

GREGOR KLAPCZYNSKI

Das »Wesen des Katholizismus«
oder: Warum Paulus in Korinth kein Pontifikalamt hielt ✓
Ansichten des Kirchenhistorikers Hugo Koch (1869–1940)*

I.

Warum hielt Paulus in Korinth kein Pontifikalamt? Vielleicht hatte ihm Petrus, der Apostelfürst – in päpstlicher Vollmacht, versteht sich – die *missio canonica* für die griechische Hafenmetropole entzogen? Oder traf die Korinther selbst Schuld, weil sie, aufgrund welchen kanonistischen Sachverhalts auch immer, am Empfang der Sakramente rechtlich gehindert waren? Waren dem Völkerapostel gar bei der Anreise Stab und Mitra, seine bischöflichen Pontifikalien also, verloren gegangen? Das Szenario mutet den Geschichtskundigen befremdlich an: Ausübung päpstlicher Universalgewalt, Vollstreckung kirchenrechtlicher Bestimmungen, Verwendung liturgischer Amtsinsignien – zu Zeiten des Paulus? Feierte das Urchristentum überhaupt »Pontifikalämter«? Umgekehrt und grundsätzlicher gefragt: Haben Pontifikalämter, hat die katholische Kirche von heute überhaupt noch etwas mit dem Urchristentum gemein, und wenn ja, dann was? Noch einmal anders und nun endgültig gewendet: Was war vor rund 2000 Jahren und ist noch heute »katholisch«? Was ist und worin besteht es: das »Wesen des Katholizismus«?

Von Beginn an waren Vertreter der Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät – Johann Sebastian Drey (1777–1853)¹, Johann Adam Möhler (1796–1838)², Carl Joseph

* Überarbeitete und leicht erweiterte Fassung eines Vortrages, gehalten anlässlich der Verleihung des Carl-Joseph-von-Hefele-Preises im Rahmen der Jahresversammlung des Geschichtsvereins der Diözese Rottenburg-Stuttgart in Stuttgart-Hohenheim am 26. November 2005. Für die kritische Durchsicht des Manuskripts danke ich meinen Kollegen Dr. des. Holger Arning und Stefan Voges M.A.

1 1806 Professor für naturwissenschaftliche Fächer am Lyzeum in Rottweil, 1812 Professor für Theologische Enzyklopädie, Dogmatik und Dogmengeschichte in Ellwangen, 1817–1846 in Tübingen; vgl. zu ihm Theologie als Instanz der Moderne. Beiträge und Studien zu Johann Sebastian Drey und zur Katholischen Tübinger Schule, hg. v. Michael KESSLER u. Ottmar FUCHS (Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie 22), Tübingen 2005; zum vorliegenden Zusammenhang vgl. Johann Sebastian DREY, Vom Geist und Wesen des Katholizismus, in: Geist des Christentums und des Katholizismus. Ausgewählte Schriften katholischer Theologie im Zeitalter des deutschen Idealismus und der Romantik, hg. v. Joseph Rupert GEISELMANN, Mainz 1940, 193–234.

2 1822 Privatdozent, 1826 außerordentlicher, 1828 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, seit 1835 in München; vgl. zu ihm Harald WAGNER, Johann Adam Möhler (1796–1838). Kirchenvater der Moderne (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts 20), Paderborn 1996; zum vorliegenden Zusammenhang vgl. Johann Adam MÖHLER, Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Katholicismus. Dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825.

von Hefeke (1809–1893)³, um nur einige der großen Namen zu nennen – um eine Antwort auf diese Frage bemüht. Und es war ein Charakteristikum ihrer Antwortversuche, dass sie nicht allein auf spekulativem und dogmatischem, sondern auch und gerade auf historischem Wege unternommen wurden. Das geschichtliche Verhältnis von Urchristentum und Katholizismus: am Neckar ein theologischer Dauerbrenner!

Das Fiasko kam mit dem I. Vatikanischen Konzil (1869/70), das bekanntlich zwei »neue« Glaubenssätze proklamierte: die lehramtliche Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des Papstes⁴. Beide Lehren, bis zuletzt Gegenstand leidenschaftlich geführter theologischer Kontroversen, gehörten von nun an zum ausdrücklich dogmatisierten Wesensbestand der katholischen Kirche. Bischof Hefeke hatte in der Konzilsaula ein Mitspracherecht für die Geschichte eingefordert, wenn es um die Bestimmung dessen ging, was wesentlich katholisch sei. Doch er stand auf verlorenem Posten. Das Dogma besiegte, wie es damals hieß, die Geschichte⁵. *Ich glaubte der katholischen Kirche zu dienen*, klagte Hefeke im Anschluss an die Kirchenversammlung, bevor er sich dann schließlich doch ihren Beschlüssen unterwarf⁶, doch [ich] *diente dem Zerrbild, das der Romanismus und der Jesuitismus daraus gemacht haben. Erst in Rom wurde mir recht klar, dass das, was man dort treibt und übt, nur mehr Schein und Namen des Christenthums hat, nur die Schale; der Kern ist entschwunden, alles total veräusserlicht*⁷.

Was also war Kern, was nur Hülle am Katholizismus? Auch für die Generationen, die nach Hefeke kamen, blieb die damit vorgegebene Problemexposition virulent. Dem Kirchenhistoriker Hugo Koch⁸, einem wissenschaftlichen Enkel des Professors Hefeke und Spross der Tübinger Fakultät, sollte sie zum Lebensthema werden. In den verschiedenen Antworten, die er im Lauf von Jahrzehnten – teils direkt, teils indirekt – auf die Frage gab, ob Paulus in Korinth Pontifikalämter gehalten habe, spiegeln sich die Licht- und Schattenseiten einer überaus bewegten Theologenbiographie. Sie erhellen zugleich auf höchst eigentümliche Weise Ab- und Umwege der Reflexion über das »Wesen des Katholizismus« zwischen spätem 19. und frühem 20. Jahrhundert.

3 1835 Professoratsverweser am Gymnasium in Rottweil, 1836 Privatdozent, 1837 außerordentlicher, 1840 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Tübingen, 1869 Bischof von Rottenburg; vgl. zu ihm: Zwischen Wahrheit und Gehorsam. Carl Joseph von Hefeke (1809–1893), hg. v. Hubert WOLF, Ostfildern 1994; zum vorliegenden Zusammenhang vgl. etwa Carl Joseph von HEFEKE, Der Protestantismus und das Urchristentum, in: DERS., Beiträge zur Kirchengeschichte, Archäologie und Liturgik, Bd. 2, Tübingen 1864, 38–76. Einen eigenständigen Entwurf zur Frage nach dem »Wesen des Katholizismus« hat Hefeke nicht vorgelegt.

4 Vgl. Klaus SCHATZ, Vaticanum I 1869–1870 (Konziliengeschichte A), 3 Bde., Paderborn u.a. 1992–1994.

5 Der Ausspruch des damaligen Erzbischofs von Westminster und späteren Kardinals Henry Edward Manning (1808–1892) wird überliefert von QUIRINIUS [= Ignaz von DÖLLINGER], Römische Briefe vom Concil, München 1870, 61.

6 Vgl. Hubert WOLF, Indem sie schweigen, stimmen sie zu? Die Tübinger Katholisch-Theologische Fakultät und das Unfehlbarkeitsdogma, in: DERS., Zwischen Wahrheit und Gehorsam (wie Anm. 3), 78–101.

7 Schreiben Carl Joseph von Hefeles [an Franz Heinrich Reusch] vom 25. Januar 1871, zit. nach: Johann Friedrich von SCHULTE, Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und andern authentischen Quellen dargestellt, Gießen 1887, 227f., hier 228.

8 Vgl. zu ihm Gregor KLAPCZYNSKI, Hugo Koch (1869–1940). Skizze einer »Modernisten«-Biographie, unveröffentlichte Diplomarbeit, Münster 2004. – DERS., Ein zoologisches Kriterium der Kirchengeschichte? Zu den frühen Jahren des »Modernisten« Hugo Koch (1869–1940). Ein Brief an P. Odilo Rottmanner OSB, in: RJKG 22, 2003, 235–248.

II.

Geboren wurde Hugo Koch am 7. April 1869 in Andelfingen. Nach Besuch der Lateinschule in Riedlingen, dann von Konvikt und Obergymnasium in Ehingen, wechselte er 1887 nach Tübingen: Die geistliche Laufbahn lockte. Als Zögling des Wilhelmsstiftes betrieb er theologische Studien, dazu noch solche der Geschichte und der Altphilologie. 1891 promovierte der gerade einmal 22-Jährige zum Doktor der Philosophie, kurz darauf bestand er die akademische Schlussprüfung in Theologie – als Primus seines Kurses. 1892 geweiht, kehrte Hugo Koch bereits 1893, nach einem Vikarsjahr in Schwäbisch Gmünd und Ulm, ans Wilhelmsstift zurück, wo er nun als Repetent der Philosophie, später der Kirchengeschichte und Patrologie dozierte. Seine freie Zeit nutzte er zur Erarbeitung einer theologischen Promotionsschrift.

Koch schloss sich zu diesem Zweck, seiner wissenschaftlichen Neigung folgend, Franz Xaver Funk (1840–1907)⁹ an, dem Nachfolger Hefeles auf dem Tübinger kirchenhistorischen Lehrstuhl. Funk verfolgte ein anderes Konzept von Kirchengeschichte als sein Vorgänger. Denn wenn, wie es das I. Vatikanum gezeigt und Hefeles bitter hatte erfahren müssen, das Dogma im theologischen Bereich die Geschichte einfach »besiegen« konnte, dann musste sich nach Funks Verständnis die Geschichte eben ganz auf den ihr eigenen, historischen Bereich zurückziehen und theologische Ansprüche weitgehend aufgeben. Funk schied also Theologie und Geschichte reinlich voneinander. Er betrieb Geschichte auf interkonfessionell und international konkurrenzfähigem Niveau. Über das Recht und den Ort der Disziplin »Kirchengeschichte« im binnentheologischen Diskurs wusste er hingegen wenig zu sagen¹⁰. Genau diese Trennung zwischen Theologie und Geschichte als eine Folge des I. Vatikanums wollte Hugo Koch überwinden helfen. Kirchengeschichte sollte, wie bei Funk, strenge Wissenschaft sein, aber dabei Theologie bleiben dürfen, und zwar genuin historische Theologie.

Es ist sicher kein Zufall, dass diese Intention Hugo Kochs, die der Sache nach an »vorkonziliare« Denktraditionen der »alten Tübinger« anknüpfte, sich inhaltlich in einem Promotionsprojekt manifestierte, das ebenfalls an ein tübingsches Standardthema rührte: das bereits erwähnte historische Verhältnis von Urchristentum und Katholizismus. Dionysius der Areopagit hieß die frühchristliche Gestalt, mit deren Schriften sich Koch intensiv beschäftigen wollte¹¹. In seinen Werken hatte der Areopagit die Hierarchie und andere kirchliche Einrichtungen seiner Zeit beschrieben, und zwar so, wie man sie noch in der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts zu kennen meinte. Da Dionysius aber seit Jahrhunderten als jener Schüler des Paulus galt, der sich dem Völkerapostel nach dessen Rede auf dem Athener Areopag angeschlossen hatte (Apg 17,34), war die Autorität seiner Schriften eine urchristliche, ja quasi-apostolische. Dionysius konnte als der schlagende Beweis gelten: Schon das Urchristentum war katholisch!

Seit dem 16. Jahrhundert jedoch war, vor allem in Humanismus und Reformation, der Verdacht immer lauter geworden, hinter Dionysius Areopagita stecke kein Zeitzeu-

9 Seit 1869 Vertretung des Lehrstuhls, 1870 außerordentlicher, 1875 ordentlicher Professor für Kirchengeschichte in Tübingen; vgl. zu ihm Hermann TÜCHLE, Franz Xaver Funk (1840–1907), in: *Katholische Theologen*, Bd. 3, 276–299.

10 Vgl. Bernhard STEINHAUF, *Die Wahrheit der Geschichte. Zum Status katholischer Kirchengeschichtsschreibung am Vorabend des Modernismus* (Bamberger Theologische Studien 8), Frankfurt a.M. u.a. 1999, 275–277.

11 Vgl. zu ihm Beate Regina SUCHLA, *Dionysius Areopagita*, in: *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, hg. v. Siegmund DÖPP u. Wilhelm GEERLINGS, Freiburg i.Br. u.a. 1998, 174–177.

ge des Apostels Paulus, sondern ein Fälscher aus späterer Zeit. Wenn Dionysius aber kein Urchrist war, sondern, wie sich nach und nach herausstellte, ein Schriftsteller, der die Sprache des griechischen Neuplatonismus führte, dann musste seine Darstellung der Hierarchie, mussten alle seine »katholisierenden« Anschauungen Produkte eines späteren Zeitalters als des urchristlichen sein. Hatte Dionysius das ursprüngliche Christentum gar durch Aufnahme außerchristlicher, heidnisch-philosophischer Elemente verfälscht und erst dadurch »katholisiert«? War das Urchristentum (noch) christlich, Dionysius Areopagita aber (schon) katholisch?

Hugo Koch konnte beweisen, dass Dionysius Areopagita ein Fälscher war, ein Pseudo-Dionysius aus dem 5. oder 6. nachchristlichen Jahrhundert. Sein »Katholizismus« war also nicht urchristlich. Sollte damit aber im Umkehrschluss schon bewiesen sein, dass das Urchristentum nicht »katholisch« war? Koch verneinte, denn zwischen Urchristentum und Katholizismus bestand ja, wofür er Dionysius als Bürgen nahm, eine geschichtliche Kontinuität. Das Christentum hatte zwar, bis es vollends katholisch wurde, Wandlungsprozessen unterlegen, einer historischen Entwicklung. Entwicklung bedeutete aber nicht Verfremdung, sondern Entfaltung; Entfaltung des katholisch-theologischen Wesenskerns des Christentums. Dionysius der Areopagit war somit als das glänzende Beispiel eines *aggiornamento*, einer Inkulturation des Christentums (wie man heute vielleicht sagen würde), zu betrachten. Sein Denken, so Koch, sei der großartige Versuch, *christliche Dogmen in neuplatonische Formen zu fassen, christliche Glaubenswahrheiten und neuplatonische Theoreme zu amalgamieren*¹². Der »Katholizismus« des Areopagiten stand mithin in keinerlei Widerspruch zum Urchristentum, sondern war, indem er sich außerchristlicher Formen und Gedanken als Ausdrucksmittel bediente, die legitime Fortentwicklung urchristlicher Wurzeln.

Ein theologisch justierter Entwicklungsgedanke, wie er hier anklingt, wurde zur Schlüsselkategorie der historischen Theologie Hugo Kochs. Mit ihm ließ sich, wie gesehen, Anschluss an das Geschichtsdenken der »alten Tübinger« finden. Ganz auf ihren Spuren führte Koch einmal aus: *Unsere Darlegung hat gezeigt, daß die Ursprünge der katholischen Kirche bedeutend weiter zurückreichen, ihre Lebensquellen im Evangelium Jesu Christi sprudeln und in der Predigt und Missionstätigkeit der Apostel erstmals in die weite Welt ausströmen. Es ist zuzugeben*, räumte Koch ein, *daß es eine ›Hierarchie‹ im Urchristentum dem Namen nach gar nicht, der Sache nach nur in den ersten Anfängen, noch ferne von der späteren Ausbildung, gegeben hat. Man darf dort – drastisch gesprochen – keinen Bischof suchen, der mit Stab und Mitra ein Pontifikalamt feiert. Und doch brachte [d]ie nachfolgende Entwicklung nichts Heterogenes ins Christentum, führte keinen Fremdkörper in die Kirche ein, sondern war nur eine konsequente, naturgemäße Auswirkung der ersten Ansätze, des ursprünglich Gegebenen. Der Heiland selbst habe ja, als er von ihr sprach, die Kirche mit einem Senfkorn verglichen, das aus unscheinbaren Anfängen zum großen Baume heranwächst*¹³.

Urchristentum war für Koch also Katholizismus im Keimstadium. Entscheidend aber war, dass auch in umgekehrter Blickrichtung der Katholizismus, wie er sich in der zeitgenössischen Gegenwart darstellte, als legitime Entfaltung des urchristlichen Keimlings begriffen werden durfte. Koch repristinerte, so scheint es, den vorvatikanischen Entwicklungsgedanken als nachvatikanische Vermittlungskategorie zwischen Theologie

12 Hugo KOCH, Pseudo-Dionysius in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen. Eine literarhistorische Untersuchung (Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte 1, H. 2/3), Mainz 1900, 258.

13 DERS., Die Hierarchie der Urkirche, in: Monatsblätter für den katholischen Religionsunterricht an höheren Lehranstalten 7, 1906, 1–10; 33–41, hier 40f.

und Geschichte. Die Fähigkeit der historischen Theologie, Fakten der Geschichte so zu perspektivieren, dass eine theologische Entwicklung sichtbar wurde, die sich als Kirchengeschichte erzählen ließ, vermochte sogar noch das I. Vatikanum und seine Beschlüsse geschichtsharmonisch mit einzubegreifen – und konnte so die Wunden heilen helfen, die Hefele einst erlitten hatte. Auch das Papsttum habe eben, schrieb Koch, *eine große geschichtliche Entwicklung durchgemacht ... [A]ber bei dieser reichen Entwicklung und Veränderung zeigt sich doch wieder eine gewisse Unveränderlichkeit, die Unverwüstlichkeit seines innersten Kernes und Wesens*. Und er ergänzte: *Mit dem Diadem der lehramtlichen Unfehlbarkeit gekrönt, übt es heute seine Macht über die Gewissen der Gläubigen so stark, ja stärker als jemals in der Vergangenheit*¹⁴. Die päpstliche Unfehlbarkeit – für den frühen Koch eine Konsequenz urchristlicher Anlage!

Im Jahre 1900 erlangte er mit seiner vielbeachteten Arbeit¹⁵ den Doktor der Theologie und war fortan als Stadtpfarrer in Reutlingen tätig. 1904 erfüllte sich sein Wunsch, den akademischen Lehrberuf ergreifen zu dürfen. Das preußische »Lyceum Hosianum« berief Koch als Professor für Kirchengeschichte und Kirchenrecht nach Braunsberg im Ermland.

III.

An der Braunsberger Hochschule erwarteten Koch sechs *Jahre akademischen Lehrens und Lernens*, vor allem aber auch *Jahre fortgesetzter Kränkungen und Enttäuschungen*¹⁶. Es zeigte sich, dass von ihm angestrebte Berufungen an die größeren Universitäten von Prag (1906) und Münster (1909) keine Aussicht auf Erfolg hatten. Insbesondere aber seine Nachfolge auf dem kirchenhistorischen Lehrstuhl in Tübingen, der seit dem Tod des »liberalen« Funk im Jahre 1907 verwaist war, wurde von ultramontanen Kreisen in Rottenburg und Tübingen hintertrieben, deren hochschulpolitischer Einfluss in den Jahren seiner Abwesenheit von der Heimat stetig gewachsen war¹⁷. *Wo ehedem das milde Feuer der alten Tübinger Schule brannte, da macht sich jetzt der blinde Kurialismus [...], die strebsame Scholastik [...] breit*¹⁸, musste Koch resigniert feststellen. Er sah sich, was seine Karriere anbelangte, in der ostpreußischen Ferne kaltgestellt. Vermutlich begegnete ihm bereits in diesen *trüben Tagen* jener *heilende[r] Engel*¹⁹, den er, der Priester, wenige Jahre später zur Frau nehmen sollte. Nicht plötzlich, sondern ganz allmählich deutete sich in der Biographie Kochs eine krisenhafte Wendung an, die jedoch nicht allein aus seiner beruflich und privat prekären Situation abgeleitet werden kann. Als es schließlich 1910 zu seinem Bruch mit dem Katholizismus kam, suchte Koch selbst die Ursachen jedenfalls anderswo: im Scheitern nämlich, das seinem historisch-theologischen Vermittlungsprogramm auf gesamtkirchlicher Ebene widerfahren war, und in dem Umdenken, das dieses Scheitern ihm aufgezwungen hatte. Wie war es dazu gekommen?

14 DERS., Papsttum und Kultur, in: Wissenschaftliche Beilage zur Germania 1906, Nr. 27, 209–212; Nr. 28, 219–224, hier 209, 223.

15 Vgl. DERS., Pseudo-Dionysius (wie Anm. 12).

16 DERS., Koch Hugo, in: Geistiges und Künstlerisches München in Selbstbiographien, hg. v. Wilhelm Zils, München 1913, 209–210, hier 209.

17 Vgl. zum Ultramontanismus: Ultramontanismus. Tendenzen der Forschung, hg. v. Gisela FLECKENSTEIN u. Joachim SCHMIEDL (Einblicke 8), Paderborn 2005.

18 Hugo KOCH, Ketzergericht an einem Toten, in: Der romfreie Katholik 2, 1913, 377f., hier 378.

19 DERS., Koch (wie Anm. 16), 210.

Im Jahre 1907 hatte Papst Pius X. (1903–1914)²⁰ in Gestalt der Enzyklika *Pascendi dominici gregis* den Versuch unternommen, eine Vielzahl innerkirchlicher Verfalls- und Krisenphänomene seiner Zeit, die er wahrzunehmen glaubte, auf eine einzige ihnen zugrunde liegende Ursache hin durchsichtig zu machen: den von ihm so genannten »Modernismus«, die *Zusammenfassung aller Häresien*²¹. Indem also Pius bestimmte Tendenzen innerhalb des Katholizismus, die aus heutiger Sicht als ein komplexes und widerspruchsvolles Geflecht binnenkatholischer Modernisierungsprozesse interpretiert werden können, theologisch qualifizierte und auf den systematischen Begriff brachte – als »modernistische« Megahäresie eben – rief er Geister, die er mit dem lehramtlichen Zauberstab wieder loszuwerden hoffte²².

Die Tücke der päpstlichen Definition des »Modernismus« bestand darin, dass ihr zufolge, wer auch nur eine einzelne »modernistische« Anschauung vertrat, als fertiger »Modernist«, als Vertreter des häretischen Gesamtsystems »Modernismus« dastand²³. Nicht zuletzt sprach aus dem Lehrschreiben auch das Misstrauen, das der Papst gegenüber der modernen historischen Kritik hegte, die ihm als ein Risiko des rechten katholischen Glaubens erschien. Insbesondere zählte zu den verdächtigten Auffassungen der für Koch so zentrale, theologisch gewendete Entwicklungsgedanke²⁴. Wer beispielsweise, so war in der Enzyklika zu lesen, die Wahrheit des Katholizismus historisch dadurch beweisen wollte, dass er »dem ursprünglichen Christentum vollkommener [als

20 Giuseppe Sarto (1835–1914), 1884 Bischof von Mantua, 1893 Patriarch von Venedig und Kardinal, 1903 Papst; vgl. zu ihm: Pio X. e il suo tempo, hg. v. Gianna LA BELLA (Percorsi), Bologna 2003.

21 Rundschreiben unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst, über die Lehren der Modernisten (8. September 1907: »Pascendi dominici gregis«). Autorisierte Ausgabe, Freiburg i. Br. u.a. 1907, 83; vgl. Claus ARNOLD, Absage an die Moderne? Pius X. und die Entstehung der Enzyklika *Pascendi* (1907), in: Theologie und Philosophie 80, 2005, 201–224. – DERS., Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: HJ 125, 2005, 153–168.

22 Vgl. für einen Überblick: Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums, hg. v. Hubert WOLF (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn u.a. 1998.

23 Denn »[d]ie Modernisten [...] gebrauchen den schlaun Kunstgriff, ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets nur vereinzelt und aus dem Zusammenhang gerissen vorzutragen«. Rundschreiben (wie Anm. 21), 7.

24 Vgl. ebd., passim. »Pascendi« nahm ausdrücklich die gängige Metapher aufs Korn, mit der der theologische Entwicklungsgedanke üblicherweise plausibilisiert werden sollte, um sie sogleich mit dem Stigma des »Modernismus« zu versehen. Pius X. zufolge wollte der »modernistische« Apologet nämlich zeigen, »daß die katholische Religion, so wie sie jetzt ist, ganz die gleiche sei, die Christus gestiftet hat, d.h. daß sie nichts anderes ist als die fortschreitende Entfaltung jenes Keimes, den Christus gepflanzt hat. Zunächst ist also die Beschaffenheit dieses Keimes zu bestimmen. Hierauf muß gezeigt werden, wie dieser Keim, stets immanent und permanent, in der katholischen Religion, allmählich nach der Geschichte sich entwickelt und den jeweiligen Umständen angepaßt habe [...] Allein das eine ist bei diesem Raisonement doch übersehen: die Bestimmung des ursprünglichen Keimes rührt ganz vom Apriorismus des agnostisch-evolutionistischen Philosophen her, und dieser Keim wird von ihnen [den »Modernisten«, G. K.] willkürlich so umschrieben, wie es ihrer Sache dient.« Ebd., 73–75. Hugo Koch empfand durch derlei Verurteilungen nicht nur sich selbst, sondern zugleich die »alten Tübinger« getroffen, deren Erbe er sich besonders verpflichtet fühlte: *Ein Vorkämpfer des Katholizismus wie Möhler gälte mit der Art und Weise, wie er sich die Entwicklung der kirchlichen Verfassung zurechtlegte, um den geschichtlichen Tatsachen einigermaßen gerecht zu werden, heutzutage als Hauptmodernist*. Hugo KOCH, Die feindlichen Brüder im Ultramontanismus, in: Das freie Wort 12, 1912/1913, 5–14, hier 13f.

andere christliche Konfessionen, G. K.] entspreche«²⁵; wer also, anders formuliert, den Katholizismus in seinem Wesenskern dadurch bestimmen zu können hoffte, dass er ihn als eine geschichtliche Fortentwicklung des Urchristentums begriff, der durfte sich künftig nicht mehr mit Stolz einen »Tübinger«, sondern bestenfalls noch einen latenten »Modernisten« nennen.

Nicht nur in Rom und jenseits der Alpen, sondern auch in Kochs Rottenburger Heimatbistum machten sich die Zeichen der neuen, antimodernistischen Zeit bald bemerkbar. Gerade jene, die wiederholt versucht hatten, Kochs akademische Laufbahn zu behindern und ihn als »Liberalen« zu desavouieren, gerieten sich nun in Tübingen und Rottenburg als Fanfarenbläser des kirchlichen Antimodernismus. Ihnen galt der Funk-Schüler als tendenziell modernismusverdächtig. Koch zeigte freilich – wie viele andere von den Vorgängen Betroffene damals auch – im Bewusstsein seiner redlichen Absichten keinerlei Neigung, sich vorschnell als »modernistischer Erzketzer« zu bekennen und freiwillig aufs Schafott zu steigen. [A]ll die unerfreulichen Erscheinungen, die heute in der katholischen Kirche zutage treten und unter denen so viele Mitglieder der Kirche leiden, kommentierte er die Zeitläufte mit hörbar Hefeleschem Zungenschlag, sind nicht echte Früchte des Katholizismus, sondern Auswüchse, Wucherungen, Parasitengewächse, die der Kirche aufgepfropfte Ultramontanismus gezeitigt hat und die nun am Lebensmark des Baumes zehren. Mag auch die ultramontane Strömung in der Kirche heutzutage noch so groß und reißend, mag sie von der römischen Kurie noch so gefordert und gefördert werden und fast als die allein berechtigte Ausprägung des katholischen Kirchentums erscheinen – sie ist in Wirklichkeit doch nur eine Entstellung, eine Verzerrung nicht nur des Christentums, sondern auch des ursprünglichen, altkirchlichen Katholizismus, eine Verzerrung, die ihren höchsten Grad erreicht hat im Jesuitismus²⁶. Ob nicht manche, orakelte er schließlich, wie Bischof Hefeles auf dem vatikanischen Konzil, einsehen werden, daß sie bisher nur einem öden und herzlosen Kurialismus gedient [haben], während sie der Religion und Kirche Gottes zu dienen glaubten?²⁷

Zwischen 1907 und 1910 vollzog sich in Kochs wissenschaftlicher Gesamtanschauung eine grundlegende Wandlung. Durch bibelkritische, kirchen- und dogmengeschichtliche Studien sei in ihm, erinnerte er sich später, die Überzeugung gereift, daß die kirchlich-dogmatischen Vorstellungen über Entstehung und Entwicklung des Christentums und der Kirche, ihrer Verfassung, ihrer Lehre, ihres Kultus in entscheidenden Punkten wissenschaftlich unhaltbar sind²⁸. In seiner Bekenntnis-Schrift »Cyprian und der römische Primat« aus dem Jahre 1910 verschaffte er seiner neuen Sichtweise erstmals und unmissverständlich Ausdruck. Seine Kritik am römischen Katholizismus setzte genau dort an, wo seinerzeit Hefeles hatte resignieren müssen: bei der historischen Rückfrage nach den Dogmen vom Papsttum, wie sie das I. Vatikanum beschlossen hatte. Cyprian von Karthago – so die Quintessenz des Werkes –, die Stimme Nordafrikas, ja praktisch des gesamten Abendlandes im dritten nachchristlichen Jahrhundert, kannte kein Papsttum, weder in der Dogmatik noch im Rechte²⁹. Was ob der großen Lücke, die damit in die Tradition gerissen war, im Umkehrschluss nur heißen konnte: *Das Dogma, daß Jesus Christus Matth. 16,18f. das Papsttum eingesetzt, und daß es darum von Anfang an einen Rechtsprimat und Universalepiskopat in der Kirche gegeben habe, der von*

25 Rundschreiben (wie Anm. 21), 27.

26 Hugo KOCH, *Katholizismus und Jesuitismus*, München 1913, 12.

27 DERS., *Pius X. und die Pfarrer*, in: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, 445–451, hier 448.

28 DERS., *Koch* (wie Anm. 16), 210.

29 DERS., *Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur 35,1), Leipzig 1910, IV.

*Petrus auf den Bischof von Rom übergegangen sei – dieses Dogma steht mit der Geschichte in unversöhnlichem Widerspruch*³⁰. Jesus habe, so Koch weiter, überhaupt weniger ›gestiftet‹ und ›eingesetzt‹, als gewöhnlich geglaubt wird, und für den Primat speziell versagen die ersten Jahrhunderte so gut wie vollständig. Das Papsttum ist nicht von Christus [...] gestiftet [...] Es ist ebensowenig direkt aus Matth. 16,18f. hervorgegangen. Es war, in einem Wort, ein Produkt der Geschichte³¹.

Nun sei aber, setzte Koch seine Überlegungen an anderer Stelle fort, bei den kirchlichen Dogmen wegen der beanspruchten Unfehlbarkeit und Unveränderlichkeit alles auf eine Karte gesetzt: mit einem Dogma stürzt der ganze Bau; hat die Kirche in einem Dogma geirrt, so kann sie auch für die andern keine Gewähr mehr bieten. Und wenn sie trotz der Tradition, auf die sie so gerne pocht, in Fragen ihrer eigenen Geschichte in die Irre gegangen ist und unhaltbare Konstruktionen und Fiktionen zu Dogmen erhoben hat, was sollten ihre metaphysischen Lehrsätze die Geltung absoluter, ewiger Wahrheiten beanspruchen können?³²

Der Katholizismus schien, je näher ihn Koch betrachtete, auf einem Irrtum zu beruhen, der zum Prinzip erhoben worden war, auf der Vorstellung nämlich, dass es – wie es dann im »Antimodernisteneid« aus dem Jahre 1910 explizit hieß – eine »absolute und unveränderliche Wahrheit« gebe, »die durch die Apostel von Anfang an verkündigt wurde«³³. Es sollten also, spottete Koch, die Apostel schon die Unfehlbarkeit des Papstes, die unbefleckte Empfängnis Mariens, ihre Würde als ›Gottesmutter‹, die Transsubstantiation, den Ablass, die Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater und des heiligen Geistes mit Vater und Sohn, die zwei Naturen in Christus gepredigt [haben] [...] Von solcher Geschichtsstimmung, bemerkte er höhnisch, ist zu der Vorstellung, daß Paulus in Korinth ein Pontifikalamt hielt, mit Chorrock und Stola Beichte hörte [und] bei Reservatfällen von Petrus die Absolutionsvollmacht einholte [...] kein großer Schritt mehr³⁴. Nun stand schon in Gefahr, als Modernist angesehen zu werden, wer noch zwischen einem Pontifikalamt und dem altchristlichen Abendmahl einen kleinen Unterschied³⁵ fand.

Angesichts dieser Sachlage erschien Koch das Unterfangen einer historischen Theologie nicht länger als die Lösung, sondern als ein Teil des Problems. Denn der Versuch, Theologie und Geschichte durch einen Entwicklungsgedanken miteinander zu versöhnen, der sich an theologischen Ambitionen ausrichtete, hatte sich endgültig als idealistische Utopie erwiesen, die an der Realität zerbrochen war. Es blieben nurmehr zwei Al-

30 Ebd., 146.

31 Ebd.

32 DERS., Dogma und Kritik. Erörterungen zum Antimodernisteneid, in: Das Neue Jahrhundert 4, 1912, 530–532; 541–544; 554–558; 566–570, hier 568f.

33 Vgl. DH 3549: *Proinde fidem Patrum firmissime retineo et ad extremum vitae spiritum retinebo, de charismate veritatis certo, quod est, fuit eritique semper in ›episcopatus ab Apostolis successione; non ut id teneatur, quod melius et aptius videri possit secundum suam cuiusque aetatis culturam, sed ut ›numquam aliter credatur, numquam aliter intelligatur absoluta et immutabilis veritas ab initio per Apostolos praedicata*. Koch übersetzte den lateinischen Text so, dass dem Antimodernisteneid zufolge ›die absolute Wahrheit von Anfang an durch die Apostel gepredigt wurde, daß sie weder gewachsen ist, noch auf einen anderen Sinn ausgedehnt wurde‹. Damit ist, und auf diese Pointe wollte er durch seine recht freie Übertragung wohl um so deutlicher hinauskommen, selbst der theologische Entwicklungsgedanke eines Vinzenz von Lerinum und eines Newman abgewiesen. Hugo KOCH, Die theologischen Fakultäten, in: Münchener Neueste Nachrichten, Nr. 485 vom 16. Oktober 1910.

34 Ebd.

35 Hugo KOCH, Franziskaner, in: März 5, 1911, 504–511, hier 508.

ternativen: Dem ahistorischen »Dogmatismus«, für den sich der Katholizismus antimodernistischer Prägung entschieden zu haben schien, setzte Koch einen »Historismus« entgegen, den er im Sinne Ernst Troeltschs (1865–1923)³⁶ als ein umfassendes Paradigma der Historisierung konkretisierte³⁷. *Die Geschichte durch das Dogma zu überwinden*,³⁸ hielt er auf die Dauer für unmöglich. Koch war zu der Gewissheit gekommen: Am Ende würde sich das Gegenteil bewahrheiten und das Dogma sich in Geschichte auflösen lassen. Denn [w]ie die katholische Kirche als geschichtliche Größe geworden ist, kann historisch noch deutlich genug gezeigt werden, und die Relativität ihrer ganzen Erscheinung, ihrer ›Wahrheiten‹ und ›Güter‹ offenbart sich ebenfalls in ihrer Geschichte, in den grossen und wesentlichen Entwicklungen, Umschlägen, Veränderungen, Revolutionen, die sie mitgemacht haben³⁹.

Damit hatte sich Koch bewusst aus dem theologischen Diskurs seiner Zeit verabschiedet. In zahlreichen theologie- und dogmengeschichtlichen Abhandlungen unternahm er in der Folgezeit den Versuch, die Entstehungsbedingungen und Entwicklungsphasen von Lehre, Kultus, Verfassung und Disziplin der katholischen Kirche historisch zu rekonstruieren. Er wollte den Nachweis der Historizität, des geschichtlichen Gewordenseins des Katholizismus erbringen, um dessen vorgebliche Geschichtsüberhoheit effektiv zu konterkarieren. Seine neue Grundthese lautete: Der Katholizismus konnte sich nicht, wie bislang angenommen, auf einen geschichtlichen Ursprung berufen, aus dem er organisch hervorgegangen war. Auf seine Entwicklung hatten Faktoren Einfluss genommen, die dem ursprünglichen Christentum innerlich fremd waren. *Wesentliche Bestandteile des Katholizismus* [seien] eben nicht durch wurzelechte Entwicklung, sondern nur durch regelrechten Umschlag urchristlicher Gedanken möglich geworden⁴⁰. Das Evangelium Jesu, bemühte sich Koch am Beispiel des religiösen Kultes zu demonstrieren, war etwa noch rein von allem Mysterienzauber, es [kannte] keine ›Sakramente‹ im katholischen Sinne, keine magische[n], unter gewissen juristischen Voraussetzungen unfehlbar wirkende[n] Applikationen. Beim Urchristentum kann man streiten. Jedenfalls trat von der damaligen, an orientalischer Mysterienweisheit be-

36 1892 außerordentlicher Professor für Systematische Theologie in Bonn, 1894 in Heidelberg, 1915 Professor für Kultur-, Geschichts-, Gesellschafts- und Religionsphilosophie und christliche Religionsgeschichte in Berlin; vgl. zu ihm Friedrich Wilhelm GRAF, Ernst Troeltsch (1865–1923), in: *Klassiker der Theologie*, Bd. 2: Von Richard Simon bis Karl Rahner, hg. v. DEMS., München 2005, 171–189.

37 Vgl. Ernst Troeltschs »Historismus«, hg. v. Friedrich Wilhelm GRAF (Troeltsch-Studien 11), Gütersloh 2000.

38 KOCH, Cyprian (wie Anm. 29), IV.

39 DERS., Dogma und Geschichte im Antimodernisteneid, in: *Das Neue Jahrhundert* 3, 1911, 361–366, hier 362.

40 DERS., Rez. zu Albert EHRHARD, Urchristentum und Katholizismus. 3 Vorträge, Luzern 1926, in: *ThLZ* 51, 1926, 606–609, hier 609. Kochs Position erhellt auch aus folgendem Zitat: *Wenn Jesus Christus die katholische Kirche, ihre Hierarchie in den Grundzügen, ihr Opfer und ihre Sakramente ›gestiftet‹ und ›eingesetzt‹ hat, so muß sie und müssen sie sofort auch geschichtlich in Erscheinung getreten sein. Christus hat nicht etwa nur die Anregung zu diesen Einrichtungen gegeben, nur Gedanken ausgestreut, aus denen diese dann hervorgewachsen wären, sondern er hat sie wirklich geschaffen und ins Leben gerufen. Petrus war – nicht dem Worte, aber der Sache nach – wirklich der erste ›Papst‹, er wußte, daß er es sei, und wurde als solcher anerkannt. Die Apostel und die von ihnen ›geweihten‹ ἐπίσκοποι (πρεσβύτεροι) waren ›Bischöfe‹ im heutigen Sinne, wirkliche ›Priester‹, die beim Abendmahl Brot und Wein ›konsekrierten‹, und das Abendmahl wurde als wirkliche ›Opferfeier‹ begangen. Das und nichts anderes ist der Sinn des katholischen Dogmas. Ebd., 607.*

rauschten, in Sakramenten schwelgenden und nach Sakramenten lechzenden griechisch-römischen Kulturwelt die Versuchung frühzeitig an das Christentum heran. Die Versuchung war, so Koch weiter, umso gefährlicher, als ihr gewisse spätjüdische Stimmungen, die das Christentum als erbliche Belastung mitbrachte, entgegenkamen. Die Einfallstore waren naturgemäß Taufe und Abendmahl, und dass diese Tore nicht lange ganz verschlossen blieben, zeigt schon die paulinische Tauf- und Abendmahlsmystik. Freilich ist noch ein weiter Weg bis zur [katholischen, G. K.] Gedankenwelt eines Dionysius Areopagita!⁴¹

Der Katholizismus konnte in religionsgeschichtlicher Betrachtung als eine ungemein komplizierte, über einen langen Zeitraum gewachsene Synthese unterschiedlicher, zunächst unvereinbar erscheinender kulturell-religiöser Bestände aufgefasst werden. Er war eine geschichtliche Hybridbildung, eine *complexio oppositorum*. Der Synkretismus-Begriff ist die fachterminologische Chiffre für diese Einsicht⁴². Katholizismus – das sei, so Koch, die *letzte und bedeutendste der synkretistischen Mysterienreligionen, die der Umarmung des Orients* [hier: des Judentums] *mit Hellas* [dem Griechentum, G. K.] *entsprangen*⁴³. Was also das »Wesen des Katholizismus« ausmachte, war – in Hefeles Bild gesprochen – nicht so sehr der (christliche) Kern als vielmehr die Hülle, die sich historisch daran angelagert hatte. Zum Zuge war *nicht das Evangelium Jesu* [gekommen], *nicht das Christentum Christi, nicht die Religion des Geistes und der Kraft, nicht der geistige Gottesdienst, nicht die Freiheit der Kinder Gottes, sondern die Kirche, wie sie bis dahin geworden war, eine Mischung von Evangelium und Philosophie, Kirche und Welt, Christentum und Paganismus, Monotheismus und Polytheismus, eine Religion des Buchstabens und menschlicher Schwäche, ein sinnlich-materieller Kult, Autorität und Hierarchie*⁴⁴, kurz, und nochmals Koch: ein immer bunter werdende[s] Gemisch von *Christentum, Unchristentum und Antichristentum*⁴⁵.

Man rechnet mich zu den Modernisten und mag es tun, fügte Koch sich schließlich in das Schicksal, das ihm beschieden zu sein schien. *Aber mein »Modernismus« besteht einfach darin, daß ich die voraussetzungslose historisch-kritische Methode auch auf die kirchen- und dogmengeschichtliche Forschung anwende, für eine Reglementierung des wissenschaftlichen Denkens und des religiösen Lebens durch römische Priester und mittelalterliche Gesetze keinen Bedarf habe, und das Zerrbild, wozu der Ultramontanismus die Religion gemacht hat, von Herzen verabscheue*⁴⁶. Sein »Cyprian«-Buch und andere seiner Schriften gelangten zwar niemals auf den »Index der verbotenen Bücher«. Ein in

41 KOCH, Dogma und Geschichte (wie Anm. 39), 362.

42 Entscheidende Vorarbeit für die Vorstellung, der sich Koch damit anschloss, hatte der evangelische Kirchenhistoriker Adolf von Harnack geleistet; vgl. die Einschätzung von Paul TSCHACKERT, Art. Synkretismus, in: RE³ 19, 1907, 239–243, hier 242f.: *Neuerdings ist der Synkretismus von akuter Wichtigkeit geworden, indem durch die religionsgeschichtliche Richtung in der Theologie[.] (Gunkel) das Christentum schon in seinen Anfängen als eine synkretistische Erscheinung beurteilt wird, während Ad[olf] Harnack erst das alte katholische Christentum etwa um 250 n. Chr. als eine synkretistische Religion aufgefaßt hat*. Tschackert führt als Referenzwerke für die Position Harnacks dessen 1902 in Leipzig erschienenes Werk »Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhundert« an.

43 Hugo KOCH, Der Antimodernisteneid, in: Der Tag, Ausgabe A, Nr. 85 vom 9. April 1911; Nr. 86 vom 11. April 1911, hier Nr. 85 vom 9. April 1911; vgl. auch DERS., Dogma und Geschichte (wie Anm. 39), 361f.

44 DERS., Konstantin der Große und das Christentum. Ein Vortrag, München 1913, 34.

45 DERS., Kaiser Konstantin und das Mailänder Edikt, in: Münchener Neueste Nachrichten, Nr. 273 vom 31. Mai 1913.

46 DERS., Koch (wie Anm. 16), 210.

Rom gegen ihn angestregtes Zensurverfahren blieb ohne Ergebnis. Überhaupt wurde Koch kirchlicherseits weder suspendiert noch interdiziert oder exkommuniziert. Unmittelbar nach der Veröffentlichung seines »Cyprian« hatte er jedoch bei der preußischen Regierung um Beurlaubung nachgesucht. Ihrem Rückhalt hatte er es zu verdanken, dass er schließlich im Jahre 1912 unter Belassung von Rang und Gehalt emeritiert wurde. Auf dem Zenit seiner wissenschaftlichen Schaffenskraft war Koch somit eine gesicherte Existenz als Privatgelehrter ermöglicht worden – wenn auch um den Preis seiner Braunsberger Doktion. In München, wo er sich in demselben Jahr standesamtlich verehelicht hatte, hoffte er, die neu gewonnene Freiheit genießen zu können.

IV.

*Katholizismus ist Synkretismus – das ist die fundamentale Erkenntnis, welche die dogmen- und religionsgeschichtliche Forschung der drei letzten Jahrzehnte uns vermittelt hat*⁴⁷. Auch der Religionshistoriker Friedrich Heiler (1892–1967)⁴⁸, der dies im Jahre 1920 schrieb, war überzeugt, mit der Synkretismusthese den Schlüssel zu einer angemessenen Deutung des Katholizismus in den Händen zu halten. Heiler hatte seit 1911 in München studiert. Hier war Joseph Schnitzer (1859–1939)⁴⁹ für ihn ein wichtiger akademischer Lehrer geworden, der schon damals neben Hugo Koch als der zweite deutsche »Modernist« gehandelt wurde⁵⁰. Im Wintersemester 1914/15 hörte er Schnitzer über das Thema sprechen: *Der religiöse Synkretismus der hellenistischen Zeit und die Entstehung des Christentums*⁵¹. Auch Koch selbst besuchte, wie Mitschriften belegen, diese und andere universitäre Lehrveranstaltungen Schnitzers, seines Freundes und Trauzeugen. Der Einfluss, den Koch und Schnitzer auf den jungen Friedrich Heiler ausübten, darf also, was hier nur angedeutet werden kann, nicht unterschätzt werden. Von ihnen dürfte er jedenfalls die These vom katholischen Synkretismus übernommen haben, ohne die seine späteren Schriften

47 Friedrich HEILER, Das Wesen des Katholizismus. Sechs Vorträge, gehalten im Herbst 1919 in Schweden, München 1920, 9.

48 1920 außerordentlicher, 1922–1960 ordentlicher Professor für Vergleichende Religionsgeschichte und -philosophie in Marburg, seit 1962 Lehrauftrag in München; vgl. zu ihm Hans HARTOG, Evangelische Katholizität. Weg und Vision Friedrich Heilers, Mainz ²1996. – Annette KLEMENT, Versöhnung des Verschiedenen. Friedrich Heilers Ringen um die eine Kirche im Spiegel seiner Korrespondenz mit katholischen Theologen (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 4), Frankfurt a.M. u.a. 1997.

49 1892 Dozent, 1893 außerordentlicher Professor für Kirchenrecht und Kirchengeschichte am Lyzeum in Dillingen, 1902 ordentlicher Professor für Dogmengeschichte, Symbolik und Pädagogik in München, 1913 als Honorarprofessor von der Katholisch-Theologischen in die Philosophische Fakultät versetzt; zu Schnitzer vgl. Norbert TRIPPEN, Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland, Freiburg i.Br. u.a. 1977.

50 Vgl. exemplarisch Sebastian MERKLE, Vergangenheit und Gegenwart der katholisch-theologischen Fakultäten, in: Akademische Rundschau 1, 1912/13, 16–25; 74–87, hier 82. – J. NEYSES, Turnier mit dem Modernismus. Kritische Parade der Vorstöße Prof. Schnitzers in seiner Rede zu Bernkastel-Kues. Diskussion mit Prof. Bares und in seiner Schrift »Katholizismus und Modernismus«, Trier 1913, 7.

51 Vgl. die Vorlesungsmitschrift von der Hand Hugo Kochs, in: Bayerische Staatsbibliothek Kochiana 186. – Otto WEISS, Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte, Regensburg 1995, 505.

über das »Wesen des Katholizismus« nicht denkbar gewesen wären⁵². Im Jahre 1919 trat Heiler vom katholischen zum evangelischen Bekenntnis über. Im vorliegenden Kontext erscheint es daher besonders reizvoll, am Beispiel Kochs und Heilers, die beide von der katholischen »Innenperspektive« in eine »Außenperspektive« überwechselten, zwei unterschiedliche »Fremddeutungen« des »Wesens des Katholizismus« aus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg vergleichend in den Blick zu nehmen. Bestand ein Zusammenhang zwischen der individuellen Interessenlage der beiden Forscher und dem Deutungsrahmen, in den sie ein und denselben historischen Befund – Katholizismus ist Synkretismus – jeweils einspannten? Auf diese Weise kommen eine spezifisch politische Katholizismusinterpretation Kochs auf der einen Seite und eine spezifisch religiöse Variante Heilers auf der anderen in den Blick.

Was zunächst Koch betrifft, so erwies sich der Schnitt, mit dem er seine katholische Nabelschnur durchtrennt hatte, als irreversibel. Der Tod Papst Pius' X., die Wahl Benedikts XV. (1914–1922)⁵³ und der Kriegsausbruch im Jahre 1914 vermochten zwar das vorläufige Ende der katholischen »Modernismuskrise« herbeizuführen, nicht aber eine Wiederannäherung des »Modernisten« Hugo Koch an den Katholizismus. Schon in den Wirren der ersten Nachkriegszeit bezog er Orientierung nicht mehr aus einem religiösen, geschweige denn dem katholischen Muster der Welt- und Lebensdeutung. Überraschend früh und überraschend gründlich verfiel er der Rhetorik von alternativen Sinn-spezialisten – den Ideologen der politischen Rechten. Verschiedene Zeitungsbeiträge in der antisemitischen »Süddeutschen Zeitung« (1918/19), der »Großdeutschen Zeitung« (1924), im »Völkischen Kurier« (1925) und seit 1929 im »Völkischen Beobachter« dokumentieren eindrücklich, wie rasch die politische Radikalisierung Kochs vorstatten ging⁵⁴. Schon 1925 konnte er sich rühmen, *vielen, sehr vielen Versammlungen Hitlers angewohnt*⁵⁵ zu haben. Man hat behauptet, dass die »Setzung neuer Werte« durch den Nationalsozialismus für viele Kulturwissenschaftler ein »Ende des lebensweltlichen und wissenschaftlichen Relativismus«⁵⁶ bedeutet habe, der zum Signum der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg geworden war. Koch kann für diese Hypothese als das beste Beispiel dienen. Ihm gelang es in der Tat, die theologisch funktionslos gewordene »[Geschichts-] Wissenschaft im Ganzen [...] wieder als sinnhaft«⁵⁷ zu erleben, indem er seine Fachkompetenz in den Dienst der neuen, nationalsozialistischen Weltanschauung stellte. Vorbehaltlos diente er sich dem »Chefideologen« der »Bewegung«, Alfred Rosenberg (1893–1946)⁵⁸, als Katholizismus-Experte an. So entstand Kochs in drei Auflagen erschienenes

52 Vgl. Friedrich HEILER, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*. Völlige Neubearbeitung der schwedischen Vorträge über »Das Wesen des Katholizismus«, München 1923. – DERS., *Wesen des Katholizismus* (wie Anm. 47); vgl. auch WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 51), 505.

53 Giacomo della Chiesa (1854–1922), 1907 Erzbischof von Bologna, 1914 Kardinal und Papst; vgl. zu ihm Georg SCHWAIGER, *Papsttum und Päpste im 20. Jahrhundert*. Von Leo XIII. zu Johannes Paul II., München 1999, 161–192.

54 Sämtliche publizistischen Artikel sind in der Bibliographie Hugo Kochs nachgewiesen; vgl. KLAPCZYNSKI, Koch (wie Anm. 8), 203–237.

55 RICHFRIED LICHGER [= Hugo Koch], *Das »Denkschema« des Herrn Dr. Gerlich. »Chiliasmus« und völkische Bewegung*, in: *Völkischer Kurier*, Nr. 27 vom 29. Januar 1925; Nr. 29 vom 31. Januar 1925; Nr. 32 vom 3. Februar 1925, hier Nr. 32 vom 3. Februar 1925.

56 Otto Gerhard OEXLE, *Meineckes Historismus. Über Kontext und Folgen einer Definition*, in: DERS., *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus (Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft 116)*, Göttingen 1996, 95–136, hier 113.

57 Ebd.

58 1923 Hauptschriftleiter des »Völkischen Beobachter«, seit 1930 Herausgeber der »Nationalsozialistischen Monatshefte«, seit 1933 Leiter des Außenpolitischen Amtes der NSDAP (»Amt Ro-

Auftragswerk »Rosenberg und die Bibel« als eine gezielte Erwiderung auf die katholischen Angriffe, die im Jahre 1934 auf den »Mythus des XX. Jahrhunderts« verübt worden waren⁵⁹. Auch bei den Planungen für ein nationalsozialistisches Kompendium des Katholizismus konnte Rosenberg auf Koch als einen bewährten Mitarbeiter zurückgreifen. 1940, im Sterbejahr Hugo Kochs, erschien der erste (und letzte) Band des »Handbuchs der Romfrage«⁶⁰.

Ein glühender Nationalsozialist der ersten Stunde, ein Kämpfer an vorderster ideologischer Front – auch das war also Hugo Koch. Scheinbar problemlos arrangierte er sich mit den Grundannahmen einer nationalsozialistischen Historiographie. Auf diese Art Geschichte zu schreiben bedeutete, endlich wieder über deutungsstarke Kriterien historischer Sinnbildung zu verfügen, die nicht religiös kontaminiert waren. Mit ihnen ließ sich Geschichte – auch die Geschichte des Katholizismus – gegenwartsrelevant re-interpretieren, ohne auf einen Transzendenzbezug rekurreren zu müssen. Die Einleitung des eben genannten Rosenberg'schen »Handbuchs der Romfrage« führte genau zu diesem Punkt programmatisch aus: *Eine rassenkundlich-religionsgeschichtliche Betrachtungsweise kann an der auch dem katholisch Erzogenen selten bewußten oder noch seltener bekannten Tatsache nicht vorübergehen, daß gerade die zentralen Glaubensvorstellungen und dogmatischen Verkündigungen der Kirche einer bemerkenswerten Wandelbarkeit unterworfen waren und zum mindesten eine lange, von vielen Menschlichkeiten bestimmte Entwicklungsgeschichte religionspsychologischer und rassenseelischer Art hinter sich haben. Völkische Religionswissenschaft müsse daher, so das »Handbuch« weiter, den Lebensbereich der christlichen Kirche und ihr theologisches Selbstverständnis einer religionsgeschichtlichen und religionsphilosophischen Betrachtung und Einordnung unterziehen [...]; sie vermag dann auch die rassischen Untergründe des jüdisch-christlichen Weltbildes aufzudecken, aus Bibel und Tradition zu belegen und an der Entwicklung des kirchlichen Dogmas [...] zu erläutern*⁶¹.

Man wird annehmen dürfen, dass Koch mit dieser Ausrichtung des »Handbuchs« und zumal mit seinem antirömischen Affekt voll und ganz übereinstimmte. Unter den Bedingungen der neuen Ideologie kam nun alles darauf an, nicht etwa das religiöse, sondern das (rassen-)politische Profil des Katholizismus zu eruieren und es aus seiner eigenen Geschichte heraus zu belegen. Die Antwort auf die Frage, ob und warum Paulus in Korinth Pontifikalämter gehalten habe oder nicht, interessierte Koch nicht mehr. Sie

senberg«), seit 1934 Beauftragter des Führers für die Überwachung der gesamten geistigen und weltanschaulichen Schulung und Erziehung der NSDAP, 1941–1945 Reichsminister für die besetzten Ostgebiete, 1946 zum Tode verurteilt; vgl. zu ihm Ernst PIPER, Alfred Rosenberg. Hitlers Chefideologe, München 2005.

59 Vgl. Hugo KOCH, Rosenberg und die Bibel. Zum Streit um den »Mythus des 20. Jahrhunderts«, Leipzig 1935, ²⁻³1936. – Alfred ROSENBERG, Der Mythus des 20. Jahrhunderts. Eine Wertung der seelisch-geistigen Gestaltenkämpfe unserer Zeit, München 1930. – Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Münster, Amtliche Beilage), Münster 1934. – Der Apostel Paulus und das Urchristentum. Nachtrag zu den Studien zum Mythus des XX. Jahrhunderts (Kirchlicher Anzeiger für die Erzdiözese Münster, Amtliche Beilage), Münster 1934; vgl. zum Ganzen Raimund BAUMGÄRTNER, Weltanschauungskampf im Dritten Reich. Die Auseinandersetzung der Kirchen mit Alfred Rosenberg (VKZG.B 22), Mainz 1977, 154–168.

60 Vgl. Handbuch der Romfrage, Bd. 1, hg. v. Alfred ROSENBERG, München 1940; vgl. dazu Wolfgang DIERKER, Himmlers Glaubenskrieger. Der Sicherheitsdienst der SS und seine Religionspolitik 1933–1941 (VKZG.B 92), Paderborn u.a. 2002, 225.

61 Matthes ZIEGLER, Die Aufgaben des Handbuchs, in: Handbuch der Romfrage (wie Anm. 60), VIII–X, hier IXf.

setzte ja faktisch das »Wesen des Katholizismus« als etwas voraus, das primär ein religiöses Interesse verdiente.

Für die Menschheit, urteilte Koch demgegenüber in seiner Spätphase, wäre es in jedem Falle besser gewesen, *wenn der Pharisäer Saulus in Tarsus geblieben wäre und dort seine Zelte verfertigt und die jüdische Jugend unterrichtet hätte*⁶². Was hatte Gutes dabei herauskommen können, als er in der Hafenstadt Korinth auf *ein Rassegemisch* [stieß] *wie etwa im heutigen Marseille*⁶³? *Im paulinisch-dogmatischen Christentum*, folgerte Koch, *habe sich Jüdisches und Unevangelisches wie eine »ewige Krankheit« in die kirchliche Gegenwart fortvererbt*⁶⁴. Symptome dieser »Krankheit« machten sich – spätestens seit dem Sieg des Ultramontanismus und Jesuitismus auf dem I. Vatikanischen Konzil⁶⁵ – auch und gerade in der katholischen Kirche bemerkbar. Denn es sei *jüdischer Geist, aus dem heraus der Jesuitismus geboren wurde und aus dem er fort und fort seine Kraft bezog*⁶⁶. Jesuitismus sei gewissermaßen *der aus dem Orient stammende Grundkern der Kirche*⁶⁷. *Wie aber nach Schopenhauer die Natur mit dem Juden, so [sei] die römische Kirche mit dem [Jesuitismus] in eine Sackgasse geraten, aus der sie kaum mehr einen Ausweg finden könne*⁶⁸. Noch die Politik des jüngst verstorbenen Papstes Pius' XI. (1922–1939)⁶⁹ verrate, so Koch, den jesuitischen Einfluss, dem dieser die Tiara verdanke: *Seine Stellungnahme zu dem die Religion als solche bekämpfenden und zerstörenden Bolschewismus einerseits und zu dem die Religion selbst beschützenden und nur den Mißbrauch der Religion zu politischen Zwecken abwehrenden Nationalsozialismus andererseits, seine Politik im spanischen Bürgerkrieg, in der österreichischen und sudeten-deutschen Frage könne allein aus den Zielen einseitiger römisch-kirchlicher Machtpolitik erklärt werden, deren höchstes nun einmal hieß: Mag die Religion zum Teufel gehen, wenn nur der römisch-kirchliche Machtbereich zunimmt*⁷⁰. Der Jesuitismus verstand es laut Koch meisterhaft, die katholische *complexio oppositorum*, die Fähigkeit des Katholizismus zur Vereinbarung von Gegensätzen, zum diplomatischen »sowohl als auch« und »je nach dem«, zum gleichzeitigen »ja und nein«, für seine eigenen machtpolitischen Zwecke auszunützen. Nirgends trete der *römische Universalismus* so ungeschminkt zutage wie hier. Auf diesem Wege sei es der *romkirchliche[n] Politik* noch stets gelungen, *den Kräften der Wirklichkeit Rechnung*⁷¹ zu tragen. Synkretismus war, so gesehen, nicht nur das historische, sondern vor allem auch das politische *Wesen des romkirchlichen Systems*⁷².

62 KOCH, Rosenberg (wie Anm. 59), 70.

63 Ebd., 85.

64 Ebd., 89.

65 Vgl. dazu schon KOCH, Katholizismus (wie Anm. 26), 10f.

66 RATHER [= Hugo KOCH], Juden und Jesuiten, in: Großdeutsche Zeitung, Unterhaltungsbeilage, Nr. 17 vom 26. März 1924; Nr. 18 vom 2. April 1924, hier Nr. 17 vom 26. März 1924.

67 [Hugo KOCH], Art. Jesuitismus, in: Handbuch der Romfrage (wie Anm. 59), 674–678, hier 678. Die Artikel im »Handbuch der Romfrage« sind nicht namentlich gezeichnet. Die Autorschaft Kochs kann für die hier verwendeten Artikel jedoch mit einiger Sicherheit behauptet werden.

68 Ebd.

69 Achille Ratti (1857–1939), 1918 Apostolischer Visitator, 1919 Apostolischer Nuntius in Polen, 1919 Titularerzbischof von Lepanto, 1921 Erzbischof von Mailand und Kardinal, 1922 Papst; vgl. zu ihm Yves CHIRON, Pie XI (1857–1939), Paris 2004.

70 KOCH, Jesuitismus (wie Anm. 67), 675; vgl. zu diesem Motiv auch KOCH, Katholizismus (wie Anm. 26), passim.

71 [Hugo KOCH], Art. Complexio oppositorum, in: Handbuch der Romfrage (wie Anm. 60), 287f.

72 Ebd.

Wenn es aber daran gehen sollte, *den unheilvollen Einfluß des Judentums aus dem Völkerleben auszuschalten*, dann konnte auch *der Weg, auf dem es in religiöser Vertarnung und damit unter dogmatischem Schutze eingedrungen ist, nicht unangefochten bleiben*⁷³. Geradezu prophetisch nahm sich in Kochs Ohren die Stimme solcher Katholiken aus, die früher als viele andere die zunehmende »Verjesuitung« ihrer Religion geißelt hatten: *Ich glaubte der katholischen Kirche zu dienen*, durfte so Bischof Hefele auch in Rosenbergs »Handbuch der Romfrage« seufzen, *und diente dem Zerrbild, das der Romanismus und Jesuitismus daraus gemacht haben [...]*⁷⁴.

Auch Friedrich Heiler war mit diesen Worten des Rottenburger Oberhirten vertraut. Auch er lehnte die römisch-ultramontan-jesuitische Verengung des Katholizismus schroff ab⁷⁵. Die Folgerungen, die er daraus ableitete, waren aber weder die, die Hefele, noch die, die Koch daraus gezogen hatte. Heiler hielt an einer historischen Betrachtungsweise des Katholizismus fest, ohne aber die Geschichte als solche gegen ihn zu wenden. *Die gläubigen Katholiken zittern vor dieser geschichtlichen Erkenntnis*, bemerkte Heiler in Bezug auf die Synkretismusthese, *weil sie durch sie ihre Überzeugung von der Göttlichkeit, Übernatürlichkeit und Unfehlbarkeit ihrer Kirche im Herzen getroffen glauben*. Doch es führe kein Weg an dem Eingeständnis vorbei: *Dieses Kirchensystem ist nicht vom historischen Jesus gestiftet, nein, es ist allmählich geworden wie andere große Erscheinungen; es stammt nicht vom Himmel, sondern von der Erde. Es bedurfte einer jahrhundertlangen Entwicklung, bis jenes widerspruchsvolle und doch so einheitlich erscheinende Kirchengebilde vollendet war, das uns heute im Katholizismus entgegentritt, bis aus dem Evangelium Jesu und dem apostolischen Jesus das katholische Kirchentum geworden war*⁷⁶. Heiler instrumentalisierte diese Prämisse jedoch nicht, wie Koch, zugunsten einer politischen Ideologie. Seine Deutung stand vielmehr im Zeichen einer bestimmten religiös-theologischen Option. Von Nathan Söderblom (1866–1931)⁷⁷, dem Religionshistoriker, protestantischen Erzbischof von Uppsala und späteren Friedensnobelpreisträger, hatte Heiler gelernt, den Traum einer »evangelischen Katholizität« zu träumen⁷⁸, einer »versöhnten Verschiedenheit« der christlichen Konfessionen. Entsprechend gingen seine Bestrebungen darauf hinaus, das, was historisch über den Katholizismus gesagt werden konnte, in ein ökumenisches Koordinatenkreuz einzuordnen. Wohl glaubte auch Heiler, verschiedene »Hauptbestandteile« und »Wesenselemente« unterscheiden zu können, aus denen sich der katholische Synkretismus geschichtlich zusammengefügt habe. Sein Schluss aber lautete: *Dort [...], wo der Historiker ein kompliziertes Zusammenwirken mannigfaltiger geschichtlicher Kräfte erblickt, einen Synkretismus, da sieht der Gläubige und der Theologe die Entfaltung eines einheitlichen Grundprinzips*⁷⁹. Heiler erblickte in der katholischen Kirche keinen politischen, sondern

73 KOCH, Rosenberg (wie Anm. 59), 89.

74 Zit. nach: KOCH, Jesuitismus (wie Anm. 67), 678.

75 Vgl. HEILER, Katholizismus (wie Anm. 52), 633, 311–316.

76 HEILER, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 47), 9.

77 1901 Professor für Theologische Vorbeurteile und Enzyklopädie in Uppsala, 1912–1914 zusätzlich Professor für Religionsgeschichte in Leipzig, 1914 Erzbischof von Uppsala, 1930 Friedensnobelpreis; vgl. zu ihm *The relevance of theology. Nathan Söderblom and the development of an academic discipline. Proceedings from a conference held in Uppsala, April 14–16 2002*, hg. v. Karl Reinhold BRÄKENHELM (Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala studies in faiths and ideologies 11), Uppsala 2002.

78 Vgl. HEILER, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 47), 92–115. – DERS., *Gesammelte Aufsätze und Vorträge*, Bd. 1: *Evangelische Katholizität*, München 1926.

79 DERS., *Katholizismus* (wie Anm. 52), 623.

einen grandiosen religiösen Universalismus sowohl in zeitlich-räumlicher als auch in geistig-inhaltlicher Ausdehnung, der [i]m Drange, alle religiösen, ja, alle Lebenswerte zu umfassen und fruchtbar zu machen, [...] starke Anleihen bei der außerchristlichen Umwelt gemacht habe⁸⁰. Mit einer ökumenischen Pointe versehen bedeutete diese Einsicht für ihn, dass dem Katholizismus die Aufgabe zu[falle], der ›christlichen Religion die ganze Fülle religiösen Kapitals, vor allem die ›complexio oppositorum‹ [...] und damit die beispiellose Universalität zu erhalten‹. Das evangelische Christentum dagegen habe die Aufgabe, unaufhörlich für die Schlichtheit, Ursprünglichkeit und Einfachheit des Christentums zu kämpfen. Der Katholizismus müsse das Christentum vor Vereinseitigung, der Protestantismus vor Verunreinigung [...] bewahren⁸¹. Heiler fasste diese Dialektik der Konfessionen in ein Bild: *Der Kampf zwischen katholisch und evangelisch ist die diastolisch-systolische Bewegung im Herzen des Christentums*⁸².

Die Wirkungsgeschichte, die den beiden miteinander in diametralem Widerspruch stehenden Katholizismusdeutungen Kochs und Heilers widerfuhr, kann nur in gebotener Kürze angesprochen werden. Hugo Koch befand sich mitten in den Arbeiten für den zweiten, nie erschienenen Band des »Handbuchs der Romfrage«, als er im Juli 1940 verstarb. Zu einem Nachruf auf ihn konnten sich lediglich Rosenbergs »Nationalsozialistische Monatshefte« entschließen⁸³. Seinem zwar von theologischen Avancen befreiten, weltanschaulich aber alles andere als neutralen Ansatz, demzufolge sich in der katholischen Kirche nichts weiter manifestierte, als jüdisch-jesuitisches Machtkalkül, das mit allen Mitteln zu bekämpfen sei, gehörte – zumal nach dem Ende des »Dritten Reiches« – nicht die Zukunft. Bald geriet Koch in Vergessenheit. Besser erging es demgegenüber Friedrich Heiler, der die Frage nach dem »Wesen des Katholizismus« als eine solche verstanden hatte, die sowohl über eine historische als auch über eine (ökumenisch-)theologische Seite verfügte. Im katholischen Lager stießen seine Einlassungen freilich, wie kaum anders zu erwarten, zunächst auf energischen Widerstand. Von Romano Guardini (1885–1968)⁸⁴ etwa wurde Heiler als ein typischer Vertreter des »Historismus« wahrgenommen, für den, wie er bemängelte, die *katholische Religion* [...] *keine innere, sondern nur eine äußere Einheit* [sei], *zusammengehalten durch eine gewisse geschichtliche Beharrungskraft*⁸⁵. Heilers ökumenisches Grundanliegen verhalte indes weitgehend resonanzlos. Dem Tübinger Dogmatiker Karl Adam (1876–1966)⁸⁶, einem früheren Lehrer Heilers⁸⁷, lag es eigenem Bekunden zufolge fern, dem Religions-

80 Ebd., 600.

81 Ebd., 643f.

82 Ebd., 644.

83 [Joseph ROTH], Professor Dr. Hugo Koch †, in: Nationalsozialistische Monatshefte 11, 1940, 635f.

84 1923–1939 Professor für Religionsphilosophie und katholische Weltanschauung in Berlin, 1945 Professor für Religionsphilosophie und christliche Weltanschauung in Tübingen, 1948–1963 in München; vgl. zu ihm Hanna-Barbara GERL-FALKOVITZ, Romano Guardini. Konturen des Lebens und Spuren des Denkens, Kevelaer 2005.

85 Romano GUARDINI, Universalität und Synkretismus, in: Jahrbuch der deutschen Katholiken 1920/21, 150–151, hier 151. Guardini bezieht sich hier auf HEILER, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 47); vgl. Alfons KNOLL, Glaube und Kultur bei Romano Guardini, Paderborn u.a. 1994, 126f.

86 1908 Privatdozent, 1915 außerordentlicher Professor für Moraltheologie in München, 1917 in Straßburg, 1919–1949 ordentlicher Professor für Dogmatik und Dogmengeschichte in Tübingen; vgl. zu ihm Hans KREIDLER, Eine Theologie des Lebens. Grundzüge im theologischen Denken Karl Adams (Tübinger Theologische Studien 29), Tübingen 1988.

87 Vgl. KLEMENT, Versöhnung (wie Anm. 48), 85–108; 187–197. – Robert Anthony KRIEG, Karl Adam. Catholicism in German culture, Notre Dame/Ind. u.a. 1992.

historiker die Freude zu vergällen, das innere Wachstum des Katholizismus an den Jahresringen abzulesen, die er ansetzt, und all jene Bestandteile namhaft zu machen, die sich seine Lebenskraft aus fremdem Boden aneignete. Aber, wandte auch er ein, wir [Katholiken] lehnen es ab, in diesen aufgezählten Elementen die Wesensform des Katholizismus zu erblicken. Nur der lebendig gläubige Katholik sei, so Adam, imstande, eine wissenschaftliche Wesensforschung des Katholizismus⁸⁸ durchzuführen. Unmerklich verschob sich in den Äußerungen Guardinis und Adams der Problemhorizont. Ihr Einwand gegen Friedrich Heiler richtete sich nicht mehr gegen eine historisch-kritische Betrachtungsweise des Katholizismus, letzten Endes auch nicht gegen die These vom religiösen Synkretismus selbst. Ihnen ging es lediglich um die theologische Deutung, die einer solchen historischen Erkenntnis aus katholischer Sicht gerecht werden konnte. Unisono verglichen sie den Katholizismus mit einem Samenkorn, das durch die Geschichte hindurch zur Pflanze bzw. zum Baum ausgereift sei⁸⁹. Bewusst oder unbewusst rekurrten sie mit dieser organischen Bildsprache, deren sich schon die »alten Tübinger« und der junge Koch befeißigt hatten, um Theologie und Geschichte im »Wesen des Katholizismus« in Einklang zu bringen, auf eine Denktradition, die im kirchlichen Antimodernismus schon endgültig gescheitert zu sein schien. Lässt sich auch eine gewisse Stagnation in der theologischen Begriffsbildung nicht verkennen, so ist gleichwohl also ein Fortschritt festzustellen, der kaum hoch genug veranschlagt werden kann: Die verheerenden Folgen, die die Maßnahmen Pius' X. gegen den »Modernismus« vor allem im Grenzgebiet von historischer und dogmatischer Denkform gezeitigt, und die einst Hugo Koch aus der Bahn geworfen hatten, waren offenkundig ausgestanden. Auch wenn das problematische Verhältnis von Theologie und Geschichte, von Urchristentum und Katholizismus damit keineswegs schon bewältigt war (und es bis auf den heutigen Tag noch nicht ist!), so taugte der historische Entwicklungsgedanke nun immerhin wieder als theologisches Argument.

88 Karl ADAM, Das Wesen des Katholizismus, Augsburg 1924, 2f. Adam reagierte mit dieser Schrift in erster Linie auf HEILER, Katholizismus (wie Anm. 52).

89 Für Guardini war es bezeichnend, daß Christus, als er vom Wachstum des Reiches Gottes sprach, das Bild vom Samenkorn wählte. Gleich die Form der entwickelten Pflanze der des Samens? Sie ist von dieser grundverschieden, und doch liegt das nämliche Wesen vor. [...] Und ferner: Kann man im Bestand der Pflanze die Elemente ihrer Umgebung aufzeigen? Gewiß; und doch ist die Pflanze kein Gemisch aus ihnen, sondern eine eigentätige Einheit, denn sie ist lebendig. Das Leben ergreift die Stoffe, macht sie seinen eigenen Bau- und Wirkungsgesetzen dienstbar, und, geschweige daß seine Individualität bei solcher Aufnahme verloren ginge, kommt sie vielmehr erst darin zu voller Entfaltung. Das Gleichnis ist klassisch und sagt für die Kirche alles. GUARDINI, Universalität (wie Anm. 85), 152f. Guardini nahm die Synkretismusthese in der von Heiler vorgetragenen Form zum Anlass einer philosophischen Reflexion. 1925 erschien in Mainz seine berühmt gewordene Studie »Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten«. Karl Adam meinte in seiner Heiler-Replik, katholische Christen könnten durchaus zugeben, ohne zu erröten, ja wir bestätigen mit Stolz: der Katholizismus ist nicht schlechtweg und in jeder Hinsicht mit dem Urchristentum oder gar mit der Botschaft Christi zu identifizieren, so wenig wie der ausgereifte Eichenbaum mit der kleinen Eichel. [...] Die Botschaft Christ, führte Adam das Bild weiter aus, wäre kein lebendiges Samenkorn, wenn es ewig das kleine Samenkorn vom Jahr 33 bliebe und nicht Wurzeln schlänge und nicht fremde Stoffe assimilierte, und wenn es mit Hilfe dieser fremden Stoffe nicht zum Baume ausreife, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. ADAM, Wesen des Katholizismus (wie Anm. 88), 1f. Seine Schrift »Das Wesen des Katholizismus« aus dem Jahre 1924, mit der Adam auf Heiler reagierte, wurde zu einem bis heute gelesenen theologischen Klassiker.

Auch wenn Heiler zu den weitgehend vergessenen Ökumenikern des 20. Jahrhunderts zählt, so gingen von ihm doch Anstöße aus, die erst aus heutiger Sicht angemessen gewürdigt werden können. Denn es war wiederum seine Anregung, auf die hin der Berliner Bischof Nicolaus Bares (1871–1935)⁹⁰ zu einer Zeit, als dies keineswegs üblich war, über Pfingsten 1934 zu einem ökumenischen Austausch in die Räumlichkeiten seines Priesterseminars einlud. Es sei dahingestellt, ob die so genannten »Hermsdorfer Gespräche« wirklich, wie Heilers Biograph annimmt, die »ersten bischöflich genehmigten, ja geförderten theologischen Gespräche[s] seit der Reformation«⁹¹ waren. In jedem Falle debattierten hier prominente Vertreter von katholischer und evangelischer Seite – unter den Diskutanten der Initiator Friedrich Heiler und sein einstiger Kritiker Romano Guardini – sowie einige anglikanische Beobachter vier Tage lang den Gnadentraktat, jenes theologische Lehrstück also, an dem die Kirchenspaltung des 16. Jahrhunderts häufig festgemacht wurde⁹². Die Gespräche blieben ohne sichtbares schriftliches Ergebnis. Dennoch resümierte Heiler später: *Dieses Gespräch, an dem römische Katholiken, deutsche und schwedische Lutheraner und Anglikaner teilnahmen, löste eine Kettenreaktion aus; es entstanden immer mehr Una-Sancta-Kreise, zuerst in Deutschland, dann auch in anderen Ländern, und schließlich wurde der ökumenische Dialog zu einem zentralen Anliegen der Päpste und des II. Vatikanischen Konzils*⁹³. Ohne Übertreibung können die »Hermsdorfer Gespräche« als ein erster Schritt auf jenem Weg betrachtet werden, auf dem die Unterzeichnung der »Gemeinsamen Erklärung zur Rechtfertigungslehre« am 31. Oktober 1999 in Augsburg durch Katholiken und Lutheraner eine weitere, bedeutendere Etappe war⁹⁴.

V.

Die Biographie Hugo Kochs steht, ausgespannt zwischen dem Erbe der »alten Tübinger«, den Stürmen der Modernismuskrise und den Vorgaben der nazistischen Ideologie, eher für die Ab- und Umwege, die der historische Diskurs über das »Wesen des Katholizismus«, wie eingangs schon bemerkt wurde, einschlagen konnte. Sein Beispiel illustriert den massiven Problemdruck, unter dem das theologische Geschichtsdenken und die Praxis theologischer Geschichtsdeutung seit dem I. Vatikanum standen. Verwendete Koch alle Mühen darauf, den seit diesem Konzil vermeintlich kompromittierten Standpunkt der »alten Tübinger« zu rehabilitieren und Theologie und Geschichte in ein har-

90 1909 Professor für neutestamentliche Exegese und Apologetik in Trier, 1918–1929 Regens des dortigen Priesterseminars, 1920 Domkapitular, 1929 Bischof von Hildesheim, 1934 von Berlin; vgl. zu ihm Thomas FLAMMER, »... mit geistig unbedeutenden Personen ist wenig gedient«. Die Bischofswahlen von Nikolaus Bares und Joseph Godehard Machens im Spiegel der neuzugänglichen vatikanischen Akten, in: Die Diözese Hildesheim in Vergangenheit und Gegenwart 72, 2004, 217–257.

91 HARTOG, Katholizität (wie Anm. 48), 67.

92 Der Verfasser hofft, sich in näherer Zukunft mit den »Hermsdorfer Gesprächen« eingehender beschäftigen zu können.

93 Friedrich HEILER, Vom Werden der Ökumene. Zwei Vorlesungen von Friedrich Heiler † (Beihefte zur Ökumenischen Rundschau 6), Stuttgart 1967, 21f.

94 Vgl. Karl LEHMANN, Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation. Eröffnungsreferat bei der Herbstversammlung der Deutschen Bischofskonferenz und Dokumente zur Gemeinsamen Erklärung über die Rechtfertigungslehre. 21. September 1998 (Der Vorsitzende der deutschen Bischofskonferenz 19), Bonn 1998.

monisches, Urchristentum und Katholizismus in ein Kontinuitätsverhältnis zu setzen, so schien der kuriale Antimodernismus die Inkompatibilität von dogmatischer und historisch-kritischer Methode zur Doktrin zu erhöhen. Die These vom Katholizismus als einem religiösen Synkretismus war der wissenschaftliche Ausdruck einer »historistischen« Oppositionshaltung der kirchlichen Orthodoxie gegenüber, zu der Koch nun gelangte. Das Diskontinuitätsverhältnis von Urchristentum und Katholizismus, das er damit statuierte, sollte den geschichtlichen Gegenbeweis zu den »dogmatistischen« Ansprüchen des katholischen Lehramts liefern. Der Topos vom selbstentfremdeten Katholizismus zog sich seit dieser Zeit geradezu leitmotivisch durch die einschlägigen Äußerungen Kochs. Dass er ihn durch den Mund seines Tübinger »Gewährsmanns« Hefele artikulierte, auch als er im Bann der nationalsozialistischen Ideenwelt stand, zeigt, wie stark Koch bis zuletzt unter dem Einfluss jener Wurzeln stand, von denen er sich losgesagt zu haben glaubte. Friedrich Heiler öffnete den Synkretismusgedanken dagegen von neuem für die theologischen Aspekte der Rückfrage nach dem »Wesen des Katholizismus«. Die katholischen Antwortversuche, die er provozierte, sind in den theologischen Neuaufbrüchen im Gefolge des Ersten Weltkrieges zu verorten, die ihrerseits in das unmittelbare Vorfeld des II. Vatikanums eingeordnet werden können. Aus ihnen erhellt, dass die Frage nach der Vermittelbarkeit von Theologie und Geschichte dort nicht stillgelegt werden kann und darf, wo über das »Wesen des Katholizismus« nachgedacht wird. Die Frage nach dem »Wesen des Katholizismus« war und ist nicht nur, aber sie ist immer auch eine historische Frage. Nach »»Geist und Wesen des Katholizismus« [zu fragen], klingt theoretisch und abstrakt«, äußerte jüngst Walter Kasper, ein »Tübinger« unserer Tage. In Wirklichkeit, so der derzeitige Präsident des päpstlichen Rates für die Einheit der Christen, sei dieses Thema aber gerade »heute neu aktuell«⁹⁵. In der Tat: In Anbetracht und im Interesse des ökumenischen Dialogs erscheint es dringend geboten, an diesem Brennpunkt katholisch-konfessioneller Identitätsbildung weiterzudenken. Das Beispiel Hugo Kochs ist dabei lediglich ein theologiegeschichtliches Teilkapitel, eines allerdings, aus dem man seine Lehren ziehen mag.

95 Walter KASPER, »Vom Geist und Wesen des Katholizismus«. Bedeutung, Wirkungsgeschichte und Aktualität von Johann Sebastian Dreys und Johann Adam Möhlers Wesensbestimmung des Katholizismus, in: Beiträge zur Programmatik der Katholischen Tübinger Schule von Joseph Ratzinger, Walter Kasper und Max Seckler. Mit reprographischem Nachdruck der Programmschrift Johann Sebastian Dreys von 1819 über das »Studium der Theologie«, hg. v. Michael KESSLER u. Max SECKLER, Tübingen u.a. 2003, 61–83, hier 61, 73.