

MISCELLE

„Modernismus“ als Forschungsproblem

Ein Bericht

Von Manfred Weitlauff

Unter den seit dem Zweiten Vatikanum sich häufenden Arbeiten zum Problemkreis „Modernismus“ ragt zweifellos hervor die perspektivenreiche Untersuchung von *Thomas Michael Looze*: „Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A contribution to a new orientation in Modernist Research“ (Tübinger theologische Studien 14, Mainz 1979, VIII, 452 S., 4 unveröff. Photographien). Dieses in englischer Sprache abgefaßte Werk verdient um so mehr eine ausführlichere kritische Berichterstattung, als es in der Tat eine neue Sicht des Phänomens „Modernismus“ und seiner historischen Zusammenhänge eröffnet und mit seinen Ergebnissen die Vorbedingungen schafft für eine sachgerechte Behandlung des Problems.

Das Werk, Frucht über zehnjähriger Forschungsarbeit, über zehnjähriger intensiver Auseinandersetzung mit dem „Modernismus“ und seinen Manifestationen, mit der Frage seiner geistesgeschichtlichen Wurzeln, seines theologischen Anliegens, seiner Reichweite, präsentiert sich in drei großen Teilen. Im ersten Teil „Thesis“ (S. 9–196) entwickelt der Verfasser auf breiter Quellengrundlage und unter Heranziehung bisher unbekannter oder (merkwürdigerweise) vernachlässigten Materials seine These, die im Grunde auf eine Frage hinausläuft, auf eine Frage indes von fundamentaler Bedeutung: „Wichtig ist es in erster Linie, daß ‚Modernismus‘ erkannt wird *als eine Frage*: als ein ungelöstes historiographisches Problem der neueren Kirchengeschichte.“ Diese Frage bestimmt Methode und Form der Studie. Ihr Ziel ist es, diese Frage *als Frage* scharf und pointiert herauszuarbeiten und sodann eine Reihe von möglichen Zugängen zu ihrer Lösung aufzuzeigen (S. 11). Letzterer Absicht dienen dann insbesondere die beiden der „Thesis“ folgenden Teile. In ihnen versucht der Verfasser eine Sichtung des notwendigen Materials vorzunehmen, mit dessen Hilfe seine eigenen Anstrengungen weitergeführt und vertieft werden können. So bietet er im zweiten Teil „Specialized Bibliographies“ (S. 199–315) eine umfangreiche Bibliographie zur Erhellung des Phänomens „Modernismus“ in seinen verschiedenen Dimensionen, wobei er aber – in Entsprechung zur vorausgehenden These – den Akzent auf die britischen und deutschen Manifestationen der „modernistischen Kontroverse“ legt. Im einzelnen sind hier zusammengestellt: 1. eine Bibliographie definitiver oder doch zumindest umfassender Bibliographien, insgesamt 20 Persönlichkeiten betreffend, die in irgendeiner Weise in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt waren (S. 208–209); 2. Bibliographie der gedruckten Werke Friedrich von Hügels (S. 209–217); 3. Supplement zu der vom Verfasser bereits anderwärts (in: *The Heythrop Journal* 10, 1969, 280–314; 11, 1970, 161–169) veröffentlichten Bibliographie des gedruckten Schrifttums George Tyrrells (S. 218–227); 4. Chronologische Bibliographie über die „modernistische Kontroverse“ in Deutschland 1897–1914, mit Identifikation zahlreicher pseudonymer Autoren (S. 227–271); 5. Chronologische Bibliographie über die „modernistische Kontroverse“ in Großbritannien (S. 271–286); 6. Bibliographische Notiz zum anglikanischen „Modernismus“ in den zwanziger und dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts (S. 286–287); 7. Bibliographie in den Jahren von 1915 bis 1972 erschienener Untersuchungen (und Quelleneditionen) zur Entwicklung der katholischen Theologie in Deutschland während der „modernistischen“ Periode 1890–1914 (S. 288–290); 8. Allgemeine Biblio-

graphie über die „modernistische Kontroverse“ und die antimodernistischen Dekrete Pius' X. (S. 291–306); 9. Ausgewählte Bibliographie über den liberalen Katholizismus des 19. Jahrhunderts und seine Gegner (S. 306–315). Der dritte Teil „Documentation“ (S. 319–444) bringt zunächst einen 87 Nummern aufweisenden Katalog von unveröffentlichten und bisher weithin auch unbenutzten Quellenbeständen (meist in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt gewesene Persönlichkeiten betreffend) mit Angabe der Fundorte (S. 319–358). Ihm folgt schließlich eine (mit Anmerkungen versehene) Auswahl von 17 höchst aufschlußreichen (meist englischen) Quellentexten aus den Jahren 1862–1922 (nur einer davon, und zwar der älteste, lag bereits ediert vor). Sie sollen – wiederum entsprechend der These des Verfassers – Licht werfen einmal auf die Ursprünge und den Charakter der „modernistischen Kontroverse“ als solcher, zum andern aber auf die intellektuelle Entwicklung eines angeblich „typischen Modernisten“, nämlich des Freiherrn Friedrich von Hügel, in der Periode vor und in der Periode nach der eigentlichen Kontroverse (S. 359–444).

Was nun aber die in diesem Werk vorgelegte These anlangt, so hat sie ihre Voraussetzung, oder ihren Ausgangspunkt, in einer für den Verfasser entscheidenden Beobachtung: Angeregt durch die reformfreundige Atmosphäre des Zweiten Vatikanums, in welcher bekanntlich mancher einst gemäßregelte Theologe plötzlich als verkannter „Wegbereiter“ entdeckt wurde, war es die ursprüngliche Absicht des Verfassers, ein Werk über den englischen Konvertiten und Jesuiten George Tyrrell (1861–1909), der 1906 von der Gesellschaft Jesu ausgeschlossen, mit der Suspension belegt wurde und im Jahr darauf schließlich der Exkommunikation verfiel, zu schreiben. Zwei Möglichkeiten boten sich da an: eine Analyse der theologischen Position oder, wenn man so will, der intellektuellen Entwicklung Tyrrells oder eine biographische Studie. Die erste Möglichkeit versprach freilich wenig Gewinn. Zahllose Doktoranden hatten sich bereits auf Tyrrell gestürzt und in einer Flut von Dissertationen (systematischen Zuschnitts) diesen oder jenen Aspekt im Denken Tyrrells zu beleuchten gesucht. Ihre Anstrengungen erweisen sich nach des Verfassers Urteil insgesamt als „wholly inadequate to the intellectual, psychological and religious complexity of Tyrrell's life and thought“, und mit trefender Ironie charakterisiert er den Wert solcher akademischer Versuche (die fast durchweg unter der nachgerade schon zur Mode gewordenen stereotypen Themenformel „Dies oder das bei . . .“ laufen). Demgegenüber wäre die zweite Möglichkeit, nämlich eine Darstellung des komplexen Phänomens der Persönlichkeit Tyrrells – die selbstredend, als integrierenden Bestandteil, seine theologische Position oder Entwicklung einbeziehen müßte, allerdings von ganz anderen Ansätzen her –, ein wirkliches Desiderat. Auch dazu gibt es bereits einige Versuche, wie das wichtige, von tiefer Sympathie geprägte, als Quelle für Tyrrells persönliche Entwicklung unentbehrliche Werk Maude Dominica Petres („Autobiographie and Life of George Tyrrell“, London 1912); sie können aber in verschiedener Hinsicht nicht befriedigen. Indes, im Laufe seiner Studien gewann der Verfasser die Einsicht, daß der gegenwärtige Stand sowohl der Tyrrell-Forschung als auch der „Modernismus“-Forschung die Erarbeitung einer solchen „psychologisch-theologischen Biographie“ überhaupt noch nicht erlaube und auch nicht als wünschenswert erscheinen lasse. So sind zum Beispiel, was den Stand der Tyrrell-Forschung betrifft, sämtliche in den Vatikanischen Archiven verwahrten Akten, die erst klaren Aufschluß geben können über die gegen Tyrrell gerichteten Denunziationen, über die Hintergründe seiner Ordensentlassung, seiner Exkommunikation, der Verweigerung seines kirchlichen Begräbnisses usw., bislang nicht zugänglich (und das gilt generell für alle damals gemäßregelten Theologen). Aber auch das Problem „Modernismus“ ist noch in voller Diskussion, die „modernistische Kontroverse“, in deren Verlauf Tyrrell in die vorderste „Schußlinie“ geriet, liegt immer noch weithin im Dunkeln, ihre Dimensionen sind keineswegs schon „ausgeleuchtet“. Diese Umstände waren es, die den Verfasser schließlich bewogen, mit seinen Forschungen im „Vorfeld“ zu bleiben, das heißt sie zu konzentrieren auf das „theologische Umfeld“, in dem Tyrrell stand, das seine geistige Entwicklung beeinflusste, seine Persönlichkeit formte – dessen Verständnis erst den Schlüssel in die Hand gibt zum Verständnis Tyrrells und seines theologischen Weges (und im übrigen nicht nur zum Verständnis Tyrrells).

„Modernismus“ – so des Verfassers erste Feststellung – entzieht sich offensichtlich einer eindeutigen Begriffsbestimmung. Seitdem dieses Wort in das theologische Vokabular und schließlich in die offizielle „Kirchensprache“ eingegangen ist, dient es hier vielmehr als polemisches Schlagwort zur pauschalen Bezeichnung sämtlicher irgendwie auf „Anpassung“ gerichteter geistiger Tendenzen, in seiner Anwendung keineswegs gebunden an die autoritativen „Präzisierungen“ Pius' X., sondern in jeder Weise variabel. „Kronzeugen“ dafür sind Jacques Maritain, Erich Przywara und Louis Bouyer, wobei letzterer sich von den beiden anderen insofern nicht unwesentlich unterscheidet, als er das Phänomen „Modernismus“ in einem größeren historischen Zusammenhang sieht, nämlich in jenem des Konflikts zweier einander zutiefst widerstrebender „Katholizismen“: „Progressismus“ und „Integralismus“ (S. 23–28). So ergibt denn auch eine sorgfältige Überprüfung der erhaltenen Briefe Tyrrells, eines notorischen „Modernisten“, aus der Zeit vor dem Erscheinen der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“ (8. September 1907) – es handelt sich um einen Bestand von über 600 Briefen an verschiedenste Adressaten –, daß der Terminus „modernism“ (oder „modernist“) in ihnen wohl bereits im Jahr 1900 erstmals auftaucht, jedoch im ganzen kaum fünfmal vorkommt und auch da durchweg in einem gänzlich neutralen Sinn gebraucht wird: Der Terminus bezeichnet lediglich das unentwegte Suchen nach „modernen“ Ausdrucksformen im Leben und Denken. Am meisten aber fällt auf, daß sich dieser Terminus überhaupt nicht findet in den 28 an Albert Houtin und in den 115 an Henri Bremond gerichteten Briefen aus jener Zeit: Beide wurden bekanntlich damals zutiefst in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt. Dagegen stößt man in den Briefen und gedruckten Werken Tyrrells oft und oft auf den Begriff „liberal Catholic“, und genau diese Bezeichnung trifft auch Tyrrells Selbstverständnis. Tyrrell definierte sich als „liberalen Katholiken“ und identifizierte sich mit einer „liberal-katholischen“ Tradition. Und ähnliches gilt – nach Ausweis der Quellen, etwa der Korrespondenz Friedrich von Hügel mit Alfred Loisy – von einer ganzen Reihe anderer „Modernisten“, insbesondere von den bedeutendsten unter ihnen. Das Etikett „Modernist“ wurde ihnen von außen aufgedrückt. Ihre eigene Positionsbestimmung indes, nämlich „liberale Katholiken“ zu sein und in einer „liberal-katholischen“ Tradition zu stehen, zeigt an – und darauf legt der Verfasser allen Nachdruck –, daß die „modernistische Kontroverse“ tatsächlich nur ein anderes Kapitel in einer längeren Geschichte, eine Episode in einer Kontroverse war, die Jahrzehnte vor Tyrrell (und anderen „Modernisten“) den römischen Katholizismus schon erschüttert hatte (S. 28–33).

Der Grundansatz des theologischen Denkens und Strebens Tyrrells und der ihm gleichgesinnten „Modernisten“ war mitnichten so neu und unerhört, wie es die Enzyklika „Pascendi“ vermuten lassen möchte. (Bekanntlich sucht das päpstliche Dokument den Eindruck zu erwecken, sozusagen einer Geheimverschwörung, die mit niederträchtigsten Mitteln das Fundament der Kirche, die Substanz des Glaubens zu zerstören im Begriffe sei, auf die Spur gekommen zu sein.) Dieser Grundansatz entsprach im Gegenteil einer theologischen Richtung, deren „Ahnen“ im 19. Jahrhundert und früher zu suchen sind (und der im übrigen eine solche Kraft innewohnte, daß sie ungeachtet der gegen sie erhobenen päpstlichen, lehramtlichen Verdikte als „Richtung“ durchaus überlebte). Mit anderen Worten: Es ist in Bezug auf jene theologische Position, die man als „Modernismus“ gebrandmarkt hat, eine „vertikale Dimension“ zu konstatieren. Tyrrell und seine theologischen Gesinnungsgenossen, so sehr sie sich auch voneinander unterschieden, hatten ihre Vorgänger (und fanden Nachfolger).

Im folgenden zeichnet der Verfasser – immer unter dem Aspekt der „Positions“-Bestimmung – höchst eindrucksvoll den geistigen Werdegang Tyrrells, wie er sich in dessen Briefen spiegelt (S. 33–58). Da ist der achtzehnjährige Konvertit (1879), ein überaus begabter, religiös ungemein empfänglicher junger Mann mit etwas stürmischem Charakter, der sich zum Eintritt in die Gesellschaft Jesu entschloß, weil er glaubte, hier die besten Voraussetzungen für eine zeitgemäße seelsorgerliche Wirksamkeit zu finden, und nun in einer vom Ersten Vatikanum her geprägten militant-ultramontanen Atmosphäre, wie sie damals für die katholische Kirche Englands in Anbetracht ihrer Diaspora-Situation (und der verschwindenden Minderheit der Intellektuellen in ihr) besonders

charakteristisch war, seine erste Formung als Katholik und Ordensmann erhielt. Aber diese Atmosphäre der Abwehr und das streng scholastische Ordensstudium, dem er sich mit allen Kräften widmete, vermochten weder seinen kritischen Blick noch seine „Sensibilität für die Nöte des Tages“ zu beeinträchtigen. Vornehmlich pastorale Gründe waren es zunächst, die ihn drängten, „in der gegenwärtigen Krise des Übergangs von den alten Weisen des Denkens zu den neuen“ nach Wegen einer Anpassung des Katholizismus im Sinne einer besseren Verständigung mit der modernen Welt zu suchen. Unverkennbar schwang dabei Fortschrittsoptimismus mit und auch ein erhebliches Maß an Wissenschaftsgläubigkeit – in beidem war er ganz Kind seiner Zeit. Aber das Motiv, das ihn bei der Suche nach neuen Wegen leitete, war nicht der Wunsch, „modern“ zu sein um jeden Preis; das Motiv lag vielmehr in einem Ernstnehmen des modernen Menschen und seiner nicht zuletzt durch die Ergebnisse der Wissenschaft ausgelösten Probleme. Es ging Tyrrell um die Anerkennung der im modernen Menschen auch vorhandenen positiven Werte, und er war überzeugt, daß desgleichen die Kirche sich dieser Anerkennung nicht entschlagen dürfe, wolle sie ihrer ureigensten Sendung und Aufgabe nicht untreu werden. Agnostizismus, wie man ihm begegne, sei in Wirklichkeit oft gar nicht Leugnung Gottes oder des Glaubens an ihn, sondern lediglich Leugnung der „idolatrous form“, in welcher man ihn vermittelt bekommen habe – so schrieb er an Bremond (22. Dezember 1899). Oft würde das tatsächlich Gemeinte nur nicht richtig ins Wort gebracht, doch im Leben des einzelnen sei nicht selten „a very eloquent Credo“.

Wie kann man zu einer Synthese gelangen zwischen den Wesenselementen des überlieferten Glaubens und den „gesicherten“ Erkenntnissen der modernen, kritischen Wissenschaft, die das Bild der Welt so tiefgreifend verändert haben und noch weiter verändern? Das also war die Frage, die Tyrrell beschäftigte – im Grunde das alte, von der Aufklärung mit Vehemenz aufgeworfene Problem „Glauben und Wissen“. In jener ersten, pastoral bestimmten „liberal-katholischen“ Phase, die eine Phase auch des Suchens nach „Vorbildern“ war (1899–1900), glaubte Tyrrell, im Anknüpfen an John Henry Newmans Entwicklungstheorie einen Lösungsweg zu finden, wie er denn auch glaubte, bei seinem Bemühen ganz im „weiten liberalen Geist“ des Ordensvaters Ignatius von Loyola und Newmans zu handeln (während er eine geistige Verwandtschaft mit Lamennais nicht sah!). Schon 1901 indes zeichnete sich ein entscheidender Wendepunkt ab. Ursache war zum einen der Gemeinsame Hirtenbrief der englischen Bischöfe zum Thema „Die Kirche und der Liberale Katholizismus“ (Januar 1901), der die liberalen Katholiken samt ihren theologischen Vermittlungsversuchen massivster Kritik unterzog und ihnen ebenso massiv die dogmatischen Positionen des Ersten Vatikanums ins Gedächtnis rief, zum andern der – im Zusammenhang mit der Publikation des Bischofswortes – zwischen Tyrrell und seinen Ordensoberen sowie dem Erzbischof von Westminster, Kardinal Vaughan, offen ausbrechende Konflikt, der eine scharfe Beschränkung der seelsorgerlichen und schriftstellerischen Tätigkeit Tyrrells zur Folge hatte. Diese Erfahrungen bewirkten in Tyrrell endlich die Überzeugung, daß hier zwei Katholizismen mit zwei Theologien hart gegeneinanderstünden: ein – wie er es nannte – „offizieller“ Katholizismus mit engem, vom Ersten Vatikanum festgeschriebenen Standpunkt, der sich, weil seine Vertreter gegenwärtig auf dem Stuhl der Moses saßen und die Macht in Händen hielten, als allein orthodox geriere (später urteilte er: in dem der Jesuitismus triumphiere), und ein derzeit freilich nur von einer schwachen Minderheit getragener „liberaler“ Katholizismus mit weiterem theologischen Standpunkt – „weiter“ im Sinne von mehr in Harmonie mit neueren Errungenschaften des Wissens und neueren Weisen des Denkens – , der gerade deswegen den Anspruch erhebe, nicht weniger („wenn nicht mehr“) orthodox zu sein als jener. Den Kern der Auseinandersetzung „zwischen Liberalen und Offiziellen“ bilde „die Glaubensregel, die Grenzen und die Natur der kirchlichen Irrtumslosigkeit“, wobei die vom „liberalen Katholizismus“ erhobenen Einwände gegen die „offizielle“ Interpretation von kirchlicher Irrtumslosigkeit (mit ihrer offenkundigen Tendenz, den Papst von der Kirche zu isolieren und als einen „alter Christus“ über sie zu stellen) „fast gänzlich positiven und historischen Charakters“ seien, hauptsächlich sich ergebend aus „den Resultaten der Bibelkritik und der Entwicklungsgeschichte der katholischen Dogmen und Institutionen“.

Für Tyrrell konnte kein Zweifel sein, welchem „Katholizismus“ er zugehörte. Und er zog die Konsequenzen: Sein anonym erschienener Essay „The Jesuits and Their Critics“ (1901) markierte den Bruch mit dem „Ignatianism“, und das hieß konkret mit seinem Orden. Sein ebenfalls anonym erschienener Essay „The Limits of Newman“ (1902) markierte schließlich auch den Bruch mit dem „Newmanism“, glaubte er doch in Newman mehr und mehr „an incurable ecclesiast, fighting for ecclesiasticism with modern weapons“ zu erkennen: Dessen Entwicklungstheorie habe im letzten lediglich dazu gedient, die tatsächliche Entwicklung des Papsttums im 19. Jahrhundert, mit anderen Worten: die Entwicklung des Romanismus (gegenüber anglikanischen Angriffen) zu rechtfertigen, und dementsprechend werde sie auch von den „Offiziellen“ für deren theologische Zielsetzungen vereinnahmt. Tyrrell dagegen vermochte in ebendieser Entwicklung, die de facto (und nach den Darlegungen des obenerwähnten Hirtenbriefes) zu einer Scheidung zwischen einer (im Papst konzentrierten) „living active Ecclesia docens“ und einer „purely dead & passive Ecclesia discens“ geführt habe, nur „a wholesale innovation“, „heresy“ zu erblicken (Tyrrell an Bremond, 22. Januar 1901). Aber dieses Abrücken von Newman – der „Loisy verbrannt haben würde“, wie „Luther Harnack verbrannt haben würde“ – war doch nur Absage an dessen „intention“, nicht an dessen „method“. An Newmans Methode hielt Tyrrell nach wie vor fest. Von der Anwendung der Entwicklungstheorie Newmans auf die Geschichte der Kirche, freilich nicht im Sinne der apologetischen „intention“ Newmans, sondern im Licht der kritischen Exegese und ihrer Ergebnisse, erwartete er sich nämlich einen befreienden Effekt: eine „Lockerung“ des Dogmas, eine Korrektur der „vaticanischen“ Konzeption der kirchlichen Autorität, eine offene Widerlegung des alles beherrschenden Scholastizismus. Ende 1907, drei Monate nach der Publikation der Enzyklika „Pascendi dominici gregis“, bezeichnete Tyrrell Newman hinsichtlich seiner Methode, jedoch nur hinsichtlich dieser, in der Tat als den „Vater der Modernisten“ (Tyrrell an Houtin, 4. Dezember 1907), ohne allerdings zu verhehlen, daß Newman die konsequente Anwendung seiner Methode, wie sie „die Modernisten“ praktizierten, zutiefst erschreckt haben würde.

Indes, „modernist“ als Selbstbezeichnung – daran sei nochmals erinnert – tauchte in den Briefen Tyrrells erstmals Ende 1907 auf. In der ganzen kritischen Lebensphase von Anfang 1901 bis Ende 1907, von der Publikation des genannten Hirtenbriefes der englischen Bischöfe bis zur Exkommunikation Tyrrells (22. Oktober 1907) auf Grund seiner ätzenden Kritik an der Enzyklika „Pascendi“ (in zwei in der „Times“ veröffentlichten Briefen), spielte in der Korrespondenz Tyrrells der Terminus keine Rolle. „We liberal Catholics“ war die Bezeichnung, die er in all diesen Jahren für sich und die anderen „Modernisten“ wählte. Beim Erscheinen des Dekrets „Lamentabili“ im Juli 1907 (in welchem jedoch der Begriff „Modernist“ bzw. „Modernismus“ noch nicht verwendet war) beklagte er die darin enthaltene grobe römische Verfälschung des Liberalen Katholizismus. Als dann zwei Monate später die Enzyklika „Pascendi“ erschien, fuhr er dennoch unverändert fort, sich einen „liberalen Katholiken“ zu nennen; als er schließlich nach seiner Exkommunikation allmählich begann, den von der Enzyklika jetzt amtlich eingeführten Begriff „Modernist“ (bzw. „Modernismus“) auf sich anzuwenden, erstmals in einem Brief vom 6. November 1907 an Bremond, gebrauchte er ihn doch durchweg – und zwar noch im ersten Satz des Vorworts zu seinem letzten Werk „Christianity at the Cross-Roads“ (1909) – synonym mit „liberal Catholic“ (bzw. „liberal Catholicism“). Tyrrells Entwicklung als liberaler Katholik aber erreichte ihren Höhepunkt, als er 1907 – mitten in der „modernistischen Krise“ – auf Lord Acton (1834–1902) und auf Ignaz von Döllinger (1799–1890) aufmerksam wurde, und zwar durch die Lektüre von Lord Actons im selben Jahr (nach über vier Jahrzehnten der Vergessenheit) neu aufgelegten „History of Freedom and other Essays“. Insbesondere der in diesem Sammelband wieder abgedruckte Essay „Conflicts with Rome“, mit welchem Lord Acton 1864 das Erscheinen der von ihm hauptverantwortlich redigierten Zeitschrift „Home and Foreign Review“ eingestellt hatte, um einer Kollision mit dem englischen Episkopat auszuweichen – der Artikel enthält eine scharfe Auseinandersetzung mit dem „extremen Ultramontanismus“ als dem wahren Urheber allen neueren innerkirchlichen Strei-

tes, – warf für Tyrrell neues Licht auf die eigene Situation. Wie seinerzeit (in diesem Essay) Lord Acton seinen „Konflikt mit Rom“ in einen historischen Zusammenhang gebracht hatte mit einer ganzen Reihe ähnlicher Konflikte, so lernte Tyrrell nunmehr seine Situation, und das heißt die „modernistische Kontroverse“, in die er verwickelt war, sehen in der Perspektive zahlreicher „gleichgerichteter“ Kontroversen in der neueren Geschichte der Kirche, vom Jansenismus und Gallikanismus bis hin zu den Konflikten Scipio Riccis, Lamennais', Rosminis, Döllingers mit Rom: Alle diese Namen erschienen ihm als Modelle eines einzigen, jahrhundertalten Konflikts, hervorgerufen durch die Übersteigerung päpstlicher Ansprüche, wurzelnd im Antagonismus zweier feindlicher Konzeptionen von Katholizismus. „Hast Du jemals das Leben des Bischofs Scipio Ricci von Pistoja gelesen . . . Wie Rosminis ‚Fünf Wunden‘ zeigt es, daß der Schrei nach Reform unaufhörlich ist; und daß Rom ihn immer unterdrückt hat durch dieselben Methoden, um denselben Ziele willen – Geld und Macht“ (Tyrrell an Maude Petre, 22. März 1908). Und zumal das Beispiel Döllingers, in dessen „affaire with Rome“ er „a horrible parallel“ zu seiner eigenen erblickte (Tyrrell an Maude Petre, 8. Januar 1908), der nach seiner Exkommunikation dennoch alle Versuche, ihn für den Altkatholizismus zu gewinnen, abgewiesen hatte, desgleichen das Beispiel Lord Actons, der – wie immer er über das Erste Vatikanum und dessen Dekrete gedacht haben mochte – ebenfalls nicht zum Altkatholizismus übergegangen war, bestärkten Tyrrell in dem Entschluß, ungeachtet der über ihn verhängten Exkommunikation sich auch für die Zukunft als römisch-katholisch, als Repräsentanten einer legitimen römisch-katholischen Tradition, deren „Ahnenreihe“ er zurückführte bis auf Nikolaus von Kues und Erasmus von Rotterdam, somit als Glied der Kirche zu betrachten: als ein Glied freilich, dem auf Grund der herrschenden Umstände kein anderer Ausweg blieb, als in der Haltung „of passive resistance, à la Doellinger“ zu verharren, voll der Hoffnung, bereits durch die folgende Generation in seinem Anliegen gerechtfertigt zu werden. Diese Hoffnung half ihm auch, die Exkommunikation, die er seit Jahren vorausgesehen hatte, die er nichtsdestoweniger als ungerecht, wenngleich nicht als beispiellos, empfand, zu tragen.

Jedoch begriff Tyrrell die Tradition, der er sich zugehörig fühlte, keineswegs als inform. „Liberal-katholische Tradition“ als durch Jahrhunderte lebendige „loyale Opposition“ innerhalb der Kirche, wie Tyrrell sie verstand, beruhte nicht auf einer starren theologischen Position. Wenn sich Tyrrell also mit Männern wie Döllinger und Lord Acton identifizierte, so konnte das nicht bedeuten, daß er zugleich auch voll und ganz ihre theologische Position teilte. Unter dem Eindruck der Bibelkritik (vor allem wie sie Loisy betrieb) stehend und ringend um eine Versöhnung oder Synthese zwischen überliefertem Glauben und dieser Kritik, war schon sein Ausgangspunkt ein anderer als der ihrige, wie ja überhaupt die spezielle „modernistische“ Problematik sich auf eine andere Ebene verschoben hatte. Nicht mehr nur um das Erste Vatikanum und die Frage seiner Legitimität ging es jetzt, sondern um die viel umfassendere, radikalere (zumindest radikaler formulierte) Frage nach den Ursprüngen von Schrift und Kirche mitsamt allen daraus – natürlich auch in Bezug auf das Erste Vatikanum – sich ergebenden Konsequenzen. Zudem war Tyrrell kein Historiker, erhob auch nie den Anspruch, einer zu sein. Was Tyrrell mit Döllinger und dessen Gesinnungsfreunden verband, war deren unerbitliches Einstehen für die „ununterdrückbaren Rechte der Geschichte“, das „von jedem wahren Modernisten geteilt“ würde – so Tyrrell in seiner „Medievalism“ betitelten flammenden Erwiderung auf Kardinal Merciers Fastenhirtenbrief gegen die „modernistischen“ Irrtümer (1908). Anders ausgedrückt: Entscheidend für Tyrrells Beziehung zu Döllinger war, daß er sich in der Wurzel mit denselben Problemen konfrontiert wußte wie dieser und mit ihm eins war in der Erkenntnis dieser Probleme *als Probleme*, so verschieden ihrer beider Ausgangspunkte waren, ihre Akzente lagen und ihre Antworten sein mochten.

Aber noch ein weiterer Aspekt bestimmte die Identifikation mit Döllinger: Wohl stand für Tyrrell fest, daß Pius' X. „der Schöpfer des Modernismus“ war. Dieser Papst hatte „ein sehr unbestimmtes Streben nach einer verständigeren und auf tiefere Bildung gegründeten Auslegung des Katholizismus“, indem er es mit dem Namen „Modernis-

mus“ belegte und verdamnte, erst zum Bewußtsein seiner selbst gebracht; er hatte durch sein Verdammungsurteil eine beginnende theologische Tendenz innerhalb der Kirche in eine (möglicherweise militante) Partei verwandelt (Vorrede zur deutschen Übersetzung von „Through Scylla and Charybdis“, 1909). „Modernismus“ im Sinne des Papstes war eine Fiktion. Andererseits war an der Tatsache dieses – gewiß vielgestaltigen, doch im letzten zu einem einzigen Ziel: Synthese zwischen altem Glauben bzw. zwischen Katholizismus und modernem Wissen, sich vereinigenden – Strebens nicht zu rütteln. Dieses Streben war indes nach Tyrrell nicht Mutwillen, Verwegenheit, darauf gerichtet, „mit ganz neuen und hinterlistigen Kunstgriffen . . . die Lebenskraft der Kirche lahmzulegen“, wie der Papst in seiner Enzyklika behauptete, vielmehr war es ein aus theologischer Verantwortung erwachsenes Bemühen, auf eine durch die Ergebnisse der modernen, kritischen Wissenschaft vehement aufgeworfene Frage eine Antwort zu geben bzw. einen Versuch dazu zu unternehmen. Diese Frage – so immer noch Tyrrell – lautete: Sind die von der historisch-kritischen Forschung erbrachten Ergebnisse „hinsichtlich des Ursprungs der Heiligen Schrift, der Kirche und ihrer Einrichtungen und Dogmen“ – Ergebnisse, die der traditionellen katholischen Theologie, prononcierter ausgedrückt: dem Scholastizismus offensichtlich widersprechen, die aber mit Grund den Anspruch erheben, „wahr“ zu sein – „mit der Wahrheit des Katholizismus“ vereinbar oder unvereinbar? Nicht der „Modernismus“ – wenn man schon dieses Streben mit dem vom Papst autorisierten, der Sache freilich unangemessenen Begriff benennen wollte – hatte diese Frage hervorgebracht; die Frage war vorhanden, sie wurde von außen an die Kirche herangetragen; der „Modernismus“ war lediglich Reaktion auf sie, das heißt er stellte sich ihr, im Gegensatz zur „römischen“ Theologie, entschlossen, überzeugt sowohl von ihrem fundamentalen Ernst als auch von der Möglichkeit einer positiven Lösung. Was jedoch die historischen Wurzeln dieser Frage und dieser Bemühungen um eine Antwort auf sie betraf, so waren sie nach Tyrrells immerhin überraschendem Urteil nirgendwo anders zu suchen als in Deutschland. Nicht Frankreich, England, Italien, die „Kampffelder“ des „Modernismus“, sondern Deutschland „als das Vaterland der Geschichte“ („nicht als das Vaterland des Protestantismus“, wie Tyrrell mit allem Nachdruck betonte) war für einen vor Jahrzehnten bereits in Gang gekommenen Prozeß, dessen jetzt erreichte Stadium der Papst verurteilt, „Modernismus“ nannte, „in so weitem Maße . . . verantwortlich“; denn deutsche Gelehrte und Kritiker waren es in erster Linie gewesen, die durch ihre Forschungen auf exegetischem und dogmengeschichtlichem Gebiet diese an die Fundamente der Kirche (bzw. ihrer traditionellen Theologie) rührende Frage angestoßen hatten, und Deutschland war auch das Feld der ersten theologischen Auseinandersetzungen um sie gewesen. Der Name Döllingers stand dafür. Wenn nun, herausgefordert durch diese inzwischen immer schärfer sich stellende Frage und gedrängt von der Verpflichtung gegenüber der Wahrheit, katholische Gelehrte verschiedener Länder die Methode und die Forschungsergebnisse jener deutschen Gelehrten und Kritiker übernahmen und ihrerseits „auf dem Gebiet historisch-kritischer Forschung“ tätig wurden, im Dienst „ihrer eigenen Religion“, und wenn ebendarin wiederum die unmittelbare Ursache der „modernistischen“ Kontroverse lag, so bestätigte dies nur noch einmal den Befund: die den „Modernismus“ so intensiv beschäftigende Frage war Resultat einer in Deutschland aufgebrochenen historischen Reflexion. Deutschland bildete den „Mutterboden“ des „Modernismus“; nach Deutschland also müsse man blicken, nicht nach Rom (und in die Enzyklika „Pascendi“), wolle man „Modernismus“, seine Entstehung und sein Anliegen begreifen. Und die Synthese, deren Erarbeitung die „Modernisten“ ihre ganze Kraft widmeten, an deren Gelingen freilich auch die Legitimität des „Modernismus“ hing, intendierte im Grunde nichts anderes, als „romantisches Christentum und deutsche historische Wissenschaft“ miteinander zu versöhnen (Vorrede zur deutschen Übersetzung von „Through Scylla and Charybdis“). Daß dabei die einzelnen Werke von „Modernisten“, etwa Loisy „L'Évangile et l'Église“ oder seine eigene Schrift „Christianity at the Cross-Roads“, nicht einfach mit „Modernismus“ als solchem identifiziert werden durften, war für Tyrrell ebenso selbstverständlich wie das andere: daß nämlich die gesuchte Antwort trotz aller notwendigen historischen Vorarbeit auf der historischen Ebene nicht gegeben wer-

den konnte. Alle diese Werke waren lediglich je einzelne „Manifestationen“ solchen Suchens, je einzelne „Anläufe“ zu dieser Synthese, man könnte sagen: übereinstimmend zunächst nur in der einen, entscheidenden Voraussetzung, daß die Synthese möglich und notwendig sei. Unter diesem Blickwinkel verstand sich Tyrrell allerdings als „Modernist“, genauer: ließ er sich das Epitheton „Modernist“ gefallen; denn nur wer die Möglichkeit oder Notwendigkeit dieser Synthese leugnete, war in seinen Augen kein „Modernist“. Diese Sicht bestimmte endlich auch sein Urteil über die Verurteilungen Pius' X.

Diese Sicht des „Modernismus“ und seiner Genesis, das Verständnis von „Modernismus“ als einer durch die Konfrontation der Theologie mit den („gesicherten“) Ergebnissen historisch-kritischer Forschung bedingten Erscheinungsform „liberalen Katholizismus“, vermag des weiteren zu erklären, daß Tyrrell mit „Modernismus“ keinen Absolutheitsanspruch verband. „Modernismus“ war für ihn in der Hauptsache „eine Weise des Forschens, nicht eine Gesamtheit von Resultaten . . . eine Bewegung, ein Prozeß, eine Tendenz und nicht, wie der Scholastizismus, ein System“ („The Prospect of Modernism“, 1908); „Modernismus“ war mit einem Wort ein „Experiment“, nicht mehr, ein möglicher Weg zur Lösung eines Dilemmas, in das die Kirche (nicht ohne eigene Schuld) geraten war – dessen Existenz weder dem „Modernismus“ angelastet noch durch Verurteilung des „Modernismus“ aus der Welt geschafft werden konnte. Tyrrell war folglich auf den „Modernismus“, weil „Experiment“, auch nicht eingeschworen. Wiederholt gestand er zu, daß er „die modernistische Synthese“ jederzeit gegen eine bessere, tragfähigere – sofern eine solche in Vorschlag komme – einzutauschen bereit sei. „Modernismus“, so gesehen, fand seine Rechtfertigung einzig im Dienst des „Katholizismus“, im Bemühen, diesem aus dem entstandenen schwierigen Dilemma herauszuhelfen. „Katholizismus“ allein war also entscheidend: ihm und nur ihm wußte sich Tyrrell unwiderruflich verpflichtet.

Freilich, Tyrrells so pointierte Rede von „Katholizismus“ bezeichnete – wie oben bereits angedeutet – seine entschiedene Distanzierung von (einem Ausschließlichkeit beanspruchenden) „Ultramontanismus“. Diese Art von „Katholizismus“, deren theologisches Programm die Aussagen etwa des Syllabus Pius' IX. oder der antimodernistischen Dekrete Pius' X. artikulierten, gab er allerdings verloren. „Ultramontanismus“, und Tyrrell wartete hier mit einem ganzen Arsenal in seinen Augen exakt die gleiche „Sache“ umschreibender Termini auf: „Vaticanism“, „Medievalism“, „Jesuitism“, „Romanism“, „Integralism“, „Papalism“ – „Ultramontanismus“ definierte er als ein in sich abgeschlossenes „juristico-scholastic system“, getragen von „scholasticism and its correlative theory of church government“, beseelt von einer „medieval mentality“, die nichts mehr fürchte, als der prüfenden Kritik historischer Reflexion, „von Überlegungen, welche syllogistischer Behauptung trotzen“, unterworfen zu werden. „Die aprioristische Verachtung des Kontingenten, von Erfahrung, von Geschichte“ durch den Scholastizismus sei in dem „Hohn, der auf dem [Ersten] Vatikanischen Konzil der Geschichte ins Gesicht geschleudert und von Pius X. mit Emphase wiederholt worden“ sei, offen zutage getreten. In ihrer allzu evidenten Furcht, die Anwendung der historisch-kritischen Methode könnte „dem juristisch-scholastischen Kirchensystem gefährlich“ werden, sei die Enzyklika „Pascendi“ nur eine andere Manifestation des verständlichen Schreckens des „Ultramontanismus“ vor der historischen Wahrheit. In diesem päpstlichen Dokument hätten „Prinzipien und Tendenzen“ ihren vollsten, reinsten, klarsten Ausdruck gefunden, die zwar in der Kirche latent stets vorhanden gewesen seien, aber jetzt beanspruchten, die katholische Tradition zu repräsentieren, allein und ausschließlich „Katholizismus“ zu sein („The Prospects of Modernism“).

Aber dieser „Ultramontanismus“ in seinem „chronische[n] Konflikt . . . mit der historischen Wahrheit“ – ein Wort Franz Xaver Kraus' (in seinem zweiten „Spectator-Brief“, 1895), das präzis die Meinung Tyrrells traf –, in seiner permanenten Kampfansage an die moderne Welt und an gar alles, was dieser als Fortschritt galt, hatte nicht nur keine Chance zu überleben, sondern er drohte auch der Kirche irreparablen Schaden zuzufügen – so Tyrrells Urteil: Denn in seiner Ausweglosigkeit, in seiner nackten Furcht angesichts einer Welt, die sich von ihm weder länger mehr kontrollieren noch

unter seine „juristico-scholastic church-theory“ beugen lasse, habe er schließlich den Generalangriff auf alle Versöhnungsbestrebungen, die er pauschal als „Modernismus“ denunziere, eröffnet und damit den Konflikt in die Kirche selbst hineingetragen. Zwei „Catholic mentalities“, zwei zutiefst sich unterscheidende Entfaltungen des einen Glaubens stünden sich nun mit solcher Schroffheit gegenüber, daß daraus für das weitere Schicksal der Kirche schlimmste Konsequenzen zu gewärtigen seien. Für wie gravierend Tyrrell diesen Konflikt hielt, geht aus einer bereits 1904 niedergeschriebenen brieflichen Äußerung (an J. Augustine Leger) hervor: Es bestehe weniger ein Konflikt „zwischen Katholizismus und Wissenschaft als zwischen Katholizismus und Christentum“, nämlich „zwischen den paganen und christlichen Elementen des Katholizismus“. Und „Ultramontanismus“ stelle sich für ihn dar als die institutionelle Verkörperung dieser gewiß ebenfalls von Anfang an in der Kirche vorhandenen, im Lauf der Geschichte und zumal in der jüngsten Entwicklung des Papsttums aber zur Dominanz gelangten „paganen Elemente“. „Ultramontanismus“ in der Form des „Vatikanismus“, wie dieser sich in den Pontifikaten von Pius IX. bis Pius X. herausgebildet habe, sei nicht mehr ein religiöser, sondern ein *politischer* „Katholizismus“ mit einem vom untergegangenen Kirchenstaat als einer weltlichen Monarchie abgeleiteten, gesetzlich verankerten Autoritätsbegriff, basierend auf Roms Zuversicht, durch Gesetzeszwang den Geist der Menschen beherrschen zu können (wobei Tyrrell den Vertretern und Verfechtern dieses „Systems“ nicht etwa einfach bösen Willen unterstellte; sie waren in seinen Augen eher Opfer ihrer „klerikalen Erziehung“, in ihrer Mentalität ihm allerdings so fremd wie „ein Fidschi-Insulaner“). Im Gegensatz zu diesem verrechtlichten Autoritätsbegriff sei der Kirche nur eine „*metaphorical jurisdiction*“ verliehen, „the ‚jurisdiction‘ of truth & reason, & the Gospel & good example: the ‚jurisdiction‘ of Christ over Pilate & Caiphas“ (Tyrrell an Miss Katherine Clutton, 21. Oktober 1907). (Heute wird freilich zuweilen viel theologischer Scharfsinn investiert in – zugegebenermaßen im Zuge einer durch das Zweite Vatikanum bewirkten theologischen „Öffnung“ überhaupt erst möglich gewordene – Versuche einer „entschärfenden“ Interpretation der dogmatischen Beschlüsse von 1870. Oder sollte man doch besser von Versuchen einer Uminterpretation sprechen, in Anbetracht der aus diesen dogmatischen Beschlüssen de facto gezogenen rechtlichen Konsequenzen, wie sie in den 1917 promulgierten und unverändert gültigen Codex Iuris Canonici eingegangen sind? Ein so ausgezeichnete Kenner der kirchlichen Verfassungs- und der Papstgeschichte wie Karl August Fink hält jedenfalls an dem Urteil fest, daß das Konzil von 1869/70 unter Beiseiteschiebung aller geschichtlichen Hemmungen „die Verabsolutierung *einer* Richtung“ vorgenommen „und einen angeblichen Schlußstrich“ gezogen habe. Demgegenüber konstatiert er: „Die Definition des Jurisdiktionsprimats und der ‚plenitudo administrationis‘ auf dem I. Vatikanischen Konzil ist geschichtlich gesehen, nämlich von der Tradition her, sehr einseitig, wenn nicht falsch. Die Mahnrufe der Historiker verhalten ungehört. Das ‚ex sese, non autem ex consensu ecclesiae‘ hat keine ausreichende Fundierung in der kirchlichen Vergangenheit.“ Und er fügt hinzu: „Daran können auch neuere Interpretationsversuche nichts ändern.“ K. A. Fink, Zur Geschichte der Kirchenverfassung, in: Concilium 6, 1970, 531–536, hier 534; vgl. dazu auch die ausführlichen Darlegungen in seinem wichtigen neuesten Werk: Papsttum und Kirche im abendländischen Mittelalter, München 1981. Übrigens gewinnt man bei aufmerksamer Registrierung neuerer und neuester kurialer Maßregeln und der offensichtlich darin sich abzeichnenden Tendenzen eher den Eindruck, daß die rechtliche Umsetzung der 1870 „dogmatisierten“ Verabsolutierung *einer* Richtung – nämlich der papalistischen – keineswegs schon als abgeschlossen gilt.)

Aber wenn Tyrrell auch dem „Ultramontanismus“ – dem „Katholizismus“ Pius' X. – keine Chance gab (und wurde er hierin nicht spätestens durch das Zweite Vatikanum, soweit man sehen kann, wenigstens in gewisser Weise bestätigt?), so blieb es doch seine tiefste Überzeugung, daß innerhalb der römischen Kirche noch ein anderer, unvergänglicher „Katholizismus“ bewahrt worden sei. Er war freilich nicht eine „Theorie“, nicht ein monolithisches „theologisches System auf dem Papier“, sondern eine durch keine Theorie oder Theologie oder intellektuelle Formel ein für alle Mal fixierbare Wirklichkeit: eine „persönliche Religion“ („Christianity at the Cross-Roads“), gründend im ge-

lebten Glauben an die aus der apostolischen Mission erwachsene „geschichtliche katholische Gemeinschaft“ als „den lebendigen Organismus der Kirche“, der beide umfange, „Modernist and Medievalist“, in dem beide ein Recht hätten zu sein, wie immer auch ihrer beider „theoretische Analyse von Katholizismus“ sich unterscheidet („Medievalism“). Es bedarf gewiß keiner weiteren Erläuterung der im einzelnen sehr differenzierten ekklesiologischen Sicht Tyrrells, um das Gewicht der Tradition in ihr zu erkennen: das Gewicht der historischen Rolle der Kirche als Trägerin der christlichen Offenbarung, als Schule der Heiligkeit, und zwar durch alle Zuwüchse, Schwankungen, Verkehrungen, Irrtümer hindurch. Tyrrells „Modernismus“ – und er grenzte ihn von „dem seiner Gegner rechts oder links“ wie von „dem seiner kritiklosen Anhänger oder irreführten Bewunderer“ nachdrücklich ab – war bei aller Aufgeschlossenheit gegenüber kritischer Wissenschaft und Fortschritt weit mehr als diesen der Tradition zugewandt (vgl. seine Ausführungen in „Christianity at the Cross-Roads“), bedeutete nicht Ruf nach einer Kirche der Zukunft oder nach einer „modernisierten“ Kirche der Gegenwart, sondern Sich-Berufen auf einen zu den Ursprüngen des Christentums zurückreichenden geschichtlichen „Katholizismus“. Innerhalb der Kirche für ihn Zeugnis abzugeben und zu wirken für die „Wieder-Umkehrung“ der auf ihre Spitze gestellten hierarchischen Pyramide, „für die Wiederanerkennung des regale sacerdotium des christlichen Volkes als der Quelle aller Ordnung und Jurisdiktion“ (Tyrrell an Robert Dell, 16. Januar 1907), für eine „reformatio catholica“ somit, betrachtete er als seine Lebensaufgabe, als die unverzichtbare Aufgabe des „liberal-katholischer Tradition“ Verpflichteten, zuversichtlich, dadurch der römisch-katholischen Kirche, deren Autorität ihn, sich in ihrem Stolz verletzt fühlend, ausgestoßen hatte, einen nicht vergeblichen Dienst zu leisten. „Ich bin froh, daß es Sache Gottes ist, mich zu richten, und nicht die irgendeines seiner Diener“ – Worte, die Tyrrell einen Monat vor seinem Tod niederschrieb (Tyrrell an Miss Katherine Clutton, 17. Juni 1909).

Tyrrells Verständnis von „Modernismus“ war gekennzeichnet durch drei Aspekte: 1. Das Epitheton „Modernismus“ sei zufällig, von außen „aufgeklebt“ und sei eher geeignet, die wahre Natur des damit Gemeinten zu verdunkeln als zu erhellen; 2. die „Modernisten“ selbst begriffen sich als „liberale Katholiken“, zugehörig einer ganz bestimmten Tradition innerhalb der Kirche; 3. die „modernistische“ Krise sei folglich nichts anderes als ein Konflikt zweier innerkirchlicher Traditionen (oder Schulen, Parteien, Mentalitäten), Fortsetzung oder Ausweitung somit einer weiter zurückreichenden Kontroverse zwischen zwei gegensätzlichen Konzeptionen von „Katholizismus“. Natürlich stellt sich die im Hinblick auf die These des Verfassers ganz erhebliche Frage: Stand Tyrrell mit dieser seiner Auffassung allein, oder teilten sie unabhängig von ihm auch andere Zeitgenossen? Nun war der „liberale Katholizismus“ Englands im 19. Jahrhundert eine elitäre Bewegung gewesen, und die Hauptkontrahenten in den „liberal-katholischen“ Kontroversen der sechziger und siebziger Jahre waren längst dahingegangen, als letzter Lord Acton (1902). Einige wenige „Überlebende“, die allesamt auch auf Tyrrell aufmerksam wurden, kann der Verfasser aber immerhin noch namhaft machen (S. 59–76): Zunächst Kardinal Vaughan (1832–1903) selbst, den Nachfolger Kardinal Mannings auf der erzbischöflichen Kathedra von Westminster. In den Jahren um das Erste Vatikanum Herausgeber des Manning'schen Presseorgans „The Tablet“ und begeisterter Verfechter des „ultramontanen“ Standpunkts seines Herrn, war er in seinen letzten Lebensjahren erfüllt von dem verzweifelten Bemühen, eine neu aufkommende Bewegung von „böartigen Katholiken“, in welcher er nur ein Wiederaufleben des ihm verhassten „liberalen Katholizismus“ der vergangenen siebziger Jahre erblicken konnte, unter seine Kontrolle zu bringen. Zu den gefährlichsten Vertretern dieser „liberal-katholischen Clique“, die in seinen Augen eine Keimzelle von „schisms and heresies“ war und wie ehemals eine Bedrohung für die katholische Kirche Englands darstellte, rechnete er Tyrrell. Unter anderem verweigerte er, um Tyrrells Einfluß zu brechen, 1902 dessen Schrift „Oil and Wine“ die kirchliche Druckerlaubnis und zeigte sie in Rom an. In dem Kardinal Vaughan aber Tyrrell in die englische „liberal-katholische Tradition“ einreichte oder doch mit ihr in Verbindung brachte (und entsprechend gegen ihn einschritt), bestätigte er auch, wiewohl aus „ultramontanem“ Blickwinkel, dessen Selbstverständ-

nis. Es wurde indes zugleich und nunmehr aus entgegengesetztem Blickwinkel bestätigt von Henry Ignatius Dudley Ryder (1837–1907), dem unmittelbaren Nachfolger Newmans als Superior des Oratoriums in Birmingham und schärfsten literarischen Verteidiger des „liberal-katholischen“ Standpunkts gegenüber der Position William George Wards (1812–1882) in der Unfehlbarkeitsfrage im Vorfeld des Ersten Vatikanums. Als einziger der Teilnehmer an jenen Kontroversen lebte er lange genug, um nicht nur die „nachvaticanische“ Entwicklung, sondern auch die Anfänge der antimodernistischen Kampagnen Pius' X. bis zur Publikation der Enzyklika „Pascendi“ verfolgen zu können (vielleicht besser: verfolgen zu müssen). Auch er sah Vergangenheit, Gegenwart und sich ankündigende Zukunft in einer Perspektive, was ihn schon 1902 für Tyrrell Schlimmstes befürchten ließ. Damals sagte Ryder ihm voraus, daß er „gegen Rom soviel Chance“ habe „wie ein Schmetterling zwischen dem oberen und dem unteren Mühlstein; daß die alte, alte Geschichte wiederholt würde“ (Tyrrell bei Ryders Tod an dessen Nichte Miss Katherine Clutton, 10. Oktober 1907).

„The old old story . . .“ – was diese im Moment einigermaßen rätselhaft anmutenden Worte meinten, finde seinen Kommentar – so der Verfasser – im Leben und Denken eines dritten „Überlebenden“: Edmund Bishop (1846–1917). Er war Laie, hatte 1867, im Alter von 21 Jahren, den Schritt von der anglikanischen zur römisch-katholischen Kirche getan und trat – als Privatgelehrter – vor allem durch bedeutende liturgiehistorische Forschungen hervor. Ein Freund des Mönchtums, zumal des Benediktinerordens, und in seinem Charakter von benediktinischer „discretio“ tief geprägt, hielt er sich aus den innerkirchlichen Kontroversen seiner Zeit mit Bedacht heraus. Aber wenn ihn der Freiherr von Hügel nicht nur als „einen großen Gelehrten“ bezeichnete, sondern überdies betont auch als „einen von Lord Actons Schülern“, so deutet das bereits darauf hin, daß Bishop, obwohl kein Mann literarischer Fehde oder gar lauten Protests, in jenen Auseinandersetzungen durchaus Position bezog. Und in der Tat kann der Verfasser diesen stillen, weisen Gelehrten als das vielleicht markanteste Beispiel eines – bislang so gut wie unentdeckt gebliebenen – „Modernisten“ im Sinne Tyrrells vorstellen. Der allerdings merkwürdige Umstand, daß Bishops Konversion im Schatten des päpstlichen Verbots künftiger Gelehrtenversammlungen (1863), der Enzyklika „Quanta cura“ und des Syllabus (1864), der Unterdrückung von Lord Actons „Home and Foreign Review“ (1864), der beginnenden vorkonziliaren Kontroversen gestanden hatte, darf nicht über die von Anfang an vorhandene kritische Distanz dieses ebenso hochgebildeten wie frommen Mannes gegenüber einem institutionalisierten Katholizismus, wie er im „römischen System“ Gestalt gewonnen hatte und zu gewinnen im Begriffe war, hinwegtäuschen.

Bishop war nicht zuletzt durch die Bekanntschaft mit Lord Acton zur katholischen Kirche gestoßen. Von Lord Acton, der seine historisch-wissenschaftliche Schulung in Deutschland unter Döllinger empfangen und Geist und Methode der deutschen Geschichtswissenschaft in den englischen Katholizismus einzuführen gesucht hatte, war Bishop auch zum Studium der Geschichte und zu eigener historischer Forschung inspiriert worden. Über Lord Acton und dessen Mitarbeiter in „The Rambler“ und „The Home and Foreign Review“ wußte er sich aufs engste der deutschen historischen Schule verbunden, insbesondere der kirchenhistorischen Forschung, wie sie durch Döllinger, Karl Joseph Hefele, durch Franz Heinrich Reuschs „Theologisches Literaturblatt“ u. a. repräsentiert wurde: durch Gelehrte, in denen Bishop die Fortsetzer einer von Jean Mabillon und den Maurinern, von Daniel Papebroch und den Bollandisten, von Richard Simon u. a. begründeten Tradition (streng an den Quellen orientierter) historisch-kritischer Forschung im Dienst von Theologie und Kirche verehrte. Von daher hatte er auch das Schicksal Döllingers und der „Deutschen Theologie“, mehr noch das Schicksal Lord Actons und der ihn umgebenden katholischen Laien in den Jahren vor und nach dem Konzil, als in der Kirche „the historical spirit“ systematisch ausgelöscht wurde, als eine tiefgreifende „Lektion“ für sich persönlich erfahren. Und noch 1912 beschrieb er sich (in einem Brief an Friedrich von Hügel, 31. Mai 1912) als einen, „who had learned the lesson those years 1863–1871 had to teach, and into whose soul *that* lesson had entered for once, 'for good' and for all the rest of his life“. Dabei sah er den entscheidenden Ein-

schnitt nicht erst durch die vatikanischen Dekrete markiert, sondern längst vorher durch das Breve „Tuas libenter“ vom 21. Dezember 1863, durch Pius' IX. „Munich Brief“. Dieser war die formelle Antwort „Roms“ auf Döllingers bekannte programmatische Rede vor der Münchner Gelehrtenversammlung gewesen, und seine Hauptaussagen hatten in den Syllabus des darauffolgenden Jahres Eingang gefunden. Unter dem Eindruck des päpstlichen Breves hatte Lord Acton das Erscheinen von „The Home and Foreign Review“ eingestellt, in der Erkenntnis, daß die päpstliche Verlautbarung jegliches akademische Wirken außerhalb der scholastischen Tradition gebrandmarkt habe und somit das Journal nicht mehr den Anspruch, der Kirche zu dienen, erheben könne – in der Erkenntnis, daß seine gelehrte Arbeit bei der „kirchlichen Autorität“ nicht allein unerwünscht sei, vielmehr von ihr als den Interessen „der Kirche“ widerstrebend, ja feindlich erachtet werde. Das Breve „Tuas libenter“, nach Bishop die „Magna Charta“ des „Romanismus“, hatte die „Klerikalisierung“ der Kirche vollends besiegelt: hatte zum einen der scholastischen Tradition (in ihrer neuscholastischen „Verringerung“) auf Kosten aller anderen innerkirchlichen Traditionen autoritativ den absoluten Vorrang zugesprochen, zum andern Studium und Forschung als solche endgültig „klerikalisiert“ und der unmittelbaren „Polizeikontrolle“ Roms unterworfen. Diese „Polizeikontrolle“, im späten 19. Jahrhundert rigoros durchgeführt, kulminierte am Beginn des 20. Jahrhunderts – so Bishop – in Pius' X. Kriegserklärung an den „Modernismus“.

Bishop hatte seine Hinwendung zur katholischen Kirche vollzogen in der klaren Erkenntnis, daß der Kampf für den Laien in dieser Kirche bereits verloren war (Bishop an Friedrich von Hügel, 31. Mai 1912), daß wissenschaftlich-historische Arbeit, wie er sie – als Laie – erstrebte, in dieser Kirche von vornherein Argwohn wecken und ihn, weil solche Arbeit die von der Neuscholastik dem Denken, Fragen und Forschen gesteckten Grenzen überschritt, unausweichlich in Konflikte stürzen würde. Trotzdem war Bishop den Weg in diese „klerikalisierte“ Kirche gegangen; denn „Katholizismus“ als *Religion*, als „eine große *Religion*“ hatte ihn angezogen: „Katholizismus“ war die *einzig*e Religion, zu der er sich bekennen, der er sich im Innersten verpflichtet fühlen konnte. Aber „Katholizismus“ war in seinen Augen nicht zu verwechseln mit dem „von den Theologen sorgsam ausgedachten großen intellektuellen System“. Seine historische Kenntnis verwehrte ihm, „die Kirche“ einfach mit „Rom“ zu identifizieren. „The modern ‚R. C. Church‘“, die sich selbst konstituiert habe, „the *Pian régime*“, „the principles of Rome“ (Bishop an Friedrich von Hügel, 28. Juni 1908; 2. Februar 1913): dies alles verursachte ihm nur Bitterkeit, und bitter wurden seine Worte, wenn er – selten genug – auf die „Kirche von Rom“, ihre Theologie, ihre Theologen und „apologists“ zu sprechen kam. „They are desperadoes – several of them truculent desperadoes, and always have been since I knew of them“ (Bishop an Albert Ehrhard, 30. April 1903) – so lautete sein Urteil über die letzteren. Wenn er sich dennoch unter die „römische Obedienz“ begeben hatte und – dies muß sogleich hinzugefügt werden – unbeirrt unter ihr ausharrte, so aus der Überzeugung, daß in der römisch-katholischen Kirche auch und vor allem jene andere „Kirche“ ihre Heimat habe, die er suchte, die „Katholizismus“ meine: „das christliche Volk selber“, die Gemeinschaft der an Christus Glaubenden und mit ihm mystisch Verbunden. Dieser Kirche galt seine ganze Hingabe, weichte er sein Leben. Und um ihr zu dienen, nahm er als kritisch forschender Historiker – eben als Schüler Lord Actons – das Schicksal auf sich, den zwischen Theologie und Historie, zwischen (zur Herrschaft gelangter) „theologischer“ und historischer Methode aufgebrochenen, unüberbrückbar scheinenden Zwiespalt in seinem Leben auszutragen, mit-samt der ganzen persönlichen Vereinsamung, die in diesem Schicksal auch beschlossen lag. Niemals habe er seine Konversion zum Katholizismus betrachtet „als eine Lösung intellektueller Schwierigkeiten“, äußerte er sich einmal; und je älter, je wissender er werde, desto mehr verdeutliche sich ihm dies. Darin aber liege, was er „das Wagnis des Glaubens“ nenne, über welches gar mancher allzu laut rede, ohne je dessen wahre Natur erfahren zu haben. Jedoch, wie Bishop seine Konversion nie bereute, so wurde ihm auch sein (von ihm als schwere Bürde empfundenenes) Schicksal, als Laie und Gelehrter in der Kirche ein „Nichts“, entmündigt, „hilflos“ zu sein, nie Anlaß zur Resignation. Im Gegenteil, die von ihm beim Klerus beobachtete „Einseitigkeit“ und „Beschränktheit“

klerikaler Erziehung und Bildung, die nur eine andere bewußt intendierte Folge jener von „oben“ gelenkten Entwicklung war, bewog, ja drängte ihn, soweit sein persönlicher Einfluß reichte, diesem Zustand – der den Priester zum bloßen „Kirchenfunktionär“ erniedrigte – mit dem ihm eigenen Taktgefühl entgegenzuwirken (vgl. Bishop an Friedrich von Hügel, 27. Januar 1913).

Bishop war „liberaler Katholik“, als solcher – neben der Lady Blennerhassett – einer der letzten aus jener Generation der sechziger und siebziger Jahre, die die „modernistische Krise“ zur Gänze noch erlebten. An der obenerwähnten geistigen „Ahnenreihe“, der er sich zuordnete, ist unschwer abzulesen, welcher katholischen Tradition er verbunden war: einer Tradition historisch orientierten Studiums, historisch fundierter Gelehrsamkeit – einer Tradition, die das Recht der historischen Wahrheit in der Kirche zu verteidigen sich zur Aufgabe gemacht hatte. Wenn er von ihr als einer „liberal-katholischen Tradition“ sprach, vergaß er für gewöhnlich nicht, sie ausdrücklich und zur Unterscheidung von einem „liberalen Katholizismus“ politischer Ausrichtung als „scientific“ oder „academic“ zu qualifizieren. Der Wesensart dieses lebenslang die Abgeschlossenheit bevorzugenden, in seine Bücher vertieften Gelehrten hätte es gewiß widersprochen, sich in der „modernistischen“ Kontroverse zu exponieren. Aber wiederum darf diese (bei ihm in den siebziger Jahren schon zu konstatierende) Zurückhaltung nicht zu dem Fehlurteil verleiten, als hätte er außerhalb des Geschehens gestanden. Bishop war ein viel zu scharfsichtiger und erfahrener Beobachter, um nicht von Anfang an die „modernistischen“ Bestrebungen sehr genau zu registrieren – und vorauszusehen, daß „Modernismus“ als „Bewegung“ so wenig Chance haben würde wie der „liberale Katholizismus“ vier Jahrzehnte zuvor. Die Katastrophe, wie sie über die „Modernisten“ hereinbrach, überraschte ihn nicht. Die sich in jener „Bewegung“ engagiert hätten in der Hoffnung, „Rom“ reformieren zu können, hätten nicht gebührend abgeschätzt, *was* „Rom“ sei; „Rome“ is *irreformable* – schrieb er an Friedrich von Hügel (27. Januar 1913). Doch das Scheitern des „Modernismus“ als einer „Bewegung“ bedeutete für Bishop keineswegs zugleich auch den Tod der „Mentalität“, des „Geistes“, der „Tradition“, die „Modernismus“ repräsentierte. In der vom „Modernismus“ repräsentierten „Tradition“ erkannte er vielmehr seine eigene, und es gab für ihn keinen Zweifel, daß sie als integrierender Bestandteil des „Katholizismus“ in zahllosen Katholiken weiterlebte, trotzend allen Widerständen der „dominant party in our Church“, die seit dem „Munich Brief“ von 1863 diese „Tradition“ mit immer neuen „ismen“ belege und zum Feind des Augenblicks erkläre, um in der Kirche den Weg frei zu räumen für die Aufrichtung eines durch die Prinzipien des „Munich Briefs“ grundgelegten „Systems“ (Bishop an Friedrich von Hügel, 2. Februar 1913). Alle diese von der „dominant party“ inszenierten Attacken vermochten Bishop im übrigen nicht in der Zuversicht zu beirren, daß sich die Gültigkeit, das „Recht“ der in sovielen „ismen“ geschmähten und verfolgten Tradition (deren verschiedene Spielarten Bishop freilich nicht verkannte) schließlich doch erweisen würde, ja daß ihre „Grundideen“ einst auch von den Regierenden in der Kirche adaptiert würden und werden müßten (Bishop an Albert Ehrhard, 30. April 1903). Was aber die „Modernisten“ im besonderen betraf, so beeindruckten sie Bishop zumal durch ihre pastoralen Motive: daß sie, von der Glaubensnot der Vielen (und in dieser ihrer Not von der „Kirche“ im Stich Gelassenen) angeführt, in christlicher, mitbrüderlicher Verantwortung mutig nach Wegen suchten, um den Gefährdeten zu helfen. Derselbe Wunsch, anderen Hilfen zu geben, beizutragen zur Beförderung der „Wahrheit“, beseelte auch ihnen; er war Leitmotiv seiner ganzen gelehrten Lebensarbeit als katholischer Laie (Bishop an Friedrich von Hügel, 2. Februar 1913). Nichts könnte eindeutiger dartun, wie sehr dieser alte „liberale Katholik“ sein ureigenstes Anliegen von den „Modernisten“ (wenn auch in gewiß anderer Weise) aufgegriffen sah – und für wie irrelevant er angesichts der gemeinsamen „Sache“ das den „Modernisten“ angehängte Epitheton hielt –, als Bishops pointiertes Selbstbekenntnis: Längst bevor man „Modernismus“ entdeckt habe, sei er bereits „ein unverbesserlicher Modernist“ gewesen – „I am a modernist of before modernism“ (Bishop an Friedrich von Hügel, 28. Juni 1908). Und noch einmal hob Bishop seine „Übereinstimmung“ hervor, nachdem er – mit tiefer Gemütsbewegung – Tyrrells „Autobiographie and Life“ (1912) ge-

lesen hatte. Nicht nur hätten sich – so mußte er feststellen – Tyrrells innerkirchliche Erfahrungen in mannigfacher Hinsicht aufs engste berührt mit den Erfahrungen Lord Actons, wie sie in dessen veröffentlichten Briefen zutage träten, obwohl sich doch beide auf Grund ihrer Herkunft, ihres Schicksals und Lebens, ihrer Ideen und nicht zuletzt auf Grund ihrer Zugehörigkeit zu zwei verschiedenen Generationen so unähnlich gewesen seien, sondern auch er selber fühle sich in Herz und Sinn mit Tyrrell eins (Bishop an Friedrich von Hügel, 27. Januar 1913; 31. Mai 1912). Die durch die Lektüre ausgelöste Erregung schlug sich nieder in einer Fülle von Randnotizen in Bishops (erhaltenem) Handexemplar. Allerdings behielt Bishop seine Gedanken über „ecclesiastical affairs“, über „Rome“, in der Regel für sich; nur vertrautesten Gesinnungsfreunden wie Friedrich von Hügel und Albert Ehrhard gewährte er zuweilen Einblick in sie. Und als er sich ein einziges Mal doch entschloß, sein Schweigen zu brechen, in seinem im Oktober 1900 niedergeschriebenen Essay „History or Apologetics“, achtete er streng darauf, daß seine Ausführungen nicht in unrechte Hände gerieten. Er limitierte den Druck auf 50 Exemplare. Diesen höchst instruktiven Essay macht der Verfasser im Anhang seiner Arbeit (S. 372–385) erstmals zugänglich.

Ebendieser Umstand, daß wie Bishop auch andere erfahrene, wissende „Zeugen“ in jener stickigen Atmosphäre gegenseitigen Mißtrauens das offene Wort scheuten und in ihren Publikationen lieber auf ungefährlichere Gebiete auswichen, erschwert den historischen Befund so sehr. (Übrigens scheint beispielsweise einem so unverdächtig gebliebenen Forscher wie dem gelehrten Jesuiten und nachmaligen Kurienkardinal Franz Ehrle, der sich zumindest nach außen stets absolut „system-konform“ verhielt, der Gedanke an ein solches „Ausweichen“ gleichfalls nicht fremd gewesen zu sein.) Immerhin kann der Verfasser in Charlotte Lady Blennerhassett (1843–1917), einer Schriftstellerin mit bemerkenswerter Begabung zu kritischer Analyse, noch eine weitere, von ihrer ganzen geistig-religiösen Grundausrichtung her „liberal-katholischem“ Denken verpflichtete Persönlichkeit anführen (Exkurs S. 76–82), die Bishops Sicht des „Modernismus“ aus eigenem leidvollem Erleben teilte. Auch für sie, die mit Döllinger, Lord Acton, Bischof Dupanloup, Franz Xaver Kraus in regem Gedankenaustausch gestanden hatte, wiederholte sich in der lehramtlichen Verurteilung des „Modernismus“ und im Schicksal der von dieser Verurteilung Betroffenen nur „die alte, alte Geschichte.“ Mit Bishop, dem fast Gleichaltrigen, teilte sie aber zugleich die Überzeugung, daß Lord Acton im Recht gewesen sei und die Kirche der Zukunft „on his lines“ werde fortschreiten müssen (Lady Blennerhassett an Wilfrid Ward, 4. März 1912).

In der Tat findet des Verfassers These von der „vertikalen Dimension“ des „Modernismus“ ihr vielleicht stärkstes Argument in der Person Edmund Bishops, der als „liberaler Katholik“ und unmittelbarer Zeuge der englischen „liberal-katholischen“ Kontroversen der sechziger und siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts unter dem Eindruck der „modernistischen“ Kontroverse des beginnenden 20. Jahrhunderts sich pointiert einen „Modernisten“ schon vor dem (bzw. vor „Entdeckung“ des) „Modernismus“ nannte. Zwischen dem „liberalen Katholizismus“, der seinerseits in bestimmten historischen Voraussetzungen wurzelte, sein Selbstverständnis auf eine bestimmte Tradition des Denkens innerhalb der römisch-katholischen Kirche gründete, und dem „Modernismus“ bestanden durchaus enge Zusammenhänge, gab es eine gewisse Kontinuität. Auf ihrem Hintergrund aber erscheint die „modernistische“ Kontroverse als ein Kapitel einer weiter zurückreichenden Geschichte, eines länger schon schwelenden, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts offen ausgebrochenen Konflikts zwischen zwei innerkirchlichen Richtungen („Mentalitäten“, „Schulen“ oder eben „Katholizismen“): „Liberaler Katholizismus“, „Reformkatholizismus“, „Modernismus“ – drei die eine Seite des Konflikts beschreibende, die „Sache“ freilich nur unzureichend definierende und zumindest bis zu einem gewissen Grad gegeneinander austauschbare „ismen“, mit denen wiederum drei die andere Seite des Konflikts beschreibende „ismen“ – „Ultramontanismus“, „Romanismus“, „Integralismus“ – korrespondieren.

Nun hatte natürlich der „Modernismus“ außer seiner „vertikalen“ auch eine „horizontale Dimension“, mit anderen Worten: George Tyrrell, „Modernist“ nach dem Urteil seiner Gegner wie nach eigenem Urteil, hatte nicht nur geistige „Vorläufer“, son-

dern auch zeitgenössische Gesinnungsfreunde und „Mitstreiter“. Glaubt man den Angaben der einschlägigen Lexika, so war ihre Zahl allerdings sehr klein. Das „Lexikon für Theologie und Kirche“ beispielsweise zählt unter dem Stichwort „Modernismus“ (VII, 513–516) lediglich neun mit dieser Geistesrichtung in Verbindung gebrachte Namen; drei von ihnen seien zu Unrecht des „Modernismus“ verdächtigt worden (Maurice Blondel, Marie-Joseph Lagrange, Friedrich von Hügel), so daß sich die Zahl der wirklichen „Modernisten“ auf ganze sechs reduziere: auf den Engländer George Tyrrell, die vier Franzosen Lucien Laberthonnière, Édouard Le Roy, Alfred Loisy, Joseph Turmel und den Italiener Ernesto Buonaiuti. Demnach würde die Geschichte des „Modernismus“ den Rahmen der Biographie einiger weniger katholischer Gelehrter kaum sprengen. Ganz von selbst wirft der lexikalische Befund eine Reihe von Fragen auf. Zum einen: Sollte wirklich eine so verschwindende Zahl von theologischen „Abweichlern“ eine so tiefgreifende innerkirchliche Kontroverse, wie es de facto die „modernistische“ Kontroverse war, mitsamt den bekannten weitreichenden Abwehrmaßnahmen Roms ausgelöst haben? Zum andern: Wie stimmt die Behauptung, Deutschland sei vom „Modernismus“ unberührt geblieben, zusammen mit der Existenz eines während des ganzen Pontifikats Pius' X. wöchentlich erscheinenden Blattes, das immerhin in den Jahren 1909–1914 den provozierenden Titel „Das Neue Jahrhundert. Organ der deutschen Modernisten“ führte? Und drittens: Wie ist es zu erklären, daß sich der Münchener Dogmenhistoriker Joseph Schnitzer sowie der Braunsberger Kirchenhistoriker und Kanonist Hugo Koch (die beide eines eigenen Artikels im genannten Lexikon nicht für würdig befunden worden sind) expressis verbis als „Modernisten“ bezeichnen? Oder weist „Die Religion in Geschichte und Gegenwart“ die richtige Spur, wenn hier (V, 1468) Schnitzer als „ein energischer Vertreter des deutschen Reformkatholizismus“ vorgestellt wird?

Indes, lehrt nicht das Beispiel Edmund Bishops, daß ein Sich-Klammern an den – um es nochmals zu betonen: in polemischer Absicht von außen aufgeprägten – Begriff „Modernismus“ weit eher geeignet ist, das Problem „Modernismus“ zu verdunkeln denn zu erhellen? Wie Bishop, der „liberale“ Katholik, obwohl der „modernistischen“ Kontroverse (oder dem „Modernismus“ als Bewegung) fernstehend, obwohl nicht gemäßregelt, sich dennoch als „Modernisten“ erkannte, weil er seine Konzeption von „Katholizismus“ bei Leuten, die „Modernisten“ genannt wurden oder diese Bezeichnung auf sich anwandten, wiederfand, so ist davon auszugehen, daß auch anderwärts unter den verschiedensten Bezeichnungen (oder „Chiffren“) tatsächlich „Modernisten“ verborgen waren – „Modernisten“ nicht im Sinne der monströsen Konstruktion der Enzyklika „Pascendi“, aber doch im Sinne Tyrrells oder Bishops. Freilich stößt der Verfasser eben hier auf einen Kernpunkt der ganzen Problematik (S. 83–108). Bekanntlich zog die Enzyklika „Pascendi“, in welcher eine bestimmte Weise theologischen Denkens und Forschen erstmals als „Modernismus“ angesprochen und formell verurteilt wurde, durch deren Publikation somit eine gewiß bereits länger vorhandene theologische Kontroverse erst zur „modernistischen“ Kontroverse gestempelt wurde, das „Material“ für ihre (ziemlich erkünstelte) Synthese dessen, was sie als „Modernismus“ verwarf, vorzüglich aus den Werken jener sechs im „Lexikon für Theologie und Kirche“ als wirkliche „Modernisten“ vorgestellten Männer. Alle sechs wurden streng gemäßregelt, vier von ihnen wurden exkommuniziert. Die Rezeption des (erst kurz zuvor in die theologischen Auseinandersetzungen eingedrungenen) Begriffs „Modernismus“ durch die Enzyklika zur Klassifizierung einer seit langem beobachteten „verwerflichen“ theologischen Richtung artikulierte also in gewissem Sinn den Abschluß eines römischen „Erkenntnisprozesses“. Gerade deshalb wäre es aber allzu voreilig, daraus zu folgern, die „modernistische“ Kontroverse habe sich im wesentlichen auf die genannten sechs Betroffenen (und einige Verdächtige) beschränkt und sei mit deren „Eliminierung“ aus der Welt geschafft worden. Wie schon erwähnt, erfuhr beispielsweise Tyrrell erst durch die Enzyklika und seine Verurteilung – das heißt im Jahre 1907 –, daß er „Modernist“ sei, obwohl doch seine jetzt als „modernistisch“ gebrandmarkte theologische Sicht bereits 1901 offen zutage gelegen hatte und er seither von den kirchlichen Autoritäten mannigfach gemäßregelt worden war, ohne daß diese ihn während der

ganzen Zeitspanne je des „Modernismus“ geziehen hatten. Angenommen, Tyrrell wäre 1905 und nicht erst 1909 gestorben und aus diesem Grund nicht mehr in die eigentliche „modernistische“ Kontroverse verwickelt worden, würde er etwa dann kein „Modernist“ gewesen sein? Zwei andere profilierte Theologen starben tatsächlich vor dem Erscheinen der Enzyklika „Pascendi“: Franz Xaver Kraus und Herman Schell (der eine 1901, der andere 1906). Beide waren in ihren letzten Lebensjahren heftigsten Angriffen ausgesetzt, Schells Hauptwerke wurden indiziert (ganz zu schweigen von der Art, wie man über ihn herfiel und nach seinem plötzlichen Tod auch die Erinnerung an ihn auszulöschen suchte!). Nun besteht kein Zweifel, daß auch sie, unbeschadet der Verschiedenheit ihrer Ausgangspunkte, einer Sicht des römischen Katholizismus (einer theologischen Tradition) angehangen hatten, die, was ihre Prinzipien betraf, deutliche Parallelen aufwies zur „liberalen“ Sicht (Tradition) Tyrrells und Bishops und jedenfalls der von „Rom“ als „allein gültig“, „allein wahrhaft katholisch“ deklarierten Sicht (Tradition) zuwiderlief. Herkömmlich werden Kraus und Schell dem „Reformkatholizismus“ zugeordnet, und dieser wiederum wird in der Regel als eine vom „Modernismus“ unabhängige (spezifisch deutsche) Bewegung gekennzeichnet. Doch stimmen nicht ihre theologische Geisteshaltung, ihr Verständnis von Theologie, theologischer Forschung, Kirche sowie ihr daraus entspringendes Engagement mit Haltung, Verständnis und Engagement Tyrrells (und Bishops) im Grunde überein, standen sie nicht auf den „Schultern“ derselben geistigen Ahnen, wurden sie nicht von denselben Gegnern mit denselben Mitteln, wenn auch vielleicht mit etwas anders „getönten“ Argumenten, verfolgt wie Tyrrell (nur daß dieser als Ordensmann dem Zugriff der kirchlichen Autoritäten weit wehrloser ausgeliefert war als dank ihrer privilegierten universitären Position Kraus und Schell)? Und galt nicht ähnliches von anderen dem „Reformkatholizismus“ zugezählten Theologen wie Albert Ehrhard und Sebastian Merkle?

Daß auch „Rom“ selbst den „Modernismus“ keineswegs nur als die irrierte Idee einer kleinen widerspenstigen Gruppe oder von ein paar Einzelgängern betrachtete, gegen die man nach der Devise: „Wehret den Anfängen!“ einschreiten müsse, ergibt eine sorgfältige Analyse der Enzyklika „Pascendi“ – wie sie der Verfasser durchführt – und der ihr folgenden disziplinarischen Maßnahmen. Die Enzyklika prangerte den „Modernismus“ als eine in letzter Zeit gefährlich sich ausbreitenden Seuche an, deren Gift viele katholische Laien und Kleriker infiziert habe. Mit dem Schlag gegen die notorischen (oder vielleicht präziser: gegen einige entdeckte) „Hauptträdelsführer“ – deren Namen in der Enzyklika natürlich nicht erschienen – glaubte man zwar, um im „Bild“ zu bleiben, die Eiterbeule aufgestochen, aber noch lange nicht den Eiterherd als solchen beseitigt zu haben. Dessen Ausmerzungen sollte vielmehr durch Anwendung der „Heilmittel“ erreicht werden, die die Enzyklika in ihrem „praktischen“ Teil in Aussicht nahm – Sebastian Merkle sprach in seinem alsbald indizierten Aufsatz „Vergangenheit und Gegenwart der katholisch-theologischen Fakultäten (1912/13) vom „polizeilichen Teil der Enzyklika“. Als Mittel zur Ausmerzungen sollte des weiteren dienen der 1910 durch das *Motu proprio* „Sacrorum antistitum“ dem gesamten Klerus auferlegte sogenannte Antimodernisten-Gezwungenermaßen erließ man diesen „Offenbarungseid“ schließlich den an deutschen Hochschulen und Universitäten lehrenden Theologieprofessoren. Nichtsdestoweniger legt die drei Jahre nach „Pascendi“ zusätzlich verordnete Maßnahme den Schluß nahe, daß „Rom“ zu diesem Zeitpunkt den „Modernismus“ noch nicht für überwunden hielt. In seiner „konzentrierten“ Form – wie ihn der „systematische“ Teil der Enzyklika gezeichnet hatte – mag man ihn ja für ausgerottet gehalten haben; einen „Semi-Modernismus“ glaubte man aber allenthalben noch zu wittern, und es ist nicht ausgemacht, ob man unter diesem in Anbetracht der in der Enzyklika dem „Modernismus“ als „System“ nachgesagten „Konsequenz“ und den „Modernisten“ zugetrauten Verstellungskunst nicht doch nach wie vor den ganzen „Modernismus“ vermutete. Denn das eigentliche Problem besteht nicht in erster Linie darin, wer alles sich im Spiegel der Enzyklika „Pascendi“ (und nachfolgender päpstlicher Verlautbarung) als „Modernisten“ erkannte oder nicht erkannte bzw. wen man „in ihrer oft schwer zu deutenden Allgemeinheit und ihren nicht weniger umstrittenen Einzelheiten“ (Sebastian Merkle, ebd.) präzise als solchen (im nachhinein) zu erkennen vermag, sondern darin, wen alles die für die Enzyklika Verantwortlichen meinten

bzw. wie weit sie den Rahmen steckten, innerhalb welchem sich ihrem Ureil nach „modernistisches“ Denken bewegte.

Da wird in der Enzyklika – die übrigens ausdrücklich und mit Bezug auf eine Lehräußerung Pius' IX. von „Vorläufern“ der „Modernisten“ spricht (man kann unschwer erraten, auf wen hier vor allem angespielt ist) – „Neuerungssucht“ zum Charakteristikum der „Modernisten“ erklärt, und zwar unweigerlich in Irrtum führende „Neuerungssucht“, die ihre moralische Ursache in „Neugierde“ (*curiositas*) und „Stolz“ (*superbia*), ihre intellektuelle Ursache aber in „Unwissenheit“ (*ignorantia*) habe: in der Unkenntnis des *einen* Notwendigen – der (vor allem Irrweg und Irrtum bewahrenden) scholastischen Philosophie und ihre Methode (wie sie zur nämlichen Zeit in den römischen Studienanstalten exerziert wurde). Diese auf „Unwissenheit“ beruhende „Neuerungssucht“ – die stets „mit dem Haß gegen die scholastische Methode“ einhergehe – habe die „Modernisten“ dazu verleitet, die Autorität und Tradition der Väter wie das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen, eine Erneuerung der Theologie auf der Grundlage „der modernen Philosophie“ und der „Geschichte der Dogmen“, eine Reform der Geschichte „nach deren Methode und nach modernen Regeln“ usw. anzustreben und endlich sich „zu Reformatoren der Kirche“ aufzuwerfen. Das Grundübel liegt nach Auskunft der Enzyklika in „der falschen Philosophie“: sie hat alles verdorben, sie steckt auch hinter der historischen Kritik. „Voran geht der Philosoph; ihm folgt der Historiker; dann kommt der Reihe nach die innere Kritik und die Textkritik.“ Deshalb gibt es auch – lehrt die Enzyklika – „kein sichereres Anzeichen“ dafür, daß jemand anfangs, zu „modernistischen“ Lehren sich hinzuneigen, als sein Abweichen von der scholastischen Methode. Worin Lehre oder Streben der „Modernisten“ im einzelnen bestehe, erläutert die Enzyklika anhand vielfältiger Beispiele – u.a. auch darin, daß sie „in *historica re, vel archaeologica, vel biblica nova student*“. (Was unter „*nova studere*“ genau zu verstehen sei, darüber schweigt sich das Dokument allerdings aus. Das von Leo XIII. der wissenschaftlichen Benützung zugänglich gemachte Vatikanische Archiv wurde jedenfalls nicht wieder geschlossen. Die historische Forschung konnte hier grundsätzlich weiterhin „*nova*“ zutage fördern. „In *rebus historicis*“ scheint man also nicht gar alles „*nova studere*“ als verderblich erachtet zu haben. Aber wo verlief dann die Grenzscheide zwischen „Gut und Böses“? Immerhin mag man sich in diesem Zusammenhang die Feststellung der für die jesuitischen Studienanstalten damals im wesentlichen noch unverändert verbindlichen „*Ratio studiorum*“ ins Gedächtnis rufen: „ . . . *nulla enim est fere disciplina, e qua tantum malum emanavit et emanat, quantum ex historia.*“) Wenn aber die Enzyklika gleichsam als Prämissen ihrer Darlegung die Behauptung aufstellt, es sei der „schlaue Kunstgriff“ (*callidissimum artificium*), die Strategie der „Modernisten“, „ihre Lehren niemals in schöner Ordnung und Einheit, sondern nur zerstreut und aus dem Zusammenhang gerissen vorzutragen“, obwohl doch der „Modernismus . . . ein einheitliches und geschlossenes Lehrsystem“ (ein „antischolastisches System“ sozusagen) bilde, so daß bei Annahme des einen „alles übrige notwendig“ folge, und schließlich an anderer Stelle vom „Modernismus“ zumindest angesteckt alle jene nennt, die „allzu frei denken, sprechen und schreiben, wie es Katholiken nicht ansteht“: proklamiert sie dann nicht mit aller Eindeutigkeit eine maximalistische Auffassung von „Modernismus“, der – folglich – immer dort anfängt, wo der Absolutheitsanspruch der scholastischen Philosophie und ihrer Methode (und damit verbunden der Herrschaftsanspruch der auf sie gegründeten theologischen Richtung) „hinterfragt“ oder in Zweifel gezogen wird?

Gewiß ist dies nur *eine* mögliche Weise, die Enzyklika zu lesen – ein Dokument, dem nichts weniger zugrunde liegt als eine einheitliche Konzeption. Zu einem ganz anderen Ergebnis gelangt man, wenn man die Enzyklika (wie in der Regel geschehen) vom Blickwinkel ihrer abstrakten „Modernismus-Definition“ und des von ihr gezeichneten „Portraits“ des typischen „Modernisten“ her liest bzw. interpretiert. Doch was die Enzyklika in ihrem „systematischen“ Teil als „Definition“ und „Portrait“ darbietet, ist eine Konstruktion, deren Absurdität in die Augen springt. Kein Theologe würde sich ein solches „System“ ausgedacht und zu eigen gemacht haben. Nicht wenige Zeitgenossen konstatierten das bereits, und sie registrierten zugleich auch die zwischen „Theorie“ und „praktischer Konsequenz“ bestehende Widersprüchlichkeit. Der Katalog der im

so Hamms!

„praktischen“ Teil vorgesehenen Disziplinarmaßnahmen ist nämlich so weitreichend, daß er sich keineswegs nur gegen den typischen „Modernisten“ richtete, sondern de facto gegen jeden Theologen, der einen eigenständigen Gedanken wagte. Dieser Widerspruch – so des Verfassers These – findet indes, wenn man den historischen Kontext im Auge behält, eine einfache Lösung: „Modernismus“ war eine Fiktion; als „System“ hat er nie existiert. Wohl aber gab es „Modernisten“, das heißt Theologen, die nicht mehr gewillt waren, sich in das „Stahlkorsett“ der scholastischen Methode zwingen zu lassen, oder, um an Döllingers Formulierung anzuknüpfen: mit den aus der Rüstkammer der Scholastik entlehnten Waffen, die bereits beim Ansturm der Reformation „wie Rohrstäbe“ zerbrochen waren, weiterhin zu kämpfen. Und es lag auf der Hand, ja man hatte es wiederholt hart erfahren, daß diese „Modernisten“, deren Zahl allen Sanktionen und autoritativ verordneten Reglements zum Trotz beängstigend anschwell, im selben Maß, in welchem sie von der scholastischen Bahn abwichen und sich den neuen Methoden wissenschaftlicher („destruktiver“) Kritik zuwandten, zu einer Bedrohung wurden oder doch zu werden schienen für das von der Scholastik, mittels ihrer Methode, errichtete System samt allem, was an diesem System „hing“ bzw. aus ihm entwickelt worden war. Wollte man dieses retten, mußte man jenen „das Handwerk legen“. Da sie an der Zahl beträchtlich waren und gleichsam die andere (intellektuelle) Hälfte des Katholizismus repräsentierten, bedurfte eine solch durchgreifende Aktion allerdings einer entsprechenden Rechtfertigung. Man schuf zu diesem Zweck die Schreck-Fiktion „Modernismus“. Die Enzyklika „Pascendi“ war eine (aus der Angst geborene) Kriegserklärung – nicht die erste, aber die offenste in der Geschichte der Kirche – gegen einen nicht-„römischen“, nicht-scholastischen Katholizismus. Darauf machte im Grunde Tyrrell schon aufmerksam, wenn er unmittelbar nach der Publikation der Enzyklika (in seinem am 30. September 1907 in der „Times“ veröffentlichten Artikel „The Pope and Modernism“) feststellte, es sei ihr bei dem Versuch, den „Modernisten“ als Nicht-Katholiken zu zeichnen, hauptsächlich gelungen, ihn als Nicht-Scholastiker auszuweisen. Er nannte es das große Verdienst der Enzyklika, daß sie mit ungewöhnlichem Mut, ohne jede Zweideutigkeit, „to an astonished world the full logical consequences, practical as well as speculative, of scholastic theology in all their naked uncongeniality“ entdeckt habe.

Aber ebendarin lag auch der fatale Fehlschluß der Initiatoren der Enzyklika: zu glauben, man könnte mittels einer gigantischen Fiktion von „Modernismus“ als einem in sich geschlossenen Denksystem das Feld der Theologie von den tatsächlich vorhandenen „Modernismen“ reinigen. Die mit Händen zu greifende Diskrepanz zwischen „Theorie“ einerseits und andgedrohten Sanktionen andererseits machte es nämlich den vielen „Modernisten“ leicht, vom kirchlich festgestellten „Modernismus“ – der nach einer zusammenfassenden Definition Erich Przywaras ein „in innerer Folgerichtigkeit“ zu „Pantheismus und Atheismus“ führender „religiös-theologischer agnostischer Irrationalismus“ war – mit voller Überzeugung sich zu distanzieren, um gleichzeitig zu erklären, daß sie infolgedessen auch von den gegen ihn gerichteten Disziplinarmaßnahmen nicht tangiert würden. Nirgendwo ist diesbezüglich die Entwicklung besser zu beobachten als in Deutschland. Wie schon erwähnt, war es nach George Tyrrell ein allen „Modernisten“ gemeinsames Zentralanliegen, eine „romanisches Christentum und deutsche historische Wissenschaft“ versöhnende Synthese zu schaffen; und nach Edmund Bishop waren die unmittelbaren Vorgänger der „Modernisten“, die „wissenschaftlich-liberalen“ Katholiken, entweder selber Deutsche gewesen, oder sie hatten sich, wie Lord Acton, ihr wissenschaftliches Rüstzeug in Deutschland erworben. Und in der Tat, wo anders als in Deutschland – von Straßburg und Bonn bis Braunsberg, von Münster bis Würzburg und München – saßen auf theologischen Lehrstühlen in solcher Zahl Männer, die „in historica re, vel archaeologica, vel biblica“, und zwar „modernis praeceptionibus modernaque methodo“, „nova“ erforschten, die zu behaupten wagten, daß die Vorstellung, „das theologisch-wissenschaftliche System des hl. Thomas“ sei „dogmatisiert“, auf purem Irrtum beruhe und man ein „Verbrechen“ beginge, wollte man Thomas, einen „Leuchtturm“, in einen „Grenzstein“ verwandeln (Albert Ehrhard), die eine Reform der römischen Kongregationen und ihrer Verfahrensweisen usw. forderten: Männer also, die ganz offensichtlich den Geist der „curiosi-

tas“, der „superbia“, der „ignorantia“ in sich nährten? Kein Zweifel, „Modernisten“ waren in Deutschland weit eher die Regel denn die Ausnahme. Trotzdem blieb die deutsche Kirche im wesentlichen vor der „modernistischen Krise“ verschont, weil man hier der römischen Verwerfung „des Modernismus“ schuldigst beipflichtete und im übrigen die dem Verwerfungsurteil anhängenden Sanktionen mit Stillschweigen überging. Wenn auf dem Düsseldorfer Katholikentag 1908 Joseph Mausbach (1861–1931), Professor der Moraltheologie in Münster, die klassische deutsche Antwort auf die Enzyklika „Pascendi“ formulierte, daß nämlich „der von Pius X. verurteilte Modernismus im katholischen Deutschland kaum in Spuren vertreten“ gewesen sei, und sich dabei auch auf Äußerungen anderer Theologen und Philosophen berief, so handelte es sich hier um eine, allerdings von der Enzyklika selber her zu begründende, Schutzbehauptung, die beispielsweise der Münsteraner Pastoraltheologe Peter Hüls (1850–1918), Mausbachs Fakultätskollege, mit dem Argument, „die Gebildeten“ seien „mehr oder minder infiziert“, als „Schönfärberei“ zurückwies. Er vermochte mit seiner, eben auf Grund einer anderen „Lesart“ der Enzyklika gewonnenen, Ansicht nicht durchzudringen. Gleichwohl sah er die Dinge „richtig“. Und genau in diesem entscheidenden Punkt berührte sich jener „ultramontane“ Wächter nicht nur mit Tyrrell, der sich von einem Festhalten am schon gängigen Begriff „Liberalismus“ (statt „Modernismus“) eine „klärendere“ Wirkung versprochen hätte und die Enzyklika als ein „in principle“ auch sämtliche „pioneers in the fields of historical criticism, and dynamical methods of thought and anti-rationalistic philosophy“ (bis zurück zu Rosmini, Pascal, den Maurinern und Bolandisten) desavouierendes Manifest auffaßte („The Pope and Modernism“); er berührte sich auch mit Albert Ehrhard. Dieser wertete in seinem schonungslosen Kommentar „Die neue Lage der katholischen Theologie“ (1908) das päpstliche Rundschreiben als Zeichen „der Krisis der katholischen Theologie . . .“, die seit geraumer Zeit besteht und durch die jüngsten Ereignisse nicht geschaffen, sondern nur vor aller Welt bloßgelegt wurde“. Im Schoß der katholischen Kirche der Gegenwart, die „wohl ein einheitliches Dogma“, aber „keine einheitliche Theologie“ besitze, kämpften „zwei feindliche Theologien . . . um die Vorherrschaft: die scholastische und die moderne“. Dieser Kampf, den man, wenn das Wort nicht belastet wäre, „einen innerkatholischen Kulturkampf“ nennen könnte, reiche zurück „bis in die Zeiten des Humanismus“, habe sich jedoch im Verlauf des 19. Jahrhunderts „immer mehr zugespitzt“ und „in unsern Tagen den unheilvollen Charakter eines Kampfes auf Leben und Tod angenommen“ – „unabwendbare Folge des Gegensatzes zwischen dem mittelalterlichen und dem neuzeitlichen Geistesleben“. Welche Konsequenzen Ehrhard aus der Veröffentlichung seines kritischen Kommentars zur Enzyklika erwachsen (erzwungene Abgabe einer öffentlichen Loyalitätserklärung, daraufhin zwar keine weitere römische Strafmaßnahme, aber sofortiger Entzug des Prälatentitels), wie lebendig in Rom und beim damaligen Nuntius Eugenio Pacelli die Erinnerung an seine Kritik noch 1919 war, als es darum ging, den aus politischen Gründen von Straßburg vertriebenen Ehrhard in die Bonner Theologische Fakultät aufzunehmen, und welchen Preis man auf römischer Seite zu zahlen bereit gewesen wäre, um diese Berufung – die schließlich dennoch durchgesetzt wurde – zu verhindern (nämlich auch den Preis des Verlustes aller deutschen theologischen Fakultäten!); darüber berichtet ausführlich Norbert Trippen in seinem Werk „Theologie und Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland“ (Freiburg–Basel–Wien 1977). Es spricht übrigens für sich (und vermag auch die These Loomes zu erhärten), daß Ehrhard, der „den Modernismus“ der Enzyklika aus innerstem Herzen ablehnte, ungeachtet der gemachten widrigen Erfahrungen Joseph Schnitzer großzügigst gestattete, ihn in dessen Werk „Der katholische Modernismus“ (Berlin–Schöneberg 1912), in dem führende Vertreter dieser Richtung durch Selbstzeugnisse zu Wort kommen sollten, vorzustellen (siehe Trippen).

Wenn aber neben Tyrrell, und völlig unabhängig von ihm, der Kirchenhistoriker Ehrhard den Finger darauf legte, daß die – von der Enzyklika eben nur in den Blickpunkt der Öffentlichkeit gerückte – „modernistische“ Kontroverse eine jahrhundertelange Vorgeschichte und Geschichte habe und hervorgerufen sei durch den – inzwi-

schen antagonistisch gewordenen – Gegensatz zweier durch ihre Methode sich unterscheidender Theologien, wenn er ferner von „einem ebenso starken wie unberechtigten Mißtrauen“ gegenüber der „historisch-kritische[n] Theologie in Deutschland“ sprach und für den Fall der Anwendung der „praktischen Maßregeln der Enzyklika“ allen Ernstes den Untergang der „katholisch-theologischen Universitätsfakultäten Deutschlands“ prophezeite, so war damit zugleich implizit die „vertikale“ und die „horizontale Dimension“ der ganzen Kontroverse zum Ausdruck gebracht. Und in dieser Beurteilung der Entwicklung und Situation stimmte mit ihm der Kirchenhistoriker Sebastian Merkle (in seinem bereits zitierten und sogleich zensurierten Aufsatz) gänzlich überein. Mit anderen Worten heißt das jedoch: Die zahlreichen Kontroversen und kirchlichen Maßregelungen in den Jahrzehnten vor „Pascendi“, die an erster Stelle Deutschland betroffen hatten, waren de facto „modernistische“ Auseinandersetzungen gewesen, obwohl in ihnen etwa der Name Loisy noch kaum eine oder so gut wie überhaupt keine Rolle gespielt hatte. Die Enzyklika „Pascendi“ (samt allen antimodernistischen Verordnungen der letzten Pontifikatsjahre Pius' X.) sollte letztlich dem Versuch dienen, den seit langem forcierten, in den Beschlüssen des Ersten Vatikanums klar artikulierten absoluten Monopolanspruch der scholastischen, „römischen“ Theologie auf den „Katholizismus“ im Rahmen einer durchgreifenden Großaktion endgültig und um jeden Preis durchzusetzen. Man vergegenwärtige sich nochmals die Argumentationslinie des Rundschreibens: Beim „Modernismus“ – „Sammelplatz aller Häresien“ – handle es sich um ein auf Agnostizismus beruhendes, streng in sich geschlossenes Lehrsystem, der „Modernist“ also sei, auch wenn er nur einem einzigen „modernistischen Irrtum“ anzuhängen scheine, notwendigerweise immer dem „Ganzen“ verfallen, das in seiner Konsequenz ebenso notwendigerweise immer „zum Atheismus und zur Vernichtung jeder Religion“ führe. Und man beachte zugleich die im Rundschreiben mitgelieferte „geistesgeschichtliche Perspektive“: Protestantismus – Modernismus – Atheismus. Diese „Voraussetzungen“ aber waren es, die dem „praktischen“ Teil erst sein eigentliches Gewicht verliehen. Welche Bedeutung „Rom“ ihm beimaß, geht zum einen aus dem Motu proprio „Praestantia Scripturae“ (18. November 1907) hervor, das mit allem Nachdruck den bindenden Charakter der Enzyklika einschärfte und jene für ipso facto exkommuniziert erklärte, die „sophismatis artificiosus“ dem Rundschreiben „vim efficacitatemque“ zu rauben wagten, zum andern aus dem – nach der formellen Exkommunikation bzw. Suspension notorischer „Modernisten“ erlassenen – Motu proprio „Sacrorum antistitum“ (1. September 1910), das auf weite Strecken nichts anderes beinhaltete als die wörtliche Wiederholung des letzten, eben „praktischen“ Teiles der Enzyklika.

Wie anderswo herrschte natürlich auch in Deutschland nicht eine einheitliche Theologie. Den Vertretern der von Ehrhard so genannten „historisch-kritischen Theologie“ (der ohnehin Uniformität fremd war) stand eine ganze Front von Theologen gegenüber, die, in Rom erzogen und geschult, sich oft „römischer“ gebärdeten als die „Römer“ selbst. Nicht wenigen dieser auf die „Philosophie der Vorzeit“ Eingeschorenen war der so dringend geäußerte Wunsch des Papstes (und der um ihn gescharten „integralistischen“ Kamarilla) nach „Einheit“ theologischen Denkens Befehl und Autorisation, sich in ihren Fakultäten oder auch bloß in ihrer näheren oder weiteren Umgebung als das „Auge des Zaren“ zu betätigen. Mißtrauen, Verdächtigung, Bespitzelung, Denunziation: das waren wie in anderen Ländern so auch in Deutschland die Früchte der durch „Pascendi“ ausgestreuten Saat. Émile Poulat hat in seinen Werken (insbesondere in „Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La „Sapinière“ 1909–1921“, Paris 1969) die durch „Pascendi“ geschaffene Atmosphäre geschildert, und in Deutschland (oder im deutschen Sprachraum) gab es damals kaum eine theologische Fakultät oder Hochschule, die nicht ihren „Modernismusfall“ durchzustehen hatte. Der „Fall Joseph Schnitzer“ in München war vielleicht der spektakulärste, er stellte aber keineswegs die Ausnahme dar – und dies, obgleich die deutschen Bischöfe auf die Römische Kurie mächtig einzuwirken und ihren Fakultäten den Antimodernistenid zu ersparen vermochten. Aufgespürt wurde dennoch, und die „Gefaßten“ traf in jenen Jahren oder später noch in mehr oder minder scharfer Form die kirchliche Zen-

sur. Und doch bildeten diese „Gefasteten“ sozusagen nur die Spitze des „Eisberges“. Viele Gelehrte entgingen einer Maßregelung einfach deshalb, weil sie sich unter dem Druck der Verhältnisse in die Anonymität und Pseudonymität flüchteten – des Verfassers „Chronologische Bibliographie der modernistischen Kontroverse in Deutschland (1897–1914)“ bietet hierfür mannigfache, jedoch keineswegs schon vollständige Aufschlüsse – oder es vorzogen, sich fürderhin auf die Publikation von „Unverfänglichem“ zu beschränken bzw., weil selbst dieses nicht ungefährlich war, überhaupt zu schweigen. (Größere Bewegungsfreiheit blieb lediglich den Laien. Daß es aber auch hier nicht ohne Konflikte abging, zeigt der Fall Heinrich Günters in Tübingen). So vertraute der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs nach eigenem Zeugnis „in jener Zeit dem Druckpapier nur harmlose kunstgeschichtliche Studien an“; denn er konnte keinen Sinn darin erkennen, „ein Martyrium“ auf sich zu nehmen, „das niemand und auch der Wissenschaft nicht genützt hätte, mir hingegen die Lehrtätigkeit leicht hätte abschneiden können“. Und es enthüllt die ganze Not der Jahre, wenn er hinzufügte: „Ich hatte genug zu tun, mich gegen die Spionage zu sichern, die bis in den Hörsaal hinein getrieben wurde“. Bleibt nur anzumerken, daß auch dies nicht etwa erst eine Erscheinung der „modernistischen Krise“, sondern lang bewährte Praxis der „Orthodoxie“ war, wie beispielsweise an dem um 1850 spielenden, von langer Hand gründlich vorbereiteten Fall des Würzburger Kirchenhistorikers Johann Baptist Schwab (1811–1871), der durchaus als eine Art „Auftakt“ verstanden worden war, leicht nachzuprüfen ist. Wieder andere hatten das Glück, unter einem besonnenen Bischof zu leben, der sich – sofern sie die gebotene Klugheit wahrten – schützend vor sie stellte oder sie doch in Frieden ließ. Hätte George Tyrrell, dessen theologische Gedanken ja keineswegs singulär waren, statt eines ultramontanen Eiferers (Peter E. Amigo von Southwark) einen solchen Bischof zum Oberhirten gehabt und hätte er sein Temperament etwas gezügelt: er wäre wohl kaum der (nicht zu rechtfertigenden) Exkommunikation verfallen; und mag diese bei Alfred Loisy auch als gerechtfertigt erscheinen, so wird man vielleicht dennoch vermuten dürfen, daß Loisy möglicherweise einen anderen Weg gegangen wäre, hätte man ihn seit Beginn seiner wissenschaftlichen Tätigkeit nicht dauernden massivsten Pressionen ausgesetzt. Immerhin hielt ihm Erzbischof Eudoxe-Iréné Mignot von Albi (+ 1918) auch nach der Exkommunikation – nicht aus Barmherzigkeit, sondern aus Überzeugung – unverbrüchlich die Treue. Und es gab Leute, die in der Kirche unter der Hand, von Papst und Bischöfen unbemerkt, als „Colporteurs und Vermittler“ wirkten. Wenigstens ein Beispiel konnte der Verfasser auf Grund des archivalischen Befunds namhaft machen: Joseph Sauer (1872–1949), einen Schüler von Franz Xaver Kraus, seit 1911 Direktor des von Kraus gegründeten Freiburger „Instituts für Christliche Archäologie und Kunstgeschichte“. Sauer unterhielt in den Jahren der „modernistischen Krise“ eine überaus rege Korrespondenz mit Friedrich von Hügel, Tyrrell, Loisy, Henry Bremond u. a., war ganz offensichtlich auch ein von diesen sehr geschätzter Gesprächspartner und machte es sich zur Aufgabe, für den „modernistischen“ Standpunkt (anonym) journalistisch zu werben und ihn zu verteidigen (Exkurs S. 109–122). Man könnte Sauer so etwas wie ein Verbindungsglied zwischen „Reformkatholizismus“ und „Modernismus“ nennen. Er würde sich nämlich dem „Modernismus“ wohl kaum geöffnet haben, wenn ihm nicht zuvor schon der „Reformkatholizismus“ seines Lehrers Kraus geistige Heimat gewesen wäre. Später avancierte er – da von seinem „modernistischen“ Engagement nie etwas ruchbar geworden war – zum päpstlichen Hausprälaten.

Die wechselnden „ismen“ freilich, die seit dem endenden 19. Jahrhundert von den Vertretern einer „streng römischen Kirchlichkeit“ aufgespürt und proskribiert wurden, standen im Grunde eben für *eine* Sache. Die wechselnden und im Laufe dieser Jahre wechselnd wiederkehrenden Namen von Opfern, wie sie sich etwa der in München residierende Prälat Dr. Michael Gloßner (+ 1909), neben dem Wiener Dogmatiker Ernst Commer – und Hand in Hand mit ihm – der verbissenste Gegner Herman Schells, sorgfältig beobachtet notierte – Gloßners Katalog lese sich, so schreibt der Verfasser, „like a who's who of the ‚modernist‘ controversy“ –, belegen diesen Befund. Expressis verbis wurde er bestätigt von dem Dominikaner und Apologeten Albert Maria Weiß (+ 1925). Er, der seine Lebensarbeit dem Kampf gegen den „Liberalismus“, und zwar

„in all seinen Schlangenwindungen und Bastardformen“, geweiht hatte und es als seine Sendung betrachtete, „das Amt des Lotsen . . . zwischen Klippen und Wirbeln“ einzunehmen, kam endlich zu dem Schluß, daß „Liberalismus“ und „Modernismus“ in eins zu sehen seien. Beide verbinde „der Haß gegen die kirchliche Denk- und Lehrweise, gegen den Scholastizismus, wie man zu sagen pflegt, . . . das Schwören auf die moderne historisch-kritische Methode und so vieles andere“, beide erstrebten dasselbe Ziel. „Daher ist es so überaus schwer zu sagen, worin der Unterschied zwischen Liberalismus und Modernismus bestehe, und wo die Grenzlinien zwischen beiden liegen. Sie liegen eben nirgends. Da kein wesentlicher Unterschied besteht, können auch keine deutlichen Abgrenzungen festgestellt werden“ („Liberalismus und Christentum, mit dem Anhang „Rückblick auf eine Lebensarbeit gegen den Liberalismus“, Trier 1914).

Zwei theologische Richtungen, zwei darin sich manifestierende Traditionen oder Auffassungen von „Katholizismus“, zwei schließlich in Todfeindschaft aufeinanderprallende theologische Positionen, die dennoch beide in gleicher Weise darauf beharren, katholisch, römisch-katholisch, kirchlich zu sein (wenn auch die „liberale“ Position im Gegensatz zur „ultramontanen“ diesen Anspruch nie als einen exklusiven verstand) – gibt es einen Ausweg aus diesem Dilemma, ist die Möglichkeit einer Versöhnung beider Positionen, Richtungen, Traditionen denkbar? Die bis heute vorliegenden Darstellungen des seit dem 19. Jahrhundert eskalierenden Konflikts zwischen beiden Richtungen, angefangen von den biographischen Darstellungen Ignaz von Döllingers (Johannes Friedrich; Emil Michael SJ) bis hin zu den Darstellungen der „modernistischen Krise“, ihrer Urheber und Opfer, könnten – so des Verfassers Meinung – eher zur Skepsis mahnen. Von ganz wenigen Ausnahmen abgesehen sind sie nämlich weder „unbefangen“ noch „sine ira et studio“ konzipiert und geschrieben. Häufig gewähren sie (falls sie nicht, wie zum Beispiel Loisy's „Mémoires“, überhaupt Selbstrechtfertigungen sind) mehr Aufschluß über den „dogmatischen“ Standort (und gegebenenfalls auch über die „dogmatische“ Enge) ihres jeweiligen Autors als Auskunft über die „Wirklichkeit“ der Begebnisse und Persönlichkeiten, die sie – sei es aus eigenem Erleben, sei es aus den Quellen – zu schildern vorgeben. Parteilichkeit führte allzu oft der Autoren Geist nicht Erhebung der historischen Wahrheit – soweit sich diese dem forschenden Geist erschließt –, nicht Objektivität des Urteils war das erste Ziel, sondern Apologetik, wobei durchaus damit zu rechnen ist, daß durch die parteiliche „Brille“ Apologetik als Wahrheit erschien. Hatte man zuerst – in unbesehener Übernahme der kirchlichen Zensur – „die Modernisten“ pauschal als die „Verderber“ gescholten und ihre Verfolger ebenso pauschal als „die Verteidiger des Glaubens“ gepriesen, so bewirkte das Zweite Vatikanum mit einem Mal einen Umschwung ins Gegenteil: Im Licht einer veränderten innerkirchlichen Situation entdeckte man plötzlich „die Modernisten“ als „die Wegbereiter und Propheten“, und ihre gestern noch gepriesenen Gegner verwandelten sich in „Finsterlinge“. Die immer noch vorhandene, wenn auch vielfach ins andere Extrem umgeschlagene Parteilichkeit in der Beurteilung des „Modernismus“ (die natürlich signalisiert, daß die damals gerissenen Wunden nicht verheilt sind), behindert aber nicht nur eine um strenge Objektivität bemühte Kritik beider Seiten: sie stellt zugleich auch das größte Hindernis auf dem Weg zu einer Versöhnung beider „Katholizismen“ dar. Dies wiederum läßt allzu oft vergessen, daß es stets – auch während der „modernistischen Krise“ – Katholiken, katholische Gelehrte, gab, die, vom Parteienhaß persönlich unangefochten, sich über die Parteien erhoben und zwischen den Extremen zu vermitteln suchten. Ein markantes Beispiel hierfür war der Freiherr Friedrich von Hügel (1852–1925), ein Gelehrter hohen Ranges, der über eine tiefe Kenntnis beider katholischen Traditionen verfügte und das Wesentliche und Wertvollste beider in seinem Leben zu vereinigen trachtete.

Friedrich von Hügel – „die Synthese zweier Katholizismen?“ (S. 123–192): Wie Tyrrell scheint auch er ein unerschöpfliches Dissertationsobjekt gewesen zu sein und noch zu sein, und auch die Interpretationen, die er erfahren hat, sind – wie der Verfasser anhand kritisch ausgewählter Beispiele anschaulich zeigt – ähnlich mannigfach und widersprüchlich wie die Tyrrell gewidmeten. Sie kreisen im Grunde alle um dieselbe Frage: War von Hügel ein „Modernist“, und wenn ja, in welchem Sinne? Schon in der

Frage liegt Befangenheit, und so kann es nicht überraschen, daß Befangenheit auch das Urteil diktiert. Theologischer Dilettant von gefährlichem Ausmaß – dem 20. Jahrhundert vorausleuchtendes Ideal eines theologischen Denkers (Joseph Clifford Fenton – Lawrence F. Barmann SJ): das sind die Alternativen des Urteils, entrüstete Ablehnung oder enthusiastische „Vereinnahmung“ die aus den Alternativen gezogenen Konsequenzen. Dabei wiederholt sich in den von Hügel zuteil gewordenen Interpretationen, was schon für die Darstellungen der „modernistischen Kontroverse“ als solcher kennzeichnend ist: Wie diese in der Regel völlig isoliert, lediglich im Kontext der „Modernismus“-Fiktion der Enzyklika „Pascendi“ und nicht im Kontext einer – zum wenigsten – ins 19. Jahrhundert zurückreichenden Folge von unentwegt aus der nämlichen Wurzel entspringenden theologischen Einzelkontroversen, die schließlich in die Konfrontation des „Modernismus“-Streites eingemündet ist, gesehen wird, so war (und ist) es das Unglück von Hügels, auf seine Rolle in der „modernistischen“ Kontroverse „verkürzt“ zu werden. Die Phase der Jahre 1895–1910 wird wie selbstverständlich für das Ganze seines Lebens und Denkens gesetzt. Den Jahren vor 1895 (43 Jahre) und den Jahren nach 1910 (nochmals 15 Jahre) wird, sofern man sie überhaupt einer Beachtung würdigt, allenfalls vor- bzw. nachspielhafter Charakter zuerkannt. Was in von Hügels 73 Lebensjahren (von welchem Blickwinkel aus auch immer) nicht unter den Oberbegriff „Modernismus“ subsumiert werden kann, bleibt – so scheint es – schlichtweg irrelevant. Und das mag auch erklären, daß die vielen, immerfort auf „Modernismus“ fixierten Forscher, die sich mit von Hügel beschäftigt haben, zum Beispiel einer anderen Dimension in des Barons Leben, einer seine geistige Entwicklung und Prägung grundlegend bestimmenden Dimension: nämlich der deutschen, kaum gewahr geworden sind. Auf von Hügels vielfältige Verbindungen zu deutschen Gelehrten, Protestanten (Ernst Troeltsch, Rudolf Eucken, Heinrich Julius Holtzmann) und Katholiken (Franz Xaver Kraus, Paul Schanz, Franz Xaver Funk, Sebastian Merkle, Herman Schell, Albert Ehrhard u.a.), wird wohl gelegentlich hingewiesen, ohne doch diesen Verbindungen, und zumal jenen zu den genannten katholischen Gelehrten, besonderes Gewicht beizumessen und sie der Mühe einer gründlichen Untersuchung für wert zu halten. Dasselbe gilt für des Barons italienische Beziehungen. Und man ist offenbar nie auf den Gedanken gekommen, einmal die vollständig erhaltene Bibliothek von Hügels (jetzt der University Library von St. Andrews einverleibt) systematisch zu erschließen, obwohl sie insofern schon hervorragenden Quellenwert besitzt, als von Hügel seine Bücher beim Studium stets mit Randglossen zu füllen pflegte und außerdem lebenslang mit großer Sorgfalt ein chronologisches Verzeichnis über die von ihm gelesenen Bücher führte. Im übrigen bekannte von Hügel einmal mit sichtlichem Stolz, daß ihm „sehr viel an dieser Kombination“ liege: „... meine Mutter ist Schottin, meine Frau Engländerin; mein Vater und all die Grundlagen meiner Gelehrsamkeit und meines Wissens und gut sieben Zehntel oder mehr meiner Lektüre sind deutsch“.

Friedrich von Hügel, Sohn eines österreichischen Diplomaten, in Florenz (1852) geboren und seit 1871 in London lebend, gleich Edmund Bishop katholischer Laie (freilich nicht wie dieser Konvertit), Autodidakt und Privatgelehrter, war ein Mann von profunder historischer und theologischer Bildung und zugleich von tiefer Religiosität und ungewöhnlicher spiritueller Begabung. Doch anders als der sechs Jahre ältere Bishop hatte er in der Zeit seiner geistigen Reifung – es waren die Jahre des Ersten Vatikanums – nicht unter dem Einfluß „liberaler“ Katholiken, sondern unter durchaus „ultramontanem“ Einfluß gestanden. Seine Studien, in die er die ersten vier Jahrzehnte seines Lebens versenkt blieb, ehe er selber zu schreiben und zu publizieren anfang, erlitten dadurch allerdings keine Verengung. Er setzte sich intensiv mit Möhler und den anderen katholischen Tübingern, mit Janssen, Denifle, Kraus auseinander, während er extremen Positionen gegenüber offenbar von früh auf eine instinktive Aversion fühlte – ein 1888 notierter „Indiculus Librorum Negligendorum“ (S. 364–366), über siebzig (nicht nur theologische) Autoren des 19. Jahrhunderts umfassend, darunter kaum deutsche, aber dafür der Jesuiten-Dogmatiker Giovanni Perrone, der Lehrmeister einer ganzen Generation von „römischen“ Theologen, belegt dies eindrucksvoll. Und doch nannte von Hügel sich aus voller Überzeugung einen „Ultramontanen“; aus Überzeugung, ohne

geringste Schwierigkeit, nahm er die dogmatischen Beschlüsse des Ersten Vatikanums an: „Infallibilist“ zu sein, war für ihn eine Frage innerer Konsequenz. Dennoch hatte sein „Ultramontanismus“ nichts Eiferndes an sich. Er verstand sich vielmehr – und darin liegt das Unterscheidende – als „einen Ultramontanen im alten und begrenzten (definite) Sinn des Wortes“. Im „Ultramontanismus“, wie er ihn erlebte, konnte er nur die Perversion einer ursprünglichen Tradition erblicken, in den zeitgenössisch-„ultramontanen“ Protagonisten nur „innovateurs“: „Ultramontanismus“ hatte seine theologische Zentralität verloren und war auf die Stufe einer „politischen“ Partei, einer „aggressiven und insolenten Partei“ (John Henry Newman) herabgesunken. Wenn von Hügel seinen theologischen, kirchlichen Standpunkt als „ultramontan“ bezeichnete, so meinte er entschieden einen Standpunkt der Mitte, einen „Ultramontanismus“ einer vergangenen Epoche, dessen tragenden Grund „eine katholische Frömmigkeit, Weisheit und Lebenserfahrung“ bildeten: den François Fénelon (1651–1715), der Erzbischof von Cambrai, exemplarisch in seinem Leben verwirklicht hatte. Fénelons religiöses Genie, geboren aus dem Geist der nachtridentinischen, religiöser Verinnerlichung sich erschließenden Kirche des späten 17. Jahrhunderts, war von Hügel Vorbild. Die Beschäftigung mit den Schriften Fénelons entzündete sein Interesse an der Geschichte der christlichen Spiritualität; sie gab den Anstoß zu des Barons fundamentaler Studie „The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and Her Friends“ (2 Bde., London 1908). Aber die Beschäftigung mit Fénelon erschloß von Hügel zugleich eine ganze Epoche, machte ihn vor allem näher bekannt mit den Ursprüngen der historischen Kritik in der Theologie, ließ ihn eine von Gelehrten wie Dionysius Petavius SJ, Louis de Thomassin d'Eynac, Richard Simon, Jean Mabillon begründete theologische Tradition entdecken, die mit seinem Verständnis von Glauben und Theologie aufs innigste korrespondierte. Der Maurinermonch Jean Mabillon insbesondere trat nun als zweites, gleichrangiges Vorbild neben Fénelon; denn Mabillon erschien ihm als die vollkommene Integration von Spiritualität und Theologie, von Frömmigkeit und Gelehrsamkeit, von kirchlicher Loyalität und kritischem Geist, von entschieden römisch-katholischer Gesinnung und Liebe zur Wahrheit, zur historischen Wahrheit. Die Erkenntnis, daß die Grundlagen der historischen und biblischen Kritik im 17. Jahrhundert von Katholiken erstellt worden waren, daß Gelehrte wie Richard Simon und die Mauriner damals im Verlauf von nur einer Generation im wesentlichen den „Neubau der modernen Theologie“ (Franz Xaver Kraus) geschaffen hatten, bestärkte von Hügel in dem Entschluß, diese unterbrochene große katholische Tradition, soweit es in seinen Kräften lag, für die Kirche seiner Zeit wieder fruchtbar zu machen. Mit Begeisterung wandte er sich jetzt der liberal-protestantischen Bibelwissenschaft zu. Er las die Werke von Tischendorf, Wellhausen, Bernhard Weiß u. a., aber nicht etwa aus Sympathie für ihren Liberalismus oder Protestantismus, sondern weil für ihn kein Zweifel sein konnte, daß in der wissenschaftlichen Forschung dieser Gelehrten noch etwas von dem Geist jener alten, ursprünglich katholischen Tradition lebte, die in der Kirche selber verschüttet worden war und die es wieder zu erwecken galt.

Um so mehr mag von Hügel Ablehnung des „liberalen Katholizismus“ eines Lord Acton überraschen. Aber hier erwuchs dem Baron eben im Grunde dasselbe Problem wie gegenüber dem „Neo-Ultramontanismus.“ Wie diesen, so betrachtete er auch jenen als Verfälschung eines im übrigen beiden gemeinsamen Ursprungs, den auf je ihre Weise Fénelon und Mabillon noch repräsentiert hatten: „Kirchlichkeit“ und „Wissenschaftlichkeit“ (oder Gelehrtheit), insbesondere bei Mabillon zu vollendeter Einheit verschmolzen (was ihn freilich vor heftigen Angriffen auch nicht bewahrt hatte!), waren – so von Hügelns Sicht – auseinandergefallen und in den beiden nunmehr sich bekämpfenden Richtungen zu Gegensätzen geworden. Und merkwürdig, bei all seiner Vorliebe für die deutsche Universitätstheologie, die ihn nicht zuletzt deshalb so sehr anzog, weil sie sich der historischen Kritik erschlossen hatte, weil Geschichte die eine der sie tragenden Säulen (neben Philosophie als der anderen) war und er ebendarin Mabilions Verständnis von Theologie wiederfand: seine betonte Distanz zum englischen „Liberalen Katholizismus“ verstellte ihm auch den Blick auf Döllinger. Ihn, den einst nicht nur Bischof Hefele von Rottenburg „den ersten unter den deutschen Theologen“ genannt

hatte, ignorierte der Baron als den notorischen Gegner des Unfehlbarkeitsdogmas. Er verschmähte es, ein Werk Döllingers zu lesen, und das wenige, das er über dessen Persönlichkeit wußte, hatte der um historische Wahrheit Besorgte bezeichnenderweise aus des Jesuiten Emil Michael ungerechter, pamphlethafter Döllinger-Biographie (erschienen 1892) geschöpft. Eine gewisse „ultramontane“ Horizontverengung – von welcher Mabillon allerdings frei gewesen war – vermochte der Baron offensichtlich doch nicht zu überwinden. Als er 1894 schließlich, nicht ohne gehörige Voreingenommenheit, Döllingers 1863 vor der Münchner Gelehrtenversammlung gehaltene große Rede über „Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ zur Hand nahm, mußte er sich wider Erwarten eingestehen, daß die Lektüre „voller Anregung“ sei. Döllingers Ausführungen (in Wirklichkeit eine profunde Analyse der Geschichte der katholischen Theologie und ihrer Aufgaben im 19. Jahrhundert) erhielten – so notierte er – „viel Schönes u. grosses“. Dem kritischen Urteil des Münchner Kirchenhistorikers über die Scholastik pflichtete er durchaus bei. Und trotzdem blieb zwischen beiden der Graben: blieb Döllinger, weil dem Papsttum nicht in unbedingter Devotion ergeben, in allen seinen Ausführungen dem Infallibilisten von Hügel suspekt. Zumal Döllingers These von einer Art prophetischen Rolle der theologischen Wissenschaft innerhalb der Kirche schmeckte ihm nach ebenerer intellektuellen Arroganz, die er auch anderwärts im „wissenschaftlich-liberalen Katholizismus“ zu beobachten glaubte. „Das Prophetentum in der Kirche“ – merkte er an – „sind die Heiligen, auch, ja vorzüglich die gelehrten H[eiligen]., aber doch immer quā Heilige noch mehr als quā Gelehrte.“ Dem demütigen „Gelehrten-Heiligen“ Jean Mabillon mochte er eine solche prophetische Rolle gewiß zuerkennen, Männern wie Döllinger indes nie und nimmer.

„Neo-Ultramontanismus“ und „liberaler Katholizismus:“ für von Hügel waren beide Richtungen in gleicher Weise Extreme, abzulehnende Fehlhaltungen. Er fühlte sich „zur Mitte“ gehörig und würde, zur Entscheidung gezwungen, von seiner entschiedenen kirchlichen, und das heißt papalistischen Einstellung her allenfalls eher noch zu den „Ultras“ denn zu den „Extras“ geneigt haben. Und dennoch stand der so tiefgreifend vom nachkonziliaren Klima Geprägte mit seiner Auffassung von Theologie als Wissenschaft, mit seinem Bemühen, die katholische Tradition historisch-kritischer Gelehrsamkeit wiederzubeleben, Döllinger und Lord Acton (die er nie persönlich kennengelernt und von deren Denken er – aus zweiter und dritter Hand – einen „verfremdeten“ Eindruck gewonnen hatte), damit einem „wissenschaftlich-liberalen Katholizismus,“ geistig näher, als er sich dessen bewußt wurde oder es wahrhaben wollte. Darin aber lag letzten Endes auch der Grund, daß er, der mit solchem Bedacht, seinen Vorbildern Fénelon und Mabillon nacheifernd, einen „Kurs der Mitte“ zu steuern suchte, unversehens im „Modernismus“ landete.

Um zu verstehen, wie es zu dieser Entwicklung kommen konnte, bedarf es einer Vorbemerkung – aus des Barons eigener Feder. Genauerhin handelt es sich um eine klarstellende, in gewissem Sinn auch rechtfertigende „Nachbemerkung“, niedergeschrieben in einem Brief von Hügels an Maude Petre aus dem Jahr 1918. Maude Petre hatte den inzwischen 66jährigen Baron für eine von ihr geplante „History of Modernism“ (erschienen noch im nämlichen Jahr unter dem Titel „Modernism: Its Failure and Its Fruits“) um persönliche Materialien, vor allem um eine Liste seiner nach der „modernistischen Kontroverse“ erschienenen Publikationen gebeten. In seiner Antwort unterzog von Hügel zunächst den Begriff „Modernismus“ einer sorgfältigen Distinktion. Das Wort habe zwei gänzlich verschiedene Bedeutungen: Zum einen meine es den „permanent, never quite finished, always sooner or later, more or less, rebeginning set of attempts to express the Old Faith and its permanent truths and helps – to interpret it according to what appears the best and most abiding elements in the philosophy and the scholarship and science of the later and latest times;“ zum anderen bezeichne es „a strictly circumscribed affair,“ welche „the series of specific attempts, good, bad, indifferent and variously mixed, that were made towards similar expressions or interpretations during the Pontificate of Pius X“ beinhaltet habe – eine kurzlebige, im ganzen unglückliche, abgeschlossene Angelegenheit, deren Ende der Tod Tyrrells 1909 markiere oder vorher schon „Loisy’s alienation from the positive content that had been fought

for.“ Von letzterem „Modernismus“ distanzierte sich von Hügel mit aller Entschiedenheit, und einigermaßen ungehalten erklärte er seiner Adressatin, es sei ihm nicht einsichtig, was seine oder auch anderer Leute Veröffentlichungen „since that definitely closed period or crisis“ mit ihrem Vorhaben zu tun hätten. Mit ersterem „Modernismus“ dagegen identifizierte er sich uneingeschränkt. Denn ein so zu begreifender „Modernismus“ – daran ließ er keinen Zweifel – war ein in der Kirche von Anfang an präses Phänomen: als gelehrte christliche Tradition, den alten Glauben wieder und wieder in die je neue Zeit zu übersetzen, für sie neu zu durchdringen, und zwar in Auseinandersetzung mit ihr und zugleich mit Hilfe der von ihr dargebotenen besten philosophischen, wissenschaftlichen, wissenschaftlich-methodischen Mittel, war er ein geradezu lebensnotwendiges Element der Kirche. Von Hügel würde nicht gezögert haben, in diesem Sinne die meisten der schöpferischen theologischen Denker in der Geschichte der Kirche „Modernisten“ zu heißen. Was ihn persönlich betraf, so legte er gegenüber Maude Petre großen Wert auf die Feststellung, daß auch er immer noch bestrebt sei, diesem nie endenden Werk der immer neuen Durchdringung des alten Glaubens mit seinem Beitrag zu dienen – mit anderen Worten: als „Modernist“ sich zu betätigen (von Hügel an Maude Petre, 13. März 1918).

Gewiß ist dieses, im ersten Augenblick vielleicht erstaunliche, „Modernismus“-Verständnis von Hügels – das aber im Grunde auf ein Bekenntnis zu einem „liberalen“, und das bedeutet: den Forderungen und Bedürfnissen der Zeit sich stellenden (nicht hinter selbsterrichteten Schutzwällen vor ihr sich verschanzenden) Katholizismus hinauslief – eine Interpretation aus der Retrospektive! Das Rätsel der Verbindung des Barons, der immerfort auf seine Position der „Mitte“ pochte, mit dem von ihm im nachhinein verworfenen und rundweg für abgetan erklärten „Modernismus“ zweiter Spielart löst es nicht. Und dieses Rätsel muß um so größer erscheinen, als ja von Hügel nicht einfach zufällig und neben anderen in die „modernistische Kontroverse“ verwickelt gewesen war, sondern durch seine Initiativen erst den entscheidenden Anstoß zur Entstehung einer „modernistischen Bewegung“ gegeben hatte. Nun trifft allerdings der Terminus „Bewegung“ den Sachverhalt wenig präzise; denn der damit gemeinte (und oben bereits erwähnte) kleine Kreis von katholischen Gelehrten – meist Franzosen, zwei Engländer, einige Italiener – bildete nichts weniger als eine geschlossene oder gar auf ein ausformuliertes Programm eingeschworene Partei und stellte (um es nochmals zu unterstreichen) nur eine von vielen, darunter auch deutschen, Manifestationen des „Modernismus“ dar, wiewohl in der Hauptsache nur er, infolge des ihm oder besser: seinen einzelnen „Mitgliedern“ widerfahrenen besonderen Schicksals, in den Blickpunkt der Öffentlichkeit geriet (und nicht zuletzt deshalb wiederum die „Modernismus“-Forschung auf ihn fixiert wurde). „Bewegung“ will lediglich besagen, daß diese Gelehrten – lauter disparate Köpfe – aufeinander als Gleichgesinnte und um dieselbe wissenschaftlich-theologische Problematik Ringende aufmerksam geworden und miteinander in Kontakt getreten waren, sich auch, freilich in je unterschiedlichen Graden, solidarisierten, und zwar vornehmlich dank der vermittelnden Funktion Friedrich von Hügels. Auf seinen persönlichen Einfluß war es ferner zurückzuführen, daß sich die Mehrzahl dieser Gelehrten zumindest in der frühen Periode der alsbald beginnenden Kontroverse (1902–1905) für das Bekanntwerden und die Verbreitung des exegetischen Werkes Alfred Loisy und ganz besonders seiner 1902 (erstmalig) erschienenen (im Dezember 1903 indizierten) Schrift „L'Évangile et l'Église“ einsetzte.

Die Schlüsselfiguren der „modernistischen Bewegung“ waren also der katholische Laie von Hügel als „Verbindungsglied“ einer Anzahl gleichgesinnter Gelehrter von ansonsten höchst unterschiedlicher Individualität und der katholische Priester Alfred Loisy, der, angeregt durch die deutsche liberal-protestantische Exegese und in ständiger Auseinandersetzung mit ihr, historische Kritik in einer nicht bloß den Baron zugleich faszinierenden und überzeugenden Weise für die katholische Exegese und damit für die katholische Theologie als solche fruchtbar machte (oder zu machen schien) und in seiner eben zitierten Schrift „L'Évangile et l'Église“ – dem ersten seiner beiden „livres rouges“, – die sich als eine Auseinandersetzung mit Adolf Harnacks berühmtem „Wesen des Christentums“ gab, eine streng historisch-kritische Untersuchung in eine glänzende

Apologie der katholischen Kirche ausmünden ließ. Gerade diese Schrift, in der Loisy methodisch exakte historische Kritik mit katholischer Apologetik im besten Sinn des Wortes exemplarisch, wie es schien, zu verbinden verstanden hatte, mußte von Hügel tief beeindruckt sein: Sie wies den Weg, auf welchem eine intellektuelle Belebung von katholischer Theologie und Kirche, wie sie von Hügel als Ideal vorschwebte, endlich gelingen konnte, und zwar in Wiederaufnahme einer – darin lag für den Baron das *punctum saliens* – durch Richard Simon, die Mauriner u. a. einst grundgelegten, ursprünglich katholischen Wissenschaftstradition.

Jedoch, die „Bewegung“ „autour d'un petit livre“ begann, kaum in Gang gekommen, auch schon wieder auseinanderzufallen, als sich der zum genannten Kreis gehörende Philosoph Maurice Blondel durch seine öffentliche Kritik an Loisys theologischer Sicht („Histoire et dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne“, 1904) – die freilich mehr die zwischen dem Philosophen und dem Historiker bestehenden Verständigungsschwierigkeiten aufdeckte, als daß sie eine überzeugende Widerlegung Loisys gewesen wäre – von diesem distanzierte und ihm darin bald Lucien Laberthonnière u. a. folgten. Und bereits 1905, zwei volle Jahre vor „Pascendi“, war die „modernistische Bewegung“, soweit sie für etwas gestanden hatte, was von Hügel zu verteidigen bereit war, zerbrochen. Es bemächtigten sich ihrer Leute wie Albert Houtin, Joseph Turmel, Marcel Hébert und der damals noch sehr junge italienische Priester Ernesto Buonaiuti (1881–1946): Leute, die jedenfalls das geistige Niveau der ersten „Modernisten“ nicht erreichten, die „Bewegung“ für ihre meist recht persönlichen Ziele benützen, sich zum Teil auch als Pamphletisten betätigten und dadurch von Hügels ursprüngliches Anliegen um so mehr diskreditierten. Viel schwerer aber wog, daß Loisy seine in „L'Évangile et l'Église“ artikulierte theologische Position, die indessen beträchtlich differenzierter, „kritischer“ war, als viele seiner begeisterten Leser, von Hügel wohl eingeschlossen, erkannten, unter dem Eindruck der heftigen Reaktion seiner „orthodoxen“ Gegner als bald verließ und nun ganz bewußt die Konfrontation mit dem kirchlichen Lehramt herausforderte. Ob „L'Évangile et l'Église“ wirklich mehr eine intellektuelle Übung als eine ehrlich gemeinte Apologie der katholischen Kirche gewesen war, wie der Verfasser vermuten möchte, und ob bereits 1904 Loisy und der Baron in ihrer beider religiösem Standpunkt durch Welten getrennt waren, wie der Verfasser, gestützt auf zwei (in der Tat sehr sprechende) authentische Zitate aus der nämlichen Zeit (S. 163) zu beweisen sucht, ist im Grunde wohl so wenig zu erhärten wie die Behauptung, Loisy habe längst vor „L'Évangile et l'Église“ den Boden des positiven Christentums verlassen (obwohl unstreitig auch für sie „Belege“ etwa aus den „Mémoires“ beigebracht werden können). Hinsichtlich dieses Bereiches gibt es für den Außenstehenden und im nachhinein Urteilenden Erkenntnisgrenzen, die insbesondere der Theologe und Historiker respektieren sollte. Es war Loisys Schicksal und Verhängnis, als die historisch-kritische Methode konsequent rezipierender katholischer Exeget und insofern als Pionier der modernen, das heißt um die philologische Eruierung des Literalsinns der Schrift bemühten exegetischen Wissenschaft innerhalb der katholischen Theologie (man muß hinzufügen: Frankreichs) in einer Kirche leben zu müssen, deren hohe und höchste Repräsentanten damals – von verschwindenden Ausnahmen abgesehen – noch ganz in der Mentalität des Syllabus Pius' IX. befangen waren, den Blick ängstlich nach rückwärts gewandt hielten und jeden auch nur ein wenig nach vorwärts gerichteten Gedanken als Ausfluß unkirchlicher Gesinnung, intellektueller Überheblichkeit sofort zu ertönen suchten. Damit soll nicht bestritten sein, daß die Wege, die Loisy, seiner Zeit vorauseilend, einschlug, (unausweichlich) auch gefahren in sich bargen, wengleich sie in ihren Hauptergebnissen nicht eben „Holzwege“ waren, wie durch die fortschreitenden Erkenntnisse der Bibelwissenschaft bestätigt wurde. Was aber die schließliche Radikalisierung des exegetischen Standpunkts Loisys betrifft, so wird man wohl fragen müssen, ob an ihr nicht auch jene kirchlichen Hierarchen ein gut Teil Schuld trugen, von denen Loisy mit Bitterkeit schrieb, sie hätten immer wieder ihren Hirtenstab ausgestreckt, „nicht um den Exegeten zu leiten, der sich plagt und erschöpft, um das Versäumnis vergangener Zeiten wiedergutzumachen, sondern um ihn feierlich zu schlagen“ („Autour d'un petit livre“, 1903, XXX). Sie „schlugen“ mit ihrem Hirtenstab beileibe nicht vorsätzlich:

Diese Hierarchen – und das gilt in gleicher Weise vom zuständigen Bischof Tyrrells – waren in der Regel gewiß überzeugt, das ihnen übertragene Wächteramt gerecht und klug auszuüben. An Eifer fehlte es ihnen nicht. Aber darin spiegelt sich ja die ganze Tragik damaliger innerkirchlicher Entwicklung. Im Geist der Neuscholastik, vom rauen Luftzug der wissenschaftlichen und weltanschaulichen Auseinandersetzungen des 19. Jahrhunderts sorgsam abgeschirmt, herangezogen, waren sie die unvermeidbaren Produkte und vielleicht auch Opfer einer in der Kirche übermächtig gewordenen Richtung, die in der Abwehr das Heil erblickte. Sie waren theologisch, philosophisch, historisch und – eines ergab fast notwendig das andere – häufig auch menschlich nicht gerüstet, um die in verantwortlicher Stellung auf sie zukommenden Probleme bewältigen zu können. Und wie stets in solchen Fällen uneingestandener oder eingestandener Unsicherheit und Hilflosigkeit glaubten sie, autoritär reagieren zu müssen, wo Kompetenz des Urteils, sachlicher Dialog not getan hätten, wo zuallererst geistige Offenheit zu demonstrieren gewesen wäre.

Es war aber auch des Freiherrn von Hügel Schicksal und Verhängnis, die innerkirchliche Lage des endenden 19. Jahrhunderts und damit die Chance für eine Verwirklichung seines Anliegens so erheblich falsch diagnostiziert zu haben. Daß seine Absicht absolut rein war, ist über jeden Zweifel erhaben, und das Ideal einer Verbindung von Frömmigkeit, kritischer Gelehrsamkeit und kirchlicher Gesinnung, verstanden als Loyalität gegenüber Rom, das wiederzuentdecken er seiner Kirche helfen wollte, war von ihm groß gedacht. (Ein Theologe wie Albert Ehrhard, um nur an diesen Namen zu erinnern, kann im übrigen zeigen, daß auch die Kirche der Jahrhundertwende nicht ganz entblößt war von Realisierungen dieses Ideals.) Leider hatte der Baron, über den Maisie Ward einmal urteilte, es sei ihm unmöglich einzusehen, „daß jemand von Intelligenz und von gutem Willen sich von seinen Ansichten wirklich unterscheiden konnte“, die seinem Anliegen massiv widerstrebende Macht der anti-historischen, anti-kritischen Stimmung in der nachkonziliaren Kirche nicht oder nicht genügend registriert und diesbezügliche Warnungen guter Freunde in den Wind geschlagen. Er hatte übersehen oder die Augen davor verschlossen, daß gerade jene, die in der Kirche das Wort führten, wissenschaftliche Kritik einerseits, Frömmigkeit und kirchliche Gesinnung andererseits für de facto einander ausschließende Begriffe oder Haltungen erachteten. Die kirchlichen Erfahrungen Döllingers, Lord Actons u.a. waren ihm, dem katholischen Laien und Adeligen, der keine Gelegenheit versäumte, seinen kirchlichen Gehorsam zu bekunden, bislang erspart geblieben, und seine schon erwähnte „infallibilistische“ Voreingenommenheit gegenüber den Genannten hatte ihn gehindert, ihr Lebensschicksal als symptomatisch für die ganze konziliare und nachkonziliare Situation zu begreifen. Zwischen den beiden kirchlichen Lagern stehend, zu Vertretern beider allzu vertraulich Verbindung pflegend, in seiner Treue gegenüber Rom, und das will dezidiert besagen: in seinem begeisterten Bekenntnis zum unfehlbaren Lehramt und zum Jurisdiktionsprimat des Papstes, so unerschütterlich wie für alle Strebungen der modernen Wissenschaft, für alle Bewegungen des Geistes aufgeschlossen: singuläres Beispiel eines „Ultramontan-Modernisten“ (wie der Verfasser treffend formuliert), hatte er sich der trügerischen Hoffnung hingegeben, durch das Gewicht seiner Persönlichkeit eine Annäherung beider in sich zerfallener Richtungen anbahnen zu können, Daß er dabei ausgerechnet auf Alfred Loisy gesetzt hatte, in der Illusion, dessen kirchlicherseits als destruktiv empfundene und mit wachsendem Unmut verfolgte exegetische Arbeit könnte den für beide Seiten akzeptablen Ansatzpunkt der beabsichtigten Vermittlung bilden, machte seine Fehleinschätzung – und sein Verhängnis – vollständig. Der Verfasser spricht in diesem Zusammenhang von der Naivität und mangelnden Menschenkenntnis von Hügels: In ihnen sieht er auch die eigentliche Ursache bzw. Erklärung für des Barons Engagement in der „modernistischen Bewegung“ – des Rätsels Lösung. (Ob von Hügel allerdings – wie der Verfasser offenbar vermuten möchte – besser gefahren wäre, wenn er statt Loisy den gewiß nicht weniger bedeutenden Exegeten und Gründer der Jerusalemer École Biblique Marie-Joseph Lagrange OP gewählt hätte, der jedenfalls, weil er sich stets der Devotion gegenüber Rom befleißigte, dem von Hügelschen Idealbild eines katholischen Gelehrten tatsächlich mehr entgegenkam als Loisy und außerdem sichtlich

den Schutz seines einflußreichen Ordens genoß, erscheint in Anbetracht der gegebenen Umstände doch recht fraglich. Wissenschaftlich-kritischer Umgang mit der Bibel war verdächtig, machte verdächtig und gab weder damals noch in den darauffolgenden Jahrzehnten einen gedeihlichen Boden ab für ein innerkirchlich-theologisches Gespräch.) Allein, nicht erst Loisy's Leugnung seines in „L'Évangile et l'Église“ eingenommenen Standpunkts und Entfernung von der Kirche desavouierten zwangsläufig auch von Hügel's mit dem Namen Loisy's engstens verbundenes „modernistisches“ Engagement, sondern vorher schon die Indizierung dieser Schrift, für die der Baron so nachdrücklich geworben hatte. Von Hügel, in seinem durch und durch ehrlich gemeinten Engagement als „Colporteur und Vermittler“ – wie er seine Rolle in der „modernistischen Bewegung“ verstanden wissen wollte (von Hügel an Joseph Sauer, 16. Juli 1904) – sich betrogen und bloßgestellt fühlend, nunmehr „in der Mitte“ isoliert und von nicht wenigen Freunden im Stich gelassen, kehrte der „Bewegung“ ebenso enttäuscht wie entschlossen den Rücken. Das Engagement, das natürlich auch seinem eigenen gelehrten schriftstellerischen Werk zum Schaden gereichte, hatte sich in seinen Augen als entsetzlicher Irrtum enthüllt. Und je mehr ihm, noch dazu im Blick auf die nachfolgende Entwicklung der von ihm einst angestoßenen „Bewegung“, das Ausmaß dieses Irrtums bewußt wurde, desto distanzierter urteilte er über Loisy und die anderen „Modernisten“, mit denen er sich unter falschen Voraussetzungen identifiziert hatte, desto beharrlicher beteuerte er seine Unterwerfung unter das in der Enzyklika „Pascendi“ über den „Modernismus“ ausgesprochene päpstliche Verdikt (wenn er auch von einer „certainly not unlimited submission“ sprach): desto mehr schreckte er vor seiner „modernistischen“ Vergangenheit – für ihn fortan „that definitely closed period or crisis“ – zurück.

Von Hügel's Abkehr von der „modernistischen Bewegung“ hatte gewiß auch – man darf das nicht übersehen – familiäre Gründe: Rücksichtnahme auf die Sensibilität seiner Gemahlin und seiner engsten Angehörigen, zumal seines von Jesuiten erzogenen jüngeren Bruders Anatole (1855–1928), die für sein Engagement nie Verständnis aufgebracht hatten und durch die Entwicklung der Dinge mit höchster Sorge für den guten katholischen Ruf der Familie erfüllt wurden. Eine nicht unwesentliche Rolle spielte des weiteren die Furcht vor einer kirchlichen Zensur. (Tatsächlich blieb er sowohl davor als auch vor der Aufforderung zu einer förmlichen Unterwerfung unter den kirchlichen Urteilspruch verschont.) Dennoch war für von Hügel entscheidend die Gewissensfrage. Er wollte und konnte eine Sache, die nicht nur in ihrem von ihm nicht intendierten Gang sich fortschreitend von seinem Anliegen entfernte, sondern – wie er bestürzt feststellen mußte – von allem Anfang gar nicht in seiner Überzeugung gelegen hatte, nicht mehr länger mittragen. „Fanatismen, Doktrinarismen von links“ nur dazu geeignet, die schon bestehenden „Fanatismen von rechts“ um so kräftiger zu entfachen: dazu – so deutete er Loisy gegenüber an (1910) – habe er die Hand nicht reichen wollen. Daß überdies Leute, die von ihrem geistigen Zuschnitt her nicht mehr fähig waren, die am Anfang stehenden fundamentalen theologischen Fragen noch wirklich zu verstehen, die „Bewegung“ okkupierten und in eine subjektivistische Richtung drängten, ja nicht selten „umfunktionierten“ zu einer Anti-Zölibats-Kampagne, berührte ihn – und nicht nur ihn allein – peinlich. Vor allem aber belastete ihn der Gedanke, auf Grund seiner Initiativen mitverantwortlich zu sein für das Abirren so mancher seiner Freunde in „real scepticism“. Er fühlte sich schuldig.

Daß er persönlich „those terrible years“ der Krise – da er von den einen nach wie vor als „Modernist“, von den anderen nunmehr als „Abtrünniger“ attackiert wurde – unangefochten, innerlich gefestigt, ohne Bitterkeit überstand, auch ohne ein „sacrificium intellectus“ begehen zu müssen, führte er selber auf zwei in seinem Leben wirksame Kräfte zurück, die ihm, wie er betonte, gerade nicht von den „Modernisten“ zugeflossen seien. Es handelte sich einmal um seine tiefe, in einer langen römisch-katholischen Tradition wurzelnde Spiritualität, exemplarisch verkörpert in Heiligen wie Thomas von Aquin, Katharina von Genua, in „that saintly Benedictine“ Jean Mabillon, in Fénelon. Er war fest davon überzeugt, daß in der römisch-katholischen Kirche ein Reichtum an „Tiefe und Zartheit und Heroismus christlicher Heiligkeit“ wohne wie nirgendwo sonst, und beklagte es, ja erblickte darin die „unentwegt lauernde Schwäche“ des „Mo-

ernismus“, daß so viele „Modernisten“ gegenüber dieser großen spirituellen Tradition in Unkenntnis oder Gleichgültigkeit verharren. Sie frühzeitig für sich erschlossen zu haben, verdankte er wohl in erster Linie seinem langjährigen Seelenführer Abbé Henri Huvelin (1828–1910) — „that truly masculine saint who won and trained so many a soul. There sanctity stood before me in the flesh, and this as the genuine deepest effect and reason of the Catholic Church.“ Die Kirche im Leben ihrer Sakramente und ihrer Heiligen war Quelle auch seines Lebens. „Institutional religious life and atmosphere“, weil die Weisheit und Heiligkeit einer gelebten Glaubenstradition in sich bergend, betrachtete er für sich wie für jeden einzelnen Katholiken (dessen persönliches religiöses Leben, damit es nicht Schaden leide, immerfort der institutionellen Unterstützung wie des institutionellen Korrektivs bedürfe) als unverzichtbare Notwendigkeit. Von daher aber fällt Licht auf sein Verhältnis zur Schrift und ihrer kritischen Exegese. So sehr der Baron von letzterer auch fasziniert war — wobei immer mitzubedenken ist, daß er sich auf diesem Gebiet im Grunde als „selbstgelernter Amateur“, und nicht durchweg glücklich, betätigte —, für sein persönliches spirituelles Leben blieb sie etwas Peripheres. Nichts hätte ihm hier weniger entsprochen als das Prinzip der „sola scriptura“. Den „existentiellen“ Akzent legte er entschieden auf „traditio“, und sie manifestierte sich ihm in der Form kirchlich gelebter Heiligkeit.

Die zweite Kraft war von Hügel aus seinen (religions-)philosophischen Studien erwachsen, denen er sich um so intensiver zugewandt hatte, je deutlicher und beunruhigender ihm — bald zu Beginn der Kontroverse — klar geworden war, wie eine kritische Exegese, die, ohne der eigenen philosophischen Voraussetzungen überhaupt gewahr zu werden, für sich völlige Autonomie beanspruchte, Christentum zu einer bloßen Ethik zu verkürzen und schließlich in religiösem Skeptizismus zu enden drohte. Die Studien hatten den Baron zum intellektuellen Standpunkt eines strengen philosophischen Realismus geführt. Dieser bezeichnete nicht nur von Hügel's Entfernung vom Denken Loisy's; „sanctity“ und „realism“, diese beiden Kräfte, bildeten in seinem Leben die „Konstanten“, die ihn — wie er im Alter rückblickend urteilte — frei gehalten hatten sowohl „from the darkness of scepticism“ als auch „from all clearness of a learn-nothing apologetic“, mit anderen Worten: von der tragischen religiösen Entwicklung mancher seiner früheren Freunde, auf die er einst solche Hoffnungen gesetzt hatte, und zugleich von der Apologetik jener triumphierenden „Integralisten“, die trotz (oder wegen) ihres „Siegese“ in der „modernistischen Kontroverse“ nichts dazugelernt hatten.

Auch in „those terrible years“ bewahrte also von Hügel unverändert seine religiöse Position als römischer Katholik „in der Mitte“, in nämlicher Distanz zu den Extremen von „rechts“ und von „links“. Er stand am Ende der Kontroverse und in der dritten und letzten Periode seines Lebens dort, wo er schon 1895 gestanden hatte. Wie damals insistierte er auf seiner Überzeugung, daß „die historisch-philosophischen Wissenschaften und Forschungen ihre eigene innere Struktur und Methode, Verpflichtung, Autonomie und Autorität besitzen“, damit gegen einen engen, anti-historischen Scholastizismus wie gegen jeden Versuch der Identifikation einer bestimmten theologischen Schule mit dem römischen Katholizismus protestierend. Wie damals wandte er sich zugleich gegen Bestrebungen, die innerhalb des römischen Katholizismus vorhandenen Konflikte und Spannungen durch „Abstriche“ zu lösen. „Any and every Minimistic Catholicism and Diminished Papalism“ erschienen ihm persönlich als unannehmbar (von Hügel an Charles de Smedt SJ., 15. September 1920). Von Hügel ging aus der Krise als der „Ultramontane“ hervor, der er längst vor der Krise bereits gewesen war. Freilich haftete der „ultramontanen“ Gesinnung, wie sie von Hügel verstand und lebte, nichts an von jener geistigen Enge und jenem Fanatismus, die sooft Loyalität gegenüber „Rom“ konstituierten. Sie war vielmehr ebenso „römisch“, „kirchlich“ wie offen für jeden Fortschritt im Bereich des Geistes und der Wissenschaft: bereit, ja sich verpflichtet fühlend, ihn für die Aufgabe der Theologie fruchtbar zu machen. Ihr tragendes Element aber war lautere Frömmigkeit. In der Tat könnte eine vorurteilsfreie Auseinandersetzung mit der komplexen Persönlichkeit Friedrich von Hügel's, der beide antagonistischen „Katholizismen“ in sich zu integrieren suchte — darauf vertrauend, daß beide in einem gemeinsamen Glauben als ihrem Wurzelboden und in einem gemeinsamen Ideal christlicher Hei-

ligkeit als ihrem Ziel verbunden seien –, zur Überwindung eines in den Grenzen der einen oder der anderen katholischen „Tradition“ befangenen Denkens beitragen; möglicherweise könnte sie darüber hinaus einer um Unterscheidung bemühten, vor allzu eilfertiger „Etikettierung“ sich hütenden Beurteilung der „modernistischen Kontroverse“, der in sie verwickelten Persönlichkeiten und des „Modernismus“ als solchen den Weg bahnen.

Friedrich von Hügel war es, der gelegentlich einmal (in einem Brief an Prof. René Guisan, 11. Juli 1921) mit spürbarem Unmut von jenen Leuten sprach, „qui aiment les étiquettes“ und die nicht gesäumt hätten, auch ihn zum „Modernisten“ (im Sinne der Enzyklika „Pascendi“) zu stempeln. Es sei allerdings ein leichtes, die ganze Geschichte der christlichen Theologie, ja die ganze denkende christliche Welt in das Schema der einen oder anderen gerade vorherrschenden, mehr oder weniger bestimmmbaren Tendenz oder Idee zu pressen. „Im einen Augenblick ist es der Jansenismus – die ganze Welt ist jansenistisch oder wird verdächtigt, es zu sein. Dann ist es der Quietismus. Später der Liberalismus. Schließlich der Modernismus.“ Und doch, „wie verschieden, im Grunde, bleiben die solidesten Denker ein und derselben Epoche, selbst wenn sie sich gruppiert finden – im Grunde – unter einem solchen Spottnamen.“ Von Hügels Feststellung trifft die Problematik der „Modernismus“-Forschung im Kern. Es gibt wohl kaum eine Periode in der neueren Kirchengeschichte, die dermaßen belastet ist durch die Etikettierung mit polemisch vergifteten „ismen“ wie der Pontifikat Pius' X. „Liberaler Katholizismus“ und „Ultramontanismus“, „Modernismus“ und „Integralismus“: das waren die parteiischen Oberbegriffe, mit denen man operierte, um die geistigen Strebungen jener Periode in zwei nach Voraussetzung und Intention einander ausschließende Bewegungen zu klassifizieren. Ihnen ordnete der Parteien Haß und Hader ein ganzes Arsenal weiterer, die Gegensätzlichkeiten nur verschärfender „ismen“ zu: Schlagwörter wie „Papalismus“, „Romanismus“, „Jesuitismus“, „Medievalismus“, „Veterismus“ auf der einen Seite entsprachen Schlagwörtern wie „Gallikanismus“, „Minimalismus“, „Amerikanismus“, „Reformkatholizismus“ auf der anderen Seite. Dazu der breit gefächerte Katalog häresie-aufschlüsselnder „ismen“, gemünzt auf jeden Versuch eines denkerischen Neuansatzes: „Relativismus“, „Subjektivismus“, „Agnostizismus“, „Positivismus“, „Pragmatismus“, „Historizismus“, „Immanentismus“, „Traditionalismus“ usw. – Kampfparolen, mehr der Desavouierung und Diffamierung der vom eigenen Parteistandpunkt abweichenden Strebung dienend denn zur Klärung der Sachverhalte beitragend, Daß auch die frühe „Modernismus“-Forschung im Bann der „étiquettes“ blieb, ist um so weniger verwunderlich, als sie fast durchweg von apologetischer Zielsetzung geleitet war und ihr andererseits die für eine sachliche Bestandsaufnahme nötige Distanz (ebenso auf weite Strecken der Zugang zu den Quellen) fehlte. Je länger je mehr erwiesen sich aber die „étiquettes“ als der „Modernismus“-Forschung eigentliche crux, von der sich zu befreien – wie ein Blick in die Handbücher und Monographien lehrt – ihr bis heute nicht gelungen ist.

Es ist das Verdienst des Verfassers, in seiner überaus lehrreichen, vielschichtigen Studie, die nicht eine „Geschichte des Modernismus“ intendiert, sondern lediglich die Vorbedingungen für eine solche Geschichte untersucht, Inhalt und Wert (oder Unwert) dieser samt und sonders der Polemik entsprungenen „ismen“ an der Wirklichkeit der „modernistischen Kontroverse“, und das heißt nicht zuletzt am theologischen Selbstverständnis der als „Modernisten“ Verurteilten und Verdächtigten bzw. der spontan zu einer „modernistischen“ Position Sich-Bekennenden, gemessen zu haben. Er geht sozusagen den umgekehrten Weg: Er betrachtet das Phänomen „Modernismus“ nicht durch die Brille der von außen aufgeklebten Etikettierung, sondern er sucht das mit dem Etikett gemeinte Phänomen historisch, wie es in den Quellen aufscheint, zu bestimmen und zu „orten“, um dann am historischen Befund die Qualität und Gültigkeit der Etikettierung zu prüfen. Das Ergebnis (S. 193–196):

1. Der Begriff „Modernismus“ steht zunächst für ein von der Enzyklika „Pascendi“ konstruiertes philosophisch-theologisches Denksystem, das als Ganzes nie eine Entsprechung in der Wirklichkeit hatte, folglich historisch irrelevant ist. „Modernismus“ als in sich geschlossenes System war vielmehr eine (abstruse) „römische Fiktion“, wel-

che die beabsichtigte Unterdrückung eines anderen, realen „Modernismus“ rechtfertigen sollte. Diesen erblickte „Rom“ in einer bestimmten (wenn auch nicht präzise definierbaren oder abgrenzbaren) intellektuellen *Tradition* innerhalb des römischen Katholizismus, der einer eben von „Rom“ geförderten bzw. gesteuerten, seit der Mitte des 19. Jahrhunderts mit allen Mitteln zur Alleinherrschaft strebenden theologischen Entwicklung (oder Tendenz) hindernd und auch opponierend im Weg stand. Die anti-modernistischen Dekrete Pius' X. richteten sich in Wahrheit gegen diese Tradition, ja mit ihnen sollte endlich der Vernichtungsschlag gegen sie geführt werden. Diese Tradition aber reichte zurück bis etwa in die Mitte des 17. Jahrhunderts, nämlich zu den Anfängen einer historischen (oder doch historisch orientierten) Theologie (Petavius, Thomassin, Bollandier und Mauriner) und einer historisch-kritischen Bibelexegese (Richard Simon, Jean Astruc). Als Tradition einer kritischen theologischen Wissenschaft und Forschung manifestierte sie sich in vielerlei Formen (provozierte alsbald auch fast ebenso viele „ismen“) und wurde repräsentiert durch höchst unterschiedliche Köpfe. Im 19. Jahrhundert vor allem bekannt als „wissenschaftlich-liberaler Katholizismus“, bildete sie eine philosophische und eine historische Spielart aus. Namen wie Georg Hermes in Deutschland und die Hermes-Schule, Anton Günther in Österreich und die Günther-Schule, Antonio Rosmini in Italien, Henri Maret in Frankreich vertraten die erste, Namen wie Döllinger und Lord Acton die zweite Spielart. Ihnen allen war gemeinsam das Streben, den überlieferten christlichen Glauben in ständiger Auseinandersetzung mit der fortschreitenden philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis und in ihrem Licht (auch mit Hilfe der von der modernen Wissenschaft angebotenen Methoden) zu interpretieren und einer gewandelten Welt nahezubringen – so etwa von Hügels Formulierung –, womit sie jedoch in schärfsten Gegensatz gerieten zu einer anderen intellektuellen Tradition, die unverändert scholastisch und ahistorisch (bald betont anti-historisch) orientiert war, auch ihrerseits mit einer Fülle von „ismen“ belegt wurde und schließlich unter dem Schlagwort „Ultramontanismus“ bzw. „Integralismus“ lief. Trotz ihrer stark uniformen Ausrichtung verfügte auch sie in ihren Repräsentanten über eine gewisse „Variationsbreite“; die auf sie gemünzten „ismen“ vermögen jedenfalls ihrer wahren Natur nicht gerecht zu werden, geschweige denn sie erschöpfend zu erfassen.

2. Was man die „modernistische Kontroverse“ oder „Krise“ genannt hat, ist indes zu sehen im Kontext der Konfrontation dieser beiden intellektuellen Traditionen innerhalb der römisch-katholischen Kirche. Diese Konfrontation trieb seit 1869/70 unaufhaltsam ihrem Höhepunkt zu. Die Jahre von 1895, vom Streit um „Amerikanismus“ und „Reformkatholizismus“, bis 1914, bis zum Ende also des Pontifikats Pius' X. – das zusammenfiel mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs –, wurden erschüttert durch eine nicht abreißende Serie von Kontroversen zwischen den beiden antagonistischen Traditionen: Es handelte sich – so könnte man mit dem Verfasser sagen – um eine Phase einer einzigen innerkirchlich-intellektuellen Krisis, die sich entlud in einer großen Zahl individueller Kontroversen. Unter ihnen war zum Beispiel die Kontroverse um das exegetische Werk Alfred Loisy's nur *eine*, und es bestand zwischen ihr und den meisten anderen keinerlei unmittelbarer Zusammenhang – weshalb man sich hüten sollte, ihr Modellcharakter zuzusprechen. Daß man es mit einer „modernistischen“ Krise zu tun hatte, wußte man jedoch erst seit 1907, als die Enzyklika „Pascendi“ das Schlagwort „Modernismus“ einführte. Die das Schlagwort aber treffen sollte, waren genau dieselben, die längst vorher bereits wegen derselben Bestrebungen unter wechselnden „ismen“ verfolgt worden waren. Mit anderen Worten: Was vor 1907 als „liberaler Katholizismus“, als „Amerikanismus“, als „Reformkatholizismus“ gebrandmarkt worden war, wurde jetzt mit dem („zusammenfassenden“) Etikett „Modernismus“ versehen. Die genannten Epitheta bezeichneten eine einzige ununterbrochene Krise: einen im Laufe des 19. Jahrhunderts und zumal seit 1869/70 in Todfeindschaft umgeschlagenen Konflikt zwischen zwei römisch-katholischen Schultraditionen, deren beider Wurzeln tief in der kirchlichen Vergangenheit lagen. Zu den Manifestationen dieser einen und einzigen Krise gehörte die Kontroverse um Herman Schell ebenso wie jene um Albert Ehrhards Werk „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“: Die Krise, damit der „Modernis-

mus“, hatte auch eine deutsche Komponente, mehr noch: nirgendwo anders als in Deutschland ist der eigentliche Mutterboden des „Modernismus“ zu suchen.

3. Was die sog. „modernistische Bewegung“ betrifft, so rekrutierte sie sich nur aus einer ganz kleinen Minderheit. Die große Zahl der „Modernisten“, das heißt der Anhänger einer „liberal-katholischen“, intellektuellen Tradition, können mit ihr nicht in Verbindung gebracht werden. Wenn diese „Bewegung“ zu einer „Einbahn-Straße“ der „Modernismus“-Forschung geworden ist, dann deshalb, weil letztere, von der Etikettierung ausgehend und „Modernismus“ im ganzen als eine „Bewegung“ mißverstehend, auf Männer wie Edmud Bishop oder Heinrich Schrörs, die an der „Bewegung“ keinen Anteil hatten, sich von ihr bewußt fernhielten, nicht aufmerksam wurde. Demgegenüber ist festzuhalten: Die „modernistische Bewegung“ war nur *eine* Erscheinung des „Modernismus“ und als solche nicht einmal typisch für die „modernistischen“ Aktivitäten im Verlauf der Krise. Man kann auch kaum von einer Organisation oder gar von einem Programm dieser „Bewegung“ sprechen, geschweige denn von einer organisierten Konspiration der „Modernisten“ in ihrer Gesamtheit, wie die Enzyklika „Pascendi“ glauben machen will. Nicht ein brieflicher Kontakt mit Loisy oder von Hügel macht den „Modernisten“ aus, sondern der „liberal-katholische“, für die modernen geistigen Bewegungen offene Standpunkt. Im übrigen sind im Hinblick auf die „modernistische Bewegung“ zwei unterschiedliche Phasen zu konstatieren: In der ersten Phase handelte es sich bei ihr um einen losen, durch die Initiative von Hügels zustande gekommenen Zusammenschluß von einigen bedeutenden Gelehrten, die sich für die Verbreitung des exegetischen Werkes Alfred Loisy einsetzten, weil es ihnen wegweisend zu sein schien für eine den Anforderungen der Zeit entsprechende (katholisch-) theologische Bemühung. Als jedoch zwischen 1903 und 1905 Loisy's Skeptizismus immer deutlicher zutage trat, distanzierten sich Blondel, Laberthonnière und schließlich von Hügel von der „Bewegung“. Sie wurde nunmehr (1905–1914) zu einer Sammlung meist drittrangiger Geister – von Exzentrikern und Anti-Zölibatären –, die sie für ihre sehr persönlichen Zwecke mißbrauchten. Diese zweite Phase hatte mit der „modernistischen Krise“, mit den Anliegen „liberal-katholischen“ Denkens kaum mehr etwas zu tun. Wer die „modernistische Bewegung“ zum Zentrum der „Modernismus“-Forschung macht, verstellt sich den Blick für die wahre Dimension der „modernistischen Krise“: Sie war eine, freilich sehr weit ausgreifende Episode im unentwegt (und wer wollte es leugnen: bis heute) schwelenden Konflikt zwischen zwei gegensätzlichen intellektuellen, theologischen Traditionen innerhalb des römischen Katholizismus (die der „Ultramontan-Modernist“ Friedrich von Hügel in seiner Person zu versöhnen trachtete – um den Preis allerdings – man muß es wohl so formulieren – einer partiellen „Blindheit“).

Wer sich in Zukunft mit dem Phänomen „Modernismus“ beschäftigt und zu einem – nach beiden Seiten – gerechten Urteil gelangen will, wird an dieser grundlegenden Studie und ihren Ergebnissen nicht vorbeigehen können.