



Tobias Kirchhof

Kirche als Einheit

Zur Darstellung des Frühkatholizismus
bei Johann Adam Möhler (1796–1838)
und Ferdinand Christian Baur (1792–1860)



Edition Kirchhof & Franke

ISBN 978-3-933816-69-6 | Abt. Theologie, Bd. 4

Digitale Veröffentlichung.

Der Titelsatz für diese Publikation ist in der Deutschen Nationalbibliographie (<http://dnb.ddb.de>) verzeichnet.

Tobias Kirchhof

Kirche als Einheit

*Zur Darstellung des Frühkatholizismus bei Johann Adam Möhler (1796-1838) und
Ferdinand Christian Baur (1792-1860)*

Edition Kirchhof & Franke, Leipzig und Berlin

Abteilung: Theologie 4

2. Auflage 2021

Alle Rechte vorbehalten – All rights reserved

www.ekf-wissenschaft.de

ISBN 978-3-933816-69-6

Tobias Kirchhof

Kirche als Einheit

Zur Darstellung des Frühkatholizismus bei
Johann Adam Möhler (1796–1838) und
Ferdinand Christian Baur (1792–1860)

Edition Kirchhof & Franke
Leipzig und Berlin 2021

Vorwort zur ersten Auflage

Die vorliegende Untersuchung wurde im Wintersemester 2012/13 von der Theologischen Fakultät der Universität Leipzig als Dissertation angenommen. Ich danke allen, die mich in den vergangenen Jahren unterstützt und ermutigt haben, zuerst Prof. Dr. Klaus Fitschen, der mit mir gemeinsam das Thema gesucht und die Arbeit betreut hat. Mein Dank gilt auch Prof. Dr. Rochus Leonhardt, der das Zweitgutachten für die Arbeit angefertigt hat.

In ganz besonderer Weise danke ich meinen Freundinnen und Freunden aus dem Doktorandenkolloquium, die durch kritischen Rückfragen, lösungsgeleitete Anmerkungen und intensive Diskussionen den Entstehungsprozess der Arbeit aktiv begleitet haben – Beate Bengard, Magdalena und Christoph Herbst, David Käbisch-Lepetit, Claudia Knepper, Robert Mahling (geb. Lätsch), Kathrin Mette, Gregor Reichenbach, Astrid Reglitz, Luise Schramm und Kay Weißflog sowie Erik Lommatzsch.

Für die finanzielle Förderung durch ein Stipendium danke ich dem Evangelischen Studienwerk Villigst. Ihre orthographische und sprachliche Klarheit verdankt die Arbeit meiner Lektorin Elke Holzberger.

Ich danke meinen Eltern und meiner Freundin Daniela Fisinger, die mich immer wieder bestärkt haben sowie meinem Freund und Verlagspartner Jan-Gunnar Franke, der u. a. den Einband gestaltet hat.

Schließlich möchte ich an Prof. Dr. Dr. Nowak (1942–2001) und Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Günther Wartenberg (1943–2007) erinnern. Beiden verdanke ich meine wissenschaftliche Förderung, die in der vorgelegten Dissertation ein Ziel gefunden hat.

Berlin, den 25. Februar 2013

Tobias Kirchhof

Inhaltsverzeichnis

I. Einleitung	12
II. Frühkatholizismus – ein problematischer Begriff	20
III. Johann Adam Möhler als Kirchenhistoriker	82
IV. Ferdinand Christian Baur als Religionshistoriker	168
V. Katholizismus als (nach)apostolische Einheit des Christentums	233
VI. Tradition und Schrift	255
VII. Der Gnostizismus und die christliche Gnosis	297
VIII. Die Differenzierung von Laien und Klerus	343
IX. Frühkatholizismus als römischer Katholizismus	407
X. Die frühkatholische Lehre	438
XI. Der frühkatholische Kultus	489
XII. Die christliche Sitte	522
XIII. Schluss	555
Literaturverzeichnis	567
Personenregister	598

I. Einleitung	12
1. Forschungs- und Quellenlage	16
2. Methode	18
II. Frühkatholizismus – ein problematischer Begriff	20
1. Zur Entwicklung des Begriffs Frühkatholizismus	25
1.1. Evangelische Kirchenhistoriographie bis zum 19. Jahrhundert – Frühkatholizismus als historisches Verfallsmodell	25
1.2. Katholische Kirchenhistoriographie bis zum 19. Jahrhundert – Gallikanische Wurzeln, Josephinismus und Romantik	39
Die romantische Kirchengeschichtsschreibung	48
1.3. Johann Adam Möhler, Ferdinand Christian Baur und Albert Schweigler – Kontinuität und Synthese	54
1.4. Albrecht Ritschl – Das Ideal der Altkatholischen Kirche	58
1.5. Rudolph Sohm und Adolf von Harnack – Verrechtlichung und Hellenisierung	59
1.6. Ernst Troeltsch – Das soziologische Bedürfnis	63
1.7. Das exegetische Problem	66
1.8. Die Typologisierung des frühkatholischen Phänomens	69
1.9. Die katholische Geschichtsschreibung der Gegenwart	73
1.10. Die byzantinistische Perspektive	76
2. Ergebnis und weitergehende Überlegungen	77
III. Johann Adam Möhler als Kirchenhistoriker	82
1. Biographisches zu Johann Adam Möhler	82
2. Quellen	107
3. Das Wesen der Kirche – Zur Frage nach Möhlers theologisch- philosophischen Wissenschaftskonzepten anhand seines Kirchenbegriffes	110
3.1. Die Zeit von 1823 bis 1828	110
3.2. Die Zeit von 1828 bis zu Möhlers Tod	134
4. Möhlers Begriff der Geschichte und Kirchengeschichte	142
4.1. Geschichte als Historiographie, Kausalzusammenhang und teleologischer Prozess	142
4.2. Kirchengeschichte als Grundwissenschaft der Theologie	153
5. Fazit	166
IV. Ferdinand Christian Baur als Religionshistoriker	168
1. Biographisches zu Ferdinand Christian Baur	168
2. Kontinuität oder Paradigmenwechsel – Zur Frage nach Baur's theologisch-philosophischen Wissenschaftskonzepten	180
3. Der Begriff der Religion	185

4. Der Begriff des Christentums	194
4.1. Das neue Bewusstsein	194
4.2. Die Idee des Monotheismus	196
4.3. Teleologie	198
4.4. Das Moment der Sittlichkeit	200
4.5. Die Idee des Universalismus	202
4.6. Jesus Christus	204
4.7. Das Dogma	208
5. Die christliche (katholische) Kirche	213
5.1. Bewusstseinstheoretische Ekklesiologie – Das Wesen der Konfessionen	213
5.2. Die Idee der katholischen Kirche in ihrer historischen Erscheinung	216
5.3. Kirche als dynamischer Begriff – Baur's Begriff der Kirchengeschichte	221
6. Baur's Begriff der Geschichte und die Methode seiner Geschichtsschreibung	223
7. Fazit	231
V. Katholizismus als (nach)apostolische Einheit des Christentums	233
1. Ferdinand Christian Baur – Katholizismus als gewordene johanneische Einheit von paulinischem und petrinischem Christentum	233
2. Johann Adam Möhler – Katholizismus als ursprüngliche apostolische Einheit der Kirche	240
3. Fazit	252
VI. Tradition und Schrift	255
1. Ferdinand Christian Baur – Die Differenz von christlichem Bewusstsein und kirchlichem Kanon	255
1.1. Die Tradition und ihr Ausdruck in den <i>regulae fidei</i>	255
1.2. Der Kanon	260
2. Johann Adam Möhler – Die behauptete Einheit von Tradition und Schrift	278
2.1. Die Tradition als lebendige Tradition	278
2.2. Die <i>regula fidei</i>	285
2.3. Die schriftliche Tradition – Die Heilige Schrift	289
3. Fazit	293
VII. Der Gnostizismus und die christliche Gnosis	297
1. Die Forschungslage zu Beginn des 19. Jahrhunderts	298
2. Johann Adam Möhler – Gnostizismus als Hyperchristentum	308

3. Der Protestantismus als gnostisches Christentum	315
4. Ferdinand Christian Baur – Die christliche Gnosis als erstes theologisches System	324
5. Fazit	340
VIII. Die Differenzierung von Laien und Klerus	343
1. Die Forschungslage zu Beginn des 19. Jahrhunderts	345
2. Ferdinand Christian Baur – Der Bischof als objektivierte Idee der Einheit in der Stellvertretung Christi durch die sukzessive Vermittlung des Heiligen Geistes	357
2.1. Die Unterscheidung in Laien und Klerus	357
2.2. Presbyter und Bischöfe	362
3. Johann Adam Möhler – Allgemeines Priestertum als hierarchisch gegliedertes Priestertum	383
3.1. Die Ursprünglichkeit der Differenz von Bischöfen und Laien in der <i>Einheit</i>	383
3.2. Die Ursprünglichkeit der Differenz von Bischöfen und Laien in den Vorlesungen über die Kirchengeschichte nach 1825	388
3.3. Die Ursprünglichkeit der Differenz von Bischöfen und Laien in Möhlers Schriften und Vorlesungen nach 1835	392
3.4. Der Episkopat	397
3.5. Priester und Laien als Priester	398
3.6. Der Diakonat	400
3.7. Metropolitanverband und Primat	401
3.8. Der Zölibat	402
4. Fazit	404
IX. Frühkatholizismus als römischer Katholizismus	407
1. Zur Bedeutung Roms in der Zeit des Frühkatholizismus in den Untersuchungen der Kirchenhistoriker des frühen 19. Jahrhunderts	408
2. Ferdinand Christian Baur – Die Objektivierung der christlichen Einheitsidee in der römischen Kirche	415
3. Johann Adam Möhler – Rom als die sichtbare Einheit der Kirche	425
3.1. Der römische Primat	425
3.2. Petrus in Rom	430
3.3. Die römische Lehrautorität bei der Bekämpfung der Häresien	430
3.4. Die politische Bedeutung Roms als eine Ursache der kirchlichen Romidee?	432
3.5. Die Standardisierung des Kultus (bzw. der Sitten) im römischen Ostertermin	432

3.6. Quellen für den Vorrang Roms	433
4. Fazit	434
X. Die frühkatholische Lehre	438
1. Die Forschungslage zu Beginn des 19. Jahrhunderts	438
2. Ferdinand Christian Baur – Die Entwicklung zur katholischen Lehre	444
2.1. Die Lehre von der gottmenschlichen Einheit – Die Trinität	446
2.2. Die Lehre von der Versöhnung	459
2.3. Weitere Lehrentwicklungen des zweiten Jahrhunderts	463
3. Johann Adam Möhler –	
Die Herausbildung der katholischen Lehrbegriffe	466
3.1. Die gottmenschliche Einheit als Teil der geglaubten Trinität	467
3.2. Soteriologie als pneumatische Anthropologie	479
3.3. Weitere Lehrformulierungen des zweiten Jahrhunderts	483
3.4. Das Entstehen einer katholischen Wissenschaft	484
4. Fazit	486
XI. Der frühkatholische Kultus	489
1. Die Forschungslage zu Beginn des 19. Jahrhunderts	490
2. Ferdinand Christian Baur –	
Kultus als Darstellungsform der religiösen Idee	495
3. Johann Adam Möhler – Frühkatholischer Kultus als Abstimmung	
der äußeren Frömmigkeit und kirchlichen Erscheinungsformen	500
3.1. Die kirchlichen Feste	504
3.2. Agape und Eucharistie	508
3.3. Taufe und Buße	511
3.4. Fasten	514
3.5. Gebäude	516
3.6. Liturgie	517
4. Fazit	518
XII. Die christliche Sitte	522
1. Die Forschungslage zu Beginn des 19. Jahrhunderts	522
2. Ferdinand Christian Baur –	
Christliche Sitte als fehlbare Gesinnungsethik	526
2.1. Die Sittlichkeit der Monogamie	
als Errungenschaft des Frühkatholizismus	528
2.2. Die Quantifizierung der Sittlichkeit	533
2.3. Parusieaufschub und zweite Buße	534
2.4. Magische Widerstreitung des Sittlichen	536
2.5. Ergebnis	537

3. Johann Adam Möhler –	
Die christliche Sitte als Form gelenkter Pluralität	538
3.1. Ehe und Virginität	542
3.2. Armut und Anachoretentum	545
3.3. Die Aufhebung der Sklaverei	547
3.4. Exkommunikation und zweite Buße	548
4. Fazit	551
XIII. Schluss	555
Literaturverzeichnis	567
Vorlesungsmitschriften Johann Adam Möhlers	567
Literatur	567
Personenregister	598

I. Einleitung

Das Christentum befindet sich seit seinen Anfängen in einem fortwährenden Streit um sein Selbstverständnis. Neben den für die Alte Kirche relevanten Fragen nach den Vorstellungsmöglichkeiten Gottes und des Gottessohnes begleitet das Christentum seither das Problem der Vergewisserung seiner eigenen realen Sozialform und ihrem Abgleich mit seiner Idee von sich selbst. Verschiedene Theologien und Häresien standen sich dabei konkurrierend gegenüber, um ihre Vorstellung der adäquaten Institutionalisierung der göttlichen Offenbarung zu plausibilisieren und durchzusetzen. Für Deutschland war mit der Reformation der wohl größte Einschnitt dieser Art gegeben, da sich nun auf engstem Raum zwei christliche Kirchen begegneten, die unter Rückbezug auf die gleichen Anfänge sehr unterschiedliche Strukturen zur Darstellung des ›Christlichen‹ herausbildeten. Der Hauptstreitpunkt zwischen den beiden Konfessionen (evangelisch und katholisch), der zu Luthers Zeiten vor allem in der Anerkennung der Rechtfertigung allein aus Glauben bestand,¹ ist nach heutiger Ansicht spätestens seit dem 19. Jahrhundert weniger in den materialen Inhalten christlicher Dogmatik zu finden, als vielmehr im jeweiligen ekklesiologischen Selbst- und Fremdverständnis. Im heutigen ökumenischen Dialog zwischen den Kirchen evangelischen Bekenntnisses und dem römischen Katholizismus sind die unüberbrückbaren Hürden, die eine Einheit der Kirchen unvorstellbar machen, das Kirchenverständnis und das sich daraus ableitende Amtsverständnis, welches seine Kulmination in der katholischen Überzeugung der Unfehlbarkeit des Papstes erreicht. Die Ursachen hierfür finden sich nicht nur in den theologischen Auseinandersetzungen des ›Ersten konfessionellen Zeitalters‹ durch die dogmatischen Festlegungen der Reformation und des Tridentinums, sondern wesentlich im 19. Jahrhundert, das in der modernen Kirchengeschichtsforschung als »Zweites Konfessionelles Zeitalter« bezeichnet wird.² Die kirchenpolitischen Tatsachen jener Zeit – gekennzeichnet durch Schlagworte wie Mischehenproblematik, Kölner Kirchenstreit bis schließlich zum Phänomen des Ultramontanismus und Kulturkampfes – illustrieren den Prozess der konfessionellen Gegenläufigkeit. Schaut man sich parallel die Reflexionsinstitutionen der beiden großen deutschen Religionsorganisationen und deren Vertreter an, zeigt sich ein weitaus weniger dualistisches Bild. So gab es den ernsthaften Versuch, das Verhältnis der beiden Konfessionen durch eine Betonung ihrer spezifischen Leistungen

¹ Anders sieht es zum Beispiel LEPPIN: Wie reformatorisch war die Reformation? S. 173ff.

² Vgl. BLASCHKE: Das 19. Jahrhundert, S. 50ff.

innerhalb des Christentums und für dasselbe zu verbessern.³ Eine andere Richtung, die sich stärker um die Profildarstellung der Konfessionen bemühte, ging in die wissenschaftliche Konfrontation. Deren herausragendste Vertreter waren der in Tübingen lehrende evangelische Kirchen- und Dogmengeschichtler Ferdinand Christian Baur (1792–1860)⁴ und der katholische – ebenfalls in Tübingen lehrende – Professor für Kirchengeschichte Johann Adam Möhler (1796–1838)⁵. Ihr Streit über das Wesen der Konfessionen fand innerhalb des Faches der Symbolik statt, die sich im Anschluss an den Göttinger Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Planck (1751–1833) als eigenständige Fortsetzung der vormaligen Disziplin Polemik verstand, in der sich historisch-deskriptive und dogmatisch-normative Methoden miteinander verbanden.⁶ Ziel dieser Disziplin war es, zu einer »helleren, genaueren und bestimmteren Kenntniß« des eigenen konfessionellen Systems zu kommen, wie auch zur »vollen Befestigung seiner Ueberzeugung von der Wahrheit und Haltbarkeit«. ⁷ Dabei sollten die Perspektiven der beiden Partnerfächer Historik und Dogmatik nicht die postulierten Glaubensdarstellungen stützen, indem sie einfach Argumentationsdogmata zur Konfessionsidentifizierung bereitstellten, sondern in der Gegenüberstellung von historischen Erkenntnissen und dogmatischen Überzeugungen eine kritische Weiterentwicklung der jeweiligen Konfession gewährleisten. Im Mittelpunkt der Betrachtungen stand das institutionell verfasste Christentum, das heißt die Kirche mit ihren lehramtlichen Äußerungen, im Besonderen die altkirchlichen Symbole. Baur und Möhler bezogen sich, wie auch viele andere, mit ihren symbolischen Arbeiten auf dieses Konzept von Planck. In Anlehnung an Hegels Philosophie der Geschichte erschien es plausibel, durch dieses Verfahren der kritischen Gegenüberstellung synthetisch zu einer neuen Wahrnehmung und Selbstvergewisserung der Konfessionen zu gelangen. Historische und dogmatische Methode standen sich dabei gleichberechtigt und gegenseitig prüfend gegenüber.

Der Streit zwischen beiden kann als exemplarisch für eine beginnende ökumenische Auseinandersetzung angesehen werden, die bis heute andauert. Der Grundkonflikt, die selbstverstandene Identität der Kirche und des Amtes, ist nach wie vor zwischen den Konfessionen umstritten und die Argumente von damals besitzen noch heute Relevanz. Ein Beispiel dafür ist die Reaktion

³ Vgl. SCHLEIERMACHER: *Der christliche Glaube* (1830/31), § 24 und DELBRÜCK: *Im Geiste des echten Protestantismus*, passim. Vgl. auch BIRKNER: *Deutung und Kritik des Katholizismus*, S. 132.

⁴ Zu Baur: SCHOLDER: Artikel: Baur. In: TRE, Bd. 5, S. 352ff.; NEUFELD: Artikel: Baur. In: RGG⁴, Bd. 1, Sp. 1183ff.; STECK: Baur, S. 59ff.

⁵ Zu Möhler: WAGNER: Artikel: Möhler. In: TRE, Band 23, S. 140ff.

⁶ Vgl. PLANCK. GOTTLIEB JAKOB: *Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme*, S. 53f. und FRIEDRICH: Baur, S. 27.

⁷ PLANCK. GOTTLIEB JAKOB: *Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme*, S. 1.

des protestantischen Systematikers Notger Slenczka auf die Erklärung *Dominus Jesus* der römischen Glaubenskongregation aus dem Jahr 2000, die sich dieser Verschärfung des ökumenischen Dialogs durch einen theologiegeschichtlichen Verweis auf Möhler und Baur näherte.⁸ Daneben beschäftigen sich aber schon lange große Teile der theologischen Forschung mit dem Streit der beiden Tübinger Kontrahenten, bisher allerdings nur aus systematisch-theologischer Perspektive. Die Ergebnisse dieser Forschungen gehen über die Feststellung der prinzipiellen Unterschiedlichkeit der jeweiligen Geschichts- und Kirchendefinitionen nicht hinaus. Die historische Dimension dieser Auseinandersetzung, nämlich die Wahrnehmung des Frühkatholizismus, seiner Kirche, Amtsträger und Symbole als geschichtliche Phänomene und damit als Legitimation der jeweiligen ekklesiologischen Auffassung, wurde bisher nicht thematisiert. Das ist umso bedauerlicher, da gerade die Symbolik im Anschluss an Planck⁹ ihre Daseinsrechtfertigung durch einen Rückgriff auf die (kirchen-) historische Wissenschaft behauptet, wie auch die beiden Tübinger Kontrahenten sich als Historiker verstanden.¹⁰ Wegen der großen Wirkungsgeschichte ihrer Entwürfe hinsichtlich der Selbstidentifizierung der Kirche – Möhlers Ausführungen zum Begriff der Infallibilität der Kirche als »Untrüglichkeit« wurden noch bis in die jüngste Gegenwart zur Interpretation des katholischen Verständnisses von Unfehlbarkeit herangezogen¹¹ – erscheint es als notwendig, die historische Dimension dieser Konfessionsapologien zu rekonstruieren bzw. ihre Spuren in den kirchenhistorischen Arbeiten der beiden zu verfolgen. Schließlich macht die historische Literatur bei beiden Autoren ein deutlich größeres Volumen aus. Die Untersuchung will sich ihrem primären Selbstverständnis als Kirchenhistoriker nähern und nachzeichnen, wie sich ihre geschichtlichen Forschungen zueinander verhalten, ohne zu vernachlässigen, dass sich dogmatische und historische Methode für beide einander ergänzten und darum immer verbunden auftraten.

Dieser Vergleich wird sich an der Frage konkretisieren, welches Bild des Frühkatholizismus Möhler und Baur konstruierten, da für beide Konfessionen die unmittelbar auf Jesus und die Apostel folgende Zeit als Konfirmation der jeweils gestifteten Konfession angesehen wurde. Die Wertschätzung für diese Epoche war in beiden Konfessionen gleichermaßen groß.¹² Schließlich be-

⁸ Vgl. SLENCZKA: Einheit der Kirche, S. 173ff.

⁹ Vgl. PLANCK. GOTTLIEB JAKOB: Abriß einer historischen und vergleichenden Darstellung der dogmatischen Systeme, S. 53.

¹⁰ Die Symbolik ist für Baur zunächst ein Teil der historischen Theologie [...].« FRIEDRICH: Baur, S. 103.

¹¹ Vgl. FINSTERHÖLZL / FRIES: Artikel: Unfehlbarkeit. In: Sacramentum Mundi IV, Sp. 1052. Allerdings behauptete Möhler nur die Unfehlbarkeit der Kirche, nicht die des Papstes. Vgl. DANTINE / HULTSCH: Die Tübinger Schule, S. 307.

¹² Vgl. STÖVE: Artikel: Kirchengeschichtsschreibung. In: TRE, Bd. 18, S. 546. »Auf keinem Gebiet der geschichtlichen Betrachtungen hängt alles, was zum Inhalt einer bestimmten

gründeten sie sich neben der Anbindung an die Heilige Schrift auch durch den gemeinsamen Rückbezug auf die Symbole und die Geschichte dieser Zeit. Ihr Charakter wurde nicht nur als Ursprung, sondern auch als Ziel der Christenheit verstanden, dem es entgegenzustreben galt, wie es schon die Re-formation für sich in Anspruch genommen hatte. Um zu einer für die Gegenwart nützlichen Erkenntnis zu gelangen, soll zuerst geklärt werden, welches Verständnis sich heute an die Vorstellung des Frühkatholizismus anschließt. Nach der Differenzierung der einzelnen Deutungsinhalte sollen die jeweiligen Ekklesiologien von Ferdinand Christian Baur und Johann Adam Möhler, die sich aus dem systematisch-theologischen und philosophischen Diskurs der damaligen Zeit speisten, untersucht und vorgestellt werden. Diese Vorschaltung ist notwendig, da sich bereits hier die konfessionellen Besonderheiten zeigen.¹³ Gleiches gilt für ihr (Kirchen-) Geschichtsverständnis. Darüber hinaus kann in diesem Zusammenhang der Frage nachgegangen werden, inwiefern die historischen Theologien von Ferdinand Christian Baur und Johann Adam Möhler Brüchen und Änderungen unterlagen.

Daran anschließend werden die für den Frühkatholizismus identifizierten Bedeutungsgehalte in den Arbeiten und Vorlesungen der beiden Protagonisten aufgesucht und themenzentriert vorgestellt. Dabei kann anschaulich illustriert werden, inwiefern die christlich-ekklesiologischen Prinzipien des Frühkatholizismus wirklich aus den historischen Fakten destilliert wurden oder ob sie der historischen Konstruktion vorangestellt den Aufbau derselben bestimmten. Die These Max Webers, dass Geschichtsschreibung eine Beweisführungshilfe zur Durchsetzung von Werten (Dogmen) ist, die dem jeweiligen gesellschaftlichen und zeitlichen Umfeld des Historikers entsprechen, wird am Fall Möhler und Baur jeweils kritisch zu prüfen sein.¹⁴ Es ist die Frage nach der Freiheit und Abhängigkeit der Kirchengeschichtsschreibung von der Dogmatik wie auch umgekehrt und die Bestimmung ihres Verhältnisses zueinander.¹⁵ Die Wirkungsgeschichte dieser Verhältnisbestimmung hat entscheidend zu dem beigetragen, was wir heute als das Wesen der Kirche und ihrer Geschichte ansehen.

Reihe geschichtlicher Erscheinungen gehört, so sehr vom Anfangspunkt ab, von welchem es ausgeht, wie in der Geschichte der christlichen Kirche«. BAUR: Das Christenthum, 2. Aufl., S. 1.

¹³ Der unmittelbare und wechselseitige Einfluss auf die historische Arbeit zeigt sich exemplarisch an ihrem Zeitgenossen Richard Rothe (1799–1867). Rothe hatte die Entstehung der Kirche noch in die Zeit der Apostel verlagert, wogegen Baur zum Beispiel, aber auch andere evangelische Kirchenhistoriker, sich verwehrt. Man beschuldigte Rothe allein wegen dieser Datierung, schon ein katholisches Kirchenverständnis zu vertreten. Vgl. BAUR: Ursprung des Episcopats, S. 2.

¹⁴ Vgl. WEBER: Kritische Studien, S. 266ff. Vgl. auch MEHLHAUSEN: Artikel: Geschichte, S. 654.

¹⁵ Vgl. NOWAK: Wie theologisch ist die Kirchengeschichte? S. 464ff.

1. Forschungs- und Quellenlage

Ohne Zweifel ist die Literatur zu Ferdinand Christian Baur und Johann Adam Möhler wie auch zu ihrer Auseinandersetzung vielfältig. Sie findet jedoch fast ausschließlich Beachtung in den Disziplinen der Dogmatik, Systematischen Theologie und der Fundamentaltheologie.¹⁶ Die Wahrnehmung Möhlers als Kirchengeschichtler ist noch völlig defizitär¹⁷ und erst in Anfängen erfolgt,¹⁸ obwohl er in Tübingen für das Fach der Kirchengeschichte berufen worden war und diese bis zu seinem Tod gelesen hat.¹⁹ Ähnliches gilt für Baur, der zwar als Häresie- und Dogmengeschichtler im Mittelpunkt der wissenschaftlichen Wahrnehmung steht,²⁰ seine kirchengeschichtliche Tätigkeit und besonders seine Behandlung des Frühkatholizismus jedoch noch nicht.²¹ Bis zum gegenwärtigen Zeitpunkt ist keine wissenschaftlich befriedigende Darstellung hinsichtlich der Korrelation ihrer geschichtsphilosophischen Konzepte mit der jeweiligen historischen Konstruktion von frühkatholischer Kirche erfolgt. Genauso wenig ist die Verbindung von Kirche als historischer Erscheinung mit der ekklesiologischen Idee ihrer selbst bei Ferdinand Christian Baur erforscht. Allein eine Gegenüberstellung der jeweiligen Geschichtskonzepte mit ihren Theologien ohne historische Fundierung erschien bisher forschungsrelevant. Der Bedarf einer Analyse unter Einbeziehung der historiographischen Dimension liegt auf der Hand und wird auch gefordert.²² Trotz des Fehlens

¹⁶ Die beinahe erschöpfende Gegenüberstellung der beiden Kirchenkonzepte anhand der Streitschriften, wie sie Peter Friedrich darstellt, ist leider ausschließlich aus dogmatischer Sicht durchgeführt. Die historischen Tatsachen, die beide zur Konstruktion ihrer Begriffe von Kirche, Amt und Symbol heranziehen, bleiben unberücksichtigt. Vgl. FRIEDRICH: Baur, passim und FITZER: Moehler and Baur, passim.

¹⁷ »Das systematisch-theologische Hantieren mit einem quasi zeitlosen Möhler hat das eigentliche hermeneutische Problem immer verdeckt: warum nämlich Möhler seinen Schriften nach Dogmatiker [...] gewesen sein könnte und sich dennoch zeitlebens mit Emphase als Kirchenhistoriker verstand und es bei Berufungsverhandlungen ablehnte, etwas anderes als Kirchengeschichte zu lesen.« HOLZEM: Weltversuchung, S. 86f. Vgl. auch KÖHLER: Möhler, S. 139 und 146.

¹⁸ Eine kritische Ausgabe der Kirchengeschichtsvorlesungen Möhlers erschien erst 1992. Vgl. MÖHLER: Vorlesungen über die Kirchengeschichte.

¹⁹ Vgl. HOLZEM: Weltversuchung, S. 73 und S. 82.

²⁰ Vgl. HORNIG: Baus Verständnis der Dogmengeschichte, S. 162ff.

²¹ Vgl. BULTMANN: Theologie, S. 591–593 und KÖPF: Baur, S. 440. Selbst die Arbeit von Meijering *F. C. Baur als Patristiker* bietet kaum eine Erschließung von dessen historiographischen bzw. patristischen Akzentsetzungen, sondern bleibt auf der rein geschichtstheoretischen Ebene. Vgl. MEIJERING: *F. C. Baur als Patristiker*. In Ansätzen gibt es diese Forschung zum Beispiel bei KAUFMANN: *Foundations*, S. 74ff. und UHLHORN: *Die älteste Kirchengeschichte*, Bd. 3, S. 284ff.

²² »Für einen Zusammenhang von Möhlers »Symbolik« mit der Konzeption eines christlichen Geschichtsbildes spricht, daß Möhler das Fach Symbolik »als eine im Grunde auch (dogmen-) historische Disziplin verstand [...].« Doch würde die Einbeziehung von Möhlers »Symbolik« den Rahmen dieses Artikels überschreiten.« GRITZ: *Kirchengeschichte*, S. 266, Fn 47.

einer spezifischen Forschung unter der genannten Fragestellung kann auf einzelne Darstellungen zurückgegriffen werden, die eine Analyse des Kirchengeschichtsbildes und seine Verbindung mit den philosophischen und ekklesiologischen Strömungen des frühen 19. Jahrhunderts der beiden Kontrahenten behandeln.²³

Die Untersuchung kann sich zwar größtenteils auf veröffentlichte Werke der beiden zur Kirchengeschichte und ihre symbolischen Streitschriften stützen, doch sind die wenigsten davon – besonders was Baur betrifft – kritisch ediert.²⁴ Für Johann Adam Möhler wird das vorhandene Material problem-spezifisch durch die Verwendung von Archivalien abgesichert, da er weitaus weniger produktiv als sein Kollege war, was wesentlich seinem kurzen Leben und seiner schlechten Gesundheit geschuldet ist. Doch soll die Archivarbeit nur als konkrete problemlösende Unterstützung herangezogen werden und nicht Hauptgegenstand der Untersuchung werden.²⁵

Ferdinand Christian Baur selbst veröffentlichtes Œuvre ist so umfangreich, dass eine Erweiterung des vorhandenen Materials kaum sinnvoll erscheint. Dennoch berücksichtigt die Arbeit auch dessen Vorlesungsmitschriften, soweit diese publiziert sind.²⁶ Besonders wichtig erscheinen neben diesen großen Werken zur Kirchengeschichte und den Streitschriften²⁷ auch die zahlreichen Artikel und Rezensionen, die die beiden vornehmlich in der *Tübinger Zeitschrift für Theologie* und der *Theologischen Quartalsschrift* veröffentlicht haben und in denen oftmals eine sehr klare Position innerhalb der wissenschaftlichen Streitigkeiten eingenommen wird.²⁸

Ergänzend wird auch die Korrespondenz der beiden Protagonisten herangezogen, die jedoch nur punktuell zu den untersuchten Problemzusammenhängen Aufklärung bietet und für Baur auch nicht vollständig erschlossen ist. Zwar ist der Briefwechsel Baur mit David Friedrich Strauß (1808-1874) publi-

²³ Vgl. CORNELISSEN: Offenbarung; HOLZEM: Weltversuchung und Heilsgewißheit; KÖPF: Ferdinand Christian Baur; ROHLS: Ferdinand Christian Baur; FRIEDRICH: Ferdinand Christian Baur; GEIGER: Spekulation und Kritik; GRITZ: Kirchengeschichte u. a.

²⁴ Für die Schriften Johann Adam Möhlers sieht es etwas besser aus. So erschienen 1989/90 seine *Nachgelassenen Schriften* und 1992 seine *Vorlesungen über die Kirchengeschichte* als kritische Ausgaben, wie auch generell die Literatur zu Möhler umfangreicher ist als zu seinem Kontrahenten Baur.

²⁵ So hält zum Beispiel Harald Wagner die noch unveröffentlichten Abschriften Stephan Löschs aus wissenschaftlicher Sicht einer Veröffentlichung für nicht würdig und erwartet nach deren Durchsicht auch keine »wirkliche Bereicherung für die Möhlerforschung«. WAGNER: Zum Stand der Möhler-Forschung, S. 523.

²⁶ So etwa die Symbolikvorlesung Baur von 1828/29. Vgl. FRIEDRICH: Baur, S. 58ff.

²⁷ Vgl. BAUR: Erwiderung; BAUR: Der Gegensatz; MÖHLER: Die Einheit der Kirche; MÖHLER: Neue Untersuchungen und MÖHLER: Symbolik.

²⁸ Artikel und Rezensionen zu Möhler vgl. REINHARDT: Verzeichnis, S. 17-29 und zu BAUR: Briefe, S. 236ff.

ziert,²⁹ doch die darüber hinausgehende Korrespondenz ist nur bis 1835 aufgearbeitet. Die »Andeutungen« Möhlers in seinem Briefwechsel, die sich auf seine historiographische Tätigkeit beziehen, werden auszuwerten sein.³⁰ Da sich – wie bereits angedeutet – aufgrund seines leider nur kurzen Wirkens und Lebens sowie der späteren Vernichtung eines Großteils seines Nachlasses im zweiten Weltkrieg die Quellensituation dringlicher darstellt, ist ihr ein eigenes Kapitel gewidmet.³¹

2. Methode

Aus dem oben dargestellten Problemfeld ergibt sich, dass nach heutigem theologischem Wissenschaftsverständnis diese Arbeit die drei Fachrichtungen Kirchengeschichte, Neues Testament und Systematische Theologie berühren wird zuzüglich des zwischen der Kirchengeschichte und Systematik stehenden Faches der Symbolik bzw. der Konfessionskunde. Allerdings geht es um eine darstellende Arbeit, so dass vornehmlich historische Herangehens- und Konstruktionsweisen angewandt werden sollen. Neben einer Analyse der zentralen Begriffe und ihrer jeweiligen Bedeutung für Baur und Möhler geht es hauptsächlich um das Nachzeichnen und Auswerten der verschiedenen Darstellungen eines institutionell verfassten, hierarchisch geordneten und sich symbolisch formulierten Frühkatholizismus. Der sich an diesen Aufbau möglicherweise anschließende Vorwurf einer falschen Methodik, da der historischen Darstellung die dogmatische Reflexion vorangestellt wird und so eine Beeinflussung des Ergebnisses grundgelegt ist, dass nämlich eine Abhängigkeit nur in eine Richtung (der Historie von der Ekklesiologie) nachgewiesen werden kann, ist zurückzuweisen. Ich orientiere mich an den Arbeiten der beiden Theologen selbst, die ihre wissenschaftliche Laufbahn mit eben solchen metahistorischen Überlegungen begannen, denen erst später die konkreten historiographischen Umsetzungen folgten.³² Ausgehend aber von der Feststellung, dass für Möhler und Baur mehrere Phasen ekklesiologischer Ausrichtung angenommen werden müssen, kann an dieser Stelle der Frage nachgegangen werden, ob ein solcher Wechsel vielleicht nicht auch aufgrund historischer

²⁹ Vgl. LANG, WILHELM: Ferdinand Baur und BARNIKOL: Briefwechsel.

³⁰ Vgl. HOLZEM: Weltversuchung, S. 83. Dort befindet sich auch eine Auflistung der bisher veröffentlichten Briefe, S. 228.

³¹ Vgl. Kapitel III.2.

³² Baur's Frühwerk *Symbolik und Mythologie* von 1824/25 ist eine philosophische Grundlegung seiner Religionstheorie, durchgeführt an dem evolutionären Aufstieg des religiösen Bewusstseins, beginnend mit den Naturreligionen bis hin zum Christentum. Vgl. FRIEDRICH: Baur, S. 41ff. Möhler begann seine Lehrtätigkeit mit einer Kirchenrechtsvorlesung, und seinen Kirchengeschichtsvorlesungen gingen umfangreiche Prolegomena zu Begriff, Idee und Gesetzen der christlichen Geschichte voran. Vgl. MÖHLER: Kirchengeschichte, Bd. I, S. XXIf.

Erkenntnisänderungen zustande kam. Baur's Satz: »[...] ohne Philosophie bleibt mir die Geschichte ewig todt und stumm [...]«,³³ verlangt gerade nach Klärung, wie es sich mit der Umkehrung desselben verhält. Was wäre Philosophie ohne Geschichte und wie wird sie von ihr beeinflusst? Schließlich war es Möhler, der forderte: »wir wollen aus der Tradition geschöpfte Ideen, nicht eine nach der Idee geformte Tradition.«³⁴

³³ BAUR: Symbolik und Mythologie, Bd. I, S. XI.

³⁴ MÖHLER: Rezension: Theodor Katerkamp: Kirchengeschichte, I. Abt., S. 503.

II. Frühkatholizismus – ein problematischer Begriff

Allgemein wird mit dem Begriff »Frühkatholizismus« jene historische Epoche bezeichnet, innerhalb derer sich der Übergang des Christentums aus dem als Urgemeinde bezeichneten Stadium zu einer in ersten Strukturen bestehenden Institution heranbildete. Frühkatholizismus beschreibt also vornehmlich einen Prozess der kirchlichen Institutionalisierung bzw. die »Umbildung«¹ des Urchristentums zur katholischen Kirche. Der Zeitpunkt dieses Übergangs ist ähnlich schwer zu beschreiben, wie die sich unterscheidenden Strukturmerkmale von Urgemeinde zu Kirche. Einen ersten Übergangspunkt könnte man mit dem Sesshaftwerden der jesuanischen Wanderbewegung in der Jerusalemer Urgemeinde konkretisieren. Damit löste sich allerdings das Urchristentum bereits unmittelbar nachösterlich in die Kirche auf, so dass kein wirklicher Übergang zwischen beidem stattfand bzw. Kirche und Urchristentum als identisch erscheinen. Die Etablierung der institutionellen Strukturen ist nach dieser Auffassung ein rein innerkirchlicher Prozess, quasi eine intern-ekklesiale Genesis. Es überrascht wenig, dass diese Vorstellung vornehmlich bei katholischen Theologen anzutreffen ist,² die für dieses Phänomen den Begriff der »Urkirche« prägten.³ Dagegen ist das Bild einer charismatisch-enthusiastischen und mit sektiererischen Anlagen versehenen Bewegung (Urchristentum), die sich erst im Verlauf des ersten bzw. zweiten Jahrhunderts zu einer stabilen und strukturell geordneten Institution (Kirche) entwickelte, auch nicht einfach annehmbar, da sich schon bald nach dem Tod Jesu Gemeindestrukturen mit zugewiesenen Aufgabenbereichen für einzelne Personen in Antiochia, Korinth und eben auch in Jerusalem etablierten. Dies wird aus protestantischer Perspektive oftmals übersehen, in der man mit »einem Riß zwischen dem freien, geistigen Urchristentum und der engen, zum Gesetzlichen neigenden Institution Kirche rechnet.«⁴ Die Transformation von Urgemeinde zu Frühkatholizismus ist weniger inhaltlich, als vielmehr strukturell in der Zusammenführung von vielen einzelnen und relativ autonomen christlichen Gemeinden zu einer Großkirche zu erkennen.⁵ Obwohl die Grenze zwischen diesen beiden Stadien des frühen Christentums zeitlich verschieden bestimmt wird,

¹ HEUSSI: Kompendium der Kirchengeschichte, S. V.

² Bspw. EHRHARD: Urkirche und Frühkatholizismus, S. 118ff. und GNILKA: Die frühen Christen, S. 248ff.

³ Vgl. ALKIER: Urchristentum, S. 263.

⁴ ALKIER: Urchristentum, S. 263. Vgl. bspw. HEUSSI: Kompendium der Kirchengeschichte, S. 53ff. und SOHM: Wesen und Ursprung des Katholizismus, XXXIII.

⁵ Vgl. SCHNEEMELCHER: Das Urchristentum, S. 207.

beginnend mit 30, 70 oder gar erst 130 n. Chr., wie Jürgen Becker meint,⁶ so kann man doch einzelne Merkmale dieses Überganges bestimmen, selbst wenn diese sich nicht synchron verhalten. Beispielsweise das Entstehen der kirchlichen Ämter, die Ausprägung einer abgrenzbaren christlich-kirchlichen Lehre, die Kanonbildung und die Etablierung der Sakramente (Taufe, Abendmahl) markieren das innere und äußere Erscheinungsbild der entstehenden Großkirche.

Doch schon allein die Annahme, dass sich die Kirche Jesu Christi erst entwickeln müsse bzw. verändern könne, entspringt einem Denken, das nach Harald Wagner einem hermeneutischen (konfessionellen) Vorurteil unterliegt,⁷ wie dann notwendiger Weise auch die Ablehnung dieser Möglichkeit. Damit »stellt sich das frühkatholische Problem bis zur jüngsten Gegenwart als *protestantisches Problem*.«⁸ Auch Hermann-Josef Schmitz identifiziert das Auftreten der Fragestellung nach dem Frühkatholizismus mit dem Auftreten der Reformation, die eine Orientierungsgröße zeitlich *vor* der katholischen Kirche suchte.⁹ Die evangelische Kirchengeschichtsschreibung bestätigt bis in die Gegenwart hinein größtenteils diese von den katholischen Kollegen formulierte Sonderperspektive. Die Notwendigkeit der Annahme von »Dekadenzmodellen« für die Beschreibung der Geschichte der christlichen Kirche bis zur Reformation wird von zahlreichen evangelischen Kirchenhistoriographen bestätigt.¹⁰ Manche sogar, wie Gottfried Arnold (1666–1714) beispielsweise, haben diese Verfallsgeschichte auch über das Datum der Kirchenspaltung hinaus verlängert. »Diese Verfallstheorie ist aber nicht nur die genuin protestantische Anschauung von Kirchengeschichte, sondern auch die bis in die Gegenwart hinein in verschiedenen Metamorphosen herrschende.«¹¹ Die prominentesten »Devolution[sereignisse]«¹² dürften aber mit Sicherheit dem Phänomen des Frühkatholizismus und der Kirche des Mittelalters zugewiesen werden, wobei die Erstmaligkeit des Abfalls vom »reinen Evangelium« den Frühkatholizismus in die Nähe des adamitischen Sündenfalls rückt. Die Diffe-

⁶ Jürgen Becker bezeichnet sie als eine »geschmierte« Grenze«, die mit der neuen Theologie der Apologeten zu bestimmen ist. BECKER: Das Urchristentum, S. 12.

⁷ Vgl. WAGNER: Zum Problem des Frühkatholizismus, S. 439ff.

⁸ WAGNER: Noch einmal: Frühkatholizismus, S. 59.

⁹ »Wollte die Reformation wirklich Re-formation sein, so mußte sie deutlich machen, daß und wo die *De-formation* erfolgt sei, sie mußte ihre *Kontinuität mit der alten Kirche* ebenso aufzeigen, wie sie der römischen Kirche diese Kontinuität bestreiten mußte, und damit war ihr die Frage nach dem Frühkatholizismus sachlich gestellt: [...] Es wird deutlich, daß es sich bei unserer Frage nach Wesen und Ursprung des frühen Katholizismus um eine Lebensfrage der Reformation handelt, und das in einem doppelten Sinn: Nach innen als Bestimmung der eigenen reformatorischen Aufgabe, nach außen als apologetische Widerlegung des römischen Anspruchs.« SCHMITZ: Frühkatholizismus, S. 35.

¹⁰ Vgl. MARKSCHIES: Die eine Reformation, S. 71f.

¹¹ SEEBERG, ERICH: Gottfried Arnold in Auswahl, Vorwort S. 16.

¹² WEISS: »Frühkatholizismus« im Neuen Testament? S. II.

renzung der protestantischen Ekklesiologie einer sichtbaren und einer unsichtbaren Kirche sowie ihr positiver Anschluss an das Urchristentum, das durch die Institutionalisierung in die sichtbare katholische Kirche »verunreinigt« wurde, machen das frühkatholische Problem vornehmlich zu einem evangelischen.¹³ An dieser Stelle ist anzumerken, dass auch in der römisch-katholischen Theologie die Idee von der Kirche als eines *corpus permixtum* bzw. *corpus bipertium* spätestens seit Augustinus grundgelegt ist, so dass hier eine einfache Problemzuschreibung auf die Seite der evangelischen Ekklesiologie und Kirchengeschichte fragwürdig erscheint.¹⁴ Doch trotz der Annahme dieser heilsgeschichtlichen Mischinstitution Kirche entwickelte Augustin daraus keine Ekklesiologie, die differenziert das Problem sichtbarer und unsichtbarer Kirche beschrieb.¹⁵ Bei ihm ist nicht im eigentlichen Sinne der Körper, also die Kirche durchmischt, sondern ihre Glieder, also die einzelnen Gläubigen.¹⁶ An dieser Differenzierung hält die römisch-katholische Kirche bis heute fest. Das heißt ihre wesentlichen Bestandteile sind sündlos. Amt, Lehre und Sakramente unterliegen der Unfehlbarkeit des Heiligen Geistes und stellen die sichtbare Form der wahren unsichtbaren Kirche in Identität dar. Diese konstitutiven Erkennungszeichen der Kirche können weder einer Ergänzung noch einem Verfall unterliegen.¹⁷ Allein die einzelnen Kirchenmitglieder existieren als zeitliche Wesen innerhalb solcher Prozesse und Kategorien. Die Annahme einer frühkatholischen Epoche entspräche der Anwendung einer Evolutions- bzw. Degenerationstheorie auf die heilige Kirche und ist wenigstens bis zur Aufklärung, aber teilweise auch bis heute, eine katholische Undenkbarkeit. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass nur wenige katholische Theologen sich explizit diesem Phänomen zugewandt haben. Diejenigen, die es taten und eine eigene frühkatholische Ära beschrieben, ja die jesuanische Stiftung der Kirche bzw. ihrer Strukturen gar in Zweifel zogen,¹⁸ waren für die katholische Forschung bis zum Zweiten Vatikanum nicht gern gelitten. Bezeichnend dürfte das Urteil des österreichischen katholischen Theologiehistorikers Karl

¹³ »Die katholische Geschichtsschreibung ist insofern konsequent, als sie die ganze innere Geschichte, das Werden des Christentums mit dem apostolischen Zeitalter abschliesst: alles Spätere gilt ihr nur als formelle Auseinanderlegung des einmal Gegebenen, aber nicht als Fortentwicklung, als Anderswerden: sie weiss nichts von einer Geschichte des Dogma's: ihrem Begriff von Geschichte fehlt das Moment der Negation.« SCHWEGLER: Das nach-apostolische Zeitalter, Bd. 1, S. 2.

¹⁴ Vgl. AUGUSTINUS: *De doctrina christiana*, III.45, S. 104.

¹⁵ Vgl. PANNENBERG: *Systematische Theologie*, Bd. 3, S. 34.

¹⁶ Vgl. AUGUSTINUS: In *Iohannis Evangelium Tractatus*, XI.10, S. 116 und BRIGHT: *Ekklesiologie und Sakramentenlehre*, S. 515.

¹⁷ Bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil finden sich immer wieder offizielle katholische Verlautbarungen, die die Unfehlbarkeit der Kirche in Lehre, Leitung und Sakramenten betonen. Vgl. 2. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution: *Lumen gentium*, in: DENZINGER / HÜNERMANN: *Enchiridion*, Nr. 4130.

¹⁸ Vgl. DANNENMAYER: *Leitfaden in der Kirchengeschichte*, Bd. 1, I. Auf., S. 104.

Werner (1821–1888) über die katholische Aufklärungshistoriographie sein, die sich diese eher protestantische Perspektive teilweise zu eigen gemacht hatte (vgl. Kapitel II.1.2.): »Eine kirchliche Historiographie im höheren Sinne des Wortes gab es in dem damaligen katholischen Deutschland nicht.«¹⁹

Deshalb ist es folgerichtig, schon aufgrund der breiteren Forschung, wenn im Nachgang mehrheitlich evangelische Theologen aufgeführt werden, die sich mit der Frage nach der Wahrscheinlichkeit dieser Transformation und ihrer Gestalt beschäftigten. Apologetische, ekklesiologische, historische, exegetische und soziologische Aspekte greifen bei diesem Begriff ineinander und machen eine ›historisch objektive Behandlung‹ scheinbar unmöglich.²⁰ Ulrich Luz betont die Verschränkung und Konkurrenz verschiedener Perspektiven, die um die Deutungshoheit über dieses Problem ringen: »Der Übergang von der apostolischen Zeit zum sogenannten Frühkatholizismus ist [...] nicht nur ein peripheres Phänomen für den Neutestamentler, sondern stellt zentrale Fragen historischer als auch systematischer Art.«²¹

Die Systematische Theologie sieht sich innerhalb der Ekklesiologie damit konfrontiert, das Nichtwerden oder eben Werden von Kirche zu thematisieren. Frühkatholizismus wäre im letzteren Fall nicht nur eine Epochenbeschreibung für eben jene erste Zeit des Entstehens von Kirche, sondern zugleich auch die Beschreibung einer Entwicklungs- bzw. Verfallsform derselben, die Kirche als fragmentarisch beschreibt, und damit eine Wertungskategorie mit konfessioneller Rückbindung. Aus katholischer Perspektive ist eine Differenzierung in Verfall oder Entwicklung irrelevant, da allein die Bestimmung der Kirche als veränderliche Einheit schon eine Unmöglichkeit ist, auch wenn seit dem 19. Jahrhundert die Annahme einer organologischen Entfaltung der Kirche dem Entwicklungsgedanken sehr nahe steht.

Für das *Neue Testament* ergibt sich die Frage nach der Möglichkeit frühkatholischer Tendenzen im biblischen Kanon durchaus. Ihre Bestätigung, beispielsweise in den *Pastoralbriefen*, hätte gerade aus protestantischer Perspektive problematische Folgen für die Ekklesiologie. Sie wären durch das evangelische Formalprinzip des ›sola scriptura‹ nur schwer hintergehbare. Zwar ließe sich mit der Einschränkung des ›relevanten Kanons‹ unter der Perspektive, dass nur das, was ›Christum treibet‹, wesentlich ist, dieser Schwierigkeit begegnen, doch wäre man damit schon auf einer Interpretationsebene, die nicht unbedingt, und von katholischen Theologen eher selten, nachvollzogen werden muss. Für die katholische Theologie sind es beispielsweise auch die (Früh-) *Katholischen Briefe* des Kanons, die ›Christum treiben‹. Der erbrachte Nachweis frühkatholischer Tendenzen im Neuen Testament führt dann zu der Forde-

¹⁹ WERNER: Geschichte der katholischen Theologie, S. 223.

²⁰ Vgl. WAGNER: Zum Problem des Frühkatholizismus, S. 441.

²¹ LUZ: Erwägungen, S. 89.

rung, dass ein spezifisch katholischer Kirchen- und Amtsbegriff auch evangelisch anzuerkennen sei,²² da das »Neue Testament ebenso die magna charta des katholischen Kirchentums wie des Evangeliums Christi«²³ repräsentiert.

Schließlich sieht sich die Kirchengeschichte vor der Aufgabe, den Frühkatholizismus als historisch abgrenzbare Epoche zu beschreiben, die das Wesen der sichtbaren Kirche nachhaltig prägte. Gerade hier hat Norbert Nagler aber in Frage gestellt, ob Frühkatholizismus als »Epochenbezeichnung« richtig gebraucht ist, da innerhalb dieses Zeitabschnittes es auch andere christliche Bewegungen gab, die sich nicht unter diesen Begriff subsumieren lassen und die dann der Betrachtung vorenthalten blieben.²⁴ Unabhängig von der Differenzierung in diese theologisch-wissenschaftlichen Teilbereiche speist sich die gegenwärtige begriffliche Festlegung von Frühkatholizismus aus der Berücksichtigung der Ergebnisse verschiedenster Einzelperspektiven, die oben aufgeführt wurden. Ihre unterschiedliche Gewichtung führt dazu, dass es den Frühkatholizismus als fest definierten Begriff nach wie vor nicht gibt. Darüber hinaus führt das Wort Frühkatholizismus immanent eine weitere Vielzahl von Problemlagen und Unschärfen mit sich, die vor einer Anwendung dieses Begriffes auf das kirchenhistorische Denken Johann Adam Möhlers und Ferdinand Christian Baur notwendig zu klären sind. So stellt sich schon generell die Frage, ob der Gedanke einer frühkatholischen Epoche bzw. eines historisch spezifischen »Typus von Christentum«²⁵ der Kirchengeschichtsschreibung des frühen 19. Jahrhunderts überhaupt angemessen ist, da der Begriff selbst erstmalig 1912 von Ernst Troeltsch (1865–1923) ins Gespräch gebracht wurde.²⁶ Doch auch die gegenwärtige und in dieser Untersuchung gebrauchte Verwendung von Frühkatholizismus ist nicht mehr mit den Zuordnungen identisch, die Ernst Troeltsch benutzte, da die Entwicklung dieses Terminus weiter fort schritt. Zwar wird es nicht möglich sein, eine Definition von Frühkatholizismus am Ende der folgenden Skizze der Genese des Begriffes im Verlauf der letzten Jahrhunderte zu konstruieren, doch ist es möglich einen Horizont von Einzelementen zusammenzustellen, die diesem Terminus, in unterschiedlicher Gewichtung und Vollständigkeit, beigelegt werden. Diese Elemente sind es, die dann in den Arbeiten Möhlers und Baur aufgesucht werden sollen, um ihre Darstellung des frühkatholischen Phänomens rekonstruieren zu können.

²² Vgl. z. B. SCHELKLE: Die Petrusbriefe, S. 245.

²³ HEILER: Der Katholizismus, S. 78.

²⁴ Vgl. NAGLER: Frühkatholizismus, S. 194.

²⁵ NAGLER: Frühkatholizismus, S. 194.

²⁶ Vgl. TROELTSCH: Die Soziallehren, Kapitel I, Abschnitt 3.

1. Zur Entwicklung des Begriffs Frühkatholizismus

Als Ernst Troeltsch 1912 in seinen *Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* erstmalig den Begriff des ›Frühkatholizismus‹ verwendete, beschrieb er damit jene Übergangszeit, in der die aus dem apostolischen Zeitalter herkommende Christenheit sich zu einem sozial stabilen Verband, einer Institution, verfestigte, um den Schwierigkeiten ihrer Zeit besser begegnen zu können. Trotz der erstmaligen Verwendung dieses Terminus war der Sachverhalt eines solchen Überganges sowie die Etablierung der Institution Kirche ein Phänomen, das schon lange vor Troeltsch erkannt war und nur mit anderen Begriffen belegt worden ist: nachapostolisches Zeitalter, älteste Kirche, embryonaler Katholizismus usw. Ausschlaggebend für die Unterscheidung des Urchristentums und der Zeit der Kirche war vor allem der protestantische Vorbehalt gegenüber den sich etablierenden und verfestigenden ›falschen‹ Amts-, Sakraments- und Lehrstrukturen aufgrund einer ›falsch‹ verstandenen Rechtfertigungslehre, wie sie sich schon in den kanonischen Schriften finden ließen. Bereits Luther hatte nicht wenige Vorbehalte gegen die heute als frühkatholisch geltenden Briefe des *Neuen Testaments*, so dass die historische Frage nach dem Frühkatholizismus mit der Geschichtsschreibung des Protestantismus gestellt wurde.²⁷ Die folgenden Beispiele sollen nur eine exemplarische Auswahl bilden, die die Entwicklung des Begriffes Frühkatholizismus bzw. seiner Alternativbezeichnungen bis in die Gegenwart erklären können.

1.1. Evangelische Kirchenhistoriographie bis zum 19. Jahrhundert – Frühkatholizismus als historisches Verfallsmodell

Das Problem der Entstehung von Kirche bzw. eines institutionell organisierten Christentums konnte erst erkannt werden, nachdem die Möglichkeit zur historischen Kritik auch an diesem ›heiligen Gegenstand‹ möglich war bzw. nachdem die Kirche unter Annahme ihrer zeitlichen Veränderlichkeit betrachtet werden konnte. Es ergibt sich schon daraus, dass eine Thematisierung des Phänomens Frühkatholizismus, wenn auch unter anderem Namen, erst nach der Aufklärung bzw. zu Beginn des 19. Jahrhunderts im allgemeinen Sog des sich anbahnenden Historismus denkbar und durchführbar war. Während vorher, und in der Regel auch später, dem katholischen Verständnis die Kirche eher monolithisch, überzeitlich und in sich gleich bleibend galt, weshalb eine Veränderung derselben, sei es eine Entwicklung oder ein Niedergang, nicht möglich erschien, gewahrte der protestantische Kirchenbegriff gerade in der Betrachtung der ›sichtbaren katholischen‹ Kirche die Möglichkeit eines Wandels, der notwendig für jede historische Erfassung eines Gegenstandes ist.

²⁷ Vgl. Luthers *Vorrede auf die Epistel an die Hebräer* und *Vorrede auf die Episteln S. Jacobi und Judae*. BORNKAMM: Luthers Vorreden zur Bibel, S. 214ff.

Der doppelte Kirchenbegriff des Protestantismus beinhaltet die Möglichkeit zur historischen Wahrnehmung einer sichtbaren, falschen und katholischen Kirche, die als falsche Kirche unter den Bedingungen der Zeit stehen musste und darum der Notwendigkeit zur Veränderung bzw. des Verfalls unterworfen war. Die wahre evangelische Kirche unterlag weder in ihren unsichtbaren Elementen (Rechtfertigung, Glaube) noch in ihren sichtbaren (Taufe, Abendmahl, Buße, Wortverkündigung, Gemeinschaft der Gläubigen usw.) dieser Veränderlichkeit, weshalb sie vorläufig nicht Gegenstand der Betrachtung sein konnte. Wenig verwunderlich ist es deshalb, dass die älteren evangelischen Kirchenhistoriographen das Problem der institutionellen Entstehung von (katholischer) Kirche zumeist unter dem Begriff der ›Verfallsgeschichte‹ behandeln, da sie in diesem Prozess eine falsche Transformation des Evangeliums beklagten. Die *Magdeburger Zenturien* (1559–1574) unterschieden deshalb notwendig in eine wahre und eine falsche Kirche, wobei letztere nicht nur mit der römischen Kirche identisch ist. Die Zenturiatoren erkannten bereits im Neuen Testament auch andere kirchliche Verfehlungen vorgebildet, die sich bis in ihre Gegenwart gehalten hatten. Im Zentrum ihrer Verfallsthese stand jedoch die katholische Kirche.²⁸ In der wahren, evangelischen Kirche ist allein Christus das Haupt und er strukturierte die Kirche nach seiner Auferstehung vermittelt Wort (Lehre) und Amt, wobei letzteres jedoch ohne Hierarchie und Sukzession funktioniert. Da Christus selbst diese Struktur vorgab, selbst das Amt verlieh und die evangelische Kirche im Verständnis der Zenturiatoren in absoluter Übereinstimmung mit dem damals ergangenen Wort und der damals gegebenen Amtsstruktur steht, war eine Veränderlichkeit der wahren unsichtbaren Kirche nicht gegeben und ihr kam damit auch keine Entwicklung zu, analog dem überzeitlichen Kirchenbegriff, den die katholische Ekklesiologie für sich in Anspruch nahm. Besonders deutlich wird diese Überzeugung in der Übernahme der ekklesiologisch-historiographischen Theorie des Eusebius von Cäsarea,²⁹ dass die Kirche nicht erst mit dem offenkundigen Christus erschaffen wurde, sondern bereits dem präexistenten Christus zuzuordnen sei und darum auch als wahre Kirche »Ecclesia ab Adam« ist, im Gegensatz zur falschen Kirche, die als »Ecclesia a Cain« angesehen werden musste und ihr gegenüber steht.³⁰ Die falsche Kirche allerdings, die sich aus der wahren heraus etablierte, konnte mit gravierenden Veränderungen (Deformationen) in Verbindung gebracht werden. Nach den Zenturiatoren ver-

²⁸ So wird die falsche Kirche mit den Kennzeichen definiert: »vita solitaria, ordinibus varijs, aut observatione certarum traditionum, Christum [...] consequi«, die eindeutig auf die katholische Kirche verweisen. *Ecclesiastica Historia*, I (I), 4, Sp. 181f. und WAGNER: *An den Ursprüngen*, S. 51.

²⁹ EUSEBIUS: *Kirchengeschichte*, I,1–4, S. 83ff.

³⁰ Vgl. WAGNER: *An den Ursprüngen*, S. 51.

zerzte sie die wahre Lehre zu einer »doctrina fermentata«³¹ bzw. »falsa et erronea doctrina«³² durch ihre falschen Propheten. Aus der falschen Lehre resultierte ein falsches Rechtfertigungsverständnis, was wiederum zu einem Missbrauch der Sakramente führte,³³ wie es sich beispielhaft in der späteren Weihe bzw. »Taufe« von Glocken, Altären usw. zeigte oder in der Annahme des Opfercharakters der Messe.³⁴ Aber nicht nur in der falschen Lehre erschöpfte sich die »falsa ecclesia«. Weitere notae kennzeichnen sie: »Habet aut ecclesia falsa peculiarem speciem propter locum, personas, potentiam, auctoritatem eruditionem uitae sanctimoniam.«³⁵ Eine Datierung des Beginns der Deformation der wahren Kirche, also ein Beginn des Verfalls und der Anfang der katholischen Kirche, ließ sich nach den Zenturiatoren nur schwer bestimmen, da sie entweder auf Kain zurückzuführen wäre oder mit den Verfehlungen der Lehre, wie sie innerhalb des Neuen Testaments beschrieben sind, in Verbindung gebracht werden konnte (z. B. Simonismus). Auch ihre Herleitung aus dem Wirken des Teufels macht eine Datierung fast unmöglich, da sie damit bereits in die Zeit des Sündenfalls angenommen werden müsste.³⁶ Die Verschränkung von Historiographie und Polemik wird an diesem Beispiel besonders deutlich und dominiert auch für spätere Jahrhunderte die kirchengeschichtliche Darstellung und Einschätzung dieser Epoche. Generell aber galt den Zenturiatoren die Kirche des apostolischen Zeitalters noch als reine und unverdorbene, da man an diese kirchliche Urform mit der Reformation selbst anschließen wollte. Ihre Reinheit war die notwendige Voraussetzung der eigenen Legitimation. Erst mit Trajan kam es zum Beginn des Verfalls der Kirche, so dass im zweiten Jahrhundert die Idee eines die Kirche deformierenden Frühkatholizismus angesiedelt werden könnte. Doch waren für die Zenturiatoren in dieser Zeit nur einzelne Lehrverfehlungen zu erkennen, während die Kirche als ganze durchaus noch in Übereinstimmung mit dem Neuen Testament stand. Allerdings lag für sie bereits in dieser Epoche der Keim des kirchlichen Niederganges, etwa in der Überordnung der Bischöfe über die Presbyter,³⁷ auch wenn diese Struktur erst ab dem dritten Jahrhundert zu ihrer vollen Ausprägung gelangte.³⁸

³¹ *Ecclesiastica Historia*, I (I), 4, Sp. 181.

³² *Ecclesiastica Historia*, I (II), 4, Sp. 394.

³³ Vgl. *Ecclesiastica Historia*, I (I), 4, Sp. 182.

³⁴ Vgl. *Ecclesiastica Historia*, I (I), 4, Sp. 394f. und WAGNER: An den Ursprüngen, S. 51.

³⁵ *Ecclesiastica Historia*, I (I), 4, Sp. 182.

³⁶ »Nam falsam ecclesiam a diabolo esse [...]« *Ecclesiastica Historia*, I (II), 4, Sp. 394.

³⁷ Vgl. *Ecclesiastica Historia*, II, 7, Sp. 125f.

³⁸ Vgl. WAGNER: An den Ursprüngen, S. 63ff. Anzumerken ist hier, dass bereits unter den Reformatoren verschiedene Dekadenzmodelle der Kirche etabliert waren, wie Christoph Marksches am Beispiel Bucers und Luthers nachgewiesen hat. War Bucer die gesamte Alte Kirche noch mit der Lehre des reinen Evangeliums vermittelbar, hatte Luther durch seine

Auch Gottfried Arnolds (1666–1714) *Unparteyische Kirchen- und Ketzerhistorie* beschreibt in ihrem zweiten Kapitel *Kirchengeschichte des Neuen Testaments bis zur Reformation* die Etablierung der christlichen Kirche als Verfallsgeschichte, die dadurch gekennzeichnet ist, dass sie der Neigung zu den sinnlichen Dingen nachgibt und sich veräußerlicht.³⁹ Seiner Meinung nach waren es die Kleriker, die diesen Bedürfnissen nachgaben und so die Kirche im zweiten Jahrhundert aus ihrer »ersten Unschuld« herausführten: »Es ist nicht zu läugnen [...], daß um diese zeit man nicht allein in dem leben und der praxi, sondern auch in der lehre von der Apostolischen reinigkeit in etwas abgegangen sey.«⁴⁰ Diese Kleriker installierten Kirchenordnungen und Dogmen trotz eigener »oftt sehr groben irrthümer«⁴¹ und betonten die Notwendigkeit von Kirchenbauten.⁴² »Die Clerisey fiel auff einander los mit Haß / Schmähen und Lästern / warff ein gottseliges Leben hinweg / und lebte in Ehrgeiz und Mißgunst / recht wie die Tyrannen.«⁴³ Die wahre christliche Kirche war für Arnold nur im ersten Jahrhundert gegeben, denn: »Hier wird wiederum auch von den Jahren gleich nach der Apostel Tod gezeuget / wie alsbald hier und dar sich die verderbnis hervorgethan / und zwar nicht nur in blossen Worten und nichtswürdigen Streitigkeiten / sondern in recht gottlosen Irrthümern und erdichteter betrieglicher Lehre / welche die Menschen auf Sicherheit und Gottlosigkeit abführet / und die Apostolische Lauterkeit und Wahrheit ver dunckelt haben.«⁴⁴ Die ersten Christen bis zum Tod der Apostel waren es also, die nicht nur gemäß der Lehren ihres Herrn lebten, sondern sie überwandten auch den Makel des Sündenfalls, indem ihre Frucht die »Herwiederbringung des verlohrenen göttlichen Ebenbildes« war.⁴⁵ Diese Idealisierung der Urchristen, die ihre Entsprechung später in den Pietisten wiederfindet, deutet durch jene anthropologische Umkehrung des Sünders in das Ebenbild die Nähe des Pietismus zur Soteriologie des Katholizismus an. Die ersten Christen waren vom selben Geist berührt, der auch vor dem Fall die Schöpfung ermöglichte und damit in ein adamitisches Stadium versetzt, wie es sich vor dem Apfelgenuss darstellte. Das innere Prinzip dieser Gattung von Christen war die Liebe, die aber nicht nur rein emotiv zu verstehen war, sondern als

absolute Wertschätzung der Bibel bereits den Kirchenvätern vorgeworfen, an Christus vorbeizutheologisieren. Die Magdeburger Zenturien scheinen ein Versuch zu sein, diese beiden Positionen miteinander zu vermitteln. MARKSCHIES: *Die eine Reformation*, S. 91f.

³⁹ Vgl. ALKIER: *Urchristentum*, S. 13.

⁴⁰ ARNOLD: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien*, S. 81.

⁴¹ ARNOLD: *Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien*, S. 81.

⁴² Vgl. ALKIER: *Urchristentum*, S. 13 und SEEBERG: *Gottfried Arnold*, S. 73.

⁴³ ARNOLD: *Der Andere Theil*, S. 207.

⁴⁴ ARNOLD: *Der Andere Theil*, S. 206.

⁴⁵ ARNOLD: *Wahre Abbildung*, S. 131.

ein »Thun und Lassen«. ⁴⁶ Allein an dieser Formulierung erkennt man Arnolds eigene Auffassung des Wesens der Pietistinnen und Pietisten, die die Folie seiner Beschreibung der Urchristen wurde. Daraus erklärt sich auch, dass für ihn der »zweite Sündenfall« die Herausbildung des Berufspriestertums aus der Urgemeinde darstellte, denn auch die Pietisten wähten sich aufgrund ihrer unmittelbaren Frömmigkeit nicht nur zum Klerus der katholischen, sondern auch der evangelischen Kirche in deutlicher Distanz. Zwar blieb die Kirche bis zu Konstantin noch einigermaßen identisch mit ihrem Grund, bevor ihr völliger Verfall einsetzte, doch der Beginn dieser Degeneration ist für Arnold bereits mit dem zweiten Jahrhundert gegeben, mit der Herausbildung des Monepiskopats der Bischöfe bzw. der Zunahme ihrer Machtfülle. ⁴⁷ Umstrittener als die Datierung jenes Anfangs des Verfalls war jedoch, dass Arnold, ganz pietistisch, diesen Abwärtstrend bis in die Zeit der Reformation und noch über dieselbe hinaus postulierte und damit generell die Geschichte der sichtbaren Kirche, in institutionalisierter Form, egal ob katholisch oder reformatorisch, der Kritik unterzog. ⁴⁸ Damit destruierte er das bis dahin angenommene ekklesiale Kontinuum der Kirchengeschichtsschreibung und bereitete so der kritischen Methode der Aufklärungskirchengeschichtsschreibung den Weg. ⁴⁹

Wie Arnold so erkannte auch der lutherische Kirchenhistoriker Johann Lorenz von Mosheim (1693–1755) ein besonders reines Christentum nur in der Zeit des ersten Jahrhunderts. Allerdings waren es bei ihm nicht nur die Kleriker, die den nachfolgenden Verfall der Kirche heraufführten. Neben ihnen nennt er vor allem den schädlichen Einfluss der damaligen Philosophie, die mit dem zweiten Jahrhundert Eingang in das Christentum fand. Hellenismus, Gnosis und Neuplatonismus verunreinigten die wahre Kirche. Besondere Aufmerksamkeit schenkte er dem »Wizling« Ammonius Saccas in Alexandrien, der die neuplatonischen und teilweise ägyptischen Lehren in das Christentum einführte. ⁵⁰ Diese Lehre war es, die später die Mystiker hervorbrachte und »den Grund zu jenem müssigen und faulen Leben gelegt [hat], welches so viele und so zahlreiche Heere von Mönchen hernach geführt haben.« Außerdem habe sie »zur Ernährung des Aberglaubens ungemein viel beytragen.« ⁵¹ Für die Fortführung und Weiterentwicklung dieser Theologie machte Mos-

⁴⁶ ARNOLD: Wahre Abbildung, S. 132.

⁴⁷ Vgl. ARNOLD: Unpartheyische Kirchen- und Ketzer-Historien, S. 83.

⁴⁸ Vgl. ARNOLD: Der Andere Theil, S. 207. »Nicht mehr nur Gläubige aus den Großkirchen, sondern vor allem die von diesen Kirchen abgelehnten Ketzer waren für ihn [Arnold] die »wahren« Christen, d.h. die Stillen im Lande [auch und gerade die Pietisten]. Gleichzeitig kritisierte er massiv die kirchliche Hierarchie und die Lehrtradition der lutherischen Orthodoxie.« FLEISCHER: Der Strukturwandel, S. 145.

⁴⁹ Vgl. FLEISCHER: Der Strukturwandel, S. 145f.

⁵⁰ MOSHEIM: Vollständige Kirchengeschichte, Bd. I, S. 355ff., S. 358.

⁵¹ MOSHEIM: Vollständige Kirchengeschichte, Bd. I, S. 359.

heim im Besonderen Origenes verantwortlich, der mit seinem Versuch einer Verknüpfung von platonischer Philosophie und Theologie eine Zäsur in der Kirchengeschichte darstellte.⁵² Besonders ihm sei es, nach Mosheim, zu verdanken, dass die Lehren des Ammonius Eingang in die Kirche gefunden haben. Als Folge dessen entbrannten die Lehrstreitigkeiten um die Schöpfungslehre und auch um die Trinität, die auf das Eindringen des origenistischen Platonismus in das Christentum zurückgingen.⁵³ Vor allem Origenes' Annahme, dass sich die wahre Religion auch vermittels der Vernunft erschließen könne,⁵⁴ führt auf direktem Weg in die theologische Verfehlung der späteren Scholastik.⁵⁵

Daneben kam es im zweiten Jahrhundert auch für Mosheim zu einer Einschränkung der Gemeinderechte hinsichtlich der Wahl des Führungspersonals. Wurde der Bischof bisher allein von den Gemeindemitgliedern gewählt, die »höchste Gewalt hatte das Volk in Händen«,⁵⁶ so änderte sich dies in der Mitte dieses Jahrhunderts. Die Entstehung des Kirchenrechtes, die Etablierung der Metropolen, die Erweiterung der Kompetenzen der Bischöfe brachten »Unbequemlichkeiten und Uebel«, und »war nur blos den Priestern erster Ordnung, oder den Bischöfen [...] nützlich«.⁵⁷ Damit sah auch Mosheim das Problematische in der strukturellen Veränderung der Institution Kirche. Aber ihm kommt vor allem zu, den Einfluss der außerchristlichen Philosophie auf die Theologie und Kirche thematisiert zu haben und darin einen wesentlichen Anlass zur katholischen Transformation zu beschreiben, wie wir es später bei Adolf von Harnack (1851-1930) wiederfinden werden. Als protestantischer Kirchengeschichtshistoriograph bemühte sich Mosheim, ähnlich wie Arnold, die erste Zeit des Christentums als besonders rein darzustellen, da hier nach Klaus Fitschen die »Normepoche« für die Reformation zu finden war.⁵⁸ Lag, wie auch schon bei den ihm vorgängigen Autoren, der Fokus auf den ersten drei Jahrhunderten, so zeigt sich doch deutlich, dass das erste von ihnen das wirklich reine darstellte. So näherte sich Mosheim beispielsweise den offensichtlich unterschiedlichen Meinungen innerhalb der christlichen Gemeinden im ersten Jahrhundert in anderer Weise, als den späteren Auseinandersetzungen mit den platonischen Einflüssen. Belegt bereits das *Neue Testament* divergierende Auffassungen des christlichen Glaubens bzw. Handelns in Korinth, Antiochia und anderswo, so erkannte Mosheim darin aber noch keinen wirklichen Abfall. Für ihn waren es nur »einige« »Heyden«, die die Wahrheit noch

⁵² Vgl. MOSHEIM: Vollständige Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 123.

⁵³ Vgl. MEIJERING: Theologische Urteile, S. 97f.

⁵⁴ Vgl. MOSHEIM: Vollständige Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 134f.

⁵⁵ Vgl. MOSHEIM: Vollständige Kirchengeschichte, Bd. 2, S. 145.

⁵⁶ MOSHEIM: Vollständige Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 361.

⁵⁷ MOSHEIM: Vollständige Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 365 und 367.

⁵⁸ Vgl. FITSCHEN: Mosheim, Melanchthon und die Irenik, S. 99.

nicht vollständig erfasst hatten, während es »viele« waren, »die das Wesen der christlichen Religion deutlich einsahen«. ⁵⁹ Damit blieb diese Zeit anschlussfähig für die Selbstverortung der Reformation.

Auf den ersten Blick verkehrte die Aufklärung erstmalig diese protestantische Verfallstheorie in ihr Gegenteil und anerkannte einen positiven historischen Entwicklungskontext des Christentums, der jedoch einseitig sittlich geprägt war. Als Hauptvertreter einer solchen Geschichtsschreibung können zweifelsohne Johann Salomo Semler (1725–1791) und Johann Gottfried Herder (1744–1803) angesehen werden. Semler nutzte die historische Kritik, um über die Feststellung der zeitlichen und inhaltlichen Uneinheitlichkeit des Kanons von dem Gedanken eines einheitlichen Urchristentums Abstand zu nehmen, wie ihn noch Mosheim verteidigt hatte. Ein homogenes Christentum würde nach Semler schon Jesus selbst abgelehnt haben, da die moralische Vervollkommnung des einzelnen Menschen dem Christentum aufgegeben ist und dieselbe somit individuell verschieden erreicht werden kann und muss. ⁶⁰ Das Urchristentum selbst erschien ihm darum nicht als christliche Normepoche und Idealzustand, sondern als Anfang dieses Vervollständigungsprozesses in notwendiger Vorläufigkeit, denn: »Aller Anfang« bleibt »Anfang und ist noch nicht Vollkommenheit.« ⁶¹ Die Individualisierung der religiös-sittlichen Vervollkommenung brachte es mit sich, dass dem Christentum eine Vielzahl von »Endzwecke[n]« ⁶² zu Eigen war. Durch die Weitergabe des Glaubens als »Privatreigion« vervielfältigten sich diese Zwecke sogar noch, da sie um die subjektive religiöse Auffassung der Übermittler ergänzt werden musste. Semler sah darin jedoch keine Verunreinigung des wahren Glaubens, sondern vielmehr dessen Anpassung an die Verschiedenheit seiner Träger. Diese Vielfalt spiegelte für ihn exemplarisch der christliche Kanon wider, in dem ein großer Teil der christlichen Strömungen seinen Platz gefunden hatte. Obwohl zusammen mit dem Kanon auch die katholische Kirche entstand, sind darüber hinaus für Semler auch diejenigen als Christen zu bezeichnen, deren Glaubensüberzeugungen weder in den Kanon noch in die Kirche gefunden ha-

⁵⁹ MOSHEIM: Erklärung des Ersten Briefes, S. 37.

⁶⁰ »Je mehr es wahr, und sogar der Grund und Anfang der neuen Religion ist, das sey das rechte ewige Leben, den allein wahren Gott, und den er gesendet hat, jezt, selbst erkennen und sich aneignen, ohne von Lehren der Pharisäer und Rabbiner ferner, ohne eigene Urtheil, abzuhängen; je mehr es wahr ist, daß kein Apostel, auch Christus selbst nicht, ein bestimmtes Maas dieser Erkenntnis für alle Christen abgestekt und vorgeschrieben hat, weil dis ganz unmöglich war: desto gewisser ist es auch; daß diese seligmachende eigene Erkenntnis Gottes und Christi, in unzähligen und unendlichen Stufen, stets möglich ist und wirklich werden sol, in den unzähligen, immer verschiedenen Christen.« SEMLER: Ob der Geist des Widerchrists unser Zeitalter auszeichne? Vorrede, S. XXXII [nicht paginiert].

⁶¹ SEMLER: Abhandlung von freier Untersuchung des Canon, Bd. I, S. 122. Vgl. auch FLEISCHER: Der Strukturwandel, S. 159.

⁶² SEMLER: Beantwortung der Fragmente eines Ungenannten, S. 268.

ben.⁶³ Die christlichen Hauptströmungen, die sich in der katholischen Kirche trotz ihrer Gegensätze vereinigend zusammenfanden, wurden mehrheitlich durch das paulinische Heidenchristentum und das Judenchristentum repräsentiert, doch auch andere christliche Gruppierungen hatten in der Kirche Platz. Trotz dieser Theorie der Einheit der Differenz im Urchristentum und in der Epoche des Frühkatholizismus konnte Semler auch von falschen Christen sprechen. Seine postulierte Freiheit in Glaubensdingen (im Christentum der ersten Jahrhunderte) bezog sich auf die Privatreligion, die er von der öffentlichen Religion unterschied. Mit der Verknüpfung von beiden Religionsformen, mit der Veräußerlichung der christlichen Privatreligion durch ihre Überführung in Politik und Gesetzgebung musste sich das Christentum notwendig von der ihm immanenten Toleranz verabschieden, so dass auch für Semler die Kirchengeschichte eine Verfallsgeschichte darstellte, wenngleich ihr Niedergang erst mit der Konstantinischen Wende begann.⁶⁴ Allerdings kann bei Semler auch nicht von einem »eklesiologischen Aufstieg« innerhalb der ersten Jahrhunderte gesprochen werden, da sich die moralische Entwicklung einzig im Menschen zu vollziehen hatte, und nicht die Kirche als eine sich vervollkommnende moralische Heilsanstalt anzusehen ist. Gegenstand seiner Beobachtung ist in diesem Fall aber die Privatreligion, deren Objekt das Individuum und nicht die Institution ist. Wenn Dirk Fleischer behauptet, dass Semler »der erste protestantische Theologe im Deutschen Reich [war], der ein dynamisches Kirchengeschichtskonzept vertreten hat«, so kann dies im Sinne einer »Fortschrittsidee« nur auf die moralische Privatreligion bezogen werden und nicht auf die Institution Kirche.⁶⁵

Ein weiterer maßgeblicher Aufklärer war für die deutsche Kirchenhistoriographie der Weimarer Generalsuperintendent Johann Gottfried Herder. Wie schon bei Lessing und Semler enthält sein historisches Modell, wie er es in den *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* darstellt, eine Entwicklungsidee bezüglich der sittlichen Vervollkommenung des menschlichen Geschlechtes, jedoch keine Theorie einer Kirchenentwicklung. Für Herder war durch Christus die reine sittliche Religion als Idee gegeben, die sich der Einzelne nun anzueignen hatte. Diese reine Idee des Christentums, dass das

⁶³ Vgl. ALKIER: Urchristentum, S. 34ff.

⁶⁴ »Die seit dem 4ten Jahrhundert entstandene politische Verfassung eines öffentlichen Religionsstaats unter den christlichen Nationen: hat eine sehr nachteilige Mischung der moralischen Religion mit ihrer localen Einkleidung, oder mit der statistischen, politisch eingefürten Religion, mit sich gebracht; wodurch die ganz freie, ganz unendliche moralische Religion ihre Natur verloren hat, und unter die äusserlichen politischen Verfassungen so genanter Obern untergesteckt worden.« SEMLER: Zur Revision der kirchlichen Hermeneutik, Vorrede.

⁶⁵ FLEISCHER: Der Strukturwandel, S. 158f. Vgl. auch SEMLER: Ueber historische, gesellschaftliche und moralische Religion, S. 96f.

Reich Gottes zu allen Völkern komme, sobald der Herr wieder erscheine,⁶⁶ sah er allerdings bald dem Missbrauch preisgegeben, der mit der Institutionalisierung dieser Idee in der Kirche einherging. Doch für Herder begann dieser Niedergang im Gegensatz zu Semler schon lange vor Konstantin. Mit der Einführung des Bischofsamtes als apostolischem Nachfolgeamt,⁶⁷ dem Eindringen der Philosophien in die christliche Lehre und dem Versuch der Verunreinigung des Kanons durch Pseudepigraphien apostolischer Autoritäten nahm der Verfall des Christentums seinen Anfang, der sich durch die Konstantinische Wende noch drastisch verschlimmerte.⁶⁸ Damit datierte Herder den Übergang vom Urchristentum in die sichtbare verfallende Kirche auf das zweite Jahrhundert.

Ähnlich schätzte auch der Wittenberger Professor für Geschichte Johann Matthias Schroeckh (1733–1808) den Verlauf der Kirchengeschichte ein. Wie die zuvor genannten Autoren datierte auch er den maßgeblichen Verfall des wahren Christentums mit der Konstantinischen Wende. Waren die Christen zuvor Leidende und Märtyrer, so änderte sich dies nun und damit auch die Kirche: »Kaum aber waren die Christen Herren des Römischen Reiches geworden: so wurde ihre bisher geduldige und liebevolle Religion eine gewaltthätige und unbarmherzige Fürstinn.«⁶⁹ Doch den ersten Bruch mit der apostolischen Lehre erkannte Schroeckh schon an einem früheren Datum. So waren ihm die Aufforderungen des Ignatius von Antiochien (gest. vor 117), den Bischof gleich dem Herrn anzuerkennen und zu folgen, ein Beispiel dafür, wie der »Geist des Christenthums« und der Apostel bereits um 100 n. Chr. in sein Gegenteil verkehrt wurde.⁷⁰

Der rationalistische Theologe Heinrich Philipp Konrad Henke (1752–1809) beschrieb in seiner *Allgemeinen Geschichte der Christlichen Kirche* die Zeit Marcions, also die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als diejenige, innerhalb derer sich die katholische Kirche bildete.⁷¹ Auslöser waren unter anderem die theologische Auseinandersetzung mit Marcion und den Montanisten sowie die Differenzen um einen einheitlichen Ostertermin. Beides nötigte die christlichen Gemeinden zu einer übergreifenden Verständigung und »öftern Zusammenkünften«, die als »die ersten Kirchenversammlungen, Synoden oder Concilien« zu gelten hatten und sich in ihrer Struktur analog einer »bürgerliche[n] Regierungsart« gestalteten.⁷² Dadurch entstand eine Universalkirche, die in sich die

⁶⁶ Vgl. HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, Vierter Theil, 17. Buch, S. 295.

⁶⁷ Vgl. HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, Vierter Theil, 17. Buch, S. 298.

⁶⁸ Vgl. HERDER: *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, Vierter Theil, 17. Buch, S. 298ff.

⁶⁹ SCHROECKH: *Christliche Kirchengeschichte*, Bd. 1, S. 16.

⁷⁰ SCHROECKH: *Christliche Kirchengeschichte*, Bd. 2, S. 343.

⁷¹ Vgl. HENKE: *Allgemeine Geschichte*, S. 118.

⁷² HENKE: *Allgemeine Geschichte*, S. 119.

Unterscheidung von Klerikern und Laien herausbildete.⁷³ Diese entstandene Gesellschaftsstruktur ist für Henke gleichzusetzen mit der »Katholische[n] Kirche«.⁷⁴ Diese Kirche bemühte sich nun einen Kanon zusammenzustellen und bestimmte »Dogmen und Ordnungen« aus der Tradition zu gewinnen, um sich gegen die gnostischen Strömungen durchzusetzen.⁷⁵ Henke beschrieb auch, dass bereits in dieser frühen Zeit die Gemeinde in Rom einen besonderen Vorrang für sich in Anspruch nahm.⁷⁶ Er vervollständigte schließlich noch seinen Begriff der ursprünglichen katholischen Kirche durch das Eindringen »philosophischer Ideen« in deren Theologie.⁷⁷ Dies geschah einerseits durch die Abwehr der gnostischen Systeme, die nur dadurch gewonnen wurde, indem man einzelne ihrer Ideen in das eigene Lehrsystem integrierte,⁷⁸ andererseits durch die hohe Anerkennung der Briefe des Apostel Paulus, innerhalb derer einzelne philosophische Ideen schon vorkamen.⁷⁹ Henke kommt es in besonderer Weise zu, seine Beschreibung der urkatholischen Kirche ohne jede Wertung vorzunehmen, sondern diese Entwicklung zu einer verfassten Einheit als adäquate Anpassung an die Gegebenheiten der Zeit aufzufassen. Selbst die römische Inanspruchnahme eines Vorranges stellt er nüchtern und ohne die Zuschreibung einer Unangemessenheit dar. So war es Henke sogar möglich, die Verschärfung der Kirchenzucht in der Zeit Trajans als Folge der Martyriumsmüdigkeit einzelner Christen nach den Verfolgungen zu verstehen. Die Verweigerung der Opferung des eigenen Lebens »aus Liebe zum bequemen Leben, oder aus Furcht vor Ungemach« wurde nach Henke als ein »eben so großes Verbrechen« angesehen, wie »Mordthat und Ehebruch«.⁸⁰ Obwohl Einzelne die Anforderungen übertrieben, wie die Novatianer, Donatisten oder Montanisten, so kam es doch zu einer neuen Qualität der Kirchenzucht, die »nicht von geringem Nutzen« war.⁸¹ In dieser Beurteilung sollte man weniger das Wohlwollen eines Protestanten für den Frühkatholizismus bzw. dessen Strukturen der Kirchenzucht vermuten, als vielmehr die Wertschätzung eines Aufklärers und Rationalisten gegenüber Maßnahmen, die die Sittlichkeit des Menschen stärkten. Das Christentum galt dem Aufklärer Henke vor allem als Religion der Sittlichkeit, so dass er die beschriebenen Maß-

⁷³ »Die ganze Verfassung dieser Christengemeinden ging dadurch von der demokratischen zur aristokratischen über, in welcher die Bischöfe die gesetzgebende und die vollziehende Gewalt fast allein hatten.« HENKE: Allgemeine Geschichte, S. 120.

⁷⁴ HENKE: Allgemeine Geschichte, S. 120.

⁷⁵ HENKE: Allgemeine Geschichte, S. 121.

⁷⁶ Vgl. HENKE: Allgemeine Geschichte, S. 121f.

⁷⁷ HENKE: Allgemeine Geschichte, S. 123.

⁷⁸ Vgl. HENKE: Geschichte der Jüdischen und Christlichen Religion, S. 112.

⁷⁹ Vgl. HENKE: Allgemeine Geschichte, S. 123.

⁸⁰ HENKE: Geschichte der Jüdischen und Christlichen Religion, S. 106.

⁸¹ HENKE: Geschichte der Jüdischen und Christlichen Religion, S. 107.

nahmen als durchaus dem Christentum bzw. der Kirche angemessen anerkannte. Für Henke begann der Verfall erst mit der Ausstattung mit politischer Macht durch Konstantin und seine Nachfolger. »Die bisherige wundergroße Ausbreitung des Christenthums war indessen ein natürlicher Erfolg aus der innern Beschaffenheit und eigenen Kraft desselben, und aus dem Geiste des Zeitalters; der Glanz hingegen, welcher nun bald die Kirche umgab, ein Werk des Willkührs, sie selbst entweder Maschine der Politik, oder ein Spielzeug der Machthaber.«⁸² So viel sie an Macht gewann, »so viel verlor sie an ihrer innern Würde und Stärke.«⁸³ Dies hatte zur Folge, dass die Kirche aus Anpassung an das System die Entstehung des Aberglaubens und der Schwärmerei beförderte. Gerade darin lag für den Rationalisten Henke das eigentliche Problem, weil sich nun die christliche Religion von ihrem vernünftigen Kern und ihrer guten gesellschaftlichen Ordnung entfernte: »Ein solcher Zustand [die Anpassung an die Schwärmerei] ist der Aufklärung des menschlichen Verstandes höchst ungünstig, und erweckt wenig Vergnügen an ernsthaften Ueberlegungen über Wahrheit und Sittlichkeit. Das Ansehn guter bürgerlicher Gesetze ward immer schwächer, und die Regierung verächtlicher.«⁸⁴ Die Sittlichkeit litt besonders unter dem Erstarken des Mönchtums, da die Mönche teilweise Bischöfe wurden und im Amt »ihre andächtigen Gewohnheiten nicht nur fortsetzten, sondern auch anpriesen, kindische Begriffe und Märchen von Erscheinungen, bösen Geistern und Wundern unter die Leute brachten, und die Würde des ehelichen und arbeitsamen Lebens herabsetzen.« Durch diese Etablierung des Mönchtums gingen »die richtigen Vorschriften der Christlichen Sittenlehre [...] fast verloren.«⁸⁵

Ein anderer Aufklärer, der Göttinger Kirchenhistoriker Gottlieb Jakob Planck (1751-1833), erkannte in den Verfolgungen des römischen Staates den Auslöser für die Entwicklung einer christlichen »Gesellschaftsverfassung«. »Es [das Entstehen der Kirche] muß nicht nothwendig aus einem angelegten Plan oder aus einem unmittelbaren Befehl des Stifters der christlichen Religion erklärt werden.«⁸⁶ Der Staat habe, so Planck, auf die immer stärkere Ausbreitung dieser neuen Religion reagieren müssen. Besonders der Missionseifer, der Enthusiasmus und nicht zuletzt der gelegentliche Drang zum Tod als Märtyrer machten ihm die Christen suspekt.⁸⁷ So fühlte er sich seit der Regierungszeit Trajans, wenn auch zu Unrecht, durch das Christentum bedroht. Der römische Staat, so Planck, musste annehmen, dass er es »mit einer

⁸² HENKE: Allgemeine Geschichte, S. 206f.

⁸³ HENKE: Geschichte der Jüdischen und Christlichen Religion, S. 124.

⁸⁴ HENKE: Geschichte der Jüdischen und Christlichen Religion, S. 124f.

⁸⁵ HENKE: Geschichte der Jüdischen und Christlichen Religion, S. 126f.

⁸⁶ PLANCK, GOTTLIEB: Grundriß einer Geschichte, S. 7.

⁸⁷ Vgl. PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. 1, S. 60.

herrschaftlichen und vergrößerungssüchtigen Sekte zu thun habe« und deshalb »sich völlig befugt und sogar verpflichtet glauben konnte, zu der Unterdrückung einer so gefährlich scheinenden Menschen-Gattung auch die härtesten Mittel anzuwenden.«⁸⁸ Allerdings erkannte Planck in den Verfolgungen weniger eine Bedrohung der jungen Religion, als vielmehr ein »Haupt-Mittel, dessen sich die Vorsehung bediente, um das Christenthum schneller zu verbreiten.«⁸⁹ Aus existentieller Angst erfolgte jetzt eine »Konfoederation« einzelner »dieser Gesellschaften«, die schließlich »kirchliche[] Republiken« bildeten, bis endlich durch weitere Zusammenschlüsse die »Metropolitan-Sprengel« entstanden.⁹⁰ Wie Heinrich Philipp Konrad Henke so identifizierte auch Gottlieb Jakob Planck die Universalisierung des Christentums mit dem kirchenbildenden Moment. Das Christentum drängte nun auch aus den Städten aufs Land, was einer strukturierten Leitung bedurfte, als diese im ersten Jahrhundert unter den vornehmlich urbanen Verhältnissen notwendig war. Es entstand die »Diöcesan-Verfassung«.⁹¹ Allerdings war dieser Prozess mit dem zweiten und dritten Jahrhundert noch nicht abgeschlossen, es existierten auch weiterhin autarke Gemeinden. Wesentlich erscheint für diesen Verbund, dass er demokratisch organisiert und von einer inneren Einheit gekennzeichnet war, im semlerschen Sinne quasi privatreligiös bzw. moralisch, also unsichtbar. Die Idee einer auch sichtbaren Einheit der Kirche bzw. der Kirchen entstand nach Einschätzung Plancks erst in der Mitte des dritten Jahrhunderts bei Cyprian von Karthago (gest. 258): »denn diese Idee gieng von dem Grundsatz aus, daß alle Anhänger des Christenthums zusammen nicht nur einen einzigen moralischen Körper ausmachen, sondern auch eine einzige sichtbare Communität bilden sollten, die sich an jedem Ort in der Welt durch Gleichheit des Glaubens, der Lehre, der Meynungen und der religiösen Gebräuche als eine und eben dieselbe – als die einzige katholische Kirche – erproben und auszeichnen müßte.«⁹² Die klassische protestantische Auffassung der Trennung von sichtbarer und unsichtbarer Kirche spricht sich in diesen Worten aus und datiert das Entstehen der sichtbaren Kirche sehr spät. Nach Planck wurden die bisherigen freiwilligen Observanzen nun zu Gesetzen, Bischöfe mussten notifiziert werden und Reisende brauchten Empfehlungsschreiben von ihnen, wenn sie in andere Gemeinden reisten, was sicherlich auch geschah, um Be-

⁸⁸ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 60f.

⁸⁹ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 67.

⁹⁰ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 69.

⁹¹ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 73.

⁹² PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 101.

träger abzuwehren.⁹³ Man begann damit, Exkommunizierte anderen Gemeinden zu melden.⁹⁴ So bildete sich nach Planck langsam die »christliche Sekte« zu einem »Staat im Staate« heran, ihr »Selbstgefühl« und der »Gesellschafts-Geist« erstarkten.⁹⁵ Statt der bisher einfach durchgeführten Taufe wurde ihr nun ein Katechumenat vorgeordnet.⁹⁶ Auch das sittliche Verhalten wurde beginnend mit dem zweiten Jahrhundert stärker kontrolliert. Die Ämterbesetzung professionalisierte sich aus den alltäglichen Notwendigkeiten, wie besonders deutlich das Beispiel der Diakone belegt, aber das führte auch zu einer »Priester-Herrschaft in der Kirche«.⁹⁷ »Schon gegen die Mitte des zweyten Jahrhunderts fieng man an, das ganze hierarchische Priester-System der ehemaligen jüdischen Gesellschafts-Verfassung auf die neue christliche zu übertragen.«⁹⁸ Hierin lag ein Moment des Verfalls. Zwar hatten auch Petrus und Johannes nach Planck eine jüdische Priesteridee, doch zeichnete sich diese durch ein Priestertum aller Gläubigen aus. In dieser (protestantischen) Weise wollten die beiden Apostel die jüdische Priestervorstellung verändern.⁹⁹ Aber seit dem zweiten Jahrhundert wurden Presbyter zu Sacerdotes und Tertullian (ca. 150 – ca. 230) bezeichnet die Bischöfe gar als »summi sacerdotes«.¹⁰⁰ Schließlich tauchte nach Planck mit Cyprian die Vorstellung auf, dass die Bischöfe nicht von den Gemeinden, sondern von Gott eingesetzt wurden, wodurch sie eine eigene Klasse bildeten. Damit einher ging das Auftreten der Idee einer apostolischen Sukzession.¹⁰¹ Die Handauflegung bekam einen magischen Charakter und die Ordination wurde zur »Zauberhandlung«, wodurch sich für den Aufklärungstheologen die Kirche besonders deformiert haben dürfte.¹⁰² Mit dem zweiten Jahrhundert hatte sich die Trennung der Kleriker von den Laien vollzogen, wodurch sich der ursprüngliche republika-

⁹³ Vgl. PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 104f.

⁹⁴ Vgl. PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 108.

⁹⁵ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 125.

⁹⁶ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 129f.

⁹⁷ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 152.

⁹⁸ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 153.

⁹⁹ Vgl. PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 154.

¹⁰⁰ Vgl. TERTULLIAN: De baptismo, 17,1, S. 204.

¹⁰¹ Vgl. PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 157f.

¹⁰² PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 162.

nische Charakter der christlichen Kirche veränderte: »Wozu aber sollte alles dieß dienen [die Unterscheidung der Kleriker von den Laien], als dazu, um die Layen allmählig auf den Wahn zu bringen, daß es Menschen von einer höheren Art seyen. Wozu man hingegen diesen benutzen wollte [...] ist klar genug, daß dieser Wahn das wirksamste wie das sicherste Mittel werden mußte, um der höheren Menschen-Klasse die Herrschaft über die geringere zu versichern.«¹⁰³ Damit verschwanden die ursprünglich kollegiale Verfassung der ersten Gemeinden und ihre demokratische Organisation. Die Ungleichheit zwischen Hierarchie und Gläubigen erlangte nach Konstantin eine weitere Qualität und ließ die reformatorische Realität eines »Priestertums aller Gläubigen«, das bei Planck unausgesprochen dem Ursprungscharakter des Christentums entsprach, weiter degenerieren. Von der Urgemeinde zur christlichen demokratischen Republik und schließlich zur absoluten Monarchie, so beschrieb Planck die Entstehung des Katholizismus. Der republikanische Status des apostolischen Zeitalters, der ein positives Ergebnis der Verfolgungen darstellte, wurde seit dem zweiten Jahrhundert von der Priesterkaste okkupiert. Planck verwies damit auf zwei gegenläufige Entwicklungen, deren Bewertung nur mit Hilfe der semlerschen Unterscheidung von privater bzw. moralischer und öffentlicher Religion oder reformatorisch von sichtbarer und unsichtbarer Kirche möglich ist. Die Bildung einer inneren Republik wäre die positive Seite einer Kirche, deren Organisation sich der Anerkennung aus reiner Freiwilligkeit ihrer Mitglieder verdankt. Ihr Verfall begann mit der Abschaffung jener Freiwilligkeit durch eine wesenhafte Differenzierung von Laien und Klerikern, die letzteren die absolute Macht über die Kirche sicherte. Damit wäre der eigentliche Beginn des kirchlichen Untergangs mit Ignatius beginnend zu datieren, auch wenn Planck als Beleg auf Cyprian verwies.

Allen diesen protestantischen Ansätzen gemein ist die Auffassung von Kirchengeschichte als Verfallsgeschichte, wobei am Anfang immer die reine Idee, das reine Christentum oder die wahre Kirche vorherrscht, die überzeitlich und unveränderlich dem Glaubenden gegenübersteht und zu der er mittels des richtigen (evangelischen) Glaubens und der Heiligen Schrift eine Beziehung aufnehmen kann. Geprägt ist diese wahre Kirche durch die Lehre der Rechtfertigung, eine innere Frömmigkeit ihrer Mitglieder, die Vernünftigkeit der Religion, die republikanisch-demokratische Verfassung und das sittliche Moment. Ihre historische Verortung geht im weitesten Falle bis zu Konstantin. Doch bereits anschließend an das Urchristentum und das Apostolische Zeitalter bekommt diese protestantische Normepoche, je nach Autor, schon ihre ersten Risse, die bereits im Neuen Testament aufgezeigt werden. Daran anschließend begann, nach Ansicht der protestantischen Kirchenhistoriker, der stetige Verfall hin zur falschen Kirche. Dies ging einher mit einer Veräußerli-

¹⁰³ PLANCK, GOTTLIEB: Geschichte der christlichen-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, Bd. I, S. 167.

chung ihrer Strukturen bzw. der Übernahme weltlicher Strukturen in die Kirche hinein. Die Einführung hierarchisch geordneter Ämter, die Ausweitung der Weihehandlungen, die Etablierung einer exklusiven christlichen Lehre, die Unterscheidung in Laien und Kleriker usw. stellen den Übergang zum Beginn dieser falschen Kirche dar. Zu betonen ist, dass dieser Abfall vom wahren Glauben durch die Institutionenbildung nicht notwendig, sondern durch absichtlichen Missbrauch Einzelner, seien es Kleriker oder Politiker, geschah. Damit zeichneten die protestantischen Kirchenhistoriker eine Negativfolie von Kirche, deren Positiv zuerst innerhalb ihres eigenen Kirchenverständnisses zu suchen ist, ehe es dann in ihren Darstellungen der ersten Normepoche nachgewiesen werden kann. Die eigene theologische Ausrichtung bildete dabei offenkundig die interessengeleitete Motivik der ersten Jahrzehnte des Christentums, aus der sich anschließend notwendig auch deren Deformation als Negation des Ursprünglichen ableiten lässt. Die seit Arnold betonte »unpartheyische« Perspektive des Historikers, die sich im Besonderen die Kirchengeschichtsschreiber der Aufklärung zu eigen machten, endet zumeist bei diesen theologischen Idealen, unter denen die Geschichte angeschaut wurde.¹⁰⁴ Mit Christoph Marksches ist also festzuhalten, dass es nicht ein, sondern eine Vielzahl von Dekadenzmodellen ist, die die evangelische Kirchengeschichtsschreibung seit der Reformation in Anwendung gebracht hat.¹⁰⁵ Die historische Überforderung der interessengeleiteten Begriffe von wahrer, früher, katholischer, falscher usw. Kirche werden in den jeweiligen Veröffentlichungen deutlich. Die Darstellung der Kirchenbildung gibt somit weniger Auskunft über die historischen Prozesse, als vielmehr über die Theologie der protestantischen Kirchengeschichtsschreiber in ihrer jeweiligen Zeit.

1.2. Katholische Kirchenhistoriographie bis zum 19. Jahrhundert – Galikanische Wurzeln, Josephinismus und Romantik

Wie bereits oben gezeigt, hat die katholische Kirchenhistoriographie weniger Interesse an dem Phänomen des Frühkatholizismus gezeigt als die protestantische, da sie vornehmlich an der Unveränderlichkeit der Kirche festhielt und ihre fertige Gestalt bereits mit ihrer Geburt zu Pfingsten annahm. Die ersten wissenschaftlich relevanten katholischen Kirchenhistoriker der Neuzeit entstammen dem nichtdeutschen Sprachraum wie etwa Robert Bellarmin (1542–1621), Claudius Fleury (1640–1723) oder Louis-Sébastien Le Nain de Tillemont (1637–1698). Ihre Publikationen wurden innerhalb der deutschen katholischen Theologie breit rezipiert. Gerade Johann Adam Möhler bezog sich oft auf sie, besonders auf Claudius Fleury. Bei ihm zeigt sich bereits das begin-

¹⁰⁴ Vgl. bspw. FLEISCHER: Der Strukturwandel, S. 147.

¹⁰⁵ MARKSCHIES: Die eine Reformation, S. 93f.

nende historiographische Dilemma katholischer Theologie zwischen nachgewiesenen kirchlichen Fehlentwicklungen und der Unfehlbarkeit der katholischen Kirche, was in der späteren Aufklärungsgeschichtsschreibung zu Lasten der Kirche entschieden werden sollte. Auf den ersten Blick haben diese Autoren ein eher gering ausgeprägtes Problembewusstsein gegenüber einer frühkatholischen Epoche. Sie repräsentieren eine Darstellung der katholischen Kirche als überzeitlicher und stabiler Institution. Fleury kannte keinen wirklichen Bruch zwischen Urchristentum und Kirche, was an unterschiedlichsten Stellen seiner *Allgemeine[n] Kirchengeschichte des Neuen Testaments vom Anfang der christlichen Zeitrechnung bis auf gegenwärtige Zeit* von 1752 deutlich wird. So gab es nach seiner Ansicht keinen wirklichen Streit zwischen Paulus und Petrus in Antiochia, allein Petrus habe eine Unvorsichtigkeit begangen.¹⁰⁶ Auch das Bischofsamt verdankt sich nicht einer Entwicklung innerhalb der Kirche, sondern es ist bereits mit dem Entstehen der Jerusalemer Gemeinde etabliert und Jakobus repräsentiert den ersten Bischof der katholischen Kirche, zeitlich und lokal nah an Jesu Verkündigung, Tod, Auferstehung sowie dem Pfingstereignis.¹⁰⁷ Ähnliches gilt auch für das Abendmahl, das in seiner katholischen Form, mit Einsetzungsworten, der Transsubstantiation sowie der Opfervorstellung für Fleury identisch war mit den Gastmählern der ersten Christen, die diese auch als Dank- und Gebetsopfer verstanden, wie auch der jüngere Gottesdienstablauf ihren Feiern entspricht.¹⁰⁸ Die katholische Kontinuität scheint sich nach Fleury auf alle Bereiche des kirchlichen Lebens zu erstrecken und behauptet deren volle Identität mit ihren Ursprungsformen, sei es für das Amt, die Sitten oder Sakramente. Eine Frühform des Katholizismus ließe sich in ein solches geschlossenes System nicht integrieren. Andererseits konnte Fleury aber auch auf Missbräuche hinweisen, die sich das Christentum der ersten Zeit bzw. die *ecclesia primitiva* anschlossen, wie Klaus Fitschen gezeigt hat.¹⁰⁹ Besonders bei der Besetzung von Bischofsstellen in den Metropolen des Römischen Reichs, »wie die zu Antiochia und die zu Constantinopel«, attestierte er den »Fürsten« die Begierde sich in der Regierung eines großen Bischoffes zu sehen, [was] Unordnungen verursachte.«¹¹⁰ Allerdings scheinen dies für Fleury Verunreinigungen gewesen zu sein, die der Kirche von außen zugefügt wurden und die ihr eigenes Wesen nicht berührten.¹¹¹ Waren die kirchlichen Amts-

¹⁰⁶ Vgl. FLEURY: *Allgemeine Kirchengeschichte*, S. 168.

¹⁰⁷ Vgl. FLEURY: *Allgemeine Kirchengeschichte*, S. 303.

¹⁰⁸ Vgl. FLEURY: *Allgemeine Kirchengeschichte*, S. 629ff.

¹⁰⁹ Zum Begriff der *ecclesia primitiva* vgl. FITSCHEN: *Die Zivilkonstitution des Klerus*, S. 387–392, in Bezug auf Fleury S. 392.

¹¹⁰ FLEURY: *Acht Abhandlungen über die Kirchengeschichte*, S. 96.

¹¹¹ Klaus Fitschen hat in einem anderen Zusammenhang darauf hingewiesen, dass sich bei Fleury mit der Vorstellung der *ecclesia primitiva* eine Wahrnehmungsdifferenz offenbart, die zwischen der ursprünglichen Kirche und der späteren katholischen Kirche unterscheidet. Als Beispiel führt er die vordemokratischen Strukturen bei der Bischofswahl an, die nicht

träger, und auch die Mönche, in den Augen Fleurys untadelig in ihrem Lebenswandel und der Sorge um ihre Gemeinden, so hatten allein die politischen Eitelkeiten die einzelnen negativen Personalentscheidungen zu verantworten.

Doch auch die katholische Kirchengeschichtsschreibung kam durch die Aufbrüche der Aufklärung nicht umhin, sich kritisch mit ihrer eigenen Geschichte und der Rolle ihrer eigenen Mitglieder darin zu befassen. Eine Vielzahl von katholischen Theologen, genannt seien hier nur Matthias Dannenmayer (1744–1805), Kaspar Royko (1744–1819) oder Anton Michl (1753–1813), übernahmen das kritische Instrumentarium, das sich vornehmlich in der protestantischen Kirchengeschichtsschreibung etabliert hatte, und wendeten es auf die katholische Kirche an. Dadurch war es ihnen möglich, die Brüche in der Kontinuität herauszuarbeiten und zur Darstellung zu bringen. So änderte sich schon die Absicht, mit der Kirchengeschichte betrieben wurde. Ging es für Fleury noch darum, die »glückliche Folge der Lehre, der Kirchenzucht, und der guten Sitten«¹¹² aufzuzeigen, wobei »das eigenthümliche Kennzeichen der wahren Religion [ist], daß sie zugleich gewiß und wunderthätig«¹¹³ sei, so ging es nun um Merk- und Wissenswürdiges¹¹⁴ bzw. darum, dass die Kirchengeschichte weniger zur Erbauung, als vielmehr zur moralischen Vervollkommenung nützen sollte.¹¹⁵ In Anlehnung an Cicero wurde die Geschichte zur Lehrmeisterin: »Quod Cicero de omni historia, vitae magistrum eam esse,

ohne die »Partizipation des Volkes« erfolgte, wie es später üblich wurde. Allerdings betont Fleury nachdrücklich: »Zu dem Ende versammelten sich zu der Wahl eines neuen Bischofes alle Bischöffe der benachbarten Kirchen; auch der Willen des Volkes und der Priester dieser Kirche, und aller derjenigen, welche die Beschaffenheit derselben kannten, und zu seinen Bedürfnissen etwas beytragen konnten, wurde zu Rathe gezogen. Der Erzbischoff mit allen Mitbischöffen eines Kreises waren zugegen. Man untersuchte nicht nur die Neigung der Priester, welche der Hauptkirche vorstünden, sondern des ganzen Bischthumes [!]; auch die Stimmen der Mönchen und der Staatsobrigkeit und des Volkes seine wollte man wissen. Aber doch die Bischöffe allein thaten den Ausspruch, und ihre Benennung, wie der heilige Cyprianus saget, wurde der Wille Gottes genannt.« Letzteres stellt die eigentliche Machtposition des Klerus dar, die sich auch über die Zeit kontinuierlich erhalten hat, und auch die folgende Einschätzung Fleurys ändert nichts an der göttlichen Wahl des Bischofs, nur sein Einsatzort musste mit der Gemeinde abgestimmt werden: »Unter dessen hat man auf das Verlangen des Volkes so viel Rücksicht gehabt, daß man es, im Falle, daß es sich weigerte, nicht zwang, den neuen Bischoff anzunehmen, sondern ihm den, welchen es einhellig begehrte, zuerkannte.« FLEURY: Acht Abhandlungen über die Kirchengeschichte, S. 95 und FITSCHEN: Die Zivilkonstitution des Klerus, S. 392.

¹¹² FLEURY: Allgemeine Kirchengeschichte, S. 50.

¹¹³ FLEURY: Allgemeine Kirchengeschichte, S. 48.

¹¹⁴ »Historia ecclesiastica est notitia eorum, quae in ecclesia acciderunt, et ad statum eius vel amplificandum, vel extenuandum, vel quomodocumque immutandum pondus aliquod attulerunt«. DANNENMAYER: Institutiones historiae ecclesiasticae, Einleitung S. 3.

¹¹⁵ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolberg, S. 141f.

dixit, id omnium rectissime de historia ecclesiastica praedicatur«¹¹⁶ und damit verstärkt pädagogisch instrumentalisiert.

Mit der Übernahme einer universalhistorischen Perspektive, wie sie bereits typisch für die protestantische Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung war, verlor auch die katholische Kirche ihren exklusiven Charakter und wurde zu einer Religionsgemeinschaft unter vielen. Wie ihre protestantischen Kollegen so sahen auch die katholischen Aufklärungstheologen die Kirchengeschichte als Teil der Weltgeschichte und betrachten in ihr den Gang der (religiös-sittlichen) Aufklärung der Menschheit. Die Religion galt ihnen als das »Barometer der Aufklärung und Wissenschaften«.¹¹⁷ Anton Michl war der Meinung, Jesus nutzte die günstige Zeit zur »Errichtung einer sittlichen Bildungsanstalt, Verbesserung des religiösen Cultus, zur Begründung einer Universal-Religion, die im Begriffe des Reich Gottes liegt«.¹¹⁸ »Den grössten Reiz gab der christlichen Lehre der tugendhafte Wandel der Christen.«¹¹⁹ Die Momente der Bildung und der Ethik stehen hier klar im Vordergrund der bezeichneten Religion, ganz im Zeichen der Aufklärung. Der Begriff der Religion wurde über den der Kirche gestellt und damit die Religionsgeschichte über die Kirchengeschichte.¹²⁰ So erkannte der Prager Kirchenhistoriker Lorenz Chrysostomus Pfrogner (1751-1812) die ideale Kirchengeschichtsschreibung daran, dass sie »die wichtigsten Veränderungen und denkwürdigen Begebenheiten der sämtlichen Religionsversammlungen miteinander verbunden, und ohne Rücksicht auf den Unterschied ihrer individuellen Würdigung in einem Ganzen historisch« bearbeitet hat.¹²¹ Die Benutzung ausschließlich konfessionell homogener Literatur ließen die katholischen Aufklärungshistoriker hinter sich, was ihnen zwar einen Erkenntniszuwachs, doch auch den Vorwurf einbrachte, sie würden keine genuin katholische Wissenschaft mehr betreiben.¹²²

Doch noch in einem anderen Punkt entsprach das katholische Kirchengeschichtsbild dieser Zeit dem protestantischen: Die genannten Autoren be-

¹¹⁶ DANNENMAY[E]R: *Institutiones historiae ecclesiasticae*, Einleitung S. 4.

¹¹⁷ ROYKO: Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte, S. 72.

¹¹⁸ MICHL: *Christliche Kirchengeschichte*, 2. Auf., S. 20.

¹¹⁹ MICHL: *Christliche Kirchengeschichte*, 2. Auf., S. 35.

¹²⁰ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 156.

¹²¹ PFROGNER: Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte, Bd. I, S. 31. Eine Ausnahme bildete Kaspar Royko, der den Begriff der Kirche exklusiv für das Christentum beansprucht. Vgl. ROYKO: Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte, S. 23.

¹²² Hierzu die ironische Bemerkung Roykos, der auch bemängelte, dass es in der katholischen Kirchengeschichtsschreibung keine Protagonisten wie Mosheim oder Schroeckh gebe: »Es giebt gewisse Menschen unter uns [den kathl. Kirchenhistorikern], die, um Rechtgläubige zu heissen, sich vor protestantischen Schriften, wie vor giftigen Schlangen, hüten.« ROYKO: *Christliche Religions- und Kirchengeschichte*, Bd. I, Vorbericht (o. S.)

trachten die ersten drei Jahrhunderte der Kirche als deren Ideal.¹²³ »In diesem ersten Zeitraume [...] glänzte die Religion in ihrer Lauterkeit, Unschuld und Einfachheit«. ¹²⁴ Danach aber begann auch für sie der Abfall von den ursprünglich reinen Wurzeln der Religion, beispielsweise in einem Gottesdienst, der »in einem blendenden Schimmer verrichtet« wurde.¹²⁵ Der »Degenerierungsprozeß in der Kirche«¹²⁶ schritt in den folgenden Jahrhunderten fort, bis schließlich die Monarchie des Papstes das Wesen der Kirche bestimmte.¹²⁷ Besonders das Mittelalter mit »Kreuzzügen, Ketzereien, Inquisitionsprozessen und Judenverfolgungen«¹²⁸ stellte einen besonderen Mangel an Aufklärung dar, doch auch die Scholastik war ein solcher Niedergang, da man sich hier diskutierend darüber auslassen konnte, »ob Christus in der Gestalt eines Kürbis, oder einer Schlange hätte erscheinen können«. ¹²⁹ Bei der Idealisierung der ersten Jahrhunderte verzichteten sie gelegentlich auf eine allzu ausführliche Darstellung der Märtyrer jener Zeit, da aus aufgeklärter Perspektive solche Schwärmerei unvernünftig erschien. Einen Beleg für diese Einschätzung gibt Dannenmayer mit seiner Behauptung, dass nicht alle Märtyrer »Schwärmer waren«. ¹³⁰ Diese Distanz zu den Blutzeugen teilen sie beispielsweise mit Henke oder Planck, wie oben gezeigt.

Bei der Darstellung der kirchlichen Ursprünge zeigt sich deutlich, dass die katholische Aufklärung weniger die kirchliche Kontinuität betont, sondern stärker die Zäsuren in der Geschichte. Dazu half ihnen eine sich entwickelnde historisch-kritische Methodik und schwerpunktmäßige Quellenarbeit, die jedoch öfter behauptet als wirklich durchgehalten wurde, so dass »die deutschen Aufklärer [evangelisch wie katholisch] bei geschichtswissenschaftlichen Leitsätzen stehen geblieben sind« und ihre Erkenntnisse eher selten direkt aus den Quellen gewannen.¹³¹ Als Beispiel soll im Folgenden die kirchengeschichtliche Darstellung von Matthias Dannenmayer vorgestellt werden, da dessen Lehrbuch verpflichtend für den jungen Professor Johann Adam Möhler in Tübingen war und nachweislich sein Denken mit geprägt hat. Nach Dannenmayer hatte Jesus *keine* Kirche im katholischen Sinne gestiftet. Seine Leistung war es, eine separate Gemeinschaft innerhalb des Judentums zu errichten,

¹²³ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 160.

¹²⁴ ROYKO: Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte, S. 506.

¹²⁵ ROYKO: Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte, S. 509.

¹²⁶ SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 161.

¹²⁷ Vgl. ROYKO: Einleitung in die christliche Religions- und Kirchengeschichte, S. 512ff.

¹²⁸ MICHL: Christliche Kirchengeschichte, 1. Aufl., S. 319.

¹²⁹ MICHL: Christliche Kirchengeschichte, 1. Aufl., S. 385.

¹³⁰ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 155.

¹³¹ BERNEY: Michael Ignatz Schmidt, S. 229.

die sich dann später zur Kirche formte.¹³² Die Kirche selbst entstand unter den Händen der Apostel, deren Amt erst nach dem »Hinritte des Lehrmeisters« begann.¹³³ Das Erkennungsmerkmal Jesu, der Apostel und damit der Kirche war ganz der Aufklärung entsprechend ihre Tugend und ihr guter Lebenswandel, der die schnelle Verbreitung der jungen Religion beförderte.¹³⁴ Doch auch wenn nicht Christus, sondern die Apostel durch ihre »geistliche und ganz himmlische Staatsklugheit, und eine Obergewalt, welche nur auf Liebe gegründet«¹³⁵ war, der Kirche zu ihrer institutionellen Existenz verhalfen, so war es doch nicht ihr eigener Verdienst, sondern allein der des Heiligen Geistes: »Die menschliche Klugheit hat an dieser Verfassung keinen Antheil.«¹³⁶ Die christologische Begründung der Kirche wurde durch die pneumatologische ersetzt, so dass die Kirchengeschichte nicht zu einer Profangeschichte verkam. Unter dem Einfluss des Geistes und der Vorsehung schufen die Apostel auch die Ämter der Diakone und Diakonissen, »sie verboten dem Frauenzimmer in geistlichen Versammlungen das Wort« und führten die Sonntagsfeier ein. Eine solche Wertschätzung der apostolischen Autorität hatte es im Protestantismus vor allem für Paulus gegeben und Dannenmayer kann damit auch die überkonfessionelle Übereinstimmung für seine Annahme behaupten, denn: »Selbst unter den Protestanten haben einige frey bekannt, daß die Apostel eine gesetzgebende Macht hatten.«¹³⁷ Diese prinzipielle Aufwertung der apostolischen Rolle für das Entstehen der Kirche erfuhr bei Dannenmayer aber eine gravierende Einschränkung: »Die Macht, welche die Apostel von Christus erhielten, war also nur eine geistliche, und schloß allen weltlichen Ehrgeitz, alles Irdische aus.«¹³⁸ Diese Position macht er besonders deutlich in Hinsicht auf die »monarchische Regierungsform«¹³⁹ in der Kirche, die weder Christus noch die Apostel errichtet hatten. Sie orientierten sich zwar an den Synagogen bei dem

¹³² Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 104.

¹³³ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 93 und 2. Aufl., S. 73.

¹³⁴ »Christus gieng aber einen Mittelweg [zwischen den Lehren der Pharisäer, der Essener und der Sadduzäer]; er lehrte Tugend und Gottseligkeit, versprach Belohnungen in diesem und im andern Leben und öffnete jedem den Zutritt zu Gott, als zu einem liebevollen Vater.« DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 116 und 2. Aufl., S. 94f.

¹³⁵ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 157 und 2. Aufl., S. 129.

¹³⁶ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 158 und 2. Aufl., S. 130.

¹³⁷ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 160 und 2. Aufl., S. 131.

¹³⁸ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 162 und 2. Aufl., S. 133.

¹³⁹ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 1. Aufl., S. 163 und 2. Aufl., S. 133.

Amt der Lehrer in den Gemeinden, »daß aber diese kirchliche Macht nur Einem anvertrauet wurde, davon findet man keine Spur, ja die Art, mit welcher die Apostel den zu Antiochien wegen der Nothwendigkeit der Beschneidung entstandenen Streit entschieden, zeigt vielmehr das Gegenteil.«¹⁴⁰ Der Streit in Antiochia wurde nach Dannenmayer ganz liebevoll beigelegt, denn keiner sollte nach Christus den Vorrang haben. Auch war es nicht der Apostel Petrus, der die römische Gemeinde gründete oder ihr vorstand, sondern er war nur ein Gemeindemitglied unter anderen.¹⁴¹ Hatte in den protestantischen Kirchengeschichtsschreibungen der Verfall bzw. die Abwendung vom wahren Christentum durch die Aufwertung des Bischofsamtes begonnen, so bestritt Dannenmayer dies. Die Apostel selbst hätten die Bischöfe zu ihren Nachfolgern bestimmt und damit bewusst den Unterschied zwischen Laien und Klerikern geschaffen. Diese Trennung war kein Produkt einer späteren Epoche, sondern bildete den Übergang der apostolischen in die nachapostolische Zeit. Noch vor dem Tod der letzten Apostel hatten alle Gemeinden Bischöfe. Die Macht über die Laien wurde den Bischöfen direkt von den Aposteln gegeben, während die Protestanten in ihnen nur die »Lehrer« ihrer Gemeinden erkennen wollten, die erst durch die äußeren Bedrohungen zu Beschützern ihrer Gemeinden wurden.¹⁴² Auch gab es nach dem Tod der Apostel noch keinen wirklichen Rangunterschied zwischen den Bischöfen und Presbytern. Allerdings entwickelte er sich relativ schnell und erschien keineswegs verwerflich: »Ob Christus diesen Unterschied zwischen Bischöfen und Aeltesten befohlen habe? Einen ausdrücklichen Befehl von Christus findet man nicht, aber auch kein ausdrückliches Verboth; übrigens ist es für einen Geschichtschreiber genug zu wissen, daß dieser Unterschied wirklich statt gehabt habe.«¹⁴³ Der pneumatologische Ansatz ließ die Stiftungsfrage irrelevant werden. Nach Dannenmayer hatten noch im ersten Jahrhundert die Bischöfe den Vorrang und das alleinige Recht die Sakramente zu verwalten. Soweit war diese Entwicklung Christi gemäß und man könnte den Beginn eines frühen Katholizismus, so man ihn an der Rolle der Bischöfe definiert, bereits im späten apostolischen Zeitalter beginnen lassen, spätestens jedoch mit dem Übergang zum zweiten Jahrhundert.

Doch gab es auch eine gegenläufige Tendenz in diesem Prozess. War nach Dannenmayer die Machtausübung der Bischöfe über ihre Gemeinden eine legitime Entwicklung einer christlich-kirchlichen Institution, so stand die

¹⁴⁰ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. I, 1. Aufl., S. 163 und 2. Aufl., S. 134.

¹⁴¹ Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. I, 1. Aufl., S. 168 und 2. Aufl., S. 139ff.

¹⁴² Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. I, 1. Aufl., S. 171 und 2. Aufl., S. 141f.

¹⁴³ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. I, 2. Aufl., S. 147.

Forderung nach einem Primat durch die römischen Bischöfe dazu im vollen Gegensatz. Die ›Herrschaft‹ eines Viktor oder Stephan führten bereits im zweiten Jahrhundert zu einer Verirrung der jungen Kirche, die sich in ihrer Geschichte weiter fortsetzte.¹⁴⁴ Generell scheinen die katholischen Theologen der Aufklärung dem Primat des römischen Bischofs gegenüber sehr kritisch gewesen zu sein, da sich eine solche Rolle nicht aus den Quellen der ersten Jahrhunderte herleiten ließ.¹⁴⁵ Sie favorisierten stattdessen eine bischöflich-konziliare Leitung der Kirche, wie sie bereits für die Apostel bei Lukas beschrieben ist.¹⁴⁶ Die Vorbehalte des jungen Möhler gegenüber dem Primat des Papstes dürften eine ihrer Quellen in der Kirchengeschichte Dannenmayers haben, da er diese für seine ersten Vorlesungen intensiv nutzte, auch wenn er später in diesem Punkt zu einer gegenteiligen Auffassung gelangte.

Neben dem Bischofsamt stellt die Etablierung der Glaubensregel für Dannenmayer einen weiteren Schritt dar, mit Hilfe dessen sich die Kirche formierte. In einzelnen Elementen waren die Lehren von dem einen Gott, der Erbsünde, der Rettung durch Christus, der Auferstehung und dem Gericht, von Taufe und Abendmahl bereits im ersten Jahrhundert im Bewusstsein der Christen, doch bildeten sie noch kein systematisches Ganzes.¹⁴⁷ »Die Apostel, und apostolischen Väter trugen die Wahrheiten des Christenthums deutlich, faßlich, und kurz vor, welches das sogenannte apostolische Glaubensbekenntniß, und die aus den apostolischen Vätern bisher angeführten Stellen beweisen. Aber bei dieser Simplizität blieb man nicht lange stehen.«¹⁴⁸ Seit dem zweiten Jahrhundert versuchten die Christen Theologie und Philosophie miteinander zu verbinden und eine eigene christliche Lehre zu entwickeln. Ähnlich wie Mosheim betrachtet auch Dannenmayer diesen Prozess mit einiger Skepsis, besonders den Einfluss des Platonismus auf die Theologie.¹⁴⁹

Während Dannenmayer also in der Ämterfrage und der Lehre Entwicklungen und Brüche innerhalb der ersten Jahrhunderte aufzuzeigen weiß, so sieht er allerdings die Sitten, Sakramente und die Kirchenzucht bereits in der apostolischen Zeit grundgelegt. So wurden seiner Ansicht nach Taufe, Abendmahl und Krankensalbung schon unter den Aposteln durchgeführt und auch das asketische Leben findet sich bereits bei Paulus, in dessen Person und seinem Aufruf zur Ehelosigkeit, auch die Exkommunikation hatte er schon durchge-

¹⁴⁴ Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 2. Aufl., S. 148.

¹⁴⁵ Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 2. Aufl., S. 185ff.

¹⁴⁶ Vgl. MICHEL: Christliche Kirchengeschichte, 2. Aufl., S. 57.

¹⁴⁷ Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 2. Aufl., S. 182ff.

¹⁴⁸ DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 2. Aufl., S. 200.

¹⁴⁹ Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 2. Aufl., S. 206ff.

führt. Die Buße, auch in ihrer öffentlichen Form, ist für Dannenmayer bereits im *Hirt des Hermas* und bei Tertullian belegt.¹⁵⁰

Mit der katholischen Kirchengeschichtsschreibung der Aufklärung wäre somit ein wesentliches Beispiel gegeben, nach dem auch innerhalb der katholischen Theologie eine Entstehungsepoche der Kirche angenommen werden könnte und darüber hinaus sogar eine Verfallsgeschichte dieser Institution durch die Herausbildung des römischen Primats. Auch wenn sich bestimmte Schwerpunktsetzungen, wie die moralische Ausrichtung der Kirche und die Ablehnung eines absolutistischen Moments, zu einem gewissen Teil aus der Herkunft der Theologen aus dem aufgeklärt österreichischen Josephinismus erklären lassen, bleibt doch dieser Befund unhintergebar. Der Behauptung Harald Wagners und Hermann-Josef Schmitz', es handele sich beim Frühkatholizismus um ein vornehmlich protestantisches Problem, kann widersprochen werden. Doch muss man leider hinzufügen, dass diese kritische Geschichtsschreibung in der katholischen Kirche lange keine Anerkennung fand. Schon im 19. Jahrhundert distanzierten sich katholische Wissenschaftshistoriker von dieser Forschung und bemängelten vor allem die mangelnde Loyalität gegenüber Rom. Sie sprachen ihr ab, katholische Wissenschaft zu sein: »Eine kirchliche Historiographie im höheren Sinne des Wortes gab es in dem damaligen katholischen Deutschland nicht.«¹⁵¹ Bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts hinein hatte sich an dieser Einschätzung nicht viel geändert, etwa wenn Leo Scheffczyk (1920–2005) urteilt: »Das Papsttum ist als Prinzip der Einheit in der Kirche von den Aufklärern nicht erkannt worden.«¹⁵² Doch Scheffczyk geht noch weiter: »Daß die katholischen Aufklärungshistoriographen keine Klarheit hinsichtlich des katholischen Kirchenbegriffes hatten [...] liegt [...] an der dogmatischen Verschwommenheit des Zeitalters überhaupt.«¹⁵³ Dies habe seinen Grund darin, dass die Kirche nur einen Platz unter anderen Religionsgemeinschaften fand und den »Neben- und Winkelkirchen«¹⁵⁴ der gleiche Charakter zuerkannt wurde. »Insgesamt fehlt den katholischen Aufklärungshistoriographen in der Betrachtung der Kirche und damit auch in der Auffassung der Kirchengeschichte ein übernatürliches Moment und eine theologische Konzeption. Das Bild der Kirche erweist sich bei genauerem Hinblick als eine Kopie des Bildes vom Staate.«¹⁵⁵ Die Parallele zur Konzeption von Kirche und Staat traf sicher auch auf viele protestantische Aufklärer, wie etwa Gott-

¹⁵⁰ Vgl. DANNENMAYER: Leitfaden in der Kirchengeschichte, Bd. 1, 2. Aufl., S. 267ff.

¹⁵¹ WERNER: Geschichte der katholischen Theologie, S. 223. Vgl. auch BIHLMEYER: Möhler und die Kirchengeschichte, S. 91.

¹⁵² SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 162f.

¹⁵³ SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 154. Vgl. auch ESCHWEILER: Johann Adam Möhlers Kirchenbegriff, S. 8.

¹⁵⁴ SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 155.

¹⁵⁵ SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 157.

lieb Jakob Planck, zu und wurde auch später, bspw. von Richard Rothe (1799–1867), vertreten. Ob aber das Urteil zutrifft, dass die Aufklärer keine theologische Konzeption von der Kirche hatten und ihre Einheit nur über den Papst sicherzustellen sei, erscheint mehr als fragwürdig und man darf zweifeln, ob diese Einschätzung der katholischen Aufklärungsgeschichtsschreibung angemessen ist.

Die romantische Kirchengeschichtsschreibung

Auf die katholische Geschichtsschreibung der Aufklärung folgte die romantische, die ekklesiologisch u. a. durch Karl Ludwig von Haller (1768–1854) bzw. philosophisch durch Friedrich Schlegel (1772–1829) begründet wurde. Die Wende vollzog sich durch einen Perspektivwechsel weg von der Anthropologie bzw. der Moral hin zur Ekklesiologie: »Die Kirche als die universale Lebensmacht darf als das Einheitsprinzip aller katholisch-romantischen Tendenzen dieses Zeitalters angesehen werden.«¹⁵⁶ Das erste und bekannteste Werk dieser Epoche ist ohne Zweifel die *Geschichte der Religion Jesu Christi* von Friedrich Leopold Graf zu Stolberg (1750–1819). Als Vorlage dienten ihm vor allem die Kirchengeschichten von Fleury und Tillemont, mit einer neuen Ausrichtung und Betonung der christlichen Wunder.¹⁵⁷ Die später verstärkt auftauchenden Momente der transzendenten Auffassung von Geschichte, in der Gott der Handelnde ist und in der der Mensch ihm antwortet bzw. das alles nach der Absicht Gottes geschieht,¹⁵⁸ finden sich bei Stolberg allerdings noch nicht, ebenso fehlt der Organismusgedanke.¹⁵⁹ Aber seine Betonung der »Reinheit der Tradition«¹⁶⁰ lässt sich später in den Arbeiten Möhlers wiederfinden. Die Rolle des Papstes wird im Gegensatz zur Aufklärung verklärt: »So wie im höchsten Sinne Jesus Christus der Grundstein und Eckstein der Kirche ist, so ist es auch – obgleich in unendlichem Abstände vom Sohne Gottes – sein sichtbarer Stellvertreter auf Erden«¹⁶¹. Der Papst wird zum »Mittelpunkt der Einheit«¹⁶² in der Kirche und das moralische Prinzip der Aufklärung als Wesen des Christentums durch das Prinzip der Liebe ersetzt: »Die ganze Religion ist ja nur ein Bund ewiger Liebe mit Gott in Jesu Christo«¹⁶³. Stolberg wollte keine Tatschengeschichte, sondern eine Geistesgeschichte schrei-

¹⁵⁶ SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 167.

¹⁵⁷ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 117.

¹⁵⁸ Vgl. STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 1, S. 47, 53, 236 und 244f.

¹⁵⁹ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 170f.

¹⁶⁰ Vgl. STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 10, S. 190.

¹⁶¹ STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 10, S. 516.

¹⁶² STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 10, S. 603.

¹⁶³ STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 7, S. 523.

ben.¹⁶⁴ Für deren heilsgeschichtliche Orientierung nahm er Anleihen bei Augustin.¹⁶⁵ Diese Aufwertung der Kirchengeschichte führte bei Stolberg zu einer Abwertung der Profangeschichte. Sie galt ihm nur als die dunkle Folie der Kirchengeschichte, auf der sich das Licht der Geschichte des Reiches Gottes zeigt:¹⁶⁶ »Die Geschichte des Reiches Gottes verflucht sich desto mehr mit der Geschichte des Römischen Reiches, als der Geist der Welt dem Geiste der Religion Jesu Christi zuwider ist, ihn anfeindet wo er kann, ihn zu unterdrücken, zu vertilgen strebt«. ¹⁶⁷ So wendet Stolberg den Ansatz der Aufklärung, in der die Kirchengeschichte »nur« einen Teil der Allgemeinen Geschichte darstellte. Dabei fehlte Stolberg jeder kritischer Umgang mit der Heiligen Schrift, wodurch er sich von Fleury unterschied, der stärker literaturgeschichtliche Elemente in seiner *Allgemeine[n] Kirchengeschichte des Neuen Testaments* zur Anwendung brachte.¹⁶⁸ Daraus nährt sich für ihn bspw. die kritiklose Anerkennung des Vorrangs des Apostels Petrus, völlig ohne kritische Momente, und verdeutlichte an ihm das Prinzip der Einheit in der Kirche.¹⁶⁹ Daraus folgte für ihn die ebenso unkritische Behauptung des Primats des Papstes, die auch Cyprian beilegte, da er nach Stolberg, »die Autorität des römischen Stuhl anerkannt habe«. ¹⁷⁰ Jedoch sei er in der »Hitze des Streits zu weit«¹⁷¹ gegangen und Glaubensstreitigkeiten waren Stolberg nie ein positives Mittel der Glaubensentwicklung.¹⁷² Im Anschluss an Stolberg änderte sich die katholische Kirchengeschichtsschreibung dahingehend, dass sie 1.) wieder von der Kirche aus zu schreiben begann, 2.) den organischen Entwicklungsgedanken als ihr Prinzip aufnahm und 3.) die Übernatürlichkeit der Kirche wieder deutlich machte.¹⁷³

Diese Neubestimmung des Kirchen- und Religionsbegriffes führt auch zu einer veränderten Wahrnehmung der ersten Jahrhunderte, sowohl bei Stolberg als auch bei den an ihn anschließenden katholischen Kirchenhistoriographen Theodor Katerkamp (1764–1834), Johann Nepomuk Hortic (1774–1847)

¹⁶⁴ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 53.

¹⁶⁵ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 57ff.

¹⁶⁶ Vgl. STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 9, S. 471.

¹⁶⁷ STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 7, S. 270.

¹⁶⁸ Stolberg setzte sich stattdessen selber in die direkte Tradition zu Johannes, Polykarp oder Irenäus, der die »hl. Schrift [...] auswendig wußte«. STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 8, S. 322. Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 92.

¹⁶⁹ Vgl. STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 10, S. 499–635.

¹⁷⁰ STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 10, S. 612.

¹⁷¹ STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 9, S. 229.

¹⁷² Bspw. der Streit um den Arianismus. Vgl. STOLBERG: Geschichte der Religion Jesu Christi, Bd. 10, S. 158.

¹⁷³ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 215.

und Johann Nepomuk Locherer (1773–1837), deren Werke Möhler rezensierte. Allerdings waren ihre eigenen kirchenhistorischen Systeme im Übergang von Aufklärung zu Romantik sehr unterschiedlich ausgerichtet. Johann Nepomuk Hortig folgte dem Neuansatz Stolbergs, indem er die Kirche wieder als direktes »Werk Christi« anerkannte, woran sich auch seine Kirchengeschichtsschreibung orientierte.¹⁷⁴ Der Ansatz Locherers ist stärker von dem irenischen Versuch geprägt, zwischen den Konfessionen durch die Kirchengeschichte zu vermitteln. Er wandte sich dagegen, diese theologische Forschungsrichtung konfessionell zu missbrauchen.¹⁷⁵ Er folgte noch der aufklärerischen Ekklesiologie, indem er die Kirche als »unsichtbare[n] moralische[n] Staat« beschrieb bzw. als »eine Versammlung der wahren Verehrer Gottes«. ¹⁷⁶ Auch hinsichtlich des historischen Prinzips ist Locherer noch teilweise vorromantisch bzw. voridealistisch, da er nur selten von einem organischen Prinzip oder der Vorsehung ausgeht und er gelegentlich den »Zufall«¹⁷⁷ zur Ursache in der Kirchengeschichte erklärt. Es erscheint bemerkenswert, dass Johann Adam Möhler diese noch teilweise der Aufklärung verhafteten Autoren für seine Kirchengeschichtsschreibung gelegentlich positiv verwendet oder bespricht, wie noch 1833 die an der Aufklärung orientierten *Institutiones historiae ecclesiasticae* des Wiener Kirchengeschichtlers Jakob Rutenstock (1776–1844).¹⁷⁸ Betonten Katerkamp und Hortig stärker das ideelle Moment in der Kirchengeschichte, so war es bei Rutenstock eher das objektive, wofür ihn Möhler kritisierte und schließlich selbst die Trennung von subjektiver und objektiver Kirchengeschichte auflöste.¹⁷⁹ Dennoch sind diese katholischen Historiker relevant für die Kirchengeschichtsschreibung Johann Adam Möhlers, da er sich an jeden von ihnen mindestens in einer Hinsicht anschloss.

Besondere Aufmerksamkeit darf in diesem Zusammenhang auf die *Kirchengeschichte* Katerkamps geworfen werden, da dieser die damalige Diskussion sicher am nachhaltigsten beeinflusste. Katerkamps Ansatz ist direkt von Stolberg geprägt, was besonders in seiner Historiographie der ersten christlichen Jahrhunderte deutlich wird.¹⁸⁰ Die exklusive Ekklesiologie, im Gegensatz zur Aufklärung, wird bereits in seinem Präludium zur Kirchengeschichte deutlich, in seiner *Geschichte der Religion bis zur Stiftung einer allgemeinen Kirche*, in der es heißt: die Kirche »ist nur Eine«. ¹⁸¹ Generell betont er viel stärker als seine

¹⁷⁴ HORTIG: Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Bd. I, S. 131.

¹⁷⁵ Vgl. LOCHERER: Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. I, S. XIII.

¹⁷⁶ LOCHERER: Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. I, S. 188.

¹⁷⁷ LOCHERER: Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Bd. 2, S. 262.

¹⁷⁸ Vgl. MÖHLER: Rezension: Jakob Rutenstock: *Institutiones historiae ecclesiasticae*, S. 702ff.

¹⁷⁹ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 214.

¹⁸⁰ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 195.

¹⁸¹ KATERKAMP: Geschichte der Religion, S. 19.

Vorgänger den sichtbaren Charakter der wahren Religion, die nicht nur »hohe Idee« und »Spekulation« sei, sondern auch »Empfindung«.¹⁸² Damit unterscheidet Katerkamp zwischen Religions- und Kirchengeschichte als innerer und äußerer Geschichte,¹⁸³ doch sind beide aneinander gekoppelt und verweisen aufeinander. Eine Religion, die nicht auf die Kirche als ihre äußere Gestalt verweise, kann nach Katerkamp, gegen die Ideen der Aufklärung, nicht als wahre angesehen werden. Allerdings begann die Religionsgeschichte schon vor Jesus und bildet so die Einleitung für die Kirchengeschichte. Analog zum Ansatz Herders entwickeln die alten Kulturen die Religion in Kind-, Jünglings- und Mannesalter, die so ihrer vollen Entfaltung entgegenstrebt.¹⁸⁴ Katerkamp legte in diesem Zusammenhang aber größere Betonung auf die Geschichte bzw. Entwicklung der Menschheit, weniger auf die der Vorsehung.¹⁸⁵

Die Kirchengeschichte selbst ist allerdings auch bei Katerkamp nur insofern ein Produkt Jesu, als die Apostel sie durch das Wort gründeten. Der augenscheinliche Widerspruch, den Katerkamp dadurch vermittelt, dass er einerseits die Apostel zu den Stiftern der Kirche erklärt, an anderer Stelle aber von dem »göttlichen Stifter[]« spricht, löst sich durch seine Unterscheidung der inneren und äußeren Religions- bzw. Kirchengeschichte. Wahrscheinlich muss man differenzieren zwischen dem ideellen Stifter der unsichtbaren Kirche Christus und den diese Idee sichtbar umsetzenden Stiftern, den Aposteln.¹⁸⁶ Allerdings lässt Katerkamps außerordentliche Wertschätzung der sichtbaren und empfindbaren Kirche die Leistung Christi etwas in den Hintergrund treten. Seinem Leben und seiner Lehre räumt er in der Vorgeschichte zur Kirchengeschichte bescheidene 15 Seiten ein und lässt die Kirchengeschichte erst nach seinem Tod beginnen,¹⁸⁷ was als deutliche Aufwertung der sichtbaren Kirchengeschichte gedeutet werden muss.

Die Stiftung der Kirche durch die Wortverkündigung der Apostel birgt ein weiteres wichtiges Moment in sich, nämlich dass die Kirche nicht plötzlich und vollständig geschaffen wurde, sondern es war »der Same des Wortes«, der »sproßte«, erst in Jerusalem und dann in der ganzen damaligen mediterranen Welt.¹⁸⁸ Auch wenn Katerkamp diesen Prozess als einen »schnellen« beschreibt, so ist ihm dennoch ein dynamisches und nachhaltiges, aber auch ein offenes Moment immanent. Insofern ist Katerkamp stärker realhistorisch als

¹⁸² KATERKAMP: Geschichte der Religion, S. VIII.

¹⁸³ Vgl. KATERKAMP: Geschichte der Religion, S. 21ff.

¹⁸⁴ Vgl. KATERKAMP: Geschichte der Religion, S. 57f.

¹⁸⁵ Vgl. KATERKAMP: Geschichte der Religion, S. 25.

¹⁸⁶ Vgl. KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 26, 35 bzw. 44.

¹⁸⁷ Die Lebensgeschichte Jesu bildet wie auch die Religionsgeschichte der alten Völker noch keinen Teil der Kirchengeschichte, sondern geht dieser voraus. Vgl. KATERKAMP: Geschichte der Religion, S. 128-144 bzw. Kirchengeschichte, Bd. 1, passim.

¹⁸⁸ KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 26.

Stolberg.¹⁸⁹ Doch gleichzeitig schränkt Katerkamp den Gedanken dieser Entwicklung ein, da jegliche theologische Idee der ersten Jahre mit dem ursprünglichen, apostolischen Wort übereinstimmte, in diesem also sachlich schon angelegt war, wie auch die Idee der Hierarchie.¹⁹⁰ Trotzdem emanzipiert dieser Entwicklungsgedanke Katerkamp von Stolberg, der ihn für die Kirche ablehnte. Korreliert man diese Elemente der Identität und der Entwicklung bei Katerkamp, so wird deutlich, dass die äußere Geschichte, die Kirchengeschichte, einen Prozess durchläuft, während die innere Wahrheit stabil in der Zeit bleibt. Zentral ist dabei der Gedanke der Hierarchie, der die Einheit der Kirche sichert und »laut dem absoluten Grundgesetze der Kirche, auf dem Vorrechte des Petrus und seiner Nachfolger beruhet«. Aus »diesem konstitutiven Grundgesetze der Kirche gehet die wesentliche und dem Willen ihres göttlichen Stifters gemäß, unveränderliche Kirchen-Verfassung hervor.«¹⁹¹ Diese hierarchische Wesensbestimmung der Kirche, die auf das Papstamt hin ausgerichtet ist, tritt bei Katerkamp deutlich und mehrfach hervor. Johann Adam Möhler kritisierte diese von ihm verstandene Veräußerlichung des Wesens der Kirche, doch stellt sich die Frage, ob bei Katerkamp die Hierarchie, als eine durch Christus gestiftete Hierarchie, nicht eher der inneren Kirchengeschichte zuzuordnen ist als der äußeren.¹⁹²

Fragt man nun nach der Möglichkeit einer Art Frühkatholizismus bei Theodor Katerkamp, so wird man diesen nur in der äußeren Kirchengeschichte suchen dürfen, dort aber mit einiger Zuversicht: »Die Stiftung einer allgemeinen Kirche durch den Dienst des Wortes (ministerium Verbi) ist an sich ein Werk der Zeit, welches eine gewisse Zeitfolge forderte, um mit der zweckmäßigen Ordnung dabey zu verfahren.«¹⁹³ Da aber die innere Wesenheit der Kirche seit dem apostolischen Zeitalter unveränderlich ist, bleiben für die äußere Kirchengeschichte nur adiaphorische Element übrig, wie etwa die quantitative und lokale Ausbreitung des Christentums bzw. sein Wechsel aus der Verfolgung in die Förderung durch das Römische Reich usw. Zwar gibt es auch einen Prozess innerhalb der inneren Kirchengeschichte, doch nur zur

¹⁸⁹ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 201.

¹⁹⁰ »Zur pragmatischen Darstellung der Kirche im zweyten Jahrhundert bemerken wir noch [...], daß der in der ersten und zweyten Periode vorgefundene Verfassungs-Grundsatz der kirchlichen Einheit vermittelt des Primats der römischen Kirche am Ende des zweyten Jahrhunderts genau und demselben Gehalte nach sich wiederfinde«. KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 248, vgl. auch S. 47.

¹⁹¹ KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 44.

¹⁹² »In der von Möhler gerügten Veräußerlichung des Standpunktes wird man darum kein negatives Zeichen sehen dürfen. Sie ist von Katerkamp methodisch gemeint und kommt der Kirchengeschichtsschreibung als positiver Wissenschaft weithin zugute, indem sie diese vor dem Absinken in die Spekulation und in fromme Erbaulichkeit bewahrt.« SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 206.

¹⁹³ KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. 1, S. 21.

Zeit der Apostel und dort in steter Einigkeit. Dieser Prozess ist eher mit dem Aussprechen des Wortes zu vergleichen als mit seiner gedanklich vorgängigen inhaltlichen Bildung. Als Beispiel dafür kann dienen, dass die kirchliche Lehre durch die Verkündigung der Apostel abgeschlossen war und keine Erweiterung zuließ. Die ihnen nachfolgenden Bischöfe galten Katerkamp nur noch als die Verwalter eines bereits etablierten christlichen Lehrkorpus.¹⁹⁴ Frühkatholisch im Sinne einer inneren Kirchengeschichte wäre also bei Katerkamp allein das Apostolische Zeitalter, innerhalb dessen Lehre und Amt durch das Wort Gottes, ausgesprochen durch die Apostel, installiert wurden. Ein Prozess in der Etablierung der inneren wesentlichen Elemente in der Lehre und dem Amt ließe sich also nur zwischen Christi Tod und dem Tod des letzten Apostels datieren. Die Unfehlbarkeit der Apostel schuf ein Lehrkorpus, dass durch die Sukzession personalisiert in den Bischöfen bewahrt wurde. Durch diese Sukzession waren auch die Bischöfe bzw. das Bischofsamt unfehlbar, da sie die Lehre der Apostel nicht selbständig erweiterten, sondern nur bewahrend durch die Zeit trugen. Sogar die Zentralisierung der Kirche auf Rom hin lag in der Gründungstätigkeit Petri begründet, der die römische Gemeinde im Jahr 42 oder 54 ins Leben rief.¹⁹⁵ Ihr Vorrang wurde durch die Zerstörung Jerusalems nur verstärkt, aber keinesfalls dadurch erst ermöglicht. Auch die Hellenisierung der christlichen Lehre war für Katerkamp schon durch Paulus und Johannes erfolgt, wie auch ihr Ausbau zu einer »Wissenschaft (Γνωσις) höherer Art«.¹⁹⁶

Als (eigentlich) frühkatholische Epoche innerhalb der äußeren Kirchengeschichte könnte man für Katerkamp die Zeit der Christenverfolgungen annehmen, da er an diesem äußeren Kriterium die Einteilung seiner *Kirchengeschichte* orientiert, wie es schon der Titel der *Ersten Abtheilung* andeutet: *Die Zeit der Verfolgungen*. Im Zentrum seiner Betrachtungen stehen die von außen kommenden Herausforderungen an das Christentum, neben den Verfolgungen auch der Gnostizismus und die Krisen des römischen Staates. Die Kapitel, die sich den kirchlichen Synoden und deren Lösung einzelner theologischer Probleme bzw. der Herstellung einer einheitlichen Kirche widmen, repräsentieren eine restaurative Auffassung. Die Kirche, so Katerkamp, einigte sich in Fragen des Ostertermins, der Buße u. ä. auf die ursprünglich von den Aposteln benannten Empfehlungen. Unter historisch-kritischer Perspektive findet mit diesem Konzept einer ursprünglichen und unveränderlichen Identität der Kirche, besonders in Hinsicht der Ausbildung der Führungsämter, eine Hinterschreitung der Forschungsleistungen der katholischen Aufklärung statt, auch wenn dies bis in die jüngste Gegenwart hinein aus der Perspektive der katho-

¹⁹⁴ Vgl. KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. I, S. 72.

¹⁹⁵ Vgl. KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. I, S. 29.

¹⁹⁶ KATERKAMP: Kirchengeschichte, Bd. I, S. 96.

lischen Wissenschaftsgeschichte als Fortschritt interpretiert wird.¹⁹⁷ Die Konkurrenz von dogmatischer Theologie und historischer Wissenschaft scheint an diesem Epochenübergang von der Aufklärung zur Romantik bzw. dem Idealismus eine nachhaltige Akzentsetzung erfahren zu haben. Diese gilt in abgeschwächter Form sicherlich auch für den Protestantismus. Johann Adam Möhler und Ferdinand Christian Baur standen genau an dieser Schwelle und gestalteten die Neuausrichtung und Akzentuierung dieses Problems nachhaltig mit.

1.3. Johann Adam Möhler, Ferdinand Christian Baur und Albert Schweigler – Kontinuität und Synthese

Trotz der oben aufgeführten Vorgeschichte der frühkatholischen Idee und trotz der eigentlichen Begriffsbildung durch Ernst Troeltsch identifizieren nahezu alle Autoren der Gegenwart das erstmalige Auftreten des Gedankens einer frühkatholischen Epoche bei Ferdinand Christian Baur,¹⁹⁸ wenn auch die katholischen Theologen sein Konzept nur als Reaktion auf die Ekklesiologie Johann Adam Möhlers akzeptieren.¹⁹⁹ Da diese beiden Autoren im Zentrum der gesamten Untersuchung stehen, soll an dieser Stelle nur sehr skizzenhaft ihre Position innerhalb der Entstehungsgeschichte der Idee des Frühkatholizismus nachgezeichnet werden, um nicht das Ergebnis der Untersuchung vorweg zu nehmen. Beiden war gleichermaßen eigen, unabhängig von ihren jeweils verschiedenen Schaffensperioden, dass sie einen idealistisch geprägten organischen Entwicklungsgedanken mit ihrer Kirchenhistoriographie verbanden, der eine historische Veränderung von Kirche oder Religion in der Zeit hin zu ihrem Endziel positiv konnotiert. Dabei fühlte sich Baur eher der Philosophie Hegels verbunden, während Möhler sich deutlich an Schelling anschloss, wie ihre Geschichtsentwürfe belegen. Das Individuum und seine moralische Entwicklung, welches noch in der Aufklärung im Mittelpunkt stand, wurde ersetzt durch das geschichtliche Selbsterkennen oder Zu-sich-selbst-Kommen der Idee der Religion bei Baur bzw. durch eine sich selbst entfaltende Kirche bei Möhler. Gerade bei Möhler stellt sich jedoch die Frage, ob eine Veränderlichkeit von Kirche im Sinne einer Vervollkommenung angenommen werden kann und wenn dies nicht der Fall ist, ob es für ihn überhaupt so etwas wie Frühkatholizismus geben könnte.

Sowohl Karl Heinz Neufeld als auch Norbert Nagler erkennen in Möhlers Frühschrift *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, dargestellt

¹⁹⁷ Vgl. SCHEFFCZYK: Friedrich Leopold zu Stolbergs, S. 154ff.

¹⁹⁸ Vgl. VOUGA: Geschichte des frühen Christentums, S. 236f.; SCHULZ: Die Mitte der Schrift, S. 18ff. und 30ff.; WAGNER: An den Ursprüngen, S. 13ff.

¹⁹⁹ Vgl. NEUFELD: Artikel: Frühkatholizismus, Sp. 201; NAGLER: Frühkatholizismus, S. 18ff.

im Geiste der Kirchenväter der ersten drei Jahrhunderte von 1825 einen Kirchenbegriff, der seine Kontinuität durch die Zeit behauptet. Mit seiner Hilfe habe Möhler den von protestantischer Seite behaupteten Anfang der verfallsgeschichtlichen Epoche zu widerlegen versucht. Doch ist sein Begriff von Kirche gerade nicht statisch zu denken. Unter Wahrung ihrer Identität bildete bereits die Kirche der ersten Jahrhunderte Schritt für Schritt all diejenigen Facetten aus, die sie auch später kennzeichnen. Diese Entwicklungsprozesse sind nach Möhler der Kirche nicht von außen aufgezwungen, sondern stellten sich ihm als eine selbständige Entwicklung der Kirche als »lebendiger Organismus«²⁰⁰ dar. Anhand seines klar definierten Kirchenbegriffes (vgl. Kapitel III.3.) können die Ausbildung der Lehre, der Verfassung (Ämter) sowie des Kultus und der Sitte (Ethik, Sakramente) in den Blick genommen werden, deren Befestigung in die Zeit der ersten drei Jahrhunderte fällt. Diese Zeit bezeichnete Möhler zwar nicht explizit als Frühkatholizismus, doch sind ihm die Begriffe »älteste Kirche«²⁰¹ (im Unterschied zur »Alten Kirche«), »erste Kirche«²⁰² oder »Urkirche«²⁰³ durchaus geläufig.

Für den Hegel geschulten Ferdinand Christian Baur war die ausgehende Überlegung, dass sich aus den antithetisch gegenüberstehenden paulinisch-heidenchristlich und petrinisch-judenchristlichen Gemeinschaften des Urchristentums notwendig eine Synthese ergeben musste, die der historischen Veräußerlichung der christlichen Idee zu entsprechen hatte. Diese beiden gegensätzlichen Arten, die christliche Idee aufzufassen, die enthusiastisch-antinomistische und die gesetzliche, erkannte er besonders in den Streitigkeiten der korinthischen Gemeinde bzw. in den Konflikten der galatischen Christen.²⁰⁴ Damit bestritt er, wie vor ihm schon Semler, die »Reinheit« bzw. theologische Homogenität des apostolischen Zeitalters.²⁰⁵ Da ihm jedoch diese antithetische Gegenüberstellung historisch notwendig erschien, damit sich die Idee der christlichen Religion durch ihre Objektivation letztlich verabsolutieren könne, sah er in dieser synthetischen Institutionalisierung keinen kirchlichen Verfall und konnte diesen Prozess der Veränderung bereits innerhalb des neutestamentlichen Kanons beginnen lassen. Die Bibel war ihm erstes Zeugnis für die Veräußerlichung der christlichen Religion. Besonders der Hebräerbrief und die johanneischen Schriften galten Baur als der erfolgreiche Versuch, die beiden von ihm postulierten Christentumsarten miteinander auszugleichen mittels Lehrfestschreibungen und Verfassungsgestaltung, die sich dann weiter fortsetzten: »Die beiden Hauptformen, in welchen die Idee der Kirche

²⁰⁰ MÖHLER: Einheit, S. 171.

²⁰¹ MÖHLER: Einheit, S. 124.

²⁰² MÖHLER: Symbolik, 5. Aufl., S. 113.

²⁰³ MÖHLER: Athanasius, 2. Aufl., Bd. I, S. 67.

²⁰⁴ Vgl. BAUR: Die Christuspartei, passim.

²⁰⁵ Vgl. ALKIER: Urchristentum, S. 200.

sich realisiert, sind das Dogma und die Verfassung.«²⁰⁶ Daraus resultierte für Baur außerdem, dass von »einer Kirche« erst ab dem nachapostolischen Zeitalter gesprochen werden konnte, da erst zu diesem Zeitpunkt die äußeren Merkmale der Kirche, durch die sie erkennbar ist, entwickelt waren. Im zweiten Jahrhundert sah Baur die Notwendigkeit zur Vereinheitlichung der Kirche in der Konkurrenzsituation zu den anderen religiösen Bewegungen, die die christliche Botschaft für sich in Anspruch nahmen (Gnosis, Montanismus usw.). Begrifflich fasste er diese Phase noch undifferenziert unter die Termini »Katholizismus« bzw. »nachapostolisches Zeitalter« oder bezeichnet die Theologie dieser Zeit mit dem Begriff »alkatholische Lehre«²⁰⁷. Diese Epoche unterschied er vom Urchristentum bzw. dem apostolischen Zeitalter. Eine Abgrenzung dieser ersten Phase der Kirchenbildung ist nur schwer zu leisten, da seine aufgeführten Merkmale des Dogmas und der Verfassung in seiner philosophischen Analyse der Geschichte mit der Antike und dem Mittelalter identifiziert werden.²⁰⁸ Dennoch kann man bei Baur schon eine differenzierte Eingrenzung der frühkatholischen Epoche annehmen, die sich ca. auf das zweite Jahrhundert beschränkt, also die Zeit nach dem Ableben der Apostel Paulus und Petrus bis zu Irenäus und Tertullian.²⁰⁹

An die Stelle einer zufälligen Verfallsgeschichte der Kirche setzten Möhler und auch Baur eine notwendige Entwicklungsgeschichte, deren Ursache entweder in der Kirche oder in der Idee der christlichen Religion selbst zu suchen ist, auch wenn der Anlass zu einer solchen Veränderung den geschichtlich nachweisbaren Konflikten zugeordnet werden kann. Für Möhler sind es die Häresien, die die Kirche immer wieder herausfordern sich selbst zu entwickeln, während es für Baur die innerchristlichen Konflikte sind, auf die die Kirche reagiert. Für den Protestanten Baur kommt es durch diese Theorie zu einer Überwindung seines konfessionellen »hermeneutischen Vorurteils«, da er nicht mehr zwischen sichtbarer und unsichtbarer Kirche unterscheidet und unter Einbeziehung der katholischen Kirche sagen kann: »Die Kirche ist die reale Form, in welcher das Christentum zu seiner Erscheinung kommt.«²¹⁰ Allerdings trat er damit unter das Vorurteil eines idealistischen Konzeptes von Geschichte. Außerdem war ihm der (Früh-) Katholizismus ein abgeleitetes System und kein originäres, wie er es für Möhler darstellte.²¹¹

²⁰⁶ BAUR: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 251.

²⁰⁷ BAUR: Der Gegensatz, 1. Aufl., S. 60.

²⁰⁸ So entwickelt sich die Kirche ihrem Dogma entsprechend bis ins sechste Jahrhundert und dem Amt nach bis ins Mittelalter hinein. Vgl. BAUR: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 251ff.

²⁰⁹ Vgl. NAGLER: Frühkatholizismus, S. 23.

²¹⁰ BAUR: Die Epochen der kirchlichen Geschichtsschreibung, S. 251.

²¹¹ Vgl. NAGLER: Frühkatholizismus, S. 22.

Im Anschluss an Baur versuchte sich dessen Schüler Albert Schwegler (1819–1857) in seiner Schrift *Das nachapostolische Zeitalter in den Hauptmomenten seiner Entwicklung* von 1846 neu dem Problem des nachmalig so genannten Frühkatholizismus zu widmen. Wie für seinen Lehrer war auch ihm der Katholizismus das Produkt der ersten beiden christlichen Jahrhunderte, dessen Spuren er in fast allen Quellen des neutestamentarischen Kanons fand. Auch bei ihm entstand die Kirche als notwendige Reaktion auf die innerchristlichen Gegensätze der Juden- und Heidenchristen. Im Unterschied zu Baur sah er aber in der ersten Phase dieses Prozesses innerhalb der entstehenden Kirche das Judentum dominieren, gegen das sich im zweiten Jahrhundert erst langsam der Paulinismus durchsetzen konnte.²¹² So ist es auch verständlich, dass innerhalb des neutestamentlichen Kanons, dessen Schriften in jener ersten Phase entstanden, »die paulinische Lehre in der nachapostolischen Zeit nie mehr wieder scharf gefasst und rein durchgeführt worden ist, sondern immer nur in katholisierender Weise mit judenchristlichen Elementen versetzt.«²¹³ Erst der Katholizismus bildete, wie schon bei Baur, eine Synthese aus beiden Strömungen. Dabei war Schwegler der Katholizismus selbst jedoch die »letzte Entwicklungsstufe des Judentums« und hat die »gesetzliche, werkgerechte Grundanschauung nie ganz überwunden.«²¹⁴ Der Paulinismus stellte für ihn die evolutionär überlegene Anschauung des Christentums dar. Schweglers historisches Modell der ersten christlichen Zeit umfasst drei Phasen: 1.) die Zeit der Urgemeinde, die noch stark jüdisch geprägt ist; 2.) das nachapostolische Zeitalter, in dem sich langsam der Paulinismus in der Kirche durchsetzt und 3.) die Herausbildung des Katholizismus in der Auseinandersetzung mit den häretischen Strömungen am Ende des zweiten Jahrhunderts. Die Verbindung der beiden Grundmomente ihrer Ausgangsströmungen, des petrinisch-judenchristlichen Einheitsprinzips (inklusive der hierarchischen Unterscheidung in Laien und Priester, wie sie nach Schwegler aus dem Judentum stammt) und des paulinisch-heidenchristlichen Allgemeinheitsanspruches sind die inhaltliche Basis des Katholizismus.²¹⁵ Als historische Voraussetzungen nennt Schwegler den Bruch zwischen Juden und Christen, der sich ihm ca. 140 n. Chr. als abgeschlossen darstellt, und die Zerstörung Jerusalems. Doch sieht er einen eher langsamen Prozess einer Kirchwerdung, wozu ihm der Dialog Justins mit Tryphon den Beweis liefert. In ihm wird weder der Begriff der katholischen Kirche noch eine einheitliche Lehre oder Hierarchie bzw. dass »die Verschmelzung der Heidenchristen und Judenchristen zu Einem Ganzen, zu Einer Kirche in Aussicht stünde oder schon gar im Werke wä-

²¹² Vgl. SCHWEGLER: *Das Nachapostolische Zeitalter* I, S. 25ff.

²¹³ SCHWEGLER: *Das Nachapostolische Zeitalter* II, S. 69.

²¹⁴ SCHWEGLER: *Das Nachapostolische Zeitalter* I, S. 35.

²¹⁵ Vgl. SCHWEGLER: *Das Nachapostolische Zeitalter* II, S. 179ff.

re»²¹⁶ belegt. Erst die Abgrenzung gegen die Gnosis, die die Verwandlung der demokratischen Kirchenverfassungen in »monarchische« nötig machte, die Verständigung auf einen Kanon, die Schwegler in den ignatianischen Briefen angelegt sieht, und der »römische Geist«, der sich in Einheit, Monarchismus, Widerwillen gegen alles Spekulative und Sophistische sowie dem »Sinn für streng militärische Ordnung und Zucht« zeigt, zwangen das Christentum zu einer Kirche zusammen.²¹⁷ Mit der Übernahme der Jerusalemer Kirchenleitung durch die römische Gemeinde war ihm dieser Prozess abgeschlossen.²¹⁸ Gegen Ende des zweiten Jahrhunderts hatte sich der Katholizismus durchgesetzt.²¹⁹

1.4. Albrecht Ritschl – Das Ideal der Altkatholischen Kirche

Noch deutlicher grenzte ein anderer Baur-Schüler, Albrecht Ritschl (1822–1889), die Zeit des von ihm so bezeichneten »Altkatholizismus« ein. In seiner Untersuchung *Die Entstehung der altkatholischen Kirche* von 1850 datiert er diese Epoche auf die Zeit zwischen der Zerstörung des Jerusalemer Tempels und das Ende des zweiten Jahrhunderts.²²⁰ Kennzeichen für diese Epoche waren ihm, dass die Kirche ihre Verfassung und ihre Dogmen etabliert hatte. Allerdings nahm Ritschl von dem spekulativen Geschichtsbild Baur's Abstand. Eine dialektische Auseinandersetzung zwischen Heiden- und Judenchristentum als Ursache der Kirchenbildung lehnte er ebenso ab wie die katholische Kontinuitätstheorie, die den Katholizismus direkt von Jesus ableitete. Für Ritschl waren die frühchristlichen Gruppen vielfältiger und nicht unter die Schemata Juden- bzw. Heidenchristen einzuordnen. Dabei nahm er ernst, dass sich die Quellsituation für das zweite Jahrhundert sehr übersichtlich gestaltet. Dennoch konnte er einen Prozess zwischen dem ersten und dem dritten Jahrhundert erkennen, der allerdings der These Schweglers direkt widersprach. Der Altkatholizismus war für Ritschl nicht die harmonische Vereinigung zweier größerer christlicher Strömungen, sei es zeitlich nacheinander (Schwegler) oder miteinander (Baur), sondern die erste Etappe bei der endgültigen Durchsetzung des Heidenchristentums innerhalb der Kirche. Das Judenchristentum in seinen unterschiedlichsten Gestaltungen war am Ende des zweiten Jahrhunderts auch am Ende seiner Entwicklung und verlor für die Geschichte des

²¹⁶ SCHWEGLER: Das Nachapostolische Zeitalter II, S. 193.

²¹⁷ SCHWEGLER: Das Nachapostolische Zeitalter II, S. 198.

²¹⁸ Vgl. SCHWEGLER: Das Nachapostolische Zeitalter II, S. 201ff.

²¹⁹ Vgl. SCHWEGLER: Das Nachapostolische Zeitalter I, S. 9.

²²⁰ Allerdings finden sich bei Ritschl widersprechende Aussagen, was das Ende dieser Epoche betrifft. Sieht er einmal den Abschluss mit Irenäus gegen 185 n. Chr., so sieht er ihn ein andermal bis ins dritte Jahrhundert reichen und wiederum an anderer Stelle wirkt er bis ins vierte Jahrhundert. Vgl. RITSCHL: *Die Entstehung*, 1. Aufl., S. 327ff.

Christentums an Bedeutung. Der Paulinismus empfahl sich als die christliche Idealform, die sich nun langsam durchsetzte. Das bedeutete aber auch, dass die Wurzeln des Altkatholizismus bereits innerhalb der heidenchristlichen Gruppierungen des Urchristentums zu suchen waren, also bereits in den paulinischen Briefen. Deren Gedankengut nahmen die späteren Schriften, besonders der *Hebräerbrief*, auf und etablierten einen »modifizierten Paulinismus«, der seiner Zeit gerecht wurde.²²¹ Ritschl sah in diesem heidenchristlichen Altkatholizismus einen Unterschied zu dem »Christenthum des apostolischen Zeitalters«, doch nicht in der Form eines Verfalls.²²² Der Verfall setzte seines Erachtens dadurch ein, dass später der Gedanke der göttlichen Gnade durch den der Gesetzeserfüllung verdrängt wurde. Glaubensregel, Ethik und bischöfliche Hierarchie pflopfte man dem reinen Altkatholizismus auf, verunreinigte ihn und ließ ihn damit fast auf die »Stufe der alttestamentlichen Religion«²²³ zurückfallen. Doch diese Entwicklungen setzten für Ritschl erst nach dem zweiten Jahrhundert ein.

1.5. Rudolph Sohm und Adolf von Harnack – Verrechtlichung und Hellenisierung

Mit dem protestantischen Kirchenrechtler Rudolf Sohm (1841-1917) erfuhr die Debatte um den Übergang vom Urchristentum zum Katholizismus eine Erweiterung um die rechtliche Dimension der Kirche. Sohm behauptete, gut evangelisch, die Existenz zweier Kirchen, einer religiösen und einer rechtlich verfassten. Die erstere war ihm das Urchristentum, an welches sich dann später erst die zweite Form anschloss. »Es ist zweifellos, daß das Urchristentum nicht katholisch war.«²²⁴ Erst in der darauf folgenden »ekklesiologischen Verrechtlichung« erkannte Sohm den Verfall der wahren christlichen Religion, denn: »Das Kirchenrecht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch.«²²⁵ Den Übergang vom Urchristentum zum Katholizismus, von »Kirche im religiösen Sinn« zu »Kirche im Rechtssinn«²²⁶ datierte er auf das Jahr 96, auf das Jahr der Abfassung des *Ersten Clemensbriefs*.²²⁷ Die religiöse Kirche war ihm die von Gott gestiftete, während die rechtliche Kirche ein bloßer Teil des »bürgerli-

²²¹ RITSCHL: Die Entstehung, 1. Aufl., S. 272ff.

²²² RITSCHL: Die Entstehung, 1. Aufl., S. 603.

²²³ RITSCHL: Die Entstehung, 2. Aufl., S. 334.

²²⁴ SOHM: Wesen und Ursprung des Katholizismus, S. 1.

²²⁵ SOHM: Kirchenrecht I, S. 1.

²²⁶ SOHM: Wesen und Ursprung des Katholizismus, S. 13.

²²⁷ SOHM: Wesen und Ursprung des Katholizismus, S. 39.

chen Lebens« war.²²⁸ Dabei erschien ihm weniger die Verrechtlichung als das eigentliche Problem, sondern vielmehr die Aufhebung der Unterscheidung der beiden Kirchenbegriffe im Katholizismus und damit die Vergöttlichung der bürgerlichen Rechtsinstitution. Unsichtbare und sichtbare Kirche fielen in eins. Kirchliche Lehre und kirchliches Recht konnten nicht mehr voneinander unterschieden werden.²²⁹ Im Urchristentum waren für Sohm die Einzelgemeinden in ihrem Selbstverständnis Teil des Reiches Gottes und nicht Teil einer Institution²³⁰ und ihre Vorsteher gewählte Vertreter der »charismatischen Organisation« der Kirche.²³¹ Im Verlauf des zweiten Jahrhunderts setzten sich episkopale Verfassung, Kirchenrecht, christlicher Kult, Sakramente sowie eine christliche Ethik durch und der Glaube wurde identisch mit einer praktischen Regelbefolgung sowie der Teilnahme am eucharistischen Gottesdienst.²³² Der Glaube wandelte sich von der Haltung zur Handlung. Ursache dieses Prozesses war für Sohm der »natürliche Mensch«, der ein geborener Feind des Christentums ist« und »unter dem Gesetze bleiben« will.²³³ Diesem natürlichen Menschen widerstrebte es die »Freiheit des Evangeliums« anzunehmen. »Er verlangt eine gesetzliche Kirche, ein [...] sichtbares Reich Christi, einen Tempel Gottes von irdischem Gold und Edelmetall [...] vor allem einen eindrucksmächtigen, autoritären, die Sinne überwältigenden, weltgebietenden, wundersamen, in weitausgreifenden Formen emporsteigenden Verfassungsbau.«²³⁴ Daraus resultiert für Sohm: »Der natürliche Mensch ist ein geborener Katholik«,²³⁵ was gleichbedeutend ist mit der Feststellung, dass der Katholizismus vom Evangelium nicht berührt ist, also eine vorchristliche Variante der Religion darstellt. Besonders die Hierarchie und das Bischofsamt wurden nach Sohm als Teil des *ius divinum* betrachtet und damit zur Stütze der Rechtsinstitution. Dabei gestand Sohm der Institution Kirche durchaus einen notwendigen Verrechtlichungsprozess zu. Was er ablehnte, war die göttliche Anbindung jener irdischen Rechtsnormen. Diese Nivellierung der Differenz der beiden Kirchenbegriffe setzte Sohm gleich mit der Entwicklung des Katholizismus. Einen vorläufigen Abschluss fand für ihn dieser Prozess mit Irenäus, so dass sich das zweite Jahrhundert für Sohm, die Epoche des »Alt-katholizismus«, als Verfallsepoche darstellte. Dieser

²²⁸ SOHM: *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, S. 8.

²²⁹ SOHM: *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, S. 13f.

²³⁰ Vgl. SOHM: *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, S. 28.

²³¹ SOHM: *Wesen und Ursprung des Katholizismus*, S. 52.

²³² Vgl. NAGLER: *Frühkatholizismus*, S. 35.

²³³ SOHM: *Kirchengeschichte im Grundriß*, S. 29.

²³⁴ SOHM: *Kirchengeschichte im Grundriß*, S. 29.

²³⁵ SOHM: *Kirchengeschichte im Grundriß*, S. 30.