

Andreas Holzem

1800 als Epochenschwelle

Wissenskultur – kirchliche Institutionen – menschliche Ordnungssysteme

Johann Sebastian Drey formulierte 1819 in seiner „Kurzen Einleitung“, „schon der höhere Begriff der Geschichte“ nötige, „sie als das Streben und Weben eines einigen Princip, eines Geistes anzusehen, der unter den Geistern der Zeit hervorbricht, sich seine eigene zu gestalten, der aus sich herauswirkend alles in seinen Kreis zieht, das Bildsame nach sich bildend, das Widerstrebende zerstörend. Alle großen Erscheinungen der Geschichte müssen so betrachtet werden. Noch mehr aber hat das Christentum diese Ansicht von sich selbst aufgestellt, indem es den Geist, aus welchem es seine Entwicklungen alle ableitet, genau und buchstäblich bezeichnet [...]. Jede geschichtliche Auffassung und Darstellung der Erscheinungen des Christentums aus einem anderen Princip als aus dem bezeichneten widerspricht dem Christentum, ist unchristlich und untheologisch.“¹

Drey formulierte hier eine doppelte Einsicht: zunächst in das substantiell geschichtliche Wesen des Christentums, sodann in die Begründung dieser wesentlichen Geschichtlichkeit aus dem einen Prinzip der Geistgewirktheit christlicher Überlieferung. Dem entsprechend wurde die historische Dimension in Geltung gesetzt als eine zentrale Strukturachse für das Studium der Theologie, dieses wiederum verstanden nicht nur als universitäres Curriculum, sondern umfassender und existenzieller als einen aus „Prinzipien abgeleiteten, methodisch regulierten und enzyklopädisch strukturierten theologischen Prozess“.²

Max Seckler hat in seinen jüngsten Veröffentlichungen zum Einleitungs- und Enzyklopädiebegriff vor allem die wissenschaftsgeschichtlichen, aber auch die im engeren Sinne religionsphilosophischen und philosophisch-anthro-

¹ J. S. Drey: *Kurze Einleitung in das Studium der Theologie mit Rücksicht auf den wissenschaftlichen Standpunkt und das katholische System*, Tübingen 1819. ND hrsg. und eingel. von F. Schupp, Darmstadt 1971. Erneuter Reprint in: M. Kessler-M. Seckler (Hrsgg.): *Theologie, Kirche, Katholizismus. Beiträge zur Programmatik der katholischen Tübinger Schule von Josef Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das Studium der Theologie* (Kontakte. Beiträge zum religiösen Zeitgespräch, Bd. 11), Tübingen 2003, 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. Zitat hier: Drey, KE § 175, 118.

² M. Seckler, „Zum Verständnis der Einleitungsschrift Johann Sebastian Dreys von 1819“, in: Kessler-Seckler (Hrsgg.): *Theologie, Kirche, Katholizismus* (wie Anm. 1), 85-143; 101.

pologischen Neufundamentierungen, die mit der „Kurzen Einleitung“ vorgenommen wurden, als Umbau der theologischen Systematik zu sehen und zu verstehen gelehrt.³ Im vorliegenden Beitrag geht es ergänzend gleichsam um die Außenhaut dieses Umstrukturierungsprozesses. Dieser Vorgang scheint nämlich – gerade in seiner Hinwendung zum Historischen als prinzipiengeleiteter Geschichte – nicht allein durch geistesgeschichtliche Entwicklungen angestoßen zu sein. Obwohl die entscheidenden Namen (Kant, Schelling, Schleiermacher und andere, auf die auch Drey selbst verweist) ihren Einfluss behalten sollen, erweist sich die „Kurze Einleitung“ gerade dort, wo sie über Historische Theologie spricht, als sehr konkrete Antwort auf Geschichtserfahrung. Schon die nachreformatorische Konfessionalisierung hatte Bedingungen geschaffen, unter denen der Geschichte, auch wenn man sie durchgängig noch als „Tradition“ bezeichnete, im Grunde nicht mehr auszuweichen war. Um und nach 1800 aber hatten diese Gründe sich so erweitert und vertieft, dass die Zeitgeschichte selbst neue Begründungs-, im wahrsten Sinn Fundamentierungsformate für Theologie wie Kirche herausforderte.

Um 1800 war die Situation des deutschen Christentums, und darin die Situation der deutschen Theologie, geprägt von drei wechselseitig aufeinander einwirkenden Krisen. Die Passagen der „Kurzen Einleitung“ zur Historischen Theologie sind auch als Kommentare zu diesen Krisen zu lesen: einer Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens (1.), einer Krise der kirchlichen Institutionen (2.) und einer Krise der Korrelation von Ordnungssystemen (3.).

1. Die Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens

Vielleicht mag den heute Lebenden der 11. September mit allen Folgen bis zum zweiten Golfkrieg verdeutlichen, was Schockereignisse im kollektiven Bewusstsein anrichten. Wir wissen mittlerweile, wie langfristig sich das angebahnt hatte, und doch hat das Kurzfristig-Plötzliche einen solchen Unterbrechungscharakter, dass alle, die daran teilnehmen oder emotional beteiligt davon erfahren, nachher andere sind als vorher. Darum kann auch eine neue Theologie nicht nur aus einer neuen geistesgeschichtlichen Lage erklärt werden. Die Neuorientierung der Theologie um 1800, der innovative Rang der „Kurzen Einleitung“ und der auf ihren Impulsen basierenden Fortschreibungen, ist nicht verstehbar ohne das, was hier abkürzend als Krise der Wissenskulturen und der Praxeologie religiösen Wissens benannt wird. Diese begann, so Michel Vovelle, schleichend als Säkularisierung der Mentalitäten, wurde aber eruptiv wirksam durch die „brutale, willentliche Dechristianisie-

³ Vgl. Seckler, Einleitungsschrift (wie Anm. 2), 94-99, 103-105.

rung des Jahres II“.⁴ Sie ist nicht erklärbar ohne den Blick darauf, dass die Französische Revolution „der erste bewußt unternommene Versuch [war], die Welt von Grund auf zu verändern“ und „einen neuen Menschen zu schaffen“.⁵ Dieser Versuch erzeugte eine diffuse, aber dramatisch zugespitzte Mischung aus Hoffnung und Angst.⁶ Die Verbindung der französischen Kirche mit dem Ancien Régime, dem Exiladel und der Vendée, aber auch das explosive Amalgam der alten Träume breiter Massen der Kleinbürger mit den neuen Ideen ihrer nach oben gespülten Führungsgruppen radikalisierten jene Vertrauenskrisen und jenes Überwindungspathos, das König- und Christentum gleichermaßen auf sich zogen: Ein als sakral und intangibel verstandenes „allerchristlichstes Königtum“ wurde schlicht geköpft; Frauen der Pariser Sansculotterie beschmierten in ekstatischen Tänzen ihre Scham mit Königsblut. Die Revolution beseitigte mit einem Verwaltungsakt die seit der Spätantike bestehende Diözesanstruktur der *Gallicana*. In den Septembermorden von 1792 starben Hunderte eidverweigernder Priester und Ordensleute als Feinde der Republik und des Vaterlandes. Die großen Wellen der *déchristianisation* des Jahres II machten Kirchenschätze und Reliquien zu Karnevalsutensilien⁷:

⁴ M. Vovelle, „Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten“, in: H. Berding-É. François-H.-P. Ullmann (Hrsgg.): *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution*, Frankfurt a. M. 1989, 452-473; 452. Vgl. auch: Ders.: *Die Französische Revolution. Soziale Bewegungen und Umbruch der Mentalitäten*, Frankfurt a. M. 1985.

⁵ Vovelle, *Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten* (wie Anm. 4), 453.

⁶ Vgl. ebd., 453.

⁷ Wichtige, z. T. „klassische“ Überblicksdarstellungen: F. Furet-D. Richet: *Die Französische Revolution*, Frankfurt a. M. 1968. - R. Reichardt (Hrsg.): *Die Französische Revolution* (Ploetz), Freiburg 1988. - E. Schulin: *Die Französische Revolution*, München 1988. - A. Soboul: *Die große Französische Revolution. Ein Abriss ihrer Geschichte (1789-1799)*, Darmstadt 1983. Wichtige Spezialstudien: M. Clévenot: *Krise des Glaubens – das Zeitalter der Aufklärung. Geschichte des Christentums im XVIII. Jahrhundert*, Luzern 1997 (Fallbeispiele). - K. Fitschen: „Die Zivilkonstitution des Klerus von 1790 als revolutionäres Kirchenreformprogramm im Zeichen der *Ecclesia primitiva*“, in: *Historisches Jahrbuch* 117 (1997), 378-405. - B. Plongeron-H. Smolinsky (Hrsgg.): *Die Geschichte des Christentums, Bd. 10: Aufklärung, Revolution, Restauration (1750-1830)*, Freiburg u. a. 2000, 310-430. - B. Plongeron, „Der französische Klerus im ausgehenden 18. Jahrhundert zwischen Reform und Revolution“, in: Berding-François-Ullmann (Hrsgg.): *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution* (wie Anm. 4), 245-262. - T. Tackett, „Die Stadeliten und der Priestereid von 1791“, in: R. Koselleck-R. Reichardt (Hrsgg.): *Die Französische Revolution als Bruch des gesellschaftlichen Bewußtseins*, München 1988, 579-605. - M. Vovelle, „Vom Vendémidaire zum Fructidor des Jahres II: Die andere Entchristianisierung“, in: H.-U. Gumbrecht u. a. (Hrsgg.), *Sozialgeschichte der Aufklärung in Frankreich, Bd. 2*, München-Wien 1981, 201-228.

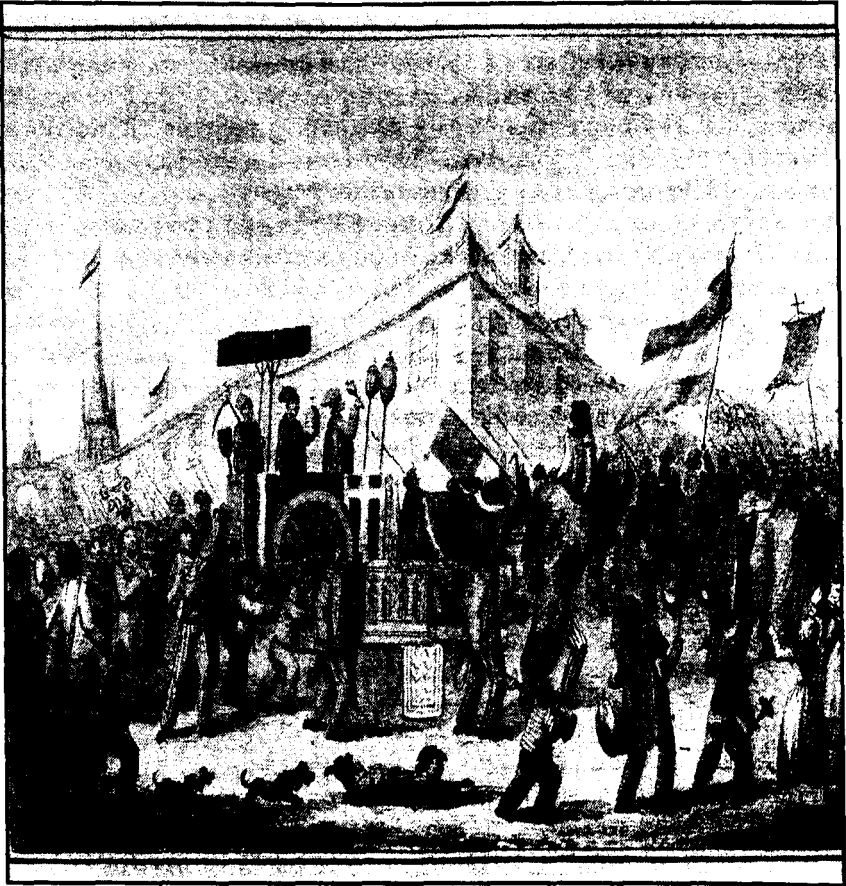


Abb. 1: Antireligiöse Maskerade der *déchristianisation*⁸

Man schloss Kirchen und zerstörte Kirchtürme, um sie auf ein „republikanisches Maß“ zu stützen; man schrieb die zehn Gebote des guten Republikaners und errichtete dem Vaterland die neuen Altäre; wie man vorher das Herz Jesu angebetet hat, so jetzt das Herz Marats⁹; in diesen Kirchenstürmen wurden massenhaft die alten Heiligenfiguren gestürzt und mit dem Mobiliar und den Büchern verbrannt; die Frauen putzten sich mit Chrisam die Schuhe, die Männer sprangen auf die Altäre, sofften den Messwein aus Kelchen und schrien: „Bestrafe mich, Gott, wenn Du kannst ...“ – „Die Revolution“, schreibt Vovelle, „vertrieb die Angst durch Gewalt.“¹⁰ George Lefebvre beschreibt die Ausbrüche von Angst und Hoffnung als „zugleich defensiv wie

⁸ W. Markov-K. Middell-M. Middell (Hrsgg.), *Die Französische Revolution. Bilder und Berichte 1789-1799*, Berlin 1989, 260, Nr. 97.

⁹ Vgl. Vovelle, *Französische Revolution und Wandel der Mentalitäten* (wie Anm. 4), 466.

¹⁰ Ebd., 455.

punitiv“: eine „direkte Justiz ohne alle Umwege“ in „alten Formen des Tötens“.¹¹ Aber sie waren nicht ohne Rationalität und nicht ohne „heroisches Selbstverständnis“ – der Traum von der *tabula rasa* richtete sich gezielt gegen Idole: „Schließlich“, so nochmals Vovelle, „galt der Angriff im Jahre II dem strafenden Gott der christlichen Religion“¹², materielle und symbolische Zerstörung der Alten Welt bedeuteten Entfeudalisierung ebenso wie Abschaffung der Priester, nun nicht mehr nur noch die Eidverweigerer unter ihnen, sondern auch die Geistlichen der konstitutionellen Kirche. Die *déprêtements*, massenhafte Priesterabdankungen, waren ein Produkt der Zustimmung ebenso wie der Angst vor Verhaftung und Lynchjustiz.¹³ Der Revolutionskalender verbot nun den christlichen Sonntag und seine Liturgien: „Ziel des Angriffs war nun nicht mehr die kirchliche Organisationsstruktur, sondern die christliche Gläubigkeit und Mentalität.“¹⁴ Das waren kurze, heftige Wellen, aber sie brannten sich in das kollektive Gedächtnis Europas ein. Danach hatte christliche Religion alle Selbstverständlichkeit eines Tabubereichs verloren, bedurfte ganz neu der Begründung.

Im gleichen Atemzug reifte um 1800 jener Wandel der Wissenskultur aus, der sich seit der Mitte des 18. Jahrhunderts angebahnt hatte – in Sprüngen, mit erheblichen regionalen und schichtenspezifischen Verwerfungen, mit konfessionellen und geschlechterspezifischen Unterschieden. Für die hiesige Problemstellung aber war das Ergebnis der Entwicklung an einer zentralen Stelle konsistent: Für die Eliten war es nicht mehr das religiöse Wissen, welches das Wissen überhaupt strukturierte. Im Einzelnen – exemplarisch aufgezeigt an den Studien Rudolf Schlögl zu katholischen Bürgertümern: Testamentsuntersuchungen zeigen, dass die Schreibfähigkeit bei Bürgern katholischer Städte am Ende des 18. Jahrhunderts enorm zugenommen hatte, wenn auch mit einem deutlichen Unterschied zwischen Männern und Frauen. Nur noch 17 % der Männer, aber immerhin noch 37 % der Frauen schrieben nicht.¹⁵ Literale Bildung schlüsselte sich sozial auf: Der Adel und die Funktionsträger öffentlicher Institutionen waren zu 100 %, die Wirtschaftsbürger nach einem rasanten Aufholprozess zu 90 %, das Kleinbürgertum der Handwerker und Händler allerdings erst zu 57 % literalisiert, und die Frauen hinkten diesen Werten der Männer um bis zu 20 % hinterher.¹⁶ Da die Lesefähigkeit der Schreibfähigkeit jedoch stets voranging, ist nicht zu verkennen, dass der mit der Konfessionalisierung notwendig einsetzende Prozess der

¹¹ Ebd., 456.

¹² Ebd., 457.

¹³ Vgl. ebd., 469.

¹⁴ E. Schleich, „Kirche, Klerus und Religion“, in: R. Reichardt (Hrsg.): *Französische Revolution* (wie Anm. 7), 172-185; 183.

¹⁵ R. Schlögl: *Glaube und Religion in der Säkularisierung. Die katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840* (Ancien Régime, Aufklärung und Revolution, Bd. 28), München 1995, 49.

¹⁶ Vgl. ebd., 52f.

Verschulung des Kinderlebens¹⁷ eine ebenso enorme Wirkung zeigte wie der außerschulische Prozess der Selbstaufklärung Erwachsener. Während um 1750 selbst Adelshaushalte noch bücherlos inventarisiert wurden, zeigen Nachlassverzeichnisse am Anfang des 19. Jahrhunderts einen mindestens bescheidenen Buchbesitz selbst in städtischen Handwerkerfamilien der Mittelschicht: Niemals vorher haben so viele katholische Christen ein Buch benutzt.¹⁸

Aber mit dieser Entwicklung ging ein fundamentaler Wandel der Möblierung von Wissenshaushalten einher. Zunächst einmal sicherte die nach wie vor größere Klerikerbibliothek keinen Wissensvorsprung mehr¹⁹, und darum wurde der Verweis auf die Begrenzung des rational-naturwissenschaftlich argumentierenden Wissens durch das religiöse Geheimnis von den Gebildeten zunehmend weniger akzeptiert. Wissen wurde zu einem sozialen Kapital und markierte Distinktion ebenso wie Besitz und Status. Denn darüber hinaus verselbständigte sich der Laienleser nicht nur über die Masse, sondern über die Themen seines Buchbesitzes: Zwischen 1780 und 1810 sank der Anteil religiöser Titel beim katholischen Adel, bei Wirtschaftsbürgern und Funktionselite rasant. Gelesen wurde hier, was mit Geschichte und Politik, aber auch mit Naturwissenschaft zu tun hatte. Die Jenseitswelten, von denen her christliches Leben seit dem Spätmittelalter vorrangig entworfen worden war, traten im Welt- und Lebensentwurf zurück; Sprache wurde profaner bis in Testamente und Totenzettel hinein. In der Selbstthematizierung bürgerlicher Individualität ging Säkularisierung keineswegs mit Entchristlichung einher, aber Religiosität verlor den Status einer ‚letzten Bedeutung‘. Im Rahmen bürgerlicher Wohlanständigkeit und öffentlicher Wertschätzung unverzichtbar, bot sie Anhaltspunkte für Haltungen und Handlungen, die sich, aus dem öffentlichen Raum ausgeschieden, zunehmend mit Familie, Ehe und Privatheit verbanden. Nur in der Mittel- und Unterschicht besaßen die wenigsten anderes als Katechismus und Andachtsbuch; diese Bücher aber wurden heilig gehalten und über lange Zeiten hinweg vererbt. Das bedeutet: Revolution und Revolutionskriege haben bei den Eliten die kognitiven Kulturen und damit auch Stellenwert und Verständnis der Religion massiv verändert, nicht aber oder nur wenig beim Mittelstand und bei den kleinen Leuten in der Stadt.

Nochmals anders stellten sich die Probleme auf dem Land dar. Um 1800 war hier der Konfessionalisierungsprozess so ‚ausgereift‘, dass die soziale, mentale und zivilisatorische Struktur des Dorfes und der ländlichen Lebens-

¹⁷ Vgl. dazu A. Holzem, „... quod non miserit prolem ad scholam‘. Religiöse Bildung, Schulalltag und Kinderwelten im Spiegel von Sendgerichtsprotokollen des Fürstbistums Münster“, in: *Archiv für Kulturgeschichte* 78 (1996), 325-362.

¹⁸ Zur Entwicklung des Buchgebrauchs christlicher Laien zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung vgl. A. Holzem, „Das Buch als Gegenstand und Quelle der Andacht. Beispiele literaler Religiosität in Westfalen 1600-1800“, in: Ders. (Hrsg.): *Normieren - Tradieren - Inszenieren. Das Christentum als Buchreligion*, Darmstadt 2004, 225-262.

¹⁹ Vgl. Schlögl: *Glaube und Religion* (wie Anm. 15), 63.

welt sich amalgamiert hatte mit den nach etwa 1600 obrigkeitlich implementierten Verhaltensformen der kleinräumigen, aber keineswegs rein dörflich-agrarischen Klosterkulturen und Konfessionsgesellschaften. Religiöser Sinn auf dem Land um 1800 war keineswegs in einem landläufigen Sinn dörflich und latent primitiv, gleichsam eines Zivilisationsprozesses bedürftig. Vielmehr hatte sich hier ein älterer hochkultureller Typus von – knapp und verkürzend gesagt – lebensweltlich gebundener Barockreligiosität durchgesetzt, der in sehr spezifischen Formen der Aneignung für dörfliche Lebenswelten diffusionsoffen war, ohne ihnen in seinem Selbstverständnis und in seinen kulturellen Repräsentationsformen letztlich zu entstammen.²⁰ Schon vor 1800, ja schon vor Beginn der dechristianisierenden Auswirkungen der Französischen Revolution, hatte ein spezifisch bürgerliches Zivilisierungsmodell diese mit der Lebenswelt eng verflochtene Religionswelt als latent magisch und abergläubisch zu desavouieren begonnen. Die hier vorherrschenden traditionellen Verhaltensmuster waren ihrerseits Ergebnis eines jahrhundertlangen Zivilisationsprozesses, der allerdings von anderen Trägern mit anderen Zielsetzungen gesteuert worden war und daher dem dörflichen Sozialraum auch andere soziale und religiöse Strategien abverlangt hatte.²¹

Die Bürgerkultur, übersetzt in Prozesse der Bürokratisierung und der kirchlichen Pastoralkonzentration, begann nun jenen durch die Konfessionalisierung der Frühen Neuzeit heraufgeführten Religiositätstypus als „Volksreligion“ zu diffamieren. Das städtisch-bürgerliche Deutungsmuster von „ziviler“ Gesellschaft wollte „das Volk sittlich [...] bessern und [...] veredeln“²² und konnte einen hochkulturellen Zivilisationsstatus um so besser allein für sich beanspruchen, weil der kirchliche und sozialinstitutionelle Rahmen des älteren Typs mit der Säkularisation beseitigt worden war.

²⁰ Vgl. A. Holzern: *Religion und Lebensformen. Katholische Konfessionalisierung im Sendgericht des Fürstbistums Münster 1570-1800* (Forschungen zur Regionalgeschichte, Bd. 33), Paderborn u. a. 2000. – Ders., „Volksfrömmigkeit“. Zur Verabschiedung eines Begriffs“, in: *Theologische Quartalschrift* 182 (2002), 258-270 (Lit.).

²¹ Vgl. paradigmatisch: Chr. Dipper, „Volksreligiosität und Obrigkeit im 18. Jahrhundert“, in: W. Schieder (Hrsg.): *Volksreligiosität in der modernen Sozialgeschichte (Geschichte und Gesellschaft, Sonderheft 11)*, Göttingen 1986, 73-96. – W. Blessing, „Reform, Restauration, Rezession. Kirchenreligion und Volksreligiosität zwischen Aufklärung und Industrialisierung“, in: Schieder (Hrsg.): *Volksreligiosität* (s.o.), 97-122. – M. Heim, „Kirche in der Zeitenwende: Von der Aufklärung zur religiösen Erneuerung im 18./19. Jahrhundert“, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 49 (1998), 101-111. – M. Pammer: *Glaubensabfall und wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820* (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien, Bd. 21), München 1994. – H. E. Bödeker, „Die Religiosität der Gebildeten“, in: K. Gründer-K.-H. Rengstorff (Hrsgg.), *Religionskritik und Religiosität in der deutschen Aufklärung* (Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung, Bd. 11), Heidelberg 1989, 145-195. – F. Kopitzsch, „Sozialgeschichte der Aufklärung in Deutschland“, in: Berding-François-Ullmann (Hrsgg.): *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution* (wie Anm. 4), 373-390.

²² V. Oswalt: *Staat und ländliche Lebenswelt in Oberschwaben 1810-1871. (K)ein Kapitel im Zivilisationsprozess?* (Schriften zur südwestdeutschen Landeskunde, Bd. 29), Leinfelden 2000, 133.

Die religiösen Repräsentationsformen des Landes waren – das zeigt die neuere Konfessionalisierungsforschung überdeutlich – weder einfachhin autochthon noch einfachhin magisch.²³ Der Konflikt um die ländliche Christianität, so beispielsweise Vadim Oswald, entstand dadurch, dass das Verwaltungs- und Visitationshandeln von einem bürgerlichen Modell von Öffentlichkeit bestimmt war, während ländliche Öffentlichkeitsformen (Wirtshaus, Feste, Wallfahrten etc.) nun auch von den Pfarrern beargwöhnt, eingeschränkt und unterdrückt wurden. Diese Auseinandersetzungen um die ländliche Religiosität wurden dadurch verstärkt, dass die aufgeklärte Kirchen- und Gemeindevorstellung einem dem staatlichen Verwaltungshandeln vergleichbaren Zivilisationsmodell folgte. Kirchengesetz und Polizeiordnung waren auch institutionell eng verflochten. Ein rigoroser Ordnungswille des Pfarrers wie des Amtmanns konkurrierte mit den Eigeninteressen der Dorfobrigkeit. Staatliche und kirchliche Erziehungsinteressen – wenn auch aus unterschiedlichen Motiven und mit unterschiedlichen praktischen Idealvorstellungen – verbanden sich auch bei der Reduzierung der Feiertage und der Gestaltung des Sonntags. Wessenbergs „Archiv für die Pastorkonferenzen [...]“²⁴ macht die Mentalitätsunterschiede zwischen Dorfbevölkerung und aufgeklärtem Klerus überdeutlich sichtbar: Die mit Straffurcht bewehrte Entehrung Gottes und der Heiligen stand gegen die bibel- und traditionsgestützte pastorale Überzeugungsarbeit. Wo die Menschen auf dem Dorf eisern die Bitt- und Heiligtage, die Flurprozessionen und Wallfahrten verteidigten, weil sie den Zorn der Himmlischen in Hagel und Brand, in Missernte und Viehseuche, in den im Kindbett sterbenden Müttern und Kindern und in den dramatischen Hungersnöten der Kartoffelfäule der Jahre 1816/17 über sich sahen, da lehrten sie ihre aufgeklärten Geistlichen, „daß sie sich ihr meistes Unglück [...] durch ihr eigenes Betragen zuziehen, da sie oft handeln, ohne zu denken, ganz ohne Leitung des Verstandes, und von Leidenschaften geführt“²⁵. Ganz anders das Empfinden nach wie vor naturabhängig leben-

²³ Zur Diskussion des Paradigmas vgl. exemplarisch A. Holzem, „Die Konfessionsgesellschaft. Christenleben zwischen staatlichem Bekenntniszwang und religiöser Heilshoffnung“, in: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 110 (1999), 53-85. – Ders., „Bedingungen und Formen religiöser Erfahrung im Katholizismus zwischen Konfessionalisierung und Aufklärung“, in: P. Münch (Hrsg.): *„Erfahrung“ als Kategorie der Frühneuzeitgeschichte (Historische Zeitschrift, Beiheft 31)*, München 2001, 317-332. – Jüngste exemplarische Fallstudien: N. Haag-S. Holtz-W. Zimmermann (Hrsgg.): *Ländliche Frömmigkeit. Konfessionskulturen und Lebenswelten 1500-1850*, Stuttgart 2002.

²⁴ Archiv für die Pastorkonferenzen in den Landkapiteln des Bisthums Konstanz, Konstanz-Freiburg 1804-1827. – Vorgänger: Geistliche Monatsschrift mit besonderer Rücksicht auf die Konstanzer Diözese, Konstanz-Freiburg 1802-1803. – Teilausgabe: Die Wichtigsten Ergebnisse der Pastorkonferenzen im Bisthum Konstanz von 1802-1827 in systematischem Zusammenhang geordnet, oder Das Archiv für die Pastorkonferenzen im Bisthum Konstanz im Auszuge, 8 Bde., Ehingen 1835-1839.

²⁵ Vgl. Oswald: *Staat und ländliche Lebenswelt* (wie Anm. 22), 133. Oswald zitiert aus: K. M. Erb: *Reden zur Beförderung der Vaterlandsliebe, der Sittlichkeit, und des häuslichen Glücks*, Ravensburg o. J. [1803-1810], 55. Zum Autor, einem aufgeklärten ‚Staatspfarrer‘ und

der Menschen: „Wie sehr es Gott mißfalle, daß durch Abstellung der Feiertage die Ehre der Heiligen geraubt wurde, haben wir, leider! genug erfahren. Deßwegen hat uns Gott mit Krieg heimgesucht, deßwegen hat der Hagel die Früchte verschlagen [...]“²⁶ Aufgeklärte Pfarrer, die schon gegen die napoleonischen Kriege nichts tun konnten, begannen ihrerseits das Wetter zu fürchten, weil sich der Zorn über die Einschränkung religiöser Lebensbewältigung gewalttätig entlud. Alles das ist aufzeigbar an Konflikten im östlichen Oberschwaben um 1810, im unmittelbaren Entstehungsumfeld der „Kurzen Einleitung“ Dreys.

Der ländlichen Religion und ihrer im Jahresumlauf organisierten Festkultur stand von Seiten der Kirche vor allem ein moralisches, von Seiten des Staates ein ökonomisches Misstrauen entgegen. Der bürgerlich-aufgeklärte Zivilisierungswille auch der Pfarrer übersah die symbolische Struktur öffentlicher Kommunikation in ländlichen Gemeinden, welche die ländliche „Ökonomie“, die stets mehr war als agrarisches Wirtschaften, passgenau einbezog. In einer Flurprozession und in Hochzeitsriten wurde sehr genau abgebildet, was Männern und Frauen, was Vollbauern, Wirten und Nicht-Spannfähigen, ja noch was dem Pferdeknecht vor dem übrigen Gesinde zukam. Die darin liegende enge Verflechtung von Religion und gesellschaftlicher Stabilisierungsleistung wurde als mechanisch und inhaltsleer, als „Bigottismus, Andächtelei und Aberglauben“ verdächtigt.²⁷

Dem breitenwirksamen Erfolg staatlichen und kirchlichen Erziehungshandelns waren darum strikte Grenzen gezogen. Die Implementierung eines neuen pastoralreformerischen Sinns besaß im dörflichen Erfahrungsraum keine Resonanz, so dass der Konflikt zunehmend zu einer bürokratischen Machtfrage verkam. Die aktuelle Forschung bilanziert ein Scheitern der Massenpädagogik auf dem Land in dem Sinne, dass trotz der in manchen alltagspraktischen Segmenten eingebauten innovativen Verhaltensformen der eigentlich angezielte Mentalitätswandel marginal blieb – aus einem Bauern wurde kein Bürger.²⁸ Nochmals andere Konstellationen sind jüngst für Oberösterreich in den 1780er Jahren rekonstruiert worden: Breitenwirksam setzten sich – in der Stadt wie auf dem Land – reformkatholische oder laizistische Haltungen gegen den älteren Barockkatholizismus durch, ohne dass für diese generationen- und gruppengebundenen Wandlungsschübe signifikante Agenten auszumachen gewesen wären, es sei denn „die Autonomie des Einzelnen bei religiösen Entscheidungen“.²⁹

Schulinspektor und seinem Leserkreis vgl. Oswald: *Staat und ländliche Lebenswelt* (wie Anm. 22), 131, Anm. 1-2.

²⁶ Oswald: *Staat und ländliche Lebenswelt* (wie Anm. 22), 145. Oswald zitiert aus: *Archiv für die Pastorkonferenzen* (wie Anm. 24) 1804 II, 10.

²⁷ Ebd., 135.

²⁸ Vgl. Blessing, *Reform, Restauration, Rezession* (wie Anm. 21), 99-103.

²⁹ M. Pammer: *Glaubensabfall und wahre Andacht. Barockreligiosität, Reformkatholizismus und Laizismus in Oberösterreich 1700-1820* (Sozial- und wirtschaftshistorische Studien, Bd. 21), München 1994, 279.

Dies markiert gleichzeitig den wissenssoziologischen Riss, der an der Epochenschwelle um 1800 zwischen Eliten- und Breitenreligiosität aufklaffte: Die massiven Kämpfe um die wessenbergischen Reformen, 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.

Daher hatte Theologie nach 1800 vor allem zwei Aufgaben zu bewältigen: Sie hatte sich einerseits mit der massiven Bestreitung des Christentums auseinander zu setzen, die in den Dechristianisierungswellen des Jahres II lag; sie hatte also das Christentum in seinem Verhältnis zur „Welt“ neu zu positionieren. Andererseits - darauf hat vor allem Max Seckler aufmerksam gemacht - hatte sie die existenzielle Essentialität des Christlichen als eine solche zu erweisen, die dem Weltbezug des Christen zuvor liegt und in seinem Selbstbezug als Gottesgeschöpf wurzelt. Nur von einem solchen Ansatzpunkt her konnte dann auch das in seinen religiösen Identitäten und in seiner Praxeologie sich pluralisierende Christentum in seiner bleibenden inneren Zusammengehörigkeit aufgewiesen werden.

Erstens also: „Indessen fand der Geist des Christentums, da er seine Entwicklung aus sich begann, einen andern Geist in der Welt vor; er konnte daher nicht aus sich herausstreben, ohne auf diesen, und zwar feindlich zu stoßen; der Geist der Welt wirkte eben so auf ihn zurück, - und darum erscheint die Geschichte des Christentums gleich am Anfange seiner Entwicklungen und geraume Zeit hindurch 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.“³⁰ Was dem Christentum aktuell widerfahren war, habe schon die Struktur seines Anfangs geprägt; das Christentum verhalte sich in dualer Abgrenzung und Entgegensetzung zur Welt. Und darum wurde für Drey die Unterscheidung von innerer und äußerer Kirchengeschichte zu dem zentralen Gliederungsprinzip historischer Stoffe. Die äußere war ihm schlicht jene Geschichte, in der „das Christentum mit dem Geiste der Welt kämpfend [...] erscheint“³¹, eine Geschichte des Leidens, des Schicksals und 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.“³² Und gerade weil in solchen Zeiten der Krise die Mittel des Glaubens als so unzulänglich erschienen, sei aus der Geschichte des Überwindens der

³⁰ Drey: KE § 176, 118f.

³¹ Drey: KE § 177, 119.

³² Drey: KE § 178, 120.

Welt „von jeher ein Beweis geführt worden für das Mitwirken einer höhern Kraft und Schicksalsbestimmung zu Gunsten des Christentums.“³³

Möglicherweise waren es solche Momente der Geschichtserfahrung, welche eine Abkehr von einem Theologiekonzept mit einleiteten, das – nach Schulrichtungen geordnet – nur die Dogmatik als „wahre Theologie“ begriff, Exegese, Kirchengeschichte und Kirchenrecht, also alle historisch arbeitenden Disziplinen hingegen als Hilfswissenschaften einstuft.³⁴ In der um 1800 virulenten Krise verbanden sich die Dekompositionsprozesse Alteuropas mit Dechristianisierungsschüben, welche sich durch die Revolutionskriege europaweit internationalisierten. In der Radikalisierungsphase der Französischen Revolution verbanden sich geistliche Eidverweigerung gegenüber der Zivilkonstitution, Adels- und Klerusexil, die Ziele der antifranzösischen Koalitionen und die religiösen Wurzeln innerfranzösischer Aufstände (v.a. der *Vendée*) miteinander. Mit dem Kampf der gegnerischen Kräfte für König und Religion wurde die jakobinische Republik von einer Bedrohung herausgefordert, die sich auf eine Verbindung von Christentum und politischen Legitimitäten berief und die nur mit dem Appell an den (nicht säkularen, aber auch nicht mehr christlichen) republikanischen Patriotismus militärisch niedergerungen werden konnte. Die Innen- und Außenpolitik der Französischen Revolution sah sich daher mit dem schwer wiegenden Vorwurf konfrontiert, das Christentum eliminieren zu wollen. Das Konkordat Napoleons von 1801 brachte zwar eine Befriedung, wurde aber als ein Diktat gegenüber einem machtlosen Papst wahrgenommen. Der Zusammenschluss der europäischen Mächte 1815 zur „Heiligen Allianz“ deklarierte die christlichen Prinzipien der Staats- und Gesellschaftsordnung gegen Umsturz und Krieg als Grundlage des Bündnisses von ‚Thron und Altar‘; der Krieg gegen die vermeintlichen ‚Feinde des Christentums‘ begründete gleichzeitig die konservativ-royalistische Wendung. Auch in der Breitenreligiosität wurde der Kampf gegen den Unglauben vielfach als Krieg unter Beteiligung metaphysischer Mächte wahrgenommen; die ‚Untergrundkirche‘ der Eidverweigerer und Gegner des Napoleonkonkordates entfaltete mindestens mental ein nicht unerhebliches Potential der Subversion. Dies reichte von heimlichen Kindertaufen beim ‚guten‘ Priester über antikonstitutionelle Messfeiern bis hin zu prophetischen Gegenentwürfen, die sich gegen staatliche wie kirchliche Institutionen wandten. Die Ablehnung des revolutionären Kriegs gegen die Religion und der Indienstnahme der Kirchen durch Napoleon war innerhalb und außerhalb der französischen Grenzen in der Frömmigkeit breiter Bevölkerungskreise verankert. Erstmals also entstand in der Umbruchszeit der Revolution und der napoleonischen Kriege ein komplexes Mischungsverhältnis von Prozessen der Dechristianisierung und Rechristianisierung, die

³³ Drey: KE § 182, 123.

³⁴ Vgl. P. Hünermann, „Johann Sebastian von Drey und seine Schüler? Stellung und Profil der Tübinger Schule in der katholischen Theologie der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts“, in diesem Band, 173-187.

ihren Geltungsanspruch aus historischer Erfahrung herleiteten. Eben darum, so die hier vertretene These, partizierte Drey an einer breit aufweisbaren Tendenz, durch die Integration von Zeit und Geschichte „das Christentum als göttlich-menschliches Erschließungs- und Wahrheitsgeschehen“ zu denken: „Indem Zeit und Geschichte *die* Form des Aufgangs von Wahrheit bilden, sind Glaube und Wissen wesentlich und im Ganzen geschichtlich zu bestimmen. [...] Ein solches geschichtliches und zugleich gegenwartsbezogenes Verständnis des Christentums kann theologisch nur entfaltet werden in einem Bündel von unterschiedlichen Methoden und theologischen Disziplinen.“³⁵ Obwohl die Ausdifferenzierung der theologischen Disziplinen bereits mit vorrevolutionären aufgeklärten Studienreformplänen begonnen hatte, war ihr strukturelles Zusammendenken in wechselseitiger Verwiesenheit als interdependente „Schule“ für Drey um 1819 zwingend geworden.

Zweitens sollte im Studium der Theologie der Bezug zum Kern des Glaubens und des menschlichen Selbstvollzugs auch dort noch aufgewiesen werden, wo kirchliche Vollzüge in eine unverbindliche private Bürgerreligiosität und eine als veräußerlicht verrufene korporative Massenreligiosität auseinander zu fallen drohten. Das Wissen um den Gegenstand der Theologie, so Drey in der Vorrede zur „Kurzen Einleitung“, sei „mit dem menschlichen Geiste ursprünglich identisch“ und steige aus diesem auf als „nothwendige Form des menschlichen Wissens überhaupt“.³⁶ Wo aktuell die gesellschaftlichen memorialen Stützmittel der christlichen Wissenskultur und ihres kollektiven Vollzuges weggefallen waren, sollte der menschliche Geist die Funktion des Fundaments übernehmen. „In der Theologie kommt zur Verhandlung, was den Menschen unbedingt angeht“³⁷, aber dieser Prozess der klärenden Bewusstwerdung vollziehe sich auch in der Kirche als ganzer, und zwar durch Theologie: Der menschliche Geist wurde zur Wurzel und zum Spiegel der Religionsgeschichte erklärt. Darin wurden gleichzeitig Christentum und Theologie als spezieller, aufgipfelnder Sonderfall des Wissens zur „höchsten Konkretion der Wahrheit aller Religion“ in der nachrevolutionären Konkurrenz der Sinnsysteme entwickelt.³⁸

Eine solche Theologie nahm am Umbruch der Wissenskultur teil³⁹ und trug der Pluralisierung der Religiositätslandschaft bewusst Rechnung. Sie billigte die Risse christlicher Wissenskultur nicht und nahm sie nicht hin, sondern bezog sie fordernd in den christlichen Selbstvollzug des Theologen (und heute der Theologin) ein. Darüber hinaus aber wurde von dieser Bestimmung der Theologie her auch eine neue Bestimmung von Kirche gesetzt, die letztere in der Tat als „Instanz der Moderne“ kenntlich machte: Wenn das Wissen um den Gegenstand der Theologie gleichsam der Urgedanke des

³⁵ Ebd.

³⁶ Drey: KE Vorrede, V. Vgl. Seckler, Einleitungsschrift (wie Anm. 2), 100-103.

³⁷ Seckler, Einleitungsschrift (wie Anm. 2), 102f.

³⁸ Seckler, Einleitungsschrift (wie Anm. 2), 106-108.

³⁹ Vgl. Seckler, Einleitungsschrift (wie Anm. 2), 109-115.

Menschen ist, dann ist die Personalisierung des Verhältnisses zu Gott die neue pastorale Aufgabe eines nachrevolutionären Christentums. Erst aus dieser konsequenten 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.

2. Die Krise der kirchlichen Institutionen

Das unter anderem mit einer viel beachteten Landesausstellung in Bad Schussenried⁴⁰ begangene Säkularisationsjubiläum hat anschaulich gemacht, in welchem Maß der Großkomplex Revolution und Dechristianisierung auf Deutschland übergreifen hatte. Dennoch zeigt die neuere Säkularisationsforschung, dass der von den Katholiken lange Zeit gepflegte kollektive Opfermythos nach dem Erkenntnisstand der heutigen wissenschaftlichen Aufarbeitung im Grunde nicht zu halten ist. Die Säkularisationsvoraussetzungen, ihr Erleben und die Folgen waren dafür zu ambivalent und zu vielschichtig, ohne dass dies hier im Einzelnen rekapituliert werden könnte.⁴¹

Um darum direkt die Ergebnisse zu beanspruchen: In einer sozialgeschichtlichen Perspektive war die Säkularisation für einige - Ordensleute, Klosterbeamte, -handwerker und -bedienstete - ein elementarer biographischer Bruch mit einschneidenden Folgen auch für die Bedingungen der sozialen Existenz. Aber das waren unter 3 % der von der Säkularisation insgesamt Betroffenen; und es zeigt sich mittlerweile, wie massiv unterschiedlich sie diese Entwicklung interpretierten, erlitten oder gestalteten. Während für die einen in der Tat eine Welt zusammenbrach, ergriffen die anderen geradezu emphatisch die Chancen, welche sich ihnen in den veränderten Lebenszusammenhängen zu eröffnen schienen. Im Blick auf die Vielen ist die ältere ‚Beraubungsthese‘ nicht zu verifizieren, jedenfalls nicht sozialgeschichtlich im Sinne eines breitenwirksamen Umschichtungsprozesses, der vorrangig als generelle Depravierung der Katholiken hätte gedeutet werden können. Der eigentliche Umbruch - auf lange Sicht - lag nicht in der Vermögens-, sondern in der Herrschaftssäkularisation. Pointiert hat Harm Klueting Rudolf Morseys Diktum von der Säkularisation als einem „volkswirtschaftlichen Problem größten Stils“⁴² als „Pauschalurteil“ kritisiert und das politische und kulturelle Problem in den Mittelpunkt gestellt: „Ungleich größer waren für

⁴⁰ V. Himmelein-H. U. Rudolf (Hrsgg.): *Alte Klöster - neue Herren. Die Säkularisation im Deutschen Südwesten 1803*, 3 Bde., Ostfildern 2003 [Ausstellungskatalog].

⁴¹ Vgl. demnächst: A. Holzem, „Säkularisation in Oberschwaben. Ein problemgeschichtlicher Aufriss“, in: P. Blickle (Hrsg.): *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, voraussichtlich München 2004.

⁴² Vgl. R. Morsey, „Wirtschaftliche und soziale Auswirkungen der Säkularisation in Deutschland“, in: R. Vierhaus-M. Botzenhart (Hrsgg.): *Dauer und Wandel der Geschichte. Aspekte europäischer Vergangenheit*. FS Kurt von Raumer, Münster 1966, 361-383; 363.

Deutschland als Ganzes die von der Herrschaftssäkularisation bewirkten strukturellen Veränderungen [...].“⁴³

Aber auch in einer politik- und herrschaftsgeschichtlichen Perspektive darf die Säkularisation 1803/06 nicht allein als Übermächtigung der Katholiken durch einen protestantisch getönten bürokratischen Staatsegoismus interpretiert werden. Nicht nur und nicht in erster Linie Protestanten stellten die geistlich-weltliche Doppelrolle der Reichskirche in Frage: „Die Aufhebung der Klöster und die Beseitigung der geistlichen Staaten konnte [...] um 1800 [...] auch aus dem Binnenraum des Katholizismus mit Zustimmung rechnen.“⁴⁴ Durch die Säkularisation wurde – nicht durchweg berechtigt, aber faktisch – die Vorstellung verabschiedet, dass geistliche Staatlichkeit modernetauglich sei, übermächtigend bei den Säkularisierern, einsichtig oder notgedrungen bei den Säkularisierten – und unabhängig vom keineswegs allein krisenbestimmten tatsächlichen inneren Zustand und von der nicht unerheblichen Modernisierungsfähigkeit und Attraktivität der Reichsprälaturen gegen Ende des 18. Jahrhunderts. Diese Preisgabe aber hing ursächlich nur in ihrem machtpolitischen Aspekt mit der Französischen Revolution und den Kriegen Napoleons zusammen. Die Denkbare, ja Wünschbare einer Totalsäkularisation war vor 1789 auch unter Katholiken breit diskutiert. Ein konfessionspolitischer Grundzug ist letztlich nicht als dominant zu verifizieren.

Für einen Neueinsatz der Theologie nach 1800 ist diese Einsicht aus zwei Gründen bestimmend: zum einen, weil aus einer theologischen Perspektive der Zusammenbruch der kirchlichen Institutionen die eigentlich relevante Konsequenz der Säkularisation war und damit der Theologie der institutionelle Rahmen und Kommunikationsraum fehlte; zum anderen, weil die Deutung des Umbruchs als Katastrophe dennoch zeitgenössisch nicht zwingend war, ja der historische Erfahrungshorizont auch denkerische Freiheit zu neuen „Constructions“ freisetzen konnte – und das im Geschichtsbild Dreys offenkundig getan hat.

Zum einen: Die Theologie brauchte nach 1800 offenkundig eine Neube-gründung ihres institutionellen Zusammenhangs. Denn wenn von der all-gemeinen Geschichte her die Herrschafts- noch vor der Vermögenssäkularisation zum wirkungsgeschichtlichen Zentralfaktor wurde, dann hatte das mit

⁴³ H. Klüeting, „Die Folgen der Säkularisation. Zur Diskussion der wirtschaftlichen und sozialen Auswirkungen der Vermögenssäkularisation in Deutschland“, in: H. Berding-H.-P. Ullmann (Hrsgg.): *Deutschland zwischen Revolution und Restauration*, Düsseldorf 1981, 184-207; 185.

⁴⁴ H. Klüeting, „Die Aufhebung der Klöster und Stifte in Westfalen zu Beginn des 19. Jahrhunderts“, in: K. Hengst (Hrsg.): *Westfälisches Klosterbuch. Lexikon der vor 1815 errichteten Stifte und Klöster von ihrer Gründung bis zur Aufhebung*, Bd. 3: Institutionen und Spiritualität, Münster 2003, 295-331; 297. Das heißt nicht, dass alle Ordensleute selbst mit ihrer Säkularisation einverstanden gewesen wären. Vgl. W. Müller, „Einleitung“, in: Ders., *Im Vorfeld der Säkularisation. Briefe aus bayerischen Klöstern 1794-1803* (1812) (Beihfte zum Archiv für Kulturgeschichte, Bd. 30), Köln-Wien 1989, 2-31; 2-10.

Blick auf kirchliche Strukturen gleichsam überschießende Folgen: Es verschwand nicht nur der institutionelle Rahmen der politischen Körperschaft „Reichskirche“, sondern auch jener der darin eingebetteten rein kirchlichen Strukturen. Als Drey seine Einleitung schrieb und publizierte, gab es im ganzen ehemaligen Römischen Reich deutscher Nation noch drei Bischöfe!

Zum anderen: Der Tübinger Neutestamentler Peter Alois Gratz nahm dazu 1819 im ersten Heft der »Theologische[n] Quartalschrift« nicht staats-, sondern kirchenkritisch Stellung und bewertete die Säkularisation differenziert, denn „[i]n wie vielen Ländern blüht nicht die Kath. Kirche auf das beste, wo die Vorsteher derselben gerade keine souveraine Fürsten sind?“⁴⁵ Der Kirche aber warf Gratz vor, dass die Personalunion von Bischof und Landesfürst dazu geführt habe, dass man Fürst und Kirchenprälaten gleichzeitig zum Pensionär gemacht habe und dass die Domkapitel offenbar vergessen hätten, dass sie nicht nur Pfründenempfänger, sondern auch „das Presbyterium der Kirche sind, welches sich nach kirchlicher Ordnung weder aufheben, noch pensionieren lassen kann.“⁴⁶ Vier Jahre später zog Johann Adam Möhler an gleicher Stelle die Konsequenz, kritisierte das „Hierarchieprinzip“ in der Kirche und sah den Theologen und den einfachen Geistlichen gemeinsam die neue Kirche bauen: „Die Bischöfe und Domherren, gewöhnlich aus dem Adel, und größtentheils ungelehrt, achteten auch den Gelehrten selten, und verachteten, mit rühmlichen Ausnahmen, den niederen Clerus überhaupt. Dieser durfte nicht denken, und jener konnte nicht; diesen hinderten äußere Verhältnisse, jener sich selbst. Durch die neuesten Zeitereignisse hingegen wurde alles anders; man scheint rühriger zu werden, die unbewegte Sorglosigkeit scheint aufzuhören, und ein kräftiges Leben, sowohl in religiöser, als in wissenschaftlicher Beziehung zu beginnen. Das sind die Früchte der Veränderung im deutschen Kirchenwesen: die Vorsehung wußte am besten, was dazugehöre, die mancherorts leichenähnliche Gestalt der deutschen Kirche neu zu beleben.“⁴⁷

Für kirchliche Institutionenbildung und die Institutionenbindung der Theologie war dies die eigentlich einschneidende, aber ein kreatives Potential bergende Konsequenz. Denn schon Drey hatte gesehen, dass die Chancen, die Kirche von der Theologie her neu aufzubauen, nie größer waren. Darum beschrieb er die Theologie als „Wissenschaft des Christentums“, die als „Lehre von Gott“ auch „Religions-Lehre, Religions-Wissenschaft“ sei.⁴⁸ Das System dieser Kirche, ihre Strukturprinzipien, wuchsen aus der in Theologie

⁴⁵ P. A. Gratz, „Dermalige Lage der deutschen katholischen Kirche“, in: *Theologische Quartalschrift* 1 (1819), 93-108; S. 93. Vgl. dazu A. Holzem: *Weltversuchung und Heilsgewissheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts* (Münsteraner theologische Abhandlungen, Bd. 35), Altenberge 1995, 111-121.

⁴⁶ Ebd., 95.

⁴⁷ J. A. Möhler, „Rez. Theodor Katerkamp, Des ersten Zeitalters der Kirchengeschichte erste Abtheilung: Die Zeit der Verfolgungen, Münster 1823“, in: *Theologische Quartalschrift* 5 (1823), 484-532; 485f.

⁴⁸ Drey: KE § 56, 34 und § 37, 23.

rekonstruierten biblischen Offenbarung hervor⁴⁹, weil nämlich „die Urgeschichte und der weitere Verlauf des Christentums doch nur *Eine* Geschichte sind, wie auch das Christentum nur *Eines* ist, selbst für den gemeinen Sinn.“⁵⁰ Und an anderer Stelle: „[...] die Geschichte des christlichen Lehrbegriffs muss als die fortdauernde ununterbrochene Sollicitation der christlichen Ideen auf den menschlichen Geist betrachtet werden, wodurch und die dadurch veranlaßte Thätigkeit des letztern sie sich immer mehr zu entfalten und auszubreiten streben mit einer Consequenz und Gesetzmäßigkeit, die im Wesen des Christentums selbst gelegen ist.“⁵¹ Der Zusammenhang von Theologie und Kirche liege darin, dass die geschichtliche Ausbildung des Lehrbegriffs in der Theologie rekonstruiert, im Leben aber „nicht anders als in Beziehung auf die Gesellschaft und ihre Veränderungen dargestellt“ werden könne.⁵² Das hatte erhebliche Auswirkungen auch auf das Denken über Kirchenverfassungsmodelle⁵³; und von einem praktisch-pastoralen Entwurf her zeigte am ehesten Wessenberg, wie man sich eine theologiegeleitete Kirche vorstellte.⁵⁴

Diese Bestimmung des Verhältnisses von Theologie und Kirche ist im 19. Jahrhundert nicht durchgehalten worden, aber das darin liegende prospektive Potential dürfte deutlich sein. Und auch hier war es die zeitgeschichtliche Erfahrung des Ab- und Umbruchs, die den Weg zu dieser Theologie geschichtlicher Selbstvollzüge (mit)gewiesen hatte.

3. Die Krise der Korrelation von Ordnungssystemen

Katholische Konfessionsterritorien vor 1800 lebten von Ideal und Selbstverständnis her in einer Koordination von konfessionalisierter Religion und Kirche, Staat und gesellschaftlichem Selbstverständnis und Selbstvollzug.

⁴⁹ Vgl. Seckler, *Einleitungsschrift* (wie Anm. 2), 121.

⁵⁰ Drey: KE § 174, 117.

⁵¹ Ebd., § 190, 128. Vgl. dazu Hünermann, Drey (wie Anm. 34), in diesem Band.

⁵² Drey: KE § 189, 128.

⁵³ Vgl. ebd., § 200, 134 f.

⁵⁴ Vgl. F. X. Bischof, „Ignaz Heinrich von Wessenbergs Bemühungen um die Fortbildung der Priester“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 14 (1995), 91-108 bzw. *Münchener Theologische Zeitschrift* 46 (1995), 99-117. – Ders.: *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03-1821/27)* (Münchener kirchenhistorische Studien, Bd. 1), Stuttgart-Berlin-Köln 1989. – K.-H. Braun (Hrsg.): *Kirche und Aufklärung. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860)*, München-Zürich 1989. – M. E. Gründig: „Zur sittlichen Besserung und Veredelung des Volkes“. *Zur Modernisierung katholischer Mentalitäts- und Frömmigkeitsstile im frühen 19. Jahrhundert am Beispiel des Bistums Konstanz unter Ignaz H. von Wessenberg*, Stuttgart 1997. – A. Holzem, Art. „Wessenberg, Ignaz Heinrich von“, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 35, Berlin-New York 2003, 662-667 (Lit.). – M. Weitlauff, „Zwischen katholischer Aufklärung und kirchlicher Restauration. Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), der letzte Generalvikar und Verweser des Bistums Konstanz“, in: *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 8 (1989), 111-132.

Nicht nur für die geistlichen Staaten vor der Säkularisation, sondern auch und vor allem für dynastische Fürstenterritorien katholischen Typs war dieser Zusammenfall institutioneller Ordnungs- und Stabilisierungsanstrengungen typisch gewesen. Das hatte sich nach 1648 im Grunde nochmals vertieft und war auch nach 1750 in modifizierter Form gültig geblieben. Letztlich waren auch die katholischen aufgeklärten Absolutismen, so intensiv sie in die Gestalt der Kirche und der religiösen Bildung eingriffen, von einer solchen Koordinationsvorstellung geleitet – ein massiver Unterschied des frühen Staatskirchentums vom späteren Typ.⁵⁵ Schon Klaus Scholder hat in einer klugen Unterscheidung festgehalten, dass, anders als in Frankreich, in Deutschland nicht „Aufklärung gegen Theologie und Kirche“ stand, sondern sich „Aufklärung mit und durch Theologie und Kirche“ vollzog.⁵⁶ Das hing für den katholischen Raum wesentlich damit zusammen, dass noch Wessenberg seine Reformprogramme mit dem Tridentinum begründete, aber nun im „Pflichtethos“ der Aufklärung.⁵⁷

Aber spätestens nach den Neugliederungen des Reichsdeputationshauptschlusses und des Wiener Kongresses 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 konfessionsinhomogenen Staaten nicht mehr zur Mitte des öffentlichen Selbstverständnisses erklären. Denn diese jungen und ideell wie strukturell fragilen politischen Gebilde versuchten ihre Integrationsprobleme ihrerseits in einem aufgeklärt-säkularen, bewusst untheologisch-bürokratischen Zugriff zu lösen⁵⁸ und brachten damit „kirchliche Kristallisationskerne gesellschaftli-

⁵⁵ Vgl. H. Kluebing, „Der Genius der Zeit hat sie unbrauchbar gemacht.' Zum Thema *Katholische Aufklärung – oder: Aufklärung und Katholizismus im Deutschland des 18. Jahrhunderts. Eine Einleitung*“, in: Ders. (Hrsg.): *Katholische Aufklärung – Aufklärung im katholischen Deutschland (Studien zum 18. Jahrhundert, Bd. 15)*, Hamburg 1993, 1-35; 18-26 (hier weitere Literatur zum Themenkomplex des bayerischen Staatskirchentums und des Josephinismus). – N. Hammerstein, „Was heißt Aufklärung in katholischen Universitäten Deutschlands?“, in: Kluebing (Hrsg.): *Katholische Aufklärung (wie Anm. 55)*, 142-162; 150, 155-159. – W. K. Blessing, „Gedrängte Evolution: Bemerkungen zum Erfahrungswandel und Verhaltenswandel in Deutschland um 1800“, in: Berding-François-Ullmann (Hrsg.): *Deutschland und Frankreich im Zeitalter der Französischen Revolution (wie Anm. 4)*, 426-451; 432-436, 445-447. – Chr. Schneider: *Der niedere Klerus im josephinischen Wien. Zwischen staatlicher Funktion und seelsorgerischer Aufgabe (Forschungen und Beiträge zur Wiener Stadtgeschichte, Bd. 33)*, Wien 1999. – B. M. Hoppe: *Predigkritik im Josephinismus. Die „Wöchentlichen Wahrheiten für und über die Prediger in Wien“ (1782-1784) (Studien zur Theologie und Geschichte, Bd. 2)*, St. Ottilien 1989, 32-60 und passim.

⁵⁶ K. Scholder, „Grundzüge der theologischen Aufklärung in Deutschland“, in: F. Kopitzsch (Hrsg.): *Aufklärung, Absolutismus und Bürgertum in Deutschland*, München 1976, 294-318; 295.

⁵⁷ Vgl. Kluebing: *Aufklärung und Katholizismus (wie Anm. 55)*, 7f.

⁵⁸ Vgl. W. K. Blessing, „Kirchenfromm – volksfromm – weltfromm: Religiosität im katholischen Bayern des späten 19. Jahrhunderts“, in: W. Loth (Hrsg.): *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne (Konfession und Gesellschaft, Bd. 3)*, Stuttgart-Berlin-Köln 1991, 95-123; 95.

cher Handlungskreise“⁵⁹ zum Verschwinden. Weil der Staat Theologie und Kirche in den Gestaltungsanspruch seiner „Religions-Polizey“ einbezog⁶⁰, ohne ihr ihrerseits eine Wesens- und Zielbestimmung für Staat und Gesellschaft noch zuzugestehen, benötigte die Theologie eine neue Theorie ihres Gemeinwesenbezuges. Erneut lässt sich greifen, dass Drey diese Notwendigkeit gesehen und bearbeitet hat.

Denn hier, darin ist Abraham Peter Kustermann zuzustimmen, liegt der Ansatzpunkt für eine Revision der Theologie als Reform der Kirche gleichermaßen.⁶¹ Prägend wurde die Vorstellung, unter den Bedingungen der nachrevolutionären Moderne müsse die Kirche gleichsam noch einmal von vorn beginnen, werde auf urchristliche Anfänge auch des Staat-Kirche-Verhältnisses zurückgeworfen; erneut schienen die unangemessenen „Kräfte und Mittel“ das „Mitwirken einer höheren Kraft und Schicksalsbestimmung herauszufordern“.⁶² An dem Fortbestehen des durchgreifenden Gestaltungsanspruches vor allem in Religion und Moral, Gottesdienst und Sitten einer Gesellschaft lässt Drey keinen Zweifel: „Auf diese muss das Christentum um so mehr und entschiedener wirken, als es an sich ein religiös-moralisches System die Belegung des Glaubens und der Liebe zu seinem doppelten Grundsatz gemacht, und seine Tendenz, in jenen wichtigsten Angelegenheiten eine Verbesserung von Grund aus zu bewirken, überall offen ausgesprochen hatte.“⁶³ Aber nicht mehr Konfessionsstaat und -gesellschaft, sondern die Reich-Gottes-Idee wurde dominant zur zentralen alt-neuen Ordnungsstruktur dieses gesellschaftsgestaltenden Selbstverständnisses der Theologie und des Christentums bestimmt. Die Abfolge von Leiden und Tätigsein war für Drey geradezu ein Geschichte gliederndes Epochenschema aus der Frühgeschichte des Christentums⁶⁴; in diesem Horizont erkannte er unter den Bedingungen nach 1800 auch ein Zurück zu den Ursprüngen. Der Reich-Gottes-Gedanke erschien Drey als „die Centralidee des N.T.“ und als unableitbare „höchste Idee des Christentums“, die darum gleichzeitig als „eine wahre Vernunftidee“ identifiziert werden müsse.⁶⁵ Die Reich-Gottes-

⁵⁹ Blessing, *Reform, Restauration, Rezession* (wie Anm. 21), 100.

⁶⁰ Vgl. Dipper, *Volksreligiosität und Obrigkeit* (wie Anm. 21). – R. Reinhardt, „Revision' und ‚Reform‘. Der junge Drey im Spannungsfeld von Kirche und Staat“, in: P. A. Kustermann (Hrsg.): *Revision der Theologie – Reform der Kirche. Die Bedeutung des Tübinger Theologen Johann Sebastian Drey (1777-1853) in Geschichte und Gegenwart*, Würzburg 1994, 47-59; 52f. – A. v. Harskamp, „Revision'! – Welche Revision? Ideologiekritisches zum theologischen Projekt Dreys“, in: Kustermann (Hrsg.): *Revision der Theologie* (s. o.), 60-91; 72-77.

⁶¹ Vgl. A. P. Kustermann, „... ein prüfendes Nachdenken unter den Theologen zu veranlassen“. Dreys Veranlassung, die Drey-Forschung und ein Nachdenken unter Theologen. Einleitung“, in: Ders. (Hrsg.): *Revision der Theologie* (wie Anm. 60), 23-45; 24.

⁶² Drey: *KE* § 182, 123.

⁶³ Ebd., § 185, 124.

⁶⁴ Vgl. ebd., § 178, 120.

⁶⁵ Ebd., § 60, 38; § 65, 41. Vgl. Seckler, *Einleitungsschrift* (wie Anm. 2), 115f. und 119f. – A. v. Harskamp, *Revision* (wie Anm. 60), 78-84; 79.

Idee war das Zentralnarrativ für das Christentum selbst, aber sie gab auch dem Geschichtsprozess selbst Richtung und Ziel - „a connecting plot for the entire history of the world“⁶⁶. Zugleich muss man sehen, dass solche Bestimmungen nicht voraussetzungslos geschahen, sondern in den katholischen Universitätsreformprogrammen der 1780er Jahre wurzelten, die sich ihrerseits an den großen Reformuniversitäten Göttingen und Halle orientiert hatten.⁶⁷

Für einen Historiker prospektiv sind die sich daran knüpfenden Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte des Christentums, in denen Drey eine Gesellschaftsgeschichte der christlichen Religion andeutete - sie selbstverständlich nicht durchführte, aber um ihre Notwendigkeit wusste.⁶⁸ Auch darin steckte zentral die Umbruchserfahrung: Die Zeitgeschichte war zugleich der Abbruch und die Neufundierung dieses gesellschaftsgeschichtlichen Einflusses des Christentums - unter gewandelten und darum nicht im engen Sinne restaurativen Vorzeichen. Die Reich-Gottes-Idee machte es verzichtbar, das Christentum und auch die Theologie den Ordnungssystemen von Staat und Gesellschaft korporativ beizugesellen; dem entsprechend betonte Drey in der „Kurzen Einleitung“ „die wesentliche Verschiedenheit der Kirche vom Staat“, obwohl er in seinen frühen Verfassungsvorstellungen Elemente der Koordinationstheorie bewahrte.⁶⁹ Nur so konnte - von der biblischen Leitidee des Reiches Gottes her - sie auch jene Position eines kritischen Gegenübers einnehmen, die Drey noch plakativ dual als „Geist des Christentums“ im Kampf mit dem „Geist der Welt“ identifizierte.⁷⁰ Die Reich-Gottes-Idee gab aber auch der Theologie ein kritisches Kriterium gegenüber der jeweiligen historischen Erscheinungsform von Kirche an die Hand.⁷¹ Auch das waren Ansätze eines Denkens in den „Instanzen der Moderne“.

Zusammenfassend: Aus einer geschichtlichen Kontextualisierung heraus wird hier vorgeschlagen, vor allem die frühe Theologie Dreys als eine erfahrungsbezogene Theologie der Krise zu lesen, insbesondere dort, wo sie sich auf die Relevanz des im weitesten Sinne Historischen bezog. Sie antwortete auf drei grundlegende Strukturkrisen: die Krise und Pluralisierung der religiösen Wissenskulturen, den Zerfall der Institutionenbindung der Theologie und die Separierung ehemals verflochtener Ordnungssysteme menschlichen Lebens. Ihre Antwortversuche waren in ihren prospektiven Impulsen konsequent auf die Bedingungen der heraufziehenden Moderne bezogen und schreiben sich in Einzelementen heutigen Theologietreibens fruchtbar fort. Gerade ihre Erfahrungsgebundenheit aber verlangt auch ihre Historisierung.

⁶⁶ B. E. Hinze, „Johann Sebastian Drey on Narrating Tradition“, in: Kustermann (Hrsg.): *Revision der Theologie* (wie Anm. 60), 185-203; 191. - Vgl. Harskamp, *Revision* (wie Anm. 60), 80.

⁶⁷ Vgl. Hammerstein, *Aufklärung in katholischen Universitäten* (wie Anm. 55), 150-155.

⁶⁸ Vgl. Drey: *KE* §§ 186-188, 125-127; § 196, 133 und *passim*.

⁶⁹ Vgl. Harskamp, *Revision* (wie Anm. 60), 66f.

⁷⁰ Vgl. Drey: *KE* § 176, 118f.

⁷¹ Vgl. Harskamp, *Revision* (wie Anm. 60), 82f.

Das meint nicht Verabschiedung, aber den Verzicht auf Verabsolutierungen, die diesen zutiefst zeitgebundenen Entwürfen einen quasi kanonischen Status für die Programmatik von Schulbildungen zuschreiben.⁷² Unsere Theologie muss mit unseren Krisen ringen, will sie „Instanz der Moderne“ bleiben.

⁷² Vgl. Kustermann, *Prüfendes Nachdenken* (wie Anm. 61), 32.