

HUBERT WOLF

Milieustabilisierende Apologie oder Schnittstelle zur Moderne?

Sebastian Merkle und seine Konzeption von Kirchengeschichte im Spannungsfeld von Gegengesellschaft und Integration

»Kirchengeschichte innerhalb des katholischen Milieus hat eine [...] vornehmlich stützende Funktion gehabt. Als Selbstvergewisserung und Apologie wurde sie im wesentlichen nach innen geschrieben und erfüllte ideologische Aufgaben im Spannungsfeld von Identitätssicherung und Emanzipationsstreben«¹ – so lautet eines der wichtigsten Ergebnisse von Andreas Holzems Studie »Weltversuchung und Heilsgewißheit«, die sich vorwiegend am Beispiel von Leopold Graf Stolberg (1750–1819) und Johann Adam Möhler (1796–1838) mit Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts beschäftigt. Das katholische Milieu habe – so Holzem weiter – die »Moderne als Heimsuchung« bzw. »den ganzen bedrohenden Modernisierungsschub als geöffnete Höllentpforte« empfunden. »Auch hier hatte die Kirchengeschichte vornehmlich das »schon immer« und das »auf immer« zu erweisen«². Mit anderen Worten: Katholische Kirchengeschichtsschreibung diente im 19. Jahrhundert der ideologischen Stabilisierung einer katholischen Gegengesellschaft und hatte eine Integration von Katholizismus und Moderne (weil historisch unmöglich) zu verhindern.

Was Holzem überzeugend für das 19. Jahrhundert nachgewiesen hat, gilt *cum grano salis* auch weit über die Jahrhundertwende hinaus, bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts hinein, bis zum Ende der »pianischen Ära« (Urs Altermatt) mit seiner Erosion der katholischen Sub- bzw. Gegengesellschaft³. Mit der Auflösung des katholischen Milieus verlor derartig systemstabilisierend konzipierte Kirchengeschichte ihre soziologische Bezugsgröße. Versuche der Repristinatio einer heilsgeschichtlichen Historiographie durch so bedeutende Kirchenhistoriker wie Hubert Jedin (1900–1980)⁴ und Erwin Iserloh (1915–1996)⁵ waren daher zum Scheitern verurteilt. Andererseits konnte in meiner Studie über die Entwicklung der deutschen katholischen Kirchengeschichtsschreibung zwischen den beiden vatikanischen Konzilien gezeigt werden, dass in den

1 Andreas HOLZEM, Weltversuchung und Heilsgewißheit. Kirchengeschichte im Katholizismus des 19. Jahrhunderts (Münsteraner Theologische Abhandlungen 35), Altenberge 1995, 217.

2 Ebd., 219.

3 Dazu Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte Münster, Katholiken zwischen Tradition und Moderne. Das katholische Milieu als Forschungsaufgabe, in: WF 43, 1993, 588–654. – Vgl. hierzu auch: Arbeitskreis für kirchliche Zeitgeschichte, Konfession und Cleavages im 19. Jahrhundert. Ein Erklärungsmodell zur regionalen Entstehung des katholischen Milieus in Deutschland, in: HJ 120, 2000, 358–395.

4 Vgl. hierzu Hubert JEDIN, Einleitung in die Kirchengeschichte, in: HKG (J) I, 1985, 1–56.

5 Vgl. hierzu Erwin ISERLOH, Was ist Kirchengeschichte? In: Kirchengeschichte heute – Geschichtswissenschaft oder Theologie? Hg. v. Raymund KOTTJE, Trier 1971, 10–32.

Hand- und Lehrbüchern die Neuzeit insgesamt (seit 1789) und speziell die jeweilige Gegenwart ausgesprochen negativ (im Sinne einer Deszendenzgeschichte) beurteilt wurde⁶. So schloss, um nur ein Beispiel für viele zu nennen, Alois Knöpfler (1847–1921), die sechste, 1920 erschienene Auflage seines Lehrbuches, das er – laut Vorwort – mitten im *Revolutionswahnsinn* fertig gestellt hatte, mit einem düsteren Gesamttrücblick: Zwar habe die Kirche immer in ihrer Geschichte mit Irrtum und Unglauben zu kämpfen gehabt. *Kaum je einmal aber ist der Unglaube so bewusst antichristlich aufgetreten, hat er der Religion des Kreuzes gegenüber so trotzig sein Non credam gesprochen wie gerade im 19. und 20. Jahrhundert.* Dieses »Antichristentum« sah Knöpfler in Freimaurertum, Kapitalismus, Sozialismus und atheistischem Materialismus begründet. *Der eben abgeschlossene Weltkrieg hält jedem [...] die ernste Mahnung vor Augen, dass alle Versündigungen am Volksleben, namentlich aber am religiösen, sich früher oder später furchtbar rächen*⁷.

Es gab freilich unter den deutschen Kirchenhistorikern auch Ausnahmen, denen es um eine »historische« Versöhnung von Katholizismus und Moderne ging. Neben Franz Xaver Kraus (1840–1901) und Albert Erhard (1862–1940) sind hier vor allem die Tübinger Franz Xaver Funk (1840–1907) und Sebastian Merkle (1862–1945) zu nennen, deren Arbeiten sich durch eine grundsätzlich positive Bewertung ihrer jeweiligen Zeit- und Wissenschaftskultur auszeichneten. Seit Aufklärung und französischer Revolution *entwickelte sich – so Funk – auf dem ganzen Gebiete der Theologie ein höheres wissenschaftliches Leben [...]. Der Gegensatz des Protestantismus und seiner Wissenschaft erwies sich als kräftiger Sporn, und wenn die Berührung in einzelnen Fällen nicht ohne nachteilige Folgen war, so ging doch im ganzen weit mehr Gutes für Glauben und Wissenschaft aus ihr hervor*⁸. Für Funk bestand zwischen Kirche und Moderne kein grundsätzlicher Gegensatz. Beide sind versöhnbar, wobei die Hauptschnittstellen auf dem Gebiet der Wissenschaften – namentlich der Historiographie – liegen. Der Historismus mit seiner (vermeintlichen) Objektivität war zur (kulturprotestantischen) deutschen Leitwissenschaft geworden. Hier bei den harten Fakten und objektiv historisch zu erhebenden Wahrheiten galt es anzusetzen, wollte man aus dem Ghetto der Gegengesellschaft ausbrechen und sich als Anhänger des alten Glaubens in der neuen Zeit etablieren. Funk konnte dieses Programm nicht mehr umsetzen, da er bereits 1907 starb. Sein Schüler Sebastian Merkle machte die wissenschaftliche und gesellschaftliche Integration zu seinem Hauptanliegen, wie sich sowohl an seiner »historistischen« Konzeption von Kirchengeschichte als auch an den drei großen inhaltlichen historischen Kontroversen seines Lebens zeigt. Beiden Themen gilt im Folgenden unser besonderes Interesse.

I. Kirchengeschichte als objektive Wissenschaft – oder: Gegen ein dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte

Der Historiker [...] darf nicht Advokat sein, welcher nur das vorbringt, was zugunsten seiner Gesinnungsgenossen und zuungunsten der Gegenpartei spricht, sondern er soll ein

6 Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-)Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland 1870–1962. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 71–93.

7 Alois KNÖPFLE, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Freiburg i.Br. ⁶1920, 818f.

8 Franz Xaver FUNK, Lehrbuch der Kirchengeschichte, Paderborn ⁴1902, 587f.

über den Parteien stehender Richter sein; Wahrheit und Unwahrheit, Recht und Unrecht hat er zu scheiden, nicht aber das zu sagen, was übel beratenes, kurzsichtiges Parteiinteresse ihm diktieren möchte⁹ – mit diesen Worten umriss Sebastian Merkle¹⁰ im Jahr 1904 seine Aufgabe als Kirchenhistoriker. Immer wieder kam er während seiner langen Lehrtätigkeit als Ordinarius für Kirchengeschichte an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg in den Jahren von 1898 bis 1933 auf diese Frage zurück. So stellten seine »Grundsätzlichen und methodologischen Überlegungen zur Bellarminforschung«¹¹ aus dem Jahre 1927 einen flammenden Appell für Wahrhaftigkeit und größte Ehrlichkeit¹² im Umgang mit der Geschichte der Kirche dar. Hier wurden, was bei Merkle sonst sehr selten geschah, ausdrücklich Autoritäten für seine Ansicht ins Feld geführt. Der Bogen spannte sich von Augustinus (354–430), der gesagt hatte, *die Wahrheit kann zwar bisweilen verdunkelt, aber niemals ganz unterdrückt werden*¹³, bis zu Joseph Görres (1776–1848)¹⁴, der seiner Tochter einmal schrieb: *Die Wahrheit bemäntelt wissen wollen, das ist jederzeit die allerschlechtesten Politik und jetzt am meisten, ja sogar gefährlich wegen ihrer Unlauterkeit und ganz unhaltbar überdem. Ich stimme überall für die frische, grüne Wahrheit ohne alle Furcht*¹⁵. Das Verheißungswort Jesu »veritas liberabit vos«¹⁶ beziehungsweise Merckles pathetischer Wahlspruch »Veritati«¹⁷ standen hier im Hintergrund.

Aus solchen Formulierungen sprach ein hohes wissenschaftliches Ethos, das der Kirchengeschichte und dem Kirchenhistoriker große Verantwortung zuwies. Merkle war davon überzeugt, dass der Kirchenhistoriker objektive Wahrheiten konstatieren kann, wenn er sich seinem Gegenstand nur methodisch präzise genug näherte. Für Merkle stand der Kirchenhistoriker als »Richter« über den Dingen und konnte schwerende Streitfragen in Kirche und Theologie eindeutig entscheiden, weil er über die Geschichte als normatives und objektives Kriterium verfügte.

Der eingangs zitierten Aufgabenumschreibung des Kirchenhistorikers fehlte nicht die polemische Spitze. Merkle benannte zwar die gegnerische Auffassung nicht expressis verbis, wandte sich aber später immer wieder gegen eine Vorstellung von Kirchengeschichtsschreibung, die mit einem feststehenden Bild an den historischen Stoff heranging und in der Geschichte nur noch Illustrationen für das vorgegebene System finden durfte. Hier sah er Kirchengeschichte mit Apologie verwechselt: *Konsequenzmacherei, Starrheit und Zähigkeit im Blick auf vorab bezogene Positionen mag dem Scholastiker als ›Schneid‹ und logische Schärfe erscheinen; der Historiker [...] beneidet um solche Illusio-*

9 Sebastian MERKLE, Reformationsgeschichtliche Streitfragen. Ein Wort zur Verständigung aus Anlaß des Prozesses Beyhl-Berlichingen, München 1904, 32f.

10 Zur Biographie vgl. Theobald FREUDENBERGER, Sebastian Merkle – ein Gelehrtenleben, in: Sebastian Merkle. Ausgewählte Reden und Aufsätze, hg. v. Theobald FREUDENBERGER (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg 17), Würzburg 1965, 1–56. – Joseph LORTZ, Sebastian Merkle. Gedächtnisrede, ebd., 57–94. – Klaus WITTSTADT, Art. Sebastian Merkle, in: BBKL 5, 1993, 1302–1317 (Lit.). – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 441–457 (Lit.).

11 Sebastian MERKLE, Grundsätzliche und methodologische Überlegungen zur Bellarminforschung, in: ZKG 45, 1927, 26–73.

12 Ebd., 36.

13 Ebd.

14 Über ihn vgl. Heribert RAAB, Joseph Görres (1776–1848), in: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, Bd. 1, hg. v. Emerich CORETH u.a., Graz 1987, 202–220. – Bernd WACKER, Art. Joseph Görres, in: LThK³ 4, 1995, 841f.

15 MERKLE, Überlegungen (wie Anm. 11), 36f.

16 Joh 8,32.

17 Vgl. FREUDENBERGER, Merkle (wie Anm. 10), Abb. 1.

nen niemanden, da er weiß, dass die Wirklichkeit viel zu mannigfaltig ist, als dass sie in logische Formeln sich einzwängen ließe, und das Netz der formalen Syllogistik viel zu starr und weitmaschig, als dass es alle Imponderabilien einzufangen vermöchte, durch die eine Regel in der Praxis modifiziert wird [...]. Eine in das a priori konstruierte Schema sich nicht einfügende Tatsache einfach leugnen, heißt den Knoten nicht lösen, sondern zerhauen¹⁸.

Damit ist das entscheidende Stichwort gefallen. Merkle wandte sich im Grunde genommen gegen ein *apriorisches*, ahistorisches, mithin dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte. Diese Konzeption, der die Gegner des Würzburger Kirchenhistorikers anhängen, soll im Folgenden auf der Grundlage der 1893 erschienenen Programmschrift des Limburger Domkapitulars Matthias Höhler¹⁹ (1847–1920) skizziert werden, die den bezeichnenden Titel »Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte«²⁰ trug. Für die anschließende Betrachtung der Position Merkles kann keine entsprechende Programmschrift zugrunde gelegt werden. Wenn es eine solche epistemologische Abhandlung des Würzburger Kirchenhistorikers gäbe, wäre dies zweifelsohne der richtige Weg. Im Gegensatz zu seinem Freund und Vorgänger auf dem Würzburger Lehrstuhl, Albert Ehrhard (1862–1940)²¹, der Merkle zum 60. Geburtstag einen Aufsatz unter dem Titel »Die historische Theologie und ihre Methode«²² widmete, beschäftigte sich dieser nie *expressis verbis* mit der Wissenschaftstheorie seines Faches. Sein Selbstverständnis als Kirchenhistoriker und seine Auffassung von der Kirchengeschichte lassen sich daher nur im Anschluss an seinen Lehrer Funk und implizit aus seinem konkreten kirchenhistorischen Arbeiten erheben.

Höhler stellte eindeutig das Dogma als Norm für die kirchengeschichtliche Arbeit in den Mittelpunkt. Ihre klassische Formulierung fand diese Position in einer Artikelserie, die im ersten Band des »Katholik« von 1893 erschien²³ und noch im selben Jahr als selbstständige Schrift²⁴ publiziert wurde. Höhler argumentiert dabei folgendermaßen:

1. Den Ausgangspunkt bildet eine dogmatische Ekklesiologie. Wesen, Verfassung, Lehre und Disziplin der Kirche sind aufgrund dogmatischer Bestimmung *ihrer Na-*

18 MERKLE, Überlegungen (wie Anm. 11), 50.

19 Matthias Höhler (1847–1920), Studium in Mainz und am Germanikum, 1871 Priester des Bistums Limburg, 1872 Kaplan und Sekretär Bischof Peter Joseph Blums, 1884 Domkapitular, 1913 Generalvikar, vgl. Klaus SCHATZ, Geschichte des Bistums Limburg (Quellen und Abhandlungen zur mittelhessischen Kirchengeschichte 48), Mainz 1983, 181 und passim. – DERS., Art. Matthias Höhler, in: GATZ, Bischöfe 1983, 312f.

20 Matthias HÖHLER, Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte. Ein Beitrag zur Philosophie der Geschichte des Reiches Gottes auf Erden, Mainz 1893.

21 Albert Ehrhard (1862–1940), Professor für Kirchengeschichte an den Universitäten von Würzburg (1892–1898), Wien (1898–1902), Freiburg i.Br. (1902/03), Straßburg (1903–1918) und Bonn (1920–1927), vgl. Alois DEMPFF, Albert Ehrhard. Der Mann und sein Werk in der Geistesgeschichte um die Jahrhundertwende, Colmar o.J. [1943]. – Norbert TRIPPEN, Albert Ehrhard – ein »Reformkatholik«? in: RQ 71, 1976, 199–230. – DERS., Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i.Br. 1977.

22 Albert EHRHARD, Die historische Theologie und ihre Methode, in: Fest-Schrift Sebastian Merkle zu seinem 60. Geburtstag gewidmet von Schülern und Freunden, hg. v. Wilhelm SCHELLBERG, Düsseldorf 1922, 117–136.

23 Matthias HÖHLER, Das dogmatische Kriterium der Kirchengeschichte, in: Katholik 73/1, 1893, 38–49, 112–130, 249–260, 385–397, 511–536.

24 DERS., Kriterium (wie Anm. 20).

tur nach unveränderlich, d. h. sie müssen genau so bleiben, wie er [Christus] sie von Anfang an eingesetzt hat²⁵.

2. Diese Unveränderlichkeit kann durch kein auch noch so gewichtiges menschlich-vernünftiges Zeugnis für das Gegenteil in Frage gestellt werden.
3. Daraus ergibt sich für die Kirchengeschichte, deren Gegenstand die dogmatisch so definierte Kirche ist: *Ihre Erkenntnis lässt sich [...] a priori gewinnen und jeder Forscher, der nicht irren will, muss mit einer solchen a priori von ihr erworbenen Kenntnis an ihr Studium herantreten*²⁶.
4. Die Kirchengeschichtsschreibung unterliegt somit einem dogmatischen Kriterium. Die Dogmatik und in letzter Konsequenz das kirchliche Lehramt legen vor Beginn des historischen Arbeitens fest, was die kirchengeschichtliche Forschung überhaupt zu Tage fördern darf – oder besser – überhaupt kann. Kirchengeschichte soll also nicht als freie historisch-kritische Wissenschaft betrieben werden, sondern dem »Gehorsam des Glaubens« folgen. Sie ist ein unmündiges Kind, das die Dogmatik als Führerin braucht²⁷.
5. Wer als Kirchenhistoriker die »Freiheit historischer Forschung« beansprucht, stellt sich dadurch außerhalb der Kirche, denn *das menschliche Wissen fördert den Glauben, solange es sich unter ihm hält, es zerstört ihn hingegen, sobald es sich stolz über ihn erhebt*²⁸. Die Dogmatik kann eine Sache für wahr erklären, auch wenn der Kirchenhistoriker aus den Quellen das genaue Gegenteil bewiesen hat. Kein bruchstückhaftes menschliches Wissen kann folglich gegen Gottes Weisheit ankommen, an der sein Stellvertreter auf Erden Anteil hat(te).

Höhlers Schrift war im Wesentlichen durch Untersuchungen von Merkles Doktorvater Franz Xaver Funk zur Stellung des Papstes auf den ökumenischen Konzilien des Altertums veranlasst²⁹. Die Frage, wann eine Synode ein ökumenisches Konzil sei, dessen Beschlüsse für die gesamte Kirche allgemeine Verbindlichkeit besitzen, erregte in den theologischen Diskussionen vor rund hundert Jahren wieder einmal die Gemüter. Verschiedene katholische Dogmatiker, vor allem Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)³⁰ und seine Mitstreiter, namentlich Matthias Höhler, gaben in Anlehnung an Bellarmins Konzilsdoktrin folgende Antwort: Aus der Lehre von der Unveränderlichkeit der Kirche und der Übergabe der Vollgewalt an den Papst durch Christus ergebe sich, *dass dem Papste und nur ihm [...] die Befugnis zustehen kann, allgemeine Konzilien zu berufen, sie zu leiten und ihren Beschlüssen durch seine Approbation für die gesamte Kirche bindende Kraft und Gültigkeit zu verleihen. Dies steht dogmatisch fest*³¹. Genau an diesem Punkt

25 DERS., Kirchengeschichte (wie Anm. 23), 385.

26 Ebd., 386.

27 Ebd., 387f.

28 DERS., Kriterium (wie Anm. 20), 51f.

29 FRANZ XAVER FUNK, Der Römische Stuhl und die allgemeinen Synoden des christlichen Altertums, in: ThQ 64, 1882, 561–602. – DERS., Die Berufung der ökumenischen Synoden des Altertums, in: HJ 13, 1892, 689–723. – DERS., Die päpstliche Bestätigung der ersten acht allgemeinen Synoden, in: HJ 14, 1893, 485–516.

30 Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), 1860 Dozent, später Professor der Dogmatik am Kölner Priesterseminar, vgl. Hans GASPER, Das Wirken Scheebens als Priester und Theologe, in: Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert, hg. v. Norbert TRIPPEN (Studien zur Kölner Kirchengeschichte 23), Siegburg 1988, 223–243. Zu seiner Position im Streit um die Einberufung der Konzilien vgl. Hermann Josef SIEBEN, Katholische Konzilsidee im 19. und 20. Jahrhundert (Konziliengeschichte B), Paderborn 1993, 197f.

31 HÖHLER, Kriterium (wie Anm. 20), 56.

schaltete sich Franz Xaver Funk in den theologischen Diskurs ein. Funk gelang es, durch minutiöse Quellenanalysen nachzuweisen, dass *keines von den Zeugnissen, die man für die päpstliche Bestätigung der acht allgemeinen Konzilien des Altertums anzuführen pflegt, sich bei genauerer Prüfung als stichhaltig erwiesen hat*³². Die Rolle der Berufung, Leitung und Bestätigung dieser ökumenischen Konzilien sei beim Kaiser des Römischen Reichs gelegen. Funk folgerte hieraus freilich nicht, dass den Synoden des Altertums keine ökumenische Geltung zukomme. Vielmehr behauptete er umgekehrt, es gebe ökumenische Konzilien, die der Papst weder berufen noch geleitet noch bestätigt habe³³. Damit aber brach ein wesentliches formales Argument, das gegen die Reformkonzilien von Pisa (1409) und Konstanz (1414/18) und ihre »konziliaristischen« Beschlüsse ins Feld geführt wurde, in sich zusammen. Funks historische Argumentation wurde jedoch für den innertheologischen Diskurs nicht zugelassen. Scheeben, der argumentativ nicht gegen ihn ankam, behauptete in der zweiten Auflage des Kirchenlexikons von Wetzer und Welte einfach: *Ein selbständiges Recht der Kaiser zu solchen Akten [sc. Berufung, Leitung und Bestätigung eines ökumenischen Konzils], welches sie selbst gegen den Willen des Papstes hätten geltend machen können und welches dieser seinerseits habe anerkennen müssen, ist theologisch und kanonistisch undenkbar*. Die Meinung Funks sei daher *auch historisch unerweisbar, es sei denn, dass man [...] über der Prüfung von Texten und Tatsachen die tiefere Beleuchtung ihrer Natur und Bedeutung vergisst*³⁴. Höhler ging in die gleiche Richtung, wenn er formulierte, dass die Irrtümer Funks, einer *hochangesehenen Autorität auf kirchengeschichtlichem Gebiete*³⁵, ein geradezu *klassisches Beispiel* dafür seien, *in welcher Weise dem Dogma bei kirchengeschichtlichen Forschungen eine Führerrolle zukommt und wie ungenaue Auffassung desselben zu bedenklichen Konsequenzen auf kirchlichem Gebiete führen kann*³⁶.

Unerwarteten Beistand erhielten Höhler und Scheeben von dem sonst eher als »liberal« und kritisch geltenden Freiburger Kirchenhistoriker Franz Xaver Kraus (1840–1901)³⁷, der so weit ging, in der von ihm herausgegebenen »Real-Enzyklopädie der christlichen Alterthümer«³⁸ Funks Konzilienartikel³⁹ durch eine redaktionelle Bemerkung zu relativieren. Kraus stellte in einer Fußnote einfach fest, dass dogmatisch zu einem ökumenischen Konzil Berufung, Leitung und Bestätigung durch den Papst gehöre und die Päpste deshalb auch bei den ersten acht Konzilien diese Funktion wahrgenommen haben müssen⁴⁰. Der »historische« Gegenbeweis Funks konnte daran nichts ändern.

32 FUNK, Römischer Stuhl (wie Anm. 29), 602.

33 Vgl. dazu die in Anm. 29 genannte Literatur; ferner Karl August FINK, Konziliengeschichtsschreibung im Wandel? In: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967 (Tübinger Theologische Reihe 1), München 1967, 179–189.

34 Matthias Joseph SCHEEBEN, Art. Concil, in: WWKL² 3, 1884, 779–810, hier 790.

35 HÖHLER, Kriterium (wie Anm. 20), 59.

36 Ebd., 61.

37 Franz Xaver Kraus (1840–1901), seit 1878 Professor für Kirchengeschichte in Freiburg i.Br., vgl. Franz Xaver Kraus. Tagebücher, hg. v. Hubert SCHIEL, Köln 1957. – Christoph WEBER, Liberaler Katholizismus. Biographische und kirchenhistorische Essays von Franz Xaver Kraus (Bibliothek des Deutschen Historischen Instituts in Rom 57), Tübingen 1983.

38 Real-Enzyklopädie der christlichen Alterthümer, 2 Bde., Freiburg i.Br. 1882–1886.

39 Franz Xaver FUNK, Art. Concilien, in: Real-Enzyklopädie der christlichen Alterthümer, Bd. 1, Freiburg i.Br. 1882, 317–323.

40 Ebd., 323.

Wie sehr der sonst so zurückhaltende und trockene Funk von dieser Ablehnung getroffen war, zeigte seine Glosse »In eigener Sache« in der Tübinger Theologischen Quartalschrift von 1886, wo er sich bitter beschwerte, Scheeben und andere hätten ihn zum *Idioten* gestempelt, *der nicht weiß, was rechts und links ist oder zu einem halben Ketzer, der ungeschont über die rechte Linie hinausschreitet*. Er klassifizierte diese Einwände als *einen Machtspruch*, freilich mit dem *Beifügen, dass mich das Verdikt in meiner Überzeugung nicht beirren werde und dass es kein günstiges Zeichen für eine Theologie sei, wenn sie den Tatsachen nicht gerecht zu werden vermöge*⁴¹.

Aus diesen wenigen Sätzen dürften zwei einander diametral entgegenstehende Konzeptionen der Kirchengeschichte deutlich geworden sein:

Auf der einen Seite wurde Geschichte von einem apriorischen und ahistorischen Kriterium her betrieben, wodurch der Definitionsbereich für ihre Ergebnisse durch die Dogmatik vorgegeben war. Auf der anderen Seite wurden offene Fragen an die Quellen gestellt, deren Antworten nicht von vornherein festlagen. Hier apologetische Verteidigung der Norm- und Wertstandards des katholischen Milieus, dort bewusster Anschluss an die Standards des wissenschaftlichen Diskurses; Unhinterfragbare, ewige Dogmen standen gegen geschichtliches Gewordensein der Kirche und ihre Lehre.

II. Sebastian Merkles Kampf um die »historische Wahrheit«

Mit den Kontroversen Franz Xaver Funks waren die Grenzen abgesteckt. Zwei Konzeptionen von Kirchengeschichte, »Dogmatismus« und »Historismus«, standen einander unversöhnlich gegenüber. Merkle trat mit seinem Kampf gegen ein dogmatisches Kriterium ganz in die Fußstapfen seines akademischen Lehrers, wie bereits seine erste Sabbatine (Samstagsvortrag) im Priesterkolleg des Collegio Teutonico am Campo Santo belegt. Am 9. Juni 1894 sprach er in kritischer Auseinandersetzung mit Höhlers Ausführungen über das Thema »Dogmatik und Kirchengeschichte«⁴². Soweit es sich um den Wortlaut eines Dogmas selbst handelt, akzeptierte Merkle das dogmatische Kriterium für die Kirchengeschichte. *Wenn aber Dr. Höhler nun alle Konsequenzen, die aus diesem oder jenem Dogma erst und später, vielleicht nur von einer einzelnen Schule oder gar erst von Dr. Höhler selbst gezogen werden, ohne weiteres der alten Kirche insinuiert; wenn er von einer Unveränderlichkeit nicht nur der Lehre, sondern auch der Verfassung und der Disziplin redet, so zeigt er deutlich genug, dass ihm ein »kirchengeschichtliches Kriterium der Dogmatik« nottut – und dies ist die von ihm völlig verkannte andere Seite der Sache*. Mit Nachdruck betonte Merkle die Geschichtlichkeit der Kirche und den daraus resultierenden Entwicklungsgedanken. Deshalb dürfe man nicht einfach *heutige Zustände* ohne weiteres *als Maßstab* für die *Beurteilung alter kirchlicher Institutionen* anlegen. Diese Auffassung hatte Merkle nicht nur in der streng quellenkritischen, philologischen Schule Funks gelernt, bei dem er in Tübingen von 1882 bis 1886 studierte⁴³.

41 Franz Xaver FUNK, In eigener Sache, in: ThQ 68, 1886, 482–486, hier 483. Zum Ganzen Rudolf REINHARDT, Wie »liberal« war Franz Xaver Kraus?, in: ZKG 105, 1994, 229–233.

42 Archivio Campo Santo Teutonico Roma Libro 84 »Argumenta dissertationum ac disputationum, quas sacerdotes Collegii Teutonici ad Vaticanum vespris sabbatinis inter se habuere a 1° sabbato mensis Nov 1878«, 9. Juni 1884 (ohne Paginierung).

43 Übrigens hielt Merkle in der genannten Sabbatine die Frage der Berufung der Allgemeinen Synoden des christlichen Altertums für eine letztlich nicht zu lösende *quaestio disputata* – insofern trat er hier nicht eindeutig auf die Seite seines Lehrers Franz Xaver Funk. Er lehnt jedoch Höhlers

Vielmehr resultierte sie wesentlich aus der Beschäftigung mit den Quellen zur Geschichte des Konzils von Trient, der sich Merkle seit 1894 im Auftrag der Görres-Gesellschaft widmete. Seine bedeutendste wissenschaftliche Arbeit, die Edition der Diarien des Konzils von Trient, füllte drei monumentale Quartbände mit beinahe 3000 Seiten und begleitete fast seine ganze wissenschaftliche Lebensarbeit, wie die Erscheinungsjahre 1901, 1911 und 1931 belegen⁴⁴. Sein Glaube an eine objektive, nur an den Quellen orientierte Geschichtsschreibung, an die historische Wahrheit, für die Merkle mit »Unerschrockenheit und Unbedingtheit«, »streitbar«, »wie ein Löwe« – so Hubert Jedin⁴⁵ – kämpfte, kostete ihn nicht zuletzt den Tübinger Lehrstuhl für Kirchengeschichte. Er konnte 1907 die Nachfolge Funks vor allem deshalb nicht antreten, weil die »Intransigenten« in der Tübinger Fakultät um den Kanonisten Johann Baptist Sägmüller (1860–1942)⁴⁶ die Einhaltung des dogmatischen Kriteriums als *conditio sine qua non* für die Kirchengeschichtsschreibung ansahen⁴⁷. Eine solche Sicht vermochte Merkle nicht zu teilen, wie sich insbesondere an seinen drei großen Kontroversen (Priesterausbildung, Aufklärung, Luther) zeigt.

1. »Tridentinisches« Seminar oder Hochschulfakultät?

Die Epoche zwischen Säkularisation und I. Weltkrieg war – insbesondere in Deutschland – gekennzeichnet durch den Streit um den rechten Ort der Priesterausbildung. Dabei standen einander vor allem zwei Konzeptionen gegenüber: die Ausbildung im sogenannten Tridentinischen Seminar und die an einer Katholisch-Theologischen Fakultät im Rahmen einer staatlichen Universität. Unmittelbar nach der Jahrhundertwende erhielt die Frage durch die Errichtung einer Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Straßburg eine neue Brisanz⁴⁸.

Die Argumentation der Seminarsprotagonisten bediente sich jeweils derselben Topoi: die Universitäten öffneten sich dem *frivolen, zu dem Heidentume sich hinneigen-*

Lösungsversuch unmissverständlich ab: diese Frage *a priori* lösen zu wollen, verrät nicht den Dogmatiker, sondern den Dogmatisten. Ebd. (Hervorhebungen bei Merkle).

44 Concilii Tridentini Diariorum pars prima: Herculis Severoli Commentarius. Angeli Massarelli Diaria I–IV, Freiburg i.Br. 1901; Concilii Tridentini Diariorum pars secunda: Massarelli Diaria V–VII, L. Pratani, H. Seripandi, L. Firmani, O. Panvini, A. Guidi, P.G. de Mendoza, N. Psalmai Commentarii, Freiburg i.Br. 1911; Concilii Tridentini Diariorum partis tertiae volumen prius: Aistulphi Servantii, Philippi Musotti, Philippi Gerii, Gabrielis Paleotti scripturae conciliares, Freiburg i.Br. 1931. Dazu Sebastian MERKLE, Zum fünfzigjährigen Jubiläum des Historischen Instituts der Görres-Gesellschaft in Rom [1939], in: Ders., Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 306–341. – Hubert JEDIN, Sebastian Merkle und das Concilium Tridentinum, in: HJ 52, 1932, 451–457.

45 Hubert JEDIN, Sebastian Merkle, in: ThQ 130, 1950, 1–20, hier 14.

46 Über ihn Eberhard HAIBLE, Art. Johann Baptist Sägmüller, in: LThK² 9, 1964, 212; siehe auch August HAGEN, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 153–165.

47 Bei der Ablehnung Merkles wurden von der Tübinger Fakultät dagegen v. a. menschliche bzw. charakterliche Defizite namhaft gemacht: *Bei Berufung von Professor Merkle in Würzburg oder Professor Hugo Koch in Braunsberg aber fürchten wir trotz aller Anerkennung ihrer wissenschaftlichen Qualifikation sehr für ein gutes, kollegiales Verhältnis und ein gedeihliches Zusammenwirken in unserer Fakultät. Wir unterlassen es daher, einen Antrag auf Berufung eines der Genannten zum Ordinarius zu stellen.* Katholisch-Theologische Fakultät an den Königlichen Akademischen Senat in Tübingen, Tübingen 8. Juni 1907; Universitätsarchiv Tübingen LKAT 205/20.

48 Zum Ganzen vgl. Hubert WOLF, Priesterausbildung zwischen Universität und Seminar. Zur Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets, in: RQ 88, 1993, 218–236.

den Geist; es gehe dort nur um stolze, gottvergessene Wissenschaft⁴⁹; sie brächten nur *Burschen unter dem Schein von Priestern*⁵⁰ hervor usw. Abgesehen von diesen Ressentiments war die grundlegende Argumentationskette der Fakultätsgegner denkbar einfach: Man stützte sich zunächst auf die Autorität des Konzils von Trient und behauptete, die Gegenpartei huldige nur subjektivistischen Ansichten. Dann wurde festgestellt, dass nach der Lehre des Tridentinums und somit nach der Lehre der Kirche verbindlich vorgeschrieben sei, in jeder Diözese ein Tridentinisches Seminar zu errichten. Weiterhin müsse jeder Priesteramtskandidat seine Ausbildung in einem solchen Seminar absolvieren, da das Tridentinum dem Seminarmodell das Monopol der Priesterausbildung verliehen habe. Schließlich gehe daraus hervor, dass die Katholisch-Theologischen Fakultäten an Universitäten nicht erlaubt und deshalb aufzuheben seien.

Nach dieser Sicht der Dinge wäre die Frage nach dem optimalen Modell der Priesterausbildung eindeutig entschieden, der Streit zwischen Universität und Seminar hätte zu den Akten gelegt werden können. Aber – und das ist entscheidend – dies galt eben nur dann, wenn das Konzil von Trient im 16. Jahrhundert tatsächlich so gelehrt hatte, wie es die Anhänger des sogenannten Tridentinischen Seminars im 19./20. Jahrhundert behaupteten. Genau hier setzte Merkle an und fragte, ob sich die Vorkämpfer der Seminarskonzeption wirklich auf die Autorität des Konzils von Trient berufen und aus dessen Beschlüssen einen Monopolanspruch für ihr Modell der Priesterausbildung ableiten konnten.

Merkle ging den genannten Fragen aufgrund seiner profunden Kenntnis der Quellen nach und stellte fest, dass das Seminardekret des Tridentinums die Universitäten nicht ausdrücklich genannt hatte. Hieß das aber, das Tridentinum hatte das Universitätsstudium der Kleriker verworfen, nur weil es im 18. Kapitel der 23. Sessio nicht auf die Universitäten einging? *Wäre aus dem Schweigen [des Dekrets selbst] eine solche Folgerung zu ziehen, dann hätte die Synode auch das Lehren von scholastischer Theologie und Philosophie, von Dogmatik, Moral, Kirchenrecht und Kirchengeschichte verboten; denn in der Aufzählung der Lehrfächer sucht man diese Disziplinen vergebens. Ja sogar die Abhaltung von Exerzitien, die heute zu jeder Theologenausbildung gehören, wäre nach solchen Interpretationsgrundsätzen gegen das Konzil von Trient – so goss Merkle seine scharfsinnige Folgerung in eine unübertroffene Formulierung⁵¹. Hätte das Tridentinum die Seminarerziehung als einzig legitime Konzeption angesehen, dann hätte es expressis verbis die Universitätsstudien für angehende Priester verboten müssen. Dies sei aber nicht geschehen. Schon die Auslegung des Seminardekrets selbst und seiner Genese zeige keinerlei antiuniversitäre Tendenz. An anderen Stellen fordere das Konzil ausdrücklich die Universitätsausbildung für Kleriker oder lasse das Universitätsstudium als Alternative zur Seminarerziehung zumindest gelten. Merkle nannte folgende Belege:*

1. Die Ämter von Bischof, Archidiakon und die Hälfte der Dignitäten der Domkapitel sollten in Zukunft nur noch mit Doktoren beziehungsweise Lizentiaten der Theologie besetzt werden (Sessio 22, Kanon 2 und Sessio 24, Kanon 12)⁵². Namentlich der Domscholaster musste immer Doktor oder zumindest Lizentiat in den genannten

49 So Augustin THEINER, *Geschichte der Geistlichen Bildungsanstalten*, Mainz 1835, 371f.

50 Schreiben Bischof Wilhelm Emmanuel von Kettlers an die Geistlichen seiner Diözese, Mainz, 6. Januar 1852; Text in Wilhelm Emmanuel von Kettler, *Briefe und öffentliche Erklärungen 1850–1854*, hg. v. Erwin ISELOH u.a. (Sämtliche Werke und Briefe 2/2), Mainz 1988, 216–239, hier 222.

51 Sebastian MERKLE, *Das Konzil von Trient und die Universitäten* [1905], in: Ders., *Reden und Aufsätze* (wie Anm. 10), 244–270, hier 257. Vgl. auch den Text der 23. Sessio in: *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, bearb. von Josepho ALBERIGO u.a., Bologna 1973, 742–753, hier 750f.

52 Vgl. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* (wie Anm. 51), 738 und 766f.

- Fächern sein (im Seminardekret selbst). Solche akademischen Grade verlieh aber nur eine Universität. Da der Domscholaster zugleich ein Lehramt am bischöflichen Seminar innehaben sollte, lieferte die Universität gleichsam das Lehrpersonal für das Tridentinische Seminar und stellte so dessen Voraussetzung dar.
2. Hätte es mit der Universitätsfeindlichkeit des Tridentinums seine Richtigkeit, dann wäre sein immer wieder gezeigtes Wohlwollen gegen die Hochschulen völlig unverständlich. So nahm das Konzil die Universitäten bewusst vom Visitationsrecht des Bischofs aus (Sessio 25, Kap. 6)⁵³, erneuerte die Privilegien für Professoren und Studenten, gewährte Exemtionen usw.
 3. In der 23. Sessio, die auch das Seminardekret beschloss, wurde in Kap. 6 bestimmt, niemand dürfe vor dem 14. Lebensjahr eine kirchliche Pfründe besitzen, *nisi [...] vel in seminario clericorum, aut in aliqua schola vel universitate de licentia episcopi, quasi in via ad maiores ordines suscipiendos versetur*⁵⁴. Zur Vorbereitung auf die Weihen waren damit drei alternative Wege möglich: Seminarsausbildung, eine andere Schulausbildung oder Universitätsstudium – die gleichberechtigt nebeneinander standen.

Im vorhergehenden Kapitel des Dekrets heißt es zudem: Wer sich bei einem Bischof zur Weihe anmelde, müsse entweder von seinem Pfarrer oder dem Magister, bei dem er Unterricht habe, ein gutes Zeugnis vorlegen. Damit waren zweifelsohne Alumnen gemeint, die nicht im Tridentinischen Seminar unter den Augen des Bischofs ihre Ausbildung absolviert hatten, denn für sie wäre ein solches Zeugnis überflüssig gewesen⁵⁵.

Merkle wies damit überzeugend nach, dass die Auslegungsgeschichte des Trienter Seminardekrets die Geschichte einer Ideologie ist. Dessen Aussagen wurden zum Zweck innerkirchlicher Polemik missbraucht. Sie mussten dazu herhalten, kirchenpolitische Ziele zu sanktionieren und die wahren Absichten der angeblichen Anhänger des Tridentinums im 19. und 20. Jahrhundert zu kaschieren. Die Kirchengeschichte, im Sinne Merkles betrieben, zeigte: Von einer universitätsfeindlichen Tendenz des Tridentinums konnte keine Rede sein. Vielmehr sahen die Väter in der universitären Ausbildung geradezu den Königsweg, der allerdings aus finanziellen Gründen nicht immer beschritten werden konnte. Das Tridentinische Seminar als Institut mit Monopolanspruch war also eine Erfindung des 19. Jahrhunderts und hatte mit den Seminarien des Tridentinums wenig mehr als den Namen gemein.

2. Im Streit um die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters

Die Aufklärung, die Kant als Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit gefeiert hatte, war zu Zeiten Merkles in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung eindeutig negativ besetzt. Alles, was auch nur entfernt nach Aufklärung klang, roch nach Schwefel und rief häretische Konnotationen hervor. Als ein Beispiel für viele sei auf Heinrich Brücks (1831–1903)⁵⁶ Aufklärungsartikel in der 2. Auflage von Wetzer und Welte's Kirchenlexikon verwiesen⁵⁷. Brück, der von 1857 bis 1899 die Kirchengeschichte am Mainzer Priesterseminar vertrat und dann für die letzten vier Jahre seines Lebens auf den Mainzer Bischofsstuhl wechselte, bot eine Wertung, die sich bei-

53 Vgl. Ebd., 787f.

54 Ebd., 747.

55 Vgl. MERKLE, Konzil (wie Anm. 51), 257f.

56 Über ihn Anton Philipp BRÜCK, Art. Heinrich Brück, in: GATZ, Bischöfe 1983, 75f.

57 Heinrich BRÜCK, Art. Aufklärung, wahre und falsche, in: WWKL² 1, 1882, 1605–1615.

spielsweise auch noch in der ersten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche widerspiegelte⁵⁸: Verhalf die »wahre Aufklärung« dem Menschen zu wertvollen Einsichten über sich und die Welt, so gehörte das historische Phänomen der Aufklärung im 18. Jahrhundert ganz eindeutig zur »falschen« Aufklärung. *Die gallikanisch-staatskirchlichen Grundsätze, welche an den Höfen herrschten, die sittliche Fäulnis des hohen Adels, welcher mit einer äußeren Glätte zugleich den Unglauben und die Frivolität der französischen Salons sich angeeignet hatte, die Verweltlichung eines Teiles des höheren Klerus und insbesondere die Tätigkeit der geheimen Gesellschaften [...] hatten die Gemüter schon hinlänglich für das Gift der falschen Aufklärung empfänglich gemacht*⁵⁹. In Theologenkreisen verlor man den Zusammenhang mit der Zeit der Kirchenväter und den herrlichen Leistungen des Mittelalters und wandte sich *nur zu sehr den Pfützen der protestantischen Aufklärer zu, deren seichtes Geschwätz als der Inbegriff aller Weisheit gepriesen ward*⁶⁰. Das kirchliche Leben blieb von Verheerungen nicht verschont. Dazu gehörten für Brück die Forderung nach Einführung der Muttersprache in die Liturgie, der Verzicht auf die *volkstümlichen Andachten*, das gespaltene Verhältnis zum Ordenswesen und – am schlimmsten – der Eifer *für die religiöse Toleranz, d. h. den Indifferentismus*⁶¹. Abschließend bemerkte er lapidar: *Zum Glück scheiterte das ganze Unternehmen an der Festigkeit des katholischen Volkes, an der Treue des Klerus und an dem Widerstande, welchen, gleich dem Römischen Stuhl, die Domkapitel den Plänen der neuerungssüchtigen Kirchenfürsten entgegensetzten*⁶².

Gegen eine pauschale *schlechthinnige Verdammung einer missliebigen Epoche*⁶³, wie sie Brück, Sägmüller und andere im Falle der Aufklärung boten, trat Merkle in einem Vortrag auf dem Internationalen Kongress für historische Wissenschaften in Berlin am 12. August 1908 in die Schranken. Er lehnte dabei eine schlagwortartige Beurteilung ab: *Epitheta wie geistlos, fad, schal, seicht, wässerig, verschwommen, oberflächlich, armselig, frech, schamlos, widerwärtig, ekelhaft, frivol, blasphemisch* seien für die historische Forschung unbrauchbar⁶⁴. Man erweise durch diese simplifizierenden Verallgemeinerungen der Wahrheit keinen Dienst, aber auch nicht der Kirche. *Nur wer das Interesse einer bestimmten Schule mit dem der Kirche verwechsle, dürfte von solcher Ungerechtigkeit einen Nutzen erwarten*⁶⁵.

Merkle plädierte für eine gerechte Beurteilung der Aufklärungszeit, die Licht und Schatten dieser Epoche gleichermaßen wahrnehmen sollte. Dazu musste man aber diese Geistesrichtung und ihre Vertreter selbst und unvoreingenommen zu Wort kommen lassen und nicht einfach die Vorurteile der zeitgenössischen Gegner der Aufklärung unbesehen übernehmen: Für eine gerechte Beurteilung sei es *unerlässlich, dass man sich von den Verdikten der ihr feindlichen Zeitgenossen emanzipiere und sie – aber auch ihre Rivalin – nach den Quellen studiere [...]. Es wird niemandem einfallen, die Aufklä-*

58 Ludwig BAUR, Art. Aufklärung, in: LThK¹ 1, 1930, 794–797.

59 BRÜCK, Aufklärung (wie Anm. 57), 1612.

60 Ebd.

61 Ebd., 1614.

62 Ebd., 1615.

63 Sebastian MERKLE, Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Vortrag auf dem Internationalen Kongress für historische Wissenschaften zu Berlin am 12. August 1908, Berlin 1909, V.

64 Ebd., 2.

65 Ebd., 3.

*rungszeit kanonisieren zu wollen. Sie habe ihr gerüttelt Maß von Fehlern, aber so abgrundtief schlecht, wie man sie gemacht hat, ist sie nicht gewesen*⁶⁶.

Die Rede des Würzburger Kirchenhistorikers brachte nicht nur die wissenschaftliche Welt in Aufregung, sondern auch den Blätterwald zum Rauschen⁶⁷. Anfeindungen, denen Merkle sich ausgesetzt sah, gipfelten namentlich bei Sägmüller in dem Vorwurf der Unwissenschaftlichkeit; Merkle sei *der Ignoranz und Parteilichkeit überführt*⁶⁸, er habe offenkundig beabsichtigt, die katholischen Historiker zu verhöhnen⁶⁹. Besonders negativ wurde empfunden, dass Merkle keine apriorische Definition des Begriffs Aufklärung lieferte und mit dieser als Maßstab an die Epoche heranging⁷⁰. Doch damit verirrt sich Sägmüller selbst, denn von dieser Forderung war der Schritt zum dogmatischen Kriterium wahrlich ein kleiner. Bezeichnend für die Geisteshaltung des Tübinger Kanonisten war der Vorwurf, Merkle rehabilitiere die Aufklärung, um den eigenen Modernismus salonfähig zu machen: *Es bleibt bei allem Deuteln und Drehen von Merkle doch dabei: »Zurück, du rettest den Freund nicht mehr*⁷¹.

Die Kontroversen um den Versuch Merkles, die katholische Aufklärung zu rehabilitieren, dauern bezeichnenderweise bis heute an. So setzte sich – um nur ein Beispiel zu nennen – Wilhelm Imkamp 1991 im »Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte« äußerst kritisch mit Merkles Aufklärungsdeutung auseinander. Dieser geriere sich zwar als Gralshüter historischer Quellentreue, sei aber im Grunde genommen noch apologetischer bzw. ideologischer als seine Gegner⁷², wie überhaupt bei ihm eine »Tendenz zur ahistorischen Legendenbildung«⁷³ festzustellen sei. Für Merkle seien »die Probleme der Aufklärungszeit eher Gegenwartsanliegen«, seine einschlägigen Arbeiten dienten der »Tagespolemik«⁷⁴. Damit ist die Auseinandersetzung um Reformkatholizismus und Modernismus in Deutschland gemeint. Sägmüller folgend erhebt Imkamp gegen den Würzburger Kirchenhistoriker den Vorwurf des Modernismus, der als theologischer Historismus zu interpretieren sei⁷⁵.

Die Konflikte, die Merkles Berliner Rede heraufbeschwor, können in diesem Rahmen nicht weiter nachgezeichnet werden, doch die grundsätzlichen methodischen und wissenschaftstheoretischen Überlegungen, die Merkle in seine Repliken immer wieder einstreute, verdienen besonderes Interesse: Das ideologische Vorverständnis, das Herantragen eines apriorischen Kriteriums an die Kirchengeschichte führte seiner Ansicht nach zur »Geschichtsklitterung«: *»Bedarf denn Gott eurer Lüge?« (Job 13,7) oder bedarf*

66 Ebd., 78.

67 Schon vor der Veröffentlichung des Vortrags erfolgten Angriffe, z.B. Adolf RÖSCH, Professor Merkles Rede über die katholische Beurteilung des Zeitalters der Aufklärung, in: Allgemeine Rundschau Nr. 44 vom 31. Oktober 1908, 730–732.

68 Johann Baptist SÄGMÜLLER, Wissenschaft und Glaube in der kirchlichen Aufklärung (c. 1750–1850). Zur Erwiderung auf Professor Merkles Rede und Schrift: »Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters« und zur Charakterisierung der kirchlichen Aufklärung, Essen 1910, 3.

69 Ebd., 85.

70 Ebd. – Derselbe Vorwurf bei Adolf RÖSCH, Ein neuer Historiker der Aufklärung. Antwort auf Professor Merkles Rede und Schrift: Die katholische Beurteilung des Aufklärungszeitalters. Zugleich ein Beitrag zur Geschichte der Aufklärung, Essen 1909, 119.

71 SÄGMÜLLER, Wissenschaft (wie Anm. 68), 98.

72 Wilhelm IMKAMP, Die katholische Theologie in Bayern von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges, in: Handbuch der bayerischen Kirchengeschichte, hg. v. Walter BRANDMÜLLER, Bd. 3, St. Ottilien 1991, 539–651, hier 609–613.

73 Ebd., 565.

74 Ebd., 610.

75 Ebd., 572. Wesentlich differenzierter zum Ganzen WEISS, Modernismus (wie Anm. 10), 440f.

die katholische Kirche solcher Parteilichkeit? Mir ist sie mit dem Apostel ›Säule und Grundfeste der Wahrheit‹ (1 Tim 3,15), so dass ich mich mit meinem Standpunkt in medio ecclesiae weiß. Und die reine Wahrheit ist auch Zweck und Ziel der Wissenschaft. Das scheint jener Herr [sc. Sägmüller] vergessen zu haben, der mich im Sinne des Vorwurfs fragte, wozu ich denn solche Dinge konstatiere, was ich damit erreichen wolle. Einfach der Wahrheit wollte ich dienen, einer seit langem vielerseits ungerecht beurteilten Richtung zu ihrem Rechte verhelfen und dadurch das Verständnis für die Vergangenheit fördern, aus der man auch nach meiner Ansicht viel lernen kann, aber nur dann, wenn man ihr Bild nicht zuvor zur Karikatur verzerrt. Der Historiker ist nicht Prediger; er soll nicht absprechen und Abscheu erwecken wollen, sondern die Erscheinungen zu verstehen suchen⁷⁶.

3. »Gutes an Luther und Übles an seinen [katholischen] Tadelern«

Über das römisch-katholische Lutherbild hat sich wiederholt der evangelische Kirchenhistoriker Heinrich Hermelink (1877–1958)⁷⁷ geäußert. Er vertrat dabei die Auffassung, dass einerseits das einmal gefundene negative Lutherbild nie mehr verändert wurde, andererseits der katholische Standpunkt einseitig dogmatisch festgelegt sei und nicht den historischen Tatsachen entspreche. Hermelink nahm damit aber nicht zur Kenntnis, dass es bereits vor 1925 entscheidende Veränderungen im katholischen Lutherbild gegeben hatte, an denen Sebastian Merkle maßgeblich beteiligt war⁷⁸. Nicht erst Joseph Lortz (1887–1975)⁷⁹, sondern schon sein Habilitationsvater Merkle ließ Luther katholi-

76 MERKLE, Beurteilung (wie Anm. 63), XII. Merkle bekennt sich zur »Induktion« als einzigem Weg, um zu wissenschaftlich fundierten Ergebnissen zu kommen. *Dann aber hat die Methode, von einem vermeintlich feststehenden ›Zeitgeist‹ auszugehen und alles in seine Schablone zu pressen, nichts vor dem Verfahren voraus, ein Haus statt von unten herauf, von oben herab zu bauen*, vgl. Sebastian MERKLE, Die kirchliche Aufklärung im katholischen Deutschland. Eine Abwehr und zugleich ein Beitrag zur Charakteristik »kirchlicher« und »unkirchlicher« Geschichtsschreibung, Berlin 1910, 121.

77 Heinrich Hermelink (1877–1958), 1915 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte an der Evangelisch-Theologischen Fakultät Bonn, 1918–35 dgl. Marburg, vgl. BBKL 2, 1990, 759f. Zum katholischen Lutherbild vgl. Walter MOSTERT, Art. Luther III, in: TRE 21, 1991, 567–594, hier 582 u. 593.

78 Dazu Klaus GANZER, Der Beitrag Sebastian Merckles zur Entwicklung des katholischen Lutherbildes, in: HJ 105, 1985, 171–188. Neuabdruck in: DERS., Kirche auf dem Weg durch die Zeit. Ausgewählte Aufsätze und Vorträge, hg. von Heribert SMOLINSKY u. Johannes MEIER, Münster 1997, 696–714.

79 Aus der reichen Literatur über Lortz und sein Werk vgl. die Beiträge in: Zum Gedenken an Joseph Lortz (1887–1975). Beiträge zur Reformationsgeschichte und Ökumene, hg. v. Rolf DECOT u. Rainer VINKE (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Religionsgeschichte, Beiheft 30), Stuttgart 1989, 3–11. – G. LAUTENSCHLÄGER, Joseph Lortz (1887–1975). Weg, Umwelt und Werk eines katholischen Kirchenhistorikers (Studien zur Kirchengeschichte der Neuesten Zeit 1), Würzburg 1987. – M.B. LUKENS, Lortz's View of the Reformation and the Crisis of the True Church, in: ARG 81, 1990, 20–31. – E.W. GRITSCH, Joseph Lortz's Luther. Appreciation and Critique, in: Ebd., 32–49. – Wilhelm DAMBERG, Kirchengeschichte zwischen Demokratie und Diktatur. Georg Schreiber und Joseph Lortz in Münster 1933–1950, in: Theologische Fakultäten im Nationalsozialismus, hg. v. Leonore SIEGELE-WENSCHKEWITZ u. Carsten NIKOLAISEN (Arbeiten zur Kirchlichen Zeitgeschichte B 18), Göttingen 1993, 144–164. – DERS., Das Spätmittelalter. Wandel eines Epochenbildes und Konsequenzen für die Reformationsdeutung von Joseph Lortz, in: HJ 117, 1997, 168–180.

scherseits historische Gerechtigkeit ange-deihen. Wie drastisch die Wende ausfiel, die der Würzburger Kirchenhistoriker auslöste, zeigt ein kurzer Blick auf die Entwicklung des katholischen Lutherbildes, das bis zu Beginn des 20. Jahrhunderts kaum über die Formulierungen des Wormser Edikts von 1521 hinauskam. Dort hatte es geheißen: *Denn wie Luther lehrt ein frei, eigenwillig Leben, das allem Gesetz ausgeschlossen, ganz viehisch, also ist er ein frei, eigenwillig Mensch, der alle Gesetze verdammt und unterdrückt, [...] und damit alle anderen des Luthers unzählbare Bosheiten um der Kürze willen unerzählt bleiben, so hat dieser einzige, nicht ein Mensch, sondern als der böse Feind in Gestalt eines Menschen mit angenommener Mönchskutte, mancher Ketzers auf höchste verdammt Ketzerei [...] in einer stinkenden Pfütze zusammen versammelt*⁸⁰. Das hier angedeutete Lutherbild verdichtete sich bei Johannes Cochläus (1479–1552)⁸¹ und wurde zum Standardurteil der katholischen Kirchengeschichtsschreibung⁸²: *Ich werde einem jeglichen ehrliebenden Biedermann ein Licht aufstecken, ob es christlich oder evangelisch sei, dass ein lausiger ausgelaufener Mönch und bübischer Nonnenfetter, der weder Land noch Leute hat, als ein unedler Wechselbalg, von einer Badmaid geboren, wie man sagt, und noch heutzutage das Almosen, so zum Kloster gestiftet, mit einer ausgelaufenen Nonne frisst, einen Fürsten [...] als einen Rossbuben verhöhnen, schmähen und verlügen darf*⁸³.

Derselben Terminologie bediente sich auch der Exjesuit Adolf Freiherr von Berlichingen (1840–1915)⁸⁴, der 1902/03 bei Vorträgen in Würzburg Luther als *jähzornigen Nickel*⁸⁵ und *Eisenkopf*⁸⁶ titulierte. Diese Vorträge führten zu Merkles erstem Eingreifen in die Diskussion um die »causa Lutheri«. Ein protestantischer Lehrer nahm Berlichingens Ausführungen zum Anlass für eine geharnischte Replik. Berlichingen warf ihm vor, gar nicht der wirkliche Autor derselben zu sein. Es kam zum Prozess, bei dem Merkle als Sachverständiger gehört wurde⁸⁷ und Berlichingen der Parteilichkeit zieleh: *Nichts muss das Vertrauen der Protestanten in die Ehrlichkeit und Wahrhaftigkeit der katholischen Geschichtsschreibung mehr erschüttern, [...] als wenn der Eindruck hervorgerufen wird, dass wir um jeden Preis den Vater des deutschen Protestantismus schlecht machen wollen*⁸⁸. Es ging Merkle wiederum um die geschichtliche Wahrheit. Deshalb grenzte er sich gegen dogmatische Kriterien katholischer- wie protestantischerseits glei-

80 Text des Wormser Edikts vom 8./26. Mai 1521 bei: Die Kirche im Zeitalter der Reformation, hg. v. H. A. OBERMAN (Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen 3), Neukirchen-Vluyn³1988, 62–65.

81 Über ihn Remigius BÄUMER, Johannes Cochläus (1479–1552). Leben und Werk im Dienst der katholischen Reform (KLK 40), Münster 1980. – DERS., Art. Johannes Cochläus, in: TRE 8, 1981, 140–146.

82 Adolf HERTE, Das katholische Lutherbild im Bann der Lutherkommentare des Cochläus, 3 Bde., Münster 1943.

83 Dazu DERS., Die Lutherkommentare des Johannes Cochläus. Kritische Studie zur Geschichtsschreibung im Zeitalter der Glaubensspaltung (Reformationgeschichtliche Studien und Texte 33), Münster 1935.

84 Adolf Freiherr von Berlichingen (1840–1915), 1858 Konversion, 1865–1884 Jesuit, dann Privatgeistlicher, vgl. W. KOSCH, Das katholische Deutschland, Bd. 1, Augsburg 1933, 165f.

85 Adolf von BERLICHINGEN, Populär-historische Vorträge über Reformation-Revolution und 30jährigen Krieg, gehalten im großen Schranrensaal zu Würzburg 1902–1903, Würzburg 1903, 154.

86 Ebd., 174.

87 Zum Ganzen vgl. FREUDENBERGER, Merkle (wie Anm. 10), 39–41.

88 MERKLE, Streitfragen (wie Anm. 9), 62.

chermaßen ab. Weder eine apriorische Verdammung noch eine *Verhimmelung*⁸⁹ Luthers jenseits der Quellen kam für ihn in Frage.

Diese wissenschaftlich-ausgewogene Haltung Merckles kam auch in seiner Rezension zum Lutherbuch⁹⁰ des Dominikaners Heinrich Suso Denifle (1844–1905)⁹¹ zum Ausdruck. Dieser zeigt zwar in einer großartigen Leistung die Abhängigkeit Luthers von der deutschen Mystik und vom Nominalismus. Trotz des wissenschaftlichen Verdienstes bleibt Denifle jedoch bei einem gehässigen Vorurteil gegen den Reformator: *Luther wütete nach Willkür auf dem Glaubensgebiet wie niemand vor ihm [...]. Luther hat ebensowohl in den Glaubenswahrheiten und in der Theologie das Maß der niedergebenden Strömung vollgemacht, wie er einige Jahre später das Maß der Schlechtigkeit des niedergebenden Welt- und Ordensklerus vollgemacht hat [...]. Beide Endpunkte haben ihren gemeinschaftlichen Ausgangspunkt: Die Begierlichkeit ist unüberwindlich. Dieses eine Prinzip führte in seiner Entwicklung da und dort zu denselben Erscheinungen: auf dem sittlichen Gebiete zum Sich-Gehen-Lassen, auf dem Glaubensgebiet zur völligen Willkür*⁹². *Luthers ›Evangelium‹ [...] erwies sich als eine Schule, als ein Seminar von Sünden und Lastern. Das ›Evangelium‹, kraft dessen man von ›evangelischer Reformation‹ [...] spricht, machte die Massen frech und verstockt im Sündigen, an das sie ohnehin schon gewöhnt waren*⁹³.

Merkle würdigte Denifles wissenschaftliche Leistung, was die Einordnung des Reformators in den zeitgeschichtlichen Kontext angeht, und verteidigte ihn gegen unge-rechtfertigte protestantische Vorwürfe hinsichtlich unkritischer Quellenbenutzung. Im Gegenzug wies er nach, dass manche Teile der Weimarer Lutherausgabe *geradezu ein Hohn auf die protestantische wissenschaftliche Kritik* seien, zumal man erwarten könne, dass zur Realisierung eines solchen Vorhabens *die ersten Kräfte des Protestantismus aufgeboten worden wären*⁹⁴. Bei aller Sympathie für Denifles Leistungen verlangte Merkle, bei der Beurteilung Luthers müssten die Grundsätze einer unbestechlichen Sachlichkeit und des historischen Verstehens angewandt werden. Auch und gerade ein katholischer Kirchenhistoriker habe einen Standort jenseits der Parteien Gunst und Hass einzunehmen: *Wenn dogmatische Polemik und Verunglimpfung Luthers eine Verständigung herbeiführen könnten, dann müssten sich Katholiken und Protestanten seit Jahrhunderten in den Armen statt in den Haaren liegen [...]. Ruhige, objektive Darstellung des Tatbestandes kann m. E. einzig – zwar nicht eine Vereinigung, aber doch wenigstens eine Verständigung zwischen den Konfessionen anbahnen. Der Meinung ängstlicher Gemüter, es stehe einem katholischen Geistlichen schlecht an, Luther zu verteidigen, setze ich meine Überzeugung gegenüber, dass jedermann, der noch eine Spur von Wahrheits- und Gerechtigkeitssinn hat, auch den Gegner in Schutz nehmen muss, wenn dieser zu Unrecht angegriffen wird*⁹⁵.

Eine so betriebene Kirchengeschichte blieb nicht *l'art pour l'art*, sondern führte zu konkreten ökumenischen Initiativen, die unter anderem in einen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Historiker und Kirchenhistoriker mündeten⁹⁶. In dem Sammel-

89 Ebd., 76.

90 Heinrich DENIFLE, Luther und Luthertum in der ersten Entwicklung, Bd. 1, Mainz 1904.

91 Über ihn Angelus WALZ, Art. Heinrich Denifle, in: DHGE 14, 1960, 221–245.

92 DENIFLE, Luther (wie Anm. 90), 590f.

93 Ebd., 764.

94 Sebastian MERKLE, Zu Heinrich Denifle, Luther [1904], in: DERS., Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 588–599, hier 593.

95 Ebd., 598.

96 Der 1917 eingerichteten Kommission zur Erforschung der Geschichte der Reformation und

band »Luther in ökumenischer Sicht«, der 1929 in Stuttgart erschien, übernahm Merkle den programmatischen Beitrag »Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln«⁹⁷. Was ihn über ein Vierteljahrhundert umgetrieben hatte, fasste er in auch heute noch lesenswerten Sätzen zusammen: *Der Wahn, als ob der der beste Katholik sei, der das Höchste in Verunglimpfung Luthers leistet, wäre ein Hohn auf den christlichen Glauben und die christliche Liebe zugleich. Wer sich – auch in der Auseinandersetzung mit dem Protestantismus – nicht von diesen beiden Sternen leiten lässt, der wirft ein übles Licht auf seine Kirche und vertieft die Kluft zwischen den Konfessionen, statt sie zu überbrücken*⁹⁸.

III. Integration der Kirche durch Kirchengeschichte: einige Thesen

Sebastian Merkle steht eindeutig für das Modell einer Integration der Katholiken in die moderne Kultur und Gesellschaft. Eine abgeschottete Gegengesellschaft, ein katholisches Ghetto hinter hohen Schutzmauern, für das seine Gegner aus Angst vor Identitätsverlust eintreten, lehnt er dagegen mit Nachdruck ab. Er hält einen Brückenschlag zwischen Katholizismus und Moderne für durchaus möglich und weist dabei der Kirchengeschichte die Rolle der Brückenbauerin zu.

Wesentliche Voraussetzung für eine Verständigung von zwei Gesprächspartnern ist aber der Gebrauch eines gemeinsamen Zeichensystems bzw. einer einheitlichen Sprache. Diese Voraussetzung sieht Merkle für die Kirchengeschichte nur dann als gegeben an, wenn sie ihre apologetisch-dogmatische Konzeption (als »Sondersprache«), die nur ad intra (im Binnenraum des katholischen Milieus) verständlich ist, aufgibt und sich der universal gültigen historisch-kritischen Methode bedient, die, sachgerecht angewandt, stets zu objektiven Ergebnissen führt, unabhängig davon, wer sie anwendet. Dadurch werden kirchenhistorische Ergebnisse auch nach außen vermittelbar und halten im allgemeinhistorischen Diskurs durchaus stand, weil Historiker und Kirchenhistoriker schon formal dieselbe Sprache sprechen und sich desselben Paradigmas bedienen. In einer Zeit, als der Historismus beginnt, seine Funktion als Leitwissenschaft in evangelischer Theologie und deutscher Wissenschaftslandschaft allgemein zu verlieren, setzt Merkle ganz historistisch auf die Macht der Fakten und historische »Objektivität«. Der Würzburger Kirchenhistoriker wehrte sich gegen jegliches dogmatisches Kriterium der Kirchengeschichte, das ihr die Ergebnisse ihres Forschens apriori vorschreiben, sie zur Apologetik machen wollte und damit auf einen *Sieg des Dogmas über die Geschichte* hinausgelaufen wäre⁹⁹, wie ihn Kardinal Manning (1808–1892)¹⁰⁰ auf dem Vatikanum I

Gegenreformation gehörten »die hervorragendsten wissenschaftlichen Vertreter beider Konfessionen an, so auf protestantischer Seite Harnack, Kehr, Kawerau, Karl Müller, Hans von Schubert, Holl, Scheel, auf katholischer Ehrhard, Finke, Grauert, Merkle, Schulte, Spahn. Die wiederkehrenden Besprechungen sind jederzeit ohne irgendwelche Trübung in versöhnlichstem Geist geführt worden«, vgl. Friedrich SCHMIDT-OTT, *Erlebtes und Erstrebtes 1860–1950*, Wiesbaden 1952, 157f.

97 Sebastian MERKLE, *Gutes an Luther und Übles an seinen Tadeln*, in: *Luther in ökumenischer Sicht. Von evangelischen und katholischen Mitarbeitern*, hg. v. Alfred von MARTIN, Stuttgart 1929, 9–19. – Wieder in: Merkle, *Reden und Aufsätze* (wie Anm. 10), 236–243.

98 Ebd., 243.

99 Quirinus [Ignaz von DÖLLINGER], *Römische Briefe vom Concil*, München 1870, 61.

100 Über ihn Sheridan GILLEY, *Art. Henry Edward Manning (1808–1892)*, in: *TRE* 22, 1992, 60–63. – Keith G. ROBBINS, *Henry Edward Manning*, in: *Die neueste Zeit II*, hg. v. Martin GRESCHAT

postuliert hatte. Dagegen hielt Merkle fest: *Niemals darf zugunsten eines straffen dogmatischen oder kanonistischen Systems die historische Wahrheit aufgegeben werden*¹⁰¹.

Inhaltlich, von den von Merkle traktierten historischen Themen her betrachtet, erweist der alte Satz des Zusammenhangs von Erkenntnis und Interesse wieder einmal seine Wahrheit. Mit »katholischer Beurteilung der Aufklärung«, »Tridentinisches Seminar oder Fakultät« und »Luther in katholischer Sicht« sind für den Würzburger Kirchenhistoriker die entscheidenden zeitgeschichtlichen Fragen – zumindest aus kirchenhistorischer Perspektive – angesprochen, die über Integration oder Gegengesellschaft entscheiden. In allen drei Feldern glaubt Merkle aus historischer Sicht für eine grundsätzliche Kompatibilität von Katholizismus und Moderne votieren zu können, während seine Gegner dies ablehnen und Identitätssicherung in immer noch höheren Mauern der festen Kirchenburg sehen, die sich von der modernen Kultur um jeden Preis abschotten muss: Antimoderne notfalls mit modernen Mitteln.

Das Verhältnis der katholischen Kirche zur Moderne steht und fällt mit ihrem Verhältnis zur Aufklärung, der Mutter der europäischen Neuzeit. Wer die Werte, für welche die Aufklärung steht, nicht akzeptiert, wer Menschenrechte, Individualität, Plausibilität und Vernunft ablehnt, schließt sich damit aus der Neuzeit aus. Merkle versucht historisch das angebliche Dogma der Inkompatibilität von Aufklärung und Katholizismus zu widerlegen. Er verkennt dabei die problematischen atheistischen und religionsfeindlichen Züge der radikalen Aufklärung keineswegs, versucht aber gleichzeitig ihre Verdienste adäquat zu würdigen. In seiner berühmten Berliner Rede¹⁰² – bezeichnenderweise nicht bei einer katholischen Veranstaltung etwa der Görres-Gesellschaft, sondern vor Profanhistorikern (also weniger ad intra als vielmehr ad extra gerichtet) – zeigt Merkle, dass es durchaus eine *katholische* Aufklärung gegeben habe, die keineswegs unkirchlich gewesen sei. Damit habe die katholische Kirche durchaus ohne Substanzverlust Anteil an der Geburt der Neuzeit genommen und sitze somit grundsätzlich mit im Boot der Moderne. Lediglich die apologetisch motivierte, weitgehend negative katholische Beurteilung der Aufklärung in der milieustabilisierenden Historiographie, habe diese Epoche und den durchaus positiven Beitrag der Kirche daran verdunkelt. Wenn aber historisch-kritisch arbeitende Kirchengeschichte dieses Bild von Firnis und bewusst verzerrenden Übermalungen reinigt, wird die ursprüngliche Strahlkraft katholischer Aufklärung für alle Betrachter objektiv wieder hervortreten und den Katholizismus in der modernen Gesellschaft salonfähig machen.

Angesichts der unumstrittenen Bedeutung des kirchlichen Amtes kommt den Pfarrern als Moderatoren und Multiplikatoren des Katholizismus eine entscheidende Rolle zu. Wenn sie gebildete Zeitgenossen sind, werden sie ihre Gemeinde für die Erfordernisse der Neuzeit öffnen. Wenn sie finstere »Milieumanager« (Olaf Blaschke) sind, werden sie alles tun, um ihre Schäfchen in ihrem Pferch zu halten und mit scharfen Hunden jeden Eindringling verjagen. Dass dabei der Ausbildung und Prägung der künftigen Pfarrer eine Schlüsselfunktion zukommt, liegt auf der Hand. Das geschlossene tridentinische Seminar hinter hohen Mauern abgeschottet vom »frivolen Weltgeist« (Ketteler) steht dann für die geschlossene katholische Gegengesellschaft, die theologische Fakultät im universitären Haus der Wissenschaften für die Integration der Katholiken in der modernen Gesellschaft. Deshalb ist es für Merkle besonders wichtig, den Monopolan-

(Gestalten der Kirchengeschichte 9/2), Stuttgart²1993, 7–19.

101 Sebastian MERKLE, Wiederum das Lutherproblem [1912], in: DERS., Reden und Aufsätze (wie Anm. 10), 199–211, hier 205.

102 Vgl. Anm. 63.

spruch der Seminarsanhänger zurückzuweisen und zu belegen, dass das *tridentinische Seminar des 19. und 20. Jahrhunderts mit den Tridentinum wenig mehr als den Namen gemein hat. Die Kirche hat das Universitätsstudium der Priester in der Geschichte immer gefördert, also ist auch heute prinzipiell der Weg zum universitär gebildeten Pfarrer als Zeitgenossen offen. Allerdings sieht die Realität gerade in Würzburg durchaus anders aus. Die Alumnen studieren zwar an der Universität, wohnen aber im Klerikalseminar, weshalb sie zu eigentlich wissenschaftlichen Arbeiten nicht kommen. Freilich ein kirchenhistorisches Seminar, wie ich es mir denke, habe ich nicht: Die Leute haben zu selbständiger Arbeit viel zu wenig Zeit, vor lauter Beten und Singen. Unsere Leute beten und »betrachten« – oft genug beides »auch darnach« –, die Protestanten arbeiten. Ich schäme mich oft, wenn ich irgendwo die Arbeit eines jungen protestantischen Gelehrten lese und das, was unsere Würzburger Dissertationen leisten. Aber immer heisst's: Wir brauchen Pfarrer, keine Doktoren. Und diese Blindheit ist unheilbar¹⁰³.*

Bereits unmittelbar nach der Jahrhundertwende wurde Merkle klar, dass das Christentum in der modernen Gesellschaft nur zukunftsfähig sein würde, wenn es gelänge, die konfessionelle Spaltung – gerade in Deutschland – zu überwinden. Dieses Thema hat ihn bis an sein Lebensende nicht mehr losgelassen. Für ihn war gerade bei der Ökumene der Kirchenhistoriker gefragt, denn die Ursachen der fortdauernden Spaltung lagen in der Geschichte. Namentlich Luther war eine historische Gestalt. Merkles Absicht war es, mit protestantischen Historikern und Theologen in einen gelehrten Diskurs über die Reformation einzutreten. Dabei sollten Fakten und nicht Polemik die entscheidende Rolle spielen. Nur so war es möglich, historisch gewordene Missverständnisse zu überwinden und objektive Fehler auf beiden Seiten vorurteilslos zu analysieren. Über seinen Schüler Lortz ist Sebastian Merkle hier zu einem der wesentlichen Wegbereiter der ökumenischen Bewegung geworden. Allerdings ist diese Tatsache bis heute weitgehend unbekannt geblieben, weil Lortz die Ideen und Ergebnisse seines Lehrers hemmungslos als seine eigenen »verkaufte«.

103 Schreiben Merkles an Schnitzer vom 22. Dezember 1899, Nachlass Schnitzer. Der Verfasser bereitet eine Edition der wichtigeren Briefwechsel Merkles vor. Das zitierte Schreiben stammt aus dieser Sammlung.