Louis²⁶ – sowie mit der Universität Chicago folgten. Harnack, von Althoff im Dezember 1904 mehrfach um seinen Rat für Zeitraum und Modalitäten des Austausches gebeten²⁷, kam die Aufgabe zu, für die Idee des Professorenaustausches zu werben und diese gegen die besonders an der Berliner Universität einflussreichen Kritiker – darunter Dietrich Schäfer, Eduard Meyer und Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff – zu verteidigen. Eine eigene Teilnahme an dem Austauschprogramm wurde Harnack durch die Übernahme des Generaldirektorats der Königlichen Bibliothek allerdings unmöglich²⁸. Es ist erstaunlich, inwieweit sich bereits in diesen Debatten um den Professorenaustausch jene Protagonisten wiederfanden, die dann nach 1914 in den innenpolitischen Debatten um Kriegsziele und Verständigungsfrieden einander gegenüberstanden. Auch nach Althoffs Abschied blieb Harnack mit dem Professorenaustausch beschäftigt. So bemühte er sich im Dezember 1908, Reichskanzler von Bülow und Innenminister von Loebell für den Plan zu gewinnen, den Harvard-Präsidenten Eliot 1909 nach Berlin zu holen²⁹. Noch nach dem Ausbruch des Ersten Weltkrieges versuchte Harnack, die Kontakte nach Amerika nicht abreißen zu lassen. Auf einer ›deutsch-amerikanischen Sympathiekundgebung‹ am 11. August 1914 im Berliner Rathaus kam er auf seine Amerikareise zurück und erklärte, er bewundere das »große Werk der amerikanischen Nation«, das sich besonders aus dem »Geist des bürgerlichen Mutes und der bürgerlichen Freiheit« speise. Als wesentliches Merkmal dieses Geistes identifizierte Harnack eine gemeinsame protestantisch imprägnierte sittliche und religiöse

25 VOM BROCKE, Professorenaustausch (wie Anm. 3), S. 139f.; ausführliche Informationen bietet ferner Hugo MÜNSTERBERG, Der Internationale Gelehrtenkongreß, in: Ders., Aus Deutsch-Amerika, Berlin 1909, S. 196–210.

26 Vgl. Althoff an Harnack (wie Anm. 2).

27 Harnack an Althoff am 18.12.1904, in: GStA PK, Rep. 92, Nl. Althoff, A I, Nr. 309 I, Bl. 86.

28 Vgl. einen Brief Harnacks an Hugo Münsterberg vom 12.2.1907, zitiert in: Björn BIESTER, Adolf von Harnack und die New Yorker Zeitschrift *The Outlook*, in: Mitteilungen der Ernst-Troeltsch-Gesellschaft 18 (2005), S. 49–61, hier S. 53.

29 Harnack an Schmidt-Ott am 12.12.1908, in: GStA PK, Rep. 92, Nl. Schmidt-Ott, Bd. 38.

Kultur, die er mit einem Zentralbegriff seiner eigenen Theologie umschrieb: »die Anerkennung des unendlichen Wertes der Menschenseele, daher die Anerkennung der Persönlichkeit und der Individualität«³⁰. Anders als etwa Eduard Meyer hat Harnack in der Folgezeit die Brücken nicht gänzlich abgebrochen und vor allem auch während des Krieges die Kontakte in die USA zu halten versucht. Politische Weitsicht ließ ihn zu einem der vehementesten Gegner des uneingeschränkten U-Boot-Krieges werden, der den Kriegseintritt der USA auf der Seite der Entente unvermeidlich machte³¹. Es war kein Zufall, dass das Auswärtige Amt nach der Wiederaufnahme der diplomatischen Beziehungen mit den USA nach dem Krieg erwo, Harnack als ersten Botschafter in die USA zu entsenden³². Sehr sensibel nahmen sowohl Harnacks amerikanische Kollegen und Schüler als auch die breitere Öffentlichkeit in den USA wahr, dass Harnack während des Krieges alles andere als ein Hardliner gewesen war³³. Sein Fazit nach der Amerikareise von 1904 lautetet unmissverständlich: »Amerika ist unter den Kulturländern für uns das räumlich entfernteste, geistig aber das nächste und verwandteste«³⁴.

Bereist wurden von Harnack aber insbesondere die europäischen Nachbarstaaten wie England, Schweden, Finnland und seine baltische Heimat, immer verbunden mit programmatischen Vorträgen, die der Propagierung der historischen Kulturtheologie Harnacks dienen sollten³⁵.

Insofern gehörte der internationale wissenschaftliche Austausch für Harnack zu den grundlegenden Bedingungen moderner Wissenschaftlichkeit. So sehr Wissenschaft Aufgabe des einzelnen Gelehrten sei, so sehr könne er selbst diese Aufgabe schon auf Grund des Stoffes nicht bewältigen. Vernetzung und internationaler Austausch gehörten letztlich schon im Mittelalter zu den Grundbedingungen wissenschaftlicher Arbeit, die Forschungsfortschritte in Natur- wie Kulturwissenschaft in den letzten 50 Jahren machten diese Entwicklung endgültig unumkehrbar. Wer dagegen polemisiere, wirke »gemeinschädlich«³⁶.

30 Adolf von HARNACK, Rede zur deutsch-amerikanischen Sympathiekundgebung, in: Ders., Aus der Friedens- und Kriegesarbeit, Gießen 1916, S. 283–290, Zitate 285 und 287.

31 Dazu Christian NOTTMEIER, Adolf von Harnack und die deutsche Politik. Eine biographische Studie zum Verhältnis von Protestantismus, Wissenschaft und Politik 1890–1930, Tübingen 2004, S. 439–441.

32 ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (wie Anm. 10), S. 394f.

33 Vgl. nur den Nachruf der New York Times, Jahrgang 79 (1930), Nr. 26436 vom 11. Juni 1930. Harnack, obwohl eigentlich Monarchist, habe die Demokratie in Deutschland für unausweichlich gehalten und deshalb die neue Ordnung nach 1918 akzeptiert: »At heart he was a liberal«.

34 HARNACK, Großbetrieb (wie Anm. 4), S. 19.

35 Vgl. ZAHN-HARNACK, Adolf von Harnack (wie Anm. 10), S. 292–303.

36 HARNACK, Großbetrieb (wie Anm. 4), S. 16f.

3. Wissenschaft und Weltpolitik: Nationalstaat und Weltbürgertum

Harnacks beachtlicher wissenschaftlicher Erfolg, seine internationale Vernetzung und nicht zuletzt seine wissenschaftsorganisatorischen Gaben, die er in den 1890er Jahren in der Kirchenväterkommission der Preußischen Akademie der Wissenschaften entfaltete, legten es für Friedrich Althoff nahe, Harnack in seine eigenen wissenschaftspolitischen Überlegungen mit einzubeziehen. Hinzu kam, dass Harnack seit dem Akademiejubiläum auf das Wohlwollen des Monarchen setzen konnte und es geschickt verstand, auf diesen Einfluss zu nehmen³⁷. Dieser Einfluss war allerdings auf die wissenschaftspolitischen Fragen begrenzt – religiös trennten beide Männer Welten, wie nicht zuletzt der Bibel-Babel-Streit zeigte, in dem Harnack es wagte, den Kaiser öffentlich zu kritisieren.

Harnacks Engagement begann mit der Reorganisation des Preußischen Historischen Instituts in Rom. 1903 übernahm er auf ausdrücklichen Wunsch Althoffs und des Kaisers die Vizepräsidentschaft des in Rom tagenden Internationalen Historiker-Kongresses, 1908 warb er in der offiziellen *Internationalen Monatsschrift* für den Internationalen Historiker-Kongress in Berlin, dessen kirchengeschichtliche Sektion er leitete. In einem Brief an Reichskanzler Bülow versäumte Harnack freilich nicht darauf hinzuweisen, dass der Kongress von den Historikern »nicht aus eigenem Interesse, sondern aus internationaler Courtoisie und auf den ausdrücklichen Wunsch der Regierung« unternommen worden sei³⁸. Insofern verbanden sich bei diesen Unternehmungen, ebenso wie beim erwähnten Professorenaustausch, wissenschaftliche und nationalpolitische Erwägungen. Sie begegnen, unterschiedlich variiert, in fast allen wissenschaftspolitischen Einlassungen Harnacks aus den Jahren bis zur Gründung der Kaiser-Wilhelm-Gesellschaft im Jahr 1911 und der Formel, dass nur Wehrkraft und Wissenschaft gemeinsam das Fundament deutscher Weltgeltung ausmachen könnten³⁹. So heißt es 1906 in einem Gutachten Harnacks, das um zusätzliche Mittel für die Bibliothek zwecks Verbesserung ihrer Bestände an technischer, medizinischer und naturwissenschaftlicher Fachliteratur warb:

37 Vgl. NOTTMEIER, Adolf von Harnack (wie Anm. 31), S. 233–279.

38 Harnack an Bülow am 11.11.1907, in: BA Koblenz, NI. Bernhard von Bülow, Korr. A. Harnack.

39 »Die Wehrkraft und die Wissenschaft sind die beiden starken Pfeiler der Größe Deutschlands, und der Preußische Staat hat seinen glorreichen Traditionen gemäß die Pflicht, für die Erhaltung beider zu sorgen«, Adolf HARNACK, Zur Kaiserlichen Botschaft vom 11. Oktober 1910: Begründung von Forschungsinstituten, in: Ders., Wissenschaft und Leben (wie Anm. 4), S. 39–64, hier S. 57.

Was wir im Kreise der Kulturvölker bedeuten, das liegt alles beschlossen in unserer Wehrkraft und unserer Wissenschaft, mit welcher letzterer unsere Technik und Industrie aufs engste verbunden sind, weil sie – im Unterschied von anderen Völkern – mehr und mehr angewandte Wissenschaft bei uns geworden sind. Unterstützen wir nicht unsere Wissenschaft mit allen Kräften und in rastlosem Fortschritt, so fällt unsere Größe dahin. Die Wehrkraft allein kann sie nicht tragen⁴⁰!

Spielte die Betonung der Wissenschaft als ein neben der militärischen Stärke fast gleichrangiges Instrument deutscher Weltpolitik in Harnacks wissenschaftspolitischen Gutachten eine ganz entscheidende Rolle, so darf doch nicht übersehen werden, dass dem Hinweis auf die zunehmende Internationalität der Wissenschaften gleichfalls ein hoher Stellenwert in seiner Argumentation zukam. So wies auch das erwähnte Gutachten von 1906 auf die Anziehungskraft der Königlichen Bibliothek für ausländische Studenten und Forscher hin, und die Antrittsrede von 1905 verband mit dem Hinweis auf den »nationalen Beruf« der Deutschen, »zu unserer eigenen Arbeit auch noch alles aufnehmen und doppelt wiedergeben [zu müssen], was wir empfangen«, den Anspruch, ein umfassendes Bild außerdeutscher Wissenschaft und Kultur in den Beständen der Bibliothek bieten zu können⁴¹. Der wichtige Aufsatz *Vom Großbetrieb der Wissenschaft* kritisierte »kurzsichtige Patrioten und kurzsichtige Politiker« und bemerkte zur über die Einzelwissenschaften hinausgehenden Bedeutung des Projektes:

Die Humanität und die Verbrüderung der Völker ist in unseren Tagen, da sie sich im Raume immer härter zu stoßen beginnen, mehr bedroht, als die meisten noch ahnen. Der wissenschaftliche Austausch, der sachliche und der persönliche, und der friedliche Wettbewerb der Wissenschaft vermögen hier viel aufzuhalten und viel zu verbessern! [...] Die Fragen um den Besitz der Erde und die mit ihnen zusammenhängenden vermag die Wissenschaft nicht zu beschwichtigen, und nicht alle brutalen Instinkte der Menschheit vermag sie zu bannen. Aber wie sie imstande ist, durch Entdeckungen und Erfindungen die Hilfsquellen zu vermehren, Erleichterungen zu schaffen und dadurch Krisen zu verzögern, so vermag sie auch – und das ist nicht das Geringere – in den Arbeitenden einen ganzen Chor von Tugenden zu schaffen und Ungeduld, Klein Sinn und Engherzigkeit, Frivolität und Leichtsinn auszutreiben. Wenn sie die Entfernungen einander persönlich näherbringt, führt sie auch die Verbrüderung der zivilisierten Nationen um einen Grad der Verwirklichung näher⁴².

40 Das Gutachten in: GStA PK, Rep. 92, Nl. Schmidt-Ott, B XXXXVI, Nr. 9.

41 Adolf HARNACK, Ansprache bei der Übernahme der Generalverwaltung der Königlichen Bibliothek. 2. Oktober 1905, in: Ders., Aus der Werkstatt des Vollendeten. Reden und Aufsätze, Gießen 1930, S. 3–6, hier S. 5.

42 HARNACK, Großbetrieb (wie Anm. 4), S. 16f.

Als Harnack im Herbst 1910 die Kaiserrede zum Jubiläum der Universität entwarf, erläuterte er dem zuständigen Ministerialdirektor Schmidt-Ott seine Vorstellungen:

Am liebsten sähe ich in der Rede noch den Gedanken ausgedrückt, daß die großen Erkenntnisse der Wissenschaften, die ›Wahrheiten‹ ein gemeinsames Band um die Völker schlingen und die Völker so viel Kraft haben, als sie diese Wahrheiten erkennen und pflegen [...]⁴³.

Insofern verbanden sich in Harnacks wissenschaftspolitischem Wirken, aber auch darüber hinaus – pointiert formuliert und einen berühmten Buchtitel Friedrich Meineckes aufnehmend – Weltbürgertum und Nationalstaat⁴⁴.

Letztlich liegen diesen Erwägungen wohl nicht nur wissenschaftspolitische, sondern genuin theologische Erwägungen zugrunde. Gerade in den Beiträgen zur Internationalisierung der Wissenschaftspolitik, wie sie Harnack vorschwebte, kann man die konstitutiven Elemente seiner Kulturtheologie wiederentdecken. Die Ausbalancierung von Weltbürgertum und Nationalstaat war ein Thema, das Harnack noch wenige Monate vor Kriegsausbruch intensiv beschäftigte. Auf einer Rede zum 100. Jahrestag der Freiheitskriege am 9. März 1913 hielt er sich von der weithin feststellbaren Militarisierung des Gedenkens, wie sie sein Bruder Otto mit Schärfe kritisierte⁴⁵, fern und konzentrierte sich in seinen Ausführungen weniger auf die äußere als auf die innere Freiheit, die »Freiheit von der inneren Knechtschaft«⁴⁶. Harnack verwies auf die sich in den Freiheitskriegen bündelnden Kräfte von Aufklärung, kantischer Philosophie, Pietismus, Romantik und klassischem Idealismus. Dabei ließ er all diese Kräfte zulaufen auf die Zentralfigur seiner eigenen Theologie, den »unendlichen Wert der Menschenseele«, und verwies damit auf den Beitrag des Christentums als universaler Religion, die innerhalb der jeweiligen Nation das transnationale Element repräsentiere. Fest stand damit freilich auch: »Der Weg z. Kosmopolitismus, z. allg. Menschlichkeit geht über die Nation«⁴⁷.

Ähnlich argumentierte er am 23. Oktober 1913 in einem Vortrag in Straßburg⁴⁸: »Die Religion ist nicht eine nationale Sache in dem Sinn, daß sie sich dem Staat unterzuordnen hätte als seine Funktion«. Das Gerede von der

43 Harnack an Schmidt-Ott am 13.9.1910, in: GStA PK, Rep. 92, Nl. Schmidt-Ott, Nr. 12.

44 Friedrich MEINECKE, *Weltbürgertum und Nationalstaat*. Studien zur Genesis des deutschen Nationalstaates, München/Berlin ⁶1922.

45 Otto HARNACK, *Der Mißbrauch des Gedächtnisses an 1813*, in: März 7 (1913), Bd. 2, S. 105f.

46 Rede zur Jubiläumsfeier der Befreiungskriege, in: Nl. Harnack, K. 13, Nr. 65, Bl. 1.

47 Ebd., Bl. 5.

48 Adolf HARNACK, *Die nationalen Elemente in der Entwicklungsgeschichte des Christentums*, in: Straßburger Post Nr. 1203 vom 24.10.1913.

»polnischen Madonna« oder vom »deutschen Gott« (Ernst Moritz Arndt) sei daher eine »Entgleisung«. Als Universalreligion müsse das Christentum auf den innerlichen Kern des Menschen – »Gott und die Seele, die Seele und Gott« – konzentriert sein, denn »sonst ist in ihr [der Universalreligion; CN] bereits das Partikulare der Religion da«. Mit dieser Individualisierung sei die Lösung der Spannung jedem einzelnen »Bürger« aufgegeben. Das war auf der einen Seite durchaus emanzipativ, denn die Bürger »haben diese Politik zu machen und sie sollen, jeder für sich und alle zusammen, einen heiligen Schatz heben, sie sollen erzogene, von Idealen durchglühte Charaktere und Geister sein«, legitimierte aber unter dieser nur schwer kontrollierbaren Voraussetzung »nationale Politik«. Seien die Menschen,

die am Staat und am Volkstum bauen, innerlich so [...], wie die Religion sie haben will, die ja schließlich nichts anderes ist als der feste Glaube daran, daß wir eine Ewigkeit in uns und vor uns haben – dann darf man ruhig sagen, sie sollen sich von nichts weiter leiten lassen, als von nationaler Politik.

Dabei hielt Harnack an der Dialektik von Nationalität und Kosmopolitismus fest: »Jede Nation wird im Ganzen der Menschheit zum wahren Fortschritt nur soviel beitragen, als sie selbst reicher wird«⁴⁹.

4. Politische Konsequenzen: Harnack und die deutsch-englischen Verständigungsversuche

Am liebsten sähe ich in der Rede noch den Gedanken ausgedrückt, daß die großen Erkenntnisse der Wissenschaften, die »Wahrheiten« ein gemeinsames Band um die Völker schlingen und die Völker so viel Kraft haben, als sie diese Wahrheiten erkennen und pflegen [...]»⁵⁰.

Dieser bereits zitierte Grundgedanke des Wirkens Harnacks war mehr als ein wissenschaftsstrategisches Instrument eines fleißigen Einwerbers außer-universitärer Drittmittel und auch mehr als die pathetische Formel akademischer Festvorträge. Vielmehr war gerade in den Jahren 1908 bis 1914 das Engagement insbesondere für die deutsch-englische Verständigung auf der wissenschaftlichen, der politischen und der religiösen Ebene einer der Themenschwerpunkte von Harnacks Auslandsreisen. Es lohnt deshalb abschließend auf diese einen kurzen Blick zu werfen.

49 Ebd.

50 Harnack an Schmidt-Ott am 13.9.1910, in: GStA PK, Rep. 92, Nl. Schmidt-Ott, Nr. 12.

Es war nicht nur die Sorge um die zunehmenden politischen Spannungen, die Harnack zu diesem Engagement bewegte, sondern die Einsicht, dass kulturell, wissenschaftlich und religiös England neben den USA Deutschland zweifellos am nächsten stand⁵¹. Anknüpfungspunkt waren die verstärkten kirchlichen Bemühungen um eine Verbesserung der Beziehungen zwischen beiden Ländern, die mit einer englischen Einladung an deutsche Kirchenführer im Frühjahr 1908 eingesetzt hatten, der noch im gleichen Jahr 95 Vertreter evangelischer Landeskirchen unter der Leitung des Berliner Oberhofpredigers Ernst von Dryander – darunter auch Harnacks Freunde Martin Rade und Wilhelm Bornemann – sowie 15 Katholiken und 19 Vertreter der Freikirchen gefolgt waren.

Ein Gegenbesuch hoher Repräsentanten der englischen Kirchen folgte im Juni 1909. Harnack war an diesem Besuchsprogramm mit einer Rede am 5. Juni 1909 an der Berliner Universität beteiligt, in der er besonders die gegenseitige theologische und religiöse Befruchtung beider Länder betonte⁵². Es lag nahe, dass Harnack als wohl einflussreichster deutscher Theologe im angelsächsischen Sprachraum in dieses Programm eingebunden wurde. Mit der abschließenden Bemerkung, auf dem »Boden der Wissenschaft und des Christentums erscheint der Schrei ›Krieg!‹ wie ein Wahnsinn, wie der Schrei aus einer Tiefe, aus der wir längst emporgestiegen sind«, ließ er die politische Bedeutung des Besuches anklingen⁵³. Auch in einem wenige Wochen zuvor in der Wiener *Neuen Freien Presse* publizierten Artikel hatte Harnack die politische Notwendigkeit eines Ausgleichs zwischen Deutschland und England betont⁵⁴. Er würdigte darin die englischen und französischen Bemühungen um eine Beilegung der bosnischen Krise und bestritt die Behauptung, die deutsch-englische Rivalität müsse zwangsläufig in einen Krieg münden. Dieser könne vielmehr durch die Einsicht in die kulturelle Verbundenheit beider Nationen sowie ihre gemeinsamen Interessen, vor allem aber die Entwicklung einer alle sittlichen Kräfte anspannenden neuen »politischen Ethik« verhindert werden, in der er den pazifistischen Friedensgesellschaften beider Länder eine Vorreiterrolle zusprach, »mögen auch alle Diplomaten sie als

51 Vgl. NOTTMEIER, Adolf von Harnack (wie Anm. 31), S. 362–377; Gerald DECKART, Deutsch-englische Verständigung. Eine Darstellung der nichtoffiziellen Bemühungen um eine Wiedernäherung der beiden Länder zwischen 1905 und 1914, München 1967, v.a. S. 90–108; sowie aus englischer Perspektive Günter HOLLENBERG, Englisches Interesse am Kaiserreich. Die Attraktivität Preußen-Deutschlands für konservative und liberale Kreise in Großbritannien 1860–1914, Wiesbaden 1974, S. 60–113; 132–146.

52 Adolf HARNACK, Internationale und nationale christliche Literatur, in: Ders., Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 23–40.

53 Ebd., S. 40.

54 Adolf HARNACK, Deutschland und England, in: Neue Freie Presse vom 25.4.1909, auch in: Ders., Wissenschaft (wie Anm. 1), S. 196–203.

Ideologen belächeln«⁵⁵. Gegenseitiges Vertrauen sei notwendig, um die bleibenden Interessensgegensätze in »einen edlen Wettstreit [zu] verwandeln«⁵⁶, wozu neben dem Austausch und der Begegnung »der geistigen Führer der Völker« die aufklärende Wirkung der Wissenschaft gegenüber jeder Form von »Chauvinismus« beitrage. Damit formulierte Harnack zugleich erneut den gelehrtenpolitischen Leitanspruch gerade der historischen Wissenschaften gegenüber der öffentlichen Meinung, wie sie durch die Presse repräsentiert wurde. Ihre Vertreter sollten sich von der Wissenschaft belehren lassen, dass »der Chauvinismus, der das eigene Volk für das auserwählte hält und sich eine übermütige und verletzende Sprache gestattet, [...] ein gefährlicher, ja furchtbarer Feind des Friedens« ist.

Die geschichtliche Erkenntnis macht stark und bescheiden zugleich, und eine in ihrem Geist geleitete Zeitung kann für die Erziehung der Nationen und für den Weltfrieden das Größte leisten. Denn die Wissenschaft ist darin der echten Religion verwandt, daß sie in ihren letzten Zielen stets die ganze Menschheit im Auge hat⁵⁷.

Nach dem unübersehbaren Erfolg des englischen Besuchs von 1909 konstituierte sich als Nachfolger des deutschen Vorbereitungsausschusses am 9. Dezember 1909 das »kirchliche Komitee zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland« unter dem Vorsitz von Friedrich Albert Spieker – Direktor bei Siemens und Halske und gleichzeitig Präsident des Zentralausschusses der Inneren Mission –, maßgeblich organisiert allerdings von dem auch sozialdiakonisch überaus engagierten jungen Pfarrer Friedrich Siegmund-Schultze⁵⁸. Harnack, der zu den Gründungsmitgliedern des Komitees zählte, ergriff unmittelbar nach den grundsätzlichen Ausführungen Siegmund-Schultzes – Aufgabe sei die Beeinflussung der öffentlichen Meinung, die anders als in England nur wenig Notiz von den Besuchen genommen habe – das Wort und bezeichnete »das jetzt gegründete kleine Komitee« als »Anfang einer grossen Sache«⁵⁹.

Ein entsprechendes englisches Komitee konstituierte sich im Februar 1911 im Beisein Harnacks und Spiekers auf Initiative des liberalen Unterhausabgeordneten Joseph Allen Baker⁶⁰, auf den bereits die Einladung an die Deutschen 1908 zurückgegangen war. Baker, ein engagierter Quäker, hatte einen

55 Ebd., S. 199.

56 Ebd., S. 200.

57 Ebd., S. 201.

58 Vgl. Protokoll der Sitzung vom 9.12.1909, zitiert nach NOTTMEIER, Adolf von Harnack (wie Anm. 31), S. 369.

59 Ebd., Bl. 7f.

60 Vgl. den ausführlichen Bericht von Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Freundschaftsarbeit der britischen und deutschen Kirchen, in: ChW 25 (1911), S. 752–759.

nicht unbedeutenden Rückhalt für das Projekt in der Politik und bei den verschiedenen Kirchen organisiert und schon 1908 dafür gesorgt, dass die deutsche Delegation von König Eduard VII. empfangen wurde. Dem englischen Komitee gehörten neben etlichen liberalen Parlamentsabgeordneten, die meist Gegner der amtlichen britischen Außenpolitik waren, hohe Repräsentanten der Freikirchen und der anglikanischen Staatskirche an, deren geistliches Oberhaupt, der Erzbischof von Canterbury Randall Thomas Davidson, die Präsidentschaft des Komitees übernahm, das etwa 7000 Mitglieder hatte⁶¹. Harnack, der auch vom König zu einer Audienz empfangen wurde, hielt in dessen Gegenwart die Hauptrede, in der er wie schon 1909 die sittliche Aufgabe des Friedens betonte. Neid und Rivalität seien überwindbar: »Wir können nicht sofort am Ziele sein, aber das ferne Ziel soll uns beseelen und uns die nächsten Schritte lehren. Der nächste Schritt aber ist, daß wir den Neid in unserer Mitte nicht dulden und daß wir den Provokateuren den Mund stopfen«⁶².

In einem in der englischen *Christian World* erschienenen Interview mit dem baptistischen Theologen und Geschäftsführer des englischen Komitees Henry Rushbrooke – er hatte zwei Jahre bei Harnack in Berlin studiert – äußerte sich Harnack dann wesentlich deutlicher: England, Amerika und Deutschland müssten wegen ihrer gemeinsamen Abstammung, ihrem reformatorischen Erbe, vor allem aber der ihnen gemeinsamen gesellschaftlichen und sozialen Herausforderungen intensiv kooperieren. Auch im Handel könnten diese Nationen nur voneinander profitieren, so dass sich schon von daher der Gedanke an einen Krieg verbiete. »Auch dies ist nicht zu leugnen«, so Harnack weiter, »angesichts unserer modernen Vernichtungswerkzeuge ist der Krieg ein Schreckgespenst ohnegleichen geworden«⁶³. Ein Verteidigungskrieg sei zwar nicht auszuschließen, doch »das Volksgewissen lehnt sich mehr und mehr auf gegen den Krieg, und das wird jeden Kulturstaat zwingen, sich die Sache sehr zu überlegen, bevor er einen anderen Kulturstaat angreift«. Rushbrooke schilderte im Anschluss an diese Ausführungen Harnacks seinen Eindruck von dessen Bestrebungen:

Der Eifer, mit dem Harnack seinen Standpunkt vertrat, beherrschte ihn völlig und etwas wie prophetische Kraft belebte seine Stimme, als er die Behauptung bestritt, daß selbst ein ungerechter Krieg Tugenden entwickle, an denen die Moral einer Nation gesunde, und daß weibliche Schwäche überhand nehmen würde, wenn jeder Kampf aufhöre. Erfordern nicht auch friedliche Kulturaufgaben zu ihrer erfolgreichen

61 Ebd., S. 139.

62 Adolf HARNACK, *Der Friede die Frucht des Geistes*, in: Ders., *Wissenschaft* (wie Anm. 1), S. 203–209, hier S. 209.

63 Deutsche Übersetzung bei SIEGMUND-SCHULTZE, *Freundschaftsarbeit* (wie Anm. 60), S. 754–757, hier S. 756.

Lösung Mut und Kraftaufwand, Selbstdisziplin und Willensstärke? Die behauptete Notwendigkeit, Krieg führen zu müssen, sei nichts als der überlieferte Rest eines veralteten und barbarischen Aberglaubens⁶⁴.

5. Ausblick

Weltbürgertum und Nationalstaat – diese durchaus ausgewogene Gegenüberstellung schien auch bei Harnack in den Wochen nach Kriegsausbruch obsolet zu sein. Seine Stellungnahmen aus den ersten Kriegswochen scheinen eindeutig zugunsten des Nationalstaates zu votieren, so dass alle vorangegangenen Verständigungsbemühungen vergeblich, ja sinnlos erscheinen mussten. Auch für die wissenschaftlichen Beziehungen war der Ausbruch des Krieges ruinös. Die Mobilisierung der Gelehrten, die ihren Höhepunkt in dem auch von Harnack – wohl in Unkenntnis des Textes – unterschriebenen *Aufruf an die Kulturwelt* vom Oktober 1914 erreichte, ließ auch Harnack mit kulturpolitischen Dichotomien zwischen Deutschland und seinen Kriegsgegnern operieren, die sich allerdings rasch als untauglich erwiesen⁶⁵. Schon nach wenigen Wochen finden sich zurückhaltendere Töne, die beide Größen wieder in ein ausgewogeneres Verhältnis rückten. Anfang 1915 äußerte Harnack sich gegenüber Martin Rade skeptisch gegenüber einer religiösen wie kulturellen Überhöhung der eigenen Kriegsgedanken. Selbst »die Integration unserer Kultur- und Christentumsgedanken in dieser Epoche« sei »eine verwundende Unzartheit. [...] Errores hominum providentia dei dirigunt: ein schlechter u[nd] ein guter Trost zugleich. Augustin sagt statt »errores« vielmehr »peccata«, u[nd] so ist es noch besser«⁶⁶. Das war zugleich ein Eingeständnis, dass die eigenen Deutungen des Krieges unzureichend und möglicherweise falsch gewesen sein könnten. Es war kein Zufall, dass Harnack in den folgenden Monaten für eine Mäßigung der Kriegsziele und eine Verständigung mit dem Westen zu werben begann. Eben damit waren auch die Grundlagen für ein Wiederanknüpfen der internationalen wissenschaftlichen und kulturellen Beziehungen nach dem Ende des Krieges gelegt⁶⁷.

Möglicherweise ist diese Entwicklung auch theologisch in Harnacks Protestantismusdeutung verankert. So hatte er wiederholt seine Reserve gegen eine vorbehaltlose Identifizierung von protestantischem Christentum und

64 Ebd.

65 NOTTMEIER, Adolf von Harnack (wie Anm. 31), S. 388–400.

66 Harnack an Rade am 12.2.1915, in: Johanna JANTSCH (Hg.), Der Briefwechsel zwischen Adolf von Harnack und Martin Rade. Theologie auf dem öffentlichen Markt, Berlin/New York 1996, S. 725.

67 Vgl. NOTTMEIER, Adolf von Harnack (wie Anm. 31), S. 477–484.

deutscher Nation erkennen lassen, indem er sich ausdrücklich gegen die These von einem speziell germanischen Christentumstypus neben dem römischen und dem griechischen wandte – eine These, die besonders von Hermann Cremer und Reinhold Seeberg vertreten wurde. Letzterer erhob sie gar zum Gliederungsprinzip seiner Dogmengeschichte. Cremers und Seebergs Aussage, es gebe »eine Prädisposition der Deutschen für das Christentum«, sei nicht mehr als eine »chauvinistische Behauptung«⁶⁸. Das schloss auch bei Harnack nicht aus, deutsche Nation und Protestantismus in einen engen Zusammenhang zu bringen und in einem freiheitlich umgestalteten Protestantismus auch für das Deutschland der Gegenwart »das fortwirkende Princip und das höchste Ziel« zu erblicken⁶⁹. In der Wesensschrift konnte Harnack sogar vage davon sprechen, das reformatorische Christentum lasse sich durchaus als »das germanische« bezeichnen, denn »die Deutschen bezeichnen durch die Reformation eine Stufe in der allgemeinen Kirchengeschichte«. Auch zeigten Luther und seine Folgen, »sowohl die positiven als die negativen, den deutschen Mann – den deutschen Mann und die deutsche Geschichte«. Aber, so schränkte Harnack sofort ein, Luthers »entscheidendes religiöses Erlebnis« sei nicht »mit seiner Nationalität zusammenzustellen«⁷⁰. Damit blieb auch hier eine Reserve gegenüber einer Deckungsgleichheit von Protestantismus und Nation – eine These, die Harnack dann auch nicht wiederholt hat. Zu erinnern ist ferner daran, dass Harnack am Katholizismus gerade dessen Universalismus als Korrektiv gegenüber engherzigem Patriotismus hervorhob – mithin zugleich eine Mahnung vor einer zu starken Nationalisierung des Protestantismus, wie sie insbesondere Harnacks baltischer Landsmann und theologischer Gegenspieler Reinhold Seeberg theologisch wie politisch überaus konsequent durchführte⁷¹.

Resümierend lässt sich feststellen, dass Harnack für die Internationalisierung der wissenschaftlichen Theologie eine zentrale Rolle spielte. Dazu ist Folgendes festzuhalten:

1. Auf fachwissenschaftlicher Ebene wurde sein Werk nicht nur international breit rezipiert, Harnack förderte diese Rezeption zugleich auch bewusst durch Übersetzungen, Vortragsreisen und die Pflege seiner Kontakte zu zahlreichen ausländischen Schülern und Kollegen. Er nutzte diese Erfah-

68 Adolf von HARNACK, Lehrbuch der Dogmengeschichte, Bd. 3, Tübingen 41931, S. 6.

69 Ebd., S. 811.

70 Adolf von HARNACK, Das Wesen des Christentums, hg. v. Claus-Dieter OSTHÖVENER, Tübingen 22007, S. 158.

71 Vgl. dazu Christian NOTTMEIER, Theologie und Politik in der ersten deutschen Demokratie. Adolf von Harnack und Reinhold Seeberg, in: Hans DOWE (Hg.), Hans-Rosenberg-Gedächtnispreis 2006 der Heinrich-August-Winkler-und-Dörte-Winkler-Stiftung in der Friedrich-Ebert-Stiftung, Bonn 2006, S. 19–57.

rungen außerdem für seine eigenen Bemühungen einer Modernisierung und Internationalisierung des deutschen Wissenschafts- und Universitätsbetriebes.

2. Eine genauere Betrachtung von Harnacks Engagement zeigt, dass wesentliche Elemente seiner Kulturtheologie Eingang in seine programmatischen Überlegungen zur Internationalisierung des Wissenschaftsbetriebes fanden. Den nationalpolitischen Überlegungen standen zumindest gleichrangig die kosmopolitischen Überzeugungen Harnacks gegenüber. Neben der Religion wies Harnack hier der Wissenschaft eine entscheidende Funktion für internationale Verständigung zu. Wissenschaft wie Religion waren gleichsam kritische Korrektive gegenüber einseitiger nationalpolitischer Orientierung.
3. Diese Überzeugungen zeigen sich exemplarisch in Harnacks Beteiligung an den deutsch-englischen Verständigungsbemühungen vor 1914, die mit ihrer Konzentration auf die jeweiligen Kirchenvertreter sowohl die religiösen wie die wissenschaftlichen Kontakte als Grundstein einer Annäherung zu nutzen versuchten. Wissenschaft wie Religion waren in dieser Perspektive universal, da sie – so Harnack – den ganzen Menschen in den Blick nahmen.
4. Die Zeit nach 1914 stellte die Bewährungsprobe für diese Überlegungen dar. Je länger der Krieg dauerte, desto mehr wurde klar, dass Harnacks Programm gerade nicht der nahtlosen Identifizierung von Religion und Nation diene, sondern dass seinen Überlegungen ein kritisches Potential innewohnte, das schließlich nach dem Ende des Krieges eine Wiederanknüpfung an die vor 1914 bestehenden Kontakte ermöglichte.

Internationale Wissenschaftsbeziehungen freikirchlicher Theologie im 19. Jahrhundert

Als Barnas Sears, seit kurzem Professor für Biblische Theologie in Hamilton/New York, im August 1833 den Atlantik in Richtung Europa überquerte, sollte es eigentlich nur ein Studienaufenthalt werden. Seit 1829 hatte er an der baptistischen Literary and Theological Institution in Hamilton als Professor für Alte Sprachen gewirkt und war nun auf den neu geschaffenen bibelwissenschaftlichen Lehrstuhl berufen worden. Zugleich war er ordiniertes Pastor der Triennial Baptist Convention, des ersten nationalen Zusammenschlusses baptistischer Gemeinden in den Vereinigten Staaten¹. Nach Europa reiste er, um aktuelle theologische und methodologische Entwicklungen im Bereich der Bibelwissenschaft vor allem an deutschen Universitäten zu studieren, die er als fachlich führend und als für die eigene wissenschaftliche Arbeit instruktiv wahrnahm².

Anderthalb Jahre verbrachte Sears in Europa mit Studien an den Universitäten Halle, Leipzig und Berlin und an verschiedenen Institutionen in Paris. Seiner Neigung entsprechend betrieb er primär Studien in den alten Sprachen. In Halle war Tholuck³ von besonderer Bedeutung für ihn, der ihn ins rabbinische Hebräisch einführte und mit dem er über seinen Aufenthalt hinaus verbunden blieb – wie auch mit dem theologisch freilich anders positionierten Gesenius⁴, der ihn unter anderem ins Syrische und Arabische ein-

1 Vgl. W. Morgan PATTERSON, Art. »Triennial Convention«, in: Daniel G. REID (Hg.), *Dictionary of Christianity in America*, Downers Grove 1990, S. 1185. Zu Barnas Sears (1802–1880) vgl. Alvah HOVEY, *Barnas Sears. A Christian Educator. His Making and Work*, New York 1902, ND Memphis 2010; Frank FORNACON, *Sears, Barnas, Prof. D.D.*, in: Günter BALDERS (Hg.), *Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe. 150 Jahre Baptistengemeinden in Deutschland. 1834–1984*, Wuppertal/Kassel³1989, S. 361.

2 Zu seinem Europaaufenthalt vgl. HOVEY, *Sears* (wie Anm. 1), S. 8–17.

3 Zu Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877) vgl. Klaus-Gunther WESSELING, Art. »Tholuck, Friedrich August Gott[treu]«, in: *BBKL XI* (1996), Sp. 1251–1266; Gunther WENZ, Art. »Tholuck, Friedrich August Gotttreu«, in: *TRE 33* (2002), S. 425–429. Mehrere Aufsätze zu unterschiedlichen Aspekten der Wirksamkeit Tholucks enthält *PuN 27* (2001). Vgl. auch Hans-Martin KIRN, *Friedrich August Gotttreu Tholuck (1799–1877). Der Erweckungstheologe im »Kampf der Geister«*, in: Rudolf MAU (Hg.), *Protestantismus in Preußen. Lebensbilder aus seiner Geschichte*, Bd. 2: *Vom Unionsaufruf bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a.M. 2009, S. 193–213.

4 Zu Wilhelm Gesenius (1786–1842) vgl. Joachim HAHN, Art. »Gesenius, Wilhelm«, in: *TRE 13*

führte. In Leipzig betrieb Sears vor allem lateinische und griechische Studien, wobei dort Winer⁵ und Hermann⁶ die wichtigsten Bezugspunkte waren. In Berlin pflegte er zahlreiche interdisziplinäre Kontakte, unter anderem zu Ranke⁷, in der Theologie zu Neander⁸ und Hengstenberg⁹.

Dass junge amerikanische Gelehrte – unabhängig von ihrer Denomination – zu weiteren Studien nach Deutschland kamen, war an sich nichts Ungewöhnliches¹⁰. Der Studienaufenthalt Barnas Sears' beinhaltete aber über das rein Akademische hinaus eine für die deutsche Freikirchengeschichte wichtige Begebenheit. Bereits in New York hatte Sears davon gehört, dass es in Hamburg einen kleinen Kreis gebe, der mit dem Baptismus sympathisiere und dessen Mitglieder – nun, da sie zu einem bewussten Glauben gekommen seien – getauft zu werden wünschten. Auf der Hinreise im Sommer 1833 besuchte Sears diesen Kreis. Da eine Taufe aber mit einer stabilen Gemeindebildung verbunden sein sollte, kam man erst im April 1834 erneut zusammen. Nun schienen die Voraussetzungen für eine solche – unter anderem durch die Formulierung eines Bekenntnisses – gegeben. Am 21.4.1834 taufte Barnas Sears nach vorangegangener Glaubensprüfung abends in der Elbe Johann Gerhard Oncken, der der zentrale Protagonist für die Ausbreitung des Baptismus in Kontinentaleuropa werden sollte¹¹, daneben sechs weitere

(1985), S. 39–40; Udo RÜTERSWORDEN, Art. »Gesenius, Wilhelm«, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 842; Udo RÜTERSWORDEN, Wilhelm Gesenius als Theologe, in: Thomas WAGNER u.a. (Hg.), Kontexte. Biographische und forschungsgeschichtliche Schnittpunkte der alttestamentlichen Wissenschaft. FS Hans Jochen Boecker, Neukirchen-Vluyn 2008, S. 99–113.

- 5 Zum Theologen Georg Benedikt Winer (1789–1858) vgl. Christoph SCHMITT, Art. »Winer, Georg Benedikt«, in: BBKL XIII (1998), Sp. 1397–1399.
- 6 Zum Althilologen Gottfried Hermann (1772–1848) vgl. die Beiträge in: Kurt SIER/Eva WÖCKENER-GADE (Hg.), Gottfried Hermann (1772–1848). Internationales Symposium in Leipzig, 11. bis 13. Oktober 2007, Tübingen 2010 (Leipziger Studien zur klassischen Philologie 6).
- 7 Zu Leopold von Ranke (1795–1886) vgl. Volker DOTTERWEICH, Art. »Ranke, Leopold«, in: BBKL VII (1994), Sp. 1324–1355; Wolfgang HARDTWIG, Art. »Ranke, Leopold«, in: TRE 28 (1997), S. 133–138. Bei Hovey genannt werden auch – wobei die Schreibweisen nicht in allen Fällen überprüft werden konnten – der Botaniker Miller, der Indologe Bopp, die Gräzisten Boeckh und Bekker, der Latinist Zumpt, der Linguist Grimm und der Geograph Ritter; vgl. HOVEY, Sears (wie Anm. 1), S. 16.
- 8 Zu August Johann Wilhelm Neander (1789–1850) vgl. Joachim MEHLHAUSEN, Art. »Neander, August Johann Wilhelm«, in: TRE 24 (1994), S. 238–242; Alf CHRISTOPHERSEN, Art. »Neander, Johann Wilhelm August«, in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 164–165.
- 9 Zu Ernst Wilhelm Hengstenberg (1802–1869) vgl. Joachim MEHLHAUSEN, Art. »Hengstenberg, Ernst Wilhelm«, in: TRE 15 (1986), S. 39–42; Friedrich Wilhelm GRAF, Art. »Hengstenberg, Ernst Wilhelm«, in: RGG⁴ 3 (2000), Sp. 1624–1625.
- 10 Vgl. Johannes WISCHMEYER, Transatlantische Austauschprozesse im Protestantismus des 19. Jahrhunderts, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. v. Institut für Europäische Geschichte (IEG), Mainz 2010-12-03. URL: <http://www.ieg-ego.eu/wischmeyerj-2010-de> URN: urn:nbn:de:0159-2010101168 [2011-09-08].
- 11 Zu Johann Gerhard Oncken (1800–1884) vgl. Günter BALDERS, Theurer Bruder Oncken. Das Leben Johann Gerhard Onckens in Bildern und Dokumenten, Wuppertal/Kassel 1978; Klaus H. DAHMS, Art. »Oncken, Johann Gerhard«, in: BBKL XXV (2005), Sp. 1011–1014.

Personen. Am nächsten Tag konstituierte sich daraufhin die wichtigste dauerhaft bestehende Baptistengemeinde auf dem europäischen Kontinent, für deren Dienst Johann Gerhard Oncken durch Barnas Sears am 22.4.1834 ordiniert wurde¹². Die Entstehung der heute größten deutschen Freikirche verdankt sich somit letztlich einem internationalen Wissenschaftskontakt. Mit Berlin und Halle und Personen wie Tholuck und Neander sind bereits Koordinaten der universitären Theologie in Deutschland genannt, die für freikirchliche Theologen insgesamt von Bedeutung waren.

Ist in diesem Beitrag von »freikirchlicher« Theologie die Rede, so muss man sich bewusst machen, dass diese Begriffsbildung sich dem europäischen Kontext verdankt und auf Kirchenformen zielt, die sich in Abgrenzung von staatskirchlichen Monopolansprüchen gebildet haben. Dabei tut sich ein weites Feld auf, das in diesem Beitrag nicht umfänglich abgeschritten werden kann. Konzentrieren wird sich diese Studie daher zum einen auf den deutschsprachigen Raum, zum anderen auf die in der deutschen Freikirchenforschung sogenannten »klassischen« Freikirchen, nämlich Baptisten, Methodisten und Freie evangelische Gemeinden¹³. Allein schon diese Reihung macht deutlich, dass es sich bei freikirchlicher Theologie keinesfalls um eine einheitliche Theologie handelt, sondern um eine große Vielgestaltigkeit, die aber gewisse Grundprämissen teilt¹⁴. Fragt man nach den internationalen Wissenschaftsbeziehungen dieser Freikirchen, so ist in Betracht zu zie-

12 Vgl. dazu Rudolf DONAT, *Wie das Werk begann. Entstehung der deutschen Baptistengemeinden*, Kassel 1958, S. 38–40; Günter BALDERS, *Kurze Geschichte der deutschen Baptisten*, in: Ders., *Herr (wie Anm. 1)*, S. 17–168, hier 20–22; HOVEY, *Sears (wie Anm. 1)*, S. 10–11. Vgl. jetzt auch Andrea STRÜBING, »Mission to Germany«. Die Entstehung des deutschen Baptismus in seiner Verflechtung mit der internationalen Erweckungsbewegung und den Schwessterkirchen in den USA und in England, in: Dies./Martin ROTHKEGEL (Hg.), *Baptismus. Geschichte und Gegenwart*, Göttingen 2012, S. 163–200.

13 Dabei handelt es sich um die Freikirchen, die um die Mitte des 19. Jahrhunderts – des Jahrhunderts, in dem der Freikirchenbegriff erstmals gebraucht wurde – erweckungstheologisch geprägt mit bewusst freikirchlichem Selbstverständnis in Deutschland in Erscheinung traten. In einem weiteren Sinn lässt sich auch von früheren und späteren Kirchenbildungen als »klassischen« Freikirchen sprechen, insofern diese den anders gelagerten »konfessionellen« Freikirchen gegenübergestellt werden. In diesem Aufsatz soll aber dem engen Sprachgebrauch gefolgt werden, vgl. Erich GELDBACH, *Freikirchen – Erbe, Gestalt und Wirkung*, Göttingen 2005 (BensH 70), S. 127; 197; dort auch Informationen zu den einzelnen Freikirchen; ebenso – mit der Konzentration auf Deutschland – Karl Heinz VOIGT, *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, Leipzig 2004 (KGE III/6).

14 Diese liegen vor allem im Verständnis der Kirchengliedschaft: Glied der christlichen Kirche wird man durch ein auf persönlicher Glaubenserfahrung beruhendes öffentliches Bekenntnis. Wie sich dazu die Taufe verhält, wird in den einzelnen Freikirchen wiederum sehr unterschiedlich beurteilt. Es ergibt sich aber eine grundsätzlich missionarische Ausrichtung kirchlicher Arbeit, die darauf zielt, Menschen eben zu solch einer persönlichen Glaubenserfahrung zu führen. Die Kirche muss in diesem Bemühen frei bleiben können von jeglicher staatlicher Einflussnahme.

hen, dass es sich bei freikirchlicher Theologie dem eigenen Anspruch nach nie um eine nur akademische und theoretische Disziplin handelt, sondern um »Ausdruck und Vollzug lebensnahen Gemeindelebens«¹⁵.

Ihren institutionellen Ort hatte freikirchliche Theologie im 19. Jahrhundert nicht an der deutschen Universität, konnte ihn auch gar nicht dort haben, denn Mitglieder von Freikirchen hätten keine höheren staatlichen Beamtenstellen erhalten können, schon gar keine konfessionell gebundenen¹⁶. Als institutionelle Orte treten stattdessen seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts freikirchliche Predigerseminare in den Blick, die einen engen Praxisbezug hatten, gleichwohl akademisch reflektierte Theologie pflegten und auch eigene theologische Literatur hervorbrachten, die in ihren Rezeptionslinien bisher kaum erforscht ist¹⁷. Gleichwohl liegt die entscheidende Ebene internationaler Wissenschaftskontakte auf den sozialen Beziehungen – also Schülerschaften, Netzwerken, individueller Mobilität –, die auf unterschiedliche Weise institutionell gestützt waren. Im Folgenden sollen ausschnittsweise einige Konstellationen vorgestellt werden, die sich international im deutschsprachigen Spektrum der einzelnen Freikirchen ergaben.

1. Persönliche Beziehungen in der internationalen Vernetzung deutschsprachiger baptistischer Theologie

So wie Johann Gerhard Oncken kein studierter Theologe war, war man in der Anfangsgeneration des Baptismus in Deutschland zurückhaltend, was eine zu stark akademisierte theologische Bildung der Prediger anging. Dabei stand weniger eine kritische Haltung gegenüber akademischer Theologie als solcher im Raum als vielmehr die Befürchtung, eine zu starke Akademisierung könnte der Persönlichkeit der Prediger im Sinne gesteigerter Eitelkeit oder Lebensferne abträglich sein – und diese damit für ihre eigentliche Aufgabe, nämlich Missionare zu sein und nicht Gelehrte, unbrauchbar machen¹⁸.

15 So die prägnante Charakterisierung in der Titelei der Buchreihe *Freikirchliche Beiträge zur Theologie*, Berlin 2000ff.

16 Vgl. VOIGT, Freikirchen (wie Anm. 13), S. 123.

17 Zum Methodismus bestehen in diese Richtung gehende Vorarbeiten. Christoph RAEDEL, *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Göttingen 2004 (Kirche – Konfession – Religion 47) breitet zwar ein Panoptikum theologischer Anschauungen aus und bringt sie in einen systematischen Zusammenhang, macht die zugrundeliegenden Rezeptionslinien aber nur punktuell transparent. In dieser Hinsicht deutlich klarer ist ders., *Zur Rezeption August Tholucks im deutsch-amerikanischen bischöflichen Methodismus des 19. Jahrhunderts*, in: PuN 27 (2001), S. 185–199.

18 Vgl. Rudolf DONAT, *Das wachsende Werk. Ausbreitung der deutschen Baptistengemeinden durch sechzig Jahre (1849 bis 1909)*, Kassel 1960, S. 254. Vgl. auch die entsprechenden Ausführungen Johann Gerhard Onckens bei der ersten Bundeskonferenz 1849, wiedergegeben in Günter BALDERS, *Chronik*, in: Ders. (Hg.), *Festschrift. Hundert Jahre Theologisches Semi-*

Damit gab es strukturell durchaus eine Parallele zu den deutschsprachigen Baptisten in Nordamerika, die sich seit den 1840er Jahren in eigenen Gemeinden sammelten¹⁹. Auch dort fand sich zunächst ein Misstrauen gegenüber wissenschaftlicher Theologie, das sich aus ganz praktischen Erwägungen ergab.

[Man] brauchte [...] in Siedlergemeinden der ersten Generation keine Gelehrten, sondern Hirten, deren praktische Frömmigkeit dem Leben der Menschen Grund und Richtung geben konnte. [...] Erst wenn die Gemeinden aus dem Größten heraus waren und sich in ihrer christlichen Umwelt umzusehen begannen, waren verstärkt theologische Fähigkeiten vonnöten, um der Gefahr theologischen Wildwuchses zu begegnen²⁰.

Die Notwendigkeit gründlicher theologischer Bildung der Prediger wurde erst im Zuge einer zunehmenden Konsolidierung gesehen.

Daher wurde zur Ausbildung fähiger Prediger 1856 eine deutschsprachige Abteilung am baptistischen Predigerseminar in Rochester/New York eingerichtet, das an die dortige Universität angeschlossen war. Dabei war charakteristischerweise der entsprechende Anstoß nicht von den deutschsprachigen Gemeinden ausgegangen, sondern von den angloamerikanischen Initiatoren der Universität und des Seminars. Ebenso sollte die Abteilung auch vom englischsprachigen Teil des Seminars finanziert werden. Der geeignete Mann für den Professorenposten, nämlich der einzige akademisch Gebildete unter den deutschsprachigen Baptistenpredigern dieser Zeit, war August Rauschenbusch, der seinen Dienst in Rochester 1858 begann²¹. Rauschenbusch stammte aus dem westfälischen Altena, hatte Theologie in Berlin und Bonn studiert – wobei ihm im Rückblick Neander und Nitzsch²² als die wichtigsten Lehrer erschienen²³ – und schließlich eine Stelle als lutherischer Pfarrer in seiner Heimatstadt angetreten. »Unter den Bedingungen

nar des Bundes Evangelisch-Freikirchlicher Gemeinden. 1880–1980, Wuppertal/Kassel 1980, S. 101–154, hier 101.

19 Zur Entstehung des deutschsprachigen Baptismus in den USA vgl. Andreas SCHUMACHER, August Rauschenbusch (1816–1899). Ein Pionier der deutschen Baptisten in Nordamerika, Bern u.a. 2009 (New German-American Studies 34), S. 110–114.

20 Hans-Martin THIMME, August Rauschenbusch (1816–1899). Lutherischer Pfarrer in Westfalen und baptistischer Dozent in Amerika, Bielefeld 2008 (BWFKG 33), S. 225.

21 Zu August Rauschenbusch (1816–1899) vgl. Walther RAUSCHENBUSCH, Leben und Wirken von August Rauschenbusch, Kassel 1901; THIMME, Rauschenbusch (wie Anm. 20); SCHUMACHER, Rauschenbusch (wie Anm. 19); Hans Martin THIMME, Art. »Rauschenbusch, Karl August Heinrich«, in: BBKL XXXI (2010), Sp. 1095–1098.

22 Zu Carl Immanuel Nitzsch (1787–1868) vgl. Alf CHRISTOPHERSEN, Art. »Nitzsch, Karl Immanuel«, in: RGG⁴ 6 (2003), Sp. 346; Henning THEURICH, Art. »Nitzsch, Carl Immanuel«, in: TRE 24 (1994), S. 576–581.

23 Zur besonderen Bedeutung Neanders für Rauschenbusch vgl. RAUSCHENBUSCH, Leben (wie Anm. 21), S. 47–50; zur Bedeutung Nitzschs ebd., S. 91f.

der preußischen Landeskirche konnte er dort sein eigentliches Ziel, eine Gemeinde wahrer erwecklicher Christen zu bauen, kaum erreichen²⁴. So ließ er sich 1845 durch die Langenberger Gesellschaft zum geistlichen Dienst an deutschen Einwanderern nach Missouri entsenden. Er wurde der für die Herausgabe deutschsprachigen geistlichen Schrifttums zuständige Sekretär in der American Tract Society²⁵. Da er sein Gemeindeideal vor allem in baptistischen Gemeinden verwirklicht sah, ließ er sich 1850 taufen und begann mit dem Aufbau deutschsprachiger baptistischer Gemeinden in Kanada und den USA.

Als Rauschenbusch 1858 seinen Dienst als Professor am Rochester Theological Seminary antrat, war ihm ein Aspekt seiner Ausbildung in Deutschland bereits vorausgeleitet: Die Bibliothek seines verehrten Lehrers August Neander befand sich nämlich bereits dort. Nach dessen Tod hatte die Universität Rochester sie für 3.000 Dollar erworben und dem deutschen Seminar zur Verfügung gestellt. Somit stellte die Literatursammlung seines landeskirchlichen Lehrers aus Deutschland für Rauschenbusch die Grundlage der akademischen Ausbildung von baptistischen Predigern für Nordamerika dar²⁶. Rauschenbusch selbst hatte durchaus Bedenken, ob der Bedarf an einer akademischen Ausbildung in den Gemeinden überhaupt gesehen werde und von daher die Seminararbeit überhaupt funktionieren könne. Die Studentenzahlen blieben niedrig, aber Rauschenbusch nahm die Herausforderung an und entwickelte eigenständig einen dreijährigen Ausbildungsgang, der an die oft nur geringe Schulbildung anknüpfend sowohl allgemeinbildend als auch sprachlich und theologisch bildend wirkte. Mit dieser Schlüsselstellung – auch wenn ihm im Laufe der Jahre Kollegen zur Seite traten²⁷ – spielte er über drei Jahrzehnte eine prägende Rolle für die Theologie der deutschen Baptistengemeinden in Nordamerika. Organisatorisch blieb die Ausbildungs-

24 THIMME, Art. »Rauschenbusch« (wie Anm. 21), Sp. 1096.

25 Zur American Tract Society und Rauschenbuschs Tätigkeit dort vgl. SCHUMACHER, Rauschenbusch (wie Anm. 19), S. 97–107; THIMME, Rauschenbusch (wie Anm. 20), S. 159–172. Die umfangreiche deutschsprachige Publizistik dieser Gesellschaft ist bisher weithin unerforscht.

26 Vgl. THIMME, Rauschenbusch (wie Anm. 20), S. 230f. Auch im Umgang mit seinen Studenten versuchte Rauschenbusch »ihnen in etwa das zu sein, was Neander einst ihm selbst gewesen war«; RAUSCHENBUSCH, Leben (wie Anm. 21), S. 213.

27 1872 wurde eine zweite Professur eingerichtet, die mit Hermann Moritz Schäffer (1839–1897) aus New York besetzt wurde. Durch die Übernahme eines eigenen Studentenwohnheims wuchs die Verantwortung, die die deutschsprachigen Gemeinden für das Seminar eingingen. Der Lehrplan wurde auf vier Jahre ausgebaut, mit der Möglichkeit, danach im englischsprachigen Seminar teil weiterzustudieren. 1883 wurde ein dritter Professor berufen: Jakob Samuel Gubelmann (1836–1919), der selber ein Schüler Rauschenbuschs war. Wenig später kam mit Albert J. Ramaker ein vierter Professor, ebenfalls Schüler Rauschenbuschs. Alle waren mehr oder weniger Generalisten und nahmen die Fächereinteilung nach pragmatischen Gesichtspunkten vor. Vgl. THIMME, Rauschenbusch (wie Anm. 20), S. 237–239; SCHUMACHER, Rauschenbusch (wie Anm. 19), S. 127.

stätte die ganze Zeit über eine Abteilung des Rochester Theological Seminary, von dessen englischsprachigem Teil Rauschenbusch bezahlt wurde. Blickt man auf die internationalen akademischen Kontakte dieses deutschsprachigen Seminars, so waren diese überschaubar. Auf der Ebene persönlicher Beziehungen lag es, wenn Rauschenbuschs Neffe August Döring nach Abschluss seiner Studien in Deutschland im Winter 1859/60 als sein Assistent in Rochester tätig wurde²⁸. Rauschenbusch selbst hielt sich gelegentlich in Deutschland auf, aber nicht aus primär akademischen Gründen. In einem Fall allerdings brachten ihn Studien zur frühen Täuferbewegung mit unterschiedlichen Gelehrten in Kontakt²⁹. Eine internationale Perspektive für den Studienbetrieb in Rochester deutet sich dadurch an, dass die Konferenz der deutschsprachigen Baptistengemeinden in Nordamerika 1874 den Beschluss fasste, Studenten aus Deutschland nur dann aufzunehmen, wenn man von dort für sie aufkomme. In Deutschland selbst gab es nämlich noch kein baptistisches Predigerseminar³⁰.

Das mag angesichts dessen erstaunen, dass ja bereits im Jahr 1834 die erste deutsche Baptistengemeinde gegründet worden war und der Baptismus sich weiter ausgebreitet hatte. Bisher hatte es dort aus den bereits erwähnten Vorbehalten gegenüber einer zu starken Akademisierung der Predigerschaft lediglich Studienkurse gegeben, die theologische Grundkenntnisse vermittelten³¹. Schon 1868 hatte August Rauschenbusch die Gründung eines eigenen Seminars in Deutschland angeregt³². Denn die Bedürfnisse in den Gemeinden ließen letztlich doch gründlicher ausgebildete Prediger wünschenswert erscheinen, so dass nach langen Diskussionen schließlich 1880 ein Predigerseminar in Hamburg-Horn gegründet wurde, das zunächst »Missionsanstalt und Predigerschule«, ab 1889 dann »Predigerseminar« hieß³³.

28 Vgl. THIMME, Rauschenbusch (wie Anm. 20), S. 236.

29 1868/69 sammelte Rauschenbusch Material für eine Geschichte der Täufer in Süddeutschland und der Schweiz. Er besuchte Bibliotheken unter anderem in Landshut, Zürich, Basel und Freiburg, ließ Abschriften von seltenen Schriftstücken anfertigen und erwarb mehrere wertvolle Quellenschriften. Mehrere Gelehrte suchte er persönlich auf, »z.B. den Hofrat Dr. Schreiber in Freiburg, den Bibliothekar der Stadtbibliothek in Zürich, einen gelehrten katholischen Priester in Waldshut, drei Professoren in Ulm und besonders den katholischen Professor Cornelius in München, dessen Werk über den Münsterschen Aufruhr er stets für besonders wertvoll gehalten hat«; RAUSCHENBUSCH, *Leben* (wie Anm. 21), S. 221. Eine Geschichte der Täufer aus der Feder Rauschenbuschs ist nie erschienen, allerdings sorgten 1870 zwei Vorträge von ihm für Aufsehen, in denen er die These aufstellte, dass die Immersionstaufe Erwachsener erst im 17. Jahrhundert wieder eingeführt worden sei, was dem geschichtstheologischen baptistischen Ideal einer ungebrochenen »apostolischen Sukzession« ihrer Taufpraxis bis in die Gegenwart entgegenliefe. Früchte seiner Studien veröffentlichte Rauschenbusch vor allem als Artikel im *Deutsch-amerikanischen Conversations-Lexikon*.

30 Vgl. THIMME, Rauschenbusch (wie Anm. 20), S. 238 Anm. 43.

31 Vgl. BALDERS, *Chronik* (wie Anm. 18), S. 101–103.

32 Vgl. ebd., S. 103.

33 Ab 1882 wurde nach einem vierjährigen Lehrplan unterrichtet, der in den ersten beiden Jahren

Das Seminar sollte für alle zum geistlichen Dienst Berufenen offen sein und nicht wie ein Universitätsstudium formalen Zugangsbeschränkungen unterliegen³⁴. Auch hier stellte sich das Problem, geeignete Lehrer zu finden. Wer schließlich für eine langfristige und prägende Lehrtätigkeit gewonnen werden konnte, war Johann Georg Fetzer³⁵. Da die überregionalen organisatorischen Strukturen im Baptismus nicht sehr ausgeprägt waren und viel von persönlichen Verbindungen abhing, mag es nicht verwundern, dass es sich bei ihm um den Schwiegersohn August Rauschenbuschs handelte. Er war als Kind mit seinen Eltern aus Württemberg in die USA emigriert und hatte von 1870 an bei Rauschenbusch am Rochester Theological Seminary studiert. 1876 führte ihn sein Weg zurück nach Deutschland. Hier besuchte er die Universität Leipzig und studierte unter anderem bei Delitzsch³⁶, außerdem bei Kahnis³⁷ und Luthardt³⁸. Entgegen seiner ursprünglichen Absicht, in die Vereinigten Staaten zurückzukehren, verblieb er in Deutschland und wurde 1878 Prediger der Baptistengemeinde Volmarstein. 1880/81 unternahm er eine Reise in die USA, um Gelder für einen eigenen Bau des baptistischen Predigerseminars in Hamburg zu sammeln³⁹ – welcher schließlich sieben Jahre später mit Unterstützung John Rockefellers in Angriff genommen werden konnte⁴⁰. Beide Lehrergehälter am baptistischen Seminar in Deutschland wurden von der Baptist Missionary Union in Boston gezahlt⁴¹. Kurz nach seiner Rückkehr wurde Fetzer zum Lehrer am Hamburger Predigerseminar berufen und widmete sich hier vor allem der Pastoraltheologie,

Studien in den »Realien«, in den letzten beiden in der »Theologie« vorsah; der detaillierte Studienplan aus dem Jahr 1889 ist abgedruckt in BALDERS, *Chronik* (wie Anm. 18), S. 108f.

34 Vgl. Rudolf THAUT, *Das Seminar als Bundeswerk*, in: BALDERS, *Festschrift* (wie Anm. 18), S. 9–18, hier S. 10.

35 Zu Johann Georg Fetzer (1845–1909) vgl. Frank FORNACON, *Fetzer, Johann Georg*, in: BALDERS, *Herr* (wie Anm. 1), S. 344f.; Julius JANSSEN, *J.G. Fetzer. Ein Lebens- und Charakterbild*, in: *Festschrift zur Feier des 50jährigen Jubiläums des Predigerseminars der deutschen Baptisten zu Hamburg-Horn vom 1. bis 3. Juni 1930. Rückblick und Besinnung*, o.O. o.J. [1930], S. 33–50.

36 Zu Franz Delitzsch (1813–1890) vgl. Eckhard PLÜMACHER, *Art. »Delitzsch, Franz Julius«*, in: *TRE* 8 (1981), S. 431–433; Friedrich Wilhelm BAUTZ, *Art. »Delitzsch, Franz«*, in: *BBKL I* (1990), Sp. 1250–1251; Siegfried WAGNER, *Franz Delitzsch. Leben und Werk*, Gießen u.a. 1991 (TVGMS 369).

37 Zu Karl Friedrich August Kahnis (1814–1888) vgl. Klaus-Gunther WESSELING, *Art. »Kahnis, Karl Friedrich August«*, in: *BBKL III* (1992), Sp. 945–948; Volker STOLLE, *Festhalten und Fortschreiten. Karl Friedrich August Kahnis (1814–1888) als lutherischer Theologe*, Göttingen 2011 (Kontexte 43).

38 Zu Christoph Ernst Luthardt (1823–1902) vgl. Johannes NEUKIRCH, *Art. »Luthardt, Christoph Ernst«*, in: *BBKL V* (1993), Sp. 440–442; Martin LAUBE, *Art. »Luthardt, Christoph Ernst«*, in: *RGG⁴ 5* (2002), Sp. 557f.

39 Eine besondere Rolle spielte Johann Georg Fetzer auch als Sekretär des Deutsch-Amerikanischen Missionskomitees, über das Gelder nach Deutschland flossen.

40 Vgl. BALDERS, *Chronik* (wie Anm. 18), S. 110.

41 Vgl. ebd., S. 112.

wovon auch sein 1908 erschienenes Hauptwerk Zeugnis ablegt⁴². Betrachtet man überhaupt die akademische literarische Produktion im deutschsprachigen Baptismus, so fällt ein deutlicher Schwerpunkt auf der Homiletik und Pastoraltheologie auf: August Rauschenbusch veröffentlichte 1899 ein *Handbuch der Homiletik für freikirchliche Prediger und Stadtmissionare*⁴³, Joseph Lehmann, der zweite Lehrer am Seminar, publizierte 1904 eine *Geschichte der christlichen Predigt*⁴⁴, Fetzer 1908 besagte *Pastoral-Theologie*⁴⁵. Es lässt sich also eine deutliche Konzentration auf die Heranbildung zukünftiger Prediger erkennen; Theologie wurde nie akademisch und theoretisch um ihrer selbst willen getrieben, sondern hinzielend auf die zukünftige Gemeindearbeit⁴⁶. Eine Öffnung zur universitären Theologie fand vor allem nach dem 1. Weltkrieg mit dem Aufkommen der Wort-Gottes-Theologie statt. Davor bestand eine zögerlich abwägende Haltung mit gewisser Affinität zur Tübinger Fakultät⁴⁷, wengleich man durch die Erweckungsbewegung bereits Anknüpfungspunkte an die universitäre Theologie gesehen hatte⁴⁸.

August Rauschenbusch verließ das Rochester Theological Seminary 1888 aus Altersgründen und kehrte schließlich nach Deutschland zurück. Für die Nachfolge – und auch hier zählen wieder die engen persönlichen Beziehungen – suchte man zunächst, seinen Sohn Walter zu gewinnen (der ja vor allem als theologischer Begründer der Social-Gospel-Bewegung bekannt werden sollte⁴⁹), sodann Philipp Bickel, der in Rochester studiert hatte und nun den

42 Johann Georg FETZER, *Pastoral-Theologie*, Kassel 1908.

43 August RAUSCHENBUSCH, *Handbuch der Homiletik für freikirchliche Prediger und Stadtmissionare*, Kassel 1899.

44 Joseph LEHMANN, *Geschichte der christlichen Predigt*, Kassel 1904. Seit 1883 war Joseph Lehmann Fetzers Kollege in Hamburg – der erste Baptist, der in Deutschland an einer Universität Theologie studiert hatte. Lehmann hatte von 1851 an in Berlin studiert und danach weitere Studien am Regent Park College in London absolviert. In London wurde er 1857 auch ordiniert. Zu Joseph Lehmann (1832–1907) vgl. Günter BALDERS, *Lehmann, Joseph*, in: Ders., *Herr (wie Anm. 1)*, S. 351.

45 In einem Forschungsprojekt am Theologischen Seminar Elstal, Wustermark, wird derzeit der Beitrag des deutschen Baptismus zur Pastoraltheologie und Liturgik untersucht. Daraus ist bisher unter anderem erwachsen: Volker SPANGENBERG, *Unterwegs zu einem freikirchlichen »Amtsverständnis«*. Eine Auseinandersetzung mit Johann Georg Fetzers »Pastoral-Theologie« von 1908 und bleibende pastoraltheologische Fragestellungen, in: *Theologisches Gespräch* 32 (2008), S. 159–180.

46 Eduard SCHÜTZ, *Das Seminar und die Theologie*, in: BALDERS, *Festschrift* (wie Anm. 18), S. 19–36, formuliert auf S. 19 pointiert: »Theologie hieß in den ersten zwei bis drei Jahrzehnten Homiletik und Pastoraltheologie«. Daneben bestand auch ein exegetischer Schwerpunkt, der sich durchaus für historische Methoden öffnete und in dem Kritik an der Verbalinspirationslehre geübt wurde; vgl. ebd. S. 22f.

47 Vgl. ebd., S. 31.

48 Vgl. THAUT, *Seminar* (wie Anm. 34), S. 15.

49 Zu Walter Rauschenbusch (1861–1918) vgl. Karl RENNSTICH, Art. »Rauschenbusch, Walter«, in: *BBKL VII* (1994), Sp. 1415–1419; Christopher H. EVANS, *The Kingdom is always but Coming. A Life of Walter Rauschenbusch*, Grand Rapids 2004 (Library of Religious Biography).

baptistischen Oncken-Verlag in Deutschland leitete⁵⁰, und schließlich Rauschenbuschs Schwiegersohn Georg Fetzer, der mittlerweile Leiter des baptistischen Seminars in Hamburg geworden war⁵¹. Da keiner von ihnen zu gewinnen war, kehrte August Rauschenbusch für ein Studienjahr nach Rochester zurück, bis eine andere Lösung gefunden wurde. 1895/96 unterrichtete er dann noch als Gastdozent in Hamburg.

August Rauschenbusch war im Jahr 1863 von der Rochester University der theologische Doktorgrad verliehen worden. »Er hat ihn aber nie geführt, er brauchte ihn nicht und war bescheiden genug, sich nicht mit seinen deutschen akademischen Lehrern auf eine Stufe stellen zu wollen«⁵². Er war weniger ein kreativer Denker als ein konservativer Lehrer, bei dem ein lebendiger wissenschaftlicher Austausch, gerade auch mit seinem englischsprachigen akademischen Kontext, nur phasenweise stattfand. Unter den deutschsprachigen Baptisten diesseits und jenseits des Atlantiks war er dennoch eine unangefochtene Autorität.

2. Das Bremer Missionshaus als Haftpunkt internationaler Wissenschaftskontakte im deutschsprachigen Methodismus

Deutlich anders als die kongregationalistisch verfassten baptistischen Gemeindebünde waren die methodistischen Kirchen organisiert, die im 19. Jahrhundert ihre Arbeit in Deutschland aufnahmen. Von Anfang an besaßen sie einen sehr hohen überregionalen Organisationsgrad und legten – wengleich auch als Laienbewegung erwachsen – einen sehr viel größeren Wert auf gründliche theologische Bildung ihrer Prediger, als dies zunächst im Baptismus zu beobachten war⁵³. Bereits in der ersten Jahrhunderthälfte bildeten sich, von England aus angeregt, methodistische Kreise in Süddeutschland⁵⁴, von der Jahrhundertmitte an kam es dann unter nordamerikanischem Einfluss zur Bildung erster methodistischer Gemeinden in Deutschland⁵⁵ – und es ist ein Teil dieses Strangs des Methodismus, den ich unter

50 Zu Philipp Bickel (1829–1914) vgl. Günter BALDERS, Bickel, Philipp, in: Ders., Herr (wie Anm. 1), S. 340; Friedrich Wilhelm BAUTZ, Art. »Bickel, Philipp«, in: BBKL I (1990), Sp. 579.

51 Vgl. THIMME, Rauschenbusch (wie Anm. 20), S. 239f.

52 Ebd., S. 247.

53 Vgl. zur Frühzeit des Methodismus Ulrike SCHULER, Vom Bremer Missionshaus zur Theologischen Hochschule Reutlingen – Theologische Ausbildung im Wandel der Zeiten, in: Dies. (Hg.), Glaubenswege – Bildungswege. 150 Jahre theologische Ausbildung im deutschsprachigen Methodismus Europas, Stuttgart 2008 (Emk Geschichte. Quellen – Studien – Mitteilungen 29), S. 13–68, hier S. 15–21.

54 Vgl. dazu Friedemann BURKHARDT, Christoph Gottlob Müller und die Anfänge des Methodismus in Deutschland, Göttingen 2003 (AGP 43).

55 Vgl. Karl Heinz VOIGT, Die Methodistenkirche in Deutschland, in: Karl STECKEL/C. Ernst SOMMER (Hg.), Geschichte der Evangelisch-methodistischen Kirche. Weg, Wesen und Auftrag

dem Gesichtspunkt der internationalen Wissenschaftsbeziehungen untersuchen möchte, nämlich die Methodist Episcopal Church/Bischöfliche Methodistenkirche⁵⁶.

Seit den 1830er Jahren gab es deutschsprachige bischöflich-methodistische Gemeinden in Nordamerika⁵⁷. Ähnlich wie August Rauschenbusch für den deutschsprachigen Baptismus war hier über Jahrzehnte eine Gestalt prägend, die als studierter Theologe aus einer deutschen Landeskirche kam und sich dann in Amerika religiös neu verortete: Wilhelm Nast⁵⁸. Nast hatte in Tübingen Theologie studiert (im Stift war er der Zimmergenosse von David Friedrich Strauß gewesen), das Theologiestudium dort allerdings nicht abgeschlossen. Er war in die USA emigriert, wo er zunächst Lehrtätigkeiten für Deutsch und Alte Sprachen in West Point und am Kenyon College nachging. Er wurde dann der erste deutschsprachige Prediger der Bischöflichen Methodistenkirche und prägte den deutschsprachigen Methodismus vor allem durch die Herausgabe der Zeitschrift *Der Christliche Apologete*⁵⁹. Im Hinblick auf akademische Bildung ist von Bedeutung, dass er 1864 Präsident des Deutschen Wallace Collegiums wurde, der ersten Ausbildungsstätte für den deutschsprachigen Zweig der Methodist Episcopal Church. Seit den 1850er Jahren hatte er sich intensiv dafür eingesetzt, dass eine deutschsprachige methodistische Ausbildungsstätte in den USA geschaffen würde, was zunächst auf die Berufung eines deutschen Professors in Verbindung mit der Baldwin University in Berea/Ohio zielte und 1857 verwirklicht wurde. Allerdings ging es hierbei noch nicht um theologische Bildung, sondern allgemein um eine College-Ausbildung, die zunächst im Rahmen eines German Departement innerhalb der Baldwin University gewährt wurde. 1863 waren genug Gelder gesammelt, um ein eigenständiges College einzurichten, das German Wallace College. 1864 öffnete dieses erste deutschsprachige metho-

des Methodismus unter besonderer Berücksichtigung der deutschsprachigen Länder Europas, Göttingen 2007, S. 85–112; Paul WÜTHRICH, Die Evangelische Gemeinschaft im deutschsprachigen Europa, in: STECKEL/SOMMER, Geschichte (wie Anm. 55), S. 149–211; Karl Heinz VOIGT, Warum kamen die Methodisten nach Deutschland? Eine Untersuchung über die Motive für ihre Mission in Deutschland, Stuttgart 1975 (BGEMK.B 4); Ulrike SCHULER, Anglo-amerikanische methodistische Missionen in Kontinentaleuropa im 19. Jahrhundert, in: Peter SCHMIDTSIEFER/Birgit SIEKMANN (Hg.), Geschichte als Verunsicherung. FS Karl-Hermann Bееck u. Günther van Norden, Nordhausen 2008, S. 209–246.

56 Vgl. C. Ernst SOMMER, Die englischsprachige Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: STECKEL/SOMMER, Geschichte (wie Anm. 55), S. 29–37.

57 Vgl. Karl Heinz VOIGT, Der deutschsprachige Zweig der Methodistenkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika, in: STECKEL/SOMMER, Geschichte (wie Anm. 55), S. 39–58; Paul F. DOUGLASS, The Story of German Methodism, New York 1939.

58 Zu Wilhelm Nast (1807–1899) vgl. Karl Heinz VOIGT, Art. »Nast, Wilhelm«, in: BBKL VI (1993), Sp. 464–468; Carl WITTKE, William Nast. Patriarch of German Methodism, Detroit 1959.

59 Der Christliche Apologete, Cincinnati 1839–1941.

distische College in den Vereinigten Staaten seine Türen, in dem die Theologie in Gestalt eines Lehrstuhls für Biblische Studien vertreten war. Die theologische Abteilung wurde sukzessive ausgebaut und firmierte von 1899 an als *Nast Theological Seminary*⁶⁰.

Im Vergleich dazu war in Deutschland schon sehr bald nach Beginn der Arbeit dort (1849/50) ein Predigerseminar gegründet worden, nämlich das sogenannte »Missionshaus« in Bremen. 1858 gegründet, bezog es bereits 1859 eigene Räumlichkeiten. Das Projekt wurde von der Missionsbehörde der Bischöflichen Methodistenkirche in den USA dadurch unterstützt, dass sie ab 1861 beständig akademisch gut ausgebildete Lehrer an diese deutsche Missionsanstalt entsandte. Für einige stellte diese Dozentur eine Zwischenstation vor ihrer Rückkehr in die USA dar, um dort eine Professur oder Präsidentschaft an einer Universität zu übernehmen⁶¹. Gleichzeitig ermöglichte der auf diese Weise zustande gekommene Deutschlandaufenthalt potentiell mit der universitären Theologie in Deutschland in Kontakt zu treten, was aber nur zum Teil wahrgenommen wurde. Die ausgesprochen schnelle Entwicklung der deutschen Ausbildungsstätte lässt sich damit erklären, dass es im gleichen Zeitraum eine Welle von Seminargründungen im nordamerikanischen Raum gab, verbunden mit einer großen theologischen Dynamik innerhalb der dortigen Kirche. Im deutschsprachigen Raum entstand so ein relativ gut ausgebildeter Predigernachwuchs, von dem den besonders Begabten ein Universitätsstudium ermöglicht wurde, das es ihnen eröffnete, später als akademische Lehrer an die Missionsanstalt zurückzukehren.

Einige für die Internationalisierung theologischer Wissenschaft wichtige Gestalten aus dem Kontext des Missionshauses sollen im Folgenden herausgegriffen werden. Durch William Fairfield Warren⁶², der Theologie an der Wesleyan University in Connecticut, in Andover und in Berlin und Halle studiert hatte und von 1861 bis 1866 im Missionshaus unterrichtete, erfuhr die Anstalt eine deutliche Steigerung ihres wissenschaftlichen Selbstanspruchs. In der Ansprache, die der neue Dozent am 5. September 1861 zu Beginn seines ersten Jahres in Bremen hielt, sprach er pointiert und grundsätzlich von der Notwendigkeit gründlicher akademischer Bildung der Prediger des deutschen Methodismus⁶³. Dass der Predigtamtskandidat nach wie vor »die persönliche Erfahrung der Gnade« und eine »in seinem Herzen von Gott sel-

60 Vgl. dazu WITKE, *Nast* (wie Anm. 58), S. 137–153; John William OLIVER, *Cradles of Conscience. Ohio's independent Colleges and Universities*, Kent 2003, S. 44f.

61 Vgl. SCHULER, *Missionshaus* (wie Anm. 53), S. 39.

62 Zu William Fairfield Warren (1833–1929) vgl. Karl Heinz VOIGT, Art. »Warren, William Fairfield«, in: *BBKL XIII* (1998), Sp. 375–379.

63 Vgl. – auch zum Folgenden – Michel WEYER, *Geschichtlicher Rückblick*, in: Walter KLAIBER/Michel WEYER (Hg.), *Festschrift. 125 Jahre Theologisches Seminar der Evangelisch-methodistischen Kirche*, Stuttgart 1983, S. 7–68, hier S. 17–19.

ber erzeugte Liebe« benötige, setzte Warren als etwas innerhalb des Methodismus Selbstverständliches voraus. Eine besondere Notwendigkeit für eine gründliche akademische Ausbildung der methodistischen Prediger sah Warren darin, dass die deutsche Bevölkerung »von naturalistischen und rationalistischen Grundsätzen so vollkommen durchdrungen« sei, dass dem substantiell entgegengewirkt werden müsse⁶⁴. Dem neuen Lehrer lag aber auch daran, dass die so notwendige Begeisterung und der Eifer der jungen Kandidaten nicht in Schwärmerei ausarteten, sondern vielmehr in den Bahnen akademischer Theologie vernünftig geschult würden. Wenngleich Warrens Betonung der Bedeutung eines gründlichen Studiums einen praktischen Impetus hat, sind seine Werke nicht in der praktischen Theologie zu verorten. Für den deutschsprachigen Raum bedeutsam sind seine *Anfangsgründe der Logik* von 1863⁶⁵ und der erste Band seiner *Systematischen Theologie* von 1865⁶⁶, die, obwohl unfertig geblieben, lange Jahre zu den Arbeitsinstrumenten der im Missionshaus Studierenden gehörte⁶⁷. 1866 folgte Warren einem Ruf ans Boston Theological Seminary, wo er seine Karriere schließlich als Präsident der Universität Boston beendete. Die privilegierten Verbindungen, die er mit der amerikanischen Mutterkirche pflegte, waren im Laufe seiner kurzen Bremer Zeit mehrmals dem Missionshaus zugute gekommen. Als Warren seinen Dienst in Bremen antrat, hatte er 500 Bände der Wesleyan Library Association für die in dieser Hinsicht noch sehr arme Missionsanstalt im Gepäck. Denn im Gebrauch der in Deutschland üblichen theologischen Literatur war man noch zögerlich. Von daher wurde das baldige Erscheinen eines deutschsprachigen methodistischen Kommentars zum Neuen Testament als eine große Hilfe empfunden. Wilhelm Nasts *Kritisch-praktischer Kommentar über das Neue Testament* erschien in Lieferungen ab Dezember 1860 und diente von nun an Generationen von Seminaristen⁶⁸.

1863 wurde Carl Friedrich Paulus als zweiter hauptamtlicher theologischer Lehrer berufen⁶⁹. Er hatte in Berlin und Halle und schließlich am Bremer

64 Die Zitate sind wiedergegeben nach ebd., S. 17f.

65 William Fairfield WARREN, *Anfangsgründe der Logik*. Einfach dargestellt und mit Beispielen erläutert, Bremen 1863.

66 Ders., *Systematische Theologie* einheitlich behandelt, Bremen 1865.

67 Überhaupt ist auffällig, wie sehr man sich um die Schaffung geeigneter Studienliteratur bemühte und dabei stark auf aus der englischen Tradition Übernommenes setzte, aber nur wenig originär Deutsches verwendete.

68 Wilhelm NAST, *Kritisch-praktischer Kommentar über das Neue Testament für die Bedürfnisse unserer Zeit*. Nach den neueren exegetischen Werken deutscher und englischer Theologen. 3 Bd., Cincinnati 1860–1908. Nast zeigt sich darin als gründlicher und im Kontext amerikanischer Theologie für historisch-kritische Fragestellungen offener Exeget. Durch ihn wurden die methodistischen Predigtamtskandidaten zum Beispiel früh mit den komplexen Fragen des synoptischen Problems vertraut gemacht.

69 Zu Carl Friedrich Paulus (1843–1893) vgl. Karl Heinz VOIGT, Art. Paulus, Carl Friedrich, in: *BKGL VII* (1994), Sp. 94–96.

Missionshaus studiert, wobei ihn in Berlin vor allem Dorner⁷⁰ beeindruckte und er in Halle stark unter Tholucks Einfluss stand. Er blieb im Dienste des Missionshauses bis 1870, wanderte nach Amerika aus und wurde schließlich Professor für Systematische Theologie am German Wallace College.

Eine kurze Episode blieb dagegen die Lehrtätigkeit Karl Riemenschneiders von 1865–1866 in Bremen. Er stammte aus den USA, hatte in Deutschland studiert und kehrte nach Amerika zurück, um eine Professur für Kirchengeschichte am German Wallace College zu übernehmen⁷¹.

Als Warren 1866 die Anstalt verließ, um die Professur am Boston Theological Seminary anzunehmen, trat John Fletcher Hurst die Nachfolge an⁷². Dieser hatte am Dickinson College, in Halle und Heidelberg studiert. Er übersetzte unter anderem Karl Hagenbachs Kirchengeschichte des 18. und 19. Jahrhunderts ins Englische⁷³. Hurst blieb nur bis 1871 im Kollegium des Missionshauses, weil er Professor für Kirchengeschichte am Drew Theological Seminary in Madison/New Jersey und schließlich Bischof der amerikanischen Methodistenkirche wurde.

3. Die Evangelische Predigerschule in Basel und eine späte Seminargründung: Die Freien evangelischen Gemeinden

Blickt man auf den dritten Strang der klassischen Freikirchen in Deutschland, so könnte man meinen, dass hier besonders intensive Wissenschaftsbeziehungen bestanden haben dürften, denn ihre Entstehung verdankten diese Gemeinden dem Genfer Réveil, der sich in einem stark studentisch geprägten Raum entfaltet hatte⁷⁴. Entsprechend würde man auch vermuten, dass

70 Zu Isaak August Dorner (1809–1884) vgl. Jörg ROTHERMUNDT, Art. »Dorner, Isaak August«, in: TRE 9 (1982), S. 155–158; Thomas KOPPEHL, Der wissenschaftliche Standpunkt der Theologie Isaak August Dorners, Berlin 1997 (TBT 78); zu seinen transatlantischen Beziehungen vgl. Friedrich Wilhelm GRAF/Johannes WISCHMEYER, »Verständigung der Protestanten diesseits und jenseits des Ozeans« – Die Korrespondenz zwischen Isaak August Dorner und Charles A. Briggs (1866–1884), in: Zeitschrift für neuere Theologiegeschichte 15 (2008), S. 56–118.

71 Vgl. Mary K. ASSAD, Baldwin-Wallace College, Charleston 2008 (The Campus History Series), S. 19.

72 Zu John Fletcher Hurst (1834–1903) vgl. Karl Heinz VOIGT, Art. »Hurst, John Fletcher«, in: BBKL XIX (2001), Sp. 746–751.

73 Karl Rudolf HAGENBACH, History of the Church in the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Translated from the last German Edition, with Additions, by Rev. John F. Hurst D.D., New York 1869.

74 Zum Genfer Réveil vgl. Ulrich GÄBLER, Evangelikalismus und Réveil, in: Ders. (Hg.), Geschichte des Pietismus, Bd. 3: Der Pietismus im 19. und 20. Jahrhundert, S. 27–84, hier S. 39–56; zur Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden in der Schweiz und ihrer Vermittlung in den deutschen Raum vgl. Hartmut LENHARD, Die Einheit der Kinder Gottes. Der Weg Hermann Heinrich Grafes (1818–1869) zwischen Brüderbewegung und Baptisten, Witten/Wuppertal 1977.

hier nun besondere Verbindungen zur frankophonen akademischen Theologie vorzufinden seien. Allerdings lassen sich in dieser Hinsicht – die Entstehung der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland erfolgte ab 1854 mit einer Phasenverschiebung von einer Generation gegenüber dem Genfer Réveil – kaum Verbindungen aufzeigen⁷⁵.

Die Prediger für die Gemeinden in Deutschland wurden in den unterschiedlichsten Zusammenhängen ausgebildet, wobei eine besondere Rolle das Seminar der Neukirchener Mission am Niederrhein und die Predigerschule in Basel spielten⁷⁶. Eine internationale Dimension gab es mit Einbezug dieser Schweizer Institution also durchaus. Die Evangelische Predigerschule in Basel bestand von 1876 bis 1915 und war eingebunden in ein internationales Netzwerk erwecklicher Einzelpersonen und Gruppierungen. Sie stellte dem eigenen Selbstverständnis nach eine Mittelstellung zwischen der Basler Theologischen Fakultät und der Pilgermission St. Chrischona dar, indem sie Wert auf wissenschaftlichen Anspruch legte, gleichzeitig aber offen sein wollte für unterschiedliche Bildungswege und – auf Allianzgrundlage – für unterschiedliche kirchliche Bekenntnisse⁷⁷. Die ersten Dozenten standen deutlich unter dem theologischen Einfluss Johann Tobias Becks⁷⁸. An dieser Einrichtung studierten in den 1890er Jahren gleichzeitig mehrere spätere Protagonisten der Freien evangelischen Gemeinden in Deutschland, die ihr Leben lang in Beziehung blieben⁷⁹.

75 Sehr wohl hingegen auf der Ebene der Gemeindeverfassung und reformierter Einflüsse im Allgemeinen; vgl. LENHARD, *Einheit* (wie Anm. 74), *passim*.

76 Vgl. dazu die Biographien führender Gestalten in Hartmut WEYEL, *Zukunft braucht Herkunft. Lebendige Porträts aus der Geschichte und Vorgeschichte der Freien evangelischen Gemeinden*. 2 Bd., Witten 2009/10 (Geschichte und Theologie der Freien evangelischen Gemeinden 5.5/1–2).

77 Zur Basler Predigerschule vgl. Christoph RAMSTEIN, *Die Evangelische Predigerschule in Basel. Die treibenden Kräfte und die Entwicklung der Schule*, Bern 2001 (BSHST 70).

78 Zu Johann Tobias Beck (1804–1878) vgl. Hanns-Martin WOLF, Art. »Beck, Johann Tobias«, in: TRE 5 (1980), S. 393f.; Michael BEINTKER, *Johann Tobias Beck und die neuere evangelische Theologie*, in: ZThK 102 (2005), S. 226–245; Thomas K. KUHN, »Eine in jeder Hinsicht merkwürdige Erscheinung«. Johann Tobias Beck (1804–1878) in Basel, in: ThZ 62 (2006), S. 41–62.

79 Von 1890–1895 studierte dort Gustav Friedrich Nagel (1868–1944), der über die Freien evangelischen Gemeinden hinaus für die Evangelische Allianz wichtig werden sollte; von 1891–1896 der für die Richtungsbestimmung des Bundes Freier evangelischer Gemeinden wichtige Otto Schopf (1870–1913); schließlich von 1893–1898 Konrad Bussemer (1874–1944), der vor allem als theologischer Lehrer mit einem Schwerpunkt in der Kirchengeschichte wirksam wurde; vgl. die entsprechenden Porträts in: WEYEL, *Zukunft II* (wie Anm. 76), S. 207–226; 227–264; 293–302. Angeregt wurde ihre Auseinandersetzung mit ekklesiologischen Fragestellungen durch die gemeinsame Rezeption der Werke des Rostocker Theologieprofessors Michael Baumgarten (1812–1889); vgl. Wilhelm WÖHRLE, *Otto Schopf. Ein Preis der Gnade*, Witten 1948, S. 29.

Hervorzuheben ist außerdem Jakob Millard, der bereits zehn Jahre zuvor dort studiert hatte⁸⁰. 1860 in Berlin als Kind einer englisch-holländischen, baptistischen Familie geboren, begann er 1879 sein Studium an der Basler Predigerschule, die »als gemäßigt konservativ, aber durchaus offen für wissenschaftliche Theologie« galt⁸¹. Während seines Studiums schloss er Freundschaft mit dem blinden Eduard Riggerbach, dem er die hebräischen Schriftzeichen auf den Rücken malte; später wurde dieser Professor für Bibelwissenschaft an der Universität Basel⁸². Millards Schwerpunkt lag beim Alten Testament und dem Hebräischen. Nach seinem Examen 1883 trat er seine erste Stelle als Hilfsprediger bei der Stadtmission und in der deutschen evangelischen Kirche in Genf an. Schließlich wurde er Pastor Freier evangelischer Gemeinden in Deutschland, setzte sich für die Gründung eines eigenen theologischen Seminars ein und wurde schließlich nach dessen Gründung 1912 dessen erster Lehrer. Nach Einstellung eines weiteren Lehrers konnte er sich ganz auf die Schwerpunkte der Alten Sprachen und der Exegese des Alten Testaments konzentrieren. Theologisch inspiriert war er dabei von Beck und Delitzsch und in deren Traditionslinie von Orelli⁸³.

Die Basler Predigerschule stellte das Vorbild für das 1912 gegründete Predigerseminar der Freien evangelischen Gemeinden in Wuppertal-Vohwinkel dar. Auch dort sollte ein ganzheitliches Bildungsziel verfolgt werden, das eine akademisch reflektierte Theologie in den Dienst einer auch geistlich begleiteten pastoralen Ausbildung stellte⁸⁴. Pläne einer Kooperation mit dem Neukirchener Missionsseminar hatten sich zerschlagen⁸⁵, sodass man unter unermüdlichem Einsatz Otto Schopfs nach längerem Zögern 1911 zur Seminargründung schritt⁸⁶. Aufgrund des den Gemeinden zugrunde liegenden Allianzgedankens, aber auch ihrer independentistischen Grundsätze

80 Zu Jakob Millard (1860–1938) vgl. WEYEL, *Zukunft II* (wie Anm. 76), S. 115–144. Millard studierte von 1879–1883 in Basel.

81 So WEYEL, *Zukunft II* (wie Anm. 76), S. 121.

82 Zu Eduard Riggerbach (1861–1927) vgl. Christoph RAMSTEIN, *Der Basler Neutestamentler Eduard Riggerbach-Thurneysen (1861–1927)*, in: Ders./Hans DÜRR (Hg.), *Basileia. FS Eduard Buess*, Basel 1993, S. 315–338.

83 Zum Basler Alttestamentler Hans Conrad von Orelli (1846–1912), der zahlreiche freikirchliche Kontakte pflegte und auch an der Theologischen Fakultät der *Église libre* in Lausanne studiert hatte, vgl. Thomas K. KUHN, Art. »Orelli, Hans Conrad von«, in: *BBKL VI* (1993), Sp. 657–659.

84 Vgl. WEYEL, *Zukunft II* (wie Anm. 76), S. 121; 237.

85 Vgl. ebd., S. 128.

86 Zur Vorgeschichte der Seminargründung vgl. WEYEL, *Zukunft II* (wie Anm. 76), S. 236–238; Jakob MILLARD, *Aus der Geschichte unserer Schule*, in: Walter QUIRING (Hg.), *1912–1937. 25 Jahre Predigerschule des Bundes Freier evangelischer Gemeinden Deutschlands in Wuppertal-Vohwinkel*, Witten o.J. [1937], S. 21–34, hier 21–27. Vgl. jetzt auch Andreas HEISER, *100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach*, in: Wilfrid HAUBECK/Michael SCHRÖDER (Hg.), *Lernen – Begegnen – Senden. 100 Jahre Theologische Hochschule Ewersbach*, Witten 2012, S. 11–34, hier 11–16.

war man vorsichtig damit gewesen, zu starke eigenkirchliche Strukturen zu schaffen. Daher lagen zwischen der Gründung der ersten Freien evangelischen Gemeinde in Deutschland und der Gründung eines eigenen Theologischen Seminars fast 60 Jahre.

Bezüglich der ersten Studierendenschaft in Wuppertal lässt sich eine gewisse Internationalität feststellen. Das Schülerverzeichnis für die Jahre 1912–1914 weist Schüler bzw. Hospitanten sowohl aus der Schweiz als auch aus Holland nach⁸⁷. Der einzige Theologe aus dem Kontext der deutschen Freien evangelischen Gemeinden im 19. Jahrhundert, der im Ausland als Dozent akademisch-theologisch tätig wurde, war Julius Rohrbach. Er hatte an deutschen Universitäten Theologie studiert und trat 1875 als Dozent in das interdenominationell ausgerichtete East London Training Institute ein. 1880 kehrte er nach Deutschland zurück und wirkte vor allem im missionarischen Gemeindeaufbau in Berlin⁸⁸.

4. Ein Fazit

Akademischer Theologie im Raum der klassischen Freikirchen kann eindeutig eine transnationale Dimension beigemessen werden. Dies resultiert zum einen aus einem nicht an nationalen oder territorialen Grenzen orientierten Kirchenverständnis. Darüber hinaus ist es gerade die sich aus dem Praxisbezug freikirchlicher Theologie ergebende Bindung an das kirchliche Leben, die eine Korrelation der Art der Wissenschaftskontakte mit der jeweiligen Kirchenstruktur mit sich bringt: primär persönliche Verbindungen im kongregationalistisch verfassten Baptismus, institutionell gesteuerte Austauschprozesse im konnexional strukturierten Methodismus, eine gewisse Streuung bei den independentistisch und allianzgesinnten Freien evangelischen Gemeinden.

Die Einschätzung universitärer Theologie wird wesentlich bestimmt von deren praktischen Auswirkungen, wie man sie aus der Warte der Freikirchen wahrnahm – sei es bezogen auf das Individuum oder größere gesellschaftliche Zusammenhänge. Anknüpfungspunkte und persönliche Verbindungen gab es durchaus, vor allem zur Erweckungstheologie und zur positiv ausgerichteten Bibelwissenschaft.

Von der äußeren Konstellation her waren die freikirchlichen Predigerseminare in verschiedener Weise von besonderer Bedeutung für den internationalen theologischen Austausch. Was die transferierten theologischen Wis-

87 Vgl. das Schülerverzeichnis in: QUIRING, Jahre (wie Anm. 86), S. 52–55, hier 52f.

88 Zu Julius Rohrbach (1852–1935) vgl. Karl Heinz VOIGT, Art. »Rohrbach, Julius«, in: BBKL XXVIII (2007), Sp. 1325–1334; WEYEL, Zukunft I (wie Anm. 76), S. 136–144.

sensbestände angeht, liegt noch ein ganzes Forschungsfeld brach. Denn literarische Produktion gab es durchaus, in ihren Rezeptionslinien ist sie bisher aber so gut wie nicht erforscht. Dabei macht sie ihr Entstehungsort an der Schnittstelle unterschiedlicher religiöser Kulturen und unterschiedlicher Sprachräume zu einem hoch interessanten Forschungsgegenstand für die Frage internationaler Verflechtungen christlicher Theologie.

Gerd-Rainer Horn

Die Quellen der Transnationalität des westeuropäischen Linkskatholizismus (1924–1954)

Querdenker, Kommunikationsnetzwerke und soziale Bewegungen

Der Ursprung des europäischen Linkskatholizismus liegt auf organisatorischer Ebene in Belgien, genauer gesagt in dem am Nordrand von Brüssel gelegenen Ort Laken, der, wenn überhaupt, als Hauptresidenz des belgischen Königshauses einen gewissen Bekanntheitsgrad erreicht hat. In den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts allerdings war Laken auch als Arbeitervorort Brüssels bekannt; Soziologen hätten das damalige Laken als ein semi-industrielles Wohn- und Arbeitsviertel eingestuft. Und genau dort kam es zur Ausarbeitung des Konzeptes, das der Entstehung einer der dynamischsten katholischen sozialen Bewegungen zugrunde liegt, der »spezialisierten« Katholischen Aktion, in ihrer Urform als Christliche Arbeiter-Jugend.

Die zweisprachig ausgerüstete Kristene Arbeitersjugend wurde international unter dem französischsprachigen Label *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* berühmt. Das Organisationsprinzip der KAJ/JOC war die organisatorische Autonomie klar voneinander abgegrenzter sozialer Schichten und Generationen, und dieser Mechanismus verlieh der spezialisierten Katholischen Aktion ihre besondere Dynamik. Der überdurchschnittlich fortgeschrittenen Dekonfessionalisierung insbesondere der Industrieregionen sollte durch eine innere Mission gerade in diesen weitgehend säkularisierten und bevölkerungsreichen Gegenden entgegengewirkt werden. Und die effizienteste Methode, diese Art von innovativer Missionsarbeit in den Kerngebieten des Katholizismus in Westeuropa durchzuführen, erwies sich rasch als die weitgehende Delegation von Verantwortung an Vertreter eben jener sozialen Gruppen und Generationen, die man zu erreichen hoffte¹.

Im Falle der Kristene Arbeitersjugend und *Jeunesse Ouvrière Chrétienne* sollte also diese Organisation nicht nur explizit die Missionierung der ehemals katholischen Arbeiterjugend als Zielpunkt aller Aktivitäten haben – auch in Belgien hatte der Sozialismus von der Dialektik der industriellen

1 Für eine Gesamteinschätzung der Rolle der Katholischen Aktion sowie insbesondere der spezialisierten Katholischen Aktion im Katholizismus der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts siehe Kapitel 1, *Catholic Action: A Twentieth Century Social Movement (1920s–1930s)*, in: Gerd-Rainer HORN, *Western European Liberation Theology: The First Wave (1924–1959)*, Oxford 2008, S. 5–53.

Entwicklung profitiert, und dies hier insbesondere und fast ausnahmslos auf Kosten des Katholizismus! –, sondern diese Missionsarbeit sollte und konnte nur durch junge katholische Arbeiter durchgeführt werden. In eigener Regie, so die Überzeugung des Begründers und über viele Jahrzehnte lang Hauptsprachrohrs der spezialisierten Katholischen Aktion, Joseph Cardijn, würden junge katholische Arbeiter die beste Überzeugungsarbeit leisten können, ihre eigene, auf ihre Generation und ihre soziale Schicht zugeschnittene Methodik entwerfen; kurz: in Selbstverantwortung und durch eigenes Handeln motiviert würden gleichaltrige und der gleichen sozialen Klasse angehörige Aktivisten ihre eigenen Wege hin zur Re-Konfessionalisierung ihres Milieus finden.

Wie ich an anderem Ort ausführlich beschrieben habe, bahnte sich diese innovative, dynamische und äußerst erfolgreiche Vorgehensweise rasch neue Wege, die von Brüssel ausgehend – Étienne Fouilloux nannte Brüssel einmal »ein wahrhaftiges planetarisches Zentrum der spezialisierten Katholischen Aktion«² – auf Nachbarländer übergriff. Zahllose auf demselben emanzipatorischen Grundprinzip der Selbstorganisation der anzusprechenden sozialen Schichten basierende Organisationen – Jeunesse Étudiante Chrétienne, Jeunesse Agricole Catholique usw. – entstanden so im Laufe der folgenden Jahrzehnte, und nicht nur in Belgien. Doch ergab sich hierdurch nicht nur die erhoffte Popularisierung katholisch-christlichen Gedankenguts, sondern gleichzeitig wurde das Vertrauen in das Selbstvertrauen der autonom handelnden Generationen und sozialen Schichten gestärkt – das Wort »Klasse« blieb auf lange Zeit in diesen Kreisen erst einmal tabu. Dies wiederum hatte tendenziell zur Folge, insbesondere unter dem Eindruck einer sich verändernden weltpolitischen Großwetterlage, dass eine sich mehr oder weniger deutlich abzeichnende Tendenz in Richtung ideologischer, politischer und sozialer Radikalisierung die Gemüter der meist jugendlichen Aktivisten erhitzte³.

Erst ab den dreißiger Jahren entstanden die ersten Unterabteilungen der spezialisierten Katholischen Aktion, die sich der Rückeroberung nicht mehr nur der jugendlichen, sondern auch der erwachsenen Bevölkerungsgruppen in speziellen sozialen Milieus verschrieben – eine Entwicklung, die zum Teil der Tatsache geschuldet war, dass mehr und mehr Aktivisten der diversen jugendlichen Abteilungen der spezialisierten Katholischen Aktion, allen voran der Christlichen Arbeiterjugend, die obere Altersgrenze der Mitgliedschaft in dieser Organisation überschritten hatten oder nach ihrer Heirat diese Jugendorganisation verlassen mussten und nun nach neuen, aber

2 Étienne FOUILLOUX, *Le Catholicisme*, in: Jean-Marie MAYEUR (Hg.), *Guerres mondiales et totalitarismes (1914–1958)*, Paris 1990 (*Histoire du Christianisme des origines à nos jours* 12), S. 230.

3 Beispielhaft hierzu siehe Jean-Pierre COCO/Joseph DEBÈS, 1937, *l'élan jociste*, Paris 1989.

ähnlich gearteten Betätigungsfeldern im Erwachsenenmilieu Ausschau hielten⁴. Und es verwundert sicher nicht, dass im Moment der Befreiung 1944 in Frankreich diese klassenspezifisch organisierte Gruppierung der spezialisierten Katholischen Aktion, das *Mouvement Populaire des Familles*, für eine kurze Zeit als Hoffnungsträger einer eventuellen radikalen Lösung der sozialen Frage – wohlgemerkt unter sozialrevolutionär-katholischen Vorzeichen – in so manchen französischen Arbeiterwohnvierteln fungierte⁵.

Der Höhepunkt der ersten Welle des europäischen Linkskatholizismus ganz allgemein wurde in der Mitte der 1940er Jahre erreicht, als die langersehnte Hoffnung auf nationale Befreiung in den Ländern, die zwangsweise dem Dritten Reich einverleibt worden waren, Wirklichkeit wurde und sich eng mit Wünschen nach sozialer Befreiung schlechthin vermischte. Als diffuses internationales Milieu spätestens seit 1934 in vielen Ländern präsent, durch die Welle der antifaschistischen Einheits- und Volksfronten in den mittldreißiger Jahren radikalisiert, fand der sich formierende Linkskatholizismus in Jacques Maritain seinen einflussreichsten inoffiziellen Wortführer. Sein zeitgleich mit dem Wahlsieg der französischen *Front Populaire* erschienenenes Buch *Humanisme intégral* darf durchaus als prägend für das Milieu des Linkskatholizismus bis in die 1950er Jahre hinein angesehen werden⁶. Der Linkskatholizismus der Jahre 1934–54 war also, und darin liegt seine Bedeutung, nicht mehr hauptsächlich durch die Anrufung *vor*-kapitalistischer gesellschaftlicher Utopien gekennzeichnet, wie es oft bei dissidenten Strömungen in vorhergehenden Jahrzehnten der Fall war, sondern durch die Einforderung *post*-kapitalistischer Produktionsverhältnisse und vor allen Dingen nichthierarchischer Lebenszusammenhänge charakterisiert. Die spezialisierte Katholische Aktion im Erwachsenenmilieu spielte hierbei, wie bereits angedeutet, eine wichtige Rolle insbesondere in Frankreich und Belgien, aber auch über die Katholische Aktion hinausgehende Initiativen wie z.B. die Arbeiterpriester⁷. Mit erstaunlicher Regelmäßigkeit kann allerdings auch in den vierziger Jahren nachvollzogen werden, wie eine übergroße Mehrheit von mittlerweile erwachsenen linkskatholischen Aktivisten ihre organisationspolitischen und ideologisch-theologischen Grundauffas-

4 Zu den Ursprüngen der spezialisierten Katholischen Aktion im Erwachsenenmilieu siehe Joseph DEBÈS, *Naissance de l'Action Catholique Ouvrière*, Paris 1982, S. 22–23, sowie HORN, *Liberation Theology* (wie Anm. 1), S. 177–180.

5 Vgl. ebd., S. 175–214.

6 Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral: Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, Paris 1936.

7 Weiterhin das unbestrittene Standardwerk zur Entstehung der Arbeiterpriesterbewegung ist Émile POULAT, *Naissance des prêtres ouvriers*, Tournai 1965.

sungen auf ihre Lehr- und Schuljahre in der Christlichen Arbeiter-Jugend zurückführte, auch wenn diese Zeit bereits Jahre und selbst Jahrzehnte zurücklag.

Wie nun aber kam es zu dieser enormen Verbreitung des Organisationsmechanismus der spezialisierten Katholischen Aktion, insbesondere der Christlichen Arbeiter-Jugend? Wie kam es dazu, dass eine soziale Bewegung, die zum Wiederaufleben der Katholischen Kirche *an sich* beitragen sollte, gleichzeitig auch das Selbstvertrauen jugendlicher Aktivisten als Gruppe *für sich* enorm verstärkte, mit allen möglichen aber auch unmöglich erscheinenden Konsequenzen, denen ich an dieser Stelle nur ungenügend nachgehen kann?

Ich verzichte aus naheliegenden Gründen darauf, den Prozess der graduellen Herausarbeitung des Organisationsmodells der spezialisierten Katholischen Aktion hier zu verdeutlichen. Es mag genügen darauf hinzuweisen, dass Joseph Cardijn u.a. auf in gewisser Weise tendenziell artverwandte Versuche in anderen Teilen Flanderns (vor allen Dingen in der Region Antwerpen) und der südlichen Provinzen der Niederlande (vor allen Dingen in der Provinz Limburg) zurückgreifen konnte. Doch muss man gleichzeitig unterstreichen, dass organisatorische Rollenmodelle in angrenzenden Gebieten des niederländischsprachigen Teils Europas nur einen Teil des erfolgversprechenden Rüstzeugs von Joseph Cardijn darstellten. Biographische und autobiographische Aufzeichnungen verdeutlichen den hohen Stellenwert des Erfahrungshorizontes zweier Organisationen in der Genese des Gedankengutes von Joseph Cardijn, die nur sehr wenig mit der Frage der Organisierung katholischer junger Arbeiter zu tun hatten: der französischen katholischen Laienvereinigung Le Sillon sowie der englischen Gewerkschaftsbewegung!

Von Marc Sangniers Le Sillon übernahm Cardijn die Möglichkeit und Notwendigkeit erzieherisch-emanzipatorischer Tätigkeiten im Rahmen einer katholischen Geistesbewegung auf Basis der Erkenntnis einer Versöhnung zwischen Kirche und Moderne. Von den englischen Trade Unions übernahm Cardijn die Einsicht in das Vertrauen auf organisatorische Unabhängigkeit und Selbstorganisation. Eine Offenheit gegenüber ideologischen und organisationspolitischen Erfolgsmodellen aus einer Vielzahl unterschiedlichster Quelle (zu denen auch seine Kenntnis des Volksvereins für das katholische Deutschland aus erster Hand gehörte), ein Synkretismus *sui generis*, zeichnete verantwortlich für Joseph Cardijns letztendlich erfolgreichen Versuch, neue Organisationsstrukturen in seinem Wirkungsbereich als Vikar in Laken im dritten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts ins Leben zu rufen. Zuerst keinesfalls von Erfolg gekrönt, wurden seine anfänglichen Misserfolge aber für

Cardijn Ansporn für neue Anstrengungen, und so kam es in der ersten Hälfte der zwanziger Jahre schließlich auf denkbar umständlichem Wege über England, Frankreich und das Rheinland via niederländisches Limburg und Antwerpen zur Herausarbeitung des Organisationsmodells der Christlichen Arbeiter-Jugend⁸. Ein Wille zur Tat, ein hartnäckiges Vertrauen auf empirische Erkenntnisse gekoppelt mit einem dezidierten Hang zum Synkretismus standen also an der Wiege der spezialisierten Katholischen Aktion. Wie wir gleich sehen werden, zeichneten ähnliche Qualitäten verantwortlich für die internationale Ausstrahlungskraft des neugeborenen Prototyps.

Bevor die neugeschaffene Organisationsform *transnationale* Dimensionen annehmen konnte, musste sie sich aber erst einmal im nationalen Rahmen Raum verschaffen. Und in den zwanziger Jahren waren sich die unterschiedlichen Regionen selbst eines relativ kleinen Landes wie Belgien mindestens genauso fremd im interregionalen Vergleich wie heutzutage die diversen Staaten Gesamteuropas. Eingeschränkte Mobilität und kulturelle Verschiedenheit innerhalb Belgiens beeinträchtigten die schnelle Verbreitung neuer Errungenschaften nicht nur, aber auch organisationeller Art in vieler Hinsicht. Nicht nur war das Land durch seine Aufteilung in zwei Sprachengebiete charakterisiert, sondern vor allem im niederländischsprachigen Teil des damals noch keine hundert Jahre alten Landes existierte eine Vielzahl von Dialekten, die es Menschen, die nur Dialekt sprachen (und das war in jenen Jahren die übergroße Mehrzahl der Bewohner des flämischen Belgiens), fast unmöglich machte, sich miteinander zu verständigen. Die Probleme, die einer transnationalen Verbreitung neuer Erkenntnisse im Wege standen, waren also durchaus vergleichbar mit den Schwierigkeiten, die eine zuerst einmal *nationale* Verbreitung neuen Gedankengutes behinderten.

Wie versuchten nun Cardijn und seine Gefolgsleute ihr Modell aus der Region Brüssel und Antwerpen auf das gesamte Belgien auszudehnen? Es fällt sofort ins Auge, wie zentral die Hoffnungen waren, bereits bestehende katholische Jugendgruppen von ihrem Erfolgsrezept zu überzeugen, und insbesondere der nimmermüde Versuch, ebendiese Gruppen in den Bann der

8 Es gibt bis heute keine überzeugende Gesamtbiographie Joseph Cardijns. Den informativsten Baustein zu einer eventuellen Gesamteinschätzung seines Wirkens liefert für die biographische Frühphase die unveröffentlichte Dissertation von Marc WALCKIERS, *Joseph Cardijn jusqu'auvant la fondation de la J.O.C.*, Fachbereich Geschichte, Université Catholique de Louvain, 1981. Ein weiterer informativer Sammelband zu Cardijn ist die ohne genannte Herausgeber erschienene Studie: *Cardijn: een mens, een beweging – un homme, un mouvement*, Leuven 1983.

Christlichen Arbeiter-Jugend zu ziehen, indem man ihre Führungspersönlichkeiten, ihre Leiter, auf seine Seite zu bringen versuchte⁹. Und in der Tat, wo die Kristene Arbeiders-Jeugd (KAJ) frühe Erfolge zu verzeichnen hatte, war dies oft zentral auf die unterstützende Geisteshaltung wichtiger lokaler Wortführer bereits bestehender Organisationen zurückzuführen. Ich beschränke mich in dieser Beschreibung der ersten Ausbreitung des Organisationsprinzips der spezialisierten Katholischen Aktion auf den flämischen Teil Belgiens.

West-Vlaanderen war damals noch eine hauptsächlich von der Landwirtschaft geprägte Provinz, doch kam es u.a. gerade hier zu überraschenden Erfolgen für die KAJ. Diese auf den ersten Blick paradox erscheinende Situation erklärt sich bei genauerem Hinschauen durch die tatkräftige Unterstützung eines Priesters aus Oostende, Louis Colens, der als Kaplan des dortigen Christlichen Arbeiterbundes (ACW)¹⁰ ein offenes Ohr für die organisatorischen Vorschläge von Joseph Cardijn hatte. Wo solch wichtige Kontakte fehlten, blieben die Strukturen des ACW gegenüber solchen Innovationen geschlossen, wie z.B. in der industriell bedeutend entwickelteren Region um Mechelen¹¹.

Auch jenseits des Einflussbereichs des ACW sticht die zentrale Rolle einzelner Führungspersönlichkeiten in der Ausbreitung des KAJ auf nationaler Ebene klar hervor. Im flämischen Teil Belgiens kam es insbesondere in der Region Gent, der Region Kortrijk sowie in der (belgischen) Provinz Limburg schon sehr früh zu bedeutenden Neubildungen lokaler Untergruppierungen der KAJ. Dies hatte aber nur wenig mit der Existenz eines real existierenden katholischen Proletariats in diesen Gebieten zu tun – obwohl Gent natürlich eine frühe Hochburg der belgischen Industriekultur war –, sondern sehr viel mit dem simplen Faktum, dass man »in diesen Gebieten auf äußerst motivierte männliche und weibliche Führungskräfte rechnen konnte, die die Schulung eines starken [KAJ-; G.-R. H.]Kaders garantierten«¹².

Die bedeutsame Rolle rühriger, dynamischer, an Innovationen interessierter und organisatorisch gut vernetzter Sympathisanten zeichnet also primär verantwortlich für das Erstarken der frühen KAJ, genauso wie dies bei der Geburt der KAJ der Fall war – keinesfalls ein einfaches Zusammenspiel zwischen sozio-ökonomisch fundierter gesellschaftlicher Entwicklung und damit in engem Zusammenhang stehenden organisatorischen Innovationen. Der Verbreitungsgrad der frühen, also der zu dieser Zeit einzig und allein in

9 Siehe hierzu insbesondere Leen ALAERTS, *Door eigen werk sterk: geschiedenis van de kajotters in Vlaanderen 1924–1967*, Leuven 2004, S. 16.

10 Der ACW (Algemeen Christelijk Werknemersverbond) ist seit 1921 die Dachorganisation aller katholischen Arbeiterorganisationen im flämischen Teil Belgiens.

11 ALAERTS, *Door eigen werk sterk* (wie Anm. 9), S. 105.

12 Ebd., S. 110.

Belgien bestehenden KAJ/JOC stand nur in bedingtem Zusammenhang mit der industriellen Entwicklung und den damit zusammenhängenden sozio-ökonomischen und sozialpolitischen Transformationen schlechthin. Wie steht es damit, wenn man das grenzüberschreitende Erstarken der KAJ zu verstehen versucht?

Auch in Frankreich waren einzelne Personen maßgeblich verantwortlich für die Gründungswelle der JOC. Georges Guérin, neu ernannter Priester in Clichy, einem nordwestlichen Vorort von Paris – eine Arbeiterhochburg sowie gleichzeitig Hochburg der Kommunistischen Partei Frankreichs –, wird generell als Stifter des JOC-Gedankens auf französischem Territorium angesehen. Dieser wiederum, auf der Suche nach erfolgreichen Modellen nach wiederholt fehlgelaufenen Versuchen, missionarisch-erzieherische Maßnahmen in Richtung der lokalen ehemals katholischen Arbeiterjugend durchzuführen, wurde von einer anderen Persönlichkeit auf die Piste der belgischen JOC gesetzt: von Pater Achille Danset, der während Guérins Dienstzeit in der französischen Armee Militärkaplan gewesen war. Achille Danset, führendes Mitglied eines jesuitischen Thinktanks in Vanves, einem südwestlichen Vorort von Paris, hatte kurz zuvor am ersten Kongress der wallonischen JOC in Namur teilgenommen und unterbreitete Georges Guérin einige Exemplare von JOC-Veröffentlichungen, die er, Danset, mit zurück nach Frankreich genommen hatte. Georges Guérin vertiefte sich noch am selben Abend in die belgischen Publikationen, war von der Lektüre fasziniert, abonnierte sofort die ihm vorliegenden Publikationen und bestellte weitere Informationsmaterialien aus Belgien. Innerhalb kurzer Zeit entstand daraufhin in Clichy die erste Sektion der JOC südlich der belgisch-französischen Grenze¹³.

Die herausragende Rolle einzelner Persönlichkeiten, die aufgrund besonderer individueller Sozialisation und Lebensumstände Innovationen suchten und kreierten, steht also an der Spitze der Liste der Vorbedingungen für die erfolgreiche Verbreitung innovativer Missionsmodelle, die, wie ich an anderem Ort ausführlicher beschrieben habe, letztendlich für die Entstehung eines transnationalen Linkskatholizismus verantwortlich zeichneten – auch wenn diese Langzeitwirkung keinesfalls von den Gründern der spezialisier-

13 Pierre PIERRARD, Georges Guérin: une vie pour la JOC, Paris 1997, S. 108–112; Paul DROULERS, Le Père Desbuquois et l'Action Populaire: dans la gestation d'un monde nouveau (1919–1946), Paris 1981, S. 274–76; Michel LAUNAY, La J.O.C. dans son premier développement, in: Pierre PIERRARD/Michel LAUNAY/Rolande TREMPÉ (Hg.), La J.O.C.: Regards d'historiens, Paris 1984, S. 34–36.

ten Katholischen Aktion beabsichtigt worden war, weder von Cardijn noch von Guérin. Allerdings ist es nun an der Zeit, auch andere Faktoren, die der Verbreitung neuartigen Gedankengutes zum Durchbruch verhelfen, heranzuziehen. Denn bei genauerer Hinsicht waren weder Joseph Cardijn noch Georges Guérin die einzigen Personen in ihrem jeweiligen Wirkungsbereich, die die spezialisierte Katholische Aktion ins Leben zu rufen verstanden.

Unabhängig von Georges Guérin begann ein Vikar in einem Arbeiter-vorort im nordfranzösischen Lille, Étienne Ernoult, mit Joseph Cardijn, von dessen Anstrengungen er fasziniert war, im nahegelegenen Belgien Kontakt aufzunehmen. Cardijn wiederum vermittelte den Kontakt zwischen Étienne Ernoult in Lille und Georges Guérin in Paris¹⁴. Darüber hinaus hatte Charles Flory, der Generalsekretär der bereits seit Jahrzehnten bestehenden ACJF (Association Catholique de la Jeunesse Française) nach einem Informationsbesuch in Brüssel bereits 1924, also ein Jahr vor Georges Guérins Erweckungserlebnis im Büro von Achille Danset, damit begonnen, seiner klassenübergreifenden Jugendorganisation eine neugeschaffene Zentrale Arbeiterkommission beizuordnen. Diese sollte sich speziell dem Problem der Arbeiterjugend widmen und wurde mit einem hohen Grad an Autonomie ausgestattet. Die Zeitschrift dieser Zentralen Arbeiterkommission, *L'Equipe*, zählte bereits im April 1927 3.000 Abonnenten in verschiedenen Großstädten Frankreichs. Dreißig regionale Arbeiterkommissionen unterstützten diese milieuspezifische Missionsarbeit der ACJF organisatorisch. Am nationalen Kongress der ACJF im April 1927 in Rouen nahm auch die von Guérin mittlerweile gegründete JOC teil; sie fusionierte mit der ACJF, allerdings unter Beibehaltung eines hohen Grades an Autonomie¹⁵. (Innerhalb weniger Jahre überholte die JOC allerdings die ACJF als unbestritten dynamischste Jugendorganisation des französischen Katholizismus.)

Mit anderen Worten, auch wenn die Rolle von Einzelpersonen und deren diverse überregionale und internationale Kontakte eine zentrale Rolle in der Genese der spezialisierten Katholischen Aktion einnahmen, lag der Gedanke, die Idee einer derartig schicht- und generationsspezifischen Selbstorganisation katholischer junger Arbeiter quasi in der Luft. Der säkulare Demokratisierungsprozess, der in Westeuropa nach Ende des Ersten Weltkriegs zum großen Durchbruch kam, machte nun nicht mehr länger vor den Toren der Konfessionen halt. Die Katholische Aktion kann und muss daher im Prinzip als eine Antwort auf das Phänomen der Massendemokratie angesehen werden; die Aufwertung des Laientums als zumindest teilweise selbständig handelnde Unterabteilung der Kirche als katholisches Pendant zur Entstehung moderner sozialer Bewegungen in der westeuropäischen Gesell-

14 PIERRARD, Guérin (wie Anm. 13), S. 109f.

15 DROULERS, Père Desbuquois (wie Anm. 13), S. 277f.

schaft schlechthin; und die Geburt der spezialisierten Katholischen Aktion als Gegenstück zur Entwicklung der sozialistischen bzw. kommunistischen Bewegungen.

Doch zurück zum Versuch der Erklärung, wie es ganz konkret zur transnationalen Verbreitung der Erfindung von Joseph Cardijn kam. Am 13. März 1927 empfing eine Delegation von *jocistes* aus Clichy den Begründer und den Präsidenten der belgischen Christlichen Arbeiter-Jugend, Joseph Cardijn und Fernand Tonnet, am Pariser Gare du Nord. Cardijn und Tonnet waren ange-reist, um das Erfolgsmodell der Christlichen Arbeiter-Jugend nach Frank-reich zu exportieren. Besuche in Clichy gehörten ebenso zum Programm wie ein abschließender Gedankenaustausch am 17. März mit dem Pariser Kardi-nal Dubois¹⁶. Ende März 1927, aus Anlass eines Besuches von Cardijn und Tonnet in Lille, wurde auch die dortige Sektion in ihrem Überlebenskampf gegen die in der Region Lille mit der JOC konkurrierende ACJF gestärkt. In der Folgezeit war ihr Aufschwung fast unaufhaltsam¹⁷. Von nun an nahm die Bewegung ihren eigenen Lauf. Rührige Bemühungen von Einzelpersön-lichkeiten spielten von jetzt ab eine zusehends geringere Rolle in der Ver-breitung des neuen Organisationsmodells. Der Ruf ging nun der Bewegung voran. Allerdings war es sicherlich von großem Nutzen – gerade in einer ex-trem zentralistisch ausgerichteten Institution wie der Katholischen Kirche – dass auch der damalige Papst Pius XI. nicht nur die Katholische Aktion unter seine Fittiche nahm, sondern das Experiment der *spezialisierten* Katholi-schen Aktion befürwortete und persönlich unterstützte.

Bisher habe ich mich ausschließlich auf die Genese der spezialisierten Katho-lischen Aktion konzentriert. Im folgenden Teil meines Beitrags soll nun aller-dings speziell auf die Problematik der Entstehung und Verbreitung theologi-scher Inhalte eingegangen werden. Meine Ausführungen zur Frühgeschichte der spezialisierten Katholischen Aktion stehen allerdings, um dies noch ein-mal besonders zu unterstreichen, in engem Zusammenhang mit diesem zwei-ten Teil meines Beitrages. Denn der theologische Linkskatholizismus war letztendlich das Produkt der Ausformung der Katholischen Aktion und ins-besondere der *spezialisierten* Katholischen Aktion, die sich entweder selbst im Laufe der dreißiger und vierziger Jahre radikalisierte oder aus der her-aus sich radikale katholische soziale Bewegungen entwickelten. Der Links-katholizismus als Theologie war also ein Produkt der Auseinandersetzungen

16 Joseph DEBÈS/Émile POULAT, L'appel de la JOC, Paris 1986, S. 57–60.

17 Ebd., S. 62f.

und des politischen Engagements katholischer Intellektueller im Zeitalter des Erstarkens von Faschismus und Kommunismus, also in den Zeitläuften, die einmal treffend von Arno Mayer als der »Dreißigjährige Krieg des zwanzigsten Jahrhunderts« charakterisiert wurden¹⁸.

Zu diesen Verknüpfungen von spezialisierter Katholischer Aktion und der Genese linkskatholischer Theologieentwürfe nur dies: Es war keinesfalls ein Zufall, dass gerade der langjährige Kaplan der Jeunesse Ouvrière Chrétienne in der Region Lille, Palémon Glorieux (der drei Jahrzehnte später an der Ausarbeitung der Konstitution *Gaudium et Spes* mitwirken sollte), in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre mit einer Reihe von Artikeln Aufsehen erregte, die allesamt darauf abzielten, der Katholischen Aktion eine theologische Fundierung zu vermitteln, und dies ganz konkret mittels einer Konzentration auf die Theologie der Inkarnation. In seinem 1934 erschienenen Artikel *Die Katholische Aktion und die dogmatische Lehre* schrieb Palémon Glorieux: »Die Aktivisten der Katholischen Aktion brauchen eine große Idee, eine solide Wahrheit, die die totale, selbstlose, ausdauernde Hingabe, die man von ihnen verlangt, begründet und unterstützt«¹⁹. Wie es Christofer Frey in seinem zu Unrecht weithin vergessenen Werk *Mysterium der Kirche. Öffnung zur Welt* formulierte:

Ein Leitgedanke war notwendig, der zweierlei leistete: Er mußte zwischen den einander gegenübergestellten Bereichen von Geistlichem und Zeitlichem vermitteln und zugleich theologisches Nachdenken und kirchliche Praxis einander nahebringen. [...] Die Idee, das Dogma der Inkarnation zum Modellfall christlichen Verhaltens (wie Gott sich ins Menschliche begeben hat, so begibt sich der Christ in die menschliche Umwelt) zu machen, kommt aus der Katholischen Aktion²⁰.

Die Genese des Linkskatholizismus in den 1930er und 1940er Jahren ist unwiederbringlich mit der dazu parallel laufenden Entwicklung eines zunehmend autonom handelnden Laientums verbunden. Die Forderung nach größeren Freiräumen für autonom handelnde Mitglieder der Kirche – Letzteres verstanden im Sinne von Kirche als *corpus mysticum* – war das zentrale Augenmerk des Linkskatholizismus der Zwischenkriegszeit, dessen international bekanntester Vertreter der bereits erwähnte Querdenker Jacques Maritain war²¹. Das rasche Entstehen einer bunten Palette von in diesem Milieu angesiedelten Zeitschriften gerade in jenen Jahren des Umbruchs steht eben-

18 Arno MAYER, *Why Did the Heavens Not Darken? The »Final Solution« in History*, New York 1988, S. xiv.

19 Zitiert nach Christofer FREY, *Mysterium der Kirche. Öffnung zur Welt. Zwei Aspekte der Erneuerung französischer katholischer Theologie*, Göttingen 1969, S. 190.

20 Ebd., S. 189.

21 Bezeichnenderweise gibt es bis heute keine umfassende Biographie Jacques Maritains.

falls eng in diesem Zusammenhang, Zeitschriften, von denen Emmanuel Mounier *Esprit* nur die wahrscheinlich einflussreichste unter vielen war²². Und wie Adrien Dansette in seiner klassischen Studie *Destin du catholicisme français* feststellte: »Allein schon die Tatsache, dass Personen wie Maritain und Mounier [in diesen Milieus; G.-R. H.] eine wichtige Rolle spielten, ist ein Zeichen der Zeit. [...] Es war eine der Konsequenzen des Sich-Bewusst-Werdens-Prozesses des Laientums«²³.

Der Rolle von Mounier und Maritain als führenden Vertretern des intellektuellen katholischen Laientums entspricht die Rolle von Marie-Dominique Chenu und Yves Congar als führenden kirchlichen Vertretern eines im Entstehen begriffenen theologischen Linkskatholizismus. Und hier wird einmal mehr deutlich, wie wichtig die gegenseitige Befruchtung von katholischen Laienorganisationen, insbesondere der spezialisierten Katholischen Aktion, und innovationsfreudigen Theologen war. Das meiner Meinung nach wichtigste Bindeglied zwischen neuartigen Experimenten auf der organisatorischen sowie der theologischen Ebene in jenen Jahren war der Dominikaner Marie-Dominique Chenu. Welche Erfahrungen machten Chenu zum Vordenker einer ganzen Generation von Theologen und Aktivisten, die Neuerungen gegenüber offen waren, wenn sie diese nicht sogar herbeiwünschten?

Seine langjährige Tätigkeit im Kloster und Priesterseminar Le Saulchoir war auch nach Chenus eigenen Aussagen in großen Teilen dafür verantwortlich, daß er aktiv neuartige Gedankengänge entwickelte, sowie – und das darf bei Chenu nie unerwähnt bleiben! – für deren Umwandlung in konkrete Handlungen und praktische Experimente. Le Saulchoir war in der Zwischenkriegszeit in Belgien beheimatet, ca. 85 Kilometer südwestlich von Brüssel in einem nördlichen Vorort von Tournai, wenige Kilometer von der französischen Grenze und unweit der Industrie- und Bergbauregion von Lille/Roubaix gelegen. 1932, kurz nach Chenus Ernennung zum Forschungsdirektor an Le Saulchoir, kam es hier, um Chenu selber zu zitieren, »zu regelmäßigen individuellen und gemeinschaftlichen Besinnungsaufenthalten und Gedankenaustausch von Vertretern der ›spezialisierten Bewegungen«, insbesondere der JOC, ihrer Leitungsmitglieder, ihrer Aktivisten, Propagandisten und Kapläne«. Aufgrund der damaligen Existenz von Le Saulchoir im belgischen Exil waren belgische *jocistes* am zahlreichsten unter den Gästen im Saulchoir vertreten, doch der internationale Andrang zur Teilnahme an derartigen formellen und informellen Treffen in den Örtlichkeiten von Le Saul-

22 Michel WINOCK, »Esprit«. Des intellectuels dans la cité. 1930–1950, Paris 1975, und Goulven BOUDIC, *Esprit*, 1944–1982: les métamorphoses d'une revue, Paris 2005, sind die Standardwerke zur Entwicklung dieser auch international enorm wichtigen Publikation. Generell zur lebhaften Zeitschriftenkultur der dreißiger Jahre in Frankreich siehe Pierre ANDREU, *Révoltes de l'esprit. Les revues des années 30*, Paris 1991.

23 Adrien DANSETTE, *Destin du catholicisme français*. 1926–1956, Paris 1957, S. 123.

choir nahm bald überhand. »Leider musste man sich bald, entgegen allen instinktiven Wünschen, gegen den zunehmenden Druck aus Brüssel, Roubaix, Arras und den [JOC-; G.-R. H.]Abteilungen aus dem französischen Osten verteidigen«²⁴.

Was war das Besondere an diesen Zusammenkünften zwischen katholischen jungen Arbeitern und dominikanischen Theologen?

Es wäre falsch, diese Treffen einfach als eine Summe von ähnlich gearteten Zusammenkünften, die zum festen Bestandteil des Curriculum an Le Saulchoir gehörten, zu betrachten. Ihr organisatorischer Charakter, die außergewöhnliche Neugier sowohl der Kapläne als der Arbeiter, jeder auf seine Weise, der anspruchsvolle Realismus der von ihnen aufgeworfenen Probleme, der direkte und furchtlose Charakter ihrer Unterhaltungen offenbarten, abgesehen von der zu erwartenden Ausstrahlung eines Besinnungstreffens, etwas Originelles, Neues, Noch-nie-da-Gewesenes, und sei es auch nur in ihrem Umgang mit allgemein akzeptierten Verhaltensmaßregeln. Wer jemals auch nur einmal die JOC aus nächster Nähe kennengelernt hat, wird sofort wissen, um was es sich hier handelt²⁵.

Das spezialisierte Apostolat, eine typische Ausdrucksform des sich im Umbruch befindenden Christentums auf dem Wege zur Eroberung der Welt, hat einen seiner am meisten geliebten und zuverlässigsten Orte in einem Dominikanerkloster gefunden, von dem gemeinhin angenommen wird, dass es durch seine mittelalterliche Verfassung von der Außenwelt abgeschirmt ist und scheinbar allen praktischen Sorgen des Apostolats aufgrund seiner Studientätigkeit sowie seiner zeitlosen Theologie entzogen ist²⁶.

Ein Zeitgenosse und Kollege Chenus beschrieb diesen Prozess auf folgende Weise:

24 Im Gegensatz zur relativ bekannten Streitschrift von Marie-Dominique Chenu, *Une école de théologie: le Saulchoir*, die in den vierziger Jahren Wellen schlug und den Autor auch international in katholischen Kreisen berühmt, aber auch berüchtigt machte – auf Deutsch veröffentlicht als: *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003 –, ist die Schlüsselrolle von Le Saulchoir als Laboratorium und Brutstätte des überaus fruchtbaren Zusammenwirkens von katholischen sozialen Bewegungen und aufgeschlossenen Theologen weitaus weniger bekannt, auch wenn beide Aspekte unwiderruflich eng miteinander verknüpft sind. Eine lebhaftere Darstellung dieses kreativen Zusammentreffens von aktivistisch orientierten Laienbewegungen mit weltoffenen Theologen wurde von niemand anderem als Chenu selber geliefert. Ich zitiere hier die zuerst 1936 publizierte Reflektion von Marie-Dominique CHENU, *La JOC au Saulchoir*, die in Chenus gesammelten Schriften am zugänglichsten konsultiert werden kann: ders., *La Parole de Dieu*, Bd. 2: *L'Évangile dans le temps*, Paris 1964, S. 271–274, hier S. 272.

25 Ebd., S. 272f.

26 Ebd., S. 273.

Um 1930 herum erstarkte ein deutlich wahrzunehmendes Interesse an einem Wiederaufleben der Idee der Kirche; dies geschah parallel zum Erstarken der Katholischen Aktion und war zum Teil diesem Faktor geschuldet, teilweise aber auch das Resultat von allgemeineren Faktoren, unter denen den liturgischen Bewegungen besondere Aufmerksamkeit gezollt werden muss. In den Reihen der Katholischen Aktion entstand eine regelrechte Vorliebe für die Doktrin des mystischen Körpers, für aktive Mitwirkung der Gläubigen an der Liturgie des Abendmahls und so weiter. Man begann zu lernen, dass die Kirche sich entwickeln muss und dass sie sich durch ihre Mitglieder entwickeln muss²⁷.

Dieser Zeitzeuge war niemand anders als Yves Congar, und es war natürlich kein Zufall, dass Congar fünf seiner wichtigsten Lehrjahre genau an jenem Ort verbrachte, von dem Chenu in mystischer Verklärung als Dreh- und Angelpunkt der Übertragung von in Laienorganisationen entstandenen Energien auf theologische Experimente schrieb: *Le Saulchoir*. Auch wenn Congar, der von 1926 bis 1931 *Le Saulchoir* als seine Heimat betrachtete, diesen Ort noch vor der Hauptwelle des quasi permanenten Gedankenaustauschs zwischen JOC-Mitgliedern und Theologen verließ, wurde er doch von der dort ganz allgemein vorherrschenden Atmosphäre entscheidend geprägt. Zwei Biographen schreiben daher nicht von ungefähr über *Le Saulchoir*: »Congar fand dort vor allen Dingen das Gleichgewicht und ein ausgewogenes Hin und Her zwischen intellektuellem und religiösem Selbstverständnis«²⁸.

Ähnlich wie bei der ursprünglichen Genese der Christlichen Arbeiterjugend, wo ab einem gewissen Zeitpunkt die Bewegung eine Eigendynamik entwickelte, der Ruhm der Bewegung voranzuschreiten begann, verlief auch die Entwicklungsgeschichte der auf katholischen sozialen Bewegungen basierenden Theologien. Nach einer Inkubationszeit, in der persönliche Offenheit von Einzelpersonen gegenüber neuen Gedanken und Aktionen eine ungemein wichtige Rolle spielte, wurde das Gedankengut an sich zur treibenden Kraft. Zeitschriften und andere Publikationen fanden nun rasch internationale Verbreitung, gegenseitige Besuche von Theologen über Länder- und Kulturgrenzen hinweg standen nun auf der Tagesordnung. Die wirklich bahnbrechenden Maßnahmen, die die transnationale Verbreitung neuer Theologien und organisatorischer Handlungsweisen überhaupt erst ermöglichten, fanden jedoch bereits im Vorfeld statt.

27 Yves CONGAR, *Lay People in the Church: A Study for a Theology of the Laity*, London 1985, S. 54f.

28 Joseph FAMERÉE/Gilles ROUTHIER, *Yves Congar*, Paris 2008, S. 19.

Die rasche internationale Verbreitung linkskatholischer theologischer Inhalte kann am eindrucksvollsten am Beispiel Italiens dargestellt werden. Jede Form von politischem Katholizismus war dort bereits seit Mitte der zwanziger Jahre von Mussolinis Schergen in den Untergrund gedrängt worden, und trotz diverser Versuche, eine Art Waffenstillstand mit dem Vatikan abzuschließen, wurden die Versuche der Faschisten, selbst das Innenleben der Katholischen Aktion zu beeinflussen, zusehends drastischer und aggressiver. Kein Wunder, dass offenherzige Katholiken nach oppositionellem Gedankengut auch jenseits der Alpen Ausschau hielten.

Hierbei kam insbesondere Jacques Maritain eine Schlüsselrolle zu. Schon in den späten zwanziger Jahren übersetzte der zukünftige Papst Paul VI., Giovanni Battista Montini, eine Studie des französischen Philosophen und Theologen²⁹. Maritain übte eine unbestrittene Anziehungskraft auf italienische katholische Dissidenten aus, eine Ausstrahlung, die bereits mehrere Jahre vor dem Erscheinen von *Humanisme intégral* begann. Das erste Buch, in dem Maritain sich klar von seinen ehemaligen Gesinnungsgenossen um die Action Française lossprach, war das im Sommer 1927 erschienene *Primauté du spirituel*³⁰. Der spätere langjährige Bürgermeister von Florenz und linkskatholische Querdenker und Pazifist Giorgio La Pira sah noch knapp fünfzig Jahre später in diesem Buch »einen Leitstern unseres spirituellen und kulturellen Weges«³¹. Als 1936 *Humanisme intégral* erschien, wurde daher aufgrund des Bekanntheitsgrades von Maritain dieses Werk von katholischen Studenten, Dozenten und anderen Dissidenten sofort verschlungen; wo es die Sprachkenntnisse erlaubten, bereits in der französischen Originalausgabe. Eine rasch verfasste italienische Übersetzung zirkulierte bereits an der großen Mailänder katholischen Universität Sacro Cuore, als sie lediglich in Manuskriptform zugänglich war³². Und die Biographen Giuseppe Lazzati – dieser stellt in der Dreiergruppe der sogenannten *dossettiani*, die in den ersten Nachkriegsjahren eine starke linke Opposition innerhalb der neugegründeten Democrazia Cristiana aufzubauen verstanden, neben Giuseppe Dossetti und Giorgio La Pira die dritte zukünftige Führungspersonlichkeit dar – schreiben, dass für das gesamte linkskatholische Milieu Italiens *Humanisme intégral* zum »Vorbild für die Neukonzipierung des Verhältnisses zwischen Christentum und Gesellschaft« wurde³³.

29 Über die engen Beziehungen zwischen Montini und Maritain ab der zweiten Hälfte der zwanziger Jahre siehe insbesondere Philippe CHENAUX, Paul VI et Maritain: Les rapports du »Montinianisme« et du »Maritainisme«, Brescia 1994.

30 Jacques MARITAIN, *Primauté du spirituel*, Paris 1927.

31 Zitiert in Enrico GALAVOTTI, *Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione. 1913–1939*, Bologna 2005, S. 143.

32 Ebd., S. 145f., Anm. 192.

33 Marcello MALPENA/Alessandro PAROLA, Lazzati. Una sentinella nella notte (1909–1986), Bologna 2005, S. 280. – Der internationale Einfluss Jacques Maritains war keinesfalls nur auf

Emmanuel Mounier, um nur noch ein weiteres Beispiel für den internationalen Wiederhall französischsprachiger Theologen zu liefern, avancierte erst in der Nachkriegszeit zu der internationalen Schlüsselrolle als furchtloser Vorkämpfer eines tabulosen Linkskatholizismus, für die der 1950 im Alter von 44 Jahren verstorbene Theologe, Journalist und Aktivist bis heute bekannt ist. Ein kurz nach seinem Tode publizierter Leserbrief in der Zeitschrift der *dossettiani*, *Cronache Sociali*, mag einen Eindruck davon vermitteln, wie sehr Mounier – aber das Gleiche galt bereits mehr als ein Dutzend Jahre früher für Maritain – für eine ganze Generation von Linkskatholiken, weit über die Grenzen Frankreichs hinaus, sprach:

Egregio Sig. Direttore

Ich lese die kurze Notiz in *Cronache Sociali* aus Anlass des Todes von Emmanuel Mounier, und es macht mein Herz schwer.

Ich bin ein Arbeiter; und heute, als ich die Marinewerft verließ, die mich gerade eben arbeitslos gemacht hatte, und während ich über die Zukunft nachdachte, die mir momentan äußerst ungewiss vorkommt, sah ich die luxuriösen Automobile an mir vorbeifahren, mit den wohlgenährten Herrschaften, die sich fertig machten, um das Leben an den prächtigen Stränden von Varazze zu genießen³⁴. Und ich fragte mich, warum es mir unmöglich gemacht wird, meinen Lebensunterhalt mit acht Stunden harter Arbeit zu verdienen, warum diese Gesellschaft so böse ist. Ich wusste nicht, wie ich auf diese Frage antworten kann; aber ich glaube, dass die Gründe für mein ganz persönliches Schicksal identisch sind mit jenen, die dazu führten, dass Emmanuel Mounier an seinem Schreibtisch in Armut starb.

Sie haben gut daran getan, ihn zu unterstützen, denn er hat für uns alle gekämpft, für alle Arbeiter, für unseren Glauben.

Ich werde euch etwas Geld schicken, sobald mir dies möglich sein wird; und ich beabsichtige euch jeden Monat fünfzig Lire zu schicken. Falls ich euch mehr als das sende, dann behaltet es für jene Monate, in denen ich euch gar nichts schicken kann. Aber ich hoffe, mit Gottes Hilfe, mein Versprechen einzuhalten.

Vi saluta

Gelsomino Gaudenzio³⁵.

Italien beschränkt. Einen informativen Überblick über die transnationale Rolle Maritains als Galionsfigur dieser ersten Welle des westeuropäischen Linkskatholizismus vermittelt Bernard HUBERT (Hg.), *Jacques Maritain en Europe. La réception de sa pensée*, Paris 1996.

³⁴ Varazze liegt an der ligurischen Riviera ca. dreißig Kilometer westlich von Genua.

³⁵ *Cronache Sociali* 8 (1. August 1950); zitiert nach Paolo POMBENI, *Le »Cronache Sociali« di Dossetti 1947–1951. Geografia di un movimento di opinione*, Florenz 1976, S. 209.

PUBLIZISTISCHE STRATEGIEN

Ruth Conrad

»Damit werden die Angelsachsen, die bisher so vielfach sich auf deutsche theologische Arbeiten stützten, sich von uns losgelöst, ja uns überholt haben« (Max Christlieb)

Beobachtungen zur Internationalisierung theologischer Verlagsprogramme im 19. und 20. Jahrhundert

Kurz vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges, im Jahr 1913, stellte der Bibliothekar und Theologe Max Christlieb (1862–1914) im vierten Band der ersten Auflage des Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (künftig RGG¹) im Artikel »Kirchliche und theologische Nachschlagewerke« zwei protestantische Lexika, die er für die bedeutendsten seiner Zeit hielt, vergleichend nebeneinander. Auf der einen Seite war die RGG¹ selbst, jenes Lexikon, das seit 1909 im Tübinger Verlag Mohr Siebeck unter der Herausgeberschaft von Friedrich Michael Schiele (1867–1913), Hermann Gunkel (1862–1932) und Otto Scheel (1876–1954), später dann auch von Leopold Zscharnack (1877–1955) erschien. Christlieb beschrieb es als ein »nicht für die Theologen allein, sondern für alle geistig und religiös Interessierten bestimmtes, daher allgemein-verständliches und doch wissenschaftliches Handwörterbuch«¹. Die RGG¹ orientierte ihre lexikalische Konzeption bekanntlich an den Konversationslexika und gilt bis heute als »letztes universales Kompendium eines religiös imprägnierten Kulturliberalismus«. Sie markiert zugleich »den Schlußpunkt einer spezifisch deutschen liberal-bürgerlichen Bildungstradition«².

Auf der anderen Seite sah Christlieb das »neueste und, wie aus den bisherigen Bänden zu ersehen, ausführlichste Werk«, nämlich die *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. Von diesem von James Hastings (1852–1922) herausgegebenen Werk lagen zur Abfassungszeit des Artikels vier Bände vor,

1 [Max] CHRISTLIEB, Art. »Nachschlagewerke, kirchliche und theologische«, in: RGG¹ 4 (1913), Sp. 647–656, hier Sp. 649.

2 Gangolf HÜBINGER/Helen MÜLLER, Politische, konfessionelle und weltanschauliche Verlage im Kaiserreich, in: Geschichte des Deutschen Buchhandels im 19. und 20. Jahrhundert, Bd. 1: Das Kaiserreich 1870–1918. Im Auftrag der Historischen Kommission hg. v. Georg JÄGER in Verbindung mit Dieter LANGEWIESCHE und Wolfram SIEMANN, Frankfurt a.M. 2001, S. 347–405, hier S. 380.

insgesamt wurden es zwölf nebst einem Indexband³. Doch bereits diese vier Bände veranlassten Christlieb zu dem Urteil, mit diesem Werk würden »die Angelsachsen, die bisher so vielfach sich auf deutsche theologische Arbeiten stützten, sich von uns losgelöst, ja auf die Reichhaltigkeit des Gebotenen und die Ausführlichkeit der Einzelartikel gesehen, uns überholt haben«⁴.

Diese Äußerung ist deshalb bemerkenswert, weil sie in der Perspektive der Zeitgenossenschaft die Einschätzung des Münchner Buchwissenschaftlers Georg Jäger über einstige Stellung und einsetzenden Bedeutungsverlust deutschsprachiger Wissenschaft und deren Publikationen im internationalen Kontext in der Zeit des Kaiserreichs und an der Schwelle zum Ersten Weltkrieg bestätigt:

Vor dem Ersten Weltkrieg war [der] Markt deutscher wissenschaftlicher Literatur international. [...] Die Weltgeltung deutscher Wissenschaft führte in allen Ländern, vor allem jedoch in den USA und in Japan zum verstärkten Import aktueller und zu retrospektiven Bestandsergänzungen älterer deutscher Forschungsliteratur. [...] Schon vor 1914 relativierte sich der Vorsprung Deutschlands in der Forschung, aber erst der Weltkrieg untergrub die moralische Legitimation des Deutschen als internationaler Wissenschaftssprache und leitete – wie sich zeigen sollte, mit unumkehrbarer Wirkung – ihren Bedeutungsverlust [...] ein⁵.

Der Erste Weltkrieg markiert für den internationalen Export deutschsprachiger Wissenschaft einen deutlichen Einbruch. Wie es vor 1914 um den Import ausländischer Wissenschaftsliteratur in den Bereich des Deutschsprachigen bestellt war, wird zusätzlich zu bedenken sein. Das Zitat Christliebs markiert also einen, wenn nicht den entscheidenden Wendepunkt der von Jäger beschriebenen Entwicklung⁶. Im Folgenden sollen Signaturen dieser Entwicklung in der gebotenen Kürze nachgezeichnet werden. Es geht um eine erste beobachtende Skizzierung der Internationalisierung theologisch-wissenschaftlicher Verlagsprogramme im erwähnten Zeitraum. In einem ersten

3 Encyclopædia of Religion and Ethics. Ed. by James HASTINGS with the Assistance of Johan A. SELBIE and Louis H. GRAY, Edinburgh 1908–1926.

4 CHRISTLIEB, Nachschlagewerke (wie Anm. 1), Sp. 649.

5 Georg JÄGER, Der wissenschaftliche Verlag, in: Ders., Geschichte des Deutschen Buchhandels (wie Anm. 2), S. 423–472, hier S. 427.

6 Offen bleiben muss vorläufig die Frage, ob die von Christlieb beschriebene Entwicklung tatsächlich eine »Überrundung« im Sinne einer Niederlagen- und Verlust Erfahrung darstellt oder ob sie nicht einer positiven Würdigung unterzogen werden kann. Max Christlieb selbst mag man hier eine gewisse Entspannung und eine prinzipielle Offenheit zugestehen: Von 1892 bis 1899 war er als Pfarrer und Missionar für den *Allgemeinen Evangelisch-Protestantischen Missionsverein* (AEPM) in Japan tätig gewesen, veröffentlichte entsprechende einschlägige Artikel, z.B. in der *Christlichen Welt*, und betätigte sich als Übersetzer religiöser amerikanischer Schriftsteller. Vgl. hierzu Matthias WOLFES, Art. »Christlieb, Max Heinrich«, in: BBKL XVI (1999), Sp. 258–261.

Abschnitt sollen methodische wie forschungsgeschichtliche Überlegungen angestellt werden (1.), bevor in einem zweiten Abschnitt (2.) zwei wesentliche Parameter zur Strukturierung des internationalen Feldes des theologischen Verlags- und Buchwesens um 1900 benannt werden, nämlich die Wandlung der Wissenschaftskommunikation zur Massenkommunikation (2.1.) sowie die Milieubindung deutschsprachiger theologischer Verlage in der Zeit des Kaiserreiches (2.2.). Im dritten Abschnitt (3.) wird die Internationalisierung eines theologischen Verlagsprogrammes am Beispiel des Tübinger Verlages Mohr Siebeck exemplarisch rekonstruiert. Dabei werden einerseits steuernde Maßnahmen und Initiativen des Verlegers bedacht (3.1.), andererseits wird am Beispiel der vier abgeschlossenen Auflagen des Lexikons *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* (künftig RGG¹⁻⁴) die Internationalisierung eines markanten Verlagsprojektes in den Blick genommen (3.2.). Am Ende werden die gewonnenen Einsichten im Hinblick auf mögliche künftige Forschungsprojekte gebündelt (4.).

1. Methodische und forschungsgeschichtliche Überlegungen

1.1 Der Begriff des Verlagsprogrammes

Die Analyse von theologischen Verlagsprogrammen ist im Folgenden als die Analyse eines mehrschichtigen, immer auch sozialen Feldes aufzufassen. Auf diesen Sachverhalt hat Helen Müller in ihrer Studie über das Verlagsunternehmen Walter de Gruyter & Co. verwiesen. Die Analyse von Verlagsprogrammen lasse sich, so Müller,

vom wissenschaftsgeschichtlichen Standpunkt einer Disziplin aus gesehen nur in Relation zu verschiedenen, situativ bedingten Faktoren innerhalb eines (oder mehrerer) Verlage untersuch[en]: sei es in bezug zu der Person des Verlegers oder eines Mitarbeiters, sei es bezüglich einer Konkurrenzsituation innerhalb der Verlage, sei es aufgrund einer besonderen Marktsituation für die betreffende Disziplin⁷.

Der Verleger und seine Kommunikationsformen, die Autoren und deren wissenschaftliche Netzwerke und nicht zuletzt der Markt, der Käufer, das Leser- und Benutzerverhalten sowie der Lizenzmarkt sind neben den innerwissen-

7 Helen MÜLLER, *Wissenschaft und Markt um 1900. Das Verlagsunternehmen Walter de Gruyters im literarischen Feld der Jahrhundertwende*, Tübingen 2004, S. 12. Im Hintergrund steht bei Müller die Theorie des literarischen Feldes, wie Pierre Bourdieu sie entwickelt hat.

schaftlichen Diskursen und Entwicklungen maßgebliche Faktoren bei der Profilierung eines Verlagsprogrammes. Für die spezielle Beziehung zwischen Wissenschaft und Verlag gilt, dass der Buchhandel über

seine soziale Rolle als reagierender Dienstleister hinaus [...] durch die Bereitstellung von Publikationsorganen im wissenschaftlichen Kommunikationsprozess in seiner Funktion als aktiver Wissenschaftsvermittler und Anreger von wissenschaftlichen Publikationen wahrgenommen werden

muss.

Während die Einflüsse wissenschaftlicher Organisationsformen und Strukturen an einzelnen Verlagsprogrammen oft deutlich ablesbar sind, ist die Frage nach dem steuernden Einfluss der Verleger auf den Prozess der wissenschaftlichen Kommunikation und damit auf den Erkenntnisfortschritt weniger schnell zu beantworten. Die Wechselwirkung zwischen wissenschaftlichem Verlagswesen und Disziplinenentwicklung ist im Vergleich zu der Wechselwirkung von literaturgeschichtlichen Entwicklungen und verlegerischem Engagement für Autoren und ihre Werke noch kaum untersucht worden⁸.

1.2 Der Forschungsstand

Der Forschungsstand ist, vorsichtig formuliert, überschaubar. Unlängst hat Monika Estermann erneut darauf hingewiesen, dass speziell die »wissenschaftlichen Verlage [...] ein Desiderat der Buchhandelsgeschichte« darstellen⁹. Dies gilt auch für den wissenschaftlichen *theologischen* Verlagsbuchhandel. So liegen zwar vereinzelt umfangreiche Studien zur Verlagsgeschichte einzelner Häuser vor¹⁰, auch wurde die Verbindung von Wissenschaft und verlegerisch betreuten Popularisierungsprojekten untersucht¹¹,

8 Monika ESTERMANN/Ute SCHNEIDER, Wissenschaft und Buchhandel – Wechselwirkungen. Einleitung, in: Dies. (Hg.), Wissenschaftsverlage zwischen Professionalisierung und Popularisierung, Wiesbaden 2007 (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 41), S. 7–12, hier S. 7.

9 Monika ESTERMANN, Buchhandel, Buchhandelsgeschichte und Verlagsgeschichtsschreibung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart. Ein Überblick über Quellenlage und Forschungsliteratur, in: Ursula RAUTENBERG (Hg.), Buchwissenschaft in Deutschland. Ein Handbuch, Bd. 1: Theorie und Forschung, Berlin 2010, S. 257–320, hier S. 293.

10 Zum Verlag Walter de Gruyter siehe MÜLLER, Wissenschaft und Markt (wie Anm. 7); zum Tübinger Mohr Siebeck Verlag vgl. Silke KNAPPENBERGER-JANS, Verlagspolitik und Wissenschaft. Der Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) im frühen 20. Jahrhundert, Wiesbaden 2001 (Mainzer Studien der Buchwissenschaft 13).

11 Vgl. u.a. Nittert JANSSEN, Popularisierung der theologischen Forschung. Breitenwirkung durch Vorträge und »gemeinverständliche« Veröffentlichungen, in: Gerd LÜDEMANN/Martin

aber ein systematisch und historisch vertieftes und auch sämtliche theologische Positionen wie Schulrichtungen umfassendes Bild ist weiter ausständig.

Dieser ›nationale Notstand‹ wird durch die bislang fehlende internationale Perspektive der vorliegenden Untersuchungen weiter verschärft. Olaf Blaschke stellte die daher, wie er es nannte, »bedenkliche Diagnose«:

Kein sozial- und geisteswissenschaftliches Fachgebiet ist derart nationalfixiert wie die Buch- und Mediengeschichte. [...] Weder für das 19. noch für das 20. Jahrhundert finden sich brauchbare international vergleichende Studien über Wissenschaftsverlage, dessen ungeachtet aber etliche Behauptungen darüber, was das ›Wesen‹ des deutschen Buchhandels sei, oder daß deutsche Verleger sich als ›Kulturschaffende‹ verstünden, was man gar nicht wissen kann, wenn man sich nicht umschaute. Vielleicht ist es andernorts ja genauso. [...] Die doch auch historisch interessierte Buchwissenschaft blieb bequem auf ihren hauseigenen Nationalquellen sitzen und droht, den Anschluß an die Debatten über Komparatistik, Kulturtransfer und Transnationalität zu verlieren¹².

Dieser Befund gilt auch für die theologischen Verlage. Hier wären freilich in eine breit angelegte historisch wie international perspektivierte Erforschung zusätzlich die Bibelgesellschaften einzubeziehen, denn sie stellen die ersten nationalen Verlage mit internationalem Aktionsradius dar.

SCHRÖDER (Hg.), *Die Religionsgeschichtliche Schule in Göttingen. Eine Dokumentation*, Göttingen 1987, S. 109–136, sowie grundsätzlich Andreas W. DAUM, *Wissenschaftspopularisierung im 19. Jahrhundert. Bürgerliche Kultur, naturwissenschaftliche Bildung und die deutsche Öffentlichkeit, 1848–1914*, München 1998.

- 12 Olaf BLASCHKE, Sind deutsche Verlage anders? Ein überfälliges Plädoyer für den Einzug der internationalen Komparatistik in die Buchhandelsgeschichte, in: Monika ESTERMANN/Ute SCHNEIDER (Hg.), *Wissenschaftsverlage zwischen Professionalisierung und Popularisierung*, Wiesbaden 2007 (Wolfenbütteler Schriften zur Geschichte des Buchwesens 41), S. 179–197, hier S. 180; 182. Blaschke schlägt daher vor, die Erforschung horizontaler Verlagsprofile – also die Gesinnung (politisch, konfessionell) einzelner Verlage – mit der Frage nach dem vertikalen Verlagsprofil zu verbinden. Letzteres bezeichnet »eine Position auf einem hierarchischen Spektrum zwischen Verlagen mit hoher Qualität und Reputation und solchen mit geringer Qualität und Reputation«, ebd., S. 184. Damit ließen sich, so Blaschke, die Fragen nach Qualität und Reputation mit den Fragen der gesinnungsmäßigen Tendenz verbinden und es ergäbe sich eine hinlänglich differenzfähige Untersuchungsmatrix. Den Begriff der ›Gesinnung‹ übernimmt Blaschke dabei von HÜBINGER/MÜLLER, Politische, konfessionelle und weltanschauliche Verlage (wie Anm. 2). – Erste Ansätze einer solchen länderübergreifenden komparatistischen Untersuchung finden sich bei Helen MÜLLER, *Verlagswesen und europäische Massenkommunikationsgesellschaft um 1900*, in: IASL 27 (2002), S. 170–197, sowie bei Olaf BLASCHKE, *Geschichtspublikationen in Deutschland und Großbritannien seit 1945. Probleme des Vergleichs, Tendenzen und offene Fragen*, in: Ders./Hagen SCHULZE (Hg.), *Geschichtswissenschaft und Buchhandel in der Krisenspirale? Eine Inspektion des Feldes in historischer, internationaler und wirtschaftlicher Perspektive*, München 2006 (HZ.B.NF Bd. 42), S. 97–122, sowie ders., *Verleger machen Geschichte. Das historische Feld und das Verlagswesen seit 1945 im deutsch-britischen Vergleich*, Göttingen 2010.

Anlässlich der Gründung der ersten international agierenden Bibelgesellschaft, der *British and Foreign Bible Society* (BFBS)¹³ am 7. März 1804 in London soll der baptistische Prediger und Sekretär der *Religious Tract Society* (RTS) Joseph Hughes (1797–1864) den transnationalen Anspruch folgendermaßen pointiert haben: »Surely a society might be formed for this purpose; and if for Wales, why not for the Kingdom, why not for the whole world«¹⁴. Bei den Bibelgesellschaften finden sich unter dem Anspruch der Mission und dem Programm der Transkonfessionalität bereits am Beginn des 19. Jahrhunderts internationale Vertriebsstrategien (Auslandssekretäre) und persönliche Grenzgänger wie der Württemberger Karl Friedrich Steinkopf (1773–1859; Pfarrer an der deutsch-lutherischen Gemeinde im Londoner Savoy-Bezirk), dem, so die Einschätzung von Paul Jenkins, »eine Schlüsselstellung in dem länderübergreifenden prot[estantischen] Aufbruch in den ersten Jahrzehnten des 19. Jh.« zukommt¹⁵. Am Beginn des 20. Jahrhunderts setzten die internationalen Bibelgesellschaften im Deutschen Reich ca. 1,1 Millionen Bibeln ab. Daher bildet die Geschichte und Arbeit der Bibelgesellschaften einen konstitutiven Teil der evangelischen Buch- und Verlagsgeschichte¹⁶. Sie sind maßgebliche Agenten des weltweiten religiösen und theologischen Denkens und Publizierens. V.a. die Verbindung von Missions- und Verlagsgeschichte harret derzeit weitgehend noch der Erforschung und wissenschaftlichen Aufbereitung, und zwar nicht nur in buchhandelsgeschichtlicher, sondern auch in mentalitäts- wie kulturgeschichtlicher Perspektivierung. Dieser Horizont sei hier zumindest angedeutet.

13 Vgl. Stephen BATALDEN/Kathleen CANN/John DEAN (Hg.), *Sowing the word. The Cultural Impact of the British and Foreign Bible Society. 1804–2004*, Sheffield 2004. Dort finden sich auch Beiträge zu einzelnen nationalen Bibelgesellschaften.

14 Zit. nach Siegfried MEURER, Art. »Bibelgesellschaften«, in: RGG⁴ 1 (1989), Sp. 1448–1454, hier Sp. 1449. Zur unterschiedlichen Zuschreibung dieses Zitates vgl. u.a. Peter J. LINEHAM, *Bible and Society. A sesquicentennial History of the Bible Society in New Zealand*, Wellington, 1996, S. 1, sowie Gerald E. BENSON/Kenneth G. McMILLIAN, *To the Ends of the Earth. A History of the Canadian Bible Society*, Toronto 1998, S. 27. Zur Geschichte der Bibelgesellschaften siehe u.a. auch Siegfried MEURER, *Gottes Wort für alle. Die Arbeit der Bibelgesellschaften (Wissenswertes zur Bibel)*, Stuttgart 1993.

15 Paul JENKINS, Art. »Steinkopf, Karl Friedrich Adolf«, in: RGG⁴ 7 (2004), Sp. 1704. Vgl. auch Winfried EISENBLÄTTER, *Carl Friedrich Adolph Steinkopf (1773–1859). Vom englischen Einfluß auf kontinentales Christentum zur Zeit der Erweckungsbewegung*, Teildruck. Diss. Zürich 1974.

16 Vgl. hierzu HÜBINGER/MÜLLER, *Politische, konfessionelle und weltanschauliche Verlage* (wie Anm. 2), S. 376. Die dort vorgenommene Einordnung der Bibelgesellschaften unter die Rubrik »Protestantische Verlage« läuft freilich deren ursprünglicher transkonfessionellen Intention zuwider.

1.3 Methodisch begründete Einschränkungen

Angesichts dieses Forschungsstandes und um das gestellte Thema methodisch strukturieren zu können und es nicht ins Unübersichtliche auswachsen zu lassen, wird es im Folgenden in erster Linie darum gehen, bisherige Forschungsergebnisse in den Horizont möglicher künftiger Forschungsvorhaben einzuzichnen. Zu diesem Zweck erwies sich trotz der Vorbehalte Blaschkes eine weitgehende Beschränkung auf die deutschsprachige Verlagslandschaft als hilfreich. Wie einleitend erwähnt, sollen das Tübinger Verlagshaus Mohr Siebeck und sein Verlagsprogramm ins Zentrum gerückt werden. Damit verbunden ist eine weitgehende Beschränkung auf den Bereich der protestantischen Theologie¹⁷. Der argumentative Schwerpunkt wird auf die Zeit des Kaiserreiches bis zum Ersten Weltkrieg gelegt. Der Verleger Paul Siebeck (1855–1920) gilt in Fragen der internationalen Öffnung eines Verlagsprogrammes als besonders innovationsfreudig. Auf andere Verlage und deren Projekte wird im Folgenden zum Zweck des Vergleichs Bezug genommen.

2. Parameter zur Strukturierung des internationalen Feldes des theologischen Verlags- und Buchwesens um 1900

2.1 Wissenschaftskommunikation als Massenkommunikation: Die »Industrialisierung der Wissenschaften«

Der wissenschaftliche Buchmarkt erlebte um 1900 eine massive Expansion und Pluralisierung. Neben dem wirtschaftlichen Aufschwung und den technischen Fortschritten der Papier- und Buchproduktion (z.B. Rotationspresse, Linotype-Setzmaschine, Monotype, Falzmaschine) fallen das enorme Bevölkerungswachstum, die zunehmende Urbanisierung sowie der Ausbau des Bildungswesens ins Gewicht. Das Bemühen, wissenschaftliche Erkenntnisse breiten Bevölkerungsschichten zugänglich zu machen, stellt in den Diskussionen der wissenschaftlichen Verlage um 1900 ein zentrales Thema dar, und zwar auch im europäischen Ausland¹⁸. Dazu kommt die Ausdifferenzierung der Wissenschaften in abgrenzbare Disziplinen sowie die Binnendifferenzierung dieser Disziplinen. Die Zeit des ausgehenden 19. und frühen 20. Jahrhunderts kann als »die entscheidende Formierungsphase für das großbetrieb-

17 Es wäre eine eigenständige Aufgabe, die Geschichte der jüdischen Verlage um 1900 und deren damalige internationale Vernetzung zu untersuchen. Das muss hier unterbleiben.

18 Für den Bereich der Zeitschriften hat dies unter Berücksichtigung der internationalen Perspektive aufgearbeitet Klaus TASCHWER, *Das Wissen für Alle. Annäherungen an das populärwissenschaftliche Zeitschriftenwesen um 1900*, in: *Relation. Medien – Gesellschaft – Geschichte* 4 (1997), S. 17–50.

liche Bildungs- und Wissenschaftssystem« gelten¹⁹. Diese »Industrialisierung der Wissenschaften«²⁰ blieb nicht ohne Rückwirkung auf die Akteure wissenschaftlicher Kommunikation. Auch diese begannen sich prinzipiell marktorientiert zu verhalten. Dieser Spezialisierung der Wissenschaften korrespondieren eine Spezialisierung der Wissenschaftsverlage und damit verbunden ein Anwachsen der Buch- und Zeitschriftenproduktion. Hans-Ulrich Wehler spricht in diesem Zusammenhang von einer »Verdichtung« wissenschaftlicher Kommunikation²¹. Die Wissenschafts- und Fachbuchverlage machten entsprechend in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hinsichtlich der Produktion »den bedeutsamsten Sektor des deutschen Buchhandels« aus²². Dies schließt die zunehmend internationale Ausrichtung dieser Wissenskommunikation ein, denn der Strukturwandel der Wissenschaftskommunikation in eine Massenkommunikation gilt als ein europäisches Phänomen²³. Da »das gedruckte Buch und die wissenschaftlichen und gelehrten Zeitschriften noch immer das entscheidende Medium für die Verbreitung von Wissen« darstellten²⁴, betraf dieser Internationalisierungsschub auch die Verlage. Die Verlagsbranche begann in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts die rechtlichen Fragen des transnationalen Buchverkehrs zu klären und sich international zu organisieren. 1896 fand in Paris der erste inter-

19 MÜLLER, *Wissenschaft und Markt* (wie Anm. 7), S. 7.

20 Ebd., S. 137.

21 Hans-Ulrich WEHLER, *Deutsche Gesellschaftsgeschichte*, Bd. 3: Von der »Deutschen Doppelrevolution« bis zum Beginn des Ersten Weltkrieges 1849–1910, München 1995, S. 429.

22 MÜLLER, *Wissenschaft und Markt* (wie Anm. 7), S. 8. Vgl. Reinhard WITTMANN, *Geschichte des deutschen Buchhandels*, durchges. u. erw. Aufl., München 1999, S. 244f. Hier ist allerdings die Problematik der Hinrichs'schen Kataloge zu beachten, die die vielen hochauflagenen Reise- und Kolportageromane nicht aufführten.

23 Eine wesentliche Funktion kam hierfür den Weltausstellungen zu, denn diese waren »nicht nur ein Präsentationsforum neuer Kommunikations- und Informationstechnologien, sondern stellten selbst eine ganz spezifische Form von Kommunikation, oder im engeren Sinne gesprochen, von Wissens- und Wissenschaftskommunikation dar, boten sie doch den Ort und die Möglichkeit der Entfaltung spezifischer Institutionalierungsformen internationaler Wissenschaftsbeziehungen«, Eckhardt FUCHS, *Räume und Mechanismen der internationalen Wissenschaftskommunikation und Ideen-zirkulation vor dem Ersten Weltkrieg*, in: *IASL* 27 (2002), S. 125–143, hier S. 126; dort finden sich auch weiterführende Literaturhinweise zum Internationalismus der Wissenschaften vor dem Ersten Weltkrieg. 1878 fanden in Paris die Kongresse erstmals im Rahmen der Weltausstellung selbst statt. Im Umfeld der Weltausstellungen fanden regelmäßig wissenschaftliche Kongresse statt, die auch deutschen Wissenschaftlern ein Forum boten. So referierten 1904 anlässlich der Weltausstellung in St. Louis u.a. Ernst Troeltsch, Adolf v. Harnack und Max Weber. »Überbrückten die Kongresse zum einen nationale Wissenschaftsgrenzen, so zielte ihre Einbindung in die Weltausstellungen zum anderen auf den Ideentransfer vom Gelehrten zum Laien und auf die Kommunikation zwischen ihnen«, ebd., S. 130.

24 Eckart FUCHS, *Schriftenaustausch, Copyright und Dokumentation: Das Buch als Medium internationaler Wissenschaftskommunikation vor dem Ersten Weltkrieg unter besonderer Berücksichtigung Deutschlands und der Vereinigten Staaten*, in: *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte* 7 (1997), S. 125–168, hier S. 126.

nationale Verlegerkongress statt, der vierte 1901 in Leipzig²⁵. 1886 wurde die Brüsseler Konvention zu Fragen des internationalen Austauschs literarischer wie wissenschaftlicher Buchproduktion verabschiedet. Das Deutsche Reich hat sich freilich an der Gründung der Austauschbüros nicht beteiligt. Daneben gewann das Problem eines internationalen Urheberrechtes an Relevanz. Hier waren vor allem die Verhandlungen mit Amerika zur Verhinderung von Raubdrucken langwierig und aus Sicht der deutschen Verleger teilweise wenig befriedigend²⁶.

2.2 Die Milieubindung der theologischen Verlage im Deutschen Kaiserreich

In einer gesamtgesellschaftlich idealtypischen soziologischen Strukturierung des Kaiserreichs stellt das liberal-bürgerliche Milieu neben Katholizismus, Sozialdemokratie und konservativem Protestantismus eines der vier sogenannten »sozialmoralischen Milieus« dar, die bis in die Mitte der zwanziger Jahre hinein als relativ stabil anzusehen sind und die Gesellschaft und Kultur des Kaiserreiches prägten²⁷. Diese gesamtgesellschaftliche Segmentierung spiegelt sich auch in der Buch- und Verlagslandschaft²⁸. Die Verlage agier-

25 Siehe Robert C. MILLER, *The International Publishers Association, the History of a Trade Organization 1866–1962*, in: *Library History Seminar No. 3, Proceedings (1968)*, S. 175–193, sowie Annett KUHN, *Die Internationalen Verlegerkongresse von 1896 bis 1938: Arbeitsweise, Diskussionsschwerpunkte, Beschlüsse*, in: *Leipziger Jahrbuch zur Buchgeschichte 12 (2003)*, S. 285–325. – Im Jahr 1904 fand der erste internationale Bibliothekskongress in St. Louis statt. Vgl. hierzu G[ünther] PFLUG, Art. »Internationale Bibliothekskongresse«, in: *LGB² 4 (1995)*, S. 19f.

26 Eckhard Fuchs hat diese Diskussionen und Entwicklungen ausführlich dargestellt. Vgl. FUCHS, *Räume und Mechanismen (wie Anm. 23)*, S. 133–141.

27 Die Terminologie geht zurück auf Rainer M. LEPSIUS, *Parteiensystem und Sozialstruktur: zum Problem der Demokratisierung der deutschen Gesellschaft*, in: Gerhard A. RITTER (Hg.), *Deutsche Parteien vor 1918*, Köln 1973 (*Neue Wissenschaftliche Bibliothek 61*), S. 56–79. Zu den kirchlich-religiösen Milieus im Kaiserreich vgl. u. a. den Sammelband: Olaf BLASCHKE/Frank-Michael KUHLEMANN (Hg.), *Religion im Kaiserreich. Milieus – Mentalitäten – Krisen*, Gütersloh 1996 (*Religiöse Kulturen der Moderne 2*), sowie Thomas NIPPERDEY, *Deutsche Geschichte. 1866–1918, Bd. 1: Arbeitswelt und Bürgergeist*, München 1998, S. 428–530. Nipperdey stellt dem Protestantismus und dem Katholizismus die »unkirchliche Religiosität« in einem eigenständigen Kapitel zur Seite. Hübinger dagegen verortet eben dieses Phänomen innerhalb des fraktionierten Protestantismus und benennt daher neben bürgerlich-liberalem Protestantismus und konservativem Luthertum zwei weitere »protestantische Fraktionen«, die um das Monopol auf die protestantische Gesellschafts- und Kulturdeutung konkurrierten: den populistischen Nationalprotestantismus und die »antikirchlichen, freireligiösen Strömungen«, Gangolf HÜBINGER, *Protestantische Kultur im wilhelminischen Deutschland*, in: *IASL 16,1 (1991)*, S. 174–199, hier S. 175.

28 Vgl. BLASCHKE, *Sind deutsche Verlage anders? (wie Anm. 12)*, S. 194. Dieser Sachverhalt hat auch Eingang in die *RGG*¹⁴ gefunden. Vgl. [Hermann] MULERT, Art. »Verleger, theologische«, in: *RGG¹ 5 (1913)*, Sp. 1641f. In den späteren Auflagen der *RGG* ging dieser instruktive Artikel über in: Art. »Buchhandel, Deutscher«, in: *RGG² 1 (1927)*, Sp. 1300–1307, unterteilt in: [Fritz]

ten weitgehend in streng voneinander abgetrennten Milieus und auf getrennten Absatzmärkten²⁹. Paul Siebeck als der führende Verleger des sog. liberalen Kulturprotestantismus beschrieb dieses Phänomen einmal folgendermaßen:

Es giebt für die theologische Wissenschaft auf katholischer Seite nur den einen »Herder«, während wir die Schattierungen von Bertelsmann bis zu Schwetschke & Sohn haben und zwar zähle ich deren 9, nämlich: Bertelsmann, Dörffling & Francke, Beck, Deichert, Reuther & Reichard, Hinrichs, Vandenhoeck & Ruprecht, Mohr, Schwetschke & Sohn. (Ricker hat vorerst noch keine ausgesprochene Farbe, dürfte aber im Allgemeinen mit Mohr zusammenfallen.) Nun denken Sie, was das für den Absatz ausmacht. Aber es kommt noch zweierlei hinzu: Herder hat ein ganz riesiges Sortimentsgeschäft, das nicht bloss in Europa, sondern auch ganz erheblich in Amerika den Herder'schen Verlag verbreitet, wodurch der *Verlag* Herder an jedem Exemplar, das er direkt durch sein eigenes Sortiment verkauft, 25% gewinnt, weil der Rabatt für den Sortimentler wegfällt. Und zweitens kann der katholische Pfarrer, welcher keine Familie hat, für Bücherkäufe mehr aufwenden, als der protestantische. Sie sehen also, dass Herder mit ganz anderen Auflage- und Einnahmeziffern rechnen kann, als einer der protestantischen Verleger³⁰.

PUSTET, Art. »Buchhandel, Deutscher: I. Katholischer B.«, in: Ebd., Sp. 1300–1304 und [Hans H.] GAEDE, Art. »Buchhandel, Deutscher: II. Evangelischer B.«, in: Ebd., Sp. 1305–1307, sowie dann Art. »Buchhandel, christlicher«, in: RGG³ 1 (1957), Sp. 1459–1466, darin besonders die Teilartikel W[alter] MATTHIAS, Art. »Buchhandel, christlicher: II. Evangelischer Buchhandel in Deutschland«, in: Ebd., Sp. 1461–1465, und ders., Art. »Buchhandel, christlicher: III. Katholischer Buchhandel in Deutschland«, in: Ebd., Sp. 1465f. Auffällig in der Artikelkonzeption ist die zwischen RGG² und RGG³ veränderte Artikelbezeichnung: aus »Deutscher Buchhandel« wird »Christlicher Buchhandel«, was ebenso wie die veränderte Reihenfolge der konfessions-spezifischen Darstellung und die deutlich veränderte Raumzuweisung eine prägnante lexikographische Umakzentuierung indiziert.

- 29 Es gab »im Kaiserreich keinen theologischen Verlag, der nicht zur Parteinahme gezwungen gewesen wäre und Werke sowohl liberaler als auch konservativer Theologen hätte veröffentlichen können«, Friedrich Wilhelm GRAF, *Protestantische Theologie in der Gesellschaft des Kaiserreichs*, in: Ders. (Hg.), *Profile des neuzeitlichen Protestantismus*, Bd. 2: Kaiserreich, Teil 1, Gütersloh 1990, S. 12–117, hier S. 60. Vgl. auch den bereits erwähnten Beitrag HÜBINGER/MÜLLER, *Politische, konfessionelle und weltanschauliche Verlage* (wie Anm. 2; mit weiterführender Literatur zu den diversen Verlagen). Eine Ausnahme stellt der Eugen Diederichs Verlag dar: »Im Gegensatz zu den anderen deutschen religiösen Verlagen des frühen 20. Jahrhunderts, die an ihre Konfession bzw. einzelne religiöse Milieus in den Konfessionen gebunden blieben, brachte er Protestanten, Katholiken und Juden miteinander ins Gespräch. [...] Dieser weite Horizont sicherte ihm die Marktführerschaft für alles Religiöse außerhalb oder an den unscharfen Rändern der etablierten Kirchen«, Friedrich Wilhelm GRAF, *Laboratorium der religiösen Moderne. Zur »Verlagsreligion« des Eugen Diederichs Verlags*, in: Gangolf HÜBINGER (Hg.), *Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme*, München 1996, S. 243–298, hier S. 247.
- 30 Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Archiv des Verlages Mohr Siebeck), A 147: Paul Siebeck, Tübingen, an Gustav Krüger, Gießen, 12.7.1901.

Ein mögliches Absatzproblem wird von Siebeck hier also nicht nur mit der Fragmentierung des protestantischen deutschen Absatzmarktes verbunden, sondern auch mit einem fehlenden eigenen Auslandssortiment. Freilich sind diese zusätzlichen internationalen Absatzmöglichkeiten im Falle des Herder Verlages oder auch des Pustet Verlages immer auf das eigene konfessionelle Milieu begrenzt³¹. Für britische Verlage ist eine ähnliche gesinnungsmäßige Parteilichkeit in der zitierten Grundsätzlichkeit nicht anzutreffen. »Britischen Verlagen schien es geradezu peinlich zu sein, Partei zu beziehen. Sie zierten sich, derartiges erkennen zu lassen«³². Die zunehmende Internationalisierung der Wissenschafts- wie Verlagsorganisationen sowie die enge Milieubezogenheit der deutschen theologischen Verlage sind m.E. zwei entscheidende Parameter zur Strukturierung der Frage nach der Internationalisierung der Verlagsbeziehungen im Untersuchungszeitraum.

3. Der Tübinger Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck)³³ als international agierender Multiplikator liberaltheologischer Welt- und Geschichtsdeutung. Möglichkeiten und Grenzen internationaler Verlagsbeziehungen

Paul Siebeck baute den Mohr Siebeck Verlag auf theologischem Gebiet »zum führenden Verlagsunternehmen des deutschsprachigen Kulturprotestantismus« aus³⁴. Früh hatte er erkannt, »daß auf dem Gebiet der liberalen (bezw.

31 Vgl. hierzu HÜBINGER/MÜLLER, Politische, konfessionelle und weltanschauliche Verlage (wie Anm. 2), S. 370–372.

32 BLASCHKE, Sind deutsche Verlage anders? (wie Anm. 12), S. 193.

33 Der Lesbarkeit halber wird der Verlag hier stets unter dem heute gebräuchlichen Namen *Verlag Mohr Siebeck* geführt.

34 Gangolf HÜBINGER, Kulturprotestantismus und Politik. Zum Verhältnis von Liberalismus und Protestantismus im wilhelminischen Deutschland, Tübingen 1994, S. 191. – Der Begriff »Kulturprotestantismus« bezeichnet in der Theologiegeschichte eine Richtung zum einen in einem weiteren Sinne »den gesamten Traditionsstrom theologischer Vermittlungsprogramme zwischen reformatorischer Frömmigkeit bzw. Theologie und aufklärerischer Kultur von Schleiermacher bis Troeltsch«, Christian ALBRECHT, Historische Kulturwissenschaft neuzeitlicher Christentumspraxis. Klassische Protestantismustheorien in ihrer Bedeutung für das Selbstverständnis der Praktischen Theologie, Tübingen 2000 (BHTh 114), S. 33. Zum zweiten bezeichnet er das theologische Milieu im Wirkradius von Albrecht Ritschl, neben Ritschl also die *Christliche Welt* und deren Umfeld. In einem dritten Bedeutungsgehalt wird der Begriff in einer engeren, »auf eine bestimmte theologische Richtung im Kaiserreich« eingeschränkten Bedeutung verwendet (Friedrich Wilhelm GRAF, Art. »Kulturprotestantismus«, in: TRE 20 [1990], S. 230–243, hier S. 231). Der Begriff dient hierbei als »Kategorie für jene kulturellen Normen und Werte, die für das protestantische Bildungsbürgertum kennzeichnend« sind (ebd.). Zur Begriffsgeschichte vgl. ders., Kulturprotestantismus. Zur Begriffsgeschichte einer theologiepolitischen Chiffre, in: ABG 28 (1984), S. 214–268, jetzt auch in: Hans Martin MÜLLER (Hg.), Kulturprotestantismus. Beiträge zu einer Gestalt des modernen Christentums, Gütersloh 1992, S. 21–77. Graf weist nach, dass der Begriff ursprünglich »eine polemische Fremdbezeichnung«

modernen) Theologie verlegerisch noch etwas »zu machen« sein könnte«³⁵. Er stehe, so Siebeck,

auf dem Standpunkt, dass ich meinen Verlag säuberlich getrennt sehen will von Allem, was orthodox ist. Ich bin tolerant genug, um eine gewisse Berechtigung der Orthodoxie, wenigstens noch für eine Zeitlang, anzuerkennen, bin auch liberal genug, um die Orthodoxen nach ihrer Art leben, rumoren und selig werden zu lassen, aber zu thun haben will ich nichts mit ihnen. Sie mögen zu einem rein orthodoxen Verleger, wie Bertelsmann, oder zu Misch-Masch-Verlegern, wie Reuther & Reichard, Hinrichs u.A., gehen, aber von mir, den sie schlecht machen, so gut sie nur können, sollen sie weg bleiben. Ich habe von jeher Farbe bekannt und an meinem Teil für eine durchaus liberale Theologie gekämpft und davon kann ich nicht lassen³⁶.

Die Begrenzung auf ein klar umgrenztes Milieu hat sowohl theologie- als auch marktstrategische Funktion.

Neben den in der Konsequenz einer solchen verlegerischen Intention gezielt gepflegten Kontakten zu den der Theologie benachbarten Kultur- und Sozialwissenschaften ist in diesem Zusammenhang v.a. der Ausbau eines religionswissenschaftlichen Verlagssegments zu erwähnen sowie auf exegetischem Gebiet die verlegerische Betreuung der sog. Religionsgeschichtlichen Schule³⁷ – hier gemeinsam mit dem Göttinger Verlag Vandenhoeck & Ruprecht.

Im Folgenden sollen vier Maßnahmen des »steuernden Einflusses«³⁸ des Verlegers auf die Internationalisierung eines Verlagsprogrammes sowie ein spezielles Verlagsprojekt exemplarisch vertieft und dargestellt werden.

zur Identifizierung »theologische[r] Illegitimität einer kirchenpolitischen Position« darstellt (ebd., S. 34). Die Selbstidentifikation ging dagegen von Begrifflichkeiten wie »freier Protestantismus«, »liberaler Protestantismus«, »moderne Theologie/Protestantismus« oder »kirchlicher Liberalismus« aus. Zum Begriff »liberale Theologie« vgl. u.a. Hans-Joachim BIRKNER, »Liberale Theologie«, in: Ders., Schleiermacher-Studien. Eingeleitet und hg. v. Hermann FISCHER. Mit einer Bibliographie der Schriften Hans-Joachim Birkners von Arnulf von Scheliha (SchLA 16), Berlin 1996, S. 51–62; Friedrich Wilhelm GRAF, Art. »Liberale Theologie«, in: EKL³ 3 (1992), Sp. 86–98; Manfred JACOBS, Art. »Liberale Theologie«, in: TRE 21 (1991), S. 47–68, sowie Volker DREHSEN, Art. »Neuprotestantismus«, in: TRE 24 (1994), S. 363–383.

35 Oskar SIEBECK/Werner SIEBECK, Zum Gedächtnis an D. Dr. Paul Siebeck. Gestorben am 20. November 1920, Tübingen 1925, S. 8.

36 Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Archiv des Verlages Mohr Siebeck), A 155: Paul Siebeck, Tübingen, an Paul Drews, Gießen, 21.5.1902. Vgl. hierzu auch HÜBINGER, Kulturprotestantismus (wie Anm. 34), S. 190–219.

37 Vgl. hierzu u.a. Gerd LÜDEMANN, Die Religionsgeschichtliche Schule, in: Bernd MOELLER (Hg.), Theologie in Göttingen. Eine Vorlesungsreihe, Göttingen 1987 (Göttinger Universitätsschriften: Serie A, Schriften 1), S. 325–361.

38 ESTERMANN/ SCHNEIDER, Wissenschaft und Buchhandel (wie Anm. 8), S. 7.

3.1 Steuernde Initiativen und Maßnahmen des Verlegers

a. Die Autorenkontakte

Zum Ausbau seines theologischen Verlagsprogramms knüpfte Siebeck gezielt Kontakte zu ausgewählten theologischen Fakultäten und zu potentiellen Autoren³⁹. Die einmal entstandenen persönlichen, oft freundschaftlichen Kontakte pflegte Siebeck dauerhaft und mit hohem persönlichem Einsatz, z.T. durch ausgedehnte Reisen⁴⁰. Dies schloss auch ausländische Autoren ein sowie Autoren im deutschsprachigen Ausland und deutsche Gelehrte, die an Fakultäten außerhalb des Deutschen Reiches lehrten.

Manche dieser Autoren brachten den Aspekt des Kulturtransfers aktiv in die Gespräche mit dem Verleger und auf diesem Weg auch in das Verlagsprogramm ein. Solche bilateralen Kontakte und Rezeptionsprozesse zwischen Autoren und Verleger sind m.E. in ihrer Bedeutung nicht zu unterschätzen. Als Beispiel sei der Kieler Praktische Theologe Otto Baumgarten (1858–1934) angeführt. Baumgarten war persönlich eng mit dem Hause Siebeck verbunden und interessierte sich früh für englische Kultur und Theologie, vornehmlich bedingt durch seine Frau Emily, geb. Fallenstein, die durch ihre englische Mutter und dank ihrer Kindheit in Australien einen »sehr starken englischen Einschlag erhalten« hatte⁴¹. Die von ihr empfangenen Impulse hatten, wie Baumgarten selbst schreibt, zur

Entschränkung meiner nationalen Begrenztheit wesentlich beigetragen [...] Man las sich so ein in Puschkin und Turgenjew, in George Sand und Laratine, vor allem in Walter Scott, Charles Dickens, George Eliot, in Kinsley und Robertson, die unsere Andachten füllten. Das gemeinsame Leben in diesen großen Geistern schlug am wirksamsten Brücken zu den anderen Volksindividualitäten. Es war mir von da ab nicht mehr möglich, über fremde Volksseelen en bloc abzuurteilen. [...] Vor allem aber die englische Geistesart mit ihrem stärkeren Realismus, mit ihrer geringeren Freude an deduktiver, pseudo-philosophischer Art, mit ihrem ausgeprägten Formen- und Symbolsinn, der dem utilitarischen Empirismus ein heilsames Gegengewicht bietet, mit

39 Er habe, so Paul Siebeck an Oskar Siebeck aus Anlass von dessen Einstieg ins Verlagsgeschäft, seinen »*theolog.* Verlag damit aufgebaut, daß ich auf den verschiedenen Universitäten Boden zu fassen suchte: Basel, Straßburg, Heidelberg, Gießen, Marburg, Bonn, Göttingen, Halle u.s.w. Du kannst das historisch ganz leicht verfolgen. Ich glaube, Du tätest gut, für den nationalökonom.-sozialwissensch. Verlag nach dem gleichen Konzept zu verfahren«, Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Archiv des Verlages Mohr Siebeck), A 239: Paul Siebeck, Kiel, an Oskar Siebeck, Tübingen, 6.7.1907. Vgl. KNAPPENBERGER-JANS, Verlagspolitik (wie Anm. 10), S. 20f.

40 Vgl. hierzu exemplarisch Wolfgang J. MOMMSEN, Die Siebecks und Max Weber. Ein Beispiel für Wissenschaftsorganisation in Zusammenarbeit von Wissenschaftlern und Verlegern, in: GeGe 22 (1996), S. 19–30. Zu Siebecks Reisen vgl. KNAPPENBERGER-JANS, Verlagspolitik (wie Anm. 10), S. 32f.

41 Otto BAUMGARTEN, *Meine Lebensgeschichte*, Tübingen 1929, S. 8.

ihrer Verwurzelung in der biblischen Ideen- und Sprachwelt hat es mir angetan, so daß ich mir wohl denken konnte, in England heimisch zu werden⁴².

Baumgarten wurde einer der entschiedensten Vertreter einer Wendung der deutschsprachigen Praktischen Theologie hin zu Fragen und Problemkonstellationen der gelebten Religion und einer deduktiv-empirischen Methodik, einer Methodik, die er eben im »englischen Denken« verwurzelt sah. Innerhalb der RGG¹ veröffentlichte Baumgarten einschlägige Artikel im skizzierten Themenbereich⁴³; er versah die deutschsprachige Herausgabe englischer Andachtsbücher mit Einleitungen⁴⁴ und rezensierte, v.a. in der *Christlichen Welt*, englischsprachige Literatur, um diese einem breiten Publikum bekannt zu machen⁴⁵.

Im Jahr 1908 nahm Baumgarten an einer *Friedensfahrt der Vertreter deutscher christlicher Kirchen nach England und Schottland* teil. Die anlässlich dieser Reise gehaltenen Vorträge erschienen sowohl in einer deutschen als auch in einer englischen Ausgabe⁴⁶. Im Verlauf des Ersten Weltkriegs kam es zwischen Paul Siebeck und Baumgarten dann zu ausführlichen, durchaus kontroversen Diskussionen, da Baumgarten in der von ihm betreuten *Kirchlichen Chronik* innerhalb der Zeitschrift *Evangelische Freiheit* den englischen Kriegsgegner, so die Kritik von Paul Siebeck, zu differenziert und zu verständnisvoll darstelle, was zum einen Probleme mit der Zensur nach sich zog und zum andern nicht verkaufsfördernd sei⁴⁷.

42 Ebd., S. 17f. Vgl. auch ders., Die Bedeutung des englischen Einflusses für die deutsche praktische Theologie, in: ZPrTh 15 (1893), S. 241–249.

43 Vgl. u.a. Art. »Thomas Carlyle«, in: RGG¹ 1 (1909), Sp. 1578–1587; Art. »Charles Dickens«, in: RGG¹ 2 (1910), Sp. 59–63; Art. »George Eliot«, in: Ebd., Sp. 287–290; Art. »Nathanael Hawthorne«, in: Ebd., Sp. 1891–1892, dann freilich auch Art. »Engländerei im kirchlichen Leben in Deutschland«, in: Ebd., Sp. 337–339.

44 Siehe z.B. Otto BAUMGARTEN, Vorwort zu: Francis Greenwood Peabody, Morgenandachten für Studenten. Autorisierte Übersetzung von E[mma] M[üllenhoff] in K[iel], Leipzig 1900, S. III–VI; ders., Vorwort zu Peabody, Abendstunden. Religiöse Betrachtungen. Autorisierte Übersetzung von E[mma] Müllenhoff, Gießen 1902, S. III–VI.

45 Vgl. z.B. Otto BAUMGARTEN, Ein vorzügliches Weihnachtsgeschenk. Rez. Stopford A. Brooke/F. Arnold, Fr. W. Robertson. Sein Lebensbild in Briefen, in: ChW 1 (1887), S. 499; ders., Charles Dickens, ein christlicher Volksschriftsteller, in: ChW 10 (1896), Sp. 304–307; 331–334; 352–356; 394–399; 446–453; 474–478.

46 Der Friede und die Kirchen. Zur Erinnerung an den Besuch in England, abgestattet von Vertretern der deutschen christlichen Kirchen vom 26. Mai bis 3. Juni 1908. Einschließlich des Besuchs in Schottland, vom 3. bis 7. Juni 1908. / Peace and the Churches. Souvenir Volume of the Visit to England of Representatives of the German Christian Churches May 26th to June 3rd, 1908. Including the Visit to Scotland, June 3rd to 7th, 1908, London 1908. Vgl. hierzu HASKO VON BASSI, Otto Baumgarten. Ein »moderner Theologe« im Kaiserreich und in der Weimarer Republik, Frankfurt a.M. 1988 (EHS.T 345), S. 117–120.

47 Vgl. KNAPPENBERGER-JANS, Verlagspolitik (wie Anm. 10), S. 110–115 sowie 169–172. Dann auch Jens FLEMMING, Evangelische Freiheit (1907–1920). Otto Baumgarten, die praktische Theologie, der Krieg und die Demokratie, in: Michel GRUNEWALD/Uwe PUSCHNER (Hg.), Das evange-

b. Übersetzungen und Lizenzen

Neben einzelnen Autoren, die mit dem Verleger transnationale Entwicklungen besprachen und ggf. entsprechende Akzente im Verlagsprogramm setzten, war der Verleger aber auch mit gezielten Projekten international aktiv.

Auf dem Gebiet der Religionswissenschaft, das der Verlag betreute, zeigen sich exemplarisch Spuren des verlegerischen Einflusses auf die internationale Formierung einer wissenschaftlichen Disziplin. Siebeck übernahm von 1898 an die Vorträge des *Ersten religionswissenschaftlichen Kongresses in Stockholm* (31.8.–4.9.1897) in das Verlagsprogramm. Über diesen Kongress schrieb Oskar Rühle in seinem Verlagsporträt:

Die Anregung ging von einigen schwedischen Theologen aus, die glaubten, das religionswissenschaftliche Gebiet sei der einzig mögliche neutrale Boden, um die brennenden religiösen Fragen der Zeit vom streng wissenschaftlichen Standpunkt aus zu behandeln. In diesem Sinn wurde die Einladung an alle führenden Theologen Europas erlassen. Vielerorts begegnete der Kongreß erheblichem Mißtrauen, besonders in Deutschland. Ueber den Verlauf des Kongresses erschien in schwedischer Sprache ein umfassendes Werk, in dem auch die wissenschaftlichen Vorträge abgedruckt waren. Als Paul Siebeck von dem Erscheinen dieses Werkes hörte, setzte er sich sogleich wegen Veranstaltung einer deutschen Ausgabe mit dem Herausgeber und ersten Sekretär des Kongresses, *Samuel Fries*, in Verbindung. Da eine vollständige deutsche Ausgabe mit den ausführlichen Berichten über die äußeren Vorgänge wenig Aussicht auf das Interesse deutscher Leser bot, einigte sich Siebeck mit Fries dahin, daß von den Hauptvorträgen deutsche Sonderausgaben im Rahmen der Sammlung gemeinverständlicher Vorträge veranstaltet werden sollten⁴⁸.

In dieser seit 1896 verlegten *Sammlung gemeinverständlicher Schriften aus dem Gebiet der Theologie und der Religionsgeschichte* erschienen bis 1914 insgesamt 78 Beiträge, bei denen die internationale Beteiligung von Theolo-

lische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963)/Le milieu intellectuel protestant en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1963). In Zusammenarbeit mit Hans Manfred Bock / Etudes réunies par Michel Grunewald et Uwe Puschner, en collaboration avec Hans Manfred Bock, Bern 2008, S. 261–292.

⁴⁸ Oskar Rühle, *Der theologische Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Rückblicke und Ausblicke*, Tübingen 1926, S. 71 (Hervorhebung im Orig.). Ernst Troeltsch wiederum rezensierte diese Bände für die *Theologische Literaturzeitung*. Vgl. Ernst Troeltsch, *Rezensionen und Kritiken* (1894–1900), hg. v. Friedrich Wilhelm Graf in Zusammenarbeit mit Dina Brandt, Berlin 2007 (Ernst Troeltsch krit. GA, Bd. 2), S. 538–543. Für diese Zeitschrift wiederum wurde im Vorfeld ihres Entstehens programmatisch festgelegt: »Ein besonderes Augenmerk wird die Redaktion darauf richten, auch über die wichtigere theologische Literatur des Auslandes möglichst vollständig Bericht erstatten zu können« (zit. nach Lucie Geist, »Ein Geschäft recht geistiger Natur«. Zum 200. Jahrestag der Gründung des J.C. Hinrichs Verlags Leipzig. Mit einem Nachwort von Erika und Manfred Taub, Leipzig 1991, S. 25).

gen, die in das Umfeld der sog. liberalen Theologie einzuordnen sind, ausgesprochen hoch war⁴⁹. Vertreten waren Autoren aus der Schweiz, Holland und Schweden, nicht jedoch aus Großbritannien und den USA.

Der übersetzende Import ausländischer Werke in ein deutschsprachiges Verlagsprogramm ist ein zentrales, doch am Beginn des 20. Jahrhunderts keineswegs selbstverständliches Medium verlegerischer Internationalisierung. Siebecks innovatives Potential in dieser Hinsicht wird deutlich, wenn man zum Vergleich auf den Berliner *Verlag von Walter de Gruyter*, Nachfolger des Georg Reimer Verlags, schaut. Walter de Gruyter (1862–1923) lehnte die Übernahme ausländischer Werke in Übersetzung für seinen Verlag dezidiert ab. Noch 1910 schrieb er an seinen Autor Benno Erdmann (1851–1921), ihm fehle hierfür der »ideelle Reiz«, denn, so seine Überzeugung, man schaffe durch »solche Übersetzungsausgaben keine die Wissenschaft stark fördernde Werte«⁵⁰. Auch die Teilnahme des Verlages an internationalen Fachkongressen versagte er sich lange. Ein solches Vorgehen vertrug sich nicht mit seinem Verständnis des »kulturellen Ethos des wissenschaftlichen Verlegens«⁵¹. Offensichtlich stand er mit einem solchen Verständnis nicht allein, denn Helen Müller bilanziert:

Das Bezugssystem von *Georg Reimer* und den meisten anderen deutschen Wissenschaftsverlagen blieb bis in die zwanziger Jahre hinein das *deutsche* Bildungs- und Universitätssystem. Der wissenschaftliche Internationalismus, wie er sich seit der Reichsgründung durch internationale Kongresse, transnationale Zeitschriftenprojekte und den Austausch von Wissenschaftlern zunehmend bemerkbar machte, erschien dem Großteil der deutschen Verleger nicht als die Öffnung eines vielversprechenden Marktes⁵².

Vergleicht man entsprechend den *allgemeinen* Buchexport und -import des Deutschen Reiches für das Jahr 1896, so findet sich dieser Befund bestätigt. Deutschland exportierte z.B. für 7,2 Mio. Mark Bücher in die USA, aber nur für 1,7 Mio. Mark wurde entsprechend aus den USA importiert. Die Zahlen bei anderen Nationen schwanken in der Höhe, aber nicht im Verhältnis⁵³.

49 Vgl. HÜBINGER, Kulturprotestantismus und Politik (wie Anm. 34), S. 208–212.

50 Denkschrift betr. die Einrichtung einer Deutschen Autoren- und Verlegerkammer (1911), S. 12, zit. nach MÜLLER, Wissenschaft und Markt (wie Anm. 7), S. 87.

51 Ebd., S. 85.

52 Ebd., S. 87. Den ebenfalls einer liberal orientierten Theologie verpflichteten Teil des Verlagsprogrammes hatte Walter de Gruyter aufgrund persönlicher Enttäuschungen von etwa 1903 an nicht weiter fortgeschrieben.

53 Zahlen nach FUCHS, Schriftenaustausch (wie Anm. 24), S. 144.

Für einen sog. Kulturverleger wie Eugen Diederichs (1867–1930) freilich war es selbstverständlich, sein kulturpraktisches Interesse der Schaffung eines »neue[n] geistige[n] Leben[s]«⁵⁴ durch Übersetzungen und Werkausgaben ausländischer Autoren und Philosophen zu vertiefen. Er schrieb:

Eine einseitige, allzu große Beschäftigung mit sich selbst führt nicht nur im Leben des Individuums, sondern auch im Leben des ganzen Volkes zur Verengung. Darum gilt mir als [...] Hauptpunkt meiner verlegerischen Tätigkeit, uns Deutschen die Augen offen zu halten für die ergänzenden Eigenschaften anderer Völker und dadurch uns klarzumachen, daß wir uns vom Chauvinismus freizuhalten haben. Wir haben, nur andeutungsweise sei es gesagt, von den Engländern politischen Sinn, von den Franzosen Leichtigkeit und Lebensempfinden, von den Skandinaviern die Volkserziehungspraxis, von den Slawen die notwendige Ergänzung zu unserem einseitigen religiösen Individualismus zu holen, und von Indien und China vielleicht den Sinn des Lebens, nämlich wahre geistige Kultur⁵⁵.

So edierte Diederichs *Die Märchen der Weltliteratur*, integrierte mit verschiedenen Franziskus-Ausgaben und den Werken Giordano Brunos Gedankengut der italienischen Renaissance in das Verlagsprogramm und erschloss dem deutschen Markt in Übersetzungen die literarischen Werke Leo Tolstois (1828–1910) und Stendhals (1783–1842), dann auch die Romantetralogie *Die polnischen Bauern* von Wladislaw Stanislaw Reymont (1867–1925, 1924 Literaturnobelpreis). Für das Gebiet der Philosophie sind u.a. die Werkaus-

54 Schreiben Eugen Diederichs' »An einen Naturwissenschaftler«, 24.11.1903, abgedruckt in: Lulu von STRAUSS und TORNEY-DIEDERICHS (Hg.), Eugen Diederichs. Leben und Werk. Ausgewählte Briefe und Aufzeichnungen, Jena 1936, S. 94. – Die Geschichte und das kulturpolitische Profil des Eugen Diederichs Verlages waren in den zurückliegenden Jahren Gegenstand mehrerer Untersuchungen. Vgl. Gangolf HÜBINGER, Kulturkritik und Kulturpolitik des Eugen-Diederichs-Verlages im Wilhelminismus. Auswege aus der Krise der Moderne?, in: Horst RENZ/Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), Umstrittene Moderne. Die Zukunft der Neuzeit im Urteil der Epoche Ernst Troeltschs, Gütersloh 1987 (Troeltsch Studien 4), S. 92–114; Gangolf HÜBINGER (Hg.), Versammlungsort moderner Geister. Der Eugen Diederichs Verlag – Aufbruch ins Jahrhundert der Extreme, München 1996; ders., Der Verlag Eugen Diederichs in Jena. Wissenschaftskritik, Lebensreform und völkische Bewegung, in: GeGe 22 (1996), S. 31–45; Versammlungsort moderner Geister. Der Kulturverleger Eugen Diederichs und seine Anfänge in Jena 1904–1914. Katalogbuch zur Ausstellung im Romantikerhaus Jena 15. September bis 8. Dezember 1996, München 1996; Erich VIEHÖFER, Der Verleger als Organisator. Eugen Diederichs und die bürgerlichen Reformbewegungen der Jahrhundertwende, in: AGB 30 (1988), S. 1–174; Irmgard HEIDLER, Der Verleger Eugen Diederichs und seine Welt [1896–1930], Wiesbaden 1998 (Mainzer Studien zur Buchwissenschaft 8), sowie Justus H. ULBRICHT/Meike G. WERNER (Hg.), Romantik, Revolution und Reform. Der Eugen Diederichs Verlag im Epochenkontext 1900–1949, Göttingen 1999; Florian TRIEBEL, Der Eugen Diederichs Verlag 1930–1949. Ein Unternehmen zwischen Kultur und Kalkül, München 2004.

55 Die deutsche Kulturbewegung im Jahre 1913. Nach: Eugen Diederichs, Selbstdarstellung, in: Gerhard MENZ (Hg.), Der deutsche Buchhandel der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Leipzig 1927, S. 51 (Schriftenreihe zur Zeitschrift für Unternehmensgeschichte 13).

gaben und Übersetzungen folgender Autoren zu erwähnen: Maurice Maeterlinck (1862–1949, 1911 Literaturnobelpreis), Henri Bergson (1859–1941), Ralph Waldo Emerson (1803–1882), John Ruskin (1819–1900) sowie Hippolyte Taine (1828–1893) und die erste deutschsprachige Gesamtausgabe der Werke Søren Kierkegaards (1813–1855). »Philosophischen Kulturtransfer erklärt er zur religionspolitischen Aufgabe«⁵⁶. Von 1908 an dehnte Diederichs seine Verlagstätigkeiten auf religiösem Gebiet auf die außereuropäische Religionsgeschichte aus. Hierfür verstärkte er seine Kontakte zu den Universitäten und zu den Fachwissenschaftlern⁵⁷. Von 1910 an erschien die von Richard Wagner herausgegebene Reihe *Religion und Philosophie Chinas*⁵⁸, von 1912 an eine weiter gefasste Reihe *Religiöse Stimmen der Völker*⁵⁹. Die Übersetzung und den Vertrieb modernistischer Theologie, vor allem aus der liberalgesonnenen reformkatholischen Bewegung in Frankreich, Großbritannien, Italien und den USA musste Diederichs mangels Nachfrage einstellen.

Der Erste Weltkrieg markierte für internationale Autorennetzwerke sowie für international ausgerichtete Verlagsprojekte auch des Mohr Siebeck Verlags einen deutlichen Einschnitt, denn er setzte den ausgedehnten Kontakten zu ausländischen Autoren ein Ende und rückte das Verlagsprogramm auch von Seiten des Verlegers in eine stärker nationale Perspektive⁶⁰. Nach dem Ersten Weltkrieg gestaltete sich das Lizenzgeschäft teilweise problematisch.

56 GRAF, *Laboratorium der religiösen Moderne* (wie Anm. 29), S. 281.

57 Zu Diederichs' Verhältnis zur deutschen Wissenschaftskultur vgl. Gangolf HÜBINGER, *Kultur und Wissenschaft im Eugen Diederichs Verlag*, in: ULBRICHT/WERNER, *Romantik* (wie Anm. 54), S. 19–35.

58 Vgl. hierzu Wolfgang BAUER, *Der Eugen Diederichs Verlag und das deutsche China-Bild*, in: HÜBINGER, *Versammlungsort* (wie Anm. 29), S. 450–485.

59 Vgl. hierzu GRAF, *Laboratorium der religiösen Moderne* (wie Anm. 29), S. 265–269, sowie Julia ZERNACK, *Der »Mythos vom Norden« und die Krise der Moderne: Skandinavische Literatur im Programm des Eugen Diederichs Verlag*, in: ULBRICHT/WERNER, *Romantik* (wie Anm. 54), S. 208–233.

60 Vgl. KNAPPENBERGER-JANS, *Verlagspolitik* (wie Anm. 10), S. 84: »Projekte mit internationaler Beteiligung und Veröffentlichungen ausländischer Autoren, vor dem Krieg beim Verlag J.C.B. Mohr (Paul Siebeck) ein wesentlicher Bestandteil des Programms, gab es während des Krieges nicht«. Man kann sich diesen Sachverhalt auch anhand des Absatzes der RGG¹ verdeutlichen. Vgl. hierzu Ruth CONRAD, *Lexikonpolitik. Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie*, Berlin 2006 (AKG 97), S. 562–572. Sind vor dem Ersten Weltkrieg 7500 verkaufte Exemplare zu notieren, so weist die topographische Absatzübersicht für den Zeitraum von 1915 bis 1924 für Deutschland einen Absatz von an die 3700 Exemplaren aus. Im gleichen Zeitraum sind für das Ausland, wobei das deutschsprachige Ausland hier eingerechnet wird, 495 verkaufte Exemplare zu verzeichnen. Davon gehen 136 Ex. in die neutrale Schweiz, 78 Ex. nach Schweden (schwerpunktmäßig in Lund und Uppsala), 61 Ex. nach Holland (dort hauptsächlich in Amsterdam und Utrecht) und 57 nach Norwegen (alle in Kristiania), 45 nach Österreich. Für England, den entscheidenden Kriegsgegner, ist nur ein verkauftes Exemplar registriert, dabei hatte *The Inquirer* die RGG¹ anlässlich des Erscheinens des fünften Bandes am 18.7.1914 noch als »admirable work« bezeichnet, »a demonstration in force of the liberal religious movement in Germany« (Rez.: *Chapters in the History of Religion*, in: *The Inquirer*, 18.7.1914, S. 459f., hier S. 459).

Aufgrund der Inflation waren für deutsche Verlage Übersetzungen wegen der Valutanachteile finanziell problematisch. Dagegen verkauften sich die Lizenzen der Werke aus dem Hause Mohr Siebeck gut. Deutsche Bücher wiederum waren im hochvalutigen Ausland so billig, dass einige wissenschaftliche Verlage, z.B. Vandenhoeck & Ruprecht dazu übergingen, Auslandszuschläge zu erheben, ein Vorgehen, das Oskar Siebeck jedoch ablehnte, weil er darin eine mögliche Verstärkung der Isolation erkannte⁶¹.

c. Die programmatische Integration ausländischer Mitarbeiter in deutschsprachige Projekte

Paul Siebeck zeigt sich vor dem Krieg bemüht, gezielt ausländische Wissenschaftler für einzelne Projekte anzuwerben. So gelang es dem Verlag beispielsweise für die *Sammlung theologischer Lehrbücher*, in welcher u.a. Heinrich Holtzmanns *Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in das Neue Testament* und Adolf von Harnacks *Lehrbuch der Dogmengeschichte* erschienen, den Amsterdamer Religionswissenschaftler Pierre Daniel Chantepie de la Saussaye (1848–1920) für das *Lehrbuch der Religionsgeschichte* zu gewinnen, freilich nur »[n]ach einigem Bemühen«, wie es bei Rühle heißt⁶². Die drei von Chantepie de la Saussaye verantworteten Auflagen erschienen 1887, 1897 und 1905⁶³. Nach dem Ersten Weltkrieg versuchte der Verlag unter der herausgeberischen Verantwortung des Dänen Edvard Lehmann (1862–1930) und des Göttinger Religionswissenschaftlers Alfred Bertholet (1868–1951) das Lehrbuch mit einer vierten Auflage wieder an den internationalen Diskurs anzuschließen. Als der holländische Islam-Spezialist Christiaan Snouck-Hurgronje (1857–1936) als Mitarbeiter gewonnen wurde, monierte Bertholet dies freilich als überflüssigen »Ausfluß eines Internationalismus«⁶⁴.

Als berühmtestes transnationales Projekt kann die 1910 gegründete Zeitschrift *Logos. Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur* aus dem Tübinger Verlagshaus gelten⁶⁵, eine der wenigen internationalen Zeitschriften.

61 Vgl. hierzu KNAPPENBERGER-JANS, Verlagspolitik (wie Anm. 10), S. 340–349.

62 RÜHLE, Der theologische Verlag (wie Anm. 48), S. 16.

63 Rühle urteilt: »Chantepie de la Saussaye hat die erste systematisch zusammenfassende Darstellung der Religionsgeschichte in deutscher Sprache gegeben, eine Zusammenfassung all der Spezialarbeiten, die Sprachwissenschaft, Archäologie, Ethnologie, Folklore in jahrzehntelangen, mühevollen Forschungen geleistet hatten«, ebd., S. 16.

64 Oskar Siebeck, Tübingen, an Alfred Bertholet, Basel, 7.8.1922, zit. nach KNAPPENBERGER-JANS, Verlagspolitik (wie Anm. 10), S. 375.

65 Vgl. u.a. Rüdiger KRAMME, Philosophische Kultur als Programm. Die Konstituierungsphase des LOGOS, in: Hubert TREIBER/Karol SAUERLAND (Hg.), Heidelberg im Schnittpunkt intellektueller Kreise. Zur Topographie der »geistigen Geselligkeit« eines »Weltdorfes«: 1850–1950, Opladen 1995, S. 119–149. Zum transnationalen Kulturtransfer durch Zeitschriften vgl. auch den Sammelband: Ulrich MÖLK (Hg., in Zusammenarbeit mit Susanne FRIEDE), Europäische

Solche internationalen Zeitschriften stellten, auch auf dem Gebiet der Theologie, eine Ausnahme dar. So konnten zwar für den ersten Band des *Archivs für Religionspsychologie*, des Organs der *Gesellschaft für Religionspsychologie*, unter der herausgeberischen Verantwortung von Kurt Koffka (1886–1941) und Wilhelm Stählin (1883–1975) aus dem Ausland Théodore Flournoy (1854–1921), Genf, Karl Girgensohn (1875–1925), Dorpat, und Harald Höffding (1843–1931), Kopenhagen, als Mitarbeiter gewonnen werden, doch die Zeitschrift erlebte vor dem Ersten Weltkrieg nur diesen einen Band, sowie im Mohr Siebeck Verlag überhaupt nur noch einen zweiten und dritten im Jahr 1921. Da die Disziplin der Religionspsychologie in Deutschland von ihren Anfängen an wesentliche Impulse der Rezeption v.a. amerikanischer Werke verdankte, finden sich freilich in Band 1 ausführliche Rezensionen ausländischer Werke sowie die Berücksichtigung des *American Journal of Psychology* innerhalb der Zeitschriftenschau.

d. Zweigniederlassungen im Ausland

Es hat sich bereits gezeigt, dass ein international agierender Verlag nicht nur importieren muss, sondern sein Augenmerk auch auf den Export deutschsprachiger Wissenschaftsliteratur zu richten hat. Neben dem Lizenzgeschäft ist hier auf die Chancen ausländischer Dependancen zu verweisen. Unmittelbar nach dem Ersten Weltkrieg erwog der Tübinger Verlag die Errichtung einer solchen Filiale in Zürich, um den Kontakt zu den dort lebenden Autoren sowie das dortige buchhändlerische Geschäft besser lenken zu können. Die Schweiz galt Oskar Siebeck als ideale Basis einer neuen Internationalisierung seiner Kontakte.

Wie wertvolle Anregungen [...] für die deutsche Wissenschaft aus einem engeren Zusammenarbeiten mit Gelehrten, die die Jahre der geistigen Blockade nicht durchzumachen hatten, sich werden ergeben können, sehe ich um so deutlicher, je mehr es mir gelingt, in der Schweiz wertvolle Beziehungen aus meinen Wanderjahren verlegerisch nutzbar zu machen⁶⁶.

Kulturzeitschriften um 1900 als Medien transnationaler und transdisziplinärer Wahrnehmung. Bericht über das Zweite Kolloquium der Kommission »Europäische Jahrhundertwende – Literatur, Künste, Wissenschaften um 1900 in grenzüberschreitender Wahrnehmung« (Göttingen, am 4. und 5. Oktober 2004) (AAWG.PH Dritte Folge Bd. 273), Göttingen 2006.

66 Oskar Siebeck, Tübingen, an Wilhelm Bauer, Wien, 29.10.1925, zit. nach KNAPPENBERGER-JANS, Verlagspolitik (wie Anm. 10), S. 342. Oskar Siebeck hatte während seiner Ausbildung in einem Verlag und einer Bank in der Schweiz volontiert.

Der Verlag nahm dann freilich von dieser Idee Abstand und Oskar Siebeck unternahm stattdessen, wie schon sein Vater, ausgedehnte Autorenreisen⁶⁷. Hier liegt ein doch zumindest erwähnenswerter Unterschied zu katholischen Verlagshäusern vor. Der Regensburger Pustet Verlag unterhielt bereits im späten 19. Jahrhundert Zweigniederlassungen in Amerika und Rom⁶⁸, ebenso der Freiburger Herder Verlag (z.B. seit 1886 in Wien und dann auch in St. Louis, Missouri, USA).

Neben diesen Maßnahmen und Initiativen des Verlegers zur Internationalisierung seines Verlagsprogramms kann die Etablierung einer internationalen und transkulturellen Perspektive für den Tübinger Verlag Mohr Siebeck auch auf Werkebene rekonstruiert werden. In einem zweiten Schritt soll daher ein Großprojekt des theologischen Verlagssegmentes exemplarisch untersucht werden.

3.2 Die RGG – ein Lexikon internationalisiert seine Hermeneutik

Die RGG gilt als Flaggschiff des theologischen Segments im Tübinger Mohr Siebeck Verlag. Im Spiegel der Auflagengeschichte sei die Internationalisierung eines verlegerischen Projektes im Verlauf des 20. Jahrhunderts exemplarisch veranschaulicht⁶⁹. Dargestellt werden soll der Internationalisierungsschub im Spiegel der Weiterentwicklung der theologisch-lexikographischen Programmatik von RGG¹⁻⁴.

Die erste Auflage verstand sich programmatisch als ein religiös-theologisches Konversationslexikon, und zu diesem Zweck war die Erweiterung des traditionellen theologischen Stoffgebietes um die außerchristliche Religionsgeschichte konstitutiver Bestandteil der Programmatik. Im

Blick auf die *Religion* selbst müssen wir unsere Grenzen weiter stecken. Die alte absolute Scheidung zwischen Christentum und nicht geoffenbarten Religionen verschwindet, und neue, historische Grenzen und Beziehungen treten an die Stelle. Darum schildert unser Handwörterbuch *alle Hauptreligionen* nach den Grundzügen ihres Wesens

67 Vgl. ebd., S. 70 sowie S. 344.

68 Vgl. 150 Jahre Verlag Friedrich Pustet Regensburg 1826–1976, Regensburg 1976, S. 17.

69 Für das LThK hat dies gezeigt: Roland KANY, Summe eines Jahrhunderts. Vom Wandel der katholischen Theologie im Spiegel des Lexikons für Theologie und Kirche, in: ThQ 183 (2003), S. 1–15. Zum transnationalen Wissenstransfer durch Konversationslexika siehe Ulrike SPREE, »The Translation of Useful Knowledge«: Allgemeine Enzyklopädien als Medien der Wissensübermittlung, in: Rudolf MUHS/Johannes PAULMANN/Willibald STEINMETZ (Hg.), Aneignung und Abwehr. Interkultureller Transfer zwischen Deutschland und Großbritannien im 19. Jahrhundert, Bodenheim 1998 (Arbeitskreis Deutsche England-Forschung Veröffentlichung 32), S. 71–89.

und ihrer Geschichte und verarbeitet von den *Tatsachen der allgemeinen Religionswissenschaft* alles Material, das für *Geschichte und Gegenwart unserer Religion* Bedeutung hat, in besonderen Artikeln⁷⁰.

Dieser funktionale Zugriff auf außerchristliche Themenbestände hatte unmittelbaren Einfluss auf die Konzeption und Durchführung des Lexikons. Die Fächersystematik der RGG¹ unterteilt den zu präsentierenden Stoff in 15 Abteilungen, die im Aufbau der enzyklopädischen Systematik der Theologie, wie sie sich in der Tradition Schleiermachers etabliert hat, folgen. Themen der außerchristlichen Religionen und des internationalen Christentums werden in der RGG¹ hauptsächlich in zwei Zusammenhängen verhandelt: Zum ersten implizit im Zusammenhang der Missions- und Ökumenethematik, welche in die Abteilungen *Kirchen- und Dogmengeschichte*, *Dogmatik* und *Praktische Theologie* eingewoben ist⁷¹, zum anderen explizit in einer eigenständigen elften Abteilung *Außerchristliche Religionsgeschichte*. Die meisten fremdsprachigen Autoren sind dieser Abteilung zuzuordnen. Auch die im deutschsprachigen Ausland lebenden Forscher und Gelehrten sind hier einzurechnen sowie nationale Grenzgänger.

Zu erwähnen ist hier z.B. Heinrich Hackmann (1864–1935), 1894 Pastor der deutschen Gemeinde in Shanghai, 1904 Pfarrer der deutschen Gemeinde in Denmark Hill, London, sowie von 1913 bis zu seiner Emeritierung im Jahr 1934 ordentlicher Professor für Religionsgeschichte in Amsterdam. Aufgrund seiner Ausbildung und einschlägiger Kenntnisse steuerte er bspw. die Artikel *Buddhismus* und *China, Religion* oder auch *Konfuzianismus* bei⁷². Ähnlich z.B. auch Pfarrer Hans Haupt (*1869), Pastor der Friedens United Church of Christ in North Tonawanda, den Max Weber und Ernst Troeltsch auf ihrer Amerikareise zum Weltkongress nach St. Louis im Jahr 1904 besucht hatten⁷³. Haupt verantwortete zahlreiche Artikel aus dem Gebiet der amerikanischen Frömmigkeits- und Theologiegeschichte⁷⁴.

70 Friedrich Michael SCHIELE, Prospekt, abgedruckt in: RGG¹ 1 (1907), S. VIII–IX (Hervorhebung im Orig.).

71 Vgl. CONRAD, Lexikonpolitik (wie Anm. 60), S. 538–561.

72 Art. »Buddhismus«, in: RGG¹ 1 (1909), Sp. 1403–1415; Art. »China, 1. Einheimische Religion, 2. Fremde Religionen«, in: Ebd., Sp. 1668–1671; Art. »Konfuzianismus«, in: RGG¹ 3 (1912), Sp. 1657–1662.

73 Vgl. Marianne WEBER, Max Weber. Ein Lebensbild. Mit einem Essay von Günther Roth, München 1989, S. 297.

74 Vgl. die Zusammenschau bei Alf ÖZEN/Matthias WOLFES, Register zum Handwörterbuch »Die Religion in Geschichte und Gegenwart«, 1908–1914, erstellt unter Mitwirkung von Ruth CONRAD/Thomas STAHLBERG/Christian WEISE, Frankfurt a.M. 2001 (Studien und Texte zur Religionsgeschichtlichen Schule 6), S. 43.

In der zweiten Auflage der RGG, die die Themen der allgemeinen Religionsphänomenologie und Religionswissenschaften noch einmal deutlicher zu forcieren beabsichtigte, wird die Abteilung *Die außerchristlichen Religionen* innerhalb des enzyklopädischen Aufbaus als zweite selbständige Abteilung geführt. Sie wird also aus strategischen Gründen an den Beginn der lexikon-internen Wissenszyklopädie gesetzt, unmittelbar zusammengehörig mit der Abteilung *Phänomenologie der Religion*.

Für die erste und zweite Auflage lässt sich dabei festhalten, dass die internationale Perspektive funktional und unter striktem Bezug auf Fragen der gegenwärtigen inländischen Religions- und Kulturhermeneutik motiviert war. Die zweite Auflage betonte dabei stärker einen informativen anstatt orientierenden Anspruch.

Zum Vergleich sei auf die dritte Auflage der *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche* verwiesen, die von 1896 bis 1913 (Nachtragsbände) in 24 Bänden in Leipzig bei der J.C. Hinrichs'schen Buchhandlung erschien. Die RE³ ist dasjenige lexikalische Projekt, von welchem sich die Planer der RGG¹ programmatisch abzusetzen suchten. Von den etwa 410 Autoren stammen bei RE³ mehr als 65, also ca. 15%, aus dem Ausland oder haben im Ausland gelebt bzw. gelehrt. Auch existiert von der RE³ eine englischsprachige Co-Produktion: *The new Schaff-Herzog Encyclopædia of Religious Knowledge*, herausgegeben bei Funk and Wagnalls Company von Samuel Macauley Jackson (1851–1912), Professor für Kirchengeschichte in New York, in Zusammenarbeit mit Charles Colebrook Sherman (1860–1912) und George William Gilmore (1858–1933), beide ebenfalls aus New York. Freilich hatte die internationale Zusammenarbeit bei diesem Lexikonprojekt Tradition. Die erste Idee zur Übersetzung der *Realencyklopädie für Theologie und Kirche* betraf bereits deren erste Auflage⁷⁵ und geht auf John Henry Augustus Bomberger (1817–1890) zurück, Pfarrer der Deutsch-Reformierten Kirche an verschiedenen amerikanischen Gemeinden und später Präsident am Ursinus College in Collegeville, Pennsylvania. Im Jahr 1856 erschien der erste Band unter dem Titel *The Protestant Theological and Ecclesiastical Encyclopædia: Being a Condensed Translation of Herzog's Real Encyclopædia. With Additions from Other Sources*. Das Werk erschien bei Lindsay & Blakiston in Philadelphia. 1860 erschien der zweite Band, der bis einschließlich Stichwort *Josiah* reicht. Dann verhinderte der Amerikanische Bürgerkrieg (1861–1865) das weitere Erscheinen. Die beiden Bände umfassen sechs Bände der deutschen Ausgabe.

75 Die erste deutschsprachige Ausgabe der *Realencyklopädie für Theologie und Kirche* war, herausgegeben von Johann Jakob Herzog, in 22 Bänden in Hamburg von 1854–1866 erschienen. Die Bände eins bis acht der 2. Auflage gab Herzog gemeinsam mit Gustav Leopold Plitt von 1877–1882 heraus, die Bände neun bis elf dann mit Albert Hauck (1882/83). Albert Hauck brachte im Zeitraum von 1883–1888 das Werk mit insgesamt 18 Bänden zum Abschluss.

1877 regte Johann Jakob Herzog (1805–1882) bei Philipp Schaff (1819–1893) eine Übersetzung der zweiten Auflage an. Schaff war in der Schweiz geboren, hatte u.a. in Halle, Tübingen und Berlin Theologie studiert und lehrte in den USA, von 1870 an am Union Theological Seminary in New York. Er war mit Herzog eng befreundet. Die freundschaftliche Verbindung von Schaff und Herzog war für das Entstehen des Werkes maß- und daher auch titelgebend. Die Übersetzung erschien unter dem Titel *A Religious Encyclopædia: or Dictionary of Biblical, Historical, Doctrinal, and Practical Theology. Based on the Real-Encyclopædie of Herzog, Plitt, and Hauck*. Diese Ausgabe erlebte drei Auflagen mit verschiedenen Ergänzungen. *The new Schaff-Herzog Encyclopædia of Religious knowledge*, die von 1908 bis 1913 erschien, umfasste insgesamt 13 Bände. Sie basiert übersetzend, kürzend und selbstproduktiv auf der dritten Auflage der *Realencyklopädie für Theologie und Kirche*. Teilweise haben die deutschsprachigen Autoren ihre Artikel für die Übersetzung selbst gekürzt bzw. verändert.

Als ein weiteres transnationales Lexikonprojekt verdient die *Encyclopædia of Religion and Ethics* (ERE) Erwähnung⁷⁶. Der Edinburger Verlag T. & T. Clark war durch Übersetzungen und enge Geschäftsbeziehungen mit amerikanischen Verlagen bereits im späten 19. Jahrhundert transnational vernetzt⁷⁷. Von daher nimmt es nicht Wunder, dass auch die *Encyclopædia of Religion and Ethics* grundsätzlich unter Hinzuziehung amerikanischer Wissenschaftler geplant und bei den Vorarbeiten ausdrücklich auf die Unterstützung indischer Bibliotheken sowie der Smithsonian Institution in Washington, dem Ort des amerikanischen Austauschbüros, zurückgegriffen wurde. Unter den Autoren finden sich neben namhaften deutschen Wissenschaftlern wie Ernst Troeltsch (1865–1923) und Wilhelm Bousset (1865–1920) auch Autoren aus zahlreichen europäischen Ländern (Frankreich, Belgien etc.) sowie u.a. aus Japan, Amerika und Indien. Auch bezüglich der Religions- wie Konfessionszugehörigkeit war der Autorenkreis auf größtmögliche Integration ausgerichtet.

Diese Zusammenschau lässt die Frage als legitim erscheinen, ob sich die RGG¹ in ihrer Endgestalt aufgrund ihrer liberal orientierten kulturprotestantischen Programmatik und ihrer Orientierung am entsprechenden Absatzmarkt nicht doch als deutlich stärker milieubezogen und daher weniger am transnationalen Wissenstransfer interessiert erweist, als es unter den zeitgenössischen Umständen möglich gewesen wäre, und ob sich hier also letzte Spuren jener Dominanz der deutschen Theologie, von der einleitend die Rede

⁷⁶ Siehe Anm. 3.

⁷⁷ Vgl. hierzu John A. H. DEMPSTER, *The T. & T. Clark Story. A Victorian Publisher and the New Theology with an epilogue covering the twentieth-century history of the firm*, Durham 1992, v.a. S. 61–145.

war, zeigen – und daher einer der beiden erwähnten Parameter, nämlich der der Milieuaffinität, deutlich dominant war. Im Herausgeber- und Fachberaterkreis waren in den beiden ersten Auflagen keine ausländischen Mitarbeiter vertreten. In beiden Auflagen ist die religionskulturelle Deutung der eigenen inländischen Gegenwart der Referenzrahmen, der den Blick auf die außerchristlichen Religionen und deren Darstellung funktional motiviert.

Erstmals integrierte die dritte Auflage mit dem dänischen Religionsphilosophen Knud E. Løgstrup (1905–1981) einen Vertreter des nicht-deutschsprachigen Auslandes intentional in das Herausbergremium:

War die 2. Auflage noch überwiegend aus deutscher Sicht gestaltet, so haben sich für die Neuauflage weiterreichende *Aufgaben* abgezeichnet. Der gesamte Bereich der orthodoxen Kirche ist einbezogen; ebenso wurde auch der Ökumene, der Mission und den »jungen Kirchen« ein *ihrer Bedeutung entsprechender Raum* gegeben⁷⁸.

Die Argumentationsperspektive ist signifikant: Vornehmlich aus Gründen der Ökumene und der Mission wird die Perspektive jetzt international geweitet⁷⁹. Noch im Vorfeld der dritten Auflage hatte der Mitherausgeber von RGG¹⁺² Leopold Zscharnack die Befürchtung geäußert, dass »vor allem das Ausland uns unsere zweifellos bisher herrschende Stellung in solchen enzyklopädischen Unternehmungen rauben könnte«, und er begrüßte den »Verzicht auf die Zweisprachigkeit u. damit auf eine entscheidende Mitarbeit amerikanischerseits, die dem Herausgeber viele Schwierigkeiten unter dem Gesichtspunkt der Einheitlichkeit des Werkes bereitet hätte«⁸⁰.

Den transatlantischen Internationalisierungsschub vollzog die RGG auf der Ebene der intentionalen Programmatik m.E. erst in der vierten Auflage. Mit Don S. Browning ist ein amerikanischer Praktischer Theologe in das Herausbergremium integriert und die Hermeneutik des Lexikons wird programmatisch einer »über Europa hinausreichende[n] internationale[n] Perspektive« verpflichtet⁸¹. Waren die ersten beiden Auflagen von einer gegenwarts- und inlandsbezogenen Kultur- und Religionshermeneutik bestimmt, die zu diesem Zweck, also überwiegend funktional motiviert, auch auslän-

78 Hans Frhr. v. CAMPENHAUSEN u.a., Vorwort, in: RGG³ 1 (1957), S. Vf., hier S. V (Hervorhebung im Orig.).

79 Als ausländische Fachberater konnte man den Schweden Carl-Martin Edsmann (1911–2010) für das Gebiet der *Religionswissenschaft* gewinnen sowie eben Løgstrup für *Religionsphilosophie* und *Dogmatik* und den in Griechenland geborenen, freilich in Heidelberg und München lehrenden Musikwissenschaftler Thyrsybulos Georgiades für den Fachbereich *Kirchenmusik* (1907–1977).

80 Staatsbibliothek zu Berlin – Preußischer Kulturbesitz, Nachl. 488 (Archiv des Verlages Mohr Siebeck), H (Korrespondenz RGG³ 1953–1958): Leopold Zscharnack an Hans-Georg Siebeck, 9. September 1953.

81 Hans Dieter BETZ u.a., Vorwort zur vierten Auflage, in: RGG⁴ 1 (1998), S. Vf., hier S. V.

dische Mitarbeiter heranzogen, entfaltete die dritte Auflage die internationale Perspektive im Horizont von Mission und Ökumene und nach Maßgabe der aus der Perspektive deutschsprachiger Theologie evaluierten Bedeutung derselben, so wird jetzt der transnationale Wissenschaftsdiskurs lexikalisch institutionalisiert. Aus einem religiösen Konversationslexikon ist ein Fachlexikon mit internationalem Horizont geworden, das auch die weltweite Forschung und Literatur auf engstem Raum erschließt. Von den 31 Fächern des ersten Bandes werden neun von Fachberatern des außerdeutschen Sprachraumes betreut. Die Zusammenarbeit inländischer Fachberater mit ausländischen Gelehrten ist hier nicht eingerechnet. Auch erschien jetzt bei Brill in Leiden eine englische Ausgabe der RGG (*Religion in Past and Present. Encyclopedia of Religion and Theology*).

Auch auf der Ebene des Stichwortbestandes erweist sich die RGG⁴ als internationales und plurales Fachlexikon. Im Vergleich zur RGG¹ zeigt sich dies nicht nur in der Ausweitung und Pluralisierung der Lemmata selbst, sondern auch im Anwachsen der Unterstichworte eines Stichwortes.

So existiert in der RGG¹ ein selbstständiges Stichwort *Mission* nicht. An der entsprechenden Stelle wird lediglich – unterteilt in Äußere und Innere Mission – verwiesen auf: Heidenmission, Judenmission und »über Muhammedanermission vgl. Orient I«⁸². Nun gibt es innerhalb des Lexikons zwar gar keinen Artikel *Orient I*, dafür einen eigenständigen Artikel *Orient. Abendländische Missions- und Kulturarbeit im O[rient]*, verfasst von Max Löhr (1864–1931)⁸³. Weiter folgen Stichwortverweise auf Missionsseminare, Laienmissionsbewegung, Missionsinstitute, Missionare, Missionschwestern, Missionspriester⁸⁴.

In der RGG⁴ wird der Artikel *Mission* in fünf Teilabschnitte unterteilt⁸⁵: Religionswissenschaftlich; Christentum; Judentum; Buddhismus und Islam. Jedes dieser Unterstichworte wird wiederum intern unterteilt. So hat der Abschnitt *Mission. II. Christentum* sieben Unterpunkte: Neues Testament, Kirchengeschichtlich, Katholische Mission, Orthodoxe Mission, Evangelische Mission, Mission anderer Denominationen, Rechtlich. Jedes Haupt- und Unterstichwort wird von einem eigenständigen, teilweise auch ausländischen Autor verfasst. Auch bekommen die bibliographischen Hinweise in der RGG⁴ stärker exemplarischen und auch internationalen Charakter.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass der entscheidende Internationalisierungsschub der RGG im Rahmen der vierten Auflage stattfand. Damit spiegelt die Aufлагengeschichte des Lexikons die Entwicklungen des Buch-

82 Siehe RGG¹ 4 (1913), Sp. 397.

83 Vgl. ebd., Sp. 1011–1021.

84 Vgl. ebd., Sp. 397.

85 Vgl. RGG⁴ 5 (2002), Sp. 1272–1298.

und Verlagswesens wider, wie sie auch für den theologisch-wissenschaftlichen Bereich gelten: die dezidierte und nachhaltige Institutionalisierung der Internationalisierung der Programme und Absatzmärkte erfolgte von den 1950igern an.

Von diesem Zeitpunkt etablierten sich internationale buchhandels- und verlagsständische Organisationen wie die International Booksellers Federation (IBF; gegründet 1956); die Internationale Buchhändler-Vereinigung (IBV; gegründet 1955) oder auch die Internationale Verleger-Union (IVU; gegründet 1954). Im Jahr 1976 fand die erste Frankfurter Buchmesse mit Länderschwerpunkt (Lateinamerika) statt, wodurch verstärkt ausländische Verlage für die Messe akquiriert werden sollten.

Zu Beginn der 1970er Jahre wurde beispielsweise auch der Verlag Walter de Gruyter in ein »auf dem angelsächsischen Markt präsenten Unternehmen« umgebaut⁸⁶. Anfang Januar 1971 wurde eine New Yorker Tochterfirma errichtet und 1977 der niederländische Verlag *Mouton Publishers* erworben.

Rückblickend gesehen bedeutete der Erwerb von Mouton den Durchbruch auf dem internationalen Buchmarkt für de Gruyter. Das Berliner Verlagshaus gewann die nötige Schubkraft zur Erschließung neuer Märkte, was sich in den nächsten Jahren in einer Steigerung der Exportquote auf rund 50 % ausdrückte⁸⁷.

4. Ausblick:

Der Horizont künftiger Fragestellungen und Forschungsoptionen

Der hier vorgelegte exemplarische Überblick zeigt wichtige Voraussetzungen, Konturen und Bedingungen der Internationalisierung theologischer Verlagsprogramme: Da ist zum einen auf die zentrale Bedeutung der Verlegerpersönlichkeit und das Engagement einzelner Autoren zu verweisen. Persönliche Netzwerke und individuelle Kontakte sind ebenso zentral wie individuelle Überzeugungen und Motivationslagen. In der Perspektive des Verlages sind daneben die möglichen Vertriebs- und Absatzwege entscheidend, die oft wesentlich von den politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen abhängen, also die äußeren Bedingungen des Buch- und Verlagswesens. Aus Verlegerperspektive mögen diese zuweilen sogar entscheidender sein als der dezidierte Wille zum internationalen Wissenstransfer. Dazu treten die interne Entwicklung der vom Verlag betreuten Wissenschaftsdisziplinen und deren transnationale Perspektive. Dabei gilt es mögliche Wech-

86 Anne-Katrin ZIESAK, *Der Verlag Walter de Gruyter 1749–1999*. Mit Beiträgen von Hans-Robert CRAM, Kurt-Georg CRAM und Andreas TERWEY, Berlin 1999, S. 269.

87 Ebd., S. 270.

selwirkungen und Abhängigkeiten zu berücksichtigen. So wäre beispielsweise die Frage zu untersuchen, ob und in welcher Weise Verlage auf die Etablierung bestimmter wissenschaftlicher Subdisziplinen nachhaltigen Einfluss genommen haben, z.B. durch die Förderung bestimmter Zeitschriftenprojekte oder durch Tagungsteilnahme und -dokumentation etc. All dies gilt es in der Erforschung des theologisch-wissenschaftlichen Verlagswesens und dessen Internationalisierung zu berücksichtigen – dabei auch theologische Milieugrenzen überschreitend. Damit eröffnen sich dann auch Perspektiven auf die wechselseitige Beeinflussung von Mission, Ökumene, wissenschaftlicher Theologie und der jeweiligen Verlagslandschaft.

Zuletzt hängt die Internationalisierung theologischer Verlagsprogramme freilich immer auch, vielleicht sogar wesentlich, an der Vision eines zusätzlichen Absatzmarktes. Die verlegerische Motivation zur Internationalisierung des Wissenstransfers ist immer auch marktstrategisch motiviert. Hans-Georg Siebeck schrieb entsprechend in den 1950ern, der erneuten internationalen Aufbruchzeit des Buchhandels:

Wir Verleger fühlen uns der Wissenschaft gegenüber verpflichtet; diese Verpflichtung erfüllt uns mit Leidenschaft. Wir dürfen aber die wirtschaftliche Seite unserer Arbeit nicht übersehen. Erst die gesunde Verbindung der beiden Elemente unserer Arbeit ermöglicht eine erfolgreiche Tätigkeit. Dieser Lage muß die Produktion eines jeden Verlages Rechnung tragen⁸⁸.

88 Hans G. SIEBECK, *Hat der wissenschaftliche Privatverlag noch Daseinsberechtigung?* Vortrag, gehalten am 1. August 1951 anlässlich des 150jährigen Bestehens des Verlages J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1951, S. 10.

Bruno Steimer

Bibliotheca Theologica Internationalis

Internationale Aktivitäten des Verlages Herder im
Spannungsfeld von Wissenschaft und Ökonomie

Der Verlag Herder in Freiburg blickt heute auf rund 210 Jahre seines Bestehens zurück. Er steht im Ruf eines Verlages mit großen und bedeutenden Werken zur katholischen Theologie. Dabei war und ist die Theologie innerhalb des Verlags immer eingebettet in ein Publikumsprogramm. Schon früh prägte sich ein enzyklopädischer Zug aus, der unterdessen im Publikumsprogramm gänzlich zum Erliegen gekommen ist. Dieser Zug bestimmte auch das Gesicht des theologischen Verlages, aus dem große theologische Standardwerke hervorgingen. Im Folgenden sollen in chronologischer Folge einige Schlaglichter auf jene Zeiten im Verlag fallen, als das theologische Programm aktiv seine Internationalisierung betrieb.

1. Enzyklopädische Werke

Zunächst richtet sich der Blick auf enzyklopädische Werke. Der internationale Buchmarkt hält eine Vielzahl theologischer Enzyklopädien und Fachlexika bereit. Das *Lexikon für Theologie und Kirche* (LThK) nimmt unter diesen eine herausragende Stellung ein.

LThK¹ und LThK²

Vorgeschichte und Auflagenhistorie des LThK sind den kundigen Einlassungen Ruth Conrads zu entnehmen¹; einem inhaltlichen Vergleich der Auflagen widmet sich Roland Kany in einem Aufsatz², den er aus Anlass des Abschlusses der dritten Auflage des LThK 2001 verfasst hat.

1 Ruth CONRAD, Lexikonpolitik. Die erste Auflage der RGG im Horizont protestantischer Lexikographie, Tübingen 2006, S. 162–165.

2 Roland KANY, Summe eines Jahrhunderts. Vom Wandel der katholischen Theologie im Spiegel des Lexikons für Theologie und Kirche, in: ThQ 183 (2003), S. 1–15.

Die erste Auflage des LThK aus den 30er Jahren des 20. Jahrhunderts ist laut Claus Arnold »mit seiner Juxtaposition von ›positivistischen‹ historischen und relativ traditionellen dogmatischen Artikeln repräsentativ für den theologischen Wissenschaftsbetrieb, der sich in der Folge des Antimodernismus herausgebildet hatte«³. Die zweite Auflage des LThK – zwischen 1957 und 1965 erschienen – ging als das »Rahner-LThK« in die neuere Theologiegeschichte ein, ein Epitheton, das dieses Werk wohl zurecht trägt, prägten doch Karl Rahners Theologie sowie seine Bemühungen um eine Reform der Theologie das Werk nachhaltig. Rahners Anteil am Lexikon, sein Engagement, die enormen Schwierigkeiten bei der Erstellung (vor allem die aufreibenden Auseinandersetzungen mit dem Fachberater für Dogmatik Michael Schmaus) usw. – darüber hat sich Herbert Vorgrimler in seiner Einleitung zum Band *Enzyklopädische Theologie* der Sämtlichen Werke Karl Rahners geäußert⁴.

Beide Auflagen des LThK waren fast ausschließlich von deutschsprachigen Autoren verfasst und in hoher Stückzahl im deutschsprachigen Raum verbreitet worden. Konzeptionell war bei beiden Auflagen Internationalität nicht intendiert: so gab es keine nicht deutschsprachigen Fachberater und nur wenige ausländische Autoren, die eher randständige Lemmata zur Bearbeitung erhielten. Dennoch kann vor allem das LThK² als der Exportschlager deutscher Theologie in alle Welt hinaus betrachtet werden; es fand und findet sich in nahezu allen theologischen Lehrstätten und Bibliotheken rund um die Welt.

Sacramentum mundi

Bevor wir jedoch den Blick auf die dritte Auflage des LThK richten, ist unter chronologischem Aspekt zuvor auf ein durch und durch internationales enzyklopädisches Verlagsprojekt einzugehen, das ebenfalls aufs Engste mit dem Namen Karl Rahners verbunden ist: die vierbändige Enzyklopädie *Sacramentum mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis* (1967–69)⁵.

3 Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht*, Paderborn 1999, S. 353–354; vgl. ebd., S. 446.

4 Karl RAHNER, *Sämtliche Werke*, Bd. 17/1: *Enzyklopädische Theologie*, Freiburg i.Br. 2002 (Editionsbericht S. 1–73).

5 Eva-Maria FABER, *Offenheit und Präsenz. Kirche als »sacramentum mundi«*, in: *Lebendige Seelsorge* 55 (2004), S. 199–204: »Das II. Vatikanische Konzil gilt als das Konzil, das einen kirchlichen Triumphalismus überwunden hat [...] Es nennt die Kirche »allumfassendes Heils-sakrament« (universale salutis sacramentum: LG 48) im Prozess der »Wiederherstellung« von allem (vgl. Apg 3,21; Eph 1,10). Der Sakramentsbegriff wurde in der Konzilsaula zuerst von Franz Kardinal König, und zwar beeinflusst durch Karl Rahner, verwendet [...]. In einem Gutachten Rahners zum vorbereiteten Schema für die Kirchenkonstitution fiel die Formulierung »sacramentum mundi« (Sakrament für die Welt), die zwar nicht in den Konzilstext einging,

Die Idee zu diesem Werk war bereits Mitte der 1950er Jahre ventiliert worden, und zunächst standen dabei verlagsseitig Bemühungen um internationale Kontakte – vor allem zum belgisch-französischen Verlag Desclée de Brouwer – im Fokus. Rahner war von Beginn an als Herausgeber des *Sacramentum mundi* (SM) vorgesehen. Es sollte sich um eine internationale pastoraltheologische Enzyklopädie handeln, und nachdem kurz überlegt worden war, inwieweit diese Idee mit jener einer Neuauflage des LThK in Einklang zu bringen, Synergien zu nutzen wären usw., aber man angesichts vieler praktischer Probleme darauf eine rasche Antwort nicht zu geben vermochte, wurde das Projekt aufgeschoben, zumal Rahner mit dem LThK vollauf beschäftigt war. Aber noch während der Entstehungszeit des LThK² setzte Rahner seinen Mitarbeiter Adolf Darlap (1923–2007) als Schriftleiter an die Realisierung eines praxisorientierten (nicht länger pastoraltheologischen) Lexikons, von dem zunächst eine deutsche und niederländische Ausgabe geplant waren. Rahners Berufung als Konzilstheologe des Vaticanums II 1962 führte zu einer Reihe von Romaufenthalten, die er auch dazu nutzte, internationale Kontakte im Hinblick auf dieses Lexikon zu knüpfen. So erreichte er die Mitwirkung einer großen internationalen Herausgeberschaft (meist Jesuiten, darunter Daniélou⁶, Crouzel⁷, Fransen⁸, Schoonenberg⁹) sowie zahlreicher nicht deutschsprachiger Autoren. Als der erste Band des Lexikons 1967 erschien (bis 1969 erschienen weitere drei), stammten – anders als von der Schriftleitung intendiert – dann doch eine Reihe von SM-Artikeln aus dem kurz zuvor 1965 abgeschlossenen LThK². Dem international agierenden Verlag Herder gelang die Übersetzung des enzyklopädischen Werkes in nicht weniger als vier Fremdsprachen, die gleichzeitig bzw. in der Folgezeit erschienen: ins Englische¹⁰, Niederländische¹¹, Spanische¹² und Italienische¹³. Dass ausgerechnet die französische Ausgabe, von der die ursprüngliche Pla-

jedoch – nicht zuletzt über das gleichnamige Lexikon ›Sacramentum mundi‹ (1967–1969) – gleichwohl geläufig wurde«.

- 6 Jean Daniélou SJ (1905–1974), Franzose, 1943–1974 Professor am Institut Catholique in Paris, 1969 Kardinal: LThK³ 3, S. 16f.
- 7 Henri Crouzel SJ (1918–2004), Franzose, 1956–1989 Professor für Patrologie am Institut Catholique in Toulouse.
- 8 Piet Fransen SJ (1913–1983), Belgier, Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Löwen: LThK³ 4, S. 28.
- 9 Piet Schoonenberg SJ (1911–1999), Niederländer, 1964–1976 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Nijmegen: LThK³ 9, S. 214.
- 10 Karl RAHNER (Hg.), *Sacramentum mundi*. An Encyclopedia of theology, 4 Bd., New York 1968–1970.
- 11 *Sacramentum mundi*. Theologisch lexicon voor de praktijk. Handboek bij het gebruik van de nieuwe catechismus, 13 Tle., Hilversum 1968–1970.
- 12 *Sacramentum mundi*. Enciclopedia teológica, dirigida por Karl RAHNER et al., edición castellana dirigida por Juan ALFARO y José M. FONDEVILLA con la colaboración de Manuel BALASCH... et al.; traducción del alemán, 6 Bd., Barcelona 1972–1976.
- 13 *Sacramentum mundi*. Enciclopedia teologica a cura di Karl RAHNER, 8 Bd., Brescia 1974–1977.

nung ausging, fehlt, lag auch an der Weigerung Rahners, im Lexikon selber, wie von den Franzosen gewünscht, schon eine katechetische Umsetzung vorzunehmen, die, so Rahner, vielmehr eine Sache des Lexikonbenutzers selbst sei¹⁴. Die verschiedenen SM-Ausgaben sind nicht identisch, unterschiedliches Material wurde nach dem im jeweiligen Sprachraum bestehenden Bedarf aus verschiedenen Quellen, nicht zuletzt dem LThK², verwendet. Der Fokus dieses Werkes lag auf der systematischen Theologie, jedoch unter Berücksichtigung der theologischen Entwicklungen des Konzils. Das Lexikon bot Rahner somit die Möglichkeit, einer nach Abschluss des Konzils veränderten gesellschaftlichen, kirchlichen sowie theologischen Situation gegenüber früheren Darstellungen (sc. LThK²) Rechnung zu tragen.

Wir sind in den 60er Jahren des 20. Jahrhunderts angelangt, haben unseren Blick auf die herausragenden enzyklopädisch-theologischen Werke des Verlags in dieser Zeit gerichtet und konnten beobachten, wie das Konzilsereignis als Chance ergriffen wurde, auch verlegerisch die Konzilsperspektive einzunehmen. Im Folgenden sei der Blick auf die verlagsinterne Entwicklung dieser Zeit gerichtet, mithin auf einen Bereich, der sich den Verlagsautoren kaum, den Lesern der Verlagsprodukte meist gar nicht eröffnet, den zu betrachten aber gleichwohl höchst aufschlussreich ist.

2. Die verlagsinterne Entwicklung:

Robert Scherer und der Internationale Verlag (Editiones Herder)

In diesem Zusammenhang ist zuerst und vor allem auf eine herausragende Persönlichkeit im theologischen Verlag einzugehen, ohne die die Internationalisierung des theologischen Verlags in dieser Zeit wahrscheinlich so nicht hätte stattfinden und gelingen können. Es handelt sich um Robert Scherer (1904–1997)¹⁵, der den theologischen Verlag zwischen 1937 und seiner Pensionierung 1969 leitete. In Paris als Kind einer luxemburgischen Mutter und eines deutschen Vaters, der dort im Elektrogroßhandel tätig war, geboren und zweisprachig aufgewachsen, siedelte die Familie 1914 in die Heimat des Vaters nach Karlsruhe über, wo Scherer das Abitur machte. 1923 trat er ins Noviziat der Gesellschaft Jesu in Feldkirch ein und begegnete dort Karl Rahner; bis 1927 lebten beide in der gleichen Gemeinschaft. Mit Rahner wird ihn eine lebenslange Freundschaft verbinden. Nach Studien in Pullach und St. Georgen verließ Scherer den Orden und studierte in Freiburg, schloss sein theologisches Studium ab und promovierte 1934 in Philoso-

14 Vgl. RAHNER, *Enzyklopädische Theologie* (wie Anm. 4), S. 65.

15 Für biographische Informationen zur Person Robert Scherers danke ich Dr. Pierre Scherer, München.

phie¹⁶. Bereits seit 1930 sporadisch im Verlag Herder tätig, arbeitete er seit 1934 als theologischer Lektor und avancierte bereits drei Jahre später 1937 zum Leiter des theologisch-philosophischen Lektorats. Seiner verlegerischen Initiative verdanken sich nicht nur die großen enzyklopädischen Werke, die das Verlagsprogramm in den 1950er und 60er Jahren nachhaltig prägten: das *Handbuch der Dogmengeschichte*, die 2. Auflage des LThK (dessen redaktionelle Betreuung bald Oskar Köhler übernahm), die *Quaestiones disputatae* (seit 1957), *Sacramentum mundi*, das *Handbuch der Pastoraltheologie* – viele der genannten Werke sind aufs Engste mit dem Namen Karl Rahners verbunden. Nach seiner Pensionierung 1969 entwickelte Scherer konzeptionell die Enzyklopädie *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*¹⁷, die er mitherausgab. Auch gelang es ihm, namhafte katholische Theologen nicht nur deutscher Zunge mit wegweisenden Werken für das theologische Programm Herders anzubieten und zu engagieren. Es ist also gerechtfertigt, in Scherer den Verantwortlichen jener Entwicklung zu erblicken, die das theologische Gesicht des Verlags in nur 20 Jahren grundstürzend verändert hat: vom Sprachrohr des Integralismus, als das man das theologische Herderprogramm im späten 19. und in den ersten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts anzusehen hat, zum weltoffenen theologischen Verlag, auf der Höhe der Zeit und des theologischen Diskurses, geschätzt von Autoren, beliebt beim Publikum und geachtet von kirchlichen Autoritäten.

Sicher war bei alledem die Verbindung von Scherer zu Rahner maßgeblich – Karl Lehmann nannte in seiner Laudatio zum 70. Geburtstag Rahners Robert Scherer »beinahe so etwas wie einen Zwillingbruder«¹⁸. Andererseits erkannte und ergriff Rahner, der sich Zeit seines Lebens nie an nur einen Verlag band, die sich ihm bei Herder bietenden Möglichkeiten, weit über den deutschen Sprachraum hinaus Verbreitung zu finden.

Scherers frankophone Wurzeln schließlich, das soll hier noch angefügt werden, hatte ihn schon früh mit französischem philosophischen und theologischen Denken bekannt gemacht; durch seine Übersetzungen de Lubacs, Teilhards, Blondels und Mauriacs tat er das Seine, diese Denker einem deutschsprachigen Publikum zugänglich zu machen.

16 Robert SCHERER, *Das Symbolische. Eine philosophische Analyse*, Fulda 1935.

17 Franz BÖCKLE/Franz-Xaver KAUFMANN/Karl RAHNER/Bernhard WELTE in Verbindung mit Robert SCHERER (Hg.), *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Enzyklopädische Bibliothek in 30 Themenbänden und sieben Quellenbänden*, Freiburg i.Br. 1980–1987.

18 Karl Rahner. 70 Jahre. Geburtstagsempfang im Verlag Herder am 7. März 1974. Vier Ansprachen im Manuskript gedruckt, Freiburg i.Br. 1974.

Der geistigen Öffnung des theologischen Programms entsprach auf der Seite des Unternehmens die Internationalisierung des Verlags. Bereits im 19. Jahrhundert hatte der Verlag ausländische Handelshäuser gegründet, eine verlegerische Tätigkeit ist aber stärker mit den Gründungen ausländischer Herder-Häuser im 20. Jahrhundert verbunden. Nachdem sich Herder nach dem Zusammenbruch des Dritten Reiches seit 1945 in Freiburg reorganisieren und mit der französischen Besatzungsmacht arrangieren konnte (auch hier spielt Scherer eine nicht zu unterschätzende Rolle), begann unter der dynamischen Verlegerpersönlichkeit Theophil Herder-Dorneichs (1898–1987) die rasante Expansion des Verlages über die deutschen Grenzen hinaus, die dieser Verleger visionär vorantrieb. Bereits 1948 konnte die seit 1925 bestehende römische Buchhandlung (samt Verlag) wiedereröffnet werden. In den frühen 50er Jahren entstanden Herder-Filialen in Buenos Aires (1951), Santiago de Chile (1952–1966), São Paulo (1952–1972) sowie Bogotá (1953). Es folgte 1957 die Gründung von Herder and Herder in New York, 1965 Herder and Herder in Dublin (bis 1974) sowie im gleichen Jahr das African Book Center in Dar-es-Salaam; 1967 gelang die Übernahme des englischen Newman-Verlags Burns & Oates. In Spanien war man seit 1925 (Buchhandlung) bzw. 1943 (Verlag) engagiert.

Die hier genannten Etappen der unternehmerischen Expansion schufen die Voraussetzung für eine Internationalisierung der Verlagsprogramme, wovon vor allem das theologische Programm profitierte. Denn die verlegerischen Aktivitäten der verschiedenen Häuser der Unternehmensgruppe wurden von Freiburg aus gesteuert, von einer eigens dafür gegründeten Verlagsabteilung, dem sogenannten ›Internationalen Verlag‹. Diese organisatorische Einheit hatte den zügigen Lizenzaustausch bzw. Titeltransfer zu gewährleisten. Die Titel erschienen dann weltweit unter dem Signet ›Editiones Herder‹.

›Editiones Herder‹ war vor diesem Hintergrund der konsequent gewählte Titel einer Ausstellung der Herderschen Verlags- und Handelshäuser (Freiburg, Wien, Rom, Barcelona, New York, São Paulo), die während des Konzils vom 20. Oktober bis zum 9. November 1963 unweit der Konzilsaula (51 Via della Conciliazione) in Rom stattfand. Sie vermittelte einen eindrucksvollen Querschnitt der Arbeit des theologischen Verlags und zeigte über 900 Bücher in sieben Sprachen (Deutsch, Lateinisch, Französisch, Englisch, Spanisch, Italienisch und Portugiesisch) sowie einige Werke in Japanisch. Die Ausstellung darf man im Rückblick als äußeren Höhepunkt und Krönung aller Bemühungen um Internationalisierung werten. Das Gästebuch hält den Besuch von fast 1.000 Bischöfen fest. Anlässlich eines Ausstellungsempfangs, den Herder and Herder New York für die englischsprachigen Konzilsteilnehmer am 25. Oktober 1963 gab, wird sich der Verleger durch die Rede des italienischen Kurienkardinals Paolo Marella (1895–1984) bestätigt gefühlt haben:

[...] In diesem Zeitalter, da nationale Schranken niederbrechen und größere Einheit in der Welt mehr ermöglicht wurde, hat ein Verlagshaus wie dieses eine verstärkte Pflicht, internationale Zusammenarbeit ohne Vorurteile und Voreingenommenheit zu unterstützen [...]¹⁹.

Bibliotheca Theologica Internationalis

Die hier aufgezeigten Entwicklungen des Verlages in den 1950er und 60er Jahren bildeten den Hintergrund für ein noch ambitionierteres Unterfangen, das Anfang 1967 im Verlag erstmals formuliert und auf den Weg gebracht und bald als *Bibliotheca Theologica Internationalis* (BTI) über Jahre hinweg projektiert und vorbereitet wurde. Mit namhaften Theologen weit über den deutschen Sprachraum hinaus wurde dieses Projekt einer internationalen Lehrbuchreihe in etwa siebenjähriger Arbeit vorbereitet. Zuständigkeiten wurden geklärt, Konferenzen und Tagungen abgehalten – um das Projekt 1973 schließlich zu begraben. Im Folgenden sei detaillierter auf dieses Unternehmen eingegangen.

Für die Dringlichkeit der Planung einer BTI wurden in einem ersten Projektpapier vom Frühjahr 1967 folgende Punkte geltend gemacht:

1. Allseitige Unzufriedenheit über die traditionellen theologischen Lehrpläne und Lehrbücher
2. Allgemeine Ratlosigkeit, wer sich um eine Neuordnung der theologischen Unterweisung kümmern soll und mangelnde Koordinierung der dafür verantwortlichen Stellen in der Kirche
3. Traditionslosigkeit der jungen Theologengeneration und allgemeine kirchliche Autoritätskrise, damit verbundene theologische Krise
4. Spannung zwischen Glaubensverständnis von gestern und notwendiger gläubiger Existenz von heute, sowie die hieraus folgende mangelnde Überzeugungskraft christlicher Verkündigung²⁰.

Über weitere Motive gibt eine etwa zur gleichen Zeit verfasste schriftliche Einlassung Scherers beredt Auskunft:

19 Expositio »Editiones Herder«, Rückblick, Beiheft zu »Wir unter uns«, Mitteilungsblatt der Betriebsgemeinschaft Herder, Rom/Freiburg i.Br. 1963; Zitat S. 16.

20 Verlagsarchiv Herder 1155/1, Bericht über die Arbeitstagung zur Entwicklung einer Bibliotheca Theologica Internationalis (BTI) vom 26. September 1967, Blatt 1.

Wie es um die Sache der Theologie heute stehe, diese Frage drängt sich um so mehr auf, je unübersichtlicher und differenzierter die theologische Produktion auf der einen Seite in den einzelnen Ländern angewachsen ist, während auf der andern Seite eine schleichende, z.T. sogar offene Glaubenskrise gerade dort um sich greift, wo das Christentum noch zu den alten Überlieferungen ganzer Völker gehörte. Die Weltweite dieses Phänomens zwingt jeden, der sich mit der Produktion theologischer Literatur befasst, zum kritischen Nachdenken, und so ist es verständlich, wenn in vielen Ländern die Verlage solcher theologischer Literatur mit allerneuesten Theologien aufzuwarten versuchen, die leider meist nicht lange einer ernsten Kritik standhalten und wegen ihres modischen Charakters mehr Verwirrung stiften, als der Vertiefung des Glaubensverständnisses dienen. Der in der ganzen Welt immer deutlicher zutage tretende Pluralismus der Gesellschafts- und Anschauungssysteme leistet solchen Auflösungserscheinungen in der Theologie begreiflicherweise Vorschub²¹.

Zur theologischen Positionierung der Reihe hatte Scherer klare Vorstellungen:

Die vorgetragene Theologie soll eine moderne, aber gesunde postkonziliäre sein, welche weiter auf die Lehren des Konzils aufbaut und diese vertieft, zudem aber auch jene Themen behandelt, auf die das Konzil nicht eingegangen ist. Übrigens zeigt sich – auch in Holland – bereits eine gewisse Besinnung und Beruhigung. Es soll aber darauf hingewiesen werden, daß die Theologie wie jede andere Wissenschaft eine Pendelbewegung zeigt und daß in ihr Unsicherheitselemente enthalten sind. Wenn sie also eine lebendige sein soll, kann sie nie zu einer ›stabilen‹ werden, obgleich ihre Grundlagen bleibend sind²².

Doch nicht nur theologisch-kirchliche Aspekte motivierten das Projekt, auch handfeste verlegerische Interessen waren ausschlaggebend: Herder sah sich zum Handeln veranlasst, weil einzelne Mitbewerber zwischenzeitlich nicht untätig geblieben waren und vergleichbare Unternehmungen im Entstehen begriffen waren: *Berckers theologische Grundrisse*, die verlegerisch erfolgreiche, wenngleich theologisch-traditionelle Reihe *Mystère chrétien* (Desclée) und dann vor allem *Mysterium salutis* des Schweizer Benziger Verlags. Das enzyklopädische Engagement Herders hatte über Jahre hinweg wichtige Ressourcen gebunden, weshalb man nun mit einem eigenen Lehrbuchprojekt die Marktführerschaft behaupten wollte.

21 Ebd.

22 Ebd.

Das Projekt war groß angelegt. Eine erste Arbeitstagung zur BTI im August 1967, bei der die Professoren Rahner SJ (Münster)²³, Ratzinger (Tübingen)²⁴, Bouillard SJ (Paris)²⁵ und Willems OP (Nijmegen)²⁶ – allesamt Systematiker – mit ihren Assistenten (darunter Lehmann²⁷, Kuhn²⁸, Vorgrimler²⁹) anwesend waren, sah nicht weniger als drei (vier) voneinander zu unterscheidende Buchreihen vor:

1. »Erste kleine BTI«: Landschaften des Glaubens. Wegweisungen im Spielraum menschlich-christlicher Existenz
2. »Zweite kleine BTI«: Brennende Glaubensfragen heute
3. »Große BTI«: Theologische Handbücher
4. Supplementa BTI: Theologische Grundfragen, v.a. theologisch-wissenschaftliche Auslegung des NT (Bibliotheca Novi Testamenti)

Bereits ein halbes Jahr später arbeitete ein international erweitertes Team auf einer Folgetagung im Februar 1968 den formal-organisatorischen Rahmen des Unternehmens aus, den man sich wie folgt vorstellte: Ein beratendes Führungsgremium sucht nationale Herausgeber, die wiederum

zu den gewählten Themen die besten Mitarbeiter ihres Landes« vorschlagen, um in Abstimmung mit dem Sekretariat des Lektorats »Internationaler Verlag« für jedes Thema jenes Grundmanuskript zu beauftragen, das am wahrscheinlichsten Aussicht auf eine Adaption für die einzelnen Nationen bietet. Die Rücksicht auf die eigenen Mentalitäten und Traditionen der Nationen gehört mit zu einer echten internationalen Planung. Der Modus der notwendigen Anpassung des von einem nationalen Mitarbeiter verfassten Grundmanuskriptes an die geistige Situation der anderen Länder wird in Abstimmung mit den jeweiligen nationalen Herausgebern und Koverlegern je nach den einzelnen Themen vom Sekretariat der BTI erarbeitet werden müssen³⁰.

23 Karl Rahner SJ (1904–1984), 1967–1971 Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Münster.

24 Joseph Ratzinger (*1927), 1966–1969 Professor für Dogmatik in Tübingen.

25 Henri Bouillard SJ (1908–1981), Franzose, seit 1964 am Institut Catholique in Paris, 1968–1975 Leiter des Institut de Science et de Théologie des Religions: LThK³ 2, S. 615.

26 Boniface A. Willems OP (*1926), Niederländer, Professor für Systematische Theologie an der Katholischen Universität Nijmegen.

27 Karl Lehmann (*1936), 1964–1967 wissenschaftlicher Assistent Karl Rahners, 1968–1971 Professor für Dogmatik in Mainz, 1971–1983 in Freiburg i.Br.

28 Peter Kuhn (*1938), 1966–1972 wissenschaftlicher Assistent von Joseph Ratzinger.

29 Herbert Vorgrimler (*1929), 1958–1965 Mitarbeiter Karl Rahners am LThK², 1966–1968 Schriftleiter der drei LThK-Ergänzungsbände *Das Zweite Vatikanische Konzil*; 1968–1972 Professor für Dogmatik an der Staatlich-Theologischen Fakultät in Luzern, 1972–1994 in Münster.

30 Arbeitstagung BTI (wie Anm. 20).

Folgende Personen werden in der Geschäftsordnung erwähnt:

1. Mitglieder des »obersten internationalen Gremiums mit beratender und repräsentativer Funktion«: die Römer Alfaro³¹, Castelli³², Norbert Lohfink³³; die Deutschen Ratzinger und Rahner; sodann Schooyans³⁴, Willems, Bouillard, Lambert³⁵, Schillebeeckx³⁶, Vergote³⁷, Tavard³⁸;
2. nationale Herausgeber: deutsch: Hünermann³⁹, englisch: Tavard, französisch: Soubise⁴⁰, italienisch: Olivetti⁴¹, niederländisch: Vergote, spanisch: Rovira Belloso⁴².

Dass eine solche Konstruktion unter den Bedingungen der späten 60er Jahre in vielerlei Hinsicht für Hemmnisse aller Art anfällig war, liegt auf der Hand. Schon bei der Folgetagung im Februar 1968 wurde nur noch über die beiden Kleinen BTI gesprochen; die großen Reihen wurden stillschweigend ad acta gelegt. Eine Themenliste (in einem Entwurf umfasste sie 141 Titel!) wurde erstellt und potentielle Autoren benannt. Die Geschäftsordnung sowie Richtlinien wurden beschlossen. Als Besonderheit ist zu vermerken, dass geschäftsseitig zuständig nicht eine Firma der Unternehmensgruppe Herder zeichnen sollte, sondern die Hermann-Herder-Stiftung Basel, die sich zur Abwicklung der Geschäfte des Literarischen Instituts AG, Basel, bedienen sollte; so wollte man die für Koverleger vielleicht problematische Nähe des Gesamtprojekts zum Freiburger Verlagshaus entschärfen.

31 Juan Alfaro SJ (1914–1993), Spanier, seit 1952 Professor für Theologie an der Gregoriana: LThK³ I, S. 383.

32 Enrico Castelli (1900–1977), Italiener, 1940–1970 Professor für Philosophie an der Universität La Sapienza in Rom.

33 Norbert Lohfink SJ (*1928), 1962–1996 Professor für Altes Testament am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom und in St. Georgen.

34 Michel Schooyans (*1930), Belgier, Ende der 1960er Jahre Professor an der Katholischen Universität in São Paulo (Brasilien).

35 Bernard Lambert OP (1921–2004), Kanadier, in den 1960er Jahren im Studienhaus der Dominikaner in Montmorency (Québec) tätig.

36 Edward Schillebeeckx OP (1914–2009), Belgier, 1958–1982 Professor für Dogmatik an der Katholischen Universität Nijmegen.

37 Antoine (Antoon) Vergote (*1921), Belgier, 1962–1987 Professor für Religionspsychologie an der Katholischen Universität in Löwen.

38 George Tavard AA (1922–2007), Franzose, 1953–1990 an verschiedenen Lehranstalten für Katholische Theologie in den USA tätig.

39 Peter Hünermann (*1929), 1961–1971 Studienaufenthalte in Freiburg und München, Habilitation und Lehraufträge; 1971–1982 Professor für Dogmatik in Münster, 1983–1997 in Tübingen.

40 Louis Soubise (1926–2006), Franzose, als Franziskaner 1966–1971 Lehrer in französischen franziskanischen Scholastikaten; 1971 verlässt er den Orden.

41 Marco Maria Olivetti (1943–2006), Italiener, 1979–2006 Professor für Religionsphilosophie an der Universität La Sapienza in Rom.

42 José Maria Rovira Belloso (*1926), Spanier, 1964–1996 Professor für Dogmatik an der Theologischen Fakultät in Barcelona.

Es entfaltete sich in den Jahren 1968/69 eine rege Reisetätigkeit, die drei mit dem Projekt im Verlag beschäftigte Lektoren durch halb Europa führte. Potentielle Herausgeber, Autoren und Koverleger wurden angesprochen; der Korrespondenzordner zur BTI enthält Briefe und Schreiben an bzw. von etwa 120 Personen. Sehr rasch wurden konkrete Projekte beauftragt und Verlagsverträge geschlossen. Doch das hypertrophe Unternehmen geriet spätestens seit 1969 ins Stocken und scheiterte schließlich.

Als äußere Ursachen für das Scheitern der BTI sind zu nennen: die Pensionierung Scherers 1969, der fortan als freier Mitarbeiter im theologischen Verlag tätig war, das Ausscheiden von Personen aus dem Verlag, die das Projekt mitentwickelt hatten, andere Verlagsprojekte, die Kräfte forderten und banden, sowie das offenkundige Desinteresse der internationalen Koverleger, auch wenn viele davon der Herder-Unternehmensgruppe angehörten. Aus Sicht dieser Verlagsdependancen bzw. Koverleger machte es wenig Sinn, Titel ins Programm aufzunehmen, die mit einem Wust an administrativem Ballast behaftet waren. Dazu kam noch die Unsicherheit, ob sich überhaupt ein Verkaufserfolg einstellen würde, da man auf Themen und Autoren als Koverlag kaum Einfluss nehmen konnte.

Schon im Oktober 1970 heißt es in einer internen Verlagsnotiz: »Die große Herausgeberschaft und die betonte Internationalität der Reihe, – die sich auch im Reihentitel zeigen sollte, – sind von der Entwicklung überholt«⁴³. Welche Entwicklung hier gemeint ist, darüber schweigt sich der Verfasser der Notiz aus und man kann nur Mutmaßungen anstellen.

Nur ein einziger Titel, der als BTI-Band akquiriert worden war, erschien, jedoch nicht mehr in der Reihe der BTI. Adriaan Theodoor Peperzak (*1929), Ende der 1960er Jahre Professor für Philosophie in Utrecht und Nijmegen, musste allerdings die Publikation gegenüber dem Verlag durchsetzen: er bestand auf Annahme seines 1968 vertraglich zugesagten und im Herbst 1970 eingesandten Manuskripts, das nach seiner Veröffentlichung in den Niederlanden⁴⁴ schließlich 1972 unter dem Titel *Der heutige Mensch und die Heilsfrage. Eine philosophische Hinführung* in der neu gegründeten Herder-Reihe *Theologisches Seminar* erschien. Peperzak ließ es dabei aber nicht bewenden; er erkundigte sich mehrfach nach den ursprünglich in Aussicht gestellten Übersetzungen des Werkes in andere Sprachen und erhielt im Juni 1973 von Scherer eine abschließende Antwort:

43 Herder Archiv 1155/2, Notiz »Ad Peperzak« vom 16. Oktober 1970.

44 Adriaan Theodoor PEPERZAK, Verlangen. De huidige mens en de vraag naar heil, Bilthoven 1971.

Wir mussten das Konzept der BTI umbauen, weil die Internationalität dieses Konzeptes daran scheiterte, daß die Herausgeber nie aktiv wurden und daß die ausländischen Koverleger kaum bereit waren, die allerdings wenigen vorhandenen Manuskripte in ihr Programm aufzunehmen. Schuld daran war gewiß auch die sehr verschiedene geistige Situation in den einzelnen Ländern, wenn man z.B. Frankreich mit unserem Land vergleicht. Wir haben die Umstrukturierung des Programms der BTI in dem Sinn vorgenommen, dass der Verlag die Rechte für die eingehenden Manuskripte übernimmt [sc. vom Literarischen Institut AG, Basel, d. Verf.] und Lizenzen an befreundete Verlage vergibt [...]⁴⁵.

Peperzaks Werk erschien dann auch in keiner weiteren Übersetzung mehr.

LThK³

Zum Schluss sei erneut der Blick auf das LThK gelenkt, jetzt in seiner 3. Auflage. Lässt sich aus den Quellen des Verlagsarchivs die Geschichte des LThK² und der Ausgaben des *Sacramentum mundi* nur fragmentarisch nachzeichnen, so sieht das für das im Jahr 2001 abgeschlossene LThK³ naturgemäß anders aus. Nach siebenjähriger Vorarbeit erschien 1993 der erste Band des LThK³, herausgegeben vom später zum Bischof der Diözese Rottenburg-Stuttgart bestellten Tübinger Dogmatiker Walter Kasper; bis zum Jahr 2001 folgten weitere zehn Bände – man kann wohl sagen: in nur acht Jahren. Schon vor dem Auftakt der deutschen Ausgabe standen Finanzmittel eines privaten Sponsors zur Verfügung, um zeitgleich mit der deutschen eine englische Ausgabe ins Werk zu setzen. Doch sah man sich rasch mit erheblichen Schwierigkeiten konfrontiert, denn der beträchtliche redaktionelle und herausgeberische Einsatz für die deutsche Ausgabe – einem siebenköpfigen Herausgeberteam standen bis zu 40 Fachberater zur Seite, in deren Auftrag rund 5.500 Autoren schreiben sollten – ließ zu keinem Zeitpunkt die gleichzeitige Realisierung einer englischen Ausgabe möglich oder auch nur geboten erscheinen. Die englische Ausgabe wurde daher auf die Zeit nach dem Abschluss des deutschen LThK vertragt; sie sollte in den Vereinigten Staaten und von einer englischsprachigen Redaktion verantwortet werden. Nicht nur nomenklatorische Widerwärtigkeiten ließen das angeraten sein (»Taufe«, als Stichwort für den 9. LThK-Band vorgesehen, auf Englisch »baptism«, gehört in der englischen Ausgabe in Bd. 1). Auch wurde man auf deutschsprachiger Seite mehr und mehr gewahr, wie »deutsch« das LThK war, wie viele Artikel den deutschen, vielleicht noch mitteleuropäischen Kultur- und Sprachraum betrafen, wie tief etwa deutsches Staatskirchenrecht, deutsche

45 Herder-Archiv 1155/2: Brief Scherers an Peperzak vom 19. Juni 1973.

Geschichte und Theologiegeschichte und auch deutsche pastorale Verhältnisse ins Lexikon Eingang gefunden hatten. Als 1:1-Übersetzung erwies sich die englische *Encyclopedia for Theology and Church* (EThC), so der geplante Titel, als undurchführbar, unrealistisch und auch wenig sinnvoll; was sollten Angelsachsen, ob sie nun Australier, Amerikaner oder Iren sind, mit Stichwörtern wie »Hannoverscher Klosterfonds« oder »Berthold von Zähringen« anfangen? Daher galt es, die deutsche Ausgabe zunächst zu Ende zu bringen und eine adaptierte englische Ausgabe danach zu erstellen; das deutsche systematische Proprium, das man seitens der Herausgeber vor allem zu exportieren wünschte, würde man dabei schon im Blick behalten.

Dass Geld in der Verlegerei nicht alles ist, war auch im Fortgang des Unternehmens zu besichtigen: Auch die zögerlich ins Werk gesetzte englische Redaktion scheiterte bald an der Mammutaufgabe. Dass die EThC jedoch nicht gänzlich ein Fehlschlag wurde, ist schließlich dem Sachverhalt geschuldet, dass man drei von sieben nach dem Abschluss des LThK³ bei Herder verlegte »Auszugslexika« (themenzentrierte Teillexika aus dem LThK) ins Englische übersetzte: Das *Lexikon der Päpste und des Papsttums*⁴⁶, das *Lexikon der Reformationszeit*⁴⁷, das *Lexikon der Heiligen und Heiligenverehrung*⁴⁸ – systematische Themen: Fehlanzeige –, die unter dem Reihentitel EThC erschienen⁴⁹. Diese Auszugslexika wurden zum Teil auch in andere Sprachen übersetzt (Spanisch, Ungarisch). Erst jüngst entstand auf Basis des LThK das *Diccionario enciclopédico de exégesis y teología bíblica*⁵⁰, das ein deutsches Pendant aber nicht besitzt. Zusammenfassend wird man also sagen können, dass vor allem die Auszugslexika zur Internationalisierung des LThK beigetragen haben und nach wie vor beitragen.

46 Bruno STEIMER (Red.), *Lexikon der Päpste und des Papsttums*, Freiburg i.Br. 2001, Taschenbuchausgabe 2010.

47 Klaus GANZER/Bruno STEIMER (Red.), *Lexikon der Reformationszeit*, Freiburg i.Br. 2003.

48 Bruno STEIMER/Thomas WETZSTEIN (Red.), *Lexikon der Heiligen und der Heiligenverehrung*, 3 Bd., Freiburg i.Br. 2003, Taschenbuchausgabe 2011.

49 *Dictionary of Popes and the Papacy*, New York 2001; *Dictionary of the Reformation*, New York 2004; *Dictionary of Saints and Sainthood*, New York 2005.

50 2 Bd., Marciano VILLANUEVA SALAS (edición, presentación y traducción), Barcelona 2011.

RELIGIÖSE INSTITUTIONEN:
ORDEN UND MISSION

Elias H. Füllenbach

Die Dominikaner zwischen Thomismus und Modernismusverdacht

Die Studienhäuser des Ordens in Europa und ihre Verbindungen

Wenn nach transnationalen Dimensionen wissenschaftlicher Theologie gefragt wird¹, fällt der Blick im katholischen Kontext notwendigerweise auf die Orden. Als meist trans- bzw. international ausgerichtete kirchliche Organisationen² haben sie auch die Entwicklung der katholischen Theologie entscheidend mitgeprägt. Trotz erheblicher, im Folgenden noch aufzuzeigender Forschungsdefizite ist der Dominikanerorden mit seiner Verpflichtung zum lebenslangen Studium und seinem komplexen Ausbildungs- und Fortbildungssystem ein gutes Beispiel für die transnationalen Vernetzungen innerhalb einer Ordensgemeinschaft, die seit ihrer Gründung im 13. Jahrhundert zugleich eine allgemein kirchliche wie theologische Außenwirkung entfaltete.

Wie der heute meist gebräuchliche Name schon sagt, geht der Dominikanerorden (lat. *Ordo fratrum praedicatorum*, also eigentlich: Orden der Predigerbrüder) auf den kastilischen Kanoniker Dominikus von Caleruega (ca. 1170–1221) zurück, der seit 1206 als Wanderprediger zur Bekehrung der Katharer durch Südfrankreich zog. Der Orden entstand aus einer kleinen Kommunität von Predigern in Toulouse, die Dominikus zusammen mit einigen Gefährten gegründet hatte³. 1216 erfolgte die erste päpstliche Bestätigung dieser nach der Augustinusregel lebenden Gemeinschaft, deren Predigtauftrag Honorius III. bereits in den folgenden Jahren auf die gesamte Christenheit ausweitete. Das bis dahin den Bischöfen bzw. einzelnen Bevollmächtigten vorbehaltene Recht der Predigt wurde damit auf einen ganzen Orden übertragen, der die Glaubensverkündigung »zum Heil der Seelen« in sei-

1 Die Vortragsfassung wurde weitgehend beibehalten und lediglich um einige Anmerkungen ergänzt.

2 Vgl. hierzu den Überblick von Joachim SCHMIEDL, Orden als transnationale Netzwerke der katholischen Kirche, in: Europäische Geschichte Online (EGO), hg. vom Institut für Europäische Geschichte, Mainz 2011-03-29. URL: <http://www.ieg-ego.eu/schmiedlj-2011-de> (Zugriff am 23.01.2013).

3 Vgl. Marie-Humbert VICAIRE, L'Ordre de Saint Dominique en 1215, in: AFP 54 (1984), S. 5–38; Simon TUGWELL, Notes on the Life of St Dominic, in: AFP 73 (2003), S. 5–141, hier S. 86–97 und 108f.

nen Konstitutionen zum ausdrücklichen Ordensziel erhob⁴. Diese orientierten sich anfangs zwar noch stark an den *Consuetudines* der Prämonstratenser – zumindest in ihrem Teil über die klösterliche Lebensweise, der weitgehend dem monastisch-kanonikalen Ideal der *vita religiosa* verpflichtet blieb⁵ –, aber sie nahmen zugleich auch zeitgenössische Korporationsvorstellungen auf: Mit seinem bewussten Verzicht auf die *stabilitas loci* wurde der Dominikanerorden so zu einem ortsunabhängigen Personenverband mit eigenen territorialen (die Gliederung in Provinzen) und hierarchischen Strukturen (das regelmäßige Generalkapitel als Repräsentant und Gesetzgeber).

Schon Dominikus sah eine profunde theologische Ausbildung⁶ als unabdingbare Voraussetzung für die Predigt an und suchte mit seiner Aussendung der Brüder nach Paris und Bologna die Anbindung an das neu entstandene Universitätsmilieu, aus dem sich dann spätestens unter seinem Nachfolger Jordan von Sachsen (Ordensmeister 1222–1237) ein erheblicher Teil des Nachwuchses rekrutierte⁷. Neben die Predigt trat daher schon früh als weitere Aufgabe die Lehrtätigkeit – sowohl im internen Studiensystem des Ordens, das im Laufe der Zeit immer weiter ausgebaut wurde, als auch an den Universitäten⁸. So konnten die Dominikaner in Paris 1229 einen ersten und ein Jahr später bereits einen zweiten Lehrstuhl übernehmen. Da der Pariser Studienkonvent Saint Jacques für die zentrale Ausbildung der ordenseigenen Lektoren jedoch bald nicht mehr ausreichte, wurden nach und nach wei-

4 Schon im Prolog der ersten Dominikanerkonstitutionen von 1228 wird betont, »cum ordo noster specialiter ob predicationem et animarum salutem ab initio noscatur institutus fuisse«. Zitiert nach Antoninus Hendrijk THOMAS, *De oudste Constituties van de Dominicanen. Voorgeschiedenis, Tekst, Bronnen, Ontstaan en Ontwikkeling (1215–1237)*. Met Uitgave van de Tekst, Leuven 1965 (BRHE 42), S. 311. Eine deutsche Übersetzung dieser Konstitutionen findet sich bei Wolfram HOYER (Hg.), *Jordan von Sachsen. Ordensmeister – Geschichtsschreiber – Beter. Eine Textsammlung*, Leipzig 2002 (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 3), S. 244–297, hier S. 246.

5 Vgl. THOMAS, *De oudste Constituties* (wie Anm. 4), S. 129–157.

6 Man denke an die wirklich innovative Neuerung, das *dormitorium* in *cellulae* aufzuteilen, um den einzelnen Brüdern das ungestörte Studieren zu ermöglichen, und die Erlaubnis, um des Studiums willen in der Nacht bei Kerzenschein aufbleiben zu dürfen. Vgl. THOMAS, *De oudste Constituties* (wie Anm. 4), S. 362; zur Bedeutung des Studiums für die Dominikaner vgl. Isnard W. FRANK, *Die Grundlegung des intellektuellen Profils des Predigerordens in seinen Anfängen*, in: *RoJGK* 17 (1998), S. 13–34; M. Michèle MULCHAHEY, »First the Bow is Bent in Study ...« *Dominican Education before 1300*, Toronto 1998 (*Studies and Texts* 132).

7 Vgl. William A. HINNEBUSCH, *History of the Dominican Order*, Bd. 1: *Origins and Growth to 1500*, Staten Island, NY 1966, S. 312–317.

8 Vgl. Isnard W. FRANK, *Die Bettelordensstudia im Gefüge des mittelalterlichen Universitätswesens*, Stuttgart 1988 (Institut für Europäische Geschichte Mainz, Vorträge 83); M. Michèle MULCHAHEY, *The Dominican Studium System and the Universities in Europe in the Thirteenth-Century. A Relationship Redefined*, in: Jacqueline HAMESSE (Hg.), *Manuels, programmes de cours et techniques d'enseignement dans les universités médiévales. Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve (9–11 septembre 1993)*, Louvain-la-Neuve 1994 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, Série 2: Textes, études, congrès 16), S. 277–324.

tere *studia generalia* in den einzelnen Ordensprovinzen errichtet, die sich ähnlich wie Paris zu bedeutenden dominikanischen Studienzentren entwickelten. Wie »international« geprägt, wenn man diesen Begriff für das Mittelalter verwenden will, diese Studienhäuser waren, macht allein schon das Beispiel des 1248 in Köln gegründeten Generalstudiums⁹ deutlich: Zur Gründung wurde der in Lauingen geborene Albertus Magnus (ca. 1200–1280) von Paris nach Köln geschickt, begleitet von seinem Schüler Thomas von Aquin (ca. 1225–1274), der einige Jahre später nach Paris zurückkehrte; Alberts Nachfolger in Köln wurde der englische Dominikaner Simon von Hinton († nach 1262).

In der frühen Neuzeit nahm dieser provinz- und länderübergreifende Austausch merklich ab. Im deutschsprachigen Raum kam es im 16. und 17. Jahrhundert sogar zu einer »Provinzialisierung« des Ordens, einem »kontinuierlichen [...] Profilverlust«, der nach Klaus-Bernward Springer »auch mit dem Rückzug aus dem universitären und schulischen Milieu zugunsten eigener Ordensstudia zu erklären«¹⁰ ist: »Während weltweit weiterhin der Dominikanerorden neben dem Jesuitenorden zur intellektuellen Elite der katholischen Kirche zählte, hatte die Reformation den intellektuellen Impetus der deutschen Predigerbrüder geschmälert und eingeschränkt«¹¹.

In den meisten romanischen Ländern fanden die wissenschaftlichen Leistungen der Dominikaner dagegen auch überregionale, teilweise sogar internationale Beachtung. 1517 holte beispielsweise der Bischof von Paris den italienischen Dominikaner Agostino Giustiniani (1470–1536)¹² nach Frankreich, weil er von dessen ausgezeichnetem Ruf als Bibelphilologe¹³ gehört hatte. Giustiniani unterrichtete bis 1522 Hebräisch und Arabisch an der Pariser Universität und edierte in dieser Zeit auch mehrere Werke jüdischer Autoren¹⁴. Im Zusammenhang mit der Gegenreformation und den Zentralisierungsbestrebungen der katholischen Reform nahm die Bedeutung des

9 Vgl. Walter SENNER, Das Studium Coloniense der Dominikaner im Mittelalter, in: Sebastian CÜPPERS (Hg.), Kölner Theologen. Von Rupert von Deutz bis Wilhelm Nyssen, Köln 2004, S. 137–161.

10 Klaus-Bernward SPRINGER, Die Dominikaner (OP), in: Friedhelm JÜRGENSMEIER/Regina Elisabeth SCHWERDTFFEGER (Hg.), Orden und Klöster im Zeitalter von Reformation und katholischer Reform 1500–1700, Bd. 2, Münster 2006 (KLK 66), S. 9–47, hier S. 43.

11 Ebd.

12 Zu ihm vgl. Aurelio CEVOLOTTO, Agostino Giustiniani. Un umanista tra Bibbia e Cabala, Genua 1992.

13 Zur vielbeachteten dominikanischen Bibelphilologie der frühen Neuzeit und zur Bedeutung des Bibelstudiums im Dominikanerorden insgesamt vgl. Elias H. FÜLLENBACH, Art. »Dominican Order, Bible in«, in: Encyclopedia of the Bible and Its Reception (EBR), Bd. 6 (2013), Sp. 1069–1076.

14 Vgl. Louis DELARUELLE, Le Séjour à Paris d'Agostino Giustiniani, in: Revue du seizième siècle 12 (1925), S. 322–337; Marie-Dominique CHENU, L'humanisme et la Réforme au Collège de Saint-Jacques de Paris, in: Archives d'histoire dominicaine 1 (1946), S. 130–154, hier S. 137.

Thomismus und damit auch die der dominikanischen Theologie stark zu. Es gab sogar den von Mitgliedern des Ordens gestützten Versuch, den Thomismus zur *unica via* zu erklären. Dabei spielte der Dominikanerpapst Pius V. (Michele Ghislieri, 1504–1572, Pontifikat 1566–1572) eine wichtige Rolle¹⁵.

Im 19. und frühen 20. Jahrhundert sah die Situation wiederum völlig anders aus. Von den Folgen der Französischen Revolution und der Napoleonischen Feldzüge, der Säkularisation in Deutschland und der Klosteraufhebungen in zahlreichen anderen europäischen Ländern erholte sich der Orden nur langsam¹⁶. 1838 konnte nach jahrzehntelanger Unterbrechung erstmals wieder ein Generalkapitel abgehalten werden – und zwar nicht zufällig in Rom, da der Orden in Italien, insbesondere im wiederhergestellten Kirchenstaat, einige seiner Konvente, die von den französischen Truppen geschlossen worden waren, zurückerhalten hatte. Nach dem Ende der französischen Besatzung war auch der Lehrbetrieb am römischen *Collegium D. Thomae in Urbe*, das wegen seiner unmittelbaren Nachbarschaft zur Dominikanerkirche Santa Maria sopra Minerva auch einfach *Minerva* genannt wurde¹⁷, wieder aufgenommen worden¹⁸. Das *Collegium* entwickelte sich im 19. Jahrhundert zu einem bedeutenden Studienzentrum des Ordens¹⁹ und trug entscheidend zur Ausbreitung des (Neu)Thomismus bei²⁰, da die Vorlesungen auch von auswärtigen Studenten, die nicht dem Dominikanerorden angehörten, besucht werden konnten. So studierten beispielsweise Franz S. Hettinger (1819–1918)²¹, Hermann Ernst Plaßmann (1817–1864)²² und der spätere Bischof von Chur, Georg Schmid von Grüneck (1851–1932)²³, am römischen *Collegium* der Dominikaner.

15 Vgl. Claus ARNOLD, Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung, Paderborn u.a. 2008 (Römische Inquisition und Indexkongregation 10), S. 100–105.

16 Einen kurzen historischen Überblick bietet William A. HINNEBUSCH, Kleine Geschichte des Dominikanerordens, Leipzig 2004 (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 4), S. 193–208.

17 Vgl. Innocenzo TAURISANO, Note storiche sul »Collegium D. Thomae de Urbe« e gli studi domenicani in Roma, in: *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 17/33 (1925/26), S. 306–321.

18 Als die Dominikaner 1873 auch von dort vertrieben wurden, konnten sie dank der Gastfreundschaft des französischen Kollegs den Unterricht fortsetzen.

19 Vgl. Detlef PEITZ, Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870), Bonn 2006, S. 21–24.

20 Vgl. bereits die Einschätzung von Bernhard DÖRHOLT, Der Predigerorden und seine Theologie. Jubiläumsschrift, Paderborn 1917, S. 57: »Dem Wirken dieser vortrefflichen Lehranstalt ist zum großen Teil die thomistische Bewegung, die sich von den vierziger Jahren des 19. Jahrhunderts an in immer steigender Weise über Italien und weiterhin auch über die anderen katholischen Länder verbreitete, zu verdanken«.

21 Zu ihm vgl. Abraham Peter KUSTERMANN, Art. »Hettinger«, in: *LThK*³ 5 (1996), Sp. 77.

22 Zu ihm vgl. Peter WALTER, Art. »Plaßmann«, in: *LThK*³ 8 (1999), Sp. 346; PEITZ, Die Anfänge der Neuscholastik (wie Anm. 19), S. 199–247.

23 Zu ihm vgl. Pierre Louis SURCHAT, Art. »Schmid von Grüneck«, in: Erwin GATZ (Hg.), Die

Im Unterricht wurde bewusst auf Werke des 17. und 18. Jahrhunderts zurückgegriffen: Für das Philosophiestudium wurden am *Collegium* weiterhin die Lehrbücher von Antoine Goudin OP (1639–1695)²⁴ und Salvatore Maria Roselli OP (1722–1784)²⁵ benutzt, während dem Theologieunterricht die umfangreiche, »im Geiste des heiligen Thomas« verfasste *Theologia scholastico-dogmatica*²⁶ des Ludovico Vincenzo Gotti OP (1664–1742)²⁷ zugrunde gelegt wurde²⁸. Rosellis Werk wurde auf dem Generalkapitel von 1838 sogar ausdrücklich empfohlen, auch wenn es nicht mehr in allen Bereichen zeitgemäß erschien:

Cum philosophiae studium ita sit a iuvenibus nostris instituendum, ut viam sternat ad divi Thomae doctrinam rite percipiendam faciliusque addiscendam, statuimus, ut ad triennium philosophicis institutionibus patris Roselli, ordinis nostri, studere atque edoceri debeat; in physica tamen aliquo neoterico uti possint auctore²⁹.

Wie Detlef Peitz in seiner Arbeit über *Die Anfänge der Neuscholastik in Deutschland und Italien (1818–1870)* nachweist, orientierte sich selbst die »einzige Neubearbeitung der thomistischen Philosophie in diesem Zeitraum«, die 1851 erstmals erschienene *Philosophica thomistica* von Giacinto de Ferrari OP (1804–1874)³⁰, »bis hin zur Stoffanordnung am Werk Rosellis«³¹.

In ihrer Wirkung nicht zu unterschätzen sind auch die editorischen Leistungen dieser Jahre: 1852 veröffentlichten die Dominikaner in Orvieto zum Beispiel eine zwölfbändige Thomasausgabe, die von den meisten Konventen im Orden angeschafft wurde³². Diese und ähnliche Neueditionen trugen

Bischöfe der deutschsprachigen Länder 1785/1803 bis 1945. Ein biographisches Lexikon, Berlin 1983, S. 660–663.

24 Antoine GOUDIN, *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque Divi Thomae dogmata*, 4 Bde., Lyon 1671. Zu ihm vgl. Ulrich Gottfried LEINSLE, Art. »Goudin«, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 964; David BERGER, Art. »Goudin«, in: BBKL 18 (2001), Sp. 529f.

25 Savatore M. ROSELLI, *Summa philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis*, 6 Bde., Rom 1777–1783. Zu ihm vgl. Heinrich M. SCHMIDINGER, Art. »Roselli«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 1301; zur Rezeption seines Werks vgl. Enrico Ignazio NARCISO, *La Summa philosophica di Salvatore Roselli e la rinascita del Tomismo*, Roma 1966 (*Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo* 2); sowie PEITZ, *Die Anfänge der Neuscholastik* (wie Anm. 19), S. 18–21.

26 Vincenzo L. GOTTI, *Theologia scholastico-dogmatica iuxta mentem D. Thomae Aquinatis*, 16 Bde., Bologna 1727–1735.

27 Zu ihm vgl. Viola TENGE-WOLF, Art. »Gotti«, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 951; David BERGER, Art. »Gotti«, in: BBKL 18 (2001), Sp. 528f.

28 Vgl. PEITZ, *Die Anfänge der Neuscholastik* (wie Anm. 19), S. 23.

29 Benedictus M. REICHERT (Hg.), *Acta Capitulorum Generalium Ordinis Praedicatorum*, Bd. 9: *Ab anno 1725 ad annum 1844*, Rom 1904 (*Monumenta Ordinis Fratrum Praedicatorum Historica* 14), S. 400.

30 Giacinto de FERRARI, *Philosophia thomistica qua veteris ac novae scholae doctrina analytice expenditur*, 3 Bde., Rom 1851.

31 PEITZ, *Die Anfänge der Neuscholastik* (wie Anm. 19), S. 23.

32 Vgl. ebd., S. 22.

dazu bei, dass der Thomismus auch außerhalb Italiens Verbreitung fand. Als 1857 an der Wiener Universität ein Lehrstuhl für thomistische Theologie eingerichtet wurde, bat Kardinal Joseph Othmar von Rauscher (1797–1875) den Ordensmeister darum, ihm den italienischen Dominikaner Filippo Maria Guidi (1815–1879)³³ zu schicken³⁴. Guidi trat bereits im selben Jahr die Stelle an und lehrte bis 1863 in Wien. Ausnahmsweise besuchten auch die Studenten des Wiener Hausstudiums die Vorlesungen ihres Mitbruders. Hier kam der entscheidende An Schub zur Transnationalität also von außen.

Während wir über den italienischen Thomismus und die Entstehung der Neuscholastik dank der Studien von Heinrich M. Schmidinger³⁵, Peter Walter³⁶, Detlef Peitz³⁷ u.a. inzwischen einigermaßen gut unterrichtet sind, ist die ordensinterne Verbreitung (neu)thomistischer Positionen außerhalb Italiens allerdings weiterhin ein Forschungsdesiderat. Kein einziges Generalat des 19. und 20. Jahrhunderts ist bislang wissenschaftlich aufgearbeitet – das gilt selbst für die Amtszeiten der drei besonders herausragenden Ordensmeister Alexandre-Vincent Jandel (1810–1872, 1850 vom Papst als Generalvikar des Ordens eingesetzt, Ordensmeister 1855–1872)³⁸, Andreas Frühwirth (1845–1933, Ordensmeister 1891–1904)³⁹ und Hyacinthe-Marie Cormier (1832–1916, Ordensmeister 1904–1916)⁴⁰. Während Jandel einen äußerst strengen, sich an der mittelalterlichen Observanzbewegung orientierenden Kurs verfolgte, um dem Orden zu einem neuen Aufschwung zu verhelfen, haben Frühwirth und Cormier jeweils aktive ›Wissenschaftsförderung‹ im Orden betrieben, die sich u.a. in der Gründung mehrerer Institute und Zeitschriften niederschlug⁴¹.

33 Zu ihm vgl. Angelus WALZ, I Cardinali Domenicani. Note bio-bibliografiche, Florenz/Rom 1940, S. 60; Ulrich HORST, Art. »Guidi«, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 1094.

34 Vgl. PEITZ, Die Anfänge der Neuscholastik (wie Anm. 19), S. 302.

35 Vgl. z.B. Heinrich M. SCHMIDINGER, Der Streit um die Anfänge der italienischen Neuscholastik: Salvatore Roselli (1722–1784), Vincenzo Buzzetti (1777–1824) und Gaetano Sanseverino (1811–1865), in: Emerich CORETH/Walter M. NEIDL/Georg PFLIGERSDORFFER (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2: Rückgriff auf scholastisches Erbe, Graz u.a. 1988, S. 72–82.

36 Vgl. z.B. Peter WALTER, Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum, in: CORETH/NEIDL/PFLIGERSDORFFER (Hg.), Christliche Philosophie, Bd. 2 (wie Anm. 35), S. 131–194; sowie seinen Beitrag im vorliegenden Band.

37 Vgl. PEITZ, Die Anfänge der Neuscholastik (wie Anm. 19).

38 Zu ihm vgl. André DUVAL, Art. »Jandel«, in: Dictionnaire de Spiritualité 8 (1974), Sp. 95–100. Zu seiner Amtsführung vgl. auch HINNEBUSCH, Kleine Geschichte des Dominikanerordens (wie Anm. 16), S. 198–203.

39 Zu ihm vgl. Isnard W. FRANK, Art. »Frühwirth«, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 211. Die Biographie von Angelus WALZ, Andreas Kardinal Frühwirth (1845–1933). Ein Zeit- und Lebensbild, Wien 1950, ist zwar immer noch lesenswert, genügt aber nicht mehr den modernen wissenschaftlichen Ansprüchen.

40 Zu ihm vgl. Michael DILLMANN, Art. »Cormier«, in: BBKL 28 (2007), Sp. 325–343. Aufgrund der 1994 erfolgten Seligsprechung liegen auch mehrere hagiographische Darstellungen vor.

41 Im Generalat Frühwirths wurden beispielsweise die *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedi-*

Auch die Geschichte der meisten Studienhäuser des Ordens ist noch nicht geschrieben. Ausnahmen sind die von Marie-Joseph Lagrange OP (1855–1938)⁴² gegründete *École biblique* in Jerusalem⁴³ und die von den Dominikanern betreute theologische Fakultät der Universität Fribourg in der Schweiz⁴⁴. Die bahnbrechende Studie von Otto Weiß über *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden* von 1998 hat erstmals etwas Licht in das Dunkel der ordensinternen Auseinandersetzungen im Modernismusstreit, insbesondere in die Situation an der Fribourger Fakultät, gebracht⁴⁵. Über das *Angelicum*, die bis heute bestehende Hochschule der Dominikaner in Rom, liegen dagegen nur einige ältere Arbeiten von Angelus Walz OP⁴⁶ und Ambrosius Eßer (Eszer) OP⁴⁷ vor. Auch die Verbindungen dieser internationalen Studienzentren zu den Ausbildungshäusern der einzelnen Ordensprovinzen sind noch weitgehend unerforscht. Ein Grund hierfür ist teilweise die schlechte Quellenlage. So haben sich im Archiv der deutschen Dominikanerprovinz Teutonia zum Beispiel kaum Akten aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert erhalten; ein Großteil der Bestände wurde während des Zweiten Weltkriegs vernichtet, teils durch Brandbomben zerstört, teils bewusst verbrannt, um einen möglichen Zugriff durch die Gestapo zu verhindern, teils auch tatsächlich beschlagnahmt.

Trotz dieser Forschungsdefizite sollen im Folgenden die transnationalen Verbindungen im Dominikanerorden anhand einiger Beispiele verdeutlicht werden: In einem ersten Teil werden die Anfänge der Studienhäuser der englischen und deutschen Ordensprovinzen vorgestellt, an denen zunächst aus-

catorum, die *Revue biblique* und die *Revue thomiste* als Zeitschriften sowie die *Monumenta ordinis fratrum praedicatorum historica* als wissenschaftliche Reihe gegründet. Vgl. WALZ, Andreas Kardinal Frühwirth (wie Anm. 39), S. 188f. und 246.

- 42 Zu ihm vgl. Bernard MONTAGNES, Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique, Paris 2004.
- 43 Vgl. Jerome MURPHY-O'CONNOR, The École Biblique and the New Testament: A Century of Scholarship (1890–1990). With a Contribution by Justin Taylor, Fribourg/Göttingen 1990 (NTOA 13); Dominique TRIMBUR, Une école française à Jérusalem. De l'école pratique d'études bibliques des Dominicains à l'école biblique et archéologique française de Jérusalem, Paris 2002 (Mémoire Dominicaine, Série thématique 5).
- 44 Vgl. Roland RUFFIEUX (Hg.), Histoire de l'Université de Fribourg Suisse/Geschichte der Universität Freiburg Schweiz. 1889–1989. Institutions, enseignement, recherches/Institutionen, Lehre und Forschungsbereiche, 3 Bde., Fribourg 1991–1992. Zur theologischen Fakultät vgl. ebd., Bd. 2: Les Facultés/Die Fakultäten, Fribourg 1991, S. 475–559.
- 45 Otto WEISS, Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum »Sodalitium Pianum«, Regensburg 1998 (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2).
- 46 Angelo WALZ, L'Angelicum. Cenni storici e descrizione d'un Ateneo Pontificio dell'urbe, in: *Angelicum* 19 (1942), S. 289–311.
- 47 Ambrogio ESZER, La Pontificia Università di San Tommaso, in: *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 47/91 (1983), S. 98–109.

ländische Lektoren unterrichtet; in einem zweiten Teil wird auf die internationalen Kommunitäten in Fribourg und Rom eingegangen, um abschließend einen Ausblick auf die Entwicklungen nach dem Ersten Weltkrieg zu wagen.

I. Die Studienhäuser in England und Deutschland

Die englische Ordensprovinz⁴⁸ unterhielt seit dem 17. Jahrhundert im flandrischen Bornhem einen Exilkonvent; 1697 kam ein Ausbildungshaus in Löwen hinzu. Ende des 18. Jahrhunderts führten die Revolutionskriege zur Vertreibung der englischen Dominikaner aus ihrem Exil⁴⁹. Als 1797 der Versuch, nach Bornhem zurückzukehren, scheiterte, kehrten die Brüder nach Großbritannien zurück und verteilten sich auf verschiedene Missionsstationen in Nordengland, z.B. in Leicester⁵⁰. Da die weitere Zukunft im englischen Königreich jedoch ungewiss blieb, siedelten 1804 die ersten beiden Dominikaner in die USA über. »Ihre Berichte überzeugten« den damaligen Ordensmeister »von der Möglichkeit, den Orden auch in den USA auszubringen; 1806 forderte er daher die englischen Brüder zur Errichtung einer eigenständigen dominikanischen Ordensprovinz in den USA auf«⁵¹. Die englische Mutterprovinz geriet deswegen »in immer stärkere Personalnot [...], da die über den Atlantik entsandten Brüder beim Aufbau in England fehlten«.

Die Situation änderte sich erst, als die Dominikaner 1850 eine Kirche in Woodchester übernahmen und dort auch ein eigenes Kloster errichten konnten⁵². Jandel war von der Einfachheit des Hauses beeindruckt. Er schickte Lektoren aus anderen Provinzen nach England, um in Woodchester zu unterrichten. Wie das Beispiel des Iren Thomas N. Burke OP (1830–1883)⁵³ zeigt, ging es Jandel dabei vor allem um die Einführung strikter Ordensobservanz, denn Burke hatte zuvor dem nach den Vorstellungen Jandels umgewandelten Vorzeigekonvent an Santa Sabina in Rom angehört. Burke war noch nicht einmal zum Priester geweiht worden, als er 1851 in Woodchester ankam,

48 Zur Geschichte der englischen Provinz vgl. immer noch Bede JARRETT, *The English Dominicans*, London/New York 1921.

49 Vgl. ebd., S. 196.

50 Wolfram HOYER, *Die Provinzen und Kongregationen des Dominikanerordens* (Teil 2), in: *Dominican History Newsletter* 11 (2002), S. 265–295, hier S. 287.

51 Ebd.

52 Vgl. ebd.

53 Zu ihm vgl. den Nachruf von Matthew RUSSELL, *Father Thomas Burke, O.P., R.I.P.*, in: *The Irish Monthly* 11 (1883), S. 458–462; sowie die mehrfach wieder aufgelegte Biographie von William J. FITZ-PATRICK, *The Life of the Very Rev. Thomas N. Burke, O.P.*, 2 Bde., London 1885.

aber er hatte den ausdrücklichen Auftrag, »to help his English brethren to learn the true traditions of the Order and to see that no point of regular observance was being overlooked«⁵⁴.

In den folgenden Jahren halfen immer wieder Lektoren anderer Provinzen in Woodchester aus, insbesondere aus Frankreich und Italien. 1854 wurden beispielsweise die Patres Pozzo und Utili nach Woodchester geschickt⁵⁵; doch über ihren Unterricht wissen wir nichts. In den frühen 1860er Jahren folgte ihnen Agostino Aquilanti OP (geb. 1831)⁵⁶, zuvor Prior in Löwen, der die englischen Ordensstudenten auf Thomas hin ausrichten sollte. Letztlich ging es um die Durchsetzung der 1852 von Jandel erlassenen Ausbildungsordnung, die auf die mittelalterliche Lehrtradition des Ordens rekurrierte und eine strikte Orientierung an Thomas vorsah, zumal Pius IX. Jandel wiederholt »auf die Dringlichkeit einer Rückkehr zum Thomismus« hingewiesen hatte⁵⁷. Doch Aquilanti blieb nur kurz in England und reiste bereits im Herbst 1864 weiter nach Düsseldorf, um dort beim Aufbau eines deutschen Ausbildungshauses zu helfen. Dieser Wechsel war nicht ungewöhnlich. Meist bestand das Lektorenkollegium in Woodchester nur aus zwei oder drei Patres, die unterrichten konnten, und viele von ihnen wurden nach kurzer Zeit schon wieder an anderen Orten eingesetzt. Aber es blieben auch nicht alle englischen Ordensstudenten bis zum Abschluss ihres Studiums in Woodchester, sondern geeignete Kandidaten wurden nach Löwen geschickt, um dort ihre philosophisch-theologischen Studien fortzusetzen.

1906 verlegte die englische Ordensprovinz ihr Studienhaus nach Hawkesyard in der Grafschaft Staffordshire. Auch hier unterrichteten zunächst vorwiegend Ordensbrüder aus anderen Provinzen: So wurde Jean-Dominique Folghera OP (1870–1945)⁵⁸, ein Mitglied der französischen Ordensprovinz und ausgewiesener Thomaskenner, zum ersten Studienregens bestimmt; auch Dominikus Prümmer OP (1866–1931)⁵⁹ unterrichtete kurz in Hawkesyard, fand die Zustände dort aber so unbefriedigend, dass er das einsam gelegene Haus bald wieder verließ und nach Fribourg wechselte. Im Sommer 1914 wurde dieser transnationale und provinzübergreifende Austausch dann

54 Raymund DEVAS, *Their second Spring*, in: Bede JARRETT u.a., *The English Dominican Province (1221–1921)*, London 1921, S. 249–272, hier S. 257f.

55 Vgl. ebd., S. 259.

56 Zu ihm vgl. Meinolf LOHRUM, *Die Wiederanfänge des Dominikanerordens in Deutschland nach der Säkularisation 1856–1875*, Mainz 1971 (WSAMA.T 8), S. 69, Anm. 92. Das Todesjahr ließ sich bislang nicht ermitteln.

57 PEITZ, *Die Anfänge der Neuscholastik* (wie Anm. 19), S. 389.

58 Zu ihm vgl. Simon TUGWELL/Dom[inic] Aidan BELLENGER (Hg.), *Letters of Bede Jarrett. Letters and other Papers from the English Dominican Archives*, selected by Bede BAILEY, Bath 1989 (Dominican Sources 5), S. 231.

59 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Prümmer«, in: *BBKL* 20 (2002), Sp. 1193–1195; Andreas-P. ALKOEFER, Art. »Prümmer«, in: David BERGER/Jörgen VIJGEN (Hg.), *Thomistenlexikon*, Bonn 2006, Sp. 529–534.

mit einem Schlag beendet. Als während eines Frankreichaufenthalts Folgerhas der Erste Weltkrieg ausbrach, konnte er nicht nach England zurückkehren, da ihm die Papiere verweigert wurden (den französischen Behörden galt er als Italiener, den italienischen als Franzose). Fortan mussten die englischen Dominikaner auf Lektoren aus ihren eigenen Reihen zurückgreifen.

Auch in Deutschland versuchten die Dominikaner seit Mitte des 19. Jahrhunderts wieder Fuß zu fassen, nachdem in der Säkularisation alle Klöster aufgehoben worden waren⁶⁰. 1860 konnte die erste Niederlassung in Düsseldorf gegründet werden. Da keine deutschen Patres für die Ausbildung des Ordensnachwuchses zur Verfügung standen, bat Pater Dominikus Lentz OP (1820–1883)⁶¹, der von Jandel mit der Wiedergründung der deutschen Provinz beauftragt worden war, um geeignete Mitbrüder aus Italien: »Da der größte Teil der Konvente in Italien aufgehoben worden ist, hätten Sie nicht irgendeinen guten Pater zur Verfügung, um ihn mir als Novizenmeister zu schicken«⁶², fragte er den Ordensmeister. Nachdem sich Jandel im August 1862 selbst ein Bild von der Situation in Düsseldorf gemacht hatte⁶³, versetzte er im Oktober 1864 die ersten beiden Italiener, Pater Luigi (Aloysius) Germano OP (geb. 1839)⁶⁴ und den bereits erwähnten Pater Agostino Aquilanti OP, der zuvor schon in Löwen und Woodchester unterrichtet hatte, in das neue Haus und ernannte Aquilanti im November 1864 auch zum Novizenmeister. Sie gaben ihren Unterricht – wie damals im Orden allgemein üblich – auf Latein, verfügten aber möglicherweise auch über einige (bescheidene?) Deutschkenntnisse. Pater Germano wurde sogar zu einem beliebten Beichtvater der Stadt; er verließ 1869 den Orden, nachdem er sich in Düsseldorf in ein Mädchen verliebt hatte⁶⁵.

Wie aus der im römischen Generalarchiv des Ordens erhaltenen, von Meinolf Lohrum OP ausgewerteten Korrespondenz der in Düsseldorf tätigen Brüder mit Jandel deutlich wird, herrschte in dem deutschen Ausbildungshaus »eine bedrückende und trostlose Atmosphäre, die wenig anziehend auf Interessenten für den Orden wirkte«⁶⁶. Als problematisch erwies sich insbesondere, dass der Ordensmeister in Rom das Düsseldorfer Kloster zu einem

60 Zur Wiedergründung der deutschen Ordensprovinz vgl. LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56); sowie Willehad Paul ECKERT, Die Anfänge der wiederbegründeten Provinz Teutonia der Dominikaner, in: Dominikanerkloster Düsseldorf (Hg.), Caritas & scientia. Dominikanerinnen und Dominikaner in Düsseldorf. Begleitbuch zur Ausstellung, Düsseldorf 1996, S. 65–79.

61 Zu ihm vgl. LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56), S. 213.

62 Lentz an Jandel, 27. Februar 1861, zitiert nach ebd., S. 108f.

63 Vgl. LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56), S. 68.

64 Zu ihm vgl. ebd., S. 69, Anm. 69.

65 Vgl. ebd., S. 71.

66 Ebd., S. 206.

streng observanten Vorzeigekonvent für den gesamten Orden machen wollte, dabei aber offenbar »kaum Rücksicht nahm auf die deutschen Umstände aufgrund des Klimas und der Lebensgewohnheiten«⁶⁷. Nachtchor und unzureichendes Essen ließen sich beispielsweise kaum mit der aufreibenden Arbeit in der Seelsorge vereinbaren. Aber auch die für die Ausbildung zuständigen Lektoren litten unter den Zuständen im Haus: Aquilanti wurde schon nach wenigen Monaten krank und musste im Februar 1867 schließlich als Lektor und Novizenmeister abgelöst werden⁶⁸; andere Mitbrüder baten bereits nach kurzer Zeit, in ihre Heimat zurückkehren zu dürfen, da sie das rheinische Wetter nicht vertrugen oder ständig »unter Kopfschmerzen und Schlaflosigkeit« litten⁶⁹. Den ausbleibenden Ordensnachwuchs kommentierte der Trierer Bischof Matthias Eberhard (1818–1876) mit den Worten: »Wenn Sie an Zahl nicht zunehmen, liegt das zum großen Teil an Ihrer Strenge«⁷⁰.

Tatsächlich blieben von den 21 Männern, die zwischen 1860 und 1875 in Düsseldorf eintraten, weil sie sich zum Ordenspriester im Dominikanerorden berufen fühlten, lediglich acht⁷¹. Meist betrug die Zahl der Ordensstudenten, für die Vorlesungen zu halten waren, nur zwei oder drei. Die Motivation zum Unterricht war daher weder bei den Lektoren noch bei den Studenten besonders hoch. Ein deutscher Dominikaner beklagte sich deswegen sogar beim Ordensmeister:

Fr. Jordanus [...] hat mir mitgeteilt, daß er von Beginn des letzten Schuljahres bis zum Fest der Beschneidung nur 24 Stunden vom Novizenmeister erhalten habe, weil dieser krank gewesen wäre. Die Vorlesungen dauerten nur eine halbe Stunde. Vom Beginn des Jahres 1866 bis zum Ende des Studienjahres hatte er keine Vorlesungen⁷².

Aus der Sicht der italienischen Lektoren sah die Situation dagegen völlig anders aus: Während der genannte Frater Jordanus »weder Willen noch Verstand« habe, sei ein anderer Student zwar »guten Willen[s], aber dem Ärmsten fehlt leider« die nötige »Auffassungsgabe, um einige Ideen von der Theo-

67 Ebd., S. 94.

68 Vgl. ebd., S. 70. Aquilanti wurde daraufhin Studienregens in Flavigny-sur-Ozerain. 1870 kehrte er nach Deutschland zurück und übernahm das Amt des Hausoberen im Berliner Konvent. Als während des Kulturkampfes alle ausländischen Geistlichen ausgewiesen wurden, musste er im Oktober 1874 Berlin verlassen und kehrte nach Italien zurück. Vgl. ebd., S. 111 und 182.

69 Vgl. ebd., S. 114.

70 Zitiert nach Meinolf LOHRUM, Die neue Teutonia. Zur Geschichte ihrer Wiedergründung und Entwicklung, in: Thomas EGGENSBERGER/Ulrich ENGEL (Hg.), Wahrheit. Recherchen zwischen Hochscholastik und Postmoderne, Mainz 1995 (WSAMA.P 9), S. 353–364, hier S. 357.

71 Vgl. ebd.

72 Antonius Krautwig OP an Jandel, 19. Januar 1867, zitiert nach LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56), S. 112.

logie mitzubekommen«⁷³. Von den drei Studenten im Haus bleibe eigentlich nur einer übrig, der für das Studium geeignet sei. »Da die Bedingungen nun so sind«, sei es wohl das Beste, einen der Lektoren »in irgendein Generalstudium zu versetzen, wo er sich mit größerem Eifer der Entfaltung seiner Fähigkeiten widmen kann«⁷⁴. Diese Einschätzung wurde von dem angesehenen Pater Egidio Mauri OP (1828–1896)⁷⁵, den Jandel 1867 zum Oberen des Düsseldorfer Klosters bestimmt hatte⁷⁶ und der nur wenige Jahre später zum Bischof von Rieti, dann zum Erzbischof von Ferrara und 1895 schließlich sogar zum Kardinal aufsteigen sollte, bestätigt: Die Düsseldorfer Ordensstudenten »hätten [...] eine solche Abneigung gegen jedes spekulative Denken und drängten so sehr auf Abschluß der Studien, wobei sie sich mit etwas Moraltheologie begnügten, daß sie auch den willigsten Mann« entmutigen würden, schrieb er im Februar 1870 nach Rom⁷⁷. Wenige Monate später berichtete ein anderer Lektor dem Ordensmeister, dass es »in Düsseldorf keine talentierten Studenten« gebe; ja, »es sei [...] noch nicht einmal der Wille zu spüren, sich gründlich mit der Lehre des hl. Thomas zu befassen. Auch die Möglichkeit fehle dafür, da die Studenten möglichst bald in der Seelsorge eingesetzt werden müßten«⁷⁸.

Die Studiensituation wirkte also auf alle Beteiligten unbefriedigend. Dominikus Lentz OP erklärte daher im November 1870, dass es »so früh wie möglich« darauf ankomme, »unsere eigenen Lektoren für das Noviziat in Düsseldorf zu haben«⁷⁹. Ob die wiederholten Klagen auch damit zusammenhingen, dass sich die Studenten mit den Nachfolgern Germanos und Aquilantius nicht auf Deutsch verständigen konnten, ist nachträglich kaum mehr zu klären. Jedenfalls half in den folgenden Monaten der aus Klagenfurt stammende und zur dominikanischen *Provincia Imperii* gehörende⁸⁰ Pater Albert Fachbach von Lohnbach (1832–1915)⁸¹ in Düsseldorf aus. Da er jedoch keine Lehrbefugnis besaß, informierte er den Ordensmeister über seine Tätig-

73 Gaetano Pecchia OP an Jandel, 12. November 1867, zitiert nach ebd.

74 Ebd.

75 Zu ihm vgl. WALZ, I Cardinali Domenicani (wie Anm. 33), S. 52.

76 In einem Schreiben vom 3. Februar 1870 bat Pater Mauri den Ordensmeister um seine Ablösung: »ich bin immer mehr davon überzeugt, daß ich nicht der Richtige bin, um die Deutschen zu leiten, die oft einen starrköpfigen und übelnehmerischen Charakter haben. Für einige hier bin ich nur geduldet«. Zitiert nach LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56), S. 209f.

77 Ebd., S. 114.

78 Ebd.

79 Lentz an Jandel, 17. November 1870, zitiert nach ebd., S. 115.

80 Die sogenannte Reichsprovinz der Dominikaner entstand 1857. In ihr wurden die übriggebliebenen Konvente der österreichisch-ungarischen Provinz mit den Klöstern der *Provincia Bohemiae* zusammengeschlossen. 1905 löste Cormier den Verband wieder auf. Vgl. HOYER, Die Provinzen (wie Anm. 50), S. 289.

81 Zu ihm vgl. LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56), S. 72, Anm. 126. Lohnbach verließ 1879 den Orden.

keit: »Wenn es Ihnen nicht mißfällt, will ich mit den Novizen [...] täglich einige Gespräche (nicht Vorlesungen, denn ich bin kein Lektor) über Moral und Dogmatik oder die Hl. Schrift halten, damit sie die Zeit ausnutzen«⁸². Daraufhin wurde Lohnbach noch im selben Monat von Jandel zum Lektor der Theologie ernannt⁸³.

Noch konnte auf Lektoren aus Italien aber nicht verzichtet werden. Im September 1871 traf deshalb erneut ein italienischer Dominikaner in Düsseldorf ein: Pater Vincenzo Lombardo OP (1836–1909)⁸⁴, der das Amt des Novizenmeisters übernahm und zugleich einen Lehrauftrag für Exegese erhielt⁸⁵. Auch er verließ im August 1873, also schon nach zwei Jahren, das deutsche Studienhaus, »weil er sich in Düsseldorf überflüssig vorkam«⁸⁶. Da die meisten Konvente in Italien inzwischen aufgelöst waren, bemühte sich der Ordensmeister darum, die vertriebenen italienischen Brüder auf die einzelnen Studienhäuser des Ordens zu verteilen, was freilich nicht immer einfach gelang, wie Jandel in einem Brief zugeben musste:

Ich brauche Lektoren für Huissen, Düsseldorf, Wien, Krakau, Graz, Malta und Frankreich, und unsere italienischen Lektoren ziehen es vor, die Karriere aufzugeben und zu Hause zu bleiben oder sich eine Stelle in irgendeinem Seminar zu suchen, als im Dienste des Ordens ihre Heimat zu verlassen⁸⁷.

Der Kulturkampf machte dann auch im deutschen Reich jeden weiteren transnationalen Austausch zunichte. Doch es blieb nicht bei der Ausweisung der ausländischen Geistlichen. Als mit dem Klostersgesetz von 1875 alle Orden, die sich nicht ausschließlich der Krankenpflege widmeten, in Preußen verboten wurden, mussten auch die deutschen Dominikaner ihre beiden Häuser in Düsseldorf und Berlin verlassen⁸⁸; aus ihrem niederländischen Exil⁸⁹ durften sie erst 1887 ins Rheinland bzw. 1889 nach Berlin zurückkehren. Im September 1894 konnte auch das in Venlo eingerichtete Studium wieder nach Düsseldorf verlegt werden. Am Düsseldorfer Studienhaus, das 1897 aufgrund der gestiegenen Studentenzahlen zum *studium generale* erhoben wurde, lehrten seitdem fast ausschließlich Mitglieder der 1895 wiedergegründeten deutschen Ordensprovinz Teutonia.

82 Lohnbach an Jandel, 16. Dezember 1870, zitiert nach ebd., S. 115.

83 Vgl. LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56), S. 115.

84 Zu ihm vgl. ebd., S. 75, Anm. 146.

85 Ebd., S. 116.

86 Ebd., S. 75.

87 Jandel an Pius M. Rouard de Card OP, 21. Oktober 1868, zitiert nach ebd., S. 113.

88 Vgl. LOHRUM, Die Wiederanfänge (wie Anm. 56), S. 124–130 und 188–193.

89 Seit 1879 wurden die aus Deutschland vertriebenen Brüder und Patres im niederländischen Venlo zusammengezogen. Vgl. LOHRUM, Die neue Teutonia (wie Anm. 70), S. 361f.; ECKERT, Die Anfänge (wie Anm. 60), S. 71f.

II. Internationale Kommunitäten

Trotz mancher Rückschläge, zu denen auch die schwierigen Wiederanfänge in Deutschland zu zählen sind, gelang es Jandel, den Dominikanerorden aus der wohl »schlimmsten« Krise »seiner Geschichte« herauszuführen⁹⁰. »Während der 22-jährigen Amtszeit Jandels fand der Orden wieder zu seiner Einheit zurück, erneuerte seinen Geist, reorganisierte seine Provinzen, reaktivierte seine Leitungsstruktur und weitete sein Apostolat aus«, fasst William A. Hinnebusch OP die Entwicklung bis 1872 zusammen⁹¹, an die Jandels Nachfolger anknüpfen konnten. So erlebte der Dominikanerorden schon unter José M. Larroca OP (1813–1891, Ordensmeister 1879–1891)⁹² einen neuen, teils rapiden Aufschwung, der sich auch zunehmend im wissenschaftlichen Bereich zeigte. 1890 übernahmen die Dominikaner die theologische Fakultät an der katholischen Universität in Fribourg⁹³. Bei der Besetzung der Lehrstühle griff Larroca auf dominikanische Gelehrte aus verschiedenen Ländern und Ordensprovinzen zurück: Neben den beiden Franzosen Joachim-Joseph Berthier OP (1848–1924)⁹⁴ und Marie-Thomas Coconier OP (1846–1908)⁹⁵ gehörten beispielsweise auch Pater Joseph Kennedy OP (1862–1930)⁹⁶ aus den USA und der Spanier Norbert del Prado OP (1852–1918)⁹⁷, der zuvor Moralthologie an der katholischen Universität in Manila⁹⁸ unterrichtet hatte, dem ersten Professorenkollegium an. Hinzu kamen mehrere Mitglieder der *Provincia Imperii*, der sogenannten Reichsprovinz, in der Jandel die in der Habsburgermonarchie gelegenen Klöster zusammengefasst hatte; der bekannteste unter ihnen war Albert Maria Weiß OP (1844–1925)⁹⁹, der allerdings zunächst nicht an der theologischen, sondern im Sommersemester 1890 an der philosophischen und dann mehrere Semester an der juristischen Fakultät unterrichtete und Vorlesungen über Gesellschaftslehre, Nationalökonomie und Rechtsphilosophie hielt¹⁰⁰.

90 HINNEBUSCH, Kleine Geschichte des Dominikanerordens (wie Anm. 16), S. 208.

91 Ebd.

92 Zu ihm vgl. Michael DILLMANN, Art. »Larroca y Estala«, in: BBKL 32 (2011), Sp. 875–883.

93 Vgl. WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 33–35.

94 Zu ihm vgl. Michael DILLMANN, Art. »Berthier«, in: BBKL 29 (2008), Sp. 167–172.

95 Zu ihm vgl. RUFFIEUX (Hg.), Histoire de l'Université (wie Anm. 44), Bd. 3: Personnes, dates et faits/Personen, Daten und Fakten, Fribourg 1992, S. 935.

96 Zu ihm vgl. ebd., S. 962.

97 Zu ihm vgl. ebd., S. 98; sowie David BERGER, Art. »Prado«, in: ders./VIJGEN, Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 522–526.

98 Zur Geschichte der von den Dominikanern gegründeten katholischen Universität in Manila vgl. jetzt Fidel VILLARROEL, A History of the University of Santo Tomas. Four centuries of higher education in the Philippines (1611–2011), 2 Bde., Manila 2012.

99 Zu ihm vgl. Karl Josef RIVINIUS, Art. »Weiß«, in: BBKL 13 (1998), Sp. 647–652; WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 134–203.

100 Vgl. RUFFIEUX (Hg.), Histoire de l'Université, Bd. 3 (wie Anm. 95), S. 1001f. Von 1892 bis 1895

Schon früh traten in dieser internationalen Dominikanerkommunität erhebliche Spannungen auf. Im Mai 1890, d.h. nur wenige Monate nach seiner Ankunft in der Schweiz, beschwerte sich Weiß bereits über seine französischen Mitbrüder: Insbesondere Berthier sei ein »ächter Franzose«, der alles nur »französisch« sehe und sich »von Anfang an [...] eingeredet« habe, dass »die Übelstände« an der Universität Fribourg allein »von den deutschen Professoren« kommen würden, beklagte sich Weiß bei Augustin Egger (1833–1906), dem Bischof von St. Gallen¹⁰¹. Diese Konflikte zwischen Ordensbrüdern unterschiedlicher Nationalität und Sprache nahmen in den folgenden Jahren weiter zu, und sie gingen auch nicht zurück, als Frühwirth, Larrocas Nachfolger als Ordensmeister, die Gemeinschaft vergrößerte und vor allem die Zahl der deutschsprachigen Dominikaner erhöhte. Viele von ihnen gehörten wie Frühwirth der Reichsprovinz an¹⁰² und waren eigentlich das Nebeneinander verschiedener Sprachen und Volksgruppen aus dem Habsburgerreich gewohnt; aber Frühwirth unterschätzte anscheinend die Bedeutung des Nationalitätenstreits, der auch unter den Angehörigen seiner Heimatprovinz »heftig ausgetragen« wurde¹⁰³. So wandte sich Weiß nicht nur gegen Berthier und die anderen französischen Dominikaner in Fribourg, sondern wiederholt auch gegen Mitbrüder seiner eigenen Provinz wie den aus Mähren, heute Tschechien stammenden Alttestamentler Vinzenz Zapletal OP (1867–1938)¹⁰⁴, der seit Herbst 1893 in Fribourg unterrichtete. Allerdings störte ihn vor allem, dass Zapletal an der ordenseigenen École biblique in Jerusalem studiert hatte, also ein Schüler von Marie-Joseph Lagrange OP war, dessen historisch-kritische Methode Weiß strikt ablehnte. Für den selbsternannten Verteidiger des katholischen Glaubens¹⁰⁵ waren Lagranges Neuerungen in der Exegese eine ernsthafte Gefahr, die es mit allen zur Verfügung stehenden Mitteln zu bekämpfen galt¹⁰⁶. Immer wieder richtete sich Weiß daher an den Ordensmeister, aber auch an ihm bekannte Bischöfe und Kardinäle außerhalb des Ordens, um gegen neue, ihm bedenklich erscheinende Richtungen innerhalb der Theologie und ihre vermeintlichen Anhänger an der Universi-

war Weiß vorübergehend in Graz und Wien tätig. Im Sommer 1895 kehrte er nach Fribourg zurück und lehrte seitdem an der theologischen Fakultät Kirchenrecht. Im Wintersemester 1897/98 übernahm er dann den Lehrstuhl für Apologetik, den er bis 1919 innehatte.

101 Weiß an Egger, 22. Mai 1890, zitiert nach WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 45), S. 37f., Anm. 31.

102 WALZ, *Andreas Kardinal Frühwirth* (wie Anm. 39), S. 192, bemerkt hierzu: »P. General mutete zum größeren Wohl des Gesamtordens der Heimatprovinz«, also der Reichsprovinz, »große Opfer zu, indem er aus ihr viele beste Kräfte heranzog«.

103 WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 45), S. 37.

104 Zu ihm vgl. ebd., S. 42–46; Tomáš PETRÁČEK, *Le Père Vincent Zapletal O.P. (1867–1938). Portrait d'un exégète catholique*, Fribourg 2007 (SF 102/Series historica 6).

105 Weiß bezeichnete sich selbst gerne als »Turmwart« und »Wächterhund« des Katholizismus. Vgl. WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 45), S. 132.

106 Vgl. ebd., S. 147f. und 205f.

tät Fribourg vorzugehen: »In diesen Dingen darf es keinen Frieden und keinen Waffenstillstand geben«, schrieb er im Juni 1904 an Frühwirths Nachfolger Cormier:

Auch wenn eine Einigung zustande kommt, wird sogleich die Spaltung neu aufbrechen, und sie wird ärger sein als zuvor. Eine solche Spaltung ist auch in unserem Orden entstanden, – im Predigerorden! – und dies schon seit langer Zeit. Wenn aber einmal liberaler Geist in einen Orden eingedrungen ist, wird ein solcher, wie der Bischof von St. Gallen sagt, nie wieder von dieser Krankheit genesen. Dies ist meines Erachtens der tiefste und einzige Grund für alle Schwierigkeiten, Bedrängnisse und Meinungsverschiedenheiten, an denen wir hier zu leiden haben. Alles andere fällt kaum ins Gewicht, erklärte Weiß dem Ordensmeister die anhaltenden Konflikte unter den in Fribourg lehrenden Dominikanern¹⁰⁷.

Das Zusammenleben in einem Haus verschärfte die Situation noch zusätzlich. Jahrelang herrschte in der internationalen Kommunität eine äußerst gereizte Stimmung, zu der die gegensätzlichen theologischen Positionen ebenso beitrugen wie verschiedene Observanzvorstellungen und die großen Altersunterschiede zwischen einigen Professoren. »Dazu kam, daß die einzelnen Dominikanerlehrten – anders als die als geschlossene Miliz auftretenden Jesuiten – ausgeprägte Individualisten blieben und sich nicht uniformieren ließen«¹⁰⁸. Frühwirths wiederholte Versuche, die Situation in Fribourg zu beruhigen, blieben daher weitgehend erfolglos. Der »Streit zwischen ›Systematikern‹ und ›Historikern‹, bzw. zwischen ›Apologeten‹ und ›Exegeten‹« im Konvent spitzte sich sogar noch zu¹⁰⁹, als 1895 ein weiterer Schüler Lagranges, Pater Vincent (Jean-Baptiste) Rose OP (1866–1944)¹¹⁰, nach Fribourg berufen wurde. Rose stammte aus Genouilly, einem kleinen Ort im Département Saône-et-Loire, und hatte 1893/94 die École biblique besucht. In Fribourg lehrte er Exegese des Neuen Testaments und gab zudem Einführungsvorlesungen in die Heilige Schrift¹¹¹. Während eines gemeinsamen Mittagessens im Kloster kam es im Februar 1901 zwischen ihm, Zapletal und Weiß zu so heftigen Auseinandersetzungen über den Syllabus von Pius IX., dass der Ordensmeister erneut intervenieren musste¹¹². Mehrfach sorgten auch Roses Beiträge in der *Revue biblique*, in denen er als einer der ersten katholischen Exegeten die historisch-kritische Methode auf das Neue Testa-

107 Weiß an Cormier, 20. Juni 1904, zitiert nach ebd., S. 208.

108 WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 37.

109 Ebd., S. 36.

110 Zu ihm vgl. ebd., S. 38–42 sowie André DUVAL, Art. »Rose«, in: Dictionnaire de la Bible, Erg.-Bd. 10 (1985), Sp. 1009.

111 Vgl. RUFFIEUX (Hg.), Histoire de l'Université, Bd. 3 (wie Anm. 95), S. 986.

112 Vgl. WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 44.

ment anzuwenden begann, in konservativen Kreisen innerhalb wie außerhalb des Ordens für Aufsehen¹¹³. Aber da sich seine Veröffentlichungen »kaum als häretisch erweisen ließen, verlegte man sich darauf, die Häresie in seinen Vorlesungen und insbesondere in seinen Seminaren zu finden. Schon daß er nach dem Vorbild der deutschen Universitäten solche Seminare abhielt, machte ihn verdächtig«¹¹⁴. Die »Campagne« gegen Rose, über die sich einer seiner Mitbrüder bereits 1901 besorgt geäußert hatte¹¹⁵, setzte sich also weiter fort. Offenbar war Rose den ständigen Anfeindungen nicht gewachsen, denn im Sommer 1905 legte er überraschend alle Ämter in Fribourg nieder; ein Jahr später trat er aus dem Orden aus¹¹⁶.

Doch die von den Dominikanern betreute theologische Fakultät an der Universität Fribourg kam auch nach dem Weggang Roses nicht zur Ruhe. Neben Zapletal wurde nun insbesondere der renommierte Kirchenhistoriker und Thomasforscher Pierre Mandonnet OP (1858–1936)¹¹⁷ wegen seiner geschichtsphilosophischen Ansichten angegriffen¹¹⁸. Aber auch Weiß fühlte sich, wie er dem Ordensmeister schrieb, in Fribourg zunehmend isoliert¹¹⁹: Während seine Gegner weitgehend unbehelligt schalten und walten könnten, werde er wie ein Aussätziger behandelt. Der Universität in Fribourg fehle eine klare Führung, und auch die kirchliche Autorität sei bislang nicht entschieden genug gegen die sich überall in der Kirche ausbreitenden »Thesen und Meinungen des Modernismus« vorgegangen¹²⁰. Dieser Brief vom 26. Januar 1907 lässt angesichts der antimodernistischen Maßnahmen, die nur wenige Monate später von Pius X. eingeleitet wurden, aufhorchen, und tatsächlich war Weiß, wie Claus Arnold nachgewiesen hat, ein entscheidender Ideengeber für die Enzyklika *Pascendi dominici gregis*, die im September 1907 veröffentlicht wurde¹²¹. Es gehört zur Ironie der Geschichte, dass in den folgenden Jahren ausgerechnet die Dominikaner in Fribourg mehrfach pauschal des Modernismus bezichtigt wurden¹²² und damit auch Weiß selbst

113 Vgl. ebd., S. 39f.

114 Ebd., S. 41.

115 Leo Michel OP an Frühwirth, 26. Februar 1901, zitiert nach ebd., S. 41: »Man möchte P. Rose entfernen, und ich weiss es, dass P. Weiss, anstatt einen Mitbruder zu verteidigen, den Rektor [...] noch mehr gegen Rose aufreizte«.

116 Vgl. WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 42.

117 Zu ihm vgl. Jörgen VIJGEN, Art. »Mandonnet«, in: BERGER/ders., Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 407–409.

118 Vgl. WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 208f.

119 Vgl. ebd., S. 210–213.

120 Weiß an Cormier, 26. Januar 1907, zitiert nach ebd., S. 211.

121 Vgl. Claus ARNOLD, Absage an die Moderne? Papst Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907), in: Theologie und Philosophie 80 (2005), S. 201–224, hier S. 207–214 und 220–224; ders., Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2007, S. 109–111.

122 Vgl. WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 218–274.

unter den völlig abwegigen Verdacht geriet, ein Modernist zu sein. Freilich kamen die drei Visitationen, die von Rom angeordnet wurden, alle zu demselben Ergebnis, dass die Anschuldigungen gegen die internationale Kommunität in der Schweiz nicht stichhaltig waren¹²³. Otto Weiß hat in seiner Studie über *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden* diese bis zum Tode Pius' X. im Sommer 1914 dauernden Konflikte um die in Fribourg lehrenden Dominikaner ausführlich dargestellt und insbesondere »die Solidarität des Ordensmeisters, P. Cormier« mit seinen denunzierten Mitbrüdern herausgearbeitet: Wie zahlreiche Dokumente belegen, hat Cormier in der Modernismuskrise »mit großer Sensibilität, Behutsamkeit und Einfühlungsvermögen seinen Mitbrüdern Weisungen« gegeben, »ohne jemals die Achtung vor deren Überzeugung aufzugeben. Auch wo er selbst anderer Ansicht war, hat er sich vor sie gestellt, und [...] damit großen Schaden vom Predigerorden abgewendet«¹²⁴.

In die von heftigen theologischen Auseinandersetzungen geprägte Amtszeit Cormiers fällt auch die Gründung einer ordenseigenen Hochschule in Rom. Schon auf dem Generalkapitel in Gent im Jahre 1871 war die Erweiterung des römischen Thomaskollegs diskutiert worden, die man jedoch wegen der Klosteraufhebungen in Italien auf bessere Zeiten zurückstellte¹²⁵. 1882 kam daher zunächst nur eine philosophische Fakultät hinzu. Frühwirth baute das römische Collegium D. Thomae weiter aus und errichtete eine kirchenrechtliche Fakultät¹²⁶. Unter Cormier konnte dann endlich das Collegio Pontificio Angelico, das Angelicum, als päpstlich anerkannte Hochschule gegründet werden, nachdem das Generalkapitel von 1904 gefordert hatte, »quod Romae erigatur Collegium studiorum Ordinis generalissimum auctoritati Magistri Generalis immediate subiectum, in quo floreat vita regularis et ad quod mittantur Fratres ex omnibus Provinciis«¹²⁷.

Die Kapitelsväter wünschten sich also eine dezidiert internationale Ausrichtung des römischen Studienhauses. Entscheidende Impulse für die Gründung gingen aber auch von Pius X. aus, der in Rom eine streng thomistisch ausgerichtete Hochschule vermisste¹²⁸.

123 Vgl. ebd., S. 239–242 und 255–262.

124 Ebd., S. 276.

125 Vgl. Acta capituli generalis diffinitorum Ordinis Praedicatorum Gandavi in venerabili conventu SS. Annuntiationis B.M.V. a die VII ad XIV Septembris MDCCCLXXI celebrati ..., Rom 1871, S. 64: »Hinc, omnibus simul collatis opinionibus, opportunus visum est, tanti negotii adimplementum aliis amandare temporibus«.

126 Vgl. WALZ, Andreas Kardinal Frühwirth (wie Anm. 39), S. 243f.

127 Acta capituli generalis Ordinis Praedicatorum Viterbii in conventu S. Mariae ad Quercum celebrati in Festo Pentecostes a die XXI ad diem XXVIII Maii MCMIV ..., Rom 1904, S. 53.

128 Vgl. WALZ, L'Angelicum (wie Anm. 46), S. 294f.

Für den Bau fand Cormier ein geeignetes Grundstück an der Via San Vitale. 1908 wurde der Grundstein gelegt. Am 5. November 1909 nahm das Angelicum seinen Vorlesungsbetrieb auf, obwohl das Gebäude noch gar nicht fertiggestellt war¹²⁹. Erster Studienregens wurde Pater Sadoc Szabó OP (1869–1956)¹³⁰, ein Mitglied der von Cormier wiederhergestellten österreichisch-ungarischen Provinz; er hatte das Amt bis 1927 inne und sah die Aufgabe der Hochschule vor allem darin, in Rom »ein Gegengewicht gegen die Jesuiten« und deren angeblich molinistisch verseuchten Thomismus zu bilden¹³¹. Unter seiner Leitung entwickelte sich das Angelicum schon bald zu einem angesehenen Studienzentrum des Ordens, das auch von auswärtigen Studenten, vor allem von Seminaristen und Diözesanpriestern, aber auch von Mitgliedern anderer Ordensgemeinschaften, besucht wurde¹³². In den ersten Jahren zählte zu ihnen auch ein englischer Student des Collegio Beda namens John Stratfort Collins (1882–1912)¹³³, der einige Briefe hinterlassen hat, die einen guten Einblick in den Studienbetrieb an der römischen Dominikanerhochschule geben: »The O.P.s are very businesslike, one has to explain in person to the Rector if one misses a single lecture«, hielt er beispielsweise im November 1909 seine ersten Eindrücke vom Angelicum fest¹³⁴.

Ähnlich wie in Fribourg war das Professorenkollegium am Angelicum von Anfang an international besetzt¹³⁵ und bestand fast ausschließlich aus Mitgliedern des Ordens. In den ersten Jahrzehnten hielt zudem ein Laie, Orazio Marucchi (1852–1931)¹³⁶, Vorlesungen in christlicher Archäologie, bis auch er 1929 durch Pater Antonino Silli OP (1899–1981)¹³⁷ abgelöst wurde. Freilich wissen wir über das Verhältnis der Professoren untereinander nur sehr wenig. Es sind zum Beispiel keine Konflikte bekannt, die mit den heftigen Auseinandersetzungen in der Schweiz vergleichbar wären. Vermutlich

129 Vgl. ESZER, *La Pontificia Università* (wie Anm. 47), S. 104.

130 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Szabó«, in: ders./VIJGEN, *Thomistenlexikon* (wie Anm. 59), Sp. 654–656.

131 Szabó an Ernst Commer, 17. November 1909, zitiert nach WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 45), S. 112.

132 Vgl. die Aufstellung für das Studienjahr 1909/10, in: *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 9/17 (1909), S. 375f., hier S. 376: Neben 62 Dominikanerstudenten nennt sie »extranei e variis claustralibus Familiis et ex ecclesiasticis convictibus iuvenes plerique ac tandem, quamquam pauci, e laicorum coetu nonnulli«.

133 Zu ihm vgl. Simon TUGWELL, *An Englishman at the Angelicum in 1909/10, an Australian Tertiary and others*, in: *AFP* 78 (2008), S. 337–438, hier S. 350–355.

134 Collins an Elizabeth A. Baker, 19. November 1909, zitiert nach ebd., S. 344.

135 Vgl. die Liste der berufenen Professoren in: *Analecta Sacri Ordinis Fratrum Praedicatorum* 9/17 (1909), S. 317–319. Die meisten Lektoren stammten aus Italien und Frankreich.

136 Zu ihm vgl. Anna Maria RAMIERI, Art. »Marucchi«, in: Stefan HEID/Martin DENNERT (Hg.), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie. Forscher und Persönlichkeiten vom 16. bis zum 21. Jahrhundert*, Bd. 2, Regensburg 2012, S. 881–885.

137 Zu ihm vgl. Stefan HEID, Art. »Silli«, in: ders./DENNERT (Hg.), *Personenlexikon zur Christlichen Archäologie* (wie Anm. 136), Bd. 2, S. 1166.

stand ein Großteil der am Angelicum lehrenden Dominikaner konservativ-integralistischen Kreisen nahe. Pater Thomas Pègues OP (1866–1936)¹³⁸, der am Angelicum Vorlesungen über den zweiten Teil der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin hielt, sympathisierte sogar lange mit der Action française¹³⁹. Edouard Hugon OP (1867–1929)¹⁴⁰, der vor seiner Berufung nach Rom bereits an den dominikanischen Studienhäusern in New York, Poitiers und Rijckholt gelehrt hatte, beriet mehrere päpstliche Kongregationen in der Frage, wie »ein Umsichgreifen des Modernismus in der katholischen Kirche« verhindert werden könne¹⁴¹. Auch Szabó war »ein überzeugter Antimodernist«¹⁴²: Trotz der von Pius X. angeordneten Maßnahmen unternahm die römische Kurie seiner Meinung nach immer noch zu wenig gegen die Modernisten¹⁴³, und auch sein Mitbruder in der Indexkongregation, Pater Thomas Esser OP (1850–1926)¹⁴⁴, erschien ihm zu lasch¹⁴⁵.

Dennoch kamen auch zwei Professoren am Angelicum während der Modernismuskrise in den Verdacht, modernistische Positionen zu vertreten, nämlich der spanische Dominikaner Juan González Arintero OP (1860–1928)¹⁴⁶ und Pater Hugh Pope OP (1869–1946)¹⁴⁷, ein Mitglied der englischen Ordensprovinz. Arintero war ursprünglich gefragt worden, ob er in Rom biblische Vorlesungen halten könne, hatte aber auf sein mangelndes Wissen in diesem Fach hingewiesen. Stattdessen wurde er zum *lector locorum theologorum* am Angelicum ernannt. Ein englischer Student erklärte, »that none of his class can understand a word of his Latin«¹⁴⁸. Am Ende der Sommerferien 1910 wurde er wieder nach Spanien zurückgeschickt, oder er ging freiwillig in seine Heimat zurück. Nach David Berger musste er dagegen »den Lehrstuhl räumen, da sich – v.a. aufgrund seiner Schriften zur mystischen

138 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Pègues«, in: ders./VIJGEN, Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 480–483.

139 Vgl. André LAUDOUE, *Dominicains français et Action française 1899–1940*. Maurras au couvent, Paris 1989, S. 35–51 und 93–121.

140 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Hugon«, in: ders./VIJGEN, Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 277–280.

141 Ebd., Sp. 278.

142 WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 45), S. 113.

143 Vgl. ebd., S. 115f.

144 Zu ihm vgl. Michael DILLMANN, Art. »Esser«, in: BBKL 32 (2011), Sp. 332–345; Otto WEISS, Pater Thomas Esser, Sekretär der Indexkongregation, in: Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn u.a. 2009 (*Römische Inquisition und Indexkongregation* 12), S. 407–450.

145 Vgl. WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 45), S. 115.

146 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Arintero«, in: ders./VIJGEN, Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 18–22.

147 Zu ihm vgl. Kieran MULVEY, *Hugh Pope of the Order of Preachers*, London 1954.

148 Collins an Elizabeth A. Baker, 2. Dezember 1909, zitiert nach TUGWELL, *An Englishman* (wie Anm. 133), S. 346.

Theologie [...] – die Vorwürfe [...] mehrten, er würde dem Modernismus nahestehen¹⁴⁹. Ob diese Vorwürfe der eigentliche Grund für seine Rückkehr nach Spanien waren, ist noch nicht hinreichend geklärt¹⁵⁰. Jedenfalls kehrte Arintero auch dann nicht nach Rom zurück, als das Heilige Offizium seine Schriften »in allen Punkten für tadellos und rechtläubig« erklärte¹⁵¹. Stattdessen wurde er 1912 Professor für Exegese in Salamanca. »Doch die Beschäftigung mit der mystischen Theologie im Geiste des hl. Thomas ließ ihn auch hier nicht los: Nach dem Vorbild des von seinen französischen Mitbrüdern 1919 ins Leben gerufenen Periodikums ›La vie spirituelle‹ gründete er 1921 die Zeitschrift ›La vida sobrenatural‹¹⁵². Arinteros Nachfolger am Angelicum wurde Pater Reginald Schultes OP (1873–1928)¹⁵³ aus der österreichisch-ungarischen Provinz, der – im Vergleich zu seinem Mitbruder Szabó – eine gemäßigte antimodernistische Haltung einnahm¹⁵⁴.

Während 1977 der Seligsprechungsprozess für Arintero eröffnet wurde¹⁵⁵, ist Hugh Pope OP heute weitgehend vergessen und auch in der neueren Forschung mehr oder weniger unbeachtet geblieben¹⁵⁶. Pope trat 1891 in die englische Ordensprovinz ein und studierte zunächst in Woodchester und Hawkesyard. Nach der Priesterweihe wurde er nach Löwen zum weiteren Studium geschickt, das er im Sommer 1898 mit dem Lektorat abschloss. 1909 folgte die Promotion an der Bibelkommission in Rom, bei der bereits erste Schwierigkeiten auftraten¹⁵⁷, da Pope »modernist tendencies« nachgesagt wurden¹⁵⁸. Auf Lagrange wirkte Popes Dissertation über das Buch Deuteronomium¹⁵⁹ hingegen »ultra-konservativ«¹⁶⁰. Neben Arintero, Hugon, Pègues und Szabó

149 BERGER, Art. »Arintero« (wie Anm. 146), Sp. 19.

150 TUGWELL, An Englishman (wie Anm. 133), S. 346, Anm. 29, erwähnt den Modernismusverdacht nicht, sondern gibt neben Arinteros Verständigungsproblemen mit seinen römischen Studenten als weiteren Grund für die Rückkehr nach Spanien lediglich an, dass Arintero »was also bad at presenting material in a clear and orderly manner, a fact to which he had drawn his superiors' attention as a reason for not appointing him to the Angelicum«.

151 BERGER, Art. »Arintero« (wie Anm. 146), Sp. 19.

152 Ebd., Sp. 19f.

153 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Schultes«, in: ders./VIJGEN, Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 610–612.

154 Vgl. WEISS, Modernismus und Antimodernismus (wie Anm. 45), S. 117–124.

155 Vgl. BERGER, Art. »Arintero« (wie Anm. 146), Sp. 20.

156 Vgl. zumindest die kurzen Angaben bei TUGWELL, An Englishman (wie Anm. 133), S. 341f., Anm. 15 und 16.

157 Vgl. MULVEY, Hugh Pope (wie Anm. 147), S. 43–45.

158 Ebd., S. 44.

159 Vgl. HUGH POPE, The Date of the composition of Deuteronomy. A critical study, Rom 1910.

160 »Je suis d'autant plus étonné que sa thèse imprimée sur le Deutéronome (qu'il m'avait envoyée confidentiellement) est *ultra-conservatrice*«, schrieb Lagrange am 16. Juni 1909 an Cormier; zitiert nach Bernard MONTAGNES, Exégèse et Obéissance. Correspondance Cormier-Lagrange (1904–1916), Paris 1989 (EtB NS 11), S. 220.

gehörte Pope zu den ersten Professoren, die im November 1909 am Angelicum den Lehrbetrieb aufnahmen. Sein Name erscheint auch noch auf der Lektorliste für das Studienjahr 1913 / 14, aber als Pope aus seinen Osterferien nach Rom zurückkehrte, eröffnete ihm Cormier, dass ein Kardinal ihn als gefährlich betrachtet und seine Entfernung verlangt habe¹⁶¹. Die erhaltenen Dokumente legen nahe, dass es sich bei dem genannten Kardinal um Gaetano De Lai (1853–1928) handelte¹⁶². Anlass war vermutlich ein Artikel, den Pope im Januar 1913 im *Irish Theological Quarterly* publiziert hatte und in dem er der Frage nachgegangen war: *Why Divorce our Teaching of Theology from our Teaching of the Bible?*¹⁶³ Beeindruckt von dem Stellenwert, der den biblischen Studien an deutschen Universitäten eingeräumt wurde¹⁶⁴, erinnerte Pope in seinem Aufsatz an die einstige Bedeutung der Bibelexegese für Thomas und das mittelalterliche Studiensystem des Ordens¹⁶⁵ und forderte die Wiedereinführung eines *lector biblicus*¹⁶⁶. Jedem Studenten der Theologie sollten zumindest grundlegende Bibelkenntnisse vermittelt werden – eine Position, die in der Zeitschrift *La Critique du Libéralisme* heftig angegriffen wurde¹⁶⁷ und schließlich sogar zur Entfernung Popes führte. Nach seiner Rückkehr nach England machte Pope seiner Enttäuschung Luft und schrieb an einen Freund:

Every year that I taught in Rome [...] the General held a visitation of students and professors: I know that no complaint – but the very reverse – was ever lodged against me. This I have from the General himself. As far as I know [...] none of my students, whether public or private students, would ever accuse me of a single word which was risky or »advanced«. Neither can anyone put their finger on a single word I have written which is not perfectly orthodox¹⁶⁸.

1914 wurde Pope zum Prior von Woodchester gewählt und kehrte nicht mehr nach Rom zurück.

161 Vgl. MULVEY, Hugh Pope (wie Anm. 147), S. 49.

162 Vgl. MONTAGNES, Exégèse et Obéissance (wie Anm. 160), S. 364.

163 Hugh POPE, Why Divorce our Teaching of Theology from our Teaching of the Bible?, in: *IThQ* 8 (1913), S. 47–64.

164 Ebd., S. 47: »If we glance at the programme of any Protestant training college, or still more at that of a German university, we cannot fail to be impressed by the immense amount of time devoted to biblical studies«.

165 Vgl. ebd., S. 55–57.

166 Vgl. ebd., S. 62.

167 Vgl. MULVEY, Hugh Pope (wie Anm. 147), S. 46–48.

168 Zitiert nach ebd., S. 51. Der Brief ließ sich im Archiv der englischen Dominikanerprovinz leider nicht mehr auffinden.

Ausblick und Schluss

Wie die beiden Beispiele von Arintero und Pope deutlich zeigen, ist die Geschichte der römischen Dominikanerhochschule und ihrer Professoren ein lohnendes Forschungsfeld. Ein besonderes Augenmerk sollte dabei auch auf den transnationalen Austausch mit den anderen Studienhäusern des Ordens gelegt werden. So schickte Cormier sicher nicht zufällig den aus dem Piemont stammenden und für seine traditionelle Schriftauslegung bekannten Pater Marco Sales OP (1877–1936)¹⁶⁹, den er 1909 zunächst an das Angelicum berufen hatte, nur zwei Jahre später, also auf dem Höhepunkt der Modernismuskrise, nach Fribourg, um dort zu unterrichten. Sollte er an der theologischen Fakultät ein Gegengewicht zu Zapletal und anderen umstrittenen Professoren des Ordens bilden? Stand er mit den Mitbrüdern am Angelicum weiterhin in Kontakt? Dass Sales in Rom keineswegs vergessen wurde, zeigt seine Ernennung zum *Magister Sacri Palatii* im Jahre 1925. Heute ist der päpstliche Hoftheologe, dessen entschiedenes Vorgehen gegen den Modernismus noch in einem der Nachrufe von 1936 herausgestellt wird¹⁷⁰, dagegen vor allem wegen seiner antijüdischen Haltung und seinem Votum gegen eine Änderung der Karfreitagsfürbitte »pro perfidis Judaeis« von 1928 bekannt¹⁷¹.

Aus Klaus Unterburgers Studie über die Entstehung der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* wissen wir zudem, wie sehr sich sowohl Sales als auch einige Professoren des Angelicum wie Mariano Cordovani OP (1883–1950)¹⁷² und Réginald Garrigou-Lagrange OP (1877–1964)¹⁷³ Anfang der 1930er Jahre dafür einsetzten, dass die im *Codex Iuris Canonici* festgelegte Ausrichtung der Ordensstudien auf Thomas auf die gesamte Universitätstheologie ausgedehnt wurde¹⁷⁴; sie forderten beispielsweise, »die *Summa theologiae* als Textbuch für die spekulative Theologie

169 Zu ihm vgl. Angelo PENNA, Art. »Sales«, in: *Enciclopedia cattolica* 10 (1953), Sp. 1663; Hubert WOLF, »Nihil esse innovandum«. Der Magister Sacri Palatii Marco Sales OP und sein Votum gegen eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928), in: Elias H. FÜLLENBACH/Gianfranco MILETTO (Hg.), *Dominikaner und Juden. Personen, Konflikte und Perspektiven vom 13. zum 20. Jahrhundert/Dominicans and Jews. Personalities, Conflicts, and Perspectives from the 13th to the 20th Century*, Berlin 2013 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens, Neue Folge 14), im Druck.

170 Vgl. P.G. [= Martin S. GILLET], Padre Marco Sales O.P. Maestro del Sacro Palazzo Apostolico, in: *MDom* 53 (1936), S. 246–249, hier S. 247.

171 Vgl. Hubert WOLF, »Pro perfidis Judaeis«. Die »Amici Israel« und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder: Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: *HZ* 279 (2004), S. 611–658.

172 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Cordovani«, in: *BBKL* 18 (2001), Sp. 303f.

173 Zu ihm vgl. David BERGER, Art. »Garrigou-Lagrange«, in: ders./VIJGEN, *Thomistenlexikon* (wie Anm. 59), Sp. 192–201; Richard PEDDICORD, *The Sacred Monster of Thomism. An Introduction to the Life and Legacy of Réginald Garrigou-Lagrange, O.P.*, South Bend, Indiana 2005.

174 Vgl. Klaus UNTERBURGER, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI.,*

verbindlich vorzuschreiben¹⁷⁵. Welche Auswirkungen jedoch *Deus scientiarum Dominus* auf die dominikanische Studienordnung hatte, die zuletzt unter Cormier überarbeitet worden war und 1935 der Apostolischen Konstitution angepasst wurde, ist bislang nicht erforscht. Generell wäre eine vergleichende Untersuchung der Studienordnung des Ordens in ihren unterschiedlichen Fassungen wünschenswert. Dabei müsste auch geklärt werden, ob und wie die jeweiligen Änderungen in den einzelnen Ordensprovinzen umgesetzt wurden.

Dort sah die Entwicklung nämlich oft anders aus als in den internationalen Studienzentren des Ordens. Nach dem Ersten Weltkrieg nahm zum Beispiel der provinzübergreifende Austausch an Lektoren – so zumindest eine erste Beobachtung – weitgehend ab. Aufgrund der außergewöhnlich hohen Eintrittszahlen in der Zwischenkriegszeit waren in vielen europäischen Ordensprovinzen meist eigene Lektoren für die einzelnen Fächer vorhanden. In Deutschland drängte ab 1933 Laurentius M. Siemer OP (1888–1956)¹⁷⁶ als Provinzial sogar darauf, dass möglichst viele Mitbrüder einen staatlich anerkannten Abschluss an einer deutschen Universität erwarben; offenbar reichte der innerhalb des Ordens verliehene Titel des Lektors vor dem Hintergrund der zeitgenössischen Diskussion um die Stellung der Ordenshochschulen, deren rechtlicher Status von den Nationalsozialisten zunehmend infrage gestellt wurde¹⁷⁷, nicht mehr aus. 1937 promovierte daher auch Mannes Dominikus Koster OP (1901–1981)¹⁷⁸ mit einer Arbeit über *Wesen und Natur der Kirche Christi* bei Arnold Rademacher (1873–1939)¹⁷⁹ in Bonn. Das auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil so wirkungsmächtige, dem Alten Testament entlehnte Bild der Kirche als ›Volk Gottes‹ geht wesentlich auf diesen deutschen Dominikaner zurück¹⁸⁰, dessen Name heute weitgehend vergessen ist, weil Koster nur wenig veröffentlicht hat und zudem an keiner Universität, sondern zeitlebens am Generalstudium der deutschen Dominikanerprovinz Teutonia lehrte. Dieses war 1934 von Düsseldorf nach Walberberg bei

die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg i.Br./Basel/Wien 2010, S. 426–431.

175 Ebd., S. 431.

176 Zu ihm vgl. Maria Anna ZUMHOLZ, Laurentius Siemer O.P., in: Jahrbuch für das Oldenburger Münsterland 1996, hg. vom Heimatverband für das Oldenburger Münsterland, Vechta i.O. 1995, S. 53–70; sowie Rainer Maria GROOTHUIS, Im Dienste einer überstaatlichen Macht. Die deutschen Dominikaner unter der NS-Diktatur, Münster 2002, S. 361–405.

177 Vgl. Antonia LEUGERS, Interessenpolitik und Solidarität. 100 Jahre Superioren-Konferenz – Vereinigung Deutscher Ordensobere, Frankfurt a.M. 1999, S. 271–273.

178 Zu ihm vgl. Leonhard HELL, Art. »Koster«, in: LThK³ 6 (1997), Sp. 405.

179 Zu ihm vgl. Thomas RUSTER, Art. »Rademacher«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 795.

180 Vgl. Otto Hermann PESCH, Mannes Dominikus Koster OP (1901–1981). Kirche als »Volk Gottes«, in: Thomas EGGENSBERGER/Ulrich ENGEL (Hg.), »Mutig in die Zukunft«. Dominikanische Beiträge zum Vaticanum II, Leipzig 2007 (Dominikanische Quellen und Zeugnisse 10), S. 191–228.

Brühl verlegt worden und entwickelte sich nach dem Zweiten Weltkrieg zu einem bedeutenden geistigen Zentrum in Westdeutschland¹⁸¹. Während vom Walberberger Kloster vor allem gesellschaftspolitische Impulse ausgingen, entstand in Le Saulchoir, dem Studienhaus der Pariser Ordensprovinz, unter dem Einfluss von Marie-Dominique Chenu OP (1895–1990)¹⁸² und Yves Congar OP (1904–1995)¹⁸³ eine innovative »Schule der Theologie«¹⁸⁴, die das Zweite Vatikanische Konzil nachhaltig prägen sollte.

Waren solche theologischen Aufbrüche in der Provinz eher möglich als in Rom? Dabei wäre auch nach der Rolle der Sprache zu fragen, denn Koster, Chenu und Congar publizierten in ihrer jeweiligen Muttersprache, während die Professoren am Angelicum lange beim neuscholastisch geprägten Latein blieben. An der römischen Hochschule des Ordens nahm man die lokalen Traditionen in Frankreich und Deutschland – wenn überhaupt – meist nur negativ wahr. Chenu und Congar gerieten sogar unter Häresieverdacht¹⁸⁵, nachdem Garrigou-Lagrange und andere Professoren des Angelicum den Anhängern der Nouvelle théologie eine Rückkehr zum Modernismus vorgeworfen hatten¹⁸⁶. Neben der Frage nach den transnationalen Dimensionen wissenschaftlicher Theologie sind daher endlich auch die zahlreichen inhaltlichen wie personellen Kontinuitäten genauer zu untersuchen, wie sie seit der Modernismuskrise bis weit über das Jahr 1945 hinaus im Dominikanerorden – und nicht nur dort – zu konstatieren sind¹⁸⁷.

181 Vgl. Edgar NAWROTH, Walberberg: »Kloster der offenen Tür«. Die »Walberberger Bewegung« im Wiederaufbau der Nachkriegszeit, in: EGGENSBERGER/ENGEL (Hg.), Wahrheit (wie Anm. 70), S. 365–377.

182 Zu ihm Christian BAUER, Art. »Chenu«, in: BERGER/VIJGEN (Hg.), Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 93–97.

183 Zu ihm Cornelis Th. M. van VLIET, in: BERGER/VIJGEN (Hg.), Thomistenlexikon (wie Anm. 59), Sp. 109–112.

184 Vgl. M.-Dominique CHENU, Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie, Berlin 2003 (Collection Chenu 2).

185 Vgl. Christian BAUER, Geschichte und Dogma. Genealogie der Verurteilung einer Schule der Theologie, in: CHENU, Le Saulchoir (wie Anm. 184), S. 9–50.

186 Vgl. ebd., S. 41.

187 Mit Bezug auf das Angelicum vgl. die kurzen Hinweise bei UNTERBURGER, Vom Lehramt der Theologen (wie Anm. 174), S. 578.

Karl Josef Rivinius

Wissenschaft im Dienst der Evangelisierung

Der Beitrag der Katholischen Fu-Jen-Universität in Peking

Vorbemerkungen

Mit Beginn des europäischen Seehandels mit Asien im 16. Jahrhundert wurde neben Waren und Sachgütern unterschiedlicher Art auch künstlerisches, technisches und akademisches Wissen transportiert. Dabei kam den Jesuiten eine bedeutsame Funktion zu, denn sie hatten erkannt, dass sie sich bei ihrer Missionstätigkeit in China an die höchsten Bevölkerungsschichten wenden mussten. Matteo Ricci und seine Mitbrüder lernten die chinesische klassische Sprache und Kultur, machten sich mit ihren Überlieferungen vertraut, passten sich in der Kleidung der Gelehrtenschicht an und setzten sich mit den konfuzianischen Klassikern auseinander. Europäische Wissenschaft und Technik dienten den Jesuiten als Lockmittel und Wegbereiter für die Evangelisierung und für die Inkulturation der christlichen Glaubensdoktrin. Ihr Leitmotiv lautete: Glaubensverbreitung durch Wissensvermittlung. Gezielt bestimmte die Generalleitung in verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen hochgebildete Ordensangehörige für China, um den dortigen Gelehrten mit westlichen Techniken und Wissensknowhow zu imponieren. Damit war zugleich ausdrücklich intendiert, der chinesischen Elite die Überlegenheit des Christentums gegenüber ihrer eigenen religiösen Gedankenwelt zu demonstrieren¹.

Durch ihre Briefe, Berichte und sonstigen Veröffentlichungen transferierten die Jesuiten nicht nur Wissen von Europa nach China, sondern ebenso von dort nach Europa². Sie informierten über die Topographie, die politi-

1 David E. MUNGELLO, *Curious land: Jesuit accommodation and the origins of sinology*, Stuttgart 1985 (StLeib.Suppl. 25); Wenchao LI, *Die christliche China-Mission im 17. Jahrhundert: Verständnis, Unverständnis, Missverständnis. Eine geistesgeschichtliche Studie zum Christentum, Buddhismus und Konfuzianismus*, Stuttgart 2000 (StLeib.Suppl. 32); Rita HAUB, *Matteo Ricci (1552–1610): Gelehrter – Heiliger – Weltenlehrer*, in: *China Heute* 29 (2010), S. 114–121, bes. S. 120f.; dies./Paul OBERHOLZER, *Matteo Ricci und der Kaiser von China. Jesuitenmission im Reich der Mitte*, Würzburg 2010; Jacques GERNET, *Die Begegnung Chinas mit dem Christentum. Neue, durchgesehene Ausgabe mit Nachträgen und Index (Monumenta Serica Monograph Series 62)*, hg. v. Roman MALEK, Sankt Augustin 2012; Huaqing ZHAO, *Die Missionsgeschichte Chinas unter besonderer Berücksichtigung der Laien bei der Missionsarbeit (ca. 16.–19. Jahrhundert)*, Sankt Augustin 2012 (Studia Instituti Missiologici SVD 97).

2 *China und Europa. Chinaverständnis und Chinamode im 17. und 18. Jahrhundert. Ausstellung vom 16. September bis 11. November 1973 im Schloss Charlottenburg zu Berlin*, Berlin

schen Verhältnisse, die Bewohner, die sozioökonomische Situation sowie über die Kultur und Geschichte dieses ostasiatischen Landes. Dadurch weckten sie im damaligen Europa beachtliches Interesse und große Begeisterung für das »Reich der Mitte«. In Deutschland rezipierten namentlich Gottfried Wilhelm von Leibniz (1646–1754) und Christian Wolff (1679–1754) dieses positive, vielfach idealisierte Bild der Jesuiten in ihren Werken. Im Gefolge des unseligen Ritenstreits im 17. und 18. Jahrhundert mit seinen fatalen Folgen für die Chinamission³ wurde dieser Wissenstransfer und Kulturkontakt jedoch unterbrochen. Eine vielversprechende interkulturelle Begegnung fand ein dramatisches Ende.

Eine davon grundsätzlich verschiedene Begegnung und ein andersgearer Kulturkontakt des Westens mit China setzten nach dem ersten Opiumkrieg von 1840–1842 und im Kontext der dem Land oktroyierten »ungleichen Verträge« ein. Seitdem verstärkte sich ausländischer Einfluss im Reich der Mitte⁴. Vor allem die Kaufleute hatten in der Regel wenig Interesse an

1973; Europa und die Kaiser von China: 1240–1816. Eine Ausstellung der Berliner Festspiele, 12. Mai bis 18. August 1985, Frankfurt a.M. 1985; Hartmut WALRAVENS, China illustrata. Das europäische Chinaverständnis im Spiegel des 16. bis 18. Jahrhunderts, Weinheim 1987 (Ausstellungskatalog der Herzog-August-Bibliothek 55).

- 3 Vordergründig betrachtet ging es bei diesem schicksalhaften Streit um die Frage, ob ein Christ an der vom Staat vorgeschriebenen Verehrung des Konfuzius und dem traditionellen Ahnenkult teilnehmen durfte. Dahinter verbarg sich jedoch die kontrovers erörterte Frage, ob man ohne Schmälerung zugleich Chinese und Christ sein könne, ob man als Christ die chinesische Kultur und Staatsdoktrin, das chinesische Menschenbild und das darauf basierende gesellschaftliche Beziehungsgeflecht, wie dies von den konfuzianischen Philosophen entwickelt worden war, uneingeschränkt akzeptieren dürfe. Zu diesem Problemkomplex: Claudia von COLLANI, Der Ritenstreit und die Folgen für die Chinamission, in: ZMWRW 90 (2006), S. 210–225.
- 4 Ausgewählte Literatur zur historischen Entwicklung Chinas seit dem 19. Jahrhundert und dem durch die ausländischen Mächte ausgelösten Transformationsprozess: Henri CORDIER, Histoire des relations de la Chine avec les puissances occidentales 1860–1902, 3 Bd., Paris 1901–1902; Kenneth Scott LATOURETTE, A History of Christian Missions in China, New York 1929; Wolfgang FRANKE, China und das Abendland, Göttingen 1962; Louis WEI TSING-SING, La politique missionnaire de la France en Chine 1842–1856. L'ouverture des cinq ports chinois au commerce étranger et la liberté religieuse, Paris 1960; John King FAIRBANK/Edwin O. REISCHAUER/Albert M. CRAIG, East Asia. The Modern Transformation, Boston 1965; Herbert FRANKE/Rolf TRAUZETTEL, Das chinesische Kaiserreich, Frankfurt a.M. 1968; Wolfram EBERHARD, Geschichte Chinas. Von den Anfängen bis zur Gegenwart, Stuttgart 1971; Georg FRANZ-WILLING, Neueste Geschichte Chinas. 1840 bis zur Gegenwart, Paderborn 1975; Paul A. COHEN, Christian Missions and Their Impact to 1900, Cambridge 1978 (Cambridge History of China 10); Kuang-sheng LIAO, Antiforeignism and Modernisation in China (1860–1980). Linkage between Domestic Politics and Foreign Policy, Hong Kong 1984; John King FAIRBANK, The Great Chinese Revolution: 1800–1985, New York 1986; dt.: Geschichte des modernen China, München 1989; Jürgen OSTERHAMMEL, China und die Weltgesellschaft. Vom 18. Jahrhundert bis in unsere Zeit, München 1989; Thoralf KLEIN, Geschichte Chinas. Von 1800 bis zur Gegenwart, Paderborn 2007; Sabine DABRINGHAUS, Geschichte Chinas 1279–1949, München 2009 (Oldenbourg Grundriss der Geschichte 35); Kai VOGELSANG, Geschichte Chinas, Stuttgart 2012; Karl Josef RIVINIUS,

Chinas Geschichte und Kultur; sie verfolgten hauptsächlich wirtschaftliche Belange und zeichneten vielfach ein negatives Bild des Landes und seiner Bewohner. Westliche Ideen, Institutionen und Praktiken standen vielfach im Gegensatz zum Sozialgefüge der chinesischen Gesellschaft, den traditionellen Denkstrukturen und Verhaltensmustern. Regierung und konfuzianische Literaten sahen sich durch diesen vielschichtigen Prozess, der das geistige und politische Klima allmählich bestimmte, zur Stellungnahme herausgefordert. Die Reaktionen fielen recht unterschiedlich aus und lassen sich mit ›Anpassung‹ und/oder ›Widerspruch‹ nur unzutreffend umschreiben. Es ist nicht zu bestreiten, dass sich China, hauptsächlich unter dem Druck des Westens, im Lauf der Zeit an die moderne Welt anpasste und dass seine Repräsentanten in Politik und Gesellschaft seine altehrwürdige Tradition kritisch hinterfragten. Der Transformationsprozess wurde namentlich von solchen Chinesen vorangetrieben, die im Ausland studiert oder sich im eigenen Land mit westlichen Wissenschaften gründlich auseinandergesetzt hatten.

Bei diesem tiefgreifenden und umfassenden Wandlungsprozess spielten die christlichen Missionsgesellschaften durch die Gründung von Bildungseinrichtungen unterschiedlicher Art und Qualität eine besondere Rolle. Durch die sich mehrenden Übersetzungen britischer und anderer europäischer Philosophen und Soziologen sowie durch das Aufklärungsschrifttum vor allem der finanziell üppig dotierten protestantischen Missionen wurde die Kenntnis westlichen Ideenguts verbreitet. Demokratie, Wissenschaft und Fortschritt galten als signifikante Stichworte, in denen sich der Glaube der bildungshungrigen jungen Chinesen an die westliche Kultur und Zivilisation kristallisierte. Die Gründung einer Reihe von Studiengesellschaften, die Herausgabe von Zeitschriften und Zeitungen trugen zur Verbreitung des Wissens und zur Diskussion des fremden – auch des religiösen – Geistesguts bei. Chinesische Studenten, die an neuen Schulen etwa Medizin, Philosophie, Naturwissenschaften, Rechtswesen und Volkswirtschaft studiert hatten, beschäftigten sich mit den diesen Fächern inhärenten politischen und weltanschaulichen Ideen. Aus der gewonnenen Einsicht resultierte scharfe Kritik an der konfuzianischen Gelehrsamkeit, an der Vermittlung der überkommenen Bildungsgüter⁵

Die Audienzen ausländischer Repräsentanten von 1793 und 1873 beim Kaiser von China. Eine vergleichende Darstellung, in: *China heute* 32 (2013), S. 110–123.

5 Zu diesem Sachverhalt: Peter WEBER-SCHÄFER, *Oikumene und Imperium. Studium zur Ziviltheologie des chinesischen Kaiserreichs*, München 1968, S. 227–288. Die Kritik am Inhalt der literarischen Ausbildung und den formalisierten Prüfungen, die sich als völlig ungeeignet erwiesen hatten, Beamte für den Staatsdienst zu qualifizieren, war nicht neu. Sie reichte bis zur Entstehung des Ausbildungs- und Prüfungssystems selbst zurück. Sie erhielt lediglich verstärkt Auftrieb seit dem Opiumkrieg mit der folgenden materiellen und geistigen Invasion durch den Westen und ihren in vielerlei Hinsicht verhängnisvollen Auswirkungen.

und dem traditionellen Prüfungssystem, dessen Absolvierung unumgängliche Voraussetzung war, um soziales Prestige, materiellen Profit, speziell aber um Staatsämter zu erlangen. Kritisiert wurden insbesondere das stereotype Auswendiglernen der konfuzianischen Klassiker wie der sie erläuternden Kommentare, das Konzipieren von Gedichten und achtfüßigen Essays sowie die Ausbildung kalligraphischer Fertigkeiten. Dies alles reichte nicht aus, um administrative Aufgaben zu erfüllen. Stattdessen betonte man die Wichtigkeit praktischer Kenntnisse und eigenständigen Denkens. Nur ein staatliches Schulsystem, das gute Begabungen aus allen Schichten der Gesellschaft förderte und eine zeitgemäße Erziehung und Bildung vermittelte als Voraussetzung für eine veränderte Einstellung gegenüber der modernen, durch die westliche Kultur bestimmten Politik und Wissenschaft, genügte diesen Ansprüchen. Fundamental für jedes Reformvorhaben war daher die Eingliederung westlichen Bildungsgutes in das chinesische Erziehungs- und Bildungswesen.

Vorerst blieb es jedoch weithin bei punktuellen und sporadischen Reformansätzen. Erst nach Chinas desaströser Niederlage im Boxeraufstand 1900/01, die wie ein Katalysator gewirkt und zur Neubesinnung geführt hatte, bemühte man sich um eine breite Reform von oben. Diese orientierte sich größtenteils am Ideengut des im Jahr 1898 vereitelten Versuchs der ›Hundert-Tage-Reform‹. Denn am Hof, bei einsichtigen Mitgliedern der Zentralregierung, bei den in ihrem Selbstbewusstsein erstarkten Staatsmännern und Beamten sowie hauptsächlich bei Chinesen, die im Ausland studiert hatten, erkannte man selbstkritisch die Rückständigkeit ihres Landes gegenüber dem Westen und Japan und damit die zwingende Notwendigkeit, das traditionelle Staatswesen und Bildungssystem grundlegend zu reformieren. Nach Überzeugung der reformwilligen Kreise durfte dabei kein Sektor, weder im zivilen noch im militärischen Bereich, ausgespart werden, wollte man den Anschluss an die Errungenschaften der Industrienationen nicht verpassen.

Zudem sollte das Land durch eine umfassende Modernisierung gegen äußere Bedrohungen wehrfähig gemacht, im Inneren ihm systemstabilisierende Solidität verliehen und ihm zur wirtschaftlichen Prosperität verholfen werden. Eine regelrechte Flut sich teilweise überstürzender Reformvorschläge setzte ein, die sämtliche Bereiche des Gemeinwesens betrafen. Bisweilen klafften die Ansichten weit auseinander über die Methoden und über das Ausmaß der Übernahme fremdländischer Ideen, Neuerungen und wissenschaftlicher Innovationen. Die in der Qing-Dynastie tonangebende Gesellschaftsschicht und Bildungselite widersetzten sich vielfach dem einschneidenden Transformationsprozess. Denn sie zeigten sich von Chinas überlegenen geistigen und zivilisatorischen Leistungen überzeugt, zudem bangten sie um ihren Einfluss und ihre Macht. Infolge der Beseitigung des offiziellen staatlichen

Prüfungssystems⁶ wurde eine Intensivierung der vertikalen sozialen Mobilität ermöglicht, da Bildung nicht länger ein Privileg der wohlhabenden Familien war.

Nach der Errichtung der Republik 1912 forcierte man den Ausbau des Erziehungs- und Bildungswesens⁷. Denn immer mehr Chinesen wünschten eine solide, umfassende Ausbildung. Anfangs vermochte der Staat diese Bedürfnisse nur unzulänglich zu befriedigen. Er nahm deshalb das Angebot von in China tätigen protestantischen und katholischen Missionsgesellschaften bereitwillig an, ihm dabei nach Maßgabe ihrer Möglichkeiten behilflich zu sein. Allerdings stellten die amtlich anerkannten Staatsschulen, an denen der Unterhalt kostenlos war, für die Missionsschulen recht bald eine scharfe Konkurrenz dar, deren Arbeit zudem wegen der staatlichen Gesetzesbestimmungen zunehmend erschwert, ja empfindlich eingeschränkt wurde. Andererseits konnten und wollten die Missionare nicht freiwillig auf die Bildungs- und Erziehungseinrichtungen verzichten, sahen sie doch in ihren Absolventen hervorragende Multiplikatoren, mittels derer sie ihren Einfluss geltend machen und ihre weltanschaulichen Ideen propagieren konnten. An diesem Bemühen nahm auch die katholische Kirche regen Anteil⁸.

Dieser historische Exkurs bildet den Kontext für die folgenden Darlegungen. In ihrem Fokus stehen die Gründung und das erste Jahrzehnt der Katholischen Universität von Peking sowie speziell die ideelle Programmatik, nämlich die Verbreitung des christlichen Glaubens.

6 Zur Abschaffung des traditionellen Prüfungs- und Titelsystems: John A. FERGUSON, *The Abolition of the Competitive Examinations in China*, in: *Journal of the American Oriental Society* 27 (1906), S. 79–97; Otto FRANKE, *Die Beseitigung des staatlichen Prüfungswesens in China*, in: *Ostasiatische Neubildungen*, Hamburg 1911, S. 113–118; Wolfgang FRANKE, *Die Beseitigung des staatlichen Prüfungssystems in China im Jahre 1905. Ihre Bedeutung für den Zusammenbruch des traditionellen chinesischen Staates*, in: *Saeculum* 10 (1959), S. 103–108; ders., *The Reform and Abolition of the Traditional Chinese Examination System*, Cambridge 1960, S. 53–67; Ichiko CHUZO, *Political and Institutional Reform*, in: John King FAIRBANK/Kwang-Ching LIU (Hg.), *The Cambridge History of China*, Bd. 10: *Late Ch'ing (1800–1911)*, Teil II, Cambridge 1980, S. 375–415.

7 Unmittelbar auf den Sturz der Monarchie 1911 folgte in den kommenden zwei Jahren eine Reihe Reformerrlasse des republikanischen Erziehungsministeriums. Der bedeutendste Reformerrlass vom 5. September 1912 definierte unter anderem das primäre Erziehungsziel der Republik. Danach galt die besondere Aufmerksamkeit der Entwicklung der Moral, die durch technische und militärische Ausbildung zu ergänzen sowie mit der Pflege ästhetischer Kräfte zu komplettieren war (*The China Year Book* 1913, S. 387).

8 Zu diesem Einsatz und den ihm zugrundeliegenden Intentionen: Johannes BECKMANN, *Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit (1842–1912). Geschichtliche Untersuchung über Arbeitsweisen, ihre Hindernisse und Erfolge*, Immensee 1931, S. 131–144.

I. Gründung der Katholischen Universität in Peking

Der Gedanke, in der alten Kulturstadt Peking eine katholische Universität zu errichten, war nicht neu. Schon bald nach der Gründung der chinesischen Republik hatte der Erzieher, Journalist und renommierte Schriftsteller Vincent Ying Lien Chih (1867–1926), ein engagierter Katholik und enger Vertrauter des belgischen Lazaristen P. Vincent Frédéric Marie Lebbe (1877–1940), des Vorkämpfers für eine einheimische chinesische Kirche, sich unter dem Eindruck der politischen und gesellschaftlichen Umwälzungen in seiner Heimat am 12. Juli 1912 mit einer eindringlichen Petition an Papst Pius X. (1835–1914) gewandt⁹. Darin bedauerte er, dass im Unterschied zu den Protestanten Englands, Amerikas und Deutschlands die katholische Kirche auf dem Gebiet Bildung und Kultur in der chinesischen Gesellschaft kaum präsent war; sie galt als Kirche der Bauern und Ungebildeten. Einzige Ausnahmen waren die 1903 von den Jesuiten eröffnete Aurora-Hochschule in Shanghai und von Lebbe initiierte öffentliche Vorlesungen über die katholische Glaubensdoktrin sowie patriotische und die Nation betreffende Themen, die teils er selbst, teils kirchlich engagierte Intellektuelle in Tientsin hielten, um eine katholischen Elite heranzubilden¹⁰. Angesichts des sämtliche Bereiche erfassenden Umwälzungsprozesses sei hier eine rasche Änderung vonnöten. Rom möge deshalb

9 Zur Illustration des Begründungszusammenhangs der Bittschrift seien einige Zitate dargeboten: »The missionaries of our day confine their instruction to those emanating from the lowest ranks of society; those even who receive elementary instruction as is given, and who become able to read and write their mother tongue correctly, are the rare exception. New China does not see any Catholics capable of sitting in Parliament, or in provincial and departmental assemblies [...]. A Catholic University here [i.e., Peking] would see large numbers of students, both Christian and pagan, flocking to its doors; it would constitute a strong bond of union between Catholicity and the nation at large, whereby advantages immeasurably superior to those, which mere treaties of protection pretend to guarantee, would be secured for the Church – this University, in a word, would carry on, in its own way, the beautiful mission of St. Peter, by becoming a fisher of men [...]. Send us learned men, meek and humble of heart, that they may become our leaders; men of diverse nationalities, that Catholicity may be spared the reproach of being the religion of any particular nationality; men of different religious orders, in order to do away with all exclusiveness, all jealousy, all party spirit [...]. There is one more point of prime importance. It is this: that the prosperity of the Church is intimately bound up with the establishment of an indigenous national clergy. It is the same with the Church as with a family, which can survive only when it manages to find within itself and not outside the means necessary for its own existence«, Donald PARAGON, Ying Lien-chih (1866–1926) and the Rise of Fu Jen, the Catholic University of Peking, in: Mser 20 (1961), S. 165–225, hier S. 217.

10 Josef SCHMIDLIN, Missions- und Kulturverhältnisse im fernen Osten. Eindrücke und Berichte von meiner Missionsstudienreise im Winter 1913/14, Münster i.W. 1914, S. 115.

tugendhafte und gebildete Missionare senden, um in unserer großen Hauptstadt eine Universität zu gründen, die zugleich Christen und Nichtchristen offensteht. Die Universität soll ein Modell für unsere gesamte Nation sein, sie soll die intellektuelle Elite unter den Katholiken heranbilden und den Nichtchristen wahre Erleuchtung bringen¹¹.

Durch die Ungunst der Zeitumstände bedingt fand der eindringliche Appell zunächst jedoch kaum Widerhall. Erst nach Beendigung des Ersten Weltkriegs griff der Hl. Stuhl die Anregungen von Ying Lien Chih auf, die sich teilweise in der wegweisenden Missionszyklika *Maximum illud* vom 30. November 1919 Papst Benedikts XV. (1854–1922) niedergeschlagen hatten. Der Apostolische Visitator, Bischof Jean-Baptiste Budes de Guébriant (1860–1935), wurde beauftragt, über die Lage der katholischen Missionen in China zu berichten. In seinem Gutachten bestätigte er den eklatanten Mangel an katholischen Hochschulen.

In den Jahren 1920/21 hielt sich der Benediktineroplate Dr. George Barry O’Toole (1886–1944) von der Erzabtei St. Vincent in Latrobe, Pennsylvania, in China auf, um in ihrem Auftrag dort Möglichkeiten eines missionarischen Engagements zu sondieren¹². Während seines Aufenthalts in Peking begegnete er im Oktober 1920 Ying Lien Chih, der ihn über sein Herzensanliegen informierte und ihn fragte, ob die amerikanischen Benediktiner bei der Gründung einer katholischen Universität in Peking nicht helfen könnten. Er händigte O’Toole Kopien seines Schreibens an den Hl. Stuhl von 1912 aus sowie Artikel, die er 1917 mit dem selben Anliegen publiziert hatte¹³.

11 Zitiert von Alexander M. SCHWEITZER, Fu Jen Da Xue. Die Benediktineruniversität in Peking, in: Missionskalender [von St. Ottilien] für das Jahr 1999, S. 34–39, hier S. 35. Im Einzelnen zu diesem Engagement: PARAGON, Ying Lien-chih (wie Anm. 9).

12 Erst zu Beginn des 20. Jahrhunderts entwickelte sich die katholische Kirche in den Vereinigten Staaten aus einer heimischen Kirche zu einer auch Mission treibenden größeren Organisation. Diese neuen amerikanischen katholischen Missionsgesellschaften wandten ihr Hauptaugenmerk auf China. Während 1916 noch kein ausländisches Vikariat in Händen amerikanischer katholischer Priester war, gab es deren wenige Jahre später eine respektable Anzahl. Veranlasst wurde diese neue Betätigung durch mehrere, zeitlich koinzidierende Gründe: die Menschenverluste der französischen katholischen Missionen im Ersten Weltkrieg, den zunehmenden Wohlstand der amerikanischen Katholiken und damit ihrer Kirchengemeinden sowie den Anreiz, der durch die beachtlichen Erfolge der amerikanischen protestantischen Missionen gegeben war. Die erste Gruppe amerikanischer Ordensleute, die 1918 nach China ging, war von der *Catholic Foreign Mission Society of America* (Maryknoll). Hierzu: Thomas A. BRESLIN, *China, American Catholicism, and the Missionary*, University Park, Pa. 1980; James HENNESEY, *American Catholics: A History of the Roman Catholic Community in the United States*, New York 1981.

13 Zur Genese der Katholischen Universität in Peking: George Barry O’TOOLE, *The Catholic University of Peking*, in: *America* 34 (1926), 10. April, S. 610f.; ders., *The Spiritual Lineage of the Catholic University of Peking*, in: *Bulletin of Catholic University of Peking* [fortan: CUP] 1 (1926), S. 17–22; ders., *Obituary of Sir Vincent Ying, K.S.G.*, ebd., S. 29–33; PARAGON, Ying Lien-chih (wie Anm. 9), S. 193–208; Joseph MURPHY, *Anfang und Entwicklung der katholischen Universität in Peking*, in: *Steyler Missionsbote* 62 (1934/35), S. 46f.; Josef GOERTZ, *Die*

Auf seiner Rückreise über Europa nach Amerika informierte O'Toole in Rom Benedikt XV., den Kardinalpräfekten der Propagandakongregation, Wilhelmus Marinus van Rossum (1854–1932), sowie Fidelis Freiherrn von Stotzingen (1871–1947), den zweiten Abtprimas der Benediktinischen Konföderation, über das wichtige Anliegen von Ying, das sie unterstützenswert fanden. Im Frühjahr 1921 nach Amerika zurückgekehrt, führte O'Toole darüber eingehende Gespräche mit Abt Ernst Helmstetter (1859–1937), dem Vorsitzenden der Amerikanisch-Cassinensischen Benediktinerkongregation, und mit Erzabt Aurelius Stehle (1877–1930) von St. Vinzenz, ferner warb er bei den einzelnen Abteien und Prioraten der Kongregation für diese Idee. Im Dezember 1921 ersuchte der Hl. Stuhl Abtprimas Stotzingen, sich mit dem Plan zu befassen; zugleich wurde er gefragt, welche Benediktinerkongregation diese gewaltige Aufgabe zu übernehmen imstande sei. Stotzingen bezeichnete die Amerikanisch-Cassinensische Benediktinerkongregation als die dafür geeignetste. Nach dem Tod Benedikts XV. widmete sich sein Nachfolger Pius XI. (1857–1939) mit noch größerer Aufmerksamkeit China und seiner Missionierung. Er drängte die Benediktiner, mit der Realisierung des Hochschulprojekts möglichst bald zu beginnen. Als Starthilfe stellte er 100.000 Lire (etwa 5000 Dollar) zur Verfügung¹⁴.

Am 7. August 1923 akzeptierte das Generalkapitel der Amerikanisch-Cassinensischen Benediktinerkongregation die Einladung und betraute mit der Ausführung die Erzabtei St. Vincent, der man versicherte, sie finanziell und moralisch zu unterstützen¹⁵. Erzabt Stehle ernannte in seiner Eigenschaft als Kanzler der »Katholischen Universität von Peking«, wie ihr ausländischer Titel offiziell hieß¹⁶, O'Toole zum Rektor und Ying Lien Chih zu

katholische Universität Peking. Rückblick und Ausschau, ebd., S. 184–186; Karl Josef RIVINIUS, Die katholische Fu-Jen-Universität in Peking und ihre Übernahme durch die »Gesellschaft des Göttlichen Wortes« im Jahr 1933, in: VSVD 21 (1980), S. 206–228; Jerome OETGEN, Mission to America. A History of Saint Vincent Archabbey, the First Benedictine Monastery in the United States, Washington, D.C. 2000; Jac KUEPERS, Fu Jen History, unveröffentlichtes Manuskript 2005; Miroslav KOLLÁR, Ein Leben im Konflikt. P. Franz Xaver Biallas SVD (1878–1936), Sankt Augustin-Nettetal 2011 (Collectanea Serica).

14 Im Begleitschreiben des Propagandapräfekten an den Präsidenten der Amerikanisch-Cassinensischen Benediktinerkongregation betonte dieser die Wichtigkeit einer derartigen wissenschaftlichen Einrichtung für die Verbreitung des Glaubens auch unter den gelehrten und vornehmen Nichtchristen. Der Benediktinerorden, seit jeher Förderer der Kultur und damit der Inkulturation, sei in besonderer Weise prädestiniert, dieses neue Institut für höhere chinesische Studien in Peking zu gründen, »pro maiori incremento N. S. Religionis in amplissima Sinarum regione«, Rossum an Helmstetter, Rom, den 22. Juni 1922 [Protoll-Nr. 1625/22]; Kopie in: Archivum Generale/Societas Verbi Divini (im Folgenden: AG/SVD), Nr. 30: Corrispondenza con Congregazioni e con Istituti Religiosi.

15 O'TOOLE, The Catholic University of Peking (wie Anm. 13), S. 610f.

16 Die von Ying Lien Chih vorgeschlagene chinesische Entsprechung lautet *Pei-ching Kung Chiao Ta Hsüeh*. Dazu: PARAGON, Ying Lien-chih (wie Anm. 9), S. 209. Als Zweck der Gründung ist angegeben: »The aim of the founders [...] is to supply the demand of a large group of

ihrem Präsidenten. Durch Reskript vom 27. Juni 1924 errichtete der Hl. Stuhl die Bildungsanstalt von Peking als Päpstliche Universität, überdies verlieh er dem Erzabt von St. Vincent sämtliche Vollmachten bei der Ernennung der Lehrkräfte und der inhaltlichen Gestaltung der Studiengänge¹⁷. Im März 1925 erwarb die Erzabtei St. Vincent das Winterpalais des Prinzen Tsai Tao, Onkel des letzten Kaisers. Die Gebäude wurden für den Lehrbetrieb hergerichtet: als Hör- und Speisesäle, als Studienräume und Laboratorien sowie als Klausurtrakt für die Ordensgemeinschaft.

Mit dreiundzwanzig eingeschriebenen Studenten – nahezu alle Katholiken – fand am 1. Oktober 1925 die Eröffnung einer Vorbereitungsschule statt, der »MacManus-Akademie für chinesische Studien«, so genannt nach ihrem großzügigen Stifter, dem Detroiter Industriellen Theodore MacManus. Ihr stand Ying Lien Chih selbst als Leiter vor, der trotz seines angegriffenen Gesundheitszustands unermüdlich für sie arbeitete. Am 10. Januar 1926 starb der Initiator und Präsident der Katholischen Universität von Peking, der mit ihrer Eröffnung sein Lebensziel erreicht sah, an Leberkrebs. Pius XI. zeichnete ihn posthum für sein vorbildliches Leben und seine Verdienste um den Aufbau der Universität mit dem Gregorius-Orden aus¹⁸.

Die Errichtung der MacManus-Akademie – faktisch eine höhere Schule – diente der Vorbereitung auf den projektierten Ausbau zu einer Universität mit fünf Fakultäten: Theologie, Philosophie, Chinesische Studien, Freie Künste und Literatur, Naturwissenschaften, überdies mit zwei Sekundarschulen als Präparatorien. Es war ein ambitioniertes Konzept, das Unsummen an Geld und Personal erforderte. Nach einer staatlichen Inspektion der Provinzregierung erhielt die Bildungsanstalt die vorläufige Anerkennung und das Recht, den offiziellen chinesischen Titel *Fu Jen Da Xue* (Fu-Jen-Universität) zu führen; sie besaß zunächst lediglich die Fakultät der Freien Künste¹⁹. Im Septem-

the younger Chinese for higher education under Christian auspices. The University, as planned, is not intended to be primarily a professional school, but rather is intended to lay special emphasis on general culture and learning, which seems to be most needed in China at the present time. The University has been given a national Chinese character through the establishment of the School of Chinese Studies«, Bulletin of the CUP 1 (1926), S. 13.

17 OETGEN, Mission to America (wie Anm. 13), S. 288.

18 Offiziell lautet die Auszeichnung »Ordine Equestre Pontificio di San Gregorio Magno«. Von Gregor XVI. 1831 gestiftet und 1905 von Pius X. erneuert, ist der Gregorius-Orden die vierthöchste Dekoration für Verdienste um die römisch-katholische Kirche. Der Wortlaut dieser am 2. März 1926 ausgefertigten und von Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri (1852–1934) unterzeichneten päpstlichen Auszeichnung findet sich als Appendix B in: PARAGON, Ying Lien-chih (wie Anm. 9), S. 218; zu Yings Biographie und der Würdigung seiner Verdienste: In der Entscheidungsstunde der Kirche Chinas, in: Augsburgs Postzeitung, Nr. 113 vom 18. Mai 1926.

19 Der Ausdruck *fujen* (»Förderung der Humanität«) ist einem Satz im 24. Kapitel von Buch 12 der *Unterhaltungen* des Konfuzius entnommen. Eingehender dazu: PARAGON, Ying Lien-chih (wie Anm. 9), S. 213.

ber 1927 begannen die Vorlesungen. Rasch weitete sich der Lehrbetrieb aus, chinesische Gelehrte und etliche europäische Professoren konnten gewonnen werden. Auch Benediktiner von amerikanischen und europäischen Klöstern kamen nach Peking, um als Dozenten und Verwalter an der Universität oder in Aufgabenbereichen der Ordensgemeinschaft zu wirken.

In Übereinstimmung mit den Vorschriften des Unterrichtsministeriums der Nationalen Regierung in Nanking für den Aufbau des Hochschulwesens wurden im Juni 1929 zwei weitere Fakultäten angegliedert, die der Naturwissenschaften und der Pädagogik. Die Lehrpläne belegen das Bemühen, das Grundanliegen der Inkulturation in die Praxis umzusetzen. So hatte die Fakultät der Freien Künste unter anderem den Studiengang ›Chinesische Studien‹. Auf ihrem Lehrplan standen folgende Fächer: Chinesische Literatur, Geschichte und Kunstgeschichte Chinas, Chinas Beziehungen zum Ausland, Geschichte der Dynastien, Politik, Gesellschaft und Wirtschaft Chinas, Chinesische Kunst und Architektur. In der Pädagogischen Fakultät war beispielsweise der Studiengang Philosophie/Theologie angesiedelt mit Disziplinen wie: das philosophische System des Konfuzianismus, Philosophiegeschichte Chinas, Geschichte der ausländischen Religionen in China (Christentum), Geschichte des Buddhismus, Geschichte des Daoismus. Diese exemplarische Auswahl belegt das dezidierte Bestreben und das universelle Ziel der Benediktiner, keinem engstirnigen amerikanischen oder westlichen Nationalismus zu huldigen, was in der damaligen aufgewühlten politischen Situation eine hochbedeutsame, psychologisch einfühlsame Entscheidung widerspiegelte.

Unterdessen hatten sich Erweiterungsbauten als dringend notwendig erwiesen. In den Jahren 1929/30 wurde das Hauptgebäude nach den Entwürfen und unter Leitung des niederländischen Benediktinermönchs und renommierten Architekten P. Adelbert Gresnigt (1877–1956) erstellt²⁰. Unter dem Kanzler P. Francis X. Clougherty (1895–1980) OSB erhielt die Universität im August 1931 von der Zentralregierung die endgültige staatliche Anerkennung. An ihr lehrten Ausländer und Chinesen. Christen und Nichtchristen stand der Besuch der Lehrangebote in gleicher Weise offen²¹. Mit der Eröff-

20 Die imposante Front des Hauptgebäudes ist in Beton ausgeführt, hat jedoch die Stilformen der in Holz konstruierten altchinesischen Palastbauten beibehalten. Ein Nachruf auf P. Gresnigt in: BenM 33 (1957), S. 139–142; ferner eine Würdigung seiner architektonischen Arbeiten: Sergio TICOZZI, Celso Costantini's Contribution to the Localization and Inculturation of the Church in China, in: Tripod 28 (2008), S. 11–28, hier S. 19–22.

21 Details zur Ausstattung der Universität und den ihr zugeordneten Einrichtungen, die hier nicht berücksichtigt werden, sowie zu den in diesem Zeitraum erforderlichen flankierenden Maßnahmen für schwächere Schüler infolge des starken Bildungsgefälles in China zwischen Stadt und Land durch Vorbereitungsanstalten u.ä., um den staatlichen Anforderungen zu genügen: MURPHY, Anfang und Entwicklung (wie Anm. 13), S. 47. Auf das Faktum der gravierenden Unterschiede in der chinesischen Volksschulbildung hatte bereits der Völkerbund hingewie-

nung der Frauenabteilung 1938 stiegen auch die Steyler Missionsschwestern in das Unternehmen ein. Auf Anregung des Apostolischen Delegaten, Erzbischof Mario Zanin (1890–1958), wurde im selben Jahr an der Universität das ›Collegium Sinicum Ecclesiasticum‹ eröffnet. Der Hauptzweck dieses Priesterkollegs bestand darin, junge chinesische Priester zu Lehrern weltlicher Fächer an den kirchlichen Kleinen Seminarien heranzubilden.

Eine katholische Presseagentur brachte in einer Nachricht über den Fortschritt der Mission in China für 1930/31 die Notiz:

Die katholische Universität von Peking hat sich glänzend behauptet und [1931] die offizielle Anerkennung der chinesischen Regierung erhalten. Dieser Sieg auf kulturellem Gebiet ist umso höher einzuschätzen, als die religiöse Gleichgültigkeit des Westens auch die Lenker des neuen China bereits zu erfassen droht.

Um einen Einblick in den Fortschritt des neuen Schulwesens zu geben, sei hier eine Reihe von Zahlen aus der offiziellen Statistik der katholischen Schulen Chinas für das Jahr 1931 mitgeteilt, wie sie in einer Verlautbarung der Synodalkommission in China zu Peking veröffentlicht wurde. Danach zählt die Jesuitenuniversität Aurora zu Schanghai 180 Studenten, die Benediktineruniversität zu Peking 530. Sie ist die einzige Hochschule unter zehn Universitäten Pekings, die zurzeit noch ihre Tore öffnet²².

Kirchliche wie staatliche Stellen verfolgten von Beginn an aufmerksam die chinesischen Bemühungen im Bereich des Hochschulwesens, die im Zusammenhang mit den innenpolitischen Vorgängen zu sehen sind. Dies macht ebenfalls das starke Interesse des Hl. Stuhls an der Errichtung einer katholischen Universität in China verständlich, denn man wollte sich die durch die Republik eingeleiteten Reformvorhaben kirchlicherseits nutzbar machen. Bereits Anfang Juli 1925 hatte der Osservatore Romano die Gründung einer

sen, wenn er feststellte: »Die erste Lehrschwierigkeit, der man an chinesischen Universitäten begegnet [...], liegt in der ungleichmäßigen Vorbildung vieler, die sie besuchen. Bei den armseligen Leistungen einer bedeutenden Anzahl höherer Lehranstalten ist eine beträchtliche Anzahl Studenten, die um Zulassung zum Universitätsstudium bitten, nicht vorgebildet, um aus dem Hochschulunterricht Nutzen zu ziehen. Die Universitäten sind in ihren Aufnahmeprüfungen angewiesen, schwächere Bewerber nicht zuzulassen. Da sich jedoch kein geeignetes Mittel findet, eine allgemeine Bildungsstufe für die Aufnahmeprüfung in verschiedene Universitäten vorzuschreiben, kann jener, der an einer Universität abgewiesen wurde, auf Grund weniger strenger Anforderungen an einer zweiten Aufnahme finden oder gar an einer dritten, falls auch die zweite ihn zurückwies. Dieses Übel verschlimmert sich durch die Tatsache, dass der Fortbestand mancher Universitäten mehr oder weniger von der Aufnahme einer möglichst hohen Zahl von Studenten abhängt« (ebd.).

22 KK, Nr. 33 vom 22. März 1932. In dieser Zeit herrschte in China Bürgerkrieg und Japan okkupierte den Norden des Landes. Wegen der Untätigkeit der Nationalregierung kam es in ganz China zu massiven Protesten und Studentenunruhen. In Peking führte dies zur Schließung der Universitäten außer der Fu Jen.

katholischen Universität in Peking gemeldet und deren Vorgeschichte kurz resümiert²³. In seinem Bericht nach Berlin kommentierte der preußische Gesandte beim Hl. Stuhl diese Vorgänge mit den Worten: Der Osservatore Romano weise unter anderem darauf hin,

dass die Gründung dieser Universität bezeichnend sei nicht nur für das Vordringen des Katholizismus im fernen Osten, sondern auch für das Wiederaufleben der kulturellen Tätigkeit der alten Mönchsorden. Bemerkenswert ist ferner, dass die derzeitige fremdenfeindliche Bewegung in China der Gründung der katholischen Universität keineswegs hinderlich zu sein scheint. Jedenfalls deutet diese Tatsache ebenso wie das bekannte, kürzlich an Seine Heiligkeit gerichtete Telegramm der Professoren der staatlichen Universität in Peking darauf hin, dass die Bewegung sich nicht auch gegen die katholische Missionstätigkeit richtet, und dass im Gegenteil zwischen China und dem Heiligen Stuhl zurzeit gute und ungetrübte Beziehungen bestehen²⁴.

II. Übertragung der Fu-Jen-Universität an die Steyler »Gesellschaft des Göttlichen Wortes«

1. Abgabe und Übertragung der Universität

In der Entwicklung der Benediktineruniversität mit den ihr angegliederten Einrichtungen und Schulen brachte das Jahr 1933 eine einschneidende Zäsur, nämlich den Wechsel in der Hochschulleitung. Seit ihrem Bestehen hatte sich die Fu Jen im Großen und Ganzen gut entwickelt, aber verschiedene Faktoren hatten diesen Wechsel notwendig gemacht. Erste gravierende

23 Der Artikel erschien in Nr. 151 vom 3. Juli 1925 unter der Überschrift *Vita Missionaria. Verso la scienza cattolica in Cina*. Paris allerdings erblickte in der Hochschulgründung einen unfreundlichen Akt. In seiner Rede vom 23. Januar 1925 machte der französische Premierminister Édouard Herriot (1872–1957) dem Vatikan den Vorwurf, dass in der französischen Diözese von Peking eine Universität mit Englisch als Unterrichtssprache gegründet und Kongregationisten anvertraut worden sei, die für Frankreich wenig Sympathie empfänden. Darauf reagierte der Osservatore Romano mit einem offiziellen Artikel, den nach gut unterrichteten Kreisen der Kardinalstaatssekretär Pietro Gasparri (1852–1934) verfasst hatte: Die Gründung dieser Universität mit Englisch als Unterrichtssprache sei notwendig, und Rom habe in erster Linie auf die Bedürfnisse der Seelsorge Rücksicht zu nehmen. Der Artikelschreiber vermochte zudem nicht einzusehen, wieso diese Maßnahme, der übrigens der französische Apostolische Vikar in Peking zugestimmt habe, von der französischen Regierung als Affront aufgefasst werden könne. Man habe das Projekt den amerikanischen Benediktinern übertragen, weil sie für diese Aufgabe besonders geeignet seien und über die erforderlichen Mittel verfügten (Bericht der deutschen Botschaft beim Apostolischen Stuhl an das Auswärtige Amt, Rom, den 7. Februar 1925, in: Politisches Archiv des Auswärtigen Amtes [im Folgenden: PA/AA], Deutsche Vatikanbotschaft, Nr. 927: China).

24 Diego Freiherr von Bergen (1872–1944) an das Auswärtige Amt, Rom, den 7. Juli 1925, in: PA/AA, Politik 17. Vatikan: Stellung der Kurie zum Unterrichtswesen, Bd. 1.

Schwierigkeiten machten sich recht bald nach dem Tod ihres Gründers und ersten Kanzlers Erzabt Stehle am 13. Februar 1930 bemerkbar. Diese lagen in nicht unerheblichem Maß in der damals herrschenden Weltwirtschaftskrise begründet. Dazu kam, dass jedes Benediktinerkloster aufgrund seiner autonomen Struktur über die Höhe der Zuwendung seiner Beiträge zum Unterhalt der Universität frei entscheiden konnte. Das funktionierte so lange gut, wie die Rahmenbedingungen stimmten und eine Kontaktperson mit engen Beziehungen zu den maßgeblichen Entscheidungsträgern der Hochschule und der Abteien und Priorate vermittelte. Den Weiterbestand der Universität hatte Erzabt Stehle dank seiner zahlreichen Verbindungen und hervorragenden Kontakte, insbesondere zur amerikanischen Öffentlichkeit, sowie durch seinen rastlosen Einsatz immer wieder personell und finanziell neu zu sichern vermocht. Francis Clougherty, sein Nachfolger als Kanzler, sah sich trotz seines Engagements außerstande, neue Geldquellen zu erschließen, um dadurch die finanziellen Engpässe zu überwinden²⁵. Selbst das persönliche Bemühen des früheren Apostolischen Delegaten für China, Msgr. Celso Costantini (1876–1958), half nicht aus der Misere. Schließlich sahen sich die Verantwortlichen aufgrund einer schonungslosen Analyse zur bitteren Entscheidung genötigt, die ausweglose Lage Pius' XI. zu unterbreiten²⁶. In intensiven Konsultationen und langwierigen Verhandlungen mit kurialen Stellen reifte der Entschluss, die Universität einer Ordensgemeinschaft zu übertragen, die über größere materielle und personelle Ressourcen verfügte. Nach eingehenden Sondierungen und Besprechungen, auch mit dem soeben nach Rom zurückgekehrten Msgr. Costantini, fiel die Entscheidung auf die Steyler Missionsgesellschaft²⁷.

25 Zur enormen Finanzbelastung äußerte sich Clougherty gegenüber P. Felix Fellner (1874–1963), dem Prior von Saint Vincent: »That mission was too much for us«, OETGEN, *Mission to America* (wie Anm. 13), S. 348. Näheres zu dieser Problemlage: ebd., S. 341–349.

26 Details zur Aufgabe der Universität: OETGEN, *Mission to America* (wie Anm. 13), S. 341–350.

27 Im Auftrag von Pius XI. hatte Erzbischof Carlo Salotti, Sekretär der Propagandakongregation, den Steyler Generalsuperior Josef Grendel um ein Gespräch am 9. Februar ersucht. Bei dieser Gelegenheit teilte er dem Generalsuperior mit, »dass der Heilige Vater sich genötigt sehe, in der Leitung der Pekinger Katholischen Universität eine Änderung eintreten zu lassen; so sei es sein Wunsch und Wille, dass unsere Gesellschaft die Universität übernehme«, Schreiben des hochwürdigsten P. Generalsuperiors, betr. Übernahme der Universität, Rom, den 6. Mai 1933, in: *Verordnungen und Mitteilungen für die Region Soc[ietatis] Verb[i] Div[jini] Südschantung*, Nr. 24/August 1933, S. 107f., hier S. 107. Nach eingehender Beratung erklärte sich die Generalleitung zur Übernahme der Universität bereit: »In filiale obbedienza al desiderio del Santo Padre comunicatoci da Vostra Eccellenza Rev.ma e bramoso di servire alla Santa Chiesa, dovunque e in tutti i modi che coll'aiuto della Grazia del Signore ci siano possibili, la Società del Verbo Divino si dichiara pronta ad assumere l'Università Cattolica de Pechino«, Grendel an Salotti, Rom, den 12. Februar 1933; Kopie in: AG/SVD, A–D: *Congregatio Propaganda Fide*. Am folgenden Tag überreichte Erzbischof Salotti diese schriftliche Erklärung dem Papst.

Den offiziellen Beschluss teilte der Hl. Stuhl am 29. April 1933 General-superior Josef Grendel (1878–1951) mit²⁸. In diesem Schreiben wird die dezi-dierte Sorge Pius' XI. für die Missionen, speziell für die in China, hervor-gehoben: Die Verkündigung des Evangeliums finde bei diesem Riesenvolk einen besonders geeigneten Boden. Da die chinesische Nation eine alte, aner-kennenswerte Zivilisation besitze, sich in ihr zudem seit frühesten Zeiten eine beachtliche wissenschaftlich-literarische Kultur entwickelt habe, sei es der größte Wunsch des Papstes, nicht nur Chinas arme Bauern und bildungs-ferne Bevölkerungsschichten für den Glauben zu gewinnen, sondern ebenso die Gelehrten und die staatliche Obrigkeit. Die mit christlichem Geist durch-tränkte chinesische Kultur werde durch ihn nicht nur erhöht und belebt; dies böte vielmehr zugleich dem Land die sicherste Garantie für eine hoffnungs-volle christliche Zukunft. Derartige Überlegungen hätten damals den Aus-schlag für die Gründung der Katholischen Universität in Peking gegeben. Die Hochschule habe bereits segensreich für die Religion und Zivilisation gewirkt. Für die Zukunft bestünden begründete Hoffnungen, dass sie noch reichere Früchte zeitige.

Der Hl. Stuhl sei überzeugt, dass die Gesellschaft des Göttlichen Wor-tes, die bisher »so viel Vitalität und effiziente Aktivität in den Missionen gezeigt« habe, diese neue Aufgabe erfolgreich weiterführen werde. Denn sie habe unter ihren Mitgliedern hervorragende Sinologen und Gelehrte, erfreue sich des Ansehens und der Sympathie vieler Katholiken in den verschiedenen Ländern, besonders im Norden Europas und Amerikas. Man werde ihr die ausschließliche Sorge für die Universität anvertrauen, überdies ihr die unein-geschränkte Autorität in der Leitung und Verwaltung verleihen; sie werde lediglich der Propagandakongregation unterstehen. Die Lehranstalt bedeute dem Hl. Stuhl so viel, dass sie zu Recht als päpstliches Werk gelte. Er werde dieses wichtige Missionsunternehmen, das der Bekehrung Chinas und der größeren Ehre Gottes diene, der Hochherzigkeit aller Katholiken, namentlich der Amerikaner, die schon in der Vergangenheit viel Interesse dafür bekun-det hätten, nachdrücklich empfehlen.

Am selben Tag übertrug Pius XI. die Fu-Jen-Universität und die ihr ange-schlossenen Institute sowie je eine Mittelschule für Jungen und für Mäd-chen²⁹ formell der Steyler Missionsgesellschaft; vor allem die Nordameri-

28 Kardinal Pietro Fumasoni-Biondi (1872–1960), Präfekt der Propagandakongregation, an Grendel, Rom, den 29. April 1933. Der vollständige Wortlaut befindet sich im Anhang als Anlage I; eine Kopie davon in: PA/AA, Rom-Vatikan, Nr. 929: China. Die Übergabe der Universität an die Steyler Missionare ging auf die persönliche Initiative des Papstes zurück (Auswärtiges Amt an die deutsche Botschaft beim Hl. Stuhl, Berlin, den 20. November 1933, ebd.). Zur Geschichte der Übernahme: Jan KUEPERS, The Take-Over of the Peking Fu Jen University by the Divine Word in 1933, in: VSVD 47 (2006), S. 257–286.

29 Die Mittelschule für Jungen war 1929 von den Benediktinern gegründet worden; im August 1932 wurde von Benediktinerinnen aus Minnesota die Fu-Jen-Mädchenmittelschule eröffnet,

kanische Provinz sollte für die Leitung und den Unterhalt der Universität aufkommen. Diese besaß damals drei Fakultäten: Naturwissenschaften, Literatur und Pädagogik. In ihr waren 605 Hochschüler immatrikuliert, 48 hatten bereits ihre Studien absolviert. Mit Dekret vom 5. August 1933 wurde Generalsuperior Grendel vom Papst zum Kanzler ernannt³⁰. Aufgrund des päpstlichen Auftrags sah sich die Generalleitung mit gewaltigen technischen, organisatorischen, finanziellen und personellen Problemen konfrontiert.

Über den Wechsel in der Leitung und Verwaltung der Universität, der in wissenschaftlichen und politischen Kreisen des Auslands Aufsehen hervorrief, berichtete der preußische Vatikangesandte Anfang Mai 1933 nach Berlin: Seinen vertraulichen Informationen zufolge

hat die Leitung der Universität nach dem Tode ihres Gründers, des Deutschamerikaners A. Stehle OSB, in den letzten Jahren der Kongregation der Propaganda zu Beanstandungen Anlass gegeben, als welche mir Unordnung in den Finanzen und Mangel an Initiative genannt werden. Der Abtprimas der Benediktiner wurde von ihr ersucht, Abhilfe zu schaffen. Die amerikanischen Benediktiner wollten sich seinen Anordnungen jedoch nicht fügen, was dadurch zu erklären ist, dass der Abtprimas keinen *primatus iurisdictionis*, sondern bloß einen *primatus honoris* besitzt. Der neue Präfekt der Propaganda hat sich infolgedessen veranlasst gesehen, den amerikanischen Benediktinern die Leitung der Hochschule zu entziehen und sie der Gesellschaft des Göttlichen Wortes zu übertragen. Diese Kongregation, die in Deutschland besser unter dem Namen Steyler Missionare bekannt ist, wurde 1875 durch den deutschen Priester Arnold Janssen [1837–1909] gegründet. Sie hat ihr Mutterhaus in Steyl (Holland), das dicht an der deutschen Grenze liegt, zählt vier deutsche Provinzen und besteht meistens aus Deutschen. Die Steyler Missionare haben seit langem in China eine ausge dehnte Missionstätigkeit entfaltet, wo sie insbesondere auch die Apostolische Präfektur in Tsingtau leiten.

Anscheinend wird hier mit Widerständen von französischer Seite gegen die Neuordnung gerechnet, die sich bereits bei Gründung der Universität durch die Amerikaner geltend gemacht haben. Wie ich vertraulich höre, soll daher die Änderung nach außen hin zunächst möglichst wenig in Erscheinung treten. Der Rektor und der Kanzler bleiben Amerikaner und auch das Professorenkollegium wird international zusammengesetzt sein, doch sollen die Deutschen darin einen entscheidenden Einfluss besitzen³¹.

deren Leitung die Steyler *Gesellschaft der Dienerinnen des Hl. Geistes* im August 1935 übernahm.

30 Kardinal Fumasoni-Biondi und Erzbischof Salotti haben die Ernennungsurkunde unterzeichnet (AG/SVD, A–D: Congregatio Propaganda Fide). Vor allem aus finanziellen Erwägungen hatte Rom zunächst einen Steyler Amerikaner zum Kanzler vorschlagen wollen (Costantini an Generalprokurator Gottfried Groessel SVD, Sestri Levante, den 23. Juli 1933: ebd.).

31 Die Übergabe der Universität in deutsche Hände bezeichnete der französische Gesandte in

Bei den Übertragungsbestimmungen war festgelegt worden, dass sich die Benediktiner nach Ende des Schuljahres – es schloss am 19. Juni 1933 – zurückziehen. Mit Beginn des Wintersemesters 1933/34 sollten die Steyler die alleinige Leitung haben.

Ein Hauptproblem für die Generalleitung bildete das Zusammenstellen des Lehrkörpers und des Verwaltungspersonals. Sie hatte den Regional der Südshandong-Mission, P. Theodor Schu (1892–1965), und den Sinologen P. Franz X. Biallas (1878–1936) beauftragt, sich umgehend nach Peking zu begeben, um die verwaltungstechnischen Angelegenheiten der Übernahme zu regeln. Am Schulschluss trafen sie dort ein; am selben Tag gesellte sich ihnen P. Wilhelm Cremers (1901–1985) aus Honan bei, um das Amt des Prokurators anzutreten. Drei Tage später erhielt der Amerikaner P. Joseph Murphy (1895–1935) in Bay St. Louis, MS, wo er als Dozent der Dogmatik und Exegese am Priesterseminar für Afroamerikaner tätig war, die Bestimmung zum Rektor der Universität.

Bis zur Eröffnung des Lehrbetriebs im Herbst galt es, etliche Probleme zu lösen. Diese waren zum einen bedingt durch das breitgefächerte Lehrangebot der Hochschule, zum anderen durch die Inkorporation der Jungen-Mittelschule, die zukünftig gemeinsam mit der Universität eine Organisations- und Administrationseinheit bilden sollte. Da besonders relevante Entscheidungen nicht vor Ort getroffen werden konnten, sondern ausschließlich der Generalleitung in Rom vorbehalten waren, die ihrerseits ein möglichst getreues Bild von der komplexen Realität zu erhalten wünschte, waren umfangreiche Aktenstudien erforderlich. Dies beanspruchte viel Zeit, zudem verzögerte die lange Laufzeit von Postsendungen den schriftlichen Meinungsbildungsprozess. Trotz dieser und anderer Erschwernisse konnte die Eröffnung des Lehrbetriebs ohne spürbare Störung am 25. September 1933 erfolgen. Die reibungslose Abwicklung der Geschäfte war insbesondere dadurch möglich geworden, dass das frühere Personal, Chinesen wie Ausländer, in enger Kooperation alles daransetzte, die Lehrveranstaltungen rechtzeitig und in

Peking gegenüber einem Vertrauten als einen großen Verlust für sein Land (Grendel an die Kulturabteilung des Auswärtigen Amtes, Rom, den 6. Februar 1934; eine Abschrift dieses Schreibens in: PA/AA, Rom-Vatikan, Nr. 929: China). Nach einem Brief des Steyler Bischofs Henninghaus vom 11. Mai 1933 an den Generalsuperior hat demgegenüber der französische Apostolische Vikar von Peking, Msgr. Paul-Léon-Cornelius Montaigne (1883–1962) CM, die Kunde vom Leitungswechsel mit den lapidaren Worten kommentiert: »So ist's gut; das ist eine wahre Missionsgesellschaft«, Hermann FISCHER, Augustin Henninghaus. 53 Jahre Missionar und Missionsbischof, Steyl 1940, S. 277. Henninghaus bemerkt weiter: »Auch sonst scheint die Nachricht keine ungünstige Aufnahme gefunden zu haben [...]. Auch die chinesischen Professoren, die bis jetzt an der Universität wirkten, dürften kaum Schwierigkeiten machen [...]. Die Universität kann, wenn sie mit tüchtigen, guten, religiösen und wissenschaftlichen Kräften besetzt wird, für die ganze Missionierung Chinas und auch für unsere Gesellschaft von außerordentlicher Bedeutung werden. Andererseits wäre aber sehr zu beklagen, wenn wir die Hoffnungen, die jetzt auf uns gesetzt werden, enttäuschen würden«, ebd.

Einklang mit den Verordnungen des chinesischen Unterrichtsministeriums aufzunehmen³².

2. Weitere Entwicklung

In den folgenden Jahren nahm die Universität einen respektablen Aufschwung. Der organisatorische Ausbau schritt zügig voran. Auf Initiative von Rektor Murphy wurde im Wintersemester 1933/34 ein großes Internatsgebäude³³ errichtet, dem man nach seinem frühen Tod den Namen »Murphy-

32 Joseph MURPHY, *The SVD in the Capital of China*, in: AG/SVD, Nr. 7161–7165, hier Nr. 7164. In der Replik des deutschen Gesandten in China auf den Übergang der Leitung auf die *Gesellschaft des Göttlichen Wortes* heißt es: »Die Übergabe der Universität an die Steyler Mission hatte eine ganze Reihe von technischen Schwierigkeiten und persönlichen Reibungen im Gefolge, die aber schließlich überwunden wurden, so dass die letzten Benediktiner Ende Juli d. J[ahre]s Peping verlassen konnten, um zum größeren Teil nach Amerika zurückzukehren. Gleichzeitig trafen mehrere Patres der Gesellschaft vom Göttlichen Wort aus Shanghai und Shantung in Peping ein, um die Geschäfte vorläufig zu übernehmen, an ihrer Spitze der Pater Dr. Biallas, bekannt durch seine Arbeiten auf sinologischem Gebiet, dem es zunächst oblag, mit der vom Unterrichtsministerium in Nanking eingesetzten chinesischen Universitätsleitung ein brauchbares Arbeitsverhältnis herzustellen. Ein von außen her gemachter Versuch, Einfluss auf die chinesische Leitung der Universität zu gewinnen und den chinesischen Rektor zu verdrängen, misslang. Die infolge dieser Intrigen veranlasste Inspektion seitens der chinesischen Regierung gab zu Beanstandungen keinen Anlass, so dass die Vorbereitungen für das neue Schuljahr zu Ende geführt werden und der Unterricht am 25. September beginnen konnte. Kurz vorher war der als neuer Rektor berufene Amerikaner Pater Murphy eingetroffen.

Die Berufung eines Amerikaners in die leitende Stellung steht, wie aus eingeweihten Kreisen verlautet, mit Bestrebungen in Verbindung, dem überhandnehmenden deutschen Einfluss auf die Universität vorzubeugen. Vor allem haben die Franzosen es nicht an Bemühungen fehlen lassen, die Übergabe der Anstalt an die Steyler Mission zu verhindern. Um den Treibereien den Boden zu entziehen, hat man sich entschlossen, den Übergang allmählich erfolgen zu lassen und außer dem Rektor auch noch einige Lehrkräfte deutsch-amerikanischer Herkunft aus den Vereinigten Staaten berufen. Dagegen ist das Kuratorium, bestehend aus dem in Rom residierenden General des Ordens, der zugleich als Kanzler der Universität fungiert, dem Pater Mittler, Sekretär des Apostolischen Delegaten, und dem Regional der Shantunger Diözese der Gesellschaft vom Göttlichen Wort, ganz in deutschen Händen. Ferner sind die drei bisher an der Universität tätig gewesen deutschen Lehrer nicht-geistlichen Standes in ihren Stellungen verblieben«, Oskar Paul Trautmann an das Auswärtige Amt, Peping, den 20. Oktober 1933; Konzept in: Bundesarchiv, Berlin-Lichterfelde (BA/B), Nr. 3499, fol. 13–16. Eine Bemerkung zu Schreibung von Peping bzw. Peiping: Seit 1927 war dies der Sprachgebrauch der Nationalen Partei Chinas für Peking (nördliche Hauptstadt). Die Nationalregierung unter Marschall Chiang Kaishek/Jiang Jieshi (1887–1975), dem Führer der Guomindang, hatte Nanking (südliche Hauptstadt) zu ihrer Hauptstadt erwählt.

33 Im chinesischen Schulsystem besaßen die Internate eine größere Bedeutung und Funktion als etwa in Europa und Amerika. Alle Schulformen, von der Volksschule bis zur Universität, hatten durchweg Internate. An Gründen dafür sind zu nennen: Die verhältnismäßig wenigen Schulen im Vergleich zur Bevölkerungszahl brachten es mit sich, dass manche Schüler von weit her kamen und in der Nähe einer Schule eine Wohngelegenheit suchten. Außerdem zwangen die engen Wohnverhältnisse der Familien viele Schüler, Unterkunft in einem Internat zu suchen, um Zeit und Ruhe für das Studium zu haben.

Dormitorium gab. Die finanzielle³⁴ und personelle Lage bereitete der Generalleitung weiterhin Kopfzerbrechen, und zwar in einer Zeit, wo sämtliche Orden in Deutschland sich einem ständig wachsenden Druck durch die nationalsozialistische Regierung ausgesetzt sahen. Aus verschiedenen Provinzen und Regionen der Steyler Arbeitsgebiete wurden Patres und Brüder an die Universität für den Unterricht oder die Verwaltung geschickt. Sie kamen aus Nordamerika, Brasilien, China, Deutschland, den Niederlanden, Japan und Österreich. Als das Auswärtige Amt in Berlin Informationen aus Rumänien erhielt, wonach die Generalleitung beabsichtigte, ihre Professoren am Erzbischöflichen Seminar in Bukarest abzuziehen, um den hohen Personalbedarf in Peking zu decken, wies es den diplomatischen Vertreter des Deutschen Reichs beim Vatikan an, auf deren Verbleib in Bukarest hinzuwirken³⁵. Über Prälat Johannes Steinmann (1870–1940), Konsultor der Deutschen Botschaft beim HI. Stuhl, der am 3. November 1933 in dieser Angelegenheit mit Generalsuperior Grendel konferierte, erfuhr Bergen, dass die am Priesterseminar in Bukarest tätigen Patres bis September 1934 unter Kontrakt standen. Dabei habe P. Grendel die Entscheidung offengelassen, ob er nach diesem Zeitpunkt über sie anders verfüge. Bei der Unterredung habe dieser gegenüber dem Prälaten den Wunsch geäußert, der Gesellschaft möchten von Seiten der deutschen Reichsregierung gewisse Erleichterungen hinsichtlich der Ausfuhr von Geldmitteln zugestanden werden. Denn die Übernahme der Pekinger Universität stelle gewaltige finanzielle Anforderungen an die Steyler Missionsgesellschaft³⁶.

Im Jahr 1935 studierten an der Fu-Jen-Universität bereits nahezu tausend Studenten; zum Lehrkörper gehörten 97 Personen, davon waren 34 Professoren und 63 Lektoren beziehungsweise Assistenten. Sechzehn Professoren waren Mitglieder der Steyler Missionsgesellschaft. In den zehn Jahren ihres Bestehens, besonders seit der staatlichen Anerkennung 1931, hatte sich die Universität vorteilhaft entwickelt. Sie befand sich nach Selbsteinschätzung der Ordensverantwortlichen »in der vorderen Reihe der Peipinger Hochschulen«; sie wurde »von der Regierung geachtet und beachtet [...], so dass sie für die Katholiken und die Kirche in China zu großen Hoffnungen berechtig[t]«³⁷. Neben der Lehre und verschiedenen Formen der Öffentlichkeitsarbeit entfaltete die Universität recht bald eine Reihe beachtlicher, breit

34 Hier gilt es auch die zusätzlichen Belastungen infolge der verschärften Devisenvorschriften durch das nationalsozialistische Regime zu berücksichtigen.

35 Das Auswärtige Amt an die deutsche diplomatische Vertretung beim HI. Stuhl, Berlin, den 13. Oktober 1933, in: PA/AA, Rom-Vatikan, Nr. 929: China.

36 Bergen an das Auswärtige Amt, Rom, den 4. November 1933, in: PA/AA. Zum Gesamtvorgang: Johann KRAUS, Steyler Patres im Priesterseminar Bukarest, Rom 1978 (Analecta SVD 41), bes. S. 59–62.

37 Josef GOERTZ, Die Katholische Universität Peking im Jahre 1935/36, in: Steyler Missionsbote 64 (1936/37), S. 205–207, hier S. 205.

gefächerter wissenschaftlicher Aktivitäten³⁸. Hier sei nur hingewiesen auf die überaus segensreiche Entwicklung eines Serums gegen Typhus. Zwei Beispiele aus dem geisteswissenschaftlichen Bereich werden im Folgenden kurz vorgestellt.

3. Sinologische Zeitschrift ›Monumenta Serica. Journal of Oriental Studies‹

Zwei Jahre nach der Übernahme der Universität durch die Gesellschaft des Göttlichen Wortes wurde diese Zeitschrift begründet. Ihre Vorläuferin war ein kleines Mitteilungsblatt, das *Bulletin of the Catholic University of Peking*. Ihr Initiator Franz X. Biallas bemerkte zu den Motiven und der Konzeption, die der Gründung der neuen Zeitschrift zugrunde lagen, es bestehe ein starkes Interesse unter den in Ostasien lebenden Ausländern an der Erforschung der ostasiatischen Völker und Kulturen, namentlich derjenigen Chinas. Dies treffe ebenfalls auf viele christliche Glaubensboten zu, die danach trachteten, ihre missionarischen Ziele mit ethnologischer und kultureller Forschung zu verbinden. Andererseits sei aber die Kooperation mit wissenschaftlichen Zentren in Europa und Amerika nicht leicht, so dass man nach einem Standort zu suchen begonnen habe, von dem Stimulus und Förderung ausgingen. Biallas resümiert wörtlich weiter:

Peking, now, is the center of an old culture, and has become the focal point of the scientific movement in China. The cooperation of Chinese and Europeans, wherein today lies the promise of the results in Eastern-Asiatic studies, is here possible. Further, the Catholic University has from the beginning endeavored to engage the best Chinese talent. In accord with their tradition, the Benedictines, besides their principal work of conducting the school, also turned their attention to Chinese culture. And the Society of the Divine Word unites in a special way zeal for the Christianizing of the peoples and the study of their languages and their cultures, as the international publication *Anthropos* testifies. All these circumstances urged us to the decision to recast the Bulletin into an international organ for the study of the peoples and the culture of the Far East, and to edit it in Peking³⁹.

38 Ein konziser Überblick über ihre wissenschaftlichen und kulturellen Leistungen: Richard ARENS, Die Missions-Universitäten der Gesellschaft des Göttlichen Wortes, in: SMC 1990/91, S. 177–190, hier S. 179; Karl Josef RIVINIUS, Deutsche Kulturarbeit und Mission in China. Der Beitrag der katholischen Fu-Jen-Universität in Peking zum Deutschtum, in: Günter RISSE/Heino SONNEMANS/Burkhard THESS (Hg.), Wege der Theologie. An der Schwelle zum dritten Jahrtausend (FS Hans Waldenfels), Paderborn 1996, S. 901–919; ders., Die Katholische Fu-Jen-Universität in Peking im Fokus der deutschen Kulturpolitik, in: China heute 31 (2012), S. 175–190.

39 Bulletin of the Catholic University of Peking 9 (1934), S. II.

Mit ›Serica‹ im Titel der Zeitschrift – abgeleitet von *Ser*, *Serer*, einer Ethnie in Ostasien und im Westen Chinas, die durch die Herstellung seidenartiger Stoffe berühmt war – sollte hingewiesen werden auf die frühesten Kontakte Chinas mit dem Okzident, die mit der Ausfuhr chinesischer Kostbarkeiten, wie beispielsweise der Seide, über die Seidenstraßen ihren Anfang nahmen. Den editorischen Bemerkungen im ersten Heft der Zeitschrift zufolge war es die Absicht der Herausgeber, Material zur Erforschung der Völker, Sprachen, Kulturen und Religionen Chinas sowie seiner Nachbarvölker bereitzustellen, mit Berücksichtigung auch von Disziplinen wie etwa Ethnologie und Prähistorie. Durch die Artikel und Rezensionen sollten die Leser über neueste Forschungsergebnisse informiert, Studenten in Ostasien durch die Zeitschrift in ihren Studien angeregt und angeleitet werden. Wissenschaftliche Beiträge seien den Herausgebern willkommen, selbst kontroverser Art, sofern sie keine persönlichen Animositäten enthielten⁴⁰.

Die programmatische und inhaltliche Konzeption der Zeitschrift war also recht umfassend. Ihre Initiatoren beabsichtigten, durch das breite Spektrum von Themen und die anspruchsvolle Qualität der Beiträge das wissenschaftliche Niveau der Fu-Jen-Universität zu betonen und sich dadurch Ansehen auch bei den gebildeten Chinesen zu verschaffen. Ihre missionarische Funktion wurde dagegen eher indirekt berührt⁴¹. Die Zeitschrift, die auf interkulturelle Kooperation und Kommunikation zwischen chinesischen und abendländischen Wissenschaftlern großes Gewicht legte und ihr bis heute besondere Bedeutung beimisst, entwickelte sich bald zu einem der führenden sinologischen Publikationsorgane. Sie konnte noch rechtzeitig vor der kommunistischen Machtübernahme mit ihrer Redaktionsbibliothek nach Tokio verlegt werden⁴². Über Nagoya (Nanzan-Universität) und Los Angeles (University of California) kam die Zeitschrift 1972 nach Sankt Augustin, wo sie seitdem vom dortigen Institut Monumenta Serica jährlich herausgegeben wird. Bis 2010 sind achtundfünfzig Bände – kriegsbedingt und

40 M*Ser* 1 (1935/36), S. IX.

41 Zur Genese der Zeitschrift: Josefina HUPPERTZ, Aus den Anfängen der Monumenta Serica, in: Hermann KÖSTER (Hg.), *China – erlebt und erforscht. Partielle Beiträge zur kritischen Chinakunde*, München 1974, S. 191–233; Roman MALEK, *Monumenta Serica (1935–1985)*, in: *VSVD* 26 (1985), S. 261–276; Cordula GUMBRECHT, *Die Monumenta Serica – eine sinologische Zeitschrift und ihre Redaktionsbibliothek in ihrer Pekingzeit (1935–1945)*, Köln 1994 (Kölner Arbeiten zum Bibliotheks- und Dokumentationswesen, Heft 19); KOLLÁR, *Leben im Konflikt* (wie Anm. 13), bes. S. 147–153.

42 Durch den Einmarsch der Kommunisten in Peking Anfang 1949 wurde die Universität gezwungen, ihren Lehrbetrieb einzustellen. Details zu den einzelnen Etappen bis 1949: Anton FREITAG, *Glaubenssaat in Blut und Tränen. Die Missionen der Gesellschaft des Göttlichen Wortes*, Kaldenkirchen 1948, S. 104–118; Heinrich KROES, *Die katholische Universität in Peking*, in: *SMC* 1967, S. 14f.; *Die Verhältnisse an der Fu Jen seit 21. Januar 1949* in: *Beilage zu Arnoldus SVD*, Nr. 2/1949.

wegen anderer Umstände sind einige Jahrgänge zusammengefasst worden – mit Beiträgen in englischer, deutscher, französischer und chinesischer Sprache erschienen⁴³.

4. Projekt einer Katholischen Chinesischen Enzyklopädie

Die Idee für dieses Vorhaben, für das der Missionspapst Pius XI. lebhaftes Interesse bekundete, war Anfang 1930 zum ersten Mal aufgetaucht⁴⁴. Zunächst dachte man an einen Band mit tausend oder an zwei Bände mit je fünfhundert Seiten. Um dem Reallexikon eine große Verbreitung zu garantieren, intendierte man eine möglichst billige Herstellung. In dem Nachschlagewerk sollte der katholische Charakter nicht pointiert hervorgehoben werden, da es nicht nur für Katholiken gedacht war, sondern auch für Nichtchristen, um diese auf unaufdringliche Weise für das Christentum zu gewinnen. Man beabsichtigte, viele Artikel von hochqualifizierten katholischen Lexika, die zuletzt in Europa und Amerika erschienen waren, zu übernehmen. Diese Aufgabe sollte eine Arbeitsgruppe in Europa übernehmen; die China betreffenden Artikel müssten dort von einem Team beschafft und übersetzt werden, wobei man die Kooperation mit nichtchristlichen Chinesen unter begleitender Prüfung durch katholische Experten und europäische Missionare als wünschenswert erachtete.

Nach Konsultation des Apostolischen Delegaten Costantini mit der *Commissio Synodalis* in Peking⁴⁵ entschied man sich für ein zweibändiges Kompendium für Gebildete; später sollte eventuell ein einbändiges volkstümliches folgen. Für die Übersetzungen und die Publikation im Selbstverlag werde die Synodalkommission sorgen. Da diese Übereinkunft sich aber nicht realisieren ließ, erklärte sich die Generalleitung der Steyler Missionsgesellschaft auf päpstlichen Wunsch im Sommer 1934 schließlich zur Übernahme der Redaktionsaufgabe durch die Fu-Jen-Universität bereit⁴⁶. Für die Konzeption waren der Regionalobere von Yenchoufu im Süden der Pro-

43 Daneben gibt das Institut die Buchreihen *Monograph Series* und *Collectanea Serica* heraus. Veröffentlichungssprachen sind ebenfalls Englisch, Deutsch, Französisch und Chinesisch.

44 Zur Vorgeschichte: Fritz BORNEMANN, P. Wilhelm Schmidt SVD (1868–1954), Rom 1982 (*Analecta SVD* 59), S. 239–245; die weitere Entwicklung: Josefine HUPPERTZ, Das tragische Schicksal einer chinesischen Enzyklopädie, in: Jos[efine] HUPPERTZ/Herm[ann] KÖSTER (Hg.), *Kleine China-Beiträge*, München 1979, S. 13–75; Marek MUSKALLA, Die katholische chinesische Enzyklopädie und ihr Inventar im Institut *Monumenta Serica* – Sankt Augustin, Sankt Augustin 1998 (Diplomarbeit); Karl Josef RIVINIUS, Das Projekt einer Katholischen Enzyklopädie für China, Sankt Augustin 2013 (SIM 99).

45 Hierbei handelte es sich um eine Institution, die dem ersten chinesischen Nationalkonzil von Shanghai im Jahr 1924 ihren Ursprung verdankt und die ab 1928 die *Collectanea Commissionis Synodalis in Peking* herausgab.

46 BORNEMANN, P. Wilhelm Schmidt (wie Anm. 44), S. 241–243.

vinz Shandong und der Rektor der Universität letztlich zuständig. In enger Kooperation mit dem Verlag Herder in Freiburg wurden dann die Einteilung der Sachgebiete und der Nomenklatur erarbeitet sowie technische Regelungen fixiert. Der Fu-Jen-Universität oblagen Hauptredaktion und Herausgabe der Enzyklopädie. Zu Schriftleitern wurden drei Steyler bestimmt, die für die Bereiche Literatur, Sozial- und Sprachwissenschaft Stichworte zusammenzustellen hatten; insgesamt waren zehn Hauptgebiete vorgesehen. In Europa war die Redaktion dem Verlag Herder anvertraut⁴⁷. Das programmatische Ziel des Unternehmens wird in der zwischen den Vertragspartnern getroffenen Vereinbarung wie folgt idealtypisch beschrieben:

Als Werkzeug der Chinamission gedacht, wendet sich die Enzyklopädie zunächst an die heidnischen Intellektuellen. Indem sie diese anspricht, findet sie auch gegenüber den christlichen Laien den richtigen Ton. Darüber hinaus soll die Enzyklopädie auch als Fortbildungs- und Nachschlagewerk für den Klerus dienen [...]. Die Darstellung des Christentums in seinen religiösen, ethischen, kulturellen und sozialen Ausstrahlungen soll die Heiden für die Kirche gewinnen und die Christen ihres Glaubens froh machen. Durch eine geschärfte philosophische Terminologie will die Enzyklopädie den chinesischen Katholizismus in die Lage versetzen, das flutende, um Klärung und Festigung ringende Geistesleben des modernen Chinas aus der christlichen Wahrheit entscheidend mitzugestalten. Dass der Katholizismus weit genug ist, die von den Völkern der Erde entwickelten Werte echter Kultur zu umfassen, dass er den wahren Fortschritt der Menschheit begünstigt und gegen die das tiefere Menschsein gefährdenden modernen Irrtümer verteidigt, dass mithin die chinesische Kirche erhobenen Hauptes vor ihren wissenschaftlichen Gegnern auftreten kann, das ist es, was die katholische Enzyklopädie zu zeigen unternimmt⁴⁸.

47 Zur formalen Gestaltung heißt es in den »Allgemeinen Richtlinien«: »Der europäische Text wird fünf Bände mit je 1200 Spalten à 1000 Silben umfassen [...]. Um die Hauptartikel in ihrem Gedankengang übersichtlich zu erhalten, wollen sie durch Nebenartikel, die in größter Kürze unter Verweisung auf den Hauptartikel ergänzende Einzelheiten bringen, möglichst entlastet werden. Solche Anordnung des Stoffes gefällt den Chinesen [...]. Zur Erleichterung der Übersetzung die chinesische Schreibweise befolgen: kleine kurze Sätze ohne komplizierte Perioden, mit klarem und einfachem Ausdruck, Erläuterung der Definition an einem interessanten Beispiel; Fremdwörter und englische Ausdrücke sind gern gesehen [...]. Die am Ende der Artikel zu gebende Bibliographie soll international sein und die englischen, demnächst die deutschen und französischen Werke bevorzugen. Willkommen sind in Klammern beigefügte grundsätzliche Wertungen der erwähnten Werke vom wissenschaftlichen und katholischen Gesichtspunkt«, Anlage zum Schreiben von Jakob HOMMES, Chefredakteur des Lexikographischen Instituts des Verlags Herder, an Generalsuperior Grendel, Freiburg, den 22. Februar 1941, in: AG/SVD, Ordner 66/2 (1940–1943).

48 Ebd.

Um von den Chinesen verstanden zu werden, wollte man möglichst an die traditionellen chinesischen Sprichwörter anknüpfen und die für die Explikation der christlichen Glaubensdoktrin geeigneten Elemente chinesischen Denkens verwenden, »um diese dann organisch zu ihrer Erfüllung in der Offenbarung Christi empor zu führen«. Aus diesem Grund sollten die Autoren und Übersetzer auf die Anpassung an die chinesische Denkweise und Mentalität besondere Sorgfalt verwenden⁴⁹.

Nach Erledigung der Formalitäten nahm man die Ausführung des Projekts in Deutschland wie auch in China zügig in Angriff⁵⁰. Trotz massiver Finanzierungsprobleme infolge der von der nationalsozialistischen Regierung verhängten Devisensperre, der ungünstigen Zeitverhältnisse wegen des Zweiten Weltkriegs und des Bürgerkriegs in China konnten in beiden Ländern die Arbeiten an der Enzyklopädie, wenn auch stark behindert und zeitlich arg verzögert, fortgesetzt werden⁵¹. Ende Februar 1951 hatte die Freiburger Redaktion ihren Teil der Arbeit definitiv abgeschlossen; die Machtübernahme der Kommunisten in China 1949 und die Konfiszierung der Fu-Jen-Universität im folgenden Jahr verhinderte jedoch die Fertigstellung und Herausgabe der Katholischen Chinesischen Enzyklopädie.

5. Denkschrift zur Ausgestaltung der Katholischen Fu-Jen-Universität in Peking

Im Frühjahr 1935 trat P. Wilhelm Schmidt, Steyler Ethnologe und Religionswissenschaftler von Weltruf, eine längere Reise an, die ihn über Nordamerika und Japan nach China führte. In diesen Ländern hielt er an verschiedenen Orten Vorlesungen, besuchte wissenschaftliche Einrichtungen und knüpfte neue Beziehungen mit Gelehrten und Forschungsinstituten.

Der mehrmonatige Aufenthalt in China, speziell in Peking, diente dem prominenten Gelehrten vornehmlich dazu, ein genaues Bild von der Lage der erst kürzlich von den Steylern übernommenen Katholischen Universität, die sich in argen Personal- und Finanznöten befand, zu gewinnen, eklatante Mängel zu ermitteln und gemäß der gewonnenen Erkenntnis quali-

49 Ebd.

50 Josef SANDHAUS (1907–1951) SVD, Dozent an der Universität, konnte im Jahresbericht 1939/40 konstatieren: »Work on the Chinese Catholic Encyclopedia entrusted to the university is going rapidly forward, in China and in Germany. The Franziskus-Xaverius-Verein (Aix-la-Chapelle) was recently authorized by the German Government to dispose of R. M. 140.000 for the work to be done in Germany itself, a circumstance that will expedite required research considerably«, Annual Report of the Catholic University of Peking 1939/1940, S. 1–9, hier S. 5.

51 Detaillierte Informationen über die verschiedenen Sparten, einzelne Mitarbeiter und den Fortgang der Arbeiten an der Enzyklopädie in Deutschland enthalten die Redaktionsbesprechungen vom 15. Dezember 1943. Die Niederschrift findet sich im Anhang als Dokument 2.

fizierte Personen für den Lehrkörper zu benennen, einen diesbezüglichen Finanzierungsplan zu entwerfen sowie der Generalleitung substanzielle Vorschläge zur wissenschaftlichen und spirituellen Profilierung der Hochschule zu unterbreiten. Im Brief an P. Schmidt führte P. Grendel in seiner Eigenschaft als Kanzler der Universität dazu aus:

Dann die Angelegenheit des besonderen Arbeitsgebietes in Peking⁵²: Hier bin ich froh, Ihre Ansicht so klar zu kennen. Natürlich kann es sich dabei nur um eine allmählich auszubauende Einrichtung handeln. Das, was mir jetzt notwendig scheint, ist, dass wir nicht einfach blind in den Tag hineinarbeiten und es der Zukunft oder dem Zufall überlassen, was wir einrichten und erreichen wollen, sondern vielmehr dass wir ein klares und mögliches Ziel auf lange Sicht ins Auge fassen. Die Arbeit kann dann allmählich beginnen und sich mehr und mehr ausweiten. Dabei würde naturgemäß jetzt im Anfang auch das Lehren mehr im Vordergrund stehen als das Forschen; dieses Letztere würde nach und nach stärker von selber das Übergewicht gewinnen [...]. Die Heranziehung von jungen chinesischen Gelehrten dabei wäre gewiss vorzüglich [...]. Nicht nur auf die Studenten und die Kreise in Peking wird Ihr Erscheinen überaus ermutigend und anfeuernd wirken, sondern namentlich auch für unsere eigenen Mitbrüder, deren Ansehen in Peking überaus gehoben werden wird und darüber hinaus die ganze Auffassung bei unseren Mitbrüdern in Ostasien überhaupt, und endlich auch die allgemeine Anschauung über die Bedeutung der Universität in Peking⁵³.

Noch am Abend seiner Ankunft in Peking am 18. Mai 1935 hielt Schmidt mit seinen Mitbrüdern eine Konferenz über Belange der Universität. Tags darauf hatte er mehrere Gespräche mit katholischen Studenten. Drei Tage später sprach er in der vollbesetzten Aula der Fu Jen über »Neue Wege zur Bestimmung der ethnologischen Stellung Chinas«; abends erörterte er erneut mit seinen Mitbrüdern universitäre Sachverhalte. An den nächsten Tagen folgten weitere längere Gespräche über aktuelle Probleme und Angelegenheiten der Universität. Die an ihr angestellten Mitbrüder bat P. Schmidt, sich während der Ferien Gedanken darüber zu machen und bis zu Beginn des Wintersemesters Ende September ihre Vorschläge schriftlich niederzulegen, was getan werden müsse,

52 Für diese Reise hatte der Generalsuperior P. Schmidt noch einen weiteren bedeutsamen Auftrag erteilt: Josef ALT, P. Josef Grendel SVD und seine Stellungnahme zum Nationalsozialismus, in: VSVD 35 (1994), S. 365–388.

53 Grendel an Schmidt, Rom, den 11. Juli 1934, in: AG/SVD 641: Università de Pechino.

1. um die Universität auch nur in dem gegenwärtigen Zustand zu erhalten,
2. um sie auf die schon in nächster Zeit notwendige höhere Stufe zu heben,
3. um ein in späterer Zeit zu erreichendes Ziel schon jetzt näher zu bestimmen und seine Erreichung vorzubereiten.

Diese Überlegungen und Anregungen wolle er anschließend zusammenstellen und auch seine eigenen Vorstellungen fixieren⁵⁴.

In der Besprechung mit den Mitbrüdern am 3. Oktober brachte er die Geisteswissenschaften an der Universität zur Sprache, deren Bedeutung er besonders hervorhob. In Gegenwart des zuständigen Ordensoberen P. Theodor Schu fanden acht Tage später die letzten Konsultationen über Angelegenheiten der Universität statt⁵⁵. Am 16. des Monats verließ P. Schmidt Peking. Er begab sich nach Tientsin, Nanking und Shanghai, wo er jeweils mehrere Vorträge hielt. Anfang November fuhr er von Shanghai über Hongkong, Japan und Manila nach Rom, um Pius XI. und Generalsuperior Grendel Bericht zu erstatten⁵⁶.

In der Denkschrift von P. Schmidt⁵⁷ schlug sich neben seinem forcierten Bemühen um den raschen Ausbau der Universität, um die Erweiterung ihrer Curricula und ihres Lehrkörpers sowie um das Beschaffen der dringend benötigten Finanzmittel sein zentrales Anliegen nieder: die Glaubensverkündigung vor allem unter den Gebildeten und im urbanen Umfeld. Er erachtete es als einen bedenklichen Fehler, dass die katholische Missionstätigkeit bislang fast ausschließlich auf dem flachen Land erfolgt sei und schwerpunktmäßig die ärmere Landbevölkerung in den Fokus genommen habe, so dass die Katholiken sich fast nur aus diesen sozialen Gesellschaftsschichten rekrutierten. Die Folgen davon seien außer der geringeren Achtung vor der katholischen Religion in manchen Bevölkerungsgruppen Chinas:

1. Die Katholiken sind in den leitenden politisch maßgebenden Kreisen zu wenig vertreten.
2. Sie stellen zu wenig geistig hochstehende Kräfte, die die Brücke von der katholischen Kultur zu der alten reichen chinesischen Kultur schlagen könnten.
3. Es sind zu wenige, fast keine Kräfte vorhanden, die die katholischen Glaubens-, Sitten-

54 Schmidt an Grendel, Nagoya, den 2. Juli 1935, in: AG/SVD 27: Corrispondenza con e dal Generalato.

55 Zu den Beratungen mit den an der Universität lehrenden Steyler Patres kamen zwei Gesprächsrunden mit dem chinesischen Präsidenten und den chinesischen Vorsitzenden einzelner Departements sowie mit acht Professoren, von denen zwei Katholiken, einer Protestant und die übrigen samt dem Präsidenten Nichtchristen waren.

56 Ausführliche Darlegungen darüber: Wilhelm SCHMIDT, Eindrücke von einer Ostasienreise. Japan und China auf dem Wege ihrer Europäisierung, in: *Schönere Zukunft* 11 (1935/36), S. 729–731; 759–761; 786–788; 815–817.

57 Die Denkschrift ist von P. Wilhelm Schmidt wohl im Oktober/November 1935 verfasst worden. Sie enthält sechs Beilagen: AG/SVD 7376–7430.

und Soziallehren in ihrer ganzen Größe, Schönheit und Kraft in chinesischem Gewand wiedergeben könnten. 4. Es fehlt aus all diesen Gründen an Katholiken, die mit Autorität in die derzeit äußerst lebhaft geführten Erörterungen über Erziehung, soziale und wirtschaftliche Neuordnung und weltanschauliche Grundlegung der Kultur eingreifen könnten⁵⁸.

Eine der Ursachen für dieses Faktum lag nach P. Schmidt in der mangelhaften Ausbildung der meisten europäischen und nordamerikanischen Missionare in der chinesischen Sprache sowie in der Geschichte, Kultur und Literatur Chinas. Dadurch seien sie weder in der Lage, geläufig chinesische Bücher und Zeitungen zu lesen und mit Gebildeten zu kommunizieren, noch sich über die aktuellen Tagesereignisse und die Bedürfnisse des chinesischen Volkes ein authentisches Urteil zu bilden. Ein weiterer Grund für den intellektuellen Tiefstand der Mehrzahl der Katholiken liege auch in der unzureichenden Bildung des chinesischen Klerus, der eine wichtige Funktion als Vermittler der Glaubensinhalte und christlichen Werte habe⁵⁹.

Bei etlichen Gelegenheiten und an verschiedenen Stellen hatte P. Schmidt die Charakterisierung dieser defizitären Lage und die Nennung der dafür verantwortlichen Faktoren zur Sprache gebracht, so auch während seines Sommeraufenthalts vom 8. Juli bis zum 28. August 1935 im ehemaligen deutschen Pachtgebiet Tsingtau. Seine Diagnose rief hier wie anderenorts bei etlichen Missionaren Unmut hervor und stieß auf ablehnende Kritik. Ein Beleg dafür mag genügen: P. Schmidt habe durch sein wahrhaft priesterliches Leben alle erbaut. Allerdings könne man manche seiner Ansichten nicht teilen. Es sei doch höchst merkwürdig,

wie diese Newcomer nicht bloß sich schnell ein Urteil bilden, wie in China missioniert werden muss, worauf die alten Missionare nicht geachtet haben etc. etc., sondern dass sie es wagen, ihre Urteile gleich offen als die allein richtigen darzulegen und zu verteidigen [...]. Wann kommen doch die Leute nach China, welche es verstehen zu missionieren, es uns anderen vorzumachen? Das Heil für die katholische Religion in China kommt nicht von oben, sondern von unten; nicht von den Intellektuellen, sondern von den breiten katholisch gewordenen Volksmassen; pauperes evangelizantur⁶⁰.

Indes zeigte sich P. Schmidt überzeugt, dass die Fu-Jen-Universität beim Befolgen seines Programms die erwähnten Defizite zu beheben imstande sei, wenn sie »in nächster Zeit die sachlich-finanziellen und personalen

58 Denkschrift (wie Anm. 57), 7378f.

59 Ebd., 7379.

60 Richard HARTWICH (Hg.), Johann Weig, Chronik der Steyler Mission in Tsingtao 1923–1947, Rom 1980 (SIM 26), S. 161.

Kräfte erhält, die ihr einen solchen Ausbau ermöglichen, wie ihn die Zeit so dringend« erfordere. Diese Notwendigkeit ergebe sich »aus der ungeheuren Bedeutung, die China schon als ein so gewaltiges Reich für sich besitzt, dann aber auch in den Einflüssen, die es auf ganz Ostasien bis tief nach Indonesien hinein ausüben« werde, »wenn seine Rekonstruktion durchgeführt« sei. Werde die derzeitige »günstige Situation von der katholischen Kirche kraftvoll ausgenutzt und ein starker Einflußstrom katholischen Denkens, Fühlens und Wollens in die neu sich bildende Kultur Chinas übergeführt«, so werde »ganz Ostasien die wohltätigen Folgen davon erfahren«. Falls nicht oder nur schwächlich, dann entstünde eine neuchinesische Kultur, »in der ein altes Heidentum durch Übernahme moderner Kulturelemente in seinem Selbstbewußtsein und seiner Ablehnung religiöser Hilfe vom Christentum verharren würde, dann würden die katholischen Missionen nicht nur in China selbst, sondern in ganz Ostasien auf das Schlimmste davon betroffen werden«⁶¹.

Schlussbemerkungen

Das hochgesteckte Programm, das P. Schmidt auch als »Friedensmission der katholischen Wissenschaft« in Ostasien verstand⁶², hat sich primär aus finanziellen Gründen nicht eins zu eins umsetzen lassen⁶³. Nach anfänglichen Schwierigkeiten nahmen jedoch die Universität sowie die beiden ihr vorgeschalteten Mittelschulen für Jungen und Mädchen in den folgenden Jahren trotz Kriegswirren und allgemeiner Nöte eine erfreuliche Entwicklung; alle Einrichtungen konnten systematisch ausgebaut werden. Die Fakultäten mit ihren Fachabteilungen, die verschiedenen Forschungsinstitute und sonstigen Institutionen erreichten einen respektablen Wissenschaftsstandard. In Gelehrtenkreisen genoss die Fu Jen allgemeine Anerkennung⁶⁴. Infolge der kommunistischen Machtergreifung 1949 wurde die Universität gezwungen, ihren Lehr- und Studienbetrieb einzustellen; im Jahr darauf ereignete sich die Konfiszierung. Bis zu ihrer Schließung haben 13.000 junge Chinesen den Graduiertenabschluss erworben⁶⁵.

61 Denkschrift (wie Anm. 57), 7383f.

62 Wilhelm SCHMIDT, Die Friedensmission der katholischen Wissenschaft im fernen Osten, in: Johannes THAUREN (Hg.), Weltmission – Weltfriede – Völkerversöhnung. Verhandlungen des Pfingstmissionskongresses in Wien, St. Gabriel 1936, S. 76–82.

63 Einzelheiten hierzu: BORNEMANN, P. Wilhelm Schmidt (wie Anm. 44), S. 248–252.

64 Angaben zur Fortentwicklung: Richard ARENS, Das Schulwesen in China mit besonderer Berücksichtigung der Schulverhältnisse in Nordchina, in: ZMRW (1949), S. 92–103; August TELLKAMP, Die katholische Universität Fu Jen in Peking während der Kriegszeit (1937–1945), in: ZMRW (1947/48), S. 71–78.

65 Aus Anlass des sechzigsten Gründungstags der Fu-Jen-Universität haben sich 1987 mehr als tausend Absolventen zu einem Festakt in Peking getroffen. Selbst aus dem Ausland waren

Schon bald begann man mit dem Projekt einer Neugründung der Fu-Jen-Universität auf Taiwan, die im Jahr 1961 im Bezirk Xinzhuang der Stadt Xinbei (Neues Taibei) erfolgte. Sie wurde als ein gemeinsames Unternehmen der Steyler, der Jesuiten und der Diözese Taipei errichtet und wird bis heute von ihnen getragen. Im Herbst 1963 konnte das erste Semester mit 472 Studenten in drei Fakultäten eröffnet werden⁶⁶. Zurzeit sind in ihr und der dazugehörenden Abendschule rund 27.000 Studierende eingeschrieben.

zahlreiche frühere Studenten gekommen, so aus Japan, Taiwan, Deutschland, den USA und anderen Ländern. Prominentester Teilnehmer war G. Ogawa, erster japanischer Botschafter in Peking nach der Wiederaufnahme der chinesisch-japanischen Beziehungen. Frau Wang Guangmei von der Nationalen Konsultativkonferenz, selbst ehemalige Studentin der Fu Jen, leitete die Veranstaltung (steyl aktuell vom 30. November 1987, S. 2). Inspiriert von dieser Zusammenkunft hat sich die Vereinigung ehemaliger Studierender (*Alumni Association*) konstituiert, die sich seitdem jährlich in Peking treffen (Information von Norbert Ruf vom 24. Januar 2011 aus Taipei). Zum ersten Mal konnten sich im Jahr 2011 Oberschulabsolventen aus Festlandchina für ein Studium an taiwanesischen Universitäten bewerben, wozu ebenso die Fu-Jen-Universität gehörte: Zbigniew WESOŁOWSKI, Studenten aus Festlandchina studieren in Taiwan, auch an der Katholischen Fu-Jen-Universität, in: *China heute* 30 (2011), S. 146 f; ders., Goldjubiläum in Taipeh. Seit 50 Jahren dient die katholische Fu-Jen-Universität der Gesellschaft und der Kirche in Taiwan, in: *Steyler Missionschronik* 2012, Nettetal 2011, S. 41–47.

66 Richard ARENS, Re-Opening of Fu Jen University, in: *VSVD* 7 (1965), S. 375–380; Arnold SPRENGER, Die Katholische Universität in China (Taiwan). Fu-Jen-Universität 1979, in: *NZM* 36 (1980), S. 114–135; 219–234.

Anhang

Dokument 1

Kopie des Schreibens der Propagandakongregation
vom 29. April 1933 an Generalsuperior Josef Grendel
SVD, in: PA/AA, Rom-Vatikan, Nr. 929: China

S. CONGREGAZIONE *DE PROPAGANDA FIDE*

Protocollo N. 1302/33

Roma, 29 Aprile 1933

Reverendissimo Padre Giuseppe Grendel
Superiore Generale della Società del Verbo Divino

Reverendissimo Padre.

La Paternità Vostra Reverendissima conosce come Sua Santità Papa Pio XI vigili con cura speciale e con il più amoroso interessamento sulle Missioni Cattoliche sparse ovunque nei vari continenti.

Tra le altre missioni occupano un posto privilegiato nel cuore Augusto del Pontifice le Missioni di Cina. Quell'immenso popolo costituisce infatti quasi una quarta parte dell'umanità intera, ed in esso l'insegnamento evangelico trova un terreno particolarmente adatto, tanto che la Chiesa ha potuto già allietarsi di rigogliose e promettenti fioriture spirituali.

La nobile nazione Cinese possiede un'antica e famosa civiltà, ed in essa fin da remotissimi tempi si è sviluppata un'ampia ed ammirevole cultura scientifico-letteraria.

Conquistare pertanto alla fede non soltanto le anime dei poveri e degli umili agricoltori cinesi, ma anche le menti dei dotti e dei dirigenti, costituisce l'aspirazione più viva del Santo Padre. Quando la cultura cinese fosse pervasa di spirito cristiano verrebbe non solo innalzata e vivificata, ma costituirebbe il pegno più certo di un radioso avvenire cristiano per l'intera Nazione. Da tali intenti fu ispirata la fondazione dell'Università Cattolica di Pechino, intrapresa pochi anni fa con animo ardito e generoso da un nucleo di benemerite persone.

L'opera, incoraggiata e sostenuta validamente dalla Santa Sede, fu benedetta dal Signore, ed assunse ben presto un consolato sviluppo. La competenza e la fama del numeroso corpo insegnante, in cui figurano i più bei nomi della cultura cinese, la bontà dei metodi e la disciplina delle scolaresche, che superano la cifra di mille, furono meritamente apprezzate dal Governo Nazionale Cinese, che riconobbe giuridicamente l'Università conferendo ai suoi titoli valore pari a quello delle altre Università dello Stato.

Già frutti copiosi di bene sono derivati alla religione ed alla civiltà dall'Ateneo, ma molto maggiori, è lecito sperarne per l'avvenire che si annuncia ricco delle migliori promesse se lo zelo e l'affetto dei cattolici, in specie dei cattolici di America e di Cina, si volgeranno sempre più fervidamente verso la provvidenziale istituzione, e se verranno superate le difficoltà dell'ora presente.

Per dirigere e amministrare con successo così vasta ed alta impresa si richiedono infatti abilità e mezzi non comuni.

Ora la Società del Verbo Divino che Ella degnamente dirige, ed in specie la sua fiorente Provincia Nord-Americana si dimostrano ben atte a conseguire il fine desiderato ed a vincere gli ostacoli di vario genere che si oppongono alla vita ed allo sviluppo dell'Università.

Codesta Società invero pur nella sua breve esistenza ha dimostrato tanta vitalità a così alacre attività nelle Sante Missioni, che apparisce idonea a intraprendere felicemente la nuova impresa. L'Istituto infatti ha già in Cina vaste e importanti missioni, conta nel suo seno insigni sinologi e dotti, gode della stima e delle simpatie di un grande numero di cattolici sparsi nelle varie nazioni specialmente nel Nord dell'Europa e dell'America.

Perciò il Santo Padre, mentre fa appello allo spirito di sacrificio della Paternità Vostra Rev.ma e dei Suoi Confratelli affinché vogliano addossarsi con la consueta alacrità anche questo nuovo e importantissimo incarico, che certamente richiederà grandi e diuturni sforzi, è sicuro di trovare la più larga e generosa corrispondenza.

L'Università Cattolica di Pechino viene d'ora in poi esclusivamente affidata alle cure di codesta Società, la quale ne terrà il governo e l'amministrazione con piena autorità alle dipendenze di questa Sacra Congregazione di Propaganda Fide.

L'Università stessa sta talmente a cuore alla Santa Sede che giustamente va considerata Opera Pontificia, e come tale si raccomanda alla generosità di tutti i cattolici ed in particolare dei cattolici americani che già in passato hanno dimostrato il loro più vivo interessamento per questa impresa di capitale importanza missionaria.

La grazia Divina che invoco fervidamente, e la Benedizione specialissima del Santo Padre diretta tanto ai dirigenti che ai benefattori dell'Università, valgano a procurare a quest'ultima nuovi ed insperati progressi per la maggior gloria di Dio e per la conversione della Cina.

Augurando frattanto a Lei ogni miglior bene e rinnovando l'espressione dei sensi di profondo ossequio mi rafferma

di Vostra Paternità Reverendissima devotissimo servo
(sig.) P[ietro] Card. Fumasoni-Biondi, Pref.
+ Carlo Salotti, Arc. tit. di Filipp., Segr.

Dokument 2

Kopie des Schriftstücks von P. Anton Hilger, Kalkar, an
 P. Generalsuperior Josef Grendel zur Kenntnisnahme
 in Rom, in: AG/SVD, Ordner 66/2 (1944–1958):
 Katholische Enzyklopädie für China

KATHOLISCHE ENZYKLOPÄDIE FÜR CHINA

Redaktionsbesprechungen, Dezember 1943

Im Zusammenhang mit einer unaufschiebbaren Verhandlung wurde auch der vierteljährliche Arbeitsbericht des Redakteurs wiederum in Kalkar erstatet. Das war umso leichter möglich, als Herr P. Hilger [1879–1949]⁶⁷ bei den im letzten September gehaltenen Redaktionsbesprechungen die Art und das Verfahren der Arbeiten in Freiburg gründlich kennengelernt hatte.

Der Redakteur legte zunächst die Anweisungen vor, die im Laufe des November für die Endbearbeitung der Sparten an die Mitarbeiter geleitet worden sind, und erläuterte an ihnen Ziel und Verfahren der Redaktion auf einigen Arbeitsgebieten (u.a. sinologische Unterbauung der Artikel; Berücksichtigung der natürlich-heidnischen Religiosität, Moral, Aszese; liturgische Veranschaulichung dogmatischer und Vertiefung volkskundlich-pastoraler Darstellungen).

Desgleichen übergab der Redakteur die für Peking bestimmten Durchschriften der Briefe und Skizzen, die in der Zeit vom 22. Februar (dem Termin der Abreise von Herrn P. [Josef] Goertz [1904–1980]⁶⁸) bis 27. November 1943 an Herrn P. [Louis] van Hee SJ [1873–1951]⁶⁹ gerichtet worden sind. Über ihren unmittelbaren Zweck hinaus, Herrn P. van Hee die jeweils anfallenden Aufgaben schriftlich festzulegen, sind diese Blätter von vornherein auch als protokollarische Anhaltspunkte gedacht, um sowohl die Beziehungen zwischen der Redaktion und Herrn P. van Hee beurteilen, als auch die sinologisch-orientalistischen Beiträge zu unserem Werk in ihrem Werdegang einigermaßen verfolgen zu können.

Als Probe der sinologischen Artikel, die jetzt nach langer Materialsammlung und mancher Teilbearbeitung einer nach dem andern zum vorläufigen Abschluss gebracht werden, hat der Redakteur den Rahmenaufsatz »Taoismus« mit den dazugehörigen Sonderartikeln im Manuskript vorgelegt und

67 Dozent für Philosophie in St. Augustin; Sonderbeauftragter des Generalsuperiors Grendel für die Herausgabe der Katholischen Enzyklopädie für China.

68 Professor für Psychologie an der Fu-Jen-Universität, zeitweise Mitarbeit an der Enzyklopädie in Freiburg.

69 Sinologe, Professor an der Aurora-Universität in Shanghai, mehrere Jahre Hauptmitarbeiter an der Enzyklopädie.

wird nach Abschrift des Manuskripts wiederum ein Exemplar Herrn P. Hilger zur Verfügung stellen, um zu zeigen, wie hier ein chinakundiger Missionar aus bewährten Quellen ein für die Zwecke der Chinamission ausreichendes Bild des chinesischen Heidentums zusammenfügt, und um gleichzeitig damit die Arbeitsweise des Herrn P. van Hee und daneben der Redaktion zu beleuchten. »Vorläufiger Abschluss« bedeutet: Vom Redakteur gegen mannigfaltigen Widerstand forcierte Erstellung wenigstens einer zweckdienlichen Ausarbeitung zu jedem Thema, wobei die Wiederaufnahme der betreffenden Aufgabe bei später sich bietender Möglichkeit vorbehalten wird.

Seit Ende November ist Herr P. [Karl] Gehrlein [1904–1992] SVD in Elzach bei Freiburg als Seelsorger angestellt und widmet die ihm verbleibende Freizeit unserer Enzyklopädie.

Über seine Zusammenarbeit mit Herrn P. [Alois] Selzer [1893–1968]⁷⁰ SVD glaubte der Redakteur, in Fortführung der während der letzten Redaktionsbesprechungen mit Herrn P. Hilger ausgetauschten Gedanken und der später in dieser Sache gemachten schriftlichen Vorschläge, bei seiner Aussage bleiben zu müssen, dass er die Entsendung des Herrn P. Selzer in die Redaktion als eine schwere Belastung empfinde und im Hinblick auf die kommenden Aufgaben rückgängig gemacht sehen möchte. Das vor uns stehende Jahr, das allein noch zur Verfügung ist, fordert eine erneute Anspannung aller Kräfte auf das Ziel. Die Bedingungen des Unternehmens sind an sich schwierig. Besondere Probleme bieten die Zusammenarbeit mit Herrn P. van Hee und die wechselnde Hereinholung von Fachbearbeitern zunächst aus den Reihen der Gesellschaft vom Göttlichen Wort in die Redaktion. Es liegt in der Natur der Sache, dass beide Zweige der Redaktionstätigkeit durch die offensichtliche Disharmonie zwischen dem Redakteur und Herrn P. Selzer empfindlich bedroht werden. Als allein wirksame Entlastung der Situation bezeichnet der Redakteur auf Grund der gemachten Erfahrungen die Abberufung des Herrn P. Selzer vom Sitz und aus der Nähe der Redaktion.

Dementsprechend beschließt Herr P. Hilger, bei der demnächstigen Besprechung mit Herrn P. Selzer zu verfahren. Die besondere Mitarbeit des Herrn P. Selzer soll der Redaktion möglichst erhalten bleiben, jedoch in der bezeichneten räumlichen Trennung von der Redaktion. Inzwischen soll der Redakteur versuchen, Herrn P. Selzer unter Andeutung dieser Lösung zu bestimmen, er möge – *honoris causa* – von sich aus, aus eigenem Entschluss, diese neue Situation herbeiführen.

Die Art und der Fortgang der gegenwärtigen Redaktionsarbeiten ergibt sich deutlich aus den Anweisungen, die von der Redaktion für die Endbearbeitung der Sparten ergehen und die nunmehr monatlich Herrn P. Hilger zuge-

70 Dozent für Pädagogik, Philosophie und Soziologie in St. Gabriel (für die Fu Jen als Germanist bestimmt: Dr. phil).

stellt werden: unter den grossen Stichwörtern der dem Lexikon obliegenden Verkündigung werden, unter Niederlegung der bisherigen Spartenengrenzen, die Stoffe analytisch zusammengefasst, was jedoch endgültig und in der für die analytische Anordnung des Gesamtwerkes oder wenigstens des Registers geeigneten Form erst nach der völligen Bearbeitung der Themen möglich sein wird und in entsprechenden Mappen zur Endbearbeitung (d. h. Abrundung des Vorhandenen unter Benutzung gedruckter Quellen, Vertiefung des im Hinblick auf das hohe Ziel noch nicht Ausreichenden, Vereinigung mit den vorhandenen oder noch zu erarbeitenden sinologischen Beiträgen u.dgl.) vergeben.

Bei einem Durchgang durch die Reihen der Sparten ergab sich dieser Stand der Arbeiten: Von der Sparte Biblische Theologie liegen alle Artikel vor; sie werden gegenwärtig, wo es nötig erscheint, nach der liturgisch-pastoralen Seite ergänzt. Die noch offenen Themen der Sparte Dogmatik sind in flotter und sehr guter Bearbeitung durch Herrn P. [Johannes] Haverott SVD [1903–1970]⁷¹. Die fundamentaltheologischen Artikel stehen nunmehr nach einer merkwürdig langen Irrfahrt wieder bei Herrn P. [Karl] Prümm SJ [1890–1981]⁷² in Arbeit, der sie in Zusammenhang mit seinen, die heidnische und die christliche Religiosität gegenüberstellenden Artikeln zur antiken Religions- und Kirchengeschichte und mit seinem diese überwölbenden Aufsatz »Heidentum« behandeln wird. Das Ergebnis seiner Arbeit wird die Redaktion Herrn P. Haverott zusammen mit den sehr guten Aufsätzen, die † P. [Ludwig] Kösters SJ [1872–1939]⁷³ für das Japan-Lexikon geschrieben hat, zur endgültigen Formung unterbreiten.

Auf dem Gebiet der Liturgik liegen nunmehr, vor allem durch die hingebungsvolle Arbeit des Herrn P. A[nselm] Manser OSB [1876–1951]⁷⁴ sozusagen alle Artikel fertig vor; einige Nachzügler sind in Arbeit. Die Redaktion hat damit begonnen, im Hinblick auf die Unzugänglichkeit der Chinesen für abstrakte Darlegungen an wichtigen Punkten, mit denen die Liturgik zunächst nicht befasst war, den christlichen Glauben auch in der liturgisch gefeierten und gebeteten Form darstellen zu lassen. Bei dieser Abrundung der liturgischen Arbeit wirken die Herren P. A. Manser und P. A[ibert] Rohner SVD [1899–1992]⁷⁵ zusammen.

Die Hauptartikel der Sparte Moral sind ebenfalls in ihrer ersten Fassung abgeschlossen. Die Redaktion ist hier dabei, von den chinesischen Moralbegriffen aus die Darstellung der Moral sinologisch zu unterbauen und abzu-

71 Dozent für Dogmatik in St. Augustin.

72 Professor für Religionswissenschaft in Innsbruck und am Päpstlichen Bibelinstitut in Rom.

73 Professor für Dogmatik, letzter Rektor der jesuitischen Ausbildungsstätte in Volkenburg/Niederlande und zugleich Provinzial (1915–1921); erster Rektor von Sankt Georgen.

74 Dozent für Liturgiewissenschaft in Beuron.

75 Dozent für Asketik in St. Gabriel/Mödling und St. Augustin; Spiritual.

runden: eine in unserem Werk ebenso wichtige wie schwierige Aufgabe, die wir aber zu meistern hoffen (vgl. auch das zur Sparte Philosophie Gesagte). In der Sparte Aszese, Mystik, Frömmigkeit hat nunmehr Herr P. Rohner SVD zu dem eigenen, in der Hauptsache bereits bearbeiteten Anteil noch den ausgebliebenen Beitrag des P. [Heinrich] Bleienstein SJ [1884–1960]⁷⁶ übernommen. Die Abschlussarbeiten auf diesem Gebiet sind dank der Einsatzbereitschaft des Herrn P. Rohner in vollem Zuge. Auch hier obliegt noch in besonderem Masse die Anknüpfung an das chinesische Eigengut (das ja viel mehr natürliche Aszese und Weisheitslehre als eigentliche Moral, d. h. Lehre der sittlichen Normen ist).

Die Artikel des Kirchenrechts sind an sich alle fertig; doch will die Redaktion Herrn P. [Theodor] Grentrup SVD [1878–1967]⁷⁷ bei einem neuen Arbeitsbesuch bitten, in den Hauptartikeln der Sparte die Ideen des kirchlichen Rechts für die Heiden noch etwas plastischer herauszustellen.

Ebenso ist das Ordenswesen nach den systematischen und geschichtlichen Themen völlig bearbeitet. Herr P. Hilger erbittet hier die Artikel über die Gesellschaft vom Göttlichen Wort (den Hauptartikel und die Biographien A[rnold] Janssen [1837–1909]⁷⁸, Bischof [Johann Baptist] Anzer [1851–1903]⁷⁹, [Joseph] Freinademetz [1852–1908]⁸⁰, Bischof [Augustin] Henninghaus [1862–1939]⁸¹ u.dgl.) für die Durchsicht durch Herrn P. Generalsuperior⁸² sowie die Hauptartikel über die einzelnen grossen Orden für die Vorlage bei deren römischen Kurien.

Die Bearbeitung des Gebietes Pastoral und Missiologie hängt noch zurück. Sie ist an sich schwierig, weil sie die Kenntnis der Geschichte der Chinamission voraussetzt. Die diesbezüglichen Einzelarbeiten des Herrn P. van Hee reichen nicht aus und rufen nach einer systematischen Fundierung. Neben den Herren SVD P. [Johannes] Thaurer SVD [1900–1975]⁸³ und P. Grentrup, die wegen der allgemeinen Bedingungen des Werkes auf diesem Gebiet bisher allein gearbeitet haben, soll jetzt u. a. Herr P. [Johannes] Paas MA [1884–1960]⁸⁴ eingeschaltet werden.

Auf dem Gebiet der Kirchen- und Weltgeschichte steht die grosse, von Herrn P. [Johann] Kraus SVD [1898–1980]⁸⁵ getragene Arbeit des ost-westlichen

76 Schriftleiter von Geist und Leben.

77 Kanonist und Spezialist für Missionsrecht.

78 Gründer des Steyler Missionswerks; am 3. Oktober 2003 heiliggesprochen.

79 Chinamissionar, erster Bischof der SVD.

80 Chinamissionar; am 3. Oktober 2003 heiliggesprochen.

81 Chinamissionar; Nachfolger von Bischof Anzer in Yenchoufu.

82 Josef Grendel (1878–1951), vierter Generalsuperior der SVD (1932–1947).

83 Missionswissenschaftler; Professor für Vergleichende Religionswissenschaft in Wien.

84 Afrikamissionar.

85 Dozent für Kirchen- und Kunstgeschichte in St. Gabriel und St. Augustin sowie am Priesterseminar in Bukarest.

Synchronismus vor dem Abschluss. Die nicht aus den Herderschen Lexiken bestreitbaren Themen sind zum Teil bearbeitet, zum Teil bei Professor [Franz] Schnabel [1887–1966]⁸⁶ in sicherer Arbeit. Um die Einförmigkeit der aus der japanischen Enzyklopädie und den Herderschen Lexiken in guter Gestalt vorhandenen Materialien in entschlossenen Gang zu bringen, sollte demnächst Herr P. Kraus nach Freiburg kommen.

Die Patrologie ist seit langem vollständig bearbeitet, ebenso die Hauptmasse der damit zusammenhängenden Theologiegeschichte. Die restlichen Themen, für die jedoch gute Materialien des Japan-Lexikons vorliegen, sind bei einer Spezialistin, Dr. M. Freundlieb [?] vom Albertus-Magnus-Institut in Köln, in Arbeit.

Die Hagiographie ist nach ihren systematischen Themen bearbeitet. Die Biographien sollen, soweit sie nicht in anderen Sparten bereits behandelt sind, nunmehr aus den in wissenschaftlich-kritischer Hinsicht überreichen Artikeln des »Lexikon für Theologie und Kirche« in Zusammenarbeit der Herren Professor E[ngelbert] Krebs [1881–1950]⁸⁷ und P. [Karl] Gehrlein SVD [1904–1992]⁸⁸ bearbeitet werden. Auch auf diesem Gebiet mühen wir uns mit der Schwierigkeit, unseren pastoralen Typ (Heilige als Vorbilder der christlichen Tugend und als Repräsentanten bestimmter Formen der kirchlichen Frömmigkeit) auf einem dafür kaum ausreichenden Raum durchzuführen.

Die sogenannte Konfessionskunde ist an sich ebenfalls seit langem abgeschlossen, was die von hiesigen Theologen bearbeitbaren Grundartikel betrifft. Die Redaktion hat auch hier bereits mit der Einarbeitung der besonderen Rücksichten auf den Orient und China begonnen. Die bei Herrn P. Chrysostomus Baur OSB [1876–1962]⁸⁹ etwas dürftig geratenen Artikel über die ostkirchlichen und osteuropäischen Länder sind neuerdings Herrn P. [Paul] Schindler SVD [1901–1977]⁹⁰ zur Anreicherung aus den Herderschen Lexiken übergeben worden.

Die Artikel der systematischen Philosophie sind in der letzten Zeit zahlreich in der Redaktion eingegangen oder doch angekündigt. Von den philosophiegeschichtlichen Artikeln sind die zur Antike von P. Prümm bearbeitet, freilich allzu voluminös, sodass sie noch eine erhebliche Redigierungsaufgabe bieten. Ein anderer Teil liegt im Zusammenhang mit der Theologiegeschichte fertig vor. Die neuere Philosophiegeschichte ist noch zu einem Teil aus den Artikeln der Herderschen Lexiken zu bearbeiten, wofür Herr P.

86 Professor für Geschichte in Karlsruhe und München.

87 Professor für Dogmatik in Freiburg.

88 Redakteur der Illustrierten Wochenpost in Steyl.

89 Taufname: Karl Baur; Gründer des Andreaskollegs in München (1932) zur Ausbildung von Missionaren für Russland.

90 Redakteur der Illustrierten Wochenpost in Steyl.

[Hubert] Kiessler SVD [1887–1945]⁹¹ eingeladen werden soll. Auch auf dem Gebiet der systematischen Philosophie ist der Redaktion noch die schwierige Aufgabe des Brückenschlags vom chinesischen Denken zur kirchlichen Philosophie gestellt. In vielen Einzelbemühungen seit langem vorbereitet, sollte diese Arbeit nunmehr von einem tüchtigen Philosophen, der sich zugleich im östlichen Denken auskennt, systematisch angefasst werden. Bei der Beratung über diesen Punkt tauchten Namen wie [P. Walter] Brugger SJ [1904–1990]⁹² und [Leopold] Walk [1885–1949]⁹³ auf, ohne indes ganz zu befriedigen. Mit letzterem soll im Zusammenhang mit der Religionswissenschaft der Versuch gemacht werden.

Auf dem Gebiet der Sinica und Orientalia kann der Redakteur, wie oben angedeutet, einen erfreulichen Fortschritt melden. Im Hinblick auf die Möglichkeit, dass Herr P. van Hee seine Mitarbeit vorzeitig beendet, sowie auf die Notwendigkeit, das Werk vorläufig abzuschliessen, werden jetzt die zu allen wichtigen Themen ausreichend gesammelten Materialien und Teilbearbeitungen zusammengefasst. Auch auf diesem für uns besonders schwierigen Gebiet ergeben sich dabei Artikel, die über unsere frühere Erwartung hinaus dem missionarischen Zweck des Werkes völlig genügen dürften, wenn sie auch im einzelnen drüben von Spezialisten wieder aufgegriffen werden mögen. Die Schwierigkeiten und Grenzen dieser Arbeit schimmern aus den beiden an Herrn P. van Hee gerichteten Briefen vom 26. Oktober und 15. November 1943 und den sie Herrn P. Hilger bekanntmachenden Schreiben vom 1. und 17. November 1943.

Auf dem Gebiet der Religionswissenschaft ist seitens der Herren in Froideville⁹⁴ immer noch nichts Entscheidendes geschehen, wenigstens ist der Redaktion nichts bekannt geworden. Als Antwort auf den dem vorigen Bericht angefügten Brief erhielt der Redakteur nur eine kurze Bestätigung des Herrn P. [Wilhelm] Koppers SVD [1902–1983]⁹⁵ unter Nennung weiterer reichsdeutscher Herren, die für die Mitarbeit in Frage kämen, und der Ankündigung, dass demnächst auf den Brief der Redaktion näher eingegangen würde.

Es ist nun höchste Zeit geworden, dieses Gebiet entschlossen und systematisch anzufassen. Zu diesem Zweck ist jetzt unter Zustimmung des Herrn P. Provinzial [Alois] Große-Kappenberg SVD [1890–1957]⁹⁶ neben Froideville

91 Dozent für Philosophie und Rektor in St. Augustin.

92 Professor für Philosophie am Berchmannskolleg und an der Universität in München.

93 Titularprofessor für Vergleichende Religionswissenschaft in Wien.

94 Steyler Niederlassung nahe Freiburg/Schweiz.

95 Ethnologe; Redakteur der Zeitschrift *Anthropos* und Professor für Allgemeine Völkerkunde in Wien.

96 Fünfter Generalsuperior der SVD (1947–1957).

Herr P. [Martin] Gusinde SVD [1886–1969]⁹⁷ eingeschaltet worden. Wenn auch später, entsprechend dem Wunsch von Herrn P. Gusinde, die von ihm gelieferten Artikel alle dem Herrn P. Wilhelm Schmidt [1868–1954]⁹⁸ zur Gutheissung vorgelegt werden sollen, so ist es doch vorläufig notwendig, die Tatsache seiner Mitarbeit den Herren in Froideville gegenüber nicht zu erwähnen, damit diese nicht von der Arbeit zurücktreten. Es wird die Aufgabe der Redaktion sein, tatsächlich, wenn auch nicht formell, eine Arbeitsteilung zwischen den beiden Parteien herbeizuführen.

Herr P. Gusinde hat sich bereit erklärt, Ende Januar 1944 in die Redaktion zu kommen und in enger Zusammenarbeit mit dem Redakteur die religionswissenschaftliche Aufgabe des Werkes anzufassen. In Ergänzung zu den Arbeiten von Herrn P. Gusinde und den Herren von Froideville bezw. den auf deren Vorschlag herangezogenen Ethnologen wird dann, soweit nötig, Herr Professor [Johann Peter] Steffes, Münster [1883–1955]⁹⁹, zugezogen werden.

Die umfangreiche Sparte Soziologie, in der ein grosser Teil der Artikel durch [Gerd ?] Offenberg, Geck¹⁰⁰, [Paul] Jostock [1895–1965]¹⁰¹, Grentrup u.a. bearbeitet ist, stellt noch manche Aufgabe, die durch die äusseren Bedingungen des Werkes erschwert wird. Einen grossen Teil der Artikel muss noch Herr P. Grentrup aus den hier lagernden Materialien der japanischen Enzyklopädie und der Herderschen Lexiken erstellen. Ähnlich könnten alsbald die noch fehlenden wirtschafts- und sozialwissenschaftlichen Artikel gewonnen werden, wenn dafür ein ähnlich generös arbeitender Herr gefunden würde.

Die noch nicht bearbeiteten pädagogischen Themen wurden sämtlich mit Frau Dr. [Maria Elisabeth] Offenberg [1888–1972]¹⁰² aus den vorliegenden Materialien projektiert, die betreffenden Mappen von ihr in Endbearbeitung übernommen.

In der Sparte Ästhetische Kultur (Literatur, Kunst, Musik) liegen die systematischen Themen zu Sprache, Literatur, Dichtung fertig bearbeitet vor. Alle Themen zur Musik sind bereits bearbeitet, ihr Eingang angekündigt. Dagegen sind die Stichwörter zur bildenden Kunst bisher noch kaum angefasst, die bei den Mitarbeitern mündlich erzielten Zusagen bisher seitens der Redaktion noch nicht realisiert, teils wegen der schon erwähnten materiellen Schwierigkeiten des Werkes, teils weil die inneren Prinzipien für die Behandlung der abendländischen Kulturgeschichte (nämlich in Abwägung

97 Ethnologe; Mitarbeit in der Redaktion des *Anthropos*.

98 Ethnologe; Religions- und Sprachwissenschaftler, Gründer der Zeitschrift *Anthropos*; Ordinarius an der Universität Freiburg/Schweiz.

99 Professor für Allgemeine und Vergleichende Religionswissenschaft in Münster und Redakteur der ZMR.

100 Ludwig H.A. Betriebs- und Wirtschaftswissenschaftler.

101 Sozialwissenschaftler; prominenter Statistiker.

102 Sozial- und Erziehungswissenschaftlerin.

gegenüber der chinesischen Kultur) noch nicht feststehen. Da jedoch hier die Materialien aus den Herderschen Lexiken reichlich zur Verfügung stehen, wird es nicht schwer sein, diese Themen demnächst im Zusammenhang mit der Aufgabe der Bebilderung des Werkes systematisch in Angriff zu nehmen. Gerade auf diesem Gebiet sind ja rein begriffliche Darlegungen wenig fruchtbar, weshalb wir stark mit gut erläuterten anschaulichen Beispielen arbeiten wollen. Als Helfer hierbei wurde Herr P. [Josef] Hettwer SVD [1889–1977]¹⁰³ genannt, falls es nicht doch gelingt, dem Herrn Prälaten [Josef] Sauer [1872–1949]¹⁰⁴ seine inneren Hemmungen in dieser Sache auszureden; von letzterem haben wir immerhin seine diesbezüglichen wertvollen Arbeiten im *Lexikon für Theologie und Kirche* zur Verfügung.

Die Artikel des Gebietes Länder und Völker werden von Herrn P. Schindler aus den völlig ausreichenden Materialien der japanischen Enzyklopädie und der Herderschen Lexiken in raschem Zuge bearbeitet. Zurückgestellt sind bisher die Artikel über die grossen christlichen Nationen (Italien, Spanien, Frankreich, Deutschland, England, Russland, USA) und die entsprechenden Kultur-(Literatur-, Kunst-, Musik-) Artikel, weil wir einmal ihnen eine ihrer Bedeutung entsprechende Behandlung zuteil werden lassen wollen, auf der andern Seite, wie angedeutet, über den Stichwörtern der abendländischen Kulturgeschichte noch ein Fragezeichen steht. Doch bietet diese Sparte angesichts der reichen Materialien der Herderschen Lexiken keine eigentlichen Probleme, weshalb sie zu ihrer Zeit leicht wird bewältigt werden können.

Auf dem Gebiet der Naturwissenschaften ist die Biologie zum grössten Teil bearbeitet. Für den Rest musste dem Verfasser, Professor [Felix] Rüschkamp SJ [1885–1957]¹⁰⁵, eine Terminverlängerung eingeräumt werden. Weiter liegen die Themen der allgemeinen Naturwissenschaft, der Physik und der Chemie von Professor [Nikolaus] Junk SJ [1904–1988]¹⁰⁶ fertig bearbeitet vor. Mathematik und Astronomie haben eine erste und zugleich bereits sinologische Bearbeitung durch P. van Hee erfahren. Die Pastoralmedizin ist, soweit sie nicht von [Ludwig] Ruland [1873–1951]¹⁰⁷ bereits absolviert wurde, in Wien im Rahmen des von Herrn P. Thauen geleiteten Missiologischen Instituts in Bearbeitung. Zur systematischen Sichtung und Abrundung des Ganzen der naturwissenschaftlichen Arbeiten plant die Redaktion, demnächst die Hilfe des Herrn P. Gustav Janssen SVD [1877–1945]¹⁰⁸ in Anspruch zu nehmen.

103 Kirchen- und Kunsthistoriker.

104 Professor für Patrologie, Christliche Archäologie und Kunstgeschichte in Freiburg.

105 Professor für Organische Naturphilosophie und Biologie in Sankt Georgen; er regte 1927 die Gründung der »Arbeitsgemeinschaft Rheinischer Koleopterologen« an.

106 Professor für Naturphilosophie in Sankt Georgen.

107 Professor für Moraltheologie in Würzburg (mit Schwerpunkt »Pastoralmedizin«).

108 Lehrer im Missionshaus St. Wendel für die Fächer Latein, Mathematik und Naturgeschichte.

Über die gekennzeichneten Aufgaben hinaus bleiben durch alle Sparten hindurch solche der sinologisch-orientalistischen Ausstattung der Artikel. Sie wird häufig zunächst durch Einarbeitung eines Resümés der betreffenden Artikel, die Hastings über die chinesischen, japanischen, buddhistischen Erscheinungen hat, zum andern durch die Einstreuung der mannigfaltigsten, aus anderen Werken gezogenen sino-theologischen Notizen erreicht. Auch diese Arbeiten, für die der Sinologe P. van Hee als früherer Redakteur ein besonderes Geschick hat, sind zu einem guten Teil schon durchgeführt, zum andern gehen sie neben der Bearbeitung der sinologischen und der orientalistischen Sparte einher.

15. Dezember 1943

LEXIKOGRAPHISCHES INSTITUT
IM VERLAG HERDER, FREIBURG

Dr. Jakob Hommes – Anton Hilger



Abb. 1: Portal der Katholischen Fu-Jen-Universität in der 1. Hälfte des 20. Jh.
Archivum Generale SVD, Rom.

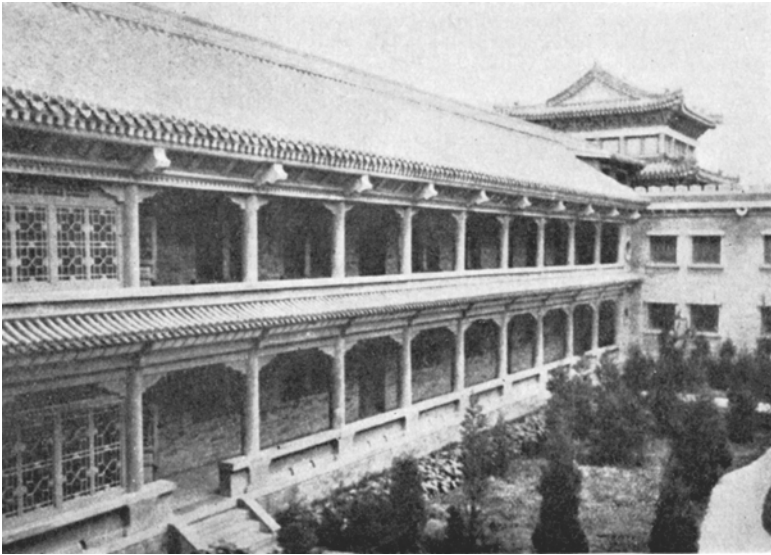


Abb. 2: Wandelgänge mit Parkblick in der 1. Hälfte des 20. Jh.



Abb. 3: Blick in den geräumigen Park in der 1. Hälfte des 20. Jh.

Frieder Ludwig

Die Anfänge theologischer Ausbildung für indische und afrikanische Pfarrer am Beispiel der Institutionen in Tranquebar, Fourah Bay und Westheim

1. Einführung:

Zur Bedeutung des missionarischen Ausbildungssystems

In seiner Novelle *The Mourned One* schildert Stanlake Samkange, einer der bekanntesten Autoren Simbabwe, die Geschichte zweier afrikanischer Zwillingenbrüder im Süd-Rhodesien der 1920er und 30er Jahre. Da die Geburt von Zwillingen Unglück bringen soll, wird einer der beiden, der erkrankt ist, bald nach der Geburt zu einem Fluss gebracht. Er soll dort seinem Schicksal überlassen werden, wird aber von dem Missionar Percival Ockenden vor dem Tod gerettet und wird nach der Taufe – sinnigerweise auf den Namen Lazarus Percival Ockenden – und nach der Ausbildung in der Waddilove Training Institution Missionsschullehrer. Der Zwillingenbruder bleibt bei seiner Familie in der Zwimba-Region, erhält von der Großmutter den Namen Zana und wächst im traditionellen Umfeld auf. Der eine Zwillingenbruder wird also ein Christ und ein »gebildeter und zivilisierter Einheimischer«, der andere bleibt ein »roher Einheimischer« (»raw native«), der kolonialen Einflüssen weniger direkt ausgesetzt ist. Er verlässt seine Heimat Chipata nicht, spricht nur Shona und bleibt der traditionellen Religion verbunden. Nach einer zunächst erfolgsversprechenden Karriere scheitert und zerbricht der Christ Lazarus Percival Ockenden, während das Leben seines Bruders Zana im Lot bleibt. Während der letzten Begegnung der beiden gesteht Lazarus seinem Bruder, dass er ihn immer beneidet habe. Dadurch, dass dieser die Kolonialsprache Englisch nicht gelernt habe, habe er auch von Weißen und Indern nicht beleidigt werden können. Er habe seine Würde gewahrt. Sein Wertesystem sei intakt. In der afrikanischen Kultur sei es Sitte, eine alte Frau zu grüßen, erstens weil sie ein Mensch und zweitens weil sie alt sei, der weiße Mann dagegen taxiere vor dem Grüßen einen Menschen nach seinem Einkommen und seiner Rasse. Viele Bräuche der afrikanischen Kultur seien den europäischen Wegen überlegen. Als Zana fragt, ob es denn Hoffnung für ihr Volk gebe, antwortet Lazarus, dass er seine Hoffnung nicht verloren habe und dass trotz allem die Missionare als Wohltäter zu betrachten seien. Mit ihrer Botschaft, dass die Schwarzen vor den Augen Gottes den Weißen gleichgestellt seien,

teilten sie den Afrikanern zwar nichts Neues mit, aber bestätigten, was diese bereits wüssten. Die (in Missionsschulen) vermittelte Ausbildung werde es möglich machen, den weißen Mann schließlich mit seinen eigenen Waffen zu schlagen. Afrikaner würden so in der Lage sein, sich von der Kolonialherrschaft zu befreien (und die Freiheit zu erlangen)¹.

Die Novelle zeigt in eindrucksvoller Form die Problematik, aber auch die Ambivalenz der Verbindung von Mission und Kolonialismus. Samkange macht deutlich, dass der moderne Kolonialismus weit mehr war als die politische Herrschaft europäischer Staaten über Territorien in Afrika, Asien und Lateinamerika. Es ging auch darum, das Bewusstsein zu verändern: Kleidungsstile, Sprache und Körpersprache zu kontrollieren, bestimmte Vorstellungen der Körperpflege, des mathematischen Denkens (in geraden Linien und rechten Winkeln) einzuführen, neue Konzeptionen der Zeit- und Raumeinteilung, des Besitzes und des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft durchzusetzen, und zwar möglichst so, dass sich – um eine Formulierung von Norbert Elias aufzugreifen – »zwischenmenschliche Fremdwänge« möglichst unauffällig in »einzelmenschliche Selbstwänge« verwandelten². Wie in einigen grundlegenden neueren Studien dargelegt wurde, trugen Missionare, auch solche, die sich kritisch zu Maßnahmen der Kolonialregierung äußerten, zu diesem Prozess der Hegemonisierung bei³, und auch Samkange macht deutlich, dass es sich bei den Förderern von Lazarus Percival Ockenden keineswegs um Vertreter einer explizit kolonialpropagandistischen Mission handelt. Gleichzeitig zeigt er in seiner Novelle, dass es sich bei dem Missionsunternehmen um einen vielschichtigen, pluriformen Prozess mit wechselseitigen Abhängigkeitsverhältnissen handelte; so wird der Missionar Ockenden bei seinen Ansprachen von dem Evangelisten Moses Magedi unterstützt, der diese übersetzt, wobei die Übersetzungen immer wortreicher und die Ausführungen des Missionars immer spärlicher werden, bis Letzterer schließlich ganz verstummt und die Sache wirklich ins Rollen kommt. Bei aller Kritik am missionarischen Beitrag zur »Kolonisierung des Bewusstseins« weiß Samkange auch um den Beitrag der Mission zum Emanzipationsprozess, ja, er geht so weit, ihr einen entscheidenden Anteil daran zuzuschreiben. Beide Aspekte sind verbunden – die Botschaft wird vermittelt durch westliche Missionare mit ihren westlichen Denkmus-

1 Stanlake SAMKANGE, *The Mourned One*, London 1975, insb. S. 142–147.

2 Norbert ELIAS, *Über den Prozeß der Zivilisation*, Frankfurt 1976, Bd. 1, S. LXII; vgl. Heinz SCHÜTTE, *Über den Einbruch der geraden Linie und des rechten Winkels*, in: Wilfried WAGNER (Hg.), *Kolonien und Missionen*, Münster/Hamburg 1994 (Bremer Asien-Pazifik-Studien 12), S. 165–179.

3 Karen E. FIELDS, *Revival and Rebellion in Colonial Central Africa*, Princeton 1985; John L. COMAROFF/Jean COMAROFF, *Of Revelation and Revolution*, Bd. 2, Chicago/London 1997, S. 16.

tern und Verhaltenskategorien und trägt deshalb zur Etablierung der von einer Seite dominierten Kommunikation bei, die der Errichtung kolonialer Strukturen dient; gleichzeitig wird sie als befreiend erfahren⁴.

Diese Ambivalenz kommt im Ausbildungswesen besonders deutlich zum Ausdruck. Nach H.E. Hamer lässt sich das Missionsschulwesen grob in den Primarschulbereich – Dorfschulen, Gemeindeschulen, Kostschulen etc. –, den Sekundarschulbereich, den Fachschulbereich – Bibelschulen, Krankenpflegeschulen, Schwesternschulen, Helferschulen etc. – und den Hochschulbereich untergliedern. In der Missionsschule »dienten Bibel und Katechismus dem kirchlich beauftragten Lehrer oder Missionar, den Schüler in den Glauben der Kirche einzuführen, damit er ein lebendiges Glied der Gemeinde werde«. Dazu konnte auch eine »Unterweisung in dem notwendigsten weltlichen Wissen, wie es für das bürgerliche Leben auf Erden erforderlich ist« gehören. Der Unterricht sollte auf die Lebenswelt der Schüler bezogen sein⁵; so heißt es etwa in einem Missionsbericht von 1913 über eine Handwerker-schule in Nigeria: »They are trained that they may contribute to the well-being of their fellows, and that their generation and succeeding ones shall be the more competent, wiser, braver, nobler and purer. They are trained that they may become loyal subjects and faithful citizens«⁶.

Während der europäischen Kolonialherrschaft lieferten die Missionen in den meisten Kolonien die Infrastruktur für die Schulbildung. Die Regierungen halfen bei der Finanzierung von Schulen und Bildungsstandards, was von den meisten Missionen akzeptiert wurde⁷. Den Missionsschulen kam damit eine wichtige Funktion im Bildungssystem zu. In Ländern wie etwa Tansania waren bei der Unabhängigkeit zwei Drittel aller Schulen Missionsschulen. Aus diesen gingen zahlreiche Politiker (wie Namdi Azikiwe in Nigeria, Kenneth Kaunda in Sambia, Jomo Kenyatta in Kenia oder Julius Nyerere in Tansania) hervor, die ihre Länder in die Unabhängigkeit führten.

Der Hochschulbereich entwickelte sich aus Lehrerseminaren und anderen Fortbildungseinrichtungen. Die Studienerfolge wurden dabei aus unterschiedlichen Perspektiven kritisch gesehen. Die Missionsgesellschaften selbst standen den Ergebnissen der diesbezüglichen Arbeit skeptisch gegenüber; so konstatiert etwa ein Bericht der Weltmissionskonferenz von Tamba-

4 Terence O. RANGER, *Are we not also men? The Samkange Family and African Politics in Zimbabwe. 1920–1964*, London 1995. Dieser Abschnitt basiert auf Frieder LUDWIG, *Mission und Kolonialismus*, in: C. DAHLING-SANDER u.a. (Hg.), *Leitfaden Ökumenische Missionstheologie*, Gütersloh 2003, S. 79–96.

5 H.E. HAMER, Art. »Missionsschule I (ev)«, in: K. MÜLLER/T. SUNDERMEIER (Hg.), *Lexikon missionstheologischer Grundbegriffe*, Berlin 1987, S. 302–308.

6 The Onitsha Industrial Mission, in: *Western Equatorial Africa Diocesan Magazine XIX/229* (1913), S. 156f., zitiert in F. LUDWIG, *Kirche im kolonialen Kontext. Anglikanische Missionare und afrikanische Propheten im südöstlichen Nigeria*, Frankfurt/Bern 1992, S. 231.

7 A.F. WALLS, Art. »Missionsschule«, in: *RGG*⁴ 5 (2002), Sp. 1322–1324.

ram 1938: »[T]he present condition of theological education is one of the greatest weaknesses of the whole Christian enterprise«. Die Kommission wurde gebeten »to prepare [...] detailed studies of the situation, where there have not already been made, to visit the main centres of theological education and to work out a policy and programme for the training and ministry of the younger churches«⁸.

In der modernen Forschung wurde häufig der Beitrag des missionarischen Ausbildungswesens zur Kolonisierung herausgestellt; wie oben bereits ausgeführt, ging die Vermittlung europäischer Werte und Normen wesentlich weiter, als sich dies in den Lehrplänen niederschlug. In ihrem grundlegenden Werk *Of Revelation and Revolution* haben Jean und John Comaroff dies herausgearbeitet; die Darstellung widmet sich insbesondere den Missionaren der London Missionary Society und der Wesleyan Methodist Mission Society auf der einen und dem Volk der Tswana im südlichen Afrika auf der anderen Seite. Die »Zivilisationsbemühungen« der meisten Missionare, so die Comaroffs, basierten auf der Annahme, dass die alten Lebensweisen der Tswanas irrational, unlogisch und ungesund seien.

So betrachteten die Missionare etwa Geld als essentiellen Ausdruck eines fortgeschrittenen Wirtschaftsverhaltens. Sie wollten deshalb die Tswana dazu bringen, die ineffizienten Produktionsweisen aufzugeben, um auch Kapital akkumulieren zu können. »Saving the savage meant teaching the savage to save« – der Wilde sollte gerettet werden, indem er sparen lernte⁹. Für die Missionare war mit der Einführung des Geldes eine Herauslösung aus den Abhängigkeiten der traditionellen Gesellschaft verbunden; damit boten sich Spielräume für die Individualisierung. Eine weitere Dimension betraf die Kleidung. In der Perspektive der Missionare, so stellen die Comaroffs fest, waren Kleidungslosigkeit und Gottlosigkeit sehr nahe beieinander. Kleidung signalisierte die Arbeit am Selbst als äußeres Symbol der inneren Entwicklung. Verbunden mit der »richtigen Kleidung« war das »richtige Wohnen« – auch hier schien es notwendig, das Leben der Tswana zu reformieren. Die Missionare, so die Comaroffs, betrachteten die alten Strukturen als krankmachend und die alten Tswana-Städte als unhygienisch, da sie nicht ihren ästhetischen Vorstellungen entsprachen. Deshalb wurden auch gerade Linien und der rechte Winkel eingeführt. Die nicht unbedingt rechtwinkligen afrikanischen Dorfanlagen und die Rundbauweise der Häuser wurden abgelehnt; dabei konnten die Missionare etwa auf Lk 3,5 verweisen: »Was krumm ist, soll gerade werden, was uneben ist, soll zum ebenen Weg werden«¹⁰.

8 M. Searle BATES u.a., *Survey of the Training of the Ministry in Africa*, London/New York 1954, S. 8.

9 COMAROFF/COMAROFF, *Revelation and Revolution* (wie Anm. 3), Bd. 2, S. 166.

10 Ebd., S. 281.

Bei der Umsetzung europäischer Wertvorstellungen kam auch der Einführung neuer Sportarten eine Rolle zu, denn Sport konnte dazu beitragen, Willenszucht und Selbstdisziplinierung zu stärken – deshalb war etwa auch Fußball für die Missionen von Bedeutung. Was war für die Einführung der geraden Linie besser geeignet als das klar aufgeteilte Fußballfeld, was für das Verstehen der Zeit nützlicher als die Untergliederung in Halbzeiten und der Abpfiff, was konnte die Anerkennung verbindlicher Regeln verständlicher machen als eine Verwarnung oder ein Platzverweis? Maßband, Stoppuhr, Halbzeiten, Wettrennen, einheitliche Spielfelder und Rennen erschienen als rationale Gegenmittel, mit deren Hilfe Afrikaner oder Asiaten zu einer modernen Weltsicht erzogen werden sollten¹¹.

Doch gerade die Ausbildungsinstitutionen boten auch kreative Freiräume für pluriforme Austauschprozesse. Europäischen Missionaren lag notwendigerweise daran, ihr Wissen in den jeweiligen Kontexten verstehbar darzustellen; schon Übersetzungsarbeiten führten zu Interaktionen mit indigenen Gesellschaften. Um ein Beispiel zu geben: Die Übersetzung des Wortes Brot (etwa im Vaterunser – »Unser täglich Brot ...«) erwies sich in Ostafrika als schwierig, weil es dort Brot im europäischen Sinne – als Laib – vor der Kolonialzeit nicht gab. Deshalb kam es dort zu zwei unterschiedlichen Übersetzungen: Die italienischen Katholiken haben das griechische »ἄρτος« mit »mkate« übersetzt, was ursprünglich eine »Scheibe« oder ein »abgeschnittenes Stück« bezeichnet. Die deutschen Lutheraner übersetzten »Brot« mit »riziki«, was »Bedarf, Lebensunterhalt« bedeutet. Sie besannen sich dabei auf den Kleinen Katechismus: Luther versteht unter »täglich Brot« »alles, was not tut für Leib und Leben«. Dazu gehören für Luther neben dem Essen auch Trinken, Kleidung, Obdach, gute Freunde und Nachbarn, eine gute Regierung, gutes Wetter, Friede und Gesundheit.

Noch wichtiger aber als die Übersetzungsbemühungen der Missionare waren die Aneignungsprozesse auf der Seite der afrikanischen und indischen Theologen, die aus dem westlichen Angebot auswählten und die erworbenen Fähigkeiten kreativ nutzten, um ihrerseits kritische Anfragen an die Missionare zu stellen. Dies soll im Folgenden am Beispiel der Ausbildungsstätten in Tranquebar, Serampore, Fourah Bay und Westheim gezeigt werden. Dabei werde ich insbesondere auf die Arbeiten von Jeyaraj, Liebau, Paracka und Ustorf zurückgreifen und versuchen, diese mit meinen eigenen Forschungen zu verbinden¹².

11 Oliver G. BECKER, *Voodoo im Strafraum. Fußball und Magie in Afrika*, München 2010, S. 43–45.

12 In den letzten Jahren sind einige wichtige Arbeiten zur theologischen Ausbildung und zur Wissensvermittlung erschienen; freilich enthält das fundamentale, von Dietrich WERNER, David

2. Tranquebar Seminar in Südindien

In Indien lassen sich bereits seit dem dritten Jahrhundert christliche Gemeinden der Syrisch-Orthodoxen Kirche nachweisen; ab Anfang des 16. Jahrhunderts kamen auch katholische Missionare zusammen mit portugiesischen Händlern und Kolonialsoldaten ins Land. Es waren jedoch die Protestanten, die ab dem Beginn ihrer Missionstätigkeit auch systematisch Schulen errichteten.

Die erste lutherische Schule gründeten die Missionare Bartholomäus Ziegenbalg und Heinrich Plütschau, die für die Dänisch-Hallesche Mission in Tranquebar im Südosten Indiens arbeiteten, bald nach ihrer Ankunft im Jahr 1707. Sie sahen einen Zusammenhang zwischen Mission und Ausbildung: »Wir sind gleich im allerersten Anfang auf diesen Rath gekommen, dass solcher Werk fürnehmlich mit unter Erziehung der Jugend und mit Anrichtung guter Schulen angefangen werden müsse«¹³. Ziegenbalg übersetzte die Bibel, Luthers Katechismen und andere Schriften ins Tamil. Auch Fächer wie Geographie und Mathematik wurden unterrichtet. Gleichzeitig jedoch fand auch auf Seiten der Missionare durch die Befassung mit der einheimischen Sprache und der einheimischen Gesellschaft ein Transformationsprozess statt. In einem unveröffentlichten Manuskript aus dem Jahr 1713 drückte Ziegenbalg den Einfluss der Tamilsprache und dessen Folgen auf sich selbst und Plütschau so aus:

Wir selbst machten uns anfänglich, ehe wir die Sprache verstunden von diesen Heiden, sehr wunderliche Concepte, welche wir sie nur bloß äußerlich samt ihrem thun mit den Augen anschaueten. Nachmals aber, da man mit ihrer Sprache mit ihnen reden und sich alles recht erkundigen können, haben wir alles ganz anders gefunden, als wir uns erstlich eingebildet haben¹⁴.

ESTERLINE, NAMSSON KANG und Joshua RAJA herausgegebene *Handbook of Theological Education in World Christianity. Theological Perspectives, Regional Surveys, Ecumenical Trends*, Oxford 2010, nur vergleichsweise kurze historische Zusammenfassungen. Der von Ulrich VAN DER HEYDEN und Andreas FELDTKELLER herausgegebene *Sammelband Missionsgeschichte als Geschichte der Globalisierung von Wissen. Transkulturelle Wissensaneignung und -vermittlung durch christliche Missionare in Afrika und Asien im 17., 18. und 19. Jahrhundert* (Wiesbaden 2012) bietet eine Fülle von interessanten Einzeldarstellungen, wobei aber die Geschichte theologischer Ausbildungseinrichtungen nicht im Blickfeld steht.

13 Archiv der Franckeschen Stiftungen Halle M II C5, S. 26, zitiert in D. JEYARAJ, Die Ordination des ersten protestantischen Pfarrers Aaron in Südindien. 18.12.1733, in: *Zeitschrift für Mission* XXIII/2 (1997), S. 105–125, hier S. 107.

14 Archiv der Franckeschen Stiftungen Halle M II C5, 1713, S. 30, zitiert in Daniel JEYARAJ, *Inkulturation in Tranquebar. Der Beitrag der frühen dänisch-halleschen Mission zum Werden einer indisch-einheimischen Kirche 1706–1730*, Erlangen 1996, S. 52.

Aus der lutherischen Schule wurden die ersten Studierenden des am 23. Oktober 1716 gegründeten Seminars rekrutiert; es begann mit acht erwachsenen Studenten. Ihr Ziel lautete: Die Absicht damit ist diese, dass man sie darinnen durch die Mitwirkung von oben herab so zubereiten möge, damit sie künftig durch göttlichen Segen diesem Werk als Lehrende vorstehen können, nemlich dass sie erstens gute Katecheten und Präceptores werden, und wenn sie den hierdurch dem Inneren und Äußeren nach wohl geübt sind, man hernach auch die Erfahrensten zu Predigern unter den Schwarzen ordinieren¹⁵.

Unterricht wurde in Bibelkunde, Exegese, Katechetik und systematischer Theologie erteilt, aber auch in Medizin, Geographie und Mathematik. Die ganze Ausbildung, so fasste Daniel Jeyaraj zusammen, sollte sie befähigen, ihr Wissen durch eigenes Engagement zu vertiefen und andere Menschen aus ihrem persönlichen Umfeld zu weiterem Hunger nach Wissen anzuregen und sie so anzuleiten, dass sie logisch denken und nach christlichen Wertevorstellungen handeln konnten. Nach Abschluss der Missionsschule wurden die Absolventen, soweit möglich, als Katecheten eingesetzt. Eine Grundlage des Dienstes sollte das Buch *Retschittalin Olungu* (Ordnungen des Heils) – eine Übersetzung von J.A. Freylinghausens *Compendium* von 1705 – darstellen, in dem die Lehre vom Dreieinigem Gott, der Schöpfung, dem Sündenfall, der Sündenvergebung in Jesus, der Auferstehung sowie der Freude und Leiden der Christen im Alltag dargestellt war¹⁶.

Nach 15 Jahren der Existenz des Seminars kamen die meisten der Katecheten aus dieser Institution. In den 1780er Jahren kam es zu bildungspolitischen Reformmaßnahmen: Jeweils einige begabte Jungen, die sogenannten Selectaner, wurden von den Missionaren gesondert unterrichtet und zum »Dienst der Kirche und des gemeinen besten« vorbereitet; sie wurden etwa in Theologie, Geschichte, Geographie und Portugiesisch unterrichtet. Die Ausbildung konnte auch zur Tätigkeit als Kaufleute, Rechnungsführer etc. befähigen; die für den Missionsdienst Vorgesehenen durchliefen zudem ein Praktikum bei einem europäischen Missionar, d.h. sie begleiteten diesen bei seinen Wanderungen und Gesprächen mit den Nichtchristen und sammelten so erste Erfahrungen¹⁷.

Auf der Suche nach geeigneten Informanten, so Liebau, stießen die Missionare oft auf gebildete Inder, die ihrerseits an einem wissenschaftlichen Austausch mit Europäern interessiert waren. Einzelne im Missionsumfeld

15 Diarium und Konferenzbuch von 1706 bis 1719 von Ziegenbalg und Gründler, aufbewahrt im Nationalarchiv zu Kopenhagen, Reg. 107. Laeg 6 Tqburk, 1716, zitiert in JEYARAJ, Inkulturation (wie Anm. 14), S. 109.

16 JEYARAJ, Inkulturation (wie Anm. 14), S. 110.

17 Heike LIEBAU, Die indischen Mitarbeiter der Tranquebarmission (1706–1845). Katecheten, Schulmeister, Übersetzer, Tübingen 2008, S. 143.

erzogene und ausgebildete Inder widmeten sich als Erwachsene der Verbreitung europäischen Wissens in Südindien bzw. der Synthese europäischer und indischer Elemente in Kunst und Wissenschaft. Serfoji II., der Herrscher von Tanjavur (1777, reg. 1798–1832), entwickelte ein ausgesprochenes Interesse an europäischer Literatur, Kunst und Naturwissenschaft. In von ihm errichteten und geförderten öffentlichen Schulen wurden europäische Unterrichtsmethoden und Unterrichtsgegenstände in das Curriculum aufgenommen. Insbesondere im Bereich der Medizin versuchte Serfoji, europäische und indische Unterrichtsmethoden zu kombinieren. Vedanayakam Sastri (1774–1864), wie Serfoji von Christian Friedrich Schwartz erzogen und ausgebildet, war der erste bedeutende protestantische Autor, der Gedichte in Tamil verfasste. Er unterrichtete Astronomie und Mathematik an der Missionsschule in Thanjavur. Darüber hinaus verarbeitete er naturwissenschaftliche Kenntnisse in tamilischer Poesie¹⁸.

3. Serampore College in Bengalen

Im 19. Jahrhundert entwickelte sich das Missionsschulwesen in Indien weiter. Das Unterrichtsprogramm von William Carey umfasste Volksschulen in Bengalen sowie ein 1818 gegründetes College, an dem Wissenschaft und Theologie gelehrt wurden¹⁹. Dieses College in Serampore, das der »Ausbildung asiatischer Christen und anderer Jugendlicher in östlicher Literatur und europäischen Wissenschaften« dienen sollte und das bis heute besteht, war dem folgenden »Leitbild« verpflichtet:

1. Das College soll für alle zugelassenen einheimischen christlichen Jugendlichen den Unterricht in der Sanskrit-Sprache gewährleisten und für eine gewisse Anzahl von ihnen auch in Arabisch und Persisch. Zu diesem Zweck sollen die fähigsten einheimischen Sprachlehrer zu einem angemessenen Gehalt angestellt werden.
2. Es soll desweiteren sicherstellen, daß die Schüler in den verschiedenen *Shastras* der Hindus unterrichtet werden und in den Lehren, die die Grundlage der puranischen und buddhistischen Systeme darstellen. Die

18 LIEBAU, Mitarbeiter (wie Anm. 17), S. 217. Liebau verweist besonders auf Indira PETERSON, Tanjore, Tranquebar and Halle. European Science and German Missionary Education in the Lives of two Indian Intellectuals in the Early Nineteenth Century, in: Robert Eric FRYKENBERG, Christians and Missionaries in India. Cross-Cultural Communication since 1500, London 2003, S. 93–126.

19 Eva-Maria EBERLE, Kirchliche Schulen in Indien. Zwischen Bekehrung und Belehrung, in: Der Überblick 4 (2002), S. 38.

Schüler sollen auch über die Lehren unterrichtet werden, die sich auf das Hindu-Gesetz beziehen.

3. Sie sollen desweiteren in den Hlg. Schriften [der Bibel] unterrichtet werden, die sie regelmäßig studieren und zu deren Erklärung beständig Vorlesungen gehalten werden sollen. [...]
4. Sie sollen ferner in allgemeiner Geschichte, Chronologie, Geographie, Astronomie und den verschiedenen naturwissenschaftlichen Disziplinen unterrichtet werden. [...]
6. Das College soll ferner die Ausbildung einer bestimmten Anzahl von Schülern in der englischen Sprache sicherstellen. [...]
8. Das College soll denjenigen hinduistischen und muslimischen Jugendlichen, die ihren Horizont zu erweitern wünschen, Zugang zu seinen verschiedenen Vorlesungen ohne Einschränkung ermöglichen und soll [...] so viele von ihnen aus allen Teilen Indiens zulassen, als sie selbst für ihren Unterhalt sorgen können oder von Freunden unterstützt werden [...]»²⁰.

Vom Serampore College gingen modernisierende Impulse aus; führende Repräsentanten der indischen National- und sozialen Reformbewegung, wie etwa des Reformhinduismus, standen mit der Institution in Austausch. Ramohun Roy, einer der führenden Köpfe des kulturellen Lebens im Bengalen seiner Zeit, bezeichnete Jesus als den vollkommenen Lehrer. *The Precepts of Jesus: The Guide to Peace and Happiness* heißt eine in Englisch und Bengali verfasste Schrift, mit der er 1820 an die Öffentlichkeit trat; darin erklärte er »die Lehren Christi den Prinzipien der Moral und dem Gebrauch der Religion für sehr viel angemessener als alle übrigen Religionen, die ich kennengelernt habe«. In der Darstellung verzichtete er aber auf Wunder und Glaubensaussagen. Trotzdem lehnte er es ab, Christ zu werden. Das Buch wurde unmittelbar nach Erscheinen von dem am Serampore College wirkenden Rev. Joshua Marshman als »Perversion des Evangeliums« denunziert. Roy, der eine andere Reaktion erwartet hatte, warf diesem darauf unchristliches Verhalten vor; in seinen Er widerungen nutzte er die historisch-kritische Methode, um zu beweisen, dass Jesus nicht Gott oder Teil der Trinität sei. Spätere indische Theologen verzichteten bei aller Abgrenzung auf eine polemische Auseinandersetzung und sahen in der Entdeckung von Jesus und dessen ethischem Wirken im Reformhinduismus einen Ansatzpunkt für den interreligiösen Dialog.

20 M.K. KURIAKOSE, *History of Christianity in India*. Source Materials, Madras 1982, S. 94f., deutsche Übersetzung in: Klaus KOSCHORKE/Frieder LUDWIG/Mariano DELGADO (Hg.), *Außen-europäische Christentumsgeschichte. Asien, Afrika, Lateinamerika 1450–1990*, Neukirchen 2004, S. 45.

4. Fourah Bay College in Sierra Leone

In Westafrika entwickelte sich das Fourah Bay College in Sierra Leone zu einem Zentrum für Aushandlungsprozesse zwischen europäischen Missionaren, afrikanischen christlichen Eliten und afrikanischem Nationalbewusstsein. Sierra Leone war für die Christentumsgeschichte Afrikas von besonderer Bedeutung: In der Hauptstadt Freetown war nach dem Verbot des Sklavenhandels durch Großbritannien 1807 eine Siedlung für befreite Sklaven gegründet worden. Diese wurden durch die 1799 gegründete Church Missionary Society unterrichtet. Eine erste wichtige Einrichtung war die Christian Institution. Deren Gründungsrektor war – charakteristisch für die ökumenische Offenheit der frühen protestantischen Missionsbewegung – ein deutscher Lutheraner in Diensten der CMS, der Pfarrer Leopold Butscher. Sein Wirken wurde folgendermaßen zusammengefasst: »He did all the preliminary organising, and superintended the building operations in 1815, opened the school in 1816, and died in July 1817«²¹. In einem Bericht wurde festgestellt, dass alle Studierenden eine gute englische Ausbildung erhalten sollten:

Some of them should at a suitable age, be apprenticed, among the respectable colonists, to useful trades, or placed in service; others should be brought up with the precincts of the institution, in a thorough knowledge of the gardening and agriculture adapted to the country; while the more serious and promising youths should receive further education as may prepare them for being sent out into the interior as schoolmasters, catechists and ministers. Such as they are likely to settle in the interior, should be well instructed in their respective languages, by natives employed for that purpose. They might here receive, under proper teachers such instruction in Arabic as might render them successful opponents of Mahometans, and might place them as an effectual barrier to the inroads which they have made among the natives²².

Nach dem schnellen Tode Butschers im Jahr 1818 wurde die Ausrichtung der Schule geändert; Gouverneur Charles MacCarthy gab der Church Missionary Society den Rat, die Institution in ein College mit ausschließlich männlichen Studierenden umzuwandeln. Die Auswahlkriterien wurden nun strikter; das Studium sollte auch Arabisch und andere Sprachen umfassen²³. Einer der ersten einflussreichen Leiter der Einrichtung war Rev. Charles L.F.

21 T.J. THOMPSON, *The Jubilee and Centenary Volume of Fourah Bay College*, Freetown, Sierra Leone 1930, S. 9f., zitiert in Daniel J. PARACKA, Jr., *The Athens of West Africa. A History of International Education at Fourah Bay College*, Freetown/New York 2003, S. 19.

22 D.L. SUMNER, *Education in Sierra Leone*, Freetown 1963, S. 17, zitiert in PARACKA, *Athens* (wie Anm. 21), S. 21.

23 *The Fourah Bay College*, Sierra Leone, in: *The Durham University Journal* 2 (1876), S. 6, zitiert in PARACKA, *Athens* (wie Anm. 21), S. 23.

Haensel. Unter seiner Ägide umfasste das Curriculum Englisch, Arabisch sowie lokale Sprachen. Der Grammatik wurde besonderes Gewicht gegeben; ein Ziel waren die Bibelübersetzungen in alle Sprachen der Region. Latein und Griechisch wurden nicht erwähnt²⁴. Die Religionslehre wurde betont; die Bibel diente als Grundlage für die Einführung ins Lesen und Schreiben sowie der Moral. Studenten, die beichtigt wurden, das siebte Gebot gebrochen zu haben, mussten die Institution verlassen; selbst ein Briefwechsel mit einer jungen Frau konnte dafür schon ausreichen²⁵.

Unter dem langen Rektorat des Afroamerikaners Edward Jones (1840–1858) wurde das Curriculum akademisch ehrgeiziger. Jones, der selbst in Amherst und am Episcopal Theological Seminary in Hartford studiert hatte, hob in seinem Bericht von 1854 zwei Studierende besonders hervor. Seine Würdigung lässt den Anspruch des Colleges erkennen:

During the half year they have studied the first three centuries of Mosheim's Church history, Plato's Apology of Socrates in the original, half the first book of the Eneid, and Cornelius Nepos from the life of Thrasybulus to the end of the work. In Hebrew as will appear from Mr. Reichardt's report they have read the book of Canticles and nine Chapters of Ecclesiastics. Under the same teacher they have been enabled to give a little attention to Arabic²⁶.

1858 stellte er fest, dass die Studenten alle das griechische Neue Testament zweimal gelesen und sich dabei besonders intensiv dem Römerbrief und dem Hebräerbrief gewidmet hatten. Auch mit Xenophons *Anabasis* hätten sie sich befasst. Mit der englischen Geschichte hätten sie sich bis zum Ende der Herrschaft von Königin Anne auseinandergesetzt²⁷.

Nach dem Ende der Ära Jones wurde das College vorübergehend geschlossen; in dieser Phase kam die Forderung nach einer westafrikanischen Universität auf. Ein *British Parliament Report of the Select Committee* von 1865 formulierte den Gedanken einer Partnerschaft, in der afrikanische Selbstverwaltung und westliche Zivilisation zusammenkommen sollten, um den Prozess der Modernisierung voranzutreiben²⁸. Die Forderung nach einer westafrikanischen Universität wurde von der afrikanischen und afroamerikanischen Elite artikuliert. Zentrale Persönlichkeiten waren James Africanus Horton (1835–1883) und James Johnson, die beide zur selben Zeit (1854/55)

24 THOMPSON, Jubilee (wie Anm. 21), S. 13; vgl. PARACKA, Athens (wie Anm. 21), S. 25.

25 PARACKA, Athens (wie Anm. 21), S. 27.

26 Edward JONES, Report of the Christian Institution, Fourah Bay for the half year ending 17th April 1854, in: Archives of the Church Missionary Society, Birmingham CA1/0129/83, zitiert in PARACKA, Athens (wie Anm. 21), S. 39.

27 JONES, Report (wie Anm. 26), CA1/0129/98, zitiert in PARACKA, Athens (wie Anm. 21), S. 39.

28 PARACKA, Athens (wie Anm. 21), S. 49.

am Fourah Bay College studiert hatten, sowie Edward Wilmot Blyden (1832–1912), der 1871 für kurze Zeit als Sprachlehrer für Arabisch am Fourah Bay College vorgesehen war²⁹.

Der aus einer Familie befreiter Sklaven stammende und in Sierra Leone aufgewachsene James Africanus Horton hatte nach dem erfolgreichen Abschluss des Medizinstudiums in London und Edinburgh für die britische Armee gearbeitet und sich nach dem Ruhestand politischen Themen zugewandt. Dabei betonte er nachdrücklich die Fähigkeit der Afrikaner zur Selbst-Regierung; der akademischen Ausbildung maß er dabei eine hohe Bedeutung zu. Deshalb solle Fourah Bay College zur Universität von Westafrika gemacht werden, die Studierenden systematisch unterrichtet und Professoren in ordentlichen Verfahren berufen werden³⁰. In seinen Vorstellungen orientierte sich Horton am deutschen Vorbild. Seine Pläne fasste er folgendermaßen zusammen:

First – It should have an adequate support from the Government from the very beginning; Professional Chairs formed and the Professors well-paid and provided for by the Government, so that they can devote their whole time to the work. A leaf should be taken from the German state Universities where the Professors are lodged in the Universities and so paid as to make them entirely independent, and devoted to the work in which they are engaged³¹.

Der in Westindien geborene Edward Wilmot Blyden war 1851 nach Liberia emigriert und hatte sich dort sowohl als Wissenschaftler (Arabistik/Islamwissenschaft) wie als Politiker einen Namen gemacht. Er trieb die Kampagne zur Gründung einer westafrikanischen Universität voran; diese betrachtete er als Ausdruck einer voranschreitenden Zivilisation und Kultur³². Dabei gelte es, die Abhängigkeit von westlichem Denken zu überwinden: »The slavery of the mind is far more destructive than that of the body«, schrieb er 1872 an den Gouverneur Sierra Leones³³. Im selben Jahr gründete er gemein-

29 Hollis R. LYNCH, *Edward Wilmot Blyden. Pan Negro Patriot*, London 1967, S. 88.

30 J.A. HORTON, *West African Countries and Peoples, British and Native. And a Vindication of the African Race*, London 1868, S. 64, übersetzt und zitiert in Gerhard Grohs, *Stufen afrikanischer Emanzipation. Studien zum Selbstverständnis westafrikanischer Eliten*, Stuttgart 1967, S. 146.

31 THOMPSON, *Jubilee* (wie Anm. 21), S. 56, zitiert in PARACKA, *Athens* (wie Anm. 21), S. 62.

32 T.W. LIVINGSTONE, *The Exportation of American Higher Education to West Africa. Liberia College 1850–1900*, in: *The Journal of Negro Education* 45/3 (1976), S. 246–262; 402f.; Matthew ANDREWS, *Fourah Bay College*, URL: <<http://www.dunelm.org.uk/page.aspx?pid=930>> [28.5.2013].

33 Eric ASHBY, *Universities. British, Indian, African*, Cambridge, MA 1966, S. 444f.; vgl. auch Y.G-M. LULAT, *A History of African Higher Education from Antiquity to the Present. A Critical Synthesis*, Westport 2005, S. 210f.; Apollos O. NWAUWA, *Imperialism, Academe, and Nationalism. Britain and University Education for Africans 1860–1960*, London 1997, S. 1–33;

sam mit dem späteren stellvertretenden nigerianischen Bischof James Johnson die Zeitschrift »The Negro«. Darin erhoben sie unter anderem die Forderung nach einer westafrikanischen Universität, die zur »formation of a national intellect from which respect for the race has not been eliminated« beitragen sollte³⁴.

Allerdings gelang es den afrikanischen Eliten nicht; eine säkulare Universität durchzusetzen; durch die Verbindung mit der 1832 gegründeten, anglikanischen Durham University wurde eine Zusammenarbeit mit einer deziert christlich geprägten Universität eingeleitet. Die Affiliation wurde am 16. Mai in einem »Act of Convocation« vollzogen; darin wurde festgelegt, dass die Instruktion für Fourah Bay »now [...] in exact conformity with that pursued at Durham«³⁵ sein werde.

Dennoch waren wichtige Voraussetzungen für die Entwicklung eines sich neu artikulierenden emanzipatorischen afrikanischen Selbstbewusstseins geschaffen, das durch einsetzende historische Studien vertieft wurde. Die afrikanischen Eliten im Umkreis von Fourah Bay waren dabei in ein transatlantisches Netzwerk eingebunden: Bei afroamerikanischen Veranstaltungen in den USA fanden die Situationsanalysen James Johnsons durchaus Beachtung: Als 1893 während der Weltausstellung in Chicago ein »African Congress« zusammentraf, wurde auch sein Essay *Negroes in Africa as Manufacturers and Tradesmen* verlesen³⁶. Der Baptist Mojola Agbebi (der bis zur Annahme seines afrikanischen Namens 1894 als David Brown Vincent bekannt war) stand ab 1889 mit E.J. Bruce, dem afroamerikanischen Journalisten und späteren Mitbegründer der New Yorker Negro Society for Historical Research, in Briefkontakt; bei einem USA-Aufenthalt im Jahr 1903 gelang es ihm, in Yonkers eine Gruppe zur Förderung der westafrikanischen Missionsarbeit zu gewinnen³⁷. Eine Vorlesung Mark Christian Hayfords von

The West African University. Correspondence between Edward W. Blyden and J. Pope Hennessy, Freetown 1872.

34 The Negro, 16.4.1873, zitiert in: E.A. AYANDELE, An Assessment of James Johnson and his Place in Nigerian History (1854–1917), in: Journal of the Historical Society of Nigeria 3 (1963), S. 498.

35 Fourah Bay College (wie Anm. 23), S. 6f., zitiert in PARACKA, Athens (wie Anm. 21), S. 67.

36 The African Congress, in: Voice of Missions, Atlanta, GA, Okt. 1893. »The African Congress, which met at the World's Fair in Chicago, Aug. 15, undoubtedly took the pal for popular interest. [...] Bishop Fallows, Chicago, offered the opening prayer. An essay by James Johnson, member of the Legislature of Lagos on »Negroes in Africa as Manufacturers and Tradesmen« was read by Rev. L. P. Mercer, Chicago. An address on the same subject by Bishop Turner, president of the African M. E. Missionary Society, was something of a revelation to many of those present. He gave a long list of successful negroes in different trades and professions both in Africa and America«.

37 Vgl. E.A. AYANDELE, A Visionary of the African Church. Mojola Agbebi (1860–1917), Nairobi 1971, S. 4.

der Gold Coast über die christliche Missionsarbeit in Westafrika wurde im Organ der African Methodist Episcopal Church, der in den USA erscheinenden *Voice of Missions*, publiziert³⁸. Umgekehrt fanden afroamerikanische Missionszeitschriften wie gerade die *Voice of Missions* in Westafrika und insbesondere in Liberia reißenden Absatz³⁹.

5. Westheim in Süddeutschland

Als weiteres Beispiel für die Ausbildung von afrikanischen Lehrern und Pfarrern mag das Curriculum eines kleinen Seminars herangezogen werden, das die Norddeutsche Missionsgesellschaft im schwäbischen Ochsenbach und später in Westheim betrieb. Im Auftrag dieser Missionsgesellschaft in Bremen wurden hier von dem ehemaligen Missionar und Pfarrer J. Binder in den Jahren 1884 bis 1900 20 Afrikaner ausgebildet, die alle aus derselben Gegend, der Ewe-Region in Togo, kamen und später Führungspositionen in ihren Kirchen einnahmen⁴⁰. Zwei dieser Bremer Missionszöglinge, nämlich Robert Baeta und Robert Kwami, statteten 1924 und 1932 Deutschland weitere Besuche ab.

Unterrichtet wurden in Westheim die Fächer Rechtschreibung, Aufsatz, Zeichnen, Schönschreiben, Rechnen, Naturgeschichte, Naturlehre, Musik, Bibelkunde, Religion, deutsche Sprache, englische Sprache, Kirchengeschichte, Geschichte, Geographie und Turnen. Der Geschichtsunterricht war

38 M.C. GAYFORD, Christian Mission Work in West Africa. Lecture Delivered to the Young Men's Christian Association of London, August 16th, 1895; Rev. Marc Christian Hayford, a Native African, of the Gold Coast, Westafrika, in: *Voice of Mission*, Atlanta, GA, Feb. 1896.

39 A.L. RIDGEL, Our Bishops. In Liberia, West Africa – Third Visit, Etc., Etc., in: *Voice of Missions*, Atlanta, GA, Aug. 1895: »The Voice of Missions is a great favourite among the people of this country (Liberia). It is utterly impossible to keep a copy on field; everybody rushes for the ›Voice‹. They say it is the grandest paper published by Negroes; had I known English money could be exchanged in Atlanta without great trouble, I would have long since sent Bishop Turner a large list of subscribers«.

40 Die folgenden Ausführungen basieren auf meinem Aufsatz: Frieder LUDWIG, Zwischen Vereinnahmung und Selbstbehauptung. Zur Vielschichtigkeit interkultureller Kommunikation am Beispiel der afrikanischen Missionsschüler im schwäbischen Westheim, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft* 2 (2002), S. 99–115. Überblicke zu der Ausbildungseinrichtung geben: Kokou AZAMEDE, *Transkulturationen? Ewe-Christen zwischen Deutschland und Afrika. 1884–1939*, Stuttgart 2010; H.W. DEBRUNNER, *Presence and Prestige. Africans in Europe. A History of Africans in Europe before 1918*, Basel 1979, S. 353–358; Monika FIRLA, »Wir hatten wirklich keine Zeit Heimweh zu haben«. 20 Missionsschüler von Pfarrer Johannes C. Binder in Wilhelmsdorf, Ochsenbach und Westheim von 1871 bis 1900, in: *LANDESKIRCHLICHES MUSEUM LUDWIGSBURG* (Hg.), *Der ferne Nächste. Bilder der Mission – Mission der Bilder. 1860–1920. Katalog zur Ausstellung, Ludwigsburg 1996*, S. 37–44; Werner USTORF, *Die Missionsmethode Franz Michael Zahns und der Aufbau kirchlicher Strukturen in Westafrika (1862–1900). Eine missionsgeschichtliche Untersuchung*, Erlangen 1989, S. 266–270.

äußerst kompakt; so umfasste das Wintersemester 1896/97 die Zeit von 753 vor Christus bis 1273 nach Christus, im Sommersemester 1900 endete der Kurs mit der Darstellung des Deutsch-Französischen Kriegs von 1870⁴¹.

Einer der Absolventen des Seminars war Robert Kwami, der später in seiner Heimat in Ghana wirkte und dabei – so schildern es europäische Darstellungen – bemüht schien, deutsches Kulturgut zu verbreiten. Als Oberkonsistorialrat D.A.W. Schreiber 1900 als Missionsinspektor das Missionsfeld bereiste und nach Ho kam, überraschte ihn R. Kwami eines Abends mit der Vorführung eines selbst verfassten Lutherspiels. Etwa 10 Jahre später wurde Kwami bei einer Schulinspektion von Missionsinspektor Schlunk gebeten, 20 Minuten lang aus dem Stegreif über die Anfänge des Dreißigjährigen Krieges zu unterrichten, eine Aufgabe, die er zur allgemeinen Zufriedenheit löste⁴². Damit zeigte sich für die Missionsleitung, dass sich seine Ausbildung gelohnt hatte.

Robert Baeta berichtete, dass er und seine Mitschüler zum Abschluss ihres Studienaufenthaltes im Jahr 1900 den Kölner Dom besichtigten und anschließend auf der Eisenbahnfahrt nach Düsseldorf das Lied »Oh, du wunderschöner deutscher Rhein, Du sollst ewig Deutschlands Zierde sein« anstimmten. Während dieser abschließenden Rundreise kamen sie auch nach Bielefeld, wo anlässlich der Enthüllung eines Kaiserdenkmals Kaiser Wilhelm II. selbst anwesend war und Baeta ihm ein »Hurra, Hurra aus Togo!« zurief. Insgesamt war er mit seinem Aufenthalt hochzufrieden und fasste ihn folgendermaßen zusammen: »O, in Deutschland ist vieles zu sehen, und man muß seinem Gott immer wieder danken, daß man dort gewesen ist«⁴³.

Bei den späteren Besuchen wurde Robert Baetas »Deutschfreundlichkeit« immer wieder hervorgehoben, so konstatierte etwa der Missionsmitarbeiter D.A.W. Schreiber 1935: »Er hat an seiner treudeutschen Gesinnung festgehalten«⁴⁴. Martin Schlunk, damals Missionsdirektor in Bremen, kam in seinem Bericht über Baetas Besuch zu dem Urteil, dass es kein Wagnis gewesen sei, »den schwarzen Pastor in Berlin auf Schleiermachers Kanzel zu lassen«, und äußerte den Wunsch, dass bald ein anderer Bote aus

41 Vgl. dazu USTORF, *Missionsmethode* (wie Anm. 40); vgl. dazu auch R. BAETA, *Pastor Baetas Besuch in Europa im Jahr 1924*, Bremen 1925, S. 33f. Die Lehrer waren Pfarrer J. Binder und sein Sohn, der spätere Stadtpfarrer Gottfried Binder, sowie der Regierungslehrer Raschold. Die beiden Geistlichen nahmen den Vormittag für theologische Fächer und der Regierungslehrer nahm den Nachmittag für weltliche Fächer in Anspruch. »Wir mußten alle tüchtig arbeiten. Selbst während des kalten Winters standen wir öfters um 3 oder um 4 Uhr morgens auf, heizten den Ofen im Studierzimmer ein und lernten bis zum Tagesanbruch«, so R. Baeta.

42 Ebd., S. 5f.

43 BAETA, *Pastor Baetas Besuch* (wie Anm. 41), S. 36f.

44 Schreiber an Gouverneur Brückner, 15. Oktober 1935, in: *Archiv der Norddeutschen Missionsgesellschaft*, Staatsarchiv Bremen, 7,1025–35,5.

Afrika – Pastor Robert Kwami aus Amedzofe – nach Deutschland komme⁴⁵. Auch dieser galt als deutschfreundlich; während seines Besuchs wurde er mit einiger Penetranz in den Missionsjournalen als »unser Kwami« bezeichnet⁴⁶.

Dennoch agierten sowohl Kwami als auch Baeta keineswegs unterwürfig. Dies zeigte sich etwa bei einer Spendensammlung. Als die Finanzlage der Norddeutschen Mission schwierig war, teilte er dies seinen Schülern mit, die dann in den Ferien arbeiteten und 11 Mark für die Mission zusammenbekamen. Auch wurden in Ghana Gummibäume und Kakaobäume gepflanzt, deren Ertrag dann der Missionsleitung in Bremen zukommen sollte. In seiner Nachschrift betonte Kwami, dass die Schüler dies aus eigenem Antrieb getan hätten und dass auch seine eigenen Kinder eine Mark beigelegt hätten, äußerte sich dann jedoch auch mahnend:

Aber im Blick auf das große Defizit muß ich fragen: Was ist das? Doch wenn ich die Geber ansehe, einige sind noch nicht 12 Jahre alt, auch noch nicht getauft, dann darf ich sagen: Sie haben getan, was sie konnten. Gott segne die kleine Gabe und die jungen Geber und gebe, daß viele schwarze und weiße Kinder ihrem Beispiel folgen. Dann wird das Defizit bald verschwunden sein⁴⁷.

Ein afrikanischer Missionsmitarbeiter rügte also die deutsche Zentrale wegen ihres Finanzgebarens, im Grunde ein unglaublicher Vorgang. Doch Robert Kwami verfolgte diesen Kurs durchaus mit System. Als er 1932 nach Deutschland kam, brachte er afrikanische Kunstgegenstände mit, darunter einen Stock aus Fächerpalmenholz mit einer Elfenbeinspitze unten. Der Ebenholzgriff war von dem eigentlichen Stock durch einen Elfenbeinring abgesetzt. Das Elfenbein stellte nach Kwamis Erklärung die Missionare dar, welche das ganze Ewe-Volk (Fächerpalmenholz) und die daraus berufene Christenschar (Ebenholz) trugen. Um diesen Stock schrieb er einen Wettbewerb aus. Diejenige unter den kleineren Gemeinden, die sich besonders für die Mission eingesetzt hatte, sollte ihn bekommen. Der Preis ging schließlich an Wüsten in Lippe⁴⁸.

Nach dem Krieg klang in seinen Ansprachen auch Kritik an einer dem deutschen Nationalismus verpflichteten Missionskonzeption durch. In einem Appell an die Unterstützerkreise der Mission in Deutschland während seines Aufenthalts im Jahr 1924 bezeichnete er die Missionsarbeit als »ein heiliges internationales Werk«, das keine andere Fahne kenne als die Kreuzes-

45 M. SCHLUNK, 89. Jahresbericht der Norddeutschen Missionsgesellschaft für das Jahr 1924, in: Monatsblatt 86 (1925), S. 49–54, Zitat: S. 52.

46 Dank für unsern Pastor Kwami, in: Monatsblatt 93 (1932), S. 99–102.

47 P. WIEGRÄBE, Pastor Robert Kwami, Bremen 1948, S. 11.

48 Ebd., S. 27.

fahne. Es sei zwar zu verstehen, dass in Deutschland die Liebe zur Missionsarbeit durch den Verlust der Kolonien nachgelassen habe, aber, so rief Baeta einem insgesamt über den deutschen Einflussverlust doch missgestimmten Publikum zu,

das ist Gottes heiliger Wille, und unter diesen Willen müssen wir uns beugen. Er macht keine Fehler. Seine Wege sind nicht unsere Wege und seine Gedanken sind höher als die unsrigen. Ihm ist es etwas Leichtes, Deutschland einmal alle seine Kolonien zurückzugeben, wenn es ihm gefällt. Ferner hat die Mission niemals für den Patriotismus, sondern für Gott allein gearbeitet, und wird auch nur für Gott allein in Zukunft weiter arbeiten, wo die Türen offen stehen. [...] Gott will, daß allen Menschen geholfen werde; weiße und schwarze, gelbe und braune Rassen gehören ins Himmelreich. Dort ist ein Plätzchen bereit auch für mein armes Ewevolk, das der liebe Gott nach seinem Wohlgefallen der Norddeutschen Missionsgesellschaft anvertraut hat⁴⁹.

Damit war eine Verbindung gezogen von der Aufforderung an die Christen in Deutschland, ihr Selbstmitleid zu relativieren, zu der prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Menschen vor Gott. Seine geschichtstheologische Betrachtungsweise konnte Baeta an anderer Stelle auch dazu bringen, das Wirken der deutschen Missionare der Vergangenheit zu würdigen und gleichzeitig auf die Bedeutung afrikanischer Kirchenführer hinzuweisen. So führte er im Rückblick auf das 75jährige Jubiläum der Norddeutschen Missionsgesellschaft in Togo aus, dass alle voll des Lobes über deren Arbeit zum Wohl des Volkes seien. Dann fuhr er fort: »Nach der anderen Seite hin, teure Freunde, ist es klar, daß der Aufgang und das Erscheinen Christi über uns für uns aber auch bedeutet: »wir Afrikaner sollen ebenfalls aufstehen und scheinen«⁵⁰.

Diese Leute waren von einem Selbstbewusstsein als afrikanische Führungskräfte getragen, das sich dann auch in den nächsten Generationen fortsetzen konnte. Es konnte durchaus vorkommen, dass man die Europäer mit den eigenen hohen Standards konfrontierte. Als sich einmal ein weißer katholischer Pater in Likpe-Mate im Zorn hinreißen ließ, einen Katechisten der presbyterianischen Ewe-Kirche öffentlich zu schlagen, und es darauf zu weiteren Handgreiflichkeiten zwischen beiden kam, hielt Kwami dem Pater bei der Verhandlung beim Häuptling entgegen: »Es ist traurig, daß Sie als Seelsorger und Europäer sich nicht beherrschen konnten. Dazu sind Sie nicht zu uns gekommen, um solche Rohheiten zu zeigen. Gebildete Afrikaner tun

49 BAETA, Pastor Baetas Besuch (wie Anm. 41), S. 10.

50 R. BAETA, Die Entwicklung der Eingeborenenleitung, in: E. SCHÖCK-QUINTEROS/D. LENZ (Hg.), 150 Jahre Norddeutsche Mission 1836–1986, Bremen 1986, S. 113–123, hier S. 116.

so etwas nicht«. Den eigenen Katechisten ermahnte er auch. »So jemand dir einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete die andere auch dar«⁵¹.

Zu diesem selbstbewussten Auftreten passte es auch, dass deutsche Lehrinhalte zwar vermittelt, aber gleichzeitig mit Elementen der afrikanischen Kultur angereichert wurden. So wurde bei dem eingangs genannten Lutherschauspiel Kwamis der Reichstag von Worms sehr stark in der Tradition eines afrikanischen Rechtsgesprächs (von Deutschen damals mit pejorativer Tendenz als ›Palawer‹ bezeichnet) dargestellt und endete zudem ausgesprochen irenisch⁵². Ähnlich verhielt es sich auch mit Kwamis Unterrichtseinheit über den 30jährigen Krieg, denn er leitete seine Ausführungen mit einer Bezugnahme auf die gegenwärtige Situation in Afrika ein und fragte seine Schüler: »Wer von euch wohnt in einem Dorf, wo evangelische Christen und Katholiken zusammenleben? Was habt ihr an ihnen wahrgenommen«⁵³?

6. Schlussbemerkungen

Am Beispiel der vier Ausbildungsstätten zeigt sich, dass zwar einerseits versucht wurde, europäische theologische und geisteswissenschaftliche Positionen sowie westliche Normvorstellungen zu vermitteln, die Curricula aber auch auf die jeweilige Situation ausgerichtet waren. So wurde in Serampore auch in den Hinduismus und Buddhismus eingeführt; in Fourah Bay kam dem Erlernen des Arabischen und dem Erwerb islamwissenschaftlicher Kenntnisse eine wichtige Rolle zu. Da die hinduistischen und muslimischen Bildungseliten in den Diskursen mit den Dozenten, Studenten und Absolventen der christlichen Ausbildungsinstitutionen auch auf neuere bibelwissenschaftliche Forschungen zurückgriffen, war die historisch-kritische Methode zumindest ansatzweise bekannt – auch wenn Missionare dieser weitgehend kritisch bis ablehnend gegenüberstanden. Die indischen und afrikanischen Graduierten trugen zum Prozess der Wissensvermittlung bei; dabei konnten Inhalte und Didaktik transformiert werden. So versuchte der von der Dänisch-Halleschen Mission ausgebildete Serfoji II., europäische und indische Unterrichtsmethoden zu kombinieren, und Vedanayakam Sastri (1774–1864) verarbeitete naturwissenschaftliche Erkenntnisse in tamilischer Poesie⁵⁴. Am Fourah Bay College entwickelte sich ein Interesse an afrikanischer Geschichte; auch panafrikanische und transatlantische Beziehungen traten in

51 WIEGRÄBE, Pastor Robert Kwami (wie Anm. 47), S. 23.

52 Der Bericht wird zitiert in E. REINCKE, Ein afrikanischer Zeuge Jesus Christi. Aus dem Leben und Wirken von Robert S. Kwami, Pastor und Präses der Ewekirche in Togo, Westafrika, Bremen 1932, S. 5f.

53 Ebd.

54 LIEBAU, Mitarbeiter (wie Anm. 17), S. 217.

den Vordergrund. Die in Westheim ausgebildeten Pfarrer vermittelten zentrale Themen der europäischen Kirchengeschichte in einem afrikanischen Setting. Wie andere Absolventen der Hochschuleinrichtungen agierten sie selbstbewusst und trugen zum modernen Nationalbewusstsein bei. Den theologischen Ausbildungsinstitutionen kam damit eine wichtige Schnittstellenfunktion in den Interaktionen zwischen europäischen, indischen und afrikanischen Gesellschaften zu; sie trugen zudem zur Netzwerkbildung indigener Eliten bei.

ÖKUMENE

Thomas A. Howard

Neither a Secular nor Confessional Age

Ignaz von Döllinger, Vatican I, and the Bonn
Reunion Conferences of 1874 and 1875

Introduction

Europe's »revolutionary century«, the nineteenth, has experienced its own historiographical revolution in recent decades. Not too long ago its direction reflected the academy's penchant to think in terms of »secularization«; the title of Owen Chadwick's *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century* (1975) might serve as an illustration of an earlier status quo. Since the 1990s, with the advent of the so-called »new cultural history« and building momentum ever since, religious topics have emerged as a significant focus of scholarship¹. One German scholar, Olaf Blaschke, has influentially proposed that, far from a »secular age«, we might do better to think of the nineteenth century as a »second confessional era«, in light of the persistence of Catholic and Protestant »milieus« throughout Western Europe and lingering confessional animosities and prejudices². Blaschke's words have received much deserved attention.

In this article, I would like to affirm the »religious turn«³ the field has experienced, but also probe the limits of Blaschke's notion of a »second confessional era«. While Blaschke's thesis has generated many rich insights obscured by adherence to (often) overdrawn narratives of secularization⁴, it fails

1 Lynn HUNT (ed.), *The New Cultural History*, Berkeley 1989.

2 Olaf BLASCHKE, *Das 19. Jahrhundert. Ein Zweites Konfessionelles Zeitalter?*, in: *Geschichte und Gesellschaft* 26 (2000), p. 38–75; cf. Helmut Walser SMITH (ed.), *Protestants, Catholics, and Jews in Germany, 1800–1914*, Oxford 2001.

3 Thomas Albert HOWARD, *A »Religious Turn« in Modern European Historiography?*, in: *Historically Speaking. The Bulletin of the Historical Society* 4 (June 2003), p. 24–26; Alister CHAPMAN/John COFFEY/Brad S. GREGORY (eds.), *Seeing Things their Way. Intellectual History and the Return of Religion*, Notre Dame 2009; Margaret Lavinia ANDERSON, *The Limits of Secularization. On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany*, in: *HistJ* 38 (September 1995), p. 647–670.

4 Properly speaking, modern theories of »secularization« originated in the discipline of sociology. The theory postulated a causal relationship between processes of modernization in Western societies and the secularization – or »disenchantment« to use Max Weber's language – of human institutions and individual consciousness. Strong advocates of secularization theory still make their case, see Steve BRUCE, *God is Dead. Secularization in the West*, Oxford 2002.

to account for efforts, here and there, of what we might think of as the *proto-ecumenical* instances (sometimes motivated by mutual disquiet about modernity) among divided Christians to achieve greater understanding and conciliation across erstwhile hostile confessional lines.

I shall mention, briefly, a number of examples to make my case, but I shall specifically profile the little-known Bonn Reunion conferences of 1874 and 1875. Under the leadership of the redoubtable Catholic priest, historian and theologian, Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799–1890), these conferences brought together ecclesiastical leaders and scholars from the Anglican and Eastern Orthodox churches, who, alongside so-called German »Old Catholics« (Altkatholiken) dissenting from the declaration of Papal Infallibility at the First Vatican Council (1869–70), produced a rather extraordinary set of theological agreements. These included ones that achieved general consensus on the long vexing question of the procession of the Holy Spirit (also known as the »filioque controversy«), a leading issue precipitating the Great Schism of 1054/1204 that divided Eastern and Western Christianity⁵. As things turned out, the Bonn agreements proved fleeting, never binding on actual churches. Even so, they have left an important legacy, relevant not only for church historians and theologians, but for intellectual historians as well. What is more, they make clear that the adjectives »secular« and »confessional« both fail to adequately capture the complex religious and intellectual dynamics of the nineteenth century.

Irenicism and Ecumenism Prior to the Bonn Conferences

While recognizing some harbingers and precedents, the historiography of the modern ecumenical enterprise attributes epochal importance to the Edinburgh World Missionary Conference of 1910⁶. A slogan that emerged at this

But the theory has received widespread criticism in recent years, see Peter BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999. Still, in writing about the history of post-1789 Europe, one should not discount the lingering »invocatory« power of appeals to »secularization«, see Jeffrey COX, *Secularization and Other Master Narratives of Religion in Modern Europe*, in: *KZG* 14 (2001), p. 24–35, here p. 30–32. Already in 1991, the esteemed historian David Blackbourn lamented the »historiographical ghetto« experienced by scholars of post-1789 religion and Catholicism. Blackbourn concluded: »The investigation of church, religion, and society has had a central place in early modern European history; the same has not been true of the period after the French revolution, *despite overwhelming evidence that this was no straightforwardly secular age.*«, David BLACKBOURN, *The Catholic Church in Europe since the French Revolution. A Review Article*, in: *CSSH* 33 (1991), p. 778–790, here p. 779 (emphasis added).

5 For more information on the »filioque controversy« see fn. 39.

6 Thomas E. FITZGERALD, *The Ecumenical Movement. An Introductory History*, Westport, Conn. 2004, p. 81ff.

conference – »doctrine divides, but service unites« – and one of its major goals – »to plant in each non-Christian nation one undivided Church of Christ« – laid the groundwork for the so-called Modern Ecumenical Movement, which resulted in a flurry of activities, organizations and dialogues promoting cooperation and conciliation among Christian churches in the early twentieth century and led, in 1948, to the establishment of the World Council of Churches (WCC). Largely a Protestant story at first with considerable Eastern Orthodox interest and involvement, the signal development in the postwar period was, of course, the Second Vatican Council (1962–65) and just prior to that the establishment in Rome of the Secretariat for Christian Unity (1960) under the leadership of the German Jesuit, Augustin Bea (1881–1961)⁷. Since then, the elusive search for »visible unity« – or, at least, some form of unity – among divided Christians has remained an abiding concern for most major Christian bodies, even as seemingly intractable obstacles remain⁸. Ecumenism, as one wag has quipped, amounts to the triumph of hope over experience elevated into a branch of theology.

But the story of Christian unity, or at least the desire for it, has much deeper roots. Taking a cursory glance at these roots helps put the Bonn conferences of 1874 and 1875 in broader historical perspective.

Amid the prejudices, persecutions, and polemical fireworks of the sixteenth century, we should at least recognize that the reality of disunity was widely recognized as a grave theological problem – a »monstrous scandal« to the Christian Gospel, as the humanist-reformer Philipp Melancthon had written to Martin Bucer as the breach of the sixteenth century widened⁹. »We must count among the worst evils of our time«, John Calvin wrote, »the fact that Churches are separated from one another to the extent that a human society scarcely exists among us«¹⁰. One of Erasmus' final publications, paralleling Calvin's sentiment, was entitled *On Restoring Concord to the Church* (1533).

Irenicism and remnants of regret over disunity dot the intellectual landscape of the seventeenth and eighteenth centuries¹¹. One of the notable ire-

7 Of course, the Council's ecumenical emphasis did not emerge from nowhere, but was preceded by pioneering theological efforts. Particular importance should be attributed to the work of the French Dominican Yves Congar, especially his *Chrétiens désunis* (Paris, 1937). It appeared in English two years later, see Yves CONGAR, *Divided Christendom. A Catholic Study of the Problem of Reunion*, trans. M.A. Bousfield, London 1939.

8 See Edward YARNOLD, Art. »Ecumenism«, in: *The Blackwell Encyclopedia of Modern Christian Thought* (1993), p. 140–145; id., Art. »Ecumenical Movement«, in: ODCC³ (1997), p. 528f.

9 Noted in Robert STUPPERICH, *Melancthon*, trans. Robert H. Fischer, Philadelphia 1965, p. 105.

10 From Calvin's *Institutes*; quoted in George H. TAVARD, *Two Centuries of Ecumenism. The Search for Unity*, trans. Royce W. Hughes, Notre Dame 1960, p. 13.

11 Heinz DUCHHARDT/Gerhard MAY (eds.), *Union – Konversion – Toleranz. Dimensionen der Annäherung zwischen den christlichen Konfessionen im 17. und 18. Jahrhundert*, Mainz 2000;

nic humanists of the confessional age, the Lutheran theologian Georg Calixtus (1586–1656) of the University of Helmstedt worked indefatigably to promote a vision of church unity based on the Apostles' Creed and the writings of the Church Fathers. His phrase, *consensus quinquesaecularis* or »the unity of the first five centuries«, was adopted by later ecumenists eager to shore up consensus around the patristic heritage¹². The philosophers Hugo Grotius (1583–1645) and G.W. Leibniz (1646–1716), if more in a political than a religious register, put forth grandiose plans advocating the spiritual unity of all Europe, a new *corpus Christianum* that would overcome the divisions of 1054 and 1517¹³. Striking a very different note, the Moravian Pietist, Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) contended that joint service, mutual prayer, and communities dedicated to piety and worship constituted the true tools to bring down the walls that divided Christians, among whom he included (at least potentially) Roman Catholics¹⁴. While firmly believing in the superiority of Gallican Catholicism, Bishop Bossuet of France advocated the reunion of all churches, sympathized with Protestant concerns, and went to great lengths to distinguish between firm Catholic dogma and mere opinion, with an eye toward lowering the barrier for Protestants to return to Rome. Additional examples could be offered, but, in short, the period from the »wars of religion« to the French Revolution was not bereft of notable irenic and reunionist currents.

The nineteenth century, of course, issued in new concerns and endeavors toward unity. The French Revolution and its widely perceived »godless« excesses in the 1790s stimulated proto-ecumenical thinking in a new register, as confessional partisans often perceived a greater common enemy in the deistic and de-christianizing elements of the Revolution. In a ham-fisted political key, one can see this in the so-called Holy Alliance of 1815, one of a series of alliances tied to the Congress of Vienna and the Restoration, which sought to stanch any recrudescence of the spirit of 1789. Signed by (Orthodox) Tsar Alexander I of Russia, (Catholic) Francis I of Austria, and (Protestant) Friedrich Wilhelm III of Prussia, the Alliance sought to uphold general Christian principles of statecraft and thereby provide a united religious front against the revolutionary tide¹⁵. Two years later in 1817, commemorating the tercen-

Harm KLUETING (ed.), *Irenik und Antikonfessionalismus im 17. und 18. Jahrhundert*, Hildesheim 2003.

12 Christoph BÖTTIGHEIMER, *Das Unionskonzept des Helmstedter Irenikers Georg Calixt (1586–1656)*, in: KLUETING, *Irenik* (see fn. 11), p. 55–70.

13 Martin SCHMIDT, *Ecumenical Activity on the Continent of Europe in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, in: Ruth ROUSE/Stephen Charles NEILL (eds.), *A History of the Ecumenical Movement. 1517–1948*, Philadelphia 1954, p. 93ff.; 112ff.

14 Arthur FREEMAN, *Count Nicholas Ludwig von Zinzendorf. An Ecumenical Pioneer*, in: *Journal of Ecumenical Studies* 36 (1999), p. 287–302.

15 While the Holy Alliance is widely seen as the brainchild of Tsar Alexander I, it should be noted

tenary of the Reformation, the Prussian king, Friedrich Wilhelm III, supported by influential theologians such as Friedrich Schleiermacher, established the »Church of the Prussian Union« (Unions-Kirche), a merger of the Lutheran and Reformed churches in the Hohenzollern lands¹⁶.

On the Catholic side, in 1835 the Italian priest Vincenzo Pallotti (1795–1850) helped establish the Octave of the Epiphany as a period of prayer for the universality of the faith and the unity of the church. For this, he was later canonized by Pope John XXIII in 1963 and recognized as a patron saint of the Second Vatican Council. In 1825, Johann Adam Möhler (1796–1838), Professor of Church History on the Catholic theological faculty at Tübingen, published his famous *Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Catholicismus* (The Unity of the Church, or the Principle of Catholicism). The ecumenical implications of this book, while not lost on Döllinger, lay dormant throughout much of the nineteenth century, but were powerfully revived among Catholic theologians in the twentieth century¹⁷.

Among the Eastern Orthodox, the nineteenth century witnessed a number of important ecumenical overtures. The Society of the Friends of Religious Instruction, seated in St. Petersburg, took great interest in Western Christianity and, as we shall see, followed the Bonn conferences closely. Although some of his schemes of Christian reunion seem outlandish, the theologian Vladimir Solovyov (1853–1900) made mending »the broken unity« of Christendom a central pillar of his theology, expressing his ideas in a number of significant works. Throughout the nineteenth century, as Georges Florovsky has demonstrated, points of contact were made between Orthodoxy and the West heretofore unimaginable¹⁸. Orthodox participation at the Bonn conferences provides a clear example of this development.

Turning to the English-speaking world, whether Anglican or »Nonconformist«, pioneers of the ecumenical movement and advocates of pan-denominational cooperation are fairly well known. Organizations that nourished these developments included, but were not limited to the Church of England's Society for Promoting Christian Knowledge (1698), the Church Missionary Society (1799), the YMCA (1845) and the YWCA (1855), the Evangelical Alliance

that he drew heavily on German pietistic and mystical currents in the early nineteenth century. See especially Franz von Baader, *Über das durch die französische Revolution herbeigeführte Bedürfnis einer neuen und innigeren Verbindung der Religion mit der Politik*, Munich 1815, a work that proposed the unity of Christian monarchies throughout Europe against the »ideas of 1789«.

16 On the Prussian Union Church, see Walter Elliger (ed.), *Die evangelische Kirche der Union*, Witten 1967.

17 Reinhold Rieger, Johann Adam Möhler. Wegbereiter der Ökumene?, in: *ZKG* 101 (1990), p. 267–86.

18 Georges Florovsky, *Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century*, in: *SVSQ* 4 (1956), p. 2–53.

(1846), and, not least, the more international World Student Christian Organization (1895) with its motto »ut omnes unum sint« (that they all may be one), from the Gospel of John 17:21. The dicennial resolutions of the Church of England's Lambeth Conference in 1888, moreover, called explicitly for greater Anglican conciliation with Eastern Orthodoxy, expressing the »hope that the barriers to fuller communion may be, in course of time, removed by further intercourse and extended enlightenment«¹⁹. And all of this comes in addition to the earlier Tractarian or Oxford Movement, which sought to move the Church of England at once closer to Rome and the East through a renewed preoccupation with the early church councils and fathers. E.B. Pusey's wide-ranging *Eirenicon* (1865) typifies the priority which the Oxford Movement gave to reunion²⁰. Döllinger was well acquainted with English theology and recognized Pusey's book in particular as an inspiration behind the Bonn conferences. A number of figures touched by the Oxford Movement, finally, were involved in establishing the Anglo-Continental Society (1853), which took keen interest in theological currents on the Continent and contributed to the chain of ideas and events leading up to the Bonn conferences.

Döllinger and the Bonn Reunion Conferences

More could be said about incipient ecumenical efforts of the nineteenth century and earlier, whether they came to naught or much. But it should be clear that the Bonn Reunion Conferences of 1874 and 1875 did not drop from the sky, but have ample antecedents even during times when the inertia of »confessionalization« still loomed large. Turning to these conferences now, three basic questions present themselves: 1) Why did these reunion conferences come about in the first place?, 2) What actually took place at them?, and 3) How do we evaluate their significance and situate them in the broader historiography of the nineteenth century?

The origins of these conferences are inseparable from the life story of Ignaz von Döllinger. Born in Bamberg (Franconia) and educated in Bamberg, Würzburg, and Landshut, Döllinger spent the lion's share of his life in Munich, where he received a distinguished professorship in church history in 1826. By mid-century Döllinger had emerged as one of the most eminent Catholic theologians and historians in Europe, publishing numerous important works and maintaining an extensive international correspondence in several languages. (In the English-speaking world, he is perhaps best

19 Lambeth Resolutions of 1888, at URL: <<http://www.lambethconference.org/resolutions/1888/>> [15.4.2013].

20 E.B. PUSEY, *An Eirenicon in a Letter to the Author of »The Christian Year«*, Oxford 1865.

known as the mentor and friend of Lord Acton.) Given to moderate reactionary tendencies, he was intrigued by the liberal-Catholic viewpoints advanced by figures such as the Frenchmen Félicité de Lamennais and Charles René Forbes Montalembert, yet held strict ultramontane views with regard to Protestantism (a wholly tragic development), confessionally mixed marriages (disallowed), the duty of non-Catholic Bavarian soldiers to genuflect before the host in processions – and other issues that roiled Catholic intellectual and political life in Central Europe during the middle decades of the nineteenth century²¹.

His involvement in the Frankfurt parliament of 1848–49, however, alongside worries about the intransigence and »romanizing« tendencies of Pope Pius IX and his Jesuit backers in the 1850s, began to effect a gradual shift in his views: from ultramontanism to a guarded liberalism tinged with German nationalism. Pius's insistence on maintaining the prerogatives of the Papal States turned Döllinger into a critic of the temporal power of the papacy. In 1854, the elevation of the Immaculate Conception from a tolerated »pious opinion« to a binding dogma of faith caused Döllinger considerable consternation. He rued the »Syllabus of Errors« (1864), which gave thoroughgoing condemnation to a number of ideas that he had advanced in an 1863 address, *Past and Present of Catholic Theology*²². But it was the Vatican Council of 1869–70 that unhinged him. Already before the Council he had emerged as one of the leading scholarly critics of Papal Infallibility, convinced from his reading of history that this teaching had no firm place in the tradition and represented, at a moment of great political turmoil, the elevation of some of the most problematic tendencies of the medieval papacy into official Catholic teaching²³.

21 Döllinger's early (highly negative) views of Protestantism are found in Johann Joseph Ignaz von DÖLLINGER, *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des lutherischen Bekenntnisses*, 3 vols., Munich 1846–48, and id., *Luther. Eine Skizze*, Freiburg i.Br. 1851. For biographical information on Döllinger, I am especially indebted to Franz Xaver BISCHOF, *Theologie und Geschichte. Ignaz von Döllinger (1799–1890) in der zweiten Hälfte seines Lebens*, Stuttgart 1997.

22 On the pontificate of Pius IX, see OWEN CHADWICK, *A History of the Popes. 1830–1914*, Oxford 1998, p. 61ff. Döllinger's 1863 address was delivered before a major conference of Catholic scholars at Munich, organized by Döllinger. The address is found in JOHANN FINSTERHÖLZL, *Ignaz von Döllinger*, Graz 1969, p. 225–263. On the Munich conference itself, see JOHANN JOSEPH IGNAZ VON DÖLLINGER, *Verhandlungen der Versammlung katholischer Gelehrten in München vom 28. September bis 1. Oktober 1863*, Regensburg 1863.

23 On his views of the papacy, see JOHANN JOSEPH IGNAZ VON DÖLLINGER, *Die Papstfabeln des Mittelalters. Ein Beitrag zur Kirchengeschichte*, Munich 1863, and id., *Der Papst und das Concil*, Leipzig 1869. The latter, penned under the pseudonym Janus, and first appearing as articles in Augsburg's *Allgemeine Zeitung*, was placed on the Index on November 26, 1869. Cf. id., *Römische Briefe vom Concil*, Munich 1870.

After the doctrine was formally promulgated on July 18, 1870, Döllinger, citing reasons of conscience and scholarly opposition, refused to consent. This led in relatively short order to his excommunication on April 18, 1871 by Archbishop Gregor von Scherr of Munich and, soon thereafter, to the (temporary) loss of his professorship at the University of Munich (1872)²⁴. But King Ludwig II of Bavaria (who shared his wariness toward Rome) had befriended him, and through royal patronage Döllinger managed to retain a preeminent position of influence in Munich, which emerged as the center of Catholic opposition to Papal Infallibility and what was often labeled »Vaticanism«²⁵. In fact, the sizable number of Vatican-dissenting German Catholics – or emergent »Old Catholics« – claimed Döllinger as one of their own, even as their founder and spiritual leader, although he never officially joined their ranks²⁶. Numerous efforts were made to bring him back to Rome. None succeeded. He died at ninety-one, still outside of communion with Rome.

In the years after 1870, Döllinger's scholarly reputation and high-profile dissent from Rome offered him an international stage. Indeed, he became a *cause célèbre*, reviled in the ultramontane press but regarded highly by an assortment of liberals, Protestants, and Catholics critical of Pius IX. Neither Roman nor Old Catholic, perplexed and erudite, Döllinger threw his energy into thinking about the unity of the church – a theological urgency, he felt, that had been greatly complicated by the Vatican's recent actions. In 1872, before royal dignitaries and scholars, he offered a series of lectures at the German Museum in Munich on »the reunion of the Christian churches«²⁷. These, in fact, formed the intellectual basis of the reunion conferences convened at Bonn in the following years. Citing Christ's High-Priestly prayer for his disciples in the Gospel of John (chapter 17), »that they all may be one«, Döllinger made clear that reunion among divided churches, contemporary obstacles notwithstanding, remained a theological imperative and that the mission of the church in the modern era was gravely compromised so long as divisions persisted. »One cannot deny«, he wrote, »that there is something

24 The letter of excommunication can be found in Johann Joseph Ignaz von DÖLLINGER (ed.), *Brief und Erklärungen von J. von Döllinger über die vatikanischen Decrete. 1867–1887*, Munich 1890, p. 103.

25 Döllinger was particularly involved with the Bavarian Academy of Sciences, and became its president in 1873.

26 On the early history of the German Old-Catholic Movement, see Urs KÜRY, *Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, Stuttgart 1966, and C.B. MOSS, *The Old Catholic Movement. Its Origins and History*, London ²1964.

27 These were published in the German periodical *Die Allgemeine Zeitung* and translated into English and published as Johann Joseph Ignaz von DÖLLINGER, *Lectures on the Reunion of the Churches*, trans. Henry Nutcombe Oxenham, New York 1872. Only in 1888 were they published in German as *id.*, *Ueber die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872, Nördlingen 1888*.

repulsive (*Abstoßendes*) in the present shape of the Christian world, with its sharply divided and hostile churches and sects, mutually hating and incriminating one another«²⁸.

Since Döllinger had long possessed a special concern for mending the Great Schism dating from 1054, the actions of Pius IX especially vexed him. »The great stumbling block and real hindrance to any understanding in the eyes of the Easterns«, he opined, »is the papacy, in the form which it has assumed since Gregory VII and according to the ultramontane theory«. Because of the Vatican Council, he elaborated, hopes of reconciliation

ha[d] been purposely cut up by the roots. The present pope has within the last few years imposed three articles of faith – the Immaculate Conception, his Universal Episcopacy, and his Infallibility. None of his predecessors for 1800 years with one solitary exception, has done anything of the kind, and that one, Boniface VIII, contented himself with a single dogma and did not succeed in securing the acceptance of that²⁹.

The church bodies descending from the Reformation presented graver difficulties in Döllinger's eyes, although his treatment of Protestantism in his lectures on reunion was more favorable than in his earlier works. He sympathized with the German clergy of the sixteenth century faced with the corruptions of Rome and regretted that the general »perplexity of men's minds« at that time had left so many in central Europe »utterly helpless« to make sense of the ecclesiastical situation. Even so, the abrogation of the doctrine of Apostolic Succession by Continental reformers had dealt an especially severe blow to the possibility of reunion³⁰. The ancient office of »bishop« and a continuous episcopacy, Döllinger insisted, following the Church Father Cyprian, ought to serve as the basis of church unity and the prevention of schisms and heresies³¹.

For this reason, Döllinger assessed the English Reformation and the episcopacy of the Anglican Church more favorably. Despite strong sentiment against »Popery« in England, dating from the time of »Bloody Mary«, and

28 DÖLLINGER, *Wiedervereinigung* (see fn. 27), p. 7.

29 DÖLLINGER, *Wiedervereinigung* (see fn. 27), p. 47. On Gregory VII (r. 1073–85), a strong advocate of papal power, see Art. »Gregory VII«, in: ODCC³ (1997), p. 708. Döllinger refers here to Boniface VIII's bull, *Unam Sanctam* (1302), upholding the preeminent authority of the papacy over all temporal authorities, see Art. »Boniface VIII«, in: ODCC³ (1997), p. 224–225; Art. »Unam Sanctam«, in: ODCC³ (1997), p. 1655–1656.

30 DÖLLINGER, *Wiedervereinigung* (see fn. 27), p. 52ff. »Apostolic Succession« refers to the method whereby the ministry of ecclesiastical offices have been passed down from the original apostles by continuous succession, see Art. »apostolic succession«, in: ODCC³ (1997), p. 91.

31 See St. CYPRIAN, *On the Unity of the Catholic Church*, at URL: <<http://www.romancatholicism.org/jansenism/cyprian-church.htm>> [15.4.2013].

the Protestant nature of the Thirty-Nine Articles (1563), the fundamentals of Anglican belief, signs of ecumenical possibility abounded in the Church of the *via media*. He was especially inspired by the »Oxford or Anglo-Catholic school« and even believed that E.B. Pusey's *Eirenicon* (1865) had proposed a workable blueprint for reunion before »the notorious decrees of the Vatican Council« had muddied the waters³². Even so, convinced that the practically impossible should never stand in the way of the theologically necessary, Döllinger felt that efforts of reunion should go forward. Irrespective of the actions of Rome, »the Western, Eastern and English churches« – those maintaining Apostolic Succession – constituted »the universal church« and should work toward greater unity. »The body of the Church«, he summed up,

one in origin has in course of time, through the sin of man and by Divine permission become divided into three great branches – outwardly separated, but inwardly united – which, when the right time is come, will grow together again into one tree, overshadowing the world with its foliage³³.

This sentiment, in particular, constituted the animating impulse behind the reunion conferences at Bonn that took place in 1874 and 1875.

Besides the impetus provided by Döllinger's intellectual authority, the Bonn conferences also took shape in relation to the establishment of the Old Catholic Church in Germany – a church body still in existence today but little known in the English-speaking world. Around the time of his Munich lectures on reunion, this movement was experiencing its birth pangs. In 1873, Joseph Hubert Reinkens (1821–96) of Bonn was selected as its presiding bishop. A year earlier, at the Second Old Catholic Conference in Cologne, a Commission for Church Union (Unions-Kommission) was established, subsequently divided into two sections, one for fostering relations with the Anglican Church, the other with »Orientals« or Eastern Orthodox Christians. Despite hedging on official Old-Catholic belonging, Döllinger himself accepted leadership of this commission. From it, the idea emerged to hold a general conference on church reunion³⁴.

Spurred on by genuine desires for unity, but also to demonstrate solidarity with Anglicans and Orthodox that the recent Vatican Council fell short as a genuinely ecumenical council, the idea for a conference quickly gained momentum. Some of those involved claimed, overweeningly, that the emerging conference would pick up where two previous (failed) church councils dedicated to reunion – the Second Council of Lyon (1271) and the Coun-

32 DÖLLINGER, Wiedervereinigung (see fn. 27), p. 115.

33 Ibid., p. 114–115.

34 KÜRY, Die altkatholische Kirche (see fn. 26), p. 68–70.

cil of Florence (1434) – had left off. Döllinger tamped down such grandiose zeal and insisted that this would simply be a gathering of recognized experts who possessed »longing and hope« to understand and bridge past divisions among Christians. The invitation letter (drafted by Döllinger) that went out set as a benchmark discussion of reunion on the basis of the consensus of »the general church of the East and the West before the great schism [of 1054]«, effectively limiting the gathering to Orthodox, preconiliar or Old Catholics, and Anglicans touched by the Oxford Movement, although a smattering of other Christians attended as well. The timing was fortuitous, for not only had Oxford-Movement divines such as Pusey stimulated much ecumenical thinking in the Church of England focused around a common patristic heritage, but in Russia, the liberal era of Tsar Alexander II (r. 1855–1881) allowed for an openness toward the West that had not been the case in recent memory. The possible political implications of some sort of East-West religious rapprochement, moreover, were not lost on public officials throughout Europe. The British Prime Minister William Gladstone, for example, evinced keen interest in the gathering, and maintained regular contact with Döllinger before and after the conferences³⁵.

Bonn was selected as the site for the conference, due in part to the influence of Franz Heinrich Reusch (1823–1900), a committed Old Catholic and the current Rector of the University of Bonn. The meetings took place on September 14, 15, and 16, 1874 in the music hall (Musik-Saal) of the university. Over fifty participants showed up, including a large delegation of Old Catholics led by Bishop Reinkens; both Greek and Russian Orthodox theologians and ecclesiastics, including Johannes Janyshv, confessor to the Tsar and Rector of the prestigious Ecclesiastical Academy in St. Petersburg; several Anglicans, including Henry Parry Liddon, a former student of Pusey and Canon of St. Paul's in London; Bishop Edward Harold Browne of Winchester; Dean J.S. Howson of Chester; and Edward S. Talbot, Warden of Keble College. The Anglican delegation was joined by a number of irenic American Episcopalians, including Bishop John Kerfoot of Pittsburgh; Reverend William Chaney Langdon of Geneva; and Robert J. Nevin, Rector of the American Episcopal Church in Rome. In addition, several Lutheran and Reformed theologians came as invited expert guests and listeners, but less than Döllinger had hoped³⁶. The august assembly conducted its business in English and German; proceedings, if not an official protocol, were taken down in both languages³⁷.

35 See Richard SHANNON, *Gladstone. God and Politics*, London 2007, p. 263; 265.

36 Officially, there were 56 participants, but the conversations were dominated by roughly a dozen. Many came simply to hear the learned discourse of a few. The following countries were represented: Germany, Russia, Greece, England, Switzerland, Denmark, France, and the United States.

37 Heinrich Reusch kept notes in German and G.F. Broade, an English chaplain in Düsseldorf and

An erudite polyglot, Döllinger presided over the sessions as the unanimously agreed-upon chairman, setting a tone of high-minded irenicism and the scholarly search for truth³⁸. Conspicuously missing were ultramontane Catholics, with the single exception of Henry Nutcombe Oxenham (1829–88), a former Tractarian priest who had converted to Rome, but harbored misgivings about the recent Vatican Council.

The recorded proceedings of the sessions do not make for light reading. Detailed discussions of Greek and Latin terms, meticulous Scriptural exegesis, and the delicate re-visiting of problematic events and personalities in early church history were the order of the day. Not surprisingly, given the fact that a major goal was to help mend the breach between the Greek and Latin churches, much time went into discussing the Nicene Creed and the question of the »double procession« of the Holy Spirit or the *filioque* controversy – one of the most divisive issues contributing to the Great Schism of 1054³⁹. On this point, and at Döllinger’s insistence, great deference was paid to the Orthodox participants: »the greater share of the blame rests with the West«⁴⁰. The resolution on this issue, in fact, was one of the signal accomplishments of the gathering. »We agree«, a joint declaration read,

that the way in which the »filioque« was inserted into the Nicene Creed was illegal, and that, with a view to future peace and unity, it is much to be desired that the whole church should set itself seriously to consider whether the Creed could possibly be res-

correspondent for *The Guardian*, kept notes in English. After the conference, Reusch took the English and German notes, had Döllinger approve them, and then published them, see Heinrich REUSCH, Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen im Auftrage des vorsitzenden Dr. von Döllinger, Bonn 1874. An English translation appeared the next year: id., Report of the Proceedings of the Reunion Conference held at Bonn on September 14, 15, and 16, 1874, trans. E.M.B., London 1875 (hereafter: REUSCH, Proceedings I). It should be kept in mind though that while utterances are attributed to specific individuals at the conference, they are based on notes and may not represent exactly what was said.

38 Alfred PLUMMER, Conversations with Dr. Döllinger. 1870-1890, ed. Robrecht Boudens, Leuven 1985, p. 100–101; 116.

39 The *filioque* (literally »and the Son«) refers to the dogmatic formulation expressing the »double procession« of the Holy Spirit that was added by the Western Christian Church to the Nicene-Constantinopolitan Creed immediately after the words »the Holy Spirit [...] who proceeds from the Father«. It is not part of the original Creed, but came into usage in the West after the Third Council of Toledo (589). It was regularly sung at Mass by monks in the Frankish Empire, and eventually adopted at Rome after c. 1000. Eastern Christians have never accepted this formulation, viewing it as an unwarranted addition to the original Creed. This issue has been and remains one of the leading theological points of contention between Western Christians and the Eastern Orthodox. For the history and theology behind the »filioque controversy«, see Bernd OBERDORFER, *Filioque. Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems*, Göttingen 2001, and Art. »Filioque«, in: ODCC³ (1997), p. 611.

40 REUSCH, Proceedings I (see fn. 37), p. 23.

tored to its primitive form, without sacrifice of any true doctrine expressed in the present Western form⁴¹.

This represented, in fact, a compromise formula proposed by Bishop Brown of Winchester, who sought to appease Döllinger and the Orthodox delegates, who were inclined to dispense with *filioque* altogether, but also garner the support of the Anglicans and Oxenham, who admitted the *filioque* clause's lack of antiquity but nonetheless stood by its theological merit⁴².

Besides the *filioque* issue, participants discussed fourteen other articles that had been drawn up prior to the conference principally by Döllinger. These included ones on the canonicity and uses of Scriptural texts, the validity of employing the vernacular in liturgy, the role of both faith and love in justification, the dubious nature of indulgences, the number of sacraments, the theological importance of both Scripture and early tradition, the questionable nature of the Immaculate Conception as both a »pious opinion« and a binding article of doctrine, the importance of public and private confession, the validity of prayers for the dead, and the Real Presence in the Eucharist⁴³.

In many areas, significant consensus was reached. But not in all cases. Differences arose between the Anglicans and the rest over the precise number of sacraments. Participants agreed that the acceptance of seven sacraments was not firmly fixed until the twelfth century and therefore beyond their scope if the focus was to remain on the early church. All acknowledged, however, that Baptism and the Eucharist occupied positions of primacy, citing the authority of the great Catholic theologian Robert Bellarmine (1542–1621)⁴⁴. Concerning prayers for the dead, the Orthodox representatives strongly endorsed this practice, citing the Seventh Ecumenical Council in their defense⁴⁵. Anglicans and even a few Old Catholics tended to be wary, but nonetheless recognized its ancient sanction and consented with the Orthodox to the following article: »We agree that the commemoration of the faithful departed – i.e., a calling down of an outpouring of Christ's grace for them – has come down from the Primitive Church, and should be preserved in the church«⁴⁶.

41 Ibid., p. 17.

42 MOSS, Old Catholic Movement (see fn. 26), p. 262.

43 The formula on the *filioque* and all fourteen articles are printed in English and German in Philip SCHAFF, *The Creeds of Christendom with History and Critical Notes*, vol. 2, New York 1877, p. 545–551.

44 REUSCH, *Proceedings I* (see fn. 37), p. 20.

45 See Leo Donald DAVIS, *The First Seven Ecumenical Councils (325–787). Their History and Theology*, Collegeville, MN 1990, p. 290ff.

46 MOSS, Old Catholic Movement (see fn. 26), p. 264. Döllinger proposed the following article: »We acknowledge that the Invocation of Saints is not commanded as a duty necessary to salvation for every Christian«. But due to Orthodox opposition, he decided to withdraw it.

The Immaculate Conception proved a more contentious matter. H.P. Liddon, canon of St. Paul's in London and Pusey's friend, expressed the view, held by no less an authority than Thomas Aquinas, that the belief could be entertained as a »pious opinion« (*sententia pia*) but not as a required doctrine. Döllinger opposed Liddon on this point, insisting that this teaching, even as an opinion, had been a »fons et origo malorum« in church history, and that its unilateral proclamation as a binding doctrine by Pius IX in 1854 had paved the way, theologically, for the Vatican's decree on Papal Infallibility. »If the Pope without a Council, could make the Immaculate Conception an article of faith, he was already infallible«, as Alfred Plummer later summarized Döllinger's position⁴⁷. The Bishop of Pittsburgh, John Smith, and Dean Howson, agreed with Döllinger that the teaching had no clear sanction in early tradition. From the outset, Orthodox participants had made clear their skepticism of the teaching. Despite strong opposition to the belief, whether as opinion or doctrine, Liddon proposed an amendment to allow for those who held it as an opinion. But this did not carry the day as most participants subscribed to the original article: »We reject the new Roman doctrine of the Immaculate Conception of the Blessed Virgin Mary as being contrary to the tradition of the first thirteen centuries, according to which Christ alone was conceived without sin«⁴⁸. The lone (Roman) Catholic, Oxenham, voiced his displeasure at how this matter was handled⁴⁹. (He did not return to the second conference in 1875.)

Concerning the article on the Real Presence in the Eucharist, the Reverend John Hunt of London asked whether it meant that the Body and Blood of Christ were received in another sense in the Eucharist from that in which they were received in all other acts of worship. He was roundly condemned on this point, and most upheld that the Eucharist was both a representation and presentation (*Darstellung* and *Vergegenwärtigung* were the German words used), and that »while the character of the Eucharist [is] in reference to the sacrifice of Christ, it is also a sacred feast, wherein the faithful, receiving the Body and Blood of our Lord, have communion one with another«⁵⁰. During the discussion of this topic, Döllinger pointedly questi-

47 PLUMMER, *Conversations* (see fn. 38), p. 107. Alfred Plummer was Master of University College, Durham, and a close friend of Döllinger.

48 SCHAFF, *Creeeds* (see fn. 43), vol. 2, p. 549.

49 REUSCH, *Proceedings I* (see fn. 37), p. 55–57.

50 SCHAFF, *Creeeds* (see fn. 43), vol. 2, p. 550–551. »Transubstantiation« refers to the Roman Catholic Church's theology of the Eucharist, developed in the Middle Ages, which posits that the »substance« of the Body and Blood of Christ appear in the Eucharist at the moment of consecration, while the »accidents« (i.e., the external appearances of bread and wine) remain the same, see Art. »transubstantiation«, in: ODCC3 (1997), p. 1637, and J.F. McCUE, *The Doctrine of Transubstantiation from Berengar through Trent. The Point at Issue*, in: *Harvard Theological Review* 61 (1968), p. 385–430.

oned the Roman Catholic formulation of »transsubstantiation«, arguing that prior to the rise of scholastic theology in the West, the term *sacramentum* (mystery), whether applied to the Eucharist or other sacraments, had been an exquisitely vague and indefinite term⁵¹.

One final point of discussion should be noted: the question of the validity of Anglican orders. This issue was not discussed extensively, but as it reared its head, it threatened to derail the whole enterprise by invalidating Anglican participation. Appealing to his historical research, Döllinger vigorously defended Anglican orders – and hence the validity of Apostolic Succession in the Church of England. He was seconded by Bishop Reinkens; but a few other Old Catholics expressed reserve. Some among the Orthodox delegates indicated that they lacked sufficient knowledge to make an informed decision, but would »rejoice if further research should lead to the establishment of the validity of Anglican orders«⁵². Still, others expressed doubts. For the meantime, the issue was shelved, but, as we shall see, it contributed to the unraveling of conference goals in the near future.

The mood among participants after the completion of the first conference was one of elation, even giddy optimism. Press reports carried in *The Guardian*, *The Times*, the *Allgemeine Zeitung*, and elsewhere – if not always sympathetic with the aims of the conference – suggested that a historically epochal meeting had taken place⁵³. In point of fact, nothing quite like this had happened in modern times; not since the Council of Florence (1434) had there been such a gathering of eminent Eastern and Western Christians. After the completion of the final session, Döllinger expressed considerable satisfaction, pleased with the level of consensus reached and that a spirit of good will had prevailed. Formally, the first conference closed late in the afternoon of September 16. The proceedings indicate that all in the room – Old Catholics, Orthodox, Anglicans, and others – rose and together recited in Latin the *Te Deum* and *Pater noster*. The Old Catholic Bishop Reinkens offered a brief benediction: »*Benedicat nos omnipotens et misericors Deus Pater et Filius et Spiritus Sanctus. Amen*«. »The last solemn act of the Conference«, one participant recorded, »was some evidence that a bridge, frail possibly and far from secure, had really been thrown across the abyss«⁵⁴. Amid the good-byes, a second conference was already in the works. And the second conference came.

51 PLUMMER, *Conversations* (see fn. 38), p. 104; SCHAFF, *Creeeds* (see fn. 43), vol. 2, p. 550; MOSS, *Old Catholic Movement* (see fn. 26), p. 266.

52 REUSCH, *Proceedings I* (see fn. 37), p. 54.

53 See, e.g., *The Old Catholic Conference*, in: *The Times* (September 18, 1874). Cf. *The Old Catholics. Harmony at the Bonn Conference – Dr. Döllinger Complimented*, in: *New York Times* (September 17, 1874).

54 PLUMMER, *Conversations* (see fn. 38), p. 116.

The number of participants increased significantly for this conference, which also took place in Bonn (between August 10 and 16, 1875)⁵⁵. Special invitations were dispensed with, as Döllinger saw fit to issue a general public invitation open to »every one of sufficient theological knowledge who is interested in the objects of the conference«⁵⁶. The stated objectives of the second conference were twofold: 1) to arrive at a »common confession« based on »the sum of the articles of Faith fixed by the original undivided Church in its Confessions [*Symbolen*]«, and 2) to promote »intercommunion« and »mutual recognition« among church bodies that led neither to »amalgamation« (*Ver-schmelzung*) of churches nor »detriment to the peculiarities of national Churches«. »Ambiguous phrases« were to be eschewed in favor of »thorough investigation and discussion« with an eye toward establishing »such propositions as expressed, with simplicity and precision, the substance of Scriptural doctrine and patristic tradition and for that very reason are calculated to serve as a band and guarantee of the fellowship which has been attained«⁵⁷.

Despite the open invitation, a rather self-selected group responded, but among them several bishops, including J.H. Reinkens, Bishop of the German Old Catholics; among the Orthodox: Alexander Lykurgos, Archbishop of Syra and Tenos; and Gennadios of Argisch (Curtea de Argeş) and Melchisedek of Galatz (Galaţi) and the Lower Danube (Dunărea de Jos), both bishops of Romania. Charles Waldegrave Sandford, Bishop of Gibraltar, headed the Anglican delegation this time. Numerous other divines and scholars were in attendance, many of whom were also present at the 1874 conference. In addition to Anglican, Orthodox, and Old Catholic representation, a number of Lutheran and Reformed theologians were also in attendance⁵⁸.

Although the outcome of the second conference might have fallen short of its lofty goals, considerable progress was made, not least with respect to the *filioque* issue, which, as things turned out, dominated the discussions from the outset. Many had seen this coming. »The Filioque was to be the great question«, Plummer recorded prior to the beginning of the conference⁵⁹. Prime Minister Gladstone had written Döllinger a long letter two weeks prior to the conference, offering his own theological reflections on the matter⁶⁰.

55 Originally, the conference was to last until August 14, but it was extended for two days.

56 Heinrich REUSCH, Report of the Proceedings at the Reunion Conference held at Bonn between the 10th and 16th of August, 1875, London 1876, p. liv.

57 Id. (ed.), Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger, Bonn 1875, p. 1–2. An English translation quickly appeared, cf. id., Report of the Proceedings at the Reunion Conference held at Bonn between the 10th and 16th of August, 1875 with a Preface by H.P. Liddon, London 1876 (hereafter: REUSCH, Proceedings II), p. liii–liv.

58 For a list of participants, see REUSCH, Proceedings II (see fn. 57), p. lv–lxix.

59 PLUMMER, Conversations (see fn. 38), p. 121.

60 This letter is included in REUSCH, Proceedings I (see fn. 37), p. 143–146.

While the first conference resulted in recognition of the problematic insertion of the *filioque* phrase into the Western Creed, the second conference sought to supply the theological rationale for the original formulation while attempting to take Western theological concerns into consideration. Long hours filled with (sometimes) testy conversations and the marshalling of formidable theological erudition were spent on the matter. At the first conference, Döllinger indicated a willingness to drop the *filioque* altogether; at the second he pursued a tactic of harmonization, attempting to convince both parties that the disagreement was more terminological than substantive. As a matter of both diplomacy and principle, however, he showed great deference to the Eastern position. The Church Father, John of Damascus (c. 655–c. 750), Döllinger felt, provided the authority and language that could help all parties make progress⁶¹. Much debate centered on the meaning of the Latin verb »proceeds« (*procedere*) and its Greek equivalent (ekporeuesqai) in the Creed. In the end notable consensus was achieved and summarized in four short articles:

1. We agree in accepting the oecumenical symbols and the decisions in matters of faith of the ancient undivided church [»der alten ungetheilten Kirche«].
2. We agree in acknowledging that the addition of the *filioque* to the symbol did not take place in an ecclesiastically regular manner [»nicht in kirchlich rechtmäßiger Weise«].
3. We give our unanimous assent to the presentation of the doctrine of the Holy Spirit as taught by the Fathers of the undivided Church.
4. We reject every representation and every form of expression in which is contained the acceptance of two principles, or beginnings, or causes, of the Trinity.

A special committee drew up six explanatory articles in an effort to further appease both Westerners and »Orientals«. Referencing particularly John of Damascus's *De fide orthodoxo* (a compendium of the teachings of the Greek Fathers), these articles sought to ensure a single procession of the Holy Spirit (from the Father), but the indispensability of the Son as the means and the locus, but not the agency, of that procession⁶². (One might fault the discussants for some things, but not for undervaluing theological nuance!)

61 On John of Damascus, see Art. »John of Damascus, St«, in: ODCC³ (1997), p. 891.

62 SCHAFF, *Creeeds* (see fn. 43), p. 552–554; MOSS, *Old Catholic Movement* (see fn. 26), p. 268f.; BISCHOF, *Theologie* (see fn. 21), p. 423 ff.

By the final day, August 16, a general agreement had been hammered out. Döllinger closed the conference with a near five-hour extempore speech (!), summarizing the results of both conferences, defending the legitimacy of Anglican orders, canvassing recent events in church history, expressing dismay at the Vatican's actions in 1869–70, and waxing eloquent about the theological imperative of church unity. »I see still more clearly than before«, he concluded, »that in reference to dogma, there is really no contradiction between us. The contradiction which exists has arisen chiefly because two different terminologies have been framed, and the difference between them has been artificially intensified«⁶³.

At the conclusion of his speech, he was thanked by Archbishop Lykurgos, who, representing the Orthodox churches, expressed gratitude to Döllinger »for [his] marvelous efforts in the work of reuniting the severed Churches, of brining together again the numerous divisions of the Rock of our Redeemer«. Similarly, he was thanked by Bishop Sandford of Gibraltar, who praised the »real fruit« that had been achieved by the meetings, adding:

We have witnessed the remarkable spectacle of theologians [...] endeavoring to the utmost of their power to remove misapprehension and to frame propositions which all might accept as expressing the orthodox faith of all Christendom [...]. As God breathed into our hearts this desire for union, He will show, in his own good time, the way in which that desire is to be fulfilled⁶⁴.

Following the precedent of the first conference, the Old-Catholic Bishop Reinkens led the participants in a *Te Deum* and *Pater noster*, followed by a final benediction.

The results of the conference were widely followed by leading newspapers in Europe and the United States, not to mention in many religious and theological publications⁶⁵. Döllinger received letters of gratitude and encouragement from divines in many countries. »The conference proceeded with good fortune and general satisfaction and exceeded my expectations«, Döllinger wrote to Gladstone⁶⁶. Soon goals and plans for future conferences were being considered. But the center did not hold.

The political climate that had facilitated Russian participation changed abruptly with the build-up to the Russo-Turkish War of 1877–78, after the

63 REUSCH, Bericht (see fn. 57), p. 90.

64 Ibid., p. 113–115.

65 As one participant recorded: »[T]he aims and results of the Conference [...] filled the press in England, from the ›Times‹ and the ›Westminster Review‹, down to the most obscure journals of the day«. See William Stevens PERRY, The Second Reunion Conference at Bonn. 1875, in: The American Church Review 28 (1876), p. 375.

66 Quoted in BISCHOF, Theologie (see fn. 21), p. 430.

Turks had intervened in Bulgaria in 1876 to suppress a rebellion. Strains between England and Russia mounted over this issue as all of Europe found itself embroiled in the »Eastern Question«, presaging tensions between East and West that would play a role in the coming of the Great War in 1914⁶⁷.

Geopolitics aside, the work of the conference also began to unravel at a theological level. Already at the first conference, there had been simmering doubts about the validity of Anglican orders – hence Döllinger’s impassioned defense of them at the final session of the second conference. After this conference, some of these doubts became more open and vitriolic. In particular, one Julian Joseph Overbeck (1821–1905), a participant at both conferences and an Anglican convert to Orthodoxy, began to raise more pointed doubts about Anglican orders and hence the legitimacy of Anglican participation. In a number of pamphlets, he turned against Döllinger, making the case that Anglicans were simply too hamstrung by Protestant principles (expressed in the 39 Articles) to really be good-faith participants in the conferences and that their tenuous claims to unbroken episcopal succession constituted an unbreachable chasm between them and their Eastern interlocutors. What is more, Overbeck wrote several impassioned letters to Orthodox leaders, encouraging them to look on the results of the conference with skepticism⁶⁸.

On the Anglican front, E.B. Pusey, who had not attended the conferences even if his *Eirenicon* played a role in inspiring them, made clear that he was standing by the *filioque* clause in its Western formulation and that the general direction of the Bonn conferences represented inadmissible concessions to the Orthodox. If Anglicans tampered with the *filioque* in the Western Creed, Pusey told Liddon, his chief source of knowledge about both conferences, he would either become a Roman Catholic, shutting his eyes to do so, or trust that God would save him as a member of no church⁶⁹. »Döllinger, of course, attempted an impossibility«, Pusey wrote to J.H. Newman, »[in attempting; Th.H.] to squeeze the principle of our Western Confession into the words of St. John Damascene«⁷⁰.

67 See Georgi GEORGIEV, *The Russo-Turkish War of Liberation (1877–1878) and the World Public*, trans. Ventislav Konstantinov Venkov, Bulgaria 1987.

68 See J.J. OVERBECK, *The Bonn Conferences. Impressions Produced by their Transactions*, London 1875, and id., *The Bonn Conference and the Filioque Question*, in: *Orthodox Catholic Review* 4 (1875), p. 217–264. Cf. BISCHOF, *Theologie* (see fn. 21), p. 430–432.

69 As Liddon recorded in his diary: »Dr. Pusey told me that if the English Church gave up the *Filioque*, he must either shut his eyes and go to Rome or trust that God would save him out of any Church at all. He could have no part in it«. Quoted in John Octavius JOHNSTON, *Life and Letters of Henry Parry Liddon. Canon of St. Paul’s Cathedral and sometime Ireland Professor in the University of Oxford*, London 1904, p. 189. Pusey’s misgivings were also voiced in a longer treatise to Liddon, see E.B. PUSEY, *On the clause »and the Son« in regard to the Eastern church and the Bonn Conference. A letter to the Rev. H.P. Liddon*, London 1876.

70 Quoted in BISCHOF, *Theologie* (see fn. 21), p. 433.

Faced with such formidable theological opposition amid a changed political landscape, Döllinger and his Old-Catholic allies – who were meanwhile caught up in the cross-fire of Germany's *Kulturkampf* – decided against any future conferences. This decision was met by regret from many quarters, even if many well-wishers recognized the manifold complexities that had intervened. Döllinger received a letter of sympathy, for example, signed by 38 Anglican bishops, 3800 clergy, and 4170 laypeople. What is more, Frederick Meyrick, secretary of the Anglo-Continental Society, spoke for many when in *The Guardian* he opined that »we must regret the lost opportunity if we take into consideration this man's [Döllinger's; Th.H.] age, on whose life, understood in human terms, the success of the undertaking appeared to hang«⁷¹. In 1878, Döllinger, almost 80 years old, briefly revived the idea of another conference in a letter to Liddon. But it never came about⁷².

Conclusion

Even if the conferences did not achieve their reunionist goals, they have left a lasting ecumenical legacy, of interest to theologians and scholars of religion. What is more, they offer the historian of the nineteenth century rich material for reflection. What, finally, ought one to make of these conferences? Four considerations present themselves.

First, returning to a prior point, the conferences indicate the limits of thinking of the nineteenth century as a »second confessional age«. Despite the fleeting nature of the consensus achieved, the Bonn conferences provide evidence not only of the vigor of religious faith, but also of the ancient desire for Christian unity, seen by most major church bodies today as a biblical imperative. Admittedly, dogmatic partisanship and the perdurability of confessional milieux can be detected in abundance throughout the »revolutionary« century. But that is far from the whole story.

Second, the conferences resoundingly confirm that this was no »secular age«. Not only the existence of the conferences, but their broad coverage by the press (in numerous countries) and the interest that public officials took in them, suggest not only an abiding interest in things religious, but curiosity about and knowledge of theological matters that had bedeviled ecclesiastical discussions for centuries. Arguably, a lingering *odium theologicum* and/or

71 Quoted in Henry Parry LIDDON/John Octavius JOHNSTON, *Life of Edward Bouverie Pusey*, vol. 4, New York 1897, p. 300.

72 BISCHOF, *Theologie* (see fn. 21), p. 430–437.

deficit of theological knowledge among professional historians today, rather than the conferences' lack of historical significance, have impeded their proper historical contextualization.

Third, the conferences, of course, also indicate the limitations of ecumenism. The abrupt cessation of the conferences, the unraveling of the consensus achieved, and their scant effect on actual churches suggest that the moment had not yet come when substantial agreements among church bodies could be worked out. And this is to say nothing of the lack of ultramontane Catholic participation. Indeed, the Vatican and its ultramontane supporters adamantly insisted that the Bonn conferences amounted to little more than joint hostility to Rome, not a genuine search for Christian unity. Döllinger himself practically had conceded as much during a speech at the 1875 conference: »In confronting the gigantic opponent, the Vatican Church, the other churches come spontaneously nearer to one another. [...] But for 1870 we should probably not have met together [...] to throw down the walls that separate us«⁷³.

Even so, the conferences, fourthly, have left a genuine ecumenical legacy. With memories of the Bonn conferences fresh in mind, the Anglican Lambeth Conference of 1878, for example, expressed a special sympathy for Old Catholics and, following the lead of the American Episcopal Church, drafted the famous Lambeth Quadrilateral, the basic document for all future Anglican ecumenical endeavors, whether with Orthodox, Catholics, or other Protestant church bodies⁷⁴. The 1888 Lambeth conference, as mentioned earlier, called for deepening ties with Orthodoxy, while full communion was obtained between Old Catholics and Anglicans in 1931⁷⁵. Furthermore, Eastern Orthodox connections to Western Christianity in general and Old Catholics in particular were greatly enhanced due to the gatherings at Bonn⁷⁶. All of these developments bear witness to the enduring legacy and historical significance of the Bonn conferences.

73 REUSCH, Bericht (see fn. 57), p. 49. Döllinger, the Old Catholics, and the Bonn Conferences were bitterly denounced in ultramontane (often Jesuit-supported) journals such as *Der Katholik* in Germany, *La Civiltà Cattolica* in Italy and *L'Univers* in France.

74 Often referred to as the Lambeth-Chicago Quadrilateral, this is a four-point articulation of Anglican identity, often cited as encapsulating the fundamentals of the Communion's doctrine and as a reference-point for ecumenical discussions with other churches. The four points are 1) Holy Scriptures as containing all things necessary for salvation; 2) Creeds (specifically, the Apostles' and Nicene Creeds) as the sufficient statement of Christian faith; 3) the Sacraments of Baptism and Holy Communion; and 4) The historic episcopate, locally adapted. See J. Robert WRIGHT (ed.), *Quadrilateral at One Hundred. Essays on the Chicago-Lambeth Quadrilateral*, London 1988.

75 See fn. 19. On Anglican-Old Catholic relations, see Moss, *Old Catholic Movement* (see fn. 26), p. 340ff.

76 See Johannes JANYSCHEW, *Ueber das Verhältniss der Altkatholiken zur Orthodoxie*, Wiesbaden 1891.

In the final analysis, the Bonn conferences of 1874 and 1875 reward theologians intrigued by Döllinger's and other participants' efforts – if human-all-too-human efforts – to make good on one of the Christian Gospel's highest, most elusive demands: unity among those who call themselves Christians. But they equally reward historians interested in mapping the landscape of a fascinating century, neither wholly secular nor wholly confessional, but churning religious and undeniably complex.

Leonhard Hell

Zwischen Geistesverwandtschaft und gezielter Rezeption

Französische und deutsche katholische Ökumeniker der Zwischenkriegszeit¹

Zu einem höchst unwahrscheinlichen Augenblick, nämlich im Jahr 1939, erschien ein deutsch-französisches Gemeinschaftswerk, wie es kaum von größerem wechselseitigen Verständnis hätte geprägt sein können: eine Gedenkschrift zum 100. Todestag des Tübinger (und später Münchener) katholischen Theologen Johann Adam Möhler. Schon die Liste der Beiträger ist darin überaus eindrucksvoll: Von französischer Seite sind Dominikaner wie Antonin-Dalmace Sertillanges² und Yves Congar³ zu nennen, Jesuiten wie Yves de Montcheuil⁴ und Pierre Chaillet⁵, ein leibhaftiges Mitglied der vierzig Unsterblichen wie Georges Goyau⁶, einer der Großen der kirchenhistorischen Zunft wie Gustave Bardy⁷; von deutscher Seite ist die Reihe zwar nicht so weit gespannt; allerdings hatte die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät zu diesen Zeiten allein schon genügend aufzubieten, um den Katalog der Mitarbeiter glanzvoll fortzusetzen: Karl Adam⁸, Josef Rupert Geisel-

-
- 1 Vgl. insgesamt zu dieser Thematik: Étienne FOUILLOUX, *Les catholiques et l'unité chrétienne du XIX^e au XX^e siècle. Itinéraires européens d'expression française*, Paris 1982; Jörg ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich*, Paderborn 2007; Leonhard HELL, *Früher katholischer Ökumenismus im deutsch-französischen Wechselspiel*, in: Jörg ERNESTI/Wolfgang THÖNISSEN (Hg.), *Die Entdeckung der Ökumene. Zur Beteiligung der katholischen Kirche an der Ökumene*, Paderborn u.a. 2008, S. 53–80; die folgenden Ausführungen stellen im Wesentlichen eine anders angelegte und auch etwas anders akzentuierte Auswahl aus dem dort ausgebreiteten Material dar. Ergänzt werden die dortigen Ausführungen durch Verweise auf neuere Literatur, nicht zuletzt auf das Personenlexikon *Ökumene*, hg. v. Jörg ERNESTI/Wolfgang THÖNISSEN, Freiburg i.Br. 2010, das im folgenden abgekürzt wird: PLÖ.
 - 2 Vgl. Gabriel JÜSSEN, Art. »Sertillanges, Antonin-Gilbert (Ordensname: Dalmace)«, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 490.
 - 3 Vgl. Leonhard HELL, Art. »Congar, Yves (Ordensname: Marie-Joseph)«, in: PLÖ, S. 58–60.
 - 4 Vgl. Bernard SESBOÜÉ, *Yves de Montcheuil (1900–1944). Précurseur en théologie*, Paris 2006.
 - 5 Vgl. Paul DUCLOS, Art. »Chaillet, Pierre«, in: *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús 1* (2001), S. 748; Stefan WARTHMANN, *Die Katholische Tübinger Schule. Zur Geschichte ihrer Wahrnehmung*, Stuttgart 2011, S. 378–385.
 - 6 Vgl. Jérôme GRONDEUX, *Georges Goyau (1869–1939): Un intellectuel catholique sous la III^e République*, Rom 2007.
 - 7 Vgl. Victor SAXER, Art. »Bardy, Gustave«, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 4.
 - 8 Vgl. Michael HARDT, Art. »Adam, Karl Borromäus«, in: PLÖ, S. 20f.

mann⁹ und Karl Bihlmeyer¹⁰ sind darunter – alles Namen, die die Zeit überdauerten. Thema dieses gemeinsamen Unternehmens von rechts und links des Rheins war nun keineswegs lediglich eine bedeutsame Gestalt der Theologiegeschichte im Allgemeinen, sondern deren Beitrag zu den Fragen nach der Einheit der Kirche sowie dem Ärgernis der Kirchenspaltung und dessen Beseitigung. Daher trug dieses Buch in seiner von Hermann Tüchle besorgten deutschen Ausgabe auch den Titel *Die eine Kirche*¹¹; in der von Chaillet betreuten, gleichzeitig erschienenen französischen Ausgabe lautete er entsprechend: *L'Église est une*¹². Zwar handelte es sich hinsichtlich der Autoren wie des Gegenstands und auch der zunächst einmal ins Auge gefassten Leserschaft um ein Buch von Katholiken über einen Katholiken für Katholiken; dennoch macht bereits das Geleitwort des französischen Herausgebers deutlich, dass es zugleich bestimmt sei »für die ganze ungeeinte Christenheit, die sich nach einem wacheren Verantwortungsbewusstsein sehnt für die Mitarbeit am großen Einigungswerk«¹³. Derselbe Herausgeber – der an der Hochschule der Jesuiten in Lyon-Fourvière lehrende Jesuit Pierre Chaillet – war es auch gewesen, der während mehrerer längerer Forschungsaufenthalte in Tübingen in den Jahren 1935 bis 1937 die Idee zu diesem Sammelwerk geboren und in die Wirklichkeit umgesetzt hatte¹⁴. Damit wollte man nicht nur eine Gestalt der neueren Kirchengeschichte ehren, sondern zugleich einen Ahnvater einer sprachlich, methodisch wie inhaltlich über die engen Grenzen der damals die römisch-katholische Theologie beherrschenden Neuscholastik hinaus greifenden Erneuerung. Ineins damit erhob man Möhler zur Galionsfigur des katholischen Ökumenismus, und dies gleich gemeinsam von zwei sprachlich-kulturellen Ausprägungen her.

Dass man Möhler wählte und zudem weniger den Kontroverstheologen der »Symbolik«, sondern vorrangig den Autor der Frühschrift über *Die Einheit in der Kirche*¹⁵, kam natürlich nicht von ungefähr und hatte zu diesem Zeitpunkt bereits eine gewisse Tradition. Zwei wesentliche Mitarbeiter der

9 Vgl. Joachim DRUMM, Art. »Geiselman, Josef Rupert«, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 366f.; Benjamin DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths. Theologische Erneuerung im Vorfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils, Tübingen 2010, S. 26f.

10 Vgl. Klaus GANZER, Art. »Bihlmeyer, Karl«, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 440.

11 Die eine Kirche. Zum Gedenken J.A. Möhlers. 1838–1938, dargereicht von K. ADAM u.a., besorgt durch Hermann TÜCHLE, Paderborn 1939.

12 L'Église est une. Hommage à Moehler, publié par Pierre CHAILLET avec la collaboration de MM. SERTILLANGES, ADAM ..., Paris 1939. Zum gesamten Umfeld und der Bedeutung dieser Doppelpublikation vgl. Max SECKLER, Pour comprendre la »Brève Introduction« de Johann Sebastian Drey, in: Ders. (Hg.), Aux origines de l'école de Tübingen. Johann Sebastian Drey: Brève introduction à l'étude de la théologie (1819), Paris 2007, S. 61–147, hier S. 72–87.

13 Pierre CHAILLET, Einführung, in: Die eine Kirche (wie Anm. 11), S. 7–13, hier S. 11.

14 Vgl. WARTHMAN, Katholische Tübinger Schule (wie Anm. 5), S. 379f.

15 Johann Adam MÖHLER, Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Catholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825.

Gedenkschrift von französischer Seite, ihr Herausgeber Chaillet und ihr Beiträger Congar, hatten ein Jahr zuvor – damals in vertauschten Rollen – eine weitere Hommage auf den deutschen Theologen ausgebracht: Auch Möhler sollte nicht nur erhoben, sondern fleißiger gelesen werden. Als zweiten Band der von ihm erst 1937 begründeten Reihe mit dem gleichfalls sprechenden Titel *Unam sanctam* gab Yves Congar daher eine neue Übersetzung des genannten Möhlerschen Frühwerkes zur Einheit der Kirche heraus; Chaillet leistete hier mit einer Einleitung seinen Beitrag¹⁶. Dieser Band hatte ursprünglich sogar die neue Buchreihe eröffnen sollen, war aber nicht rechtzeitig fertig geworden.

Daher musste ein Werk aus der eigenen Feder des Herausgebers an die erste Stelle treten: Es handelt sich dabei um das bleibende Grundbuch der ökumenischen Theologie katholischer Provenienz im 20. Jahrhundert: Yves Congars erste große Monographie *Chrétiens désunis* mit dem halb gewagten, halb besorgten Untertitel *Principes d'un »œcuménisme« catholique*¹⁷. Die selbst auf dem Buchdeckel lesbaren Anführungszeichen machen deutlich, wie wenig selbstverständlich Begriff und Sache des »Ökumenischen« im Kontext damaliger katholischer Theologie waren. Die weitere Geschichte dieses Buches wie seines Verfassers sollte diese Problematik noch vielfach zutage fördern; das mehrfach übersetzte Buch ist – trotz konkreter Pläne – gerade nicht in deutscher Sprache erschienen; und dies, obwohl die Übersetzung eine der ersten Aktivitäten war, die Congar nach Kriegsende und seiner dadurch erfolgten Entlassung aus fast sechsjähriger Gefangenschaft in deutschen Offizierslagern in Angriff nehmen wollte¹⁸.

Congar war während seines langen Lebens vielfach in Deutschland, nicht nur zwangsweise als französischer Besatzungssoldat nach dem Ersten und als Gefangener des Zweiten Weltkriegs. Freiwillig und gewünscht führte ihn seine erste Fahrt nach dem Ende seines Studiums und der Priesterweihe im Dominikanerorden über den Rhein. Man wird diese Reise ohne Übertreibung eine ökumenische Erkundungsfahrt nennen können. Congar war von seinem Ordensbruder, Lehrer und Freund Marie-Dominique Chenu¹⁹ nicht nur erstmals auf Möhler und die Katholische Tübinger Schule des 19. Jahrhunderts hingewiesen worden, sondern auch auf die sich bildende ökume-

16 J.-A. MÖHLER, *L'Unité dans l'Église ou Le Principe du Catholicisme d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles de l'Église*. Traduit de l'allemand par Dom André DE LILIEFELD, o.s.b. Avec une introduction de Pierre CHAILLET, s.j., Paris 1938.

17 Marie-Joseph CONGAR, *Chrétiens désunis. Principes d'un »œcuménisme« catholique*, Paris 1937.

18 Vgl. HELL, *Ökumenismus* (wie Anm. 1), S. 80, Anm. 70.

19 Vgl. zu ihm und dem von ihm geprägten Studium von Le Saulchoir: *Une école de théologie – le Saulchoir*. Mit Beitr. v. Giuseppe ALBERIGO, Marie-Dominique CHENU u.a., Paris 1985; Marie-Dominique CHENU, *Le Saulchoir. Eine Schule der Theologie*, Berlin 2003; Henry DONNEAUD, *Le Saulchoir: une école, des théologies?*, in: *Gregorianum* 83 (2002), S. 433–449.

nische Bewegung und deren erste Großereignisse wie die Konferenzen von Edinburgh 1910 oder Lausanne 1925²⁰; nun führte ihn seine Deutschlandreise 1930 in der Bibliothek des Düsseldorfer Dominikanerkonvents zu den Zeitschriften der hochkirchlichen Bewegung sowie – im Jahr darauf – in Berlin zu dem einen oder anderen Protagonisten des Ökumenismus selbst (z. B. Adolf Deißmann)²¹. Insgesamt stellte er sein künftiges Wirken als Priester, Ordensmann und Theologe ausdrücklich unter das Thema der Kircheneinheit. Daher kam es auch nicht von ungefähr, dass er sich mehrfach als Prediger und Referent betätigte im Rahmen der Gebetswoche für die Einheit der Christen, die – bereits damals wie noch heute – jeweils vom 18. bis 25. Januar abgehalten wurde. Sein gerade erwähntes epochemachendes Werk über die theologische Deutung der getrennten Christenheit aus katholischer Sicht geht auf eine solche Predigt- und Vortragsreihe zurück, die Congar in diesem Kontext zu Beginn des Jahres 1936 in der Pariser Kirche Sacré-Cœur gehalten hatte²².

Initiator dieser seit den dreißiger Jahren mit neuem Geist erfüllten Gebetswoche war der französische Priester Paul Couturier²³, der auf katholischer Seite als Vater dessen gilt, was man heute den »geistlichen Ökumenismus« nennt. Während die Tradition der Gebetswoche selbst älter ist und mehrere, ganz unterschiedliche Wurzeln hat, geht ihre im Wesentlichen bis heute andauernde Grundintention auf ihn zurück: Nach seiner Absicht soll nicht einfach um die Einheit der Kirche gebetet werden oder gar noch um die Rückkehr der restlichen Christenheit zur eigenen Kirche; vielmehr will man gemeinsam mit allen Christen beten um die Einheit der Kirche, wie und wann Gott sie will.

Congar war Couturier erstmals in Belgien begegnet²⁴: Der gelehrte Dominikaner und der einfache Priester lernten sich an einem weiteren Erinnerungsort ökumenischer Bemühungen kennen: im Benediktinerkloster von Amay (später und bis heute: Chevetogne). Nicht mehr anwesend war zu diesem Zeitpunkt der Gründer und *spiritus rector* dieses klösterlichen Expe-

20 Vgl. Yves M.-J. CONGAR, *Chrétiens en dialogue. Contributions à l'Écumenisme*, Paris 1964, S. XII.

21 Vgl. ebd., S. XIII–XV, sowie: ders., *Journal d'un théologien 1946–1956*, hg. von Étienne FOUILLOUX), Paris 2001, S. 22f.; zu Deißmann vgl. Wolfgang THÖNISSEN, Art. »Deißmann, Adolf«, in: PLÖ, S. 64f. In brieflichem Kontakt stand Congar darüber hinaus mit dem hochkirchlich gesinnten Pfarrer Paul Schorlemmer.

22 Vgl. in: CONGAR, *Chrétiens en dialogue* (wie Anm. 20), S. XXVIII f., die lange Liste seiner diesbezüglichen »Auftritte«, darunter auch in den Kriegsgefangenenlagern, in welchen er sich zwischen 1939 und 1945 befand.

23 Vgl. Burkhard NEUMANN, Art. »Couturier, Paul«, in: PLÖ, S. 60f.

24 Vgl. CONGAR, *Chrétiens en dialogue* (wie Anm. 20), S. XIX.

rimentes: Lambert Beauduin²⁵. Er war den kirchlichen Obrigkeiten als zu forsch auf ökumenischen wie liturgischen Pfaden unterwegs erschienen, weshalb man ihn für viele Jahre nach Frankreich verbannt hatte. Mit ihm und seiner benediktinischen Gemeinschaft ist ein im deutsch- wie französischsprachigen Raum dieser Zeit zugleich entstehendes Phänomen benannt: Teils auf Initiative Einzelner, teils auf höheren kirchlichen Auftrag hin bemühten sich einige Klöster intensiv um eine Öffnung besonders zur Orthodoxie. Herausragende Beispiele waren (und sind bis heute) das gerade genannte Amay-Chevetogne ebenso wie etwa das niederbayerische Kloster Niederaltaich mit deren »biritueller« Struktur, also einem Leben in zwei Abteilungen, wobei die eine nach lateinischem, die andere nach byzantinischem o.ä. Ritus lebt²⁶. Aber auch außerhalb benediktinischer Klostermauern, etwa in der dominikanischen Gründung *Istina* unter Leitung des mit Congar eng verbundenen Christoph-Jean Dumont, zuerst in Lille, später bei (und bis heute in) Paris²⁷, oder in der deutschsprachigen Gründung *Catholica unio* des Benediktiners Augustin von Galen²⁸ gibt es derlei ökumenische Aktivitäten, die ausdrücklich auf die Begegnung mit der Orthodoxie ausgerichtet sind. Diese sind in Deutschland, Frankreich und Belgien zwar unabhängig voneinander entstanden, stehen aber vielfach in Kontakt miteinander und haben natürlich mit der prekären Lage gerade der russischen Orthodoxie nach der Revolution von 1917 und den sich bildenden Exilgemeinden einen gemeinsamen zeitgeschichtlichen Horizont.

Auch Couturier in Lyon und der junge Student Congar in Paris waren dem ökumenischen Gedanken zunächst vorwiegend im Blick auf die russische Orthodoxie begegnet²⁹. Beide taten dies in eher informellen Gesprächskreisen, wie sie uns auch – zwar unter etwas anderen, aber doch grundsätzlich vergleichbaren Vorzeichen – im deutschsprachigen Raum begegnen: Hier sind es die sogenannten *Una-Sancta*-Kreise (ob sie im Einzelfall so heißen oder nicht), die ebenfalls unter der Inspiration des führenden Vertreters eines

25 Vgl. Jacques MORTIAU/Raymond LOONBEEK, *Dom Lambert Beauduin visionnaire et précurseur (1873–1960). Un moine au cœur libre*, Paris 2005; Antoine LAMBRECHTS, Art. »Beauduin, Lambert«, in: PLÖ, S. 37f.

26 Vgl. Stephan HAERING, Art. »Niederaltaich«, in: LThK³ 7 (1998), Sp. 818; Gerhard VOSS, Art. »Heufelder, Emmanuel Maria«, in: PLÖ, S. 92–94.

27 Ciro BOVA, *Christophe-Jean Dumont. Una vita per l'ecumenismo*, Bari 1998; Hyacinthe DESTIVELLE, Art. »Dumont, Christophe-Jean«, in: PLÖ, S. 70f.; Étienne FOUILLOUX, *Une longue marche vers l'ecuménisme: Istina (1923–1967)*, in: *Istina* 55 (2010), S. 271–287.

28 Iso BAUMER, *Von der Unio zur Communio. 75 Jahre Catholica Unio Internationalis*, Fribourg 2002; zu von Galen, dem Bruder des Münsteraner Bischofs, vgl. ebd., S. 31–33.

29 Vgl. FOUILLOUX, *Catholiques (wie Anm. 1)*, S. 289–294; Hyacinthe DESTIVELLE, *Le Père Congar et l'orthodoxie russe: un dialogue de vérité*, in: *Bulletin de littérature ecclésiastique* 106 (2005), S. 377–400.

»geistlichen Ökumenismus« stehen³⁰; in diesem Fall des Freiburger Diözesanpriesters und späteren Opfers der nationalsozialistischen Diktatur Max Josef Metzger. Ihm war es sogar gelungen, in der *Una-Sancta*-Bruderschaft eine Art Dachorganisation dieser vielfältigen lokalen Zusammenkünfte und Kontakte zu bilden. Zudem steht er – gemeinsam mit dem Marburger Religionswissenschaftler Friedrich Heiler – mit an der Wiege dessen, was sich nach dem Krieg zum sogenannten Jaeger-Stählin-Kreis, dem heutigen Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen, verfestigen sollte³¹. Dessen ebenfalls bis heute fortlebendes frankophones Pendant bildet die *Groupe des Dombes*³², gegründet von eben jenem Paul Couturier, der Jesuiten aus Lyon, wie etwa Chaillet und de Montcheuil, von katholischer Seite mit ins Boot nahm, während auf evangelischer – im Wesentlichen reformierter – Seite die Staats- und Sprachgrenzen überschritten wurden, von Frankreich hinüber in die französische wie deutsche Schweiz.

An dieser Stelle ist nicht zuletzt von einer doppelten – französischen wie deutschen – katholischen Rezeption des reformierten Schweizer Theologen Karl Barth zu reden. 1934 reiste er erstmals zu öffentlichen Auftritten nach Paris. Zwar fanden diese im eigenen konfessionellen Umfeld statt. Congar aber war es auf dem Wege seiner guten Kontakte zur protestantischen theologischen Hochschule gelungen, von dieser Vortragsreise etwas für seine Zwecke abzuzweigen: Einen Tag konnte er sich Karl Barth reservieren und brachte ihn zu intensivem persönlichen wie theologischen Austausch in den Dominikanerkonvent von Juvisy am südlichen Stadtrand von Paris. Dort beeindruckten den Schweizer Protestanten nicht nur die jungen dominikanischen Studenten, sondern auch die von Congar hinzugebetenen Gäste, unter denen sich keine Geringeren als Étienne Gilson, Gabriel Marcel und Jacques Maritain befanden³³. Auch in Deutschland hatte man sich in ökumenisch aktiven katholischen Kreisen gerade Karl Barth als Bezugspunkt ausgewählt: sei es als satisfaktionsfähigen Gegner, sei es als hilfreichen Gesprächspartner. Dieser schon seit Barths theologischer Frühzeit existierende Austausch erreichte 1932 einen gleichsam institutionalisierten Höhepunkt, als ein ganzes wissenschaftliches Organ, die Paderborner Zeit-

30 Zur *Una-Sancta*-Bewegung und ihrem Initiator vgl. Gerhard VOSS, Art. »Una Sancta Movement«, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genf 2002, S. 1156–1157; Jörg ERNESTI, Art. »Metzger, Max Josef«, in: PLÖ, S. 147–149; zur Parallele zwischen den Bewegungen um Couturier einerseits und Metzger andererseits vgl. Geoffrey CURTIS, *Paul Couturier and Unity in Christ*, London 1964, S. 17, Anm. 6, sowie S. 124–126.

31 Vgl. ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich* (wie Anm. 1), S. 42–123. 344–347.

32 Vgl. Bernard SESBOÛÉ, Art. »Groupe des Dombes«, in: *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Genf 2002, S. 503–505.

33 Vgl. zu diesem Treffen die Berichte von Karl Barth in: Ders./Pierre MAURY, *Nous qui pouvons encore parler ... Correspondance 1928–1956* (Hg. Bernard REYMOND), Lausanne 1985, S. 285–287, sowie von Congar, in: CONGAR, *Chrétiens en dialogue* (wie Anm. 20), S. XX.

schrift *Catholica*, vorwiegend zum Zwecke dieser theologischen Debatte gegründet und bis zur politisch bedingten Unterbrechung ihres Erscheinens im Jahre 1939 fortgeführt wurde. Herausgeber und wesentlicher Autor dieser *Vierteljahrsschrift für Kontroverstheologie*, wie sie sich damals nannte, war kein akademischer Theologe, sondern der Kölner Pfarrer Robert Grosche³⁴. Er wiederum stand nicht nur mit Barth im Austausch, sondern war spätestens seit den frühen dreißiger Jahren auch mit Congar befreundet. Dieser sorgte z.B. 1937 dafür, dass Grosche zu einem der ersten wichtigen ökumenischen Treffen in Frankreich eingeladen wurde, an dem in führender Position von evangelischer Seite Willem A. Visser 't Hooft teilnahm³⁵. Umgekehrt ermöglichte es Grosche in seinem Paderborner Organ, dass Congars Position nicht nur auf dem Wege einer ausgreifenden Rezension seines ökumenischen Grundlagenwerkes bekannt wurde³⁶, sondern auch durch einen eigenen Beitrag in deutscher Übersetzung³⁷.

Man darf sich diesen konfessionelle, sprachliche wie politische Grenzen permanent überschreitenden Diskurs jedoch nicht als harmoniesüchtig oder leisetreterisch vorstellen. Weder Barth noch den eigenen Konfessionsgenossen gegenüber war dies der Fall. Dennoch war es allen Seiten darum zu tun, der jeweils anderen Position ein Forum zu bieten. In seinem dominikanischen Hausorgan, der *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, tat dies etwa Congar in der von ihm wesentlich mitbestimmten Sparte des Rezensionsteils, die regelmäßig deutschsprachiger protestantischer Literatur gewidmet war. Hier erschienen nicht zuletzt auch Gaston Rabeaus Besprechungen der ersten Bände der im Entstehen begriffenen *Kirchlichen Dogmatik* Barths³⁸. Aber auch einschlägige Werke aus deutschsprachiger katholischer Feder fanden im frankophonen Raum wohlwollende bis skeptische Aufnahme: So etwa die ebenso informative wie kritische Darstellung der neueren ökumenischen Bewegung durch den Jesuiten Max Pribilla unter dem Titel *Um kirchliche Einheit. Stockholm – Lausanne – Rom*³⁹; Pribilla wurde dabei als Mitstreiter in der gemeinsamen Sache akzeptiert, obgleich er eher eine auf Konversionen zielende Vorstellung von der Erreichung der

34 Vgl. DAHLKE, Die katholische Rezeption Karl Barths (wie Anm. 9), S. 56–69; Jörg ERNESTI, Art. »Grosche, Robert«, in: PLÖ, S. 84–86.

35 Vgl. CONGAR, Chrétiens en dialogue (wie Anm. 20), S. XXXVII.

36 Vgl. Ludwig LAMBINET, Kontroverstheologische Perspektiven. Anlässlich eines neuen Buches, in: *Catholica* 7 (1938), S. 150–164.

37 Marie-Joseph CONGAR, Das Leben der Kirche und das Bewußtsein ihrer Katholizität, in: *Catholica* 7 (1938), S. 1–9.

38 Vgl. Jean-Marie VEZIN, Yves Congar, rédacteur de bulletins: un aspect de l'œuvre, in: *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 92 (2008), S. 601–621; Rabeaus Rezensionen zu den ersten beiden Teilbänden von Barths *Kirchlicher Dogmatik* finden sich ebd., 26 (1937), S. 141–151. 30 (1941/42), S. 219–247.

39 Der Untertitel lautet: Geschichtlich-theologische Darstellung der neueren Einigungsbestrebungen, Freiburg i.Br. 1929.

Kircheneinheit vertrat. Dies wird etwa in der Rezeption erkennbar, die er im *Irénikon*, dem Organ von Amay(-Chevetogne), erfuh; dieses schreckte aber umgekehrt nicht davor zurück, ihn selbst in französischer Übersetzung zu Wort kommen zu lassen⁴⁰. Ebenso lud Congar – trotz aller Differenz in der ökumenischen Methode – auch Pribilla zu einem ersten europäischen Treffen katholischer Ökumeniker in Le Saulchoir ein, das er 1938 organisierte⁴¹. Allerdings darf man angesichts des angedeuteten innerkatholischen Grundsatzzstreites *in oecumenicis* nicht verschweigen, dass die damalige Debatte nicht einfach auf Rückkehrökumene *versus* ökumenischer Dialog *par cum pari* reduziert werden kann. Viele der Beteiligten betrachteten ein mehrgleisiges Unternehmen als die Methode der Wahl: offener Austausch mit Protestanten, Anglikanern und Orthodoxen zum einen, Unterstützung katholischer Tendenzen im jeweils anderen Lager zum anderen und Begleitung von Konversionen zum dritten. Zudem ist die Zahl derer nicht gering zu veranschlagen, die selbst oder deren unmittelbare Vorfahren in einem nichtkatholischen oder konfessionell gemischten Umfeld aufgewachsen waren⁴².

Als geradezu abenteuerlicher Fall eines gleich mehrfachen Grenzgängers in dieser Hinsicht kann hier derjenige André de Lilienfelds erwähnt werden. Der aus baltischem Adel stammende Otto von Lilienfeld wuchs nicht nur standesgemäß mehrsprachig auf, sondern wechselte während seines Studiums mehrfach das Land, zuletzt auch seine bis dahin lutherische Konfession. Zum Katholizismus übergetreten, wurde er – nun unter dem Ordensnamen Andreas – in Beuron Benediktiner-Novize, ging aber kurz darauf in das neue Reformkloster von Amay(-Chevetogne). Auch dort scheint er es nicht sehr lange ausgehalten zu haben, lebte jedenfalls den größten Teil seines weiteren Lebens zwar im Kontakt mit seinem Konvent, aber doch außerhalb. Als Redakteur von *Irénikon* begegnet er uns ebenso wie als Übersetzer der Möhler-Schrift über die Einheit der Kirche, von der bereits die Rede war, vom muttersprachlichen Deutschen ins nun zur zweiten Natur gewordene Französische⁴³.

40 Vgl. die durchaus kritische Besprechung von Pribillas Werk durch Gommaire LAPORTA, in: *Irénikon* 7 (1930), S. 552–576; ebd., S. 513–518 findet sich hingegen (unter dem Titel: L'apostolat de rapprochement) eine ins Französische übertragene Passage aus dessen Buch.

41 Vgl. Yves M.-J. CONGAR, *Chrétiens en dialogue* (wie Anm. 20), S. XXXVIII.

42 Dies gilt etwa für Pribilla (vgl. Jörg ERNESTI, Art. »Pribilla, Max«, in: PLÖ, S. 182f.) wie für Paul Simon (vgl. ERNESTI, *Ökumene im Dritten Reich* [wie Anm. 1], S. 327–337) auf deutscher Seite, auf französisch(sprachiger) für Maritain (vgl. Benedikt RITZLER, Art. »Maritain, Jacques«, in: David BERGER/Jörgen VIJGEN (Hg.), *Thomistenlexikon*, Bonn 2006, Sp. 426–436), oder den russischstämmigen Mönch von Amay, Clément Lialine (vgl. Michel VAN PARYS, Dom Clément Lialine, *théologie de l'unité chrétienne*, in: *Irénikon* 76 [2003], S. 240–269).

43 Zu v. Lilienfeld vgl. das zusammengetragene Material in HELL, *Ökumenismus* (wie Anm. 1), S. 66, Anm. 36.

Damit sind wir – jedenfalls nach und nach – ausgehend von den späten dreißiger Jahren zurück in die zwanziger Jahre gelangt. Dieses Jahrzehnt, dem Lilienfelds Übertritt ebenso zuzuordnen ist wie die Gründung von Amay, aber etwa auch die genannte Buchpublikation von Pribilla, hat in ökumenischer Hinsicht noch mehrere Wechselbäder erlebt. Hatte es doch so hoffnungsvoll begonnen mit der zwar informellen, aber doch mit Wissen und Duldung der römischen Kirchenleitung durchgeführten Wiederaufnahme eines Gesprächs mit dem anglikanischen Zweig der Church of England. Auf Einladung des belgischen Kardinals Mercier⁴⁴ fanden 1921–25 in seiner bischöflichen Residenz die daher so genannten Mechelner Gespräche statt; sie vereinten in mehreren Runden zusammen mit den anglikanischen Teilnehmern unter Führung des englischen Aristokraten Lord Halifax⁴⁵ eine frankophone katholische Gruppe von Theologen, der der bereits in diesem Dialog seit dem ausgehenden 19. Jahrhundert erprobte Pariser Lazarist Fernand Portal⁴⁶ und der ihm nahestehende Kirchenhistoriker Pierre Batiffol⁴⁷ angehörten; in der letzten Runde dann – zumindest indirekt – auch der spätere Gründer von Amay(-Chevetogne), Lambert Beauduin. In Mecheln war man zuletzt zu der Formel vorgestoßen, dass die Wiedervereinigung der anglikanischen mit der römischen Kirche sich nach dem Motto »united, not absorbed« vollziehen müsse⁴⁸. Nun war nach dem Tode des Mechelner Kardinals 1926 dieses Gesprächsforum weggebrochen und hatte zumindest unmittelbar keine Nachfolge gefunden. Zudem hatte sich Papst Pius XI. wenige Jahre später in der Enzyklika *Mortalium animos*⁴⁹ nicht an solche Vorstellungen angeschlossen, sondern die ökumenische Bewegung insgesamt einer kritischen Bewertung unterzogen und zudem allen Katholiken untersagt, sich an ihr zu beteiligen. Das Modell der »Rückkehr zur wahren Kirche« wurde als einzig denkbare festgehalten. Dennoch sah man sich im deutsch-französischen Lager des beginnenden Ökumenismus dadurch nicht entmutigt, teilweise bestritt man sogar ausdrücklich, überhaupt durch die päpstlichen Worte gemeint oder gar getroffen worden zu sein. Der Tübinger katholische Theologe und nachmalige Paderborner Domherr Paul Simon, der später als

44 Vgl. Michael HARDT, Art. »Mercier, Désiré Joseph«, in: PLÖ, S. 146f.

45 Vgl. Peter LÜNING, Art. »Halifax, Charles Lindley Wood«, in: PLÖ, S. 88.

46 Vgl. Régis LADOUS, Monsieur Portal et les siens: 1855–1926, Paris 1985.

47 Vgl. Leonhard HELL, Art. »Batiffol, Pierre«, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 82.

48 Die Herkunft dieser Formel ist noch nicht endgültig geklärt; zwar wird sie gemeinhin – jedenfalls für den Kontext der Mechelner Gespräche selbst – Lambert Beauduin und seinem für Kardinal Mercier erstellten und von diesem während der letzten Gesprächsrunde vorgetragenen Text zugeschrieben (vgl. MORTIAU/LOONBEEK, Dom Lambert Beauduin [wie Anm. 25], S. 95–98); sie findet sich jedoch schon früher im geistigen Umfeld Portals: Jean CALVET, *Le problème catholique de l'union des églises*, Paris 1921, S. 43f.

49 Vgl. AAS 20 (1928), S. 5–16. Zu den römischen lehrmäßigen wie disziplinarischen Festlegungen insgesamt aus diesem Bereich vgl. Gregory BAUM, *That They All Be One. A Study of Papal Doctrine (Leo XIII – Pius XII)*, London 1958.

ökumenischer Inspirator des Paderborner Erzbischofs und Kardinals Jaeger gelten kann, präsentierte und kommentierte das päpstliche Rundschreiben jedenfalls ebenso in diesem beschwichtigenden Sinn wie die Redaktion von Irénikon⁵⁰. Zugleich griff der deutsche Autor ebenso auf den Vorbildcharakter der Mechelner Gespräche zurück wie Yves Congar, der sein Buch *Chrétiens désunis* mit folgender Widmung versah: »À la grande âme du Cardinal Mercier. À tous ceux des ›Conversations de Malines‹. In memoriam, in spem!«⁵¹

Fassen wir diese eher rhapsodisch aufgereihten Elemente zusammen, so wird man im Blick auf die hier interessierende Fragestellung sagen können: Im katholischen Ökumenismus der Zwischenkriegszeit gab es einerseits parallele Entwicklungen, die keine nachweisbare Abhängigkeit erkennen lassen: So etwa die diversen Aktivitäten im Blick auf die (bes. russische) Orthodoxie, die Bildung von überkonfessionellen Gesprächskreisen, die Entstehung eines »geistlichen Ökumenismus«, das Interesse des Austausches und der Auseinandersetzung mit herausragenden protestantischen Theologen, wie besonders Karl Barth. Sobald man aber einmal wahrgenommen hatte, dass sich (parallel und offenbar weitgehend unabhängig voneinander) vergleichbare Interessenlagen entwickelt hatten, begann man rasch, diese wechselseitig wahrzunehmen, im eigenen Feld bekannt zu machen und zunehmend miteinander zu verknüpfen. Spätestens seit den dreißiger Jahren könnte man dann von einem deutsch-französischen Netzwerk des katholischen Ökumenismus sprechen; dieses wurde zwar durch die politische Entwicklung 1939–45 auf eine Zerreißprobe gestellt, scheint sie aber erstaunlich unbeschädigt überstanden zu haben. Etwa an dem unmittelbar nach Kriegsende wieder aufgenommenen Faden zwischen dem aus deutscher Gefangenschaft heimkehrenden französischen Offizier Congar und dem die letzten Kriegstage im (oder besser unter dem) zerbombten Köln überlebenden Pfarrer Robert Grosche ist dies nachweisbar⁵². Nun weben sich aber auch neue Fäden in dieses Netz ein: aus den Niederlanden derjenige des Philosophieprofessors und späteren Kurienkardinals Jan Willebrands, aus Rom derjenige des aus Baden stammenden Jesuiten, Exegeten und Vertrauten Pius' XII., Augustin Bea⁵³.

50 Vgl. Paul SIMON, Zum päpstlichen Rundschreiben »Mortalium animos«, in: Die Friedensstadt. Zeitschrift zur Ausbreitung und Vertiefung des Glaubens 1 (1928), S. 60–68, hier S. 66f.; die dt. Übers. der Enzyklika findet sich ebd., S. 49–60. Zur Person vgl. Jörg ERNESTI, Art. »Simon, Paul«, in: PLÖ, S. 210f. Die entsprechende belgische Reaktion findet sich in: Lambert BEAUDUIN, L'Encyclique »Mortalium animos« du 6 janvier 1928, in: Irénikon 5 (1928), S. 81–91.

51 CONGAR, *Chrétiens désunis* (wie Anm. 17), o.S.

52 Vgl. HELL, *Ökumenismus* (wie Anm. 1), S. 79.

53 Vgl. Wolfgang THÖNISSEN, Art. »Willebrands, Johannes«, in: PLÖ, S. 237f.; Jerome-Michael VEREB, »Because He Was a German!« Cardinal Bea and the Origins of Roman Catholic Engagement in the Ecumenical Movement, Grand Rapids 2006; Michael HARDT, Art. »Bea, Augustin«, in: PLÖ, S. 34–36.

Machte der Erstere zu Beginn der fünfziger Jahre das Netzwerk durch die Schaffung einer Organisation komplett, die *Conférence catholique pour les questions œcuméniques*⁵⁴, so traten beide zusammen 1960 an die Spitze des römischen Sekretariates für die Förderung der Einheit der Christen⁵⁵. Damit hatte nun der bislang vorwiegend diesseits der Berge beheimatete katholische Ökumenismus auch seinen ultramontanen Einzug gehalten.

54 Vgl. Tom STRANSKY, Art. »Catholic Conference for Ecumenical Questions«, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf 2002, S. 151.

55 Vgl. Tom STRANSKY, Art. »Pontifical Council for Promoting Christian Unity«, in: Dictionary of the Ecumenical Movement, Genf 2002, S. 911f.

Matthias Wolfes

Versöhnung und Reich Gottes

Friedrich Siegmund-Schultze und das Paradigma einer interkulturellen Theologie

Um die Erinnerung an den protestantischen Theologen Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969) ist es nicht gut bestellt. Wenn er in zahlreichen Publikationen der 1980er und -90er Jahre als »Pionier der christlichen Friedensbewegung«¹ oder »Vorreiter« beziehungsweise »Vorkämpfer der Ökumene«² bezeichnet wird, so darf man sich nicht täuschen lassen, spiegelt solche Etikettierung doch eher Selbstverständnis und Rhetorik der kirchlich-friedenspolitischen Bewegung als die Person selbst. Und obgleich sogar bisweilen als »herausragender Theologe« bezeichnet³, ist es im Ganzen nicht gelungen, ihn wenigstens nur als Ökumeniker und christlichen Pazifisten zu würdigen, geschweige denn seinen Namen an sich über enge Interessenten- und Expertenkreise hinaus mit klaren Vorstellungen zu verbinden. An Versuchen dazu auf den unterschiedlichsten Ebenen hat es nicht gefehlt. Siegmund-Schultze hat nach wie vor seine Freunde und Verehrer. Es gibt auch heute aufmerksame Leser seiner Schriften, und die Impulse seines Wirkens leben weiter. Und doch gehört er im Großraum des Protestantismus zu den Hintergrund- und Schattenfiguren⁴.

Man kann fragen, weshalb das so ist. Von den Problemstellungen her, denen seine theologische Aufmerksamkeit galt, und den zahlreichen kirch-

-
- 1 Hans GRESSEL, Friedrich Siegmund-Schultze. Ein Pionier der christlichen Friedensbewegung, in: Wolfgang GRÜNBERG (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze. Friedenskirche, Kaffeekluppe und die ökumenische Vision. Texte 1910–1969, München 1990 (KT 78), S. 150–178. Siehe auch: ders., Eine solidarische Kirche der Zukunft. Friedrich Siegmund-Schultze (14. Juni 1885 – 11. Juli 1969). Mitbegründer der Ökumene und Pionier der Friedensbewegung, in: JK 46 (1985), S. 454–463.
 - 2 Helmut BAIER u.a. (Bearb.), Wo ist Dein Bruder Abel? 50 Jahre Novemberpogrom. Christen und Juden in Bayern in unserem Jahrhundert. Herausgegeben vom Landeskirchlichen Archiv in Nürnberg, Nürnberg 1988, S. 131; Wolfram WEISSE, Friedrich Siegmund-Schultze. Vorkämpfer der Ökumene, in: GRÜNBERG, Friedenskirche (wie Anm. 1), S. 46–49.
 - 3 Gerhard SAUTER, Zu diesem Heft [Christliche Ethik und Zeitgeschichte. Evangelische Theologie. Zweimonatsschrift. Heft 3 vom Mai/Juni 1983], in: Evangelische Theologie 43 (1983), S. 189–190, hier S. 189.
 - 4 Dieser mehrfach beklagte Umstand ist auch der Bezugspunkt der jüngsten Gesamtwürdigung: Heinz-Elmar TENORTH u.a. (Hg.), Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969). Ein Leben für Kirche, Wissenschaft und soziale Arbeit, Stuttgart 2007 (KoGe 38).

lichen und kirchenpolitischen Initiativen, die mit seinem Namen verknüpft sind, so ist das wirkungsgeschichtliche Defizit als solches erklärungsbedürftig. Die Vermutung liegt nahe, dass weniger Siegmund-Schultze selbst dafür verantwortlich ist, wenn die protestantische Theologie diesen vorwärtsweisenden Geist noch immer nicht mit der ihm gebührenden Anerkennung würdigt. Problematisch sind vielmehr gerade diejenigen Fragen und Aufgabenstellungen, um die es hier geht. Nach wie vor problematisch ist das Paradigma einer »interkulturellen Theologie«, zumal nicht zu übersehen ist, in wie fragwürdige Kontexte dieser Terminus inzwischen schon eingebunden worden ist.

Im Folgenden soll nicht erneut an Siegmund-Schultzes sozialpolitisches Wirken erinnert werden. Auch das Engagement im Kontext der Ökumene ist inzwischen, aufbauend auf vielen älteren Darstellungen, hinreichend präzise beschrieben worden⁵. Im vorliegenden Zusammenhang geht es ausdrücklich um die theologische Seite im Gesamtwirken. Es wird nach den theologischen Kriterien gefragt, anhand derer er zu seinen Entscheidungen gekommen ist und die ihn in den unterschiedlichen Fragestellungen geleitet haben. Denn auch dies fällt auf: Siegmund-Schultzes theologische Identität bleibt in den biographisch-kirchenpolitischen Darstellungen und Erörterungen sehr am Rande, als handele es sich mehr um Rahmenbestimmungen für eigentlich Relevantes. Diese Einschätzung soll hier immerhin in Frage gestellt werden.

1. Konturen

Mit Bestürzung stellten 1985 die Organisatoren einer Gedächtnisausstellung im Evangelischen Zentralarchiv Berlin anlässlich des einhundertsten Geburtstages fest, dass Siegmund-Schultze sechzehn Jahre nach seinem Tod bei den Besuchern so gut wie unbekannt war⁶. Man muss die Klage ernstnehmen. Für sich allein genommen ist sie aber noch nicht genug. Denn es handelt sich keineswegs um einen Einzelfall, der aus individuell-biographischen oder situativen Gegebenheiten erklärbar wäre. Ähnliche Beobachtungen kann man zu weiteren führenden Gestalten der Ökumenegeschichte machen. Mit keiner anderen großen kirchlichen Initiative des zwanzigsten Jahrhunderts

5 Zur älteren Sichtweise siehe insbesondere Albert BRANDENBURG, Der theologische Ort Siegmund-Schultzes in der zukünftigen Ökumene-Geschichte, in: Hermann DELFS (Hg.), Aktiver Friede. Gedenkschrift für Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969), Soest 1972 (SÖA VII), S. 183–186.

6 Hartmut SANDER, Vorwort, in: Christa STACHE (Bearb.), Friedrich Siegmund-Schultze 1885–1969. Begleitbuch zu einer Ausstellung anlässlich seines 100. Geburtstags veranstaltet vom Evangelischen Zentralarchiv in Berlin. Mit einem Vortrag gehalten bei einer Gedenkfeier am 14. Juni 1985 in Soest von Klaus Rehbein (VEZA 2), Berlin 1985, S. 7.

sind im kollektiven protestantischen Bewusstsein so wenige konkrete Sachverhalte verknüpft wie mit der Ökumenischen Bewegung. Nicht nur Personen, sondern auch die Formen und Resultate der Arbeit der internationalen kirchlichen Friedensarbeit des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen und des Internationalen Versöhnungsbundes sind nicht gegenwärtig.

Dem steht das schlichte Faktum entgegen, dass Siegmund-Schultzes Name in der Geschichte der ökumenischen Bewegung untilgbare Spuren hinterlassen hat. Über einen langen Zeitraum hinweg ist er auf deutscher Seite die zentrale Figur gewesen. Gleich in mehrfacher Hinsicht ist es ihm gelungen, Kirche und Christentum aus der Starre überlieferter Praktiken und Verkündigungsformen zu lösen. Zwar ist auch sein theologisches Denken nicht frei von Schwankungen und Ambivalenzen. Auch bei ihm finden sich jene heute so schrill klingenden Töne, mit denen sich protestantische Theologen in der Euphorie des ausbrechenden Ersten Weltkrieges, aber auch zu anderen Zeiten, zu Propagandisten einer nationalistischen Ideologie gemacht haben⁷.

Und doch gebührt ihm das Verdienst, auch schon in jener kritischen Stunde, dann aber über Jahrzehnte hinweg in unmissverständlicher Entschlossenheit und unermüdlichem Einsatz kulturelle Verengungen problematisiert zu haben. Die Selbstverständlichkeiten eines nationalpartikularen Kirchenverständnisses galt ihm als das Grundübel einer friedensunfähigen Theologie. Dabei verhartete er nicht im Modus der Kritik. Vielmehr hat er in einzigartiger Weise daran mitgewirkt, den christlichen Kirchen einen Weg aufeinander hin zu weisen. Siegmund-Schultze hat das Friedenspotential von kirchlichem Wirken und christlicher Predigt entschieden erweitert. In der Summe bieten sich zur Beschreibung in der Tat Formeln an, die von »Überwindung des Hasses« und von »Versöhnung« sprechen.

So vielspältig, ja disparat sein Wirken bisweilen anmutet, so unzweifelhaft ist aber doch auch, dass im Versöhnungsgedanken alle Aktivitäten gebündelt sind. Wenn er sein Leben der Arbeit für Frieden und Verständigung widmete, dann deshalb, um in einer tief gespaltenen Welt Versöhnung nach innen und außen zu ermöglichen. Der Überwindung sozialer Gräben und Spannungen diene sein Einsatz als Leiter der Sozialen Arbeitsgemeinschaft (SAG) im proletarisierten Osten Berlins, als Jugendamtsleiter und als erster preußischer Universitätsprofessor für Jugendkunde und Jugendwohlfahrt. Der internationalen Verständigung und einer nationale Grenzen überwindenden Befriedung, dem Pazifismus, wollte er durch die Pflege und Herstellung persönlicher Kontakte eine Grundlage in den realen Lebensverhältnissen geben, wozu er sich als Mitbegründer an den großen ökumenischen Ini-

7 Auf diese Aspekte und sein »Schwanken zwischen Patriotismus und Pazifismus« weist insbesondere hin: John S. CONWAY, Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969), in: *Evangelische Theologie* 43 (1983), S. 221–250.

tiativen beteiligte, dem Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen (1914), dem Vorläufer des Ökumenischen Rates, und dem Internationalen Versöhnungsbund (1914). Auch seine publizistische Großtat – die ökumenetheologische Zeitschrift »Die Eiche«, erschienen von 1913 bis 1933 – bildete für Siegmund-Schultze einen integralen Bestandteil dieses Programmes⁸.

2. Versöhnung als theologischer Grundbegriff

Betrachtet man nun die theologische Dimension des Versöhnungsbegriffes, so fällt sogleich auf, dass er im sozialetischen Kontext gedacht wird. Die Sozialethik Siegmund-Schultzes, um deretwillen ihm die Theologie heute vornehmlich noch Respekt zollt, ist von einem Gemeinschaftsgedanken bestimmt, den Siegmund-Schultze von seinem Marburger Lehrer, dem Neukantianer Paul Natorp (1854–1924), übernahm. Während Natorp allerdings in »radikaler Theorie« die elementaren Beweggründe für menschliches Sozialverhalten erkundete und dabei strikt auf der Einheit von anthropologischer Theorie und sozialpolitischer Praxis beharrte, legte Siegmund-Schultze das Schwergewicht auch in der theologischen Reflexion auf die praktische Seite. Ihm ging es um die alltägliche soziale Arbeit und eine ganz unmittelbare, handgreiflich-lebensförderliche Hilfestellung⁹.

Siegmund-Schultzes theologisches Denken läuft im Versöhnungsgedanken zusammen. »Überwindung des Hasses« war der Titel seines theologisch ambitioniertesten Beitrages¹⁰. »Versöhnung« bezeichnet das Leitmo-

8 Der Name der Zeitschrift hat von Anfang an Irritationen geweckt. Für manchen späteren Interpreten, etwa John Conway, ist er eines von vielen Indizien für Siegmund-Schultzes unausgeglichenes politisches Weltbild. Er selbst hat ihn im Eröffnungsaufsatz zum ersten Jahrgang folgendermaßen erläutert: »Wir pflanzen einen deutschen Baum in deutscher Eiche. [...] auch in England ist die Eiche der Nationalbaum. So sei die Eiche uns ein Sinnbild der Verwandtschaft! Freilich ein Zeichen deutscher Kraft, ein Wächter deutscher Küste; zugleich aber das Wahrzeichen germanischer Blutsverwandtschaft, altsächsischer Bruderschaft, deutscher Treue«. Die Eiche 1 (1913), S. 1–5, Zitat S. 3. Der Schritt zu dem anschließenden Appell »Pflanzt Friedenseichen in allen deutschen Kirchen!«, ebd., S. 4 wirkt übergangslos.

9 Zum Verhältnis Siegmund-Schultzes zu Natorp und dessen sozialpolitischer Theoriebildung siehe Norbert JEGELKA, Paul Natorp und die »Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost«, in: Ders., Paul Natorp. Philosophie, Pädagogik, Politik, Würzburg 1992 (Epistemata. Reihe Philosophie 109), S. 193–197. Natorp stand dem SAG-Projekt mit großer Sympathie gegenüber und unterstützte Siegmund-Schultze tatkräftig. Nach Jegelka habe in der SAG Natorps »Hoffnung auf die harmonische Verbindung von Geist und Tat, von sozialer Theorie und sozialer Praxis fruchtbaren Boden und bleibende Heimstatt« gefunden. »Hier fand er einen Widerhall, der tief in die Praxis wirkte«, ebd., S. 193. Siegmund-Schultze seinerseits erklärte nach Natorps Tod namens der Sozialen Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost, dass »kein deutscher Philosoph ihr Wesen besser erfaßt und ihr durch Klarlegung ihrer sozialetischen und sozialpädagogischen Grundlagen mehr gegeben habe« als er, zitiert nach: ebd., S. 196.

10 Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Die Ueberwindung des Hasses, Zürich 1947 (Wiederaufbau und Erziehung 1).

tiv von den frühesten theologischen Zeugnissen bis in die Spätphase¹¹. In der Art und Weise, wie er seine Lebenskraft diesem Thema gewidmet hat, ist er eine jener Gestalten geworden, die dem religiösen Grundmotiv des Christentums neues Profil gegeben haben. Siegmund-Schultze steht für eine zeitgemäße Aktualisierung des sozialen Gehaltes des christlichen Glaubens. Aber wenn er damit auch über seine Zeit hinausgewiesen hat, so ist es ihm letztlich doch nicht gelungen, die friedenspolitisch-ökumenische Thematik als wesentliches Moment im kirchlichen und theologischen Selbstverständnis zu verankern.

Dabei wiesen schon seine theologischen Anfänge auf einen anderen Horizont hin. Die Entschiedenheit, mit der er einen ökumenischen Neuanfang in Kirche und Theologie als seine eigene Lebensaufgabe betrachtet hat, fällt umso mehr auf, als sie sich mit den zeitgeschichtlich dominanten Orientierungen weder der Generations- noch der Milieugehören in Einklang bringen lässt. Die Überwindung politisch-partikularer Grenzziehungen, bis hin zu deren faktischer Aufhebung für das christliche Selbstverständnis, bildet den Antriebskern seines theologischen Denkens. Zu ihrer Fundierung entwickelt er ein theologisches Modell, das nur als »postnational« bezeichnet werden kann. Für Siegmund-Schultze handelte es sich dabei um ein von ihm selbst allenfalls vorzubereitendes Programm, und insofern trat in den hierfür einschlägigen Ausarbeitungen auch die Forderung in den Mittelpunkt, Instrumente für die Auflösung jener Verflechtungen von Religion, nationalem Ethos und kulturellem Partikularismus zu entwickeln.

Dank der neueren Forschung zur Lebens- und Werkgeschichte lässt sich inzwischen nachweisen, dass diese Überlegungen Siegmund-Schultze bereits beschäftigt haben, als er 1908, unmittelbar nach Beendigung des Studiums, Sekretär des »Kirchlichen Komitees zur Pflege freundschaftlicher Beziehungen zwischen Großbritannien und Deutschland« wurde, einer Initiative, die auf frühe Kontakte kirchlicher Amtsträger im Rahmen der zweiten Haager Friedenskonferenz (Juni bis Oktober 1907) zurückging. Später übernahm er die gleiche Aufgabe beim »Christlichen Studentenweltbund für Sozialarbeit und Ausländermission«.

Erst mit den Jahreszahlen 1911 und 1914 sind aber die entscheidenden biographischen Punkte markiert: Drei Jahre vor Ausbruch des Ersten Weltkrieges gründete er, gemeinsam mit seiner Ehefrau, die »Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost«, und mit dieser Initiative ist sein Name dauerhaft verknüpft. Bewusst siedelte er das karitativ-subsidiäre Hilfsprojekt in einem der

11 Dies hat insbesondere die ausgezeichnete biographisch-werkgeschichtliche Darstellung gezeigt: Stefan GROTEFELD, Friedrich Siegmund-Schultze. Ein deutscher Ökumeniker und christlicher Pazifist. Mit einem Vorwort von Wolfgang Huber, Gütersloh 1993 (HUWJK 7); zur Versöhnungsthematik in den unterschiedlichen biographischen Zusammenhängen hier vor allem: S. 54–55; 59; 159; 270; 283–284; 292, 333–340; 352–371; 402–407; 417; 423.

am meisten von den zeittypischen Problemen der großstädtischen Proletarisierung betroffenen Viertel im Osten Berlins an¹². Die SAG war ausdrücklich als überparteilich und interkonfessionell konzipiert, eine Selbstbeschreibung, die weithin akzeptiert wurde¹³.

In diesem Zusammenhang wird auch bereits der Einfluss der englischen sozialpolitischen Bewegung des späten neunzehnten Jahrhunderts und der Jahrhundertwendezeit sichtbar; die Soziale Arbeitsgemeinschaft stellt eine Realgestalt des Settlement-Gedankens dar. Dieser bezog, inspiriert vom britischen Sozialreformer Arnold Toynbee (1852–1883), seine Motivation aus dem Gemeinschaftsbegriff und führte in letzter Konsequenz auf die Option hin, sozialpolitische Aktivitäten des Staates durch Initiativen aus »Bürgersinn« zu ersetzen. Darüber hinaus aber war die SAG eine mikrokirchliche Vorwegnahme desjenigen Modells solidarischer Kooperation, von dem her generell der Neuaufbau von Kirche und Gesellschaft erfolgen sollte. Siegmund-Schultze bekundete bereits zu diesem Zeitpunkt ein »klassenversöhnendes Sendungsbewußtsein«¹⁴. Es liegt auf der Hand, dass er von hier aus in eine chronische Konfliktgeschichte mit den kirchenleitenden Instanzen des staatsnahen preußischen Protestantismus geraten musste.

Die Bedingungslosigkeit, mit der Siegmund-Schultze Jahre vor dem irritierenden Erlebnis kirchlicher Kriegsbegeisterung seinen Weg beschritt, zeigt sich an der Ende September 1911 getroffenen Entscheidung, die ihn immerhin materiell versorgende Stelle als Hilfsprediger an der Potsdamer Friedenskirche aufzugeben. Nach nur knapp achtzehn Monaten des geordneten pastoralen Dienstes lautete, dem Zeugnis der Tochter zufolge, seine Begründung:

Für die vornehmen, frommen Leute sei in Potsdam in geistlicher Weise ausreichend gesorgt und seine Tätigkeit dort unnötig. Dagegen fehle es im Osten Berlins in so erheblicher Weise an jeder sozialen Fürsorge für die Arbeiterwelt, daß er den Gewis-

12 Siehe dazu Christoph SACHSSE, Friedrich Siegmund-Schultze, die »Soziale Arbeitsgemeinschaft« und die bürgerliche Sozialreform in Deutschland, in: E. Jürgen KRAUSS/Michael MÖLLER/Richard MÜNCHMEIER (Hg.), Soziale Arbeit zwischen Ökonomisierung und Selbstbestimmung, Kassel 2007, S. 231–256 (mit zahlreichen Literaturangaben). Siehe auch Dieter OELSCHLÄGEL, Die Soziale Arbeitsgemeinschaft Berlin-Ost. Friedrich Siegmund-Schultze, in: Sabine STÖVESAND/Christoph STOIK/Ueli TROXLER (Hg.), Handbuch Gemeinwesenarbeit. Traditionen und Positionen, Konzepte und Methoden. Deutschland – Schweiz – Österreich, Bd. 4, Leverkusen 2013, S. 44–47.

13 So hieß es etwa in dem lutherisch ausgerichteten Calwer Kirchenlexikon über die Soziale Arbeitsgemeinschaft: »Das Werk war [...] in den Motiven rein christlich. »Versöhnungsarbeit innerhalb des Volkes« war die Losung«, Friedrich KEPPLER, Art. »Siegmund-Schultze, Friedrich«, in: CKL II, Sp. 966.

14 SACHSSE, Soziale Arbeitsgemeinschaft (wie Anm. 12), S. 246. Zum Ziel einer »Versöhnung der Klassen« siehe auch GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 54; 65–66; 91; 113–114; 134; 353; 369; 409.

sensdrang fühle, sich mit seiner Arbeitskraft dort zur Verfügung zu stellen, und zwar außerhalb des Rahmens eines kirchlichen Amtes und irgendwelcher kirchlicher oder staatlicher Anstellung¹⁵.

3. Biographie als Bewährung

Je intensiver man sich mit den einzelnen Lebenszeugnissen beschäftigt, dem monetären Aspekt, der Abhängigkeit von privaten Geldgebern, den arbeits- und dienstrechtlichen Fragen, der persönlichen Sicherstellung, und überhaupt der organisatorischen, familiären oder universitätspolitischen Seite, desto mehr beeindruckt die Souveränität, mit der Siegmund-Schultze – obgleich er für die Ehefrau und sechs Kinder verantwortlich war – seinen Weg gegangen ist. Dabei überwand er schwere äußere Hemmnisse und legte sich viel Verzicht auf. Den Höhepunkt dieser ersten biographischen Phase bildete dann 1913 die Gründung der Zeitschrift »Die Eiche«. Mit ihr hatte der damals Achtundzwanzigjährige dasjenige publizistische Organ ins Leben gerufen, das seither eine der wichtigsten Plattformen für die Ökumene und ihre Entwicklung bildete. Sie wurde vor allem im Ausland viel gelesen und galt als die deutschsprachige ökumenische Zeitschrift schlechthin¹⁶.

Der 1. August 1914 markiert dann im Kontext dieser frühen Denkmotive jene Erfahrung, die ihn im engeren Sinne zu einem konsequent »transnationalen« Theologen werden ließ, und zwar, worauf nicht genug hingewiesen werden kann, im Gegensatz zu einem unüberschaubaren Heer von Religionsintellektuellen aller Art, von Pfarrern, Kirchenvertretern und kirchlichen Publizisten, für die der Kriegsausbruch ein Erweckungserlebnis zu Nationalismus und Feindeshass gewesen ist. Bei Siegmund-Schultze hingegen steht jener Tag wie ein Anfangssignal seiner Karriere als Wortführer und Organisator der internationalen kirchlichen Friedensarbeit im Weltbund für Freundschaftsarbeit der Kirchen und des Internationalen Versöhnungsbundes. Zur selben Zeit, als sich die Weltkirchenkonferenz in Konstanz traf und Siegmund-Schultze in den Vorstand des neugegründeten Weltbundes gewählt wurde, erklärte das Deutsche Reich als Bündnispartner Österreich-Ungarns Russland den Krieg, und noch am Abend dieses Tages überschritten russische Kavallerieabteilungen die Grenze nach Ostpreußen.

Die Verwerfungen des Krieges bildeten den realgeschichtlichen Hintergrund für Siegmund-Schultzes frühes humanitäres Engagement. Dabei kannte er keine staatlichen Grenzen. Er stellte die Gefangenenseelsorge

15 Elisabeth HESSE, *Der Vater*, in: GRÜNBERG, *Friedenskirche* (wie Anm. 1), S. 394–422, hier S. 399.

16 Zur symbolischen Bedeutung der »Eiche« siehe GRESSEL, *Pionier* (wie Anm. 1), S. 150–151.

sowohl für britische wie deutsche Kriegsgefangene sicher. Gestützt auf Verbindungen zu amerikanischen Quäkern, organisierte er eine Schulspeisung für Berliner Kinder, und auf sein Betreiben wurde 1917 die deutschlandweit erste behördliche Jugendfürsorgeeinrichtung geschaffen, die er selbst im Kriegs- und Hungerwinter 1917/18 leitete.

Zu den nächsten Schritten in diesem bewegten Leben gehört die Uppsala-Reise im Oktober 1918, während der er, auf Einladung Nathan Söderbloms, Vorlesungen über »Die soziale Erneuerung des Christentums und die Einheit der Kirche« hielt. Es folgte die Übernahme einer Honorarprofessur für Jugendkunde und Jugendwohlfahrt an der Philosophischen Fakultät der Universität Berlin, später erweitert auf das gesamte Fachgebiet Sozialpädagogik und Sozialethik. Seit 1947 nahm er eine entsprechende Honorarprofessur an der Universität Münster wahr.

Ein eigenes erinnerungswürdiges Kapitel bilden Siegmund-Schultzes Bestrebungen, der nationalsozialistischen Judenverfolgung entgegenzuwirken, und auch hierin setzt er sich deutlich von einem Heer evangelischer Theologen der Zeit ab. Von Anfang an war ihm bewusst, um was es für die jüdischen Einwohner Deutschlands ging. Dabei verlor er, als das Büro der Sozialen Arbeitsgemeinschaft im Frühjahr 1933 geschlossen wurde, die Hauptstütze seines praktischen Einsatzes bereits früh. Aber auch das eigene Ergehen Siegmund-Schultzes war vom Moment der Machtergreifung an bedroht.

Bei diversen dokumentierten Hilfsmaßnahmen konnte er auf seinen Rückhalt als Sekretär des Weltbundes für Freundschaftsarbeit der Kirchen zurückgreifen. Doch beließ er es nicht bei Einzelaktionen. Die Basis für eine größer angelegte Unterstützung sollte durch die Einrichtung eines »Internationalen Hilfskomitees für deutsche Auswanderer jüdischer Abstammung« geschaffen werden. Tatsächlich schien dem Unternehmen Erfolg beschieden, doch unmittelbar vor der für den 1. Juli 1933 vorgesehenen Eröffnung wurde Siegmund-Schultze von der Geheimen Staatspolizei verhaftet. Die gegen ihn erhobenen Vorwürfe lauteten, er habe nachweislich »Hilfe für Juden in 93 Fällen« geleistet und an »umfassenden Plänen zur Rettung des gesamten deutschen Judentums« gearbeitet. Er konnte von Glück sagen, dass man es letztlich dabei bewenden ließ, ihn in die Schweiz abzuschieben¹⁷.

17 Eberhard RÖHM/Jörg THIERFELDER, Friedrich Siegmund-Schultzes Plan eines internationalen Hilfskomitees für deutsche Auswanderer jüdischer Abstammung, in: Dies., Juden – Christen – Deutsche, Bd. 1: 1933–1935. Ausgegrenzt, Stuttgart 1990 (calwer taschenbibliothek 8), S. 311–321; das Zitat (S. 316) bezieht sich auf ein Verhör durch die Gestapo. Eine wesentlich präzisere, teilweise auch davon abweichende Darstellung gibt GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 124–127, wo auch ein ausführliches (und nach Einschätzung des Autors zuverlässiges) Erinnerungsprotokoll Siegmund-Schultzes mitgeteilt wird. Das Verhör fand am 23. Juni 1933 statt und wurde durch Rudolf Diels vorgenommen, ebd., S. 125. Grotefeld diskutiert auch die Frage, inwiefern die Verhaftung dazu diente, Siegmund-Schultze dem Zugriff der SA zu entziehen,

Dort verbrachte er die gesamte Zeit bis zum Kriegsende und noch einige Monate darüber hinaus. In Deutschland übernahm während der Jahre bis 1945 die evangelische Kirche keine Treuhänderschaft für sein Werk. Die »Eiche« erschien zwar nach der Verhaftung des Herausgebers und seiner Abschiebung einige Monate weiter, war in dieser Zeit auch eines der wenigen kirchlichen Zeitschriften, in denen eine oppositionelle Gesinnung noch zum Ausdruck kam, doch entschloss Siegmund-Schultze sich dann, nach diversen Auseinandersetzungen mit dem Verleger Leopold Klotz, sie »zeitweilig«, wie es in einer Mitteilung an die Leser in der letzten Ausgabe hieß, einzustellen¹⁸.

Da er zur gleichen Zeit auch die kurzzeitig ausgeübte Mitherausgeberschaft der liberalprotestantischen Zeitschrift »Die Christliche Welt« niederlegte, beraubte er sich selbst der beiden wichtigsten noch verbliebenen Instrumente, auf die kirchliche Öffentlichkeit in Deutschland einzuwirken, doch sah er beides als den einzigen Weg an, der ihm in der gegebenen Situation realistisch und verantwortbar zu sein schien. In der Folge gingen zahlreiche Kontakte verloren. So waren die Schweizer Jahre, abgesehen von wenigen andauernden Verbindungen (darunter zu Hermann Maas und Dietrich Bonhoeffer), von einer gewissen Isoliertheit überschattet. Erst die biographischen Recherchen Stefan Grotefelds haben überhaupt eine präzise Vorstellung davon geweckt, was Siegmund-Schultze in jenen zwölf Exilsjahren getan hat¹⁹.

Aus heutiger Sicht von besonderem Gewicht ist Siegmund-Schultzes Ablehnung der nationalsozialistischen Rassenlehre; sie stand für ihn in einem schlechthinnigen Gegensatz zum christlichen Menschenbild. Allerdings scheute er sich, mit seiner Kritik offen hervorzutreten, ein Umstand, in dem sich die Fragilität seiner Situation spiegelt. Aber auch die Rücksicht auf weitere Opponenten der NS-Ideologie, etwa Dietrich Bonhoeffer, führte ihn mehrfach zu starker Selbstbeschränkung²⁰. Bereits in der Frühphase der nationalsozialistischen Herrschaft, als es im innerkirchlichen Streit um die Über-

was Diels ihm gegenüber stark betonte. Doch ist Diels' Haltung in der Konkurrenz zwischen Geheimer Staatspolizei und SA in dieser Zeit ihrerseits prekär. Zu dem zumindest in seinem zweiten Teil absurd anmutenden Vorwurf gegen Siegmund-Schultze siehe auch Hermann KOCHER, Rationierte Menschlichkeit. Schweizerischer Protestantismus im Spannungsfeld von Flüchtlingsnot und öffentlicher Flüchtlingspolitik der Schweiz 1933–1948, Zürich 1996, S. 518.

18 Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, An die Leser, in: Die Eiche 21 (1933), Ausgabe Nr. 4 vom 30. Dezember 1933, S. 333. Schon am 16. August 1933 hatte er resigniert an den Mitherausgeber Yngve Brilioth geschrieben: »Zu politischen Fragen dürfen wir zur Zeit in der »Eiche« überhaupt nicht sprechen; [...]«, zitiert nach GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 146.

19 Siegmund-Schultze war während seiner Schweizer Jahre Studentenfarrer und Gastdozent, außerdem engagierte er sich in der Flüchtlingshilfe. Dazu siehe ausführlich GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 204–257.

20 Vgl. Ebergard BETHGE, Dietrich Bonhoeffer. Theologe, Christ, Zeitgenosse, München 41986, S. 370f.

nahme des sogenannten »Arierparagraphen« aus dem staatlichen Beamtenrecht ging, formulierte Siegmund-Schultze seinen Standpunkt mit rigoroser Klarheit und in charakteristischer Diktion:

Gott läßt sich durch nichts und durch niemanden beiseite schieben. Keine Größe, auch nicht das, was um am teuersten ist, darf einen Totalitätsanspruch ihm gegenüber erheben. Christus ist unumschränkt unser Herr; in letzten Dingen kann es keinen Führer neben ihm geben. Der Heilige Geist verpflichtet die Christgläubigen unbedingt; ein Ausschluß, eine Minderwertigkeit, auch nur eine Ferne von Gliedern dieser Gemeinschaft gegenüber den anderen auf Grund von Rasse oder Volkstum ist für Christen nicht denkbar²¹.

Nach dem Krieg wollte eine Wiederanknüpfung an das frühere Werk nicht gelingen. Hier muss man wohl auch gewisse Züge im nicht einfachen, vielfach als schroff beschriebenen Charakter Siegmund-Schultzes in Rechnung stellen, wie auch den Unwillen, über die Vergangenheit hinwegzusehen. Eine 1946 ergangene Berufung an die Humboldt-Universität im sowjetischen Sektor Berlins auf eine ordentliche Professur für Sozialpädagogik und Sozialethik schlug er aus. Zu stark war das Bestreben, die Tradition der Sozialen Arbeitsgemeinschaft möglichst authentisch fortzuführen, und das schien ihm unter den dort gegebenen Umständen nicht möglich zu sein.

So blieb Siegmund-Schultzes Lebenswerk gebrochen. Er wirkte an der Westfälischen Wilhelms-Universität zu Münster als Professor für Sozialpädagogik und Sozialethik, gründete 1948 die Jugend-Wohlfahrtsschule Dortmund, die er bis 1954 leitete, und war dann noch einmal fünf Jahre später der maßgebliche Kopf bei der Errichtung des Ökumenischen Archivs in Soest (1959), heute als Bestand des Evangelischen Zentralarchivs eine Hauptquelle der historischen Ökumeneforschung. Manchem mag auch noch in Erinnerung sein, dass Siegmund-Schultze innerhalb der Evangelischen Kirche in vorderster Reihe der Opponenten stand, als der Kampf um die Wiederbewaffnung ausgetragen wurde. In diesen Zusammenhang gehört sein Insistieren auf dem grundgesetzlich garantierten Recht auf Kriegsdienstverweigerung²². 1957 wirkte er an der Gründung der »Zentralstelle KDV« (Zentralstelle für Recht und Schutz der Kriegsdienstverweigerer aus Gewissensgründen e. V.) mit, deren Präsident er bis 1959 war²³. Dabei war auch bei diesen

21 Zitiert nach GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 149. Es handelt sich um eine Passage aus Siegmund-Schultzes Manuskript für den »Rundschau«-Text (eine ständige Rubrik der Zeitschrift) zum letzten erschienenen Heft der »Eiche«. Dass in diesem Heft die »Rundschau« gänzlich fehlte, ging auf die Auseinandersetzungen mit dem Verleger zurück.

22 Siehe allerdings auch schon den Aufsatz »Zivildienst« von 1925, in: Die Eiche 13 (1925), S. 34–36.

23 Andreas PERMIEN, Protestantismus und Wiederbewaffnung 1950–1955. Die Kritik in der Evan-

Themen für Siegmund-Schultze die Ebene prinzipieller Bedeutsamkeit rasch erreicht. In den theologischen Aussagen über die Beziehungen der Kirche zu Staat und Gesellschaft, zu Frieden und Ökumene stand stets das Wesen der Kirche selbst zur Disposition.

4. Ökumene und Internationalität

Siegmund-Schultze war bereits vom ökumenischen Gedanken erfasst, als andere kaum je das Wort gehört hatten. Noch als Unterprimaner am Elisabeth-Gymnasium in Breslau faszinierte ihn die ökumenische Programmatik des amerikanischen YMCA-Sekretärs John Raleigh Mott (1865–1955) – Jahrzehnte später Träger des Friedensnobelpreises – über »Die Evangelisation der Welt in dieser Generation«²⁴. Die gesamte theologische Thematik erschloss er sich aus einer konsequent auf den Sozialcharakter des Christentums eingestellten Perspektive, womit er in der Linie der sozialgeschichtlich angelegten Protestantismustheorie Ernst Troeltschs steht. Glaube und Frömmigkeit sind für ihn konkret fassbare, in ihrer seelischen Fundierung oder ihrer sozialen Umsetzung greifbare Phänomene. Insofern führt von seiner Marburger Dissertation über »Schleiermachers Psychologie in ihrer Bedeutung für die Glaubenslehre« (Tübingen 1913) ein gerader Weg zu seinen Studien über »Das religiöse Erleben der Arbeiterschaft während des Krieges«, die er 1915 in Martin Rades »Christlicher Welt« veröffentlichte²⁵.

In den Jahren als Studieninspektor am Königlichen Domkandidatenstift in Berlin intensivierte sich Siegmund-Schultzes ökumenisches Engagement, und nun knüpfte er auch bereits erste Fäden eines später überaus engen und weiträumigen Netzwerkes. Die Mitwirkung im »Kirchlichen Komitee« ging zum Beispiel auf einen Besuch des britischen Politikers Joseph Allen Baker (1852–1918) zurück. Baker, ein Quäker, war Vorsitzender der London Free-Church Federation und äußerst aktiver Pazifist.

Bakers Reise diente der Vorbereitung einer von deutschen Theologen unternommenen Friedensfahrt nach England. Dieses Erlebnis war für Sieg-

gelischen Kirche im Rheinland und der Evangelischen Kirche von Westfalen an Adenauers Wiederbewaffnungspolitik. Zwei regionale Fallstudien, Köln/Bonn 1994 (SVRKG 112). Siehe anstelle einer Vielzahl anderer Texte und inzwischen publizierter Dokumente den kleinen Aufsatz: Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Die deutsche Friedensbewegung 1945–1953, in: Friedens-Warte 52 (1954), S. 154–162.

24 John R. MOTT, *The Evangelization of the world in this generation*, New York 1901. Die deutsche Übersetzung von Elisabeth Groeben erschien noch im selben Jahr im Berliner Verlag der Deutschen Orient-Mission. Der Titel von Motts weitverbreitetem Buch wurde zu einem Slogan der Missionsbewegung im frühen zwanzigsten Jahrhundert.

25 Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, *Das religiöse Erleben der Arbeiterschaft während des Krieges*, in: *Die Christliche Welt* 29 (1915), Sp. 742–746; 755–758.

mund-Schultze von weichenstellender Bedeutung. Er kam in Kontakt mit den wichtigsten Vertretern der anglikanischen Kirche von England sowie der dortigen Freikirchen. Alle christlichen Kirchen Großbritanniens gehörten dem Komitee an; den Vorsitz führte der Erzbischof von Canterbury. Insbesondere die umtriebigen Quäker vermittelten Siegmund-Schultze ein völlig neues Bild von der Rolle und Bedeutung des freikirchlichen Sektors. Der scharfe Kontrast der gesamtkirchlichen Situation in den angelsächsischen Ländern zur staatskirchlich geprägten Kirchenlandschaft des wilhelminischen Deutschland stellte ihm deren relativen, geschichtlich und politisch bedingten Charakter deutlich vor Augen.

Im Einzelnen ließe sich an dieser Stelle auf eine erstaunliche Vielzahl kirchlich-pazifistischer Initiativen und Vereinigungen eingehen, an denen Siegmund-Schultze, zum Teil in maßgeblicher Funktion, mitgewirkt hat. Jeder einzelne Jahrgang der »Eiche« bezeugt die ungeheure Intensität seines Einsatzes, dazu auch die enge Vernetzung in der internationalen ökumenischen Bewegung, die ungewöhnliche Weltläufigkeit und geistige Aufgeschlossenheit des Herausgebers²⁶.

»Grundsätzliche« Überlegungen dagegen stellte der praktisch eingestellte Theologe nur dann an, wenn ihn die politische oder kirchenpolitische Situation dazu veranlasste. Dies war etwa im Umfeld des Kriegsausbruchs 1939 der Fall. Nach dem Scheitern sämtlicher kirchlicher Friedensappelle im August des Jahres, ging es für ihn um die Zukunft des pazifistischen Gedankens schlechthin. Sobald sich ein Angriff des nationalsozialistischen Deutschland auf die Schweiz als realistische Gefahr erwies, konnte eine von dort aus formulierte Lagebeurteilung nicht mehr von konsequent pazifistischen Voraussetzungen ausgehen. Deshalb vertrat Siegmund-Schultze nun die Auffassung, dass mit Ausbruch des Krieges die Entscheidung über das gewissensmäßig vertretbare eigene Verhalten nicht mehr auf dem Wege des Rechtes, sondern dem der Gewalt zu fällen sei. Vor die Frage des Kriegsdienstes gestellt, meinte er nun »dem einzelnen« sagen zu müssen, dass er sich »einer Forderung der Allgemeinheit« nur dann entziehen solle, wenn er dazu »in der Nachfolge Christi die Gewissheit gefunden« habe. Der Weg der Gewaltlosigkeit erscheint ihm jetzt mehr denn je als »ein Weg der Wenigen,

26 Hierzu liegen einige Untersuchungen vor, die zum Teil weit ins Detail gehen; siehe Reinhard FRIELING, *Die Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung 1910–1937* unter besonderer Berücksichtigung des Beitrages der deutschen evangelischen Theologen und der evangelischen Kirchen in Deutschland, Göttingen 1970 (KiKonf 16); Wolfram WEISSE, *Praktisches Christentum und Reich Gottes. Die ökumenische Bewegung Life and Work 1919–1937*, Göttingen 1991 (KiKonf 31); Jutta NEHRING, *Evangelische Kirche und Völkerbund. Nationale und internationale Positionen im deutschen Protestantismus zwischen 1918/19 und 1927*, Hamburg 1998 (Beiträge zur deutschen und europäischen Geschichte 23).

der Berufenen, der zu schwerem Leid Bereiten, der trotz der der Gegenwart an die göttliche Stimme Glaubenden«²⁷.

Angesichts der unmittelbaren persönlichen Entscheidungssituation entwickelt Siegmund-Schultze hier eine Zweistufenethik, aus der sich ablesen lässt, dass er dem Pazifismus nicht mehr die Kraft zutraut, eine Beendigung des Krieges zu bewirken. Seine Hoffnungen richteten sich jetzt auf den deutschen Widerstand, zu dem er – und zwar zum Teil auch schon vor Ausbruch der Kampfhandlungen – seine Kontakte intensiviert²⁸.

5. Die Theologie im Konzept »Praktisches Christentum«

Im vorliegenden Zusammenhang geht es darum, Siegmund-Schultze als einen Theoretiker des interkulturellen Neuansatzes der protestantischen Theologie zu kennzeichnen. Es soll der gedankliche Boden für seinen ökumenischen Einsatz, also die theologische Motivation herausgestellt werden. Dieser Seite hat Siegmund-Schultze sich in seinen Publikationen und anderen schriftlich niedergelegten Äußerungen zur Ökumenethematik selten explizit gewidmet und sie schon gar nicht in einem umfassenderen Sinne systematisch entfaltet. Alle seine theologischen Arbeiten sind fragmentarisch, oft auch von situativem Charakter.

Konsequenz und argumentative Schlüssigkeit mangelt ihnen deswegen aber nicht. Vor allem wäre es eine krasse Fehleinschätzung, ihm zu unterstellen, die theologische Untermauerung seines dezidiert von einer Politik der Transnationalität geprägten Ökumeneverständnisses sei nur nachrangig bedeutsam. Es gibt keinerlei Grund, und das ist vor allem in den neueren biographischen und zeitgeschichtlichen Forschungsbeiträgen deutlich geworden, ihm einen Mangel an theologischer Reflektiertheit vorzuwerfen. Siegmund-Schultze ist eine jener raren Figuren in der jüngeren protestantischen Theologiegeschichte, die die spezifischen Bedingtheiten einer auf nationalkulturellen Voraussetzungen gegründeten theologischen Theoriebildung erkannt und problematisiert haben und deren Bestreben tatsächlich auf die Überwindung solcher Vorgaben abzielte.

27 Rundbrief an Freunde und Mitstreiter zu Weihnachten 1939, zitiert nach GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 286–287. Vgl. zu diesem Text auch Eberhard RÖHM, Sterben für den Frieden. Spurensicherung. Hermann Stöhr (1898–1940) und die ökumenische Friedensbewegung, Stuttgart 1985, S. 211–212.

28 Zu den Beziehungen zum Widerstand siehe GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 299–332. Das Modell der »Stufenethik« verbindet Siegmund-Schultze mit Troeltsch, siehe etwa Ernst TROELTSCH, Der Völkerkrieg und das Christentum, in: Die Christliche Welt 29 (1915), Sp. 294–303.

Dabei ist er nicht von einem relativistischen Konzept postmoderner Multireligiosität ausgegangen, in das sich inzwischen jene »Theologien der Religionen« größtenteils überführt haben, von denen vor dreißig Jahren so viel Ausstrahlung ausging. Siegmund-Schultze ging es nicht um »Pluralitätsfähigkeit«, die die christliche Theologie im Angesicht und zur mittelbaren Abwehr einer nach Europa einbrechenden Welle nichtchristlicher Religionstypen ausbilden müsse. Vielmehr war er geradezu beseelt von dem Willen, die theologische Begriffs- und Gedankenarbeit selbst aus ihren traditionsbestimmten nationalen Kulturverankerungen zu lösen. Dabei hatte er zu keinem Zeitpunkt den Anspruch, seine Intentionen durch eine in alle Richtungen ausdifferenzierte theoretische Selbstklärung zu kennzeichnen. Insofern stand ihm in der Tat die damit gegebene Aufgabe nicht im Mittelpunkt, zumal es für ihn, der selbst stark in kooperativen Mustern dachte und arbeitete, nicht darum gehen konnte, alle Aspekte des Unternehmens selbst und sogleich auszuführen. In seinen theologischen Reflektionen beschränkte Siegmund-Schultze sich darauf, die prägenden Linien zu skizzieren. Der dafür mehr als alles andere charakteristische Leitbegriff ist der des »Praktischen Christentums«.

Die programmatische Zusammenstellung von »Praxis« bzw. »Praktik« und »Christentum« ist keine Erfindung Siegmund-Schultzes²⁹. Bei ihm aber wird der Begriff »Praktisches Christentum« zur Keimzelle für eine weitreichende Transformation. Damit ist die Frage nach der Tragfähigkeit des sozialethischen Konzepts nicht beantwortet. In der Prägung durch Siegmund-Schultze erscheint der Terminus »Praktisches Christentum« wie eine Chiffre. Er wird zu einem herausgehobenen Begriff im Vokabular der neuen Theologie, so wie der Ausdruck »Primat der Tat« den Dreh- und Angelpunkt ihrer Selbstbeschreibung bildet³⁰.

Versucht man, sich in einer Gesamtschau das Profil der deutschsprachigen evangelischen Theologie des zwanzigsten Jahrhunderts zu vergegenwärtigen, dann erscheint Siegmund-Schultze als der entscheidende Ideengeber für ein Konzept theologischer Theoriebildung, deren primäres Charakteris-

29 »Das Christentum ist Praktik«, so hat Ernst Troeltsch das Ergebnis seiner Studien zur Wandlungsgeschichte des Christentums zusammenfassen können. Vgl. Werner ELERT, *Morphologie des Luthertums*, Bd. 1: *Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert*. Verbesserter Nachdruck der ersten Auflage [von 1931], München 1952, S. 5.

30 Mit dem Ausdruck »Primat der Tat« charakterisiert Grotefeld einen wesentlichen Zug in Siegmund-Schultzes theologischem Denken, siehe GROTEFELD, *Ökumeniker* (wie Anm. 11), S. 22–32. Eine erhebliche Rolle spielten dabei Anregungen, die Siegmund-Schultze von Wilhelm Herrmann bezog und die von Grotefeld präzise herausgearbeitet werden. Siehe auch Paul CIUPKE, *Friedrich Siegmund-Schultze und die Volksbildung in der Weimarer Zeit*, in: Heinz-Elmar TENORTH u.a. (Hg.), *Friedrich Siegmund-Schultze (1885–1969)*, S. 85–101, insbesondere den Abschnitt »Siegmund-Schultzes pädagogisches und politisches Selbstverständnis und die Entwicklungen in der Weimarer Republik«, ebd., S. 99–101.

tikum in einer »transnationalen«, das heißt die nationalen Kulturen überspannenden Akzentuierung besteht. Im Folgenden werden einige Aspekte dieses Konzeptes diskutiert. Es ist dann aber auch die Frage zu stellen, ob wir es hier mit einem theologiegeschichtlichen Impuls zu tun haben, dessen Anregungskraft nach wie vor brauchbar ist, oder ob wir uns auf den Standpunkt einer historisierenden Distanznahme und Archivierung zu beschränken haben.

6. Versöhnung und Reich Gottes

Siegmund-Schultze konzentriert sich in seinem theologischen Denken auf das ethische Themenfeld. Man kann ihn als Theologen angemessen würdigen, indem man seine Ansätze zu einer Begründung der theologischen Ethik als Sozialethik rekonstruiert. Arrangiert um die Zentralfiguren Personalität und Sozialität, kann Siegmund-Schultzes Sozialethik als ein einziger Appell zu einer »sozialen Erneuerung des Christentums« gelesen werden³¹. Das Verdienst, das er sich mit diesen Anstrengungen erworben hat, ist unbezweifelbar. In Anknüpfung an Wilhelm Herrmann, seinen Doktorvater, räumt erst Siegmund-Schultze etwa dem Thema »Arbeit« einen angemessenen Raum in der ethisch-theologischen Systematik ein³².

Ungeachtet des spezifischen Charakters seines literarischen Werkes hat Siegmund-Schultze die inhaltlichen Grundbestimmungen seiner Ethik hinreichend deutlich entfaltet: Die programmatischen Erörterungen zur dyadischen Struktur von Gerechtigkeit und Liebe, zu dem Konzept Nachfolge oder zu den theologischen Basisbegriffen Schuld und Inkarnation, die beide bei ihm in auffälliger Häufigkeit in den verschiedensten Zusammenhängen wiederkehren, demonstrieren seine Fähigkeit zu intensiver theologischer Begriffsarbeit. Dabei hat er in seiner Umgestaltung der Inkarnations- zu einer Deszenz- bzw. Kondeszenzfigur durchaus auch Ambitionen als theologischer Theoretiker im engeren Sinne bewiesen.

31 Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Die soziale Erneuerung des Christentums und die Einheit der Kirche [1918], in: Die Eiche 11 (1923), S. 1–14, Nachdruck im Sammelband: GRÜNBERG, Friedenskirche (wie Anm. 1), S. 23–43. Siehe auch: F. SIEGMUND-SCHULTZE (Hg.), Die soziale Botschaft des Christentums, für unsre Zeit dargestellt in Ansprachen von Männern und Frauen verschiedener Richtungen und Parteien, Halle (Saale) 1921.

32 Vgl. Wilhelm HERRMANN, Ethik, Tübingen ⁵1913 (GThW 5.2). Siehe hier insbesondere den Abschnitt »Der Dienst Gottes in der Kulturgesellschaft«, ebd., S. 191–213. Unter anderem heißt es bei Herrmann: »Das nächste ist, daß wir selbst unserer Arbeit einen christlichen Charakter geben. Das tun wir, indem wir uns klar machen, daß sie ein Dienst ist, den wir mit unserem Leben in der Welt Gott zu leisten haben. Dazu müssen wir einsehen, daß sie ein Beitrag zur Verwirklichung des Guten in der Welt ist. Ist das wirklich unsere Überzeugung geworden, so haben wir ein Bewußtsein von der Würde unserer Arbeit«, ebd., S. 198.

Es ist überdies im Auge zu behalten, dass es den Intentionen Siegmund-Schultzes zuwiderliefe, ethische und dogmatisch-theologische Fragestellungen in zwei methodisch und thematisch abgetrennte Felder zu zerlegen. In seinem Selbstverständnis als Theologe dachte er integrativ, und der »Primat der Tat« erstreckte sich, wie seine engagierte Mahnung an Theologie und Kirche zur Wahrnehmung ihrer sozialen Verantwortung zeigen, als Zielanzeige für die geforderte Erneuerung des Christentums auf alle Dimensionen seiner Theologiekritik³³.

Von diesen Bemühungen aus ist es aber angezeigt, das Augenmerk auf diejenigen Stellen zu richten, an denen Siegmund-Schultzes Herausarbeitung der theologischen Thematik von den Grundmotiven seines Praxiskonzeptes aus gelenkt wird. Sein Einsatz als Ökumeniker und christlicher Pazifist korrespondiert dem Programm einer interkulturellen Transformation der Theologie. Was als Widerspiegelung partikularkultureller Wertungen, Urteilmuster und Wahrheitsbehauptungen anzusehen ist, soll mittels fortschreitender Identifizierung aufgelöst und ersetzt werden durch nichtpartikulare – eben nicht an nationale Wertkriterien gebundene – Expositionen des christlichen Prinzips.

Formuliert man die Aufgabe so, dann lässt sich auch erkennen, dass Siegmund-Schultze mit dem Projekt eines interkulturellen Neuansatzes der theologischen Begriffsbildung in seiner Zeit nicht alleine gestanden hat. Er erweist sich auch in dieser Hinsicht als Schüler seiner Marburger Lehrer. Er bewegt sich, allerdings in ungewöhnlicher Konsequenz, innerhalb von deren theologischen Horizonterweiterungen, und es lag insofern auch durchaus nahe, wenn Martin Rade sich – zur Überraschung vieler und Empörung mancher seiner Freunde und Mitstreiter im Kreis der »Freunde der Christlichen Welt« – gerade ihn als seinen Nachfolger in der Herausgeberschaft der »Christlichen Welt« wünschte³⁴.

Die beiden kardinalen Kategorien, gleichsam Antriebskräfte der theologischen Bewegung, sind die bereits von Albrecht Ritschl in den Mittelpunkt gerückten Begriffe »Versöhnung« und »Reich Gottes«. Siegmund-

33 Vgl. Stefan GROTEFELD im erwähnten Abschnitt unter diesem Titel; siehe dort auch die Schilderung des von Bultmann vorgebrachten Protestes gegen Siegmund-Schultzes Position und dessen anschließendes Werben um Karl Barth, S. 31.

34 Tatsächlich hat Siegmund-Schultze diese Funktion gemeinsam mit Hermann Mulert in den Jahren 1932 und 1933 ausgeübt. Abgesehen von der Betreuung der sozialetischen und friedenspolitischen Artikel hat er aber an den redaktionellen Arbeiten keinen Anteil gehabt. Selbst verfasst hat er in den zwei Jahren nur wenige Beiträge. Auf eigenen Wunsch schied er dann Ende 1933 aus der Redaktion wieder aus. In der Begründung gab er der Einsicht Ausdruck, dass »mein Name gegenwärtig der C.W. nicht nutzen, sondern eher schaden kann«, Brief an Mulert vom 21. November 1933, zit. nach GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 151.

Schultze thematisiert sie nun aber nicht als Zentrum einer organisierten Glaubensinterpretation, sondern im Sinne von Übungen theologischer Reflexivität.

Den Ausgang nimmt er von 2. Kor 5, 18–21, einer paulinischen Auslegung des Versöhnungswerkes Christi. Alle kirchliche Sozial- und Friedensarbeit ist in diesem heilsgeschichtlichen Grund verankert³⁵. Das Schwergewicht wird dabei auf die bereits geschehene Realität von Versöhnung gelegt. Sie betrifft nicht allein das Verhältnis von Gott und Mensch, sondern auch die Beziehung der Menschen untereinander. Im »Leib Christi« ist die Menschheit geeint, und wie Gott die Menschen in Christus versöhnt habe, so sollen diese sich untereinander versöhnen. Von hier aus wendet Siegmund-Schultze sich gegen ein Modell von Versöhnung, das auf Volks- oder Völkergemeinschaften bezogen ist³⁶.

Siegmund-Schultze reflektiert mit dem universalistischen Versöhnungskonzept eine sehr negative zeitdiagnostische Perspektive. Zerrissenheit, Klassendifferenzierung und Sozialerfall kennzeichnen ihm zufolge die Gesellschaft und sind verantwortlich für das Aufkommen nationalistischer Positionen. Dem stellt er ein Gemeinschaftsideal entgegen, in dem vom Versöhnungsgedanken aus nationalistische Tendenzen unterlaufen werden. Gleichzeitig dient er als Motor gegenüber dem klassenkämpferischen Impetus von Links.

Dies kommt auch in seinen Erörterungen zur spezifisch deutschen Situation nach den Weltkriegen zum Ausdruck. In beiden Fällen ging es ihm um den Zusammenhang von Versöhnung und Vergebung. Nach dem Ersten Weltkrieg trat Siegmund-Schultze für eine Anerkennung der deutschen Kriegsschuld ein³⁷. Und in einem späten, unvollendeten Aufsatz setzte er sich mit der Verstrickung zahlreicher Deutscher in den Holocaust auseinander³⁸.

Keine herausgehobene Rolle spielt das eschatologische Motiv. Von Seiten konservativer Ritschl-Schüler sah er sich deshalb dem Vorwurf ausgesetzt, zu einer Delegitimierung der Kirche beizutragen. Siegmund-Schultze sieht die Kirche als eine vom Geist Gottes durchwaltete Gemeinschaft der Heili-

35 Vgl. dazu auch die grundsätzlichen Ausführungen Siegmund-Schultzes in dem undatiert überlieferten Text »Ursprung, Problematik und Zielsetzung der christlichen Arbeit für den Frieden«, abgedruckt in: DELFS, Aktiver Friede (wie Anm. 5), S. 19–23.

36 Vgl. GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 54.

37 Zum französischen Verhalten an der Ruhr, in: Die Eiche 12 (1924), S. 1–2; hier heißt es: »Wir kommen um die bittere Not einer Erkenntnis unserer Schuld nicht herum. Nur Schuldenerkenntnis öffnet das Herz des Feindes«, ebd., S. 2.

38 [Die Maschinerie des Mordes ist international verteilt.] Titellooses, undatiertes Manuskript, aus dem Nachlass abgedruckt in: GRÜNBERG, Friedenskirche (wie Anm. 1), S. 258–259. Als Ursachen für die Bereitschaft zur Mittäterschaft betrachtet Siegmund-Schultze Prägungen aus überholten Traditionen, Aggressivität, Hassbereitschaft und Gleichgültigkeit gegenüber dem Rüstungswettlauf.

gen. In wahrer Gestalt sei sie bisher nicht in Erscheinung getreten. Auch der Ritschlschen Auffassung, dem Reich Gottes entspreche auf Erden ein »Reich sittlicher Gerechtigkeit« als »innerweltliches Korrelat«, widersprach er: »Meine Auffassung vom Gottesreich läßt den überweltlichen Charakter desselben nicht außer acht, aber kennt viel Lebendigeres als jene mehr oder minder verritschlten Kantiana, kennt: die Königsherrschaft Jesu, der wir dienen – das ist Reich Gottes«³⁹. In der neulutherischen dichotomischen Scheidung von Reich Gottes und Welt sah er eine schwerwiegende Fehlorientierung protestantischer Theologie. Hingegen gelte es, den Dienst am Gottesreich zu betonen und diese Aufgabe nicht auf den Raum der Kirche zu beschränken.

Kennzeichnend für Siegmund-Schultzes Denken ist an dieser Stelle ein entschieden aktivistischer Zug: »Der Zukunftsglaube im Reichgottesgedanken ist Diesseitiglaube [...], d.h. Glaube an Gerechtigkeit und Frieden auf der Erde«⁴⁰. Von hier aus ist auch das apodiktische Votum zu verstehen, wonach »das christliche Wort, dem nicht die christliche Tat entspricht«, »für Jesus nichts wert« sei. Denn »wie ein roter Faden zieht sich durch sein [Jesu] Leben der Kampf gegen die Heuchelei, gegen das Wortemachen und Reden ohne entsprechendes Tun. Er verlangt: Seid Täter des Wortes!«⁴¹ In einer kompakten Erörterung der sozialetischen Bedeutung der Bergpredigt heißt es, ein Nein im Handeln mache das Ja-Sagen, das Bekenntnis, wertlos. Stattdessen schärft Siegmund-Schultze den von ihm auch sonst mehrfach zitierten Leitsatz des Grafen Zinzendorf ein: »Es gehe Tat und Wort in gleichen Schritten fort«⁴².

Siegmund-Schultze nähert sich in seinen Überlegungen zum Reich Gottes dem Religiösen Sozialismus stark an, besonders den Positionen von Leonhard Ragaz, dessen »große Wende im Leben« die Entdeckung des Glaubens an das kommende Gottesreich in der Gegenwart gewesen war⁴³. Sozial- und Friedensarbeit sind Reich Gottes-Arbeit. Solange die Kirchen vor dieser Aufgabe versagten, müssten kleinere religiöse Gemeinschaften an ihre Stelle treten und, stellvertretend für sie, am Bau des Reiches Gottes arbeiten. Kirche und Staat sah Siegmund-Schultze dagegen in einer eklatanten Verkennung

39 Siegmund-Schultze formuliert diese Sätze im Kontext einer Kontroverse mit dem lutherischen Theologen Theodor Kaftan, die ihren Niederschlag im Jahrgang 1921 der »Eiche« gefunden hat. Vgl. dazu das Referat von GROTEFELD, Ökumeniker (wie Anm. 11), S. 55–59 (»Reich Gottes und Königsherrschaft Christi«), Zitat S. 57.

40 Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Zur Frage der Kirche. Antwort des Herausgebers, in: Die Eiche 9 (1921), S. 313–315, hier S. 314.

41 Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Die soziale Erneuerung des Christentums, S. 3.

42 Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Die sozialetische Bedeutung der Bergpredigt, in: Akademisch-Soziale Monatsschrift 9 (1925), S. 63–69, hier S. 64.

43 Arthur RICH, Theologische Einführung, in: Christine RAGAZ/Markus MATTMÜLLER/Arthur RICH (Hg.), Leonhard Ragaz in seinen Briefen, Bd. I: 1887–1914, Zürich 1966, S. IX–XLIV, hier S. XXI.

ihrer wesentlichen sozialpolitischen Aufgaben befangen. Getragen würden sie dabei von einer Scheidung von »Reich Gottes« und »Welt«, wie sie im Neuluthertum ausgebildet worden war und deren charakteristische Eigenart darauf hinauslaufe, der Kirche als dem weltunterschiedenen Raum der Arbeit am Gottesreich eine vom Gedanken des Reiches Gottes selbst her entmächtigte Sonderstellung zuzuweisen. Jeder Form eines ekklesiologischen Exklusivismus setzte Siegmund-Schultze sich vehement entgegen. Sein Konzept von »Weltversöhnung« lässt keinen Raum für Abgrenzungsstrategien dieser Art.

Von Ragaz übernahm er auch eine Auslegung christlicher Existenz, bei der es in erster Linie um den Dienst des Menschen an dem in der Welt bestehenden Reich Gottes geht. Dabei ist die Arbeit am Gottesreich keine Aufgabe, deren Ausführung sich nur auf die christliche Gemeinde und die Kirche insgesamt beschränkt. Vielmehr erstreckt sich der christlich motivierte Handlungsappell weit über den Raum der Kirche, und zwar so, dass er selbst dort als faktisch erfüllt betrachtet werden kann, wo der Akteur mit seinem eigenen Handeln überhaupt keine religiöse Motivation verbindet⁴⁴. Siegmund-Schultze befindet sich hier auf dem Weg zu einer Anerkennungstheorie, die den säkularen und postkonfessionellen Charakter der Moderne realistisch erfasst.

Die zentrale Ordnungsgröße, von der aus sich die partikularen politischen und sozialen Einheiten aufeinander zu entwickeln sollen, sind universale »Kulturwerte«, die allerdings, so muss man einschränkend sagen, bei Siegmund-Schultze insgesamt einem protestantisch-europäischen Wertekanon entstammen⁴⁵. So sehr »Versöhnung« als theologischer Konzeptbegriff politische Konnotationen überwinden soll, so sehr treten diese dann aber, wenn es um Formen der sozialen oder politischen Realisierung geht, wieder klar zutage. Im Kern bleibt Versöhnung bei Siegmund-Schultze »Völkerversöhnung«⁴⁶.

44 Vgl. die Schlusspassagen in »Die soziale Erneuerung des Christentums und die Einheit der Kirche«. Dass allerdings insgesamt der christlichen Gemeinschaft eine spezifische Rolle im Prozess der »Erneuerung« zukommt, wird etwa aus der Feststellung deutlich, wonach »die soziale Erneuerung der Menschheit [...] an der sozialen Erneuerung des Christentums« hängt, ebd., S. 24. – Mit meiner positiven Einschätzung stelle ich mich einer Kritik entgegen, die Siegmund-Schultze vorwirft, er habe Christentum und »Sozialismus« »romantisierend harmonisiert«, Adam WEYER, Kirche im Arbeiterviertel, Gütersloh 1971 (SEE 7), S. 147; siehe auch Gottfried KRETZSCHMARS meines Erachtens zutreffende Argumentation in seiner Rezension von Weyers Buch, in: ThLZ 97 (1972), Sp. 229–230.

45 Siehe etwa Friedrich SIEGMUND-SCHULTZE, Warum wir unsere deutsch-britische Freundschaftsarbeit treiben, in: Die Eiche 2 (1914), S. 3–11.

46 Diese Gebundenheit wird deutlich sichtbar in einem Vortrag über »Die Bedeutung der evangelischen und sozialen Gedanken für die künftige Wiederannäherung der christlichen Völker«, den SIEGMUND-SCHULTZE 1918 vor dem Evangelisch-Sozialen Kongress in Leipzig gehalten hat:

7. Wissen und Wärme: Siegmond-Schultze und die Theologie heute

Siegmond-Schultzes theologisches Denken ist aus einer kritischen Wahrnehmung der gesellschaftlichen Realität erwachsen. Mit seiner Kritik widersetzt er sich der Verflochtenheit in nationalpartikuläre weltanschauliche Voraussetzungen. Solche Voraussetzungen aber unterliegen starken Wandlungen. Was kann also Siegmond-Schultzes Mahnung vor einer Selbstausslieferung der Theologie an menschheitstrennende Ideologeme heute bedeuten? Aber auch, was die Theologie selbst betrifft, unterliegen wir völlig anderen Rahmenbedingungen; die Theologie ist abgedrängt. Es besteht die Gefahr, dass auch die revisionsbereiteste Theologie nicht mehr anders denn als eine Schutzvorrichtung, als hilflos agierendes apologetisches Unternehmen wahrgenommen wird.

Die Hinweise und Andeutungen, die Siegmond-Schultze für eine interkulturelle Theologie gibt, mögen noch so flackernd und unbestimmt sein. Sie schließen aber doch eine ernsthafte Theorie theologischer Transformation ein und unterscheiden sich insofern von ganz anders gelagerten Inanspruchnahmen des Begriffes⁴⁷. Sie leisten für die Aufgabenstellung heute vielleicht nicht viel, weil sich die Situation zu stark verändert hat. Immerhin hat sie sich aber doch in eine Richtung verändert, die Siegmond-Schultze gewiss nicht fassungslos gemacht hätte. Auch in der Theologie muss man sich ohne Illusionen bewusst machen, dass das Wesen von Modernisierung nicht in einer wie auch immer aussehenden Modernität besteht. Die Reflexion erfasst das Wesen von Modernisierung nur in dem Begriff der Mobilität. Evidenzen müssen gestärkt werden im Gegenüber zu einem Veränderungsdruck, der sich zunehmend auch auf den Möglichkeitsraum stabiler Lebensvollzüge erstreckt.

Die Realitätsbehauptungen der theologischen Glaubensauslegung haben standzuhalten gegen eine wachsende Bewusstseinsprägung aus den Präntationen virtueller Realitäten. Noch stärker als es im Falle der Religionsex-

Die Verhandlungen des 27. und 28. Evangelisch-Sozialen Kongresses in Leipzig 1918 und Berlin 1920, Göttingen 1921, S. 5–29.

47 Wie unklar und missfällig die Situation im Umfeld des Terminus »Interkulturelle Theologie« derzeit noch ist, wird aus dem Umstand sichtbar, dass er momentan mit besonderer Vehemenz von solchen Kreisen für sich reklamiert wird, die im Kern dem klassischen Ansatz der Missionstheologie verpflichtet sind. Seit 2008 erscheint das 1816 begründete »Evangelische Missions-Magazin« (bzw. die »Evangelische Missions-Zeitschrift«, von 1975 bis 2007 »Zeitschrift für Mission«) unter dem Namen »Interkulturelle Theologie. Zeitschrift für Missionswissenschaft«. »Auftraggeber« sind die Deutsche Gesellschaft für Missionswissenschaft und die Basler Mission. Sie will »die theologischen Grundlagen der Mission sowie Erfahrungen und Probleme der weltweiten missionarischen Praxis« reflektieren. Von dieser Zielsetzung aus, also mit eindeutig positioneller Vorgabe, »beteiligt« sie sich »an interreligiösen und interkulturellen Dialogen«.

plikation ohnedies immer schon der Fall ist, verschwimmen Wirklichkeit und Wahn, Realitätswahrnehmung und Einbildungslast. Auf diese grundlegende Veränderung muss die Theologie reagieren; sie kann nur noch durch die Vielfalt voneinander abweichender Interpretationen hindurch im Prozeß der Reflexion selbst bestehen. Sie hat damit auf ihre Weise Anteil an einer Entwicklung, die nationalkulturelle Muster zunehmend dadurch neutralisiert und globalisiert, dass sie sie in »Erinnerungskulturen« und so in ein neues kulturelles Integrationsmodell überführt⁴⁸.

Nimmt man Siegmund-Schultze nicht nur als Vordenker der Ökumene ernst, sondern auch als theologischen Programmatiker, dann muss »Interkulturelle Theologie« als eine Form von Theologie verstanden werden, die ihren Gegenstand als Diskursthematik erörtert. Die von ihr geforderte Sachwaltschaft über die Geltungsansprüche und Wahrheitsbehauptungen derjenigen Konfession, für die sie steht, kann sie nur noch wahrnehmen, wenn sie ihre eigene kirchliche und intellektuelle Gebundenheit offenlegt.

Die theologische Diktion Siegmund-Schultzes ist geprägt von Wissen und Wärme; er spricht im Stil des klassischen Kulturprotestantismus. Er steht jenseits der Kampfrhetorik, wie sie stets auftaucht, wenn ein verunsicherter Redner spricht. Siegmund-Schultze steht auch dafür ein, dass interkulturelle Theologie nicht zu beliebigen Aussagen führt. Im Zeugnis der eigenen religiösen Prägung, des eigenen religiösen Erlebnisses bleibt die Verbindlichkeit theologischer Sätze gewahrt.

Dabei hätte Siegmund-Schultze, wäre ihm die gegenwärtige Terminologie gebräuchlich gewesen, wohl auch weniger davon gesprochen, dass es gelte, die Theologie in Richtung auf ein »transnationales« Paradigma hin zu erneuern, ebenso wenig wie dies für Kirche, Kultur und Politik als Teilbereiche gesellschaftlicher Wirklichkeit gegolten hätte. Was ihm vorschwebte, war eine theologische Reflexionskultur, die nicht auf die Nationalität ihrer Produzenten abhebt. Sein Stichwort lautete »Departikularisation«. Nationalkulturelle Prägungen müssen als solche erkannt werden, angefangen mit dem bloßen Gebrauch der Muttersprache bis hin zu historisch bedingten Urteilmustern und Werthaltungen, wie sie untrennbar mit der Teilhabe an vorgefundenen kulturellen Großarrangements verbunden sind.

Es ging Siegmund-Schultze um eine Bewusstwerdung und Sichtbarmachung dieser gleichsam natürlichen und auch unhintergehbaren kulturellen Geprägtheiten, um auf der Grundlage einer kritischen und selbstkritischen Aneignung neue Freiräume für die Theologie zu erschließen. Wie groß das Potential ist, das die damit angebahnte Reformulierung der theologischen

48 Vgl. dazu Ulf ENGEL / Matthias MIDDILL / Stefan TROEBST (Hg.), *Erinnerungskulturen in transnationaler Perspektive*, Leipzig 2012 (Transnationalisierung und Regionalisierung vom 18. Jahrhundert bis zur Gegenwart 5).

Methodik und Aufgabenstellung in sich birgt, wird um so deutlicher, wenn man in Rechnung stellt, dass diese Gedanken entwickelt werden vor dem Hintergrund einer Situation, in der die Theologie noch selbst zu den Hauptagenten im Feld der Ausprägung kultureller Identitäten gehörte.

Siegmund-Schultze stellte keine unrealistischen, weltfremden Forderungen, wenn er meinte, dass es auf diese Weise gelingen könne, den langen Weg zu einer interkulturellen Theologie zu bahnen, einer Theologie, die sich nicht mehr im geschlossenen Raum defensiver Verflochtenheit in das eigene Herkommen abspielt, sondern in einem offenen Begegnungsraum, in dem es sowohl Platz gibt für die identitätsstiftenden Prägungen des einzelnen Autors wie auch für die Differenzerfahrungen im Kontakt und Austausch mit dem Anderen. »Transnationale« Theologie heißt bei diesem Vordenker des ökumenischen Dialogs Interkulturelle Theologie.

Siegmund-Schultze stellt sich mit seinem Konzept der Einsicht, dass Nicht-Partikularität nur erreichbar ist, indem die Theologie die Fähigkeit ausbildet, sich als Christentumsauslegung *in Bewegung* zu verstehen. Nimmt die Theologie die Implikationen des Konzeptes Interkulturalität ernst, dann muss sie auch die Möglichkeit zulassen, dass kohärente, singuläre und in sich geschlossene Auslegungsmuster nicht mehr erreichbar sind, weil ihnen über den Schwundbestand fest verklammerter Kleingemeinden hinaus keine Plausibilität mehr zugestanden wird. Stattdessen wird es mehr und mehr um biographische und soziale Prozesse gehen, um Übergänge, um Identitäten in Bewegung, und folglich muss auch im Verständnis von Identität selbst die Prozesshaftigkeit, die Lebensgeschichte, die Wandelbarkeit der Wahrheits-einsicht, kurzum: die Subjektivität des Glaubens in den Mittelpunkt treten.

Interkulturelle Theologie ist – zieht man die Linie von Siegmund-Schultzes Überlegungen aus konsequent weiter – nicht zu einer unendlichen Wanderung ohne Ankommen und Dasein verurteilt, wohl aber muss sie eine neue Pluralitätstoleranz entwickeln. Sie muss die Fähigkeit zur Distanznahme ausbilden und dazu imstande sein, den eigenen Ort im Kontext der Anerkennung anderer Orte zu bestimmen.

Erst auf diese Weise hält sie Schritt mit der spezifischen Dynamik aller ernsthaften Religion, die sich aus der Gerichtetheit »von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum«⁴⁹ ergibt, anstatt die Welt durch ihre intransigenten Deutungsanstrengungen nur immer aufs neue zu verendlichen.

Dazu gehört auch, sich der Einsicht in den metaphorischen Sprachcharakter von Religion und Theologie nicht zu verschließen. Es liegt auf der Hand, dass eine solche theologische Richtungsänderung »den Abonnenten einer gemächlicheren Theologie in allen theologischen Lagern« schwerfällt, »und um so schwerer, je lieber sie an der Illusion festhalten, die Religionszer-

49 Alexandre KOYRÉ, *From the Closed World to the Infinite Universe*, New York 1958.

setzung und Heimatauflösung durch die Modernisierung sei wie ein äußeres, ungerechtes und ungewolltes Verhängnis über sie hereingebrochen«⁵⁰. Die Theologie muss aber den Prozess der Modernisierung akzeptieren, zumal ihr doch der Sache nach längst klar ist, dass dieser Prozess in ihr selbst eine elementare Quelle hat.

50 Peter SLOTERDIJK, *Sphären*, Bd. 2: *Globen. Makrosphärologie*, Frankfurt am Main 1999, S. 553.

DIE DYNAMIK THEOLOGISCHER DISKUSSIONEN

Peter Walter

»Den Weltkreis täglich von Verderben bringenden Irrtümern befreien« (Leo XIII.)

Die Internationalisierung der theologischen Wissenschaftswelt
am Beispiel der Neuscholastik

Für jemanden, der sich mit der mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Theologie beschäftigt, ist »Internationalität« – auch wenn der Begriff selber für diese Epochen anachronistisch ist, da es noch keine Nationen im heutigen Sinne gab – selbstverständlich, nicht nur, was die an der Wissensproduktion beteiligten Autoren und die Verbreitung ihrer Schriften angeht, sondern auch, was die Mobilität der Lehrenden und Lernenden an den Ausbildungsstätten betrifft. Erstaunlich ist, wo überall der süditalienische Adlige gelernt und gelehrt hat, der sich allein wegen dieser Ubiquität den Ehrentitel eines »doctor angelicus« verdient hätte. Wie anders als mit Engelsflügeln konnte sich Thomas von Aquin in seinem mit fünfzig Jahren relativ kurzen Leben als Student zwischen Neapel, Paris und Köln und dann als theologischer Lehrer zwischen Orvieto, Rom, Neapel und immer wieder Paris hin und her bewegt haben. Das ging natürlich auch nur, weil überall in derselben Sprache gedacht und gelehrt wurde. Die während des Mittelalters herrschende internationale Mobilität wird anschaulich im Projekt von Steven J. Livesey zu den Sentenzenkommentaren, das den Werdegang der Kommentatoren und die Verbreitung ihrer Kommentare verfolgt¹. Eine andere Frage ist, ob sich die Theologie je nach der regionalen Herkunft der Theologen unterscheidet. Am einfachsten wird man das bei den Bildern und Vergleichen feststellen können, die zur Illustration theologischer Gedanken eingesetzt werden². Entscheidender war wohl die Herkunft aus einer bestimmten Schule, ob jemand etwa Dominikaner, Franziskaner oder Augustiner war. Da aber ent-

-
- 1 COMMBASE. An Electronic Database for Medieval Commentators on Aristotle and Peter Lombard's *Sentences* (1988–2005). <http://www.ou.edu/class/med-sci/Commbase.htm>. Vgl. Steven J. LIVESEY, *Lombardus Electronicus: A Biographical Database of Medieval Commentators on Peter Lombard's Sentences*, in: Gillian R. Evans (Hg.), *Mediaeval Commentaries on the Sentences of Peter Lombard. Current Research*, Bd. 1, Leiden 2002, S. 1–23.
 - 2 Martin Luther etwa nennt in seinen vorreformatorischen Predigten über die Zehn Gebote als Beispiel für erlaubte Feiertagsarbeit das Einbringen eines Fasses Bier in den Keller, der aus Ingelheim am Rhein stammende Sebastian Münster macht daraus in seiner deutschen Übersetzung ein Fass Wein. Vgl. Peter WALTER, Vom Suchen und Finden in der Freiburger UB. Über ein bislang unbekanntes Manuskript Sebastian Münsters, in: Albert RAFFELT (Hg.), *Die Biblio-*

sprechend der aristotelischen Wissenschaftslehre galt: »scientia est universalium« bzw. »scientia non est de singularibus«³, sollte die Theologie als Wissenschaft gerade keine regionalen Unterschiede aufweisen. Der frühneuzeitliche Theologe Francisco de Vitoria hat immer wieder betont: »Theologia non habet limites«⁴. Und er war einer der Ersten, die dies in innovativer Weise wahr machten, indem er über die mit der Entdeckung der neuen Welt gegebenen Probleme theologisch reflektierte.

1. Die neuscholastische Bewegung

Die Neuscholastik⁵, die das katholische Denken seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bis zum 2. Vatikanischen Konzil weitgehend bestimmt hat, ist nicht von Anfang an als eine monolithische Größe mit einem einzigen Zentrum und einer einheitlichen Entwicklung aufgetreten. Sie speist sich aus unterschiedlichen Quellen und hat in verschiedenen Teilen der katholischen Welt eine unterschiedliche Entwicklung genommen. Erst unter dem Pontifikat von Papst Leo XIII. (1878–1903) und unter massiven Eingriffen dieses Papstes erreichte sie jene Einheitlichkeit unter der Fahne des Neothomismus, die einige ihrer Vorkämpfer von Anfang an erstrebt haben. Auch wenn die mittelalterliche Scholastik keineswegs eine einheitliche Denkrichtung war, sondern unterschiedliche Ausprägungen und Schultraditionen kannte, so hat sich beim Rückgriff auf diese vor allem diejenige Richtung durchgesetzt, die sich an Thomas von Aquin orientierte, während andere Strömungen wie etwa der von den Franziskanern gepflegte Skotismus⁶ den Kürzeren zogen. Dass die Jesuiten neben Thomas, an dessen Etablierung als maßgeblicher Autor sie wesentlichen Anteil hatten, darüber hinaus eigene

thek – von außen und von innen. Aspekte Freiburger Bibliotheksarbeit. Für Bärbel Schubel, Freiburg 2008 (Schriften der Universitätsbibliothek Freiburg im Breisgau 28), S. 91–120, hier S. 117 (elektronische Publikation: <http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/5000/>).

- 3 Vgl. die Belegstellen aus Thomas von Aquin zum Stichwort »scientia«, in: Ludwig SCHÜTZ, Thomas-Lexikon. Sammlung, Übersetzung und Erklärung der in sämtlichen Werken des h. Thomas von Aquin vorkommenden Kunstausdrücke und wissenschaftlichen Aussprüche, Paderborn 1895, Nachdruck: Stuttgart-Bad Cannstatt 1983, S. 724–732, hier S. 729.
- 4 Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Die Schule von Salamanca. Eine kritische Ortsbestimmung, in: Margot SCHMIDT/Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS (Hg.), Von der Suche nach Gott. Helmut Riedlinger zum 75. Geburtstag, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998, S. 463–487, hier S. 471.
- 5 Zur Begriffsgeschichte vgl. Heinrich M. SCHMIDINGER, Art. »Neuscholastik«, in: HWP 6 (1984), Sp. 769–774; ders., Art. »Neothomismus«, in: Ebd., Sp. 779–781; ders., »Scholastik« und »Neuscholastik« – Geschichte zweier Begriffe, in: Emerich CORETH u.a. (Hg.), Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 2, Graz 1988, S. 23–53. Vgl. auch Peter WALTER, Art. »Neuscholastik, Neothomismus«, in: LThK³ 7 (1998), Sp. 779–782.
- 6 Vgl. Ludger HONNEFELDER, Art. »Duns Scotus«, in: LThK³ 3 (1995), Sp. 403–406, bes. Sp. 405f.

Ordenstraditionen pflegten wie den das Denken des Francisco Suárez (1548–1617) aufnehmenden und weiter tradierenden Suarezianismus, der freilich als eine Spielart des Thomismus aufgefasst wurde⁷, wird hier nicht weiter berücksichtigt.

Die Rückbesinnung auf die Theologie und vor allem auf die Philosophie der mittelalterlichen Scholastik hängt mit der Situation zusammen, in die sich die mit den Auswirkungen der Französischen Revolution konfrontierte katholische Kirche gestellt sah. Die moderne Welt mit ihrem politischen und weltanschaulichen Pluralismus erschien vielen katholischen Kirchenführern und Theologen als eine Herausforderung, der man nur mit einer Rückbesinnung auf das lange vernachlässigte eigene Erbe begegnen zu können glaubte. Die Rückkehr zur Scholastik, von der man zunächst wenig klare Vorstellungen hatte, sollte anstelle des weltanschaulichen Pluralismus eine einheitliche Doktrin bereitstellen, und der enge Anschluss an die römische Zentrale, die im Verlauf der Zeit immer mehr an die Spitze dieser Bewegung trat, sollte die Schlagkraft im Abwehrkampf gegen die moderne Welt erhöhen. Die Moderne wurde dabei mehr oder weniger undifferenziert als Frucht des Protestantismus und der cartesischen Philosophie betrachtet und mit dem Verdikt des Subjektivismus belegt. Theologen, die sich nach Auffassung der Neuscholastiker mit dem Denken der Neuzeit, wenn auch aus apologetischen Gründen, allzu sehr eingelassen hatten, betrachtete man mit wachsendem Argwohn und versuchte zunächst, sie mit den Mitteln wissenschaftlicher Auseinandersetzung zurückzuweisen, schließlich aber, sie mittels disziplinarischer Maßnahmen des römischen Lehramtes auszuschalten, was auch weitgehend, zumindest für einige Zeit, gelang. Im deutschen Sprachbereich stehen dafür Georg Hermes (1775–1831)⁸, Anton Günther (1783–1863)⁹ und Jakob Frohschammer (1821–1893)¹⁰, im französischen vor allem die ›Traditionalisten‹ um Louis Bautain (1796–1867)¹¹ und die Löwener ›Ontologen‹ um Gerard Casi-

7 Vgl. Laurence RENAULT, Art. »Suárez«, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 1065–1068, bes. Sp. 1067.

8 Vgl. Herman H. SCHWEDT, Das römische Urteil über Georg Hermes (1775–1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert, Rom 1980 (RQ.S 37). Im Hinblick auf Hermes wie auf die im Folgenden Genannten soll hier nur ihre Verurteilung dokumentiert werden. Ihre eigene Lehre kann nicht thematisiert werden.

9 Vgl. Herman H. SCHWEDT, Die Verurteilung der Werke Anton Günthers (1857) und seiner Schüler [1990], in: Tobias LAGATZ/Sabine SCHRATZ (Hg.), *Censor censorum. Gesammelte Aufsätze von Herman H. Schwedt*. FS zum 70. Geburtstag, Paderborn 2006 (Römische Inquisition und Indexkongregation 7), S. 187–230.

10 Vgl. Elke PAHUD DE MORTANGES, Philosophie und kirchliche Autorität. Der Fall Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864), Paderborn 2005 (Römische Inquisition und Indexkongregation 4).

11 Vgl. Norbert HÖTZEL, Die Uroffenbarung im französischen Traditionalismus, München 1962 (MThS.S 24), S. 271–311.

mir Ubaghs (1800–1875)¹², in Italien der 2007, genau 120 Jahre nach seiner postumen Verurteilung, selig gesprochene Antonio Rosmini (1797–1855)¹³. Nachdem diese innerkatholischen Gegner ausgeschaltet waren, machte man sich an die Säuberung im eigenen Lager mit dem Ziel der Wiederherstellung eines strengen Thomismus, wovon noch die Rede sein wird.

Als der eigentliche Schauplatz der Auseinandersetzung stellte sich die Philosophie heraus, da diese sich im Verlauf der Moderne von der Vorherrschaft der Theologie gelöst und zu einer weltanschaulichen Konkurrenz entwickelt hatte. Die neuscholastische Bewegung glaubte, in der mittelalterlichen Scholastik, vor allem bei Thomas von Aquin, das Beispiel eines Zueinanders von Philosophie und Theologie gefunden zu haben, das sowohl die relative Eigenständigkeit der Ersteren als auch die Vorherrschaft der Letzteren zu wahren verstand. Diese Harmonie wollte man wiederherstellen, wobei sich vor allem die führenden Köpfe im Klaren waren, dass es nicht um eine einfache Repristinierung der mittelalterlichen Scholastik gehen konnte, sondern dass die mittlerweile hinzugekommenen philosophischen, naturwissenschaftlichen und gesellschaftlichen Fragen aufzunehmen seien.

12 Vgl. Johan ICKX, *La Santa Sede tra Lamennais e san Tommaso d'Aquino. La condanna di Gerard Casimir Ubaghs e della dottrina dell'Università Cattolica di Lovanio (1834–1870)*, Città del Vaticano 2005 (CAV 56).

13 Von Rosmini, dem bereits zu Lebzeiten Irrtümer vorgeworfen worden waren, den die Päpste Gregor XVI. und Pius IX. jedoch schätzten – der Letztere wollte ihn 1848 gar zum Kardinal erheben –, wurden 1887 40 Sätze durch Dekret des S. Officium verurteilt. Vgl. Luciano MALUSA, *Neotomismo e intransigentismo cattolico*, 2 Bd., Milano 1986–1989, hier Bd. 1, S. 338–399. Die Seligsprechung Rosminis, die am 18. November 2007 in Novara stattfand, wurde 2001 durch eine »Notifikation« der Kongregation für die Glaubenslehre, d.h. der Nachfolgerin derjenigen Behörde, die die Verurteilung ausgesprochen hatte, vorbereitet, in der einerseits die Rechtgläubigkeit Rosminis festgestellt, andererseits aber auch die Missverständlichkeit der 1887 verurteilten Aussagen für diejenigen behauptet wird, »der sie, abgesehen vom Kontext des rosminischen Denkens, in einer idealistischen ontologischen Sicht und einem Sinn liest, die im Gegensatz zur katholischen Glaubenslehre stehen«. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Notifikation zur Bedeutung der lehramtlichen Dekrete bezüglich des Denkens und der Werke des Priesters Antonio Rosmini Serbati (http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010701_rosmini_ge.html [22.01.2013]).

2. Zentren und Protagonisten¹⁴

2.1 Überblick

In unterschiedlichen Ländern wurden unterschiedliche Gründungsmythen gepflegt, wo die Neuscholastik ihren Ursprung habe. Das macht deutlich, dass der im 19. und 20. Jahrhundert vorherrschende Nationalismus auch diese Frage bestimmte. Letztlich aber handelt es sich um ein internationales oder besser transnationales Phänomen. In Italien etwa, wo man 2011 das 150-jährige Jubiläum des ›Risorgimento‹ beging, diskutierte man lange über den – natürlich – italienischen Ursprung des Neothomismus¹⁵. Der Blick über Italien hinaus zeigt, dass auch anderswo, zunächst unabhängig von der italienischen Entwicklung, eine Rückbesinnung auf die scholastische Theologie und Philosophie stattfand: In Deutschland etwa ist die ältere ›Mainzer Schule‹¹⁶ zu nennen, die stark vom Gallikanismus und vom antirevolutionären französischen Denken an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert geprägt war. Daneben stand eine stärker philosophisch orientierte Neuscholastik, die so unterschiedliche Denker wie Franz Jakob Clemens (1815–1862)¹⁷, Hermann Ernst Plaßmann (1817–1864)¹⁸

14 Hier kann nur auf die führenden Zentren eingegangen werden. Für eine umfassende Würdigung der neuscholastischen Philosophie vgl. CORETH, Christliche Philosophie (wie Anm. 5). Für den theologischen Bereich noch nicht ersetzt ist die Darstellung von Edgar HOCEDEZ, *Histoire de la théologie au XIX^e siècle*, 3 Bd., Bruxelles 1947–1952. Für das Folgende vgl. auch Peter WALTER, *L'Università tra restaurazione e rinnovamento*, in: Rino FISICHELLA (Hg.), *Storia della Teologia*, Bd. 3, Bologna 1996, S. 179–213.

15 Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion durch Heinrich M. SCHMIDINGER, *Der Streit um die Anfänge der italienischen Neuscholastik*, in: CORETH, Christliche Philosophie (wie Anm. 5), S. 72–82. Dort auch die entsprechende Literatur.

16 Vgl. u. 2.5.

17 Clemens, der in Bonn, Berlin und München Philosophie studiert hat, habilitierte sich 1843 in Bonn, erlangte aber wegen seiner dezidiert katholischen Einstellung erst 1856 an der Philosophisch-Theologischen Akademie in Münster einen Lehrstuhl. Zu seiner Antrittsvorlesung lud er ein mit der programmatischen Schrift *De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam commentatio*, Münster o.J. [1856]. Vgl. Peter WALTER, *Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum*, in: CORETH, Christliche Philosophie (wie Anm. 5), S. 131–194, hier S. 134–139.

18 Plaßmann hatte in Münster und München Philosophie und in Paderborn Theologie studiert, wo er 1843 zum Priester geweiht wurde. Dem Noviziat bei den Jesuiten (1846–1849), die ihn jedoch nicht aufnahmen, verdankte er nach eigenem Bekunden die Bekanntschaft mit Thomas von Aquin. Seine weiteren Studien absolvierte er in Rom an der Dominikanerhochschule bei S. Maria sopra Minerva. 1856–1859 dozierte er an der philosophisch-theologischen Lehranstalt in Paderborn Philosophie, ließ sich aber beurlauben, um sein Werk *Die Schule des h. Thomas von Aquino* (5 Bd., Soest 1860–1862; 1 Suppl.-Bd. 1859) abzuschließen. Nachdem seine Bemühungen um die Nachfolge von Clemens gescheitert waren, ging er nach Rom, wo er Rektor der Kirche des Campo Santo Teutonico und Konsultor der Indexkongregation wurde. Nicht nur sein früher Tod, sondern auch seine eigenwillige Darstellungsweise war für eine Rezeption seiner Gedanken hinderlich. Vgl. WALTER, Philosophie (wie Anm. 17), S. 139–144; Herman H.

und Joseph Kleutgen (1811–1883)¹⁹ oder die jüngere »Mainzer Schule« um Johann Baptist Heinrich (1816–1891)²⁰ umfasste.

2.2 Die Dominikaner als Traditionsbrücke des Thomismus vom Mittelalter zum 19. Jahrhundert

Eine wichtige Grundlage für die Wiederentdeckung der Neuscholastik bilden die Lehranstalten der Dominikaner, an denen die thomistische Tradition niemals vollständig abgerissen ist²¹. Dafür legen die dem Unterricht zugrunde gelegten Handbücher Zeugnis ab. Auf philosophischem Gebiet ist zunächst die *Philosophia iuxta inconcussa tutissimaque D. Thomae dogmata* (4 Bd., Lyon 1671; zahlreiche Neuauflagen bis ins 19. Jh.) des Antoine Goudin OP (1639–1695)²² maßgebend, der in seiner Heimatstadt Limoges Philosophie sowie in Avignon und Paris Theologie unterrichtete. Sie wurde abgelöst durch die auf Wunsch des aus Katalonien stammenden Ordensgenerals Juan Tomás de Boxadors (1703–1780)²³ verfasste *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris S. Thomae Aquinatis* (Roma 1777–83; ²1783; Madrid 1788; Bologna 1857) des Südtaliensers Salvatore Maria Roselli OP (1722–1784)²⁴, der sich in bewusster Absetzung von der eklektischen Scholastik seiner Zeit um den Anschluss an die Philosophie des Thomas von Aquin bemühte. Beide Handbücher spielten bei der Entwicklung des Neuthomismus im 19. Jahrhundert eine bedeutende Rolle. Der Einfluss Goudins lässt sich sowohl in der französi-

SCHWEDT unter Mitarbeit von Tobias LAGATZ, Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, hg. von Hubert Wolf, Paderborn 2005 (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 3), Bd. 2, S. 1200–1202.

19 Vgl. u. 2.4.

20 Vgl. u. 2.5.

21 Zur Frühgeschichte des Thomismus im Dominikanerorden vgl. Andrea A. ROBIGNO, *La sopravvivenza e la gloria. Appunti sulla formazione della prima scuola tomista (sec. XIV)*, Bologna 2008 (SacDo 53,1); Maarten J.F.M. HOENEN, *Thomas von Aquin und der Dominikanerorden. Lehrtraditionen bei den Mendikanten des späten Mittelalters*, in: FZPhTh 57 (2010), S. 260–285.

22 Vgl. Ulrich Gottfried LEINSE, Art. »Goudin«, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 964. Für den Neuthomismus war besonders die mehrfach aufgelegte Edition dieses Werkes durch Pierre Célestin Roux-Lavergne, 4 Bd., Paris 1851–1857, von Bedeutung. Vgl. Thomas A.J. HARTLEY, *Thomistic Revival and The Modernist Era*, Toronto 1971, S. 18–20.

23 Zu seinen Bemühungen um die Pflege der thomistischen Tradition im Dominikanerorden vgl. Alvaro HUERGA, *Precursores de la »Aeterni Patris«: El Cardenal Juan Tomás de Boxadors (1703–1780)*, in: *Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale*, Bd. 2, Città del Vaticano 1981 (StTom 11), S. 199–218.

24 Vgl. Enrico Ignazio NARCISO, *La Summa Philosophica di Salvatore Roselli e la rinascita del tomismo*, Roma 1966 (SRRT 2); Heinrich M. SCHMIDINGER, Art. »Roselli«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 1301.

schen²⁵ und italienischen²⁶ als auch in der deutschen Neuscholastik²⁷ nachweisen. Roselli hat vor allem in Italien²⁸ und Spanien sowie in spanischen Kolonien wie den Philippinen²⁹, aber auch in Deutschland³⁰ nachgewirkt. Im theologischen Bereich scheint der in Bologna lehrende Dominikaner und spätere Kardinal Vincenzo Lodovico Gotti (1664–1742)³¹ mit seinem umfangreichen Werk *Theologia scholastico-dogmatica juxta mentem D. Thomae Aquinatis ad usum discipulorum ejusdem angelici praeceptoris accommodata* (16 Bd., Bologna 1727–1735, Neuauflagen: Venedig 1750 und 1783) einen gewissen Einfluss ausgeübt zu haben, etwa auf den Mainzer Dogmatiker Johann Baptist Heinrich, der diesen bisweilen zitiert und dessen apogetische und zugleich pastorale Grundausrichtung ihm wohl entgegenkam³².

Der einflussreichste Vertreter des Neuthomismus unter den Dominikanern des 19. Jahrhunderts³³ – nicht unbedingt der philosophisch bedeutendste³⁴ – war

25 Hier ist die Ausgabe von Roux-Lavergne (vgl. Anm. 22) zu nennen, die freilich auch international zur Verbreitung des Goudinschen Gedankengutes beitrug. Pierre Célestin Roux-Lavergne (1802–1874), ein Schüler des Soziologen Victor Buchez, der durch Lamennais zum Katholizismus zurückgefunden hatte, trat zunächst als Historiker und Politiker hervor und gelangte auf der Suche nach einer die Gegensätze der Moderne versöhnenden christlichen Philosophie zum Thomismus. Er studierte als Spätberufener Theologie, wurde 1851 zum Priester geweiht und dozierte im Priesterseminar von Rennes Philosophie. Vgl. Louis FOUCHER, *La philosophie catholique en France au XIX^e siècle avant la renaissance thomiste et dans son rapport avec elle* (1800–1880), Paris 1955, S. 256f.; Michel LAGRÉE, Art. »Roux-Lavergne«, in: Ders. (Hg.), *La Bretagne*, Paris 1990 (DMRFC 3), S. 371. Der Beitrag von G. NEYRON, *Roux-Lavergne et les premiers débuts de la renaissance scolastique en France*, in: *Revue de philosophie* 31 (1924) S. 289–312, war mir leider nicht zugänglich.

26 So am Collegio Alberoni und bei Vincenzo Buzzetti in Piacenza. Vgl. u. 2.3.1.

27 So bei Plaßmann. Vgl. WALTER, *Philosophie* (wie Anm. 17), 141.

28 So bei Vincenzo Buzzetti, Serafino Sordi SJ und Tommaso Maria Zigliara OP. Vgl. u. Anm. 35, 42, 63.

29 Der Spanier Zeferino González OP (1831–1894), der Roselli rezipierte, lehrte ab 1853 zunächst an der Universität Manila auf den Philippinen Philosophie und Theologie, bevor er 1867 nach Spanien zurückkehrte, wo er ab 1874 als Bischof und Erzbischof verschiedener Sitze kirchliche Karriere machte. Vgl. Franco DIAZ DE CERIO RUIZ, *Un cardenal filósofo de la historia*. Fr. Zeferino González O.P. (1831–1894), Roma 1969 (SRRT 7); Carlos VALVERDE, *Ceferino González*, in: CORETH, *Christliche Philosophie* (wie Anm. 5), S. 251–267; Fernando DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Art. »González«, in: *LThK*³ 11 (2001), Sp. 115. Er war als Kardinal seit 1887 Mitglied der Indexkongregation, hat aber wohl nicht aktiv mitgearbeitet. Vgl. SCHWEDT, *Prosopographie* (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 708–710.

30 Vgl. WALTER, *Philosophie* (wie Anm. 17), S. 178.

31 Vgl. Viola TENGE-WOLF, Art. »Gotti«, in: *LThK*³ 4 (1995), Sp. 951; Ulrich HORST, *Unfehlbarkeit und Geschichte*. Studien zur Unfehlbarkeitsdiskussion von Melchior Cano bis zum I. Vatikanischen Konzil, Mainz 1982 (WSAMA.T 12), S. 44f.

32 Peter WALTER, *Johann Baptist Heinrich als dogmatischer Theologe*, in: Enrique BENAVENT VIDAL/Ilaria MORALI (Hg.), *Sentire cum Ecclesia*. Homenaje al padre Karl Josef Becker SJ, Valencia 2003 (SVal 49), S. 113–133, hier S. 131.

33 Vgl. den Überblick von Angelo WALZ, *Sguardo sul movimento tomista in Europa nel secolo XIX fino all'Enciclica Aeterni Patris*, in: *Aquinas* 8 (1965), S. 51–379.

34 Dies war wohl eher Zeferino González. Vgl. Anm. 29.

der Korse Tommaso Maria Zigliara (1833–1893)³⁵. Er hatte seine philosophisch-theologischen Studien in Rom und Perugia absolviert und lehrte nach einem kurzen Intermezzo in seiner korsischen Heimat als Theologiedozent in Corbara zunächst in Viterbo (1861–1871), dann bis zu seiner Kardinalserhebung (1879) am Kolleg von S. Maria sopra Minerva in Rom, dessen Rektor er ab 1873 zugleich war, Philosophie. Er schaltete sich in die zeitgenössischen Kontroversen um den Traditionalismus sowie um den Ontologismus jeweils mit dem Ziel ein, die Berufung der genannten Vertreter auf die Autorität des Thomas von Aquin als illegitim zu bestreiten³⁶. Sein Hauptwerk ist die dreibändige, ganz an Thomas orientierte *Summa philosophica in usum scholarum* (Roma 1876; ¹⁷1926), mit der sich Zigliara in die Tradition der Summen Goudins und Rosellis einreihete³⁷. Wohl auch aufgrund der Tatsache, dass der Verfasser ab 1887 Präfekt der Studienkongregation war, fand dieses Werk international weite Verbreitung. 1880 übertrug Leo XIII. Zigliara die Leitung der geplanten *Editio Leonina* der *Opera omnia* des Thomas von Aquin. Der Kardinal scheint den nicht an der Chronologie, sondern am Aufbau eines neuscholastischen Lehrbuchs orientierten Editionsplan entworfen zu haben und auch weniger an einer wissenschaftlichen Edition als an einem Text für den Unterrichtsgebrauch interessiert gewesen zu sein. So benutzte er die Anmerkungen des von ihm edierten 1. Bandes (*Commentaria S. Thomae in Aristotelis libros Perihermeneias et Posteriorum Analyticorum cum synopsisibus et annotationibus*, Roma 1882) zur Auseinandersetzung mit der zeitgenössischen Philosophie, vor allem mit Rosmini³⁸. Leo XIII. schätzte Zigliara, den er bald nach seiner Wahl zum Papst zum Kardinal erhoben hatte, sehr und bediente sich seines Rates bei der Ausarbeitung zahlreicher Enzykliken, vor allem des zukunftsweisenden Rundschreibens *Rerum Novarum* (1891), mit dem die katholische Kirche sich erstmals auf höchster lehramtlicher Ebene zur sozialen Frage äußerte³⁹.

35 Marco GIAMMARINO, Il Cardinal Tommaso Zigliara (1833–1893) nelle sue opere filosofiche e nell'epistolario, in: MDom NS 6 (1975), S. 167–339. Zu seiner Tätigkeit für die Indexkongregation und das S. Officium vgl. SCHWEDT, Prosopographie (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 1588–1594.

36 Vgl. Tommaso Maria ZIGLIARA, Saggi sui principi del Tradizionalismo, Viterbo 1865; Sopra alcune interpretazioni della dottrina ideologica di S. Tommaso di Aquino del Professore Gerardo Casimiro Ubaghs, Viterbo 1870; Della luce intellettuale e dell'ontologismo secondo la dottrina de' santi Agostino, Bonaventura e Tommaso di Aquino, 2 Bd., Roma 1874. Von diesen Werken erschien, wohl mit dem Ziel, eine weitere Verbreitung zu ermöglichen, eine französische Übersetzung: Œuvres philosophiques du Cardinal Thomas-Marie Zigliara, 3 Bd., Lyon 1880–1881.

37 Vgl. GIAMMARINO, Zigliara (wie Anm. 35), S. 234f., 239.

38 Vgl. Louis J. BATAILLON, L'édition léonine des œuvres de Saint Thomas et les études médiévales, in: Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Bd. 1, Città del Vaticano 1981 (StTom 10), S. 452–464, hier S. 455. In die in den 1880er Jahren sich wieder verschärfende Auseinandersetzung um Rosmini griff Zigliara ein mit seiner auf Wunsch Leos XIII. gedruckten Schrift *Il Dimittatur e la spiegazione datane dalla S. Congregazione dell'Indice*, Roma 1881. Vgl. MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 357.

39 Vgl. Isnardo P. GROSSI, Il Card. Tommaso M. Zigliara O.P. e la preparazione della »Rerum

Mit den Dominikanern haben wir einen »global player«, wie wir ihn auch bei den für die Verbreitung der Neuscholastik noch wichtigeren Jesuiten erneut antreffen werden.

2.3 Die italienischen Zentren des Neuthomismus

2.3.1 Piacenza

Die Jesuiten jedoch verdanken ihre Anregungen dazu wohl hauptsächlich dem im damals bourbonischen Piacenza und im ebenfalls bourbonischen Neapel gepflegten Thomismus. Am von den Lazaristen geleiteten Collegio Alberoni in Piacenza wurde von Anfang an ein eher eklektischer Thomismus doziert⁴⁰. Am deutlichsten zeigt sich dies in der thomistischen Bearbeitung des dem Unterricht zugrunde gelegten Handbuchs des Jesuiten Kaspar Sagner (1720–1781), eines aus Schlesien stammenden Wolffianers⁴¹, der in Prag und Madrid lehrte: *Institutiones Philosophicae* (4 Bd., Prag 1755–58; Piacenza 1767/68).

Auch wenn Vincenzo Buzzetti (1777–1824) nicht mehr als alleiniger Urheber des Neuthomismus in Italien gelten kann, so muss ihm doch für die Verbreitung dieser Bewegung nach wie vor eine große Bedeutung zugebilligt werden. Er hat am Collegio Alberoni studiert und dozierte am Priesterseminar zu Piacenza Philosophie und Theologie. Seinen dogmatischen Vorlesungen legte er die theologische Summe des hl. Thomas zugrunde⁴². Es sei daran erinnert, dass er sich damit in eine Kette einreichte, die im 15. Jahrhundert in Köln ihren Ausgang genommen hat und sich bis ins 16. Jahrhundert allgemein durchsetzte, nämlich die Theologie nicht mehr auf der Basis des bis dahin gebrauchten Lehrbuchs, der Sentenzenbücher des Petrus Lombardus, zu betreiben, sondern auf der der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin⁴³. Nicht unwichtig

Novarum«, in: MDom 78 (1961), S. 86–100. Ein anderer wichtiger Mitarbeiter bei diesem Unternehmen war M. Liberatore S.J. (s.u.).

40 Vgl. Giovanni Felice ROSSI, La filosofia nel Collegio Alberoni e il neotomismo, Piacenza 1959 (MCAIb 25); ders., Die Bedeutung des Collegio Alberoni in Piacenza für die Entstehung des Neuthomismus, in: CORETH, Christliche Philosophie (wie Anm. 5), S. 83–108; Giorgio STELLA, L'insegnamento filosofico dei Preti della Missione alle origini del Neotomismo in Italia, Roma 1967 (SRRT 4). Diesen Untersuchungen kommt das Verdienst zu, die enge Verbindung der Entstehung des italienischen Neuthomismus mit der Person V. Buzzettis gesprengt zu haben. Auf der anderen Seite ist die Kritik nicht unberechtigt, dass die beiden Autoren ihrerseits den Thomismus der Dozenten am Collegio Alberoni nicht differenziert genug betrachtet haben. Vgl. NARCISO, Roselli (wie Anm. 24), S. 85–119, und Vittorio ROLANDETTI, Vincenzo Buzzetti Teologo, Città del Vaticano 1974 (BSTom 6), S. 34–42, sowie die Stellungnahme zur Kritik Narcisos von Giovanni Felice ROSSI, Il movimento neotomista piacentino iniziato al Collegio Alberoni da Francesco Grassi nel 1751 e la formazione di Vincenzo Buzzetti, Città del Vaticano o.J. [1974] (BSTom 4).

41 Vgl. Anton MICHELITSCH, Geschichte der Philosophie, Bd. 1, Graz 1933, S. 493.

42 Vgl. ROSSI, La filosofia (wie Anm. 40), S. 507.

43 Vgl. Fernando DOMÍNGUEZ, Art. »Summenkommentare«, in: Michael ECKERT u.a. (Hg.), Lexi-

erscheint, dass Buzzetti mit dem frühen Félicité de La Mennais (1782–1854) korrespondiert hat, mit dem er ohne Zweifel die negative Sicht der Gegenwartsphilosophie teilte, auch wenn er daraus nicht die gleichen Schlussfolgerungen zog wie der liberale Katholik und Frühsozialist⁴⁴. Hieraus wird deutlich, dass in Buzzettis Schule nicht nur allgemein die Begeisterung für Thomas von Aquin gepflegt, sondern auch der thomistische Ansatz im Hinblick auf die damals aktuelle gnoseologische Problematik angewandt wurde. Internationale Bedeutung erlangte Piacenza durch die 1879/80 gegründete, später von den Dominikanern fortgeführte und noch immer existierende Zeitschrift *Divus Thomas*.

2.3.2 Neapel

In Neapel, das der Heimat des Thomas von Aquin am nächsten liegt, herrschte traditionellerweise ein der thomistischen Ausrichtung der philosophisch-theologischen Studien günstiges Klima⁴⁵. In dieser Atmosphäre entstand der Kreis, den der Kanoniker und Professor Gaetano Sanseverino (1811–1865) um sich scharte⁴⁶. Sanseverino vermittelte den Thomismus nicht nur unmittelbar an seine Schüler als Philosophielehrer am Liceo Arcivescovile (seit 1846)⁴⁷, sondern gründete zu dessen weiterer Verbreitung sowohl 1841 die Zeitschrift *La Scienza e la Fede*⁴⁸ als auch 1846 die Accademia di Filoso-

kon der theologischen Werke, Stuttgart 2003, S. 682–686. Auf einen zeitgleich mit den frühen Kölner Summenkommentaren in Padua entstandenen macht aufmerksam Ulrich ZAHND, *Wirksame Zeichen? Sakramentenlehre und Semiotik in der Scholastik des ausgehenden Mittelalters*, Diss. phil. masch., Freiburg i.Br. 2012, S. 357.

44 Vgl. Paul DUDON, *Lettres inédites de Lamennais au chanoine Buzzetti*, in: *Études* 122 (1910), S. 204–221; ders., *Amis Italiens de Lamennais. Lettres inédites*, in: *Gr.* 18 (1937), S. 88–106, bes. S. 90–98; Luigi VOLPICELLI, *Carteggio Buzzetti – Lamennais*, in: *GCFI* 9 (1928), S. 363–382. Vgl. auch Herman H. SCHWEDT, Art. »La Mennais 2«, in: *LThK*³ 6 (1997), Sp. 568f.

45 Vgl. Crescenzo LIBERTINI, *Il Sanseverino e le origini del Neotomismo in Italia*, in: *Aquinas* 8 (1965), S. 289–318.

46 Vgl. Antonio PIOLANTI (Hg.), *Gaetano Sanseverino nel primo centenario della morte. Studi e ricerche sulla rinascita del Tomismo*, Roma 1965 (*Aquinas* 8 [1965], H. 3). Der Beitrag von Pasquale ORLANDO, *Vita e opere di Gaetano Sanseverino secondo i documenti* (*Aquinas* 8 [1965], S. 221–288), ist wiederabgedruckt in: Pasquale ORLANDO, *Il tomismo a Napoli nel sec. XIX. La Scuola del Sanseverino*, Bd. 1, Roma 1968, S. 39–108. Die von Paolo DEZZA, *Alle origini del neotomismo*, Milano 1940, S. 74–76 behauptete Vermittlung des Thomismus an Sanseverino durch Jesuiten wurde als Legende herausgestellt von Pasquale ORLANDO, *Il neotomismo a Napoli e G. Sanseverino*, in: *Asprenas* 9 (1962), S. 277–303, auch in: ORLANDO, *Tomismo*, S. 15–38.

47 Sanseverino lehrte zugleich seit 1851 an der staatlichen Universität von Neapel, stellvertretend für den erkrankten Lehrstuhlinhaber, Ethik. Mit dem Ende der Bourbonenherrschaft im Jahre 1860 endete auch seine dortige Lehrtätigkeit. Umstritten ist, ob Sanseverino von der neuen Regierung entlassen wurde oder ob er selber kündigte, um den Treueid auf König Vittorio Emanuele nicht leisten zu müssen. Vgl. ORLANDO, *Sanseverino* (wie Anm. 46), S. 226, 283–285 = ORLANDO, *Tomismo* (wie Anm. 46), S. 46, 103–105.

48 Vgl. Ugo DOVERE, *Gli orientamenti del periodico napoletano »La Scienza e la Fede« (1841–1880)*, in: *CaSa* 11/12 (1980/81), S. 374–396; ders., *L'intransigenza cattolica meridionale: il*

fia tomista, die erste thomistische Akademie weltweit, die 1874 in Accademia di S. Tommaso d'Aquino umbenannt wurde⁴⁹. Unterstützt wurde er dabei durch seinen Freund Nunzio Signoriello, der auch das unvollendet gebliebene Hauptwerk Sanseverinos *Philosophia christiana cum antiqua et nova comparata*, dessen erste zwei Bände 1862 in Neapel erschienen waren, posthum vervollständigte und Neuauflagen herausgab⁵⁰. Sanseverino ging es, wie der Titel des genannten Werks zum Ausdruck bringt, nicht nur um eine Darstellung der christlichen Philosophie, die für ihn mehr oder weniger mit der des Thomas von Aquin identisch ist, sondern auch um eine Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Denken.

Aus der Schule Sanseverinos sind einige bedeutende Vertreter des italienischen Neuthomismus hervorgegangen. Der bereits genannte Nunzio Signoriello (1820–1889)⁵¹ verfasste ein für die Rezeption neuscholastischen Denkens äußerst hilfreiches *Lexicon Peripateticum Philosophico-theologicum* (Napoli 1854; ³1881), in dem zentrale Begriffe und Unterscheidungen erklärt sowie wichtige Zitate aus scholastischen Werken geboten werden. Salvatore Talamo (1844–1932)⁵², der seit 1869 am Liceo Arcivescovile in Neapel Philosophie lehrte, wurde 1879 von Leo XIII. nach Rom auf einen eigens für ihn eingerichteten Lehrstuhl für scholastische Metaphysik an S. Apollinare, der Ausbildungsstätte für den römischen Klerus⁵³, berufen. Talamo, der auf Italienisch unterrichtete, ist es vor allem zu verdanken, dass der hier gelehrte Thomismus vor einer allzu großen Enge bewahrt blieb und eher als Erneuerung denn als Rückkehr zu alten Denkformen empfunden wurde⁵⁴. Talamo fungierte außer-

periodico »La Scienza e la Fede«, in: *Civitas* (Catanzaro) 32 (1981), S. 23–34. Vgl. MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 174 Anm. 146.

49 Vgl. Pasquale ORLANDO, *L'Accademia tomista di Napoli. Storia e filosofia*, in: *Saggi sulla rinascita del tomismo nel secolo XIX* (BSTom 1), Città del Vaticano 1974, S. 141–219.

50 Eine Kurzfassung dieses Werkes, *Institutiones seu elementa philosophiae christianae cum antiqua et nova comparata*, Bd. 1–2, Napoli 1864/65, wurde ebenfalls von Signoriello vollendet: Bd. 3–4, Napoli 1868–70. Dieses Werk erlebte etliche Neuauflagen und wurde vielfach übersetzt. Zur nicht ganz leicht überschaubaren Veröffentlichung der Werke Sanseverinos vgl. das Werkverzeichnis bei ORLANDO, Sanseverino (wie Anm. 46), S. 229–270 = ORLANDO, Tomismo (wie Anm. 46), S. 49–90. Vgl. auch ders. (Hg.), *Un'opera inedita di Gaetano Sanseverino. Introduzione e testo*, Città del Vaticano o.J. [1974].

51 Pasquale ORLANDO, *Vita e opere di Nunzio Signoriello secondo i documenti*, in: *Aquinas* 9 (1966), S. 178–225 = ORLANDO, Tomismo (wie Anm. 46), S. 109–158.

52 Pasquale ORLANDO, *Biobibliografia di Mons. Salvatore Talamo*, in: *Aquinas* 5 (1962), S. 404–426 = ORLANDO, Tomismo (wie Anm. 46), S. 237–261; Antonio PIOLANTI, *La filosofia cristiana in Mons. Salvatore Talamo ispiratore della »Aeterni Patris«*, Città del Vaticano 1986. Zu seiner nicht sehr intensiven Mitarbeit bei der Indexkongregation und dem S. Officium vgl. SCHWEDT, *Prosopographie* (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 1431–1433.

53 Vgl. Erwin GATZ, Art. »Lateranuniversität«, in: *LThK*³ 6 (1997), Sp. 672.

54 Vincenzo PAGLIA, *Note sulla formazione culturale del clero romano tra Otto e Novecento*, in: *RSRR* 4 (1980), S. 175–211, hier S. 202f. Paglia weist auf die insgesamt aufgeschlossene Atmosphäre an S. Apollinare hin, wo etliche italienische »Modernisten« ihre Prägung erfahren haben.

dem von ihrer Gründung 1879/80 bis zu seinem Tod als Sekretär der Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino⁵⁵ und wurde zum engen Vertrauten des Papstes.

2.4 Rom als Zentrum und die Jesuiten als Multiplikatoren der Neuscholastik

In der 1814 wiederzugelassenen Gesellschaft Jesu standen die Zeichen für eine thomistische Renaissance in der Philosophie zunächst nicht günstig⁵⁶. Der Orden suchte Anschluss an die allgemeine geistige Entwicklung zu halten, besonders auch im Bereich der naturwissenschaftlichen Forschung⁵⁷. Die an den Lehranstalten des Ordens, vor allem am 1824 wiedereröffneten Collegium Romanum, gelehrt Philosophie trug einen eher eklektischen Charakter. Die neuscholastische Ausrichtung, die dann auch die Theologie umfasste, vollzog sich innerhalb eines längeren Zeitraums und wurde von Leo XIII. vollendet⁵⁸. Ende des 19. Jahrhunderts erhielt das Collegium Romanum auch seinen heutigen Namen, Pontificia Universitas Gregoriana, der an Papst Gregor XIII. (1572–1585) erinnert. Dieser hatte dem Jesuitenkolleg ein repräsentatives Gebäude geschenkt, das sich noch heute an der Piazza del Collegio Romano unweit des Corso befindet, deren Name an die frühere Bestimmung des Gebäudes erinnert, welches allerdings 1873 durch den italienischen Staat enteignet wurde. Da an dieser Lehranstalt nicht nur der eigene Ordensnachwuchs, sondern auch Angehörige anderer Orden sowie Priesteramtskandidaten und Priester aus der ganzen Welt studierten, für die gerade im 19. Jahrhundert eine Reihe von Nationalkollegien neu geschaffen wurden⁵⁹, kam ihr eine wichtige Multiplikatorenrolle zu. Die sog. Römische Schule, eine Gruppe von am Collegium Romanum lehrenden Jesuiten wie insbesondere Carlo Passaglia (1812–1887)⁶⁰

55 Vgl. PIOLANTI, *La filosofia* (wie Anm. 52), S. 15–20.

56 Angesichts der Bedeutung für die Philosophie- und Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts, die dem Jesuitenorden insgesamt und besonders dem Collegium Romanum zukommt, ist eine umfassende kritische Darstellung nach wie vor ein Desiderat. Vgl. *L'Università Gregoriana del Collegio Romano nel primo secolo dalla restituzione*, Roma o.J. [1924]; Giuseppe FILOGRASSI, *Teologia e filosofia nel Collegio Romano dal 1824 ad oggi. Note e ricordi*, in: Gr. 35 (1954), S. 512–540. Vgl. auch MALUSA, *Neotomismo* (wie Anm. 13); Giacomo MARTINA, *Storia della Compagnia di Gesù in Italia (1814–1983)*, Brescia 2003, bes. S. 47–71.

57 Vgl. MALUSA, *Neotomismo* (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 52.

58 S. u. 2.6.

59 Vgl. Giacomo MARTINA, Art. »Gregoriana«, in: *LThK*³ 4 (1995), Sp. 1029f.; Erwin GATZ, Art. »Kollegien und Seminare«, in: *LThK*³ 6 (1997), Sp. 178–180, bes. 180.

60 Vgl. Peter WALTER, Carlo Passaglia. Auf dem Weg zur Communio-Ekklesiologie, in: Peter NEUNER/Gunther WENZ (Hg.), *Theologen des 19. Jahrhunderts. Eine Einführung*, Darmstadt 2002, S. 165–182.

und Johann Baptist Franzelin (1816–1886)⁶¹ sowie deren hauptsächlich im deutschen Sprachraum wirkende Schüler, darf nicht einfach mit der Neuscholastik identifiziert werden⁶².

Als Protagonisten des Thomismus sind die Brüder Serafino (1793–1865) und Domenico Sordi (1790–1880) zu nennen, die am bischöflichen Seminar zu Piacenza studiert und dort Buzzetti zum theologischen Lehrer hatten⁶³. Der Erstere versuchte als Provinzial der römischen Ordensprovinz (1852–1856) vergeblich den Philosophieunterricht am Collegium Romanum im thomistischen Sinne umzugestalten. Auch der oft recht unkluge Einsatz seines älteren Bruders Domenico schadete der Bewegung mehr, als er ihr nutzte. Von entscheidender Bedeutung für die weitere Entwicklung des Thomismus war allerdings Domenico Sordis Einfluss auf Matteo Liberatore und Carlo Maria Curci, die in Neapel zu seinen Schülern zählten⁶⁴.

Ein weiterer wichtiger Protagonist war der Piemonteser Adlige Prospero Taparelli d'Azeglio (1793–1862)⁶⁵, der 1814 in die wiedererstandene Gesellschaft Jesu eingetreten war und den Namen des hl. Aloysius angenommen hatte. Er wurde nach der Rückgabe des Collegium Romanum an die Gesellschaft Jesu im Jahre 1824 dessen erster Rektor. Bei seinen Bemühungen um die Reorganisation der Studien entdeckte er den Wert einer einheitlichen philosophischen Doktrin, die er in der Scholastik, v.a. durch Thomas von Aquin, in bleibender Weise grundgelegt sah, ohne jedoch zu diesem Zeitpunkt bereits genauere Kenntnisse derselben zu besitzen. In mehreren Memoranden versuchte er die Ordensleitung für entsprechende Maßnahmen zu gewinnen, welche ihm auch durch die Beachtung der einschlägigen Vorschriften des Ordens

61 Vgl. Peter WALTER, Johann Baptist Franzelin (1816–1886). Jesuit, Theologe, Kardinal. Ein Lebensbild, Bozen 1987. Vgl. auch SCHWEDT, Prosopographie (wie Anm. 18), Bd. 1, S. 616–622.

62 Vgl. Peter WALTER, Art. »Römische Schule«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 1292.

63 Vgl. DEZZA, Alle origini (wie Anm. 46), S. 29–76; Lorenzo POZZI, Serafino Sordi filosofo neotomista, in: StPat 14 (1967), S. 289–315; Vittorio ROLANDETTI/Nereo VILLA, Da Buzzetti (1777–1824) all' »Aeterni Patris« (1879), in: Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 219–247; Bruno PERAZZOLI, Serafino Sordi, in: RRFC 81 (1987), S. 293–306.

64 Die von Clément BESSE, Deux centres du mouvement thomiste, Rome et Louvain, in: RCF 8 (1902), S. 238–254.356–371.473–500, aufgestellte These, Sanseverino sei durch Domenico Sordi zum Thomismus bekehrt worden, wird von DEZZA, Alle origini (wie Anm. 46), S. 74–76, mit Recht kritisiert, ohne allerdings die Priorität des Thomismus der Linie Buzzetti – D. Sordi gegenüber dem Neapolitaner Thomismus Sanseverinos in Frage zu stellen.

65 Vgl. Pietro PIRRI, Carteggi del p. Taparelli d'Azeglio della Compagnia di Gesù, Torino 1932 (Biblioteca di storia italiana recente 14); Robert JACQUIN, Taparelli. Sa vie, son action, son œuvre, Paris 1943; Miscellanea Taparelli. Raccolta di studi in onore di Luigi Taparelli d'Azeglio S.J. nel primo centenario della morte, Roma 1964 (AnGr 133); Francesco DANTE, Storia della »Civiltà Cattolica« (1850–1891). Il laboratorio del Papa, Roma 1990 (Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani 14).

(Ratio studiorum, Constitutiones) geboten schienen⁶⁶. Damit hatte er jedoch wenig Erfolg. Er wurde 1829 – was allgemein auf den Einfluss der Scholastikgegner im Orden zurückgeführt wurde – als Provinzial nach Neapel versetzt, wo er, unterstützt von Domenico Sordi, seinen Kampf für die Restauration des Thomismus fortführte, u.a. durch die Entlassung nicht-thomistischer und die Bestellung thomistisch gesonnener Professoren am Collegio Massimo in Neapel⁶⁷. Aber auch hier stieß Taparelli, nicht zuletzt aufgrund mancher Unbedachtheiten Domenico Sordis, auf erheblichen Widerstand und musste erneut weichen. 1850 kehrte er als Redakteur der neu gegründeten Zeitschrift *La Civiltà cattolica*⁶⁸, die in den kommenden Jahrzehnten nicht nur die päpstliche Politik unterstützen und kommentieren, sondern auch den Neuthomismus als *die* katholische Philosophie propagieren sollte, nach Neapel zurück⁶⁹. Treibende Kraft bei der Gründung von *La Civiltà Cattolica* war Carlo Maria Curci (1809–1891)⁷⁰, der während seiner Studien in Neapel von Taparelli und Domenico Sordi geprägt worden war. Die neu gegründete Zeitschrift zeichnete sich durch den »spirito temporalista e antiliberale (auf die Erhaltung des Kirchenstaates und gegen den Liberalismus gerichteten Geist)«⁷¹ ihres Gründers und ersten Direktors aus. Curci, auf den die Legende vom Siegeszug des Neuthomismus von Piacenza nach Neapel zurückgeht⁷², setzte sich nicht nur in *La Civiltà Cattolica* für diese Richtung ein, sondern übersetzte (zusammen mit Kardinal Reisach) auch ein Hauptwerk des deutschen Neuscholastikers Joseph Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, ins Italienische: *La filosofia antica esposta e difesa* (5 Bd., Roma 1866/67)⁷³. Nach der Eroberung Roms durch die italienischen Truppen am 20. September 1870 trat Curci für eine

66 Vgl. Pietro PIRRI, Il p. Taparelli d'Azeglio e il rinnovamento della scolastica al Collegio Romano 1825–1829, in: L'Università Gregoriana (wie Anm. 56), S. 59–76, auch in: CivCatt 78 (1927) 1, S. 107–121.399–409. Zu den Hintergründen dieses Denkens im französischen Traditionalismus vgl. Ernesto FRATTINI, P. Luigi Taparelli d'Azeglio e il tradizionalismo della restaurazione, in: Miscellanea Taparelli (wie Anm. 65), S. 171–190.

67 Vgl. Pietro PIRRI, La rinascita del tomismo a Napoli nel 1830, in: CivCatt 80 (1929) 1, S. 229–244, 422–433; 2, S. 31–42.

68 Vgl. Giacomo MARTINA, Pio IX (1846–1850), Roma 1974 (MHP 38), S. 423–434 (Lit.).

69 Vgl. Antonio MESSINEO, Il p. Luigi Taparelli d'Azeglio e la »Civiltà Cattolica«, in: CivCatt 113 (1962) 3, S. 544–555; DANTE, Civiltà Cattolica (wie Anm. 65), passim.

70 Vgl. die Autobiographie Curcis, die allerdings nur die erste Lebenshälfte umfasst: Carlo Maria CURCI, Memorie utili di una vita disutile serbate a servizio dell'Italia cristiana, Firenze 1891. Vgl. Giacomo MARTINA, Art. »Curci«, in: DBI 31 (1985), S. 417–422; Giandomenico MUCCI, Il primo direttore della »Civiltà Cattolica«. Carlo Maria Curci tra la cultura dell'immobilismo e la cultura della storicità, Roma 1986, S. 1–35; ders., Carlo Maria Curci, Il fondatore della »Civiltà Cattolica«, Roma 1988 (Il pensiero politico e sociale dei cattolici italiani 4).

71 MUCCI, Il primo direttore (wie Anm. 70), S. 3. Curcis Geisteshaltung, vor allem seine Rückführung von Aufklärung und Liberalismus auf Luther und die Reformation, erhellt aus einem ebd., S. 85–92 abgedruckten Text.

72 Vgl. die Kritik Pirris an der von Curci in seinen Memorie, S. 58f., gezeichneten Genealogie des Thomismus: PIRRI, Il p. Taparelli d'Azeglio (wie Anm. 66), S. 63.

73 Zu Kleutgen und Reisach s.u. 83 und 108.

Anerkennung der hiermit geschaffenen Fakten durch den Papst und für eine Aussöhnung mit dem Königreich Italien ein⁷⁴. Man hat diese Meinungsänderung Curcis wohl mit Recht als Konsequenz der von seinem Mentor L. Taparelli d'Azeglio übernommenen Auffassung von der Legitimität des Faktischen interpretiert⁷⁵. Curcis harte Kritik an der Kirche und ihrem Festhalten an überholten Positionen brachte ihm große Unannehmlichkeiten⁷⁶. Seine Einschätzung des Thomismus blieb auch in dieser Spätphase uneingeschränkt positiv. Er forderte dringend eine zeitgemäße Erneuerung des Theologiestudiums, das sich mit staatlichen Ausbildungsgängen vergleichen lassen müsse, und empfahl eine Orientierung an der Bibel sowie am Denken der Scholastik, das freilich im Hinblick auf die gegenwärtig diskutierten Fragen weiterzuentwickeln sei⁷⁷.

Der eigentliche Philosoph der *Civiltà Cattolica* war Curcis Mitstudent Matteo Liberatore (1810–1892)⁷⁸, der diese zum entscheidenden Instrument für die Durchsetzung des Thomismus machte. Hier veröffentlichte Liberatore zahlreiche Artikel, die sich vor allem mit erkenntnistheoretischen und anthropologischen Problemen beschäftigten und die später in Buchform erschienen⁷⁹. In seiner Erkenntnistheorie wendet sich Liberatore zunächst gegen diejenigen katholischen Denker, denen es nicht gelungen sei, die im Subjektivismus befangene moderne Philosophie zu überwinden: Lamennais und den Traditionalismus, Rosmini⁸⁰ und den Ontologismus. In einem zweiten Schritt stellt er dann seine an Aristoteles und Thomas von Aquin anknüpfende Erkenntnistheorie als Heilmittel dar, die den ganzen Menschen mit seiner Sinneswahrnehmung sowie mit seinem Verstand und dessen abstraktiver Tätigkeit als Quelle wahrer Erkenntnis sieht und diese auf eine objektive Basis stelle⁸¹. Gegenüber dem auf

74 Ciro PICCIRILLO, *Le «idee nuove» del padre Curci sulla questione romana*, in: Roger AUBERT u.a. (Hg.), *Chiesa e Stato nell'Ottocento. Miscellanea in onore di Pietro Pirri*, Padova 1962, S. 607–657. MUCCI, *Il primo direttore* (wie Anm. 70), und ders., *Carlo Maria Curci* (wie Anm. 70), bieten zahlreiche Texte Curcis zu Fragen der Ekklesiologie und der Kirchenreform sowie zu politischen und sozialen Problemen.

75 Vgl. MUCCI, *Il primo direttore* (wie Anm. 70), S. 24–28, mit Berufung auf Arturo Carlo Jemolo.

76 1877 wurde Curci – auf eigenen Wunsch – aus dem Orden ausgeschlossen und erst kurz vor seinem Tod wieder aufgenommen. Seine Reformschriften wurden indiziert, der Autor suspendiert. Curci unterwarf sich erst im September 1884 und stellte seine Polemik ein. Er verbrachte seine letzten Lebensjahre in großer Armut und widmete sich ganz den biblischen Studien. Vgl. MUCCI, *Il primo direttore* (wie Anm. 70), S. 5f.

77 Vgl. MUCCI, *Il primo direttore* (wie Anm. 70), S. 184–189.

78 Vgl. Tommaso MIRABELLA, *Il pensiero politico del p. Matteo Liberatore ed il suo contributo ai rapporti tra Chiesa e Stato. Con la pubblicazione di un carteggio inedito*, Milano 1956; DANTE, *Civiltà Cattolica* (wie Anm. 65).

79 Ein ausführliches Verzeichnis der Werke Liberatores bei DANTE, *Civiltà Cattolica* (wie Anm. 65), S. 272–283.

80 Zur Rolle Liberatores bei der Verurteilung des Rosminianismus 1887 vgl. MALUSA, *Neotomismo* (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 389.

81 Vgl. Gerald A. MCCOOL, *Catholic Theology in the Nineteenth Century. The Quest for a Unitary Method*, New York 1977 (unveränderter Nachdruck unter anderem Titel: *Nineteenth Century Scholasticism. The Search for a Unitary Method*, New York 1989), S. 145–166; Andrea Mario

Descartes zurückgehenden Dualismus von Geist und Natur, der die neuzeitliche Anthropologie bestimme, verteidigt Liberatore die aristotelisch-thomistische Sicht des Menschen als Leib-Seele-Einheit⁸². Seine Erkenntnismetaphysik wie seine Anthropologie bilden die Basis der von ihm entworfenen, am Naturrecht orientierten Ethik. Liberatores Thomismus war keineswegs rein theoretischer Natur, sondern zielte letztlich auf die Schaffung einer christlichen Gesellschaft nach dem Zusammenbruch des Ancien régime, für die die philosophischen Überlegungen die denkerische Basis abgeben sollten.

Unter den in Rom wirkenden Vorkämpfern der neuthomistischen Bewegung, die nicht aus Italien stammen, ist vor allem der deutsche Jesuit Joseph Kleutgen (1811–1883)⁸³ zu nennen. Dieser hatte sich zunächst in München der klassischen Philologie und der Philosophie gewidmet, wandte sich aber nach einem religiösen Bekehrungserlebnis dem Theologiestudium zu, welches er in Münster und Paderborn absolvierte. Bereits in Münster interessierte er sich, unzufrieden mit den damaligen Inhalten des Theologiestudiums und angeregt durch den Philosophen Christoph Bernhard Schlüter⁸⁴, für die mittelalterliche Scholastik. 1834 trat er in Brig (Wallis) bei den Jesuiten ein und vervollständigte nach dem Noviziat an der dortigen Lehranstalt des Ordens seine Studien. 1843 kam er als Mitarbeiter des Ordenssekretärs nach Rom, wo von da an das Zentrum seines Wirkens lag. Am Collegium Germanicum unterrichtete er ab 1847 Rhetorik⁸⁵. 1850 wurde Kleutgen Konsultor der Index-Kongregation und war maßgeblich an einigen Aufsehen erregenden Verurteilungen beteiligt: A. Günther (1857), ›Ontologismus‹ (1861), J. Frohschammer (1862)⁸⁶. 1858 wurde

CASPANI, La formazione di Matteo Liberatore e il tomismo, in: Atti dell'VIII Congresso Tomistico internazionale (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 332–339.

82 In der Frage des Hylemorphismus kam es zu einer heftigen Auseinandersetzung zwischen Liberatore und der *Civiltà Cattolica* auf der einen und den philosophischen und naturwissenschaftlichen Fachvertretern des Collegium Romanum auf der anderen Seite, bei der die Ordensleitung zu schlichten versuchte. Vgl. Robert JACQUIN, Une polémique romaine sur l'hylémorphisme, il y a un siècle, in: RSR 32 (1958), S. 372–377; MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 40–114; Rudolf Michael SCHMITZ, »Diversum est esse et quod est«. Die Kontroverse um die Realdistinctio von Wesenheit und Sein zu Beginn der Neuscholastik, dargestellt an Salvatore Tongiorgi und Matteo Liberatore, in: Atti dell'VIII Congresso Tomistico Internazionale, Bd. 5, Città del Vaticano 1981, S. 55–69.

83 Vgl. Konrad DEUFEL, Kirche und Tradition. Ein Beitrag zur Geschichte der theologischen Wende im 19. Jahrhundert am Beispiel des kirchlich-theologischen Kampfprogramms P. Joseph Kleutgens S.J., München 1976; dazu die Rezensionen von Herman H. SCHWEDT, in: RQ 72 (1977), S. 264–269 und Peter WALTER, Zu einem neuen Buch über Joseph Kleutgen SJ, in: ZKTh 100 (1978), S. 318–356; ders., Joseph Kleutgen SJ (1811–1883), in: Friedrich Wilhelm GRAF (Hg.), Klassiker der Theologie, Bd. 2, München 2005, S. 89–104.

84 Vgl. Josefina NETTESHEIM, Christoph Bernhard Schlüter, Berlin 1960.

85 Vgl. Peter WALTER, Joseph Kleutgens »Ars dicendi« und die rhetorische Tradition. Zugleich ein Beitrag zur Predigtausbildung am Collegium Germanicum im 19. Jahrhundert, in: Herbert HAMMANS u.a. (Hg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Paderborn 1990, S. 359–380.

86 Hierzu und zu weiteren Verfahren, an denen Kleutgen beteiligt war, vgl. SCHWEDT (Hg.), Pro-

er Sekretär des Ordens. Als Beichtvater eines Nonnenklosters war er in eine Affäre verwickelt, in der es u.a. um vorgespiegelte Heiligkeit, sexuellen Missbrauch und um Giftmorde ging, die ein Auffliegen der zuvor genannten Vergehen verhindern sollten, sowie um Verführung im Beichtstuhl und Bruch des Beichtgeheimnisses. Kleutgen wurde Anfang 1862 vom S. Officium wegen formaler Häresie zu einer überaus milden Strafe verurteilt, die der Papst persönlich auf zwei Jahre verkürzte und die er außerhalb Roms in einem Haus seines Ordens verbringen musste⁸⁷. Obwohl er bereits 1863 seine Tätigkeit als Rhetorikdozent am Collegium Germanicum wiederaufnehmen konnte, war er fortan ein gebrochener Mann⁸⁸. Seit 1869 lebte er in Oberitalien und Tirol. Zweimal noch kehrte er kurzzeitig nach Rom zurück: im Frühjahr 1870, als er am I. Vaticanum mitarbeitete, und 1878, als er von Leo XIII. zum Studienpräfekten des Collegium Romanum berufen wurde, welche Tätigkeit er bereits ein Jahr später infolge eines Schlaganfalls aufgeben musste. Eine Beteiligung an der Vorbereitung der Enzyklika *Aeterni Patris* ist nicht gesichert⁸⁹. Allerdings konnte Kleutgen darin eine Bestätigung seines Einsatzes für die Neubelebung der Scholastik sehen.

Kleutgen war davon überzeugt, dass die Philosophie und die Theologie seiner Zeit, die infolge der Reformation und des Rationalismus daniederlagen, nur durch ein Anknüpfen an der scholastischen Tradition erneuert werden könnten. Diese versuchte er gegen die Angriffe neuerer katholischer Denker, vor allem Georg Hermes, Johann Baptist Hirscher und Anton Günther, zu verteidigen und in ihren Grundaussagen wie in ihrer Methode bekanntzumachen. Diesem Ziel dienten die beiden Hauptwerke Kleutgens *Die Theologie der Vorzeit verteidigt*⁹⁰ und *Die Philosophie der Vorzeit*

sopographie (wie Anm. 18), Bd. 1, S. 808–815. Unter den in diesem Artikel genannten Jesuiten ist er derjenige mit der intensivsten Mitarbeit an den römischen Zensurbehörden. Auffallenderweise ist von den übrigen hier untersuchten Ordensangehörigen nur noch Johann Baptist Franzelin für Inquisition und S. Officium tätig geworden (vgl. Anm. 61).

87 Zu diesen unglaublichen Vorgängen vgl. jetzt Hubert WOLF, *Die Nonnen von Sant’Ambrogio. Eine wahre Geschichte*, München 2013, S. 373–375 (Anklagepunkte), S. 388–391 (Strafmaß).

88 Zu seinen Versuchen, mit den Mainzer Neuscholastikern Kontakt aufzunehmen, vgl. Peter WALTER, »Für die eine katholische Wahrheit ohne Menschenfurcht zu kämpfen«. Briefe Joseph Kleutgens an den Mainzer Theologen Christoph Moufang aus den Jahren 1863–1866, in: Ders./Hermann-Josef REUDENBACH (Hg.), *Bücherzensur – Kurie – Katholizismus und Moderne. Festschrift für Hermann H. Schwedt*, Frankfurt a.M. 2000 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 10), S. 271–307.

89 Dominique DUBARLE, *Le P. Kleutgen et l’encyclique »Aeterni Patris«*, in: *Atti dell’VIII Congresso Tomistico Internazionale* (wie Anm. 23), Bd. 2, S. 456–467, liefert keine neuen Erkenntnisse.

90 Bd. 1: 1853, ⁵1867; Bd. 2: 1854, ⁵1872; Bd. 3: 1870; Bd. 4: 1860; Neuauflage in zwei Teilbänden: 1873–1874; alle Bde. in Münster erschienen. Vgl. die Analyse von McCool, *Theology* (wie Anm. 81), S. 167–209.

*verteidigt*⁹¹ sowie etliche kleinere Schriften⁹². Kleutgen vertrat die Auffassung, dass die Philosophie und Theologie der Scholastik so weiterentwickelt werden könnten, dass sie auch für die Probleme der Gegenwart eine Antwort böten. In seinen Werken hat er den Beweis dafür anzutreten versucht. Er verfügte über eine ausgezeichnete Kenntnis der scholastischen Literatur, soweit sie zu seiner Zeit gedruckt vorlag. Obwohl er eigentliche Quellenforschung nicht betrieben hat und ihm der Sinn für historische Entwicklungen abging⁹³, nahm er die scholastische Philosophie und Theologie doch einigermaßen differenziert wahr. So hat er etwa die Notwendigkeit erkannt, die platonischen Elemente im Denken des Thomas von Aquin herauszuarbeiten. Seinem Ordensgenossen F. Suárez, an den er sich vielfach anlehnt, ist er nicht blind gefolgt⁹⁴.

Auf der von Liberatore vorgezeichneten Bahn bewegte sich auch Giovanni Maria Cornoldi (1822–1892)⁹⁵, der sich hauptsächlich als Vorkämpfer des thomistischen Hylemorphismus hervortat. Mittels der 1875 mit Sitz in Bologna von ihm gegründeten *Accademia filosofico-medica di S. Tommaso d'Aquino* sowie der von dieser herausgegebenen Zeitschrift *La Scienza Italiana* (1876–1890; ab 1891 bis heute *La Scuola Cattolica*) versuchte er die Zeitgemäßheit des Hylemorphismus auch angesichts der modernen naturwissenschaftlichen Problematik darzulegen. Den von ihm in geradezu militanter Weise vertretenen Thomismus⁹⁶, den er für den spezifischen Beitrag Italiens zur christlichen Philosophie hielt – hier schlägt der zeitgenössische Nationalismus durch –, sah Cornoldi aufs engste mit dem katholischen Dogma verbunden und er polemisierte fanatisch gegen alle davon abweichenden Meinungen innerhalb

91 2 Bd., Münster 1860–1863; Innsbruck 1878. Dieses Werk erschien auch in von C.M. Curci und Kardinal Reisach angefertigter italienischer (s.o. bei Anm. 73) sowie in französischer Übersetzung (*La philosophie scolastique exposée et défendue [...] traduite de l'allemand avec l'autorisation de l'auteur par le r. p. Constant Sierp*, 4 Bd. Paris 1868–1870). Zu Kleutgens Philosophie vgl. WALTER, Philosophie (wie Anm. 17), S. 145–175.

92 Hervorzuheben sind die Beilagen zu den Werken über die Theologie und Philosophie der Vorzeit: 1. Heft: Über die Beurteilung des Ontologismus durch den h. Stuhl, Münster 1868; 2. Heft: Zu meiner Rechtfertigung, Münster 1868; 3. Heft: I. Vom intellectus agens und den angeborenen Ideen, II. Zur Lehre vom Glauben, Münster 1878. Umfassende Bibliographie: DEUFEL, Kirche und Tradition (wie Anm. 83), S. 489–492.

93 Vgl. MCCOOL, Theology (wie Anm. 81), S. 187.

94 Vgl. WALTER, Philosophie (wie Anm. 17), S. 173–175; MCCOOL, Theology (wie Anm. 81), S. 213–215.

95 Vgl. MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13). Verzeichnis der Beiträge Cornoldis in *La Civiltà Cattolica* bei Donata SIMEONI CAPPELLARI, Il padre Giovanni Maria Cornoldi, la »Civiltà Cattolica« e le polemiche sull'ilemorfismo in un documento inedito, in: Aquinas 29 (1986), S. 431–464, hier S. 453–464.

96 Auch in den Briefen Liberatores an Cornoldi wird die Missachtung für alle deutlich, die diese Vorliebe nicht teilen. Vgl. etwa das Schreiben vom 30. November 1862, in: Giuseppe MELLINATO, Carteggio inedito Liberatore – Cornoldi in lotta per la filosofia tomistica nel secondo Ottocento, Roma 1993 (BSTom 12), S. 17f.

des katholischen Denkens, vor allem den Rosminianismus⁹⁷. Im Jesuitenorden lange umstritten, avancierte Cornoldi nach der Veröffentlichung der Enzyklika *Aeterni Patris* zu einem einflussreichen Ratgeber Leos XIII., dem der Fanatismus seines Gefolgsmannes freilich fremd blieb. Cornoldis bedeutendster Schüler, Guido Mattiussi (1852–1925)⁹⁸, verfasste 1914 die umstrittenen 24 Thesen, die den, auf längere Sicht freilich vergeblichen, Versuch einer inhaltlichen Festbeschreibung des Thomismus durch das päpstliche Lehramt darstellen⁹⁹.

2.5 Mainz als Zentrum in Deutschland

Nach den Umbrüchen, die die Kirche von Mainz im Gefolge der Französischen Revolution durchlebt hatte, war es kaum erstaunlich, dass die Theologie, die am 1805 an Stelle der untergegangenen theologischen Fakultät als philosophisch-theologische Hochschule neu gegründeten Mainzer Priesterseminar¹⁰⁰ vertreten wurde, sich nicht gerade an den Idealen der Aufklärung orientierte. Der führende Kopf war der aus Molsheim im Elsass stammende Bruno Franz Leopold Liebermann (1759–1844)¹⁰¹, den sein 1802 zum Bischof von Mainz berufener Landsmann Joseph Ludwig Colmar (1760–1818)¹⁰² bei der Gründung des Seminars mit dessen Leitung sowie mit den kirchenrechtlichen und pastoraltheologischen Vorlesungen betraute. 1812 übernahm Liebermann statt des Kirchenrechts die Dogmatik. An Stelle des bislang gebrauchten, noch an der alten Mainzer Universitätsfakultät benutzten Lehrbuches des Aufklärungstheologen Stephan Wiest (1748–1797)¹⁰³ führte er die *Theologia dogmatica et*

97 Vgl. dazu MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 338–399.

98 Vgl. DEZZA, Alle origini (wie Anm. 46), S. 131–142 (mit Werkverzeichnis).

99 Vgl. DH 3601–3624, dazu den offiziellen Kommentar von Guido MATTIUSSI, Le XXIV tesi della filosofia di S. Tommaso approvate dalla S. Congregazione degli Studi, Roma 1917, ⁵1925. Vgl. auch Carlo GIACON, Per una prima genesi delle XXIV tesi del tomismo specifico, in: DoC 34 (1981), S. 175–193; ders., Postille sulle tesi del tomismo specifico, in: DoC 35 (1982), S. 349–356.

100 Vgl. Klaus REINHARDT (Red.), Augustinerstraße 34. 175 Jahre Bischöfliches Priesterseminar in Mainz. O.O. u. J. [Mainz 1980]. Für die Frühzeit der Mainzer Theologie im 19. Jh. vgl. auch Ludwig LENHART, Die Erste Mainzer Theologenschule des 19. Jahrhunderts (1805–1830). Die elsässische Theologenschule in Mainz. Ein kirchen- und geistesgeschichtlicher Durchblick, in: JBMz 6 (1951–54), S. 93–186; 7 (1955–57), S. 9–130. Für die hier gelehrte Moraltheologie vgl. darüber hinaus Johannes REITER, Moraltheologie und Moraltheologen am Mainzer Priesterseminar, in: TThZ 91 (1982), S. 206–220.

101 Vgl. Abraham Peter KUSTERMAN, Art. »Liebermann«, in: NDB 14 (1985), Sp. 485f.; Erich NAAB, Art. »Liebermann«, in: BBKL 5 (1993), Sp. 37–39.

102 Vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. »Colmar«, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 1259f.; Georg MAY, Bischof Joseph Ludwig Colmar (1760–1818) als Seelsorger, Mainz 2010 (Mainzer Perspektiven: Aus der Geschichte des Bistums 5).

103 Es handelt sich wohl um die *Institutiones theologiae dogmaticae in usum academicum* (2 Bd., Ingolstadt 1791, Regensburg ⁴1848). Dieses Werk war bereits 1797 als Grundlage der Dogmatik-Vorlesungen an der Theologischen Fakultät in Mainz eingeführt worden. Vgl. Anton Phi-

moralis (Dijon 1789 u.ö.) des Louis Bailly (1730–1808)¹⁰⁴ ein, der ekklesiologisch einen gemäßigten Gallikanismus vertrat. Liebermann und seine Kollegen hatten bei Amtsantritt und auch danach mehrfach die gallikanischen Artikel von 1682 beschwören müssen¹⁰⁵. Später ersetzte Liebermann Baillys Lehrbuch durch seine eigenen, vielfach aufgelegten *Institutiones theologicae*¹⁰⁶, »die zur scholastischen Tradition zurücklenkten und sich gegenüber den theologischen Vermittlungsversuchen von Theologie und neuzeitlicher Philosophie, wie sie in den anderen theologischen Schulen Deutschlands unternommen wurden, mehr oder weniger ablehnend verhielten«¹⁰⁷. In der Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit hat Liebermann, obwohl er persönlich von ihr überzeugt war, auch die (gallikanische) Meinung für vertretbar gehalten, päpstliche Lehrentscheidungen seien erst aufgrund des hinzutretenden kirchlichen Konsenses irreformabel. Damit sein Lehrbuch am Kolleg der römischen Propagandakongregation eingeführt und damit international fruchtbar werden konnte – dort studierten die künftigen Theologen der Missionsländer –, hat Liebermann auf Drängen von dessen Rektor, des späteren Kardinals Reisach¹⁰⁸, einer Änderung zugestimmt, die die Unfehlbarkeit des Papstes zu einer *sententia certa* erklärt¹⁰⁹. Für die Durchsetzung der Neuscholastik haben Liebermanns Schüler, der gleichfalls aus dem Elsass

lipp BRÜCK, Die Mainzer Theologische Fakultät im 18. Jahrhundert, Wiesbaden 1955 (Beiträge zur Geschichte der Universität Mainz 2), S. 99. Zu Wiest vgl. Bernhard MÜLLER, Vernunft und Theologie. Eine historisch-systematische Untersuchung zum Verhältnis von Denken und Glauben bei Stephan Wiest (1748–1797), Regensburg 1988 (ESt NF 26).

- 104 Bis Mitte des 19. Jahrhunderts war dieses Werk in den meisten französischen Seminaren als Lehrbuch in Gebrauch. 1852 wurde es – wohl wegen gallikanischer Tendenzen – indiziert. Vgl. Leonhard HELL, Art. »Bailly«, in: LThK³ 1 (1993), Sp. 1359.
- 105 Vgl. Hermann Josef POTTMEYER, Unfehlbarkeit und Souveränität. Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts, Mainz 1975 (TTS 5), S. 195, mit Berufung auf Ludwig Lenhart.
- 106 Das ursprünglich in fünf Bänden erschienene Werk (Mainz 1819–1827) erreichte hohe Auflagen (zuletzt 2 Bd. ¹⁰1870) und entsprechend weite Verbreitung.
- 107 POTTMEYER, Unfehlbarkeit (wie Anm. 105), S. 196.
- 108 Karl August Graf von Reisach (1800–1869) wurde unmittelbar nach Abschluss seiner römischen Studien 1830 Rektor des Kollegs der Kongregation »de propaganda fide«, 1836 Bischof von Eichstätt, 1841 Erzbischof-Koadjutor und 1846 Erzbischof von München und Freising. Wegen Unstimmigkeiten mit König Ludwig I. wechselte er 1855 als Kurienkardinal nach Rom, wo er, auch als Mitglied zahlreicher Kongregationen, unter anderem der Indexkongregation, großen Einfluss hatte. Vgl. Erich GARHAMMER, Art. »Reisach«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 1022f.; SCHWEDT, Prosopographie (wie Anm. 18), Bd. 2, S. 1246–1250; WOLF, Nonnen (wie Anm. 87), S. 543f. (Reg. s.v. Reisach). Zu seiner Haltung in der Frage der Theologenausbildung vgl. Erich GARHAMMER, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts, Stuttgart 1990 (MKHS 5).
- 109 POTTMEYER, Unfehlbarkeit (wie Anm. 105), S. 196f. Zu den theologischen Qualifikationen, die unter der Ägide des römischen Lehramts in der betrachteten Epoche eine zentrale Rolle spielten, vgl. Leo SCHEFFCZYK, Art. »Qualifikationen«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 755–757.

stammende spätere Straßburger Bischof Andreas Räß (1794–1887)¹¹⁰ und der spätere Speyerer Bischof Nikolaus Weis (1796–1869)¹¹¹ besondere Bedeutung erlangt, die 1821 die Zeitschrift *Der Katholik* gründeten, die in wechselnden Erscheinungsformen und mit unterschiedlichem wissenschaftlichem Anspruch bis 1918 bestand und stets ihrer ultramontanen Grundausrichtung treu blieb¹¹².

Unter Bischof Wilhelm Emmanuel von Ketteler (1811–1877)¹¹³, der als eine seiner ersten Regierungsmaßnahmen die Ausbildung seiner Theologen von der staatlichen Fakultät in Gießen an das Mainzer Priesterseminar zurückverlegte¹¹⁴, erhielt auch die Neuscholastik neuen Auftrieb. Neben Christoph Moufang (1817–1890)¹¹⁵ ist vor allem Johann Baptist Heinrich (1816–1891)¹¹⁶ zu nennen. Beide übernahmen 1850 die Schriftleitung des *Katholik* und sorgten für ein anspruchsvolles Niveau. Heinrich, der auch als Domkapitular (seit 1855), Domdekan (seit 1867) und Generalvikar (seit 1869) wirkte, dozierte Dogmatik am Mainzer Priesterseminar und veröffentlichte zwischen 1873 und seinem Tod sechs Bände seiner Dogmatik, z.T. in zwei Auflagen¹¹⁷. Diese ist, wenn auch weniger originell als das gleichzeitig erscheinende Parallelunternehmen des Kölner Seminarprofessors Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)¹¹⁸, ein beeindruckendes Zeugnis der deutschen Neuscholastik, das versucht, die reichen Schätze der theologischen Vergangenheit für die Gegenwart fruchtbar zu machen.

Wie Kleutgen sah Heinrich die katholische Theologie daniederliegen. Aber anders als jener war ihm in seiner Dogmatik weniger an der Abwehr falscher Auffassungen gelegen¹¹⁹ als an der ausführlichen Darlegung der kirchlichen Lehre. Er wollte dadurch den Subjektivismus, der sich in der katholischen Theologie seit dem Ende des 18. Jahrhunderts durchgesetzt hatte, überwinden.

110 Vgl. Erwin GATZ, Art. »Räß«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 830f.

111 Vgl. Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. »Weis«, in: LThK³ 10 (2001), Sp. 1031f.

112 Vgl. Herman H. SCHWEDT, Art. »Katholik«, in: LThK³ 5 (1996), Sp. 1338f.

113 Vgl. Erwin GATZ, Art. »Ketteler«, in: LThK³ 5 (1996), Sp. 1413f.

114 Vgl. Uwe SCHARFENECKER, Die Katholisch-Theologische Fakultät Gießen (1830–1859). Ereignisse, Strukturen, Personen, Paderborn 1998 (VKZG.F 81), S. 310–339.

115 Vgl. Josef GÖTTEN, Christoph Moufang. Theologe und Politiker (1817–1890), Mainz 1969; Friedhelm JÜRGENSMEIER, Art. »Moufang«, in: LThK³ 7 (1998), Sp. 506; Martin KLOSE, »Weil es Gott durch die Kirche befiehlt«. Der Moraltheologe Christoph Moufang (1817–1890) im Spannungsfeld seiner Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der neuscholastischen Moraltheologie, St. Ottilien 2003 (MoThSt NF 3).

116 Vgl. Anton Ph. BRÜCK, Johann Baptist Heinrich (1816–1891), in: Heinrich FRIES/Georg SCHWAI-GER, Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert, Bd. 2, München 1975, S. 442–470; Peter WALTER, Johann Baptist Heinrich (1816–1891). Ein Mainzer Theologe im Spannungsfeld seiner Epoche, in: AMRhKG 44 (1992), S. 201–215.

117 Vgl. WALTER, Heinrich als dogmatischer Theologe (wie Anm. 32), S. 113 Anm. 2.

118 Vgl. Peter WALTER, Art. »Scheeben«, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 116f.

119 Dass Heinrich durchaus auch in apologetischer und polemischer Absicht die Feder zu führen verstand, zeigen die meisten seiner übrigen Werke, so seine Auseinandersetzung mit Johann Baptist Hirscher, mit David Friedrich Strauß und Ernest Renan. Vgl. die Bibliographie bei BRÜCK, Heinrich (wie Anm. 116), S. 468f.

Die Wiederbelebung der seitdem unterbrochenen Tradition bedeutete für Heinrich und die übrigen Verfechter der Neuscholastik durchaus einen Fortschritt gegenüber der als Verfall erlebten unmittelbaren Vergangenheit und Gegenwart. Sie teilten das ›Neuheitserlebnis‹ der Hinwendung zu einem bewusst kirchlichen Christentum, welches das der Aufklärung verpflichtete Staatskirchentum und die damit verbundene Theologie als überholt betrachtete. Man suchte eine kirchliche Theologie, die man aber nicht in Rom, sondern, wie Heinrich, in Tübingen bei den von Johann Adam Möhler (1796–1838) geprägten Professoren der zweiten Generation¹²⁰ und in München bei Ignaz von Döllinger (1799–1890)¹²¹ oder in der Gesellschaft Jesu¹²² fand.

Wesentlich für die neuscholastischen Theologen war die Überzeugung, dass die theologische und philosophische Arbeit nicht neu geleistet werden müsse, sondern dass sie im Wesentlichen schon getan und nur für die Gegenwart zu adaptieren sei. Die ihrer Überzeugung nach überragende Gestalt der Vergangenheit war Thomas von Aquin. Freilich war es, wie man heute weiß, nicht der ursprüngliche Thomas, sondern ein wirkungsgeschichtlich, d.h. vor allem im Lichte der großen Kommentatoren gelesener Thomas. Neben Thomas und anderen Scholastikern sind es vor allem die Kirchenväter, die Heinrich in reichem Maße heranzieht. Auch wenn manche Kenntnisse in diesem Bereich durch eigene Lektüre erworben zu sein scheinen, so ist das meiste wohl durch die Väter der positiven Theologie wie Dionysius Petavius und Louis de Thomassin vermittelt.

Heinrich möchte die Kirchlichkeit seiner Theologie schließlich nicht nur durch die Berücksichtigung der großen theologischen Tradition, sondern vor allem auch durch das Heranziehen der lehramtlichen Aussagen der Kirche unter Beweis stellen. Er verengt die Vielfalt der Bezeugungsinstanzen der Glaubenswahrheit letztlich auf das kirchliche Lehramt, besonders das des Papstes. Dies entspricht seiner zentralistischen Ekklesiologie¹²³,

120 Zum Umbruch an der Tübinger katholisch-theologischen Fakultät unter dem Einfluss Johann Adam Möhlers vgl. Rudolf REINHARDT, Die katholisch-theologische Fakultät Tübingen im ersten Jahrhundert ihres Bestehens. Faktoren und Phasen der Entwicklung, in: Ders. (Hg.), Tübinger Theologen und ihre Theologie. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Tübingen, Tübingen 1977 (Contubernium. Beiträge zur Geschichte der Eberhard-Karls-Universität Tübingen 16), S. 1–42, bes. S. 22–33 (Lit.). Heinrich und seine Gefährten waren vor allem von ihren Lehrern Johann Evangelist Kuhn und Karl Joseph Hefele angetan. Vgl. BRÜCK, Heinrich (wie Anm. 116), S. 447f.

121 Zu dieser oft vergessenen Phase im Leben Döllingers vgl. Herman H. SCHWEDT, Vom ultramontanen zum liberalen Döllinger, in: Georg DENZLER/Ernst Ludwig GRASMÜCK (Hg.), Geschichtlichkeit und Glaube. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799–1890), München 1990, S. 107–167. Zu Döllingers Schülern während seiner ultramontanen Zeit gehörten u.a. Ketteler und Moufang.

122 Vgl. Kleutgens Programm bei WALTER, Philosophie (wie Anm. 17), S. 146–150.

123 Vgl. dazu POTTMEYER, Unfehlbarkeit (wie Anm. 105), S. 214–222.

derentwegen gar das Vertrauensverhältnis zwischen Bischof Ketteler und seinem engsten theologischen Berater zeitweise getrübt wurde¹²⁴.

2.6 Die weltweite Durchsetzung der Neuscholastik durch die Päpste

Die verschiedenen bislang betrachteten Bemühungen, den Thomismus als die für die katholische Kirche normative Lehre zu etablieren, gingen mehr oder weniger auf die Initiativen Einzelner zurück. Unter Pius IX. (1846–1878) war es den Neuthomisten nicht gelungen, an den kirchlichen Lehranstalten die Vorherrschaft zu erringen. Die römische Kurie wachte zwar streng über die Orthodoxie, achtete gleichzeitig aber auf eine Art »Äquidistanz«¹²⁵ zu den verschiedenen als legitim eingeschätzten katholischen philosophisch-theologischen Lehrsystemen¹²⁶. Pius IX. weigerte sich sogar, den hl. Thomas zum Patron der katholischen Schulen zu erheben¹²⁷. Erst unter Leo XIII. (1878–1903) erhielten die Bemühungen der Neuthomisten ihre lehramtliche Bestätigung und damit zugleich einen mächtigen Schub¹²⁸. Dem diente in erster Linie die programmatische Enzyklika *Aeterni Patris* vom 4. August 1879¹²⁹. Der Papst begründet dieses Lehrschreiben mit der Verantwortung des kirchlichen Lehramtes für die Religion, was den Kampf gegen den Irrtum einschließe (97). Dazu gehöre die den Normen des katholischen Glaubens entsprechende Pflege der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie. Verkehrte philosophische Auffassungen, wie sie in weiten Kreisen der Gesellschaft Verbreitung gefunden hätten, führten zu entsprechendem Handeln, wohingegen die Darlegung solider und wahrer Prinzipien dem öffentlichen wie dem privaten Wohl diene (98). In Bezug auf den Glauben habe die Philosophie folgende Aufgaben: 1. ver-

124 Vgl. dazu Ludwig LENHART, Bischof Ketteler. Papsttum und Bischofsamt vom Ersten zum Zweiten Vaticanum im Licht der drei für Ketteler verfaßten Konzils-Gutachten, Mainz 1968, S. 83–135, bes. S. 119–121.

125 PAGLIA, Note (wie Anm. 54), S. 194. Als Beleg wird ein Dokument der Studienkongregation aus dem Jahre 1876 zitiert.

126 Vgl. MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 44–47. Auch Antonio PIOLANTI, Pio IX e la rinascita del tomismo, Città del Vaticano o.J. [1974] (BSTom 3), ist in seiner Beurteilung eher vorsichtig.

127 Vgl. MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13), Bd. 2, S. 45 Anm. 65.

128 Vgl. Roger AUBERT, Aspects divers du néo-thomisme sous le pontificat de Léon XIII, in: Giuseppe ROSSINI (Hg.), Aspetti della cultura cattolica nell'età di Leone XIII. Atti del convegno tenuto a Bologna il 27–28–29 dicembre 1960, Roma 1961, S. 133–227; Christoph WEBER, Quellen und Studien zur Kurie und zur vatikanischen Politik unter Leo XIII., Tübingen 1973 (BDHIR 45), bes. S. 494–511; MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13).

129 ASS 12 (1879), S. 97–115. Danach wird im Folgenden zitiert mit Angabe der Seitenzahlen im Text. Vgl. Roger AUBERT, Die Enzyklika »Aeterni Patris« und die weiteren päpstlichen Stellungnahmen zur christlichen Philosophie, in: CORETH, Christliche Philosophie (wie Anm. 5), S. 310–332.

möge sie den Weg zum wahren Glauben zu bahnen und die Menschen auf die Annahme der Offenbarung vorzubereiten, indem sie die Existenz Gottes beweise (101), seine Eigenschaften erörtere und die Glaubwürdigkeitsgründe für die göttliche Offenbarung darlege (99–101); 2. sei ihr Einsatz zur wissenschaftlichen Ausgestaltung der Theologie erforderlich (101); 3. habe sie die von Gott offenbarten Wahrheiten zu schützen (102). Diese unterschiedlichen Aufgaben der Philosophie im Hinblick auf den Glauben werden sodann am Beispiel der Kirchenväter und der scholastischen Theologen illustriert, wobei die Darstellung auf Thomas von Aquin als »catholicae Ecclesiae singulare praesidium et decus« (108) hinzielt (104–109). Die zentrale Bedeutung des »doctor angelicus« wird durch verschiedene Fakten unterstrichen: Die meisten Orden und Universitäten orientierten ihre Studien an seiner Lehre; Päpste und Konzilien wiesen auf ihn hin, u.a. Pius V. (1566–1572), der in seiner Bulle, mit der er Thomas von Aquin zum Kirchenlehrer erhebt, schreibe: »eadem doctrina haereses confusas et convictas dissipari, orbemque universum a pestiferis quotidie liberari erroribus« (110). Nach diesem Autoritätsargument geht die Enzyklika nochmals auf den erschreckenden Zustand der Philosophie wie der Gesellschaft ein, den sie auf die Reformation des 16. Jahrhunderts zurückführt, welche durch einen Pluralismus der Meinungen die einheitliche Lehre zerstört habe (111). Der Papst nennt nun lobend jene in der Gegenwart unternommenen Versuche, durch Rückgriff auf die Lehre des Thomas von Aquin die Philosophie zu erneuern, und empfiehlt diese zur Nachahmung. Dadurch sollen zum einen die Jugendlichen, vor allem die künftigen Geistlichen, zum tatkräftigen Einsatz für den Glauben gerüstet und zum andern möglichst viele aus der Entfremdung von Glaube und Kirche zurückgewonnen werden (112). Dies würde zur Stabilisierung der Gesellschaft insgesamt beitragen. Anschließend geht die Enzyklika auch auf das Verhältnis von thomistischer Philosophie und Naturwissenschaften ein (113f.), eine Problematik, die für den damaligen Papstberater Cornoldi zentrale Bedeutung hatte. In seinen Schlussermahnungen betont Leo XIII. den sapientialen Charakter der Lehre des Thomas und fordert, sie aus den Quellen selbst zu schöpfen. In diesem Zusammenhang macht er, was als einzige Einschränkung in diesem insgesamt sehr affirmativen Text gesehen werden kann, deutlich, dass es nicht um eine einfache Repristinatio der Scholastik gehen könne, die die Zeitbedingtheit mancher Aussagen und die weitere Entwicklung außer Acht lasse (114).

In Bezug auf die Einschätzung der neuzeitlichen philosophischen und gesellschaftlichen Entwicklung wie hinsichtlich der mit der Wiederaufnahme der thomistischen Prinzipien verbundenen Hoffnungen liefert *Aeterni Patris* eine Zusammenfassung der Grundgedanken des Neuthomismus. Die hier vertretene Sicht der mittelalterlichen Scholastik, vor allem der Position des Thomas von Aquin innerhalb derselben, kann nicht anders als vereinfachend bezeichnet werden. Man mag ihr zugute halten, dass die histori-

sche Erforschung der Scholastik, die ein differenzierteres Bild bietet, noch in ihren Anfängen steckte bzw. innerhalb der katholischen Forschung noch nicht genügend zur Kenntnis genommen wurde. Man hat die Grundeinstellung des in der Enzyklika zutage tretenden Denkens mit Recht einen »gemäßigten Traditionalismus« genannt¹³⁰ und auf den »sozial-restaurativen Charakter, den die Rückkehr zum Thomismus für Leo XIII. hatte«, aufmerksam gemacht¹³¹. Nach der Einschätzung des Theologie- und Kirchenhistorikers Roger Aubert interessierte sich der Papst »im Unterschied zu einem reinen Philosophen [...] primär nicht für die philosophische Forschung um ihrer selbst willen, sondern für die – in seinen Augen unerläßliche – Unterstützung, die sie seinem großen Plan leisten könne, der sich nicht von demjenigen seines Vorgängers Pius' IX. unterschied, nämlich der Restauration der christlichen Gesellschaft nach christlichen Prinzipien. Besser als Pius IX. begriff Leo XIII., weil er selbst ein Intellektueller war, sehr rasch, daß die christliche Erneuerung der Gesellschaft nur über die Erneuerung des christlichen Denkens möglich sei und daß es vergeblich wäre, wenn man versuchte, eine integrale christliche Gesellschaftsordnung zu errichten [...] ohne zunächst an der Basis eine strenge Denkdisziplin zu haben, die allen katholischen Lehranstalten vorgeschrieben würde«¹³².

Leo XIII. zog selber einige Konsequenzen aus seiner Enzyklika: Er leitete an den wichtigsten römischen Lehranstalten ein Revirement in die Wege, in dessen Gefolge Professoren, die nicht im Sinne des Neothomismus wirkten, durch entschiedene Anhänger desselben ersetzt wurden¹³³. 1880 rief er die Accademia Romana di San Tommaso ins Leben¹³⁴. Die von ihm gewünschte Neuauflage der Werke des hl. Thomas wurde mit dem ersten von Kardinal Zigliara edierten Band 1882 eröffnet¹³⁵. Die von Leo XIII. vorangetriebene Privilegierung des Thomismus führte vielfach zu einer Verengung im katholischen Denken, vor allem in Italien, wo die kirchlichen Autoritäten direktere Eingriffsmöglichkeiten hatten als etwa in Deutschland. Auf die Spitze getrieben wurde die Vereinseitigung freilich erst mit den gegen Ende des Pontifikates von Pius X. (1903–1914) veröffentlichten 24 Thesen¹³⁶. Unter seinem Nachfolger Benedikt XV. (1914–1922) gewannen gemäßigte Kräfte wieder die Oberhand¹³⁷.

130 MALUSA, *Neotomismo* (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 264f.

131 AUBERT, Enzyklika (wie Anm. 129), S. 321.

132 Ebd.

133 Vgl. WALTER, *L'Università* (wie Anm. 14), S. 199f.

134 Vgl. Antonio PIOLANTI, *La Pontificia Accademia Romana di S. Tommaso d'Aquino nel centenario della sua fondazione. Cenno storico e stato attuale*, Città del Vaticano 1980; ders., *Il tomismo come filosofia cristiana nel pensiero di Leone XIII*, Città del Vaticano 1983 (StTom 20), S. 59–71.

135 S. o. 2.2.

136 S. Anm. 99.

137 Dazu sowie zur weiteren Entwicklung vgl. Klaus UNTERBURGER, *Vom Lehramt der Theologen*

3. Grundlegende Fragestellungen

3.1 Theologie als Bezeugungsinstantz des Glaubens

In der Neuscholastik wird die katholische Theologie zum einen als *locus theologicus*¹³⁸ ernst genommen und zum andern entschieden dem kirchlichen Lehramt untergeordnet. Der spanische Dominikaner Melchor Cano (1509–1560)¹³⁹ hat in seinem postum erschienenen Werk *De locis theologicis*, das in der von Hyacinthe Serry (1658/9–1738) veranstalteten Ausgabe im 18. Jahrhundert unzählige Male nachgedruckt wurde¹⁴⁰, der Theologie im Gefüge der kirchlichen Lehrbildung eine wichtige Aufgabe zugeschrieben. Die Theologen stellen nicht nur fest, was als kirchliche Lehre zu gelten habe, sondern sie tragen auch dazu bei. Cano unterscheidet bekanntlich zehn *loci* (Bezeugungsinstantzen), sieben *loci proprii* und drei *loci alieni*. Unter den Erstgenannten nimmt die *auctoritas theologorum scholasticorum* den letzten Platz ein: Schrift und Tradition bilden schlechthin die Grundlagen jeder kirchlichen Lehre. Danach kommen als Interpretationsinstanzen die katholische Kirche, die Generalkonzilien, die römische Kirche, die Kirchenväter und die scholastischen Theologen. Welche Rolle Letzteren zukommt, entwickelt Cano im achten Buch seiner *Loci*. Cano meint damit die seit dem Hochmittelalter an den Universitäten lehrenden Theologen, d.h. die Theologie als Institution¹⁴¹. Diese hat eine dreifache Aufgabe: 1. klar darzulegen, was in der Hl. Schrift und in den apostolischen Traditionen verborgen enthalten ist, 2. den Glauben gegen Häretiker zu verteidigen, 3. ihn mit wissenschaftlichen Mitteln (»humanis disciplinis«) zu erklären und zu bestätigen¹⁴². Wie hat man sich das konkret vorzustellen? Wenn es unterschiedliche Auffassungen – etwa zwischen Thomisten und Skotisten – gibt, dann zählt

zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg 2010, S. 219–222.

138 Vgl. zum Folgenden Max SECKLER, Art. »Loci theologic«, in: LThK³ 6 (1997), Sp. 1014–1016.

139 Vgl. Bernhard KÖRNER, Art. »Cano«, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 924f.

140 Benutzt wurde folgender Nachdruck dieser 1714 in Padua erstmals erschienenen Ausgabe: Melchioris Cani episcopi Canariensis, ex Ordine Praedicatorum, Opera, in hac primum editione clarius divisa, et praefatione instar Prologi Galeati illustrata a P. Hyacintho Serry Doct[ore] Sorbon[ico] et in Patav[ino] Lyceo S[acrae] Theolog[iae] Primario Prof[essore], Venetiis: Franciscus Pitteri 1739. Zitiert wird *De locis theologicis* nach Buch und Kapitel sowie, falls vorhanden, nach weiteren Untergliederungen; die Seitenzahl, mit Unterscheidung der beiden Spalten nach a oder b, folgt nach einem Semikolon. Die von mir eingesehenen Nachdrucke der Serry-Ausgabe sind, soweit ich sehe, mehr oder weniger seitenidentisch. Zur Drucklegung von Canos *Loci* vgl. Peter WALTER, Philipp Melanchthon und Melchor Cano. Zur theologischen Erkenntnis- und Methodenlehre im 16. Jahrhundert, in: Günter FRANK/Kees MEERHOFF (Hg.), Melanchthon und Europa, 2. Teilband: Westeuropa, Stuttgart 2002 (Melanchthon-Schriften der Stadt Bretten 6), S. 67–84, hier S. 70f.

141 Vgl. CANO, *De locis* (wie Anm. 140), I, 8, c. 4; S. 237b.

142 Ebd., I, 8, c. 2; S. 233b–235b.

nicht einfach die zahlenmäßige Mehrheit, sondern das Gewicht der Argumente¹⁴³. Wenn die Theologen in einer gewichtigen Sache (»res gravis«) einhellig eine Auffassung vertreten, dann ist es waghalsig (»temerarium«), sich dagegenzustellen¹⁴⁴. Auch wenn es keine Häresie ist, einer übereinstimmenden Auffassung der Schultheologen in Glaubens- und Sittenfragen zu widersprechen, so kommt dies doch der Häresie nahe. Denn es ist unmöglich, dass alle scholastischen Lehrer in solchen Fragen irren¹⁴⁵. Ob dies jedoch der Fall ist, muss genau geprüft werden. Cano exerziert dies durch an einem noch heute umstrittenen Beispiel, ob nämlich eine ohne einen kirchlichen Amtsträger geschlossene Ehe Sakrament sei. Und er scheut sich nicht, in dieser Frage gegen den Strom zu schwimmen¹⁴⁶.

Dem, was man heute »scientific community« nennt¹⁴⁷, kommt nach Cano also ein sehr hoher Rang zu. Die Neuscholastiker knüpfen an diese Auffassung an. Sie wollen der lange geltenden Theologie wieder zu ihrem Recht verhelfen. In Zweifelsfällen aber setzen sie nicht auf die Kraft des Arguments, sondern auf den Richterspruch des päpstlichen Lehramts bzw. römischer Kongregationen wie des S. Officium und/oder der Indexkongregation. Und sie nutzen dieses Instrument, wie besonders im Falle Kleutgens deutlich wird, um Gegner, auch in den eigenen Reihen, auszuschalten.

3.2 Die Inter- bzw. Transnationalität der Theologie

Die Internationalität als solche wird von der Neuscholastik anscheinend nicht reflektiert. Eine gewisse Ausnahme bildet der zunächst in Rom, dann in Wien und schließlich in Poitiers lehrende Jesuit Clemens Schrader (1820–1875), ein Schüler und enger Mitarbeiter Carlo Passaglias am Collegium Romanum¹⁴⁸. In seinem zweibändigen Werk *De unitate Romana commentarius*¹⁴⁹, das, wie der Titel sagt, der Bedeutung Roms für die Einheit der Kirche gewidmet ist, führt er im zweiten, der Pragmatik gewidmeten Band näher aus, was von Rom als Zentrum der Kirche zu tun sei. Er nennt neun Punkte, die für

143 Ebd., I. 8, c. 4, Conclusio 1; S. 236a–b.

144 Ebd., Conclusio 2; S. 236b–237a.

145 Ebd., Conclusio 3; S. 237a–237b.

146 Ebd., I. 8, c. 5, Responsio ad 3; S. 240b–246b.

147 Zur Problematik vgl. Jochen GLÄSER, *Wissenschaftliche Produktionsgemeinschaften. Die soziale Ordnung der Forschung*, Frankfurt a.M. 2006 (Campus Forschung 906).

148 Vgl. Peter WALTER, Art. »Schrader«, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 248; WOLF, Nonnen (wie Anm. 87), S. 173–178.433, kann zeigen, dass Kleutgen seine Finger im Spiel hatte, als es um die Trennung Passaglias und Schraders durch die Abschiebung des Letzteren nach Wien ging, die wohl nicht nur eine theologische Arbeitsgemeinschaft bildeten.

149 Clemens SCHRADER, *De unitate Romana commentarius*, Liber I: διδακτικός; Liber II: πραγματικός, Friburgi Brisgoviae – Vindobonae 1862–1866.

die kirchliche Einheit notwendig sind: »Einheit und Einförmigkeit (*unitas ac uniformitas*)« 1. »der apostolischen Verkündigung (*apostolicae praedicationis*)«, 2. »der Kirchenleitung (*regiminis*)«, 3. »des Bekenntnisses (*professionis*)«, 4. »der Sitten (*morum*)«, 5. »des Gottesdienstes (*cultus divini*)«. Im Hinblick auf das christliche Leben weicht Schrader unter Nr. 6 von der stereotypen Wiederholung ab und formuliert jetzt etwas differenzierter: »Einheit und substantielle Einheitlichkeit des christlichen Lebens, welche jedoch passender und notwendiger Weise auf die unterschiedlichen Gegebenheiten abgestimmt ist (*unitas substantialisque uniformitas vitae christianae, temperata tamen, ut par est et usu venit, cum varietate contingentium*)«. Beim nächsten Punkt kehrt er zur vorherigen Formulierung zurück: 7. »außerdem Einheit und Einförmigkeit des Rechts und der Gerechtigkeit (*unitas praeterea et uniformitas iuris atque iustitiae*)«. All dies zielt 8. auf »Einheit und enge Verbindung der gesamten menschlichen Gesellschaft (*unitas atque consociatio omnis hominum societatis*)«¹⁵⁰. Auf die Darlegungen, in denen Schrader diese Punkte im Einzelnen entfaltet, kann hier nicht eingegangen werden. Unter den Organen, die der Papst gebraucht, um die Wahrung der Einheit der Kirche zu garantieren, nennt Schrader an erster Stelle die Bischöfe, die jener ernennt bzw. deren anderweitig erfolgte Wahl er konfirmiert, denen er ihre Jurisdiktion zuteilt usw. und mit denen er auf vielfältige Weise in Kontakt steht, sei es vermittelt oder unmittelbar. Hier wiederum zählt Schrader päpstliche Enzykliken, Legaten, Mandate und *Responsa* zu Anfragen auf und stellt die Vorbildfunktion der römischen Kirche heraus. Letzteres wird durch Rom-Besuche, insbesondere in den Heiligen Jahren, durch die in Rom angesiedelten Nationalkollegien – Schrader selber hatte das Collegium Germanicum et Hungaricum besucht – und durch Orden, vor allem die mit dem Papst durch das besondere Gehorsamsgelübde verbundene Gesellschaft Jesu umgesetzt¹⁵¹. Die Funktion der in Rom angesiedelten Nationalkollegien besteht nach Schrader darin, die apostolische Unterweisung nicht nur durch schriftliche Zeugnisse zu vermitteln, sondern durch aus dem christlichen Altertum stammende Monumente vor Augen zu führen, den apostolischen Glauben und den katholischen Geist gleichsam mit der Luft einzuatmen¹⁵². Die in Rom gelehrte und gelernte Theologie scheint dabei keine große Rolle zu spielen. Über deren Qualität wurde im 19. Jahrhundert vor allem im deutschen Sprachgebiet heftig gestritten: Der Rektor der deutschen Nationalkirche in Rom, S. Maria dell’Anima, Alois Flir (1805–1859), etwa beurteilte sie in Zeitungsartikeln aus dem Jahre 1858 wie in post-

150 SCHRADER, *De unitate* (wie Anm. 149), Bd. 2, S. 112.

151 Vgl. ebd., S. 124–127.

152 Vgl. ebd., S. 126.

hum veröffentlichten vertraulichen Briefen kritisch¹⁵³, worauf Kleutgen sich zu einer ausführlichen Entgegnung herausgefordert sah¹⁵⁴.

Schrader gesteht unter all den genannten Punkten nur in der christlichen Lebensgestaltung den örtlichen Gegebenheiten, den »contingentia«, eine gewisse Rolle zu. Was er darunter versteht, sagt er allerdings nicht. Und man fragt sich, was das denn sein könnte, wenn nicht nur die Verkündigung, die Kirchenleitung und das Glaubensbekenntnis, sondern auch die Moral und der Gottesdienst überall einheitlich sein sollen. Welche kulturellen Unterschiede darf es dann noch geben? Man gewinnt den Eindruck, dass vielleicht nur die Unterschiede in der Geschwindigkeit gemeint sein können, in der durch die römische Zentrale und ihre vor Ort wirkenden Agenten, die Bischöfe, eine gesamtkirchliche, de facto aber eurozentrische Einförmigkeit hergestellt wird.

In Rom ausgebildete Theologen setzten sich nach der Rückkehr in ihre Heimat durchaus für die dort betriebene Theologie ein, die jedoch, wie gesagt, nicht einfach mit der Neuscholastik identifiziert werden darf. So versuchte etwa in der Mitte des 19. Jahrhunderts in Würzburg ein am Collegium Germanicum¹⁵⁵ in Rom ausgebildeter Bischof die theologische Fakultät der dortigen Universität in eine Germaniker-Fakultät umzuwandeln¹⁵⁶. Dies war jedoch auf Dauer zum Scheitern verurteilt und wirkte eher kontrapro-

153 Vgl. Alois FLIR, Briefe aus Rom, hg. von Ludwig RAPP, Innsbruck 1864, S. 127.141 (<http://www.bsb-muenchen-digital.de/~web/web1040/bsb10402796/images/index.html?digID=bsb10402796&pimage=00001&v=100&nav=0&l=de>). Der Tiroler Flir, der 1833 in Brixen zum Priester geweiht worden war, wirkte seit 1835 als Professor für klassische Philologie und Ästhetik in Innsbruck, seit 1853 als Rektor der Anima in Rom. Vgl. Franz Anton LANZMASTER, Alois Flir. Eine biographisch-literarische Studie, Innsbruck 1899. Zum publizistischen Echo der *Briefe aus Rom* vgl. ebd., S. 225–227.

154 Diese erschienen zunächst 1864/5 als Artikelfolge in der Mainzer Zeitschrift *Der Katholik*, dann in Joseph KLEUTGEN, Briefe aus Rom, Münster 1869 (ders., Kleinere Werke 2), S. 7–116. Zum Entstehungskontext vgl. WALTER, Wahrheit (wie Anm. 88). Auch der ehemalige Germaniker und spätere Präfekt des Vatikanischen Geheimarchivs Kardinal Joseph Hergenröther (1824–1890) veröffentlichte eine Aufsatzfolge, um das Vorurteil von der Rückständigkeit der italienischen Theologie zu widerlegen: Joseph HERGENRÖTHER, Die theologische Literatur Italiens, in: *Chilianeum* 4 (1864), S. 114–121.152–164. Vgl. Manfred WEITLAUFF, Art. »Hergenröther«, in: *LThK*³ 4 (1995), Sp. 1437f.

155 Vgl. dazu Peter SCHMIDT, Das Collegium Germanicum in Rom und die Germaniker. Zur Funktion eines römischen Ausländerseminars (1552–1914), Tübingen 1984 (BDHIR 56), sowie, insbesondere für das 19. und 20. Jahrhundert, Peter WALTER, Das Collegium Germanicum und die Germaniker, in: Erwin GATZ (Hg.), *Der Diözesanklerus*, Freiburg 1995 (ders. [Hg.], *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts* 4), S. 253–263.

156 Vgl. Manfred WEITLAUFF, Die Entstehung des »Denzinger«. Der Germaniker Dr. Heinrich Joseph Dominikus Denzinger (1819–1883) in den ersten Jahren seines akademischen Wirkens an der Universität Würzburg, in: *HJ* 96 (1978), S. 312–371; Klaus GANZER, Die theologische Fakultät der Universität Würzburg im theologischen und kirchenpolitischen Spannungsfeld der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Ders., *Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Institutionelles Werden und theologisches Ringen. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge*,

duktiv. Germaniker konnten damals lange nur an Priesterseminaren reüssieren, wo die Bischöfe das Sagen hatten¹⁵⁷. Manche, wie Joseph Schröder (1849–1903)¹⁵⁸ und Joseph Pohle (1852–1922)¹⁵⁹, wichen deshalb in die USA aus, wo sie aber gerade wegen ihrer andersgearteten theologischen Ausrichtung als Fremdkörper empfunden wurden. Schröder, der als Hüter der Orthodoxie galt, wurde von einem deutschen, ebenfalls in den USA als Priester wirkenden Landsmann gegen die Anwürfe seiner Kollegen an der Catholic University in Washington, wo er seit deren Gründung 1889 dozierte, in Schutz genommen mit dem Argument, er allein habe »den Mut, die Theologie nicht zu veramerikanisieren«¹⁶⁰. Die Auseinandersetzung eskalierte zum römischen Verbot des »Amerikanismus« unter den Päpsten Leo XIII. und Pius X., die die im späten 19. Jahrhundert sich anbahnende Annäherung von Katholizismus und amerikanischer Kultur zu unterbinden suchten¹⁶¹. 1898 wich Schröder dem Druck und wechselte nach Münster, 1903 nach Straßburg. Pohle, der 1891–1894 in Washington Apologetik gelehrt hatte, war es schon vorher gelungen, in Deutschland unterzukommen. Er ging als Dogmatiker nach Münster, von wo er 1897 nach Breslau wechselte. Seine Dogmatik, die bis weit ins 20. Jahrhundert als neuscholastisches Standardwerk galt und immer wieder neu bearbeitet wurde, war immerhin ins Englische übersetzt worden¹⁶².

Beide sind nicht die einzigen deutschsprachigen Neuscholastiker, die zumindest zeitweise außerhalb ihres heimatlichen Sprachraums wirkten. Der in Eichstätt ausgebildete Michael Glossner (1837–1909) lehrte 1865–77 Philosophie und Dogmatik an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Saratow an der Wolga, wo er zugleich als Regens das Priesterseminar herunterwirtschaftete und, deshalb dort untragbar geworden, von dem streng ultramontanen Bischof Ignatius von Senestrey als Subregens am Regensburger Priesterseminar versorgt wurde¹⁶³. Der aus Berlin stammende Ernst Commer (1847–1928), der in Tübingen, Würzburg und Rom studiert hatte, dozierte zunächst in Liverpool Philosophie (1877–84), bevor er 1884 in Münster

hg. von Heribert SMOLINSKY/Johannes MEIER, Münster 1997 (RGST.S 4), S. 566–619, bes. S. 568–591.

157 Vgl. WALTER, *Germanicum* (wie Anm. 155), S. 260f.

158 Vgl. Herman H. SCHWEDT, Art. »Schröder«, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 269. Schröder hatte zuvor in St. Trond im Bistum Lüttich und am Kölner Priesterseminar doziert.

159 Vgl. Anton LEICHTFRIED, Art. »Pohle«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 370.

160 Hermann H. SCHWEDT, Joseph Schröder (1849–1903) und der Amerikanismus 1897. Aus der Briefmappe des Kardinals Andreas Steinhuber, in: BGBR 43 (2009), S. 365–405, hier S. 389 Anm. 45.

161 Vgl. Herman H. SCHWEDT, Art. »Amerikanismus«, in: LThK³ 1 (1993), Sp. 526f.

162 Vgl. SCHWEDT, Schröder (wie Anm. 158), S. 373 Anm. 35.

163 Vgl. Gisbert GRESHAKE, Art. »Glossner«, in: LThK³ 4 (1995), Sp. 754f.; Erich NAAB, Art. »Glossner«, in: BBKL 15 (1999), Sp. 660–662. Zu Senestrey vgl. Karl HAUSBERGER, Art. »Senestrey«, in: LThK³ 9 (2000), Sp. 461.

unterkam, von wo er nach Breslau und Wien wechselte¹⁶⁴. Der Kampf gegen die zeitgenössische reformkatholische Theologie, die sich mit dem Namen Herman Schell verbindet, einte sie¹⁶⁵.

Wie war dieses internationale Wirken möglich? In welcher Sprache haben diese Leute im Ausland doziert? Das wäre im Einzelnen zu untersuchen. Es ist jedenfalls nicht auszuschließen, dass dies auf Latein geschah. Zumindest was die gedruckten Lehrbücher anging, wurde der internationale Austausch durch die lateinische Sprache erleichtert¹⁶⁶.

3.3 Zum Lateinischen als verbindendes Element¹⁶⁷

In seinem 1869 in 2. Auflage erschienenen Büchlein *Ueber die alten und die neuen Schulen* handelt Joseph Kleutgen im letzten Kapitel »Ueber den Gebrauch der lateinischen Sprache«¹⁶⁸. In der bei ihm gewohnten negativen Sicht der neuzeitlichen Entwicklung verklärt er zunächst das Mittelalter und die Rolle der Kirche als Band der Einheit zwischen den Völkern, um die Neuzeit als Abfall zu brandmarken. Nach seiner Auffassung »hat man durch den Abfall vom wahren und lebendigen Glauben der Kirche nicht nur jenes höhere Princip zerstört; sondern auch eines der wirksamsten Mittel, die Völker sich geistig näher zu bringen, verworfen. [...] Wir reden vom Gebrauche der lateinischen Sprache, die seit der Verbreitung des Christenthums bis zu einem gewissen Grade die gemeinsame Sprache der Völker Europa's geworden war« (199). Wenn diese Behauptung sich auf die Reformationszeit bezieht, entspricht sie keineswegs den Tatsachen. Denn zumindest was die in den Wissenschaften gebräuchliche Sprache betrifft, wurde auch im reformatorischen Bereich bis ins 18. Jahrhundert in lateinischer Sprache doziert und publiziert¹⁶⁹. Im Unterschied zur schönen Literatur, die sich der Volkssprachen bedient, weil es um sprachliche »Schattierungen« geht, »die wohl

164 Vgl. Gisbert GRESHAKE, Art. »Commer«, in: LThK³ 2 (1994), Sp. 1274.

165 Vgl. Matthias BUSCHKÜHL (Hg.), Michael Glossner und die Theologie seiner Zeit. Briefwechsel Michael Glossner – Ernst Commer. Ausstellungskatalog und Dokumentation, Eichstätt 1992 (SUBE 19).

166 Für den bislang kaum erforschten Bereich Lateinamerikas verspricht ein Projekt der Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale zum Thomismus in Lateinamerika Aufschluss zu geben.

167 Vgl. u.a. Emmanuel BURY (Hg.), *Tous vos gens à latin. Le latin, langue savante, langue mondaine (XIV^e–XVII^e siècles)*, Genève 2005 (THR 405).

168 Joseph KLEUTGEN, *Ueber die alten und die neuen Schulen*, Münster 1869 (ders., *Kleinere Werke* 3), S. 198–232. Daraus wird im Folgenden zitiert mit Angabe der Seitenzahlen im Text. Die erste Auflage erschien 1846 in Mainz unter dem Pseudonym J.W. Karl.

169 Dies weiß im Grunde auch Kleutgen, wenn er an späterer Stelle Newton und Linné nennt, die in lateinischer Sprache publizierten (ebd., S. 208). Gerade die Naturwissenschaftler, die schon sehr früh international agierten, haben länger am Latein als Wissenschaftssprache festgehalten.

nur sehr seltene Talente in einer fremden Sprache auszudrücken im Stande sind«, besteht die Wissenschaft »gerade in der Erfassung des Unwandelbaren und Ewigen« (202). Sie ist für ihre Erkenntnisse weder auf das »Volksleben« und den »Volkscharakter« angewiesen, noch ist sie »für das Volk als solches bestimmt« (ebd.). Welches sind nun die Vorteile einer gemeinsamen Sprache der Gelehrten, welche für Kleutgen selbstverständlich das Lateinische ist? Der Austausch unter den Gelehrten nicht nur eines Landes, sondern der ganzen Welt sorgt dafür, dass erstens Wissenschaftszweige, die dem Charakter, den Zuständen und dem Schicksal einer Nation in besonderer Weise entsprechen, für alle fruchtbar und zweitens Einseitigkeiten und Irrtümer vermieden werden. So hätten etwa Bellarmin und Maldonado im 16. Jahrhundert die reformatorischen Irrtümer ebenso gut erkannt wie Canisius. In der Gegenwart aber sei Deutschland mit seinem »Kantianismus und Schellingianismus u.s.w. fast von der ganzen Welt abgeschlossen« (203). Kleutgen vermutet gar, dass die deutsche Theologie sich nicht so isoliert hätte, wenn sie ihre »Ideen mit allen katholischen Ländern durch eine gemeinsame Sprache« ausgetauscht hätte (204).

Das Aufgeben des Lateinischen als Gelehrtensprache habe dafür gesorgt, dass die deutsche Wissenschaft anderswo nicht mehr wahrgenommen werde. Übersetzungen können die gemeinsame Sprache nicht ersetzen. Kleutgen weist zu Recht auf die durch die gemeinsame Gelehrtensprache ermöglichte Mobilität der Wissenschaftler in Mittelalter und Neuzeit hin (206f.). Das Aufgeben des Lateinischen erschwert aber nicht nur den synchronen, sondern auch den diachronen Kontakt: »die Verwerfung der lateinischen Sprache als Gelehrtensprache hat sie so außer Gebrauch gesetzt, daß unsere Studirenden, ja viele unserer Schriftsteller und Professoren die Werke der Vorzeit wenig oder gar nicht benutzen« (207).

Zu den Vorteilen, welche die Benutzung des Lateinischen als Wissenschaftssprache mit sich bringe, zählt Kleutgen, dass dadurch die Halbgelehrten und Halbgebildeten ferngehalten und oberflächliche Popularität verhindert würden (212f.). Die Leichtigkeit und Freiheit im Umgang, die den Muttersprachen zugute gehalten werden, lassen sich durch entsprechende Übung erreichen, wozu Kleutgen auch die Anfertigung lateinischer Gedichte rechnet (209f., 216f.).

Abschließend geht Kleutgen auf die Bedeutung des Lateinischen für die Theologie ein: Während der Gebrauch dieser Sprache für alle Wissenschaften nützlich sei, fordere »die Theologie ihn als schlechterdings notwendig« (220). Die Vernachlässigung des Lateinischen führe zum einen zur Unkennt-

ten als etwa Historiker und Philosophen. Vgl. Jürgen LEONHARDT, *Latein. Geschichte einer Weltsprache*, München 2009, S. 241f.

nis der kirchlichen und theologischen Tradition und zum andern zu einem mangelnden Verständnis der theologischen Terminologie (221–224). Stattdessen habe die deutsche Theologie eine Menge ihrer »Kunstausrücke [...] protestantischen Theologen und den neuen Philosophen entlehnt« (224) und damit nicht zuletzt international die Verständigung erschwert. Umgekehrt hat der Gebrauch der Muttersprache in der Theologie diese »dem großen Haufen zugänglich gemacht« (226). Es liest sich geradezu als ein Schlag gegen Erasmus von Rotterdam, der schwachen Frauen (»mulierculis«), Bauern und Webern den Zugang zur Theologie eröffnen wollte¹⁷⁰, wenn Kleutgen schreibt: »Es ist beklagenswerth, daß unsere Schulmeister sich mit der Philosophie und unsere Schuster und Schneider mit dem Natur- und Staatsrecht befassen; aber es ist unendlich verderblicher, wenn sie theologische Werke in die Hände bekommen« (226f.). Ebenso wie »die theologische Behandlung der Glaubenslehre in der Muttersprache dem Glauben, so ist die theologische Sittenlehre in der Muttersprache den Sitten gefährlich« (227). Am Schluss lässt Kleutgen sich gar zu der Behauptung hinreißen, die lateinische Sprache, »in welcher die Kirche zu allen Zeiten und noch jetzt über den ächten Glauben entscheidet, die Zweifel über die Sittenlehre löst, ihre Gesetze und Verordnungen ertheilt, die heiligen Geheimnisse feiert, und die über den ganzen Erdkreis zerstreuten Gläubigen anredet«, sei »das Organ, durch welches der heilige Geist die Kirche belehrt und regiert« (229).

Die letzte Anmerkung, in der Kleutgen sich gegen den Tadel der Inkonsistenz verteidigt, dass er seine Hauptwerke auf Deutsch geschrieben habe¹⁷¹, endet mit der ernüchterten Feststellung: »Der einzelne Schriftsteller wird in diesen unseren Verhältnissen, wenn er lateinisch schreibt, in den meisten Fällen nichts anders bewirken, als daß er ungelesen bleibt« (232). Allerdings hat er sein letztes großes Werk, den ersten Band einer auf mehrere Bände angelegte Dogmatik¹⁷², auf Latein vorgelegt. Dies geschah in bewusster Abkehr von der deutschen Sprache, wie Kleutgen 1875 schrieb: »Ich will mit diesem Lande der verwirrten und doch so aufgeblasenen Geister nichts mehr zu tun haben; obwohl ich immer zweifle, daß die Arbeit in lateinischer Sprache [...] weit kommen werde«¹⁷³. In der Tat blieb der erste der einzige

170 Vgl. DESIDERIUS ERASMUS ROTERODAMUS, *Paraclesis ad lectorem pium*, in: Hajo HOLBORN/Annemarie HOLBORN (Hg.), *Desiderius Erasmus Roterodamus. Ausgewählte Werke*, München 21964, S. 139–149, hier S. 142.

171 Dieser wurde von Franz Xaver DIERINGER, *Die Theologie der Vor- und Jetztzeit*, Bonn 1869, S. XII, erhoben. Vgl. DEUFEL, *Kirche und Tradition* (wie Anm. 83), S. 83 Anm. 356.

172 Joseph KLEUTGEN, *Institutiones theologicae in usum scholarum vol. primum praeter introductionem continens partem primam quae est de ipso Deo*, Ratisbonae 1881.

173 DEUFEL, *Kirche und Tradition* (wie Anm. 83), S. 345. Zit. mit der Korrektur von WALTER, *Zu einem neuen Buch* (wie Anm. 83), S. 337.

Band. Was die Rezeption dieses Werkes angeht, behielt die in den Briefen aus Rom geäußerte Einschätzung, dass lateinische Bücher ungelesen bleiben, wahrscheinlich Recht¹⁷⁴.

4. Schluss

In dem großartigen Roman *Il Gattopardo* von Giuseppe Tomasi de Lampedusa über das Risorgimento in Sizilien sagt der Jesuit Saverio Pirrone bei einem Besuch in seinem Heimatdorf: »Die göttliche Vorsehung hat mich zu einem bescheidenen Teilchen des ruhmreichsten Ordens einer ewigen Kirche gemacht, der der endgültige Sieg zugesichert ist«¹⁷⁵. Auch wenn es bei dieser keineswegs bescheidenen Einschätzung der Bedeutung seines Ordens durch einen fiktiven italienischen Jesuiten des 19. Jahrhunderts nicht in erster Linie um Theologie geht, dürften viele Neuscholastiker so gedacht haben. Sie fühlten sich als Teil eines großen weltumspannenden Ganzen, das gerade in seiner vermuteten dia- wie synchronen Uniformität für sie attraktiv war. Italienische Jesuiten wie Cornoldi konnten ihre »italianità« bestens damit verbinden. War für sie doch Thomas von Aquin der italienische Denker schlechthin, dessen Denken mit dem der römisch-katholischen Kirche verschmolz, während sie dem Risorgimento vorwarfen, von ausländischen, nicht zuletzt deutschen, liberalen Vorstellungen durchdrungen zu sein¹⁷⁶. Deutsche Ultramontane wie Kleutgen machten deutsche Unbotmäßigkeit gegenüber der Kirche, wie sie sich in Reformation und Aufklärung geäußert habe, für ihren eigenen Misserfolg verantwortlich. Einen etwas anderen Weg beschreitet der ehemalige Jesuit und Aufklärungstheologe Johann Michael Sailer (1751–1832), wenn er als Bischof von Regensburg dem Jesuitengeneral einen jungen Theologen für das Studium am Collegium Germanicum empfiehlt mit der Begründung, dass die in Rom ausgebildeten Kleriker bestens geeignete Verbindungsglieder seien, um die innige Verbindung zwischen der römischen Kirche und den über den Erdkreis verstreuten Kirchen wieder aufleben zu lassen, worin das Fundament der Katholizität bestehe¹⁷⁷. Sailer sieht Katho-

174 Immerhin erschienen in deutschsprachigen Zeitschriften zwei Rezensionen. Vgl. DEUFEL, Kirche und Tradition (wie Anm. 83), S. 495.

175 »La Divina Provvidenza ha voluto che io divenissi umile particella dell'Ordine più glorioso di una Chiesa sempiterna alla quale è stata assicurata la vittoria definitiva« (Giuseppe TOMASI DE LAMPEDUSA, *Il Gattopardo*, hg. von Gioacchino LANZA TOMASI, Milano 2010, S. 194. Deutsche Übersetzung: PW).

176 Vgl. MALUSA, Neotomismo (wie Anm. 13), Bd. 1, S. 186–217.

177 Johann Michael Sailer an Aloysius Fortis, 17. Juli 1828: »[...] non possum non vehementer exoptare, ut Clerus noster multos numeret, qui hujus eximii beneficii participes fuerint, quique ad reviviscendum magis magisque illum intimum nexum Ecclesiam Romanam inter et ecclesias in orbe dispersas, in quo Catholicitatis constat fudamentum, aptissima praebeant

lizität nicht in an Rom orientierter und von dort diktierter Uniformität verwirklicht, sondern im Austausch der Kirchen mit der römischen Kirche und, so wird man ergänzen dürfen, untereinander.

internodia« (Peter WALTER, Johann Michael Sailer und das Germanicum, in: Korrespondenzblatt Collegium Germanicum et Hungaricum 86 [1979], S. 41–51, hier S. 51). Zu Sailer vgl. Manfred WEITLAUFF, Art. »Sailer«, in: LThK³ 8 (1999), Sp. 1431–1433.

Johannes Hund

Vom Amt der Kirche

Das Scheitern transatlantischer Kommunikation
und der Konsens im persönlichen Gespräch bei
Wilhelm Löhe und Carl Ferdinand Wilhelm Walther

Meinem Lehrer Werner Klän
in Dankbarkeit

Sieht man von einigen frühen Vorläufern ab, so entstand die konfessionell-lutherische Spielart der Erweckungsbewegung des 19. Jahrhunderts mit dem Augustana-Jubiläum von 1830 und erreichte in den 30er und 40er Jahren des Jahrhunderts ihre ersten Höhepunkte mit dem Widerstand des Breslauer Kreises um Johann Gottfried Scheibel gegen die Einführung der kirchlichen Union zwischen reformierter und lutherischer Kirche in Preußen¹ und der Bildung der Erlanger Schule im Königreich Bayern². Ebenfalls eingebunden in diesen Prozess der Konfessionalisierung der Erweckungsbewegung waren der fränkische Missionstheologe Wilhelm Löhe und der sächsische Emigrant und spätere Theologieprofessor am Concordia-Seminary in St. Louis, Missouri, Carl Ferdinand Wilhelm Walther³. Kennzeichnend für beide ist die Entwicklung einer je eigenständig profilierten Amtstheologie in unterschiedlichen geographischen und sozialen Kontexten. Die Ergebnisse, zu denen sie kamen, waren zwei ganz unterschiedliche Konzepte, Kirche und Amt neu zu

-
- 1 Zur Entstehungsgeschichte der evangelisch-lutherischen Kirche in Preußen (Altlutheraner) vgl. Werner KLAN, Die altlutherische Kirchenbildung in Preußen, in: Wolf-Dieter HAUSCHILD (Hg.), Das deutsche Luthertum und die Unionsproblematik im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1991 (LKGG 13), S. 153–170. Für seine wertvollen Hinweise und die Bereitschaft zur kritischen Begleitung in der Entstehungsgeschichte dieses Aufsatzes danke ich Herrn Christoph Barnbrock, Oberursel.
 - 2 Zur Geschichte und Theologie des Neuluthertums im Allgemeinen vgl. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, Gestalten und Typen des Neuluthertums. Beiträge zur Erforschung des Neokonfessionalismus im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1968.
 - 3 Vgl. zu Person und Werk Löhes Wolfhart SCHLICHTING, Art.: »Löhe, Johann Konrad Wilhelm (1808–1872)«, in: TRE 21 (1991), S. 410–414; zu Walther: Daniel SCHWENZER, Art.: »Walther, Carl Ferdinand Wilhelm«, in: BBKL 28 (2001), Sp. 1472–1476, sowie die englischsprachige Standardbibliographie August Robert SUELFLOW, Servant of the Word. The Life and Ministry of C.F.W. Walther, St. Louis, MO 2000.

akzentuieren⁴. Das eigentlich Bemerkenswerte bestand darin, dass diese beiden Theologen – bei allen Unterschieden in ihren Entwürfen – sieben Jahre lang trotz der Trennung durch den Atlantik zusammenarbeiteten. Dass diese Kooperation an ihr Ende gelangte, liegt darin begründet – so die These dieses Aufsatzes –, dass die transatlantische Zusammenarbeit im konfessionell-lutherischen Bereich unbedingt auf den persönlichen Austausch angewiesen war. Die Kommunikationsbedingungen des 19. Jahrhunderts machten einen im persönlichen Gespräch möglichen kontinuierlichen Abgleich von theologischen Entscheidungen angesichts der Herausforderungen in Nordamerika und damit auch die interkontinentale Zusammenarbeit für konfessionelle Lutheraner auf Jahre hin unmöglich.

In einem ersten Teil wird die Vorgeschichte der späteren Missouri-Synode dargestellt (I), mit der Löhe ab 1845 seine Zusammenarbeit begann (II). Die Auseinandersetzungen um Kirche und Amt mit einer zweiten Emigrationsgruppe in Nordamerika führten zu einer Belastung des Verhältnisses zwischen Missouri und Löhe (III). Erst durch einen Deutschlandbesuch der beiden führenden Theologen Missouris, Walther und Wyneken, konnten diese Differenzen beigelegt werden (IV). Die Diskussionen rund um ein Schullehrerseminar in Saginaw, Michigan, führten dann aber letztlich doch zum Bruch (V). Ein letzter Abschnitt wird der Auswertung und dem Ausblick dienen (VI).

I. Zion am Mississippi. Die Emigration unter Martin Stephan

Die Vorgeschichte der nordamerikanischen Missouri-Synode beginnt am 13. April 1810, dem Tag, an dem Martin Stephan seine Pfarrstelle an der böhmischen Exulantengemeinde St. Johannes in Dresden antrat⁵. Am 13. August 1777 in Stramberg in Mähren als Sohn böhmischer Eltern geboren und früh verwaist, ging Stephan als Leinenweber nach Breslau, wo er sich im Jahre 1797 dem Zweigverein der Deutschen Christentumsgesellschaft anschloss. Von Johann Ephraim Scheibel, dem Rektor der Elisabethschule in Breslau, besonders gefördert, intensivierte Stephan seine lutherische Prägung, die ihm seine vom Katholizismus zum Luthertum konvertierten Eltern bereits mitgegeben haben mögen, indem er in der Kirchenbibliothek vor allem die

4 Zu Löhes Ekklesiologie und Amtstheologie vgl. Theodor STROHM, Geistliches Amt und diakonische Kirche im Verständnis Wilhelm Löhes, in: Hermann SCHOENAUER (Hg.), Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 249–263.

5 Zu Person und Werk Stephans vgl. neben den kirchengeschichtlichen Darstellungen, die hier benutzt werden: Paul TSCHACKERT, Art.: »Stephan, Martin«, in: ADB 36 (1893), Sp. 85–87; Thomas KUHN, Art.: »Stephan, Martin«, in: BBKL 10 (1995), Sp. 1402f.

Werke Luthers las⁶. 1804 immatrikulierte sich Stephan für das Theologiestudium an der Universität Halle, das er 1806–1809 in Leipzig fortsetzte. 1809 verließ er ohne Examen die Universität und trat seine erste Pfarrstelle in Haber in Böhmen an.

Bereits 1810 eröffnete sich für Stephan trotz fehlender Examina die Möglichkeit, im Königreich Sachsen eine Pfarrstelle antreten zu können, als er auf das Pfarramt der nach dem Dreißigjährigen Krieg gegründeten böhmischen Exulantengemeinde berufen wurde, die nicht der sächsischen Landeskirche unterstand⁷. Ab dem Jahre 1823 begann Stephan, sich mit Predigten gegen den Rationalismus und für ein konfessionelles Luthertum systematisch eine Personalgemeinde aufzubauen. Neben seiner tschechischsprachigen Gemeinde wuchs so recht schnell seine zweite, deutschsprachige, auf über 1.000 Mitglieder an⁸. Der Kreis um Stephan, die sogenannten Stephanisten, wuchs bald über die Grenzen Sachsens hinaus⁹ und entwickelte rasch ein hierarchisches System mit ihm an der Spitze¹⁰. Diese »Papstallüren« Stephans waren 1836 auch der Grund für den Bruch mit Johann Gottfried Scheibel, dem 1832 in das Königreich Sachsen emigrierten Wortführer der schlesischen Altlutheraner¹¹.

6 Johann Ephraim Scheibel war der Vater des späteren Wortführers der schlesischen Altlutheraner Johann Gottfried Scheibel. Vgl. Walter O. FORSTER, *Zion on the Mississippi. The Settlement of the Saxon Lutherans in Missouri 1839–1841*, St. Louis, MO 1953, S. 27.

7 Vgl. ebd., S. 28. Zur Geschichte der böhmischen Exulantengemeinde und den Zugangsvoraussetzungen für ihr Pfarramt vgl. Frank METASCH, *Die Einwanderung und Integration von Exulanten in Dresden im 17. und 18. Jahrhundert*, Diss. TU Dresden 2006, hier vor allem S. 219–223; 236–242 und das Biogramm Stephans ebd., S. 268–271. Leider berücksichtigt Metasch in seinem verdienstvollen Biogramm nicht die Studie Forster, *Zion on the Mississippi* (wie Anm. 6), in der die erhaltenen sächsischen Akten ausgewertet werden.

8 Vgl. FORSTER, *Zion on the Mississippi* (wie Anm. 6), S. 32f. Innerhalb der Exulantengemeinde gab es nur noch wenige der tschechischen Sprache mächtigen Gemeindeglieder. Stephan musste deshalb von Anfang an Predigten auf Tschechisch und Predigten auf Deutsch halten. Die Zweiteilung der Gemeinde fand er also bereits vor, als er seine Stelle als Prediger antrat. Vgl. hierzu Metasch, *Einwanderung* (wie Anm. 7), S. 237.

9 In Thüringen schlossen sich 1832 die beiden Altenburgischen Pfarrer und ehemaligen Jenaer Kommilitonen Gotthold Heinrich Löber in Eichenberg und Karl Friedrich Gruber in Reust der Stephanschen Bewegung an. Vgl. Karl Theodor Gotthold BESSER, Ein Blatt aus der heimischen Kirchengeschichte, in: *Kirchliches Jahrbuch für das Herzogtum Sachsen-Altenburg* 3 (1897), S. 105–118; Heinrich LÖBER, Die sogenannte Stephansche Auswanderung in den Jahren 1838 und 1839, unter besonderer Berücksichtigung personeller, wirtschaftlicher und sozialer Fragen, in: *Die Thüringer Sippe* 5 (1939), S. 120–126.

10 Die fast schon devote Verehrung, die seine Gemeindeglieder Stephan als Führer der kleinen Gemeinde im rationalistischen, ihrer Ansicht nach vom Teufel arg geplagten sächsischen Heimatland entgegenbrachten, zeigt sich exemplarisch in dem Gedicht, das sie zu seinem 61. Geburtstag am 13. August 1838 in den Druck gehen ließen. Vgl. den Abdruck bei William Gustave POLACK, *A Unique Testimonial*, in: *CHIQ* 3 (1930), S. 45–47.

11 Vgl. FORSTER, *Zion on the Mississippi* (wie Anm. 6), S. 62–65.

Der Rücktritt des der Erweckungsbewegung nahe stehenden königlich-sächsischen Kabinettsministers Detlev von Einsiedel im Jahre 1830, der auch zu den Hörern der Predigten Stephans zählte, und der Tod des konservativen Königs Anton im Jahre 1836, dessen Nachfolger der als liberal geltende junge Friedrich August II. wurde, festigten in Stephan die Überzeugung, mit seiner konfessionell-lutherischen Grundhaltung keinen Platz mehr in der sächsischen Gesellschaft zu haben und aus Gewissensgründen zur Auswanderung nach Nordamerika gezwungen zu sein. Hinzu kamen die Angriffe der von Stephan als Rationalisten empfundenen Dresdener Kollegen, die 1833 einen ersten Höhepunkt erreichten und die juristischen Verfolgungen seiner Person aufgrund von sexuellen Beziehungen zu jungen Anhängerinnen, die sich im Nachhinein als begründet erweisen sollten¹². Diese persönliche Situation Stephans war der eigentliche Grund zur Emigration im Jahre 1838: Die Landeskirche im Königreich Sachsen war nach wie vor rein lutherisch, und der Rationalismus hatte seinen Zenit bereits überschritten.

Mit Stephan emigrierten im November 1838 665 seiner Anhänger aus dem Königreich Sachsen und dem Herzogtum Sachsen-Altenburg¹³ sowie einige Altlutheraner aus der preußischen Provinz Sachsen. Vor der Abreise nach Nordamerika kam es zu einem letzten heftigen Schlagabtausch zwischen Stephan auf der einen und Andreas Gottlob Rudelbach¹⁴ und Scheibel auf der anderen Seite, die vor allem seine Entscheidung zur Emigration als Flucht vor den Aufgaben in der sächsischen Kirche kritisierten¹⁵. Wäh-

12 Vgl. FORSTER, *Zion on the Mississippi* (wie Anm. 6), S. 85–105. Forster benutzt handschriftliche Akten königlich-sächsischer Provenienz und stellt aus ihnen die Fälle von nächtlichen Wanderungen Stephans mit seinen Anhängerinnen sowie die juristische Verfolgung Stephans aufgrund der sexuellen Kontakte, die bei diesen Gelegenheiten zustande kamen, ausführlich dar.

13 Zur Zahl der Auswanderer, die in der Literatur differiert, vgl. die akribischen Untersuchungen in FORSTER, *Zion on the Mississippi* (wie Anm. 6), S. 200. Mit Löber und Gruber verließen 109 Personen das Herzogtum Sachsen-Altenburg gegen das ausdrückliche Verbot ihres Landesherrn Joseph von Sachsen-Altenburg, der ebenfalls der Erweckungsbewegung angehörte und die Emigration als Verrat an der Aufgabe in der heimatlichen Landeskirche wertete. Er schlug Löber die Errichtung einer konfessionell-lutherischen »Kolonie« in Altenburg vor. Dass Löber sich trotz dieses Angebots und der im seelsorgerlichen Stil abgefassten Briefe des Landesherrn zur Emigration entschloss, wird mit dem Charisma und den Wirkungen Stephans zusammenhängen. Vgl. die Edition der Briefe Josephs in: BESSER, *Blatt* (wie Anm. 9), S. 109–115. Sein Entschluss stieß auch in seiner Familie auf wenig Verständnis. Vgl. den Briefwechsel zwischen Löber und seinem Bruder, der ediert ist in: Heinrich LÖBER, *Von Altenburg (Sachsen-Altenburg) nach Altenburg in Nordamerika (Mo.)*. Ein Briefwechsel aus den Jahren 1838 bis 1844, in: *Mitteilungen des Vereins für Geschichts- und Altertumskunde zu Kahla und Roda* 7 (1909), S. (125:) 128–191.

14 Zu Person und Werk des deutsch-dänischen Neulutheraners Rudelbach vgl. die ausführliche Biographie von Carl Rudolf KAISER, *Andreas Gottlob Rudelbach ein Zeuge der lutherischen Kirche im 19. Jahrhundert*, Leipzig 1892.

15 Für Scheibel war der Stephanismus das tragischste Phänomen der zeitgenössischen sächsischen Kirchengeschichte. Vgl. FORSTER, *Zion on the Mississippi* (wie Anm. 6), S. 177f. Rudelbach wollte die lutherische Erneuerung in die sächsische Landeskirche hinein tragen und kri-

rend der Überfahrt¹⁶ unterzeichneten die Geistlichen am 14. Januar 1839 eine Erklärung, in der sie Stephan zum Bischof wählten und sich seiner Führung bedingungslos unterstellten¹⁷. Nach ihrer Ankunft in Nordamerika im Januar 1839 fuhren die Emigranten über den Mississippi nach Perry County und St. Louis, Missouri, wo sie Land erwarben und sich niederließen¹⁸.

Das Leben in der neuen Heimat, auf dem »Zion am Mississippi«, wurde jedoch schon bald heftig erschüttert. Am 5. Mai 1839, einem Sonntag, kamen zwei Frauen unabhängig und ohne Wissen voneinander zu Pastor Gotthold Heinrich Löber, der vormittags eine Bußpredigt gehalten hatte, und bekannten ihm ihr sexuelles Verhältnis mit Stephan. In den darauffolgenden Tagen kamen noch mehr Frauen zu Löber, alle mit derselben Beichte. Diese Bekenntnisse öffneten den emigrierten Pfarrern die Augen dafür, dass die Vorwürfe gegen Stephan, die man bislang als Verleumdungen bekämpft hatte, sich als wahr erwiesen¹⁹. Die sächsischen Pfarrer, allen voran Carl Ferdinand Wilhelm Walther, handelten schnell und setzten Stephan ohne Anhörung ab. Da dieser nicht bereit war, seine Schuld einzugestehen, wurde er am 30. Mai 1839 förmlich exkommuniziert und einen Tag später vor die Wahl gestellt, nach Deutschland zurückzukehren, vor Gericht gestellt zu werden oder über den Missouri zu fahren und niemals wieder zurückzukehren. Der einstige Bischof der »Apostolisch-lutherischen Episkopalkirche zu Stephansburg« entschied sich für die letzte Variante und ging ins Exil nach Illinois. Bereits am 27. Mai 1839 hatten sich die sächsischen Pastoren in aller Öffentlichkeit in einem auch in Deutschland wahrgenommenen Artikel im »Anzeiger des Westens«²⁰ von ihrem einstigen Führer losgesagt.

Die Trennung von ihrem Bischof, auf den hin die ganze Kirche organisiert war, traf die sächsischen Emigranten hart. Verschiedene Konzepte des Umgangs mit der Leerstelle im episkopalen System wurden in der Folgezeit entwickelt: Während die Pastoren und Kandidaten die episkopale Leitung der Kirche als Gruppe weiterhin ausüben wollten, bildete sich eine Laiengruppe, die die Kirchenstruktur als solche in Frage stellte und den Pastoren die Legitimität ihres Amtes absprach. Die ekklesiologisch entscheidende

tisierte deshalb die Emigrationsgedanken Stephans, der nur außerhalb von Deutschland die Zukunft der lutherischen Kirche sah. Vgl. Regina von BRÜCK, Die Beurteilung der preußischen Union im lutherischen Sachsen in den Jahren 1817–1840, Berlin 1981 (ThA 41), S. 93f.

16 Die Stephanisten reisten auf fünf Schiffen in die USA: Am 3. November legten die Copernicus und die Johann Georg ab, am 12. November die Republik und am 18. November die Olbers und die Amalia. Die Amalia erreichte ihr Ziel nicht. Vgl. SUELFLOW, Servant (wie Anm. 3), S. 46f.

17 Vgl. ebd., S. 47–49 mit Zitat der Quellen.

18 Vgl. ebd., S. 50.

19 Vgl. die Darstellung bei FORSTER, Zion on the Mississippi (wie Anm. 6), S. 390–393.

20 Der Artikel wurde in der Sächsischen Dorfzeitung vom 11. Juli 1839 und dem Dresdener Anzeiger vom 18. Juli 1839 nachgedruckt. Vgl. FORSTER, Zion on the Mississippi (wie Anm. 6), S. 413 mit Übersetzung des Artikels und die Faksimiles der sächsischen Zeitungen ebd., zwischen S. 512 und 513.

Größe sei die Gemeinde, die ihre Rechte nur an den Amtsträger delegiere, ohne sie dabei zu verlieren. Eine dritte Gruppe radikalisierte den Ansatz der zweiten und sprach der Emigrantengruppe ihr Kirche-Sein und den Geistlichen die Legitimität ihres Amtes überhaupt ab. Sie forderten ein Schulbekenntnis und die sofortige Rückkehr nach Sachsen, an den Ort, an den sie von Gott gestellt worden waren und den sie nur bei gewaltsamer Vertreibung hätten verlassen dürfen²¹.

Der Konflikt schwelte fast ein Jahr, bevor in der Altenburger Disputation vom 15. und 21. April 1841 eine neue Grundlage erreicht wurde. Walther hatte die Zeit zum Lutherstudium genutzt und präsentierte seine Ekklesiologie in der Disputation mit einem Vertreter der radikalen Gruppe, Franz Adolph Marbach. Die traditionelle Unterscheidung zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche ermöglichte es ihm, die Trennung von der sächsischen Mutterkirche ohne Trennung von der unsichtbaren Kirche zu verstehen. Durch seine Position, dass selbst irrgläubige Gruppen unter gewissen Umständen noch Kirche sein können, konnte er auch die Auswanderergruppe unter Stephan als Kirche ansehen, deren Irrtum mit der Absetzung Stephans beseitigt wurde, ohne die Auswanderung als ganze rückgängig machen zu müssen. Walthers Erfolg war durchschlagend. Sogar Marbach und seine Anhänger schwenkten in der Ekklesiologie auf seinen Kurs um²². Die Disputation in Altenburg, Missouri, begründete die Stellung Walthers als neuer Wortführer innerhalb der sächsischen Auswanderergemeinden und legte die Grundlagen für die spätere Ekklesiologie der Missouri-Synode²³.

II. Der Beginn der Zusammenarbeit zwischen Löhe und der Missouri-Synode in Nordamerika

Der Anfang von Wilhelm Löhes Engagement für die lutherische Kirche in Nordamerika ist unlöslich verbunden mit der Person Friedrich Conrad Dietrich Wynekens, der nach seinem Studium in Göttingen und Halle bei Fried-

21 Vgl. hierzu Christoph BARNBROCK, *Die Predigten C.F.W. Walthers im Kontext deutscher Auswanderergemeinden in den USA. Hintergründe – Analysen – Perspektiven*, Hamburg 2003 (Schriften zur Praktischen Theologie 2), S. 73–75.

22 Trotzdem kehrte Marbach nicht lange nach der Altenburger Disputation wieder nach Sachsen zurück. Bei ihrem Deutschlandaufenthalt besuchten Walther und Wyneken Marbach in Leipzig. Vgl. hierzu Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, *Reisebericht des Redakteurs*, in: *Der Lutheraner* 8, Nr. 14 (2. März 1852), S. 105–108, hier S. 105: »So zurückhaltend die erste gegenseitige Aussprache war, so herzlich wurde sie bald und endigte mit lautem Lobe Gottes von beiden Seiten«. Der Reisebericht Walthers ist, in die englische Sprache übersetzt, vollständig abgedruckt in: Matthew C. HARRISON, *At Home in the House of my Fathers*, Fort Wayne, IN 2009, S. 19–106.

23 Vgl. Barnbrock, *Predigten* (wie Anm. 21), S. 75–77; Forster, *Zion on the Mississippi* (wie Anm. 6), S. 523–534 mit Übersetzung der acht Disputationsthesen Walthers.

rich August Tholuck im Jahre 1837 von der Bibel- und Missionsgesellschaft Stade als Missionar nach Nordamerika ausgesandt worden war²⁴. Nach zweijährigem Einsatz in den deutschen Emigrantengemeinden in Indiana kam Wyneken 1840 zurück nach Deutschland und veröffentlichte einen Hilferuf für die jungen Kirchen Nordamerikas. Diesen bekam Löhe bei einem Besuch bei seinem ehemaligen akademischen Mentor Karl Georg von Raumer in Erlangen in die Hände und wurde sofort aktiv²⁵: Am 10. Januar 1841 veröffentlichte er einen leidenschaftlichen Aufruf zur Hilfe im Nördlinger Sonntags-Blatt²⁶, in dem er auf die geistliche Notlage der deutschen Emigranten hinwies, die täglich Sektierern ausgesetzt seien und keine Pfarrer hätten, die ihre Kinder taufte und konfirmierten²⁷. Löhes Artikel hatte enormen Erfolg. Innerhalb weniger Tage wurde der beachtliche Betrag von 600 Silbergulden gespendet, und mit Adam Ernst, einem reisenden Schuhmacher, der von einer anderen Missionsgesellschaft bereits abgewiesen worden war, kam der erste Schüler zu Löhe, gefolgt von dem Lodenweber Georg Burger. Beide wurden von Löhe zu Lehrern für die deutschen Emigranten ausgebildet²⁸.

Mitte 1842 wurden Ernst und Burger mit der Instruktion ausgesandt, dass sie Handwerker bleiben, Schulunterricht erteilen und nur in dem Fall, dass sie in Gegenden kämen, in denen es überhaupt keine Pastoren gäbe, sich in einer lutherischen Kirche auf das Konkordienbuch verpflichten und ordinieren lassen sollten²⁹. Als Burger und Ernst in New York ankamen, erreichte sie die Nachricht, dass die Chancen recht klein wären, als Lehrer in den deutschen Emigrantengemeinden eine Stellung zu bekommen. Sie wurden Pastor Friedrich Winkler aus Newark, New Jersey, vorgestellt, der bald eine Professur am Seminar der vereinigten Synode Ohios in Columbus antreten sollte, und entschlossen sich, ihm zu folgen, Theologie zu studieren und als Pasto-

24 Zu Person und Werk Wynekens vgl. Hermann Arthur LIER, Art.: »Wyneken, Friedrich«, in: ADB 44 (1898), Sp. 400–403.

25 Vgl. John T. PLESS, Wilhelm Loehes and the Missouri Synod, in: SCHÖNAUER, Löhe (wie Anm. 4), S. 119–134, hier S. 120.

26 Wilhelm LÖHE, Die lutherischen Auswanderer in Nordamerika. Eine Ansprache an die Leser des Sonntagsblattes (1841), in: GW 4, S. 16–19; auch ediert in: James Lewis SCHAAF, Wilhelm Loehes Relation to the American Church. A Study in the History of Lutheran Mission, Heidelberg 1961, S. 198–200.

27 In einer Fußnote unter dem Zeitungsartikel machte Löhe darauf aufmerksam, dass sich der Aufruf nicht auf die Gruppe der sächsischen Emigranten beziehe: »Notabene! Die Stephanisten sind hier nicht gemeint!«, GW 4, S. 16. Nachdem ihm die öffentliche Lossagung der sächsischen Pfarrer von Stephan bekannt geworden war, änderte sich seine Meinung.

28 Zu den beiden ersten »Sendlingen« und ihrer Ausbildung durch Löhe vgl. Christian WEBER, Missionstheologie bei Wilhelm Löhe: Aufbruch zur Kirche der Zukunft, Gütersloh 1996 (LKG 17), S. 200–203.

29 Vgl. James Lewis SCHAAF, Wilhelm Loehes and the Missouri Synod, in: CHI 45 (1972), S. 53–67, hier S. 56. Die Instruktion ist ediert in: SCHAAF, Loehes Relation (wie Anm. 26), S. 201–205.

den den deutschen Emigrantengemeinden zu dienen. In den kommenden Jahren schickte Löhe insgesamt acht Studenten an das Columbus-Seminar, das auch von Wyneken als mögliche Ausbildungsstätte empfohlen worden war.

In der Folgezeit wurde jedoch immer klarer, dass die Ohio-Synode nicht dem konfessionell-lutherischen Kurs Löhes entsprach. Sie duldete trotz anderslautender offizieller Stellungnahme den Verbleib unierter Kirchengemeinden in ihrer Mitte. Löhes Forderung nach einer Verpflichtung der Pfarrer auf die Bekenntnisschriften, *weil* und nicht etwa *insofern* sie der Heiligen Schrift entsprächen, also der Forderung nach der sogenannten Quia-Bindung, wurde nicht entsprochen. Im Jahre 1845 entschied die Ohio-Synode auf einer Sonderversammlung in Lancaster, die Hauptvorlesungen auf Deutsch, alle anderen jedoch auf Englisch halten zu lassen, und wies den Antrag der beiden »Sendlinge« Löhes zurück, die von ihnen als unionistisch empfundene Formulierung »Jesus sagt:« aus der deutschsprachigen Abendmahlsliturgie zu entfernen³⁰. Spätestens jetzt war für Löhe klar, dass die Zusammenarbeit beendet werden musste. In einem Brief, den er am 3. Februar 1845 an Ernst schrieb, bedauerte er seine Entscheidung, die »Nothelfer« in die Ohio-Synode geschickt zu haben, und empfahl die Gründung einer eigenen Synode³¹.

Vom 13.–18. September 1845 versammelten sich 22 Pastoren in Cleveland, Ohio. Elf von ihnen waren von Löhe gesandt. Friedrich Winkler verließ das Seminar in Columbus und kam ebenfalls zur Synode in Cleveland. In den neuen Synodalverband sollten überdies die »Sendlinge« Löhes aufgenommen werden, die er in die Michigan-Synode zur Indianermission entsandt hatte. Während der Zusammenkunft in Cleveland lag bereits eine Synodalverfassung vor, die bei der Bildung einer neuen Synode als Grundlage hätte dienen können, nämlich die Verfassung der Ohio-Synode, die diese bei ihrem Austritt aus dem Pennsylvania-Ministerium mitgenommen hatte. Im nordamerikanischen Kontext scheint es eine gängige Praxis gewesen zu sein, bei der Bildung einer neuen Synode die Verfassung der Kirche zu übernehmen, aus der man austrat, und sie mit Modifikationen und Korrekturen als neue Grundlage zu benutzen. Doch in Cleveland kam es noch nicht zu einem formellen Zusammenschluss, weil keine Laiendelegierten anwesend waren, nicht alle Pastoren der Michigan-Synode zum Anschluss an einen größeren Synodalverband bereit waren und weil Löhe vor der übereilten Konstituierung einer Synode gewarnt hatte³².

30 Vgl. Christoph BARNBROCK, Kirchliche Verfassungsgebung im nordamerikanischen Kontext. Redaktionsgeschichtliche Beobachtungen zum ersten Verfassungsentwurf der Missouri-Synode (1846), in: LuThK 24 (2000), S. 81–100, hier S. 82f.

31 Vgl. Wilhelm Löhe an Adam Ernst in New Dettelsau (Ohio) am 3. Februar 1845, in: Wilhelm LÖHE, Gesammelte Werke, hg. v. Klaus GANZERT. Bd. 1, S. 688f. (Löhe-Archiv 585). Im Folgenden zitiert als LÖHE, GW.

32 Vgl. BARNBROCK, Kirchliche Verfassungsgebung (wie Anm. 30), S. 84f.

Durch die erste Nummer der Zeitschrift »Der Lutheraner«, die Walther im September 1844 herausgab, waren die sächsischen Emigranten weiteren Kreisen bekannt geworden. Bereits um den Jahreswechsel 1844/45 lotete Wilhelm Sihler³³, ein Missionar der Dresdener Missionsgesellschaft, der ebenfalls in Kontakt mit Löhe stand, in einem Brief an Walther die Möglichkeiten eines Anschlusses der ehemaligen Ohio-Leute an die sächsisch-thüringischen Emigranten aus. Er erhielt von Walther die Antwort, dass dieser einer gemeinsamen Kirchbildung sehr aufgeschlossen gegenüberstehe. Walther wies jedoch darauf hin, dass »unsere ausgewanderten Gemeinden alles mit einer gewissen Bangigkeit betrachten, was im entferntesten eine Hierarchie befürchten läßt, da sie unter Stephans Tyrannei so entsetzlich gelitten haben«³⁴. Konkret wurden diese Pläne mit der Entsendung einer Delegation der Ohio-Pastoren, die im Mai 1846 nach St. Louis reiste, wo sie Walther zum ersten Mal trafen³⁵. Die Gespräche zwischen der Delegation und den sächsischen Emigranten offenbarten eine große theologische Einigkeit, die eine gemeinsame Kirchengründung in den Augen aller Beteiligten möglich erscheinen ließ. Seitdem das autokratische Regime Stephans beendet war, unterstützte auch Löhe das Zusammengehen mit den Sachsen³⁶.

Sechs Wochen später kamen die Delegierten beider Seiten in Fort Wayne, Indiana, zusammen und arbeiteten weiter an einer Synodalverfassung, die sie für die speziellen Anliegen der beiden Gruppierungen modifizierten. Die neue Verfassung bildete 1847 die Grundlage für den Zusammenschluss

33 Zu Person und Werk Sihlers vgl. dessen zweibändige Autobiographie Wilhelm SIHLER, Lebenslauf von W. Sihler bis zu seiner Ankunft in New York. Auf mehrfaches Begehren von ihm selber beschrieben, St. Louis, MO 1879; ders., Lebenslauf von W. Sihler als lutherischer Pastor u.s.w. Auf mehrfaches Begehren von ihm selber beschrieben. Bd. 2, New York, NY 1880.

34 Carl Ferdinand Wilhelm Walther an Wilhelm Sihler in Pomeroy am 2. Januar 1845, in: Ludwig E. FÜRBRINGER (Hg.), Briefe von C.F.W. Walther (geboren 25. Oktober 1811, gestorben 7. Mai 1887) an seine Freunde, Synodalgenossen und Familienglieder. Bd. 1: Briefe aus den Jahren 1841–1865, St. Louis, MO 1915, S. 6–15, hier S. 11. Vgl. auch den Bericht über das weitere Schicksal Stephans: ebd., S. 14: »Was den unglückseligen Stephan betrifft, so habe ich keine Gelegenheit gehabt, seine jetzige Lage und Gemütsverfassung in Erfahrung zu bringen. Soviel ich weiß, wohnt er jetzt in Kaskaskia in Illinois, wo er bisweilen noch unter den dasigen Deutschen Amtshandlungen verrichten soll. Noch bis vor zwei Jahren sind von unserer Seite Versuche gemacht worden, diesen Tiefgefallenen zur Erkenntnis zu bringen, aber bis dahin war alles vergeblich. Er leugnete hartnäckig und frech alles ab, dessen er sonnenklar überführt war; er erklärte sich fort und fort für einen Märtyrer«.

35 Vgl. Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER an Adam Ernst, Marysville am 21. August 1845, in: FÜRBRINGER, Briefe (wie Anm. 34), S. 15–19, hier S. 16: »Gewiß auch zu Ihrer Freude kann ich Ihnen melden, daß hier die Scheu vor [einem] Synodalverband immer mehr schwindet, und eine herzliche Sehnsucht nach Zusammenschließung mit andern treuen Dienern der Kirche und ihren Gemeinden immer mehr Raum gewinnt«. Ebd., S. 17: »Sie haben es selbst geahnt, daß es mir und wohl auch meinen andern hiesigen Amtsbrüdern nicht möglich sein werde, persönlich an der angesagten Konferenz teilzunehmen. Desto dringender ist unser Wunsch, Sie nach Abhaltung der Konferenz bei uns zu sehen«.

36 Vgl. SCHAAF, Wilhelm Loehle (wie Anm. 29), S. 58.

von zwölf Gemeinden zur »Deutschen Evangelisch-Lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten«. Bei der Arbeit an der Verfassung konnten Löhes Leute weder dessen Wunsch durchsetzen, eine Disziplinarordnung einzubauen, noch seine Anregung, die Distriktkonferenzen jeweils einem Superintendenten zu unterstellen. Seiner Forderung nach weitergehenden episkopalen Vollmachten des Präses wurde ebenso wenig entsprochen wie seinem Vorschlag, Synodal- und Ministerialgeschäfte strikt voneinander zu trennen und die Laien damit vom theologischen Entscheidungsprozess auszuschließen. Von den Anliegen Löhes konnten lediglich die weitgehenden Visitationsvollmachten des Präses der Synode durchgesetzt werden. Die Vertreter aus Missouri hingegen konnten ihre Anliegen, die Gemeindeglieder an allen Entscheidungsfindungen zu beteiligen, die Rechte der Einzelgemeinde zu stärken und einen Machtmissbrauch des Präses von vornherein unmöglich zu machen, in allen Punkten durchsetzen. Ein Paragraph aus der alten Ohio-Verfassung, der eine Laienmehrheit verhindern sollte, wurde komplett gestrichen³⁷. Die Beratungen über die neue Synodalverfassung erbrachten somit eine fast vollständige Berücksichtigung der Anliegen der sächsischen Emigranten. Beim ersten Synodalkonvent, der vom 26. April bis 7. Mai 1847 in Chicago stattfand, waren 21 »Sendlinge« Löhes und 20 sächsische Emigranten auf der Liste der Geistlichen. Löhes kann von daher mit Recht als Mitbegründer der Missouri-Synode gelten, zu deren erstem Präses Walther gewählt wurde. Die Verfassung der Synode hingegen trägt nur wenige Spuren der Theologie Löhes³⁸.

Noch in einer anderen Hinsicht leistete Löhes der jungen Missouri-Synode Starthilfe. Im Jahre 1846 hatte Löhes in Fort Wayne, Indiana, dem Wohnort seines bestausgebildeten Pastors Wilhelm Sihler, ein theologisches Seminar gegründet, wohin er ab Oktober 1846 seine »Sendlinge« schickte. Nach der Gründung der Missouri-Synode wurde entschieden, die 1839 in Altenburg, Missouri, gegründete Schule nach St. Louis zu verlegen und sie unter Walthers Leitung zu einem akademischen Institut auf deutschem Niveau auszubauen, während Fort Wayne weiterhin der konkreten Ausbildung der von Löhes geschickten »Nothelfer« zu Pastoren dienen sollte³⁹. Die Synode wandte sich schriftlich an Löhes mit der Bitte um Übergabe von Fort Wayne an den Synodalverband bei gleichzeitiger weiterer finanzieller Unterstützung. Am 8. September 1847 stimmte Löhes diesem Wunsch zu und übergab sein Seminar in die Hände der Missouri-Synode unter drei Bedingungen: 1. Das Seminar durfte nur Pastoren für die konkordienlutherische Kirche ausbilden, 2. die Unterrichtssprache musste weiterhin deutsch bleiben

37 Vgl. BARNBROCK, Kirchliche Verfassungsgebung (wie Anm. 30), S. 92–98.

38 Vgl. SCHAAF, Wilhelm Loehe (wie Anm. 29), S. 59; BARNBROCK, Predigten (wie Anm. 21), S. 79.

39 Vgl. SCHAAF, Wilhelm Loehe (wie Anm. 29), S. 60f.

und 3. das Seminar durfte seinen Charakter als Ausbildungsstätte für deutsche Gemeinden nicht verlieren⁴⁰. Löhle war also dazu bereit, seine Kontrolle über die Anstalt aufzugeben und trotzdem weiterhin »Sendlinge« nach Fort Wayne zu schicken, die dort nicht als »Theologen« ausgebildet werden sollten, sondern als Pastoren und Lehrer.

III. Die Auseinandersetzungen zwischen der Missouri- und der Buffalo-Synode um Kirche und Amt

Ebenfalls im Jahre 1839 war der Erfurter Pfarrer Johann Andreas August Grabau⁴¹ mit 1.239 Gemeindegliedern aus den preußischen Provinzen Sachsen und Schlesien nach Nordamerika emigriert, weil ihm die Amtsausübung in der Heimat aufgrund seiner Weigerung, die preußische Unionsagende zu verwenden, polizeilich verboten worden war. Er selbst wurde aufgrund von geleisteten Amtshandlungen mehrmals inhaftiert⁴². Die altlutherischen Emi-

40 Das Schreiben Löhles ist abgedruckt bei SCHAAF, Loehe's Relation (wie Anm. 26), 225f.

41 Zu Person und Werk Grabaus vgl. Julius BODENSIECK, Art.: »Grabau, Johannes Andreas August«, in: NDB 6 (1964), Sp. 693f., vor allem aber die Lebensdarstellung Grabaus durch seinen Sohn Johannes Andreas GRABAU (1842–1914): Lebenslauf des Ehrwürdigen J. An. A. Grabau, weiland Pastor der lutherischen Dreifaltigkeits-Kirche zu Buffalo, und Senior Ministerii der Buffalo-Synode. Geboren am 18. März 1804. Gestorben am 2. Juni 1879, im Alter von 75 Jahren, 2 Monaten und 15 Tagen, Buffalo, N.Y. 1879. Grabau wurde am 18. März 1804 in Olvenstedt, einem Dorf in der Nähe von Magdeburg geboren. An Michaelis 1825 immatrikulierte er sich an der Universität Halle zum Theologiestudium, während dessen er vor allem die Professoren Hermann Agathon Niemeyer, Michael Weber, Julius August Ludwig Wegscheider, Wilhelm Gesenius und Benjamin Adolf Marks hörte. Nachdem er am 29. Juni 1829 das *Examen pro candidatura* und am 13./14. Mai 1830 das *Examen pro schola* bestanden hatte, ging er zunächst als Lehrer, dann als Rektor der Bürgerschule in Sachsa in den Schuldienst, bevor er am 17. Juni 1834 ordiniert und am 22. Juni 1834 Pfarrer an der St. Andreaskirche in Erfurt wurde. Vgl. ebd., S. 3–8.

42 Es waren vor allem Pfarrer aus dem Kreis um Johann Gottfried Scheibel, die vor der staatlichen Verfolgung ihrer Ablehnung der Union aus Schlesien flohen, die in Grabau die Konfessionalisierung seines erweckten Glaubens hervorriefen. 1836 erklärte er seiner Gemeinde, nicht mehr länger die unierte Agende benutzen zu können, da er bei seiner Ordination auf die lutherischen Bekenntnisschriften verpflichtet worden sei, das lutherische Abendmahlsverständnis aber in der Berliner Agende nicht mehr in reiner Form vorkomme. Grabau wurde daraufhin von seinem Dienst suspendiert und ihm das Betreten seiner Kirche verboten. Ein Gespräch mit Bischof Johann Heinrich Bernhard Dräseke, der seit 1832 Generalsuperintendent der preußischen Provinz Sachsen in Magdeburg war, brachte keine Klärung, sondern führte zur Verhärtung der Fronten. Am 1. März 1837 wurde Grabau in Heiligenstadt inhaftiert und auch nachdem ihn das Oberlandesgericht Halberstadt freigesprochen hatte, »aus Staatsraison« weiter festgehalten. Als er nach einer kurzen Phase des Freigangs, den er nutzte, um andere verfolgte Altlutheraner in Pommern zu besuchen und sie seelsorgerlich zu betreuen, wieder inhaftiert wurde, stellte Grabau am 5. Oktober 1838 den Antrag auf eine Ausreise nach Nordamerika. Nachdem er diese Erlaubnis, den sogenannten »Ausreise-Consens« am 26. April 1839 erhalten hatte, wurde er wie ein Verbrecher von einem Polizisten nach Hamburg eskortiert, von wo aus er am 14. August 1839 in Richtung Nordamerika in See stach. Vgl. ebd., S. 10–37.

granten siedelten in und um Buffalo, New York. Am 15. Juni 1845 gründete Grabau zusammen mit vier anderen Pastoren die »Synode der aus Preußen eingewanderten Lutheraner«, die später auch »Buffalo-Synode« genannt wurde. Ihre theologische Lehranstalt war das »Martin-Luther-Kollegium« in Buffalo⁴³.

Bereits kurz nach seiner Ankunft in Nordamerika sah sich Grabau mit Anfragen mehrerer altlutherischer Gemeinden konfrontiert, ob sie nach Maßgabe der Breslauer Synodalbeschlüsse von 1836 nicht einige ihrer Kirchenvorsteher ordinieren dürften, damit diese die Gemeinden in Ermangelung eines Predigers mit den Sakramenten versorgen könnten⁴⁴. Grabau reagierte am 1. Dezember 1840 in einem Hirtenbrief, in dem er seine Amtstheologie entfaltete: Gemäß den alten lutherischen Kirchenordnungen müsse ein Pastor ordentlich berufen sein, *rite vocatus* (CA XIV). Für diese Berufung seien ein Studium und eine besondere Geistbegabung ebenso unerlässlich wie die Ordination durch einen anderen Amtsträger der Kirche. Ohne Ordination sei ein Pfarrer nicht dazu in der Lage, die Sakramente zu verwalten. Christus habe die Präsenz seines Leibes und Blutes im Abendmahl auch an die Ordnung der Ordination gebunden. Ein nicht ordinierter Laie könne darum im Abendmahl nur Brot und Wein austeilern. Eine Gemeinde dürfe niemals den Pfarrer allein berufen, sondern stets nur in Absprache mit der gesamten Kirche. Nur der Pastor verfüge über das Recht der Exkommunikation, nicht die Gemeinde. Die Gemeinde habe in allen Fällen ihrem Pastor zu gehorchen, wenn er nicht gegen Gottes Wort predige. »Was aber wider und nicht wider Gottes Wort sei, das entscheidet kein einzelnes Glied der Kirche, sondern die Kirche selbst in ihren Symbolen, Kirchenordnungen und Synoden«⁴⁵. Auch die Apostel und sogar Christus seien *rite vocatus* gewesen. Konkret empfahl

43 Am 18. September in New York angekommen, zog Grabau mit den meisten seiner Gemeindeglieder nach Buffalo im Bundesstaat New York. Am 7. Juni 1840, dem Todestag Friedrich Wilhelms III. von Preußen, feierten sie ihren ersten Gottesdienst in ihrer neu errichteten Kirche. Die »Buffalo-Synode« machte neben Schrift und Konkordienbuch auch die alte Pommersche und Sächsische Kirchenordnung für ihre Pastoren, Lehrer und Kirchenvorstände verbindlich. Das »Deutsche Martin Luther Collegium« wurde am 10. November 1854 eingeweiht. Vgl. ebd., S. 38–51.

44 Hierbei handelte es sich um die schlesischen Emigrantengemeinden in Milwaukee und in Freistadt, deren Pfarrer, Leberecht Friedrich Ehregott Krause, kurz nach der Ankunft in Nordamerika wieder nach Deutschland zurückgekehrt war. Nachdem ihn der Ruf seiner Gemeinden in Wisconsin vom 13. Dezember 1840 erreicht hatte, kehrte er nach Nordamerika zurück, wo er am 11. Juli 1841 ankam. Vgl. Roy Arthur SUELFLOW, The Relations of the Missouri Synod with the Buffalo Synod up to 1866, in: CHIQ 27 (1954), S. 1–19; 57–73; 97–132, hier S. 14f.

45 Der Hirtenbrief des Herrn Pastors Grabau zu Buffalo vom Jahre 1840. Nebst den zwischen ihm und mehreren lutherischen Pastoren von Missouri gewechselten Schriften. Der Öffentlichkeit übergeben als eine Protestation gegen Geltendmachung hierarchischer Grundsätze innerhalb der lutherischen Kirche, New York 1849, S. 11–20, hier S. 14f.

Grabau den beiden Gemeinden, auf die Sakramente zu verzichten oder sich an die benachbarten Gemeinden zu halten, bis ein neuer ordentlich berufener Amtsträger zu ihnen käme⁴⁶.

Diesen Hirtenbrief schickte Grabau auch an Gotthold Heinrich Löber⁴⁷, den er vor kurzem kennengelernt und mit dem er bereits über eine mögliche Vereinigung der beiden deutschen Emigrantengruppen gesprochen hatte. Er bat um brüderliche Prüfung seiner Amtstheologie⁴⁸. Die sächsischen Emigrantenpfarrer reagierten mit Bestürzung auf die amtstheologischen Ausführungen Grabaus. Walther schrieb:

Als wir diesen »Hirtenbrief« lasen, erschracken [sic!] wir nicht wenig; denn wir fanden darin die Irrthümer vorgelegt, von deren verderblichen Folgen wir eben vor kurzem nur zu traurige Erfahrungen gemacht hatten und daraus wir eben erst durch Gottes überschwengliche Gnade und Geduld errettet worden waren. Wäre uns jener »Hirtenbrief« zugekommen in der Zeit, in welcher wir noch stephanistischen Grundsätzen huldigten, so würden wir ihn freilich ohne weiteres unterschrieben und auf Grund desselben sogleich eine innige kirchliche Verbindung mit dem Verfasser und seinen Gemeinden angeknüpft haben; aber jetzt, nachdem uns Gott fast gewaltsam die Augen geöffnet hatte, war dies nicht möglich. Wir lasen hier, was wir kurz zuvor an uns selbst als gräulichen Irrthum erkannt, Gott heimlich mit Thränen der Reue abgebeten und öffentlich vor der ganzen Kirche demüthig widerrufen hatten⁴⁹.

46 Grabau hatte bereits 1838 auf Heinrich Friedrich von Belows Gut Seehof in Pommern den Verzicht auf ordinierte Amtsträger und den Einsatz von Laienpredigern dort kritisiert. Die Berufung allein auf das allgemeine Priestertum hielt er für eine pietistische Verirrung. Vgl. GRABAU, Lebenslauf (wie Anm. 41), S. 28. Zur »Seehöfer Gemeinde«, die sich bis 1841 der altlutherischen Kirche anschloss, vgl. Gustav Adolph BENRATH, Die Erweckung innerhalb der deutschen Landeskirchen, in: Ulrich GÄBLER (Hg.), Der Pietismus im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert, Göttingen 2000 (Geschichte des Pietismus 3), S. 169f.

47 Zu seiner Person vgl. Anm. 9 und 13.

48 Vgl. hierzu auch die Einschätzung der altlutherischen Position im Brief Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER an Wilhelm Sihler in Pomeroy am 2. Januar 1845, in: FÜRBRINGER, Briefe (wie Anm. 34), S. 6–15, hier S. 12: »Hierher gehört nun auch die Beantwortung Ihrer dritten Frage, ob wir mit den preußischen Lutheranern in und um Buffalo und in Wisconsin in Verbindung stehen. Mit Betrübnis muß ich Ihnen hier melden, daß zwar eine Verbindung bereits eingeleitet war, daß dieselbe aber daran scheiterte, daß Herr Pastor Grabau auf Irrtümern zurzeit bestanden ist, die er in einem Hirtenbriefe, den er uns zur Begutachtung vorlegte, ausgesprochen hat. Seine Hauptirrtümer bestehen darin, daß er die Ordination für eine göttliche Ordnung hält, den Kirchenordnungen eine die Gewissen bindende Autorität zuschreibt, das Berufungs- und Entscheidungsrecht der Gemeinde wider Gottes Wort einschränkt, hingegen das Predigtamt in mehrerer Beziehung höher stellt, als es in Gottes Wort, unsern Symbolen und Luthers Schriften gestellt wird«.

49 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, Vorwort des Redakteurs zum neunten Jahrgang des »Lutheraner«, in: Der Lutheraner 9, Nr. 1 (31. August 1852), S. 1–3, hier S. 2.

Demnach verstand man die Äußerungen Grabaus als Kopie der episkopalen Alleinherrschaft Stephans, die man schmerzvoll abzulehnen gelernt hatte. Bevor sie Kenntnis vom Hirtenbrief Grabaus bekommen hatten, schickten die sächsischen Emigranten zeitgleich »Die Missouriischen Grundsätze und die Parochialordnung von 1839 und 1840« an Grabau. Darin vertraten sie ein rein funktionales Amtsverständnis: Die Gemeinde sei die höchste Instanz innerhalb der Kirche. Ihr sei der Pfarrer verantwortlich und nur von ihr habe er seine Vollmacht als Prediger erhalten. Exkommunikationen könne immer nur die Gemeinde aussprechen, niemals der Pastor alleine. Man merkt diesem ersten ekklesiologischen Dokument der Zeit nach dem Sturz Stephans deutlich den Willen an, eine episkopale Alleinherrschaft einer einzigen Person in der Kirche um jeden Preis zu verhindern. Grabau scheint auf diese Grundsätze nicht geantwortet zu haben⁵⁰, und auch in Missouri ließ man sich Zeit mit der Antwort auf Grabaus Hirtenbrief.

Am 22. Juni 1843 beauftragte eine Pfarrerkonferenz in St. Louis Pastor Löber damit, eine Kritik des Hirtenbriefes abzufassen, die am 3. Juli abgeschickt wurde. Löber begann seine Antwort mit der Einschätzung, dass Grabau im Hirtenbrief Göttliches mit Menschlichem vermischt habe und dadurch die christliche Freiheit beschneide. Das Amt werde groß gemacht auf Kosten des allgemeinen Priestertums. Die Ordination sei eine menschliche Ordnung und kein göttliches Gebot und von daher nicht absolut notwendig. Besonders im Bereich der *Adiaphora* sei die Gemeinde ihrem Pfarrer zu nichts verpflichtet und könne in christlicher Freiheit entscheiden⁵¹.

Grabau antwortete am 12. Juli 1844 und gestand den Missouriern zu, dass die Gemeinde das Recht habe, einen Pastor zu wählen. Dieses Recht sei eng verbunden mit dem allgemeinen Priestertum. Aber diese Berufung reiche nicht aus. Erst die Ordination qualifiziere zum Amt. Die Form der Ordination sei zwar ein *Adiaphoron*, die Ordination selbst hingegen nicht. Sie sei von Gott geboten. Grabau legte seiner Antwort eine lange Liste bei, auf der die Irrtümer der sächsischen Emigranten aufgelistet wurden. Am 15. Januar 1845 ging die letzte Antwort aus Missouri an Grabau heraus, im Ton bereits deutlich abgekühlt. Für die Sachsen war vor allem Grabaus Behauptung, dass die Ordination auf einen göttlichen Befehl zurückzuführen sei, unannehmbar. Grabau solle diese Kritik annehmen. Tue er dies nicht, so würden die Sachsen jeglichen Kontakt mit ihm abbrechen⁵².

Der Streit hatte in der Zwischenzeit zusätzlich kirchenpolitische Relevanz bekommen, da sächsische Pfarrer, die nach der Sicht Grabaus nicht ordnungsgemäß ordiniert waren, exkommunizierte Gemeindeglieder der Buf-

50 Vgl. SUELFLOW, *Relations* (wie Anm. 44), S. 8.

51 Vgl. ebd., S. 9–12.

52 Vgl. ebd., S. 12–15.

falo-Synode geistlich versorgten⁵³. In der Konsequenz wurden die Pastoren der sächsischen Emigrantengemeinden explizit nicht zum Gründungskonvent der Buffalo-Synode im Juni 1845 eingeladen, weil sie die »Rottenprediger« unterstützten. In einem Schreiben vom 25. Juni 1845 werden sie vielmehr aufgefordert, ihre Gemeinde-Ordnung von 1840 zurückzunehmen, die »Rottenprediger« abzuziehen und ihre Lehre von Kirche und Amt zu widerrufen. Im Gegenzug sprach die Missouri-Synode kurz nach ihrer Gründung im April 1847 den Gemeindegliedern, die aus der Buffalo-Synode austräten, das volle Recht zu, sich einen neuen Pastor zu wählen⁵⁴.

Da keine Seite zu einem Kompromiss bereit war, kam es zum Bruch zwischen Buffalo und Missouri⁵⁵. Als im Jahre 1849 der Schlagabtausch, von den Missouriern in einem Druck dokumentiert, auch in Deutschland vorlag⁵⁶, wurde Löhe aktiv. Er wollte die beiden konfessionell-lutherischen Kirchen miteinander versöhnen. Löhe hatte seine Amtstheologie, vor allem in Auseinandersetzung mit den demokratischen Forderungen der 1848er Revolution, entwickelt und ausgebaut. Er vertrat das Modell einer Kirchenverwaltung mit starkem Präses. Eine episkopale Kirchenstruktur hielt er hingegen für im demokratischen Amerika nicht durchsetzbar. Löhes Amtstheologie zeigt sich geprägt durch die Sorge um demokratische Einflüsse in der Kirche, die »Erzieherin der Menschheit [sein soll; J.H.] aber sie ist es nicht und kann es nicht sein, wenn sie selbst verweltlicht ist«⁵⁷.

In einer »Zugabe« zu seiner Schrift *Unsere kirchliche Lage*⁵⁸ weist Löhe Anfang 1850 zunächst auf die Einigkeit beider Lager in der Anerkennung der alten lutherischen Kirchenordnungen und des allgemeinen Priestertums der Glaubenden hin. Falsch sei hingegen bei beiden Parteien die Annahme, einer Einzelgemeinde stehe das Recht zu, ihren Pastor allein wählen und berufen

53 Dabei handelte es sich um Ernst Moritz Bürger in Buffalo, Gottlieb Klügel in Milwaukee und Freistadt und Carl L. Geyer in Lebanon. Diese drei sächsischen Pfarrer versorgten jeweils den wegen Nichtanerkennung der Amtstheologie Grabaus exkommunizierten Teil der jeweiligen Gemeinden. Vgl. ebd., S. 15–19; 57–59.

54 Vgl. ebd., S. 60–65.

55 Vgl. Carl Ferdinand Wilhelm Walther an Adam Ernst, Marysville am 21. August 1845, in: FÜRBRINGER, Briefe (wie Anm. 34), S. 15–19, hier S. 18f.: »Auf der [Gründungs-]Synode in Wisconsin sind nur Grabau, Rohr, Krause und Kindermann zugegen gewesen. Wir waren davon ausgeschlossen, da wir unsere Kritik des Grabauschen Hirtenbriefs nicht zurücknehmen konnten noch wollten. Meine Befürchtung geht dahin, daß diese Preußen eine Sekte werden sollen«.

56 Hirtenbrief (wie Anm. 45).

57 Wilhelm LÖHE, Aphorismen über die neutestamentlichen Ämter (1849), in: GW 5/1, S. 253–330, hier S. 324.

58 Ders., *Unsere kirchliche Lage im protestantischen Bayern und die Bestrebungen einiger bayrisch-lutherischen Pfarrer in den Jahren 1848 und 1849. Mit einer Zugabe über einige wichtige Streitpunkte innerhalb der nordamerikanisch-lutherischen Kirche. Zur Verteidigung und Verständigung geschrieben 1849/50*, in: GW 5/1, S. 371–492, darin: Zugabe. Über den kirchlichen Differenzpunkt des Pastors Grabau zu Buffalo, New-York, und der sächsischen Pastoren in Missouri, in: GW 5/1, S. 456–492.

zu dürfen. Schon die Alte Kirche habe die Stellenbesetzung in die Hände der Kirchenleitung gelegt. Luther habe zwar in der Theorie die Ansicht vertreten, dass das Amt durch die Gemeinde konstituiert werde, in der Praxis jedoch habe er sich nie auf das Allgemeine Priestertum allein berufen. Die lutherischen Kirchenordnungen, die auch Luther selbst approbiert habe, zeigten unmissverständlich: Das »Amt ist offenbar eine besondere Stiftung Christi innerhalb der Gemeinde und für sie«⁵⁹. Jeder Christ sei zwar ein Prediger für diejenigen, die nicht zur Kirche gehörten, aber nur der ordinierte Geistliche habe das Recht auf Lehre und Predigt innerhalb der Kirche. Die Gemeinde solle daher in Verbindung mit der Kirchenleitung und dem Ministerium den Pfarrer berufen. Dies nicht berücksichtigt zu haben, sei als Hauptfehler Walthers anzusehen. Die strikte Gehorsamspflicht dem Pfarrer gegenüber, die Grabau unter Berufung auf Hebr 13,17 vertrat, wenn dieser nicht dem Wort Gottes widerspreche, lehnte Löhe ebenfalls ab. Der Gehorsam erstreckte sich nur auf die Gebote und Verbote Gottes. Im Bereich der *Adiaphora* hingegen gelte keine Gehorsamspflicht, sondern die christliche Freiheit. Grabaus Interpretation »kann jedenfalls zu großen Mißgriffen, zu einer gewissen Tyrannei, ja zu Hierarchie im schlimmen Sinne führen!«⁶⁰ Exkommunikationen seien nur dann zulässig, wenn sie ein klares Gotteswort für sich hätten; Exkommunikationen, die auf *Adiaphora* beruhten, seien zurückzunehmen.

Für Löhe gibt es darüber hinaus sogenannte »offene Fragen«, die weder in der Schrift noch in den Bekenntnisschriften ausreichend geklärt seien. Zu diesen »offenen Fragen« gehört für ihn auch das Wesen der Ordination, die für die Missourier eine menschliche Einrichtung sei, die in verschiedenen Weisen nach Ort und Zeit geändert werden könne. Für Grabau hingegen gehöre sie essentiell zu den Geboten Gottes hinzu und sei eine Bedingung für eine ordentliche Berufung. In der Praxis jedoch führten beide Parteien die Ordination durch und beide fänden für ihre Position Unterstützung in der Schrift und den Bekenntnisschriften. Löhe ruft darum zur Toleranz der jeweils anderen Position gegenüber auf⁶¹.

Löhes Aufruf zum christlichen Frieden und zur Toleranz der jeweils anderen Position gegenüber blieb ohne Erfolg. Anstatt der erhofften Vereinigung der beiden nordamerikanischen Synoden kamen nun Angriffe von beiden Seiten. Der Streit zwischen Missouri und Buffalo wurde in unveränderter Härte fortgeführt. Auf den »Zweiten Synodalbrief von der Synode der aus Preußen ausgewanderten lutherischen Kirche« hin, der im Sommer 1850 erschienen war, sah die Missouri-Synode überhaupt keine Möglichkeit mehr zur Einigung mit der Buffalo-Synode und beauftragte daher auf ihrem

59 LÖHE, Zugabe (wie Anm. 58), in: GW 5/1, S. 470.

60 Ebd., S. 478f.

61 Vgl. zu Löhes »Zugabe« SCHAAF, Loehe's Relation (wie Anm. 26), S. 133–148.

Synodalkonvent im Oktober 1850 Walther mit der Abfassung einer offiziellen Interpretation der Lehre von Kirche und Amt in ihrem Namen⁶². Löhes »Zugabe« wurde von vielen Vertretern der Missouri-Synode als nicht lutherisch und ebenfalls der römischen Hierarchie verpflichtet zurückgewiesen. Die Stimmung zwischen Missouri und Neuendettelsau kühlte sich merklich ab. Löhe begann damit, die Anzahl der Studenten, die er nach Fort Wayne schickte, von elf im Jahre 1849 auf fünf im Jahre 1850 und drei im Jahre 1851 abzusenken. Die weitere Zusammenarbeit machte Löhe davon abhängig, ob die Missouri-Synode ihn weiter für einen wirklichen Lutheraner halten wolle oder nicht⁶³. In Missouri wurde der persönliche Austausch mit Löhe als unumgänglich und notwendig für die weitere Zusammenarbeit empfunden. Walther schreibt rückblickend:

Auf brieflichem Wege die hervorgetretene Differenz zu heben, war, davon überzeugte sich die Synode nach einigen erfolglosen Versuchen bald, unmöglich. Herr Pastor Löhe wurde daher von ihr wiederholt dringend eingeladen, zu persönlicher Anschauung der hiesigen Verhältnisse und zu mündlicher gegenseitiger Aussprache auf einige Monate in ihre Mitte zu kommen; aber leider war der in der eigenen Heimath in entscheidende kirchliche Kämpfe verwickelte Mann außer Stand, den erhaltenen Einladungen zu entsprechen. Was sollte nun die Synode thun? – Vor ihren Augen stand die ganze Reihe unheilvoller Folgen, welche ein entschiedener Bruch zwischen ihr und dem Manne, dem sie so viel verdankte, haben müßte⁶⁴.

IV. Der Besuch Walthers und Wynekens bei Löhe.

Die weitere Zusammenarbeit trotz bleibender Differenzen

Wilhelm Sihler, der Präsident der Ausbildungsstätte für Löhes »Sendlinge« in Fort Wayne, den die Angst umtrieb, Löhe könnte die Entsendung von »Not Helfern« ganz einstellen, schlug der Jahresversammlung der Missouri-Synode in Milwaukee im Juni 1851 vor, Walther und Wyneken, den neuen Präses der Synode, gemeinsam nach Deutschland zu entsenden, um das Verhältnis zu Löhe und der deutschen lutherischen Kirche generell wieder auf einen

62 Zum »Zweiten Synodalbrief« vgl. Carl Ferdinand Wilhelm Walther an Ottomar Fürbringer in Elkhorn Prairie (Venedy), IL am 15. Juli 1850, in: FÜRBRINGER, Briefe (wie Anm. 34), S. 70–72.

63 Wilhelm Löhe an Ludwig Adolf Petri in Hannover am 7./8. Mai 1851, in: GW 2, S. 124f. (Löhe-Archiv 6600), hier S. 125: »Es kann da auch werden, wenn nur die Lutheraner drüben uns auch noch für Lutheraner gelten lassen. Darüber hab ich sie gefragt, und bis Antwort eintrifft geht kein neuer Sendling ab. Ich meine, sie können uns drüben noch lang nicht entbehren, und wenn wir treulich zuwarten, wird ein anderes Geschlecht kommen, welches auch die Fehler der demokratisch-kirchlichen Richtung einsieht«.

64 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, Reisebericht des Redakteurs, in: Der Lutheraner 8, Nr. 13 (17. Februar 1852), S. 97–102, hier S. 97.

besseren Boden zu stellen. Die 19 Thesen, in denen Walther seine Sicht zum Thema Kirche und Amt mittlerweile entfaltet hatte, machte sich der Konvent zu eigen. Die Arbeit an den Belegstellen zu den einzelnen Thesen, die Walther in großem Umfang aus den Bekenntnisschriften, dem Werk Luthers und den Autoritäten der lutherischen Orthodoxie anführte, war bereits so weit gediehen, dass Walther plante, *Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt* bei einem zweiwöchigen Aufenthalt in der Universitätsbibliothek Erlangen abschließen und in den Druck geben zu können⁶⁵.

Die Kritik Löhes an der Lehre von Kirche und Amt, wie sie in Missouri verstanden wurde, war so alt wie diese Kirche selbst. Bereits am 8. September 1848 hatte Löhe an Walther geschrieben:

Wir haben nämlich mit herzlichem Bedauern bemerkt, daß sich Ihre Synodalkonstitution, so wie sie nun feststeht, dem Vorbilde der ersten Gemeinden nicht völlig anschließen konnte, und wir fürchten, gewiß mit vollem Rechte, daß die grundsätzliche, starke Einmischung demokratischer, independentistischer, kongregationaler Prinzipien in ihre Kirchenverfassung größeren Schaden anrichten wird, als ihn die Einmischung der Fürsten und Obrigkeiten unserer heimatlichen Kirche gebracht hat. [...] Verfassung ist ein dogmatisches, aber kein praktisches Adiaphoron. [...] Will man eine größere zusammenhängende Kirche sammeln, die eine Freistatt gejagter Seelen sei, so muß man dafür sorgen, daß sie eine heilige Form und Gestalt habe, an welcher sie erkannt und gefaßt werden kann⁶⁶.

Es war also nach wie vor Löhes Sorge, dass die Kirche verweltlicht werde und letztlich ihre Wahrheit verliere, wenn sie sich in ihren Strukturen den demokratischen Überlegungen nordamerikanischer Prägung anschleieße. Während die Missouri-Synode befürchtete, bei Löhe hierarchische Grundsätze und die damit verbundene, ihr seit den Ereignissen um Stephan so verhasste Priesterherrschaft zu erkennen, war es die Befürchtung Löhes, dass die Missouri-Synode »dem hier grassirenden Freiheitsschwindel gewichen sei und, die göttliche Würde des heiligen Predigtamtes und den Segen eines geordneten Kirchenregiments aufopfernd, falschen demokratischen Grund-

65 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, *Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt*. Eine Sammlung von Zeugnissen über diese Frage aus den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche und aus den Privatschriften rechtgläubiger Lehrer derselben. Von der deutschen evang.-luth. Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten als ein Zeugniß ihres Glaubens, zur Abwehr der Angriffe des Herrn P. Grabau in Buffalo, New-York, vorgelegt durch C.F.W. Walther, Professor der Theologie an dem Concordia-Collegium zu St. Louis und Pfarrer der evang.-luth. Gemeinde daselbst, Erlangen 1852.

66 Wilhelm LÖHE an Carl Ferdinand Wilhelm Walther in St. Louis am 8. September 1848, in: GW 2, S. 42f., hier S. 43 (Löhe-Archiv 7302).

sätzen sich hingegeben habe«⁶⁷. Die Auseinandersetzung um Kirche und Amt war so im Grunde genommen auch eine Debatte um die Transferierbarkeit staatlicher Formen in kirchliche Ordnungsstrukturen⁶⁸.

Walther und Wyneken bestiegen am 27. August 1851 in New York das englische Dampfschiff *Africa*, das am 6. September gegen Mitternacht in Liverpool ankam. Kurz nach ihrer Ankunft in Hamburg am 12. September erreichte sie in Harburg die erste Nachricht von Löhe, in Form von vier jungen Männern, die aus Neuendettelsau kommend auf dem Weg nach Nordamerika waren, »der eine, um in Michigan ein Predigtamt zu übernehmen, der andere, um sich sonst dem Dienste der Kirche zu stellen und zwei, um in Fort Wayne auszustudieren«⁶⁹. Diesen Sinneswandel hatte bei Löhe neben der Bereitschaft der Missouri-Synode, eine hochrangige Delegation über den Ozean zu ihm zu schicken, vor allem der Briefwechsel mit Wilhelm Sihler bewirkt, der ihm viele Vorurteile, die er gegen die Amtstheologie Walthers gehabt hatte, als Missverständnisse aufgedeckt hatte⁷⁰. Als die drei Theologen Ende September aufeinander trafen, verschwanden die Vorurteile rasch und wichen einem Grundvertrauen zueinander. Kurz nach Abschluss der Gespräche mit Löhe schreibt Walther an seinen wiedergewonnenen Freund:

Ich kann und muss ihnen bekennen, dass die unseligen Vorurteile, mit welchen ich noch Ihr Haus betrat, bei mir gänzlich geschwunden sind, dass ich ein herzliches Vertrauen zu Ihrer lautern Treue gegen unsre geliebte lutherische Kirche und die lebendigste Überzeugung von der Einigkeit im Geist mit hinwegnehme, in welcher wir Lutheraner in Nordamerika mit Ihnen stehen⁷¹.

Aber auch Löhe war so erfreut von der sich abzeichnenden Einigkeit mit der nordamerikanischen Delegation, dass er bereits am 24. Oktober 1851, also noch vor Abschluss der Gespräche, eine ganze Nummer der von ihm herausgegebenen Zeitung »Kirchliche Mitteilungen aus, über und für Nord-Amerika« dem Bericht über die Gespräche widmete. Darin heißt es:

67 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, Reisebericht des Redakteurs, in: *Der Lutheraner* 8, Nr. 13 (17. Februar 1852), S. 97–102, hier S. 97.

68 Löhe schrieb am 13. Oktober 1850 einen Brief an Wilhelm Sihler in Fort Wayne (GA 2, S. 105–108 [Löhe-Archiv 903]), in dem er auf die missliche Lage der Sendlinge hinwies. Entweder hielten sie es mit ihm oder mit Walther. Was sollte er im April tun, wenn die nächsten Studenten fertig würden? Der Brief wurde indes nicht abgeschickt.

69 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, Erste Nachricht von unsern Delegaten aus Deutschland, in: *Der Lutheraner* 8, Nr. 5 (28. Oktober 1851), S. 33f., hier S. 33.

70 Vgl. Wilhelm LÖHE, Der Besuch der beiden Präsidenten der lutherischen Synode von Missouri, Ohio und anderen Staaten, Walther und Wyneken, in Deutschland, in: *Kirchliche Mitteilungen aus, über und für Nord-Amerika* 9 (1851), S. 75–80, hier S. 77. Dieser Text ist auch ediert bei: SCHAAF, *Loeche's Relation* (wie Anm. 26), S. 227–230.

71 Vgl. hierzu den Brief Walthers an Löhe vom 27. Dezember 1851, in: Ebd., S. 154f. (Original: University of Chicago Library).

In den Gesprächen schien es zuweilen, als giengen wir von ganz andern Punkten aus, aber wenn wir eine Weile einander entgegen gegangen waren, traf sichs, daß wir zusammenkamen und das im Frieden. Ganz andere Verhältnisse lehren oftmals Eine und dieselbe gemeinsame Wahrheit von verschiedenen Seiten ansehen, auffaßen, darstellen, und diese Darstellungen leiden denn zuweilen an einer gewissen Einseitigkeit. Wenn aber die Ansichten, Auffassungen, Darstellungen sich miteinander vergleichen, keine Leidenschaft, keine Eigenheit die Blike [sic!] trübt; so kommt man zur rechten, allseitigen, öcumenischen Faßung⁷².

Die Differenzen zwischen Neuendettelsau und Missouri konnten auch in diesem persönlichen Gespräch nicht vollständig behoben werden. Was erzielt werden konnte, war jedoch eine Einigkeit in den »Grundanschauungen von der Kirche« und die gemeinsame »Anerkennung eines göttlichen Hirtenamtes«, also eine Basis, auf der weiter aufgebaut werden konnte und die eine weitere Aussendung der »Zöglinge« Löhes an die Missouri-Synode ermöglichte. Aus Löhes Sicht »wird sich alles weitere finden, zumal ja die eben genannten Punkte nicht einmal die einzigen sind, in welchen wir zustimmen. Wir begegneten uns oft in der Behauptung, daß wir im Grunde einig seien«⁷³. Aber auch für Walther waren »manche gegenseitige Bedenken gefallen und Löhe hat sich auch in mehreren wichtigen Punkten jetzt besser erklärt«⁷⁴.

Das Gespräch musste unterbrochen werden, weil Löhe am 9. Oktober an einem Pfarrkonvent teilnehmen musste⁷⁵. Walther nutzte die Zeit und ging nach Erlangen, um dort sein ekklesiologisches Hauptwerk *Die Stimme unserer Kirche in der Frage von Kirche und Amt* abzuschließen und zu veröffentlichen. Bereits in der Vorrede gibt er dabei den Standpunkt der Missouri-Synode an. Man sei der Überzeugung, dass die Lehre der lutherischen Kirche in der Frage nach Kirche und Amt nicht erst entwickelt werden müsse, sondern dass sie bereits fertig vorliege. Dementsprechend traditionell fallen dann auch die Ausführungen aus. Die 19 von der Missouri-Synode approbierten Thesen betonten die Unsichtbarkeit der wahren Kirche Christi. Die

72 LÖHE, Besuch der beiden Präsidenten (wie Anm. 70), S. 77.

73 Ebd., S. 78.

74 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, Zweite Nachricht von unsern Delegaten aus Deutschland, in: *Der Lutheraner* 8, Nr. 5 (28. Oktober 1851), S. 54f., hier S. 54.

75 Das Münchener Oberkonsistorium hatte die Berufung auf das lutherische Bekenntnis durch Löhe und seine Freunde als legitim anerkannt. Auf dem Pfarrkonvent in Schwabach beschloss man daher am 9. Oktober 1851 unter ausdrücklicher Zustimmung der beiden Delegierten aus Nordamerika, in der bayerischen Landeskirche zu bleiben. Vgl. ebd.: »ja je besser wir die deutschen Landeskirchen kennen gelernt haben: desto deutlicher haben wir einsehen müssen, daß nicht das Bleiben darin, sondern das Fortlaufen jetzt wider das Gewissen streiten würde; denn die Rechtgläubigen werden darin nur wenig in ihrer Amtsführung beengt und bedrängt und selbst die praktische Ausführung des Bekenntnisses ist ihnen nicht mehr unmöglich, geschweige denn das Bekenntniß selbst«.

äußere Kirche, deren Kennzeichen in Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung bestünden, sei immer als *corpus permixtum* zu verstehen und so nie identisch mit der unsichtbaren Kirche. Im amtstheologischen Teil der Thesen wird zunächst der Unterschied zwischen allgemeinem Priestertum der Glaubenden und dem Pfarramt betont. »Das Predigtamt oder Pfarramt ist keine menschliche Ordnung, sondern ein von Gott selbst gestiftetes Amt«⁷⁶. Zugleich wird aber betont, dass das Predigtamt keinen neuen, der Gemeinde gegenüberstehenden heiligeren Stand konstituiere. In der christlichen Gemeinde gebe es kein levitisches Priestertum, sondern nur ein Dienstamt, das Gott durch die Gemeinde als Inhaberin der Kirchengewalt übertrage. Die Ordination der Berufenen gehe nicht zurück auf göttliche Einsetzung, sondern sei eine apostolische kirchliche Ordnung, die die Berufung feierlich bestätige⁷⁷. Gegenüber der Amtstheologie Grabaus wird festgehalten, dass dem

Predigtamt [...] Ehrfurcht und unbedingter Gehorsam [gebühre], wenn der Prediger Gottes Wort führt, doch hat der Prediger keine Herrschaft in der Kirche; er hat daher kein Recht, neue Gesetze zu machen, die Mitteldinge und Ceremonien in der Kirche willkürlich einzurichten und den Bann allein ohne vorhergehendes Erkenntniß der ganzen Gemeinde zu verhängen und auszuüben⁷⁸.

Walther vertrat demnach eine ausgewogene Amtstheologie, die in der damaligen Debatte mit ihren beiden Polen göttlich eingesetztes Pfarramt und allgemeines Priestertum durchaus kompromissfähig war. Nicht zuletzt deshalb bekam Walther im Jahre 1855 auch die Ehrendoktorwürde der Universität Göttingen angeboten⁷⁹.

Am 14. November 1851 traf man erneut in Neuendettelsau zusammen und führte die Gespräche fort. Auch in diesem Gesprächsgang kam man nicht zu einer vollständigen Einigkeit in allen Punkten.

76 WALTHER, Stimme unserer Kirche (wie Anm. 65), S. 214.

77 Ebd., S. 271f.

78 Ebd., S. 404.

79 Vgl. den Brief Walthers an Pastor H. Fick in Detroit vom 11. August 1855, in: FÜRBRINGER, Briefe (wie Anm. 34), S. 98f. Vgl. zur Sache: Gottfried HOFFMANN, C.F.W. Walthers Göttinger Ehrendoktorat, in: Jürgen DIESTELMANN/Wolfgang SCHILLHAHN (Hg.), Einträchtig lehren. FS Jobst Schöne, Groß Oesingen 1997, S. 167–198. Der sich hartnäckig haltenden Einschätzung, Walther habe das Amt nur mit dem allgemeinen Priestertum begründet und kein göttlich gestiftetes Amt gekannt, sei hier energisch widersprochen. Zuletzt so: Craig L. NESSAN, Loehle in America. Two Historical Trajectories in the Missouri and Iowa Synods, in: Hermann SCHOENAUER (Hg.), Wilhelm Löhe (1808–1872). Seine Bedeutung für Kirche und Diakonie, Stuttgart 2008, S. 103–117, hier S. 108.

Insonderheit stellte es sich heraus, daß zwischen uns eine für jetzt nicht zu hebende Differenz in Betreff der Lehre von der Ordination statt finde. Während wir nehmlich festhielten, daß die Ordination im engeren Sinne nicht göttlicher Einsetzung und eine, wenn auch noch so ehrwürdige u. heilsame, doch nur apostolische kirchliche Ordnung zu öffentlicher feierlicher Bestätigung der Vocation mit Gebet u. Handauflegung sei; so erklärte hingegen Herr Pastor Löhe, die Ueberzeugung nicht aufgeben zu können, daß die Ordination eine göttliche Ordnung und mehr, als eine bloße Bestätigung des erhaltenen Berufes zum Predigtamte, sei⁸⁰.

Die beiden Nordamerikaner betonten jedoch ihre besondere Hochachtung vor der Ordination. Auch sei ein Pfarrer in jedem Fall zu ordinieren und man dürfe nicht leichtfertig darauf verzichten. Löhe war seinerseits bereit, den Nordamerikanern die Mehrheit der Stimmen aus der lutherischen Orthodoxie für ihre Ansicht zuzuerkennen. Die bleibenden Differenzen in der Amtsfrage wurden so auch im zweiten Gesprächsgang von beiden Seiten nicht als ein Hindernis für eine weitere Zusammenarbeit angesehen.

Wir müssen überhaupt bekennen, wenn man auch bei gewissen Auseinandersetzungen Herrn Pastor Löhe's in seinen Druckschriften, wo er von der Kirche spricht, wie sie gestaltet sein sollte, zuweilen stutzig wird und wohl auf die Gedanken kommen mag, als ob denselben bedenkliche Principien zu Grunde liegen: hört man den vortrefflichen Mann selbst [...] da schwinden alsbald alle Bedenken und man muß es sich sagen: hier ist kein Hauch von Priesterstolz zu erblicken, hier ist jene Demuth, die sich selbst vergißt und nur der Kirche, der ›werthen Magd‹ und ihres Blutbräutigams gedenkt, hier herrscht Christi Geist, hier schlägt ein treues lutherisches Herz⁸¹.

Als die beiden nordamerikanischen Delegierten schon nach Nürnberg abgereist waren, trafen sie dort noch einmal Löhe und folgten seiner Einladung, noch einmal nach Neuendettelsau zu kommen. In der Zeit vom 17. bis zum 22. November 1851 fand dort der dritte und letzte Gesprächsgang statt. Auch jetzt konnte keine Einigkeit in allen Punkten der Amtslehre erreicht werden. Aber es kam zu einer

Einigung in der Wahrheit und in der Liebe durch Gottes Huld und Gnade [...], die von größerem Werthe ist, als eine solche, die ihre Gewähr nur in einer, von beiden Seiten geleisteten und von der einen durch Bestürmung der anderen erlangten, Unterschrift unter gewisse streng formulirte Sätze hat⁸².

80 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, Reisebericht des Redakteurs, in: *Der Lutheraner* 8, Nr. 20 (25. Mai 1852), S. 153–157, hier S. 154.

81 Ebd., S. 155.

82 Ebd., S. 157.

Walther und Wyneken brachen von Neuendettelsau in dem Bewusstsein auf, Löhe als Freund und Unterstützer wiedergewonnen zu haben:

Der treue Knecht und Streiter Gottes, der alte treuste Freund unserer Kirche in Amerika jenseits des Ozeans, der schon jahrelang Tag und Nacht mit wahrhaft paulinischer Sorge für unsere verlassenene hilfsbedürftigen Gemeinden hier gesorgt hat, ist wieder ganz der Unsrige geworden, seine Bedenken über uns sind aus seinem lauterem Herzen geschwunden und sein der alten ewigen Gotteswahrheit offenes, nichts Eigenes suchendes und dem Heil und Frieden der Kirche diesseits und jenseits warm entgegen-schlagendes Herz ist hingegen uns offenbar geworden⁸³.

Am 3. Januar 1852 stachen Walther und Wyneken mit dem königlichen Postdampfschiff Asia in Richtung New York in See, wo sie bereits am 16. Januar eintrafen. Am 2. Februar 1852 waren sie gut ein halbes Jahr nach ihrem Aufbruch zurück in St. Louis, Missouri⁸⁴.

V. Das Schullehrerseminar in Saginaw. Der Bruch mit Löhe

Am 9. März 1852, also gut einen Monat nach der Ankunft der nordamerikanischen Delegierten in ihrer neuen Heimat, folgte ihnen ein Brief Löhes, in dem dieser sich nochmals für den Besuch bedankte und den nordamerikanischen Lutheranern die »Bruderhand« über den Ozean reichte, »die treu und fest an Ihnen halten wird, wenn auch mein Gang zuweilen nicht völlig gleich tritt«⁸⁵. Walther und Wyneken hatten bei ihrem Deutschlandbesuch auch den Wunsch der Missouri-Synode nach einem eigenen Schullehrerseminar angesprochen, das die enormen Kosten für die Anstellung von Lehrern aus Deutschland minimieren sollte. Löhe hatte sofort seine Hilfe angeboten, und gemeinsam plante man, dieses Seminar in Detroit zu errichten und es unter die Leitung des ehemaligen »Sendlings« Gottlieb Schaller zu stellen⁸⁶. Löhe

83 Ders., Reisebericht des Redakteurs, in: Der Lutheraner 8, Nr. 13 (17. Februar 1852), S. 97–102, hier S. 98.

84 Vgl. ders., Reisebericht des Redakteurs, in: Der Lutheraner 8, Nr. 21 (8. Juni 1852), S. 161–165, hier S. 165.

85 Wilhelm LÖHE an Carl Ferdinand Wilhelm Walther in St. Louis, Missouri am 9. März 1852, in: WEBER, Missionstheologie (wie Anm. 28), S. 534–539, hier S. 534, 16–18.

86 Carl Ferdinand Wilhelm WALTHER, Reisebericht des Redakteurs, in: Der Lutheraner 8, Nr. 20 (25. Mai 1852), S. 153–157, hier S. 155: »Ein anderer Gegenstand, um den sich jetzt unser Gespräch bewegte, war der immer fühlbarer werdende Mangel tüchtiger Schullehrer, Cantoren und Organisten in unseren größeren Gemeinden, besonders in den großen Städten, und die großen Schwierigkeiten und Kosten, mit welchen die Berufung unseren hiesigen Verhältnis-

unterrichtete nun aber seine amerikanischen Freunde darüber, dass der Plan, ein Schullehrerseminar zu errichten, mit Schwierigkeiten konfrontiert gewesen sei, »die Ihnen vielleicht nicht ganz angenehm«⁸⁷ seien. Kandidat Hacker aus der Lutherischen Kirche in Preußen, der mit in den Leiterstab des Seminars gehören sollte, habe zwar zunächst zugesagt, nach Amerika gehen zu wollen, sei dann aber durch familiäre Schwierigkeiten daran gehindert worden⁸⁸. Ein Brief Schallers, der Löhe kurz nach der Absage Hackers erreichte, zeigte die immensen Kosten, die mit der Errichtung eines Schullehrerseminars in Detroit verbunden sein würden und die totale Unfähigkeit Schallers, praktische Dinge anzupacken⁸⁹. Als er den Plan schon fast begraben wollte, habe ihn ein Schreiben des ehemaligen Sendlings Ottmar Ernst Clöter erreicht, der die Aufgabe hatte, als Vorbereitung für die Ankunft fränkischer Emigranten in Saginaw, Michigan, ein Pilgerhaus zu errichten und dies in Eigenregie bereits begonnen hatte. In Saginaw sei so ein Haus fast fertiggestellt, und das Land in Michigan sei preiswert zu erwerben. Löhe wollte das Schullehrerseminar demnach in der Mitte der im Entstehen begriffenen fränkischen Emigrantengemeinde einrichten – rund 900 km von Missouri entfernt⁹⁰. Als Lehrer habe er Georg Martin Großmann gewinnen können, einen Mann, den auch Walther und Wyneken bei ihrem Deutschlandbesuch kennengelernt hätten. Er sei glücklich verheiratet und bereit, seine Überfahrt nach Nordamerika finanziell selbst zu tragen.

Kurz, alle Umstände bewogen, Saginaw für das neue Schullehrerseminar zu bestimmen. – Man kann zwar sagen, das hieße ein neues Seminar f[ür] Rußland nach Sibirien setzen; aber es ist doch nicht so; der v[on] mir selbst gemachte Vergleich paßt nicht. [...] So gehen denn Großmann mit 5 Schülern n[ach] Saginaw ab mit bestimmten

sen gewachsener Schulumtscandidaten aus Deutschland verbunden sei. [...] Herr Pastor Löhe stimmte gänzlich mit uns in der Ueberzeugung von der hohen Bedeutung der Sache für eine gedeihliche Entwicklung unserer hiesigen kirchlichen Verhältnisse überein. Als ein Mann der That kam er uns auch sogleich mit einem Plane zur Errichtung eines Schullehrerseminars in unserer Mitte entgegen, indem er uns zugleich jede mögliche Hülfleistung zur baldigen Verwirklichung des entworfenen Planes anbot«. Friedrich Conrad Dietrich WYNEKEN, Nachschrift, in: *Der Lutheraner* 11, Nr. 12 (30. Januar 1855), S. 94f., hier S. 94: »Nicht mit Herrn Pf. Löhe allein, sondern in einer Gesellschaft von Freunden, die einen lebhaften Antheil an der Kirche in Nord Amerika nahmen, wurde die Sache angeregt und besprochen, und es wurde beschlossen, nachdem Herr Pf. Löhe seine Abneigung, es mit der Anstalt in Fort Wayne zu verbinden, kund gegeben, es in Detroit unter der Aufsicht und thätigen Mitwirkung des Herrn Pastor Schaller zu errichten«.

87 Löhe an Walther, 9.3.1852 (wie Anm. 85), S. 536,51.

88 Die chronisch erkrankte Mutter von Hackers Braut erhob Einsprüche dagegen, dass ihre Tochter so weit entfernt von ihr leben werde. Vgl. ebd., S. 536,50–63.

89 Vgl. ebd., S. 536,63–70.

90 Vgl. ebd., S. 536,70–79.

Instructionen u[nd] der Weisung für Lehrer u[nd] Schüler, sich der Synode Missouri möglichst einig anzuschließen. [...] Bitte, verehrte Brüder, kommen Sie der Sache freundlich entgegen⁹¹.

Doch schon kurz nach der Ankunft Großmanns in Saginaw kam es dort zu heftigen theologischen Auseinandersetzungen mit Clöter, dem Pfarrer der Missouri-Gemeinde vor Ort. Großmann wurde daraufhin eingeladen, seine Bedenken gegenüber der Lehre der Missouri-Synode auf deren Synodalversammlung in Cleveland (1853) vorzutragen. Wyneken berichtete:

Von einem Anschluß an die Synode war gar nicht die Rede. Dagegen erklärte Herr Großmann ganz unverholen, daß er nicht mit der Synode in der Lehre von der Kirche und Amt übereinstimme, sondern völlig auf der Seite des Herrn Pf. Löhe stehe, (hier wurde also die Lehrdifferenz zwischen Herrn Pf. Löhe und der Synode wieder ausgesprochen, die wir für überwunden hielten) und bezeugte so wenig Lust, der Synode sich mit Vertrauen zu nähern, daß er der dringenden und freundlichen Einladung, ihren gerade beginnenden Sitzungen beizuwohnen, nicht Folge leistete. Die Synode als solche, hat nie erfahren, ob überhaupt, oder in welchem Verhältniß, die Anstalt zu ihr stehen solle⁹².

Wyneken, damals Präses der Synode, fuhr persönlich nach Saginaw, um den dortigen Streit in der Gemeinde Clöters zu schlichten, was ihm gelang. Großmann beharrte in den Gesprächen mit Wyneken indes darauf, es in der Lehre von Kirche und Amt mit Löhe zu halten und diese theologischen Lehrstücke auch weiterhin als »offene Fragen« zu behandeln. Da die Missouri-Synode sich aber nicht dazu bereit erklärte, die abweichende Position Löhés länger in ihrer Mitte zu dulden, verließ Großmann mit dem Schullehrerseminar auch Michigan und ging nach Iowa, wo er eine neue Synode gründete⁹³. Die Zusammenarbeit zwischen Wilhelm Löhe und der Missouri-Synode war damit definitiv an ihr Ende gelangt⁹⁴.

91 Ebd., S. 537,86–89; 103–105; 114.

92 Friedrich Conrad Dietrich WYNEKEN, Nachschrift, in: *Der Lutheraner* 11, Nr. 12 (30. Januar 1855), S. 94f., hier S. 94.

93 Zur Geschichte der Iowa-Synode vgl. Johannes DEINDÖRFER, *Geschichte der Evangel.-Luth. Synode von Iowa und andern Staaten*. Abgefaßt im Auftrag des Synodal-Ausschusses, Chicago, Ill. 1897. Die Gemeinden um Großmann schlossen sich zunächst der Buffalo-Synode an, wurden aber wenig später aufgrund ihres Chiliasmus, ihrer Bekenntnismeneutik, ihrer Position der »offenen Fragen« und ihrer Offenheit für weitere Lehrentwicklungen wieder ausgeschlossen. Vgl. GRABAU, *Lebenslauf* (wie Anm. 41), S. 52.

94 Vgl. Wilhelm SIHLER, *Herrn Pfarrer Löhe's Bericht über uns und dessen Beurtheilung nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, in: *Der Lutheraner* 11, Nr. 12 (30. Januar 1855), S. 89–94, hier S. 89; 92.

Diesem Bruch vorausgegangen war eine längere Auseinandersetzung über die Frage, ob das Saginaw-Seminar weiterhin Löhe verpflichtet bleiben oder an die Missouri-Synode übereignet werden sollte. Löhe weigerte sich, noch einmal seinen Einfluss auf ein Seminar an die Synode zu verlieren: »Was nun tun? Abermals der Synode, die unser Geld nimmt und uns dann zusehen läßt, das Seminar übergeben?«⁹⁵ Dieser zunehmend skeptischeren Sicht auf die Missouri-Synode korrespondierte die Abneigung Löhes gegen den in unverminderter Stärke fortgeführten Kampf zwischen Missouri und der Buffalo-Synode:

Ich meine, die gegenwärtige Aufregung zwischen Grabau und der Synode (die Hälfte jedes Lutheraner-Blatts ist Beiwagen gegen Grabau geworden) könne unmöglich bleiben; es müßten doch auch andere Leute im Frieden neben diesen Waltherianern wohnen können!⁹⁶

In einem Brief an Großmann vom 1. Juli 1853 erläuterte Löhe grundsätzlich die Differenzen zwischen Walthers Position und seinem Ansatz. Er gestand Walther zu, die Position Luthers und die der Orthodoxie richtig dargestellt zu haben, wies im gleichen Zuge aber darauf hin, dass es neben diesem Hauptstrom stets auch eine Minderheit gegeben habe, die auf der Unabhängigkeit des geistlichen Amtes vom allgemeinen Priestertum bestanden habe. Diese Minderheit sei innerhalb der lutherischen Kirche stets respektiert worden und habe gerade im Kampf gegen den Pietismus ihre Stärke zeigen können⁹⁷.

Die methodische Differenz zwischen Walther und ihm bestehe darin, dass Walther immer zuerst auf die Lehrtradition höre und erst danach auch auf die Schrift, während er, Löhe, genau umgekehrt verfare. Die ganze Kirchengeschichte sei als eine organische Entfaltung der Lehre zu verstehen. Das 19. Jahrhundert hat für Löhe die Aufgabe, die Lehre von der Kirche und dem Amt zu entfalten, die in den Bekenntnisschriften noch nicht fertig formuliert vorliege. Deshalb beharre er darauf, dass seine Lehre noch nicht fertig sei, während Walther andauernd betone, seine Lehre sei bereits abgeschlossen und fertig⁹⁸. Im Rückblick auf den Deutschlandbesuch Walthers schreibt Löhe:

95 Wilhelm LÖHE an Friedrich Bauer in Nürnberg am 21. März 1853, in: GW 2, S. 191f., hier S. 192 (Löhe-Archiv Nr. 7295).

96 Ebd., S. 192.

97 Vgl. Wilhelm LÖHE an Georg Großmann in Saginaw, MI am 1. Juli 1853, in: GW 2, S. 199–202, hier S. 199 (Löhe-Archiv 7766a).

98 Zum Organismusedanken als zentralem Element der Theologie Löhes vgl. KANTZENBACH, *Gestalten und Typen* (wie Anm. 2), S. 68–79.

Ich habe ihm im eigentlichen Augenblick des Friedensschlusses zwischen ihm und mir nichts zugegeben als die theologische Tüchtigkeit und Verstandeskonsequenz des lutherischen Systems, aber dort wie jetzt behauptet, daß die Schriftbegründung fehle, worauf er kein Gewicht legte, weil er seine exegetischen Autoritäten mir gegenüber mit Recht für gesichert halten konnte⁹⁹.

Walther habe bei seinem Besuch in Deutschland nicht die Absicht gehabt, mit den deutschen Theologen wirklich zu reden, sondern er wollte sie »zur Raison« bringen. »Es fehlte nicht viel, daß er nicht ganz unverrichteter Dinge heimging; er war immer in Erlangen, und wäre ich nicht notgedrungen einmal nach Nürnberg zu ihm, es wäre nicht zu einem eingehenden Gespräche gekommen«¹⁰⁰. Für Löhe haben die Lehrdifferenzen jedoch keine kirchentrennende Wirkung. Er möchte in Freundschaft und gleichberechtigt neben Walther stehen.

Kann ich nicht geduldet werden, so ist es Walthers und der Seinigen Sache, nicht meine. Ich erkenne weder eine kirchenrechtliche noch eine dogmatische Nötigung, das Seminar in Saginaw oder neuentstehende Gemeinden unter die Synode zu stellen, und werde, weil man auf ein Adiaphoron dringt, als müßte es sein, es um so weniger tun. Von einem Eingriff in Parochialrechte kann keine Rede sein, wohl aber von Undank, Unduldsamkeit und einem Benehmen, dessen Beurteilung ich dem überlasse, der recht richtet, zu dem ich aber bete, daß er meinen Brüdern verzeihe, was sie übeltun¹⁰¹.

Am 4. August 1853 schickte Löhe einen schwarz umrandeten Trauerbrief an Ferdinand Sievers, einen ehemaligen »Sendling« und jetzigen Pastor der Missouri-Synode. Er erklärte darin die Zusammenarbeit mit der Missouri-Synode für beendet:

Heute nimmt nicht mein Herz, aber meine Hand von den Kolonien Abschied. [...] Ich stehe zu euch, wie ich gestanden. Ihr seid und bleibt auch in der Amtslehre meine nahen Anverwandten; ich freue mich eurer Synode [...] Ihr habt euren Gang, euer System, seid fertig, – und fertig und ausgemacht ist's, daß Grabau und wir (die wir mit ihm weder stimmen noch zusammenhängen, sondern allein mit euch) und unsersgleichen zum mindesten irrende Lutheraner und Brüder sind! Ihr aber seid groß und hocherfreut, wahrheits- und siegesfroh! Wir können nur schweigen. Fast samt und sonders mit euren Gemeindegliedern, Gemeinden und Dasein von uns ausgegangen, jauchzt ihr fröhlich durch eure Einsamkeit dahin: »Ich bin gelehrter als alle meine Lehrer!«¹⁰²

99 Löhe an Großmann, 1.7.1853 (wie Anm. 97), S. 200.

100 Ebd., S. 201.

101 Ebd.

102 Wilhelm LÖHE an Ferdinand Sievers am 4. August 1853, in GW 2, S. 205f. (Löhe-Archiv 6964). Löhe suggeriert, dass – anders als hier dargestellt – der Bruch zwischen Missouri und

VI. Auswertung und Ausblick

Die beiden hier dargestellten Konzepte zur Ekklesiologie und Amtslehre sind nicht zu verstehen ohne ihre gesellschaftlichen und religionspolitischen Rahmenbedingungen. Im frühen 19. Jahrhundert ergab sich im Deutschen Bund erstmals die Möglichkeit, die politische Macht von den alten, adligen Eliten abzuziehen und sie zumindest teilweise dem Volk zu übertragen. Diese demokratischen Tendenzen, die in der Revolution von 1848 ihren ersten Kulminationspunkt erlebten, provozierten auf kirchlicher Ebene analoge Entwürfe zur Gestaltung der Kirche. Neben der durch den Erlanger Theologen Johann Wilhelm Friedrich Höfling vertretenen Ansicht, es sei die Gemeinde, die ihr allgemeines Priestertum auf einen Kandidaten übertrage und so das Pfarramt gewissermaßen selbst konstituiere¹⁰³, vertrat Löhe die göttliche Stiftung des geistlichen Amtes und warnte zugleich vor der Erlanger Demokratisierung von Kirche und Amt. Vor dem Hintergrund der Revolutionserfahrung von 1848 sah er die christliche Wahrheit gefährdet, wenn sie in die Hände der einfachen Christen geriete. Der demokratischen Aufregung sei vielmehr die Heiligkeit der Kirche entgegenzustellen. Im liturgischen Gottesdienst und im Pfarramt, das Löhe als selbständigen, vom allgemeinen Priestertum unterschiedenen Stand ansah, war für ihn die Wahrheit der Kirche garantiert. Nur eine so verfasste Kirche könne dem neuzeitlichen Menschen Orientierung und Halt geben und ihn so vor dem zeitgenössischen Indifferentismus bewahren.

Entsprechend skeptisch sah Löhe die Entwicklungen im demokratischen Nordamerika, wo die neugegründeten Kirchen zumeist einen rein funktionalen, »demokratischen« Amtsbegriff entwickelten. Diese Sorge schien sich auch bei der konfessionell-lutherischen Missouri-Synode zu bewahrheiten, die nach dem Sturz Stephens ebenfalls die Gemeinde als Basis für das Amt verstand. Dass Walther daneben aber stets die Selbständigkeit des geistlichen Amtes betonte und es damit gerade nicht im allgemeinen Priestertum verschwinden lassen wollte, war Löhe geneigt zu übersehen. Ein Verständnis der Löhe leitenden Anliegen war indes von nordamerikanischer Seite ebenso wenig vorhanden.

Die Position der Missouri-Synode kann nur verstanden werden, wenn man ihre Entstehungsgeschichte stets vor Augen behält. Für die sächsischen Emi-

ihm selbst bereits geschehen sei, als Grabau und von Rohr im September 1853 nach Deutschland reisten. Der Empfang durch Löhe und die Gutachten der Leipziger und Fürther Synoden mögen den Riss noch vertieft haben. Sein Grund waren sie nicht. Vgl. aber etwa SCHAAF, Wilhelm Loche (wie Anm. 29), S. 63–66.

103 Zur Person Höflings und seiner Amtstheologie vgl. Friedrich Wilhelm KANTZENBACH, *Die Erlanger Theologie. Grundlinien ihrer Entwicklung im Rahmen der Geschichte der theologischen Fakultät 1743–1877*, München 1960, S. 134–143.

granten waren nicht die demokratischen Strukturen der Grundimpetus, sondern das erfahrene Scheitern ihrer episkopalen Verfassung. Nach diesem Erlebnis

hatten sie kaum eine äußerliche Kenntniß der hiesigen Verhältnisse erlangt, geschweige, daß sie selbst, auch nur als zukünftige Bürger der Freistaaten, irgendwie Parthei für die Whigs oder Democrats genommen hätten; – und die Behauptung des Herrn Pfarrer Löhe, daß sie auch in Folge ›der demokratischen Strömung, in der sie lebten‹ gleichsam fortgerissen wurden zu ihrer neuen Erkenntniß und reinen Lehre der lutherischen Kirche vom kirchlichen Lehramte [...] existiert nirgendwo anders als in der Phantasie des Herrn Pf. Löhe¹⁰⁴.

Zum Verständnis der Position der Missouri-Synode muss neben der erlebten Enttäuschung über ihre episkopale Verfassung die Selbstdeutung ihrer neuen Existenz in Nordamerika mit beachtet werden. Bereits die Entstehung der sächsischen Emigrationsbewegung im Protest gegen den im Königreich Sachsen ihrer Ansicht nach herrschenden Rationalismus führte im Verbund mit der Emigration zu einem Selbstverständnis, als kleiner Kreis der wahren Lutheraner gegen die Masse der Abgefallenen kämpfen zu müssen. Diese Sicht wurde durch den Sturz Stephans und die Neugewinnung einer Ekklesiologie und Amtstheologie durch Walther nicht etwa korrigiert, sondern in den Grundzügen bestätigt und potenziert. »Wer nicht mit uns ist, ist gegen uns« war die Devise, die fortan auch bei kirchenpolitischen Entscheidungen das Handeln der Missouri-Synode bestimmte. Im persönlichen Gespräch mit Löhe war es vor allem das geschilderte Vertrauensverhältnis zwischen den Gesprächspartnern, das die Zusammenarbeit bei unterschiedlicher Akzentsetzung in der Amtsfrage ermöglichte. Die Position der »offenen Fragen« widersprach indes dem missourischen Selbstbewusstsein zutiefst. In akribischer Sammlung von Lutherziten und Aussagen von Theologen der lutherischen Orthodoxie, die man als Zeugen der Wahrheit verstand, war man vielmehr darum bemüht, die Amtsfrage als bereits entschiedenes und damit auch autoritativ zu vertretendes lutherisches Theologumenon darzustellen. Dieses Selbstbewusstsein spricht sich exemplarisch in der Stellungnahme des Präsidenten von Fort Wayne, Wilhelm Sihler, über seinen einstigen Lehrer Löhe aus:

Denn angenommen, daß diese unctionale und deßhalb auch unlutherische Richtung, wengleich unter lutherischem Namen, in Deutschland überhand nähme und diese allerdings sehr gefährliche Strömung durch das Ansehen der Menschen-Namen, Viele, ja die Meisten mit sich fortrisse: so würden dadurch doch um so entschiede-

104 SIHLER, Löhe's Bericht (wie Anm. 94), S. 90.

ner die echten und rechten Söhne des Evangeliums und der lutherischen Kirche offenbar werden und um das Banner des alten guten lutherischen Bekenntnisses der Väter in geschlossener Heersäule geschaart, den guten Kampf des Glaubens auch gegen die sog. Neulutheraner und falschen Brüder kämpfen¹⁰⁵.

Mit einer Gruppe, die eine solche Selbstdeutung vornahm, war die transkontinentale Zusammenarbeit von vornherein belastet. Bei den Kommunikationsbedingungen des 19. Jahrhunderts war der stets nötige Abgleich bei den Herausforderungen, die sich den jungen Kirchen in Nordamerika fast täglich stellten, unmöglich. Schon in den Streit zwischen Großmann und Wyneken hatte Löhe nicht mehr vermittelnd eingreifen können. »Bei diesen Entfernungen kommt nichts heraus«¹⁰⁶, hielt Löhe in seinem Abschiedsbrief dann auch resignierend fest.

Die Missouri-Synode vergaß ihren Mitbegründer fast vollständig. In Franz Piepers so wirkungsmächtiger Dogmatik aus dem Jahre 1953 wurde Löhe so gut wie überhaupt nicht erwähnt und wenn, dann sofort verbunden mit dem Vorwurf, er habe in der Amtslehre romanisierende Tendenzen vertreten. Erst in den 50er und 60er Jahren des letzten Jahrhunderts gab es so etwas wie eine Löhe-Renaissance in der Missouri-Synode¹⁰⁷. Vielleicht ist damit die Zeit gekommen, die Löhe rückblickend auf die Auseinandersetzungen mit der Missouri-Synode in folgenden Worten andeutet:

Was mein Verhalten gegen die ›Missourier‹ anlangt, so stand es nicht in meiner Macht, anders zu handeln, als es geschehen ist. Ich fühle mich auch jetzt nicht von ihnen geschieden und freue mich, daß durch diese Synode so viele tausend Menschen Gottes Wort und alles, was darin liegt, bekommen haben und bekommen. Ich meine auch immer, es sei noch nicht aller Tage Abend, und hoffe, daß nach der gegenwärtigen Periode der Aufregung eine friedlichere eintreten werde¹⁰⁸.

105 Ebd., S. 93.

106 Löhe an Sievers, 4.8.1853 (wie Anm. 102), S. 205.

107 Vgl. PLESS, Loehle (wie Anm. 25), S. 132.

108 Wilhelm LÖHE an Ludwig Adolf Petri in Hannover am 21. Januar 1854, in: GW 2, S. 215f., hier S. 215 (Löhe-Archiv 6603).

Barbara Hallensleben und Richard Augustin Sokolovski

Zentren der Begegnung russischer orthodoxer Theologie mit dem westkirchlichen theologischen Selbstverständnis

Paris, 12.3.11 (Kipa): Es ist eine Traumlage. Am Ufer der Seine, keine 300 Meter vom Eiffelturm entfernt. Wo der Wetterdienst »Météo France« seinen Sitz hatte, wird ein Filetstück frei. Und darauf soll eine Kirche entstehen. Mehr noch: eine Kathedrale, das Zentrum der russischen orthodoxen Kirche in Frankreich. Am kommenden Montag fällt die Entscheidung, welcher der zehn in die Endrunde gekommenen Entwürfe gebaut werden soll¹.

Kurz darauf fiel die Entscheidung: Fünf goldene Zwiebeltürme sollten integriert sein in eine moderne, geradezu futuristische, architektonisch am Westen ausgerichtete Gebäudelandschaft.

In der frohen Botschaft der internationalen Presseagentur wird der Anbruch einer neuen Ära angekündigt. Die neue russische Kathedrale mit dem russischen geistlichen Zentrum im Herzen der westlichen Welt bedeutet ein verheißungsvolles Unternehmen und gleichsam eine Herausforderung. Das wird durch die Verzögerung des Projekts aufgrund kritischer Stimmen in der französischen Öffentlichkeit nur bestätigt. Zu derselben Agenda gehört auch die Gründung und Eröffnung des russischen theologischen Seminars in der Nähe von Paris, die knapp drei Jahren zuvor stattgefunden hatte. »Au service de la formation et de la rencontre des chrétiens d'Orient et d'Occident« steht als Motto auf der Homepage der neuen theologischen Institution².

Te Deum

Ausgehend von dieser kurzen Beschreibung der aktuellen Situation tun wir einen Schritt in Richtung Vergangenheit. Die Gründung des Orthodoxen Theologischen Instituts St. Serge im Jahr 1925 ist eines der erfolgreichsten Unternehmen in der Geschichte der orthodoxen Christenheit und der institutionellen transnationalen Wissenschaftskommunikation, um mit dem Thema dieser Tagung zu sprechen. Keine der orthodoxen theologischen Hochschu-

1 Christoph LENNERT/Internationale Katholische Presseagentur KIPA, 12. März 2011.

2 URL: <<http://www.seminaria.fr/>>.

len hat es vermocht, auf dem westlichen theologischen sowie gesellschaftlichen Podium so sichtbar zu sein, wie es dem kleinen, auf der Karte der großen Stadt fast unsichtbaren Pariser Institut gelungen ist. Keine der orthodoxen theologischen Hochschulen hat einen so nachhaltigen Einfluss auf die Geschichte der westlichen Theologie ausgeübt. Die Geschichte des Instituts St. Serge ist ohne Zweifel eine Erfolgsgeschichte. Auf einen unbefangenen Beobachter wirkt sie umso unerwarteter, wenn dieser erfährt, dass es in unserem atheologischen Zeitalter möglich ist, einen Ort der Theologie und einen Ort der Begegnung zu gründen, der die ihm vorausbestimmten Grenzen überschreitet und die eigene Begrenztheit unter verschiedenen Aspekten überwindet.

»Etsi Deus non daretur«

Ein theologischer Diskurs muss mit einem Bekenntnis beginnen. Die Verfasser dieses Beitrags sind keine Spezialisten für die historischen Details der Entwicklung des Instituts St. Serge. Um nicht missverstanden zu werden, erklären wir zunächst die Logik des Vorgehens in diesem Beitrag. Auf die umfangreichen historischen Details, Hintergründe, Personalien, Daten und Epitaphien wird nicht eingegangen. Vielmehr soll versucht werden, das Phänomen St. Serge gewissermaßen von einer Außenperspektive her zu betrachten. Leitend ist dabei der Teilaspekt der Tagung, in den die Thematik sich einfügt: »Internationale Zentren der wissenschaftlichen Theologie«. Das Wirken des Phänomens St. Serge als internationales Zentrum der wissenschaftlichen Theologie wird unter verschiedenen Aspekten gleichsam umkreist, um die Grundthese von der Erfolgsgeschichte dieses Instituts zu entfalten und sie in einem zweiten Schritt kritisch zu befragen.

Ghetto oder Dialog?

Als die russischen Emigranten in Paris eintrafen, kamen sie nicht aus eigenem Antrieb oder gar aus Freude an der westlichen Welt. Das sowjetische System hatte sie expatriert, aus ihrer Heimat verstoßen. Sie hatten allen Grund, der Welt zu grollen. Auf jeden Fall standen sie vor einer Wahl: Sie konnten sich in ein folkloristisches Ghetto zurückziehen – oder sich auf die neue Umwelt konstruktiv einlassen. In seiner Gründungszeit wählte das Institut St. Serge klar den Weg des aktiven Dialogs. Unter den vielen markanten Persönlichkeiten aus der Geschichte des Instituts wähle ich im Folgenden bevorzugt Sergij Bulgakov, der als Gründungsdekan dem Institut seine Gestalt gab und es bis zu seinem Tod 1944 wesentlich prägte.

Während in Russland theologische Lehre und Forschung weitgehend unterdrückt wurden, gehörte Bulgakov zu den Exiltheologen, die die Tradition russischer Theologie nicht nur fortsetzten, sondern in eine neue Weite und Freiheit führten. Bulgakov persönlich entwickelte eine regelrechte »Theologie des Exils«. Er pflegte die Haltung eines aktiven Dialogs, ohne sich in ein Ghetto der sterilen Bewahrung eigener Identität zurückzuziehen. In einer beschämenden Weise beschreibt er selbst seine Mission:

Die westliche Christenheit hat die Pflicht uns kennenzulernen, wie wir sind, und sei es auch nur aus folgendem Grund: Keiner anderen christlichen Kirche war es gegeben, die Feuerprobe zu bestehen, die uns zugefallen ist, mit all den geistlichen Offenbarungen, die sie in sich birgt. Und wenn die Formel: *graeca* (»*barbarica*«) *sunt, non leguntur*, im Hinblick auf das russische Denken im Westen noch die Regel bleibt, dann kommt es uns zu, *volens nolens* auf uns zu nehmen, was die Mönche eine »Obödienz« nennen: Wir müssen dem Westen die grundlegenden Strömungen unseres Denkens zugänglich machen, und sei es in einem knappen Überblick. Dies ist die Absicht des vorliegenden Essays, das speziell für den westlichen Leser verfasst wurde, mit der geheimen Hoffnung, sein Interesse zu wecken³.

Die Haltung des aktiven Dialogs könnte auch »missionarisch« genannt werden. Doch diese »Mission« ist bereit, sich selbst in der Begegnung mit dem anderen, Unbekannten, Fremden zu ändern und insofern »missionieren« zu lassen.

Früchte der Begegnung im Westen

Die Existenz der Exiltheologen »zwischen den Welten« hatte zur Folge, dass sie sowohl in ihrer russischen Heimat als auch im Exil in Westeuropa als Fremdlinge verdrängt und vergessen wurden. Dort allerdings, wo man sich auf die Begegnung mit ihnen einließ, warteten faszinierende Entdeckungen. Wiederum kann Sergij Bulgakov als Beispiel dienen: 1985 befragt nach den Chancen einer »Renaissance« der katholischen (!) Theologie, verweist Henri de Lubac auf die »zweifelsohne sehr tiefe Synthese von Serge Bulgakov«⁴. Wo eine wirkliche Beschäftigung mit seinem Denken stattfindet, stoßen wir auf Superlative: »die bisher bedeutendste Dogmatik aus der Feder eines orthodoxen Theologen in diesem Jahrhundert«⁵; »die zukunftsweisende Bedeutung

3 S. BOULGAKOV, *La Sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie*, Lausanne 1983, S. 12f.

4 H. DE LUBAC, *Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils*, München 1985, S. 90.

5 R. SLENCZKA, *Ostkirche und Ökumene. Die Einheit der Kirche als dogmatisches Problem in der neueren ostkirchlichen Theologie*, Göttingen 1962, S. 153f.

der auch noch nicht in Ansätzen entschlüsselten Theologie Bulgakovs⁶; »eine unerschöpfliche Fundgrube für die moderne Theologie, und die mangelnde Ausschöpfung seines ›theologischen Kapitals‹ ist nicht die Schuld dieses Klassikers«⁷! Yves Congar und andere Theologen der sogenannten »Nouvelle théologie« nahmen im Austausch mit russischen Emigranten im »Cercle franco-russe« zahlreiche Inspirationen der orthodoxen Ekklesiologie auf und trugen damit zur Verlebendigung des katholischen Kirchenverständnisses beim II. Vatikanischen Konzil bei⁸. Hans Urs von Balthasar entnahm dem Werk Bulgakovs Anregungen für seine Kenosis-Theologie⁹. Die nicht einmal vollständige Bibliographie seiner Werke umfasst über 400 Titel, darunter zahlreiche umfangreiche Bücher, und Übersetzungen in elf Sprachen¹⁰. Auch so manche Neuerscheinungen wecken Aufmerksamkeit: Die amerikanische Historikerin Catherine Evtuhov ist fasziniert von der Beobachtung, dass sich für Bulgakov, den zum Glauben heimgekehrten Marxisten, Modernität und Religiosität nicht widersprechen. Der bekannte italienische Theologe Piero Coda analysiert Bulgakovs Trinitätslehre und Kenosis-Theologie, um eine philosophisch-theologische Antwort auf die Frage nach der modernen Subjektivität zu finden. Der anglikanische Erzbischof Rowan Williams gibt Textauszüge aus Bulgakovs Werken unter dem Titel *Towards a Russian Political Theology* heraus, um die erneuernde Kraft dieses Denkens für Kirche und Gesellschaft heute freizusetzen¹¹.

Die Stärke der Institution

Diese Tagung legt besonderen Wert auf die institutionellen Aspekte transnationaler Begegnung von Wissenschaftsstilen. In der Tat lässt sich aufzeigen, dass die institutionelle Gestalt dem Wirken von St. Serge nicht zufällig und sekundär zukommt. Bulgakovs 1922 für westliche Christen verfasstes Buch *Die Orthodoxie* zeigt ein Charakteristikum seines Denkens: Er will nicht als ein interessanter individueller Denker verstanden werden, sondern als Zeuge

6 H.-J. RUPPERT, Sergej N[ikolaevic] Bulgakov (1871–1944), in: H. FRIES/G. KRETSCHMAR (Hg.), *Klassiker der Theologie*, Bd. II, München 1983, S. 262–276, hier S. 275.

7 Ebd., S. 275f.

8 Vgl. Y. CONGAR, *La pensée de Möhler et l'Écclésiologie orthodoxe*, in: *Irénikon* 12 (1935), S. 321–329.

9 Vgl. B. HALLENSLEBEN, »Die Weisheit hat ein Haus gebaut« (Spr 9,1). Die Kirche in der Theologie von Hans Urs von Balthasar und Sergij Bulgakov, in: *Wer ist die Kirche? Symposium zum 10. Todesjahr von Hans Urs von Balthasar*, Einsiedeln 1999, S. 33–61.

10 Vgl. K. NAUMOV (Hg.), *Bibliographie des œuvres de Serge Boulgakov*, Paris 1984.

11 Vgl. C. EVTUHOV, *The Cross and the Sickle. Sergei Bulgakov and the Fate of Russian Religious Philosophy, 1890–1920*, Ithaca 1997; P. CODA, *L'altro di Dio. Rivelazione e kenosi in Sergej Bulgakov*, Rom 1998; R. WILLIAMS, *Sergii Bulgakov. Towards a Russian Political Theology*, Edinburgh 1999.

seiner Kirche, die er liebt und der er als Priester dient. Sein Werk entzieht sich daher einem rein religionsphilosophischen Zugang. Ebenso ist das Institut St. Serge nicht nur als ein Stützpunkt akademischer Tätigkeit zu betrachten, sondern als ein Ort, an dem kirchliches Leben als Quelle einer traditionsbezogenen theologischen Arbeit gepflegt wird. Bulgakov hält »Prophetenschulen« für notwendig, wie sie aus der Geschichte Israels überliefert sind: »eine Schar von Propheten«, unter denen Saul selbst zu prophezeien begann »und in einen anderen Menschen verwandelt« wurde (1 Sam 10,6)¹². Solche Schulen bilden nach Bulgakov eine Gestalt des Denkens, Redens und Handelns, in der göttliche und menschliche Weisheit sich durchdringen, um die Menschenfreundlichkeit Gottes unter uns zu einer sozialen Gestalt werden zu lassen. Jede Theologie ist in Gefahr, zur »Scholastik« zu erstarren, und braucht den prophetischen Geist als Quelle erneuerten Lebens sowie Orte, an denen eine entsprechende Erfahrung nicht nur gedacht, sondern erlebt wird.

Erwähnenswert ist nicht zuletzt die Tatsache, dass das Grundstück und die Kirche des Instituts St. Serge von der deutschen lutherischen Gemeinde übernommen wurden. 1850 hatte hier Pastor Friedrich von Bodelschwingh eine lutherische Mission für die deutschen Arbeiter in der Pariser Region errichtet. Die Transformation gelang so gut, dass das Kirchengebäude in einer geradezu idealen Weise zu einer authentischen Gestalt orthodoxer Frömmigkeit geworden ist, ohne wesentliche Veränderungen erfahren zu haben.

Der Name der Einrichtung hat Zeichencharakter: Bewusst wählte man nicht die in Russland traditionelle Bezeichnung »Akademie«, sondern »Institut« im Anklang an das Institut für orthodoxe Theologie, das von 1919 bis 1921 in St. Petersburg weiterarbeitete, nachdem die sowjetische Regierung die vier Akademien und alle weiteren theologischen Schulen geschlossen hatte¹³.

Eine Erfolgsgeschichte in ihren Facetten

Theologie

Theologie ist eine langsame Wissenschaft. Besonders langsam ist sie im Osten, wo die Theologie bis zum 21. Jahrhundert nicht vermocht hat, *urbi et orbi*, das heißt in der Kirche selbst und innerhalb der säkularen Gesellschaft ihren Platz zu finden. Erst als die östliche Theologie auf einen fremden Boden kam und ihre akademische Tradition dort weiterzuführen suchte,

12 Vgl. S. BOULGAKOV, *The Spirit of Prophecy*, in: N. ZERNOV, *Father Sergius Bulgakov. 1871–1944. A collection of articles by Fr. Bulgakov*, London 1969 (fotomechanisch vervielfältigtes Manuskript), S. 41–45, hier S. 45.

13 Vgl. *L'Institut de théologie orthodoxe Saint-Serge. 70 ans de théologie orthodoxe à Paris*, Paris 1997, S. 6.

gelang es ihr, ein theologisches Institut auf einem derartig hohen Niveau so auszubauen, dass es bis heute wahrgenommen wird. Um die wichtigsten Persönlichkeiten dieser glorreichen Vergangenheit mit Namen zu nennen, bedarf es einer langen Liste. In unserem Kontext ist zu betonen, dass die Theologen, Philosophen und anderen Denker, die das Institut St. Serge aufbauten, in verschiedene Kategorien eingeteilt werden können. Erstens gibt es diejenigen, die mit ihrer akademischen Leistung nicht nur dem Ausbildungsprozess im Institut dienten, sondern mit der Kraft ihres Denkens und ihrer persönlichen Ausstrahlung weit über die Grenzen dieser Institution hinaus gewirkt haben. Darunter zählt vor allem und mehr als alle anderen Sergij Bulgakov. Daher wird er in diesem Beitrag häufiger als Beispiel angeführt. Zweitens gibt es auch diejenigen, die ihren eigentlichen Ort außerhalb der Grenzen des Instituts St. Serge gefunden haben. Ihre Namen werden jedoch für immer mit der sogenannten Pariser Schule der orthodoxen Theologie identifiziert werden. Als Beispiele sind Georgij Florovskij und Alexander Schmemmann zu nennen. Und schließlich darf man auch diejenigen nicht vergessen, die keine theologische Leistung im westlichen Sinne des Wortes hervorgebracht haben und die in die Geschichte der Institution dank ihrer großen akademischen Kultur und ihrer überzeugenden Lehrtätigkeit eingegangen sind. An dieser Stelle können unter anderen Cyprian Kern und Vladimir Zenkovskij erwähnt werden.

An dieser Kategorisierung zeigt sich nicht zuletzt, dass die Rede von einer »Pariser Schule« ebenso stark simplifiziert wie der von Josef Rupert Geiselman propagierte Titel einer (katholischen) »Tübinger Schule«. Die prägenden Gestalten des Instituts St. Serge waren starke Persönlichkeiten mit profilierten theologischen Entwürfen, die gerade deshalb untereinander in Konflikt treten konnten, ohne die Gemeinsamkeit ihrer kirchlichen und theologischen Sendung zu verlieren.

Ökumene

Die Ökumenische Bewegung ist ein Ort, an dem sich die Haltung des aktiven Dialogs bevorzugt realisiert. Während den Katholiken 1927 die Teilnahme an der ersten Weltversammlung von »Faith and Order« in Lausanne untersagt war¹⁴, nahm Sergij Bulgakov als Vertreter der Russischen Ortho-

14 1928 untersagte Papst Pius XII. nochmals ausdrücklich in der Enzyklika *Mortalium animos* allen Katholiken die Teilnahme an derartigen »unkatholischen« Versammlungen und rief alle getrennten Christen zur Rückkehr unter die Oberhoheit des Nachfolgers Petri auf: *Acta Apostolicae Sedis XX* (1928) Nr. 1, S. 5–16. Den abwertenden Gebrauch des Wortes »pan-christiani« in dieser Enzyklika (ebd., S. 7; 12) kritisierte Bulgakov als Verunehrung des Christennamens: *Una Sancta. Die Erneuerung des Ökumenismus (russ.)*, in: *Put' 58* (1938/39), S. 3–14, hier S. 4.

doxen Kirche teil und engagierte sich so energisch, dass ihm in einer Sitzung der evangelische Moderator das Mikrophon ausschaltete, als er das Geheimnis der Kirche mit der Gottesmutter Maria in Verbindung bringen wollte¹⁵. Bulgakov bedauerte in diesem Zusammenhang die Abwesenheit der katholischen Gesprächspartner, die im Übrigen bevorzugte Dialogpartner der französischen Emigranten waren. Sie trafen sich zu gemeinsamen Diskussionsveranstaltungen und Einkehrtagen. Im »Cercle franco-russe« lernten katholische Theologen der sogenannten »Nouvelle théologie« ein pneumatologisch fundiertes Kirchenverständnis kennen, das ihnen half, das juristische Übergewicht im katholischen Kirchenbild aufgrund des I. Vatikanischen Konzils zu revidieren. Mit Yves Congar, Henri de Lubac und Jean Daniélou gehörten drei künftige Kardinäle diesen katholischen Kreisen an. Zumindest drei Kardinalshüte honoris causa gebühren also eigentlich dem Institut St. Serge.

Dieser Einfluss ist schwer nachweisbar und dokumentierbar. In den ohnehin schon des »Modernismus« verdächtigten Kreisen der Nouvelle théologie konnte man sich nicht allzu offenkundig auf »schismatische« Theologen berufen. Gerade die Anonymität des Einflusses bestätigt die Bedeutung des Instituts St. Serge vielleicht noch mehr, als wenn er auf eine Reihe von Zitaten zurückzuführen wäre. Die Wirkung ging von Lebenskontexten aus, nicht allein von der Rezeption intellektueller Ideen.

Institutionellen Charakter nahm Bulgakovs Engagement in seiner führenden Mitwirkung in der »Fellowship of St. Alban's and St. Serge« an, die anglikanische und russische orthodoxe Studenten verband. Hier gingen das Vertrauen und die gemeinsame Glaubenserfahrung so weit, dass Bulgakov das Modell einer lokal begrenzten, von den Bischöfen beider Traditionen bejahten Interkommunion entwickelte, das er jedoch aus Opportunitätsgründen wieder zurücknehmen musste¹⁶.

15 Vgl. die Sitzungsprotokolle in: H. SASSE (Hg.), Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne, Berlin 1928.

16 Vgl. B. HALLENSLEBEN, Ökumene als Pfingstgeschehen bei Sergij N. Bulgakov, in: I. BAUMER / G. VERGAUWEN (Hg.), Ökumene: das eine Ziel – die vielen Wege. Œcuménisme : un seul but – plusieurs chemins. Festschrift zum 30jährigen Bestehen des Institutum Studiorum Œcumenicorum der Universität Freiburg (Schweiz), Freiburg / Schweiz 1995 (Ökumenische Wegzeichen / Cahiers œcuméniques 28), S. 147–180.

Weltanschauung

Bereits mit dem Aufkommen des sogenannten »russischen religiösen Denkens« auf der Bühne des philosophischen Theaters im 19. Jahrhundert ist die hartnäckig vertretene These widerlegt, dass die slawische und in unserem Falle die russische Welt der Philosophie unfähig sei. Das *capax philosophiae* zählte ja zu den großen Tugenden der Welt, die unter der Jurisdiktion des »Patriarchen des Westens« – der von Joseph Ratzinger kurz nach seiner Wahl abgelegte Titel des Pontifex Maximus – stand. Die großen Gestalten des theologischen Instituts St. Serge haben zur endgültigen Aufgabe dieses großen Stereotyps des Westens gegenüber dem slawischen beziehungsweise russischen Subkontinent einen bedeutenden Beitrag geleistet. Ihre theologischen Synthesen sind philosophisch verantwortete Thesen. An dieser Stelle sind die Namen von Zenkovskij, Evdokimov, vor allem aber Sergej Bulgakov zu erwähnen, der ausdrücklich eine theologisch-philosophische Begrifflichkeit entwickelt, die er als »Theologoumena« von der kirchlichen Lehre und der liturgischen Sprache unterscheidet¹⁷. Dazu gehört etwa die Sophia-Lehre, die Bulgakov zu einer spekulativen Gesamtschau des Glaubens ausgestaltete, ohne sie seiner priesterlichen Verkündigung und seiner theologischen Lehrtätigkeit zugrunde zu legen. Dieser Vorgang zeigt ein Gespür für die lebendige Fortschreibung der Glaubenstradition und schafft Grundlagen für eine Verständigung auch über konfessionelle Sprachgrenzen hinweg:

[...] dogma does not only represent an abstract doctrinal statement; it is primarily a fact of our inner, mystical life; apart from that it is dead. But this personal experience is impossible without freedom of thought, and freedom of the spirit. We have to comprehend dogma within the general context of our thinking, of our ideology, of our spiritual life, of our scientific development. (Das Dogma bedeutet nicht nur eine abstrakte Lehraussage; es ist zunächst eine Gegebenheit unseres inneren, mystischen Lebens; unabhängig davon ist es tot. Doch diese personale Erfahrung ist unmöglich ohne Freiheit des Gedankens und Freiheit des Geistes. Wir müssen das Dogma verstehen innerhalb des allgemeinen Kontextes unseres Denkens, unseres Weltbildes, unseres geistlichen Lebens, unserer wissenschaftlichen Entwicklung)¹⁸.

Diese Pioniertätigkeit wurde Bulgakov nicht gedankt. Er geriet unter Häresieverdacht, begünstigt durch die Spannungen zwischen dem Moskauer

17 ZERNOV, Father Sergius Bulgakov (wie Anm. 12), S. 25f.

18 S. BULGAKOV, Freedom of Thought in the Orthodox Church. Report of address given at Fellowship Conference, held near Paris in January, 1936, in: ZERNOV, Father Sergius Bulgakov (wie Anm. 12), S. 33–37, hier S. 33; zuerst in: Sobornost 6 (New Series), Juni 1936.

Patriarchat und der sich abspaltenden Auslandskirche¹⁹. Erst heute beginnt zögernd die Rezeption der Gedanken Bulgakovs in der neu errungenen und erlittenen Freiheit seiner Heimatkirche, nicht allein hinsichtlich der begrifflichen Inhalte, sondern in der Suche nach einer theologischen Methodologie im Dienst der Verkündigung: »Our Orthodox Church – and this is especially true of the Russian Orthodox Church – has never been sufficiently educated for freedom«. (»Unsere Orthodoxe Kirche – und das gilt insbesondere für die Russische Orthodoxe Kirche – ist niemals hinreichend zur Freiheit erzogen worden«)²⁰.

Geopolitisch

Die Offenheit und Dialogfähigkeit der Theologen des Instituts St. Serge hat dazu beigetragen, dass die scheinbar für immer etablierten Grenzen zwischen Ost und West, die ihre weitere Entwicklung in der Abgrenzung des sowjetischen Blocks und der »freien westlichen Welt« fanden, nicht oder nicht mehr so selbstverständlich geworden sind. Während der Vorlesung »Ostkirchen und Orthodoxe Theologie«, die an der Theologischen Fakultät der Universität Fribourg den Studierenden angeboten wird, muss nun zuerst erklärt werden, dass der Begriff »Ostkirchen« nicht länger eindeutige geographische Koordinaten hat, wie es früher der Fall gewesen sein mag. Wenn die westliche Weltmetropole Paris oder auch das St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary in New York als Zentren der Weltorthodoxie betrachtet werden, dann ist der Blick gen Westen zu richten. Das weltkirchliche Bewusstsein der (russischen) Orthodoxie wird dadurch gestärkt. Wenn der Patriarch von Moskau einen so großen Einsatz, auch finanzieller Art, zeigt, um in Paris ein Seminar und eine Kathedrale neben dem Eiffelturm zu errichten, dann wirkt darin vermutlich die Tradition von St. Serge weiter.

Medienwelt

Auch wenn die übrigen Erfolgselemente der von uns betrachteten theologischen Institution beiseitegelassen werden, muss man gestehen, dass das Phänomen St. Serge ein in seiner Wirkung deutlich überzeugendes Marketing-Unternehmen für die gesamte Orthodoxie gewesen ist. Wenn früher

19 »Der Sophiastreit scheint auf eine ekklesiologische Auseinandersetzung zwischen Paris und Karlowitz hinzusteuern«, B. SCHULZE, Der gegenwärtige Streit um die Sophia, die göttliche Weisheit, in der Orthodoxie, in: Stimmen der Zeit 137 (1939/40), S. 318–324, hier S. 324.

20 Ebd., S. 36.

die getrennten Christen des Ostens als ein Überrest der antiken christlichen Welt oder ein exotischer Fall des Christentums in Russland, auf dem Balkan und in Nahost wahrgenommen wurden, hat die Pariser Orthodoxie dieses Schweigen gebrochen. In den heutigen Tagen wird im französischen Staatsfernsehen eine Sonntagssendung für und über die orthodoxen Christen übertragen. »Das Institut de théologie Orthodoxe Saint-Serge in Paris ist weltweit die einzige französischsprachige Institution, die ein Studium der orthodoxen Theologie auf Universitätsniveau anbietet«²¹ – so heißt es im deutschsprachigen Eintrag in Wikipedia. Diese Einzigartigkeit in der Welt kann unter vielerlei Aspekten beschrieben werden.

In diesem Kontext kommt eine besondere Bedeutung den Publikationen und Publikationsorganen des Pariser Instituts selbst zu. Neben den individuellen Buchprojekten der Lehrenden ist hier die Zeitschrift *Put* zu nennen, die nicht selten der Austragungsort für theologische Disputationen war und einen wichtigen Beitrag zur Überwindung der vorgegebenen Begrenztheit des russischen Pariser Kreises geleistet hat. Eine Oase Russlands anstatt eines Ghettos, Dialog anstatt der eigenen Apologetik, konstruktive Diskussion anstatt Allianzen gegen einen Dritten, auf den Reichtum der Tradition bezogene akademische Theologie anstatt einer Archivierung des Archivs – alles das und vieles andere weist deutlich darauf hin, dass die Geschichte von St. Serge die gelungene Geschichte eines transnationalen theologischen Unternehmens darstellt.

Advocatus diaboli

Doch was passiert, wenn die Perspektive verändert wird? Kann dasselbe Phänomen, von dem wir gerade sprechen, auch anders betrachtet und wahrgenommen werden? Versuchen wir die Frage anders zu stellen: Zu jeder These lässt sich eine Antithese formulieren. Bei dem Versuch, diese »umgekehrte Perspektive« zu skizzieren, werden wir ebenso wie im ersten Teil dieses Beitrags »thesenhaft« vorgehen. Vor allem geht es nicht darum, eine Kritik gegenüber dem ehrwürdigen Pariser Institut zu äußern.

Theologie zum Zweiten

Die Erfolgsgeschichte des St. Serge beginnt in einer beinahe biblischen Dramatik, als die russischen Geistlichen und Intellektuellen vor der ägyptischen Versklavung durch die bolschewistische Macht des neuen Staates fliehen,

21 URL: <http://de.wikipedia.org/wiki/Institut_de_Théologie_Orthodoxe_Saint-Serge>.

des Staates, der sich auf den Ruinen des Russischen Imperiums aufzubauen trachtet – mit dem bedeutsamen Unterschied, dass diese Auswanderung keine freiwillige ist. Der doppelte »aktive Dialog« – unter den Geistlichen und Intellektuellen im russischen Kreis sowie in einer Offenheit gegenüber dem »Westen« – hatte eine breite, fruchtbare Auswirkung auf das westliche kirchliche Leben. Auf einige Aspekte dieser Wirkungsgeschichte wurde bereits hingewiesen.

Ein anderer Unterschied zum biblischen Exodusgeschehen besteht in der Tatsache, dass ein anderer, großer Teil der Gläubigen in dem Heimatland blieb und den Weg der Verfolgung und des Martyriums für den Glauben gehen musste. Die Geschichte der russischen Orthodoxie in den Zeiten der Verfolgung muss noch geschrieben werden, vor allem im Hinblick auf die Aspekte, die das Leben der Kirche in seinen intellektuellen, philosophischen und theologischen Zügen definieren und darstellen. Wichtig ist zu betonen, dass die Begegnung der Orthodoxie mit dem Westen, die auf Pariser Boden geschehen ist, nicht auf Gegenseitigkeit gegründet werden konnte, weil der größte Teil der russischen Orthodoxie das Wirken der Pariser Orthodoxie nicht vollwertig wahrnehmen konnte.

Die Rückfrage: Hat die orthodoxe Welt sich in dieser Begegnung mit verändert? muss also von Anfang an sehr differenziert formuliert werden. Die gewaltige Unterbrechung in der Tradition der akademischen Theologie seit 1917 war ein wichtiger Grund dafür, dass die eigenständige Rezeption der Pariser orthodoxen Theologie und der Ergebnisse ihrer Begegnung mit dem Westen in der östlichen Heimat unmöglich war. Auf diese Weise musste die Pariser orthodoxe Theologie zunächst in Paris von der Pariser Orthodoxie selbst rezipiert werden und so – als eine Rezeption der Rezeption – ihren Weg in die Theologie der russischen Kirche nehmen.

Umso merkwürdiger ist die Tatsache, dass Sergij Bulgakov, der hier wiederum als Beispiel herangezogen werden kann, inzwischen sogar im Institut St. Serge von bedeutenden Vertretern als häretisch oder zumindest para-orthodox betrachtet wird. Das Studium dieser Problematik würde den Rahmen dieses Beitrags sprengen. Wichtig ist an dieser Stelle zu bemerken, dass eine der führenden Gestalten des Pariser Instituts vom Institut selbst abgelehnt wird, so dass damit die weitere Rezeption in einem hohen Maße blockiert ist.

Was passiert, wenn die eigene Identität in der Abgrenzung vom Anderen gesucht wird? Was geschieht im Prozess theologischer Arbeit, wenn die Maßstäbe für Hermeneutik und Methodologie im Unklaren bleiben? Nach welchen Kriterien kann dann definiert werden, wo das eigentlich Theologische beginnt und wo es bei der Sisyphus-Arbeit der Wiederholung des Alten bleibt? All diese rhetorischen Fragen bleiben hier unbeantwortet. Das theologische Institut St. Serge ist auf französischem Boden entstanden, weil die

Denker und Theologen, die das Institut mitgestaltet haben, ihre Heimat verlassen mussten und weil diese Heimat atheologisch geworden war, das heißt keine Theologie mehr dulden wollte.

Die Geschichte der russischen Theologie erlebt ihre Blütezeit im 19. Jahrhundert und in den Jahren, die der Oktoberrevolution von 1917 vorausgingen²². Die Kulmination dieser Entwicklung bildet das allgemeine Konzil der Russischen Orthodoxen Kirche, das in den Jahren 1917/18 gefeiert wurde und an dem Sergij Bulgakov aktiv mitwirkte²³. Es ist vielleicht nicht unbedeutend, sich daran zu erinnern, dass dieses Konzil nicht selten als »Orthodoxe Zweite Vatikanum« bezeichnet wird. Aus dieser Quelle der wissenschaftlichen Theologie, die wissenschaftlich im westlichen Sinne des Wortes gewesen ist und zugleich ihre eigene Identität zu bewahren vermocht hat, hat das Institut St. Serge lange Zeit geschöpft. Es waren die fruchtbarsten und kreativsten Jahre des Instituts.

Wir möchten diesen theologischen Abschnitt unseres Beitrags mit einer Bemerkung schließen, die der Entzifferung der letztlich nicht gelungenen theologischen Rezeption der Begegnung mit dem Westen auf Pariser Boden dienen kann. Es ist kein Geheimnis, dass das Phänomen »Zweites Vatikanum« seine Vorläufer in der Welt der katholischen Theologie hatte. Im Kontext unseres Themas sind vor allem die patristische Erneuerung sowie die Wiederentdeckung der liturgischen Dimension des Glaubens zu erwähnen. Die orthodoxe Theologie des 20. Jahrhunderts kennt ähnliche Phänomene: die Lektüre der Kirchenväter, die im 18.–19. Jahrhundert fast ausschließlich zum Bereich der monastischen Frömmigkeit gehörte, wurde nun von der akademischen Theologie aufgegriffen und führte zum Auftreten der »neuen« Theologie, der sogenannten Neupatristik, die sich explizit von der vorausgehenden theologischen Schule distanzierte und sich als »Befreiung aus der babylonischen Gefangenschaft« der Vergangenheit darzustellen versuchte. Die gegenwärtige orthodoxe Theologie führt diese Entwicklung auf die Praxis der monastisch-asketischen Spiritualität zurück und übersieht dabei, dass in vielerlei Aspekten die Entdeckung der Patristik im Westen den vergleichbaren Prozessen im Osten vorausgegangen ist. Man ist geneigt, die positiven Entwicklungen als ureigenes Produkt der orthodoxen theologischen Tradition zu betrachten. Die westliche Theologie wird dabei als sterile »Scholastik« charakterisiert²⁴.

22 Vgl. H. DESTIVELLE, *Les sciences théologiques en Russie. Réforme et renouveau des académies ecclésiastiques au début du XXe siècle*, Paris 2010.

23 Vgl. ders., *Le Concile de Moscou (1917–1918). La création des institutions conciliaires de l'Église orthodoxe russe*, Paris 2006.

24 In seinem Werk *Geheimnis des Glaubens* (Freiburg/Schweiz 2003, ²2005), das als eine der besten zeitgenössischen Einführungen in die orthodoxe dogmatische Theologie gelten kann und in vielen Ländern (außer in dem Heimatland Russland) zu einem theologischen Bestseller wurde, beginnt Metropolit Hilarion Alfeyev den theologischen Diskurs mit einer scharfen Kritik an der Theologie des Westens, die schlechthin als »Scholastik« definiert wird. Es ist bemerkens-

Die Möglichkeit, in den Entwicklungen eine der schönsten Früchte der Begegnung der Orthodoxie mit der Theologie im Westen zu sehen, bleibt ein verbotenes Thema.

Ökumene zum Zweiten

Das Aufkommen des »Kalten Krieges« in den ökumenischen Beziehungen am Ende des 20. Jahrhunderts hat deutlich gezeigt, dass die orthodoxe Theologie in ihren Grundintuitionen von den im Westen ausgearbeiteten Theologien – darunter auch die »Pariser Theologie« – unberührt geblieben ist. Trotz einer expliziten Offenheit der »neuen orthodoxen Theologie« gegenüber den anderen christlichen Traditionen – die wichtigen und bis jetzt unüberholten Ansätze finden wir bereits bei Sergij Bulgakov, Georgij Florovskij, Nikolai Afanasiev – hat diese letztlich nicht vermocht, eine neue Hermeneutik des Dialogs und der Ökumene zu erarbeiten bzw. wurden zukunftsweisende Ansätze nicht rezipiert. In den Werken der Theologen, die direkt oder indirekt zur Matrix des Pariser Instituts gehören, bleibt die unausgesprochene und doch ablesbare These von der »Illegitimität der Andersheit« als eines der grundsätzlichen Postulate der orthodoxen theologischen Hermeneutik vorherrschend. Wer sich, wie Bulgakov, diesem Postulat verweigert, gerät selbst in den Verdacht der Abtrünnigkeit.

Der Beitritt der Russischen Orthodoxen Kirche zum Weltkirchenrat anno 1961 hat paradoxerweise die Trennung zwischen der Ökumene der Geschichte und der Ökumene des Glaubens – die Offenheit gegenüber dem Anderen bei gleichzeitiger Behauptung seiner Illegitimität – nur verstärkt. Denn von nun an wurde die Ökumene zu einem politischen Unternehmen, auch wenn die Befürworter des Beitritts der russischen Orthodoxie zum Genfer Gremium nicht eine politische, sondern eine missionarische Ökumene wünschten. Man glaubte – und wiederum wurde die Ökumene zu einer Sache des Glaubens –, dass die Teilnahme der Orthodoxie an der Bewegung den anderen christlichen Traditionen die Schönheit und Wahrheit der Orthodoxie zeigen werde, so dass die ganze Welt eins werden würde, und das heißt: orthodox.

wert, dass das eigentliche Thema des Buches nicht die westliche, sondern die östliche Theologie ist, was eben bedeutet, dass die Orthodoxie in ihrem theologischen Arbeiten stark vom Westen abhängig bleibt. Es ist eine paradoxe Art der Abhängigkeit: Die orthodoxe Theologie braucht die westliche Theologie, um das eigene Profil bestimmen zu können. Die theologische Tradition des Westens dient als Gegen-Muster, als ewiger Antipode, von dem ausgehend man die »eigene« Theologie zu konstruieren beginnt. Wir wagen zu behaupten, dass sich in diesem methodologischen und hermeneutischen Vorgehen, das besonders für die »neupatristische« Theologie charakteristisch ist, das theologische Abenteuer namens St. Serge selbst zum Scheitern verurteilt hat.

Viele im Westen wissen es nicht: Das Pariser Institut unterstand und untersteht nicht der Russischen Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats. Hier begegnen wir wiederum einem Paradox der transnationalen Entwicklungen, denn St. Serge hat das neue Zeitalter der Ökumene seit 1961 auf der Seite des Westens beobachten müssen. Die von russischen Immigranten gestiftete Institution stand, zusammen mit der russischen orthodoxen Diözese Frankreichs, unter der Jurisdiktion des Patriarchen von Konstantinopel. Dank der Gründung und vor allem der Tätigkeit des Instituts St. Serge hat das Phänomen der orthodoxen »Diaspora«, d.h. der Orthodoxie, der Orthodoxien und der Orthodoxen außerhalb der »kanonischen« beziehungsweise historischen Grenzen der orthodoxen Kirche und Kirchen, bis dahin ungekannte Ausmaße angenommen. Nolens volens wurde das Institut zu einem wichtigen Mitspieler in den innerorthodoxen Konflikten um die jurisdiktionelle Zugehörigkeit innerhalb der Orthodoxie. Der Name Vladimir Lossky ist für viele ein Markenzeichen der Pariser orthodoxen Theologie. Nur wenige wissen jedoch, dass dieser bedeutende orthodoxe Theologe des 20. Jahrhunderts aufgrund seiner Zugehörigkeit zum Moskauer Patriarchat nie eine Lehrerlaubnis im Institut St. Serge erhielt²⁵. In den letzten Jahrzehnten hat das Pariser Orthodoxe Institut seine Nicht-Zugehörigkeit zum Moskauer Patriarchat wiederholt betont. Deshalb wurde die Gründung des Pariser Seminars der Russischen Orthodoxen Kirche vor einigen Jahren als ein Versuch gedeutet, das Erbe der russischen Emigration zurückzugewinnen. Die These, die wir am Ende dieses Abschnitts zur Ökumene zu formulieren wagen, lautet: Das Phänomen St. Serge hat einen großen Beitrag zur wechselseitigen Trennung im Bereich der Orthodoxie geleistet, so dass am Anfang des 21. Jahrhunderts von der Notwendigkeit einer innerorthodoxen Ökumene gesprochen werden muss.

Weltanschauung und Medienwelt zum Zweiten

Im Unterschied zum ersten Teil dieses Beitrags möchten wir nun die Bereiche der Weltanschauung und der Medienwelt zusammenbringen. Als Grund für diese Vereinigung kann folgende Erklärung gelten: Die positive Wirkung eines Phänomens – in diesem Falle ist es das Phänomen St. Serge – beruht darauf, dass darin das Typische und Unwiederholbare des menschlichen Geistes zur Darstellung kommt. Die positive Wirkung der Pariser orthodoxen Theologie auf die Medienwelt bedeutet, dass die meist ano-

25 Роуэн Уильямс, Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика, Киев 2009, S. 39.

nyme und doch so mächtige Sphäre der Informations- und Kommunikationstechnologien hier eine Gestalt findet, die dem Aufbau einer konstruktiven und wahrheitsgerechten Wahrnehmung der Welt zu dienen beginnt. Sobald diese geistige Gestalt sich jedoch in Stereotypen erschöpft und die darin sichtbare Weltanschauung zu einer bloßen Reproduktion der Angebote der Medienwelt wird (und vice versa), fallen beide Bereiche begrifflich und real zusammen.

Auf der Ebene der Wahrnehmung der Orthodoxie in der heutigen Welt und Gesellschaft lässt sich konstatieren, dass der Name des Instituts St. Serge einen großen Beitrag zur Entstehung der Annahme geleistet hat, die Orthodoxie, so wie sie ist, sei nun bekannt und gut genug präsentiert. Orthodoxer-seits glaubt man in naiver Weise, die ganze westliche Welt werde nun von der orthodoxen Tradition begeistert sein, so dass mehr und mehr Menschen im Westen orthodox werden. Es scheinen keine Bemühungen mehr nötig, weder intellektuelle noch geistlich-psychologische, um den Dienst der Selbst-Mitteilung an den Anderen weiterzuführen, denn alles Notwendige scheint bereits durch das glorreiche Pariser Institut geleistet zu sein. Westlicher-seits bleibt man in der naiven Überzeugung, die Orthodoxie kennengelernt zu haben. Die Kenntnisse der Orthodoxie bestehen in diesem Falle aus einer Reihe von Stereotypen, wie zum Beispiel der Überzeugung, dass das Wort »Pope«, das im Russischen einen atheistisch-pejorativen Beiklang hat, das beste Wort für die Bezeichnung eines orthodoxen Geistlichen darstelle. Die Fernsehprogramme zum Thema Orthodoxie, die zum Beispiel vom öffentlich-rechtlichen Fernsehen Frankreichs übertragen werden, sind ein erfreuliches Phänomen, auch wenn man dabei nicht übersehen kann, dass es ähnliche Programme auch für die anderen »minoritären«, sprich »exotischen« Religionen Frankreichs gibt.

Geopolitik zum Zweiten

»Europa endet dort, wo die Orthodoxie beginnt« – diese Worte des verstorbenen amerikanischen Politologen Samuel P. Huntington machten ihren Autor unsterblich²⁶. Auch wenn diese kategorische Behauptung im Grunde die Logik der Auseinandersetzung des Kalten Krieges reproduziert und eine starke Unzufriedenheit nicht nur unter orthodoxen Theologen hervorgerufen hat, kann man diesem trans-ozeanischen Denker eine richtige und weitblickende Intuition kaum absprechen. Die Orthodoxie, wie sie ist, gehört zu

26 Vgl. S.P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York 1996, dt.: ders., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München/Wien 1998, S. 252.

einer anderen Welt, die sich gegenüber der Welt des Westens zu behaupten sucht und sich von dieser, vielleicht auch vergeblich, emanzipieren möchte. Ist es immer so gewesen?

Bei der Antwort auf diese Frage sind die Grundzüge einer orthodoxen theologischen Hermeneutik zu formulieren, insofern sie sich in der gemeinsamen christlichen Matrix des Glaubens im Nahen Osten und im Mittelmeerraum ausgedrückt hat²⁷. Im 4.–5. Jahrhundert, dem »Goldenen Zeitalter der patristischen Literatur«, legt das Denken der Kirchenväter exemplarisch die Grundlage für das, was später als christliche Zivilisation in Erscheinung tritt. Das patristische Vermächtnis aber lässt sich nicht einfach dem »Osten« oder »Westen« zuordnen. Es überschreitet jede mögliche Umschreibung Europas, denn viele Vertreter des patristischen Denkens lebten und wirkten in Afrika, im Nahen Osten und sogar im asiatischen Teil Eurasiens.

Basilios der Große († 379), Gregor von Nazianz († 390) und Gregor von Nyssa († 394), die »großen Kappadozier«, gestalten die Ursprünge der christlichen Zivilisation mit. Ihre Theologie ist Gegenstand einer Vielzahl von Untersuchungen. Die zivilisatorische Bedeutung dieser Gestalten wurde jedoch weitgehend außer Acht gelassen. Historisch, geographisch, philosophisch und weltanschaulich gehören die großen Kappadozier zu der kulturell-zivilisatorischen Matrix, aus der die moderne europäische Welt hervorgeht: zum Raum des Mittelmeeres, des Schwarzen Meeres, Kleinasien und des Kaukasus. Hier war in der Frühzeit die eigentliche Aktivität des christlichen Lebens konzentriert, wie schon die Versammlungsorte der ökumenischen Konzilien zeigen.

Wenn wir die weltanschaulichen Koordinaten des »kappadozischen Christentums« analysieren, können wir es als philosophisch, asketisch und universal charakterisieren.

1. Für die Christen war von Anfang an die Philosophie der erste, vorrangige und häufig einzige Dialogpartner. Interreligiöse Dialoge mit den Anhängern des Mithras-Kultes sind nicht vorstellbar. Hingegen ist es ganz selbstverständlich, die damaligen Christen im Dialog mit der Philosophie zu sehen. Dabei war die Philosophie jener Zeit genauso unchristlich wie die Philosophien anderer Epochen. Offenbar zeigt sich im philosophischen Eros die besondere Fähigkeit der Mitglieder der frühen Kirche, die sie umgebende Welt konstruktiv zu integrieren und zu christianisieren. Auch die großen Kappadozier sind ihrer Bildung nach philosophisch denkende Menschen. Was sie verbindet, ist eine bewundernswerte Fähigkeit, die Welt zu lesen und im Licht des Glaubens zu deuten.

27 Vgl. B. HALLENSLEBEN/A. SOKOLOVSKI, Kidnapping of Europe, in: Universitas. Le Magazine de l'Université de Fribourg/Das Magazin der Universität Freiburg, Juni 2011, S. 14–16.

2. Ein asketisches Paradigma ist der zweite Grundzug des kappadozischen Christentums. Es muss ebenfalls als eine zivilisatorische Kraft gelesen werden. Die Schwerkraft der sozialen und organisatorischen Aktivität der Kirche beginnt sich in den Bereich der Klöster zu verlagern, wird aber zugleich zu einem Gut der ganzen christlichen Welt. Basilius verstand sich die Neigung seiner Zeitgenossen zur Askese zunutze zu machen und mit dieser mächtigen Kraft die Kirche zu reformieren und zu disziplinieren. Er führte das Mönchtum aus seiner Protesthaltung gegenüber der offiziellen Kirchlichkeit und die Gesellschaft aus dem herrschenden Laxismus heraus. So wurde die Askese eine der mächtigsten Kräfte der Gemeinschaft der Kirche und der Gesellschaft.
3. Das dritte Konstitutivum des kappadozischen Christentums ist seine Universalität. Basilius der Große, Gregor der Theologe und Gregor von Nyssa gehen grundsätzlich vom Christentum in seiner universalen Dimension aus, das in der konkreten Situation mit dem Universum des Römischen Reiches identifiziert wird. Selbstverständlich ist in diesen Horizont auch das Territorium Kleinasiens und des Kaukasus einbezogen.

Als Kaiser Justinian 529 die Philosophische Akademie von Athen schließt, gründet im selben Jahr Benedikt von Nursia sein Kloster in Monte Cassino. In dieser Koinzidenz verdichtet sich symbolisch der Übergang der drei großen Prädikate der christlichen Zivilisation in das »Abendland«. Die theologisch-philosophische Hermeneutik der antiken christlichen Zivilisation ist im Lauf der Jahrhunderte mehr und mehr gerade in der westlichen europäischen Welt aufgegriffen und entwickelt worden. Unter dem Einfluss historischer und politischer Faktoren – es genügt, an die Arabisierung und Islamisierung der zuvor christlichen Welt zu erinnern – verlagert sich das eurasische, christliche, zivilisatorische Paradigma aus dem Osten und Süden in den Westen und Norden.

Die Re-Hellenisierung des östlichen römischen Reiches und der Fall Konstantinopels im Jahr 1453 veränderten die Selbstwahrnehmung und den Aufbau der östlichen christlichen Zivilisation entscheidend. Schon vor dem Auftreten und dem Aufblühen der europäischen Nationalismen des 19. Jahrhunderts wurde die Existenz der orthodoxen Welt vom lokalkirchlichen Prinzip bestimmt, und mit der wachsenden Skepsis gegenüber der Philosophie litt auch im intellektuellen Diskurs die universale Perspektive. Die Askese blieb in der östlichen Mentalität tief verwurzelt, verlor aber an zivilisatorischer Gestaltungskraft.

Zusammenfassend lässt sich sagen, dass das philosophische und universale Konstitutivum christlichen Denkens offensichtlich eher von der westlichen Zivilisation aufgegriffen wurde, während sich die asketische Dimension in weitaus höherem Maß im christlichen Osten manifestiert hat. Ihre

eigentliche zivilisatorische Kraft können sie nur gemeinsam entfalten. Wo sich die Entwicklungen in Ost und West absolut setzen und voneinander abgrenzen, werden sie zu einem »Kidnapping«, das die geschichtlichen Wurzeln verdrängt oder halbiert. Das Institut St. Serge, auch wenn es auf den Titel einer »Akademie« verzichtete, hielt doch für eine kurze, aber entscheidende Periode der Geschichte die Europa konstituierenden Prädikate zusammen. Es war im besten Sinne »europäisch«. Umgekehrt kann es in seinen Entwicklungsstufen genau daran gemessen werden, ob und in welchem Maße dies weiterhin gelingt.

Articulus stantis et cadentis Theologiae

Ich war der einzige in Europa, der damals samt seiner russischen Schwermut frei war. Merke dir etwas Eigentümliches, mein Freund: Jeder Franzose vermag nicht nur seinem Frankreich, sondern auch der Menschheit zu dienen, aber einzig und allein unter der Bedingung, dass er Franzose bleibt; ebenso der Engländer und der Deutsche. Allein dem Russen eignet in unserer Zeit schon, das heißt wesentlich früher, als das allgemeine Fazit gezogen werden wird, die Fähigkeit, erst dann möglichst russisch zu sein, wenn er soweit wie möglich Europäer ist. Und das ist unser wesentlichstes nationales Merkmal, das uns von allen anderen unterscheidet und einmalig ist. Ich bin in Frankreich – Franzose, mit einem Deutschen – Deutscher, mit einem alten Griechen – Grieche und gerade dadurch erst wirklich Russe. Gerade dadurch bin ich echter Russe und erweise Russland den höchsten Dienst, denn ich repräsentiere seinen Hauptgedanken [...]»²⁸.

Dieses Zitat, das nicht von einem Theologen, sondern von einem Schriftsteller stammt, kann in zweierlei Richtung interpretiert werden. Und wenn es schon heißt, dass in Russland die Schriftsteller die besseren Theologen sind, dann darf man sich auf Dostojewskij berufen, um aus diesem Gedanken, der auf eine paradoxe Weise die Logik des Transnationalen in seinem Bezug zum Nationalen darstellt, wichtige Konsequenzen für das Fazit unserer Betrachtung zu ziehen.

Im Russland des 19. Jahrhunderts hat man Schriftsteller als wahrhaft prophetische Gestalten betrachtet, und deshalb wagten einige von ihnen ihre eigenen Theologie- und sogar Religionsprojekte zu entwerfen, wie zum Beispiel Leo Tolstoi. Wenn man Dostojewskij liest, kommt man zur glücklichen Schlussfolgerung, dass sich schöner der Sinn der transnationalen Kommunikation gar nicht aussagen lässt. Transnationalität bedeutet hier die Zustim-

28 Fjodor DOSTOJEWSKIJ, Ein grüner Junge. Roman. Aus dem Russischen von Swetlana Geier, Frankfurt a.M. 2009, S. 667 (Teil III, Kapitel 7, Abschnitt 3).

mung zu dem, was der Andere über dich selbst sagt, in der Bereitschaft, das Fehlerhafte und das Mangelnde der eigenen Traditionserfassung zu korrigieren. Sie bedeutet die Anerkennung der Legitimität des Anderen und seine Unverzichtbarkeit für die eigene Identität. Dieselbe Bereitschaft wird dabei auch vom Anderen verlangt. Transnationalität fällt hier zusammen mit der Verwirklichung dessen, was in der sogenannten Ökumenischen Bewegung oder auch einfach in der »Katholizität« angestrebt wird: die Einheit des Geistes in der Vielfalt der Zeugnisgestalten.

Wenn das Phänomen St. Serge an diesem Kriterium überprüft wird, kann man mit voller Überzeugung sagen, dass es den ersten Repräsentanten des Pariser Instituts gänzlich gelungen ist, »möglichst russisch zu sein, indem sie soweit wie möglich Europäer waren«. Selbst die Kritik gegenüber dem Andersartigen und Fremden in anderen Kulturen und Zivilisationen geht bei den Gründungsvätern des Instituts St. Serge zusammen mit der Selbstkritik der eigenen Wahrnehmung. Man hatte den Mut, sich daran zu erinnern, dass jüngere Identitätsmodelle aufgrund von Abgrenzung zumindest nicht gleichbedeutend mit der apostolischen Tradition sind.

Doch auch hier gibt es ein *Sed contra*: Das Zitat von Dostojewskij kann auch als Postulat der eigenen Suffizienz gelesen werden, und hier verwandelt Literatur sich unbemerkt in Ideologie. Die Frage, welche Deutung Dostojewskij selbst näher lag, lassen wir unbeantwortet, denn den Propheten erkennt man daran, dass er auf die Selbsteutung verzichtet. Liest man Dostojewskij in der »umgekehrten Perspektive«, so wird das Russentum zur selbstgenügsamen und selbstbezüglichen Größe, die sich im offiziellen kirchlichen sowie theologischen Diskurs mit dem Begriff »Christentum« gleichzusetzen versucht.

Erkennbar wird diese Hermeneutik an einem anderen Grundbegriff der heutigen russischen Orthodoxie: die »heilige Rus'« oder »das heilige Russland«. Mit diesem Begriff bezeichnet man eine Periode in der Geschichte Russlands, die weder historisch noch theologisch klar zu situieren ist, jedoch üblicherweise mit der Epoche zwischen dem Zerfall der Kiewer Rus' (um 1240) und der Abschaffung des Patriarchats in Moskau (1700) identifiziert wird. Die Bezugnahme auf die »vor-petrinische« Geschichte Russlands (vor der Regierung Peters des Großen) wurde bereits zu einem wichtigen Thema in der früheren Geschichte des Instituts St. Serge²⁹. In den Gründungszeiten des Pariser Instituts wurde diese Fragestellung allerdings nicht ahistorisch und mythologisch verstanden, sondern bedeutete die Suche nach einem konkreten Ausweg aus der Sackgasse, in die die historische und die kirch-

29 So zum Beispiel der Titel des Werkes von Anton KARTACHEV, Professor des Instituts St. Serge: *Die Wiederherstellung des Heiligen Rus'*; А.В. КАРТАШЕВ, Воссоздание Святой Руси, Париж 1956.

liche Entwicklung Russlands vor der Revolution des Jahres 1917 geführt hatten. Im Unterschied zu dieser selbstkritischen Stellungnahme zur eigenen Geschichte und Kirchlichkeit hat das Konzept des »heiligen Russland« in den späteren Jahrzehnten eine andere Kontextualisierung gewonnen. Es ist zur Proklamation einer besonderen Erwählung und darin begründeten Überlegenheit Russlands über andere Nationen und kirchliche Traditionen geworden. So begegnen wir am Beispiel der Deutung eines Zitats auf unerwartete Weise dem nach wie vor bestehenden Dilemma zwischen Ideologie und Prophetie, mit dessen Lösung die Zukunft der Theologie steht und fällt.

Religion des Buches

Inzwischen ist das Institut St. Serge alt geworden. 2010 feierte das Pariser Institut seinen 85. Geburtstag. Zu diesem wichtigen Jubiläum ist der Sammelband *Der heilige Sergij in Paris* erschienen, der im Hinblick auf das Ereignis von Mitgliedern des Instituts zusammengestellt wurde. Ein aufmerksamer Blick in dieses Buch genügt, um zu erkennen, was für eine erfolgreiche Unternehmung das Pariser orthodoxe Institut in seinen glorreichen Zeiten gewesen ist. Die Liste der Professoren und Mitarbeiter des Instituts, die einer recht knappen Darstellung der Geschichte des Instituts folgt (S. 17–53 von insgesamt 709 Seiten), zeigt mit überzeugender Deutlichkeit, wie viel akademische und ekklesiologische Kraft in die gemeinsame Sache »St. Serge« investiert wurde und wie aussagekräftig die gemeinsame Leistung aller dieser Menschen beim Ausbau des Phänomens »Pariser Schule« gewesen ist. Im Grunde bildet dieser Sammelband einen guten Beleg für die Aussagen im ersten Teil dieses Beitrags.

Man braucht nicht einmal zwischen den Zeilen zu lesen, um die andere Seite der theologischen Medaille sehen zu können. Die Namen der Professoren werden in einer archivartigen, zugleich aber recht unsystematischen Weise gelistet. So entsteht der Eindruck, dass es nicht nur um eine Archivierung, sondern um die Archivierung des bereits existierenden Archivs geht. Als einen wichtigen Punkt bezeichnen die Autoren des Sammelbandes die Änderung der Unterrichtssprache vom Russischen ins Französische³⁰. Doch in dieser und anderen Bemerkungen zur Geschichte der Institution fehlt es an kausalen Zusammenhängen. Denn der Wechsel der theologischen Sprache vom Russischen ins Französische in den sechziger Jahren bedeutete, dass das Russische – die Sprache der Gründungsväter des Instituts sowie der großen

30 Saint-Serge à Paris, Histoire de l'Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge de Paris. Rédacteur responsable, le protopresbytre B. Bobrinskoy, Sankt Petersburg 2010 (so der französische Titel, der im Buch neben dem russischen zu lesen ist), S. 37.

akademischen Tradition Russlands – nicht mehr verstanden wurde. In einer gewissen Spannung zu dieser Wahl steht die Entscheidung, den Jubiläumsband auf Russisch und sogar in Russland zu publizieren. Eine französische Übersetzung soll folgen.

Communicatio in sacris

Am Beispiel des Instituts St. Serge ist deutlich zu erkennen, wie das vermeintlich schlichte Thema von Geschichte und Wirkung einer theologischen Institution zu einem Topos werden kann, an dem das Dilemma verschiedener Interpretationsmöglichkeiten, die Ambivalenz zwischen Prophetie und Ideologie in ihrer engen und doch unvermischten Verknüpfung sichtbar wird. Das Phänomen St. Serge stellt ein besonders aussagekräftiges Beispiel dar, weil das, was im Thema dieser Tagung und generell im gegenwärtigen philosophischen Diskurs als »Kommunikation« bezeichnet wird, hier theologische Implikationen bekommt. Eine theologische Anwendung des Begriffs »Kommunikation« ist jedoch nicht so neu, wie es im Kontext unserer Tagung scheinen könnte. Das gute alte katholische (eigentlich auch orthodoxe) Kirchenrecht kennt den Begriff *communicatio in sacris*, der im katholischen Kirchenrecht für die Möglichkeit (im orthodoxen für die Unmöglichkeit) der Sakramentengemeinschaft und deswegen auch der Kirchengemeinschaft benutzt wird. Zum 85. Jubiläum einer Institution wird ein Jubiläumsbuch zusammengestellt, mit dem Ziel, eine Epoche zu markieren, an deren Ende die Autoren sich selbst sehen. Was wird eigentlich mit diesem Buch kommuniziert – und wie?

1. Etwas vereinfacht kann man die Kommunikation auf der inhaltlichen Ebene so zusammenfassen: Das »Wir« der Institution konstatiert mit Freude, dass die große Herausforderung des Fremdseins auf einem fremden Boden bestanden ist. Das »Wir« der Institution hat es vermocht, sich in die Welt des Anderen zu integrieren und sogar »französisch« zu werden, an bestimmten Schwellen sogar in einer gewissen Abgrenzung gegenüber den russischen Ursprüngen. Das wird auch kommuniziert durch die Zugehörigkeit zur Jurisdiktion von Konstantinopel.
2. Auf der strukturellen Ebene wird eine andere Botschaft vermittelt: Die bleibende Andersheit gegenüber der neuen Heimat erfährt sogar eine gewisse Akzentuierung: Das »Wir« der Institution hält es für wichtig, seinen Dank gegenüber den eigenen russischen Wurzeln zum Ausdruck zu bringen, und richtet sich daher prioritär an russische Leser. Damit wird die Verantwortung erkannt, der Ursprungsnation an den Früchten der eigenen Arbeit Anteil zu geben.

An eine Rückkehr unter die Jurisdiktion des Moskauer Patriarchats denkt weder das Institut St. Serge noch das »russische« Exarchat unter der Jurisdiktion von Konstantinopel. Eine im Jahr 2003 vom Moskauer Patriarchen Alexij ins Auge gefasste »Metropole für Westeuropa« ist bis heute nicht zustande gekommen³¹. Die verschiedenen hermeneutischen Zugänge spiegeln sich also in den verschiedenen und nicht immer kohärenten Kommunikationsebenen. Letztlich geht es um die Regelung der Besitzverhältnisse, auf geistiger wie auf materieller Ebene: Wem gehört das Erbe der russischen Diaspora? Diese Fragestellung wird besonders akut in der Polemik um die russischen Besitztümer in Frankreich: Viele Kirchengebäude wurden vom russischen Staat vor 1917 gebaut, und nun möchte der Staat sein Eigentum aus den Händen der unter der Jurisdiktion von Istanbul/Konstantinopel stehenden Kirche zurückbekommen. Das geistige Erbe wird weniger vermisst: Mit der Auswanderung aus der damals bolschewistischen Russischen Föderation, die sich meist als erzwungene Ausweisung vollzog, wurde ein Teil des »wahren Russentums« expatriert, das bis heute noch in den Mauern der Institution St. Serge aufbewahrt wird. Will das heutige Russland dieses Erbe überhaupt zurückbekommen? Hält die Russische Orthodoxe Kirche diese geistigen Güter für ihr intellektuelles Eigentum, das ja zum Glück durch den Wissenstransfer nicht vermindert, sondern vermehrt wird? Die Große Sowjetenzyklopädie hatte 1927 als das Todesjahr von Sergij Bulgakov festgesetzt, während dieser in voller Schaffenskraft das Institut St. Serge aufbaute und als Dekan bis zu seinem Tod 1944 leitete. Sind die Exiltheologen des Instituts St. Serge auch für ihre russische Heimatkirche »gestorben«?

Die Ambivalenz, die sich bei unserer Betrachtung des Instituts St. Serge aufdecken lässt, zeigt sich vor allem in der Möglichkeit, ein und dasselbe Phänomen auf verschiedene, sogar gegensätzliche Weise zu entziffern. Die Verschiedenheit der Zugänge ist, wie wir gesehen haben, nicht gleichmäßig verteilt auf Ost und West, auf ostkirchlich und westkirchlich. Die Hermeneutik des ersten Teils, in dem St. Serge als eine erfolgreiche Unternehmung beschrieben wird, kann sowohl der externen, nicht-orthodoxen Hermeneutik als auch der internen, orthodoxen Hermeneutik entstammen. Eine externe Sicht vermag hinter den positiven Aspekten des fremdartigen Phänomens, das ein orthodoxes Institut gegenüber der aufgeklärten westlichen Welt darstellt, die Schatten des Defizitären kaum zu erkennen. Diese Sicht findet ihre komplementäre Entsprechung dort, wo die binnenorthodoxe Hermeneutik ihre eigenen Grenzen nicht wahrzunehmen vermag. Die im zweiten Teil angewandte Hermeneutik entspricht ebenfalls entweder einer exter-

31 Vgl. Ostkirchliches Institut Regensburg (Hg.), *Orthodoxia*, Tübingen 2011, S. 185–188.

nen Sicht, insofern diese in die Problematik des Anderen eingeweiht ist, oder einer internen, orthodoxen Hermeneutik, die sich auf das Axiom der Legitimität des Anderen einlässt.

Diese prinzipielle Vieldeutigkeit der Interpretation bringt neue Probleme mit sich, die eine Entsprechung in der hermeneutischen Debatte der Gegenwart finden. Wenn Eindeutigkeit auf der Ebene der Hermeneutik nicht herzustellen ist, muss die Kommunikation weitergehen. Wer behauptet, die Kommunikation beenden oder sie nur noch einseitig als Mitteilung der einzigen Wahrheit führen zu können, hat sich diskreditiert. Doch was ist die Folge? Der unverbindliche Dauerdialog, in dem prinzipiell jeder Recht hat und in dem es nicht mehr um Wahrheit geht, sondern nur noch um das Dabeisein und um die – natürlich immer nur vorläufige – Durchsetzung der eigenen Stimme? In der Postmoderne ist tatsächlich die Interpretation an die Stelle der Wahrheit getreten: Jede Interpretation hat Recht und zerstört die ihr vorausgehende Interpretation. Es wird nicht mehr »etwas« interpretiert, sondern »nichts«. Die Dauerinterpretation ist die euphemistische Bezeichnung des Nihilismus.

Hier widersprechen die Kirchen, weil sie sich zum Zeugnis für eine verbindliche Wahrheit, die zugleich Heil bringt, verpflichtet sehen. Hier müsste im Grunde auch die Wissenschaft als solche die grundlegende Infragestellung ihres Anspruchs auf Wissen und Wahrheit erkennen. Das Spezifische der theologischen Wissenschaftskommunikation besteht darin, dass sie die spannungsreiche Polarität der beiden hermeneutischen Ansätze zusammenhalten kann, ohne ihre Dualität aufzuheben: Theologische Kommunikation ist in die Gemeinschaft der Kirche eingebunden, die einen erkenntnistheoretischen Horizont eröffnet. Die Kirche ist die Interpretationsgemeinschaft einer Wahrheit, die sie durch Offenbarung empfangen hat. Sie gründet im Geschehen der vorausgehenden Selbst-Kommunikation Gottes. Die theologische Kommunikation muss sich zu der ekklesialen *communio sanctorum* und *communicatio in sacris* auf wissenschaftliche Weise in Beziehung setzen. Das bedeutet: Sie muss Elemente der Selbstrelativierung auf die kommunizierte Wahrheit Gottes hin enthalten. Aber diese Relativierung ist nicht eine nihilistische, wie in der Postmoderne, sondern sie geht mit einer wirklichen Kommunikation von Wahrheit einher, die allerdings keine für uns verfügbare Wahrheit ist, sondern eben eine »heilige« Wahrheit in sich und für die anderen trägt.

Wissenschaft ist endlich und vergänglich – aber sie ist möglich. So schlicht könnte die wissenschaftstheoretische Auswertung des untersuchten Phänomens lauten. Wissenschaft ist möglich als Kommunikation von Wahrheit und Wissen, weil sie in dem Vertrauen gründet, dass die Kommunikation selbst sich in einem gegebenen Raum der Wahrheit vollzieht. Hier mündet die konkrete Untersuchung der Institution St. Serge in eine fundamentaltheologische

Überlegung über den spezifischen Status der Theologie als Wissenschaft und ihren grundlegenden Beitrag zur Wissenschaftsgemeinschaft schlechthin. Zur Endlichkeit der Wissenschaft gehört die Entscheidung, diese Fragen einer anderen Untersuchung zu überlassen.

Benjamin Dahlke

Der »Jesus der Geschichte« und der »Christus des Glaubens«

Von der Internationalisierung eines theologischen Problems
und der Regionalisierung seiner Lösungsversuche

Wohl niemand kann heutzutage Theologie studieren, ohne irgendwann etwas über die Unterscheidung zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« zu hören, ob nun in der Exegese oder in der Dogmatik. Gemeint ist die Unterscheidung zwischen jenem Menschen, der im ersten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in Palästina lebte, das Kommen des Reiches Gottes verkündete, schließlich am Kreuz den schmachvollen Tod eines Verbrechers starb, und dem eingeborenen Sohn Gottes, durch den – wie es im Sonntag für Sonntag gesprochenen Credo heißt – alles geschaffen ist. In welchem Verhältnis beide zueinander stehen, ist eine virulente Frage: ob nun in dem der Identität oder in dem der Differenz.

Eingeführt wurde die genannte Unterscheidung wohl erstmals in der deutschen evangelischen Theologie¹. Seit der Aufklärung, also seit dem 18. Jahrhundert, wurde hier die Rückfrage nach einem vom »Christus des Glaubens« unterschiedenen »Jesus der Geschichte« als ein nicht nur lohnendes, sondern zugleich angezeigtes Projekt betrachtet². Sie stellte sich alsbald aber auch in einem nicht bloß konfessionell anders geprägten Kontext wie demjenigen des englischen Sprachraums. Zu berücksichtigen ist dabei zunächst die anglikanische Theologie Englands. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg erlangten die amerikanischen Universitäten nämlich jene Bedeutung, die sie bis heute

1 Bedauerlicherweise gibt es in der Theologie bislang kein Äquivalent zu begriffsgeschichtlich orientierten Lexika wie dem *Historischen Wörterbuch der Philosophie* oder den *Geschichtlichen Grundbegriffen*. Wann genau und in welchem Kontext sich die genannte Unterscheidung herausgebildet hat, müsste von daher noch näher erforscht werden. Die folgenden Ausführungen können dies nicht leisten, wollen allerdings Anstöße für weitere Studien geben.

2 Vgl. Henning Graf REVENTLOW, *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 4, München 2001; Jörg FREY, *Der historische Jesus und der Christus der Evangelien*, in: Jens SCHRÖTER/Ralph BRUCKER (Hg.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin u.a. 2002, S. 273–336. Wie die Schrift in der vorausgehenden altprotestantischen Orthodoxie gesehen wurde, beleuchtet Johann Anselm STEIGER, *Philologia Sacra. Zur Exegese der Heiligen Schrift im Protestantismus des 16. bis 18. Jahrhunderts*, Neukirchen-Vluyn 2011 (*Biblich-Theologische Studien* 117).

haben; zuvor waren Oxford und Cambridge die beiden unangefochten führenden anglophonen Bildungsinstitutionen³. Staat, Kirche und Wissenschaft waren hier eng miteinander verbunden. Beispielsweise mussten bis Ende des 19. Jahrhunderts alle Studenten verpflichtend einen Eid auf die 39 Religionsartikel ablegen, die Bekenntnisgrundlage der Church of England. Damit war es für Katholiken, Presbyterianer und Angehörige von Freikirchen prinzipiell unmöglich, akademische Grade zu erwerben. Natürlich gab es Wege, dies zu umgehen. Trotzdem dominierte in Oxford und Cambridge eindeutig der Anglikanismus. Das galt insbesondere für die Theologie. Erst allmählich fanden andere Traditionen Beachtung, und man kann geradezu von einer fortschreitenden Entkonfessionalisierung der englischen Theologie sprechen. Geforscht wurde vornehmlich über Patristik und Exegese, während eine spekulative Dogmatik nahezu inexistent war. Dies spiegelt sich in den Beiträgen wider, die im *Journal of Theological Studies* erschienen. Seit Gründung der Zeitschrift unmittelbar vor der Jahrhundertwende verantworteten Vertreter beider Universitäten sie zusammen⁴. Ohne damit einen Gegensatz zu konstruieren, ist festzustellen, dass man in Cambridge der historischen Kritik, wie sie zumal in Deutschland betrieben wurde, weitaus unverkrampfter gegenüberstand als »at the other place«⁵. Die in Oxford gepflegte Theologie war wesentlich konservativer und stärker dem kirchlichen Bekenntnis verpflichtet⁶. Allerdings konnte man sich auch hier nicht vollständig der modernen Exegese entziehen, denn dafür war sie zu etabliert⁷. Wie die Rezeption

-
- 3 Vgl. Walter RÜEGG (Hg.), *Geschichte der Universität in Europa*, Bd. 3, München 2004; Jürgen OSTERHAMMEL, *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München 2009, S. 1144f. Zu den institutionellen Rahmenbedingungen siehe Stephen W. SYKES, *Theology through History*, in: David F. FORD (Hg.), *The Modern Theologians. An Introduction to Christian Theology in the Twentieth Century*, Bd. 2, Oxford u.a. 1989, S. 3–29, hier S. 3–5.
- 4 Ausführlicher zur Geschichte der Zeitschrift und ihren Anfängen siehe Maurice WILES, *The »Journal of Theological Studies«: Centenary Reflections*, in: *JThS* 50 (1999), S. 491–514.
- 5 Vgl. David M. THOMPSON, *Cambridge Theology in the Nineteenth Century. Enquiry, Controversy and Truth*, Farnham, UK 2008. Lediglich übernommen wurde die deutsche Forschung indes auch nicht. Beispielsweise setzte sich der Neutestamentler Joseph Barber Lightfoot (1828–1889) kritisch-distanziert mit dieser auseinander. Ausführlich hierzu siehe Martin HENGEL, *Bischof Lightfoot und die Tübinger Schule*, in: *ThBeitr* 23 (1992), S. 5–33.
- 6 Vgl. Frank M. TURNER, *Religion*, in: Brian HARRISON (Hg.), *The History of the University of Oxford*, Bd. 8, Oxford 1994, S. 293–316; Herbert E.J. COWDREY, *Art. »Oxford, Universität«*, in: *TRE* XXV (1995), S. 568–575, hier S. 572–574; Daniel D. INMAN, *A »School of Sacred Learning«: The Task of Theology at Oxford, 1911–13*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 17 (2010), S. 182–202. Siehe zudem einen zeitgenössischen Bericht eines anonym bleibenden Absolventen: *The Study of Theology at Oxford*, in: *ONTS* 10 (1890), S. 14–19.
- 7 Auf diesen Umstand reflektierte der Oxforder Neutestamentler William Sanday (1843–1920). Genannt sei zum einen sein Beitrag *The Future of English Theology*, in: *The Contemporary Review* 56 (1889), S. 41–56, und zum anderen die Monographie *The Life of Christ in Recent Research*, Oxford 1907. Näheres zu Sandays Position siehe bei Mark D. CHAPMAN, *The Socratic Subversion of Tradition: William Sanday and Theology, 1900–1920*, in: *JThS* 45 (1994), S. 94–116.

der deutschen historisch-kritischen Forschung vonstättenging und welchen Einfluss sie auf den Gang der Christologie in Großbritannien seit Ende des 19. Jahrhunderts entfaltete, soll im Folgenden gezeigt werden. Zugrunde liegt dabei die These, dass das Verhältnis des »Jesus der Geschichte« zum »Christus des Glaubens« immer weniger als das einer Identität, sondern zunehmend als das der Differenz betrachtet wurde. Man schied beide zunehmend voneinander, bis dahin, dass sie gänzlich auseinandertraten. Wurde mit der Unterscheidung zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« ein theologisches Problem zunächst internationalisiert, kam es Ende des 20. Jahrhunderts zu einer Regionalisierung der Lösungsversuche. Die Reaktion auf das aufgeworfene Problem war im englischen Sprachraum eine völlig andere als die im deutschen. Sie war sogar derart anders, dass es zurzeit scheint, als entwickelten sich die Theologien diesseits und jenseits des Ärmelkanals in ganz verschiedene Richtungen.

1. Die Internationalisierung eines theologischen Problems

1.1 Absolute Identität

War es zumindest bis Anfang des 20. Jahrhunderts in der deutschen evangelischen Theologie aufgrund der Ergebnisse der historisch-kritischen Forschung geradezu Konsens, dass zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« eine fundamentale Differenz besteht, so sah dies in England rundweg anders aus. Hier galt das Konzil von Chalcedon als Inbegriff der Orthodoxie⁸. Angestoßen durch das sogenannte Oxford Movement war es zu einer umfassenden Beschäftigung mit dem katholischen Erbe des Anglikanismus gekommen. Zu den Protagonisten dieser Entwicklung zählte Edward Bouverie Pusey (1800–1882), von Hause aus Hebraist⁹. Während Pusey die Patristik und das Studium der als normativ betrachteten altkirchlichen Konzilien wertschätzte, lehnte er die historisch-kritische Exegese, wie er sie selbst durch Studienaufenthalte an deutschen Universitäten kennengelernt hatte, im Grundsatz ab¹⁰. Im Unterschied zu vielen seiner Mitstreiter, die schließlich zum römischen Katholizismus konvertierten, blieb

8 Vgl. J. Robert WRIGHT, *The Authority of Chalcedon for Anglicans*, in: G.R. EVANS (Hg.), *Christian Authority*, Oxford 1988 (FS Henry Chadwick), S. 224–250; Paul AVIS, *Jesus Christ in Modern Anglican Theology*, in: Ders., *The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology*, London 2007, S. 171–182.

9 Zur Biographie siehe Albrecht GECK, Art. »Pusey, Edward Bouverie«, in: RGG⁴ VI (2003), Sp. 1840.

10 Vgl. Timothy LARSEN, E.B. Pusey and Holy Scripture, in: *JThS* 60 (2009), S. 490–526. Die Ablehnung der historischen Kritik verband ihn mit dem in Halle lehrenden Erweckungstheologen August Got(t)reu Tholuck (1799–1877), mit dem er korrespondierte. Siehe die Edition

Pusey der Church of England treu und erlangte erheblichen Einfluss in ihr. Es ist wesentlich auf ihn zurückzuführen, dass die Universität Oxford bis unmittelbar vor den Ersten Weltkrieg ein Hort des theologischen Konservatismus war. Abweichende Ansichten wurden nach Kräften marginalisiert. Das musste beispielsweise der Oxforder Gräzist Benjamin Jowett (1817–1893) erfahren, selbst ein Geistlicher der Church of England¹¹. Zumal wegen seiner Wertschätzung der historisch-kritischen Methode, die er im Rahmen mehrerer Studienaufenthalte in Deutschland kennengelernt hatte, war er in anglikanischen Kreisen ohnehin alles andere als wohlgefallen. Zum Eklat kam es, als er im Jahr 1860 dafür plädierte, die Bibel als ein Buch wie jedes andere auch zu interpretieren¹². Sogleich setzte eine regelrechte Kampagne gegen ihn ein, an der Pusey federführend beteiligt war¹³. Fortan sah Jowett davon ab, theologische Beiträge zu publizieren; er konzentrierte sich ganz auf die Übersetzung griechischer Klassiker.

Wie präsent die von Pusey geprägte Position war, zeigt Henry Parry Liddon (1829–1890), der in Oxford studiert hatte und lange Zeit tätig gewesen war¹⁴. Im Jahr 1866 wurden ihm die *Bampton Lectures* übertragen, eine Reihe von Vorlesungen, die weniger aufgrund ihrer Dotierung als vielmehr wegen ihres Prestiges hochangesehen waren. Liddon wählte als Thema das

von Albrecht GECK (Hg.), *Autorität und Glaube. Edward Bouverie Pusey und Friedrich August Gottreu Tholuck im Briefwechsel (1825–1865)*, Göttingen 2009.

- 11 Zur Biographie siehe Mark D. CHAPMAN, Art. »Jowett, Benjamin«, in: RGG⁴ IV (2001), Sp. 593. Zu seiner kirchlich-theologischen Positionierung siehe Peter HINCHLIFF, *A Historical Cul-de-Sac: Jowett's Liberal Protestantism*, in: Ders., *God and History. Aspects of British Theology 1875–1914*, Oxford 1992, S. 50–72.
- 12 Auslöser der Kampagne war Jowetts Artikel *On the Interpretation of Scripture*, in: Frederick TEMPLE u.a. (Hg.), *Essays and Reviews*, London 1860, S. 330–433. Beispielsweise schrieb Jowett (ebd., S. 340): »More than any other subject of human knowledge, Biblical criticism has hung to the past; it has been hitherto found truer to the traditions of the Church than to the words of Christ«. Näheres zu Jowetts Exegeseverständnis siehe in Peter HINCHLIFF, *Benjamin Jowett and the Christian Religion*, Oxford 1987, S. 121–151.
- 13 Vgl. Edward Bouverie PUSEY, *Daniel the Prophet. Nine Lectures, delivered in the Divinity School of the University of Oxford*, Oxford 1864. Über den Sammelband, in dem Jowetts Artikel abgedruckt ist, urteilt Pusey scharf (ebd., III–IV): »The Essays contained nothing to which the older of us had not been inured for some forty years. Their writers asserted little distinctly, attempted to prove less, but threw doubts on everything. They took for granted that the ancient faith had been overthrown; and their Essays were mostly a long trumpet-note of victories, won (they assumed,) without any cost to *them*, over the faith in Germany. They ignored the fact, that every deeper tendency of thought or each more solid learning had, at least, done away with something shallow, something more adverse to faith. They practically ignored all criticism which was not subservient to unbelief. Yet the Essayists, Clergymen (with one exception), staked their characters, although not their positions, on the issue, that the old faith was no longer tenable; that it was dead and buried and the stone on the grave's mouth fast sealed«. Einen Gesamtüberblick bietet Josef L. ALTHOLZ, *The Mind of Victorian Orthodoxy: Anglican Responses to »Essays and Reviews«*, 1860–1864, in: *ChH* 51 (1982), S. 186–197.
- 14 Zur Biographie siehe Grayson CARTER, Art. »Liddon, Henry Parry«, in: RGG⁴ V (2002), Sp. 334f.

Gottsein Jesu Christi¹⁵. Für ihn ergab sich dieses klar aus einer Lektüre des Neuen Testaments. Deshalb ging er gar nicht speziell auf die altkirchlichen Konzilien ein, und selbst das Konzil von Chalcedon erwähnte er nur gelegentlich¹⁶. Trotzdem stellte die im 5. Jahrhundert formulierte Lehre von den in einer Person geeinten zwei Naturen für ihn den Maßstab der Christologie dar¹⁷. Zwar wusste Liddon sehr wohl um die Anfragen, die von der historischen Kritik an das Dogma gestellt wurden, doch blieb für ihn dessen Wahrheit über alle Zweifel erhaben. Gerade die seitens der deutschen evangelischen Theologie erhobenen Einwände schienen ihm alles andere als schlüssig, schon gar nicht die Leben-Jesu-Forschung, welche er als ein bloßes Relikt der Aufklärungszeit betrachtete¹⁸.

Liddons *Bampton Lectures* wurden weithin beachtet, im Todesjahr des fragten Predigers und einflussreichen Kirchenmanns erschienen sie in vierzehnter Auflage; letztmalig gedruckt wurden sie im Jahr 1934. Seine am Konzil von Chalcedon orientierte Orthodoxie war im Grunde ungebrochen und von allem Zweifel unangekränkt. In der nachfolgenden Theologengeneration stellte sich dies jedoch bereits ein wenig anders da. Unterminiert wurde die Gewissheit, dass der »Jesus der Geschichte« und der »Christus des Glaubens« absolut identisch sind, durch die zunehmende Rezeption der evangelischen Theologie deutscher Provenienz, besonders der Exegese, welche auf die offensichtlichen Begrenzungen des Wissens Jesu aufmerksam machte. Damit drängte sich die Frage auf, wie das beschränkte Wissen Jesu mit der Allwissenheit, die ihm als Gott eigen sein muss, vereinbart werden kann.

1.2 Relative Identität

Um dem vollen Menschsein Jesu Rechnung zu tragen, gleichzeitig aber an seinem vollen Gottsein festhalten zu können, nahmen anglikanische, ihrer kirchlichen Ausrichtung nach anglokatholische, also dem Oxford Movement verpflichtete, jedoch der modernen Wissenschaft aufgeschlossene Theologen

15 Vgl. Henry Parry LIDDON, *The Divinity of Our Lord and Saviour Jesus Christ. Eight lectures preached before the University of Oxford, in the year 1866*, London 1867 (*The Bampton Lectures for 1866*). Wie eine narrative Umsetzung seiner theologischen Überzeugungen lesen sich seine postum erschienenen Predigten, gesammelt in: *Passiontide Sermons*, London 1891.

16 Siehe etwa LIDDON, *Divinity* (wie Anm. 15), S. 385, Anm. t.

17 Ebd., S. 386–389.

18 Ebd., S. 18–22. Wie zumal die Fußnoten dieses Abschnitts erkennen lassen, war Liddon bestens über die aktuellen philosophischen und exegetischen Diskussionen in Deutschland orientiert. Seine Darstellungen sind nuanciert und lassen auf eine eingehende Lektüre schließen. Im Unterschied dazu wird Liddon im eigentlichen Text mitunter polemisch. So schreibt er etwa (ebd., S. 18): »If Christ could have been ignored, He would have been ignored in Protestant Germany, when Christian Faith had been eaten out of the heart of that country by the older Rationalism«. An anderer Stelle (ebd., S. 20) konstatiert er einen »unbelieving theological criticism«.

an, dass der Sohn Gottes sich einschränkt, indem er auf göttliche Eigenschaften verzichtet, um auf diese Weise wahrhaft Mensch sein zu können. Charles Gore (1853–1932) und Frank Weston (1871–1924) bezeichneten ihre eigene Christologie freilich nicht in der Weise, wie dies in der Forschung getan wird, also als kenotische¹⁹. Einzig Robert Lawrence Ottley (1856–1933), der im Folgenden ebenfalls vorgestellt werden soll, hatte keine Schwierigkeiten mit dem Terminus. Verständlich wird die Scheu durch die Rezeption der Werke des deutschen Unionslutheraners Isaak A. Dorner (1809–1884), der sich gegen entsprechende Ansätze gewandt hatte, die in Teilen der evangelischen Theologie damals Anklang fanden. Durch die Übersetzung von Dorners Werken wurde die kenotische Christologie in Großbritannien nicht etwa bloß bekannt, sie wurde gleichzeitig desavouiert²⁰. Aufgrund von Dorners Kritik war der entsprechende Begriff negativ konnotiert, weshalb britische Theologen ihn mieden, obwohl ihre eigene Position letztlich gar nicht so weit von derjenigen ihrer deutschen Kollegen abwich.

Gore zählte zu den prägenden Gestalten der anglikanischen Theologie²¹. Später ein hochangesehener, insbesondere um die soziale Frage besorgter Bischof, hatte er zunächst an der Universität Oxford gelehrt. Ferner hatte er das Pusey House geleitet, eine bald nach dem Tode von Edward Bouverie Pusey begründete Einrichtung dortselbst, die der Pflege des anglokatholischen Erbes dienen sollte. Über das reine Bewahren ging Gore allerdings schon bald hinaus. Im Jahr 1889 gab er einen *Lux Mundi* betitelten Band heraus, von dem binnen weniger Monate zehn Auflagen erschienen²². Bei den Autoren handelte es sich um junge, vorrangig akademisch tätige Theologen,

19 Vgl. Thomas R. THOMPSON, Nineteenth-Century Kenotic Christology: The Waxing, Waning, and Weighing of a Quest for a Coherent Orthodoxy, in: C. Stephen EVANS (Hg.), *Exploring Kenotic Christology: The Self-Emptying of God*, Oxford 2006, S. 74–111; David R. LAW, Kenotic Christology, in: David FERGUSSON (Hg.), *The Blackwell Companion to Nineteenth-Century Theology*, Oxford 2010, S. 251–279; David BROWN, *Divine Humanity. Kenosis Explored and Defended*, London 2011.

20 Im Einzelnen siehe Charles GORE, *The Consciousness of our Lord in His mortal Life*, in: Ders., *Dissertations on Subjects connected with the Incarnation*, London 1895, S. 71–225, hier S. 112 u.ö.; Robert L. OTTLEY, *The Doctrine of the Incarnation*, 2 Bd., London 1896, v.a. Bd. 2, S. 288f., sowie Frank WESTON, *The One Christ. An Enquiry into the Manner of the Incarnation*, London u.a. 1914, S. VII u.ö., jeweils mit Bezug auf Isaak A. DORNER, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, 2 Teile in 5 Bdn., Edinburgh 1861–1872 (Clark's Foreign Theological Library. Third Series, Bd. 10, 11, 14, 15, 18). Sich offenkundig auf Dorners Ausführungen stützend, kritisiert Weston die kenotische Christologie (ebd., S. 8f., 16, 103–131). Gore hatte sich zumal in seiner Darstellung der Christologie der Reformationszeit (ebd., S. 179–195) auf Dorner gestützt.

21 Zur Biographie siehe Jörg MOSIG, Art. »Gore, Charles«, in: RGG⁴ III (2000), Sp. 1087f. Anzumerken ist, dass der stets anglokatholisch gesinnte Gore bei Benjamin Jowett studiert hatte. Siehe hierzu Peter HINCHLIFF, *Jowett and Gore: Two Balliol Essayists*, in: *Theol.* 87 (1984), S. 251–259.

22 Vgl. Charles GORE (Hg.), *Lux Mundi: A Series of Studies in the Religion of the Incarnation*, London 1889. In der zehnten Auflage findet sich ein ausführliches Vorwort, in dem Gore auf

die sich über Jahre hinweg zu regelmäßiger intensiver Diskussion getroffen hatten. Hintergrund war ihr Empfinden, dass der Glaube dringend neu formuliert werden müsse, wenn er in einer modernen Welt denn Bestand haben solle²³. Was die Essays zu diversen Fragestellungen verbindet, ist eine grundsätzliche Orientierung an der Inkarnation. Der gesamte Lehrbestand müsse mit Blick auf diese dargestellt werden, so der übergreifende Leitgedanke.

Gore selbst setzte sich ausführlich mit der Inkarnation auseinander, als er im Jahr 1891 die *Bampton Lectures* zu halten hatte²⁴. Der von ihm hier entfaltete Ansatz sollte bis weit in das 20. Jahrhundert hinein prägend sein. Gore wollte am Konzil von Chalcedon festhalten, sah jedoch die Schwierigkeit, das volle Gottsein mit dem vollen Menschsein Jesu zu vereinbaren²⁵. So nahm er eine Selbstbeschränkung des Sohnes Gottes an. Diesem in den *Bampton Lectures* erstmals formulierten Gedanken war Gore zeitlebens verpflichtet. Lediglich einige neue Akzente setzt eine wenig später erschienene Abhandlung, in welcher er im ausgiebigen Rückgriff auf das Neue Testament wie auf die Theologie- und Dogmengeschichte sein Verständnis der Inkarnation erläuterte²⁶. Noch eine Reihe von Predigten, die Gore im Advent 1921 hielt, stehen in klarer Kontinuität zu dem, was er vor der Jahrhundertwende skizziert hatte²⁷.

Laut Gore ist Gott allein in Jesus Christus offenbar, und folglich muss die Theologie ganz von ihm her entworfen werden²⁸. Damit ist bereits impliziert, dass Jesus Christus wahrer Mensch ist, denn nur als solcher kann er den unsichtbaren Gott mitteilen; zugleich muss er wahrer Gott sein, weil sonst gar nichts offenbar würde. Immer wieder spielt Gore deshalb auf das Konzil von Chalcedon an, welches das eine wie das andere aussagt²⁹.

die bisherige Diskussion eingeht. Siehe: Preface to the Tenth Edition, in: Ders., *Lux Mundi* (1890), S. XI–XL.

23 Vgl. ebd., S. VII–X, hier S. VII f.

24 Vgl. Charles GORE, *The Incarnation of the Son of God*, London 1891.

25 Aufschlussreich ist diesbezüglich Charles GORE, *The Definitions of the Councils concerning the Person of Christ*, in: Ders., *Belief in Christ*, London 1922 (*The Reconstruction of Belief*), S. 196–230, hier S. 228: »I do not then think that the Chalcedonian formula, summarizing the decisions of the Councils, requires revision in itself; but if we would justify it, we must recognize very frankly that the purpose of the dogmas was negative – to exclude certain fundamentally misleading interpretations of the person of Christ – and we must insist that for positive conception of the person of Jesus we need constantly to study with unembarrassed eyes the picture in the Gospels and the doctrine of the Epistles«.

26 Vgl. GORE, *Consciousness* (wie Anm. 20).

27 Vgl. Charles GORE, *The Deity of Christ. Four Sermons preached during Advent, 1921*, in Grosvenor Chapel, Milwaukee, WI 1922.

28 Vgl. GORE, *Incarnation* (wie Anm. 24), S. 113–141. Wie sich dies zur Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis verhält, wird freilich nicht erläutert.

29 Ebd., S. 142. Er geht sogar so weit, wenigstens theoretisch zwei Leben zu unterscheiden, die in der einen Person Jesu Christi zusammenkommen (ebd., S. 154f.).

Wie selbstverständlich und ohne dies eigens zu erläutern legt er seinen Ausführungen die konziliare Formel zugrunde³⁰.

Für Gore ist die Inkarnation aber nicht nur der Selbstaussdruck Gottes in Jesus, sondern zugleich seine Selbstbeschränkung³¹. Indem sich Gott in einem Menschen offenbart, ist er an die Beschränkungen gebunden, die dem Menschsein eigen sind. Wie jeder andere auch leidet Jesus Schmerzen, hat Angst und besitzt ein eingeschränktes Wissen³². Dies widerspricht seinem Gottsein aber schon deshalb nicht, weil sich Gott selbst dazu entschieden hat, sich als Mensch zu offenbaren³³. Wird der von Ewigkeit her existierende Sohn Gottes, die zweite Person der Trinität, in der Zeit Mensch, dann schränkt er sich ein, ohne dabei weniger Gott zu sein. Er verhüllt sein Gottsein allerdings nicht bloß; er verzichtet darauf, von ihm Gebrauch zu machen³⁴. Um die so verstandene Selbsteinschränkung Gottes näher zu beschreiben, rekurriert Gore auf Phil 2,5 (»self-emptying«) und 2 Kor 8,9 (»self-beggary«)³⁵. Seiner Ansicht nach sagen beide Formulierungen dasselbe aus, nämlich dass Jesus Christus als präexistenter wie als inkarnierter Sohn Gottes ein und derselbe ist, dass seine Person gleich bleibt, mag sich die konkrete Weise seiner Existenz auch ändern. Er ist Gott, selbst wenn er sich seiner Gottheit entschlägt, um auf diese Weise den Menschen zu dienen, indem er an ihrer Stelle und für sie durch sein Leiden das Heil erwirkt³⁶.

Wohl lehnten traditionell orientierte Theologen die hiermit skizzierte Christologie ab. Zu nennen ist beispielsweise Henry Clark Powell (1838–1901), der selbst in Oxford studiert hatte, aber auch Francis J. Hall (1857–1932), Systematiker an einem Seminar der amerikanischen Episcopal Church³⁷. Ansonsten fand Gore jedoch weitreichende Zustimmung. Als Robert L. Ottley im Jahr 1896 eine zweibändige Christologie vorlegte, stützte er sich weitgehend auf seine Überlegungen³⁸. Ottley, der übrigens Gores unmittelbarer Nachfolger in der Leitung von Pusey House war, betrachtet die Selbstbeschränkung (»self-limitation«), die er ohne Scheu auch als Kenosis bezeichnet, als Grund-

30 Zum Folgenden siehe ebd., S. 142–172 (Lecture VI: Man revealed in Christ).

31 Laut Gore (ebd., S. 161f.) bedeutet die Inkarnation für Gott sowohl »self-expression« als auch »self-limitation«.

32 Ebd., S. 142–150.

33 Ebd., S. 155–157.

34 Ebd., S. 158. Immer Gott bleibend, sah der inkarnierte Sohn Gottes davon ab, von seinem Gottsein Gebrauch zu machen, um das Menschsein voll zu erleben und es damit zu erlösen.

35 Ebd., S. 157f.

36 Ebd., S. 158f.

37 Vgl. Henry Clark POWELL, *The Principle of the Incarnation with especial Reference to the Relation of Our Lord's Divine Omniscience and His Human Consciousness*, London 1896; Francis J. HALL, *The Kenotic Theory. Considered with Particular Reference to Its Anglican Forms and Arguments*, New York 1898. Beide nehmen ständig auf Gores Überlegungen Bezug.

38 Vgl. OTTLEY, *Doctrine* (wie Anm. 20). Wie sehr sich Ottley auf die Position Gores stützt, zeigt sich zumal in Bd. 2, S. 266–306 (§§ II–III).

begriff des Verhältnisses Gottes zur Welt. Seiner Ansicht nach kennzeichnet sie bereits die Schöpfung, nicht bloß die Inkarnation, sodann aber auch die Einwohnung des Heiligen Geistes in den Gläubigen³⁹. Dieser Gedanke wird freilich nicht weiter verfolgt, und so wird zumeist nur wiederholt, was sich in ähnlicher Weise schon bei Gore findet.

Einen Schritt über Gore und Ottley hinaus ging Frank Weston, ebenfalls ein Anglikaner. In Oxford ausgebildet, war er als Missionar und Dozent in Sansibar tätig, wurde schließlich Bischof der dortigen Diözese⁴⁰. Im Jahr 1907 legte er eine Monographie vor, überschrieben: *The One Christ*⁴¹. Als eine zweite überarbeitete Auflage erschien, nutzte Weston die Gelegenheit, um gegen die Infragestellung der traditionellen Christologie durch Modernisten sowie Liberale zu wettern⁴². Es ist aber keineswegs so, als hänge er einer allen wissenschaftlich begründeten Einwänden grundsätzlich unzugänglichen Orthodoxie an. So sieht er durchaus die von der Exegese benannte Schwierigkeit, dass Jesus in seinem Wissen augenscheinlich begrenzt war⁴³. Für Weston stellt das jedoch keinen Widerspruch zu seinem Gottsein dar, vorausgesetzt man nimmt eine Selbstbeschränkung Gottes an: Indem Gott der Sohn Mensch wird, lässt er sich auf die Beschränkungen ein, welche dem Menschsein eigen sind, so wie er sich überhaupt beschränken muss, damit die Integrität des Menschseins gewahrt bleibt⁴⁴. Das Konzil von Chalcedon ist gleichsam die Matrix seiner Überlegungen, geht Weston doch davon aus, dass in der Person Jesu Christi Gottheit und Menschheit vereint sind⁴⁵. Er unterstellt eine vollständige Identität zwischen dem Sohn Gottes und dem Menschen Jesus – mit der Inkarnation existiert der Sohn nicht anders denn als Mensch⁴⁶. Als solcher offenbart er nicht nur Gott, sondern stellt zugleich das ideale Menschsein vor⁴⁷. Lebte der Mensch vor dem Sündenfall in vollkommener Gemeinschaft mit Gott, so führt der inkarnierte Sohn Gottes diese Ursprungssituation wieder vor Augen, indem er sich zum Subjekt oder Ich des angenommenen, sündlosen, unpersönlichen Menschseins macht. Um dieses Ziel zu erreichen, musste sich der Sohn Gottes einschränken, weil nicht sämtliche Eigenschaften, die er als Gott hat, mit dem Mensch-

39 Ebd., Bd. 2, S. 285f.

40 Zur Biographie siehe Mark D. CHAPMAN, *Christ and the Gethsemane of Mind: Frank Weston Then and Now*, in: *ATHR* 85 (2003), S. 281–307.

41 Vgl. WESTON, *The One Christ* (wie Anm. 20).

42 Vgl. ders., *Preface to the Second Edition. With some Remarks on the Modernism of liberal Churchmen*, in: Ders., *The One Christ. An Enquiry into the Manner of the Incarnation*, London 1914, S. VII–XXVII, hier S. XII–XXVII.

43 Vgl. WESTON, *The One Christ* (wie Anm. 20), S. 7.

44 Ebd., S. 12.

45 Zum Folgenden siehe ebd., S. 135–179 (Chapter VI: The Solution).

46 Ebd., S. 139f.

47 So spricht Weston (ebd., S. 136) von einer »theophany« und einer »anthropophany«.

sein kompatibel sind. Bei dieser Selbstbeschränkung kann es sich aber schon darum nicht um eine völlige Entäußerung von seinem Gottsein handeln, weil der allein auf sich gestellte Mensch niemals zu Gott finden würde. Folglich ist die Selbstbeschränkung relativ, d.h. der inkarnierte Sohn Gottes ist Gott unter den Bedingungen des Menschseins⁴⁸. Von hier aus erklärt sich für Weston überdies, warum Jesus sagen kann, der Vater sei größer als er (Joh 14,28): Während Gott der Sohn den Bedingtheiten des Menschseins unterworfen ist, trifft dies für Gott den Vater nicht zu, der entsprechend freier ist⁴⁹.

Die Selbstbeschränkung Gottes in das Zentrum rückend, führt Weston die seit Ende des 19. Jahrhunderts auf anglikanischer Seite dominierende Richtung der Christologie einerseits fort. Andererseits geht er über sie hinaus. Vorsichtig kritisiert er Charles Gore dafür, den deutschen Kenotikern zu nahezu kommen. Wenn der Sohn Gottes zunächst auf einige seiner Eigenschaften verzichten musste, um in einem vollen Sinne Mensch sein zu können, dann aber allen Beschränkungen unterworfen war, die dem Menschsein eigen sind, stellt sich die Frage, ob die Einheit der Person überhaupt gewahrt werden kann oder nicht doch Dipersonalität das Ergebnis ist⁵⁰. Für Weston besteht das Problem von Gores Position also darin, dass der Sohn Gottes erst unbegrenzt, sodann aber entschieden eingeschränkt sein soll. Hiermit wären zwei unterschiedliche Arten des Selbstbewusstseins gegeben, die sich schwerlich auf ein einziges Bewusstsein des Sohnes von sich selbst beziehen lassen. Im Ergebnis führe das zu zwei Individuen. Es ist diese Schwäche von Gores Christologie, die Weston in seinem eigenen Entwurf zu vermeiden sucht⁵¹. Dieser erfreute sich während des ganzen 20. Jahrhunderts übrigens höchster Wertschätzung⁵².

48 Ebd., S. 152–169. Prägnant resümiert er ebd., S. 179f.: »To sum up then, the Logos, in His state of Divine Glory, possesses a true consciousness of Himself as God the Son, omnipotent and omniscient. In virtue of His omniscient wisdom, by His omnipotent power, He ever imposes upon Himself a law of self-restraint, so framed that, in the Incarnate State, His exercise of His own proper powers is at every moment to be adapted to the measure of the capacity of His ever-growing manhood. As living under this law, within the conditions of manhood, He knows Himself not as God the Son exercising full divine power through a free and unlimited Divine Nature, but as God the Son limited and conditioned in manhood; and unable to act or speak or think outside the limits imposed upon Him by His manhood«.

49 Vgl. ebd., S. 157.

50 Ebd., S. 110–113. Dieser Abschnitt steht im Kontext eines Kapitels, überschrieben »The self-abandoned Logos« (ebd., S. 103–131).

51 Ebd., S. 112f.

52 Geradezu hymnisch äußerten sich William SANDAY, *Christologies Ancient and Modern*, Oxford 1910, S. 169–173, und John Kenneth MOZLEY, *The Incarnation*, in: Edward Gordon SELWYN (Hg.), *Essays Catholic & Critical. By members of the Anglican Communion*, London [1926] ³1958, S. 179–202, hier S. 193. In neuerer Zeit schreibt Stephen T. DAVIS, *Jesus Christ: Savior or Guru?* in: Ders. (Hg.), *Encountering Jesus: A Debate on Christology*, Atlanta, GA 1988, S. 39–59, 198f., hier S. 198: »Weston's unjustly forgotten book is in my opinion one of the best ever written on Christology«.

Die von Gore, Ottley und Weston entfaltete Christologie stellt den Versuch dar, den kirchlichen Glauben mit der damaligen theologischen Reflexion zu vermitteln. Indem sie die Inkarnation als bewusste Selbsteinschränkung Gottes interpretierten, meinten sie, am Konzil von Chalcedon festhalten, gleichzeitig aber dem Interesse am »Jesus der Geschichte« Rechnung tragen zu können. Hierbei handelte es sich freilich um eine hybride Konstruktion. Obwohl anglikanische Theologen die entsprechenden Entwicklungen innerhalb der deutschsprachigen Forschung durchaus rezipierten, und das in einem erstaunlichen Ausmaß, nahmen sie diese nicht sonderlich ernst, sondern taten sie eher ab⁵³. Damit unterschätzten sie jedoch die relativierende Kraft der historisch-kritischen Forschung. Diese stieß auf immer größere Akzeptanz. So legte der in Cambridge lehrende Althistoriker Terrot Reaveley Glover (1869–1943), selbst ein Baptist, im Jahr 1917 eine Darstellung des Lebens Jesu vor⁵⁴. Sie war mit einem Vorwort des Erzbischofs von Canterbury versehen, was anzeigt, dass die historische Kritik in England inzwischen salonfähig geworden war. Je selbstverständlicher sie wurde, desto stärker geriet die kenotische Christologie unter Druck. Nicht unerheblichen Anteil hieran hatte der Hallenser Theologe Friedrich Loofs (1858–1928). Wiederholt und massiv hatte er sich gegen die Kenosislehre gewandt, die trotz Dorners wohlbegründeter Kritik im deutschen Protestantismus weiterhin populär war⁵⁵. Nachweislich wurden Loofs' entsprechende Beiträge in Großbritannien rezipiert⁵⁶. Gleiches gilt für jene Vorlesungen, die er im Jahr 1911 in den USA gehalten hatte – James Franklin Bethune-Baker

53 Exemplarisch hierfür sind GORE, *Lux Mundi* (1890) (wie Anm. 22), S. XXXVI–XXXVIII; OTTLEY, *Doctrine* (wie Anm. 20), Bd. 1, S. VI mit Anm. 1; Charles GORE, *The Belief of the first Disciples*, in: DERS., *Belief in Christ* (wie Anm. 25), S. 34–69; Edwyn Clement HOSKYNs, *The Christ of the Synoptic Gospels*, in: SELWYN, *Essays* (wie Anm. 52), S. 151–178; MOZLEY, *Incar-nation* (wie Anm. 52). Wie konservativ gesinnt und der kritischen Forschung deutscher Provenienz gegenüber skeptisch nicht wenige englische Exegeten waren, zeigt die Sammelrezension *New Testament Criticism and Apologetic*, in: *JThS* 8 (1907), S. 145–156.

54 Vgl. Terrot Reaveley GLOVER, *The Jesus of History*, New York 1917.

55 Vgl. Friedrich LOOFS, Art. »Kenosis«, in: *RE*³ X (1891), S. 246–263; ders., *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle 1906; ders., *Das altkirchliche Zeugnis gegen die herrschende Auffassung der Kenosisstelle* (*Phil* 2,5–11), in: *ThStKr* 100 (1927), S. 1–102. Eine umfassende Erschließung von Leben und Werk bieten die Beiträge in Jörg ULRICH (Hg.), *Friedrich Loofs in Halle*, Berlin 2010. Über den Einfluss, den er im englischen Sprachraum entfaltete, liegt m.W. bislang noch keine Untersuchung vor.

56 Vgl. John Martin CREED, *Recent Tendencies in English Christology*, in: George BELL/Adolf DEISSMANN (Hg.), *Mysterium Christi. Christological Studies by British and German Theologians*, London 1930, S. 121–140, hier S. 133 mit Bezug auf LOOFS, *Leitfaden* (wie Anm. 55), S. 269, Anm. 4, und S. 921. Bezugnehmend auf die kenotische Christologie schreibt Creed (ebd.): »Dr. Loofs has shown that no real precedent for this type of thought can be adduced from the Patristic writers. The nearest approach is to be found in the heresiarch Apollinarius«. Von besonderer Bedeutung war, dass Loofs' der kenotischen Christologie gegenüber kritischer Lexikonartikel auch in englischer Übersetzung erschien: Art. »Kenosis«, in: *Encyclopedia of Religion and Ethics* VII (1914), S. 680–687.

(1861–1951), ein hochangesehener Neutestamentler in Cambridge, rezensierte sie⁵⁷. Dabei ging er auch kritisch auf die von Loofs vorgebrachten Einwände gegen die Kenosislehre ein. Er betrachtete Letztere als alternativlos, ohne freilich Gegenargumente bieten zu können⁵⁸. Ähnlich alternativlos wie Bethune-Baker schien sie im Übrigen vielen anderen Theologen⁵⁹.

Aufgrund der Forcierung der kritischen Exegese verlor die kenotische Christologie also zusehends an Plausibilität. Immer mehr setzte sich die Ansicht durch, dass zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« statt relativer Identität relative Differenz bestehe. Wenn es noch eine ganze Weile dauerte, bis dies Folgen zeitigte, ist das auf den Ersten Weltkrieg zurückzuführen. In England wurde die liberale, der historischen Kritik verpflichtete Theologie im Zuge der antideutschen Stimmungslage bewusst an den Rand gedrängt; es fand eine Besinnung auf die eigene Tradition statt⁶⁰. Damit erhielt nicht nur der Anglikanismus erheblichen Auftrieb, sondern überhaupt eine konservative Gestalt theologischer Reflexion. Wie sehr sich die jeweiligen nationalen Diskurse voneinander entfernten, lässt die Einschätzung von Donald M. Baillie (1887–1954) erkennen⁶¹. Im Jahr 1948 machte der im schottischen St. Andrews lehrende Systematiker auf die ungleiche Situation der Theologie im deutschen Sprachraum und in Großbritannien aufmerksam: Während auf dem Kontinent die historische Kritik forciert werde, herrsche in der britischen Theologie diesbezüglich auffällige Zurückhaltung⁶². Das könne sich zu einem Problem entwi-

57 Vgl. James Franklin BETHUNE-BAKER, Rezension von LOOFS, Leitfaden, in: *JThS* 15 (1914), S. 105–110.

58 Bezüglich der Kenosislehre meint Bethune-Baker, ebd., S. 108: »It is the only theory known to me which allows for the genuinely human experience of our Lord and the Christian belief in His Godhead«. Vergleichbar äußerte sich der Exeget auch in: *Jesus as human and divine* [1923], in: Ders., *The Way of Modernism & Other Essays*, Cambridge 1927, S. 92–112, hier S. 98.

59 Vgl. CREED, *Tendencies* (wie Anm. 56), S. 136. Auch Gore selbst sah keinerlei Anlass, seine immerhin Ende des 19. Jahrhunderts skizzierte Position zu revidieren. Siehe etwa: *Is the Doctrine of the Incarnation true?* in: Ders., *Belief in Christ*, S. 162–195, hier S. 188; ders., *The Definitions of the Councils concerning the Person of Christ*, in: Ebd., S. 196–230, hier S. 224–228.

60 Vgl. Robert MORGAN, *Non Angli sed Angeli: Some Anglican Reactions to German Gospel Criticism*, in: Stephen W. SYKES/Derek HOLMES (Hg.), *New Studies in Theology*, Bd. 1, London 1980, S. 1–30, hier S. 13; Mark D. CHAPMAN, *Anglo-German Theological Relations during the First World War*, in: *Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte* 7 (2000), S. 109–126. In welchem Ausmaß deutsche Exegese und Dogmengeschichtsschreibung damals präsent waren, zeigt der im Jahr des Kriegsbeginns erschienene Artikel von W. Douglas MACKENZIE, Art. »Jesus Christ«, in: *Encyclopaedia of Religion and Ethics VII* (1914), S. 505–551.

61 Zur Biographie siehe Thomas H. GRAVES, Art. »Baillie, John«, in: *RGG⁴ I* (1998), Sp. 1066f.

62 Vgl. Donald M. BAILLIE, *God Was In Christ. An Essay on Incarnation and Atonement*, London [1948] ⁴1951, S. 23. Wiederholt spricht Baillie vom »Jesus of history« (ebd., S. 9–29). Näheres zu seinem gnadentheologischen Ansatz siehe in: Peter McENHILL, »Good Pleasure, Grace and the Person of God Incarnate«: *Interpreting the Christology of D.M. Baillie for Today*, in: *SJTh* 50 (1997), S. 61–81. Bemerkenswerterweise wurde seine Christologie trotzdem als bloße Fortführung des deutschen Liberalismus wahrgenommen. In diesem Sinne äußerte sich zumindest

ckeln, falls der Eindruck entstünde, die traditionelle Christologie sei unverständlich, wenn nicht gar absurd⁶³. Baillie selbst hielt die Rückfrage nach dem »Jesus der Geschichte« zwar für sinnvoll, sah aber keine grundlegende Differenz zwischen diesem und dem »Christus des Dogmas«⁶⁴. Ausgangspunkt seiner Überlegungen ist, was er das Paradox der Gnade nennt: Handelt der Mensch dem Willen Gottes gemäß, tut er dies frei und eigenverantwortlich, aber gleichzeitig handelt Gott in ihm und durch ihn, denn allein aufgrund der Gnade ist es möglich, gut zu handeln. bertragen auf die Christologie bedeutet das, dass Jesus ein Leben wie jeder andere Mensch führte, in diesem Leben aber Gott handelte⁶⁵.

Offenkundig bemühte sich Baillie darum, die Formel des Konzils von Chalcedon in einer Weise auszudrücken, die dem durch die Exegese gestiegenen Problembewusstsein genügen sollte. Er wollte also orthodox sein unter den Bedingungen der Moderne. Begreiflich wird dies nicht zuletzt dadurch, dass die schottische Theologie wesentlich enger im Austausch mit der kontinentalen stand als die englische. Insofern wurden die anstehenden Fragen hier oft eher wahrgenommen. Hinzu kommt die betont systematische Ausrichtung der schottischen Theologie – Probleme wurden nicht nur dargestellt und historisch beleuchtet, wie dies oftmals in Oxford und Cambridge geschah, sondern nach Möglichkeit einer Lösung zugeführt. Baillies Vorschlag, die Christologie im Sinne des »Paradoxes der Gnade« zu verstehen, erklärt sich von hier her. Allerdings unterschätzte auch er die Dynamik, welche die zunehmende Verbreitung der historisch-kritischen Forschung entfaltetete⁶⁶. Dass die deutsche historisch-kritische Exegese in Großbritannien seit den sechziger Jahren wieder stark rezipiert wurde, blieb nicht ohne Wirkung⁶⁷. Wie Baillie es vorausgesehen hatte, wurde zwischen dem »Jesus der

der nordirische Presbyterianer James L.M. HAIRE, On behalf of Chalcedon, in: Thomas H.L. PARKER (Hg.), *Essays in Christology*, London 1956 (FS Karl Barth), S. 95–111, hier S. 100, 103f.

63 Ebd., S. 29.

64 Ebd., S. 30–84.

65 Ebd., S. 106–132.

66 Seit den 1940er Jahren wandten sich protestantische Theologen in Großbritannien und den USA verstärkt der Exegese zu, keineswegs nur liberale. Siehe hierzu ausführlicher Larry HURTADO, *New Testament studies in the 20th century*, in: *Religion* 39 (2009), S. 43–57, hier S. 52f.

67 Vgl. Robert MORGAN, *Historical Criticism and Christology: England and Germany*, in: Stephen W. SYKES (Hg.), *England and Germany. Studies in theological diplomacy*, Frankfurt a.M. 1982, S. 80–112, hier S. 80: »Desirable or not, in the 1960s English students of the New Testament assimilated the German tradition more thoroughly than ever before and have played a part in creating what is now the most fully international and inter-confessional area of theological study«. Für die damalige Debattenlage höchst aufschlussreich ist außerdem die Einschätzung von Stephen W. SYKES, *Christian Theology Today*, London 1971, S. 24, Anm. *: »I believe it necessary to remind English readers that the Church of England in 1860 was approximately 50 years behind German theological opinion. Many English controversies were aggravated by

Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« eine immer größere Differenz empfunden. Schien sie Maurice Wiles (1929–2005) noch relativ zu sein, betrachtete John Hick (1922–2012) sie bereits als absolut.

1.3 Relative Differenz

Nach Stationen in Nigeria und Cambridge wurde Maurice Wiles im Jahr 1967 Professor am Londoner King's College⁶⁸. Er erhielt aber schon bald einen Ruf nach Oxford, wo er bis zu seiner Emeritierung lehrte. Anfänglich evangelikal gesinnt, entwickelte er sich mit der Zeit zu einem moderaten, mehr auf die Kraft des Arguments vertrauenden denn auf politische Einflussnahme setzenden Liberalen. Liberal bedeutet in seinem Fall eine Position, für die weder das überlieferte kirchliche Bekenntnis noch die Heilige Schrift die unbedingte Norm theologischer Reflexion darstellt. Für Wiles war beides nicht möglich, weil er die Bibel und mehr noch das Dogma als vielfältig bedingt betrachtete. In seiner vielleicht wichtigsten Monographie *The Making of Christian Doctrine* destruiert er den überkommenen Lehrbestand, indem er ihn historisiert und damit den erheblichen Abstand zum 20. Jahrhundert freilegt⁶⁹. Hierauf aufbauend wird in *The Remaking of Christian Doctrine* ein systematisch neues, gegenwartsnahes Verständnis des Glaubens dargelegt⁷⁰. Wiles war der festen Überzeugung, dass das Christentum in seiner überkommenen Form nicht mehr zeitgemäß ist und reformuliert werden müsse, weil es auf längst überholten geistigen Voraussetzungen beruhe.

Was die Christologie betrifft, so bezweifelt Wiles, dass sie in der Weise entfaltet werden kann, wie dies traditionell geschehen sei, also von der Annahme einer Menschwerdung Gottes her. Dafür gebe es keine belastbaren Textzeugnisse⁷¹. Alternativ schlägt er deshalb vor, beim Menschen Jesus in seinem Verhältnis zu Gott anzusetzen⁷². Freilich sei alles andere als klar,

the fact that German scholarship had been studiously ignored or despised, in a way which is not without example even today«.

68 Zur Biographie siehe Rowan WILLIAMS/Frances YOUNG, Maurice Frank Wiles 1923–2005, in: *Proceedings of the British Academy* 153 (2008), S. 351–370, sowie Benjamin DAHLKE, Art. »Wiles, Maurice«, in: *BBKL XXXI* (2010), S. 1482–1486.

69 Vgl. Maurice WILES, *The Making of Christian Doctrine. A Study in the Principles of Early Doctrinal Development*, Cambridge 1967.

70 Vgl. ders., *The Remaking of Christian Doctrine. The Hulsean Lectures 1973*, Cambridge 1974. An das letztgenannte Werk knüpft Wiles an in: *Faith and the Mystery of God*, London ²1984.

71 Vgl. Maurice WILES, *The Person of Christ*, in: Ders., *Remaking* (wie Anm. 70), S. 41–60, hier S. 41–44. Seine eigene Überzeugung formuliert Wiles (ebd., S. 43) wie folgt: »I am calling into question the church's traditional belief in Christ as both God and man only in the sense that I am insisting that it cannot properly be taken as the starting-point of our enquiry; we have no right to treat it as an unquestionable axiom«.

72 Ebd., S. 45.

was Jesus eigentlich wollte und wie er sich selbst verstand. Das habe die Exegese zu Genüge aufgezeigt. Insofern sie jedoch nicht über Wahrscheinlichkeiten hinausgelange, ist Wiles skeptisch gegenüber allen Versuchen, auf rein historischem Wege Gewissheit über Jesus von Nazareth zu erlangen⁷³. Aber gerade weil die neutestamentlichen Texte offenbar uneindeutig sind, kann das Dogma auch nicht einfachhin als ihre zutreffende Deutung angesehen werden, d.h. es gibt eine Differenz zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens«⁷⁴. Wiles stellt diese heraus, um zu einem neuen Verständnis der Person Jesu Christi zu gelangen. Für ihn ist das Dogma keineswegs grundsätzlich falsch, vielmehr weist er darauf hin, dass es anders als bislang begründet werden müsse⁷⁵. Entsprechend warnt er vor der simplen und vorschnellen Annahme einer Identität zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens«, ohne damit eine absolute Differenz unterstellen zu wollen⁷⁶. In diesen Zusammenhang fügt sich auch sein Engagement zugunsten des schon im vierten Jahrhundert als häretisch gebrandmarkten Arianismus ein. Wiles wollte das Denken des Arius und der ihm folgenden Theologen wenn nicht rehabilitieren, so doch die entsprechende Position als denkmöglich profilieren⁷⁷. Ihre Aktualität bestand für ihn darin, dass sie eine Gegenwart Gottes im Menschen Jesus annahm, ohne dabei auf eine bestimmte Ontologie zurückzugreifen. Es ging Wiles offenkundig darum, eine schon früh ausgegrenzte Position wieder ins Bewusstsein zu heben. Parallel dazu versuchte er, eine systematische Alternative zu dem zu eröffnen, was bislang als Orthodoxie angesehen wurde. Wiles plädierte dafür, die Vorstellung einer Inkarnation zugunsten einer Redeweise von der Gegenwart Gottes im Menschen Jesus aufzugeben⁷⁸.

73 Ebd., S. 45–47, hier S. 47: »The ›new quest‹ of the historical Jesus may have overcome some of the particular problems of the ›old quest‹; it has not escaped its fundamental difficulty. Nor is any subsequent quest likely to do so«.

74 Ebd., S. 49f., 59. Siehe zudem Maurice WILES, *Jesus and the Way of Faith*, in: Ders., *Faith and the Mystery* (wie Anm. 70), S. 55–74, hier S. 55.

75 Mit Blick auf das Dogma formuliert WILES, *Person* (wie Anm. 71), S. 43: »I am not calling it into question in the sense of denying that it could conceivably be the conclusion of our enquiry; I do not intend to imply that it is an impossible or an absurd belief. I do think that it is a very difficult belief to understand, even in the very limited sense of being sure that one is not talking nonsense in affirming it«.

76 Ebd., S. 58f. Siehe zudem den differenziert-abwägenden Artikel: *Christology in an Age of Historical Studies*, in: Ders., *Explorations in Theology*, Bd. 4, London 1979, S. 14–27.

77 Vgl. Maurice WILES, *In Defence of Arius*, in: *JThS* 13 (1962), S. 339–347; ders., *Attitudes to Arius in the Arian Controversy*, in: Michel R. BARNES/Daniel H. WILLIAMS (Hg.), *Arianism after Arius. Essays on the Development of the Fourth Century Trinitarian Conflicts*, Edinburgh 1993, S. 31–43; ders., *Archetypal Heresy. Arianism through the Centuries*, Oxford 1996.

78 Vgl. Maurice WILES, *Christianity without Incarnation?* in: John HICK (Hg.), *The Myth of God Incarnate*, London 1977, S. 1–10. Siehe zudem ders., *Myth in Theology*, in: Ebd., S. 148–166. Weitergeführt hat Wiles diese Überlegungen in seinem Artikel: *The Meaning of Christ*, in: Arvind SHARMA (Hg.), *God, Truth and Reality*, New York 1993 (FS John Hick), S. 221–235.

1.4 Absolute Differenz

Wiles publizierte viele seiner Überlegungen in einem von John Hick herausgegebenen Sammelband. Im Jahr 1977 erschienen, führte *The Myth of God Incarnate* zu einer der heftigsten Debatten in der neueren Theologiegeschichte. Herausgeber und Ideengeber war der Presbyterianer John Hick. Er lehrte damals Religionsphilosophie in Birmingham, einer erst im 20. Jahrhundert begründeten, kaum noch durch den Anglikanismus geprägten Universität⁷⁹. Hick avancierte zu einem der umstrittensten, auf jeden Fall zu einem der meistgelesenen Vertreter seines Faches. Doch initiierte er *The Myth of God Incarnate* nicht nur, sondern gab dem Band durch das von ihm verfasste Vorwort eine spezielle Stoßrichtung⁸⁰. Wie sich das Christentum im Laufe seiner Geschichte schon vielfach verändert habe, so sei jetzt eine grundlegende Veränderung angezeigt. Infolge der Ergebnisse der historischen Forschung, gerade der zum Neuen Testament, sei die traditionelle Christologie nicht länger haltbar. Jesus Christus als inkarnierten Gott oder als die zweite Person der Trinität zu bezeichnen, sei keine wörtlich zu nehmende Aussage, sondern ein zutiefst zeitbedingter Versuch, seine Bedeutung für die Menschen auszudrücken⁸¹.

Für Hick besteht zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« also eine absolute, unüberbrückbare Differenz. Hieraus leitet er die Notwendigkeit einer Reformulierung, d.h. einer vollständigen Neufassung der Christologie ab⁸². Wie diese aussehen könnte, hat er in seinem Beitrag zu *The Myth of God Incarnate* selbst skizziert⁸³. Sein Leitgedanke ist der, die Inkarnation nicht als Beschreibung einer Wirklichkeit, sondern als eine mythologische oder poetische Ausdrucksweise eines anderen, eigentlich angezielten Sachverhalts anzusehen: Jesus ist demnach ein Mensch, der sich von jener Wirklichkeit, die im Christentum Gott genannt wird, in herausragender Weise habe bestimmen lassen, ohne damit freilich selbst Gott zu sein⁸⁴. Deshalb problematisiert Hick das Konzil von Nicäa, welches Jesus als

79 Zum Entstehungskontext und zur Rezeption des Werkes siehe John HICK, *An Autobiography*, Oxford 2002, S. 227–237.

80 Zum Folgenden siehe John HICK, *Preface*, in: Ders., *Myth of God* (wie Anm. 78), S. VII–IX.

81 Ebd., S. VII.

82 Ebd., S. VIII.

83 Zum Folgenden siehe John HICK, *Jesus and the World Religions*, in: Ders., *Myth of God* (wie Anm. 78), S. 167–185.

84 In diesem Sinne erklärt HICK (ebd., S. 172): »I see the Nazarene, then, as intensely and overwhelmingly conscious of the reality of God. He was a man of God, living in the unseen presence of God, and addressing God as *abba*, father. His spirit was open to God and his life a continuous response to the divine love as both utterly gracious and utterly demanding. He was so powerfully God-conscious that his life vibrated, as it were, to the divine life; and as a result his hands could heal the sick«. Ähnliche Überlegungen finden sich bereits bei Geoffrey W.H.

inkarnierten Sohn Gottes bezeichnet⁸⁵. Für ihn ist die konziliare Begrifflichkeit eine Ausdrucksweise der griechisch-römischen Antike. Als solche unterscheidet sie sich ebenso vom biblischen Sprachgebrauch wie vom heutigen. Wird Jesus in den Evangelien als Sohn Gottes bezeichnet, sei dies vor dem Hintergrund des Alten Testaments zu verstehen, wo der König als von Gott adoptiert verstanden werde. Unter dem Eindruck des Hellenismus hätten die frühen Konzilien diese ursprünglich metaphorische Redeweise jedoch wörtlich genommen – aus einem Sohn Gottes unter vielen wurde Gott der Sohn, die zweite Person der Trinität⁸⁶. Hick zufolge stellte sich damit ein Problem ein, das niemals habe gelöst werden können: wie nämlich der Mensch Jesus zugleich der Sohn Gottes sein soll. Weder in der Alten Kirche noch in jüngerer Zeit – angespielt wird hier auf die am Paradox der Gnade orientierte Christologie von Donald Baillie⁸⁷ – sei darauf eine zufriedenstellende Antwort gefunden worden. Die Rede von zwei in einer Person geeinten Naturen bleibe insofern bedeutungslos, als nicht gesagt werde, *wie* das so Beschriebene verstanden werden müsse, sondern nur *dass* dem so sei⁸⁸. Hick führt noch einen weiteren Grund dafür an, wieso die traditionelle Christologie verabschiedet gehört: Jesus Christus kann schon darum nicht der inkarnierte Gott sein, weil dies dem universalen Heilswillen Gottes widerspräche. Da Gott alle Menschen gleichermaßen liebt, wird er sich nicht auf eine Weise offenbaren, die nicht allen Menschen zugänglich ist. Aber genau das wäre der Fall, hätte er sich am Rande des Weltgeschehens inkarniert, im Palästina des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung⁸⁹.

Lampe (1912–1980), Professor in Cambridge, nur dass dieser sie wesentlich komplexer präsentierte. Einschlägig ist Lampes Artikel: *The Holy Spirit and the person of Christ*, in: Stephen W. SYKES/John Powell CLAYTON (Hg.), *Christ, Faith and History*. Cambridge Studies in Christology, Cambridge 1972, S. 111–130. Was Lampe hier komprimiert darstellte, führte er bald darauf ausführlicher aus: *God as Spirit*. The Bampton Lectures, 1976, Oxford 1977. Aufgrund der heftigen Diskussionen, die *The Myth of God Incarnate* auslöste, wurde Lampes Studie weitaus weniger rezipiert, als dies aufgrund der Materialbeherrschung und der Gedankenschärfe angemessen gewesen wäre.

85 Ebd., S. 168, 171f.

86 Ebd., S. 175.

87 Ebd., S. 177.

88 Ebd., S. 178: »[...] orthodoxy insisted upon the two natures, human and divine, coinhering in the one historical Jesus Christ. But orthodoxy has never been able to give this idea any content. It remains a form of words without assignable meaning. For to say, without explanation, that the historical Jesus of Nazareth was also God is as devoid of meaning as to say that this circle drawn with a pencil on a paper is also a square. Such a locution has to be given semantic content: and in the case of the language of the incarnation every content thus far suggested has had to be repudiated. The Chalcedonian formula, in which the attempt rested, merely reiterated that Jesus was both God and man, but made no attempt to interpret the formula«.

89 Zum Folgenden siehe ebd., S. 180f.

Was Hick in seinem in *The Myth of God Incarnate* publizierten Beitrag skizziert hatte, variierte er dann in unzähligen weiteren Publikationen, ohne grundsätzlich neue Gedanken zu formulieren⁹⁰. Wohl milderte er im Laufe der Zeit seine Kritik an der traditionellen Christologie ab. So meinte er, die Vorstellung eines Gottmenschen nicht mehr als in sich widersprüchlich bezeichnen zu müssen, sondern wandte nur ein, die Inkarnation sei bislang nicht zufriedenstellend erklärt worden⁹¹. Angesichts der Persistenz von Hicks Überzeugungen mag es genügen, noch einmal auf die von ihm nachdrücklich herausgestellte Unterscheidung zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« zurückzukommen: Für Hick gilt es als historisch erwiesen, dass der Mensch Jesus, der sich selbst wohl niemals Gott gleichgestellt hätte, zum Sohn Gottes gemacht wurde⁹². Die in neuerer Zeit unternommenen Versuche, die hiermit angezeigte Kluft zu überwinden, hält Hick für allesamt nicht stichhaltig: weder die Vorstellung einer impliziten Christologie und die Rede von einem »Christusereignis« noch die stärker dogmatischen Annahmen einer Führung der Kirche durch den Heiligen Geist und einer Gewissheit stiftenden Erfahrung des Auferstandenen im eigenen Leben⁹³. Soll von Christus geredet werden, dann nur metaphorisch; in dem Sinne, dass er sich von jener Gott genannten Wirklichkeit habe bestimmen lassen⁹⁴.

Mit Überlegungen wie diesen hat sich Hick völlig von dem entfernt, was üblicherweise als orthodox gilt. Entsprechendes gilt für Wiles. So stehen beide für die Emanzipation der britischen Theologie von traditionell-dogmatischen Vorgaben. Sie begriffen nicht mehr die Durchdringung eines überlieferten Lehrbestands als ihre Aufgabe, sondern die Schaffung einer dem gegenwärtigen Wahrheitsbewusstsein kompatiblen Sicht des Christentums. Wie die nicht nur aus heutiger Sicht erstaunlich hohen Auflagen belegen, stießen Wiles und Hick mit ihren Überlegungen auf großes Interesse. Die Reaktionen waren indes höchst unterschiedlich – bei aller Zustimmung, die sie erfuhren, stießen sie ebenso auf massive Ablehnung.

90 Siehe etwa seinen Beitrag: An Inspiration Christology for a Religiously Pluralistic World, in: DAVIS, Encountering Jesus (wie Anm. 52), S. 5–21.

91 Vgl. John HICK, The Metaphor of God Incarnate. Christology in a Pluralistic Age, Louisville, KT 1993, S. 3.

92 Ebd., S. 1–39.

93 Ebd., S. 30–38.

94 Ebd., S. 40–46.

2. Die Regionalisierung der Lösungsversuche

2.1 Die Entwicklung im englischen Sprachraum

Bereits kurz nachdem *The Myth of God Incarnate* erschienen war, brach ein Sturm der Entrüstung los. Eilig wurden Gegenschriften verfasst, die ihrem Charakter nach oft polemisch, im Ton teils sogar verletzend waren⁹⁵. Hierbei handelte es sich aber erkennbar um Gegenthesen, die oftmals mehr an das religiöse Gefühl appellierten und die Identität des Glaubens beschworen als wirkliche Argumente vorbrachten – eine eingehende sachliche Auseinandersetzung fand kaum statt⁹⁶. Dabei hätten mehr als genug Rückfragen an Hick und die anderen Autoren gestellt werden können. Schon dass der Mensch Jesus von Nazareth allmählich vergöttlicht worden sei, ist eine kaum zu haltende These⁹⁷. Zudem können hinter Hicks Deutung des Konzils von Chalcedon Fragezeichen gesetzt werden⁹⁸. Anstatt aber Hick an wissenschaftlichen Kriterien zu messen, wurde seine fehlende Orthodoxie bemängelt. Wie gereizt die Stimmung zu dieser Zeit war, lassen mehrere im Juli 1978 in Birmingham anberaumte Konferenzen von Vertretern und Gegnern der in *The Myth of God Incarnate* geäußerten Thesen erkennen⁹⁹. Zu einer wirklichen Annäherung oder gar zur Klärung der Probleme kam es nicht, derart unterschiedlich waren die jeweiligen Ansichten. Der zum Gesprächsleiter bestellte Basil Mitchell (*1917), ein hochangesehener Theologe der Universität Oxford, konnte in seinem erkennbar um Versöhnlichkeit bemühten Schlusswort bloß allgemein erklären, dass sich das Christentum derzeit mit

95 Folgende Gegenschriften sind zu nennen: Michael GREEN (Hg.), *The Truth of God Incarnate*, London 1977; George CAREY, *God Incarnate*, Leicester 1977; Durston R. McDONALD, *The Myth/Truth of God Incarnate*, Wilton, CT 1979.

96 Erst unlängst ist das Recht der in der neueren anglikanischen Theologie so wichtigen kenotischen Christologie wieder herausgestellt worden, und zwar von BROWN, *Divine Humanity* (wie Anm. 19). Siehe hierzu meine Rezension in *ThRv* 108 (2012), S. 144f.

97 Vgl. Marinus de JONGE, *Monotheism and Christology*, in: John BARCLAY/John SWEET (Hg.), *Early Christian thought in its Jewish context*, Cambridge 1996 (FS Morna D. Hooker), S. 225–237; Adelbert DENAUX, *The Monotheistic Background of New Testament Christology. Critical Reflections on Pluralist Theologies of Religion*, in: Terrence MERRIGAN/Jacques HAERS (Hg.), *The Myriad Christ. Plurality and the Quest for Unity in Contemporary Christology*, Leuven 2000 (*BETHL* 152), S. 133–158; Andrew CHESTER, *High Christology – Whence, When and Why?* in: *Early Christianity* 2 (2011), S. 22–50. Kritisch über Hicks Wahrnehmung der Exegese äußert sich Paul R. EDDY, *John Hick and the historical Jesus*, in: Daniel KENDALL/Stephen T. DAVIS (Hg.), *The Convergence of Theology*, New York 2001 (FS Gerald O'Collins), S. 304–319.

98 Vgl. Perry SCHMIDT-LEUKEL, *Chalcedon Defended: A Pluralistic Re-Reading of the Two-Natures Doctrine*, in: *ET* 118 (2006), S. 113–119.

99 Diese sind dokumentiert in Michael GOULDER (Hg.), *Incarnation and Myth: The Debate Continued*, London 1979.

besonders schwierigen und hochkomplexen Problemen konfrontiert sehe¹⁰⁰. Auffällig ist, wie wenig sich gerade Dogmatiker in die Debatte um *The Myth of God Incarnate* einschalteten. Die Autoren hatten offenbar einen wunden Punkt getroffen. Zwar wurde in der anglikanischen Theologie stark exegetisch und patristisch, allenfalls noch religionsphilosophisch gearbeitet, kaum jedoch systematisch-theologisch. Es gab schlichtweg keinen überzeugenden, weil historisch belastbaren und spekulativ fundierten christologischen Entwurf¹⁰¹. So waren es fast ausschließlich Religionsphilosophen, welche die traditionelle Christologie und besonders das Konzil von Chalcedon verteidigten, auffälligerweise solche, die in der analytischen Tradition standen. Beispielsweise verwendete sich Thomas V. Morris (*1952), damals Professor in Notre Dame, für die Zweinaturenlehre¹⁰². Sowohl Wiles als auch Hick reagierten hierauf dezidiert ablehnend¹⁰³. Doch war Morris längst nicht der einzige Philosoph, der das Dogma stützen wollte¹⁰⁴. Lange Zeit wurden die entsprechenden Bemühungen vonseiten der Systematischen Theologie bzw. Dogmatik praktisch vollständig ignoriert¹⁰⁵. Jüngst ist jedoch ein Sammel-

100 Vgl. Basil MITCHELL, A Summing-up of the Colloquy: Myth of God Debate, in: GOULDER, *Incarnation* (wie Anm. 99), S. 233–240, hier S. 240.

101 Vgl. John MACQUARRIE, *Current Trends in Anglican Christology*, in: *AThR* 79 (1997), S. 563–570. Siehe außerdem John McINTYRE, *The Shape of Christology. Studies in the Doctrine of the Person of Christ*, Edinburgh 21998. Eine erste Auflage des Buches war im Jahr 1966 erschienen, und in der zweiten geht McIntyre auf die diversen Infragestellungen ein, denen sich das Konzil von Chalcedon seither ausgesetzt sah.

102 Vgl. Thomas V. MORRIS, *The Logic of God Incarnate*, Ithaca, NY 1986.

103 Siehe die Rezensionen von Maurice WILES, in: *JThS* 38 (1987), S. 272, und John HICK, in: *Rel-Stud* 25 (1989), S. 409–423. Aufschlussreich ist, was Wiles über Morris' Studie schreibt: »The book merits attention because there is a growing tendency among philosophers of religion to use their logical skills on traditional Christian doctrines in this literalistic and unhistorical manner. It is to be hoped that the tendency will not prevail. Vitaly important though careful reasoning is in theological and doctrinal matters, this is not the way in which it can appropriately be pursued«.

104 Es mag genügen, einige neuere Werke anzuführen, nämlich Stephen T. DAVIS u.a. (Hg.), *The Incarnation. An Interdisciplinary Symposium on the Incarnation and the Son of God*, Oxford 2002; Richard CROSS, *The Incarnation*, in: Thomas P. FLINT/Michael C. REA (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford 2009, S. 452–475; Michael C. REA (Hg.), *Oxford Readings in Philosophical Theology*, Bd. 1, Oxford 2009, S. 149–263; Anna MARMODORO/Jonathan HILL (Hg.), *The Metaphysics of the Incarnation*, Oxford 2011. Zum letztgenannten Sammelband siehe meine Rezension in *ThPh* 86 (2011), S. 467f.

105 So lautet der Befund von Ann LOADES, *Philosophy of Religion: Its Relation to Theology*, in: Harriet A. HARRIS/Christopher J. INSOLE (Hg.), *Faith and Philosophical Analysis. The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, Aldershot 2005, S. 136–147, hier S. 136: »Analytic philosophy is a way of doing philosophy which has had profound effects of philosophy of religion [...] but there is no single comparable mode of theological reflection, given the great variety of the ways in which theology itself has developed in the last 50 years. Theologians might indeed benefit from attention to the analysis of the very conditions of the meaningfulness of their differing discourses, but are notably resistant to engaging in the mode of reflection so characteristic of much philosophy of religion, as well as regarding it as mere »prolegomenon« to theology proper«.

band erschien, dessen Titel bereits programmatisch ist, lautet er doch *Analytic Theology*¹⁰⁶. Ausgehend vom Befund, dass die Theologie in die Fänge einer spätestens seit Immanuel Kant (1724–1804) der Metaphysik skeptisch gegenüberstehenden, vornehmlich historischen Denkweise geraten sei, wird ihr der enge Anschluss an die im angloamerikanischen Raum dominierende analytische Philosophie empfohlen¹⁰⁷. Statt bloß über die Bedingungen der Möglichkeit der Rede von Gott zu reflektieren, sollten endlich wieder tatsächliche Sachfragen geklärt werden. Dabei erhofft man sich mehr von jener um Klarheit und Begriffsschärfe bemühten Philosophie, wie sie in Großbritannien und den USA vorherrscht, als von der an deutschen Universitäten gepflegten, vermeintlich zu sehr historisch orientierten¹⁰⁸.

Da es sich um eine Programmschrift handelt, bleibt offen, wie eine analytische Theologie konkret aussehen soll und was sie tatsächlich leisten kann. So ist abzuwarten, ob es sich nicht bloß um einen jener in den Geisteswissenschaften periodisch ausgerufenen *turns* handelt, die zwar zu einer Flut an Sekundärliteratur führen, letztlich aber keine tieferen Spuren hinterlassen. Vielleicht ist die *Analytic Theology* aber auch mehr. Es könnte durchaus sein, dass die Theologie im englischen Sprachraum endgültig eigene Wege zu gehen beginnt. In der Vergangenheit gab es immer wieder Stimmen, die eine Abhängigkeit von der europäischen, zumal der deutschsprachigen Theologie beklagten¹⁰⁹. Es soll also ein neues, nicht durch hermeneutische Über-

106 Oliver D. CRISP/Michael C. REA (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 2009. Der erstgenannte Herausgeber hatte bereits zuvor entsprechende Versuche unternommen: *Divinity and Humanity*, Cambridge 2007, und: *God Incarnate. Explorations in Christology*, London 2009.

107 Vgl. Michael C. REA, Introduction, in: CRISP/REA, *Analytic Theology* (wie Anm. 106), S. 1–30. Näheres zur Entwicklung der analytischen Philosophie in den USA siehe in Scott SOAMES, *Analytic Philosophy in America*, in: Cheryl MISAK (Hg.), *The Oxford Handbook of American Philosophy*, Oxford 2008, S. 449–514.

108 Vgl. William J. ABRAHAM, *Systematic Theology as Analytic Theology*, in: CRISP/REA, *Analytic Theology* (wie Anm. 106), S. 54–69. Siehe zudem Nicholas WOLTERSTORFF, *Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect*, in: Tommi LEHTONEN/Timo KOISTINEN (Hg.), *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion*, Helsinki 2000 (SLAG 46), S. 152–170.

109 Exemplarisch dafür sind Van A. HARVEY, *On the intellectual marginality of American theology*, in: Michael J. LACEY (Hg.), *Religion and Twentieth-Century American Intellectual Life*, Cambridge 1989, S. 172–192; Russell R. RENO, *Theology's Continental Captivity*, in: *First Things* 162 (April 2006), S. 26–33, und Randal RAUSER, *Theology in Search of Foundations*, Oxford 2009. Siehe außerdem Oliver D. CRISP, *Analytic Theology*, in: *ET* 122 (2011), S. 469–477. Im Hinblick auf die Philosophie konstatiert Crisp (ebd., S. 469–472) ein starkes Interesse am analytischen Denken, gleichermaßen im englisch- wie im deutschsprachigen Raum. Demgegenüber stellt er (ebd., S. 472) fest: »This is not quite true of theology, which still seems to live in a linguistically schizophrenic world, between the contemporary German-speaking world and its Anglophone counterpart. But given the resources and increasing sophistication of American theology, it would appear that the days in which German theology dictated the intellectual agenda, to be followed a generation later by English and then American theologians, is finished. English-speaking theology has begun to take a lead. It is in this intellectual

legungen geschwächtes Denken entwickelt werden. Von daher ist besonders aufschlussreich, wie positiv die bisherigen Reaktionen auf *Analytic Theology* sind, zumindest im englischen Sprachraum¹¹⁰. Außerdem hat an der Universität Notre Dame unlängst ein »Analytic Theology Project« begonnen, in dessen Rahmen über vier Jahre hinweg theologische Fragestellungen auf analytischer Grundlage behandelt werden sollen¹¹¹. Beteiligt daran sind im Übrigen auch deutschsprachige Institutionen, nämlich die Theologische Fakultät der Universität Innsbruck, die Hochschule für Philosophie in München, die Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen und der Fachbereich Katholische Theologie der Universität Frankfurt am Main¹¹². Weitaus kritischer ist man hingegen auf evangelischer Seite. Dezidiert urteilt der Zürcher Systematiker Ingolf U. Dalferth (*1948), selbst ein ausgewiesener Kenner der anglophonen Diskussion:

Im Hintergrund der ganzen Auseinandersetzung analytischer Theologie mit der systematischen Theologie der Zeit stehen ungeklärte Fragen eines metaphysisch-theologischen Realismus, der Interpretation der Schrift, der (pauschalen) Neuzeitkritik, der Überlegenheitspose gegenüber den kontinentalen Traditionen nach Kant und der Unwilligkeit oder Unfähigkeit, die Entwicklungen der Theologie im 20. Jh. nicht nur als konfuse Abirrungen modernitätssüchtiger Neuerer zu kritisieren, sondern den Versuch zu machen, diese Entwicklungen im Licht der Probleme zu verstehen, auf die sie eine Antwort zu geben versuch(t)en¹¹³.

Wenn das Projekt einer analytischen Theologie bei manchen Fachvertretern auf Unverständnis stößt, hängt das sicherlich damit zusammen, dass die dahinterstehende Philosophie nur bedingt auf Zustimmung stößt¹¹⁴. Ferner

context that analytic theology has appeared – an English-speaking theological method that appropriates the sensibilities and tools of analytic philosophy«.

110 Vgl. William WOOD, On the New Analytic Theology, or: The Road Less Traveled, in: JAAR 77 (2009), S. 941–960; Richard CROSS, Analytic Theology, in: International Journal of Systematic Theology 12 (2010), S. 452–463; Simon OLIVER, Analytic Theology, in: Ebd., S. 464–475.

111 <http://philreligion.nd.edu/analytictheology/index.html> (Zugriff: 10.3.2013).

112 <http://www.uibk.ac.at/analytic-theology/index.html.en> (Zugriff: 10.3.2013). Im deutschen Sprachraum hatte es bislang nur zaghafte Versuche gegeben, die analytische Philosophie für die Theologie fruchtbar zu machen. Siehe hierzu Winfried LÖFFLER, Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrübbten Verhältnis, in: StZ 225 (2007), S. 375–388.

113 Ingolf U. DALFERTH, Rezension von CRISP/REA, Analytic Theology, in: ThLZ 135 (2010), S. 220f., hier S. 221. Dalferth selbst plädiert im Übrigen dafür, die Theologie in der Tradition der Hermeneutik zu betreiben. Programmatistische Überlegungen in diese Richtung stellt er an in: Radikale Theologie, Leipzig 2010.

114 Obwohl an deutschsprachigen Philosophischen Fakultäten inzwischen auch analytisch orientierte Professoren lehren, bestehen weiterhin erhebliche Vorbehalte; man siehe nur die heftige Kritik von Pirmin STEKELER-WEITHOFER, Auf dem Weg zur Sprache. Ausgangsorte und Richtungen der analytischen Philosophie, in: PhR 57 (2010), S. 179–204, bes. S. 202–204.

hat *The Myth of God Incarnate* im deutschen Sprachraum beileibe nicht die Wirkung gehabt wie im englischen. Obwohl alsbald übersetzt, fand keine eingehende Diskussion statt¹¹⁵. Auf die Gründe dafür soll im Folgenden eingegangen werden.

2.2 Die Entwicklung im deutschen Sprachraum

Hatte *The Myth of God Incarnate* in Großbritannien und den USA einen erheblichen Neuigkeitswert, waren die angesprochenen Probleme in Deutschland schon längst Gegenstand der Diskussion. Hierauf wies der presbyterianische Systematiker Alasdair Heron (*1942), damals an der Universität Edinburgh tätig, bereits 1978 hin: Was Hick und Wiles vorbrachten, sei schon Anfang des 19. Jahrhunderts geäußert worden, nämlich von Friedrich Schleiermacher (1768–1834)¹¹⁶. Aber offenkundig seien seine Überlegungen unbekannt, wie es überhaupt immer eine Weile brauche, bis die deutsche Theologie in England rezipiert werde¹¹⁷. Vielleicht muss man aber gar nicht soweit zurückgehen, wie Heron dies tut; es genügt, im 20. Jahrhundert zu bleiben, um zu zeigen, dass die in *The Myth of God Incarnate* angesprochenen Probleme in Deutschland längst bekannt waren. Über den Begriff des Mythos etwa wurde rege debattiert, seitdem Rudolf Bultmann (1884–1976) das Programm einer Entmythologisierung des Christentums formuliert hatte – dies war noch während des Zweiten Weltkriegs geschehen¹¹⁸. Was die Inkarnati-

115 Vgl. John HICK (Hg.), *Wurde Gott Mensch? Der Mythos vom fleischgewordenen Gott*, Gütersloh 1979.

116 Vgl. Alasdair HERON, *Doing without the Incarnation?* in: SJTh 31 (1978), S. 51–71, hier S. 60, 64.

117 Ebd., S. 60: »Schleiermacher was one of the few creative geniuses in modern theology, and his work, in the context of post-Enlightenment Romanticism, was epoch-making. It still represents an achievement behind which we cannot return. Equally, however, we cannot simply return to it; for it led to further searching questions both about this approach to theology and about this variety of appeal to history, and by these questions theology today has been driven far beyond the point he reached. Only by learning the lessons not only of his work but of what followed can an approach adequate to the last period of the twentieth century be developed. There is material a-plenty here of which Wiles and his colleagues show no awareness. It is sometimes said by the malicious that it takes England a generation or more to hear what is said in Germany; but even if that slander were true, a time-lag of a century and a half seems to require some very unusual sort of explanation!«

118 Vgl. Rudolf BULTMANN, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: Ders., *Offenbarung und Heilsgeschehen*, München 1941 (BEvTh 7), S. 27–69; ders., *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, in: Hans Werner BARTSCH (Hg.), *Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch*, Hamburg 1948, S. 15–53. Zum Kontext siehe Konrad HAMMANN, *Rudolf Bultmann. Eine Biographie*, Tübingen 2009, S. 307–319, 421–432. Erwähnt sei allerdings auch die Einschätzung von Emanuel HIRSCH, *Meine theologischen Anfänge*, in: *Freies Christentum* 3 (1951), Nr. 10, S. 2–4, hier S. 3: »Die gegenwärtig-

onsvorstellung selbst betrifft, so hatte Wolfhart Pannenberg (*1928) bereits in den sechziger Jahren eine zwar massive, dafür aber wohlüberlegte und umfassend ausgearbeitete Kritik vorgetragen, namentlich am Konzil von Chalcedon¹¹⁹. Insgesamt herrscht in der evangelischen Theologie der Gegenwart Zurückhaltung diesem Konzil gegenüber. Es scheint kaum möglich, einfach bei der Entscheidung von Chalcedon anzusetzen, um die Christologie zu entfalten¹²⁰. Begreiflich wird dies durch das erhebliche Problembewusstsein, das sich als Bewusstsein einer letzten zeitlichen und räumlichen Bedingtheit aller Normativität darstellt. Auf Seiten der Dogmatik wird dies weithin als Grundlegungsproblem empfunden: Der Christologie scheint ihr Gegenstand abhanden gekommen zu sein. Aufgrund der teils vagen, darüber hinaus stets kontrovers diskutierten Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese scheidet der Bezug auf den »Jesus der Geschichte« als viel zu unsicher aus, nachdem bedingt durch die kritische Rekonstruktion der Dogmengeschichte der unmittelbare Bezug auf den »Christus des Glaubens« ohnehin bereits als unmöglich abgetan worden ist¹²¹. Alles Historische erscheint als derart unsicher, dass vielfach nur noch übrig bleibt, die Christologie als eine Möglichkeit zu verstehen, die Deutungstätigkeit des Subjekts zu erfassen. Dies ist zumindest die Auffassung zweier Dogmatiker, die sich dem Neuprottestantismus bzw. dem theologischen Liberalismus verpflichtet wissen: Folkart Wittekind (*1963) und Jörg Lauster (*1966). Für Lauster eröff-

tige Entmythologierungsdebatte in Theologie und Kirche erweckt in mir jenes Lächeln, das wohl alte Leute haben, wenn sie Kinder entdecken sehen, wie groß die Erde und wie hoch die Berge sind.« Hirsch gelangt zu dieser Einschätzung, weil ihm die nun diskutierten Probleme bereits sehr früh bewusst gewesen sind (ebd., S. 2f.). – Bezeichnenderweise wurde in Deutschland der Mythosbegriff mit dem Namen Bultmanns verbunden, nicht mit demjenigen Hicks. Siehe etwa Reinhard LEUZE, *Homo factus est. Zur wiedererwachten Aktualität des Mythosbegriffs und ihrer Bedeutung für die Christologie*, in: Jan ROHLS/Gunther WENZ (Hg.), *Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre*, Göttingen 1988 (FS Wolfhart Pannenberg), S. 525–539, und die diversen Beiträge zum Stichwort Mythos in: *TRE XXIII* (1994), S. 597–665.

- 119 Vgl. Wolfhart PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964. Vor diesem Hintergrund ist umso bemerkenswerter, wie skeptisch Pannenberg gegenüber Hick und Wiles war. Siehe ders., *Systematische Theologie*, Bd. 2, Göttingen 1991, S. 332 mit Anm. 61. Ebenso skeptisch äußerte sich zuvor schon Ingolf U. DALFERTH, *Der Mythos vom inkarnierten Gott und das Thema der Christologie*, in: *ZThK* 84 (1987), S. 320–344.
- 120 Vgl. Ingolf U. DALFERTH, *Der auferweckte Gekreuzigte. Zur Grammatik der Christologie*, Tübingen 1994; ders., *Gott für uns. Die Bedeutung des christologischen Dogmas für die christliche Theologie*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Denkwürdiges Geheimnis. Beiträge zur Gotteslehre*, Tübingen 2004 (FS Eberhard Jüngel), S. 51–75; Ulrich KÜHN, *Christologie*, Göttingen 2003 (UTB 2393); Ralf K. WÜSTENBERG, *Christologie. Wie man heute theologisch von Jesus sprechen kann*, Gütersloh 2009.
- 121 Vgl. Martin LAUBE, *Theologische Selbstklärung angesichts des Historismus. Zur theologischen Funktion der Frage nach dem historischen Jesus*, in: *KuD* 54 (2008), S. 114–137; Christian DANZ/Michael MURRMANN-KAHL (Hg.), *Zwischen historischem Jesus und dogmatischem Christus. Zum Stand der Christologie im 21. Jahrhundert*, Tübingen 2010.

net die Christologie die Möglichkeit einer Hermeneutik von Religion, insofern sie erkennen lässt, wie und aufgrund welcher Erwartungen dem Menschen Jesus zugeschrieben wird, der Christus zu sein¹²². Ähnlich argumentiert Wittekind, der an der jeweils vertretenen Christologie unterschiedliche Selbstdeutungen ablesen will¹²³.

Ist der Rekurs sowohl auf den »Jesus der Geschichte« wie auf den »Christus des Glaubens« unsicher geworden, dann sind die beiden skizzierten Positionen nur konsequent. Anstatt Aussagen über ein Objekt zu treffen, wird die Selbstbeschreibung des erkennenden Subjekts zentral. Die Christologie wird zu einem Medium, anhand dessen sich beobachten lässt, wie der Mensch sein Gottesverhältnis verstehen will. Der Kontrast zum Diskurs im englischen Sprachraum könnte kaum größer sein, wird hier doch materiale Christologie getrieben. Nicht bloß der Atlantik samt dem Ärmelkanal trennen Großbritannien und die USA vom europäischen Kontinent, es sind auch die jeweiligen Prämissen.

Fazit

Zwischen den beiden Sprachräumen, dem deutschen und dem englischen, besteht heute ein tiefer Graben. Wurde Ende des 19. und Anfang des 20. Jahrhunderts ein theologisches Problem internationalisiert, indem die erstmals in Deutschland etablierte Unterscheidung zwischen dem »Jesus der Geschichte« und dem »Christus des Glaubens« in England Eingang fand, so könnte man meinen, die Lösungsversuche seien inzwischen regionalisiert. Während die

122 Vgl. Jörg LAUSTER, Christologie als Religionshermeneutik, in: DANZ/MURRMANN-KAHL, Zwischen historischem Jesus, S. 239–257, hier S. 241: »Dem religionshermeneutischen Ansatz zufolge ist die Christologie eine religiöse Deutungsleistung und damit ein religiöser Sinnstiftungsprozess, der sich auf die Person Jesus Christus bezieht. Inhaltlich fußt die Deutungsoperation der Christologie auf einem ganz einfachen Gedanken. Sie vollzieht den Übergang von Jesus zum Christus. Traditionell ist dieser Übergang in vielfältiger Form beschrieben worden. Der Verkündiger wird zum Verkündigten, der Religionsstifter wird zum Erlöser und damit zum Gegenstand der Verehrung, aus einer historischen Person wird der Heiland und Gottessohn. Christologie ist also eine Deutungsleistung, die mit einer gewaltigen Bedeutsamkeitsaufladung der Person Jesus operiert«. Ähnliche Überlegungen finden sich bei Christian DANZ, Der Jesus der Exegeten und der Christus der Dogmatiker. Die Bedeutung der neueren Jesusforschung für die systematisch-theologische Christologie, in: NZStH 51 (2009), S. 186–204, hier S. 199–204.

123 Vgl. Folkart WITTEKIND, Christologie im 20. Jahrhundert, in: DANZ/MURRMANN-KAHL, Zwischen historischem Jesus (wie Anm. 121), S. 13–45, hier S. 40–42. Siehe zumal ebd., S. 40f.: »Das Festhalten an der Christologie macht auf die Struktur religiöser Selbstdarstellung aufmerksam: Hier geht es nicht um eine Selbsterfindung, sondern um das nicht selbst zu produzierende Einleuchten von Selbst-Sein. Der Rückbezug auf den historischen Jesus ist, wo er als notwendig behauptet wird, also ein Reflex auf diese Ablehnung des Glaubens, sich selbst sich in der Selbstbeschreibung erfunden zu haben«.

genannte Unterscheidung im deutschen Sprachraum weiterhin für die Christologie bestimmend ist, hat sich im englischen mit der analytischen Philosophie ein ganz anderer Ansatz durchgesetzt. Derzeit formiert sich unter dem Stichwort *Analytic Theology* sogar eine neue Richtung. Ob sie sich zu einem bestimmenden Faktor entwickeln wird, lässt sich noch nicht ausmachen. Es wäre jedoch wünschenswert, sie mit der hermeneutisch-historisch bestimmten Theologie des deutschen Sprachraums ins Gespräch zu bringen. Wenn es die Aufgabe der Theologie und speziell der Dogmatik ist, den Glauben der Kirche intellektuell zu durchdringen, dann erfüllt eine analytisch orientierte Theologie sie sicherlich auf eindruckliche Weise. An diese Aufgabe gilt es zu erinnern. Allerdings vollzieht sich das Denken stets in vielfältigen Bedingungen, schon weil es der sprachlichen Vermittlung bedarf. Nun macht Sprache Wirklichkeit nicht bloß zugänglich, sondern bestimmt sie zugleich. Will die Dogmatik systematisch werden, muss sie von daher historisch sein. Es wäre also wünschenswert, wenn es zu einer Verständigung zwischen den im Vorigen vielleicht etwas schematisch nach Sprachräumen unterschiedenen theologischen Grundorientierungen käme, wenigstens zu einer vermehrten wechselseitigen Wahrnehmung. Davon könnten sicherlich beide Seiten profitieren¹²⁴.

124 Für hilfreiche Anmerkungen und konstruktive Kritik danke ich Mark D. Chapman (Oxford), Oliver D. Crisp (Bristol/Pasenda, CA), Jörg Ernesti (Brixen), Leonhard Hell (Mainz), Günther Kruck (Frankfurt a.M.), Sebastian Lang (Mainz), David R. Law (Manchester), Thomas Möllenbeck (Paderborn), Johannes Wischmeyer (Mainz). Das Manuskript wurde am 1. Juli 2011 abgeschlossen. Seither erschienene Literatur ist nicht mehr berücksichtigt worden.

Alberto Melloni

Das ›Centro documentazione‹ in Bologna und das Zweite Vatikanische Konzil*

Dieser Beitrag widmet sich der Arbeit eines kleinen Forschungszentrums in Bologna und seiner Bedeutung für die internationale Kommunikation während des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dieses Konzil wird dabei als ein Ereignis transnationaler Kommunikation verstanden, das eine entscheidende Rolle bei der Wiederherstellung der Katholizität der Kirche spielte, die aufgrund der einseitigen Betonung ihrer Romzentriertheit Schaden genommen hatte.

Dabei ist der Begriff ›Internationalisierung‹ in der Diskussion über die römische Kirche im 19. und 20. Jahrhundert keineswegs neutral. Um 1900 war in der Tat das Prinzip eines ›internationalen‹ Horizonts die Flagge einer Konkurrentin der Kirchen – nämlich der Arbeiterbewegung –, die ihnen eine ›universale‹ Sicht der Welt und ihren Missionsagenturen eine ›globale‹ Sicht der Probleme dieser Welt streitig gemacht hatte. Diese Problematik versuchte man bereits bei der Weltmissionskonferenz von Edinburgh 1910 mit dem Gebrauch eines Adjektivs – ›ökumenisch‹ – zu überwinden. Die Bestimmung dieses Adjektivs war es dann, gleichsam wie ein Komet über den Himmel des Christentums des 20. Jahrhunderts zu schweifen¹.

Dennoch hat man sich damals im römisch-katholischen Umfeld dem Thema, das wir heute als Internationalisierung der Theologie bezeichnen, sicher nicht unter diesem Begriff zugewandt, auch nicht in ökumenischer Hinsicht. Bestenfalls kann man eine ›moderne‹ ›Internationalisierung‹ in der Geschichte des römischen Lehramts in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erkennen², wenn auch nur im Sinne der klassischen intransigenten Unterscheidung zwischen den (von der Kirche abgelehnten) Inhalten der Moderne und einer ›instrumentellen‹ Moderne zur Durchsetzung antimo-

* Deutsche Übersetzung von Beate Müller und Claus Arnold.

1 Vgl. A. Marcus WARD, *The Churches Move Together: A Brief Account of the Ecumenical Movement from the Edinburgh Conference of 1910 and its impact on the Churches of Great Britain as They Press on to Easter 1980*, Denholm 1968; Gordon HEWITT, *The Problems of Success: A History of the Church Missionary Society, 1910–1942*, 2 Bd., London 1971; eine neuere Zusammenfassung bei Kim Caroline SANECKI, *Protestant Christian Missions, Race and Empire: The World Missionary Conference of 1910, Edinburgh, Scotland*, GSU Digital Archives 7-25-2006.

2 Vgl. Daniele MENOZZI (Hg.), *Le religioni e il mondo moderno I. Cristianesimo*, Turin 2008.

derner Inhalte. Denn die Diskussionen und Beschlüsse des ›Vaticanischen Konzils‹, das heute mit der Nummer ›I‹ versehen wird, betonen die Universalität der Entscheidungen und der Gewalt des römischen Pontifex; dadurch soll möglichst deutlich hervorgehoben werden, dass in Rom das Zentrum liegt, zumindest in den Augen derer, die jene Entscheidungen akzeptieren. Im historischen Rückblick erscheint das Vaticanum I hingegen eher wie eine Begrenzung der Anwendung der Unfehlbarkeit im ordentlichen Lehramt und sogar des Primats³: Den Beweis dafür liefern auf der einen Seite die Einberufung eines neuen Konzils Mitte des 20. Jahrhunderts (ein Instrument, das die Verfasser theologischer Wörterbücher zu Beginn jenes Jahrhunderts für überholt gehalten hatten, und zwar gerade wegen der Kombination der beiden Beschlüsse des Vaticanum I⁴), auf der anderen Seite die komplexe und instabile Einrichtung eines ›definitiven‹ Lehramts Ende des 20. Jahrhunderts, das versucht hat, die Grenzen des katholischen Dogmas zu umgehen, indem es Gebiete ausfindig machte, die der Diskussion mit einem Gewaltakt entzogen wurden, den kein ernsthafter Theologe unterschätzen kann⁵. Aber sowohl in ihrer Konzeption wie in ihrer ersten, hastig-apologetischen Auslegung sollten die Entscheidungen der dogmatischen Konstitution *Æterni Patris* wirklich eine Universalität garantieren, die nur dann Sinn hatte, wenn sich ein Gravitationszentrum in der Person des Papstes bestimmen ließ. Diesem musste nach dem Ende seiner weltlichen Macht und seines vermeintlich auf göttlichem Recht beruhenden ›Prinzipats‹ umso mehr der vom Lehramt eingeforderte Gehorsam als auch eine wirkliche Verehrung entgegengebracht werden, die in der Lage war, alle anderen Instanzen zu absorbieren und eine neue Papst-Frömmigkeit hervorzubringen⁶.

Die Hypostasierung der päpstlichen Autorität schafft so eine Weltsicht, bei der die zentrale Stellung Roms nicht primär der Entscheidungsfindung oder der Problemlösung dient, sondern der Dreh- und Angelpunkt eines Rituals emotionaler wie geistiger Verehrung ist. Das macht die Handlungen des Pontifex zwangsläufig zu etwas wesentlich Entscheidenderem als jedes beliebige seiner Worte – und dieser Prozess ist mit Johannes Paul II.⁷ wohl zum Abschluss gekommen. Denn auch das Lehramt funktioniert letztendlich nur, wenn es von einer Person gegen eine andere aufgehetzt wird zur Verteidigung einer Autorität, die von jenen in Gefahr gebracht wurde, denen man

3 Jean-François CHIRON, *L'infailibilité et son objet. L'autorité du magistère infailible de l'Église s'étend-elle sur des vérités non révélées?*, Paris 1999

4 Vgl. Giuseppe ALBERIGO, *Transizione epocale. Studi sul Concilio Vaticano II*, hg. von Alberto Melloni, Vorwort von Karl Lehmann, Bologna 2009.

5 Giuseppe RUGGERI, *La politica dottrinale della curia romana nel postconcilio*, in: *Cristianesimo nella storia* 21 (2000), S. 103–131.

6 Annibale ZAMBARBIERI, *Il nuovo papato: sviluppi dell'universalismo della Santa Sede dal 1870 ad oggi*, Cinisello Balsamo 2001.

7 Alberto MELLONI, *Le cinque perle di Giovanni Paolo II*, Milano 2011.

eine zu geringe ›Verehrung‹ des Papstes vorwirft⁸. Doch das Lehramt erlebt gerade in jenem Augenblick, in dem es sich selbst als ›ordentliches‹ definiert, eine rasche Abfolge von Krisen, welche selbst die kuriale Praxis des Zitierens und Selbstzitierens in den Dokumenten des Lehramts nicht auszulöschen vermag.

Diese theologische Perspektive hat tiefgreifende Auswirkungen politischer und kultureller Art: Wie Peter Walter in diesem Band erläutert, setzen Neuscholastik und Neuthomismus, die der Kirche zunächst von Leo XIII. und später während der antimodernistischen Kampagne auferlegt wurden, den universalen Katholizismus und die Nation als Trägerin einer ›*idolatrie de la laïcité*‹ in einen Antagonismus⁹. Auf die gleiche Weise sorgt die Hervorhebung der Idee eines ›Naturrechts‹, dessen Wächter und oberster Ausleger nicht nur *in sinu ecclesiae*, sondern auch *erga omnes* der Papst selbst ist¹⁰, für eine ständige Spannung, die dazu verleitet, in jeder neuen Frage und in jeder neuen Antwort kein Zeichen der Adaptionfähigkeit des Evangeliums, sondern ein Risiko der ›Infiltration‹ und ›Kontamination‹ zu sehen, vor dem nur Rom und ein von Rom garantierter Universalismus zuverlässig schützen können.

Für Italien ist das Thema der Internationalisierung – und damit nähern wir uns dem eigentlichen Gegenstand dieses Beitrags – auch das Ergebnis einer nicht eben seltenen Synergie zwischen Klerikalen und Antiklerikalen, die die ersten Jahrzehnte des geeinten Nationalstaates kennzeichnet, der 1861 offiziell ausgerufen und 1870 mit der Eroberung Roms als Hauptstadt gekrönt wird. Als 1873 mit den Correnti-Gesetzen die theologischen Fakultäten an den staatlichen Universitäten geschlossen werden, eine Maßnahme, die in säkularistischer Logik die Wissenschaft vom Gewicht der Religion ›befreien‹ sollte, ist die Haltung der Bischöfe und mehr noch jene des Heiligen Stuhls die einer vorgespielten Entrüstung¹¹. In Wirklichkeit befriedigt diese zwischen Forschung und Klerikerausbildung hochgezogene Mauer vollkommen das Bedürfnis nach einer Kontrolle der Ausbildung künftiger

8 Vgl. Hubert WOLF (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, Paderborn 1998.

9 Vgl. den Beitrag von Peter WALTER in diesem Band.

10 Vgl. WOLF (Hg.), *Antimodernismus und Modernismus* (wie Anm. 8).

11 Vgl. Luciano PAZZAGLIA, *La soppressione delle facoltà teologiche nelle università dello Stato*, in: *Il Parlamento italiano. Storia parlamentare e politica dell'Italia 1861–1988*, insbesondere Bd. III: 1870–1874. *Il periodo della Destra da Lanza a Minghetti*, III, Rom 1989, S. 193–194; vom kirchlichen Standpunkt aus gesehen: Cristina SAGLIOCCO, *Il dibattito sulla soppressione delle facoltà teologiche universitarie in Italia (1859–1873) e i seminari vescovili*, in: *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 87 (2007), S. 292–311. Angesichts des Vorschlags, in Italien eine theologische Fakultät einzurichten, die nicht der Kontrolle der Kirche untersteht, hat noch 1996 der damalige stellvertretende Staatssekretär, Mons. G.B. Re, dem damaligen Ministerpräsidenten Romano Prodi die konträre Ansicht des Heiligen Stuhls deutlich gemacht.

Kleriker – die nun einzig und allein zum Produkt der Priesterseminare werden – und schafft jenen Abstand in der Ausbildung zwischen dem in den Diözesen lebenden und dem »in Rom« an den päpstlichen Fakultäten ausgebildeten Klerus, aus dem die Bischöfe rekrutiert werden, die in physischer Nähe zum Papst ausgebildet worden sind¹².

Die große Bedeutung dieser Nähe wird während der antimodernistischen Kampagne auf dramatische Weise klar: Wie jetzt nach einer Forschergeneration deutlich geworden ist, war der Modernismus eine Phantasie des Pappstes und seines engsten Kreises¹³. Die römische Autorität zögerte nicht, vor allem den italienischen Klerus intellektuell auszutrocknen, um den Modernismus zu bekämpfen. In jenen Jahren, in denen einer schönen Formulierung Colins zufolge »Kühnheit und Verdacht« aufeinanderstießen¹⁴, zog sich die italienische theologische Kultur endgültig von allen komplexen Themen und jeder grenzüberschreitenden Forschung zurück (und nimmt so vorweg, was wir auf europäischer Ebene in den letzten Jahrzehnten des 20. Jahrhunderts erlebt haben); sie konzentriert sich auf Wiederholungen, Kommentierungen und auf die Ausweitung des römischen Lehramts und zerstört somit die Verbindungskanäle zu angrenzenden kulturellen Welten und die Brücken der Kommunikation zu jenen französischen und deutschen Kreisen, die damals reformgesinnt waren¹⁵.

Im italienischen Kontext verbindet sich diese Abschottung nicht zufällig mit der faschistischen Ideologie und fördert, wie Klaus Unterburger gezeigt hat, ein radikales Umdenken in der Klerikerausbildung¹⁶: Die *Über-Romanisierung* der katholischen Theologie ruft in Italien in der Tat nicht die gleichen Effekte hervor, die sich im übrigen Europa zeigen. Im Frankreich der 30er Jahre ist die Verurteilung der 1936 von Chenu in Le Saulchoir gehaltenen Vorlesung¹⁷ bezeichnend für die Anmaßung und zugleich die Machtlosigkeit des römischen Unterdrückungsmechanismus, der die Forscher zu einer Erweiterung des eigenen Horizonts in Richtung immer weiterer Gebiete der Geschichte zwingt – das zeigen die Maßnahmen, mit denen gegen die Pat-

12 Maurilio GUASCO, *Storia del clero in Italia dall'Ottocento a oggi*, Rom 1997.

13 Claus ARNOLD, *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg 2007, und Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), *In wilder zügelloser Jagd nach Neuem. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche*, Paderborn 2010.

14 Pierre COLIN, *L'audace et le soupçon. La crise du modernisme dans le catholicisme français (1893–1914)*, Paris 1997.

15 Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995.

16 Klaus UNTERBURGER, *Vom Lehramt der Theologen zum Lehramt der Päpste? Pius XI., die Apostolische Konstitution »Deus scientiarum Dominus« und die Reform der Universitätstheologie*, Freiburg i.Br. 2010.

17 Étienne FOUILLOUX, *Le Saulchoir en procès (1937–1942)*, in: M.-D. CHENU, *Une école de théologie: Le Saulchoir*, hg. von Giuseppe ALBERIGO, Paris 1985, S. 37–59, und Andrea RICCARDI, *Une école de théologie fra la Francia e Roma*, in: *Cristianesimo nella storia* 5 (1984), S. 11–28.

rologen von Lyon, die deutschen Liturgiker und die Exegeten vorgegangen wurde¹⁸. Die umfassende Kenntnis der historischen Gewordenheit machte es dann möglich, auf rigorose Weise die Reform der Institutionen und die Weiterentwicklung der Lehre zu fordern.

Der letzte Akt dieser Auseinandersetzung spielt sich rund um die Enzyklika *Humani Generis* ab: ein Bruchstück des von Pius XII. doch nicht einberufenen Konzils und Teil jener Rückentwicklung der römisch-theologischen Bildung zu einer Struktur, die Yves Congar ohne zu zögern und ohne metaphorische Nachsicht »eine Gestapo« nennt¹⁹. Die Enzyklika ist Ausdruck und Schlusspunkt einer Epoche, die mit ihren ekklesiologischen, mariologischen und institutionellen Verzahnungen ein Konzil der Erneuerung wie das Vaticanum II brauchte, um endgültig archiviert und dem historischen Urteil überstellt werden zu können²⁰.

In der Tat wird von dort, vom Konzil aus, die Öffnung der theologischen und ekklesiologischen Debatte im italienischen Kontext erfolgen, an der das ›Centro di documentazione‹ von Giuseppe Dossetti und Giuseppe Alberigo teilnehmen wird²¹.

Dossetti und das ›Centro‹

Dossetti wird 1913 in Genua geboren und geistlich in der kleinen norditalienischen Diözese Reggio Emilia geprägt. Er schließt sein Jurastudium an der Universität Bologna ab und gehört seit 1933 dem Kreis um Pater Gemelli an der Università Cattolica in Mailand an. Von seiner Ausbildung her ein Experte für kanonisches Recht (seine Abschlussarbeit behandelt die Gewalt in der Ehe und bezeugt ein ausgedehntes Studium klassischer mittelalterlicher Rechtsquellen), erweitert Dossetti den Horizont seiner Forschung und seines Privatlebens im Mailänder Athenäum: Er beschäftigt sich mit dem römischen Recht, ist für kurze Zeit Mitglied des Säkularinstituts von Pater Gemelli (das bereits vor dem Krieg an seinen internen akademischen und politischen Spannungen zerbricht) und wird mit weniger als dreißig Jahren Ordinarius an der Universität Modena²². Er nimmt am Widerstand teil und ist aus einer Reihe von Gründen in den letzten Kriegswochen Präsident des CLN

18 Étienne FOUILLOUX, La Collection »Sources chrétiennes«. Éditer les Pères de l'Église au XXe siècle, Paris 2011.

19 Yves CONGAR, Mon Journal du Concile, hg. von Éric MAHIEU, 2 Bd., Paris 2002; ders., Journal d'un théologien 1946–1956, Paris 2005, S. 242.

20 Vgl. Alberto MELLONI (ital. Hg.), Storia del concilio Vaticano II (1959–1965), diretta da Giuseppe Alberigo, Bd. I, Bologna 1995, S. 13–30.

21 Daniele MENOZZI, Le origini del Centro di documentazione (1952–1956), in: A. ALBERIGO/G. ALBERIGO (Hg.), Con tutte le tue forze. Omaggio a Giuseppe Dossetti, Genua 1993, S. 333–369.

22 Enrico GALAVOTTI, Il giovane Dossetti. Gli anni della formazione 1913–1939, Bologna 2006,

(des Nationalen Befreiungskomitees, das alle antifaschistischen Parteien vereinigte) der Provinz Reggio Emilia im Norden Italiens. Von dort wird er aus rein symbolischen Gründen von De Gasperi zum stellvertretenden Sekretär der *Democrazia Cristiana* kooptiert²³. Doch in diesem neuen Gewand des Politikers wird Dossetti zwischen 1946 und 1948 zum Architekten der italienischen Verfassung und zum Anführer der parteiinternen Minderheit, die die Führung De Gasperis sowohl gefährdet als auch fördert: In der Überzeugung, dass sein Versuch, aus der Partei führender Katholiken einen Hebel für eine tiefgreifende Reform Italiens zu machen, wegen der ungenügenden Weitsicht der Kirche zum Scheitern verurteilt ist, versucht er, sich von diesem Unternehmen zurückzuziehen, zu dem er immerhin durch die Herausgabe einer Zeitschrift mit einem breiten politischen und wirtschaftlichen Spektrum, den *Cronache sociali*, beiträgt²⁴. Im Jahr 1948 erhält er vom Papst die Weisung, sich für das erste demokratische Parlament aufstellen zu lassen; 1949 versucht er, eine weitere katholische Partei auf den Weg zu bringen²⁵; 1951 schließlich gibt er die politische Arbeit auf²⁶, um sich nicht mehr, wie sein Vater scherzhaft sagt, »der Revolution des Staates, sondern der Revolution der Kirche« zu widmen²⁷. Eine Revolution, die eigentlich keinen öffentlichen Wirbel hervorruft, aber in Bologna durch eine immer engere, vertrauensvollere und von Gehorsam geprägte Beziehung zu Kardinal Giacomo Lercaro zur Gründung eines Forschungszentrums führt, das der Entprovinzialisierung der italienischen historisch-theologischen Studien dienen soll. Das Zentrum erblickt als Fachbibliothek das Licht der Welt.

Das »Centro di documentazione« erlebt während der ersten Jahre zwischen 1953 und 1956 dramatische Krisen: Ein Teil der Mitglieder, deren Vorgesetzter Dossetti ist, wandelt die in einem gemeinsamen geistlichen Leben wurzelnde Forschungseinrichtung in eine echte monastische Einrichtung um; doch schon am Anfang werden Wachstum und Erweiterung dieser Familie, aber auch des »Centro«, durch eine Entscheidung Kardinals Lerca-

und ders., *Il professorino. Giuseppe Dossetti tra crisi del fascismo e costruzione della democrazia 1940–1948*, Bologna 2013.

23 Vgl. Alberto MELLONI (Hg.), *Giuseppe Dossetti. Studies on an Italian Catholic Reformer*, Zürich 2008.

24 Alberto MELLONI, *Il filo d'una utopia. La produzione di cultura politica come filo della »utopia« di Giuseppe Dossetti*, in: Ders., *Cronache sociali, 1947–1951. Riedizione anastatica integrale e versione digitale in dvd*, 2 Bd., Bologna 2007, S. xiii–xliii.

25 Alberto MELLONI, *Lazzati e il quaderno mancato di Cronache sociali*, in: *Humanitas* 66 (2011), S. 1–20.

26 Enrico GALAVOTTI, *Cronache da Rossena. Le riunioni di scioglimento della corrente dossettiana nei resoconti dei partecipanti (agosto-settembre 1951)*, in: *Cristianesimo nella storia* 32 (2011), S. 563–731.

27 Vgl. Alberto MELLONI (Hg.), *Giuseppe Dossetti: la fede e la storia. Studi nel decennale della morte*, Bologna 2007.

ros gehemmt: Er nötigt Dossetti, sich für die Kommunalwahlen von 1956²⁸ aufstellen zu lassen. Das ›Centro‹, dessen wichtigster Bezugspunkt Dossetti bleibt, findet aber in Giuseppe Alberigo, einem der von Dossetti für diese Tätigkeit ausgewählten jungen Forscher aus der Schule Hubert Jedins²⁹, seinen entschiedensten Vorkämpfer für den Weg der historisch-religiösen Forschung, die sich vor allem den Konzilien und insbesondere dem Tridentinum widmet. Diese Forschungsarbeit macht aus dieser winzigen Gruppe von Wissenschaftlern, aus den ehemaligen monastischen Gefährten, aus Dossetti selbst, die einzige italienische Gelehrtenrunde, die in der Lage ist zu begreifen, was Papst Johannes XXIII. wirklich im Sinn hat, wenn er an das Konzil als ›neues Pfingsten‹ denkt.

Ein allgemeines Konzil

In der Tat ist die Entscheidung von Papst Johannes XXIII., die Kirche zum Konzil einzuberufen, wesentlich komplexer, als es scheinen mag: Seit seiner ersten Ankündigung am 25. Januar 1959 in der Basilika St. Paul vor den Mauern eröffnet der Papst einen einzigartigen ökumenischen Horizont. Im Original dieser Ankündigung (von der wir dank des geistlichen Botschaftsrates an der Botschaft der Bundesrepublik beim Heiligen Stuhl, Prälat Josef Höfer, wissen, dass wirklich das Manuskript verlesen wurde, dessen Text wir besitzen) ist die Rede von einer an »die Kirchen« gerichteten »Einladung« zur »gemeinsamen Teilnahme« an einem »Festmahl der Gnade«³⁰. Die veröffentlichte Version dieser Rede wird einen abgemilderten Ton haben, doch die Absicht Roncallis wird für die Verfasser und Leser der Zeitschriften und Bücher jenes Halbjahres klar deutlich, in dem die ersten Entwürfe für den Rahmen des Konzils und somit auch für seinen späteren Ablauf entwickelt werden.

Denn während für die römischen Kommissionen – und *in primis* für die theologische Kommission, deren Protokolle wir aus den Archiven kennen³¹ – die Konzils-Vorbereitung dazu dienen soll, abweichende Auffassungen

28 Mario TESINI, *Oltre la città rossa. L'alternativa mancata di Dossetti a Bologna (1956–1958)*, Bologna 1986, und Paolo POMBENI, *Giuseppe Dossetti consigliere comunale. Una riconsiderazione*, in: Giuseppe DOSSETTI, *Due anni a Palazzo d'Accursio. Discorsi a Bologna 1956–1958*, Reggio Emilia 2004, S. III–XLI.

29 Giuseppe ALBERIGO, *Hubert Jedin storiografo*, und Norbert TRIPPEN, *Hubert Jedin e il concilio Vaticano II*, in: *Cristianesimo nella Storia* 22 (2001), S. 315–338 und 355–374.

30 Alberto MELLONI, *Papa Giovanni. Un cristiano e il suo concilio*, Turin 2009.

31 Sebastian TROMP, *Diarium Secretarii*, ist ein sehr präziser und wertvoller maschinengeschriebener Text, der sich in Dutzenden Archiven befindet. Vgl. Massimo FAGGIOLI/Giovanni TURBANTI (Hg.), *Il concilio inedito: fonti del Vaticano II*, Bologna 2001. Alexandra von Teuffenbach hat eine dilettantische Edition versucht, in der viele Diphthonge nicht gedruckt sind und in der sie,

mit denen der römischen Kongregationen in Einklang zu bringen und die Bischöfe rechtzeitig auf das einzustimmen, was sie später genehmigen sollen³², ist sie für Papst Johannes im Gegenteil ein ›Wiederöffnen der Fenster‹ der römischen Kirche, indem er Konzilsberater, Ideen und Kontexte legitimiert, die bis dahin von Rom als Ausdruck ›transalpiner‹ Kulturen (ein Ausdruck von Kardinal Ottaviani) behandelt wurden, die wegen des Fehlens eben jenes römischen Universalismus, der nur im Schatten von St. Peter anzutreffen ist, ignoriert werden mussten³³.

Das COD-Projekt

Das in seinem Charakter bislang noch uneindeutige Bologneser ›Didaskaleion‹ basilianischen Stiles reorganisiert sich, wenn auch unter Beibehaltung des Akzentes auf Berufung und Lebensstil, als zwischen 1959 und 1960 die Idee heranreift, den Konzilsvätern die Dekrete der großen Konzilien der katholischen Tradition zur Verfügung zu stellen³⁴. Damit sollte ein Instrument geschaffen werden, das sich erklärtermaßen gegen den ›Denzinger‹ richtete, indem es eine historische Abfolge der Beschlüsse der Konzilstradition bot, die sich mit Ausnahme der Einbeziehung der konziliaristischen Zeit an der bei Bellarmin entlehnten Liste orientierte³⁵. Diese historische Abfolge soll gleichzeitig auf den Reichtum und auf die Vielfalt der Gnaden des Konzilsinstituts im Laufe der Zeiten verweisen.

Die Vorbereitung dessen, was später der von Herder herausgegebene gelbe Band sein wird, die *Conciliarum oecumenicorum decreta* (COD, eine Abkürzung, die schnell akzeptiert werden wird), ist ein erstes Zeichen dafür, wie es jener winzigen Einrichtung gelingt, einen Kommunikationskanal zu schaffen zwischen der Vorbereitung des Konzils, die in weiter Ferne, auf der ganzen Welt stattfindet, und der Welt Italiens, wo das Verständnis dessen, was Johannes XXIII. tatsächlich will, nur in Presseorganen und theologischen Randzirkeln durchscheint.

wie bei anderen Arbeiten, die sie Tromp gewidmet hat, den Vorgang der Textentstehung mit hermeneutischen Prinzipien zur Interpretation der Texte verwechselt, die aus jenen Debatten hervorgehen.

32 Giuseppe ALBERIGO/Alberto MELLONI (Hg.), *Verso il Concilio Vaticano II (1960–1962). Passaggi e problemi della preparazione conciliare*, Genua 1993.

33 Es ist kein Zufall, dass Hans Küng in seiner Polemik gegen Joseph Ratzinger dem Kollegen, dessen Karrierebeginn er gefördert hat, das Fehlen eines Studienaufenthalts in Rom vorwirft, der seine eigene Mentalität als junger Schweizer »universalisiert« hatte. Vgl. Hans KÜNG, *Umstrittene Wahrheit. Erinnerungen*, München 2007, S. 251.

34 Vgl. Yves CONGAR, *Über den rechten Gebrauch des »Denzinger«*, in: Ders., *Situation und Aufgabe der Theologie heute*, Paderborn 1971, S. 125–150.

35 Alberto MELLONI, *Concili, ecumenicità e storia. Note di discussione*, in: *Cristianesimo nella storia* 28 (2007), S. 509–542.

Die Bologneser Gruppe knüpfte jedenfalls die eigenen europäischen Kontakte in zwei Richtungen. Die erste Richtung ist die historiographische, wie sie von Hubert Jedin verkörpert wird. Dem Bonner Historiker hatte Dossetti für die Umsetzung des Forschungsprojekts über *I vescovi italiani al concilio di Trento* (Die italienischen Bischöfe auf dem Konzil von Trient) bereits den jungen Alberigo vorgestellt. Die Studie wird eine Reihe von Forschungsarbeiten eröffnen, zu deren Autoren Boris Ulianich, Paolo Prodi und in den darauffolgenden Jahrzehnten weitere Wissenschaftler gehören werden³⁶.

Ein zweiter Kontaktkreis entsteht über ein informelles Beratungsorgan, das von dem holländischen Prälaten Johannes Willebrands betrieben wird und unter der harmlosen Bezeichnung ›Conferenza cattolica per le questioni ecumeniche‹ (Katholische Konferenz für ökumenische Fragen) bekannt ist³⁷. Hier macht Alberigo, der das Institut in der Via San Vitale 114 vertritt, seit Mitte der 50er Jahre bedeutende Bekanntschaften: Willebrands persönlich, die Mönche aus Chevetogne Olivier Rousseau und Emmanuel Lanne, Theologen wie Yves Congar und Joseph Ratzinger betreten diesen Kreis, der für die Gestaltung des COD und später für den Ablauf des Konzils entscheidend sein wird.

Zusammen mit Marie-Dominique Chenu, Alois Grillmeier, Jean Gribomont und Lukas Vischer werden diese Persönlichkeiten in den schlichten Räumen des Bologneser Zentrums jene Kontakte knüpfen, die sich für das Konzil als entscheidend erweisen und sie zu unerwarteten Protagonisten machen werden³⁸.

Das Zweite Vatikanische Konzil

Tatsächlich hat die Heimlichkeit der Vorbereitung und die hinter Pessimismus verborgene Unsicherheit, die den Vorabend des Konzils begleitet, viele dazu gebracht zu denken, dass man von jener Versammlung, die vorzubereiten der Papst bewusst den Oberhäuptern der römischen Kurie überlassen hatte, höchstens noch Schadensbegrenzung erwarten könne. So denkt Chenu, der seine *Botschaft an die Welt* in der Überzeugung formuliert, dass die Entwürfe der Schemata von den Konzilsvätern ohne Widerstand verabschiedet werden³⁹; so denkt Congar, der die Eröffnungsprozession nicht erträgt, bei der er wie in einem ekklesiologischen Albtraum die Zeichen und

36 TRIPPEN, Hubert Jedin (wie Anm. 29), S. 355–374.

37 MAURO VELATI, *Una difficile transizione. Il cattolicesimo tra unionismo ed ecumenismo (1952–1964)*, Bologna 1996.

38 GIUSEPPE ALBERIGO, *L'officina bolognese, 1953–2003*, Bologna 2003.

39 M.-D. CHENU, *Notes quotidiennes au Concile*, hg. von A. MELLONI, Paris 1995.

Symbole der Kirche Bonifatius' VIII. und Pius' IX. vorbeiziehen sieht⁴⁰; und so denkt auch Dossetti, der jetzt seit fast vier Jahren Priester ist. Er bleibt zu Beginn jenes Oktobers 1962 bei seiner eigenen Gemeinde. Nicht einmal *Gaudet mater ecclesia*, die außergewöhnliche Rede von Papst Johannes bei der Eröffnung des Konzils, und später der unvorhergesehene Verlauf der Wahlen zu den Konzilskommissionen bringen Bewegung in die Gruppe, die Anfang Oktober zur Ehrung des COD in einer besonderen Audienz von Papst Johannes empfangen worden ist, bei welcher der Pontifex den Band auf den Boden legte und sich mit den Füßen darauf stellte⁴¹.

Die Situation ändert sich nach den ersten Konzilswochen, als die Nachmittage des Konzils sich mit Versammlungen, Konferenzen und informellen Gruppen zu füllen beginnen: Um an einer Gruppe teilzunehmen, die ihm besonders am Herzen liegt, nämlich der von Pater Gauthier geförderten ›Kirche der Armen‹, fordert Kardinal Lercaro Dossetti auf, zu ihm nach Rom zu kommen⁴². Zusammen mit dem Belgier Mons. Philips, Senatsmitglied kraft königlicher Ernennung, ist Dossetti einer der wenigen Teilnehmer des Zweiten Vatikanischen Konzils, der schon direkte Erfahrungen mit einer modernen gesetzgebenden Versammlung gemacht hat. Im Unterschied zu Philips ist er aber der Einzige, der auch eine Vorstellung davon hat, wie eine verfassungsgebende Versammlung (so sehr sie sich auf quantitativer Ebene unterscheiden mag) funktioniert. Und diese Erfahrung zeigt sich sofort in seiner Informationspolitik gegenüber Lercaro und durch diesen gegenüber anderen wichtigen Konzilsvätern.

Die römische Wohnung, die von Dossetti zu Zeiten der italienischen verfassungsgebenden Versammlung genutzt worden war – in der Via della Chiesa Nuova – wird so zu einer Basis für die Arbeit in jenem Umfeld; sie wird ›Bologneser Werkstatt‹ genannt werden, ein Hinweis auf die Hintergrund- und Kommunikationsarbeit, die Dossetti und Alberigo in engem Kontakt mit der Bibliothek und der Gruppe in der Via San Vitale leisten und die unter diesen Voraussetzungen in der Lage ist, eine außergewöhnliche intellektuelle Energie freizusetzen.

40 CONGAR, *Mon Journal* (wie Anm. 19), 11. Oktober 1962.

41 ALBERIGO, *L'officina* (wie Anm. 38), ad diem.

42 Ders., Giuseppe Dossetti al Concilio Vaticano II, in: Ders., *Transizione epocale* (wie Anm. 4), S. 393–502; zur zentralen Bedeutung dessen, was wie eine Episode erscheinen mag, vgl. Corrado LOREFICE, *Dossetti e Lercaro – La Chiesa povera e dei poveri nella prospettiva del Concilio Vaticano II*, Cinisello B. 2011.

Ähnlichkeiten und Unterschiede

Die Bologneser Werkstatt weist von Anfang an einige Ähnlichkeiten mit, aber auch tiefgreifende Unterschiede zu den anderen theologischen Werkstätten auf, die während der ersten Konzilsperiode und der ersten Interessensperiode zur erneuten Vorbereitung des Vaticanum II tätig sind⁴³. Wie eine breit angelegte Studie von Gómez Arteché y Catalina, die eine monographische Ausarbeitung verdienen würde, gezeigt hat, haben die ›informellen Gruppen‹ ein erhebliches Gewicht, aber ihre Zahl bleibt überschaubar⁴⁴.

Es gibt einige Informationszirkel, die den Presse- und Informationsagenturen der aktivsten Episkopate vorstehen; es gibt Themengruppen wie jene der Kleinen Brüder Jesu oder später, am Ende des Konzils, Friedensgruppen; es gibt die kleinen Kreise der Dominikaner und Jesuiten – wahre und echte ›one man bands‹ –, für welche die Namen Congar und Schillebeeckx stehen. Doch nur zwei Episkopate haben echte, organisierte, kollektive ›Denkfabriken‹: die sogenannte ›squadra belga‹ (belgische Mannschaft), welche die Leuener Professoren um den Kardinal Suenens versammelt und deren Regisseur Mons. Philips ist⁴⁵; außerdem die Gruppe der ›Anima‹, das deutsche Kolleg, wo die deutschen Periti wohnen, die nicht nur vom Präsidenten und späteren Moderator Döpfner mobilisiert werden, sondern auch vom deutschen Episkopat als Ganzem und der nie ausreichend erforschten Vielfalt seiner Vertreter⁴⁶.

Auch die Bologneser Werkstatt arbeitet für einen Konzils-Moderator vom Rang Kardinal Lercaros, und im Lauf der zweiten Phase wird sie bei den fünf Probeabstimmungen zur ekklesiologischen Frage eine zentrale Bedeutung erhalten. Auch wird sie einen Regisseur mit unbestrittener Autorität wie Dossetti haben, aber im Vergleich zu den beiden anderen Reflexionspolen wird sie eine eigene Physiognomie und eine eigene Strategie haben⁴⁷.

43 Enrico GALAVOTTI, *Il concilio continua. Giovanni XXIII e la lettera »Mirabilis Ille« del 6 gennaio 1963: introduzione e sinossi critica*, in: Alberto MELLONI (Hg.), *Tutto è grazia. In omaggio a Giuseppe Ruggieri*, Mailand 2010, S. 115–169. – Vgl. zur deutschen Textwerkstatt: Günther WASSILOWSKY, *Universales Heilssakrament Kirche. Karl Rahners Beitrag zur Ekklesiologie des II. Vatikanums*, Innsbruck 2001 (Innsbrucker Theologische Studien 59); sowie zuletzt ders., *Als die Kirche Weltkirche wurde. Karl Rahners Beitrag zum II. Vatikanischen Konzil und seiner Deutung*, München 2012 (Rahner lecture 2012), online: http://www.freidok.uni-freiburg.de/volltexte/8551/pdf/rahner_lecture_2012.pdf (Zugriff: 15.5.2013).

44 Salvador GÓMEZ ARTECHE Y CATALINA, *Grupos »extra aulam« en el II Concilio Vaticano y su influencia*, 3 Bd., Th. Fac. De Derecho, Universidad de Valladolid, 1980.

45 Claude SOETENS, *La »squadra belga« au Concile Vatican II*, Louvain-la-Neuve 1991.

46 Norbert TRIPPEN, *Joseph Ratzinger, il cardinale Frings e il concilio Vaticano II*, in: *L'Osservatore Romano*, 11. Oktober 2008.

47 Alberto MELLONI, *Procedure e coscienza conciliare al Vaticano II. I 5 voti del 30 ottobre 1963*, in: Ders. u.a. (Hg.), *Cristianesimo nella storia. Saggi in onore di Giuseppe Alberigo*, Bologna 1996, S. 313–396.

Der modus operandi

Tatsächlich ist das Vorgehen Philips', wie Claude Soetens gezeigt hat, das eines fähigen Mediators: Wie alle fortschrittlichen Theologen war er von der Möglichkeit eines Scheiterns des Konzils überzeugt. In seinem berühmten Artikel vom Januar 1963 beschreibt er die grundlegende Dialektik des Vaticanum II, in der seiner Meinung nach die »juridische Ekklesiologie« (die bis dahin für die einzige mit »Bürgerrecht« im Lehramt gehalten wurde) mit der »Communio-Ekklesiologie« (die bis zu diesem Zeitpunkt bekämpft wurde) in Beziehung gesetzt werden müsse⁴⁸. Von dort geht die Bemühung aus, Punkt für Punkt und Schritt für Schritt eine Logik des Kompromisses zu finden, die plastisch durch die außergewöhnlich große Anzahl konzessiver Nebensätze in der Konstitution über die Kirche und insbesondere in den Kapiteln über die Kollegialität veranschaulicht wird (»obwohl ...«, »dennoch ...«, »ohne dass ...«)⁴⁹.

Auf der anderen Seite drückt sich die Anima-Gruppe auf eine in dogmatischer Hinsicht raffiniertere Weise aus, hat aber auch die Vorstellung, dass es die Aufgabe der Theologen sei, die Stellung zu halten. Eine Haltung, die im dramatischsten Augenblick des Vaticanum II – der öffentlichen Verlesung der *Nota explicativa prævia* zum Kapitel III von *De Ecclesia* – den jungen Ratzinger dazu bewegen wird, das Recht und die Pflicht der Mehrheit zu unterstreichen, die ganze Konstitution abzulehnen, um so dem Papst eine Lektion zu erteilen, die für das Konzil und die Kirche verheerende Folgen gehabt hätte⁵⁰.

Die Vorgehensweise der Bologneser Gruppe ist anders: Sie versucht, weder Lercaro noch den anderen Bischöfen dogmatische Richtlinien vorzugeben, aber sie lehnt auch die Vorstellung ab, dass der Kompromiss die beste Wahrheit darstelle, die dem Konzil zur Verfügung stehe. Von diesem Bemühen rührt die frenetische Arbeit an der Analyse von Dokumenten her sowie die auch von Congar oder Willebrands vorgenommene Unterscheidung zwischen ausgereiften Themen, unausgereiften Themen und Werkzeugen, die die Akzeptanz irrtümlich für extrem gehaltener Positionen ermöglichen soll⁵¹.

48 Jan GROOTAERS, *Actes et acteurs à Vatican II*, Leuven 1988, S. 52f.

49 Jetzt die kritische Ausgabe in: Giuseppe ALBERIGO/Alberto MELLONI (Hg.), *Conciliorum œumenicorum generaliumque decreta*, Bd. 3, Turnhout 2010.

50 Giuseppe ALBERIGO, *Breve storia del concilio (1959–1965)*, Bologna 2005, und jetzt Leo DECLERCK, *Les réactions de quelques »periti« du Concile Vatican II à la »Nota explicativa prævia«* (G. Philips, J. Ratzinger, H. De Lubac, H. Schauf), im Druck in: Jean EHRET (Hg.), *Päpstlicher Primat und Episkopat. Theologie und Geschichte – Primato pontificio ed episcopato. Teologia e storia*, Libreria Editrice Vaticana, Vatikanstadt 2013; vgl. den Vorabdruck in: *Notiziario dell'Istituto Paolo VI* 61 (2011), S. 47–73.

51 Vgl. ALBERIGO, Giuseppe Dossetti (wie Anm. 42).

Einzigartig an diesem bereits gut erforschten, aber noch nicht vollständig dokumentierten Bemühen⁵² ist das Schicksal einer Forschungsarbeit über Giovanni Vincenzo Bolgeni, die von Dossetti zu Beginn der 60er Jahre angeregt wurde. Einem mentalen Schema folgend, das typisch für den katholischen Reformismus ist, spürt Dossetti, dass es selbst bei Vertretern der römischen Schule des 18. Jahrhunderts wie eben Bolgeni möglich ist, das Prinzip der vollen und höchsten Gewalt des Bischofskollegs über die ganze Kirche und somit der Verantwortung eines jeden Bischofs in der Regierung der universalen Kirche (die für eine richtige Lesart des Primats im Vaticanum I entscheidend ist) zu entdecken. Ein erster Entwurf von Dossetti selbst wird zur Grundlage einer umfangreichen Forschungsarbeit Alberigos, die in zahlreichen, auf Durchschlagpapier mit eher unprofessionellen Verfahren angefertigten Kopien während der entscheidenden Diskussion der dritten Periode unter den Konzilsvätern zirkuliert⁵³. Wegen der Lektüre dieses Werkes beschließt Pietro Parente – der furchterregende Assessor des Heiligen Offiziums, der wegen seiner Abhandlung *L'io di Cristo* (Das Ich Christi) und seiner Verfolgung Chenus von Congar als »monophysitischer Faschist« bezeichnet wurde – in der Konzilsaula einzugreifen: Er zitiert Alberigo und bricht an der konservativen Front den Widerstand gegen die Verabschiedung von *Lumen Gentium*⁵⁴.

Die Änderung der Geschäftsordnung durch Paul VI. vor Beginn der zweiten Konzilsperiode steht unter anderen Vorzeichen, ist aber trotzdem bedeutend für die Frage nach der Rolle des Bologneser ›Centro‹ bei der Wiederherstellung der internationalen Kommunikation mit der europäischen Theologie während des Konzils. Hier spielen auf der einen Seite ein Gutachten Dossettis, auf der anderen Seite die persönliche Beziehung zwischen Jedin und Alberigo eine große Rolle. Die Bologneser Gruppe erstellt die Geschäftsordnung, die der Papst dann fast ohne Änderungen genehmigt⁵⁵.

52 In Vorbereitung befindet sich ein Band, *Il concilio e la grazia*, mit den Beiträgen Dossettis zur Konzilsarbeit mit Ausnahme seines Anteils an den Beiträgen von Kard. Lercaro, die in Giacomo LERCARO, *Per la forza dello Spirito. Discorsi conciliari 1962–1965*, Bologna 1984, gesammelt vorliegen.

53 Später herausgegeben als Giuseppe ALBERIGO, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale. Momenti essenziali tra il XVI e il XIX secolo*, Florenz 1964.

54 MELLONI (ital. Hg.), *Storia del concilio* (wie Anm. 20), ad indicem, und B. LAY, *Il Papa non eletto*. Giuseppe Siri cardinale di Santa Romana Chiesa, Bari 1993, S. 384–385.

55 Giuseppe ALBERIGO, *Dinamiche e procedure nel Vaticano II. Verso la revisione del regolamento del Concilio (1962–1963)*, in: Ders., *Transizione epocale* (wie Anm. 4), S. 115–164.

»Gagner l'Italie« – »Italien gewinnen«

Dies ist im italienischen Kontext der Zweck des Dialogs und der Öffnung, deren Protagonist das ›Centro‹ ist und der durch die bei Vallecchi von L.A. Baraúna besorgte und mit einigen Schwierigkeiten veröffentlichte Ausgabe der beiden großen Kommentare zu *Lumen Gentium* und *Gaudium et Spes* Ausdruck verliehen wird. Ein Bemühen, das einer Verhaltensweise Recht zu geben scheint, von der das Tagebuch Congars heute Details preisgibt: nämlich dem großen Einsatz seitens des dominikanischen Theologen, um »gagner l'Italie«, um – durch eine unendliche Abfolge von Interventionen, Konferenzen und Präsenzen – den Widerstand gegen das Denken in großen Zusammenhängen und im internationalen Kontext zu brechen, das auf dem Konzil seinen Platz und seine neuen führenden Vertreter fand⁵⁶.

Ganz anders war die Haltung von Dossetti, der am Ende des Vaticanum II eine alles andere als begeisterte oder triumphale Interpretation geben wird: Er wird in der Tat in einer Reihe von Vorlesungen über das Konzil als Ganzes seiner Überzeugung Ausdruck verleihen, dass – abgesehen von der Konstitution über die Liturgie, der es ohne krause Kompromisse und dogmatische Verzerrungen gelungen sei, der ekklesiologischen Reflexion einen grundlegend eucharistischen Horizont zu verleihen⁵⁷ – die anderen Konzilskonstitutionen unter der unzureichenden Ausreifung der Themen litten, die sich auf einem längeren Konzil noch hätten entwickeln müssen. Daraus hätte sich auch ein wirklicher Reformwille der Konzilsmehrheit bilden können. Paul VI. habe jedoch davor Angst gehabt und dagegen seine Forderung nach einer freilich nur fassadenhaften Einstimmigkeit der Väter gesetzt und damit die unmögliche Aufgabe, die Spannungen abzubauen, auf die Zukunft verschoben⁵⁸.

56 CONGAR, Mon Journal (wie Anm. 19), 5. Mai 1966: »Ce matin, visite du P. Baraúna. Il me raconte les difficultés rencontrées par l'édition italienne de *l'Eglise de Vatican II*. Le P. Barauna devait avoir une audience pour offrir le livre au Saint-Père. L'audience ne venant pas, il s'inquiète, il voit Mgr Dell'Acqua. Il apprend qu'il y a une opposition contre cette audience. On a accusé la publication d'être tendancieuse, de diminuer la valeur de la Nota praevia, qui est l'Evangile des curialistes. Le Pape a donc fait examiner l'ouvrage par deux censeurs, dont Dell'Acqua communique les appréciations. Le premier, qui serait Ciappi, est très critique: livre tendancieux, dangereux (diminue la portée de la nota praevia). Le second, qui serait Colombo, est favorable, avec de légères réserves: c'est une ligne d'interprétation: Ratzinger diminue un peu la portée de la nota praevia. Finalement, Baraúna a eu son audience, mais le pape a été très diplomate et a fait l'homme qui voyait le livre pour la première fois.«

57 Giuseppe DOSSETTI, Per una »chiesa eucaristica«. Rilettura della portata dottrinale della Costituzione liturgica del Vaticano II. Lezioni del 1965, hg. von Giuseppe ALBERIGO, Bologna 2002.

58 Ders., Il Vaticano II. Frammenti di una riflessione, hg. von Francesco MARGIOTTA BROGLIO, Bologna 1996.

In dieser Zukunft nach dem Konzil wurde dann aber eine – tatsächlich so genannte! – ›Internationalisierung‹ vom Montini-Papst vorgeschlagen und auch umgesetzt: Er war der Auffassung, dass allein schon die Einbindung nichtrömischer und nichtitalienischer Personen in den Kurienbetrieb zu jener moralischen und geistigen Gesundung führen könne, die sich Ende der 1950er Jahre alle gewünscht hatten⁵⁹. Eine Entscheidung, die insofern Erfolg hatte, als dreizehn Jahre nach dem Konzil sogar das Papsttum internationalisiert wurde.

59 Philippe CHENAUX, *I montiniani*, in: Alberto MELLONI (Hg.), *Cristiani d'Italia. Chiesa, Stato e società 1861–2011*, Rom 2011, S. 1425–1438.

Autorenverzeichnis

Prof. Dr. Claus Arnold, Goethe Universität Frankfurt, Fachbereich Katholische Theologie, Grüneburgplatz 1, 60629 Frankfurt am Main

PD Dr. Ruth Conrad, Eberhard-Karls-Universität Tübingen, Evangelisch-Theologische Fakultät, Liebermeisterstraße 12, 72076 Tübingen

Dr. Benjamin Dahlke, Pappelweg 3, 33014 Bad Driburg

Pater Elias H. Füllenbach O.P., Dominikanerkloster St. Josef, Andreasstraße 27, 40213 Düsseldorf

Dr. Thomas Hahn-Bruckart, Johannes Gutenberg-Universität, Evangelisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz

Prof. Dr. Barbara Hallensleben, Université Miséricorde, Theologische Fakultät, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz

Prof. Dr. Leonhard Hell, Johannes Gutenberg-Universität, Katholisch-Theologische Fakultät, 55099 Mainz

Prof. Dr. Gerd-Rainer Horn, Institut d'Études Politiques de Paris (Sciences Po), Centre d'histoire, 27 rue Saint-Guillaume, 75337 Paris Cedex 07, Frankreich

Prof. Dr. Thomas A. Howard, Gordon College, Jerusalem and Athens Forum, 255 Grapevine Road, Wenham, MA 01984, USA

Dr. Johannes Hund, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Dr. Frieder Ludwig, Fachhochschule für Interkulturelle Theologie Hermannsburg, Missionsstraße 3–5, 29320 Hermannsburg

Prof. Dr. Alberto Melloni, Fondazione per le scienze religiose Giovanni XXIII, Via San Vitale 114, 40125 Bologna, Italien

Dr. Christian Nottmeier, P. O. Box 71592, Pretoria/Die Wilgers 0041, Südafrika

Prof. em. Dr. Karl Josef Rivinius SVD, Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Augustin, Arnold-Janssen-Straße 30, 53754 Sankt Augustin

Dr. Richard Augustin Sokolovski, Universität Miséricorde, Theologische Fakultät, Avenue de l'Europe 20, 1700 Fribourg, Schweiz

Dr. Bruno Steimer, Verlag Herder GmbH, Hermann-Herder-Straße 4, 79104 Freiburg

Prof. Dr. Klaus Unterburger, Universität Regensburg, Fakultät für Katholische Theologie, 93040 Regensburg

Professor Dr. Peter Walter, Albert-Ludwigs-Universität Freiburg, Theologische Fakultät, Platz der Universität 3, 79085 Freiburg

Dr. Johannes Wischmeyer, Leibniz-Institut für Europäische Geschichte, Abteilung für Abendländische Religionsgeschichte, Alte Universitätsstraße 19, 55116 Mainz

Dr. Dr. Matthias Wolfes, Herderstraße 6, 10625 Berlin

Register

1. Ortsregister

- Ägypten 394
Afrika 228, 237f., 240f., 246–250,
252–255, 400
Altena 93
Altenburg, Missouri 360, 364
Amay 284f., 288f., 443
Amedzofe 252
Amerika 14, 16–18, 22, 24, 29,
38, 44, 47, 71–77, 84, 90, 93–96,
98–102, 126, 133f., 144–149, 151,
165, 200–202, 204, 206–213, 215,
217, 220, 224, 238, 247, 249f.,
269, 279, 300, 303, 348f., 356,
358–362, 365f., 369f., 372–374,
376–378, 382–384, 388, 399, 409,
416
Amherst 247
Amsterdam 142f., 146
Andover 100
Angers 43
Angloamerikanischer Raum 93, 429
Antwerpen 110f.
Arabien 401
Armenien 16
Arras 118
Asien 195f., 213f., 218, 221, 238, 241,
244, 400
Athen 401
Atlanta 250
Australien 137, 165
Avignon 324

Baden 290
Balkan 394
Baltikum 16, 77, 86, 288
Bamberg 264
Barcelona 158, 162
Basel 73, 95, 102–104, 137, 162, 164,
312
Bayern 22, 265f., 285, 355, 374
Belgien 25, 44, 51, 107–109, 111–115,
117, 148, 155, 162, 200, 284f., 289,
444f.
Bengalen 244f.
Berea, Ohio 99
Berlin 16, 31, 56, 72, 76, 78, 82, 84,
89–91, 93, 97, 100–102, 104f., 140,
148, 151, 179, 181, 206, 209, 212,
251, 284, 294–298, 300, 302f., 323,
348, 365
Beuron 227, 288
Bielefeld 251
Birmingham 40, 424, 427
Böhmen 356f.
Bogotá 158
Bologna 24, 58, 170, 324f., 336, 435,
439f., 442–447
Bonn 17, 26, 93, 137, 192, 259–261,
263f., 266, 268f., 274, 277–280,
323, 443
Bornhem 176
Bosnien 82
Boston, Massachusetts 96, 101f.
Brasilien 162, 212
Braunsberg 66
Bremen 98, 100–102, 250–252
Breslau 303, 348f., 355f., 366
Brig 334
Brixen 347
Brühl 193
Brüssel 37, 41, 48, 107f., 111, 114,
117f., 133
Buenos Aires 158
Buffalo, New York 365–370, 379f.

- Bukarest 212, 228
 Bulgarien 277
- Canterbury 84, 304, 419
 Chalcedon 413, 415, 417, 419, 421, 425, 427f., 432
 Cambridge 31, 410, 419–422, 425
 Chester 269
 Chevetogne 284f., 288f., 443
 Chicago, Illinois 76, 249, 279, 364
 China 141f., 146, 195–230, 232f.
 Chipata 237
 Cleveland, Ohio 362, 379
 Clichy 113, 115
 Collegeville, Pennsylvania 147
 Columbus, Ohio 361f.
 Connecticut 100
 Corbara 326
 Curtea de Argeş 274
- Dänemark 75, 143, 149, 242, 254, 269, 358
 Dar-es-Salaam 158
 Den Haag 297
 Denmark Hill, London 146
 Detroit 203, 375, 377f.
 Deutscher Sprachraum 12, 14–15, 17, 20–22, 25f., 28, 48, 66, 91–95, 97–101, 126f., 131, 135, 137f., 140, 142–144, 146–148, 150, 154f., 157–159, 164f., 171, 183, 215, 282f., 285, 287f., 299, 306, 319, 321, 331, 346, 348, 352, 357, 362, 419f., 429–431, 433f.
 Deutschland 9, 14–26, 28f., 37–42, 44f., 48–51, 53–57, 59f., 65–67, 71f., 74–79, 81–87, 89–92, 94–105, 110, 125–127, 129–135, 137–144, 146–149, 154, 156, 158, 162, 164f., 171–173, 175–183, 185, 190, 192f., 196, 200, 209, 211f., 216f., 220, 222, 230, 232, 241, 246, 248, 250–254, 259–261, 263, 265–269, 274, 278, 281, 283–286, 288–290, 295–297, 299–301, 303–305, 309, 312, 323, 325, 332, 334, 337–339, 343, 346, 348, 350–352, 356, 358–367, 369, 371, 374, 377f., 380–383, 389, 402, 409–414, 418–422, 429, 431–433, 438f., 445
 Dorpat 144
 Dortmund 302
 Dresden 356, 358f., 363
 Dublin 63, 158
 Düsseldorf 177–181, 192, 251, 269, 284
 Durham 249, 272
- Edinburgh 148, 248, 260, 284, 431, 435
 Eichenberg 357
 Eichstätt 338, 348
 Einsiedeln 46
 Elsass 337f.
 Elstal, Wustermark 97
 Elzach 226
- England 17, 21, 29, 40f., 46, 72, 74f., 77, 81–84, 87, 98, 101, 110f., 137f., 141f., 158, 162, 171, 175–178, 187–190, 200, 232, 247, 263f., 267–269, 273, 276f., 289, 296, 298, 303f., 373, 402, 409–412, 419–421, 429, 431, 433
 Englischer Sprachraum 17, 26, 28, 38, 73, 82, 93–95, 98, 102, 104, 125f., 138, 147, 150f., 155, 158, 164f., 206, 215f., 245–247, 250, 263f., 266, 268, 304, 348, 362, 409–411, 419, 427, 429–431, 433f.
 Erfurt 365
 Erlangen 355, 361, 372, 374, 381f.
 Eurasien 400f.
 Europa 9, 14f., 17–19, 21–23, 26, 28–30, 37f., 47, 54, 75, 77, 89–91, 107,

- 109–111, 114, 121, 131f., 134, 139, 148f., 163f., 169, 172, 192, 195–197, 202, 204, 208, 211, 213, 215f., 220, 224, 229, 237–241, 243f., 246, 251, 253–255, 259f., 262–265, 267, 269, 276f., 288, 306, 311, 349, 387, 399–403, 406, 429, 433, 438, 443, 447
- Feldkirch 156
 Ferrara 180
 Finnland 77
 Flandern 110–112
 Flavigny-sur-Ozerain 179
 Florenz 120, 269, 273
 Fort Wayne, Indiana 363–365, 371, 373, 378, 383
 Fourah Bay 237, 241, 246, 248f., 254
 Fränkisches Reich 270
 Franken 264, 355, 378
 Frankfurt a.M. 42, 56, 151, 265, 430
 Frankreich 18, 37–48, 51, 60, 65, 74, 82, 109–111, 113–118, 120f., 141f., 148, 155–158, 161f., 164, 169, 171f., 177f., 181–183, 187–189, 193, 201, 206, 209–211, 216, 232, 251, 260–262, 265, 269, 279, 281–287, 289f., 321, 323f., 332, 337f., 385, 388, 391, 394f., 398f., 402, 405f., 438
 Französischer Sprachraum 17, 42, 47f., 50f., 103, 107, 121, 155, 157f., 215, 282, 285–289, 326, 336, 394, 405
 Freetown 246
 Freiburg i.Br. 42, 145, 153, 156, 158, 162, 216f., 225f., 229, 232f., 286
 Freising 338
 Freistadt 366, 369
 Fribourg / Freiburg im Üechtland 37, 41, 44–46, 48, 51, 95, 175–177, 182–187, 191, 230f., 393
 Froideville 230f.
 Fürth 382
- Galati 274
 Genf 102–104, 144, 269, 397
 Genouilly 184
 Gent 112, 186
 Genua 121, 439
 Ghana 251f.
 Gibraltar 274, 276
 Gießen 72f., 137, 339
 Göttingen 56, 136f., 143, 360, 375
 Gold Coast 250
 Graz 181, 183
 Griechenland 86, 149, 269, 402, 412
 Großbritannien 44, 83f., 130, 135, 140, 142, 176, 197, 246–248, 269, 297f., 300, 303f., 411, 414, 419–421, 426, 429, 431, 433
- Haber 357
 Habsburgermonarchie 182f.
 Halberstadt 365
 Halle 56, 89, 91, 100–102, 137, 148, 242, 254, 357, 360, 365, 411, 419
 Hamburg 90, 95–98, 147, 365, 373
 Hamburg-Horn 95
 Hamilton, New York 89
 Hartford, Connecticut 247
 Hawkesyard 177, 189
 Heidelberg 102, 137, 149
 Heiligenstadt 365
 Helmstedt 262
 Ho 251
 Hohenzollern, Herrschaftsgebiete der 263
 Holland 104f., 140, 142f., 160, 209, 443
 Honan 210
 Hongkong 219
 Huissen 181
- Illinois 359, 363
 Indiana 48, 361, 363f.

- Indien 141, 148, 237, 241–245, 248, 254f.
 Ingelheim am Rhein 319
 Innsbruck 56, 227, 347, 430
 Iowa 379
 Irland 165, 176
 Istanbul 398, 401, 405f.
 Italien 40, 44, 48, 57, 60, 65, 74, 120f., 141f., 155, 158, 162, 171–174, 177–179, 181, 186f., 232, 241, 263, 279, 319, 322–325, 327, 329f., 332–336, 343, 347, 352, 388, 437–444, 448
 Japan 126, 148, 158, 198, 205, 212, 217, 219, 222, 227, 229, 231–233
 Jena 357
 Jerusalem 46, 175, 183
 Juvisy 286
 Kalkar 225
 Kanada 94
 Kappadokien 400f.
 Karlowitz 393
 Karlsruhe 156, 229
 Karthago 51
 Kaskaskia 363
 Katalonien 45, 324
 Kaukasus 400f.
 Kenia 239
 Kenyon 99
 Kiel 137
 Kiewer Rus 403
 Kirchenstaat 58, 63, 172, 332
 Klagenfurt 180
 Kleinasien 400f.
 Köln 171, 229, 251, 268, 287, 290, 319, 327f., 339, 348
 Konstantinopel → Istanbul
 Kontinentaleuropa 90, 91, 433
 Kopenhagen 144
 Korsika 326
 Kortrijk 112
 Krakau 181
 Kristiania 142
 Lagos 249
 Laken 107, 110
 Landshut 95, 264
 Langenberg 94
 Lancaster 362
 Lateinamerika 151, 238, 349
 Latrobe, Pennsylvania 201
 Lauingen 171
 Lausanne 104, 284, 287, 390
 Lebanon 369
 Le Saulchoir 117–119, 193, 283, 288, 438
 Leicester 176
 Leiden 150
 Leipzig 23, 74, 89f., 96, 133, 147, 311, 357, 360, 382
 Liberia 248, 250
 Likpe-Mate 253
 Lille, Frankreich 114–117, 285
 Limburg, Belgien 112
 Limburg, Niederlande 110f.
 Limoges 324
 Lippe 252
 Liverpool 348, 373
 Löwen 26, 63, 66, 155, 162, 176–178, 189, 321, 445
 London 24, 97, 105, 130, 146, 240, 248, 269, 272, 303, 422
 Loreto 50
 Los Angeles 214
 Lüttich 348
 Lund 142
 Luxemburg 156
 Luzern 46, 161
 Lyon 45, 268, 282, 285f., 324, 439
 Lyon-Fourvière 282
 Madison, New Jersey 102

- Madrid 324, 327
 Mähren 183, 356
 Magdeburg 365
 Mailand 46, 60, 64, 120, 439
 Mainz 9, 161, 323–325, 335, 337, 339, 347, 349
 Malta 181
 Manila 182, 219, 325
 Marburg 137, 286, 296, 303, 308
 Maria Laach 54
 Mechel(e)n 112, 289f.
 Michigan 356, 362, 373, 378f.
 Milwaukee, Wisconsin 366, 369, 371
 Minnesota 208
 Missouri 94, 145, 355f., 359f., 364f., 368, 369–374, 377–384
 Mittelmeerraum 400
 Modena 439
 Mödling 227
 Molsheim im Elsass 337
 Monte Cassino 401
 Montmorency, Québec 162
 Moskau 393, 398, 403, 406
 München 37, 40f., 43, 46, 48–51, 64, 95, 126, 149, 162, 229f., 264–266, 268, 281, 323, 334, 338, 340, 374, 430
 Münster 47, 95, 161f., 231, 300, 302, 323, 334, 348

 Nagoya 214, 219
 Naher Osten 394, 400
 Namur 113
 Nanking 204, 211, 219
 Nazareth 423, 425, 427
 Neapel 319, 327–329, 331f.
 Neuendettelsau 371, 373–377
 Neukirchen 103f.
 Newark, New Jersey 361
 New Jersey 102, 361
 New York (Bundesstaat) 24, 89f., 93f., 147f., 151, 158, 188, 249, 361, 363, 366, 373, 377, 393
 New York City 24, 90, 94, 147f., 151, 158, 188, 249, 361, 363, 366, 373, 377, 393
 Nicäa 424
 Niederaltaich 285
 Niederlande 15, 25, 44f., 75, 110f., 151, 155, 161–163, 181, 204, 212, 227, 290
 Nigeria 239, 249, 422
 Nijmegen 155, 161–163
 Nördlingen 361
 Nordamerika 14, 18, 29, 38, 44, 47, 93–95, 98–100, 212, 217, 220, 356, 358–362, 365f., 370, 372–374, 376–378, 382–384
 North Tonawanda, New York 146
 Norwegen 75, 142
 Notre Dame, Indiana 48, 428, 430
 Novara 322
 Nürnberg 376, 381

 Ochsenbach 250
 Ohio 361–364
 Olvenstedt 365
 Oostende 112
 Österreich 22, 44f., 51, 142, 180, 187, 189, 212, 262, 299
 Orient 23, 26, 150, 213, 225, 229f., 233, 268, 275, 303, 385
 Orvieto 173, 319
 Oxford 31, 264, 268f., 410–414, 416f., 421f., 427

 Paderborn 286f., 289f., 323, 334
 Padua 328, 344
 Palästina 409, 425
 Paris 37, 41–43, 46–48, 89, 113–115, 132, 155f., 161, 170f., 193, 206, 284–286, 289, 319, 324, 385f., 389f., 393–399, 403f.
 Peking 195, 199–208, 210–215, 217–219, 221–225

- Pennsylvania 147, 201, 362
 Perry County, Missouri 359
 Perugia 326
 Philadelphia, Pennsylvania 147
 Philippinen 325
 Piacenza 327f., 331f.
 Piemont 191, 331
 Pittsburgh, Pennsylvania 269, 272
 Poitiers 188, 345
 Polen 45, 81, 141
 Pommern 365–367
 Portugal 242
 Potsdam 298
 Prag 327
 Preußen 19, 25, 37, 56, 71–73, 75, 78,
 94, 181, 206, 209, 262f., 295, 298f.,
 355, 358, 365–367, 369f., 378
 Princeton, New Jersey 31
 Pullach 156

 Québec 162

 Regensburg 145, 348, 352
 Reggio Emilia 439f.
 Rennes 325
 Reust 357
 Rheinland 111, 181
 Rhodesien 237
 Rieti 180
 Rochester, New York 93–98
 Römisches Reich 401
 Rom 15, 25–28, 31, 33, 38, 40f., 46f.,
 50, 53, 56–61, 63–67, 75, 78, 86,
 145, 155, 158, 162, 172, 175f., 178,
 180, 186–191, 193, 200, 202, 205–
 212, 218f., 223, 225, 227f., 261f.,
 264–270, 272, 277, 279, 287, 289–
 291, 319, 321, 323, 326, 329–332,
 334f., 338, 340f., 343–348, 352f.,
 371, 384, 435–439, 441–444, 447
 Rottenburg 164
 Rottenburg-Stuttgart, Diözese 164

 Roubaix 117f.
 Rouen 114
 Rumänien 212, 274
 Russland 19, 44, 229, 232, 262, 269,
 276f., 285, 288, 290, 299, 385–399,
 402–406

 Sachsa 365
 Sachsen-Altenburg, Herzogtum 358
 Sachsen, Königreich 355, 357f., 359–
 361, 363f., 366–369, 382f.
 Sachsen, Provinz 358, 365
 Saginaw, Michigan 356, 377–381
 Salamanca 189
 Salzburg 46
 Sambia 239
 Sankt Augustin 214, 225, 227f., 230
 Sansibar 417
 Santiago de Chile 158
 São Paulo 158, 162
 Saratow 348
 Schlesien 54, 357, 365f.
 Schottland 16f., 21, 138, 420f.
 Schwabach 374
 Schwaben 250
 Schweden 74f., 77, 139f., 142, 149
 Schweiz 24, 41, 44f., 51, 95, 102f.,
 105, 140, 142, 144, 148, 160, 175,
 183, 186f., 230f., 269, 286, 300f.,
 304, 442
 Seehof 367
 Serampore 241, 244f., 254
 Sestri Levante 209
 Shandong 210, 216
 Shanghai 146, 200, 205, 211, 215,
 219, 225
 Shantung 211
 Sierra Leone 246, 248
 Simbabwe 237
 Sizilien 352
 Skandinavien 16, 74, 141
 Slawischer Sprachraum 141, 392

- Soest 302
 Soissons 46
 Sowjetunion 386, 389, 393, 406
 Spanien 38, 41, 44f., 155, 158, 162,
 165, 182, 188f., 232, 325, 344
 Speyer 339
 Stade 361
 St. Andrews 420
 St. Chrischona 103
 Steyl 23, 205–212, 215–217, 219,
 222, 228–230
 St. Gabriel 226–228
 St. Gallen 183f.
 St. Georgen, Frankfurt 56, 156, 162,
 227, 232, 430
 St. Louis, Missouri 71f., 75f., 132f.,
 145f., 210, 355, 359, 363f., 368, 377
 Stockholm 139, 287
 St. Petersburg 263, 269, 389
 Stramberg 356
 Straßburg 80, 137, 339, 348
 St. Trond 348
 Stuttgart 164
 St. Wendel 232
 Syros 274

 Taipei 222
 Taiwan 222
 Tambaram 239
 Tanjavur 244
 Tansania 239
 Thüringen 357, 363
 Tientsin 200, 219
 Tinos 274
 Tirol 335, 347
 Togo 250f., 253
 Tokio 214
 Toledo 270
 Toulouse 43, 49, 155, 169
 Tournai 117
 Tranquebar 237, 241f.
 Trient 443

 Trier 46, 179
 Tschechien 357
 Tsingtau 220
 Tübingen 38, 45, 97, 99, 125, 127,
 131, 135, 143–145, 148, 161f., 164,
 263, 281–283, 289, 303, 340, 348,
 390
 Türkei 276f.

 Ungarn 15, 45, 165, 180, 187, 189,
 299, 346
 Uppsala 142, 300
 USA 18f., 45, 51, 72, 75–77, 82, 89,
 93f., 96, 99f., 102, 126, 140, 142,
 145, 148, 162, 164, 176, 182, 201,
 211, 222, 232, 249f., 269, 276, 348,
 359, 419, 421, 429, 431, 433
 Utrecht 142, 163

 Vanves 113
 Varazze 121
 Vatikan 24, 27, 41f., 50, 67, 120,
 154f., 192f., 206, 209, 212, 259–
 261, 263, 265–268, 270, 272, 276,
 279, 320, 335, 347, 388, 391, 435f.,
 439, 443–448
 Venlo 181
 Viterbo 326
 Vohwinkel, Wuppertal 104
 Volkenburg, Niederlande 227
 Volmarstein 96

 Walberberg 192f.
 Wales 130
 Wallace 99, 102
 Wallonien 113
 Ware 46
 Washington, D.C. 148, 348
 West Point, New York 99
 Westdeutschland 193
 Westfalen 93, 302
 Westheim 237, 241, 250, 255

- Wien 49f., 82, 145, 158, 174, 181, 183,
228, 230, 232, 345, 249, 262
- Wilhelmshöhe 76
- Winchester 269, 271
- Wisconsin 366f., 369
- Woodchester 176–178, 189f.
- Württemberg 96, 130
- Würzburg 46, 232, 264, 347f.
- Wuppertal 104f.
- Wustermark 97
- Xinbei 222
- Yenchoufu 215, 228
- Yonkers 249
- Zaragoza 46
- Zion am Mississippi 356, 359
- Zürich 95, 144, 430
- Zwimba 237

2. Personenregister

- Acton, Lord 18, 40, 265
- Adam, Karl Borromäus 281
- Afanasiev, Nikolai 397
- Agbebi, Mojola 249
- Alberigo, Giuseppe 439, 441, 443f.,
447
- Albertus Magnus 171, 229
- Alexander I. v. Russland, Zar 262
- Alexander II. v. Russland, Zar 269
- Alfaro, Juan 162
- Alfeyev, Hilarion, Metropolit 396
- Althoff, Friedrich 71–73, 75f., 78
- Anton, König v. Sachsen 358
- Anzer, Johann Baptist 228
- Aquilanti, Agostino 177–180
- Arintero, Juan González 188f., 191
- Aristoteles 333
- Arius 423
- Arndt, Ernst Moritz 81
- Arnold, Claus 154, 185
- Gómez Arteche y Catalina, Salvador
445
- Athanasius 49
- Aubert, Roger 343
- Augustin(us), Aurelius 61, 85, 169,
319
- Azikiwe, Namdi 239
- Bacon, Roger 49
- Baeta, Robert 250–253
- Baillie, Donald M. 420f., 425
- Bailly, Louis 338
- Baker, Elizabeth A. 187f.
- Baker, Joseph Allen 83, 303
- Balthasar, Hans Urs von 388
- Baraúna, L.A. 448
- Bardenhewer, Otto 46
- Bardy, Gustave 281
- Barth, Karl 286f., 290, 308
- Basilius (der Große) v. Caesarea 47,
400f.
- Batiffol, Pierre 49, 289
- Baumgarten, Emily, geb. Fallenstein
137
- Baumgarten, Michael 103
- Baumgarten, Otto 137f.
- Baur, Chrysostomus 229
- Bautain, Louis 321
- Bea, Augustin(us) 53–55, 58, 64, 66f.,
261, 290
- Beauduin, Lambert 285, 289
- Beck, Johann Tobias 103f.
- Bekker, Immanuel 90
- Bell, George 30
- Bellarmin, Robert 271, 350, 442

- Beloso, José Maria Rovira 162
 Below, Heinrich Friedrich von 367
 Benedikt XV., Papst 201f., 343
 Benedikt XVI., Papst 161f., 392,
 442f., 446, 448
 Benedikt v. Nursia 401
 Beretta, Francesco 41f., 48
 Bergen, Diego Freiherr von 206, 212
 Berger, David 188
 Bergson, Henri 142
 Berthier, Joachim-Joseph 182f.
 Bertholet, Alfred 143
 Bethune-Baker, James Franklin 419f.
 Biallas, Franz X. 210f., 213
 Bickel, Philipp 97, 98
 Bihlmeyer, Karl 282
 Binder, Gottfried 251
 Binder, J. 250f.
 Blackburn, David 260
 Blaschke, Olaf 129, 131, 259
 Bleienstein, Heinrich 228
 Blondel 157
 Blyden, Edward Wilmot 248
 Bodelschwingh, Friedrich von 389
 Boeckh, August 90
 Bolgeni, Giovanni Vincenzo 447
 Bomberger, John Henry Augustus
 147
 Bonhoeffer, Dietrich 301
 Bonifatius VIII., Papst 267, 444
 Bopp, Franz 90
 Bossuet, Bischof 262
 Bouillard, Henri 161f.
 Bourdieu, Pierre 127
 Bousset, Wilhelm 148
 Bornemann, Wilhelm 82
 Boxadors, Juan Tomás de 324
 Boyer, Charles 67
 Braig, Carl 18, 42
 Briggs, Samuel A. 28
 Brilioth, Yngve 301
 Brown, William Adams 73
 Browne, Edward Harold, Bischof v.
 Winchester 269
 Browne, Michael 67
 Browning, Don S. 149
 Bruce, E.J. 249
 Brucker, Joseph 46
 Brückner, Edmund 251
 Brugger, Walter 230
 Bruno, Giordano 141
 Bucer, Martin 261
 Buchez, Victor 325
 Bülow, Bernhard von 76, 78
 Bürger, Ernst Moritz 369
 Bulgakov, Sergij 386–393, 395–397,
 404, 406
 Bultmann, Rudolf 308, 431f.
 Burger, Georg 361
 Burke, Thomas N. 176
 Bussemer, Konrad 103
 Butler, Nicolas 76
 Butscher, Leopold 246
 Buzzetti, Vincenzo 325, 327f., 331
 Cadbury, Henry 73
 Calixt(us), Georg 262
 Calvin, Johannes 261
 Canisius, Petrus 45, 350
 Cano, Melchor 344f.
 Cardijn, Joseph 108, 110–112, 114f.
 Carey, William 244
 Castelli, Enrico 162
 Chadwick, Owen 259
 Chaillet, Pierre 281–283, 286
 Chenu, Marie-Dominique 117–119,
 193, 283, 438, 443, 447
 Chiang Kaishek (1887–1975) → Jiang
 Jieshi
 Christlieb, Max 125f.
 Christlieb, Theodor 24
 Ciappi 448
 Clemens, Franz Jakob 323
 Clöter, Ottmar Ernst 378f.

- Clougherty, Francis X. 204, 207
 Coconnier, Marie-Thomas 182
 Coda, Piero 388
 Colens, Louis 112
 Colin, Pierre 438
 Collins, John Stratfort 187f.
 Colmar, Joseph Ludwig 337
 Colombo 448
 Comaroff, Jean 240
 Comaroff, John 240
 Commer, Ernst 187, 348
 Congar, Yves 117, 119, 193, 261, 281,
 283–288, 290, 388, 391, 439, 443,
 445–448
 Conrad, Ruth 153
 Conway, John 296
 Costantini, Celso 207, 209, 215
 Cordovani, Mariano 67, 191
 Cormier, Hyacinthe-Marie 174, 180,
 184–187, 189–192
 Cornelius, Carl Adolf 95
 Cornoldi, Giovanni Maria 336f., 342,
 352
 Couturier, Paul 284–286
 Cremer, Hermann 86
 Cremers, Wilhelm 210
 Crouzel, Henri 155
 Curci, Carlo Maria 331–333, 336
 Cyprian 47, 267
- Dalferth, Ingolf U. 430
 Daniélou, Jean 155, 391
 Danset, Achille 113f.
 Dansette, Adrien 117
 Darlap, Adolf 155
 Davidson, Randall Thomas 84, 419
 De Gasperi, Alcide 440
 Deißmann, Adolf 30, 284
 De Lai, Gaetano 190
 Delitzsch, Franz 96, 104
 Dell'Acqua 448
 Dickens, Charles 137
- Diederichs, Eugen 134, 141f.
 Diels, Rudolf 300f.
 Dionysius Areopagita 47
 Döllinger, Johann Joseph Ignaz von
 18, 40, 43, 49, 259f., 263–280, 340
 Döpfner, Julius, Kardinal 445
 Döring, August 95
 Dominikus 22, 46–48, 64, 117f., 162,
 169–176, 178–188, 191–193, 281,
 283–287, 319, 323–325, 327f., 344,
 445, 448
 Donadiú y Puignau, Delfin 46
 Dorner, Isaak August 16, 24, 28, 102,
 414, 419
 Dossetti, Giuseppe 120f., 439–441,
 443–445, 447f.
 Dostojewskij, Fjodor 402f.
 Dräseke, Johann Heinrich Bernhard
 365
 Dryander, Ernst von 82
 Dubois, Louis-Ernest, Kardinal 115
 Duchesne, Louis 50f., 74
 Dürr, Lorenz 66
 Dumont, Christoph-Jean 285
- Eberhard, Matthias 179
 Edsmann, Carl-Martin 149
 Eduard VII., König v. Großbritannien
 84
 Egger, Augustin 183
 Eichthal, Auguste von 39
 Einsiedel, Detlev von 358
 Elias, Norbert 238
 Eliot, Charles William 76
 Eliot, George 137
 Emanuele, Vittorio 328
 Emerson, Ralph Waldo 142
 Erasmus v. Rotterdam 261, 351
 Erdmann, Benno 140
 Ernoult, Étienne 114
 Ernst, Adam 361–363, 369
 Eßer (Eszer), Ambrosius 175

- Esser, Thomas 18, 47, 188
 Estermann, Monika 128
 Eunomius 47
 Evdokimov 392
 Evtuhov, Catherine 388
- Fallows, Bischof 249
 Faulhaber, Michael, Kardinal 49
 Fellner, Felix 207
 Ferrari, Giacinto de 173
 Fetzner, Johann Georg 96–98
 Fick, H. 375
 Flir, Alois 346f.
 Florovskij, Georgij/Florovsky, Georges 263, 390, 397
 Flory, Charles 114
 Flournoy, Théodore 144
 Folghera, Jean-Dominique 177f.
 Fortis, Aloysius 352
 Fouilloux, Étienne 108
 Fransen, Piet 155
 Franz I., Kaiser 262
 Franzelin, Johann Baptist, Kardinal 331, 335
 Franziskus 40, 64, 141, 162, 319f.
 Freinademetz, Joseph 228
 Freppel, Charles-Émile 43
 Freundlieb, M. 229
 Frey, Christofer 116
 Freylinghausen, J.A. 243
 Friedrich August II., König v. Sachsen 358
 Friedrich Wilhelm III., König v. Preußen 262f., 366
 Fries, Samuel 139
 Frohschammer, Jakob 62, 321, 334
 Frühwirth, Andreas 174, 183–186
 Fumasoni-Biondi, Pietro 208f., 224
 Funk, Franz Xaver von 38, 45, 47
 Galen, Augustin von 285
 Garrigou-Lagrange, Réginald 67, 191, 193
 Gasparri, Pietro 203, 206
 Gaudenzio, Gelsomino 121
 Gauthier, Pater 444
 Geck, Ludwig H.A. 231
 Gehrlein, Karl 226, 229
 Geiselman, Josef Rupert 281, 390
 Gemelli, Agostino 60, 64, 439
 Gennadios, Bischof v. Argisch 274
 Georgiades, Thyrsybulos 149
 Germano, Luigi (Aloysius) 178, 180
 Gesenius, Wilhelm 89, 365
 Geyer, Carl L. 369
 Ghislieri, Michele → Pius V., Papst
 Gilmore, George William 147
 Gilson, Étienne 286
 Girgensohn, Karl 144
 Giustiniani, Agostino 171
 Gladstone, William 269, 274, 276
 Glorieux, Palémon 116
 Glossner, Michael 348
 Glover, Terrot Reaveley 419
 Goertz, Josef 225
 González, Zeferino 325
 Goodspeed, Edgar J. 73
 Gore, Charles 414–420
 Gotti, Ludovico Vincenzo 173, 325
 Goudin, Antoine 173, 324–326
 Goyau, Georges 281
 Grabau, Johann Andreas August 365–370, 375, 380–382
 Grabmann, Martin 64, 67
 Grauert, Hermann von 49, 51
 Gregor VII., Papst 267
 Gregor XIII., Papst 330
 Gregor XVI., Papst 203, 322
 Gregor v. Nazianz 400f.
 Gregor v. Nyssa 400f.
 Gregory, Caspar René 74
 Grendel, Josef 207–210, 212, 216, 218f., 223, 225, 228

- Grentrup, Theodor 228, 231
 Gresnigt, Adelbert 204
 Gribomont, Jean 443
 Grillmeier, Alois 443
 Grimm (Jacob o. Wilhelm) 90
 Grisar, Hartmann 50
 Groeben, Elisabeth 303
 Groessl, Gottfried 209
 Grosche, Robert 287, 290
 Große-Kappenberg, Alois 230
 Großmann, Georg Martin 378–381,
 384
 Grotefeld, Stefan 300f., 306
 Grotius, Hugo 262
 Gruber, Karl Friedrich 357f.
 Gründler 243
 Grüneck, Georg Schmid von, Bischof
 v. Chur 172
 Gruyter, Walter de 140, 151
 Gubelmann, Jakob Samuel 94
 Günther, Anton 62, 321, 334f.
 Guébriant, Jean-Baptiste Budes de
 201
 Guérin, Georges 113f.
 Guidi, Filippo Maria 174
 Gunkel, Hermann 125
 Gusinde, Martin 231

 Hacker 378
 Hackmann, Heinrich 146
 Haensel, Charles L.F. 247
 Häring, Gunda C. 42
 Hagenbach, Karl 102
 Halifax, Charles Lindley Wood 289
 Hall, Francis J. 416
 Hamer, H.E. 239
 Harnack, Adolf von 16, 25, 39, 53,
 60, 65, 71–87, 132, 143
 Harnack, Otto 80
 Hastings, James 125, 233
 Hatch, Edwin 74
 Hauck, Albert 147f.

 Haupt, Hans 146
 Hausberger, Karl 42, 50f.
 Haverott, Johannes 227
 Hayford, Mark Christian 249
 Hecker, Isaac Thomas 47
 Hee, Louis van 225f., 228, 230, 232f.
 Hefele, Karl Joseph, Bischof von
 Rottenburg 340
 Heiler, Friedrich 286
 Heinrich v. Gent 61
 Heinrich, Johann Baptist 324f., 339f.
 Helmholtz, Hermann von 49
 Helmstetter, Ernst 202
 Hengstenberg, Ernst Wilhelm 90
 Henninghaus, Augustin 210, 228
 Herder-Dorneich, Theophil 158
 Hergenröther, Joseph 347
 Hermann, Gottfried 90
 Hermes, Georg 321, 335
 Heron, Alasdair 431
 Herriot, Édouard 206
 Herrmann, Wilhelm 306f.
 Hertling, Georg von 45, 51
 Herzog, Johann Jakob 147f.
 Hettinger, Franz S. 172
 Hettwer, Josef 232
 Hick, John 422, 424–428, 431f.
 Hilger, Anton 225f., 228, 230, 233
 Hinnebusch, William A. 182
 Hirsch, Emanuel 432
 Hirscher, Johann Baptist 62, 335, 339
 Höfer, Josef 441
 Höffding, Harald 144
 Höfling, Johann Wilhelm Friedrich
 382
 Holl, Karl 75
 Holtzmann, Heinrich 143
 Holzhey, Carl 47
 Hommes, Jakob 216, 233
 Honorius III., Papst 169
 Hooft, Willem A. Visser 't 287
 Horton, James Africanus 247f.

- Howson, J.S. 269, 272
 Hügel, Friedrich von 40, 46
 Hünemann, Peter 162
 Hughes, Joseph 130
 Hugon, Edouard 188f.
 Hulst, Maurice d' 42–44, 50
 Humboldt, Wilhelm von 53, 56, 60,
 63, 65, 302
 Hunt, John 272
 Huntington, Samuel P. 399
 Hurst, John Fletcher 102

 Jackson, Samuel Macauley 147
 Jacobini, Kardinal 50
 Jäger, Georg 126
 Jaeger, Lorenz, Kardinal 290
 Jandel, Alexandre-Vincent 174, 176–
 182
 Janssen, Arnold 209, 228
 Janssen, Gustav 232
 Janyshev, Johannes 269
 Jedin, Hubert 441, 443, 447
 Jenkins, Paul 130
 Jeyaraj, Daniel 241, 243
 Jiang Jieshi 211
 Johannes XXIII., Papst 263, 441f.,
 444
 Johannes, Evangelist 264, 266
 Johannes Paul II., Papst 436
 Johannes v. Damaskus 275, 277
 Johnson, James 247, 249
 Jones, Edward 247
 Jordan(us) v. Sachsen 170, 179
 Joseph, Herzog v. Sachsen-Altenburg
 358
 Jostock, Paul 231
 Jowett, Benjamin 412, 414
 Junk, Nikolaus 232
 Justinian, Kaiser 401

 Kaftan, Theodor 310
 Kahnis, Karl Friedrich August 96

 Kant, Immanuel 429f.
 Kany, Roland 153
 Kasper, Walter, Kardinal 164
 Kaunda, Kenneth 239
 Kennedy, Joseph 182
 Kenyatta, Jomo 239
 Kerfoot, John 269
 Kern, Cyprian 390
 Ketteler, Wilhelm Emmanuel von,
 Bischof v. Mainz 339–341
 Kihn, Heinrich 46
 Kindermann 369
 Kinsley 137
 Kierkegaard, Søren 142
 Kiessler, Hubert 230
 Klän, Werner 355
 Klein, Felix 47
 Kleutgen, Joseph 62, 324, 332, 334–
 336, 339f., 345, 347, 349–352
 Klotz, Leopold 301
 Klügel, Gottlieb 369
 König, Franz, Kardinal 154
 Kösters, Ludwig 227
 Koffka, Kurt 144
 Konfuzius 196, 205
 Koppers, Wilhelm 230
 Koster, Dominikus 192f.
 Kralik, Richard von 49
 Kraus, Franz Xaver 18, 40
 Kraus, Johann 228f.
 Krause, Leberecht Friedrich Ehregott
 366, 369
 Krebs, Engelbert 229
 Küng, Hans 442
 Kuhn, Johann(es) Evangelist von 340
 Kuhn, Peter 161
 Kurtscheid, Bertrand 64, 66
 Kwami, Robert 250–254

 La Pira, Giorgio 120
 Lagrange, Marie-Joseph 46, 175,
 183f., 189

- Lambert, Bernard 162
 Lamennais / La Mennais, Félicité de 61, 265, 325, 328, 333
 Lampe, Geoffrey W.H. 425
 Lampedusa, Giuseppe Tomasi de 352
 Langdon, William Chancey 269
 Lanne, Emmanuel 443
 Laratine 137
 Larroca, José M. 182f.
 Lauster, Jörg 432
 Lazzati, Giuseppe 120
 Lebbe, Vincent Frédéric Marie 200
 Lehmann, Edvard 143
 Lehmann, Joseph 97
 Lehmann, Karl, Kardinal 157, 161
 Leibniz, Gottfried Wilhelm von 196, 262
 Lentz, Dominikus 178, 180
 Leo XIII., Papst 42–44, 47, 51, 63, 319f., 326, 329f., 335, 337, 341–343, 348, 437
 Lercaro, Giacomo 440, 444–447
 Leroy, Dalmace 48
 Lialine, Clément 288
 Liberatore, Matteo 331, 333f., 336
 Liddon, Henry Parry 269, 272, 277f., 412f.
 Liebau, Heike 241, 243f.
 Liebermann, Bruno Franz Leopold 337f.
 Lightfoot, Joseph Barber 410
 Lillienfeld, André de / Otto von 288f.
 Linné, Carl von 349
 Livesey, Steven J. 319
 Loebell, Friedrich Wilhelm von 76
 Löber, Gotthold Heinrich 357–359, 367f.
 Löhe, Wilhelm 355f., 360–365, 369–374, 376–384
 Löhr, Max 150
 Løgstrup, Knud E. 149
 Lohfink, Norbert 162
 Lohnbach, Albert Fachbach von 180f.
 Lohrum, Meinolf 178
 Loisy, Alfred 39, 44, 46
 Lombardo, Vincenzo 181
 Lombardus, Petrus 327
 Loofs, Friedrich 419f.
 Lossky, Vladimir 398
 Lubac, Henri de 157, 387, 391
 Ludwig II., König v. Bayern 266
 Luthardt, Christoph Ernst 96
 Luther, Martin 15–18, 27, 28, 50, 74, 86, 93, 96, 130, 133, 241–243, 246, 251, 254, 262f., 269, 274, 288, 298, 310f., 319, 332, 355–367, 369–374, 376–378, 380–384, 389, 414
 Lykurgos, Alexander 274, 276
 Maas, Hermann 301
 MacCarthy, Charles 246
 MacManus, Theodore 203
 Maeterlinck, Maurice 142
 Magedi, Moses 238
 Maldonado 350
 Mandonnet, Pierre 185
 Manser, Anselm 227
 Marbach, Franz Adolph 360
 Marcel, Gabriel 286
 Marella, Paolo 158
 Maritain, Jacques 109, 116f., 120f., 286, 288
 Marks, Benjamin Adolf 365
 Marshman, Joshua 245
 Marucchi, Orazio 187
 Marx, Karl 388
 Mattiussi, Guido 337
 Mauri, Egidio 180
 Mauriac 157
 Mausbach, Joseph 47
 Mayer, Arno 116
 McGiffert, Arthur C. 73

- McIntyre, John 428
 Meinecke, Friedrich 80
 Melanchthon, Philipp 261
 Mercati, Giovanni 47
 Mercer, L. P. 249
 Mercier, Désiré Joseph 289f.
 Metzger, Max Joseph 26, 286
 Meyer, Eduard 76, 77
 Meyrick, Frederick 278
 Michel, Leo 185
 Millard, Jakob 104
 Miller, Botaniker 90
 Minocchi, Salvatore 46
 Mitchell, Basil 427
 Möhler, Johann Adam 263, 281–283,
 288, 340
 Mohammed 246
 Montaigne, Paul-Léon-Cornelius
 210
 Montalembert, Charles René Forbes
 40, 265
 Montcheuil, Yves de 281, 286
 Montini, Giovanni Battista →
 Paul VI., Papst
 Moore, Edward C. 73
 Morris, Thomas V. 428
 Mosheim, Johann Lorenz von 247
 Mott, John Raleigh 303
 Moufang, Christoph 335, 339f.
 Mounier, Emmanuel 117, 121
 Müller, Helen 127, 140
 Münster, Sebastian 319
 Mulert, Hermann 308
 Murphy, Joseph 210f.
 Mussolini, Benito 120
- Nagel, Gustav Friedrich 103
 Nast, Wilhelm 99–101
 Natorp, Paul 296
 Neander, August Johann Wilhelm
 90f., 93f.
 Nepos, Cornelius 247
- Nevin, Robert J. 269
 Newman, John Henry, Kardinal 40,
 158, 277
 Newton, Isaac 349
 Niebuhr, Barthold Georg 49
 Niemeyer, Hermann Agathon 365
 Nitzsch, Carl Immanuel 93
 Nyerere, Julius 239
- Ockenden, Lazarus Percival 237f.
 Ockenden, Percival 237
 O’Connell, Dennis 47
 Offenberg, Gerd (?) 231
 Offenberg, Maria Elisabeth 231
 Ogawa, G. 222
 Olivetti, Marco Maria 162
 Oncken, Johann Gerhard 90–92, 98
 Orelli, Hans Conrad von 104
 O’Toole, George Barry 201f.
 Ottaviani, Alfredo, Kardinal 442
 Ottley, Robert Lawrence 414, 416f.,
 419
 Overbeck, Franz 73
 Overbeck, Julian Joseph 277
 Oxenham, Henry Nutcombe 270–
 272
- Paas, Johannes 228
 Pacelli, Eugenio → Pius XII., Papst
 Pallotti, Vincenzo 263
 Pannenberg, Wolfhart 432
 Paracka, Daniel J. 241
 Parente, Pietro 447
 Passaglia, Carlo 330, 345
 Pasteur, Louis 49
 Paul VI., Papst 120, 447–449
 Paulus, Apostel 309, 377
 Paulus, Carl Friedrich 101
 Péchenard, Pierre-Louis 46
 Pègues, Thomas 188f.
 Peitz, Detlef 173f.
 Peperzak, Adriaan Theodoor 163f.

- Perrone, Giovanni 62
 Petavius, Dionysius 340
 Peter I. (d. Große), Zar 403
 Petri, Ludwig Adolf 371, 384
 Petrus, Apostel 390
 Philips 444–446
 Pieper, Franz 384
 Pius V., Papst 172, 342
 Pius IX., Papst 177, 184, 265–267,
 272, 322, 341, 343, 444
 Pius X., Papst 41, 44, 185f., 188, 200,
 203, 343, 348
 Pius XI., Papst 46, 115, 202f., 207f.,
 215, 219, 223, 289
 Pius XII., Papst 53–56, 58, 66, 290,
 390, 439
 Plaßmann, Hermann Ernst 172, 323,
 325
 Platon 247, 336
 Plitt, Gustav Leopold 147f.
 Plütschau, Heinrich 242
 Plummer, Alfred 272, 274
 Pohle, Joseph 348
 Pope, Hugh 188–191
 Portal, Fernand 289
 Powell, Henry Clark 416
 Pozzo 177
 Prado, Norbert del 182
 Pribilla, Max 287–289
 Prodi, Paolo 443
 Prodi, Romano 437
 Prümm, Karl 227, 229
 Prümmer, Dominikus 177
 Puschkin, Alexander Sergejewitsch
 137
 Pusey, Edward Bouverie 17, 264,
 268f., 272, 277, 411f., 414, 416

 Rabeaus, Gaston 287
 Rade, Martin 82, 85, 303, 308
 Rademacher, Arnold 192
 Räß, Andreas 339

 Ragaz, Leonhard 310f.
 Rahner, Karl 154–157, 161f.
 Ramaker, Albert J. 94
 Ranke, Leopold von 90
 Raschold 251
 Ratti, Achille → Pius XI., Papst
 Ratzinger, Joseph → Benedikt XVI.,
 Papst
 Raumer, Karl Georg von 361
 Rauschenbusch, August 93–99
 Rauschenbusch, Walter 97
 Rauscher, Joseph Othmar von, Kardi-
 nal 174
 Re, Giovanni Battista, Kardinal 437
 Reichardt 247
 Reimer, Georg 140
 Reinkens, Joseph Hubert 268f.,
 273f., 276
 Reisach, Karl August Graf von, Kar-
 dinal 62, 332, 336, 338
 Renan, Ernest 339
 Reusch, Franz Heinrich 269f.
 Reymont, Wladislaw Stanislaw 141
 Ricci, Matteo 195
 Riemenschneider, Karl 102
 Riggensbach, Eduard 104
 Ritschl, Albrecht 74, 135, 308–310
 Ritter, Carl 90
 Robertson 137
 Rockefeller, John 96
 Rohner, Albert 227f.
 Rohr 369, 382
 Rohrbach, Julius 105
 Roosevelt, Theodore 72, 76
 Ropes, James H. 73
 Rose, Vincent (Jean-Baptiste) 46,
 184f.
 Roselli, Salvatore Maria 173, 324–326
 Rosmini, Antonio 62, 322, 326, 333, 337
 Rossi, Giovanni Battista de 40
 Rossum, Wilhelmus Marinus van,
 Kardinal 202

- Rousseau, Olivier 443
 Roux-Lavergne, Pierre Célestin 325
 Roy, Ramohun 245
 Rudelbach, Andreas Gottlob 358
 Rühle, Oskar 139, 143
 Rüschkamp, Felix 232
 Ruf, Norbert 222
 Ruffini, Ernesto, Kardinal 67
 Ruland, Ludwig 232
 Rushbrooke, Henry 84
 Ruskin, John 142
- Sabatier, Paul 40
 Sack, Karl Heinrich 17
 Sagner, Kaspar 327
 Sailer, Johann Michael von, Bischof v.
 Regensburg 352
 Sales, Marco 191
 Salotti, Carlo, Kardinal 207, 209,
 224
 Samkange, Stanlake 237f.
 Sand, George 137
 Sanday, William 410
 Sandford, Charles Waldegrave 274,
 276
 Sandhaus, Josef 217
 Sangnier, Marc 110
 Sanseverino, Gaetano 328f., 331
 Saint-Projet, Marc-Antoine-Marie-
 François Duilhé de 42f., 50
 Sastri, Vedanayakam 244, 254
 Sauer, Joseph 39, 41, 232
 Saul, König v. Israel 389
 Saunders, Thomas Bailey 73
 Saussaye, Pierre Daniel Chantepie de
 la 143
 Schäfer, Dietrich 76
 Schäffer, Hermann Moritz 94
 Schaezler, Constantin von 18
 Schaf(f), Philip(p) 17, 24, 72f., 148
 Schaller, Gottlieb 377f.
 Scheeben, Matthias Joseph 339
 Scheel, Otto 125
 Scheibel, Johann Ephraim 356f.
 Scheibel, Johann Gottfried 355,
 357f., 365
 Schell, Herman 349
 Scherer, Pierre 156
 Scherer, Robert 156–160, 163f.
 Scherr, Gregor von 266
 Schiele, Friedrich Michael 125
 Schillebeeckx, Edward 162, 445
 Schindler, Paul 229, 232
 Schleiermacher, Friedrich Daniel
 Ernst 53, 56, 60, 65, 135, 146,
 251, 263, 303, 431
 Schlüter, Christoph Bernhard 334
 Schlunk, Martin 251
 Schmaus, Michael 154
 Schmemmann, Alexander 390
 Schmidinger, Heinrich M. 174
 Schmidt, Wilhelm 217–221, 231
 Schmidt-Ott, Friedrich Gustav Adolf
 Eduard Ludwig 76, 80f.
 Schnabel, Franz 229
 Schoonenberg, Piet 155
 Schooyans, Michel 162
 Schopf, Otto 103f.
 Schorlemmer, Paul 284
 Schrader, Clemens 345–347
 Schreiber, D.A.W. 251
 Schreiber 95
 Schröder, Joseph 348
 Schu, Theodor, Bischof v. Yenchofu
 210, 219
 Schultes, Reginald 189
 Schwartz, Christian Friedrich 244
 Scott, Walter 137
 Sears, Barnas 89–91
 Seeberg, Reinhold 86
 Segesser, Franz von 46
 Selzer, Alois 226
 Senestrey, Ignatius von, Bischof v.
 Regensburg 348

- Serfoji II. v. Tanjavur 244, 254
 Serry, Hyacinthe 344
 Sertillanges, Dalmace/Antonin-Gilbert 47, 281
 Sherman, Charles Colebrook 147
 Sickenberger, Joseph 49
 Siebeck, Hans-Georg 149, 152
 Siebeck, Oskar 137, 143–145
 Siebeck, Paul 131, 134–140, 142f.
 Siegmund-Schultze, Friedrich 26, 83, 293–314
 Siemer, Laurentius M. 192
 Sievers, Ferdinand 381, 384
 Signoriello, Nunzio 329
 Sihler, Wilhelm 363f., 367, 371, 373, 383
 Silli, Antonino 187
 Simon v. Hinton 171
 Simon, Paul 288f.
 Smith, John 272
 Snouck-Hurgronje, Christiaan 143
 Söderblom, Nathan, Erzbischof v. Uppsala 74, 300
 Soetens, Claude 446
 Sokrates 247
 Solovyov, Vladimir 263
 Sordi, Domenico 331f.
 Sordi, Serafino 325, 331
 Soubise, Louis 162
 Springer, Klaus-Bernward 171
 Stählin, Wilhelm 144, 286
 Steffes, Johann Peter 231
 Stehle, Aurelius 202, 207, 209
 Steinkopf, Karl Friedrich 130
 Steinmann, Johannes 212
 Stendhal (Henri Beyle) 141
 Stephan, Martin 356–361, 363, 367f., 372, 382f.
 Stiglmayr, Josef 47
 Stotzingen, Fidelis Freiherr von 202
 Strauß, David Friedrich 99, 339
 Stuart, Anne 247
 Suárez, Francisco 18, 321, 336
 Suenens, Léon-Joseph, Kardinal 445
 Szabó, Sadoc 187–189
 Taine, Hippolyte 142
 Talamo, Salvatore 329
 Talbot, Edward S. 269
 Taparelli d’Azeglio, Prospero 331–333
 Tavard, George 162
 Teilhard de Chardin, Marie-Joseph Pierre 157
 Teuffenbach, Alexandra von 441
 Thaurén, Johannes 228, 232
 Tholuck, Friedrich August Got(t)reu 28, 89, 91, 102, 361, 411
 Thomas v. Aquin 18, 28, 45, 47, 61, 63–65, 68, 169, 171–175, 177, 186f., 180, 188–191, 272, 319–334, 336f., 340–344, 349, 352, 437
 Thomassin, Louis de 340
 Tillich, Paul 29
 Tolstoi, Leo 141, 402
 Toniolo, Giuseppe 50
 Tonnet, Fernand 115
 Toynbee, Arnold 298
 Trautmann, Oskar Paul 211
 Troeltsch, Ernst 25, 75, 132, 135, 139, 146, 148, 303, 305f.
 Tsai Tao, Prinz 203
 Tüchle, Hermann 282
 Turgenjew, Iwan Sergejewitsch 137
 Turmel, Joseph 39
 Turner, Bischof 249f.
 Ubaghs, Casimir 62, 322
 Ulianich, Boris 443
 Unterburger, Klaus 191, 438
 Ustorf, Werner 241
 Utili, Pater 177
 Vallecchi 448

- Vergote, Antoine (Antoon) 162
 Vincent, David Brown → Agbebi,
 Mojola
 Vitoria, Francisco de 320
 Vischer, Lukas 443
 Vorgrimler, Herbert 154, 161
- Wagner, Richard 142
 Walk, Leopold 230
 Walter, Peter 174, 437
 Walther, Carl Ferdinand Wilhelm
 355f., 359f., 363f., 367, 369–375,
 377f., 380–383
 Walz, Angelus 175
 Wang Guangmei 222
 Warren, William Fairfield 100–102
 Weber, Christoph 50
 Weber, Marianne 73
 Weber, Max 72, 75, 132, 146, 259
 Weber, Michael 365
 Wegscheider, Julius August Ludwig
 365
 Wehler, Hans-Ulrich 132
 Weis, Nikolaus 339
 Weiß, Albert Maria 175, 182–185
 Weiß, Otto 175, 186
 Wellhausen, Julius 39
 Weston, Frank 414, 417–419
 Wiest, Stephan 337f.
 Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich
 von 76
 Wiles, Maurice 422–424, 426, 428,
 431f.
- Wilhelm II., Kaiser 71f., 75f., 78, 80,
 251, 304
 Willebrands, Johannes, Kardinal
 290, 443, 446
 Willems, Boniface A. 161f.
 Williams, Rowan, Erzbischof v. Can-
 terbury 388
 Winer, Georg Benedikt 90
 Winkler, Friedrich 361f.
 Wittekind, Folkart 432f.
 Wittig, Joseph 54
 Wolff, Christian 196, 327
 Wyneken, Friedrich Conrad Dietrich
 356, 360–362, 371, 373, 377–379,
 384
- Xenophon 247
- Ying Lien Chih, Vincent 200–203
- Zahm, John 48
 Zana 237
 Zanin, Mario 205
 Zapletal, Vinzenz 183–185, 191
 Zenkovskij, Vladimir 390, 392
 Ziegenbalg, Bartholomäus 242f.
 Zigliara, Tommaso Maria 325f., 343
 Zinzendorf, Nicholas Ludwig von
 262, 310
 Zscharnack, Leopold 125, 149
 Zumpt, Karl Gottlob 90