

<sup>2</sup> D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe Bd. 50 (Weimar 1914) 516, 24–29.

## MARTIN BRECHT

1932 in Nagold, Bundesrepublik Deutschland, geboren. Studium der evangelischen Theologie in Tübingen und Heidelberg. 1961 Dr. theol. 1965 Habilitation für das Fach Kirchengeschichte. Seit 1975 Professor für Kirchengeschichte am Fachbereich Evangelische Theologie der Universität Münster. Veröffentlichungen: Die frühe Theologie des Johannes Brenz (Tübingen 1966); Martin Luther. Sein Weg zur Reformation (1483–1521) (Stuttgart 1981); Zahlreiche Aufsätze zur Geschichte der Reformation des 17. und 18.

Jahrhunderts, vor allem in Archiv für Reformationsgeschichte, Zeitschrift für Kirchengeschichte und Blätter für württembergische Kirchengeschichte; Herausgeber von: Theologen und Theologie an der Universität Tübingen (Tübingen 1977); Text – Wort – Glaube. Festschrift für Kurt Aland (Berlin 1980); Mitherausgeber von: Bekenntnis und Einheit der Kirche. Studien zum Konkordienbuch (Stuttgart 1980); Verkündigung und Forschung; Pietismus und Neuzeit: Jahrbuch zur Geschichte des neueren Protestantismus; Editionen: Johannes Brenz, Werke (Tübingen 1970ff); Philipp Matthäus Hahn, Tagebücher (Berlin/New York 1979ff). Anschrift: Westfälische Wilhelms-Universität, Seminar für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte des Fachbereichs Evangelische Theologie, Universitätsstraße 13/17, D-4400 Münster/Westf.

Gabriel Daly

## Dissens in der Theologie: Die Modernismuskrise

Man hat schon gesagt: Die Geschichte wird von den Siegern geschrieben. In einer geschlossenen, autoritären Gesellschaft, deren Leiter bedeutsamen Widerspruch erfolgreich beseitigt haben, läßt sich Geschichtsschreibung oft nicht von Propaganda unterscheiden. Die Sicht des «Modernismus», die während des halben Jahrhunderts, das auf seine Verurteilung im Jahre 1907 folgte, in der katholischen Kirche vorherrschte, war großenteils das Produkt eines geschickt konstruierten und wirksam verbreiteten Mythos. Wenn ich hier den Ausdruck «Mythos» verwende, will ich damit nicht sagen, daß die Anklagen Roms gegen einige katholische Theologen im ersten Jahrzehnt des zwanzigsten Jahrhunderts gänzlich aus der Luft gegriffen waren, sondern nur, daß die Anklagen, da sie von falschen Voraussetzungen ausgingen, eher für eine Haltung bezeichnend als einer wirklichen Situation entsprechend waren.

Während der ersten Hälfte des zwanzigsten Jahrhunderts konnten kein Buch und keine Zeitschrift, die des Imprimatur bedurften, ungestraft

Schlußfolgerungen veröffentlichen, die dem römischen Lehramt abträglich waren. Diese Einschränkung der Wissenschaftsfreiheit und der Wahrheit brachte katholische Wissenschaftler in eine unmögliche Situation. Die wissenschaftliche Geschichtsforschung führte unerbittlich zu Schlüssen, die den Autoritäten der Kirche abträglich und deswegen für sie unannehmbar waren. Infolgedessen wurde über den Modernismus nur wenig oder überhaupt nicht wissenschaftlich gearbeitet. Nach und nach ließ man es zu, die schüchterne Bemerkung zu machen, die Autoritäten seien in ihrer Reaktion zu weit gegangen. In Büchern und Lexiken verbreitete man jedoch weiterhin die Behauptung, die das Rundschreiben «Pascendi dominici gregis» Pius' X. gemacht hatte, nämlich daß der Modernismus, wenn nicht «das Sammelbecken sämtlicher Häresien», so doch ein ernsthafter Versuch gewesen sei, die Kirche in ihrer Lehre und Philosophie zu untergraben, und daß die Modernisten eine geeinte, schlimme Clique gewesen seien, die beabsichtigt habe, die Grundlagen des katholischen Glaubens von innen her zu zerstören. Das ordentliche Lehramt der Kirche hatte behauptet, daß eine solche Verschwörung bestanden habe, und war überdies darangegangen, ihre theologischen Hauptzüge herauszustellen. Man mochte privat denken, was man wollte, doch durfte man einen der erfolgreichsten Mythen, die je einmal in die katholische Kirche hineingebracht worden waren, nicht öffentlich in Frage stellen.

## I. «Pascendi dominici gregis»

## II. Versuch einer Definition

Was dachten sich Pius X. und seine älteren Ratgeber, als sie von «Modernismus» sprachen? Was sie sagten, was sie dachten, ist in der Enzyklika «Pascendi» Pius' X. (1907) enthalten. Der «theoretische» Teil des Dokuments ist eine faszinierende Übung in theologischer Spiegelfechterei. Der Autor, Joseph Lemius, beschwört vor unseren Augen ein Denksystem herauf, das kein Theologe, ob nun katholisch oder protestantisch, je vertreten hat.

«Pascendi» enthält eine Klitterung von Ideen, die hauptsächlich aus den Schriften von Alfred Loisy und Auguste Sabatier geschöpft und nuancenlos in einer Art entfaltet wurden, daß man meinen könnte, sie stellten ihre eigene Widerlegung dar (in der Enzyklika findet sich kaum eine spekulative Widerlegung). Für jeden, der mit den Originalen, von denen die Enzyklika ein Zerrbild entwirft, nicht vertraut war, mußte sie größtenteils unverständlich bleiben. Sicherlich hat mehr als ein Seminarprofessor sich den Kopf darüber zerbrochen und ist dann in voreiliger Erleichterung zum «disziplinären» Teil übergegangen. In der grimmigsten Reihe antiliberaler und antiintellektueller Maßnahmen, die von einer kirchlichen Autorität je getroffen wurden, finden sich zwei Sätze, die das Herz nicht der akademischen Freiheit, sondern der menschlichen Grundrechte betrafen: «Jedermann, der irgendwie vom Modernismus angesteckt erscheint (*modo quopiam modernismo imbuti*), ist vom Leitungs- und Lehramt erbarmungslos auszuschließen»<sup>1</sup>.

Die Bischöfe werden ermahnt, alles, was in ihren Kräften liegt, zu tun, um Schriften, die «nach Modernismus riechen» (*quae modernismum olent*), zu unterdrücken. Um diese Maßnahmen durchzuführen, ist die Kirche in jedem Bistum von «Überwachungskomitees» zu beaufsichtigen<sup>2</sup>. Wer angezeigt wurde, galt prinzipiell als schuldig. Es fand kein Verhör statt, man wurde nicht mit dem Ankläger konfrontiert – den Denunzianten war Anonymität zugesichert –; man hatte keine Möglichkeit, sich zu verteidigen, und natürlich auch nicht die, gegen ein Urteil Berufung einzulegen. Noch lange nach dem Dahinschwinden dieses Irrsinns geisterte der Mythos einer konzertierten häretischen Kampagne in der Kirche weiter, noch verstärkt durch den Antimodernisteneid, der 1910 vorgeschrieben wurde.

Wir müssen uns bewußt sein, daß «Pascendi» den Modernismus nicht nur verurteilte, sondern auch definierte, und die Definition erwies sich als dauerhafter als die Verurteilung. Es gibt heutige katholische Theologen, die immer noch an der Ansicht festzuhalten scheinen, daß zwar Rom gegen den Modernismus zu heftig und übertrieben reagiert habe, daß aber doch eine gefährliche Bewegung im Gang gewesen sei. Wer den Modernismus als eine «Bewegung» auffaßt, übernimmt selbst dann, wenn man ihr nicht die Bezeichnung «häretisch» anhängt, die wichtigste und kritisch am wenigsten annehmbare Behauptung Roms. Die Enzyklika entschied sich dazu, vereinzelte nichtscholastische Gelehrte als eine gemeinsam vorgehende Bewegung auszugeben. Die einzige Bewegung, die in der Kirche von damals im Gang war, war die, welche jeglichen Widerspruch zu der ultramontanen Scholastik unterdrückte. Gerade deswegen, weil der Modernismus keine Bewegung war, war Rom imstande, jede Äußerung des liberalen Denkens so leicht als «modernistisch» auszumerzen. Somit liegen gute theologische Gründe dafür vor, auch den Ausdruck «Modernismus» aufzugeben, doch läßt sich dies historisch nicht machen, weil seine Verwendung, so ungenau und tendenziös sie auch war, ein geschichtliches Faktum ist.

Wenn wir den Ausdruck weiterhin verwenden, müssen wir uns möglichst befeißigen, ihn im Licht der kritischen Forschung zu definieren. Die Definition sollte meines Erachtens folgende Eigenschaften aufweisen: a) Sie sollte zum Ausdruck bringen, daß die Verurteilung durch Rom ein Hauptelement in den Gegebenheiten ist (kurz, sie ist ein Teil des Gesamtproblems); b) sie sollte ermöglichen, den Modernismus – wenn auch ihn davon unterscheidend – mit dem «Reformkatholizismus» in Verbindung zu bringen, der ihm vorausging, und mit der «Neuen Theologie», die in den vierziger Jahren auf ihn folgte; c) sie sollte es zaghaften Bewunderern von Männern wie Blondel und von Hügel ersparen, beweisen zu müssen, daß ihr Mann kein «Modernist» gewesen sei, und d) sie sollte Fragen nach der Rechtgläubigkeit jedes einzelnen Modernisten offen lassen.

Dementsprechend lege ich folgende Definition vor: «Modernismus» war die Benennung, deren sich Pius X. und seine älteren kurialen Berater in ihrem Bestreben bedienten, gewisse liberale, an-

tischolastische und historisch-kritische Denkformen zu bezeichnen und zu verurteilen, die in der römisch-katholischen Kirche zwischen ungefähr 1890 und 1910 vorhanden waren.

Jeder der Männer, die man als die Führer der angeblichen Bewegung ansah, war sich zusammen mit seinen Sympathisanten bewußt, lose an einem innerkirchlichen Dissens gegenüber gewissen kulturbedingten Grundzügen der vorherrschenden katholischen Theologie ihrer Zeit beteiligt zu sein. Unter Absehen von Fragen der Disziplin und des Rechts und unsere Aufmerksamkeit auf das rein Theologische einschränkend, können wir vier solcher Grundzüge anführen, mit denen die «Modernisten» nicht einverstanden waren.

### 1. Verpflichtung auf den Thomismus

Wir haben es hier nicht mit dem Thomismus als einer der großen Schulen der katholischen Theologie zu tun, sondern mit dem Neuthomismus als einem philosophisch-theologischen System, das der Kirche auf Befehl des Papstes aufgedrängt wurde. Man unterschätzt leicht die Bedeutung des Rundschreibens «Aeterni Patris» Leos XIII. (dessen hundertjähriges Jubiläum 1979 fast kommentarlos vorüberging) und der administrativen Schritte, die der Papst unternahm, um sicherzustellen, daß sein großer Plan auch wirklich ausgeführt werde.

George Tyrrell bezeichnete diese Maßnahmen als «Mediävalismus», d. h. als Versuch, das Denkklima des 13. Jahrhunderts von neuem herzustellen, um den Glauben der Katholiken des 19. Jahrhunderts vor den Herausforderungen des modernen Denkens zu schützen. Loisy informierte Harnack, die katholische Kirche sei «an die Wissenschaft und die politische Form des Mittelalters einzig deshalb gebunden, weil sie selbst sich nicht dazu entschließen könne, sich von ihnen zu lösen»<sup>3</sup>. Die antimodernistische Kampagne und ihr schließlicher Erfolg verstärkte den vom Programm Leos XIII. ausgeübten Druck von neuem und verband dieses stärker mit dem damals herrschenden Begriff der katholischen Rechtgläubigkeit. «Pascendi» erklärte, die katholische Rechtgläubigkeit lasse sich von ihrer scholastischen Ausdrucksform nicht trennen: «Es gibt kein sichereres Anzeichen dafür, daß jemand zum Modernismus neigt, als wenn er seine Abneigung gegen die scholastische Metho-

de zu zeigen beginnt.»<sup>4</sup> «*Humani generis*» (1950) sagte beinahe das gleiche, nur in vornehmerer Sprache, über die Neue Theologie.

### 2. Integralismus

«Integralismus» war der Ausdruck, den die Verteidiger der Ansicht gebrauchten, daß die katholische Rechtgläubigkeit in einem logisch organisierten System miteinander verknüpfter Lehren ausgedrückt und unlösbar an es gebunden sei, von denen jede ein von Gott gewährleistetes Ganzes ausmache. Joseph Lemius brachte die integralistische Ansicht zum Ausdruck in einer unveröffentlichten Vorlesung, die er an der St. Thomas-Akademie in Rom 1907 hielt, nur ein paar Monate, bevor er den Auftrag erhielt, den theoretischen Teil von «Pascendi» auszuarbeiten.

«In einem System von Lehren, die so eng verknüpft und verkettet sind wie das System des Aristoteles und des Doctor Angelicus, läßt sich kein einzelner Punkt von den anderen lösen, da das Wahrheitslicht, das jeden einzelnen Bestandteil erhellt, das gleiche ist wie das, welches das Ganze erhellt.»<sup>5</sup>

Der Integralismus suchte einen ähnlichen strukturellen Zusammenhang in den Positionen, die er anzugreifen wünschte. Dieser Typus systematischer Verkettung gehörte zur Hauptsache dem deduktiven Denken an, während die Modernisten sich an die Induktion hielten, die sie auf die Geschichte (Loisy), die Erfahrung (Tyrrell und von Hügel) oder auf die Analyse der menschlichen Dynamik (Blondel und Laberthonnière) gründeten. Der theoretische Teil von «Pascendi» zeigt uns, wie die integralistische Geisteshaltung darauf ausging, ein Gegensystem nach ihrem eigenen Bild und Gleichnis zu schaffen.

Die Integralisten warfen ihre Gegner alle in *einen* Topf und verurteilten sie, ohne einen Unterschied zu machen. So greift das Buch von Louis Billot «*De immutabilitate traditionis contra modernam haeresim evolutionismi*»<sup>6</sup> Laberthonnière feindseliger an als Loisy. Die Absurdität dieser Haltung geht zum Großteil darauf zurück, daß Billot die «Immanenzmethode» Blondels verwünschte, weil sie die deduktive Methode zurückwies, die Billot zur Entfaltung und Verteidigung der katholischen Wahrheit für entscheidend wichtig hielt.

### 3. *Biblischer und dogmatischer Fundamentalismus*

Nach den Worten Karl Barths hat Kant der Theologie friedliche Beziehungen angeboten. Der liberale Protestantismus nutzte diese Beziehungen, soviel er nur konnte, während der neuscholastische Katholizismus weiterhin leugnete, daß ein Grund, darauf zu reagieren, vorliege, und erst recht, daß ein Friede auszuhandeln sei. Die Modernisten hingegen sahen ein, daß ein Grund, darauf zu antworten, vorlag und daß, wie Blondel sagte, Aristoteles nicht der Mann sei, um die Antwort zu geben. Blondel betrachtete es deshalb als seine Aufgabe, «für die katholische Form des religiösen Denkens das zu tun» zu versuchen, «was Deutschland schon seit langem getan hat und weiterhin tut für die protestantische Form...»<sup>7</sup>. Jede katholische Apologetik, die wirksam sein will, hat die religiöse Erfahrung des Menschen zu ihrem Ausgangspunkt zu nehmen. Diese Überzeugung stellte die philosophische Grundlage des Modernismus dar, wurde aber von den Integralisten als «Subjektivismus Kants» zurückgewiesen.

Die Bibelwissenschaftler dieser Periode hatten sich mit dem vorherrschenden Fundamentalismus auseinanderzusetzen, der für die historischen Glieder in der integralistischen Kette unerläßlich war. Billot sah jeden Rückgriff auf kritische Geschichtsforschung als Verrat am Dogma an. Das Bibelstudium wurde deshalb, wie Loisy dies ausdrückt, zu einem «Wandeln auf einem Drahtseil»<sup>8</sup>. Von Loisy abgesehen waren die modernistischen Bibelwissenschaftler diskret und zurückhaltend. Die Prüfungen und Bedrängnisse, die Lagrange und Genocchi durchzumachen hatten, veranschaulichten die Schwierigkeiten ihrer Aufgabe lebhaft. «Providentissimus Deus» hat zum Bibelstudium ermutigt, sobald aber Ergebnisse dieser Forschung irgendeinem Bestandteil des vorgegebenen dogmatischen Systems zu widersprechen schienen, verurteilte man sie als falsch und gefährlich.

### 4. *Ultramontanismus*

Der antimodernistische Feldzug wäre unmöglich gewesen ohne den päpstlichen Zentralismus, der das unmittelbare Resultat des Ersten Vatikanischen Konzils war. Die Bischöfe der Kirche übernahmen ohne weiteres die Diagnose, die «Pascendi» und «Sacrorum antistitum» vorleg-

ten, und das Heilmittel, das sie verschrieben. Wenn viele von ihnen es versäumten, sämtliche von der Enzyklika vorgeschriebenen Maßnahmen zu treffen, dann lediglich deshalb, weil sie in ihren Bistümern nichts von Modernismus erblickten – was für den damaligen Stand der katholischen Theologie sehr aufschlußreich ist.

Im großen und ganzen stellten die Modernisten ihren Widerspruch nicht zur Schau, sondern taten alles, was sie konnten, um ihre Verbindungen mit der Kirche aufrechtzuerhalten. Von Hügel proklamierte sogar, er sei ein Ultramontaner der alten, vor dem Ersten Vatikanum bestehenden Schule («ultramontan» besagt hier kaum mehr als antierastianisch). In ihrer Privatkorrespondenz brachten zwar die Modernisten ihr Nichteinverständnis mit dem Ultramontanismus lebhaft zum Ausdruck, aber einzig Tyrrell und die römischen Modernisten äußerten diese Ansichten unverblümt öffentlich.

Tyrrell tat dies in seinem Buch «Medievalism»<sup>9</sup> unter äußerstem Druck. Anlaß zu diesem Buch war der Umstand, daß Kardinal Mercier von Mecheln den außerordentlichen Schritt getan hatte, in seinem Fastenhirtenbrief von 1908 Tyrrell namentlich zu erwähnen. «Medievalism» steht unter den modernistischen Büchern allein da. Es schlägt die in der Kirche gebotene Vorsicht in den Wind, hält sich aber an alles, was zur Anständigkeit einer Debatte gehört. Es ist in einer sauberen, klaren und kräftigen Prosa geschrieben. Wahrscheinlich sind nur wenige Aussagen gegen den Ultramontanismus vorhanden, die noch klarer sind. Das Buch bildet auch eine Zusammenfassung der Ansichten Tyrrells über das, was sich die Modernisten in ihrem Kampf zum Ziel setzen.

«Laßt uns also das Wort «Modernist» zur Bezeichnung derjenigen nehmen, die an die römisch-katholische Kirche ebenso fest glauben wie die Bewunderer des Mittelalters. Ihr tieferer Glaube wird jedoch von den gesicherten Ergebnissen der modernen Forschung nicht in Angst versetzt, sondern stimuliert.»<sup>10</sup> Dies ist sicherlich auch heute noch eine treffliche Formulierung der richtigen Haltung des Theologen. Tyrrell geht dann dazu über, von seinem «Traum» zu sprechen, daß «sich das durch seine Bischöfe und seinen Papst repräsentierte katholische Volk versammeln wird, nicht um über Punkte der Theologie, der Ethik und der Politik zu entscheiden und sie unter Androhung der «Strafe der ewigen Verdammnis» aufzuzwingen, sondern um das

Evangelium der Gottesherrschaft auf Erden zu verkünden, so wie es von Jesus Christus verkündet worden ist, und um «Einheit im Wesentlichen, Freiheit im Unwesentlichen, Liebe in allem» zu predigen»<sup>11</sup>.

Das Zweite Vatikanische Konzil kam den Hauptlinien des Traums von Tyrrell weit entgegen,

doch wäre es meiner Vermutung nach erschrocken, wenn es entdeckt hätte, wie tief der Ultramontanismus verwurzelt ist und wie leicht er sich wiederum zum Keimen bringen läßt in einer papalistischen Atmosphäre, wenn der Wille zur Kollegialität, wenigstens zeitweilig, erlahmt zu sein scheint.

<sup>1</sup> Acta Sanctae Sedis 40 (1907) 642.

<sup>2</sup> Ebd. 647.

<sup>3</sup> A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (Paris 1902) 34.

<sup>4</sup> Acta Sanctae Sedis 40 (1907) 636–637.

<sup>5</sup> Zitiert mit dem italienischen Originaltext in: G. Daly, *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism* (Oxford 1980) 184 mit Fußnote.

<sup>6</sup> Rom 1907.

<sup>7</sup> M. Blondel, *Lettres philosophiques* (Paris 1961) 34.

<sup>8</sup> A. Loisy, *Autour d'un petit livre* (Paris 1903) 218.

<sup>9</sup> G. Tyrrell, *Medievalism: A Reply to Cardinal Mercier* (London 1908).

<sup>10</sup> AaO. 145

<sup>11</sup> AaO. 187.

Aus dem Englischen übersetzt von Dr. August Berz

## GABRIEL DALY

1927 in Dublin, Irland, geboren. 1944 Eintritt in den Orden der Augustinereremiten. 1951 Priesterweihe. Lizentiat der Theologie an der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom. Magister Artium in Geschichtswissenschaften an der Universität Oxford. Promotion zum Doktor der Philosophie mit einem Thema aus der Theologie an der Universität Hull in England. Lehrt systematische und historische Theologie am Milltown Institute of Theology and Philosophy, an der Irish School of Ecumenics und am Trinity College in Dublin. Veröffentlichungen: *Transcendence and Immanence: A Study in Catholic Modernism and Integralism* (Oxford 1980); Beiträge zu den Sammelwerken von M. Hurley (Hg.), *Irish Anglicanism* (Dublin 1970), W. Harrington (Hg.), *Witness to the Spirit* (Dublin 1979), A. Falconer (Hg.), *Understanding Human Rights* (Dublin 1980); außerdem Aufsätze und Rezensionen in den Zeitschriften *The Irish Theological Quarterly*, *The Heythrop Journal* u.a. Anschrift: Augustinian House of Studies, Ballyboden, Dublin 16, Irland.