

ßen, sondern die glaubende Erfahrung von innen bildet die Basis und Grundlage dieser Theologie“. Dabei sei im Sinne seines Lehrers Walther von Loewenich „das Divinum ohne das Humanum theologisch undenkbar [...] und umgekehrt“ (287).

Leipzig

Kurt Meier

Otto Weiß: *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden*. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“. Mit einem Geleitwort von Timothy Radcliffe OP und mit einem Vorwort von Ulrich Horst OP (= Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg (Friedrich Pustet) 1998, 9, 302 S., kt., ISBN 3-7917-1619-0.

Historisch gesehen waren „studium“ und „Ketzerbekämpfung“ jeweils Aufgabe des Dominikanerordens. Schon von daher ist dessen Stellung zum Modernismus ein sehr interessanter Gegenstand. Durch die französische Revolution und die Säkularisationen auf dem Gebiet des „Hl. Römischen Reiches“ stark dezimiert, stand das 19. Jahrhundert für den Orden in Europa dabei zunächst unter dem Vorzeichen der Wiederaufbaus. Otto Weiß, auch international einer der renommiertesten Modernismus-Forscher, hat sich in seiner Studie auf den deutschsprachigen Raum, namentlich auf Graz und Wien, sowie auf die den Dominikanern anvertraute theologische Fakultät der 1889 gegründeten „katholischen Staatsuniversität“ in Fribourg konzentriert, soweit es der Kontext nötig und die ausgewerteten Quellen möglich machten, aber auch andere Personenkreise und Themenkomplexe berührt.

Die Arbeit ist gut lesbar, bringt viele erstmals herangezogene, ungedruckte Quellen und besticht durch den Kenntnisreichtum, mit dem der Vf. gerade die vielen personellen und sachlichen Querverbindungen einzuordnen vermag. Sie ist in fünf Teile untergliedert. In den ersten drei Kapiteln wird mit dem Mittel der Biographie gleichsam eine Szenerie zwischen jenen beiden Parteien aufgebaut, von denen die eine im Gefolge Lagranges die moderne literarkritische Methode auf die biblischen Schriften anzuwenden suchte und die andere eine Erneuerung der Theologie durch die Lehre des Thomas von Aquin propagierte. Im vierten Kapitel wird dann „das Aufeinanderprallen dieser Richtungen ... an Hand der Universität Freiburg in der Schweiz modellhaft aufge-

zeigt“, während am Ende „die Ergebnisse ... im Blick auf die heutige Modernismuskonzeption befragt werden“ sollen (14).

Zunächst werden dem deutschen Leser (Teil I) die neueren Resultate der französischen Forschung (insbesondere Bernard Montagnes) zu Marie Joseph Lagrange (1855–1938), dem Gründer der École biblique in Jerusalem, vorgestellt. Selber von der Notwendigkeit einer literarkritischen Scheidung der Pentateuchquellen überzeugt, entging Lagrange einer Indizierung seiner Schriften nur durch die Vermeidung jeglicher Polemik und mehrmaliger förmlicher Gehorsamsklärungen gegenüber dem Papst (15–32). Im Anschluß werden – unter der Berücksichtigung der Studien Dominique Barthélemys über die Anfänge der Universität Fribourg – die dortigen Lagrange-Schüler Vincent Rose (1866–1944), NT, und Vinzenz Zapletal (1867–1938), AT, charakterisiert (33–46). Während Rose 1905 plötzlich sein Amt niederlegte und im darauffolgenden Jahr dann heiratete, galt Zapletal in integralistischen Kreisen langezeit als Hauptvertreter des Modernismus an der katholischen Hochschule.

In Teil II (47–132) wird erstmals der Nachlaß des als Schell-Gegner bekannten Ernst Commer (1847–1928) im Archiv des Grazer Dominikanerkonvents umfanglich ausgewertet. Der aus Berlin stammende Weltpriester Commer war seit 1886 Herausgeber des „Jahrbuchs für spekulative Theologie“ (zeitgleich als Gegenunternehmen gegründet zum „Philosophischen Jahrbuch“ der Görres-Gesellschaft) und stand in Kontakt mit zahlreichen gleichgesinnten Autoren aus dem Predigerorden. Zu den Mitarbeitern am Jahrbuch, das ganz der philosophischen Spekulation im Geiste des hl. Thomas dienen und deshalb von aller Philosophiegeschichte frei bleiben sollte (59), zählte zunächst auch der mit Commer seit gemeinsamen Studien in Würzburg und an der römischen Anima befreundete Herman Schell (1850–1906). Aus dem Briefwechsel Commers mit einem anderen Mitarbeiter des Jahrbuchs, dem zelosigen Eichstätter Priester Michael Gloßner (1837–1909), kann der Vf. einsichtig machen, wie sich Commer immer mehr durch diesen von Schell entfremden ließ, bis er nach den Schell'schen Reformschriften, „spätestens 1901“ (66), Gloßners Schell-Kritik übernahm. Im scharfen Streit nach Schells Tod scheint der Münchener Nuntius Andreas Frühwirth OP (1845–1933) zunächst auf der Seite Commers gestanden und auch das päpstliche

Belobigungsbriefe für dessen Anti-Schell-Schrift bewirkt zu haben, um sich dann wenig später von ihm zurückzuziehen (72–76). „Der Grund lag vor allem in der ‚Bekehrung‘ des Nuntius zur ‚Kölner Richtung‘“ (75), während umgekehrt Commer sich „im Gewerkschaftstreit als überzeugter ‚Berliner‘“ hervortat (80). Die entscheidenden Kontakte Commers im Kampf gegen die „Zentrums-Theologen“, so etwa auch gegen den hochangesehenen Joseph Mausbach (1861–1931) (78–88), liefen dabei über Umberto Benigni (1862–1934) und dessen antimodernistischen Geheimdienst „Sodalitium Pianum“. Vf. bringt viel neues Material aus dem seit kurzem zugänglichen „Fondo Benigni“ (ASV, Rom) und charakterisiert auch die mit Benigni im deutschsprachigen Raum in Beziehung stehenden Presseorgane, wie etwa „Oesterreichs Katholisches Sonntagsblatt“, das Dr. Anton Mauß (1868–1917) redigierte (91–97). Interessant ist, wie Mauß, Benigni und Commer gerade auch gegen zahlreiche Mitglieder der Gesellschaft Jesu agierten (97–106). Benignis These „von den beiden Richtungen im Jesuitenorden“ (103) ist schon in Hinblick auf die spätere einflußreiche Stellung vieler Jesuitentheologen im Vorfeld und im Umkreis des II. Vatikanums wert, weiterverfolgt zu werden. Nach der Charakteristik der strengthomistischen Mitarbeiter am Jahrbuch, den Dominikanern Sadok Szabó (1869–1956), zeitweise Provinzial in der Reichsprovintz, und Reginald Schultes (1873–1928) (111–124), wird schließlich das eigentümliche Schicksal des frühverstorbenen P. Thomas Wehofer (1870–1902) geschildert, dessen Lehrtätigkeit in Rom und dessen Kontakte mit der deutschen Universitäts-theologie bei ihm einen Gesinnungswandel verursacht zu haben scheinen. Jedenfalls schildert ihn kurz nach dessen Tod Georg Pfeilschifter gegenüber Albert Ehrhard als einen, „den wir mit Verlaß und Sicherheit zu den Unsrigen zählen durften.“ (132).

Das III. Kapitel (133–203) beschäftigt sich vor allem mit P. Albert Maria Weiß (1844–1925) unter Beiziehung von dessen Nachlaß im Konventsarchiv des Freiburger Albertinums. Weiß erhielt seine theologische Ausbildung an der Universität München in den 60er Jahren, bevor er 1866 als Repetitor in Freising sich immer mehr dem Ultramontanismus zuwandte. Nach dem Vf. wurde „die Schulung bei Döllinger und dessen ‚Abfall‘ für Weiß zum Schlüsselerlebnis“ (135). „Was die Illuminaten zusamt dem allmächtigen Montgelas nicht fertiggebracht ... das habt

Ihr endlich vollbracht. Daß es kein katholisches München mehr gibt, daß da, wo einst Friede und fröhliches Leben herrschte, Bitterkeit, Mißtrauen, Kampf überhand genommen, das ist euer Werk“, schrieb er 1877 bitter an die Adresse Johann Friedrichs (137). Unter dem Einfluß Heinrich Denifles trat Weiß 1876 in den Dominikanerorden ein, wo er sich immer mehr zum leidenschaftlichen Kämpfer gegen den „Liberalismus“ und die neuzeitliche Idee der „Autonomie des Menschen“ entwickelte. Seine Haupttätigkeit fand er schließlich als Professor für Apologetik in Freiburg. 1895 war er mit der Mehrheit des österreichischen Episkopates unter Kardinal Gruscha (1820–1911) in Rom in seinem Kampf gegen die „Christsozialen“ gescheitert. Auch später bezog er im deutschen Gewerkschafts- und Zentrumsstreit entschieden gegen die Kölner Richtung Partei (158–169), wobei man den Eindruck erhält, daß er, an sich ein „gründlicher Mensch“ (201), der den offenen Kampf der geheimen Denunziation vorzog (257), von den „Berlinern“ etwas in die vordere Front vorgeschoben wurde. Die Folge der jetzt einsetzenden, vom Vf. gut belegten, Agitationen der Benigni-Presse war freilich, daß nun Frühwirth immer mehr für die Kölner eingenommen wurde. (185 f.). Seine extrem pessimistische – bis zu seinem Tode durchgehaltene (195–202) – Sicht der gesellschaftlichen Entwicklung isolierte Weiß immer mehr. Er sah sich seit langem in der Rolle eines unverständenen verhöhten Propheten, eines Jeremia redivivus (149–152).

Den Zusammenstoß zwischen der Lagrange-Richtung und den thomistischen Integralisten am konkreten Beispiel Fribourg während des ganzen Pontifikates Pius' X., vor allem aber in den Jahren 1910/11, schildert das IV. Kapitel (205–274) ereignisgeschichtlich. Zurecht mißt der Vf., unabhängig von der konkreten personellen Konstellation, den Vorgängen exemplarische Bedeutung für eine in der „Modernismuskrise“ besonders häufig vorkommende Konstellation der innerkirchlichen Konfliktaustragung zu (206). Entscheidendes Movens des Streites war dabei auch hier die Arbeit von Benignis antimodernistischer Spionageorganisation „Sodalitium Pianum“. Neben gezielten Presseartikeln gegen unliebsame Professoren war die Denunziation dabei das wichtigste Mittel. In Freiburg waren die wichtigsten Verbindungsleute hierfür der Mitbegründer der Universität Caspar Decurtins (1855–1916), der Kirchenrechtler und Weltpriester Friedrich Spei-

ser (1853–1913) und der „neurasthenische“ (241) Theologiestudent Lorenzo Regattieri. Das Ohr des modernismusfeindlichen Papstes suchten sie durch die Kardinäle De Lai, Vives y Tutó und Merry del Val, besonders aber durch den päpstlichen Sekretär Giambattista Bressan (1861–1950) zu gewinnen (259). Umgekehrt stand der ebenfalls das Vertrauen des Papstes besitzende Generalmagister des Dominikanerordens und Konsultor des Sanctum Officium Hyacinthe-Marie Cormier (1832–1915) schützend hinter den angegriffenen Freiburger Dominikanern. Neben persönlicher Fürsprache beim Papst und konkreten Weisungen zur Vorsicht benutzte er gerade die vom kanonischen Recht vorgesehenen Mittel der Visitation (drei von vier Visitationen wurden von ihm veranlaßt oder durchgeführt) und der Befragung durch das Sanctum Officium, um die Angriffe als Regungen von persönlicher Feindschaft zu entlarven und die Angeklagten als rechtgläubig zu entlasten. So gelang es den Dominikanern, ohne größeren Schaden die modernistischen Wirren zu überstehen.

Wie in Kapitel IV die ereignisgeschichtliche Exemplarität, möchte Vf. in Kapitel V auf 8 Seiten die „dezengeschichtliche“ des Behandelten aufzeigen –, näherhin daß die geschilderten „Personen“ auch „exemplarisch stehen für bestimmte Auffassungen und Ideen“ (278). An diesem einen Punkte sei es erlaubt, an der ansonsten vorbildlichen Arbeit vorsichtig Kritik zu üben. Hier scheint nämlich eine gewisse Einseitigkeit in der Anlage des Gesamtwerks von Nachteil zu sein. Ganz im Gegensatz zur sonst minutiösen Quellenauswertung werden die theologischen Schriften der behandelten Protagonisten zu wenig analysiert und in ihrem Quellenwert ernstgenommen (vgl. etwa für Lagrange bereits die fehlenden Werkanalysen 23–26). Dies bedingt jedenfalls, daß die theologiegeschichtliche Einordnung öfters eher unscharf bleibt – gerade im Gebrauch von Begriffen wie „historisch-kritisch“ (z.B. 39), „unverfälschter Thomismus“ (z.B. 55 f.), „verflachte Neuscholastik“ (110) und „progressiver Thomismus“ (was ist das?) (52. 205). Rez. jedenfalls würde sich etwa dagegen sträuben, der katholischen Exegese im 19. Jahrhundert die Prädikate „historisch“ oder „kritisch“ einfach abzusprechen und diese dann plötzlich mit Rose und Loisy beginnen zu lassen (39). Wissenschaftsgeschichtlich wäre gerade interessant, wie und mit welchen Begründungen der Wandel in hermeneutischen Grundüberzeugungen und in der

Methode erfolgte. Nur so nimmt man wirklich die „modernistischen“ Theologen – aber auch viele ihrer Gegner – ernst, bekommt einen Beurteilungsmaßstab an die Hand und verleiht dem Dargestellten eine geistesgeschichtliche Bedeutsamkeit, die es über einen beliebig oft wiederkehrenden Konflikt zwischen „antiqui“ und „moderni“ heraushebt. Deshalb ist die Einordnung nur nach einem unterschiedlichem „Theologieverständnis“ und „Kirchenbild“ durchaus reduktionistisch. Charakteristisch ist, daß Vf. für das Kirchenbild der Modernisten auf den gar nicht behandelten Tyrrell rekurren muß (280) – ein Indiz dafür, daß es den behandelten „Modernisten“ eben gar nicht primär um dieses ging.

Andererseits besteht gerade das große Verdienst der Arbeit darin, herausgestellt zu haben, daß das antimodernistische Lager durchaus in sich differenziert zu sehen ist. Während etwa viele Autoren des Jesuitenordens (82–106), aber auch aus dem konservativen Dominikanerflügel in Freiburg (277), tatsächlich (zumindest auch) an der theologischen Auseinandersetzung interessiert waren und mit Benigni nicht kollaboriert haben (vielmehr z.T. selber verdächtigt wurden), zeigt Vf. überzeugend, wie vor allem für Benigni (261 f.), aber auch für dessen Mitarbeiter wie etwa Decurtius (228–230) und schließlich auch für P. Thomas Esser OP (1850–1926), Sekretär der Indexkongregation, (278), die Theologie tatsächlich nicht das entscheidende Thema war. Sie sahen in den „Modernisten“ primär (kirchen-)politische Gegner. Dies spiegelt sich deutlich in der Verwendung des Begriffes „Modernismus“ selbst. Die meisten Theologen, auch etwa der konservative Anton Gisler (1863–1922), übernehmen den theologischen Begriff aus „Pascendi“ (270–274) und glauben deshalb den deutschsprachigen Raum davon weitgehend frei. Nach Benigni wird hierbei aber der „litterarische, ethische, politische und soziale Modernismus“ völlig vergessen; ihm ging es weniger um Theologie als um die autoritäre, antidemokratische „Identitätssicherung der eigenen Gruppe“ (261 f. 270). (Dieser politische Reduktionismus scheint neben den bekannten Übertreibungen gerade die immer stärker werdende Gegnerschaft des Münchener Nuntius gegen Benignis Modernistenjagd bedingt zu haben.) Hier ist das Kirchenbild und die rein instrumentelle Rolle der Theologie dann tatsächlich im Vordergrund (278–281). Was Ernst Nolte seinerzeit an der Action française des Charles Maurras als

präfaschistische Struktur aufgezeigt hat, wiederholt sich am „Phänomen Benigni“ erneut: Jener Widerstand gegen die „praktische (und letztlich auch theoretisch-theologische) Transzendenz“ des Menschen, der als Abwehrmaßnahme die Kirche immer mehr restaurativ auf die Rolle einer Bewahrerin des Vergangenen und als Repräsentantin des Autoritätsprinzips festlegen möchte, dabei aber zugleich zur Erhöhung der Schlagkräftigkeit auf eine die Kirche radikal verändernde „Modernisierung“ ihrer Verfassung in Richtung auf Zentralismus und Uniformität hinzielt, die vor den totalitären Mitteln ihrer außerkirchlichen Gegner selber nicht zurückschreckt.

München Klaus Unterburger

*Manacnuc Mathias Lichtenfeld: Georg Merz – Pastoraltheologie zwischen den Zeiten. Leben und Werk in Weimarer Republik und Kirchenkampf als theologischer Beitrag zur Praxis der Kirche (= Die Lutherische Kirche. Geschichte und Gestalten 18). Gütersloh (Gütersloher Verlagshaus) 1997, 798 S., brosch., ISBN 3-579-00385-2.*

In den Jahren der Weimarer Republik sowie des „Dritten Reiches“ begegnet in vielfältigen Zusammenhängen die Gestalt von Georg Merz. Auf ihn geht im wesentlichen die Veröffentlichung von Barths Römerbrief in Deutschland zurück. An der Gründung und Herausgabe der Zeitschrift „Zwischen den Zeiten“ war er entscheidend beteiligt, aber auch am „Betheler Bekenntnis“, an der Sammlung der konfessionellen Lutheraner in Westfalen und Bayern sowie an der Gründung eines Katechetischen Amtes und der Augustana-Hochschule in Neuendettelsau. Trotzdem blieb er ein Mann des zweiten Gliedes. „Eine lunare Existenz“ hat ihn Wolfgang Trillhaas genannt, „d.h. er war ein Mann, der sein Licht immer von anderen Sonnen her empfing.“ (190) Andere haben noch härter geurteilt. Um solche Deutungen zu widerlegen und das kirchliche, theologische sowie nicht zuletzt menschliche Lebenswerk von Georg Merz umfassend zu würdigen, hat Lichtenfeld dieses große Buch geschrieben, das 1997 in Erlangen als theologische Dissertation angenommen worden ist.

Der Autor hat die Fülle des Stoffes in zehn Kapitel gegliedert. Vorangestellt ist eine breite Einleitung (Theologische Ortsbestimmung und methodische Vorüberle-

gungen (13–80), worin eher assoziativ und umschreibend als streng systematisch und logisch stringent das zugrunde gelegte Verständnis von Pastoraltheologie umrissen wird, einer kirchlich-theologischen Biographie sowie des zeitgeschichtlichen Kontextes. Mit besonderer Akribie hat der Autor neue Quellen erschlossen. Charakteristisch ist zum Beispiel die Überschrift „Die Quellen und ihre (bislang ausgebliebene) Erforschung“ (59). Die im Anhang beigegebene Bibliographie nennt schließlich mehr als 400 Veröffentlichungen von Merz (719–746).

Im ersten Kapitel des Werkes wird der Leser über die Kindheit und Jugend des 1892 in Oberfranken als Sohn eines Lehrers geborenen Merz informiert, seine Schul- und Studienjahre sowie die Bedeutung, die damals Rittelmeyer und Geyer für ihn besaßen (83–105). 1915 finden wir Merz in München, wo der umgetriebene und umtriebige junge Mann zunächst im Predigerseminar, danach als Stadtvikar, Studentenpfarrer und Religionslehrer die unterschiedlichsten Anregungen und Einflüsse aufsaugte, vor allem dann Bezells Luthertum und Anstöße aus der Jugendbewegung, der Belletristik und Kunst seiner Zeit, des Sozialismus, aber auch der Religionspädagogik (107–152). Einen tiefen Einschnitt brachte die Begegnung mit Karl Barths Römerbrief und der frühen dialektischen Theologie sowie die Gründung von „Zwischen den Zeiten“ (153–212). Diese Zusammenarbeit mit Barth und Gogarten war nie spannungslos. Aber sie bedeutete einen Höhepunkt im Leben und Wirken von Merz. Das Ende der Zeitschrift war für ihn mit vielen Enttäuschungen und Bitterkeiten verbunden – nicht zuletzt deshalb, weil er sich danach keinem theologischen Lager mehr fraglos und eindeutig zugehörig wußte.

1930–1942 wirkte Merz als Dozent in Bethel. Davon handelt das vierte Kapitel (213–260), in dem besonders seine Beeinflussung durch Fritz von Bodelschwingh sowie die Lebens- und Arbeitsgemeinschaft unter den Dozierenden und Studierenden herausgearbeitet wird. Diese Erfahrungen bestimmten dauerhaft die Zielsetzung von Merz im Blick auf die Pastoraltheologie, auf die theologische Arbeit im Wissenschaftsbereich und in den Gemeinden. Von ganz wesentlicher Bedeutung waren dabei Erkenntnisse und Herausforderungen des „Kirchenkampfes“. Darum geht es in den beiden folgenden Kapiteln, die ausführlich, gründlich und sehr detailliert die „Wiederentdek-