

1. Einleitung

1.1 Katholische Kirchengeschichte – zwischen Theologie und Geschichte

Können katholische Theologen Historiker sein? Ist ein Sinn von Wirklichkeit, wie dogmengläubige Katholiken ihn unterstellen, mit historischem Wirklichkeitssinn vereinbar? Darf, wer unwandelbaren Glaubenswahrheiten anhängt, zugleich an der Wahrheit historischen Wandels festhalten? Oder schließt die eine Wissenskultur die andere aus? Läuft nicht alles auf die Alternative von Theologie *oder* Geschichte, von „heiliger Stagnation“¹ auf der einen und „unheiliger“ Dynamik auf der anderen Seite hinaus? Das Erste Vatikanische Konzil (1869/1870), das zwei „neue“ Glaubenssätze proklamierte, die lehramtliche Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des Papstes, ist zum Fanal geworden für all jene, die mit guten Gründen so dachten und bis heute denken. Die (kirchen-) historisch argumentierenden Minoritätsbischöfe seien damals, so lautet das gängige Meisternarrativ, mit ihren dogmatisierungsskeptischen Einwänden nicht durchgedrungen, weil die Mehrheit ihrer Mitbrüder schlicht verweigert habe, sich *in dogmaticis* aus der Geschichte belehren zu lassen. Ein Konzilsvater soll denn auch formuliert haben: Auf der Kirchenversammlung vom Vatikan habe das Dogma die Geschichte besiegt.² Die seitdem nicht wieder zur Ruhe gekommene Frage nach dem Verhältnis von katholischem Glauben und historischer Wissenschaft stellte sich dann mit bis heute unübertroffener Heftigkeit in der Zeit der katholischen Modernismuskrise.³ Und wie ehemals, so war auch jetzt wieder die Kirchenhistorie, dieses fragile Bündnis von Theologie und Geschichte, besonders in Mitleidenschaft gezogen. Auch nach den Jahren des akuten Modernismus und Antimodernismus setzte sich der Streit um den wissenschaftstheoretischen Status der Kirchengeschichte weiter fort. In der Folge des Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) flammte er in den 70er- und 80er-Jahren des 20. Jahrhunderts noch einmal auf. Während nun die einen ein dezidiert „heilsgeschichtlich“-theologisches Fachverständnis vertraten, postulierten andere die Kirchengeschichte als nicht-theologische, „profanhistorisch“ verführende Disziplin.⁴ Soviel bleibt festzuhalten: Bis heute ist die Kirchengeschichte eine akademische Disziplin „[z]wischen Theologie und Geschichte“ mit weitgehend ungeklärtem Schwellencharakter.⁵ Was will die vorliegende Arbeit vor dem Hintergrund dieser diffusen Ausgangskonstellation leisten? Sie versteht sich vor allem als ein Versuch, mit den Mitteln des kirchenhistorischen Faches, also im Medium der Geschichte, auf

¹ Vgl. SANDL, Stagnation.

² Es ist freilich der keineswegs unvoreingenommene Döllinger, der dieses Zitat kolportiert; QUIRINIUS [= DÖLLINGER], Briefe, 61.

³ Wegen ihres exemplarischen Charakters verdient unter den zwischenzeitlich geführten Debatten besonders diejenige Beachtung, die am Ende des 19. Jahrhunderts Franz Xaver Funk und Matthias Höhler um das „dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte“ führten; vgl. WOLF, Ende; DERS., „Kriterium“.

⁴ Vgl. zu diesen Konfliktlinien etwa KOTTJE (Hg.), Kirchengeschichte; zu dem meist als „Heilsgeschichtler“ angeführten Hubert Jedin vgl. HOYER, Kirchengeschichte; Victor Conzemius hat seinen „profanhistorischen“ Standpunkt in jüngerer Zeit deutlich relativiert; vgl. Victor CONZEMIUS, Art. Kirchengeschichte, in: EICHER (Hg.), Handbuch, 370–377.

⁵ WOLF, Theologie; zur evangelischen Perspektive vgl. BLESSING, Kirchengeschichte; neuere Ansätze zur Einholung des Problems etwa bei DELGADO, Weg; KÖRTNER, Theologie; NOWAK, Kirchengeschichte.

dessen Grundlagen zu reflektieren. Der Verfasser glaubt damit einen eigenen Beitrag zur wissenschaftlichen Selbstverständigung der katholischen Kirchengeschichte erbringen zu können. Ein skizzenhafter Überblick über die drei großen Entwicklungsphasen, die das deutschsprachige historische Denken vom Anfang über die Mitte bis zum Ende des 19. und dem Beginn des 20. Jahrhunderts durchlief, soll dabei zunächst zur problemgeschichtlichen Hinführung dienen (Kap. 1.2). Es wird sich zeigen, dass der Spannungsbogen, der dabei entsteht, der Sache nach mitten in die noch immer mit großer Intensität geführten Debatten um den so genannten Historismus hineinleitet (Kap. 1.3).⁶ Warum sich gerade ein Blick auf den unter ganz spezifischen Bedingungen stehenden historischen Diskurs innerhalb des Katholizismus um 1900 anbietet, um nicht nur die Kirchengeschichte ein Stück weit über sich selbst aufklären zu helfen, sondern zugleich die Möglichkeiten katholischen Geschichtsdenkens überhaupt auszuloten, soll dann in einem weiteren Schritt herausgearbeitet werden (Kap. 1.4). Die ganze Fragestellung wird schließlich in biographisch-vergleichender Zuspitzung operationalisiert (Kap. 1.5). Was in den darauf folgenden Untersuchungsgängen in dreifachem Anlauf (Kap. 2–4) geschieht, ist im Grunde nichts anderes, als dass anhand des Verhältnisses von katholischer Theologie und Geschichtswissenschaft ein exemplarischer Spezialfall des viel weiteren Problemfeldes von Religion und Moderne bedacht wird. Was genau heißt also und zu welchem Ende studiert man „katholischen Historismus“?

1.2 Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert

Auch für das 19. Jahrhundert als dem Jahrhundert des „Historismus“ gilt: „Am Anfang war Napoleon.“⁷ Die politischen und sozialen, aber auch die geistigen und religiösen Grundlagen Alteuropas, die, obwohl selbst über Jahrhunderte gewachsen, in weitgehend unhinterfragter Geltung gestanden hatten, waren durch die Französische Revolution, die napoleonischen Kriege und die umfassenden Erschütterungen, die davon ausgingen, unwiderruflich in Bewegung geraten. Sie ließen sich durch restaurative Neuordnungsversuche, wie sie der Wiener Kongress im Jahre 1815 unternahm, nicht einfach wiederherstellen.⁸ Die ganz reale Erfahrung, dass nicht nur im Kleinen, sondern auch im Großen, was gewesen, geworden war und also auch wieder vergehen konnte; das den Zeitgenossen mit unwiderstehlicher Macht sich aufdrängende, schlechthin alles in sich einbegreifende Bewusstsein historischer Kontingenz war in hohem Maße mitverantwortlich dafür, dass dem neuen Jahrhundert eine ausgeprägte Sensibilität für alles Geschichtliche als Erbgut zuteilwurde. Der unter veränderten und ständig weiter sich verändernden Verhältnissen Orientierung suchende Blick richtete sich fortan wie von selbst in die Vergangenheit, um von dort aus wieder in die Gegenwart und weiter in die Zukunft gelenkt zu werden. Nur aus diesen anfänglichen Bedingungen heraus lässt sich der fulminante Aufstieg begreifen, den die Geschichts-

⁶ Vgl. zum Begriff sowie zur Begriffsgeschichte OEXLE, Überlegungen; Überblicksdarstellungen und Diskussionsstände zum Gesamtphänomen bieten SCHNÄDELBACH, Geschichtsphilosophie; MURRMANN-KAHL, „Herr“.

⁷ NIPPERDEY, Geschichte.

⁸ Vgl. die knappen kirchengeschichtlichen Überblicke von SCHATZ, Kirchengeschichte, 15–26; DERS., Säkularisation, 13–58; WOLF, Kirchengeschichte, 91–121.

wissenschaft in dem zwischen Aufklärung und Romantik oszillierenden Zeitalter und dann das ganze weitere Jahrhundert hindurch erlebte.⁹

Als eines der wichtigsten Gründungsdokumente und als Programmschrift dessen, was man später mitunter als „Historismus“ bezeichnet hat, darf ein Akademievortrag angesehen werden, den Wilhelm von Humboldt (1767–1835) am 12. April 1821 „Ueber die Aufgabe des Geschichtschreibers“ hielt. „Das Geschäft des Geschichtschreibers in seiner letzten, aber einfachsten Auflösung“, so hatte Humboldt damals formuliert, sei „Darstellung des Strebens einer Idee, Daseyn in der Wirklichkeit zu gewinnen.“¹⁰ Die wirkungsgeschichtliche Tragweite dieses aus Motiven des deutschen Idealismus gespeisten, geschichtsreligiös fundierten Gedankens von den „Ideen“, die sich in der Geschichte „verwirklichten“, kann zumindest für die deutsche Geschichtswissenschaft im 19. Jahrhundert kaum überschätzt werden.¹¹ Er erlaubte ja, die allgegenwärtige Erfahrung von historischen Brüchen zu verarbeiten, indem ein dahinter verborgenes Element der Kontinuität vermutet wurde, das zu entdecken niemand anders berufen war als der Historiker. Die idealrealistisch-organologische Geschichtsauffassung, die sich an diese Vorstellung anknüpfte, blieb, angefangen bei der historischen Rechtsschule eines Friedrich Carl von Savigny (1779–1861), das gesamte 19. Jahrhundert hindurch im historischen Diskurs nachhaltig wirksam.¹² Auch der wohl prominenteste Fachvertreter Leopold von Ranke (1795–1886), der mit dem von ihm stark gemachten historischen Objektivitätsideal seinerseits einen ungeheuren Einfluss auf die zünftige Geschichtswissenschaft ausübte, lässt sich zwanglos in diese Traditionslinie einordnen. Sah er doch in der Geschichte, „abgesehen von gewissen unwandelbaren ewigen Hauptideen“, eine Reihe von „leitenden Ideen“ am Werk, die „nichts anders bezeichnen, als [...] die herrschenden Tendenzen in jedem Jahrhundert“.¹³

Eine solche höchst zeitgemäße Auffassung von der Geschichte trat zu Beginn des 19. Jahrhunderts aber auch in der katholischen Geisteswelt hervor. Schon zwei Jahre vor Humboldts Rede, im Jahre 1819, hatte der Theologe Johann Sebastian von Drey (1777–1853), der als der Begründer der so genannten katholischen Tübinger Schule gilt – auch er, wie jener, unter dem Einfluss des deutschen Idealismus –, dazu einen Anfang gemacht, indem er betonte, dass „das gesammte Christentum – nach Geschichte und Lehre – als etwas Positives und Gegebenes [...] zunächst nur empirisch-

⁹ Vgl. JAEGER/RÜSEN, *Geschichte*, 11–40.

¹⁰ VON HUMBOLDT, *Aufgabe*, 605; vgl. IGGERS, *Geschichtswissenschaft*, 62–85.

¹¹ Vgl. HARDTWIG, *Geschichtsreligion*. „Die Weltgeschichte ist nicht ohne Weltregierung verständlich“, so begründete Humboldt. „Für die menschliche Ansicht, welche die Plane der Weltregierung nicht unmittelbar erspähen, sondern sie nur an den Ideen erahnden kann, durch die sie sich offenbaren, ist daher alle Geschichte nur Verwirklichung einer Idee, und in der Idee liegt zugleich die Kraft und das Ziel; und so gelangt man, indem man sich bloss in die Betrachtung der schaffenden Kräfte vertieft, auf einem richtigeren Wege zu den Endursachen, welchen der Geist natürlich nachstrebt. Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Ideen seyn, nach allen Seiten hin, und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag, und der Lauf der Begebenheiten kann nur da abbrechen, wo beide einander nicht mehr zu durchdringen im Stande sind.“ (VON HUMBOLDT, *Aufgabe*, 600 u. 604f).

¹² Vgl. TROELTSCH, *Historismus*, Bd. 1, 483–536.

¹³ VON RANKE, *Epochen*, 61 u. 66; vgl. IGGERS, *Geschichtswissenschaft*, 86–119; JAEGER/RÜSEN, *Geschichte*, v.a. 34–39; 81–86; MUHLACK, *Ranke*; SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie*, 34–48.

historisch erkannt werden“ könne.¹⁴ „Zur eigentlichen Wissenschaft“, so hatte er hinzugefügt, „erhebt sich die empirisch historische Kenntniß des Christentums, wenn sein Inhalt auf eine Idee zurückgebracht, und aus dieser in gehöriger Deduktion des Einzelnen dargestellt wird.“¹⁵ Anders als dann bei Humboldt sollte es aber nach Drey gerade nicht der Historiker sein, der die „Idee“, in diesem Falle des Christentums, aus der Geschichte zu erkennen habe, nicht der historisch, sondern der systematisch arbeitende Theologe.¹⁶ Man wird aus diesem Grund nur mit sehr begrenztem Recht von einer „Ähnlichkeit des Programms“ von Humboldt und Drey sprechen dürfen.¹⁷ Es war eigentlich erst Dreys Meisterschüler, der Tübinger und Münchener Kirchenhistoriker Johann Adam Möhler (1796–1838), der „die Idee strenger als eine in der Geschichte wirkende und aus ihr hervortretende Kraft“ und daher als dem Historiker zugängliche Größe dachte.¹⁸ Seit den späten 1820er-Jahren fasste Möhler die gesamte (Kirchen-) Geschichte mithilfe eines christozentrisch zugespitzten Idealrealismus als einen gottmenschlichen Organismus auf.¹⁹ Man wird in Anbetracht der enormen Wirkung, die Möhler auf das katholische Geschichtsdenken im 19. Jahrhundert ausübte, durchaus davon sprechen dürfen, dass durch ihn gewissermaßen der katholische Zweig der deutschen historischen Schule begründet worden ist.

Die revolutionären Proteste der Jahre 1830/1831 in verschiedenen europäischen Ländern kündigten dann das Scheitern zumindest der politischen Restauration an; liberalere Kräfte gewannen an Auftrieb. Auf kirchlich-katholischem Gebiet verschärfte sich im Gegensatz dazu die religiöse Restauration des Ultramontanismus, die auf einen weltanschaulichen Papstsuperiorismus hinauslief.²⁰ Die vielfältigen kirchlich-theologischen Aufschwünge, an denen bislang aufklärerisch und romantisch, staatskirchlich, liberal und ultramontan inspirierte Katholiken gleichermaßen teil genommen hatten, erreichten in den 30er-Jahren des 19. Jahrhunderts einen „Höhepunkt“, traten aber zugleich in eine entscheidende Zeit der „Krisis“ ein.²¹ Die gegen den französischen liberalen Katholiken Hugues Félicité Robert de Lamennais (1782–1854) gerichteten Enzykliken „Mirari vos“ (1832) und „Singulari nos“ (1834), das

¹⁴ VON DREY, Einleitung, 40; vgl. dazu BRUNNER, Kirchenbegriff, 87–93; GEISELMANN, Schule, 192–223; 280–302; SEELIGER, „Studien“; STOCKMEIER, Kirchengeschichte, 97–101; DERS., Kirchenväter, 139–141; zu Drey vgl. KESSLER/FUCHS (Hg.), Theologie; zu den verschiedenen evangelischen und katholischen Tübinger Schulen vgl. KÖPF, Schulen; zur katholischen jetzt auch WARTHMAN, Schule.

¹⁵ VON DREY, Einleitung, 41; vgl. auch DERS., Geist.

¹⁶ VON DREY, Einleitung, 38.

¹⁷ STOCKMEIER, Kirchengeschichte, 98f.

¹⁸ SCHEFFCZYK, Weg, XVII; zu Möhler vgl. SCHEELE, Möhler; Manfred WEITLAUFF, Art. Möhler, Johann Adam, in: NDB 17 (1994), 616–620; Hubert WOLF, Art. Möhler, Johann Adam, in: BBKL 5 (1993), 1584–1593.

¹⁹ Vgl. MÖHLER, Vorlesungen, Bd. 1, 3–8; vgl. dazu BRUNNER, Kirchenbegriff, 93–121; CORNELISEN, Offenbarung; GEISELMANN, Schule, 15–43; 74–91; 280–302; 323–342; GRITZ, Kirchengeschichte; HOLZEM, Weltversuchung, 69–139; MÜLLER, Geschichtlichkeit; STOCKMEIER, Möhler; DERS., Kirchengeschichte, 101–107; DERS., Kirchenväter, 141–145.

²⁰ Vgl. SCHATZ, Kirchengeschichte, 65–74; DERS., Säkularisation, 58–81; WOLF, Kirchengeschichte, 121–123; vgl. zum Ultramontanismusbegriff den forschungsgeschichtlichen Überblick von FLECKENSTEIN/SCHMIEDL, Ultramontanismus, sowie LILL, Ultramontanismus; Klaus SCHATZ, Art. Ultramontanismus, ultramontan, in: LThK³ 10 (2001), 360–362; WEBER, Ultramontanismus; zu den Grenzen, die der mit Begriffen wie „Ultramontanismus“ auf der einen, „Liberalismus“ auf der anderen Seite einhergehenden Dichotomisierung des katholischen Spektrums um die Jahrhundertmitte gesetzt sind, vgl. KÖSTER, Fall, 206–220.

²¹ WEITLAUFF, Theologie, 176.

Breve „Dum acerbissimas“, mit dem 1835 die Lehre eines durchaus kirchlich-konservativ gesonnenen theologischen Aufklärers, des Bonner Dogmatikers Georg Hermes (1775–1831), verworfen wurde, und weitere ähnliche Maßnahmen markierten auf der weltkirchlichen Ebene eine von Papst Gregor XVI. (1831–1846) forcierte Ultramontanisierungswelle, die aber nicht nur „von oben“ initiiert wurde. Sie empfing auch „von unten“ Anstöße, worauf etwa lokale Großereignisse wie die Trierer Rockwallfahrt des Jahres 1844 hindeuten. Auch in den verschiedenen kirchlichen und theologischen Kreisen, die das katholische Geistesleben bislang geprägt hatten, vollzogen sich nun konservative Wenden.²² Die Auseinandersetzungen zwischen katholischer Kirche und preußischem Staat, die schon 1837 im „Kölner Ereignis“ kulminiert waren, als Clemens August Droste zu Vischering (1773–1845), der Erzbischof von Köln, durch preußische Exekutivbeamte inhaftiert worden war, besiegelten in Deutschland das Ende der restaurativen Fiktion eines Bündnisses von Thron und Altar. Damit setzte sich eine Entwicklung fort, die insgesamt „zu einer stärkeren ultramontanen Ausrichtung des deutschen Katholizismus führte und eine Verschärfung der konfessionellen Gegensätze zur Folge hatte“.²³

All diese in komplizierter Weise miteinander verwobenen Entwicklungsprozesse auf dem politischen und religiösen Feld blieben auch auf das historische Denken nicht ohne Einfluss. Sie markierten in dieser Hinsicht den Auftakt eines neuen, bis in die 1870er-Jahre hinein währenden Zeitabschnitts, der durch das Jahr 1848 in zwei etwa gleich große Hälften unterteilt wird. Man hat geglaubt, diese gesamte etwa 40-jährige Periode in historiographiegeschichtlicher Perspektive durch die Tatsache charakterisieren zu können, dass im Jahre 1841 „Die römischen Päpste“ von Leopold von Ranke auf den „Index der verbotenen Bücher“ gesetzt wurden, eine Maßnahme, die als die grundsätzliche „Abkehr der römischen Kirche im Allgemeinen und des deutschen Katholizismus im Besonderen von der modernen Wissenschaft Berliner Prägung“ zu interpretieren sei, ja sogar als die „Kriegserklärung des in der Jahrhundertmitte auftrumpfenden Ultramontanismus an die moderne Geschichtswissenschaft in Deutschland“ überhaupt. Während die protestantische Mehrheit der deutschen Historiker in den folgenden Jahrzehnten weiterhin auf „Verwissenschaftlichung und Professionalisierung“ gesetzt habe, habe sich die katholische Minderheit in der „ultramontanen Epoche“ zwischen „Kölner Wirren“ und Kulturkampf ganz auf „Konfessionalisierung und Rekonfessionalisierung“ verlegt.²⁴ Es dürfte indes angemessener sein, in dem

²² Vgl. etwa zu Tübingen, wo sich die „Möhlerianer“ gegen die „Aufklärer“ durchsetzten, REINHARDT, Fakultät, 22–32.

²³ WOLF, Kirchengeschichte, 125; vgl. ebd., 123–127; ferner SCHATZ, Säkularisation, 81–95.

²⁴ MUHLACK, Historismus, 194f u. 201; vgl. auch schon DERS., Geschichtskultur. Wenn Muhlack in dem letztgenannten Beitrag auf der einen Seite von einer römisch-katholischen „Absage an die moderne Geschichtswissenschaft“ spricht, so will dies nicht recht mit der „Anerkennung der Historisierung als einer Grundtendenz des Jahrhunderts“ zusammen gehen, die er den ultramontanen Historikern auf der anderen Seite durchaus zubilligt, und ebenso wenig mit ihrem „Bestreben, Geschichte wissenschaftlich zu betreiben, nicht unter das Berliner Niveau zu fallen“ oder aber mit der „Anerkennung der Verwissenschaftlichung und der Professionalisierung der Geschichte“ auch durch sie. Die Schwierigkeit, die Muhlack sieht, dürfte nicht allein und nicht zuletzt in einer ultramontanen „Disziplinierung“ zu suchen sein, der die katholischen Historiker ihm zufolge ausgesetzt waren (ebd., 116; vgl. auch ebd., 118), sondern weitaus tiefer. Vielleicht lässt sich die Auseinandersetzung um Rankes „Päpste“, die der Frankfurter Historiker letztlich als einen Konflikt zwischen moderner Wissenschaft und katholischem Ultramontanismus liest, besser als ein solcher um zwei konkurrierende Optionen religiöser Wissenschaftsfundierung verstehen. Das Beispiel Rankes selbst lehre ja, so erläutert Muhlack, dass „positive Religiosität und mo-

angesprochenen Zeitraum ganz allgemein von einem hochgradig politisierten und, eng damit verbunden, stark konfessionalisierten Geschichtsdiskurs zu sprechen, der aber gerade aus dieser Wettbewerbssituation heraus sowohl auf der eher katholischen als auch auf der eher protestantischen Seite eine starke Verwissenschaftlichungs- und Professionalisierungsdynamik entfaltete. Seit nämlich der restaurationspolitisch stabilisierte Status quo, wie gesehen, ins Wanken geraten war, hatte sich erneut die alte Frage nach einer möglicherweise in der Zukunft zu erreichenden deutschen Einheit in den Vordergrund des historischen Interesses geschoben. Diese aber konnte entweder in der Richtung einer kleindeutschen Lösung unter preußischer Führung oder in der Richtung einer großdeutschen Lösung unter Einschluss Österreichs angestrebt werden. Weil beide Optionen häufig eng mit dem jeweiligen konfessionellen Standpunkt verkoppelt waren, dürfte die Rede von einem eher kleindeutsch-protestantischen und von einem eher großdeutsch-katholischen Diskursstrang, die sich seit den 30er-Jahren historiographisch geltend zu machen begannen, im Kern durchaus angebracht sein. Auf beiden Seiten verbanden sich wissenschaftlicher Objektivitätsanspruch und politisch-religiöses Parteilichkeitsbekenntnis. Die preußisch-kleindeutsche Schule der Geschichtswissenschaft hatte unumstrittene Größen des Faches aufzubieten wie Johann Gustav Droysen (1808–1884), Heinrich von Sybel (1817–1895) oder Heinrich von Treitschke (1834–1896), die allesamt Protestanten waren. Von einer „eunuchischen Objektivität“, wie Droysen, der führende theoretische Kopf der „Preußen“, nun über Ranke spöttelte, wollten diese nichts mehr wissen. „Ich will“, so explizierte Droysen in seiner „Historik“ programmatisch, „nicht mehr, aber auch nicht weniger zu haben scheinen, als die relative Wahrheit meines Standpunktes, wie mein Vaterland, wie meine religiöse, meine politische Überzeugung, meine Zeit mir zu haben gestattet“.²⁵ Häufig ist der Rang der daneben stehenden österreichisch-großdeutschen „Schule“ unterschätzt worden, der jedoch „weit über den eines sekundären Nebenzweiges deutscher Geschichtswissenschaft des neunzehnten Jahrhunderts“ hinausging.²⁶ Die Vertreter der „ersten Generation“ dieser Großdeutschen, die zwischen

dernes historisches Denken alles andere als unvereinbar waren“ (DERS., Historismus, 195). Der „rankesche Gott“ aber „führte keine außer- oder überhistorische Existenz; er steckte vielmehr in der Geschichte selbst, war ihr immanent, bedeutete im Grunde nur ein anderes Wort dafür, dass Geschichte aus sich selbst heraus erkennbar und insofern sinnerfüllt sei: ‚Geschichte als Sinn‘. [...] Dieser aus idealistischen und romantischen Wurzeln entsprungene Immanenzgedanke“, so Muhlack, „war das Erkennungszeichen des neuen Historismus.“ (ebd., 188). Was Muhlack dagegen weniger nachvollziehbar erscheint, ist das von dem römischen Gutachter im „Fall Ranke“ vorgebrachte Argument, dass der Berliner Historiker „in den Taten der Kirche und des Papsttums nur ganz natürliche und menschliche Dinge sieht und dabei jeden Einfluß einer höheren Macht ausschließt“ (ebd., 182). Der geschichtsimmanente Gott, wie Ranke ihn sich dachte, war damals, so wird man schließen dürfen, Muhlack zufolge mit der modernen Wissenschaftsauffassung vereinbar, ein transzendenter Gott dagegen, der noch dazu so frei wäre, gelegentlich in die Geschichte einzugreifen, gar noch mittels einer von ihm selbst eingesetzten Kirche, nicht. Das Problem wäre, so betrachtet, allerdings nicht, wie Muhlack meint, gewissermaßen eine ultramontane Verirrung innerhalb der katholischen Kirche, sondern in der letzten Auflösung die Frage nach der Wissenschaftstauglichkeit des jüdisch-christlichen Gottesbegriffs im Allgemeinen, möglicherweise auch des katholischen Kirchenbegriffs im Speziellen.

²⁵ DROYSSEN, *Historik*, 236; vgl. SCHNÄDELBACH, *Geschichtsphilosophie*, 89–113; zur preußisch-kleindeutschen Schule vgl. DOERING-MANTEUFFEL, *Frage*, 53–59; IGGERS, *Geschichtswissenschaft*, 120–162; JAEGER/RÜSEN, *Geschichte*, 86–92.

²⁶ BRECHENMACHER, *Geschichtsschreibung*, 12; vgl. zur österreichisch-großdeutschen Richtung neben Brechenmacher immer noch VON SRBIK, *Geist*, Bd. 2, 33–73; ferner MARCHAL, *Historiker*, v.a. 178–189.

1830 und 1848/1849 hervortraten, darunter Historiker wie Johann Friedrich Böhmer (1795–1863), Friedrich Emanuel Hurter (1787–1865), August Friedrich Gfrörer (1803–1861), Constantin Höfler (1811–1897) und Johann Joseph Ignaz von Döllinger (1799–1890), waren entweder selbst katholisch oder standen zumindest für eine stark katholisierende Tendenz.²⁷ Zurecht hat der evangelische Theologe Ernst Troeltsch (1865–1923) darauf hingewiesen, dass diese beiden im mittleren 19. Jahrhundert dominierenden geschichtswissenschaftlichen Richtungen bei allen Unterschieden, die sich zwischen ihnen geltend machten, einander doch zumindest dahingehend sehr ähnlich waren, dass die eine wie die andere dem organologischen Geschichtsdenken des Jahrhundertbeginns bleibend verpflichtet war. Die „politischen Historiker der preußischen Schule“ hätten, so Troeltsch, mit Blick auf die nationale Einigungsbewegung das politische „Ideal aus der organischen Entwicklung der Nation herauszuholen“ versucht, das „Ziel ganz im Sinne der Organologie schon in das ‚Wesen‘ der deutschen Geschichte“ verlegt „und die Herauentwicklung dieses Zieltriebes [...] mit einem intuitiven, dem empirischen Material sich anschmiegenden Entwicklungsbegriff“ geschildert. Es sei daher „nicht bloß preußische Parteilichkeit, wenn die Konstruktion die Richtung auf Klein-Deutschland einschlägt, sondern das Bedürfnis nach einem konstruktiven und organischen Zusammenhang überhaupt, der das Ergebnis des Zieltriebes schon in den Ansatz aufnimmt“. Aber auch die Großdeutschen seien nicht anders verfahren, „nur daß ihr Entwicklungsbegriff weniger bestimmte Anlagen und Ziele konstruieren“ konnte, „weil sie kein erkennbares Ergebnis vor sich“ hatten.²⁸ Es waren die „alten Begriffe“ der historischen Organologie, die hier wie dort wieder auftauchten, „nur unphilosophischer, naiver, anschaulicher, empirischer und auch willkürlicher gebraucht“,²⁹ als zu Beginn des Jahrhunderts. Erst wenn beide Richtungen, die größere kleindeutsche und die kleinere großdeutsche, zusammen gesehen werden, kommt jedenfalls die deutsche Geschichtswissenschaft in der Mitte des 19. Jahrhunderts in hinreichender Vollständigkeit in den Blick.

²⁷ „Katholische Geschichtsschreibung, sofern sie sich auf deutsche Geschichte bezieht, steht im neunzehnten Jahrhundert, und zumal vor 1871, auf prinzipiell großdeutscher Basis; großdeutsche Geschichtsschreibung hinwiederum, sofern sie aus anderen Wurzeln entspringt, nähert sich dem Katholizismus mindestens an, wenn sie nicht geradezu ‚überläuft‘.“ (BRECHENMACHER, *Geschichtsschreibung*, 35).

²⁸ TROELTSCH, *Historismus*, Bd. 1, 523f; zur Problematik der geringeren Erkennbarkeit des konfessionellen Standpunktes im Falle der Kleindeutschen vgl. das von BRECHENMACHER, *Geschichtsschreibung*, 23f, Gesagte: „Während die kleindeutsche Historiographie ohne weiteres nur als kleindeutsche, also in ihrer konkret politischen Zielsetzung begreifbar wird, während deren übergeordnete Dimension, obwohl natürlich existent, aufgrund dieser alles beherrschenden politischen Zielsetzung leicht zu übersehen ist, nötigt das Bestreben, die großdeutsche Historiographie zu verstehen, geradezu, deren Vertreter als Exponenten einer übergeordneten katholizistisch-konservativen Weltanschauung zu begreifen, die sich – als Konsequenz dieser Weltanschauung und des damit notwendig verknüpften Geschichtsbildes – 1848/49 nur im großdeutschen Lager wiederfinden konnten und dort in verschiedenen Modifikationen bis in die siebziger Jahre, zum Teil weit darüber hinaus verharteten. Anders ausgedrückt: während sich die kleindeutsche Historiographie zwischen 1848/49 und 1871 als solche weitgehend selbst trägt, weil sie als Ausdruck einer politisch starken Idee auftritt, deren Durchsetzungskraft offen zutage liegt, kann die großdeutsche sinnvoll nur als Symptom eines größeren weltanschaulichen Zusammenhangs erscheinen. Sie um diese Dimension zu reduzieren, bedeutete, ihr mit Unverständnis gegenüberzustehen. Ihr diese Dimension zu verweigern, bedeutet tatsächlich, sie zum hoffnungslosen, ja eigentlich lächerlichen kleineren Bruder jener anderen, kleindeutsch-borussianischen Historiographie herabzuwürdigen, auf deren Seite nun einmal der Geist der Zeit unverrückbar stand.“

²⁹ TROELTSCH, *Historismus*, Bd. 1, 525.

Ein nicht zu unterschätzendes Verschärfungsmoment stellte in der weiteren Entwicklung das vorläufige Scheitern der nationalen Einigung im deutschen Bund dar, welche die Frankfurter Nationalversammlung schon im kleindeutschen Sinne beschlossen hatte.³⁰ War die 48er-Revolution in dieser politischen Hinsicht für die einen ein großer Misserfolg, so stellte sie für die anderen nicht nur einen politischen Erfolg dar, sondern zugleich einen solchen von ganz unerwarteter religiöser Tragweite. Mit Recht ist gesagt worden, dass der „ultramontane deutsche Katholizismus“ eigentlich „ein Kind eben dieser Revolution von 1848 und ihren bürgerlichen Freiheiten“ gewesen sei.³¹ Erst jetzt begann endgültig, was man den „Siegeszug des Ultramontanismus“ genannt hat.³² Auch der kleindeutsch-großdeutsche Gegensatz trat erst jetzt „aus einem Stadium der Latenz in eines der Virulenz“ über.³³ Diese sowohl politisch unentschiedene als auch religiös aufgeheizte Lage kam der „zweiten Generation“ der großdeutschen Historiker durchaus entgegen, die zwischen 1848 und 1870/1871 in den Personen von Onno Klopp (1822–1903), Carl Adolf Cornelius (1819–1903), Julius Ficker (1826–1902), Johannes Janssen (1829–1891) und Hermann Hüffer (1830–1905) zur ersten hinzutrat.³⁴ Wissenschaftsgeschichtliche Berühmtheit erlangte vor allem die hierher gehörende, zwischen Heinrich von Sybel und Julius Ficker ausgetragene Kontroverse um die Beurteilung des mittelalterlichen Kaisertums, die „wesentlich dazu bei[trug], der katholischen und großdeutschen Geschichtsschreibung den Ruf wirklicher Wissenschaftlichkeit zu erobern“.³⁵ Von entscheidender Bedeutung war indes, dass sich das Spektrum des katholischen Ultramontanismus schon sehr bald innerlich zu diversifizieren begann. Auf der einen Seite standen nun jene, die sich mit den aus der Revolution für die Kirche hervorgegangenen Freiheiten im Staate zufrieden gaben, auf der anderen solche, die eine weitergehende, vollständige Freiheit der Kirche gegenüber dem Staat erreichen wollten.³⁶ Es ging im Grunde um den alten Streitpunkt, wie die beiderseits anerkannte geistliche Superiorität der Kirche aufzufassen sei, ob im relativen oder im absoluten, im gemäßigt- oder im radikal-ultramontanen Sinne. Musste die Kirche, anders gefragt, eine gewisse Eigenständigkeit der nicht-kirchlichen „Welt“ in Wissenschaft, Politik und Kultur im Grundsatz anerkennen, oder war sie verpflichtet, in allen diesen Bereichen auf der vollen Unterwerfung der „Welt“ unter ihre eigenen Maßstäbe zu beharren?

Es war zum guten Teil einer Rede zuzuschreiben, die der gemäßigt-ultramontane, „liberalisierende“ Döllinger auf einer Münchener Versammlung von theologischen Gelehrten im Jahre 1863 über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ hielt, dass sich diese innerkirchliche Polarisierung zu einem regelrechten

³⁰ Vgl. SCHATZ, Kirchengeschichte, 74–85; DERS., Säkularisation, 96–106; WOLF, Kirchengeschichte, 121–146.

³¹ WOLF, Kirchengeschichte, 130; vgl. ebd. 127–131.

³² SCHATZ, Kirchengeschichte, 74–85.

³³ BRECHENMACHER, Geschichtsschreibung, 21.

³⁴ Vgl. ebd., 28.

³⁵ Vgl. BRECHENMACHER, Gegenwart, 52; dazu auch KLEIN, Aktualität. „Dies bedeutet nicht“, so fügt BRECHENMACHER, Gegenwart, 52, ausdrücklich hinzu, „dass die ältere Generation katholisch-(oder katholizistisch)-großdeutscher Historiker wissenschaftlich nichts geleistet habe oder hätte leisten können. [...] Aber Julius Ficker war doch – von Johann Friedrich Böhmer vielleicht abgesehen – der erste ‚echte‘ Historiker dieser Richtung, den die dominant meinungsbildenden Vertreter der Ranke-Schule als prinzipiell auf gleicher Augenhöhe stehend anerkannten.“

³⁶ Vgl. REINHARDT, Fakultät, 32–36; WOLF, Kirchengeschichte, 132f.

Gegensatz verdichtete. Zugleich mit dem Siegeszug des Ultramontanismus war ja innerkatholisch derjenige der Neuscholastik, der Philosophie und Theologie der „Vorzeit“, einhergegangen, die oft als der auf das wissenschaftliche Gebiet übertragene radikal-ultramontane Papstabsolutismus interpretiert worden ist.³⁷ Döllinger inszenierte nun das faktisch weitgehend ungeklärte Verhältnis dieser „römischen“ zu der von ihm als „deutsch“ bezeichneten Theologie, der er sich selbst zurechnete, rhetorisch brillant als einen vollständigen Widerspruch, als den Widerspruch nämlich einer alten und veralteten, analytischen, scholastischen Methode auf der einen und der neuen, synthetisch-konstruktiv verfahrenen auf der anderen Seite, die den „dogmatischen Stoff mit echter kritisch geläuterter Geschichte und philosophischer Spekulation“ durchdrang.³⁸ Er vereinnahmte also die Kompetenz, das historische Denken in der Theologie zu repräsentieren, allein für die eigene Richtung. Nur sie sei, wie er meinte, zu dem Gedanken fähig, dass die Theologie ein Organismus ist, der „zwar einen unvergänglichen und unwandelbaren göttlichen Kern“ besitze, den sie aber selbst „nur in der umhüllenden Schale gebrechlichen Forschens und menschlich beschränkten Erkennens darzubieten“ verstehe.³⁹ Unverkennbar schöpfte damit auch Döllinger aus jenem organischen Geschichtsdenken, zu dem er „Römern“ und „Scholastikern“ schlicht jede Befähigung absprach. Mittels des Narrativs von der schlechthinnigen Unvereinbarkeit von historischem und scholastischem Denken, das eine immense Wirkmacht entfalten sollte, trug Döllinger, seiner ursprünglichen Versöhnungsabsicht zum Trotz, massiv dazu bei, die innerkirchlichen Fraktionierungen auf historischem, philosophischem und theologischem Gebiet zu vertiefen. Er arbeitete damit, wie sich zeigen sollte, ungewollt einem absolut verstandenen Ultramontanismus, dessen Gegner er war, in die Hände. Denn es waren seine Einlassungen, die

³⁷ Vgl. zur Neuscholastik BERGER, Thomismus, 109–122; CORETH, Schulrichtungen; Ulrich G. LEINSLER, Art. Scholastik, I. Scholastik/Neuscholastik, in: TRE 30 (1999), 361–366; PEITZ, Anfänge; Otto Hermann PESCH, Art. Thomas von Aquino/Thomismus/Neothomismus, in: TRE 33 (2002), 433–474; SCHMIDINGER, „Scholastik“, 48–52; UNTERBURGER, Lehramt, 200–222; WALTER, Philosophie. CORETH, Schulrichtungen, 402f, zählt als die wichtigsten Grundüberzeugungen neuscholastischer Philosophie stichpunktartig auf: „Realismus der Erkenntnis, aus der Erfahrung abstraktive, auch metaphysische Begriffsbildung und transzendente Erkenntnis; die Möglichkeit der Metaphysik im Sinne einer philosophischen Wissenschaft vom ‚Seienden als Seienden‘ (ens qua ens), daher von grundsätzlich allem, was ist (omne ens), und seinen Seinsbestimmungen (unum, verum, bonum); Erkenntnis Gottes als des absoluten, transzendenten und personalen Seinsgrundes (ens a se, esse in se subsistens) und des freien Schöpfers der Welt; Geistigkeit der menschlichen Seele, ihre Funktion als Wesensform des Leibes (anima forma corporis), ihre Freiheit, Personalität und Unsterblichkeit; daher im Wesen (der ‚Natur‘) des Menschen, also ontologisch begründete Ethik, sowohl Individual- als auch Sozialethik. Schon durch diese Grundpositionen hebt sich die scholastische Philosophie von vielen anderen, gerade im 19. und 20. Jahrhundert vertretenen Denkrichtungen ab und tritt als gewisse Einheit christlichen Philosophierens auf.“

³⁸ DÖLLINGER, Vergangenheit, 475; vgl. dazu AUBERT, Licht, 683–695; BISCHOF, Theologie, 62–87; NEUFELD, Schule, 684f u. 693–695; SCHWAIGER, Gelehrtenversammlung; WOLF, Kirchengeschichte, 135f; zu Döllinger vgl. auch GRAF, Döllinger. Die Scholastik hatte nach Döllinger zu keiner Zeit „ein harmonisches, dem innern Reichtume der geoffenbarten Heilswahrheiten entsprechendes Lehrgebäude zu schaffen“ verstanden (DÖLLINGER, Vergangenheit, 448). Inzwischen aber sei, so sein bekannt gewordenes Bild, „das alte von der Scholastik gezimmerte Wohnhaus [...] baufällig geworden, und ihm kann nicht mehr durch Reparaturen, sondern nur durch einen Neubau geholfen werden; denn es will in keinem seiner Teile mehr den Anforderungen der Lebenden genügen“. Dieser Neubau freilich sei „noch nicht fertig, wenn auch Bausteine dazu in Fülle vorhanden sind und viele Hände sich bereits emsig rühren“ (ebd., 474f).

³⁹ Ebd., 444.

den Anlass für das päpstliche Breve „Tuas libenter“ an den Erzbischof von München und Freising vom 21. Dezember 1863 gaben, worin nicht nur zum ersten Mal die Vorrangstellung der scholastischen Methode innerhalb der Theologie festgeschrieben wurde. Auch die folgenreiche Vorstellung, „dass als unfehlbare regula fidei nicht nur die feierlichen Konzilsentscheidungen, sondern auch die konstante Lehre der Päpste oder des mit dem Papst vereinten Episkopats“, ja dass selbst „die allgemeine und konstante Lehre bewährter Theologen [...] bereits als Glaubenssatz“ zu gelten habe, die in der wissenschaftlichen Arbeit entsprechend zu würdigen war, wurde hier „erstmal kirchenamtlich“ formuliert.⁴⁰ Einige der hier vorgelegten Sätze gewannen dadurch weiter an Gewicht, dass sie 1864 in den „Syllabus“ Pius' IX. (1846–1878) einwanderten, eine Kompilation von durch den Papst verurteilten liberalen „Zeitirrtümern“, die als ein Höhepunkt des extremen Ultramontanismus gelten kann.⁴¹

Einen deutlichen Einschnitt, der die dritte und letzte Phase des 19. Jahrhunderts einläutete, stellten gleich in zweierlei Hinsicht die Jahre um 1870 dar.⁴² Vielen Zeitgenossen schien es nämlich, als ob das seit 1869 tagende Erste Vatikanische Konzil in Gestalt der Lehrsätze von der Unfehlbarkeit und dem Universalepiskopat des römischen Bischofs, von denen bereits die Rede war, geradezu den Papstabsolutismus des strengen Ultramontanismus dogmatisiert habe.⁴³ Kurz nach dem Konzil ging dann im Zuge der italienischen Nationalstaatsgründung der Kirchenstaat unter, wodurch der eben noch in seiner religiösen Autorität befestigte Papst aller politischen Macht verlustig ging. Hinzu kam, dass am Ende des deutsch-französischen Krieges von 1870/1871, der zur Suspendierung des Konzils durch Pius IX. führte, die kleindeutsche Reichsgründung stand, die schon seit dem kriegerischen Sieg des protestantischen Preußen über das katholische Österreich im Jahre 1866 immer wahrscheinlicher erschienen war. Der Hohenzollernkönig Wilhelm I. (1871–1888) wurde zum deutschen Kaiser proklamiert. Diese fast gleichzeitige Klärung der Verhältnisse auf der katholischen Kirchen- und auf der deutschen Nationalebene hatte in den nun einsetzenden, regional in ganz unterschiedlicher Intensität ablaufenden Kulturkämpfen zwischen Staat und Kirche zwar zunächst eine weitere Eskalation zur Folge, ermöglichte aber nach deren Abklingen in den späten 1870er-Jahren zugleich eine vergleichsweise Beruhigung des konfessionellen Klimas in Deutschland und damit unmittelbar auch des dortigen Geschichtsdiskurses.⁴⁴ „Die kleindeutsche Geschichtsschreibung mündete in den fortan dominanten Strom nationalliberaler Historiographie, für die nichts Selbstverständlicheres existierte als das Bismarcksche Kaiserreich.“⁴⁵ Für die katholischen Historiker aber stand die nachfolgende Zeit durchaus nicht, wie gemeinhin angenommen wird, durchgehend unter dem Vorzeichen einer politischen und/oder religiösen Niederlage. Es gab zwar in der Tat auf der einen Seite nicht wenige (Kirchen-) Historiker, die die Beschlüsse des Konzils nicht akzeptieren, die sich aber rasch mit dem kleindeutschen Reich identifizieren konnten. Meist wähl-

⁴⁰ UNTERBURGER, Lehramt, 194f.

⁴¹ Vgl. BISCHOF, Theologie, 88–121, v.a. 115f mit Anm. 57; WOLF, Kirchengeschichte, 143–146; DERS., Syllabus.

⁴² Vgl. SCHATZ, Kirchengeschichte, 85–119; WOLF, Kirchengeschichte, 146–152.

⁴³ Vgl. SCHATZ, Vaticanum; DERS., Konzilien, 215–262.

⁴⁴ Vgl. zur Kulturkampfthematik BAUMER, Kulturkampf; BECKER, Kulturkampf; KISSNER, „Probierrände“; MORSEY, Kulturkampf; SCHATZ, Kirchengeschichte, 43f; DERS., Säkularisation, 123–140; WOLF, Kirchengeschichte, 157–159.

⁴⁵ BRECHENMACHER, Geschichtsschreibung, 22f.