

Andreas Holzem

Drey – Möhler – Hirscher: Tübinger Theologie in der Zeitgeschichte des 19. Jahrhunderts

Die „Tübinger Schule“ als Problem der Universitätsgeschichte

Die Gründungsväter der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät sind seit Jahrzehnten mit einer Reihe universitätsgeschichtlicher Konflikte umgeben. Tübingen sei, so der Systematiker Karl Adam (1876–1966) in den 1920er Jahren, in seiner Verbindung von historischer und spekulativer Theologie seit jeher der „vorgeschobenste Punkt des deutschen Katholizismus“.¹ Und die maßgeblichen Verfechter einer solchen Schultradition haben diesen Anspruch, hier werde dauerhaft vom 19. bis ins 21. Jahrhundert eine an spezifischen Charakteristika identifizierbare theologische Stimme zu Gehör gebracht, nie bestritten, sondern eher verstärkt.² Können also, so ein erster Streitpunkt, die Charakteristika einer „Tübinger Schule“ sowohl auf die Frühphase des 19. als auch auf die katastrophische Mitte des 20. Jahrhunderts angewandt werden? Lässt sich auch diejenige Theologie, die um das II. Vatikanische Konzil ringt, von dessen Vorfeld bis in den jüngsten Pontifikatswechsel hinein, mit solchen Kriterien noch in Verbindung bringen? Dieser erste Streit um den Anspruch einer „Katholischen Tübinger Schule“ birgt einen Strauß an Folgeproblemen: Kann nämlich, zweitens, überzeugend angegeben werden, welche Themen oder Optionen oder Methoden die Schule über einen so langen Zeitraum zusammengehalten haben sollen? Kirchenhistoriker unserer Fakultät blieben skeptisch und sprachen schließlich nur noch von „Tübinger Theologen und ihrer Theologie“.³ Umso vehementer haben einige Systematiker den Schulbegriff verteidigt, aber auch vorrangig Vertreter ihrer eigenen Disziplin dazugezählt.⁴ Schließlich entbrannte, drittens, ein Prioritätenstreit zwischen einer katholischen und einer evangelischen Tübinger Schule.⁵ Markenzeichen – und als ein solches beansprucht die „Tübinger Schule“ international ja zu gelten – zeichnen sich in der Regel durch einen höheren Wiedererkennungswert und eine einhelligere Zustimmung aus.

Die Kriterien, die Max Seckler als später Hauptvertreter für Begriff und Sache postuliert, sind allerdings nicht leicht zu greifen: Ihm geht es um einen spezifischen a) Richtungs- und b) Qualitätsbegriff. Damit soll, etwas unverblümt, implizit und teils auch explizit gesagt sein: In Tübingen wird über die Anliegen der Theologie a) durchgängig in einer spezifischen Weise und b) durchgängig gescheiter geredet und geschrieben als anderswo. Für die inhaltliche Ausrichtung a) gelten insbesondere die frühen Publikationen Johann Sebastian Dreys (1777–1853) und Johann Adam Möhlers (1796–1838), aber auch die katechetischen und pastoraltheologischen Schriften Johann Baptist Hirschers (1788–1865) als Programmschriften.⁶ Ist das so, ist aber schwer einzusehen, warum spätere, thematisch ganz anders gelagerte Problemstellungen dieser Richtungsweisung auf Dauer folgen sollen. Den b) Qualitätsbegriff sichert Seckler durch eine „die kath. TSch. bes. kennzeichnende formale Trias“ ab: als „die entschieden erstrebte Verbindung v. strenger Wissenschaftlichkeit, prakt. Gegenwartsbezogenheit u. unbeirrbarer, wenn gleich selbständiger u. mündiger Kirchlichkeit“.⁷ Und da kann man dann zusehen, wie ob solcher Reklamationen die Kollegen und Kolleginnen anderer renommierter Fakultäten auf ihren Stühlen unruhig zu werden beginnen, denn selbstverständlich würden sie für ihr Theologietreiben ähnliche Ansprüche an sich selbst stellen.⁸

Stattdessen neigen Historiker dazu, eine andere Denkfigur zu erproben: Die Debatte um die „Tübinger Theologie“ Dreys, Möhlers, Hirschers und anderer nämlich *nicht* zu führen, um überzeitliche Richtungs- und Qualitätsmerkmale zu generieren – für so etwas sind Historiker generell weniger disponiert. Sondern man kann ganz im Gegenteil dieses Theologietreiben und dessen öffentliche Wahrnehmung als einen je spezifischen Kommentar

zur Zeitgeschichte thematisieren. Das kann man nicht für eine ganze Fakultät und zwei Jahrhunderte unternehmen, so beschränkt sich dieser Beitrag auf drei Beispiele der Gründungsphase: Johann Sebastian von Drey, Johann Adam Möhler und schließlich Johann Baptist Hirscher. Sie werden auch keineswegs in ihrem ganzen Werk, sondern in Skizzen ihrer spezifischen Bezüge zur Zeiterfahrung charakterisiert. Ich werde schließen mit einigen Thesen zur Position der Tübinger im Rahmen der Theologie- und Universitätsgeschichte.

Johann Sebastian von Drey

Nach der Säkularisation und vor der Revolution von 1848 wurde die Katholisch-Theologische Fakultät in Tübingen zu einem Ort theologischer Nachdenklichkeit und pastoraler Bildung, deren erste Generation sich den Herausforderungen seit der Französischen Revolution bewusst stellte, und zwar im kritischen Gespräch mit der Aufklärung und mit dem romantischen Idealismus Schleiermachers, Fichtes und anderer. Die katholische Theologenausbildung im nach der Säkularisation nach wie vor ganz evangelisch geprägten Königreich Württemberg hatte 1812 zunächst an einer „Landesuniversität“ in Ellwangen begonnen, war aber 1817 an die protestantische Landesuniversität Tübingen transferiert worden.⁹ Eben wegen dieses von den Zeitgenossen dramatisch erfahrenen und erlittenen Umbruchs geht es kaum an, aus den Charakteristika des frühen Tübinger Theologietreibens die Richtungs- und Qualitätsmerkmale einer überzeitlichen „Tübinger Schule“ generieren zu wollen. Vielmehr sind die prominenten Ansätze Tübinger Theologen an der Grenze zwischen aufgeklärter und romantischer Theologie als zeitgeschichtliche Kommentare zu lesen.

Der Dogmatiker Drey formulierte 1819 in seiner *Kurzen Einleitung in das Studium der Theologie*, „schon der höhere Begriff der Geschichte“ nötige, „sie als das Streben und Weben eines einzigen Princip, eines Geistes anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten [...]. Alle großen Erscheinungen der Geschichte müssen so betrachtet werden.“ Ein solches „Princip“ der Geschichte akademisch zu rekonstruieren, das mache „den wissenschaftlichen Standpunct und das katholische System“ der Theologie aus. „Jede geschichtliche Auffassung [...] des Christentums aus einem anderen Princip [...] ist unchristlich und untheologisch.“¹⁰ Drey formulierte hier eine doppelte Einsicht: zunächst in das substanziell geschichtliche Wesen des Christentums, dann in dessen Begründung durch den in der christlichen Überlieferung prinzipiell wirkenden Geist Gottes. Dreys *Kurze Einleitung* erweist sich in ihrer Verbindung von historischer und spekulativer Theologie als sehr konkrete Antwort auf jene jüngste Geschichtserfahrung, die neue Begründungs-, im wahrsten Sinn Fundamentierungsformate für Theologie wie Kirche herausforderte. Das Christentum, und darin Theologie und Kirche, wie Drey sie entwarf, hatten nach 1800 zwei wechselseitig aufeinander einwirkende Krisen zu bewältigen: eine Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens wie eine Krise der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme.

Eine Krise der Wissenskulturen

Die Neuorientierung der Theologie und Pastoral nach 1800 wurde zunächst erzwungen durch jene Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens, die im 18. Jahrhundert schleichend als Wandel der Mentalitäten begonnen hatte und eruptiv aufgebrochen war als „brutale, willentliche Dechristianisierung“ der Französischen Revolution.¹¹ Diese war „der erste bewußt unternommene Versuch, die Welt von Grund auf zu verändern“ und „einen neuen Menschen zu schaffen“.¹² In einer Mischung aus Rationalität, „heroischem Selbstverständnis“ und Gewalt richtete sich der Traum von der *tabula rasa* gezielt gegen die Idole der Verflechtung von Religion, Herrschaft und gesellschaftlichem Sinnsystem. Das waren kurze, heftige Wellen, aber sie brannten sich in das kollektive Gedächtnis Europas ein. Im gleichen Atemzug reifte um 1800 der aufgeklärte Wandel der Wissenskultur aus: Für die Eliten strukturierte das religiöse Wissen nicht länger das Wissen überhaupt. Die Gebildeten ließen sich auf die transzendenten Erschließungsgrenzen natur-

wissenschaftlichen oder historischen Wissens nicht mehr verweisen. Wissen wurde zu einem sozialen Kapital und markierte Distinktion. Religiosität verlor den Status einer ‚letzten Bedeutung‘. Im Rahmen bürgerlicher Vergesellschaftung unverzichtbar, wurden ihre Haltungen und Handlungen dennoch aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden; sie verbanden sich zunehmend mit Familie und Privatheit. Dieses aufgeklärte Zivilisierungsmodell hatte die mit der Lebenswelt eng verflochtene ländliche Konfessionskultur als abergläubisch zu desavouieren begonnen, nachdem die Säkularisation mit Reichskirche und Klöstern deren kirchlichen und sozialen Rahmen beseitigt hatte. Staatsbürokratie und kirchliche Pastoralreform diffamierten den durch die Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit heraufgeführten Religiositätstypus als „Volksreligion“, um mit einem städtisch-bürgerlichen Deutungsmuster von „ziviler“ Gesellschaft „das Volk sittlich {zu ...} bessern und {zu ...} veredeln“.³³ Dies markiert den wissenssoziologischen Riss, der an der Epochenchwelle um 1800 zwischen Eliten- und Breitenreligiosität aufklaffte: Die massiven Kämpfe um die wessenbergischen Reformen³⁴, die Drey vor Augen gestanden haben müssen, als er sich anschickte, ein Theologiestudium zu skizzieren, sie verdeutlichen, dass nach 1800 die traditionellen Gewissheiten bei den einen dahin waren, wo die anderen sie so leidenschaftlich verteidigten, dass Militär zur Niederhaltung von Frömmigkeit gebraucht wurde.³⁵

Daher hatte Theologie nach 1800 vor allem zwei Aufgaben zu bewältigen: Sie hatte sich einerseits mit der massiven Bestreitung des Christentums auseinanderzusetzen, die in den Dechristianisierungswellen der Jahre 1794/95 (des Jahres II nach revolutionärer Zeitrechnung) lag; sie hatte also das Christentum in seinem Verhältnis zur Gesellschaft neu zu positionieren. Andererseits war die existentielle Bedeutung des Christlichen als eine solche zu erweisen, die nicht mehr im reichsterritorialen Politikbezug des Christen wurzelte, sondern in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf. Nur von hier her konnte das Christentum, das in seiner Identitätsbildung und Praxis so plural geworden war, als bleibend innerlich zusammengehörig aufgewiesen werden. Zeitgeschichtlich ganz durchtränkt, hielt Drey als Kommentar zur Französischen Revolution fest: „Indessen fand der Geist des Christentums [...] einen andern Geist in der Welt vor; er konnte daher nicht aus sich herausstreben, ohne auf diesen, und zwar feindlich zu stoßen; [...] darum erscheint die Geschichte des Christentums gleich am Anfange [...] als die Geschichte des Kampfes zweyer Zeitgeister um die Herrschaft über die Welt. Darum ist auch diese Geschichte, obschon in ihrem Princip rein christlich, doch in ihren Erscheinungen aus zwey Elementen zusammengesetzt.“³⁶ Was dem Christentum aktuell widerfahren war, habe schon die Struktur seines Anfangs geprägt; das Christentum verhalte sich in dualer Abgrenzung und Entgegensetzung zur Welt, durchlebe stets – gegen alle Selbstgewissheiten – eine Geschichte der Krise. Dieses Moment war neu: Frühneuzeitliche Universalentwürfe stellten die Kirche nicht der Welt, sondern der Häresie gegenüber. Hier war ein spannungsreicher Trost- und Hoffnungsentwurf entstanden: Die innere Entwicklung des Christentums stand in dieser Perspektive schon immer der „Reaction der Welt“ gegenüber, jenem „Widerstand, den sie dem Eindringen und der Verbreitung des Christentums entgegen gesetzt hat.“³⁷ Und gerade weil in solchen Zeiten der Krise die Mittel des Glaubens als so unzulänglich erschienen, sei aus der Geschichte des Überwindens der Welt „von jeher ein Beweis geführt worden für das Mitwirken einer höhern Kraft und Schicksalsbestimmung zu Gunsten des Christentums.“³⁸ Zudem sollte im Studium der Theologie der Kern des menschlichen Selbstvollzugs auch dort noch aufgewiesen werden, wo kirchliche Vollzüge in eine unverbindliche private Bürgerreligiosität und eine als veräußerlicht verrufene Massenreligiosität auseinanderzufallen drohten. Das Wissen um den Gegenstand der Theologie, sei „mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch“ und steige aus diesem auf als „nothwendige Form des menschlichen Wissens überhaupt“.³⁹ Wo aktuell die Stützmittel und Vollzüge der christlichen Wissenskultur wegfielen, sollte der menschliche Geist zu ihrem neuen Garanten werden. „In der Theologie kommt zur Verhandlung, was den Menschen unbedingt angeht“⁴⁰, und zwar durch Theologie als Prozess der klärenden Bewusstwerdung des einzelnen wie der Kirche als ganzer: Der menschliche Geist wurde so zur Wurzel und zum Spiegel der Religionsgeschichte erklärt, Christentum und Theologie als aufgipfelnder Sonderfall des Wissens zur „höchsten

Konkretion der Wahrheit aller Religion“ in der nachrevolutionären Konkurrenz der Sinnssysteme fortentwickelt.²¹ Diese Theologie trug dem Umbruch der Wissenskultur und der Pluralisierung der Religiosität Rechnung, ja bezog sie fordernd in ihren Selbstvollzug ein. Sie setzte damit auch eine neue Bestimmung von Kirche: Wenn das Wissen um den Gegenstand der Theologie der Urgedanke des Menschen ist, dann ist die Personalisierung des Verhältnisses zu Gott die pastorale Aufgabe eines nachrevolutionären Christentums. Erst aus der Individualisierung kann neue Vergemeinschaftung als Kirche erwachsen, denn die Kirche selbst kann auf ihren eigenen institutionellen Charakter nicht mehr vertrauen. Genau dies war nach 1800 der Punkt ihrer größten Schwäche geworden.

Eine Krise der kirchlichen und staatlichen Ordnungssysteme

Denn die frühe Tübinger Theologie hatte es nicht nur mit dem Funktionswandel des Christentums als sozialem Sinnsystem zu tun, sondern auch mit ihrer institutionellen Neube-gründung. Konfessionsterritorien vor 1800 koordinierten Religion und Kirche eng mit Vollzügen von Herrschaft und Gesellschaft; eine „symbiotische“, vielleicht besser synergetische „Konkurrenz“.²² Aber nach dem Wiener Kongress 1815 hatte sich das Verhältnis der Theologie zu Staat und Gesellschaft ebenso gewandelt wie dasjenige zur institutionell stark geschwächten Kirche. Theologie konnte sich in nun konfessionell inhomogenen Staaten nicht mehr zur Mitte des öffentlichen Selbstverständnisses erklären. Weil der Staat Theologie und Kirche in den Gestaltungsanspruch seiner „Religions-Polizey“ einbezog²³, ohne ihr seinerseits eine Zielbestimmung für Staat und Gesellschaft zuzugestehen, benötigte die Theologie eine neue Theorie ihres Gemeinwesenbezuges.

Hier liegt der Ansatzpunkt für eine Revision der Theologie als Reform der Kirche und Gesellschaft gleichermaßen.²⁴ Unter den Bedingungen der nachrevolutionären Moderne müsse die Kirche noch einmal von vorn beginnen, werde auf urchristliche Anfänge auch des Staat-Kirche-Verhältnisses zurückgeworfen. An ihrem Gestaltungsanspruch für Gottesdienst, Moral und Sitten ließ Drey keinen Zweifel, weil „allein die Belebung des Glaubens und der Liebe [...] in jenen wichtigsten Angelegenheiten eine Verbesserung von Grund aus zu bewirken“ vermöge.²⁵ Aber nicht mehr den Konfessionsstaat, sondern die Reich-Gottes-Idee bestimmte er zur zentralen alt-neuen Ordnungsfigur für Theologie und Christentum. Die Abfolge von Leiden und Tätigsein war für Drey geradezu ein die Geschichte gliederndes Epochenschema aus der Frühgeschichte des Christentums²⁶; diese „Centralidee des N.T.“ als unableitbare „höchste Idee des Christentums“ müsse gleichzeitig als „wahre Vernunftidee“ identifiziert werden.²⁷ Das Reich Gottes als Zentralnarrativ für das Christentum gab auch dem Geschichtsprozess insgesamt Richtung und Ziel. Als Drey im Vor- und Umfeld der Revolution von 1848 seine *Apologetik* als „wissenschaftliche Nachweisung der Göttlichkeit des Christenthums in seiner Erscheinung“ konzipierte, thematisierte der 1. Band zwangsläufig eine *Philosophie der Offenbarung* (1838), der zweite *Die Religion in ihrer geschichtlichen Entwicklung bis zu ihrer Vollendung durch die Offenbarung in Christus* (1843) und der dritte *Die christliche Offenbarung in der katholischen Kirche* (1847). Prospektiv waren die sich an diese Problemanalysen knüpfenden Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte des Christentums, in denen Drey eine Gesellschaftsgeschichte der christlichen Religion andeutete – nicht durchführte, aber um ihre Notwendigkeit wusste.²⁸ Auch darin steckte zentral die Umbruchserfahrung: Die Zeitgeschichte war Abbruch und Neufundierung des christlichen Einflusses auf die Gesellschaft zugleich – unter gewandelten und darum nicht im engen Sinne restaurativen Vorzeichen. Die Reich-Gottes-Idee machte es verzichtbar, Christentum und Theologie den Ordnungssystemen von Staat und Gesellschaft korporativ beizugesellen; dementsprechend betonte Drey in der *Kurzen Einleitung* „die wesentliche [auch kritische] Verschiedenheit der Kirche vom Staat“.²⁹ Gleichzeitig gab die Reich-Gottes-Idee der Theologie ein Bemessungskriterium der je historischen Erscheinungsform von Kirche an die Hand. Auffallen muss, wie ähnlich evangelische und katholische Spitzen-theologen diese Neubestimmungen des gesellschaftlichen Ortes der Theologie thematisierten: Die Entsprechungen der *Kurzen Einleitung* Dreys mit der *Kurzen Darstellung des*

theologischen Studiums, die Friedrich Daniel Schleiermacher 1811 und umgearbeitet 1830 herausgab, sind seit Längerem ein Gegenstand der Forschung. Beide einte das Interesse, und Drey wohl nach und durch Schleiermacher-Rezeption, die Theologie nicht in ein unzusammenhängendes Agglomerat kritischer Einzelwissenschaften auseinanderfallen zu lassen, die „wissenschaftliche Theologie und das Leben der Kirche zueinander in ein verständiges und produktives Verhältnis zu setzen“ und schließlich über den Glauben nicht nur so zu reden, sondern kirchliche Wirklichkeit auch so zu gestalten, dass die Ansprüche derer, die nicht Amtsträger, aber in der aufgeklärten Bürgergesellschaft Verantwortungsträger waren, in einer angemessenen Teilhabe zum Ausdruck kommen konnten.³⁰

Johann Adam Möhler

Mit dem jungen Kirchenrechtler und Kirchenhistoriker Johann Adam Möhler wurde – Drey fortschreibend – jedoch auch ein neuer Ton hörbar, um den historischen Ort des Christentums und den Konflikt zwischen Landeshoheit und Kirchenfreiheit zu bearbeiten.³¹ Die der Aufklärung unterstellte Reduktion der Kirche auf einen gut strukturierten ethischen Verein, ihre Herabstufung zu einem Bildungs-, Erziehungs- und Disziplinierungsinstrument für den gemeinen Pöbel, während die Religion der Gebildeten sich individualisierte und privatisierte, wurde in neuer Dringlichkeit als Problem empfunden. Wie kann Kirche gedacht werden als eine objektive Größe, die eine historisch ergangene Offenbarung dem gläubigen Subjekt der Jetztzeit im Prozess ihrer eigenen Geschichte nicht nur als unverfälschte Lehre, sondern auch als glaubwürdige Lebensform vermittelt – das wurde zum Kern der historisch-spekulativen Fragestellung und zu einem theoretischen wie praktischen Postulat, als nicht nur der Sinn der Kirche bestritten, sondern auch ihre konkrete Gestalt in säkularisierendem Zugriff beschnitten erschien.

Die Krise des aufgeklärten Kirchenmodells

1825 erschien Möhlers erstes, wirklich bahnbrechendes Buch: *Die Einheit in der Kirche oder das Princip des Katholizismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte*. Möhler sah die Einheit der Kirche im Zusammenhang mit ihrer Lebenskraft – der Begriff des Lebens trat ins Zentrum nun zunehmend romantischer organologischer Konzeptionen. Aber der Geist bewahre nicht einfach eine rein rechtlich gefasste Hierarchie vor Irrtum, sondern er bilde das Gesamtbewusstsein der Gläubigen. Der Geist teile sich den Gläubigen nicht nur äußerlich wirkend, sondern wesentlich mit und bringe darin die Gemeinschaft und Einheit aller hervor, sowie er als Geist überhaupt nur im Kontext der Gemeinschaft erfahren werden könne. Er werde zum „Lebensprinzip“ der Kirche als dem „Gesamtleben“ der Gläubigen, so dass Glaube und Gemeinschaft schlechthin miteinander gesetzt seien. Glaube und Liebe, subjektive Religiosität und objektive Kirchlichkeit seien die gleichermaßen unabdingbaren Komponenten der Geistwirkung. Gegen das institutionell-rechtliche, aufklärerisch-bürokratische Kirchenverständnis betonte Möhler die Priorität des Lebens vor dem Begriff und der Lehre; Schrift, Tradition und Hierarchie wüchsen gleichsam aus der Lebenseinheit der Gläubigen als ihr Ausdruck heraus. So gestalte sich das katholische Lebensprinzip als „Einheit in der Vielheit“. Aus der Geschichte des Urchristentums heraus konstruiert Möhler in seinem ersten programmatischen Buch die Kirche von innen nach außen und von unten nach oben, was sich auch auf das Verständnis der sichtbaren Kirche deutlich auswirke: „Der Begriff der Kirche wird einseitig bestimmt, wenn man sie eine Anstalt nennt oder einen Verein, gestiftet zur Erhaltung und Fortpflanzung des christlichen Glaubens“; denn das genau war der aufgeklärte Kirchenbegriff. „Sie ist vielmehr ein Erzeugnis des Glaubens, eine Wirkung der in den Gläubigen durch den Heiligen Geist lebendigen Liebe.“³² Ämter seien gleichsam eine Konzentrierung und Verobjektivierung christlichen Lebens und Lehrens. „Der Bischof ist also die anschaulich gewordene Vereinigung der Gläubigen an einem Ort, die Person gewordene Liebe derselben zueinander, die Manifestation und der Zentralpunkt der nach Einigung strebenden Chris-

tengesinnung“, kurz: „die zum Bewußtsein der Christen gekommene Liebe selbst, und das Mittel, sie festzuhalten.“ In diesem Zusammenhang hat Möhler vor allem das Priestertum aller Gläubigen durch die Taufe als ein Lebensopfer an Christus breit entfaltet und den Unterschied zwischen Priestern und Laien nicht als unterschiedliche *status ecclesiae*, sondern als Verschiedenheit der Geistesgaben interpretiert. Analog zur Entwicklung des Bischofsamtes verstand Möhler auch den Metropolit und den Papst als fortschreitende Verkörperung des Einheitsbewusstseins der Gläubigen von unten nach oben.

Es war Möhlers Absicht, „auf das Innere des Katholizismus zurückzuführen, [...] erleuchtete Treue und Anhänglichkeit an die Kirche zu befördern“ und den Katholiken „Mut, Selbstgefühl, volles bewußtes Vertrauen auf die innere Güte der Sache, der sie sich hingeben“, wiederzugeben.³³ Darum neigte Möhlers Denken dazu, zunächst eher als ekklesiologisches denn als kirchenhistorisches Lehrstück aufgefasst zu werden. Freilich war in seiner idealistischen Kirchenidee, die auf dem Wege einer historischen Darstellung einherkam, der Keim zu späterem Streit schon angelegt. Wie Drey thematisierte auch Möhler die Desorganisation der Kirche nach der Säkularisation, den Konflikt eines korporativen katholischen Freiheitsbegriffs mit dem dominierenden Staatskirchentum und darin hineinverwoben das Problem einer neuen konfessionellen Selbstbewusstheit der katholischen Kirche in einem protestantischen kulturellen Setting. Während Möhler das Lebensprinzip des Katholizismus als Einheit in der Vielfalt beschrieb, setzte er dem die Vielheit ohne Einheit als Prinzip der Häresie entgegen. Und aufmerksamen Lesern konnte nicht verborgen bleiben, dass Möhler über die Häresien in den ersten drei Jahrhunderten in einer Weise schrieb, in der sich der zeitgenössische Protestantismus unweigerlich wiedererkennen musste.

Die Krise der aufgeklärten Konfessionsirenik

1832 erschien Möhlers *Symbolik*, eine historische *Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften*. Das Buch antwortete auf die seit 1828/29 gehaltenen Symbolik-Vorlesungen seines protestantischen Antipoden Ferdinand Christian Baur (1792–1860).³⁴ Baur, zunächst von Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher, dann von Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831) beeinflusst, stellte Katholizismus und Protestantismus als notwendig aufeinander folgende geschichtliche Entwicklungsstufen des Ringens um die eine christliche Wahrheit dar. Was die 1825 erschienene *Einheit* Möhlers nur kryptohistorisch getan hatte, stellte die *Symbolik* nun grell heraus – die konfessionellen Unterscheidungslehren, freilich zunächst in irenischer Absicht: Wo das Aufklärungszeitalter fast nur das Verbindende betont hatte, sollte nun gerade das Sprechen über die Unterschiede Spaltung und Dissens überwinden helfen. Dennoch war mit Möhlers Schriften das konfessionell Katholische wieder schärfer akzentuiert worden, als es in den vergangenen Jahrzehnten der Fall gewesen war; auch die Kirche wurde nun schärfer in ihrer christologisch-transzendenten Begründung und in ihrer hierarchischen Sichtbarkeit akzentuiert. Die *Symbolik* war nur noch sekundär eine historische Schrift; das Bewusstsein von den Kontingenzen und Ambivalenzen der Christentumsgeschichte seit der Reformation wurde überlagert von einer universalistischen Katholizismustheorie. Kurz zuvor war Möhlers Buch über den antiken Bekennerbischof *Athanasius* erschienen (1827), auch dies eine unterschwellige Anklage gegen die protestantisch und aufgeklärt-staatsbürokratisch dominierte württembergische Landeskirchenhoheit.

Die Konflikte um das Neue, scharf Markierte des möhlerischen Kirchenbegriffs blieben nicht aus. Möhler versuchte in einer Rückbesinnung auf die Ursprünge die Grundidee des Protestantismus historisch herauszuarbeiten und aus der pessimistischen Auffassung des Menschen bei Luther den protestantischen Liberalismus, die Bibelkritik und die Traditionskritik abzuleiten. Genau dieser Ansatz, einer Grundidee des Katholizismus die Grundidee des Protestantismus historisch gegenüberzustellen, trieb aus der gemeinchristlichen Romantik die Konfessionsgegensätze verschärft hervor. Der gewaltige literarische-publi-

zistische Streit um dieses Buch wurde typisch für Klima und Stil der reaktualisierten Auseinandersetzung der Konfessionen. Die heftige Kontroverse um die *Symbolik* mit dem protestantischen Theologen Ferdinand Christian Baur setzte Möhler in der Öffentlichkeit so unter Druck, dass er als bereits schwer kranker Mann unter dem Einfluss Ignaz von Döllingers (1799–1890) nach München auswich, dort im bereits ganz ultramontanen Görres-Kreis³⁵ aber ebenfalls keine Heimat fand. Er teilte deren erneuertes Konfessionsbewusstsein und ihre pointierte Kirchlichkeit, nicht aber ihren publizistischen Furor, der unter Anrufung der Öffentlichkeit Theologie und Kirchenpolitik kämpferisch verband.

Möhlers Theologie polarisierte unterdessen auch den württembergischen Klerus: Es waren nicht nur Bücher und Zeitschriften, die eine intellektuelle Wirkungsgeschichte aus sich entließen. Sondern die Theologenausbildung erzeugte auch eine mentalitäts- und religionsgeschichtliche Szenerie, die sich in der Pfarrerschaft und in den Gemeinden deutlich identifizieren lässt. Während vor allem die ältere Generation weiterhin der liberalen Theologie im Stil Ignaz Heinrich von Wessenbergs (1774–1860) verpflichtet und damit bis 1848 auch sehr einflussreich blieb, waren die jüngeren Priestergenerationen von Möhlers Theologie begeistert, ja haben sie geradezu aufgesogen. Hier boten sich ganz neue Haftpunkte einer selbstbewussten katholischen Identität. Freilich hat hier mancher Möhler auch über dessen eigentliche Absichten hinaus fortgetrieben: Unter der ersten Generation der Möhlerschüler finden sich auch die ersten dezidierten Ultramontanen in Württemberg, etwa der spätere Tübinger Kirchenhistoriker und Rottenburger Bischof Hefele, der im Vormärz im Bündnis mit Döllinger zu den scharfen Vorkämpfern der ultramontanen Bewegung zu rechnen ist und dennoch auf dem I. Vatikanum und danach derjenige war, der sich im deutschen Episkopat am längsten einer Rezeption des Unfehlbarkeitsdogmas widersetzte.³⁶ Das wurde über den deutschen Südwesten hinaus auch für Bayern und für die katholischen Rheinlande typisch.

Die Pluralisierung der Frömmigkeitswelten ließ konsistente religiöse Biografien und Orientierungen immer mehr verschwimmen. Damals wie heute schienen die Gegensätze oft sehr einfach zu sein. Sie wurden auf die Formel gebracht „Möhler oder Wessenberg“, oder: „Strengkirchlichkeit oder Liberalismus“. Faktisch aber lassen sich die Personen den Strömungen in dieser schematischen Weise kaum zuordnen. Die Einordnung vieler Personen und Gruppen fällt schwer, weil sie ihre Initiativen vor der Phase revolutionärer Umgestaltung begonnen hatten und nachher unter veränderten Vorzeichen fortführten. Viele Biografien verliefen quer zu den Fronten, und viele prominente Priester, Professoren und Bischöfe, aber auch Laien machten während ihres Lebens enorme Entwicklungen und radikale Richtungswechsel durch. Die Freunde von einst wurden oft später erbitterte Feinde, diejenigen, die zu Anfang des Jahrhunderts als Aufklärer im Mittelpunkt gestanden hatten, wurden zusehends beiseite gedrängt, diejenigen, die wie Döllinger und Hefele im Vormärz zu den entschiedensten Verfechtern der Papstautorität gehört hatten, fanden sich 1870 in der Opposition gegen das Unfehlbarkeitsdogma. Die Offenheit dieser theologischen und pastoralen Landschaft darf nicht übersehen werden. Die Etikettierungen, zumal wenn sie von Gegnern geprägt wurden, bildeten das Schillernde dieser Bestrebungen in einer Phase außerordentlich rasanten Übergangs oft nur unvollständig ab, und zwar gerade deswegen, weil sie an der theologie- und pastoralgeschichtlichen Wirkungsgeschichte der Aufklärung für die Religiosität des frühen 19. Jahrhunderts unmittelbar teilhatten, und sei es in negativer Abgrenzung.

Johann Baptist Hirscher

Große Auseinandersetzungen lösten auch die Schriften des Tübinger, später Freiburger Pastoraltheologen Johann Baptist Hirscher (1788–1865) über *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart* (Mai 1849) aus, in denen auch er durchgreifende pastorale Reformen verlangte. Der Kontext dieser Schriften hatte sich jedoch seit Drey und Möhler bedeutend verschoben. Nicht unbedingt der Katechet Hirscher, dem eindringliche Analysen gewidmet wurden, sondern der Pastoraltheologe Hirscher setzte sich im Umfeld der Revolution von 1848

zunehmend mit der Ultramontanisierung der akademischen Theologie und der Ultramontanisierung pastoraler Strategien in der Mitte des 19. Jahrhunderts auseinander.

Aufgeklärte, oft auch als „liberal“ beschriebene Priester und Laien, vor allem im ehemaligen Wirkungsfeld Wessenbergs, haben mit der Revolution von 1848 ganz andere Erwartungen und Hoffnungen verbunden als die Ultramontanen.³⁷ Deren Priester- und Laienkreise hatten mit den Märzforderungen nach individuellen und korporativen Freiheitsrechten vor allem die Forderung nach einer „Freiheit der Kirche“ von den Bevormundungen des Staatskirchentums verbunden. Die ‚Liberalen‘ hingegen glaubten daran, der demokratisch-republikanische Prozess werde auch auf die Kirchenverfassung übergreifen, ja die revolutionären Regierungen und Parlamente könnten eine ‚zeitgemäße‘ Strukturreform geradezu erzwingen. Bereits im Frühjahr wirkte sich daher die Mobilisierung des öffentlichen Lebens auch innerkirchlich aus. Es kam zu unzähligen formellen und informellen Treffen und Konferenzen von Laien und Priestern. Vor allem in Südbaden positionierten sich geschlossen agierende Landkapitel, ansonsten eher kleine Gruppen von Geistlichen, die auch in ihren Gemeinden oft nicht die Mehrheit der Parochianen hinter sich hatten, für eine unbedingte Beteiligung an der Revolution, teils auch noch in ihrer punktuellen Radikalisierung. Denn sie hofften, der allgemeine Freiheitsdiskurs werde auch einer in ihrem Sinne freiheitlichen Kirche Bahn brechen. Signifikant war auch die Präsenz der Freiburger Priesteramtskandidaten; im übrigen Deutschland übten die Sympathisanten der Verfassungsbewegung aber eine auffällige kirchenpolitische Zurückhaltung.

Diese Gruppe des liberalen Reformklerus ist in der Kirchengeschichtsschreibung über Jahrzehnte so gründlich desavouiert worden, dass ihre Ziele fast unerkennbar wurden. Ihr Reformverlangen lebte vom Gedanken einer sozialen und kulturellen ‚Hebung der niedersten Volksschichten‘ und von einer Verbürgerlichung des Christentums. Das war optimistisch gedacht und versuchte angesichts der Verwerfungen des Zeitalters aus beiden Denk- und Lebenswelten das Beste zu integrieren: Hoffnung, Inspiration und glaubende Zuversicht, Tugend und Verantwortung, Fleiß, Gemein- und Familiensinn. Teils die liberalen, teils die demokratischen Zukunftskonzepte einer durch sozialen Ausgleich fortschreitend befriedeten Gesellschaft, die menschenwürdige Lebensbedingungen für möglichst viele bot, nahmen sie auch als Aufgabe des Christentums ernst. Die Kirche sollte sich für die Aufklärung der Unterschichten einsetzen, weil Armut und Hunger auch als eine Folge der ‚Stumpfheit‘, der Lethargie und der fatalistischen Religion verstanden wurden. Es galt nicht nur das Jenseits vorzubereiten, sondern auch das Diesseits zu gestalten.

Sie identifizierten dafür spezifische innerkirchliche Hemmnisse: Der wessenbergische Reformgeist werde zusehends zurückgedrängt; nicht nur die römische Kurie, sondern auch die sich ihr verpflichtet fühlenden Strengkirchlichen in Deutschland verarbeiteten die Brucherfahrungen seit 1789 mit anti-aufklärerischen Kirchenbildern und Pastoralkonzepten; die Netze zwischen adligen Standesherrn, ultramontanen Laienkreisen und Klerikern, Nuntien und Kurialen würden immer enger geknüpft. Man wertete das als Intrige, weil das Kommunikationsverständnis ein anderes war: Die aufgeklärten „Liberalkatholiken“, wenn der vielfach pejorativ besetzte Begriff als Beschreibung noch taugen mag, setzten auf Öffentlichkeit, Diskurs und wachsende Einsicht durch Partizipation und Organisation von Mehrheiten. Aus der Perspektive der Ultramontanen hingegen schien es nur konsequent, Kirchen- und Personalpolitik auf den arkanen Informations- und Entscheidungskanälen der Kirchenhierarchie von oben nach unten zu betreiben.

In diesen Zeithorizont gehören Hirschers Bemerkungen über *Die kirchlichen Zustände der Gegenwart* (Mai 1849). Auch sie also sind als aktuelle Kommentare zur Zeitgeschichte zu lesen. Das allgegenwärtige konstitutionelle Leben, so Hirscher, lasse die rein monarchische Verwaltung der Kirche nicht mehr zu. Auf Synoden solle „alle hervorragende Intelligenz, Tugend und Auctorität“ versammelt werden, auch die der Pastoralgeistlichen und der Laien. Nur mit einer bürgerlich-intellektuellen „Weite des Denkens“³⁸ könne die Kirche für die christliche Prägung der Gesellschaft sorgen, die angesichts des Wegfalls staatlicher Religionsgarantien umso notwendiger geworden sei. Nicht als Kopie liberaler Verfassungsvorstellungen, sondern als „Gesamtwille, als Gesamtüberzeugung, als Gesamtmerst“³⁹

der Kirche sollten die Synoden in einer bei Johann Adam Möhler entlehnten „organischen“ Kollegialität wirken. Zugleich wandte sich Hirscher gegen pompöse rituelle Äußerlichkeiten; die Liturgie müsse als „psychologische“ Erfahrung der Ankunft des Reiches Gottes im Herzen und im Verstand des Gläubigen erlebt werden, nicht als aufgeklärter Katalog von Pflichten und Belehrungen, aber auch nicht als leeres Ritual der Massenreligiosität, das ein von verinnerlichter Gnadenerfahrung gewandeltes Leben überflüssig mache.⁴⁰ Mit der Tradition der aufgeklärten Reformer teilte er die Forderung nach einer deutschen Liturgiesprache und eine zwar moderierte, aber bleibend kritische Haltung zum Pflichtzölibat.

Zugleich distanzierte er sich von den ultramontanen Massenvereinen, auf die man sich keinesfalls verlassen könne. Denn sie seien erstens „keine kirchlichen Organe“ und ohne „kirchliche Mission und Auctorität“⁴¹, was ihre intensive Förderung durch Papst und Bischöfe durchaus verkannte. Und zweitens stellte Hirscher klar, dass sie nur einen parteilichen Ausschnitt des Katholizismus repräsentierten. Gegen den ultramontanen Populismus habe die Kirche ihre Mission an den „durch Talent, Kenntnisse, Amt und Vermögen Höherstehenden“ zu erfüllen, welche die wahre Nation bildeten und keinesfalls der religiösen Indifferenz überlassen werden dürften.⁴² Die Kritik Hirschers sah etwas Richtiges: die Unerschließbarkeit der Gebildeten durch lautstark artikulierten, ja vulgären Konfessionalismus. Aber sie überschätzte das Mobilisierungspotential eines aufgeklärt-bürgerlichen Elitenkatholizismus, der dem liberalen Nationskonzept auch in der Kirche Geltung verschaffen sollte. Und Hirscher unterschätzte das enge Bündnis von ultramontaner Vereinsbewegung und Episkopat; die Generalversammlung der deutschen Bischöfe in Regensburg distanzierte sich 1849 entschieden von den „Irrthümern“, mit denen das geistliche Kirchenregiment durch Laienpartizipation aufgeweicht werden sollte. Eine Flut von teils persönlich gehässigen Gegenschriften zeigte deutlich, wie rasch und nachhaltig auch moderat aufgeklärte Positionen durch das Bündnis der Ultramontanen mit einer konservativen Massenreligiosität in den Hintergrund gedrängt wurden. Ultramontanen und neoscholastischen Scharfmachern wie Johann Baptist Heinrich (1816–1891) und Augustin Theiner (1804–1874) gelang es im Zusammenspiel mit den Nuntiatoren mühelos, Hirscher wegen einer angeblich protestantischen oder indifferenten Gesinnung und eines Angriffs auf die hierarchische Struktur der Kirche auf den Index setzen zu lassen, ja seinen „Fall“ politisch mit dem erbitterten Kampf der Kurie und der Indexkongregation gegen den hoch geachteten italienischen Reformtheologen Antonio Rosmini (1797–1855) und mit der Restauration im Kirchenstaat durch Pius IX. zu verknüpfen.⁴³ So waren alle jene, die noch radikalere Forderungen gestellt hatten, mitverurteilt. Das Ergebnis aller Aktionen dieser Art war, „dass die klerikale Hierarchie und der Rückhalt der neo-orthodoxen Elemente in den Kirchen gestärkt wurden.“⁴⁴

Die Partizipationsforderungen der Reformpartei führten zu einem paradoxen Gegenteil: zur Festigung der kirchlichen Hierarchie, der Position des Papstes und der papsttreuen Bischöfe, die sich neu als Handlungseinheit mit Rom zu verstehen begannen. Wo der aufgeklärte Klerus geglaubt hatte, die engen Grenzen des tridentinischen Reformkonzeptes sprengen zu können, wurde dessen Priesterideal vielmehr restituiert und neu akzentuiert. Was sich bereits im Vormärz angedeutet hatte, formte sich nun voll aus: Gegenüber der gut organisierten, in der Öffentlichkeit präsenten Kirchlichkeit der ultramontanen Bewegung gerieten die Aufklärer weithin ins Hintertreffen. Sie waren umso leichter zu desavouieren, als man ihnen nun auch noch ihre Nähe zu den ‚umstürzlerischen Bestrebungen‘ der radikalen Demokratie und ihrem Antiklerikalismus vorwerfen konnte. Etwa ein Zehntel des Freiburger Diözesanklerus galt nach 1849 als Sympathisant oder Teilnehmer der badischen Revolutionsbewegung; zahlreiche, wenn auch meist milde Disziplinarverfahren beendeten die öffentliche Präsenz dieser Gruppe.

Thesen zur Wissenschafts- und Universitätsgeschichte

Die überkommene affirmative Rede von einer „Tübinger Schule“ lässt sich nur schwierig mit den differenzierten theologie- und kulturhistorischen Einsichten in Einklang bringen,

die wir über Tübinger Theologen und ihre Theologie mittlerweile besitzen. Die Kriterien decken a) das Befundspektrum nicht ab. Die Kriterien sind b) gegenüber anderen theologischen Institutionen und Denkrichtungen nicht trennscharf. Das sogenannte Richtungskriterium einer spezifischen Verbindung von historischem und spekulativem Denken trifft nur für eine bestimmte Gruppe von Tübinger Systematikern des 19. Jahrhunderts (und ihre emphatische Wiederaufnahme durch einige des 20., unter anderem Joseph Rupert Geiselman⁴⁵) zu, nicht aber unbedingt für die eigenwillige Drey- und Möhler-Adaption Karl Adams im Kontext des Nationalsozialismus.⁴⁶ Die Qualitätskriterien sind so allgemein, dass sie in positiver Hinsicht auch von anderen Theologen und Fakultäten beansprucht werden können – und dass sie in negativer Hinsicht selbst die theologischen Irrwege eines Adam noch abdecken. Zudem kann c) der differenzierte bis diffuse Begriffsgebrauch im 19. und 20. Jahrhundert, der jüngst in großer Genauigkeit erhoben wurde, auch bei den Zeitgenossen keine einheitliche Vorstellung evoziert haben.⁴⁷ Dazu kommt d) der tendenziell unfruchtbare Streit um das konfessionell Diffundierende. Begriffe sind entweder trennscharf oder unnützlich. Im schlimmsten Fall sind sie in ihrem Kerngehalt vor allem Reklamationen eines stolzen Selbstbewusstseins.

Man kommt den Spezifika des Tübinger Theologietreibens im frühen 19. Jahrhundert näher, wenn man einen engeren Konnex herstellt zwischen a) ihren Akteuren, b) deren Thesen, Methoden und Stilen und c) den Bedingungen und Herausforderungen des zeitgeschichtlichen Umfeldes, und zwar nicht nur des theologischen, sondern auch des politischen und kulturellen Umfeldes. Es waren nicht nur Bücher und Zeitschriften, die eine intellektuelle Wirkungsgeschichte aus sich entließen. Sondern die Theologenausbildung erzeugte auch eine mentalitäts- und religiositätsgeschichtliche Szenerie, die wir in der Pfarrerschaft und in den Gemeinden deutlich identifizieren können.

Verfährt man so, zeigt sich nicht so sehr der systemische Charakter einer „Tübinger Schule“, sondern vor allem der seismografische Charakter der Tübinger Theologie. Dieser kann markant herauspräpariert werden, taugt aber nicht für Werbeschilder. Zwar zeigt sich: Theologie kann nicht getrieben werden an den Problemen vorbei, welche die Zeitgeschichte für die Plausibilisierung des Glaubens und der kirchlichen Praxis bereithält. Aber wie diese Plausibilisierung jeweils erzeugt wird, ist von enormer Ambivalenz und Gegenläufigkeit. An der Haltung Carl Joseph Hefeles und Johann Evangelist Kuhns zu Ultramontanismus und päpstlicher Unfehlbarkeit könnte man das ebenso zeigen wie an Paul Wilhelm von Keppeler und Wilhelm Koch in der Modernismus-Krise wie schließlich an Karl Adam nach dem Ersten und vor dem Zweiten Weltkrieg. Man könnte auch, was ja vielfach geschehen ist, die so unterschiedliche Mitgestaltung und Rezeption des II. Vatikanischen Konzils durch Joseph Ratzinger und Hans Küng in Betracht ziehen. Und schließlich wäre durch vergleichende Studien erst noch zu zeigen, ob eine solche seismografische Sensibilität nicht auch anderen Akteuren und Institutionen des theologischen Feldes ganz vergleichbar zukommt.

In alledem steckt ein Plädoyer für eine konsequente Gestaltung der Universitätsgeschichte als Diskursgeschichte – eine Geschichte des Wissens, die gleichzeitig eine Geschichte seiner gesellschaftlichen Wirkung ist. Bisher haben die Forschungen zur Tübinger Theologie tendenziell getrennt: auf der einen Seite eine reine Geistesgeschichte, die in systematisierender Absicht nach intertextuellen Bezügen von Gedankengebäuden sucht, auf der anderen Seite eine Universitäts- und Fakultätsgeschichte, die aus den Personal- und Sachakten des Universitätsarchivs Gruppen- und Richtungskonflikte, politische Schach- und Winkelzüge, Verfahren und Prozeduren erhebt. Aber die akademischen Schriften sind unabhängig von sehr konkreten zeitgeschichtlichen Erfahrungen und Problemen nur halb erschlossen; und die akademischen Rankünen und Kabalen haben ihre Ursachen und finden ihren Niederschlag in akademischen Texten, die sehr absichtsvoll und für Zeitgenossen in der Regel transparent in aller theologischen Abstraktion die Zeitgeschichte zur Sprache bringen und als Kommentare zu ihr zu lesen sind – zumindest auch. Eine Geschichte des Wissens als Geschichte seiner gesellschaftlichen Wirkung zu beschreiben, steht für viele Kapitel der Tübinger Theologiegeschichte noch aus.

Anmerkungen

- 1 | Adam 1936, S. 389–412. – Recherche und Kontext: Scherzberg 2001, S. 42.
- 2 | Seckler 2001/2006, S. 289.
- 3 | Vgl. Reinhardt 1977.
- 4 | Zur Forschungsgeschichte ausführlich: Warthmann 2011, S. 13–69 (Lit.).
- 5 | Vgl. exemplarisch: Seckler 2005. – Köpf 2012.
- 6 | Vgl. Kessler/Seckler 2003. – Ders. 2007. – Holzem 1995. – Kustermann 1994a. – Köster 2007. – Fürst 1989b. – Fürst/Gross 1988. – Fürst 1979.
- 7 | Seckler 2001/2006, S. 289.
- 8 | Vgl. exemplarisch Köpf 2012, S. 65.
- 9 | Vgl. Wolf 2013.
- 10 | Drey 1819b, § 175, S. 118. – Drey 1819/1971, ebd. Erneuter Reprint in: Kessler/Seckler 2003, S. 145–407. Im Folgenden wird aus der Kurzen Einleitung unter Verweis auf die Paragraphennummern und die Seitenzahlen der Originalausgabe zitiert. Sie sind auch in Nachdruck und Reprint übereinstimmend nachzuverfolgen.
- 11 | Vovelle 1989, S. 452. Vgl. auch Vovelle 1985. Zur Christentumsgeschichte der Französischen Revolution demnächst: Holzem 2015, S. 853–877.
- 12 | Vovelle 1989, S. 453.
- 13 | Oswald 2000, S. 133.
- 14 | Holzem 2003 (Lit.). – Handschuh 2014 (Lit.).
- 15 | Holzem 2015, S. 723–850, S. 986–1007.
- 16 | Drey 1819b, § 176, S. 118f.
- 17 | Ebd., § 178, S. 120.
- 18 | Ebd., § 182, S. 123.
- 19 | Ebd., Vorrede, S. V. Vgl. Seckler 2003, S. 100–103.
- 20 | Ebd., S. 102f.
- 21 | Vgl. ebd., S. 106ff.
- 22 | Schlögl 2013, S. 28–36.
- 23 | Vgl. paradigmatisch: Dipper 1986. – Reinhardt 1994, S. 52f. – Harskamp 1994, S. 72–77.
- 24 | Vgl. Kustermann 1994b, S. 24.
- 25 | Drey 1819b, § 185, S. 124.
- 26 | Vgl. ebd., § 178, S. 120.
- 27 | Ebd., § 60, S. 38; § 65, S. 41; vgl. Seckler 2003, S. 115f., S. 119f. – Harskamp 1994, S. 79.
- 28 | Vgl. Drey 1819b, §§ 186–188, S. 125–127; § 196, S. 133 und *passim*.
- 29 | Vgl. Harskamp 1994, S. 66f., S. 82f.
- 30 | Vgl. Nowak 2002, S. 223–234, S. 482–485, Zitat S. 235.
- 31 | Vgl. Holzem 1995, S. 69–139. – Wagner 1996.
- 32 | Möhler 1825/1957, S. 167; das folgende Zitat ebd., S. 178; vgl. Holzem 1995, S. 104–110.
- 33 | Möhler an Adam Gengler (1834); vgl. Schatz 1986, S. 79.
- 34 | Vgl. Scholder 1980.
- 35 | Vgl. Holzem 2015, S. 972–986.
- 36 | Vgl. Wolf 1994.
- 37 | Vgl. Holzem 2015, S. 1138–1162.
- 38 | Köster 2007, S. 193.
- 39 | Hirscher 1849b, S. 16.
- 40 | Vgl. Köster 2007, S. 204.
- 41 | Hirscher 1849b, S. 30.
- 42 | Ebd., S. 26, S. 58, S. 30.
- 43 | Vgl. Köster 2007, S. 269–335.
- 44 | Sperber 1998, S. 940.
- 45 | Vgl. Burkhard 2010, S. 160–168.
- 46 | Vgl. Scherzberg 2001.
- 47 | Vgl. Warthmann 2011, S. 71–567.