

der Kurie vor sich ging, nur ganz selten, und dann sind es Nebensächlichkeiten, die Tizzani aus größerer Entfernung mitbekam, Berücksichtigung findet (beispielsweise S. 66).

Dem Jesuitenmoment als Leitfaden des Konzilsverlaufs schloß Tizzani die Kritik an Papst Pius IX. an, dem er Absolutismus (S. 24, 34, 494 ff.), Unterstützung von Servilität, mangelnde Aufrichtigkeit, Strenge und Agententätigkeit gegenüber den Unfehlbarkeitsgegnern (S. 25) anlastete. Aufgrund solch „unkonziliaren“ Verhaltens und der Unterbindung jeglichen episkopalen Eingreifens in das Konzil notierte Tizzani dann auch gleich von den ersten Sitzungen an immer wieder die Unzufriedenheit und Kritik vieler Konzilsväter, die schließlich in der Abreise zahlreicher Teilnehmer kulminierte, die sich bereits im Februar 1870 ankündigte (S. 172).

Ein weiteres, nicht direkt auffallendes Moment ist Tizzanis Interesse für die Ostkirchen, denen er stets große Sympathien entgegenbrachte. Auch sie wurden zum Ansatzpunkt seiner Kritik an der intransigenten Haltung und dem mangelnden Verständnis von Pius IX., wenn es beispielsweise um die Nominationsrechte des armenischen Patriarchen ging (S. 34, vgl. auch 142 ff.).

Eine kurze Bibliographie (S. 604–610) und ein ausführliches Personenverzeichnis, in das auch Institutionen aufgenommen wurden (S. 611–643), schließen die Edition ab.

Rom

Stefan Samerski

Otto Weiß: *Der Modernismus in Deutschland.*

Ein Beitrag zur Theologiegeschichte. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries, Regensburg (Verlag Friedrich Pustet) 1995, 22, 632 S., geb., ISBN 3-7917-1478-3.

Der philosophische und theologische „Modernismus“, seit seiner pauschalen Verurteilung durch die (sinnigerweise, aber ganz entsprechend päpstlicher Tradition des 19. Jahrhunderts) am Fest Mariä Geburt (8. September) 1907 – heute, da ich diese Rezension zu Papier bringe, vor genau neunzig Jahren – publizierte Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ Pius' X. in Theologie und Kirchengeschichtsschreibung jahrzehntlang totgeschwiegen, ist im Grunde erst seit der „Öffnung“ des Zweiten Vatikanums Objekt theologischer Forschung und Auseinandersetzung. Wer sich als katholischer Theologe vorher dem Thema „Modernismus“ zu nähern wagte,

machte sich suspekt. Im regulären theologischen Lehrbetrieb kam die Phase des „Modernismus“ überhaupt nicht vor. „Modernismus“ war „terra incognita“. Die ersten Quelleneditionen zum Thema „Modernismus“ (vor allem die von *Émile Poulat* besorgten grundlegenden Editionen) und quellenkritischen Untersuchungen über einzelne „Modernisten“ oder als „Modernisten“ Verdächtige begannen um und nach 1960 zu erscheinen. Und 1979 legte *Thomas Michael Loomie* in englischer Sprache sein verdienstvolles Werk „*Liberal Catholicism, Reform Catholicism, Modernism. A Contribution to a New Orientation in Modernist Research*“ vor, in dem er auf breiter Quellenbasis zum Teil völlig neue Kriterien für das Verständnis des „Modernismus“ als einer „Aufbruchserscheinung“ innerhalb der katholischen Theologie an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert wie für das Selbstverständnis der lehramtlich plötzlich als „Modernisten“ gezeichneten Theologen herausgearbeitet hat (siehe dazu ausführlich meinen Beitrag in dieser Zeitschrift 93, 1982, 312–344). Loomies in gewisser Weise bahnbrechendes Werk bietet allerdings keine Geschichte des Modernismus. Loomie geht es lediglich darum, die *Vorbedingungen* für eine solche Geschichte zu untersuchen, indem er Inhalt und Wert bzw. Unwert der verschiedenen „-ismen“, mit denen die antimodernistische Polemik jeden Versuch eines von der Neuscholastik abweichenden Denkansatzes in Philosophie und Theologie etikettierte, an der Wirklichkeit der „modernistischen Kontroverse“, und das heißt nicht zuletzt am theologischen Selbstverständnis der als „Modernisten“ Verurteilten und Verdächtigten sowie der spontan zu einer „modernistischen“ Position Sich-Bekennenden mißt. Er kommt zu dem Ergebnis, daß das von der Enzyklika „*Pascendi*“ als „Modernismus“ verurteilte philosophisch-theologische „Denksystem“ eine „römische Fiktion“ war, darauf angelegt, die tatsächlich beabsichtigte Unterdrückung eines anderen, realen „Modernismus“ zu rechtfertigen. Diesen identifizierte „Rom“ mit einer bestimmten, jedoch vielgestaltigen und deshalb nicht präzise definierbaren intellektuellen *Tradition* innerhalb der katholischen Kirche und Theologie, die ins 17. Jahrhundert, bis zu den Anfängen historischer Kritik in der katholischen Theologie, zurückreichte, im 19. Jahrhundert – nach zwischenzeitlicher Zurückdrängung – in philosophischer und historischer Spielart als „wissenschaftlich-liberaler Katholizis-

mus“ in Erscheinung getreten und alsbald mit der lehramtlich geförderten und im Ersten Vatikanum kulminierenden ahistorischen Neuscholastik – als Ausprägung einer „konservativ“ orientierten, „uniformen“ Geistesrichtung – in scharfe Konfrontation geraten war. Diese nunmehr als „Modernismus“ gebrandmarkte Tradition oder Geistesrichtung wurde von höchst unterschiedlichen Köpfen repräsentiert, denen aber eines gemeinsam war: nämlich das Bestreben, den überlieferten Glauben in ständiger Auseinandersetzung mit der fortschreitenden philosophischen und wissenschaftlichen Erkenntnis sowie mit Hilfe der von der modernen Wissenschaft angebotenen Methoden zu interpretieren, um ihn so einer gewandelten Welt verständlich machen und nahebringen zu können.

Demgegenüber bietet Otto Weiß mit seinem hier anzuzeigenden Werk erstmals eine großangelegte kritische Geschichte des katholischen Modernismus in Deutschland – in jenem Land also, das zwar nicht wie Frankreich, England, Italien zu den offenen „Kampffeldern“ des „Modernismus“ zählte, aber nach dem Urteil des englischen Modernisten George Tyrrell „als das Vaterland der Geschichte“ für einen Jahrzehnte früher bereits in Gang gekommenen Prozeß, dessen an der Schwelle zum 20. Jahrhundert erreichtes Stadium Pius X. verurteilend „Modernismus“ nannte, „in so weitem Maße ... verantwortlich“ war. Natürlich stützt sich der Verfasser auf die inzwischen erschienenen wissenschaftlichen Untersuchungen zum Thema „Modernismus“; vor allem aber schöpft seine Darstellung aus einer Fülle gedruckter und ungedruckter Quellen, die er größtenteils auf mühsamer Spurensuche in Archiven und Privatnachlässen entdeckt hat und somit erstmals für die Forschung erschließt.

Der Verfasser bezeichnet denn auch „Spurensuche“ als „Aufgabe des *Historikers*“ und sein Buch „in erster Linie“ als „ein Buch der Geschichte“, das (ganz nach Leopold von Ranke's Devisen) aufzeigen will, „wie es gewesen und geworden ist“. Doch zugleich hebt er hervor, „daß alle Geschichte in die Gegenwart mündet und deshalb einen Anruf an uns Heutige darstellt“ und er mit seinem Werk auch „diesen Anruf intendiert“ (S. 7). Er bekennt sich darüber hinaus als katholischen *Theologen*, der „innerhalb der katholischen Theologie ... eine ‚modernistische‘ Sichtweise“ vertritt, auf Grund deren er „mit Tyrrell und den meisten Modernisten“ aber vor allem auch die Überzeugung teilt,

„daß trotz Hierarchie und Amtsmißbrauch die römische Kirche vor allen Kirchen diejenige darstellt, der am meisten die Eigenschaft der *Katholizität* zugesprochen werden kann“, in der „ein weiter Raum“ sei, so daß sie „weder die aufklärende Vernunft noch die mystische Versenkung in Gott, weder die Freiheit noch die Normen zu verurteilen“ nötig habe. „Beide Momente sind Grundpfeiler, auf die sie nicht verzichten kann. Beide Momente prägten auch den Modernismus, und zwar gerade den ‚eigentlichen Modernismus‘“, der „eine durch und durch katholische Bewegung“ gewesen sei, „das heißt allumfassend“ und „auch *ökumenisch* geprägt“ (S. 7 f.). Anders ausgedrückt: „Die Theologen des Modernismus grenzten sich nicht sektiererisch ein auf eine einzige theologische Richtung, sie waren offen für das, was in Wissenschaft, Philosophie, Theologie außerhalb der römischen Mauern geschah. Daß sie dabei der modernen protestantischen Exegese begegneten, einer kritischen Geschichts- und Religionswissenschaft, philosophischen Welterklärungen, die die Dynamik, die Entwicklung, das Leben betonten, all das bedeutete eine großartige Herausforderung und eine gewaltige Aufgabe für eine echt katholische, allumfassende Theologie“ (S. 8). Dieser Herausforderung haben sich die Theologen des Modernismus, von je verschiedenem Ansatz her, wissend um das Wagnis ihres Unternehmens, mutig gestellt. Ja, der Verfasser behauptet, es hätte damals in der Glaubensbegründung etwas mit der Hochscholastik oder mit dem Gegenentwurf des Thomas von Aquin Vergleichbares geschehen können. „Statt dessen wurde der Geist ausgelöscht“ (ebd.).

Weil der Verfasser im „Modernismus“ eine „bestimmte Ausprägung des alternativen ‚modernen‘ Katholizismus der Neuzeit“ sieht, eine Spielart des Katholischen, in der sich der Ruf nach der Begegnung mit der modernen Kultur und Wissenschaft mit religiöser Verinnerlichung verbindet, verwendet er den ursprünglich polemischen Begriff (entsprechend der Praxis in der heutigen italienischen, französischen und englischen Literatur) im positiven Sinn, zumal auch – wie er argumentiert – die Betroffenen ihn „als Selbstbezeichnung übernommen ... und mit ihm ganz bestimmte für sie wichtige Inhalte“ verbunden hätten (S. 10). Der so verstandene „Modernismus“ ging nach ihm auch tiefer als ein um Strukturreform bemühter Reformkatholizismus: „er wollte *Vertiefung der Religion und wissenschaftliche Glaubens-*

*begründung*“. Im dialektischen Spannungsverhältnis dieser beiden Pole bewegte sich das Denken der Modernisten. Diese Spannung, schon bei manchen theologischen Denkern vor dem „eigentlichen Modernismus“ spürbar, prägte zu meist auch ihre Persönlichkeit, nicht selten wurde sie ihnen zum Schicksal (S. 11). Was Deutschland betrifft, so hofft der Verfasser, die hier immer noch vorhandene „Berührungsangst vor dem Wort ‚Modernismus‘“ durch sein Werk aufbrechen zu können (S. 12).

Im ersten Teil seines Werkes („Die Voraussetzungen“, S. 13-107) zeichnet der Verfasser in weitem historischem Ausgriff sehr differenziert die bis heute nicht gelöste Problematik *Kirche angesichts der Herausforderung der Moderne*. Er geht der Entwicklung des modernen, rational bestimmten Denkens vom Nominalismus des Spätmittelalters über Renaissance, Humanismus, Reformation und Aufklärung bis zum vollen Durchbruch moderner Wissenschaftlichkeit und zum Anbruch des industriellen Zeitalters im 19. Jahrhundert nach und stellt dieser „die offizielle katholische Antwort“ gegenüber, die letztlich in der kompromißlosen Bekräftigung der *objektiven Norm*, der *Autorität* und der *Tradition* bestand (S. 46) und schließlich im 19. Jahrhundert in der Kampfansage der Enzykliken „*Mirari vos*“ (1832) und „*Quanta cura*“ mit dem beigegebenen Syllabus (1864) gipfelte: in einer „Abrechnung mit dem ‚Liberalismus‘, der ‚modernen Kultur‘ und den ‚modernen Ideen‘“ (S. 51). Das heißt allerdings nicht, daß „der sogenannte kirchentreue Katholizismus“ – wie der Verfasser formuliert (S. 53) – überall der offiziellen Linie folgte. Es gab hier durchaus Nuancierungen (zum Teil soziologisch bedingt), und etwa die theologische Landschaft Deutschlands im 19. Jahrhundert kannte immer auch einen gemäßigten Ultramontanismus mit profilierten Vertretern. Aber es gab zugleich „die reformkatholische Alternative“ (S. 58) vom Janse-nismus und (jansenistisch beeinflussten) Josephinismus über die katholische Aufklärung, den liberalen Katholizismus und Reformkatholizismus bis hin zum Modernismus: „im Grunde nur verschiedene Ausdrucksformen der Annäherung an die Moderne“. Die Vertreter dieser Reformbewegungen wollten in der Kirche bleiben; sie waren nur offen für das Neue, ohne jedoch das bewährte Alte aufzugeben, „um so wirklich ‚katholisch‘, das heißt *allumfassend* zu sein“ (S. 58). Das Erste Vatikanum (1869/70) hat endlich alle diese Refor-

misten, soweit sie nicht zuvor schon aus der Kirche hinausgedrängt worden waren, ins Unrecht gesetzt. Gleichwohl vermochte dieser „Vatikanismus“ den Geist auf Dauer nicht einzuschüüren. Gegen Ende des 19. Jahrhunderts kam es in verschiedenen Teilen der Kirche – wie der Verfasser eindrucksvoll schildert – zu einem bemerkenswerten religiös-geistigen Neuaufbruch, der binnen kurzem die „modernistische Kontroverse“ auslöste. In Deutschland hat man sich nach dem Erscheinen der Enzyklika „*Pascendi*“ sofort zur Wehr gesetzt und heftig bestritten, daß es hier einen „Modernismus“, wie ihn die Enzyklika als „Denksystem“ beschreibe, überhaupt gebe. Dies entsprach gewiß der Wahrheit, war aber im Hinblick auf die wirklichen Zielsetzungen „Roms“ zugleich eine Schutzbehauptung, die in der Folge zwar nicht einzelne Theologenensurierungen, jedoch immerhin den offenen Kampf verhinderte (im Gegensatz zu Frankreich oder England). Denn „Modernisten“ im Sinne der Begriffsinterpretation des Verfassers gab es in Deutschland sehr viele. Ihnen ist der zweite Teil der Arbeit („Der Modernismus in Deutschland“, S. 110-473) gewidmet.

In diesem großen zweiten Teil, dem Hauptteil des Werkes, stellt der Verfasser in einzelnen biographischen Porträts deutsche Modernisten vor: theologische und philosophische Denker, deren wissenschaftliches Bemühen und nicht selten mit schweren seelischen Nöten verbundenes religiös-geistiges Ringen in dialogischer Auseinandersetzung mit der modernen Welt und ihren Errungenschaften erst auf dem Hintergrund des im ersten Teil aufgezeigten geistesgeschichtlichen Problemhorizonts verständlich wird. Der Verfasser unterscheidet, was Deutschland anlangt, zwei Phasen des Modernismus: eine erste, vorbereitende und eher moderate, die nach seinem Urteil etwa mit der Wirksamkeit des Freiburger Kirchenhistorikers *Franz Xaver Kraus* (1840-1901), jedenfalls „schon weit vor 1897“ anzusetzen ist (S. 118), und eine zweite, radikalere, die mit der Münchener „Isarlustversammlung“ 1902 beginnt und in den Jahren 1907-1912 ihren Höhepunkt erreicht. Da alle diese Modernisten (im Unterschied zu ihren theologisch „uniform“ geprägten Gegnern) – auch jene, die miteinander in Korrespondenz standen und weitverzweigte Verbindungen pflegten – je unverwechselbare geistige Individualitäten waren, wählt der Verfasser für die Darstellung der Geschichte ihres Denkens mit der biographischen

Form den ihnen angemessensten Weg. Im Grunde waren sie – Repräsentanten eines elitären Katholizismus – fast alle „Einzelkämpfer“, weshalb man wohl auch nur sehr bedingt von einer „modernistischen Bewegung“ sprechen kann, im Gegensatz zu ihren „neuscholastischen“ Kontrahenten, die eine geschlossene Phalanx der Abwehr bildeten. In 16 Kapiteln werden mit großem Einfühlungsvermögen rund 25 Persönlichkeiten gezeichnet – rund 25 einzelne Schicksale –, darunter „die Wegbereiter“ *Franz Xaver Kraus* und *Herman Schell*, der Hoffnungsträger vieler junger, geistig aufgeschlossener Theologen und umjubelte Hauptredner der Münchener „Isarlustversammlung“, der gelehrte und unerschrockene Benediktiner und Augustinus-Kenner *P. Odilo Rottmanner* und der Kirchenhistoriker *Albert Ehrhard*, der mit seiner (sofort indizierten) Reformschrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“ (in der er sich u.a. dagegen verwahrte, Thomas von Aquin, einen „Leuchtturm“, als „Grenzstein“ zu mißbrauchen) massivste ultramontane Kritik auf sich zog; sodann die Reformisten im Bannkreis der modernistischen Zeitschrift „Das Zwanzigste Jahrhundert“ (*Joseph Sauer* und Pfarrer *Otto Rudolphi*, der Priester und Naturwissenschaftler *Johannes Bumüller* und *Franz Klasen*, *Otto Sickenberger* und *Johann Buck*, der katholische Kantianer *Karl Gebert* und der Exeget *Thaddäus Hyazinth Engert*, der Dogmenhistoriker *Joseph Schnitzer* und *Hugo Koch*, *Philipp Funk* und *Herman Hefele*, der sich aber später vom Modernismus distanzierte, sowie die Brüder *Franz Sales* und *Konstantin Wieland*), der Kirchenhistoriker *Sebastian Merkle*, der u.a. eine neue katholische Sicht des Aufklärungszeitalters einleitete und im übrigen ein scharfer Kritiker der Enzyklika „*Pascendi*“ und ihrer „Polizeivorschriften“ war, schließlich *Carl Muth*, der Begründer der renommierten katholischen Kulturzeitschrift „*Hochland*“ (1903), die als „Inbegriff“ eines „Modernismus litterarius“ nur mit äußerster Mühe vor der (wie wir heute wissen) bereits dekretierten Indizierung (1911) bewahrt werden konnte, jedoch „kirchenamtlich“ bis in den Zweiten Weltkrieg herein suspekt blieb (siehe hierzu meinen Beitrag „Modernismus litterarius“, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 37, 1988, 97–175).

Der dritte und letzte Teil des Werkes gilt den „Erben des deutschen Modernismus“ (S. 475–601). Der Verfasser sieht diese Erben zunächst in drei Schülern des Münchener Dogmenhistorikers und Savonola-Forschers *Joseph Schnitzer* (der sich

nach seiner Suspendierung der Kirche entfremdete): im jungen *Joseph Bernhart*, später einem der herausragenden und gleichwohl von seiner Kirche „geschnittenen“ Repräsentanten katholischen Geisteslebens in Deutschland, in dessen Studienfreunde *Leonhard Fendt*, der in die evangelische Kirche übertrat, und im Tübinger Dogmatiker *Karl Adam*. Der Geist des Modernismus wirkte aber auch weiter im Marburger Religionswissenschaftler *Friedrich Heiler*, der, ursprünglich katholisch, auf der Suche nach der *Einen Kirche* ganz bewußt über den Konfessionen stehen wollte und zum frühesten und bedeutendsten Wegbereiter der Ökumene in unserem Jahrhundert wurde, im Breslauer Kirchenhistoriker *Joseph Wittig*, der sich vor allem als durchaus theologisch fundierter religiöser Volksschriftsteller (schlesischer Einfärbung) – gleichsam als Exponent einer „narrativen Theologie“ – einen Namen machte, durch seine im wahrsten Sinne des Wortes befreiende Osterbetrachtung „*Die Erlösten*“ im „*Hochland*“ (1923) aber zwischen die „*Räder*“ der kirchlichen Zensur geriet und von seinem Bischof (dem Breslauer Fürstbischof Kardinal Adolf Bertram) ausgestoßen wurde, ferner in *Ernst Michael*, *Alois Wurm* und *Peter Lippert*, endlich im bislang kaum bekannten niederrheinischen Reformkreis um *Johannes Hessen*, *Oskar Schroeder*, *Wilhelm Wilbrand* und *Josef Thomé*.

Die Untersuchung, die mit einem ganz persönlichen Plädoyer des Verfassers – mit einer nachdenklichen „modernistischen Homilie“ – endet (S. 594–601), verfolgt die Entwicklung des theologischen Denkens aller dieser Persönlichkeiten in offener Auseinandersetzung mit den geistigen Bewegungen ihrer Zeit, und natürlich verfolgt sie auch ihre Lebensgänge. Dabei ist bemerkenswert, daß es sich mehrheitlich um *historisch* ausgerichtete Denker handelt. Die kirchlichen Pressionen, denen sie ausgesetzt waren, und die lehramtlich-inquisitorischen Maßregelungen, die über sie verhängt wurden, sind nicht Thema der Untersuchung; von ihnen ist nur am Rande die Rede. Und doch sind ihre persönlichen Schicksale – wie die Darstellung durchgehend erweist – zutiefst von ihnen gezeichnet. Nur bei einigen verquickte sich die Gewissensfrage des Antimodernisteneids mit jener des Zölibats; wenige andere vermochten ihre persönliche wissenschaftliche Erkenntnis an einem bestimmten Punkt mit dem überlieferten christlichen Glauben (wie sie ihn verstanden) nicht mehr zu verbin-

den und gingen in Konsequenz dessen den Weg aus der Kirche (aber wer vermag hier die wahren Gründe zu ermessen oder sich gar zum Richter aufzuwerfen?). Die allermeisten von ihnen jedoch fühlten sich in tiefer Überzeugung ihrer Kirche und deren Dienst verpflichtet. Sie wollten ihren Beitrag leisten für ein „aggiornamento“ der katholischen Kirche und Theologie, wie es schließlich zum Programm des Zweiten Vatikanums geworden ist, in vieler Hinsicht dank ihrem unbeirrten Einsatz, ihrer wissenschaftlichen Vorarbeit, die somit durch dieses Konzil zu gutem Teil ihre Rechtfertigung fand, leider offiziell unausgesprochen und für die Modernisten der ersten Stunde zu spät. Auch der heute der wissenschaftlich-theologischen Diskussion und ökumenischen Verständigung (immer noch) geöffnete Freiheitsraum, der ihnen vorenthalten blieb, ist letztlich ihr Verdienst. Zu ihrer Zeit galten sie den Hierarchen und deren Hoftheologen (von ganz seltenen Ausnahmen abgesehen) nur als unbequeme „Querdenker“, deren diese sich durch Isolierung oder Ausgrenzung entledigten – „the old old story“, wie Henry Ignatius Dudley Ryder, John Henry Newman Nachfolger im Oratorium zu Birmingham, 1902 George Tyrrell in Vorausahnung von dessen Schicksal gesagt hatte: er werde „gegen Rom soviel Chance“ haben „wie ein Schmetterling zwischen dem oberen und dem unteren Mühlstein“. Nur soweit diese Modernisten Professoren staatlicher Universitäten waren, genossen sie einen gewissen äußeren Schutz und durch ihre Lehrtätigkeit ein beschränktes Maß an Einfluß.

Man mag die eine oder andere These des Verfassers in Frage stellen, ohne daß dadurch Verdienst und Bedeutung seines Werkes im mindesten geschmälert werden. So mag man sich beispielsweise fragen, ob er nicht doch den Kreis der deutschen „Modernisten“ etwas zu weit gezogen hat, und man kann gewiß mit Grund bezweifeln, ob alle in diesem Werk porträtierten Persönlichkeiten (auch wenn sie den von ihnen geforderten Antimodernisteneid verweigerten) sich als Modernisten verstanden, geschweige denn bezeichnet haben. Daß sie ausnahmslos „modernistisch infiziert“ waren – nämlich im Sinne der theologischen Prinzipien der Enzyklika „Pascendi“ –, steht allerdings außer Frage. Worin aber besteht nun des Näheren dieser von Pius X. verdammte, weil nach päpstlicher Überzeugung unweigerlich vom „Weg der Wahrheit“ abweichende, in den „Irrtum“ führende und

andere in den „Irrtum“ mitreißende „Modernismus“, dessen hervorstechendes Charakteristikum „Neuerungssucht“ sei, wurzelnd in „curiositas“, „superbia“ und „ignorantia“? Worin sah der Papst, sahen die von ihm zur Abfassung der Enzyklika autorisierten (und uns inzwischen bekannten) „ghostwriter“ die außerordentliche Gefährlichkeit“ und „Verderblichkeit“ der von ihnen als „Modernismus“ apostrophierten theologischen Richtung? Man wird bei einer kritischen Lektüre dieser Enzyklika George Tyrrell beipflichten müssen, der unmittelbar nach ihrer Publikation treffend feststellte, daß es ihr bei dem Versuch, den „Modernisten“ als Nicht-Katholiken zu zeichnen, hauptsächlich gelungen sei, ihn als Nicht-Scholastiker – und zwar im Sinne der jesuitischen oder jesuitisch inspirierten Neuscholastik – auszuweisen. Er nannte es das große Verdienst dieses päpstlichen Lehrschreibens, daß es 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. Katholische Theologie ging eben, zumal seit dem Wegfall des bestimmenden Einflusses der Jesuitenschule am Ende des 18. Jahrhunderts, keineswegs in uniformer Apologetik auf (mögen auch ideologisch vorbelastete Autoren von solcher Ansicht nicht abzubringen sein). Vielmehr entwickelte sich gerade in den ersten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts – um Karl Werner zu zitieren – „besonders da, wo eine unmittelbare Berührung mit den Bewegungen auf dem Gebiete der protestantischen Wissenschaft statt hatte, eine rüstige und freudige Strebamkeit unter den katholischen Theologen Deutschlands“; es kam – und zwar durchaus in Anknüpfung an eine alte, legitime katholische Wissenschaftstradition – zu einem raschen „Aufblühen mehrerer Schulen ... in welchen die kirchliche Theologie als Universitätsstudium in einer erfreulichen Regsamkeit und Vielseitigkeit des Schaffens und Strebens binnen Kurzem zu einem hohen Flore gedieh“. Freilich wurde dann, als es der 1814 wiedererlebten Gesellschaft Jesu mit Gewalt gelang, ihre frühere Dominanz in der Theologie (nach Maßgabe ihrer „Ratio studiorum“ von 1599) zurückzuerobern, dieser Aufbruch jäh gehemmt, ohne daß man ihn gänzlich zu unterdrücken vermochte. Was indes das „Programm“ dieser „deutschen Theologie“ betraf, so hat es wohl der Münchener Kirchengeschichtler Ignaz von Döllinger in seiner

großen „Rede über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“ auf der Versammlung katholischer Gelehrter 1863 in München am präzisesten – und bis heute unverändert gültig – herausgearbeitet. Und es kann kein Zweifel sein, daß in dieser Rede bereits formuliert war, was die später als „Modernisten“ Gebanntmarkten oder Verdächtigten als Leitideen einer zeitgemäßen Theologie betrachteten und sich zu eigen machten, um der „Wahrheit“ – auch der historischen „Wahrheit“ – willen, der allein sie sich verpflichtet wußten (weshalb nicht wenige von ihnen über Deutschlands Grenzen hinaus in Döllinger ihren eigentlichen Ahnherrn oder Lehrmeister sahen). Ein solches Verständnis von Theologie aber schloß – beispielsweise – aus, daß zwischen Dogma und Geschichte ein Gegensatz oder Widerspruch bestehen könne (bzw. dürfe) usw. Demgegenüber war die Enzyklika „Pascendi“, die den „Modernisten“ u.a. vorwarf, ihre auf „ignorantia“ (d.h. auf Ablehnung der scholastischen Methode) beruhende „Neuerungssucht“ habe sie dazu verleitet, die Autorität und Tradition der Väter sowie das kirchliche Lehramt in Frage zu stellen und eine Erneuerung der Theologie auf der Grundlage „der modernen Philosophie“, der Dogmengeschichte, der historischen Kritik und Textkritik anzustreben, ein von der Angst, um nicht zu sagen: von Panik diktiertem ultramontaner „Rundumschlag“ gegen jeden nicht strikt „scholastisch“ orientierten theologischen Denkansatz. Und diese Angst gründete nicht zuletzt in der (den „Römern“ durchaus bewußten) Problematik des Ersten Vatikanums und seiner dogmatischen Beschlüsse. Das Schlagwort „Modernismus“ als ultramontane Kampfpapare wurde von der Enzyklika „Pascendi“ lehramtlich „legitimiert“ und bleibt deshalb negativ besetzt. Man kann somit – eben unter diesem Blickwinkel – gewiß darüber streiten, ob es angemessen ist, dieses Epitheton im Rahmen der katholischen Theologie in positivem oder wertfreiem Sinn zu verwenden. Eines allerdings ist unbestreitbar: Im „Licht“ der Enzyklika „Pascendi“, ihrer theologischen Prinzipien und ihrer „Polizeivorschriften“ muß jeder heute wissenschaftlich ernstzunehmende Theologe als „Modernist“ gelten, weil die von ihr *expressis verbis* verworfenen Grundlagen für seine theologische Arbeit geradezu konstitutiv sind. Dieses Lehrschreiben ist eines der verhängnisvollsten und folgenschwersten päpstlichen Dokumente, die seit dem 19. Jahrhundert erlassen worden sind.

Mit seiner auch in der sprachlichen Form meisterhaften Darstellung, die im übrigen den „Modernismus“ und seine hier vorgestellten deutschen Vertreter keineswegs „kanonisiert“, sondern auch deren Grenzen aufzeigt und um kritische Distanz bemüht ist, leistet der Verfasser einen gewichtigen und höchst aktuellen Beitrag zur Theologiegeschichte des 20. Jahrhunderts. Für die Modernismus-Forschung ist das ungemein materialreiche, dichte und selbstverständlich mit einem ausführlichen Personenregister versehene Werk eine wahre Fundgrube. Seine Lektüre eröffnet manche neue Perspektive, vermittelt vielfältige Anregungen und gibt Anstoß zu fruchtbarer Diskussion. Vor allem aber – und darauf macht das Geleitwort von Heinrich Fries mit Nachdruck aufmerksam – stimmt die Lektüre sehr nachdenklich. Nicht zuletzt auch deshalb ist diesem großen Werk eine weite Verbreitung zu wünschen.

München

Manfred Weitlauff

*Thomas Ruster: Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn u.a. (Ferdinand Schöningh) 1994, 421 S. kt., ISBN 3-506-77381-X.*

Auch wenn die Diskussion um Selbstverständnis und Funktionen der theologischen Teildisziplin „Fundamentaltheologie“ noch lange nicht abgeschlossen sein dürfte, so zeichnet sich doch ein vorläufiger Konsens um Identität und Hauptaufgaben des Faches ab. Im Anschluß an 1 Petr 3,15 bildet die „logogemäße und logoshafte Verantwortung der christlichen Existenz von ihrem Sinngrund her“ (Max Seckler) den Konvergenzpunkt fundamentaltheologischer Erkenntnisbemühung, der im wesentlichen zwei Hauptfunktionen zukommen: eine fundamentale und eine apologetische. Bei der ersten, eher nach innen gerichteten, geht es um die Selbsterfassung bzw. elementare Ermittlung des christlichen Glaubens; bei der zweiten, eher nach außen gerichteten steht die Selbstbehauptung bzw. die Vermittlung des Glaubens gegenüber Infragestellungen im Vordergrund.

Genau bei dieser „apologetischen“ Funktion der Fundamentaltheologie setzt Thomas Ruster in seiner von der Bonner Katholisch-Theologischen Fakultät im WS 1993/94 angenommenen Habilitationsschrift an. Er „spekuliert“ dabei nicht über die (theoretischen) Möglichkeiten