

ELKE PAHUD DE MORTANGES

## Vom päpstlichen Schreiben »Gravissimas inter« (1862) ebenfalls getroffen?

|| Der Tübinger Dogmatiker Johannes Evangelist von Kuhn  
(1806–1887) unter Verdacht

Mit dem päpstlichen Schreiben »Gravissimas inter« vom 11. Dezember 1862 fand das mehr als zwei Jahre dauernde Verfahren vor der römischen Indexkongregation gegen die Programmschriften<sup>1</sup> des Münchner Philosophieprofessors Jakob Frohschammer (1821–1893)<sup>2</sup> sein Ende<sup>3</sup>. Pius IX. zeigte sich in diesem Breve sehr betrübt ob der Tatsache, »dass in verschiedenen Gegenden Deutschlands ziemlich viele katholische Männer, welche die heilige Theologie und Philosophie lehrten, sich nicht scheuten, eine unerhörte Lehr- und Schreibfreiheit in der Kirche einzuführen« und diese »neue und gänzlich unerlaubte Meinungen« dazu auch noch öffentlich bekennen und unters Volk

1 Es handelte sich um die Schriften »Einleitung in die Philosophie und Grundriß der Metaphysik. Zur Reform der Philosophie« (München 1858), »Ueber die Freiheit der Wissenschaft« (München 1861) sowie den ersten Band der 1862 erschienenen und von Frohschammer selber herausgegebenen Zeitschrift »Athenäum«.

2 Jakob Frohschammer, geb. am 6. Januar 1821 in Illkofen bei Regensburg, gest. am 14. Juni 1893 in Bad Kreuth. 1841 Aufnahme der theologischen und philosophischen Studien an der Universität München. 1847 Promotion zum Dr. theol. sowie Priesterweihe. An der Universität München erfolgte 1850 die Ernennung zum Privatdozenten der Theologie, am 23. Juni 1854 die Ernennung zum außerordentlichen Professor der Theologie, am 8. November 1855 die Ernennung zum ordentlichen Professor der Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Universität München. 1863 Suspension, 1871 Exkommunikation. Vgl. R. HAUSL, Jakob Frohschammer (1821–1893), in: Katholische Theologen, Bd. III, 169–189. – W. SIMONIS, Jakob Frohschammer; in: Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts, hg. v. E. CORETH u.a., Graz 1987, Bd. I, 341–364. – R. LACHNER, Jakob Frohschammer (1821–1893). Leben und Werk (Studien zur Theologie und Geschichte 5), St. Ottilien 1990. – R. LACHNER, Zwischen Rationalismus und Traditionalismus. Offenbarung und Vernunft bei Jakob Frohschammer (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 5), Münster 1995. – E. PAHUD DE MORTANGES, Philosophie und kirchliche Autorität. Der »Fall« des Münchner Philosophieprofessors Jakob Frohschammer vor der römischen Indexkongregation (1855–1864) (Habilitationsschrift im Druck).

3 Der Prozess vor der Indexkongregation ist rekonstruiert anhand der ungedruckten Prozessakten aus dem Archiv der römischen Indexkongregation bei PAHUD DE MORTANGES, Philosophie (wie Anm. 2). – Normalerweise wurden Verfahren vor der römischen Indexkongregation mit einem Indexdekret abgeschlossen. Im Fall Frohschammer wurde jedoch – wie zuvor bereits im Fall des Wiener Philosophen Anton Günther – zu dem im Rang der Verlautbarungen höherstehenden Breve gegriffen. Ein päpstliches Breve hatte den Charakter einer feierlichen Verurteilung. Im Gegensatz zu einem »normalen« Dekret der Indexkongregation wurden hier außer dem Namen des Autors und den Titeln der zu verurteilenden Werke auch die anstößigen Lehren und Sätze ausdrücklich benannt.

streuen würden<sup>4</sup>. Aus diesem Grund sei er bereits beirrt gewesen, als ihn die betrübliche Nachricht erreicht habe, dass der Priester und Doktor der Philosophie an der Münchner Universität, Jakob Frohschammer, diese Lehr- und Schreibfreiheit vor allen anwende und in seinen publizierten Werken die allerschädlichsten Irrtümer vertrete. In zweifacher Weise weiche der Münchner von der »veritas catholica« ab. Zum einen schreibe er der menschlichen »ratio« solche Kräfte zu, wie sie derselben nicht zukämen. Zum anderen räume er der »ratio« die Freiheit ein, alles zu meinen und sich stets zu allem zu erdreisten, sodass die Rechte, das Amt und die Autorität der Kirche selbst aufgehoben würden<sup>5</sup>.

Was hatte Frohschammer geschrieben respektive gelehrt, dass Pius IX. ihm solche Vorwürfe glauben zu müssen? Der Münchner hatte die Freiheit der Wissenschaft, namentlich der Philosophie postuliert und sich der von Seiten »der« Neuscholastiker propagierten Forderung – namentlich des Münsteraners Franz Jakob Clemens (1815–1862)<sup>6</sup> – wonach die Philosophie als »Magd der Theologie« zu gelten habe, widersetzt. Die Philosophie habe, so Frohschammer, die Aufgabe, einen Vernunftbegriff des Christlichen zu entwickeln. Zu diesem Behufe müsse sie nicht nur – wie im neuscholastischen Modell – die *Tatsache* der Offenbarung, sondern auch die *Inhalte* (und damit die natürlichen *und* übernatürlichen Wahrheiten) der Offenbarung überprüfen. Sie habe dabei frei und eigenständig zu verfahren, in alleiniger Bindung an den wissenschaftlichen Sachzwang. Eine solche Philosophie sei sehr wohl als christliche zu bezeichnen, weil sich in ihr die historisch gebildete, und damit auch christlich gebildete Vernunft artikuliere. Sie befinde sich jedoch zur Theologie und der diese tragenden Kirche in einem *Außenverhältnis*, weshalb die Philosophie unabhängig von Theologie und Kirche als eine eigenständige Wissenschaftsbemühung zu konzipieren sei. Der Kirche komme es zwar zu, die Ergebnisse der philosophischen Wissenschaftsbemühung zu beurteilen, sie dürfe aber nicht in den Prozess der Wissenschaft eingreifen, noch könnten die »articuli fidei« die unhinterfragte Grundlage für den Wissenschaftsprozess bilden. Eine Korrektur der Ergebnisse der Philosophie dürfe nicht durch Eingriff der kirchlichen Autorität, sondern nur durch eine *Selbstkorrektur der Wissenschaft* erfolgen. Während sich die Philosophie als Wissenschaft nicht der kirchlichen Autorität zu unterwerfen habe, sei es sehr wohl angezeigt, dass der Philosoph sich – als Mensch und als Christ – der kirchlichen Autorität unterwerfe<sup>7</sup>.

4 ASS VII, 1882, 429.

5 Ebd., 430.

6 Franz Jakob Clemens (1815–1862) kann als Vorreiter der später als Neuscholastik bezeichneten Richtung in Deutschland gelten. Seine Schulbildung erhielt er am Jesuitenkollegium in Freiburg i. Ue. (Schweiz). Er studierte in Bonn, wo Carl Josef Windischmann zu seinen Lehrern zählte, und in Berlin. Nach seiner Promotion verkehrte er in München im Kreis um Joseph von Görres. 1843 habilitierte er sich in Bonn für Philosophie, konnte aber lange Zeit keinen Lehrstuhl erhalten. Erst 1856 erhielt er den Ruf an die philosophisch-theologische Akademie in Münster. P. WALTER, Deutschland-Österreich. Die neuscholastische Philosophie im deutschsprachigen Raum, in: Christliche Philosophie (wie Anm. 2), Bd. I, 134–139. – LThK<sup>3</sup> 2, Sp. 1229 (H. M. SCHMIDINGER).

7 Vgl. hierzu die oben in Anm. 1 und 2 angegebene Literatur.

## I.

Bereits einen Monat nach der Veröffentlichung<sup>8</sup> von »Gravissimas inter« erschien im »Katholischen Kirchenblatt für die Diözese Rottenburg« in Folge – mit Auftakt am 10. Mai 1863 – der nur mit dem Kürzel »Rr.« gezeichnete Artikel »Das Schreiben des heil. Vaters an den Erzbischof von München in Sachen Frohschammers und das Verhältniß dieses Schreibens zur Kuhn-Clemens'schen Kontroverse«<sup>9</sup>. Es ist zu vermuten, dass sich hinter dem Sigel »Rr.« der Kuhn-Schüler Emil Ruckgaber (1828–1905)<sup>10</sup> verbirgt, der zu diesem Zeitpunkt Direktor des Tübinger Wilhelmsstiftes war<sup>11</sup>. Was aber bewog den Konviktsdirektor, einen Artikel mit genau *dieser* Fragestellung zu einem Zeitpunkt zu veröffentlichen, wo doch die Kontroverse des Tübinger Dogmatikers Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887)<sup>12</sup> mit dem Münsteraner Franz Jakob Clemens (1815–1862) durch den Tod des letzteren im Februar 1862 gerade ihr Ende gefunden hatte?

8 Das Breve datiert zwar vom 11. Dezember 1862, wurde aber erst im Frühjahr 1863 publiziert, weil man in Rom zuvor (vergeblich) gehofft hatte, Frohschammer zur Unterwerfung zu bewegen, sodass dem päpstlichen Schreiben der Zusatz *laudabiliter se subiecit* hätte hinzugefügt werden können. Vgl. PAHUD DE MORTANGES, Philosophie (wie Anm. 2), Kapitel 4.

9 [E. RUCKGABER], Das Schreiben des heil. Vaters, in: Katholisches Kirchenblatt für die Diözese Rottenburg Nr.19 vom 10. Mai 1863, 141ff.; Nr. 20 vom 17. Mai 1863, 149f.; Nr. 21 vom 24. Mai 1863, 157–160.

10 Emil Ruckgaber (1828–1905). Studium der Theologie und Philosophie in Tübingen. August 1852 Priesterweihe, dann Vikar in Heilbronn. 1853 Ernennung zum Repetent am Wilhelmsstift in Tübingen. 1860–1869 Konviktsdirektor des Wilhelmsstiftes zu Tübingen. Während der sog. Rottenburger Wirren wird Ruckgaber übel mitgespielt. Vgl. W. GROSS, Das Wilhelmsstift Tübingen 1817–1869. Theologenausbildung im Spannungsfeld von Staat und Kirche (Contubernium 32), Tübingen 1978, 210–249.

11 Noch als Repetent hatte Ruckgaber den damals kränkelnden Dogmatikprofessor Johann Evangelist von Kuhn im Wintersemester 1858/59 und im Sommersemester 1859 vertreten. (Ebd., 211f.). Auch als Konviktsdirektor blieb er seinem Lehrer *geistig verbunden* und suchte dessen Geist in die Pastoral einzubringen. (Ebd., 227) In der zweiten Hälfte der sechziger Jahre eilte Ruckgaber seinem Lehrer in der Kontroverse mit Constantin von Schüzler öffentlich zur Seite und verteidigte Kuhns theologische Erkenntnislehre gegen die Angriffe Schüzlers. 1868 drückte Ruckgaber seine Verehrung für Kuhn mit den Worten aus: *Wie tief wir von der Richtigkeit der Anschauungen durchdrungen sind, welche unser verehrter Lehrer, Herr Professor Dr. von Kuhn, vertritt, wird an mehr als einem Punkte ersichtlich sein* (ThQ 50, 1868, 237–266, hier 237, Anm.1).

12 Johannes Evangelist von Kuhn (1806–1887) hatte von 1832–1836 eine Professur für Exegese in Gießen inne, bevor er 1837 nach Tübingen wechselte, wo er Exegese (bis 1855) und Dogmatik unterrichtete. Kuhn, der 1838/39 bei seiner Kontroverse mit D. F. Strauss unter Neologismusverdacht geraten war, stellte sich in den Auseinandersetzungen um G. Hermes, L. Bautain und A. Günther demonstrativ auf die Seite des Lehramtes und dessen Verurteilungspolitik, weshalb man ihn als *neuerstandenen Scholastiker* feierte. Eine Wende zeichnet sich in der Kontroverse mit Clemens ab, wo er für die Autonomie der Philosophie und der Profanwissenschaften kämpfte. Vgl. F. WOLFINGER, Der Glaube nach Johann Evangelist von Kuhn. Wesen, Formen, Herkunft, Entwicklung (Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte 2), Göttingen 1972. – H.G. TÜRK, Der philosophisch-theologische Ansatz bei Johann Evangelist Kuhn (Theologie im Übergang 5), Frankfurt a. M. 1979. – H.G. TÜRK, Philosophie – Spekulative Theologie – Unmittelbare Gottesidee. Zum philosophischen und theologischen Denken des »Tübingers« Johann Evangelist Kuhn, in: ZKTh 104, 1982, 147–171. – H. WOLFF, Ketzler oder Kirchenlehrer? Der Tübinger Theologe Johannes von Kuhn (1806–1887) in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen seiner Zeit (VKZG.B 58), Mainz 1992. – M. OELSMANN, Johann Evangelist von Kuhn. Vermittlung zwischen Philosophie und Theologie in Auseinandersetzung mit Aufklärung und Idealismus (Epistemata: Reihe Philo-

Diese hatte ihren Auftakt genommen mit der wirkungsgeschichtlich ebenso bedeutsamen wie umstrittenen, 1856 erschienenen Dissertation des Münsteraner Philosophen Clemens über die der Scholastik zugeschriebene These von der Philosophie als Magd der Theologie<sup>13</sup>. Kuhn und Clemens stritten in Folge über die Freiheit der Wissenschaft(en) und die rechte Zuordnung von Philosophie und Theologie. Kuhn wurde dabei von Clemens verdächtigt, heterodox zu sein<sup>14</sup>. Dabei hatte sich der Tübinger in den dreißiger Jahren des 19. Jahrhunderts auf die Seite der so genannten Ultramontanen gestellt, um sich selbst vom Verdacht der Heterodoxie zu reinigen. Und Seite an Seite mit dem Münsteraner Clemens hatte er den Wiener Theologen und Philosophen Anton Günther (1783–1863) und dessen Anhänger bekämpft<sup>15</sup>. Kuhn antwortete auf die Dissertation seines einstigen Mitstreiters in seiner »Katholischen Dogmatik«<sup>16</sup>, woraufhin sich eine ebenso rege wie heftige Zeitschriftendebatte<sup>17</sup>, wenn nicht gar -fehde, zwischen den beiden entfachte, die erst durch den Tod Jakob Clemens' im Februar 1862 ihr Ende fand.

Zwar hatte Kuhn nichts mehr von Clemens zu befürchten. Doch als im Frühjahr 1863 das päpstliche Schreiben »Gravissimas inter« gegen Frohschammer publiziert wurde, in welchem Themen verhandelt wurden, um die es auch in Kuhns Kontroverse mit Clemens gegangen war und Frohschammer zudem in seiner – später auch im »Athenäum« publizierten – Erklärung<sup>18</sup> zuhanden des Münchner Erzbischofs öffentlich auf den Tübinger Dogmatiker rekurrierte, um sich gegen die Unterstellungen des päpstlichen Schreibens zur Wehr zu setzen, konnte das Kuhn nicht gelegen sein. Es musste folglich in seinem Interesse liegen zu verhindern, dass in der Öffentlichkeit der Eindruck entstehen könnte, er sei in irgendeiner Weise ebenfalls durch »Gravissimas inter« getroffen.

Wohl um diesem Eindruck vorzukommen bzw. entgegenzusteuern, sekundierte Rückgaber seinem Lehrer mit einer äußerst geschickten Strategie. Er schien sich zu sagen: Anton Günther ist bereits lehramtlich verurteilt, Kuhn hat sich als Gegner der Güntherianer an der Seite von Clemens profiliert. Würde es gelingen, Frohschammer in die Nähe von Günther zu rücken, würde allen zeitgenössischen Lesern klar werden, dass Kuhn eine Position, die nach Güntherianismus »riecht«, gar nicht teilen könne. »Gravissimas inter« verurteile, so der Konviktsdirektor, zwei irrige Positionen: einmal

sophie 192), Würzburg 1997.

13 »Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Theologie im Mittelalter. Mit besonderer Beziehung auf Dr. J. F. Clemens' Abhandlung: De scholasticorum sententia philosophiam esse theologiae ancillam. Monasterii Westphalorum 1856.« HPBL 39, 1857, 845–867; 941–963.

14 Zur unmittelbaren Vorgeschichte der Kontroverse vgl. WOLFINGER, Glaube (wie Anm. 12), 229–235. – WOLF, Ketzler oder Kirchenlehrer? (wie Anm. 12), 140–155.

15 Wie Wolf vermutet, aus rein taktischen Gründen, um damit den Häresieverdacht zu entkräften, unter den er selbst seit seiner Kontroverse mit David Friedrich Strauss über das Leben Jesu immer wieder gestellt worden war. Ebd.

16 J. E. von KUHN, Einleitung in die katholische Dogmatik (Katholische Dogmatik I<sup>2</sup>/1), Tübingen 1859, 255–262, 268.

17 [F.J. Clemens], Unser Standpunkt in der Philosophie, in: Katholik 39, 1859, I 9–23, 129–154. – DERS., Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Ein Wort der Rechtfertigung gegen die Kritik des Herrn Dr. J. Kuhn, in: Katholik 39, 1859, II 1409–1446. – DERS., Die Wahrheit in dem von Herrn Professor Dr. J. von Kuhn zu Tübingen angeregten Streite über Philosophie und Theologie, Münster 1860.

18 Diese (erste) Erklärung Frohschammers datiert vom 24. Februar 1863 und wurde Anfang Mai desselben Jahres von ihm selber publiziert. J. FROHSCHAMMER, Zur Freiheit der Wissenschaft. Actenstücke, in: Athenäum 2, 1863, 255–300, hier 266–273.

bezüglich der übernatürlichen Wahrheiten, dann bezüglich der Freiheit der Philosophie und der legitimen Autorität der Kirche. Gegen die erste Position hätten, so Ruckgaber, *Kuhn und Clemens gemeinschaftlich* protestiert. Darüber hinaus bezeichne diese Position *den Punkt, wo Frohschammer mit Günther zusammenhänge und beide, Kuhn und Clemens, zähl(t)en bekanntlich zu den Gegnern des Günther'schen Systems*<sup>19</sup>.

1. Kuhn halte mit Clemens – im Gegensatz zu Frohschammer – am übervernünftigen Charakter der übernatürlichen Glaubenswahrheiten fest. Hinsichtlich der übernatürlichen Offenbarung Gottes in Christus und der Anerkennung der christlichen Offenbarungswahrheit vertrete Kuhn verglichen mit Clemens *den strengeren supernaturalistischen Standpunkt*<sup>20</sup>.
2. Das päpstliche Breve rüge bei Frohschammer *die Inanspruchnahme einer Freiheit für die Philosophie, die sich mit der legitimen Auctorität der Kirche ein für allemal nicht vertrage*<sup>21</sup>. Während für den Münchner Philosophen die Quelle für alle Wahrheiten, die Dogmen eingeschlossen, in der Vernunft fließe und die Anerkennung der Wahrheit auf Seiten des Philosophen auch nur die Anerkennung der Autorität der menschlichen Vernunft einschliesse, *perhorrescieren* Kuhn und Clemens gemeinschaftlich diesen Standpunkt<sup>22</sup>. Mehr noch: beim Tübinger Dogmatiker komme die kirchliche Autorität prinzipiell mehr zu ihrem Recht als bei Clemens, der in den Augen Ruckgabers rationalistisch angekränkelt ist<sup>23</sup>.
3. Frohschammer leugne zum einen Pflicht und Möglichkeit der philosophierenden Vernunft, sich der kirchlichen Autorität zu unterwerfen – auch dann, wenn und sofern sich diese mit Dogmen beschäftige. Damit habe, so Ruckgaber die Frohschammersche Position (wissentlich?) falsch wiedergebend, auch *die spekulative Dogmatik, wie wir sagen würden [...] nach jener Auctorität nicht zu fragen*. Kuhn und Clemens seien sich hingegen diesbezüglich einig, dass die Philosophie innerhalb des Glaubensgebietes als eine *Magd der Theologie* zu betrachten sei<sup>24</sup>. Zum anderen gestehe Frohschammer der kirchlichen Autorität eigentlich kein Recht zu, über Ansichten der philosophierenden Vernunft innerhalb des Gebietes der natürlichen Wahrheiten ein Richteramt auszuüben. Die philosophierende Vernunft sei ihrerseits

19 [RUCKGABER], (wie Anm. 9), Nr. 19, 141.

20 Ebd., 142. Der Tübinger Dogmatiker vermeide, wie das päpstliche Breve es fordere, die Vermischung zwischen Vernunft und Offenbarung, während Clemens der Meinung sei, dass die Fundamentalwahrheit, dass Gott in Christus sich übernatürlich geoffenbart hat, auf rein vernünftigem Weg erkannt werden könne und dieser Beweis unmittelbar und mit Notwendigkeit zur Anerkennung und Annahme dieser Wahrheit führe. Dies kommt nach Ruckgaber der Position des (kirchlich indizierten) Bonner Theologen Georg Hermes ziemlich nahe. Kuhn hingegen insistiere darauf, dass es zu einer Anerkennung der übernatürlichen Wahrheit seitens des Menschen nur durch *einen übernatürlichen Akt Gottes* kommen könne und es damit die *innere göttliche Gnade* sei, die den Menschen zur Anerkennung ziehe. Ebd., 158.

21 Ebd., 157.

22 Ebd. Die Quelle der Dogmen, die ihnen übernatürliche Wahrheiten seien, sei die übernatürliche Offenbarung. Die Kirche aber sei es, die *Kraft übernatürlicher Ausstattung* die *Offenbarungswahrheit in sich* trage und *dem Einzelnen* vermittele. Die Anerkennung der Wahrheit schließe somit die *Anerkenntniß der Auctorität Gottes in sich* und der *Auctorität der Kirche* als der *übernatürlichen Trägerin und Vermittlerin dieser Wahrheit* ein. Bei Frohschammer hingegen werde die kirchliche Autorität lediglich zu einer natürlichen Autorität, die auch diesen Charakter nur *den geistig Unmündigen* gegenüber habe. *Die Leugnung der kirchlichen Auctorität*, so Ruckgaber, sei deshalb auch die Konsequenz der Frohschammerschen Position. Ebd.

23 Ebd.

24 Ebd., 158.

nicht berechtigt oder gar verpflichtet, sich den Urteilsprüchen der kirchlichen Autorität zu fügen. Demgegenüber hielten Clemens und Kuhn fest, dass die philosophierende Vernunft sich dem kirchlichen Urteilspruch fügen müsse. Und da es keinen Widerspruch zwischen natürlichen und übernatürlichen Wahrheiten geben könne, müsse man nach Kuhn und Clemens sich *überzeugt halten, daß die Sätze, gegen welche die kirchliche Auctorität sich erklärt, auch vom Standpunkt des vernünftigen Denkens unhaltbar seien*<sup>25</sup>.

4. In ihrem *Widerspruch zu Frohschammer* gehe die *Clemens'sche Richtung* aber *noch einen Schritt weiter*, den Kuhn nicht bereit sei mitzugehen. Diese verlange nämlich, dass auch *der Betrieb der Philosophie* sich am Dogma zu orientieren und unter steter Rücksichtnahme auf die kirchliche Autorität zu vollziehen habe<sup>26</sup>. Doch, so Rückgaber, den Unterschied zwischen Kuhn und Clemens wiederum irenisch einebnend, in Wahrheit sei *das, was auch hier Kuhn und Clemens von einander unterscheidet, die größere Strenge und Konsequenz, mit welcher der erstere am Supranaturalismus festhalte*<sup>27</sup>. Wenn der Tübinger Dogmatiker diesen Schritt der Orientierung der Philosophie in ihrem Betrieb unter das Dogma nicht mitgehe, befinde er sich in völliger Übereinstimmung mit dem päpstlichen Breve gegen Frohschammer, wo es über die Philosophie heiße, *ut nihil in se admittat, quod non fuerit ab ipsa suis conditionibus requisitum aut fuerit ipsi alienum*<sup>28</sup>. Damit korrespondiere die Position Kuhns, in der Philosophie nichts zuzulassen, *was die Philosophie nicht selbst mit ihren Hilfsmitteln finden kann und was ihr fremd ist (und wogegen sie sich demgemäß ausschließend verhalten darf), vor allen das positive Dogma*<sup>29</sup>. Rückgabers Signal ist eindeutig: wenn auch Kuhn nicht bis ins letzte mit der Position »der« neuscholastischen Richtung übereinstimmt, kann er deswegen nicht mit Frohschammer in einen Topf geworfen werden, da Kuhn das päpstliche Breve für die Richtigkeit seiner eigenen Position reklamieren kann.
5. Das päpstliche Breve hatte die Unterscheidung zwischen Philosophie und Philosph, die sich auch bei Kuhn findet, verworfen. Nach den bisherigen Ausführungen, so der Apologet Kuhns, könne es *jetzt keine Schwierigkeit mehr haben, festzustellen, wie die Unterscheidung, in welcher Frohschammer der kirchlichen Lehrautorität gegenüber zwischen der Philosophie und dem Philosophen distinguirt, zu einer ähnlichen sich verhalte, die sich in den Kuhn'schen Schriften findet*<sup>30</sup>. Die *Kuhn'sche Distinktion* setze die *entschiedene Negative der Frohschammer'schen und des durch sie Behaupteten* voraus<sup>31</sup>. Nach dem Tübinger Dogmatiker habe die kirchliche Autorität eine *legitime Beziehung zu der philosophirenden Vernunft*<sup>32</sup>. Diese Beziehung habe den Charakter einer *ausgesprochensten Oberhoheit*<sup>33</sup>, *soweit sich dieselbe auf*

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Ebd., 159.

28 Ebd.

29 Ebd.

30 Ebd. Frohschammer'schen Grundsätzen zufolge habe die Kirche kein legitimes Verhältnis zu der philosophierenden Vernunft, sondern lediglich zu den *philosophirenden einzelnen Personen, sofern sie der kirchlichen Gesellschaft angehören*. Es handle sich damit nach Frohschammer um eine *Gesellschaftspflicht* für diese Personen, solange diese der *kirchlichen Kommunität freiwillig angehören, sich den Entscheidungen der gesellschaftlichen Auctorität unterzuordnen*.

31 Ebd.

32 Ebd.

33 Ebd.

*theologischem Boden bewege. Aber auch bezüglich der in ihrer eigenen Sphäre arbeitenden Philosophie, insofern als die Kirche das Recht und die Pflicht habe, vom Standpunkt ihres unfehlbaren dogmatischen Bewußtseins aus ihr Richteramt über alle Ausstellungen der Philosophie auszuüben*<sup>34</sup>. Die Verpflichtung, sich diesen Richtersprüchen zu fügen, habe zu ihrem Subjekt aber nur die Person des Philosophen, seine persönlichen Ueberzeugungen, sein persönliches Wahrheitsbewußtsein, nicht auch jene theoretische Thätigkeit, die man die philosophische nennt, als solche, die Philosophie in diesem Sinn<sup>35</sup>.

## II.

Die Befürchtung, es könnte in der Öffentlichkeit der Eindruck entstehen, Kuhn sei ebenfalls durch »Gravissimas inter« getroffen, sollte sich bestätigen. Der Kölner Seminarprofessor Matthias Joseph Scheeben (1835–1888)<sup>36</sup> lenkte in seinem in der zweiten Hälfte des Jahres 1863 erschienenen, dreiteiligen Artikel im Mainzer »Katholik«<sup>37</sup> den Blick auf die bei allen Unterschieden doch zu konstatierende *Verwandtschaft zwischen dem Münchner Philosophen und dem Tübinger Dogmatiker*.

Grundsätzlich stand der Kölner Seminarprofessor Kuhn und »den« Tübingern eher kritisch gegenüber. In der Kontroverse des Dogmatikers mit dem Münsteraner Clemens stellte sich Scheeben auf die Seite des letzteren und beklagte, dass Kuhn über die *Übernatürlichkeit nicht richtig denke*. Er zeigte sich auch unerfreut über die *unerquickliche und unfruchtbare Weise*, mit der Kuhn diese Auseinandersetzungen führe und bescheinigte dem Tübinger *viel Hochmut*<sup>38</sup>. Im Prozess der Hl. Inquisition gegen Kuhn (1866–1869) sollte Scheeben das Anfang 1868 nach Rom übersandte »Kölner Gutachten« verfassen<sup>39</sup>.

Kuhn teile, so Scheeben, Frohschammers Befürchtungen, dass erstens die Wissenschaft durch die Unterwerfung unter die Autorität aufhöre, wahre Wissenschaft und als solche wahre Erkenntnis der Wahrheit zu sein, dass zweitens das Wissen seiner Natur nach keine Unterwerfung zulasse und dass drittens die Wissenschaft ihre wichtigste Aufgabe – die Prüfung und Verteidigung des Glaubens – so nicht mehr wahrnehmen könne. Der Tübinger Dogmatiker habe in *seinem vielbesprochenen Protest gegen den von Clemens repristinirten Satz, daß die Philosophie die Unterwerfung unter die Auto-*

34 Ebd.

35 Ebd.

36 Matthias Joseph Scheeben (1835–1888). 1852–1859 Studium der Theologie und Philosophie an der Gregoriana. Dr. phil. et theol., 1858 Ordination. 1860 Dozent, später dann Professor für Dogmatik und Moralthologie am Kölner Priesterseminar. Er zählt zu den bedeutendsten deutschen Theologen des 19. Jahrhunderts, war geprägt von Franzelin, Schrader, Kleutgen und stand »den« sog. Neuscholastikern näher als »den« sog. deutschen Theologen. Vgl. E. PAUL, Denkweg und Denkform der Theologie von Matthias Joseph Scheeben (Münchener Theologische Studien 40), München 1970. – DERS., Matthias Scheeben (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz 1976. – DERS., Matthias Joseph Scheeben (1835–1888), in: Katholische Theologen, Bd. II, 386–408. – WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 281–285 (zur Rolle Scheebens im Kuhn-Prozess vor der Hl. Inquisition).

37 [M.J. Scheeben], Frohschammer und der apostolische Stuhl, in: Katholik 43, 1863, II, 1–28; 178–211; 385–408.

38 Vgl. dazu WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 282.

39 Ebd., 180f., Anm. 464.

rität zum Prinzip ihres Verfahrens machen müsse, ähnliche Gedanken vorgetragen<sup>40</sup>. Kuhn habe mit allem Nachdruck darauf insistiert, dass eine solche Philosophie *nicht mehr wahrhaft rationelle Philosophie, sondern theologische Philosophie wäre und als solche dem Glauben selbst keinen Dienst mehr leisten* könne. Obschon Kuhn in der spekulativen Begründung seines Protestes gegen eine so geartete Philosophie von Frohschammer abweiche und auch die Art und Weise verdamme, in welcher der Münchner seinen Protest dem Heiligen Stuhl gegenüber vertrete, stehe *in dieser Anschauung der geehrte Dogmatiker unverkennbar dem Philosophen von München zur Seite*<sup>41</sup>.

Frohschammer und Kuhn geraten seiner Ansicht nach bei ihrem Plädoyer gegen die Unterordnung der Philosophie unter die kirchliche Autorität in ein Dilemma. Aus der Sicht des Tübingers und des Münchners gebe es letztlich nur zwei Möglichkeiten für die Vernunftwissenschaft, um zu den Lehren der Autorität in Beziehung zu treten. Sie könne diese Lehren *entweder* wissenschaftlich aus Vernunftprinzipien demonstrieren *oder* aber diese glauben. Würde im ersten Fall die Vernunftwissenschaft *über* der Autorität stehen, so müsste die Vernunftwissenschaft im zweiten Fall ihr eigenes Erkenntnisprinzip verlassen und Theologie werden<sup>42</sup>. Während der Tübinger Dogmatiker beide Möglichkeiten verwerfe und damit letztlich eine *Verhältnißlosigkeit* zwischen Philosophie und Autorität installiere, favorisiere Frohschammer die erste Möglichkeit, wonach die Wissenschaft die geoffenbarten Wahrheiten zu prüfen, zu demonstrieren und zu begreifen habe und nur dadurch zu ihnen in ein Verhältnis trete<sup>43</sup>. Während Kuhn sich über die beiden evozierten Extreme erhebe, verharre Frohschammer in diesem einen Extrem und bilde damit letztlich das Gegenteil zum *Extrem des Traditionalismus* und zur *theologischen Philosophie*, welche Kuhn dem seligen Clemens mit *so viel Aufwand dialectischer Kunst zuzuschieben* bemüht sei<sup>44</sup>. Scheeben entwirft – im Sinne eines »tertium datur« – seinerseits ein Modell von Philosophie, welches der Sache nach *identisch* ist mit der Apologetik, als deren Hauptaufgabe Scheeben die (neuscholastisch konzipierte) »demonstratio christiana« begreift<sup>45</sup>.

### III.

Auch die Diskussion über das *Projekt einer Katholischen Universität in Deutschland* geschah unter Bezugnahme auf das päpstliche Breve »Gravissimas inter«. Da Kuhn sich, worauf gleich näher einzugehen sein wird, vertraulich gegen dieses Projekt ausgesprochen

40 [Scheeben] (wie Anm. 37), 196.

41 Ebd., 197.

42 Ebd., 202.

43 Ebd., 203.

44 Ebd.

45 Die Apologetik soll Tatsache und Glaubwürdigkeit der Offenbarung demonstrieren und darf dazu ausschließlich von Vernunftprinzipien ausgehen und keine andere Autorität als die der natürlichen Vernunft anerkennen. Die Beweise, mit denen die Apologetik *den Glauben und die Kirche selbst als wahr und göttlich* nachweise, dürften sich *nicht* auf göttliche Autorität stützen. Gegenstand dieser wissenschaftlichen Demonstration seien nicht die übernatürlichen Glaubenswahrheiten selber, sondern nur deren *Glaubwürdigkeit*, wie sie durch die Autorität vorgelegt würden. Die Wissenschaft anerkenne die Unterwerfung unter die Autorität als *vernunftgemäss* und beuge sich *durch ein obsequium rationabile unter das Joch des Glaubens, ohne aufzuhören Wissenschaft zu sein und ohne Glauben zu werden*. Die Autorität sei damit für die Wissenschaft zwar eine *äusserliche, nicht jedoch eine fremde Macht*. Ebd., 207.

hatte, wurde er erneut mit dem kirchlich indizierten, und somit in den Augen »der« kirchlich-neuscholastischen Schule heterodoxen Münchner Philosophen in Verbindung gebracht.

Der Plan, eine so genannte »katholische«<sup>46</sup> Universität in Deutschland zu errichten, datiert bereits aus der Zeit der Säkularisationen zu Beginn des 19. Jahrhunderts<sup>47</sup>. 1862 trat die Diskussion um das Projekt einer Katholischen Universität – nun im engeren Sinn des Wortes – in eine neue Phase. »Nachdem 1861 in München eine Konzentration der katholischen Presse geplant war und 1862 eine anonyme Denkschrift anhand genauer statistischen Materials die Benachteiligung der Katholiken im Hochschulbereich Preußens bekannt gemacht wurde, regte der Wiener Nuntius Antonino de Luca den Zusammenschluß aller publizistischen und wissenschaftlichen Kräfte der deutschen Kirche an«<sup>48</sup>. Mit ideeller Hilfestellung seitens der Katholischen Universität Löwen beschlossen katholische Laien auf der 14. Generalversammlung der Katholischen Vereine Deutschlands, die Anfang September 1862 in Aachen stattfand, die Gründung einer Katholischen Universität von neuem zum Gegenstand ihrer Beratungen zu machen. Die Generalversammlung setzte neben einem Spendenaufruf ein Komitee aus sieben Laien ein, das praktische Schritte zur Realisierung des Universitätsprojektes erarbeiten sollte<sup>49</sup>.

Die Gegner dieses Projektes, die die traditionelle deutsche Universitätsbildung beibehalten wollten, wurden ebenfalls initiativ. Zu ihnen gehörte auch Frohschammer. Der Münchner hatte im ersten Heft des zweiten Jahrgangs des »Athenäum«, also zu Beginn des Jahres 1863, im Rahmen seines Beitrages »Die katholische Kirche und die Wissenschaft« das Projekt einer Katholischen Universität für Deutschland rundweg für untauglich erklärt<sup>50</sup>. Frohschammer versprach sich von dem Projekt der *Gründung einer exklusiv katholischen Universität in Deutschland*<sup>51</sup> nicht nur keinen Gewinn, sondern er sah auch das wahre Wesen des Katholizismus und das Wesen der wahren Wissenschaft dadurch in Gefahr. Sie *separatistisch abzuzäunen*<sup>52</sup>, sich *in ein Schneckenhaus*<sup>53</sup> zu verkriechen und *wie eine Secte*<sup>54</sup> in einer *abgeschlossenen Burg*<sup>55</sup> zu leben, um mit einer *ehemaligen, nun starr gewordenen Wissenschaft* mehr und mehr zu einem *unfruchtbaren*

46 Der Begriff »katholische« Universität wurde zu Beginn des 19. Jahrhunderts noch in einem *weiteren* Sinn verstanden als dann Mitte des 19. Jahrhunderts. Er leitete sich damals ab vom »Bestand der an [...] sechs Universitäten eingegliederten katholisch-theologischen Fakultäten«. Er bedeutete damals noch nicht, »daß dem ganzen Wissenschaftsbetrieb etwa eine katholische Ausrichtung im Sinne einer *ratio Studiorum*« entsprach. Doch bereits in dieser frühen Zeit konnte der Begriff auch schon in seinem *engeren* Sinn, wie er dann in den fünfziger und sechziger Jahren zu gebraucht werden pflegte, vorkommen: als Versuch, ein wissenschaftliches Zentrum »in hauptsächlich kirchlicher Hand für das ganze Deutschland oder ein bestimmtes Gebiet« zu kreieren. H.-J. BRANDT, Eine Katholische Universität in Deutschland? Das Ringen der Katholiken in Deutschland um eine Universitätsausbildung im 19. Jahrhundert (Bonner Beiträge zur Kirchengeschichte 12), Köln 1981, 8.

47 Ebd. Vgl. auch WOLF, Ketzer (wie Anm. 12), 156ff. – DERS., Emanzipation von der Staatsuniversität oder Emanzipation aus der Staatsuniversität? Zum Streit um die Gründung einer Katholischen Universität für Deutschland, in: RJKG 10, 1991, 99–110.

48 BRANDT, Katholische Universität (wie Anm. 46), 349.

49 Ebd., 350.

50 J. FROHSCHAMMER, Die katholische Kirche und die Wissenschaft, in: Athenäum 2, 1863, 1–43.

51 Ebd., 14.

52 Ebd., 17.

53 Ebd.

54 Ebd.

55 Ebd., 16.

*Contra-Protestantismus und zur bloßen Negation alles geistigen Fortschritts zu werden*<sup>56</sup>, widerspreche elementar dem wahren Wesen des Katholizismus.

Welche Rolle spielte der Tübinger Dogmatiker in dieser Angelegenheit? Das in Aachen eingesetzte Komitee tagte am 7. Januar 1863 in Stuttgart und suchte den »Diskussions- und Entwicklungsstand in Sachen Katholische Universität« zu erheben, um »etwaige Einwände, die dagegen erhoben werden könnten« zu eruieren<sup>57</sup>. Heinrich von Andlaw (1802–1871) hatte als Mitglied dieses siebenköpfigen Komitees das Für und Wider schriftlich zusammengefasst und auch dem Grafen Albert von Rechberg und Rothenlöwen (1803–1885) zur Stellungnahme gegeben – verbunden mit der ausdrücklichen Bitte, diese Zusammenfassung auch dem Tübinger Dogmatiker zur Beurteilung vorzulegen<sup>58</sup>. Kuhn kam diesem Ansinnen nach und seine vertraulich gehaltenen Überlegungen gelangten via des Grafen von Rechberg an von Andlaw<sup>59</sup>.

In dieser Stellungnahme führte Kuhn sowohl innere als auch äußere Gründe an, die gegen das Projekt einer Katholischen Universität in Deutschland sprechen. Er äußerte sich dabei – im Vergleich zu Frohschammer – bei aller grundsätzlichen Ablehnung doch sehr ausgewogen. Der Tübinger Dogmatiker verschloss sich nicht nur negativ dem Ansinnen, sondern machte konstruktive Vorschläge zur Bereinigung dessen, was man das Bildungsdefizit und die Unterrepräsentiertheit der Katholiken an den Universitäten zu nennen pflegte. Die Remedur sah er einmal darin, dass die Katholiken Deutschlands politisch die Parität an den deutschen Hochschulen durchsetzen sollen; und dass man zudem Graduiertenförderung für katholische Studenten betreiben solle, um so dann auch berechtigten Anspruch auf Berücksichtigung bei der Besetzung von Professuren anmelden zu können<sup>60</sup>.

Unter dem Deckmantel der Anonymität suchte Constantin von Schüzler (1827–1880)<sup>61</sup> in seinem in den »Historisch-politischen Blättern« erscheinenden Beitrag »Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft« die Bedenken gegen das Projekt einer katholischen Universität zu beleuchten. Dass er dabei programmatisch den Wahlspruch von Tacitus' Annalen »sine ira et studio« aufgriff, um ihn dann wie dieser nicht einzulösen, soll nicht unerwähnt bleiben<sup>62</sup>.

56 Ebd., 17.

57 WOLF, Ketzler (wie Anm. 12), 156.

58 K. J. MATTES, Die Kontroverse zwischen Johannes von Kuhn und Konstantin von Schüzler über das Verhältnis von Natur und Gnade (Studia Friburgensia NF 48), Freiburg i. Ue. 1968, 13ff. – BRANDT, Katholische Universität (wie Anm. 46), 320–329.

59 Abgedruckt bei H.v. ANDLAW, Offenes Sendschreiben an Herrn Dr. Joh. von Kuhn, Professor der Theologie an der Universität Tübingen über die Frage der freien katholischen Universität, Frankfurt a. M. 1863, 15–32.

60 Der Text der Stellungnahme Kuhns in: ebd., 15–32. Der Text der zugrundegelegten Ausführungen von Andlaws: Ebd., 8–15. Vgl. hierzu auch: K. BUCHHEIM, Ultramontanismus und Demokratie. Der Weg der deutschen Katholiken im 19. Jahrhundert, München 1963. – MATTES, Kontroverse (wie Anm. 58), 320–329. – WOLF, Ketzler (wie Anm. 12), 157–160 (Referat der Ausführungen Kuhns).

61 Constantin Freiherr von Schüzler stammte aus einer protestantischen Augsburgener Familie. Seit 1844 philosophisches und juristisches Studium. 1850 konvertierte er zum Katholizismus. 1851–1857 und 1879–1880 Jesuit, 1859 in München Promotion zum Dr. theol., 1861–1862 Dominikaner, 1863–1873 Privatdozent für Dogmengeschichte an der Katholisch-theologischen Fakultät Freiburg i.Br. 1869 Konzilsberater beim I. Vatikanischen Konzil. Seit 1874 Konsultor beim Hl. Offizium und anderen Kongregationen. Vgl. LThK<sup>3</sup> 9, Sp. 114f. (V. BERNING).

62 [C. von SCHÜZLER], Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft, in: HPBl 51, 1863, 897–938; 52, 1863, 30–50, hier 898.

Ohne dass in dem Artikel auch nur einmal der Name Kuhn fällt, ist offensichtlich, dass der Autor den Tübinger im Visier hat, wenn er vom *Theologe(n) der Quartalschrift*<sup>63</sup> spricht unter genauer Angabe von Stellen eines Aufsatzes in dieser Zeitschrift, der unzweifelhaft Kuhn zum Verfasser hat. Und auch wenn Schüzler von der *theologische(n) Schule, welche in ihm ihr Haupt*<sup>64</sup> verehere, spricht, ist allen zeitgenössischen Lesern klar, dass die so genannte »Tübinger Schule«<sup>65</sup> mit Kuhn an der Spitze gemeint ist. Schüzler bezeichnet Kuhn als *Achilles der freien Wissenschaft*<sup>66</sup> und abschätziger noch sogar als *Kämpfer für die freie Wissenschaft*<sup>67</sup>. Erst im zweiten Teil seines Aufsatzes redet er unverblümt vom *Tübinger Dogmatiker*<sup>68</sup>. Den Anknüpfungspunkt für seine Auseinandersetzung mit Kuhn suchte Schüzler im Aufsatz des letzteren in der Tübinger Quartalschrift »Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre«<sup>69</sup>, der eigentlich (noch) Clemens als Gesprächspartner im Blick hatte. Dass aber in Wirklichkeit Schüzler die vertrauliche Stellungnahme Kuhns bezüglich der Inopportunität des Projektes einer Katholischen Universität für Deutschland vorgelegen haben muss, davon ist Kuhn, wie er in seiner Erwiderung dann auch schreiben wird, überzeugt<sup>70</sup>.

63 Ebd., 900.

64 Ebd.

65 Der Terminus »Tübinger Schule« ist heute in der kirchengeschichtlichen Forschung sehr umstritten, wohingegen er sich in der systematischen Theologie großer Beliebtheit erfreut. Obschon der Terminus im 19. Jahrhundert (zunächst) als »Fremdbezeichnung« für die Tübinger gängig wurde, erfüllen nach dem Kirchenhistoriker Rudolf Reinhardt die Theologen der Tübinger Fakultät keineswegs die Kriterien, um als Schule im *materialen* Sinn des Wortes gelten zu können. Es fehle die »vom Begriff der ›Schule‹ postulierte Einheitlichkeit«, weshalb auf den Begriff der »Schule« zu verzichten sei. (R. REINHARDT, Die Katholisch-Theologische Fakultät Tübingen, in: Tübinger Theologen 41f.). Im Gegensatz dazu glaubt der Tübinger Fundamentaltheologe Max Seckler an der Bezeichnung Tübinger Schule festhalten zu müssen, da es sich bei den Tübingern um eine Schule im *formalen* Sinn handle, die das Charakteristikum des Selbstdenkertums verbinde sowie die strenge Wissenschaftlichkeit und die praktische Gegenwartsbezogenheit und Kirchlichkeit ihres Theologietreibens. Vgl. dazu MAX SECKLER, Weltoffene Katholizität. Die Idee des Wilhelmstifts Tübingen in Geschichte und Gegenwart, in: ThQ 162, 1982, 178–202. – A.P. KUSTERMANN, »Katholische Tübinger Schule«. Beobachtungen zur Frühzeit eines theologiegeschichtlichen Begriffs, in: Catholica 36, 1982, 65–82.

66 [C. von SCHÜZLER] (wie Anm. 62), 919.

67 Ebd., 935.

68 Ebd., 34.

69 J.E. von KUHN, Das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre, in: ThQ 44, 1862, 541–602; 45, 1863, 1–83.

70 Die Historisch-politischen Blätter citiren zwar unsere in der theologischen Quartalschrift [...] erschienene Abhandlung »das Verhältniß der Philosophie zur Theologie nach modern-scholastischer Lehre«, indem sie behaupten, es sei darin der leitende Grundsatz des Programms, daß die Philosophie sowie jede andere weltliche Wissenschaft sich beständig an dem christlichen Dogma orientieren müsse, als eine Neuerung bezeichnet. Allein unsere Abhandlung ist lange vor Erscheinung des »Programms« nicht nur abgefasst, sondern auch publicirt, und kann somit einen Angriff auf dasselbe nicht enthalten. Dieselbe gibt ferner lediglich eine Kritik der von dem jüngst verstorbenen Professor Clemens in Münster aufgestellten Theorie über das Verhältniß der Philosophie zur Theologie. Die Bekämpfung seiner Abhandlung in der Quartalschrift habe ganz andere Gründe; sie sei Folge jener »Bemerkungen«, die er, Kuhn, vertraulich über das Programm zur Errichtung einer Katholischen Universität für Deutschland gemacht habe. Diese lagen, so Kuhn weiter, unserem Gegner vor; er berücksichtigt sie in seinem zweiten Artikel und bekämpft einen beträchtlichen Theil derselben. Ebd., 570ff.

Gegen das *auszeichnende Merkmal einer katholischen Universität*<sup>71</sup>, wonach alle Wissenschaften in völliger Harmonie mit der göttlichen Offenbarung zu lehren seien und somit die Philosophie und alle anderen Wissenschaften *sich beständig an dem christlichen Dogma orientieren* müssten, habe der Tübinger Dogmatiker Verwahrung eingelegt<sup>72</sup>. Dies aufgrund falscher Schlüsse aus der Zuordnung von Glauben und Wissen, von Theologie und Philosophie. Aber, so hält Schüzler Kuhn vor, nicht durch Konzessionen an die protestantische Theologie, und auch nicht durch Nachgiebigkeit ihr gegenüber könne der katholische Theologe den *Kampf gegen den Protestantismus* führen, sondern allein *unter einer Losung*, die heiße *selbständige Vertiefung in das eigene Dogma*<sup>73</sup>. Eben dieses *Panier* habe der *Aufruf zur Gründung einer freien katholischen Universität Deutschlands* ohne Menschenfurcht aufgepflanzt. Im *Interesse einer eifersüchtigen theologischen Minorität* werde nun der leitende Gedanke jenes Aufrufes als eine Neuerung verdächtigt<sup>74</sup>.

Es wird deutlich: Schüzler ist angetreten, um die *Orthodoxie des Programms*<sup>75</sup> einer Katholischen Universität zu retten und zu zeigen, dass die Folgerungen, die Kuhn aus dem unbestrittenen Grundsatz, dass der übernatürliche Glaube ein natürliches Wissen zu seiner Voraussetzung habe, ziehe, nicht – wie Kuhn prätiere – mit der Lehre der *classischen Theologen* übereinstimme<sup>76</sup>. Gleichzeitig reklamiert Schüzler das *päpstliche Breve gegen Frohschammer für das Projekt und sein Programm*, das sich in völliger Übereinstimmung mit der dort zu findenden positiven Umschreibungen der Aufgabe der Philosophie befinde. Wenn aber Schüzler diesen *apostolischen Erlaß*, der den *Irrthum des Rationalismus* verurteilt habe, zur Stützung seiner eigenen Position heranzieht, dann bedeutet das, dass er damit Kuhn gleichzeitig der Nichtübereinstimmung mit dem päpstlichen Breve bezichtigt, da der Tübinger ja das Projekt der Katholischen Universität ablehnt. Damit entsteht gewissermaßen eine *Pattsituation*: es berufen sich sowohl der Kuhn-Schüler Ruckgaber als auch der Kuhn-Gegner Schüzler auf »Gravissimas inter«, um die Richtigkeit *ihrer* Kuhn-Interpretation und *ihres* Standpunktes zu markieren. Diesen Umstand wird Frohschammer später süffisant zu kommentieren wissen.

Inwiefern macht Schüzler die Orthodoxie des Programmes, dass alle Wissenschaften sich in ihrem Vollzug am christlichen Dogma zu orientieren haben, am päpstlichen Breve »Gravissimas inter« fest?<sup>77</sup> Die Position des Programms bewege sich, negativ gesprochen, in der Mitte zwischen zwei Extremen, wovon das eine durch das päpstliche Breve verurteilt worden sei. Dass nämlich die reine Vernunftwissenschaft sich anmaße, *die innere Wahrheit der in den allgemeinen Ueberlieferungen der Menschheit und in dem Bewußtseyn aller Culturvölker niedergelegten Ideen des Christenthums mit Hülfe ihres eigenen Erkenntnißprincips, d.h. aus reiner Vernunft, streng philosophisch zu beweisen*<sup>78</sup>. Dies, so Schüzler, sei der *bekannte, erst neuerlich wiederum in dem apostolischen Erlaß*

71 [SCHÜZLER] (wie Anm. 62), 897.

72 Ebd., 897f.

73 Ebd., 938.

74 Ebd.

75 Ebd., 912.

76 Ebd., 898.

77 Dies ist unser vornehmliches Erkenntnisinteresse in Bezug auf die sich hier entfachende Kontroverse zwischen Schüzler und Kuhn, weshalb andere Aspekte derselben nachfolgend ausgeblendet werden können. Verwiesen sei aber auf die unter anderen Rücksichten sich mit dieser Kontroverse auseinandersetzen Darstellung bei MATTES, Kontroverse (wie Anm. 58).

78 [SCHÜZLER] (wie Anm. 62), 908.

vom 11. Dezember 1862 verurteilte Irrthum des Rationalismus<sup>79</sup>. Das andere Extrem sei dies, wenn der Philosoph die Bausteine zu seinem Lehrgebäude einfach aus der Hand der übernatürlichen Offenbarung empfangt, ohne zuvor die in letzterer enthaltenen Ideen zu seinem Eigenthum gemacht zu haben durch das Mittel rein vernünftiger Kritik<sup>80</sup>.

Bei der Skizze des rechte[n] Weg[es] weiß sich Schüzler erneut in Übereinstimmung mit dem Breve<sup>81</sup>. Die in Obigem entwickelte Lehre hat der heilige Vater kürzlich von neuem eingeschärft in seinem Schreiben vom 11. Dezember v. Jrs. Der Papst rüge und verurteile in dem erwähnten Erlaß nicht nur die rationalistische Anschauung, daß nämlich die geschichtlich gebildete Vernunft mit ihrem eigenen natürlichen Erkenntnißprincip und ohne Beziehung des Principis der göttlichen Auctorität im Stande sei, dem Gegenstand der übernatürlichen göttlichen Offenbarung, d.h. die tiefsten Geheimnisse der Güte und Weisheit Gottes und des freien göttlichen Rathschlusses, mit Gewißheit zu erkennen; sondern er erkläre in besagtem Erlass auch mit meisterlicher Klarheit und ächt scholastischer Prägnanz das oben von uns [sc. Schüzler] angedeutete zweifache Geschäft der Philosophie<sup>82</sup>. Auf die hier beschriebene Weise sei, so Schüzler, die Sache des Christentums zu fördern.

79 Ebd. Das Breve selbst machte Frohschammer nicht den Vorwurf des Rationalismus, sondern sprach nur davon, dass er die Kräfte der »ratio« überschätze. Erst im »Syllabus errorum« von 1864 sollten einige Punkte aus »Gravissimas inter« aufgegriffen werden und unter dem »Etikett« »rationalismus moderatus« subsumiert werden. In der Diskussion, die jedoch in den theologischen Gazetten der Zeit stattfand, wurde bereits im Vorfeld zu »Gravissimas inter« mit grober Kelle angeführt und Frohschammers Position als Inbegriff des Rationalismus an den Pranger gestellt. Vgl. dazu PAHUD DE MORTANGES, Philosophie (wie Anm. 2), Kapitel 2.

80 [Schüzler] (wie Anm. 62), 908.

81 Die Philosophie muss sich am christlichen Dogma orientieren, sie bedarf der leitenden Hand der Theologie. Auch in dem Wenigen nämlich, was die reine Vernunft aus eigener Kraft von Gott zu erkennen vermag, ist sie der Gefahr ausgesetzt, in mannigfache Irrthümer sich zu verstricken. Im Hinblick auf diese Schwäche unserer Vernunft hat Gott auch die auf natürlichem Weg erkennbaren Wahrheiten über göttliche Dinge noch außerdem auf übernatürliche Weise den Menschen offenbart. Hat demnach die Philosophie schon in soweit vielfache Veranlassung sich reinigen und läutern zu lassen durch das Licht der göttlichen Offenbarung, so ist die für sie bestehende Nothwendigkeit, am christlichen Dogma sich zu orientiren, noch viel einleuchtender, wo die reine Vernunftwissenschaft in der Lage sich befindet, auch solche Wahrheiten, die an sich nur durch übernatürliche Offenbarung erkennbar sind, in den Kreis der reinen philosophischen Forschung mit hereinzuziehen. Dies, so Schüzler, sei nun nicht so zu verstehen, als habe die geschichtlich gebildete Vernunft den Beruf, für die innere Wahrheit der christlichen Dogmen, auch nicht einmal nachdem dieselben thatsächlich offenbart worden seien – so Schüzlers indirekte und implizite Distanzierung von Frohschammer – mit Hülfe ihres eigenen Erkenntnißprincips einen stringenten philosophischen Beweis zu führen. Sie könne lediglich gewisse äußere Beziehungen aufdecken, in welchen die übernatürlich offenbarten und seitdem in den allgemeinen Traditionen des Menschengeschlechts fortlebenden christlichen Ideen zu anderen Wahrheiten stehen, die durch reine Vernunft bewiesen werden. Dies sei eine Arbeit, wodurch die Philosophie die Geister vorbereite auf die gläubige Annahme der Geheimnißlehren des Christenthums und dieselben allmählich dafür empfänglich mache. Ebd., 910.

82 Ebd., 911. Schüzler zitiert die längere Passage aus »Gravissimas inter« über die gesunde und wahre Philosophie: *Siquid vera ac sana philosophia nobilissimum suum locum habet, cum ejusdem philosophiae sit, veritatem diligenter inquirere, humanamque rationem, licet primi hominis culpa obtenebratam, nullo tamen modo extinctam, recte ac sedulo excolere, illustrare, ejusque cognitionis objectum, ac permultas veritates percipere, bene intelligere, promovere, earumque plurimas, uti Dei existentiam, naturam, attributa, quae etiam fides credenda proponit, per argumenta ex suis principis petita demonstrare, vindicare, defendere, atque hoc modo viam munire ad haec dogmata, quae*

Auch unsere obige Unterscheidung von Erkenntnisprinzip und Erkenntnisnorm, so Schüzler weiter, erkenne ich wieder in dem apostolischen Erlaß<sup>83</sup>. Dem Papst zufolge sei nämlich die Philosophie in ihrem guten Recht, wenn sie unter ihre Sätze keinen aufnehme, den sie nicht aus ihrer eigenen Erkenntnisquelle geschöpft habe. Darin nämlich bestünde die ächte Freiheit, die *justa philosophiae libertas*<sup>84</sup>. Doch auch in jener ihrer reinen Vernunftarbeit müsse sich die Philosophie leiten lassen durch das unfehlbare Lehramt der Kirche. Und auch hier führt Schüzler wiederum zum Beleg für die Richtigkeit seiner Position bzw. der des Programms einer Katholischen Universität eine Passage aus dem päpstlichen Breve an<sup>85</sup>, um dann seine ›Beweisführung‹ insgesamt zu beschließen mit dem Ausruf: *Die Orthodoxie des Programms wäre somit gerettet*<sup>86</sup>.

Noch ein letztes Mal wird Schüzler in seinem Artikel auf das päpstliche Breve Bezug nehmen, um erneut Kuhn dieses als Spiegel vorzuhalten. Kuhn habe in seinem Aufsatz in der Tübinger Quartalschrift folgende Behauptung aufgestellt: *Soll und will nun (der Gläubige) von der Wahrheit seines Glaubens sich selbst und Andern Rechenschaft geben und dieselbe objektiv erkennen (wissen), so muß er die Thatsache der göttlichen Offenbarung, und was damit zusammenhängt, nachweisen und die allgemeine oder objektive Vernünftigkeit ihres Inhaltes beweisen*<sup>87</sup>. Was der Katholik von dieser Anforderung zu halten habe, die allgemeine oder objektive Vernünftigkeit des göttlichen Offenbarungsinhaltes zu beweisen, dies kann nach dem apostolischen Erlaß vom 11. Dezember v. Jrs. nicht mehr zweifelhaft seyn<sup>88</sup>. Vom Inhalt der Offenbarung sage der Heilige Vater dort folgendes: *Et sane cum haec dogmata sint supra naturam, iccirco [sic.] naturali ratione, ac naturalibus principiis attingi non possunt. Nunquam siquidem ratio suis naturalibus principiis ad hujusmodi dogmata scienter tractanda effici potest idonea. Quodsi haec isti temere asseverare audeant, sciant, se certe non a quorumlibet doctorum opinione, sed a communi, et nunquam immutata Ecclesiae doctrina recedere*. In diesem wichtigen Punkte, so Schüzler, sei Kuhn von dem rechten Weg abgewichen, was daran liege, dass Kuhn das ›objectum formale fidei‹ mit dem ›motivum credibilitatis‹ verwechsle, d.h. den Glaubensgrund mit dem Grund der Glaubwürdigkeit der Offenbarung<sup>89</sup>.

Kuhn setzte sich 1863 in einem knapp hundertseitigen Artikel gegen die Angriffe und Unterstellungen Schüzlers zur Wehr und distanzierte sich – wie bereits zuvor – ausdrücklich von Frohschammer<sup>90</sup>. Dies obschon ihm sowohl Ignaz von Döllinger (1799–1890) als auch der Rottenburger Bischof Josef Lipp (1795–1869) abgeraten hatten,

*sola fide percipi primum possunt, ut illa aliquo modo a ratione intelligantur.*

83 Ebd., 912. Schüzler hatte weiter oben ausgeführt, dass man oft unterstelle, dass dann, wenn die Philosophie sich am Dogma zu orientieren habe, man auf die reine Vernunft als Erkenntnisprinzip verzichten müsse. Dies, so Schüzler, sei aber keineswegs der Fall. Das bedeute nur, dass die reine Vernunft nicht als letztendgültig entscheidende Erkenntnisnorm betrachtet werden könne. Ebd., 909.

84 Ebd., 912.

85 Ebd. *Nunquam enim non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio, et Ecclesia docet, aut aliquid ex eisdem in dubium vocare, propterea quod non intelligit, aut iudicium non suscipere, quod Ecclesiae auctoritas de aliqua philosophiae conclusione, quae hucusque libera erat, proferre constituit [...] etiam philosophiae officium incumbit nihil numquam dicere contra ea, quae Ecclesia docet, et ea retractare, de quibus eos Ecclesia monuerit.*

86 Ebd.

87 Ebd., 924.

88 Ebd.

89 Ebd.

90 J.E. von KUHN, Die historisch-politischen Blätter über ›Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft‹, in: ThQ 45, 1863, 569–667.

auf die Angriffe der »Historisch-politischen Blätter« öffentlich zu reagieren. In der Kuhn-Forschung wurde deshalb bislang eher mit Unverständnis darauf reagiert, dass der Tübinger sich erneut in eine Zeitschriftenfehde mit »den« Neuscholastikern hat ziehen lassen. So, wenn Brandt Wolfinger referiert, demzufolge es wohl zu den »Grenzen Kuhns« gehörte, »dass er sich auf das Gefecht um das utopische Projekt einer freien katholischen Universität im damaligen Deutschland, das ein zeitgenössischer Kollege aus Tübingen despektierlich »Mainzer Treibhausfrucht« genannt hatte, überhaupt einließ«<sup>91</sup>. Wenn Kuhn befürchtet habe, dass man ihm in Rom etwas anhaben wolle, so zeige sich darin sein »mangelhaftes Gespür für die tatsächlich kirchlich-klimatischen Verhältnisse«<sup>92</sup>. Aus der Perspektive des »Falles« Frohschammer hingegen, in den Kuhn droht mit hineingezogen zu werden, wird es »wesentlich plausibler«, warum der Tübinger Dogmatiker nicht den Ratschlägen Döllingers und Lipps gefolgt ist, sondern den Fehdehandschuh, den Schüzler ihm in den »Historisch-politischen Blättern« zuwarf, aufgegriffen und öffentlich reagiert hat.

Den Ausdruck *freie Wissenschaft* oder *Freiheit der Wissenschaft*, habe er, Kuhn, nicht ein einziges Mal zur Bezeichnung seiner eigenen Ansicht gebraucht. Vielmehr sei diese Ausdrucksweise *charakteristisch* für eine andere Ansicht, der er *nicht minder als der Clemens'schen entgegengetreten* wolle<sup>93</sup>. Der Verfasser der Schrift »Die Freiheit der Wissenschaft« – also Frohschammer – wisse von ihm selbst ganz gut, daß ich »in der Hauptsache« mit ihm nicht einverstanden bin, und ich erkläre hiemit noch einmal auf das bestimmteste, daß die Zusammenwerfung meiner Auffassung des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, Wissenschaft und Auctorität mit der eben genannten Schrift gänzlich grundlos und unberechtigt ist<sup>94</sup>. Zwischen dessen Auffassung und seiner eigenen bestünde nicht nur ein *gradueller*, sondern *vielmehr ein spezifischer und principieller Unterschied*<sup>95</sup>. Er befinde sich in der *Mitte zwischen den beiden Extremen*, von denen eines die Position der »Historisch-politischen Blätter« sei, die der Wissenschaft überhaupt keine Freiheit zubilligten, und dem anderen Extrem einer schrankenlosen Freiheit der Wissenschaft. Darüber hinaus habe seine eigene, mittlere Position *den Ausspruch der kirchlichen Auctorität und das Dogma für sich*<sup>96</sup>. Dafür wolle er *unantastbare Beweise* vorbringen<sup>97</sup>.

Kuhn kommt im Lauf seiner Ausführungen noch einmal ganz explizit auf »Gravissimas inter« zu sprechen. Dieses habe eine Ansicht verurteilt – den *rationalistischen Philosophismus*<sup>98</sup> –, die er selbst, nachdem sie aufgetaucht sei, bereits in seiner Dogmatik<sup>99</sup> *als unzulässig vom theologischen Standpunkte aus zurückgewiesen*<sup>100</sup> habe. Ihr zu-

91 BRANDT, Katholische Universität (wie Anm. 46), 328.

92 Ebd., 329.

93 KUHN, Historisch-politische Blätter (wie Anm. 90), 574. Ohne dass Kuhn Frohschammer nennt, ist den Lesern klar, dass es sich nur um diesen handeln kann, der eine Monographie mit selbigem Titel (vgl. Anm. 1) verfasst hatte. Eine bemerkenswerte Nuance enthält diese Aussage Kuhns, vergleicht man sie mit der Argumentation Ruckgabers im Katholischen Kirchenblatt (vgl. Anm. 9). Während Ruckgaber Kuhn und Clemens *auf eine Seite* rückt und lediglich Nuancen einräumt, die die beiden trennen, stellt Kuhn sich selber mit dieser Aussage gleichsam *in die Mitte* zwischen Frohschammer auf der einen und Clemens auf der anderen Seite.

94 Ebd., 574.

95 Ebd.

96 Ebd., 575.

97 Ebd.

98 Ebd., 594.

99 KUHN, Einleitung (wie Anm. 16), 265f.

100 KUHN, Historisch-politische Blätter (wie Anm. 90), 595.

folge sei die historisch gebildete, unter dem Kultureinfluss des Christentums stehende Vernunft im Stande, die *gegebenen christlichen Wahrheiten zugleich mit den immanenten Vernunftwahrheiten zu begreifen*<sup>101</sup>.

Dieser Ansicht huldige auch der Autor des Schmähartikels gegen ihn in den »Historisch-politischen Blättern«. *Der Ungenannte*, so Kuhn, gehe *seinerseits von denselben Prämissen aus* wie die im Breve verurteilte Position (Frohschammers). Auch Schüzler berufe sich *zu dem Zwecke, das Gebiet der Philosophie in der oben angegebenen Weise zu erweitern, auf die geschichtlich gebildete Vernunft* und betrachte es als zur Aufgabe der Philosophie als solcher – im Unterschied zur Theologie – gehörig, *zwischen den durch blosse Vernunft erkennbaren Wahrheiten und den christlichen, z.B. dem Dreieinigkeits-Dogma, gewisse Analogien oder Beziehungen zu entdecken, wodurch zwar nicht die innere Nothwendigkeit des Dogma, wohl aber dessen Uebereinstimmung mit den anderweitig durch reine Vernunft von Gott erkennbaren Wahrheiten oder seine Congruenz bewiesen wird*<sup>102</sup>.

Frohschammer begnügte sich *nicht* mit der Rolle eines stillen Beobachters der entbrannten Debatte zwischen den »Historisch-politischen Blättern« und dem Tübinger Dogmatiker. Er schaltete sich ein, und nahm im vierten Heft des »Athenäum« 1863 Stellung<sup>103</sup>. Die »Historisch-politischen Blätter«, die einige Zeit noch geschwankt hätten, seien nun eindeutig zur *jesuitisch-scholastischen Parthei* übergegangen<sup>104</sup>. Einem *Neu-Scholasticus* habe man gestattet, sich nach der Sitte dieser Partei hinter der Redaktion zu verstecken und von da aus *seine fanatische Weisheit gegen die Freiheit der Wissenschaft im Interesse einer freien katholischen Universität auszukramen* in zwei Artikeln, die gegen Professor v. Kuhn in Tübingen gerichtet seien, *der auch für die Selbständigkeit der Wissenschaften, insbesondere der Philosophie, für deren Unabhängigkeit von der Theologie eingestanden sei und sich zugleich, wenn nicht öffentlich, doch privatim, gegen das Project einer freien katholischen Universität, an der alle Wissenschaften durch und durch katholisch gelehrt werden sollen, ausgesprochen habe*<sup>105</sup>.

Kuhn selber habe bereits ausführlich und scharf erwidert. Er, Frohschammer, sei nun aber *weit entfernt* sich in diesen Streit zu mischen oder gar Kuhn seine *Bundesgenossenschaft in demselben* anzutragen. Diese habe er ihm zudem nie angedient, weshalb es, so der Münchner, *überflüssig* sei, dass Kuhn *jede Gelegenheit* ergreife, um sich *von meiner Sache und Bundesgenossenschaft loszusagen*<sup>106</sup>. Dass Frohschammer seinerseits nicht taktisch argumentiert, um Kuhn gewissermaßen öffentlich rein zu waschen, dürften seine nachfolgenden Ausführungen deutlich machen.

Er befinde sich *keineswegs in Übereinstimmung mit v. Kuhn's Bestimmung* des Verhältnisses von Philosophie und Theologie, von Vernunfttätigkeit und Glauben; wohingegen ihnen beiden *die Forderung der Selbständigkeit der Philosophie und der übrigen Wissenschaften, ihrer Unabhängigkeit von der Theologie gemeinschaftlich* sei<sup>107</sup>. So habe Kuhn seines Wissens auch *nirgends einen anderen Begriff von Freiheit und Selbständigkeit der Wissenschaft aufgestellt* als er<sup>108</sup>. Kuhn verstehe darunter *auch nichts anders als dieß, daß die Philosophie nur ihren eignen Gesetzen zu folgen und darnach ihre Resul-*

101 Ebd., 594f.

102 Ebd., 595.

103 J. FROHSCHAMMER, Den Historisch-politischen Blättern, in Athenäum 2, 1863, 673–690.

104 Ebd., 673.

105 Ebd., 674.

106 Ebd.

107 Ebd., 675.

108 Ebd., Anm.1.

tate zu gewinnen habe. Von daher könne, so Frohschammer Kuhns Formel der Distanz zwischen beiden aufgreifend, kaum von einem prinzipiellen, spezifischen Unterschied zwischen ihnen beiden die Rede sein. Wie Kuhn dann aber die Unterscheidung zwischen Philosophie und Philosophen für die Lösung der Frage über die Unterwerfung als »verwerflich und unhaltbar« bezeichnen könne, das sei ihm in der Tat nicht klar<sup>109</sup>. Frohschammer macht aber auch Übereinstimmungen mit dem Neuscholasticus aus und zwar pikanterweise in Punkten, die Kuhn hinwiederum bestreite<sup>110</sup>.

Der Münchner positioniert sich durch seine Abgrenzung gegenüber Kuhn und durch die Hervorhebung von Übereinstimmungen mit Schüzler in ganz ähnlicher Weise, wie Kuhn das in seiner Entgegnung getan hatte. Frohschammer gibt an, dass es ihm in seinem Artikel darum gehe, seine Grundsätze gegenüber den in den Historisch-politischen Blättern entwickelten neuscholastischen zu wahren und die darin enthaltenen Angriffe und Beschuldigungen zurückzuweisen, weshalb er nur ganz in Kürze das Verhältnis seiner Grundsätze zu denen der beiderseitigen Gegner angeben wolle<sup>111</sup>. In der Frage, ob spezifisch christliche Wahrheiten Gegenstand der Vernunftforschung sein dürften, stimme der »Neuscholasticus« mit ihm, Frohschammer, überein. Während Kuhn mit ihm hinsichtlich der Freiheit der Philosophie übereinstimme und diese Selbstständigkeit der Philosophie nicht als unchristlich und unkirchlich betrachte, wie das der Neuscholasticus tue<sup>112</sup>. So habe er nun beide, Kuhn und den Neuscholasticus, von denen jeder die christliche Lehre vorzutragen behaupte, zugleich zu Freunden und zu Gegnern, und zwar jeden gerade in dem Punkte, in welchem er dem andern entgegentritt<sup>113</sup>.

Frohschammer hat das »Manöver« Kuhns und auch das von Schüzler durchschaut: letztlich und im letzten geht es zwar auch um theologisch-philosophische Sachfragen, diese werden aber von beiden »Parteien« instrumentalisiert und zum Prüfstein für Orthodoxie oder vermeintliche Heterodoxie gemacht. Dies bringt Frohschammer so auf den Punkt: Es beschuldigt so Einer den andern der Unkirchlichkeit, wobei beide sich auf das gegen seine (angebliche) Lehre gerichtete päpstliche Schreiben vom 11. Dez.v.J. beziehen, um ihre voneinander abweichende Lehren zu begründen und zu widerlegen<sup>114</sup>. Damit sei klar, dass es zum einen mit seinem philosophischen Standpunkt auch kirchlich gar nicht so schlimm stehen könne, wie man behaupte; und dass zum anderen das päpstliche Schreiben, obwohl es auf's Höchste gepriesen werde um seiner Klarheit und Präcision willen, doch nicht so ganz klar und präcis sein könne, da sich zwei entgegengesetzte Ansichten darauf stützen und daraus bestreiten könnten<sup>115</sup>.

Frohschammer sucht aus der Instrumentalisierung seines »Falles« durch die »Historisch-politischen Blätter« und Kuhn nun seinerseits Kapital zu schlagen und dreht den Spieß um, um seine These zu belegen, dass das päpstliche Schreiben weder eindeutig noch unmissverständlich sei. Und nicht ohne Verschlagenheit setzt Frohschammer dieser Instrumentalisierung noch eins drauf, wenn er bemerkt, dass er einige Hoffnung haben könne, das Wahre von beiden – Schüzler und Kuhn – in meinen Behauptungen zu vereinigen<sup>116</sup>.

109 Ebd.

110 Ebd., 675.

111 Ebd.

112 Ebd., 676.

113 Ebd., 677.

114 Ebd.

115 Ebd.

116 Ebd.

1864 reagierte der Tübinger Dogmatiker nochmals, nun mit einem über 150-seitigen Grundsatzartikel<sup>117</sup>, auf die *fortgesetzten Angriffe* der Historisch-politischen Blätter, die auch nach dem Erscheinen seiner Antikritik<sup>118</sup> im September 1863 nicht aufgehört hatten. Ziel Kuhns war es, *auf die Frage des Verhältnisses der Wissenschaft [Philosophie] zum Glauben zurückzukommen, um noch einmal mit aller uns möglichen Deutlichkeit und Bestimmtheit darzulegen, daß wir in dieser Frage nichts anderes lehren wollen und wirklich lehren, als wozu die unbestrittensten dogmatischen Wahrheiten vollständig berechtigen*<sup>119</sup>. Erneut betonte Kuhn – und stellte dies gewissermaßen als hermeneutische Leseanleitung seinen Ausführungen voran – dass er selbst sich mit dem päpstlichen Schreiben vom 11. Dezember 1862 gegen Frohschammer in völliger Übereinstimmung befinde. Er habe *namentlich keine andere Selbständigkeit [Freiheit] der Philosophie und der übrigen weltlichen Wissenschaften in Anspruch genommen, als welche denselben noch ganz kürzlich in dem päpstlichen Schreiben vom 11. Dezember 1862 in der nachdrücklichsten Weise zugesprochen worden sei*<sup>120</sup>.

Auch in seinem »Schlußwort an die historisch-politischen Blätter«<sup>121</sup> versäumte der Tübinger Dogmatiker es nicht, *explizit* auf das Breve gegen Frohschammer zu rekurrieren. Dieses Mal nahm er »Gravissimas inter« nicht nur zum Referenzpunkt, um gleichsam formal seine eigene Rechtgläubigkeit zu behaupten, respective zu erweisen; sondern er bot auch eine Exegese derjenigen Passagen des Breves an, die *unumwunden* aussprechen würden, *daß die Philosophie und die übrigen weltlichen Wissenschaften das Recht haben, sich nach ihren eigenen Principien und ihrer eigenen Methode aufzubauen, und alles, was sich durch dieselben nicht bewähren lässt, als ihnen fremdartig von sich auszuschließen*<sup>122</sup>. Kuhn legte Wert darauf, dass dieses *fremdartig*<sup>123</sup> nicht als ein *nicht daseiend oder unwahr* zu interpretieren sei, da dies *eine offenbare Ueberschreitung ihrer Grenzen [wäre], die Anmassung der Vernunft, das alleinige Prinzip der Wahrheit und ihrer sichern Erkenntnis zu sein, kurz, der absolute Rationalismus*. Diesen absoluten Rationalismus verwerfe der Papst im Breve ebenso wie den Irrationalismus bzw. den *überspannten Supernaturalismus*<sup>124</sup>.

In seinem Schreiben vom 11. Dezember 1862 habe der Papst mit *demselben Nachdruck an die Schranken der menschlichen Vernunft* erinnert und zwischen der *justa philosophiae libertas* und der *effrenata licentia* derselben unterschieden: *Numquam non solum philosopho, verum etiam philosophiae licebit, aut aliquid contrarium dicere iis, quae divina revelatio et ecclesia docet; aut aliquid ex eisdem in dubium vocare praeterea quod non intelligit*. Kuhn gibt nun eine Ausdeutung dieser Passage des Breves, auf die sich bereits Schüzler in seinem Angriff gegen ihn berufen hatte, um seine eigene Position gegenüber Kuhn abzustützen und als lehramtlich verbrieft auszuweisen. Dies habe Schüzler jedoch nur tun können, so der Tübinger, weil er diese Passage des päpstlichen Breves *in derselben einseitigen und willkürlichen Weise* interpretiert habe, wie er auch

117 J.E. von KUHN, Das Natürliche und das Übernatürliche. Antwort auf die fortgesetzten Angriffe der historisch-politischen Blätter, in: ThQ 46, 1864, 175–329.

118 KUHN, Historisch-politische Blätter (wie Anm. 90).

119 KUHN, Das Natürliche (wie Anm. 117), 196.

120 Ebd.

121 J. E. von KUHN, Die Wissenschaft und der Glaube mit besonderer Beziehung auf die Universitätsfrage. Schlußwort an die historisch-politischen Blätter, in: ThQ 46, 1864, 583–645.

122 Ebd., 596.

123 Ebd., Anm. 1.

124 Ebd., 596.

sonst seine Schlussfolgerungen zu ziehen pflege<sup>125</sup>. Kuhn rügt das Vorgehen Schätzlers, da es unzulässig sei, in den zweiten Teil des päpstlichen Schreibens eine Lehre hineinzuinterpretieren, welche im ersten Teil desselben nachgerade verworfen worden sei<sup>126</sup>. Die Lehre, *welche die Selbständigkeit der Philosophie verneint, und diese dem Glauben incorporirt, indem sie der Philosophie zwar ihr eigenes Erkenntnißprincip zugesteht, hingegen den positiven Glauben als Erkenntnißnorm octroyirt*<sup>127</sup>.

Wie interpretiert der Tübinger Dogmatiker nun seinerseits diese Passage des Breves? Bezüglich des ersten Teiles bezieht Kuhn eine Position, die – ohne dass er Frohschammer namentlich nennt – dessen Standpunkt in dieser Frage entgegengesetzt ist. Der Tübinger Dogmatiker hält fest, dass es *erstens* der kirchlichen Autorität erlaubt sei, gegen die Philosophie einzuschreiten und dass *zweitens* die kirchliche Autorität ihr Urteil gegen einen Philosophen oder einen philosophischen Satz nicht philosophisch begründen müsse<sup>128</sup>. Wenn auch der zweite Teil dieser Passage den Widerspruch gegen den Glauben oder einzelne Artikel des Glaubens *auf Grund der Unbegreiflichkeit desselben für die Vernunft* verwerfe, so dürfe daraus – dass der Glaube keine Vernunftwahrheit sei – nicht geschlossen werden, dass der Glaube *außer dem Verhältniß zur Vernunft stehe und daß man, um zu glauben, seiner Vernunft entsagen und sie verneinen müsse*<sup>129</sup>. Denn, so Kuhn, der Glaube sei *keine blinde und nothwendige Unterwerfung der Vernunft unter die Autorität der Offenbarung, sondern ein obsequium rationabile et liberum*<sup>130</sup>.

#### IV.

Die Befürchtungen, Kuhn könne durch das Breve »Gravissimas inter« selber ins Zwielicht geraten, haben sich, wie gezeigt wurde, bewahrheitet. Die öffentlichen Mutmaßungen darüber, inwiefern er durch dasselbe getroffen sei oder nicht, machten zumindest dies: *Stimmung*. Es verwundert deshalb nicht, wenn im Jahr 1864 der (spätere) Denunziant und Initiator des römischen Verfahrens gegen Kuhn, der Regens des Rottenburger Priesterseminars Joseph Mast (1818–1893)<sup>131</sup>, seiner Hoffnung Ausdruck gibt, dass Rom bzw. der Kurienkardinal August Graf von Reisach von sich aus aktiv würden, um ein Verfahren vor der römischen Indexkongregation gegen Kuhn zu eröffnen. Er tröstete sich dann aber zunächst damit, »dass Kuhn durch die lehramtlichen Entscheidungen des letzten Jahres wenigstens indirekt getroffen sei«<sup>132</sup>. *Es kommt eine Erklärung von Rom nach der anderen und nimmt Herrn K[uhn] immer wieder eine Verschanzung, in die er*

125 Ebd., 614.

126 Ebd.

127 Ebd.

128 Ebd., 597.

129 Ebd., 598.

130 Ebd.

131 Joseph Mast (1818–1893). 1841 Ordination. 1843 Repetent, 1845 Subregens, 1848 Regens am Rottenburger Priesterseminar. 1847 Promotion in Freiburg i. Br. War seit 1843 der einflussreichste Informant der Münchner Nuntiatur aus der Diözese Rottenburg. 1868 wurde er vom Rottenburger Bischof Lipp abgesetzt. 1869 Konzilskonsultor, 1872 Spiritual am Priesterseminar in Regensburg. Vgl. W. Gross, Das Priesterseminar Rottenburg. Anfänge-Repetenten-Ereignisse, Rottenburg 1986, 32–36. – WOLF, Ketzler (wie Anm. 12), 73.

132 WOLF, Ketzler (wie Anm. 12), 209.

sich hat flüchten wollen, unbarmherzig hinweg, so daß kein Drehen und Deuten mehr verfängt<sup>133</sup>.

Erst im Januar 1866 aber war es dann so weit. Mast sandte Thesen und eine Reihe von Aufsätzen und Büchern Kuhns nach Rom, was die offizielle Anklageerhebung beim Hl. Offizium (nicht der Indexkongregation) gegen den Tübinger zur Folge hatte<sup>134</sup>. Im Rahmen dieses Verfahrens wurden fünf Gutachten erstellt. Eines stammte aus der Feder Matthias Joseph Scheebens. Der Prozess, der von Wolf<sup>135</sup> breit ausgefaltet und dokumentiert wurde, mündete jedoch *nicht* in eine Verurteilung Kuhns. Ein Urteil blieb aus, was in der Kuhn-Forschung auf die »veränderte kirchenpolitische Konstellation am Vorabend des Vatikanum I in Rom im allgemeinen und im Hl. Offizium im besonderen« zurückgeführt zu werden pflegt<sup>136</sup>. Gleichwohl gilt auch hier: *semper aliquid haeret*.

133 Schreiben Masts vom 28. Januar 1864, zitiert nach ebd., 209.

134 Ebd., 219.

135 Ebd., 191–334.

136 Ebd., 332.