

ten Anlässe zur Kritik als Möglichkeiten der Vernunft von der Vernunft realisiert werden, kann nur in der Vernunft selber, im Willen der Vernunft zu sich selbst,

begründet sein. Wie aber dieser Wille zur Vernunft sich selbst aktualisiert, dürfte letztlich in die Freiheit des Menschen zur Vernunft gestellt sein¹.

¹ Zur Frage der Initiation von Kritik vgl. W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung* (Freiburg/München 1974); zu Chr. Thomasius vgl. W. Schneiders, *Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Chr. Thomasius* (Hildesheim/New York 1971).

WERNER SCHNEIDERS

1932 in Krefeld-Uerdingen geboren. Studium der Philosophie, Germanistik und Anglistik in Münster. Dr. phil. Seit 1963 wissenschaftlicher Mitarbeiter in der Leibniz-Forschungsstelle der Universität

Münster, außerdem seit 1968 mit der Abhaltung von Übungen am Philosophischen Seminar der Universität Münster beschäftigt. Veröffentlichungen u. a.: *Recht, Moral und Liebe, Untersuchungen zur Entwicklung der Moralphilosophie und Naturrechtslehre des 17. Jahrhunderts bei Christian Thomasius* (Diss., Münster 1961); *Karl Jaspers in der Kritik* (Bonn 1965); *Naturrecht und Liebesethik, Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius* (Hildesheim 1971); *Die wahre Aufklärung, Zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung* (Freiburg i.Br. 1974). Anschrift: Westf. Wilhelms-Universität, Leibniz-Forschungsstelle, Rothenburg 32, D-4400 Münster (Westf.).

Jan Hulshof

Die modernistische Krise: Alfred Loisy und George Tyrrell

Innerkirchliche Gegner haben den Reformtendenzen, die zu Beginn unseres Jahrhunderts hier und da in der Kirche auftauchten, zuerst den Stempel «modernistisch» aufgedrückt. Man gab damit zu erkennen, daß gegenüber überkommenen Werten und Institutionen die Berufung auf Gegenwartserfahrungen als bedenklich galt. Schon bald wurde der Ausdruck allgemein aufgenommen, um damit zu bezeichnen, was in Kreisen um den französischen Priester-Exegeten Alfred Loisy (1857–1940), den irischen Publizisten und Jesuiten anglikanischer Herkunft George Tyrrell (1861–1909), den Kosmopoliten Friedrich Baron von Hügel (1852–1925) und italienische Priester wie Ernesto Buonaiuti (1881–1946) und Salvatore Minocchi (1869–1943) und andere gedacht wurde¹.

Diese Menschen vertreten keine klar umrissene Bewegung. Es gibt kein gemeinsames Programm. Zwar fungiert von Hügel zwischen einigen als Verbindungsmann und gibt es eine gewisse Anerkennung gemeinsamer Erfahrungen. Aber diese Erfahrungen sind nur sehr global auf einen Nenner zu bringen: das Gefühl, daß religiöse, kulturelle und wissenschaftliche Authentizität unter dem schweren Druck etablierter Einrichtungen und Überlieferungen erstickt wird.

Das kirchliche Klima in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts

Der Modernismus ist eine Krise der katholischen Intelligenz. Die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts ist eine Zeit der wissenschaftlichen Spezialisierung, die zögernd, aber unwiderstehlich auch innerhalb der katholischen Kirche aufkommt: De Rossi (Archäologie), von Döllinger (Patrologie), von Hefele (Konzilsgeschichte) und Duchesne (Liturgiegeschichte und altkirchliche Institutionen), um nur einige Namen zu nennen. Wer sieht, welche Bewegung Duchesne in Frankreich verursacht, als er in seinen «*Fastes Episcopaux*» den apostolischen Ursprung der französischen Bistümer für ungewiß erklärt, kann ahnen, welchen Schock die kritische Bibelforschung bald danach auslöst. Wenige waren auf die Situation vorbereitet. Für Frankreich hat Albert Houtin im Jahr 1902 den erbärmlichen Zustand der Bibelwissenschaften gnadenlos analysiert². Er zeigt, wie die kirchlichen Behörden jahrelang mit Zensuren und Verurteilungen gegen den Strom zu rudern versuchten. Nur die am klarsten denkenden Zeitgenossen sehen, daß es nur einen einzigen Ausweg gibt. Ein Mann wie Lagrange z. B. ist davon überzeugt, daß nur eine unbefangene Haltung gegenüber wissenschaftlichen Methoden auf die Dauer Zukunft bietet. Vorläufig hat noch jeder das Gefühl, daß die historische Kritik eine Krise hervorruft, eine Art Schaukeleffekt: Einerseits scheint man den Boden der geschichtlichen Tatsachen zu berühren, andererseits hat man aber das Gefühl, in der Luft zu hängen. Im gleichen Augenblick, da die historische Kritik neue Einsichten in die Vergangenheit verleiht, relativiert sie die geltenden Sicherheiten der Gegenwart.

Das Aufkommen der historischen Kritik ist nur ein einziger Aspekt des ganzen kulturellen Trends, der

charakterisiert wird von einer zunehmenden Berufung auf das eigene Gewissen, auf Freiheit der Forschung, Freiheit der Meinungsäußerung und Religionsfreiheit. Die scharfen Verurteilungen des Liberalismus in den offiziellen kirchlichen Verlautbarungen treiben viele Katholiken in eine kulturelle Isolierung. Zwar bringt Leo XIII. eine unverkennbare Entspannung, u. a. durch die Enzyklika «Libertas» und seine Politik des *ralliement* (Aussöhnung, Annäherung). Aber die Annäherung zwischen Kirche und «Zeitgeist» ist mehr ein Thema pragmatischer Überlegungen als innerer Sensibilität für die Ideale von 1789 und 1848. Gegen Ende des Pontifikats Leos XIII. bekommen die unversöhnlichen Kräfte übrigens wieder die Oberhand.

Auch in der Theologie tut sich zwischen zeitgenössischer Erfahrung und kirchlichem Sprachgebrauch eine Kluft auf. Solange metaphysische Kategorien das Weltbild bestimmten, konnte sich die religiöse Erfahrung in solchen Begriffen selbstverständlich artikulieren. Das wird anders, als dieses Weltbild in der Aufklärungszeit kritisch untersucht wird. Die Überzeugung wächst, daß der Kontakt mit dem Göttlichen nicht spekulativ, sondern nur durch Erfahrungen in der Praxis des religiösen und moralischen Lebens stattfindet. Theoretisch scheint die Subjektivierung und Relativierung die Wahrheit nicht zu besiegen. Natürlich suchen katholische Theologen nach einer Antwort auf die Fragen der Aufklärung und Romantik; aber die Tübinger Schule ist in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts über ihren Höhepunkt hinaus, und Kardinal Newman bleibt eine Gestalt auf einsamer Höhe. Im allgemeinen zeigt die theologische Produktion wenig schöpferische Kraft. Man greift mit Vorliebe auf mittelalterliche Denkformen zurück. Kleutgen publiziert seine «Theologie der Vorzeit» und seine «Philosophie der Vorzeit». Die Neuscholastik wird mehr und mehr zu einer sicheren Festung in einer Zeit, die dem Christentum feindlich gesinnt³.

In diesem Klima ist der Modernismus entstanden. Auf den folgenden Seiten wollen wir zeigen, wie zwei seiner führenden Gestalten – Loisy und Tyrrell – die Spannung zwischen gegenwärtiger Erfahrung und überlieferten Werten und Sicherheiten, jeder auf seine eigene Weise, verarbeitet und in Worte gebracht haben.

Alfred Loisy

Loisys Plädoyer für die Erfahrung ist zunächst eine Verteidigungsrede für die historisch-kritische Erfahrung. Er weiß, daß er damit nur einen einzigen Aspekt des Problems berührt; aber es ist ein realer Aspekt, der übrigens auch in pastoraler und politischer Hinsicht

nicht ohne Bedeutung ist. Gegenüber den vielen, die aus Angst, den Unwissenden Anstoß zu geben, schweigen, gibt er sich als einer, der sprechen will aus Angst, daß sein Schweigen den Wissenden Anstoß geben würde. «A chacun sa clientèle.»⁴ Will der Katholizismus nicht zu einer obskuren reaktionären Sekte zusammenschrumpfen, wird er die kritisch verantwortete wissenschaftliche Erfahrung ernst nehmen müssen.

Ein Kennzeichen dieser Erfahrung ist, daß sie theoretisch nicht widerlegt werden kann. «Ein Berg von Syllogismen vermag nichts gegen ein einziges Sandkorn in der Natur.»⁵ Das soll nicht heißen, jede Erfahrung sei endgültig; sie bleibt korrigierbar, aber nur im Feld der Erfahrung selbst. «Die Hypothese, die den Fakten nicht gewachsen ist, ist dadurch erledigt und braucht keine weitere Diskussion über andere Instanzen.»⁶ Deshalb hält Loisy jede kirchliche Bevormundung für unannehmbar. Das ist keine Frage der Selbstzufriedenheit, sondern der Authentizität. «Die erste Vorbedingung für wissenschaftliche Arbeit ist die Freiheit. Die erste Pflicht der Wissenschaftler – ob katholisch oder nicht – ist die Aufrichtigkeit.»⁷ Der Historiker darf den Abstand zwischen früher und heute nicht mit dogmatischer Voreingenommenheit oder tendenziösen Aktualisierungen überbrücken. So wird der Religionshistoriker zeigen, wie eng die religiöse Erfahrung mit geschichtlichen Situationen verflochten ist, aus denen sie nicht mehr herausgehäkelt werden kann, ohne das Ganze zu beschädigen.

Was das konkret bedeutet, zeigt Loisy im Jahr 1902 in seiner Polemik gegen Harnack, der mit A. Sabatier zu den Wortführern der protestantischen liberalen Theologie gehört⁸. Harnack und Sabatier versuchen die innere Glaubenserfahrung selbst aus ihren geschichtlichen Ausdrucksformen zu lösen. In «L'Évangile et L'Église» legt Loisy dar, daß die Basiserfahrungen des Evangeliums ganz und gar keinen zeitlosen, verinnerlichten Charakter haben. Sie sind fest mit einer Vorgeschichte und einer Nachgeschichte verflochten: einerseits mit dem israelitischen Gottesglauben und den eschatologischen Erwartungen des Judentums und andererseits mit der kirchlichen Tradition. Jeder Versuch, aus diesem Ganzen eine zeitlose, innere religiöse Erfahrung als Wesen des Christentums herauszuschälen, muß nach Loisy auf eine gefährliche Verflüchtigung des Christentums hinauslaufen. «Wenn man das Christentum auf einen einzigen Punkt zurückführt, auf eine einzige Wahrheit, die das Bewußtsein Jesu wahrgenommen und geoffenbart habe, schützt man die Religion viel weniger vor jedem Angriff, als man meint, da man ihr fast jeden Kontakt mit der Wirklichkeit, jeden Stützpunkt in der Geschichte und jede ra-

tionale Garantie nimmt.»⁹ In diesem Sinne findet Loisy die Harmonie zwischen der liberalen Theologie und der historischen Kritik von Anfang an verdächtig. Es gibt keinen Konflikt, weil keine Begegnung stattfindet¹⁰.

Bei dem Abstand des historischen Zusammenhangs des Evangeliums zum jeweils zeitgenössischen Zusammenhang ist es klar, daß Menschen auf Interpretation angewiesen sind. Die Art und Weise, wie das Evangelium in der christlichen Überlieferung weiterwirkt, zeigen, daß «das ganze Evangelium an eine Vorstellung von Welt und Geschichte gebunden war, die nicht mehr die unsere ist, und daß das ganze Evangelium und nicht nur sein sogenanntes Wesen damit nicht «unlösbar» verbunden war.»¹¹ Innerhalb des Neuen Testaments selbst ist diese Tradition schon ganz lebendig. «Was man theologisch von dieser Überlieferung auch denken mag, ob man ihr vertraut oder mißtraut, wir kennen Christus nur über und durch die älteste christliche Tradition. Mit anderen Worten: Christus läßt sich nicht von seiner Wirkung trennen, und man wagt ein nur halb ausführbares Unternehmen, wenn man das Wesen des Christentums nach dem reinen Evangelium Jesu, ohne Tradition, bestimmen will, als ob nicht schon die Idee eines Evangeliums ohne Überlieferung in brennendem Widerspruch zu dem Sachverhalt stünde, welcher der Kritik unterworfen wird.»¹² So sind die historisch wechselnden Interpretationen des Evangeliums im Licht dieser aktiven kirchlichen Tradition zu sehen. Die Verteidigung der Plastizität des Katholizismus geht bei Loisy Hand in Hand mit der Verteidigung der historischen Kritik.

Obwohl mehrere Geistesverwandte Loisy seine Widerlegung Harnacks brillant finden – vielen Lesern scheint die Medizin schlimmer als die Pein. In «Autour d'un petit livre» formuliert Loisy ihre Bedenken. Wenn man die kirchliche Lehre und die Dogmen so konsequent unter historische Perspektive stellt – was bleibt dann von der Offenbarung noch übrig? «Leugnen wir nicht, daß das Dogma wahr ist, daß es geoffenbart ist, daß es unveränderlich ist; daß es von Gott in der Lehre der Kirche garantiert wird, wenn es von Menschen formuliert wird; daß es ohne Unterlaß auf Interpretation angewiesen ist, ewig in Bewegung ist und für heute schwerlich garantiert werden kann, wenn alle Aussicht besteht, daß es sich morgen wieder ändert?»¹³

Solche Fragen ergeben sich aus der Voraussetzung, daß die Gestalt der Offenbarung an Gottes Ewigkeit teilnehme. Aber ist nicht jedes menschliche Wissen notwendig bedingt und geschichtlich charakterisiert? Die Offenbarung ist kein Einbruch in die Struktur unseres menschlichen Wissens, ebensowenig wie die hi-

storische Gestalt der Offenbarung der Transzendenz Gottes Abbruch tut. Zwar spricht die Theologie von übernatürlicher und natürlicher Gotteserkenntnis; aber diese Unterscheidung ist lediglich abstrakt und in der konkreten Religionsgeschichte kaum brauchbar¹⁴.

Deshalb sieht Loisy keine Schwierigkeit darin, den Beginn der Offenbarung in Ausdrücken menschlicher Bewußtwerdung zu beschreiben. «Was in einem bestimmten Augenblick den Beginn der Offenbarung bildete, war die Wahrnehmung – so rudimentär man sie auch annimmt – von der Beziehung, die bestehen muß zwischen dem Menschen, der seiner selbst bewußt wird, und Gott, der hinter der Welt der Erscheinungen gegenwärtig ist.»¹⁵ Die Bilder und Begriffe, aus denen sich die religiöse Kommunikation aufbaut, sind nicht selbst geoffenbart. Sie bestanden schon im menschlichen Geiste, bevor von Offenbarung die Rede war¹⁶. Und die Dogmen sind keine «Wahrheiten, die aus dem Himmel gefallen sind»¹⁷, sondern Glaubensinterpretationen, die sich auf einen wechselnden kulturellen und philosophischen Zusammenhang beziehen und auch nur von daher verstanden werden können.

Wo liegt nun inmitten so vieler Verschiedenheiten in der Geschichte der Offenbarung so etwas wie eine Konstante? Loisy meint, daß diese Konstante eigentlich nicht «sec» bestimmt werden kann. Es geht um eine fundamentale Geistesinheit, die die drei Ebenen der Offenbarung – das vorreflexive Bewußtsein, die asservative Ebene (die amtlich aufbewahrten Elemente) der religiösen Kommunikation und die spekulative Ebene – durchdringt und verbindet.

Dieser Geist drückt sich aus in historischen Gestaltungen, geht aber auch über sie hinaus. «Der Inhalt, der sich nicht verändert, ist nicht der Inhalt, der eigentlich das Ergebnis des Buchstabens ist, d.h. der bestimmten Gestalt, die die Wahrheit im Geist derer angenommen hat, die zu einer Formulierung gekommen sind; die unveränderliche Bedeutung sitzt ebensowenig in den besonderen Formen der Interpretation, die aufeinander folgen, je nach dem sich das Bedürfnis dazu ergibt; sie verbirgt sich im gemeinsamen Grund beider, die in menschlicher Sprache unmöglich durch eine Definition ausgedrückt werden kann, die in Beziehung zu ihrem Objekt steht und für alle Ewigkeit genügt.»¹⁸

George Tyrrell

In Loisy's Verteidigung der Erfahrung klingt vor allem der Wunsch nach wissenschaftlicher Freiheit und Authentizität auf. Tyrrell's Plädoyer für die Erfahrung steht in weiterem Zusammenhang. Ihm geht es vor allem um mehr Weite für religiöse Authentizität. Wäh-

rend offizielle kirchliche Dokumente diese Tendenz zu leicht in Zusammenhang mit Ungehorsam und Selbstzufriedenheit bringen, sieht Tyrrell die einzige wirkliche Sünde darin, daß Menschen ihre eigene unvertretbare Verantwortung an äußere Instanzen delegieren. In diesem Sinn schreibt er im Jahr 1901 an Henri Bremond: «Unser ganzes Leben, auf der Kanzel, im Beichtstuhl, im Sprechzimmer oder wenn wir eine Zusammenkunft leiten, verpflichtet uns zu einem Rollenspiel: im Namen der Kirche oder des Ordens oder eines Systems und einer Tradition zu sprechen, die uns zugehörig sind, wie unsere Kleider, die aber nicht wir selbst sind. Höchstens verteidigen wir eine These, die uns von jemand anderem vorgehalten wird. Ich beginne zu glauben, daß die einzige wirkliche Sünde der Selbstmord ist oder das Faktum, daß wir nicht wir selbst sind.»¹⁹

Inmitten der vielen Dinge in der Kirche, die Menschen daran hindern, sie selbst zu sein, spielt die Theologie eine eigene Rolle. Im Jahr 1899 publiziert Tyrrell einen Artikel «The Relation of Theology to Devotion», in dem er die verfremdende Wirkung der Theologie näher analysiert²⁰. Der Artikel bezeichnet einen Wendepunkt in Tyrrells Leben. Zu Anfang hatte er das «depositum fidei» als das erste, inspirierte Kapitel der Theologie angesehen. Einsicht in historische Entwicklungen zwang ihn, seine Zuflucht zu einer stets elastischeren Theorie der Lehrentwicklung zu nehmen, um die Identität des Offenbarungsinhalts im Laufe der Geschichte aufrechterhalten zu können. Schließlich mußte er sich fragen, ob es nicht weit näher liege, das «depositum fidei» als einen «spirit» oder ein «principle» zu betrachten denn als eine «form of sound words». Aber immer hatte eine gewisse Unantastbarkeit der theologischen und dogmatischen Entwicklung im Vordergrund gestanden. Nun, im Jahre 1899, sieht Tyrrell, daß er damit die Bedeutung der Theologie ängstlich überschätzt hatte. Spielt die theologische Tradition tatsächlich eine vermittelnde Rolle zwischen der ursprünglichen Offenbarung und dem gläubigen Menschen von heute? Ist die Frage nach der Kontinuität dieser theologischen Entwicklung so wichtig? Ist die Theologie die «lex credendi»? Ist die kirchliche Lehre als Niederschlag einer solchen theologischen Entwicklung etwa die «lex credendi»? Und wenn nicht – wo ist dann diese «lex credendi» zu finden?

Zunächst zeigt sich auch in den profanen Sektoren des Lebens, daß das theoretische Wissen einen gewissen Rückstand hat gegenüber dem Wissen, das aus der Erfahrung der Praxis geboren wird. «Wir müssen ferner bemerken, daß der Eingeborene im großen und im ganzen die Natur besser kennt als einer, der sie allein aus einem wissenschaftlichen Handbuch kennenge-

lernt hat.»²¹ Diese Gefahr der wissenschaftlichen Kenntnisse, die natürlich durchaus eine wichtige Aufgabe haben, ist noch größer, wenn es um das Sprechen über Gott geht. Philosophische Begriffe haben hier nach Tyrrell mehr eine kritische als eine positiv inhaltliche Bedeutung. Sie können den Glauben vor einem unkritischen Vertrauen auf im übrigen notwendige anthropomorphe Vorstellungen schützen²².

Gott hat sich nicht den Weisen und Verständigen, den Philosophen und Theologen, sondern Kindern, Fischern und Bauern offenbar gemacht, sagt Tyrrell. Er hat die Sprache des einfachen Volkes gesprochen. Das Wächteramt der Kirche besteht nicht darin, diese Offenbarung zu entwickeln. Die Kirche soll diese Offenbarung lediglich schützen und in ihrer Echtheit bewahren²³. Die konkrete prophetische Sprache der Offenbarung, wie die ersten Zuhörer sie verstanden haben, ist das «depositum fidei» im echten Sinn des Wortes. Deshalb hat die Frömmigkeit keine theologische Guttheißung nötig. Wer dennoch eine solche theoretische Legitimation sucht, kann wie Maria Magdalena ein leeres Grab vorfinden: «Sie haben meinen Herrn forgenommen, und ich weiß nicht, wo sie Ihn hingelegt haben.»²⁴ Das soll natürlich auch nicht heißen, die Frömmigkeit solle das Zepter über die Theologie schwingen. Beide stehen unter der Autorität der konkreten Sprache der Offenbarung. Und bei einem Konflikt zwischen beiden gibt nicht das rationale Argument, sondern das gelebte Evangelium den Ausschlag. «Wenn manche Gebets- und Frömmigkeitsformen unzweifelhaft katholisch sind, dann kann keine einzige Theologie gesund sein, die beweist, daß sie wirkungslos oder lächerlich sind. Wenn eine Analyse des Glaubensaktes, des Liebes- oder des Reueaktes aus solchen Akten scheinbar außergewöhnlich mühsame Angelegenheiten macht, dann wissen wir zugleich, daß solch eine Analyse nicht in Ordnung ist, weil die einfachsten und unwissendsten Katholiken solche Akte oft und leicht genug vollziehen. Wenn die eine oder andere Theologie der Gnade oder der Prädestination oder der Sakramente zur Folge hätte, daß Menschen weniger beten oder weniger wachsam sind oder weniger kämpfen, dann können wir ganz sicher sein, daß solch eine Theologie verkehrt ist.»²⁵

Nach Tyrrell hat also die Theologie keine unmittelbare hermeneutische Funktion. Die Theologie ist kein (methodisch-reflexives) Element im Prozeß des Verstehens der geoffenbarten Wahrheit; sondern eher eine kritische Besinnung auf den unverwechselbar eigenen Charakter dieses Prozesses, der sich nicht auf dem Weg über die Theologie, sondern über die Religion vollzieht. Theologie und Religion stehen zueinander nicht wie die reflexive und symbolische Gestalt der ei-

nen Wahrheit, sondern wie Kunstkritik und Kunst und wie Grammatik zur lebendigen Sprache. Kunstkritik ist keine höhere Form der Kunst, sie ist überhaupt keine Kunstgestalt; und so ist Theologie keine höhere Glaubensgestalt – sie ist überhaupt keine Glaubensgestalt. Aber wie die Kunstkritik der Kunst unter bestimmten Bedingungen dienen kann, so kann die Theologie unter bestimmten Bedingungen dem Glauben dienlich sein²⁶.

Im Jahr 1907 zieht Tyrrell in seinem Artikel «Revelation» diese Linie in aller Deutlichkeit durch bis zur kirchlichen Lehre und zum Dogma. Die kirchliche Lehre und das Dogma sind selbst keine Theologie, sie brauchen also auch nicht den Kriterien der theologischen Rationalität zu genügen. Aber sie sind auch keine Form der Offenbarung. «Dogmatische Entscheidungen haben weder theologischen Wert noch Offenbarungswert, sie dienen lediglich dazu, die Offenbarung zu schützen.»²⁷ Solche Entscheidungen müssen deshalb auch nicht nach ihrem Wahrheitscharakter, sondern nach ihrer Opportunität beurteilt werden. «Was vollkommen wahr ist, kann doch einen verkehrten Eindruck erwecken. Was vollkommen falsch ist, kann einen wahren Eindruck erwecken. Gegenüber einer bestimmten Mentalität kann die größere Wahrheit die größere Lüge sein.»²⁸

In diesem Sinn haben sowohl die Theologie wie das Dogma lediglich eine gewisse externe Funktion im Prozeß der Offenbarungsaneignung. Die hermeneutische Funktion einer historisch-institutionellen Vermittlung ist bei Tyrrell stark reduziert. Trotzdem muß eine Vermittlung stattfinden, denn die Offenbarung des hl. Johannes ist keine Offenbarung an uns: «Für uns ist die Offenbarung des hl. Johannes nur die Wiedergabe einer Erfahrung, für ihn *war* sie eine Erfahrung. Stephanus sah die Himmel offen. Uns wird nur erzählt, daß er die Himmel offen sah. Ihm wurden sie geöffnet. Uns ist nur geöffnet, daß sie ihm geöffnet wurden.»²⁹

Erfahrungen sind nicht reproduzierbar. Wohl kann jemand dem Gemütseindruck, der den Teil einer klassischen Erfahrung bildete, begegnen und ihn erkennen, «wie ein Verliebter in einem gewissen Maße die Äußerungen eines klassischen Liebhabers richtig interpretieren wird, obwohl seine eigene Leidenschaft an Kraft und Reinheit weit hinter dieser zurückbleibt.»³⁰

Die Offenbarung kann also für uns Erfahrung werden, wenn das prophetische Wort in einem Prozeß innerer Erkenntnis als eigenes Wort, als Erklärung des eigenen Daseins assimiliert wird. Die Erkenntnis des Wortes geschieht also bei Tyrrell nicht so sehr über einen historisch-kulturellen Prozeß, sondern vielmehr über ein personal-inneres Geschehen. «Mit anderen

Worten: die Unterrichtung von außen her muß eine Erfahrung in uns selbst wecken; die Erfahrung des Propheten muß eine Erfahrung für uns werden. Auf diese so aufgerufene Erfahrung geben wir Antwort im Glaubensakt, indem wir sie als Gottes Wort in uns und an uns anerkennen. Wenn sie nicht schon in die Tiefen unseres Daseins geschrieben wäre, wo der Geist Gottes in uns gegründet ist, könnten wir sie nicht erkennen.»³¹

Loisy und Tyrrell

Schon bei dieser ganz summarischen Wiedergabe der Auffassungen Loisy und Tyrrells wird klar, daß man schwerlich von *der* modernistischen Auffassung von Offenbarung und Erfahrung sprechen kann. Es gibt bemerkenswerte Unterschiede.

Bei Loisy erhält das Problem des historischen Abstands zwischen der Erfahrungswelt des Evangeliums und der des modernen Menschen mehr Aufmerksamkeit. Daher steht bei Loisy die Notwendigkeit einer geschichtlich-institutionellen Vermittlung im Vordergrund. Loisy's Denken ist gewiß nicht antikonstitutionell. Gerade durch ihren institutionellen Charakter transzendiert die Kirche den begrenzten Erfahrungshorizont des Individuums. «Nur eine beständige Gesellschaft, eine Kirche, kann das Gleichgewicht halten zwischen der Tradition, die das Erbteil der erworbenen Wahrheit bewahrt, und der unaufhörlichen Arbeit des menschlichen Verstandes, die alte Wahrheit an den neuen Stand des Denkens und der Wissenschaft anzupassen.»³²

Bei Tyrrell tritt dieser zeitliche Abstand nicht so in den Vordergrund. Er ist der Meinung, daß die konkrete Bildersprache des Evangeliums eine Art universalen Verständlichkeit hat. Der Verständlichkeit tut die Zeit- und Ortsgebundenheit des Evangeliums kaum Abbruch³³. Tyrrell kennt denn auch nicht so sehr eine historisch-institutionelle Vermittlung zwischen prophetischer Erfahrung und heutiger Erfahrung, als vielmehr eine mehr sakramental-symbolische, die eher in anthropologischen Begriffen ausgelegt wird³⁴. Tyrrell ist auch mehr als Loisy gefesselt von der geheimnisvollen Entsprechung zwischen dem tiefsten Wunsch des Menschen und dem Wort Gottes, das ja in sein Eigentum eintritt («in propria venit»).

Weil Tyrrell die historische Verflechtung der Offenbarung nicht so schwer einsieht, bekommt das Transzendente und der normierende Charakter der Evangeliumsoffenbarung bei ihm mehr Relief. Loisy sieht in dieser Tendenz bei Tyrrell eine gewisse Analogie zu protestantischen Ideen von der Absolutheit der Evangeliumsoffenbarung³⁵. Er selbst fühlt sich durch solche Ideen nicht angesprochen. Er hält die Verabso-

lutierung einer bestimmten Erfahrung für eine «Verkennung des gesellschaftlichen sozialen Charakters des menschlichen Wesens und der tiefen physischen, intellektuellen und moralischen Solidarität, die zwischen jedem Individuum und dem Rest der Menschheit in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besteht.»³⁶ Wer Katholizismus sagt, leugnet implizit die absolute Zulänglichkeit und Unveränderlichkeit einer solchen punktuellen Offenbarung³⁷.

So liegt eine ganze Welt zwischen Loisy und Tyrrell, die dennoch beide unter dem globalen Nenner Modernismus in die Geschichte eingegangen sind, deren Auffassungen im Jahr 1907 gemeinsam verurteilt und die auch kurz nacheinander außerhalb der kirchlichen Gemeinschaft gesetzt wurden. Auch die Fragen, die sie

hinterlassen haben, sind nicht dieselben. Bei Tyrrell erhebt sich lebensgroß die Frage nach der konstitutiven Bedeutung der Tradition und des Dogmas im hermeneutischen Prozeß. Bei Loisy geht es um die Frage nach den Grenzen der historischen Kritik, um ihre Voraussetzungen und Reichweite. Übrigens: aufgefaßt als autonome, ontologische Rekonstruktion der Wirklichkeit selbst, läßt die historische Wissenschaft kaum Raum für die Erfahrung einer transzendenten Selbstoffenbarung Gottes in der Geschichte. Durch ihre ergebene Konzentration auf diese Probleme sind Menschen wie Maurice Blondel und Friedrich von Hügel in gewissem Sinn über die unmittelbaren Problemstellungen der modernistischen Krise hinausgewachsen³⁸.

¹ R. Aubert hat eine ausführliche Literaturübersicht zusammengestellt: *Geschiedenis van de Kerk*, Teil X Kap. 10 (1974) = *Geschichte der Kirche*, Bd. V/1 (Benziger, Einsiedeln/Zürich 1975).

² A. Houtin, *La question biblique chez les catholiques de France au XIXe siècle* (Paris 1902).

³ Vgl. B. Welte, *Zum Strukturwandel der Theologie im 19. Jahrhundert: B. Welte, Auf der Spur des Ewigen* (Freiburg 1965) 399.

⁴ *Autour d'un petit livre* (Paris 1903), Vorwort XXXII.

⁵ AaO. 114: «Une montagne de syllogismes ne peut rien contre un grain de sable en nature.»

⁶ AaO. 36: «Celle qui ne tient pas devant les faits est condamnée par là et n'a pas besoin d'être discutée autrement.»

⁷ AaO., Vorwort X: «La première condition du travail scientifique est la liberté. Le premier devoir du savant, catholique ou non, est la sincérité.»

⁸ Die Polemik bezieht sich auf A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums* (Leipzig 1900).

⁹ L'Évangile et l'Église, 2. vermehrte Auflage (Paris 1903), Einleitung XXXI: «En réduisant le christianisme à un seul point, à une seule vérité que la conscience de Jésus aurait perçue et révélée, on protège bien moins qu'on ne croit la religion contre toute attaque, attendu qu'on la prive à peu près de tout contact avec la réalité, de tout appui dans l'histoire, et de toute garantie devant la raison.»

¹⁰ AaO., Einleitung XII.

¹¹ AaO. 100: «L'Évangile tout entier était lié à une conception du monde et de l'histoire qui n'est plus la nôtre, et c'est l'Évangile tout entier, non seulement sa prétendue essence, qui n'y était pas lié inséparablement.»

¹² AaO., Einleitung XXI: «Quoi que l'on pense, théologiquement, de la tradition, que l'on s'y fie ou que l'on s'en défie, on ne connaît le Christe que par la tradition, à travers la tradition, dans la tradition chrétienne primitive. Autant dire que le Christ est inséparable de son œuvre, et que l'on tente une entreprise qui n'est qu'à moitié réalisable, quand on veut définir l'essence du christianisme d'après le pur Évangile de Jésus, en dehors de la tradition, comme si cette seule idée de l'Évangile sans la tradition n'était pas en contradiction flagrante avec l'état du fait qui est soumis à la critique.»

¹³ *Autour d'un petit livre*, 189: «N'est-ce pas nier que le dogme soit vrai, qu'il soit révélé, qu'il soit immuable, qu'il soit autorisé de Dieu dans l'enseignement de l'Église, puisqu'il a été formulé par des hommes, qu'il a besoin constamment d'être interprété, qu'il est dans un flux perpétuel, et qu'il ne peut pas être bien garanti pour aujourd'hui, s'il a toute chance d'être changé demain?»

¹⁴ AaO. 194 f.

¹⁵ AaO. 196: «Ce qui fut, à un moment donné, le commencement de la révélation, a été la perception, si rudimentaire qu'on la suppose, du rapport qui doit exister entre l'homme, conscient de lui-même, et Dieu présent derrière le monde phénoménal.»

¹⁶ AaO. 196.

¹⁷ L'Évangile et l'Église, 202 f.: «Les conceptions que l'Église présente comme des dogmes révélés ne sont pas des vérités tombées du ciel et gardées par la tradition religieuse dans la forme précise où elles ont paru d'abord.»

¹⁸ *Autour d'un petit livre*, 201 f.: «Le sens qui ne change pas n'est pas celui qui résulte précisément de la lettre, c'est-à-dire la forme particulière que la vérité prenait dans l'esprit de ceux qui ont libellé la formule; il n'est pas davantage dans la forme particulière des interprétations qui se succèdent selon le besoin; il est dans leur fond commun, impossible à exprimer en langage humain, par une définition adéquate à son objet et suffisante pour les siècles des siècles.»

¹⁹ Briefe George Tyrrells an Henri Bremond, herausgegeben, übersetzt und erläutert von A. Louis-David (Paris 1971) 96: «Notre vie tout entière, en chaire, au confessionnal, au parloir ou quand nous présidons une réunion, nous oblige à jouer un rôle; à parler au nom de l'Église ou de la Compagnie ou d'un système et d'une tradition qui sont nôtres, comme sont nos vêtements, mais qui ne sont pas nous. Tout au plu défendons-nous une thèse qui nous est proposée par quelqu'un d'autre. Je commence à penser que la seul péché véritable est le suicide ou le fait de ne pas être soi-même.»

²⁰ Der Artikel erschien in «The Month» (Nov. 1899) und wurde unter einem neuen Titel «Lex orandi, lex credendi» im Jahr 1907 in eine Sammlung aufgenommen: *Through Scylla and Charybdis* (London 1907) 85–105.

²¹ AaO. 88: «It must further be noticed that on the whole the backwoods-man has a truer knowledge of Nature than a mere acquaintance with a science-manuel could ever impart.»

²² AaO. 91 f.

²³ AaO. 95.

²⁴ AaO. 100.

²⁵ AaO. 104 f.: «If certain forms of prayer and devotion are undoubtedly Catholic, no theology that proves them unreal or ridiculous can be sound. If any analysis of the act of faith or charity or of contrition, would make such acts seem exceedingly difficult to realise, we know at once the analysis must be faulty, since the simplest and most ignorant Catholics make such acts easily and abundantly. If any theology of grace or predestination or of the sacraments would make men pray less, or watch less, or struggle less; then we may be perfectly sure that such theology is wrong.»

²⁶ AaO. 105.

²⁷ AaO. 293: «Dogmatic decisions are neither theological nor revelation in value, but merely protective of revelation.»

²⁸ AaO. 299: «What is perfectly true may create a false impression; what is perfectly false may create a true impression. Relatively to a certain mentality the greater truth may be the greater lie.»

²⁹ AaO. 268: «For us the Revelation of St. John is but the record of an experience; for him it was an experience. St. Stephen saw the Heavens opened; we are but told that he saw them opened. To him they were revealed, to us it is only revealed that they were revealed.»

³⁰ AaO. 291 f. : «In that impression we still hold one element of that great collective religious experience. From it we can judge of the nature of the other elements, aided, moreover, by some measure of like experience within ourselves – much as a man in love will to some extent rightly interpret the self-utterances of some heroic and classical lover, even though his own passion falls short of that standard in strength and purity.»

³¹ AaO. 305 : «In other words, the teaching from outside must evoke a revelation in ourselves ; the experience of the prophet must become experience for us. It is to this evoked revelation that we answer by the act of Faith, recognising it as God's word in us and to us. Were it not already written in the depths of our being, where the spirit is rooted in God, we could not recognise it.»

³² L'Évangile et l'Église 216 : «Une société durable, une Église peut seule maintenir l'équilibre entre la tradition qui conserve l'héritage de la vérité acquise, et le travail incessant de la raison humaine pour adapter la vérité ancienne aux états nouveaux de la pensée et de la science.»

³³ Christianity at the Cross-Roads (London 1909) 211.

³⁴ AaO. 265 f. : «The Spirit of Jesus uttered in the Church, in the Gospel, in the sacraments, is apprehended by His followers, not as a doctrine but as a personal influence, fashioning the soul to its own divine nature. It is impossible for spirit or personality to find adequate expression in terms of another order of experience. It is by a sort of internal sympathy that we read the personality of another out of the meagre shorthand of words and acts and gestures, and only so far as we are latently capable of realising a similar personality in ourselves.»

³⁵ Vgl. die Rezension eines der Bücher von Tyrrell (der französischen Übersetzung von «Through Scylla and Charybdis»), die Loisy schrieb: Revue d'histoire et de litt. rel. (1911), Neue Folge II, 609.

³⁶ Quelques lettres sur des questions actuelles et sur des événements récents (Ceffords 1908) 43 f. : «Mais je crois aussi que l'inclination générale des protestants, même les plus remarquables par l'ouverture de l'esprit et la générosité du cœur, à considérer l'individu comme un tout indépendant, la foi personnelle comme une religion complète, l'expérience de chacun comme une révélation totale en soi, méconnaît le caractère social de l'être humain et la solidarité foncière, je veux dire physique, intellectuelle et morale, qui existe entre chaque individu et le reste de l'humanité, passée, présente et future.»

³⁷ Autour d'un petit livre, 206.

³⁸ Wichtig und interessant ist in dieser Hinsicht die Diskussion zwischen Loisy und Blondel. Vgl. J. Hulshof, Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik (Essen 1973) 137 bis 181.

Aus dem Niederländischen übersetzt von Dr. Heinrich A. Mertens

JAN HULSHOF

1941 in Lievelede (Gelderland) geboren. Marist. Studium der Philosophie und der Theologie in Lievelede und Münster/Westf. Doktorat der Theologie 1972 an der Universität Münster mit einer Dissertation über «Wahrheit und Geschichte. Alfred Loisy zwischen Tradition und Kritik» (Essen 1973). Nach Tätigkeit im Betriebsapostolat und in der Pfarrseelsorge ist er seit September 1977 Mitglied des Allgemeinen Leitungsgorgans der Maristenpatres in Rom. Anschrift: Via Alessandro Poerio 63, I-00152 Roma, Italien.

Dietmar Mieth

Nach einer Bestimmung des Begriffs «Erfahrung»: Was ist Erfahrung?

1. Begriff oder Grundwort?

Die einfachste Bedeutung von «Erfahrung» scheint zu sein, daß der Mensch Eindrücke empfängt, die in ihm Empfindungen erzeugen. Diese gleichsam vorrationale Erfahrungswelt mag für das Bild bedeutsam geworden sein, das hinter dem Wort liegt: man macht eine Reise und empfängt dabei Eindrücke. Aktiv gewendet kann man aber auch eindrucksvolle Situationen suchen und Eindrücke sammeln. Damit eröffnet sich das Feld geplanter Wahrnehmung und Beobachtung. Aber schon die einfachste Wahrnehmung eines Objekts verlangt seine Unterscheidung von anderen und damit seine Beziehung auf andere Wahrnehmungen.

Der Erfahrungs begriff in der Philosophie ist daher von Anfang an im Sinne der Unterscheidung und Integrierung von Wahrnehmungen und Erinnerungen gedacht; seit Aristoteles verlangt Erfahrung Abstraktionsfähigkeit und steht in Beziehung zur Theorie. Man kann Erfahrung gegen die Theorie kehren, aber dann sind synthetische Begriffe und Urteile eigentlich unmöglich. Dies hat Kant zur Bindung der Erfahrung (im empiristischen Sinn) an die kategoriale Leistung des Verstandes geführt. Damit aber wird Erfahrung zugleich zum Problem des Verhältnisses von Allgemeinem und Besonderem, womit sich dann Hegel beschäftigte. Für ihn ist Erfahrung im wesentlichen geschichtliche Bewegung des Geistes; diese endet im Begriff. Denken ist nicht von Erfahren getrennt, sondern es gibt ein Erfahren des Denkens, nicht nur ein Denken der Erfahrung. Die Phänomenologie fragt darüber hinaus: wie erfahre ich die Erfahrung?¹

Erfahrung «erleiden», Erfahrung «machen»; Erfahrung als Wahrnehmung und abstrahierende Folgerung; höchste Konkretion und Singularität einerseits und umfassendste Allgemeinheit andererseits – dies alles sind Probleme, mit denen ein Erfahrungs begriff zu ringen hat. Erfahrung ist mehrdeutig und kann in seiner Bedeutung nur regional bestimmt werden. Der Versuch, das Wort «Erfahrung» mittels einer eindeuti-