

Gradmesser der Wissenschaftlichkeit oder Gefährdung der Wahrheit?

Zur Diskussion um die historische Kritik in der (früh-)neuzeitlichen Theologie

Bernward Schmidt

Was macht Theologie zur Wissenschaft? Und wie erreicht sie Wissenschaftlichkeit im Sinne von intersubjektiver Nachvollziehbarkeit, methodisch geregeltem Vorgehen in logischer Ableitung von Sätzen und argumentativer Vertretbarkeit?¹ In der Geschichte der Theologie spielte dabei die Entwicklung und intensive Diskussion der historischen Kritik eine nicht zu unterschätzende Rolle. Fragt man also nach der Entwicklung der Theologie als (oder: zur?) Wissenschaft, hat der Blick in die Geschichte ihrer Disziplinen einiges beizutragen – nicht im Sinne eines „Lernens aus der Geschichte“, wohl aber, um Argumente und Gegenargumente aus der Vergangenheit zu prüfen und mit deren Hilfe Antworten für die Gegenwart zu entwickeln. Schon aufgrund der begrenzten Möglichkeiten menschlicher Erkenntnis wird die Theologie für ihre Forschungsergebnisse nicht beanspruchen, sie seien unverrückbare Wahrheit, wohl aber, dass ihnen Wahrheit eignet. In dieser Selbstbescheidung mag ein Anfang von Weisheit liegen.

Der Historischen Theologie kommt im Prozess der Theologie naturgemäß insofern Bedeutung zu, als sie im weitesten Sinne die Entwicklung von Glauben, Theologie und Kirche eben aus der Binnenperspektive der Theologie zu untersuchen hat.² Vor diesem

¹ Poser, Hans: Art. Wissenschaft, Wissenschaftstheorie, in: LThK. Bd. 10, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 2001, 1243f.

² Zur Diskussion um Methoden des Faches und seine Position in der Theologie u. a. Schatz, Klaus: Ist Kirchengeschichte Theologie?, in: ThPh 55 (1980), 481–513; Kasper, Walter: Kirchengeschichte als Historische Theologie, in: Ders.: Theologie und Kirche, Mainz 1987, 101–116; Holzem, Andreas: Die Geschichte des „gegläubten Gottes“. Kirchengeschichte zwischen „Memoria“ und „Historie“, in: Leinhäupl-Wilke, Andreas / Striet, Magnus (Hg.): Katholische Theologie studieren: Themenfelder und Disziplinen, Münster 2000, 73–103; Wolf,

Hintergrund sollen an dieser Stelle einige Stationen der Diskussion um die historische Kritik als Methode innerhalb der neuzeitlichen Theologie skizziert werden. Dahinter steht die Überzeugung, dass „Wissenschaftlichkeit“ in allen Disziplinen immer wieder neu im Diskurs definiert und wissenschaftliche Erkenntnis prozesshaft gedacht werden muss.³

1. Anfänge historischer Kritik

Die Anfänge der historischen Kritik sind – insbesondere mit Blick auf die Auslegung der biblischen Texte – bereits bei Origenes zu beobachten, der die Methoden des philosophischen Kommentars auf den Bibeltext anwandte und damit größten Einfluss auf die spätantike Bibelauslegung nahm.⁴ Formen von Kritik sind zudem auch im Mittelalter zu beobachten, etwa in der Schule von St. Victor.⁵ Mit besonderer Energie und Wirkung wurden diese Traditionen des Umgangs mit Texten allerdings erst von humanistischen Gelehrten aufgegriffen und fortgeführt. Bekanntlich hatte das Motto „ad fontes“ seit dem 15. Jahrhundert zu erheblichen gelehrten Anstrengungen auf dem Feld der philologischen Textkritik geführt, die auch für

Hubert: Was heißt und zu welchem Ende studiert man Kirchengeschichte?, in: Kinzig, Wolfram u. a. (Hg.): *Historiographie und Theologie. Kirchen- und Theologiegeschichte im Spannungsfeld von geschichtswissenschaftlicher Methode und theologischem Anspruch*, Leipzig 2004, 53–65; Jaspert, Bernd (Hg.): *Kirchengeschichte als Wissenschaft*, Münster 2013.

³ Siehe die Beiträge in: Mulsow, Martin / Rexroth, Frank (Hg.): *Was als wissenschaftlich gelten darf? Praktiken der Grenzziehung in Gelehrtenmilieus der Vormoderne*, Frankfurt a. M. 2014.

⁴ Fürst, Alfons: *Origenes – der Schöpfer christlicher Wissenschaft und Kultur. Exegese und Philosophie im frühen Alexandria*, in: Ders.: *Von Origenes zu Hieronymus und Augustinus. Studien zur antiken Theologiegeschichte*, Berlin 2011, 81–114.

⁵ Chazan, Mireille / Dahan, Gilbert (Hg.): *La méthode critique au Moyen Âge*, Turnhout 2006; Reboiras, Fernando Domínguez: *Der eine Text und die Pluralität der Deutungen. Der Literalsinn der Schrift zwischen Humanismus und Scholastik*, in: Mooney, Hilary Anne-Marie u. a. (Hg.): *Theologie aus dem Geist des Humanismus (FS Peter Walter)*, Freiburg i. Br.; Hauschild, Wolf-Dieter: *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte, Bd. 1: Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh 1995, 573 (Andreas von St-Victor).

die Bibelauslegung Folgen zeitigen sollten. Exemplarisch für die philologische Kritik des Bibeltextes seien hier Lorenzo Valla (ca. 1405–1457) und Erasmus von Rotterdam (ca. 1466–1536) genannt, dessen Edition und Übersetzung des Neuen Testaments zwar nicht einzigartig waren, aber doch große Wirkung in der Reformationszeit entfalten sollten; sie standen paradigmatisch für eine neuartige Herangehensweise an den heiligen Text.⁶ Dafür stehen ebenso die großen philologischen Leistungen der Polyglotten des 16. Jahrhunderts, der 1514 erschienenen Polyglotta Complutensis und der späteren Polyglotta Regia (1569–1572), die den Text des Neuen Testaments in vier bzw. fünf Sprachen boten. Ihren Niederschlag fanden diese Bemühungen dann etwa in den Bibelauslegungen des spanischen Jesuiten Juan Maldonado (1533–83), der die Auffassung vertrat, man könne protestantischen Häresien nicht mit scholastischer, sondern nur mit sauberer positiver (biblischer) Theologie begegnen.⁷

Die philologische Kritik des Bibeltextes steht somit am Anfang des „Eindringens“ der kritischen Methode in die Theologie – und damit eines genuin nicht-theologischen Elementes, dem theologische Relevanz schwer abzusprechen ist. Denn der philologische Kritiker der Frühen Neuzeit verstand sich als Spezialist für Text- und Sprachverwendung, und als solcher, „nicht als theologisch loyaler Gelehrter“ sah er sich berechtigt, über Urgestalt und Bedeutung von Texten zu befinden.⁸ Doch sollte man sich hüten, Philologie und Theologie zu strikt zu trennen: Vielmehr sollte Philologie dazu dienen, den eigentlichen Sinn der Worte so genau wie möglich zu erfassen.⁹ Vor diesem Hintergrund machte sich z. B. Lorenzo Valla

⁶ Erasmus, Desiderius: *Novum Instrumentum* (1516) (Faksimile-Neudruck, eingeleitet von H. Holeczek), Stuttgart-Bad Cannstatt 1986. Hierzu etwa Bentley, Jerry H.: Erasmus' Annotations in *Novum Testamentum* and the Textual Criticism of the Gospels, in: ARG 67 (1976), 33–53; Walter, Peter: *Theologie aus dem Geist der Rhetorik. Zur Schriftauslegung des Erasmus von Rotterdam*, Mainz 1991, 125–129; Cummings, Brian: *The Literary Culture of the Reformation. Grammar and Grace*, Oxford 2007, 104–110.

⁷ Reventlow, Henning: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3: *Renaissance, Reformation, Humanismus*, München 1997, 205. Zu Maldonado: Schmitt, Paul: *La Réforme catholique. Le combat de Maldonat (1534–1583)*, Paris 1985.

⁸ Jaumann, Herbert: *Bibel- und Literaturkritik in der Frühen Neuzeit*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 49 (1997), 127.

⁹ Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3 (s. Anm. 7), 22.

daran, Handschriften des Neuen Testaments zu vergleichen und an einer Revision des lateinischen Vulgata-Textes zu arbeiten, um dem heiligen Text zu seiner ursprünglichen Aussagekraft (*graeca veritas*) zu verhelfen; das Anliegen des Erasmus bei seiner griechisch-lateinischen Ausgabe des Neuen Testaments ist ganz ähnlich gelagert.¹⁰ Die Kritik von Vallas Zeitgenossen Poggio Bracciolini (1380–1459), er vergesse vor lauter Philologie die Rücksicht auf die Heiligkeit des Textes, greift daher zwar zu kurz, ist aber zukunftsweisend.¹¹

Neben der Bibelkritik erfuhren im 16. Jahrhundert aber auch die Texte der Kirchenväter ähnliches Interesse, die nicht nur im Kontext der Reformation, sondern – für die katholische Theologiegeschichte letztlich bedeutsamer – in demjenigen des Gnadenstreits diskutiert wurden.¹² Auf die Inhalte dieses Streits ist hier nicht näher einzugehen, es mag der Verweis genügen, dass es analog zu Grundfragen der reformatorischen Theologie um das Verhältnis von göttlicher Gnade und menschlicher Mitwirkung auf dem Heilsweg ging.

Doch der gegenüber den reformatorischen Konfessionen wie auch im innerkatholischen Streit notwendige Rekurs auf die Ursprünge der Kirche und die Lehre der Kirchenväter warf nicht zuletzt die Frage nach der adäquaten theologischen Methodik auf, womit die später noch näher zu erläuternde Einteilung der Theologie in *theologia positiva* und *theologia speculativa* einhergeht. Zum einflussreichen methodischen Theoretiker der Theologie wurde vor diesem Hintergrund der Spanier Melchior Cano (1509–60) mit seinem Werk *De locis theologicis*, in dem er mit den zehn Fundorten der Prinzipien der Theologie die gesamte Bandbreite des Themas

¹⁰ Walter: *Theologie aus dem Geist der Rhetorik* (s. Anm. 6), 125–129; ders.: „Quelle“ oder „Steinbruch“? Über den Umgang der Dogmatik mit der Bibel, in: Ders., *Syngammata. Gesammelte Schriften zur Systematischen Theologie*, hg. v. Thomas Dietrich u. a., Freiburg i. Br. 2015, 126; Evans, Gillian R.: *Problems of Authority in Reformation Debates*, Cambridge 1992, 44.

¹¹ Monfasani, John: *Criticism of Biblical Humanists in Quattrocento Italy*, in: Rummel, Erika (Hg.): *Biblical Humanism and Scholasticism in the Age of Erasmus*, Leiden 2008, 15–38.

¹² Ruhstorfer, Karlheinz: *Sola gratia. Der Streit um die Gnade im 16. Jahrhundert, seine Auswirkungen für die Neuzeit und seine Virulenz für die Gegenwart*, in: *ZKTh* 126 (2004), 257–268; ders.: *Der Gnadenstreit „de auxiliis“ im Kontext*, in: Burkard, Dominik / Thanner, Tanja (Hg.): *Der Jansenismus – eine „katholische Häresie“? Das Ringen um Gnade, Rechtfertigung und die Autorität Augustins in der frühen Neuzeit* (RST 159), Münster 2014, 57–69.

„Schrift und Tradition“ aufschlüsselt.¹³ Beiden, der Schrift und der Tradition, hatte das Trienter Konzil gleichermaßen konstitutive Funktion für den Glauben der Kirche zugewiesen; die vielfältigen Spielarten und Fundorte der Tradition (Apostel, Konzilien, römische Kirche, Scholastiker, Philosophen, „Profangeschichte“ etc.) haben nun eine wichtige theologische Funktion, denn: „Ad confutandos haereticos major vis in traditione, quam in scriptura est.“¹⁴ Und um mit all diesen Fundorten der Prinzipien der Theologie richtig umgehen zu können, ist historische Kenntnis unabdingbar.¹⁵

Die Tradition ist also zu einem Kernbegriff der frühneuzeitlichen (katholischen) Theologie geworden, die ebenso durch das protestantische *sola scriptura* wie durch die Ansprüche einer sich absolut setzenden spekulativen Theologie herausgefordert wurde. Dem setzt Cano sozusagen ein Grundsatzprogramm für historische Theologie entgegen: Weder die Schrift noch die Traditionen können richtig verstanden werden, wenn man nicht eine gewisse Kenntnis der Geschichte hat. Denn hier geht es zugleich um die christliche bzw. katholische Identität, die ja durch Schrift und Traditionen gebildet wird und die es zu bewahren und zu verteidigen gilt. Wer also die Geschichte nicht kennt und historische Methoden nicht anzuwenden versteht, setzt letztlich in seinem Theologie-Treiben die eigene religiöse Identität aufs Spiel. Die Arbeit mit der kritischen Methode greift so über den Bereich der Philologie hinaus auf denjenigen historisch-inhaltlicher Kritik. Freilich setzt dies voraus, dass sich Kritik an die theologischen Vorgaben hält und im von der Dogmatik vorgegebenen Rahmen der Orthodoxie bleibt. Doch kann man dies realistisch erwarten?

Der Germanist Herbert Jaumann hat zwei Optionen der Kritik des Bibeltextes erläutert, zwei Ziele sozusagen, zu denen Kritik kommen konnte: Erstens die „Kritik der heiligen Texte als eine Art Optimierungsleistung [...] zur Befestigung des Glaubens“, worunter insbesondere die Herstellung philologisch zuverlässiger Texte zu verstehen ist; zweitens „Kritik als progredierende Auflösung einstiger

¹³ Reverendissimi D. Melchioris Cani Episcopi Canariensis [...] De locis Theologicis Libri duodecim, Salamanca 1563.

¹⁴ Cano: De locis theologicis (s. Anm. 13), 106.

¹⁵ Ebd., 321: „[...] a lectore postulo, ut mihi concedat esse in libris sacris loca plurima, quae sine historiae humanae cognitione expediri non queunt.“

dogmatischer Interpretationen“, womit Jaumann die Relativierung der Dogmatik durch die Historisierung ihrer einzelnen Positionen meint. Schlussendlich kommt er zu dem Ergebnis: „Freilich hängen beide Positionen [...] zusammen, und zwar so, dass die zuerst genannte die subjektive Selbstcharakterisierung einer Praxis ist, die de facto auf die zweite Position hinausläuft.“¹⁶

Mit anderen Worten: Mochten auch die Theoretiker der kritischen Methodik eine Ebenendifferenz zwischen philologischer und inhaltlicher Kritik propagieren und in „unbefangener Rationalität“ diese Ebenen trennen, so konnten die Hüter der Orthodoxie in allen Konfessionen just diese Position nicht teilen. Kritische Methode, die für Wissen um die Vergangenheit essentiell ist, hatte also nicht nur das Potential zur Stärkung von Glaubenspositionen in sich, sondern auch zu ihrer Infragestellung.

2. Positive Theologie als Problem für die Rechtgläubigkeit?

Zwischen den Polen einer Befürwortung von kritischer Methode und Wahrung der kirchlichen Traditionen bzw. Glaubenspositionen bewegen sich im 17. und 18. Jahrhundert vor allem die Anleitungen und Ordnungen zum Theologiestudium. Die *Ratio Studiorum* der Jesuiten von 1599, die lange Zeit als maßgeblich für das Theologiestudium gelten konnte, schrieb den Exegeten etwa vor, den Text der Vulgata zu verteidigen, den das Trienter Konzil als maßgeblich für die Theologie vorgeschrieben hatte.¹⁷ Zugleich sollte man zwar die Schrifttexte nach dem Litteralsinn erklären, wenn aber Päpste oder Konzilien einen Sinn als den buchstäblichen festgelegt hatten, sollte dies im Sinne einer *norma proxima* auch die Exegeten binden.¹⁸ Da zugleich die strenge Orientierung an der *Summa theologiae* des Thomas von Aquin vorgeschrieben und typisch historisch-kritische

¹⁶ Jaumann: Bibelkritik und Literaturkritik (s. Anm. 8), 131.

¹⁷ Edition: *Ratio atque institutio studiorum Societatis Iesu* (1599), ed. Ladislaus Lukács (Monumenta paedagogica Societatis Iesu; 5 / Monumenta historica Societatis Iesu; 129), Rom 1986, 355–454.

¹⁸ Reventlow: *Epochen der Bibelauslegung*, Bd. 3 (s. Anm. 7), 209; Padberg, John W.: *Development of the Ratio Studiorum*, in: Duminuco, Vincent J. (Hg.): *The Jesuit Ratio Studiorum. 400th Anniversary Perspectives*, New York 2000, 80–100.

„Hilfswissenschaften“ wie Chronologie und Topographie als unnütz abgelehnt werden, ist klar ersichtlich, dass die positive Theologie hier den zweiten Platz hinter der spekulativen Scholastik einnehmen musste.

Kritik an diesem Konzept wurde seit dem späten 17. Jahrhundert laut. Dass die Mauriner hier eine Vorreiterrolle einnehmen, verwundert angesichts ihrer Bedeutung für die katholische Gelehrsamkeit nicht.¹⁹ Um 1700 hatte sich die Einteilung der Theologie in die *theologia positiva*, die Glaubenswahrheiten aus der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche zu erheben hatte, und die *theologia speculativa* durchgesetzt, die diese Wahrheiten voraussetzte und mit Hilfe von Vernunft und Philosophie nach Konvenienzmotiven suchte, um sie glaubwürdiger zu machen.²⁰ Dabei gilt, dass positive Theologie noch nicht zwingend die Anwendung einer historisch-kritischen Methodik implizierte, auch wenn sich bei Vorreitern der historisch-theologischen Gelehrsamkeit um 1700 genau diese Verbindung beobachten lässt. Vielmehr wurden im 17. Jahrhundert auch Werke wie Cornelis Jansens *Augustinus* oder Pierre Daniel Huets *Origeniana* als Teile der positiven Theologie verstanden: In ihnen wird – mit höchstens punktuellen Ansätzen von historischer Kritik – aktuelle Theologie mittels Zitaten und Auslegungen von Kirchenvätern betrieben. Nur diese Rückbindung an das *positivum*, in diesem Fall Schriften des Augustinus und Origenes, macht diese Form der Theologie zur positiven Theologie.²¹

¹⁹ Allgemein: Weitlauff, Manfred: Die Mauriner und ihr historisch-kritisches Werk, in: Schwaiger, Georg (Hg.): Historische Kritik in der Theologie. Beiträge zu ihrer Geschichte (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des Neunzehnten Jahrhunderts; 32), Göttingen 1980, 153–209; Benz, Stefan: Katholische Historiographie im 17. Jahrhundert – was war vor Pez?, in: Wallnig, Thomas u. a. (Hg.): Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession, Berlin 2012, 43–74.

²⁰ Von grundlegender Bedeutung: Neveu, Bruno: Quelques orientations de la théologie catholique au XVII^e siècle, in: Seventeenth-Century French Studies 16 (1994), 44–46. Zum theologiehistorischen Kontext: Schmidt, Bernward: Virtuelle Büchersäle. Lektüre und Zensur gelehrter Zeitschriften an der römischen Kurie 1665–1765, Paderborn 2009, 134–142.

²¹ Genauer zu dieser Diskussion mit weiterführender Literatur: Schmidt, Bernward: Origenes Pelagianus? Huets Auseinandersetzung mit dem Origenesverständnis Cornelis Jansens, in: Fürst, Alfons (Hg.): Die Origeniana Pierre-Daniel Huets (Adamantina, 10), Münster 2017, 173–201.

Im *Traité des études monastiques* des berühmtesten Mauriners, Jean Mabillon (1632–1707), werden beide Spielarten der Theologie deutlich unterschieden, wobei Mabillon bei aller Wertschätzung der spekulativen Theologie auf ihre Grenzen und damit ihre notwendige Rückbindung an die positive Theologie aufmerksam macht: „Dieser Vernunftgebrauch ist nicht schlecht, solange er durch Regeln begrenzt ist und sich an sie hält. Doch wenn man ihn zu weit treibt und nicht damit zufrieden ist, geoffenbarte Wahrheiten zu erklären, verirrt man sich in chimärische Fragen und das ist ein Missbrauch der Theologie, den man keinesfalls ihr anlasten darf, sondern denjenigen, die diesen Missbrauch treiben.“²² Natürlich klingt hier auch die von frühneuzeitlichen Gelehrten gern geübte Kritik an „der Scholastik“ bzw. ihren Auswüchsen durch – mag man diese Gelehrten nun mit dem Etikett „Humanisten“ oder demjenigen der „Aufklärer“ versehen.

Als Beleg für die Durchsetzung der Ideen Mabilions sollen an dieser Stelle nicht die immer wieder bemühten Studienreformen dienen, die in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts etwa in Würzburg oder im Habsburgerreich durchgeführt wurden.²³ Vielmehr sei der hierzu lande weitgehend unbekannt Italiener Scipione Maffei (1675–1755) erwähnt, der in den Jahren 1711/1712 und 1718 Gutachten zur Reform der Universitäten in Padua und Turin abgab.²⁴ In diesen Texten werden bei aller Vorsicht, die Maffei noch walten ließ, zwei Tendenzen

²² Mabillon, Jean: *Traité des études monastiques*, Paris 1691, 208: „Cet usage de la raison n'est pas mauvais lorsqu'il est borné, et qu'il se tient dans les règles: mais lorsqu'on le pousse trop loin, et qu'on ne content d'illustrer les veritez revelées, on s'écarte en des questions chimériques, c'est un abus de la théologie [...]“. hierzu Filser, Hubert: *Dogma, Dogmen, Dogmatik. Eine Untersuchung zur Begründung und zur Entstehungsgeschichte einer theologischen Disziplin von der Reformation bis zur Spätaufklärung*, Münster 2001, 423f.; auch Hurel, Daniel-Odon: *Dom Mabillon. Œuvres choisies précédées d'une biographie par dom Henri Leclercq*, Paris 2007, 509f.

²³ Breuer, Dieter: *Katholische Aufklärung und Theologie*, in: *RoJKG* 23 (2004), 75–90; Holzem, Andreas: *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*, Bd. 2, Paderborn 2015, 794–801.

²⁴ Ediert bei: Brugi, Biagio: *Un parere di Scipione Maffei intorno allo Studio di Padova sui principi del Settecento*, in: *Atti del Reale Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti* 69 (1909/10), 575–591. Zum intellektuellen Umfeld: Romagnani, Gian Paolo: *„Sotto la bandiera dell'istoria“*. *Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento: Maffei, Muratori, Tartarotti, Sommacampagna* 1999.

deutlich: zum Ersten die Zurückdrängung der Scholastik durch Egalisierung. Die scholastische Theologie sollte innerhalb der systematischen Disziplinen keinen herausragenden Platz vor Dogmatik, Moraltheologie und Kontroverstheologie mehr einnehmen, sondern gleichrangig mit ihnen arbeiten. Zum Zweiten die besondere Wertschätzung der biblischen Theologie. Theologiestudenten sollten befähigt werden, den Bibeltext in seinen Ursprachen Hebräisch und Griechisch zu lesen, was auch bedeutete, dass der Urtext für die wissenschaftliche Arbeit als maßgeblich zu gelten hatte, nicht die vom Trienter Konzil autorisierte Übersetzung der Vulgata. Und zu guter Letzt gehörte eine gewisse Kenntnis der Universalgeschichte für Maffei schlicht zum gebildeten erwachsenen Menschen.²⁵

Doch gab es auch kritische Stimmen. Der in Rom wirkende französische Dominikaner Ignace Hyacinthe Amat de Graveson (1670–1733) kann als Beispiel für eine Mittelposition zwischen Scholastik und positiver Theologie gelten.²⁶ Denn während er im Vorwort zu seiner Kirchengeschichte (1717) betonte, dass nicht einmal der abgehobenste spekulative Theologe ohne die Hilfsmittel auskomme, die er in Schrift und Tradition finde, also Theologie insgesamt fundamental auf die Heiligen Schriften und Traditionen der Kirche und ihre Erforschung angewiesen sei,²⁷ findet sich in seinem *Tractatus de Scriptura Sacra* (1715) eine deutliche Abgrenzung von den Strömungen der zeitgenössischen Exegese: Durch ihren Gebrauch der Philologie sei sie eher den *disciplinae humanae* zuzuordnen als der Theologie – und übermäßige Wertschätzung dieser *litterae humanae* ist für den der Inquisition verbundenen Dominikaner

²⁵ Brugi: Un parere (s. Anm. 24), 585: „Chi non ha idea dell’Istoria Universale, e qualche notizia dell’epoche principali, e de’cicli, benchè de qualche scienza sia ornato, può sempre chiamarsi fanciullo.“

²⁶ Zur Biographie Schwedt, Herman H. u. a.: Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung 1701–1813, 3: Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1701–1813, hg. v. Hubert Wolf, Bd. 1, Paderborn u. a. 2010, 26–29.

²⁷ Graveson, Ignace-Hyacinthe Amat de: *Historia ecclesiastica variis colloquiis digesta*, Bd. 1, Venedig 1726, XVIII. Die Erstausgabe erschien 1717 in Rom. Siehe auch Schmidt, Bernward: *Ecclesia als Objekt der Historiographie. Ekklesiologie, theologische Erkenntnis und Historiographie bei römischen Kirchenhistorikern im 18. Jahrhundert*, in: Wallnig, Thomas u. a. (Hg.): *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin 2012, 213–237.

ein untrügliches Kennzeichen protestantischer, also häretischer Theologie.²⁸ Die Verwendung originalsprachlicher Bibelausgaben und der Ergebnisse dieser Form von Exegese sind für ihn durchaus erlaubt, jedoch nur, um mit ihrer Hilfe protestantische Theologen widerlegen zu können.

Positive Theologie ist also um 1700 keineswegs unumstritten. Denn während sie den einen als Garant für die wissenschaftliche Absicherung von Theologie gilt, steht sie bei anderen im Ruch häretischer protestantischer Tendenzen. Hierfür sind die Studienordnungen und Lehrbücher nur erste Indikatoren. Wie schwerwiegend aber die theologischen Verwerfungen tatsächlich waren, sei im Folgenden kurz an zwei Beispielen demonstriert.

Richard Simon (1638–1712) gilt nicht selten als der Begründer der neuzeitlichen kritischen Bibelexegese, wiewohl auch seine Arbeiten ihr Fundament in den Errungenschaften der humanistischen Gelehrten haben.²⁹ Doch sahen bereits etliche Zeitgenossen Simons die Gefahr einer allmählichen Auflösung von Glaubenswahrheiten durch ein Zuviel an Bibelkritik. Der berühmte Bischof von Meaux, Jacques-Bénigne Bossuet,³⁰ ist ebenso ein Beispiel dafür wie die römische Indexkongregation,³¹ der heutige Pariser Philosoph Antoine Fleury ein anderer; er spricht ausdrücklich von einer „Desakralisierung der Bibel“ durch Simon.³² Doch scheint die Lage weniger ein-

²⁸ Graveson, Ignace-Hyacinthe Amat de: *Tractatus de Scriptura Sacra, in quo ex ipsius Revelatione, Inspiratione, et Antiquitate evincitur contra Ethnicos Jesum Christum esse verum Messiam*, Rom 1715, unpag. Vorwort.

²⁹ Siehe Müller, Sascha: *Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schriftthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712)*, St. Ottilien 2004; Reiser, Marius: *Bibelkritik und Auslegung der Heiligen Schrift. Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese und Hermeneutik*, Tübingen 2007, 185–217.

³⁰ Jaumann, Herbert: *Critica. Untersuchungen zur Geschichte der Literaturkritik zwischen Quintilian und Thomasius*, Leiden 1995, 156.

³¹ Dies lässt sich insbesondere anhand der Zensurgutachten zu einer der führenden Rezensionszeitschriften, den *Acta Eruditorum*, zeigen, wo Besprechungen der Werke Simons regelmäßig aufgespießt wurden. Im Verzeichnis bei Schmidt, Virtuelle Büchersäle, 396–405 betrifft dies die Nummern 7, 15, 18, 19 und 29. Zur Indizierung der Werke Simons siehe Reusch, Franz Heinrich: *Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte*, Bd. 2/1, Bonn 1885, 422–426.

³² Fleury, Antoine: *Richard Simon, critique de la sacralité biblique*, in: *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* 88 (2008), 469–492.

fach als von diesen Autoren dargestellt, da sie die Haltung Simons zur theologischen Tradition kaum berücksichtigen, die als permanentes Gegenüber und Korrektiv zur Kritik gedacht werden muss.³³

So konzipiert Simon Chronologie und Textkritik als autonome Disziplinen, für die die Bibel wie jeder andere historische Text zu behandeln ist. Diese Form von Kritik ist für ihn insofern theologisch relevant, als die Schrift in erster Linie ihrem Buchstaben gemäß ausgelegt werden muss – also ein Vorrang des Literalsinns gegenüber den übrigen Schriftsinnen – und dafür ist es nun einmal notwendig, den Buchstaben zu kennen. Daher hat Simon auch keinerlei Scheu davor, stellenweise den griechischen Septuaginta- oder gar den lateinischen Vulgata-Text dem hebräischen vorzuziehen, wenn er hier Verderbtheiten und dort die ursprünglichere Variante erkennen kann. Darin wird Simons Verständnis von Tradition erkennbar, die dem Prozess der Verschriftlichung der Bibel voraus liegt und in der sich der Text der Heiligen Schrift und seine Auslegung herausbilden. Zudem hat Schriftauslegung für Simon immer im Rahmen der Kirche und ihres Bekenntnisses stattzufinden. Insofern setzt er um, was das Trienter Konzil gefordert hatte, nämlich Schrift und Tradition „*pari pietatis affectu*“ (mit gleicher Verehrung) anzunehmen.³⁴ Daher führt seriös durchgeführte Bibelkritik nicht zu einer Infragestellung der Offenbarung, „da deren originärer Ort das personale Zeugnis der Kirche ist.“³⁵ Doch darf die Tradition das eigene Denken und das kritische Forschen nicht ersetzen, die Rückbesinnung auf die Ursprünge ist stets notwendig. Weil Tradition eben nur insoweit Geltung beanspruchen kann, als sie die Treue zu den (biblischen) Ursprüngen wahrt, darum ist neben der philologischen Kritik auch Traditionskritik im Sinne kritischer Überprüfung nötig, ja, beide Formen gehen im Fall der Bibelkritik ineinander über und sind voneinander nicht trennbar. Bei aller Achtung und Wertschätzung der

³³ Bernier, Jean: Le problème de la tradition chez Richard Simon et Jean Le Clerc, in: *Revue des sciences religieuses* 82 (2008), 199–223.

³⁴ DH 1501; Wohlmuth, Josef: *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. 3: *Konzilien der Neuzeit*, Paderborn 2002, 663.

³⁵ Müller, Sascha: Kritik und Theologie. Christliche Glaubens- und Schrifthermeneutik nach Richard Simon (1638–1712), in: *MThZ* 56 (2005), 212–224, hier 215.

Tradition hegt Simon ihr gegenüber doch auch das tiefe Misstrauen des geschulten Textkritikers. Doch ist Kritik für ihn nicht „l'art pour l'art“, sondern steht stets im Dienst der Theologie, deren Wurzeln sie reinigt und freilegt.

Mit dieser Theologie machte sich Simon nicht nur Jacques-Bénigne Bossuet zum Gegner, der gegen Simons Idee von der vielstimmigen Tradition an deren Einheit festhielt und den sakrosankten Charakter der Bibel als auch für die Wissenschaft bindendes Wort Gottes betonte und letztlich die Indizierung der Schriften Simons erreichte. Protestantische Autoren wie Jean le Clerc, ein herausragender Kritiker, sahen das Prinzip der Verbalinspiration angegriffen, mochten sie sich bezüglich der Traditionskritik auch noch so einig sein. In der Folge galt Simon als Rationalist, der von der katholischen Abwehr von Cartesianismus und Spinozismus im 17./18. Jahrhundert betroffen war.

Das zweite Beispiel ist der Welt der römischen Inquisition entnommen, wo in den Jahren 1705 und 1706 eine kritische Edition verhandelt wurde, die der Benediktiner Benedetto Bacchini (1651–1721) erstellt hatte und für die er nun um eine Druckerlaubnis bat.³⁶ Es ging um den *Liber pontificalis* des Agnellus von Ravenna, eine Geschichte der Erzbischöfe von Ravenna aus dem 9. Jahrhundert. Weil Geschichte heikel sein konnte, beauftragte man zwei herausragende Gelehrte mit Gutachten: Lorenzo Alessandro Zaccagna, Erster Kustode an der Vatikanischen Bibliothek und Francesco Bianchini (1662–1729), Bibliothekar des Kardinals Ottoboni.³⁷ Beide waren sich darin einig, dass eine Edition keinesfalls verurteilt werden dürfe, dass aber den Anmerkungen des Editors entscheidende Bedeutung zukam. Insbesondere bei der Tatsache, dass Agnellus im 9. Jahrhundert die Eigenständigkeit der Kirche von Ravenna gegenüber Rom betonte, setzte die Kritik der Gutachter an, die eine stärkere Distanzierung Bacchinis vom edierten Text forderten. Denn man befürchtete, andernfalls nationalkirchlichen Strömungen in

³⁶ Der Fall wird ausführlicher dargestellt bei Schmidt, Bernward: „In erudition there is no heresy.“ *The Humanities in Baroque Rome*, in: Bod, Rens u. a. (Hg.): *The Making of the Humanities*, Bd. 1: *The Humanities in Early Modern Europe*, Amsterdam 2010, 187–205.

³⁷ Schwedt: *Prosopographie* (s. Anm. 26), 171–175 (zu Bianchini) und 1313f. (zu Zaccagna).

Frankreich und im Reich Argumentationshilfen zu liefern. Sämtliche Gutachten, die zu Bacchinis Edition geschrieben wurden, zeugen aber von großer Achtung für den Gelehrten und sein Werk sowie von hoher Wertschätzung historisch-kritischen Arbeitens. In Bianchinis Fall liegt dies besonders nahe, hatte er doch eine Universalgeschichte begonnen,³⁸ in der er historisch-kritisches Arbeiten voraussetzte und sogar schon Gedanken der Kulturgeschichte vorwegnahm.³⁹ Auch die Werke der römischen Kirchenhistoriker belegen, dass im Rom des 18. Jahrhunderts historisch-kritisches Arbeiten alles andere als verpönt war. Doch entscheidend war der Einsatz der Methode für das richtige theologische Darstellungsziel, nämlich die Verteidigung des Papsttums und der römischen Theologie bzw. einer „rechtgläubigen“ Frömmigkeitspraxis.⁴⁰

Umgekehrt sahen sich katholische Theologen im 18. Jahrhundert jedoch auch immer wieder genötigt, der historischen Kritik Grenzen und Begrenztheiten im Bereich der Theologie aufzuzeigen. Schon Ignace-Hyacinthe Amat de Graveson hatte gute zehn Jahre nach seiner Einführung in die Kirchengeschichte eine Akzentverschiebung vom Lob der positiven Theologie hin zur Betonung der Einheit des Faches vorgenommen. Quellen, Objekt und Ziel sind positiver und spekulativer Theologie demzufolge gemeinsam, nur in der Methodik unterscheiden sie sich: Während die spekulative Scholastik mit philosophischer Methode arbeitet, wendet die positive Theologie vor allem die Mittel der Textkritik an. Beide aber sind derart aufeinander verwiesen und voneinander abhängig, dass keine den Anspruch erheben kann, für sich allein Theologie zu sein.⁴¹

Auch der häufig zitierte Ludovico Antonio Muratori (1672–1750) kann erwähnt werden,⁴² für den Kritik jeder Art maßvoll sein muss,

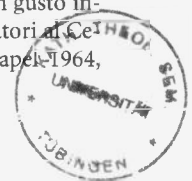
³⁸ Bianchini, Francesco: *Della istoria universale provata con monumenti e figurata con simboli degli Antichi*, Rom 1697.

³⁹ Schmidt: *Ecclesia als Objekt der Historiographie* (s. Anm. 27), 228–230.

⁴⁰ Badea, Andreea: (Heiligen-)Geschichte als Streitfall. Die *Acta sanctorum* und Mabillons *Epistola de cultu sanctorum ignotorum* und die römische Zensur, in: Wallnig, Thomas u. a. (Hg.): *Europäische Geschichtskulturen um 1700 zwischen Gelehrsamkeit, Politik und Konfession*, Berlin 2012, 377–402.

⁴¹ Schmidt: *Ecclesia als Objekt der Historiographie* (s. Anm. 27), 219.

⁴² Insbesondere Muratori, Ludovico Antonio: *Riflessioni sopra il buon gusto intorno le scienze e le arti*, in: Falco, Giorgio / Forti, Fiorenzo: *Dal Muratori al Cesarotti*, Bd. 1,1: *Opere di Ludovico Antonio Muratori*, Mailand-Neapel 1964,



sei sie als Methode im Sinn der historischen Kritik angewandt, sei sie im Sinne der Kritik eines Werkes oder als Zensur vorgetragen – andernfalls läuft sie Gefahr, in ungehobelten Eifer (*zelus ineruditus*) auszuarten.⁴³ Mindestens ebenso signifikant, in der Geschichte der Kritik aber weitgehend unbeachtet ist das 1758 entstandene Manuskript *Dell'arte critica* des italienischen Historikers Girolamo Tartarotti (1706–61),⁴⁴ in dem Kritik in Textkritik und historische Kritik eingeteilt wird, wobei sich erstere wiederum in innere und äußere Kritik gliedert, also die Arbeit an einem authentischen Text und die Erforschung seiner Entstehungsumstände. Da sich Tartarotti ausschließlich auf Schriftquellen bezieht, kann er letztlich alle Kritik als textbezogene Suche nach Wahrheit definieren.⁴⁵ Und erst durch die historische Kritik kann die Arbeit der Textkritik an ihr Ziel gebracht werden. Für Tartarotti ist Kritik dabei zunächst und in erster Linie autonome Wissenschaft – freilich nur, solange sie im Bereich des menschlichen Wissens und Wollens arbeitet und nicht in den Bereich des Glaubens vordringt: „Menschliches Glauben ist nicht wie göttlicher Glaube, der von dem kommt, der weder täuschen noch getäuscht werden kann und wirklich unfehlbar ist. Menschliches Glauben kommt von Menschen, die nicht nur aufgrund der Schwäche ihrer Erkenntnis getäuscht werden können, sondern auch durch ihre eigene Bosheit; daher gilt: Soviel man auch am blinden

224–285; ders.: *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, in: ebd., 296–325. Marri, Fabio / Lieber, Maria (Hg.): *Ludovico Antonio Muratori und Deutschland. Studien zur Kultur- und Geistesgeschichte der Frühaufklärung*, Frankfurt a. M. 1997; Vismara, Paola: *Dogma e disciplina nell'Italia del Settecento. Da Lodovico Antonio Muratori alla Auctorem Fidei*, in: Quantin, Jean-Louis / Waquet, Jean-Claude (Hg.): *Papes, princes et savants dans l'Europe moderne. Mélanges à la mémoire de Bruno Neveu*, Genf 2007, 123–142.

⁴³ Wolf, Hubert / Schmidt, Bernward: *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zu Geschichte und Rezeption von Sollicita ac provida*, Paderborn 2011, 31–34.

⁴⁴ Tartarotti, Girolamo: *Dell'arte critica: memorie inedite*, ed. Rinaldo Filosi, Rovereto 2000. Zum Autor und seinem Umfeld: Romagnani, Gian Paolo: „Sotto la bandiera dell'istoria“. *Eruditi e uomini di lettere nell'Italia del Settecento*: Maffei, Muratori, Tartarotti, Sommacampagna 1999, bes. 131–160.

⁴⁵ Tartarotti, *Dell'arte critica*, 4: „La critica adunque sembra a noi che possa definirsi un'arte la quale insegna a ridurre alla sua vera lezione gli scritti degli autori, a rettamente interpretargli, a distinguere i veri da'falsi, a formare un giusto giudizio de'medesimi, come pure di qualunque storico fatto.“

Glauben da arbeitet, wo es um göttlichen Glauben geht, wird andererseits derjenige unvernünftig sein, der dieselbe Norm bezüglich der Dinge einhält, die allein das menschliche Glauben betreffen.⁴⁶ Dabei gilt es freilich zu präzisieren: Tartarotti möchte nicht von vornherein die Kritik an Autoritäten (auch theologischen) unmöglich machen. Vielmehr zieht er die Grenze zwischen dem Bereich der Glaubenswahrheiten und dem Traditionsprozess. Während erstere durch Kritik nicht angetastet werden dürfen, dient die Kritik der Tradition ihrer Reinigung und damit der Erkenntnis der Wahrheit bzw. dem Schutz des Glaubens. Freilich blieb Tartarotti bei solch allgemeinen Äußerungen stehen – möglicherweise erschienen ihm Konkretionen für die Bibelauslegung oder den Umgang mit der Geschichte zu heikel.

Schließlich sei noch der französische Jesuit Ignace de Laubrussel (1663–1730) erwähnt, der sich ebenfalls mit deutlichen Worten zum Schutz der Glaubensbestände vor Kritik äußerte, deren übermäßigen Gebrauch er als Angriff auf den Glauben verstand.⁴⁷ Zwar könne die Kritik zu einer Reinigung des Erkenntnisvermögens beitragen und vor voreiligen falschen Schlüssen bewahren, jedoch müsse sie als vernunftbasierte Disziplin mit Demut und Bereitschaft, „das Joch des Glaubens zu tragen“ zu Werke gehen.⁴⁸ Dies solle für alle Belange gelten, die von der göttlichen Offenbarung abhängen. Damit hat Laubrussel den Begriff des Glaubens verglichen mit den Glau-

⁴⁶ Ebd., 3: „Non è la fede umana come la divina, che venendo da chi non può né ingannare, né essere ingannato, è affatto infallibile. La fede umana viene da uomini, atti non solo ad essere ingannati per debolezza d'intendimento, ma ancora ad ingannare per propria malizia; onde quanto si lavora sul sicuro credendo alla cieca, ove di fede divina si tratti, altrettanto poi irragionevole sarebbe chi la stessa norma tenesse in cose alla pura fede umana appoggiate.“

⁴⁷ Laubrussel, Ignace de: *Traité des Abus de la Critique en Matière de Religion*, Bd. 1, Paris 1710, XVII: „Quelques-uns n'ont-ils pas regardé la République des lettres comme un pays de franchise, où l'on se permet de tout dire; et leurs métiers comme un droit acquis de trancher sur tout, et d'assujétir, s'il se pouvoit, le sens commun à leur sens particulier ou la Religion à leurs doutes?“ Eine knappe Behandlung der Gedanken Laubrussels, freilich aus der Perspektive Jean le Rond d'Alemberts, bei Groult, Martine: *Du véritable et de l'abus ou les rapports entre d'Alembert et Laubrussel*, in: *Dix-Huitième Siècle* 34 (2002), 173–185; auch Schmidt, Virtuelle Büchersäle, 314f.

⁴⁸ Laubrussel: *Traité des Abus*, Bd. 1, XXVII (s. Anm. 47): „humilier la raison“; „capter sous le joug de la foi“.

benstraktaten der frühneuzeitlichen spanischen Scholastiker wohl bewusst weit und unpräzise gefasst.⁴⁹ Sein Hauptargument zielt dabei ganz auf die unterschiedliche „Methodik“ der Kritik und des Glaubens: Da für den Kritiker das Wirken des Heiligen Geistes in der Geschichte nicht mit seinem Instrumentarium zu erkennen ist und sich andererseits der Glaube allein nicht auf Grammatik stützen kann, braucht es die Autorität der Kirche, vor der die Kritik stehen bleiben muss. Nur so können der Glaube bewahrt, intellektuelle Unruhe verhindert und historischem Pyrrhonismus Einhalt geboten werden.⁵⁰

Während sich im katholischen Diskurs über Methodik und Funktion der Kirchengeschichte im Lauf des 18. Jahrhunderts der Akzent von der Frage nach dem Stellenwert der Kritik hin zum Aspekt der konfessionellen Identitätswahrung verschob, blieb doch das Grundproblem erhalten: der Kontrast nämlich zwischen dem Wissen um Geschichtlichkeit und der grundsätzlichen Akzeptanz einer überzeitlichen Wahrheit. Mit anderen Worten: Welcher Traditionsbestand, welche Kontinuität des christlichen Zeugnisses – welche *Wahrheit* kann als gesichert gelten, wenn eine historische Kritik durch historisierende Relativierung derartiger Sicherheiten abbaut?⁵¹ Ihr volles Konfliktpotential sollte diese Problemstellung im ausgehenden 19. und beginnenden 20. Jahrhundert entfalten.

3. Historische Kritik als „Modernismus“

In der Theologiegeschichte des 19. und frühen 20. Jahrhunderts zeigen sich die Konsequenzen aus der frühneuzeitlichen Debatte in aller Härte, nachdem mit dem neuerlichen Siegeszug der Neuscholastik bzw. des Neuthomismus eine Epoche der „Dissoziierungen“ in

⁴⁹ Neveu, Bruno: *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Neapel 1993, 251–326.

⁵⁰ Siehe Völkel, Markus: „Pyrrhonismus historicus“ und „fides historica“. Die Entwicklung der deutschen historischen Methodologie unter dem Gesichtspunkt der historischen Skepsis, Frankfurt a. M. u. a. 1987; Borghero, Carlo: Historischer Pyrrhonismus, Erudition und Kritik, in: *Das achtzehnte Jahrhundert* 31 (2007), 164–178.

⁵¹ Albrecht, Dieter: Art. Historismus – I. Geistesgeschichtlich, in: *LThK*. Bd. 5, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1996, 171.

der Theologie angebrochen war.⁵² Die schwerwiegendste dieser Dissoziierungen ist dabei sicherlich diejenige zwischen einer sich absolut setzenden Scholastik und einer Historie, die allenfalls Traditionsbelege für das von der Dogmatik als immer schon existierende kirchliche Lehre Verkündete beibringen durfte.

Der Münchner Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger (1799–1890) bestand demgegenüber zwar darauf, die Geschichte sei das „zweite Auge der Theologie“, konnte sich aber mit seiner Sicht nicht durchsetzen.⁵³ Die Gleichsetzung von Historisierung und Relativierung von Geltungsansprüchen dominierte. Insofern führte die Spannung zwischen dem aufblühenden Historismus und der defensiven neuscholastischen Theologie in eine der größten Krisen der katholischen Theologie. Denn während im 17. und 18. Jahrhundert das Verhältnis von historischer Kritik und Theologie anhand einzelner Werke diskutiert wurde (auch im Bereich der Buchzensur), wurden seit dem Ersten Vatikanischen Konzil grundsätzliche lehramtliche Aussagen zum Thema getroffen.⁵⁴ Nachdem schon die Konstitution *Dei filius* entsprechende ahistorische Akzente gesetzt hatte, reagierte Leo XIII. mit seiner Enzyklika *Providentissimus Deus* (1893) auf die Infragestellung der biblischen Chronologie mit dem Verweis auf den Zusammenhang von Inspi-

⁵² So Welte, Bernhard: Zum Strukturwandel der katholischen Theologie im 19. Jahrhundert, in: Ders.: Auf der Spur des Ewigen. Philosophische Abhandlungen über verschiedene Gegenstände der Religion und der Theologie, Freiburg i. Br. 1965, 380–409; auch Unterburger, Klaus: 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, 222–238; Shea, C. Michael: Faith, Reason and Ecclesiastical Authority in Giovanni Perrone's *Praelectiones Theologicae*, in: *Gregorianum* 95 (2014), 159–177.

⁵³ Zu Döllinger und dem Kontext: Bischof, Franz Xaver (Hg.): Theologie, kirchliches Lehramt und öffentliche Meinung. Die Münchener Gelehrtenversammlung von 1863 und die Folgen, Stuttgart 2015.

⁵⁴ Hierzu und zum folgenden: Hausberger, Karl: Dem Licht den Rücken gekehrt. Zu den antimodernistischen Rahmenbedingungen der katholischen Exegese zwischen 1870 und 1943, in: Frühwald-König, Johannes u. a. (Hg.): Steht nicht geschrieben? Studien zur Bibel und ihrer Wirkungsgeschichte (FS Georg Schmuttermayr), Regensburg 2001, 427–440; Wolf, Hubert: „Wahr ist, was gelehrt wird“, statt „Gelehrt wird, was wahr ist“? Zur „Erfindung“ des „ordentlichen“ Lehramts, in: Schmeller, Thomas u. a. (Hg.): Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext, Freiburg i. Br. 2010, 236–259.

ration und Irrtumslosigkeit der Bibel. Konkreter wurde dies in den „Responsa“ der 1905 gegründeten päpstlichen Bibelkommission, die bis 1955 Verbindlichkeit beanspruchen konnten.⁵⁵

Vollends ins Grundsätzliche – und in der Folge sehr Konkrete – geweitet wurde der Konflikt zwischen historischer Methodik und lehramtlich approbierter Theologie durch die antimodernistischen Lehrschreiben des Jahres 1907, näherhin das Dekret *Lamentabili sane exitu* des Sanctum Officium und die Enzyklika *Pascendi dominici gregis*. Jegliche historische Forschung in der Theologie, sei sie auf die Bibel, sei sie auf die Geschichte von Theologie und Kirche bezogen, musste sich fortan einem ahistorischen Verständnis des Lehramtes von kirchlicher Lehre unterordnen.⁵⁶ Für katholische Bibelwissenschaftler blieben drei Möglichkeiten: Entweder (1) verlegte man sich auf die Widerlegung der von protestantischen Exegeten eingenommenen Positionen, oder (2) man paraphrasierte den Bibeltext unter Verzicht auf jede kritische Auseinandersetzung oder (3) man wick auf eine „Hilfswissenschaft“ aus, etwa die altorientalische Philologie.⁵⁷

Dies alles ging natürlich auch an der Kirchengeschichte nicht spurlos vorüber, die sich mit der Folge ihrer „Selbstmarginalisierung“ „entheologisierte“.⁵⁸ Denn was in den antimodernistischen Dekreten implizit als Ideal von Kirchengeschichtsschreibung dargestellt wurde, das hatte bereits 1893 der Limburger Domkapitular Matthias Höhler in seiner programmatischen Schrift *Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte* gefordert. Auf den Punkt gebracht besagt diese: Wenn die Kirchengeschichte die Führung der

⁵⁵ Brüll, Lea / Paganini, Simone: Bezeugungsinstanz und Forschungsobjekt. Die Bibel vom Trienter bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil, in: Schmidt, Bernward (Hg.): Kontinuitäten und Brüche. Trienter Konzil und Zweites Vatikanisches Konzil im Gespräch, Aachen 2015, 115–137.

⁵⁶ Illustriert etwa bei Klapczynski, Gregor: Das „Wesen des Katholizismus“ – oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt. Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940), in: RoJKG 25 (2006), 251–269.

⁵⁷ Hausberger: Dem Licht (s. Anm. 54), 438.

⁵⁸ Grundlegend: Wolf, Hubert: Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Ders. (Hg.): Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962: ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, Paderborn u. a. 1999, 71–93.

Dogmatik akzeptiert, so kann sie nicht durch „falsche“ Philosophie oder übertriebene Kritik in die Irre gehen, denn „[...] die Kirche läßt in ihrer Verfassung weder Raum für die Einwirkung einer öffentlichen Meinung im gewöhnlichen Sinn des Wortes, noch für eine Direktive durch die Vertreter der Wissenschaft.“⁵⁹ Soweit Kirchenhistoriker also nicht den Konflikt riskieren wollten, wichen sie ihm aus und betätigten sich auf dem ungefährlichen Terrain der Lexika und Editionen.⁶⁰ Dazu passte auch die nach 1945 geführte Diskussion des Charakters der Kirchengeschichte als Heilsgeschichte bei Hubert Jedin und Fortsetzung der Inkarnation bei Joseph Lortz.⁶¹ Aus dem „antimodernistischen“ Fahrwasser vermochte sich die katholische Kirchengeschichte in den folgenden Jahrzehnten nur sehr langsam herauszuarbeiten. Wo der Führungsanspruch der systematischen Theologie angezweifelt oder bestritten wurde, führte dies zu den Konfliktfällen, deren Summe als „Modernismuskrise“ in die Kirchengeschichte eingegangen ist.⁶²

Die allmähliche Öffnung im Pontifikat Pius' XII. (besonders mit der Enzyklika *Divino afflante spiritu* von 1943) und durch das Zweite Vatikanum sind oft dargestellt worden. Für unseren Kontext stellt

⁵⁹ So Heinrich Schrörs (1852–1928) in seiner Besprechung der Rektoratsrede Alois Knöpfers „Wert und Bedeutung des Studiums der Kirchengeschichte“, in: Historisches Jahrbuch 15 (1894), 135. auch Klapczynski, Gregor: Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer, Stuttgart 2013.

⁶⁰ In diesen Kontext gehört etwa die Entstehung des Projekts „Antike und Christentum“ unter Leitung von Franz Josef Dölger, aus dem das *Reallexikon für Antike und Christentum* hervorgehen sollte, das Editionsprojekt *Concilium Tridentinum* oder die Edition des *Liber Pontificalis* von Louis Duchesne.

⁶¹ Beutel, Albrecht: Vom Nutzen und Nachteil der Kirchengeschichte. Begriff und Nutzen einer theologischen Kerndisziplin, in: Ders.: Protestantische Konkretionen. Studien zur Kirchengeschichte, Tübingen 1998, 1–27, hier 3; Hoyer, Wolfram: Kirchengeschichte als „Heilsgeschichte“? Zum Geschichtsbild Hubert Jedins, in: *Angelicum* 79 (2002), 647–709.

⁶² Aus der breiten Masse der Literatur seien als grundlegende Arbeiten genannt: Weiß, Otto: *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995; Arnold, Claus: *Kleine Geschichte des Modernismus*, Freiburg i. Br. 2007. Ein breites Panorama bietet Wolf, Hubert / Schepers, Judith (Hg.): „In wilder, zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn 2009.

sich nun freilich die Frage, was die eben skizzierte Debatte zu den Fragen nach Wissenschaft, Wahrheit und Weisheit beiträgt.

4. Abschließende Reflexionen

Die im Kontext der Diskussion um die Rolle der historischen Kritik aufgeworfenen Fragen führen direkt hinein in die Frage nach dem Selbstverständnis der historischen Fächer in der Theologie.⁶³ Seit der Modernismuskrise hat die katholische Theologie eine enorme Wandlung durchgemacht, die Konstitutivität historischen Fragens für eine ernsthaft betriebene theologische Wissenschaft kann kaum mehr bestritten werden. Und für die Wissenschaftlichkeit sowohl der Biblischen wie der Historischen Theologie ist das Arsenal der kritischen Methode fundamental. Denn es sichert den methodisch geregelten Rückbezug der Theologie auf die Empirie und dient der Konstruktion nachprüfbarer und vermittelbarer Begründungen mit Anspruch auf zumindest Teilaspekte von Wahrheit⁶⁴ – nicht auf Objektivität.⁶⁵ Zu den methodisch unhintergehbaren Axiomen, die auch theologisch gewendet von Bedeutung sind, gehört das „Veto-recht der Quellen“ gegen die Konstruktion von Daten und Interpretationen der Historiker.⁶⁶ Zudem ist Erkenntnis aufgrund der jeweiligen Standortgebundenheit des Historikers und der Konstruktivität jeder Geschichtsschreibung nur in historisch bedingter Form zu gewinnen. Indem Historische Theologie also mit dem gleichen methodischen Instrumentarium und mit den gleichen erkenntnistheoretischen Voraussetzungen arbeitet wie die allgemeine Geschichte und keine disziplinfremden Imperative ihre Arbeit leiten lässt, ist ihre

⁶³ Dieser Schlussabschnitt verdankt sich vor allem den bereits zitierten Aufsätzen von Hubert Wolf sowie Werbick, Jürgen: *Theologische Methodenlehre*, Freiburg i. Br. 2015, bes. 325–383.

⁶⁴ Poser: *Art. Wissenschaft, Wissenschaftstheorie* (s. Anm. 1), 1243f.

⁶⁵ Vgl. den klassischen Aufsatz von Nipperdey, Thomas: *Kann Geschichte objektiv sein?* in: *Geschichte in Wissenschaft und Unterricht* 30 (1979), 329–342 sowie Jordan, Stefan: *Art. Objektivität, historische*, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 9 (2009), 291–293.

⁶⁶ Koselleck, Reinhart: *Standortbindung und Zeitlichkeit. Ein Beitrag zur historiographischen Erschließung der geschichtlichen Welt*, in: Ders. u. a. (Hg.): *Objektivität und Parteilichkeit*, München 1977, 17–46.

wissenschaftliche Substanz gesichert.⁶⁷ Vielleicht ist mit der Demut, die gegenüber den Quellen sowie in der Erkenntnis der Bedingtheiten des eigenen Arbeitens gefordert ist, ein Hinweis gegeben, wie historisches Arbeiten mit Weisheit zusammenhängen könnte.

Doch bleibt die Frage nach der theologischen Relevanz historischen Arbeitens. Jürgen Werbick sieht sie in einer engagierten Historiographie, die aufgrund ihrer Kenntnis der Geschichte mithilft, Identitätskonstruktionen von Kirche zu prüfen, wo nötig zu dekonstruieren und neu aufzubauen. Historische Theologie hat insofern die für die gesamte Theologie lebenswichtige Funktion, die Notwendigkeit des Gewordenen zu hinterfragen, vor dem Abgleiten in Ideologie zu warnen und Alternativen aufzuzeigen.⁶⁸ Zugespißt formuliert: Historische Arbeit in der Theologie ist nicht *l'art pour l'art*, sondern das Ernstnehmen der Historie macht den Unterschied zwischen Theologie und Fundamentalismus aus.⁶⁹

Dabei kommen die von Hubert Wolf in Anschluss an Max Seckler in die Debatte eingeführten *loci theologici* Melchior Canos zum Tragen, die wenigstens teilweise auf die Geschichte von Theologie, Kirche und ihrer Umwelt verweisen. Historische Theologie ist in diesem Sinne diejenige Disziplin, die in der Lage und verpflichtet ist, die einschlägigen *loci* sach- und fachgerecht zu befragen und die Ergebnisse ihrer Untersuchung in das Gespräch der theologischen Disziplinen einzubringen. Insofern kann die Bezeugungsgeschichte des Christlichen durchaus als Formalobjekt der Historischen Theologie angesehen werden. Selbstverständlich muss sie sich wie alle Theologie der Vorläufigkeit ihrer Bemühungen um Wahrheit klar sein – weder ist vollständige historische Wahrheit im Sinne des historistischen Anspruchs („wie es eigentlich gewesen“) zu bekommen, noch kann die letzte Wahrheit innerweltlich erreicht werden.

Soweit Historische Theologie methodisch verantwortete Forschung betreibt, kann es nicht ihre Aufgabe sein, Urteile über Menschen der Vergangenheit zu fällen, bei ihnen „richtige“ und „Fehlformen“ des Christlichen zu unterscheiden. Damit würde un-

⁶⁷ Werbick: Theologische Methodenlehre (s. Anm. 63), 329.

⁶⁸ Dies ist etwa das Anliegen von Wolf, Hubert: *Krypta. Unterdrückte Traditionen der Kirchengeschichte*, München 2015.

⁶⁹ Becker, Patrick: Fundamentalismus als aktuelle Herausforderung, in: *Stimmen der Zeit* 232 (2014), 473–482.

ausgesprochen ein normatives Apriori in das historische Arbeiten eingeführt, das Gefahr liefe, letztlich die Historie als Legitimationsinstanz für ein bestimmtes Bild von Kirche bzw. vom Christlichen zu instrumentalisieren. Mindestens ebenso problematisch scheint aber, dass ein solches Apriori den Blick für Handlungsmotive und -optionen der Vergangenheit zu trüben droht. Die für Historiker bei aller Standortbindung anzustrebende Unvoreingenommenheit gegenüber den Akteuren der Vergangenheit gilt es jedoch zu wahren, um historisches Urteil nicht zum Gericht über die Personen werden zu lassen. Wo Historische Theologie aber ihre kritisch-konstruktive Funktion in der Theologie wahrnimmt, hat sie die Wertmaßstäbe, die sie bei ihrem Urteil anlegt, offenzulegen, zu begründen und kontrolliert zur Geltung zu bringen. Im ersten Schritt geht es um das unvoreingenommene Ausloten historischer Wahrheit, im zweiten um ein Urteil, das letztlich nur im Dialog mit anderen theologischen Disziplinen zu fällen ist und – theologisch gesprochen – auf den Aufbau des Leibes Christi zielt.

Möglicherweise ist in diesem Gebäude die Demut ein Schritt auf dem Weg zur Weisheit:⁷⁰ gegenüber den mehr oder weniger erfolgreichen Glaubenszeugen der Vergangenheit; angesichts der steten Gefährdung des Zeugnisses durch menschliche Schwäche; schließlich in Verbindung mit Offenheit als Möglichkeitsbedingung für historische Erkenntnis.⁷¹ Doch wird sich die Weisheit einer historischen Theologie nicht in Demut erschöpfen, sondern eine aktive Seite haben müssen: „Die alttestamentliche Weisheit ist Lebens- und Erfahrungsweisheit; sie nimmt Lebenserfahrung auf, sie will die Lebenswirklichkeit ordnen und die Lebenspraxis an dieser Ordnung ausrichten.“⁷² Für die Historische Theologie könnte dies bedeuten, dass sie im Gespräch der historischen Disziplinen die existenzielle Bedeutung der Religion für die *conditio humana* betont – und dies insbesondere dort, wo Menschsein auf ökonomische Faktoren oder biochemische Prozesse reduziert wird. Als historische Disziplin in-

⁷⁰ Spr 11,2: Weisheit ist bei den Demütigen.

⁷¹ Marrou, Henri-Irénée: Über die historische Erkenntnis. Welches ist der richtige Gebrauch der Vernunft, wenn sie sich historisch betätigt?, Freiburg i. Br. 1973, 240–260.

⁷² Kasper, Walter: Katholische Kirche. Wesen, Wirklichkeit, Sendung, Freiburg i. Br. 2011, 157.

nerhalb der Theologie wird sie in ideologiekritischer Funktion auf Kontingentes und Alternativen in Theologie und Kirche hinzuweisen haben.

Anders als noch vor einem halben Jahrhundert freilich scheint die Historische Theologie derzeit „von Freunden umzingelt“ zu sein. Ihre Existenzberechtigung wird innerhalb der Theologie kaum explizit in Frage gestellt und durch die Neue Kulturgeschichte sind auch „Profan-“Historiker für Religion als wesentlichen Teil gesellschaftlicher Zeichensysteme sensibilisiert.⁷³ Während letztere daher kaum auf die Historische Theologie im Konzert der historischen Disziplinen verzichten wollen, bleibt doch die Frage nach ihrer Rolle in der Theologie virulent. Die – nicht nur im Zusammenhang mit den Jesus-Büchern Benedikts XVI. – geführte Debatte um den Ort der historischen Kritik in der Bibelwissenschaft zeigt aber:⁷⁴ Die Legitimation einer Wissenschaft, die methodisch auf Augenhöhe mit nichttheologischen Wissenschaften arbeitet und zugleich theologischen Ansprüchen genügt, ist eine anspruchsvolle, doch eben auch lohnende Daueraufgabe für die gesamte Theologie.

⁷³ Stollberg-Rilinger, Barbara: *Rituale*, Frankfurt a. M. 2013; Bachmann-Medick, Doris: *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, 2. Aufl., Hamburg 2007; Burke, Peter: *Was ist Kulturgeschichte?*, Frankfurt a. M. 2005; Ory, Pascal: *L'Histoire Culturelle*, Paris 2004.

⁷⁴ Becker, Uwe: *Historisch-kritisch oder kanonisch? Methodische Zugänge in der Prophetenauslegung am Beispiel des Amos-Buches*, in: *Theologie der Gegenwart* 54 (2011), 206–220; Nissinen, Martti: *Reflections on the „Historical-Critical“ Method: Historical Criticism and Critical Historicism*, in: Le Mon, Joel M. / Richards, Kent Harold (Hg.): *Method Matters. Essays on the Interpretation of the Hebrew Bible*, Leiden/Boston 2010, 479–504; Schmid, Konrad: *Sind die Historisch-Kritischen kritischer geworden? Überlegungen zu Stellung und Potential der Bibelwissenschaften in der Theologie*, in: *Jahrbuch für Biblische Theologie* 25 (2010), 63–78.