

d) Theologie muß freilich ebenso jedem Versuch widerstreiten, philosophisch vereinnahmt zu werden. Nur wenn die Theologie unbestechlich an ihrem eigenen und anderen Ursprung, an der unerstellbaren und unaufhebbaren Positivität des aus eigener Hoheit sich eröffnenden Anspruchs und Zuspruchs Gottes festhält, nur wenn sie also nicht in Philosophie aufgeht, geht sie nicht in ihr unter. Und nur wenn sie nicht in ihr untergeht, hat sie auch eine Funktion für die Philosophie.

e) So unabgeschlossen die Geschichte der Theologie und somit ihres Gesprächs mit der Philosophie und den Philosophen ist, so wenig darf Theologie doch davon absehen, daß Offenbarung konkret, in einer bestimmten Gestalt, ergangen ist und in einer bestimmten Gestalt von Tradition sich theologisch reflektiert und ausgebildet hat. Die philosophischen Optionen, welche die Theologie auf ihrem Gang durch die Geistesgeschichte traf und die ihre Gestalt auch heute noch prägen, sind nicht beliebig. Patristik und Scholastik lassen sich nicht „ausschälen“ aus der Theologie – so sehr ihre Tradition nur im Reflektieren, Übersetzen und Weiterdenken gewahrt werden kann. Offenheit, Unabgeschlossenheit und Übernahme der eigenen Tradition sowie Reflexion der Gründe für diese Gestalt von Tradition gehören zum Vollzug der Theologie.

f) Dann aber ist auch für die Theologie als „Fach“ der universitas litterarum, als gelehrte und zu lernende, eindeutig klar: Wer Theologie studiert, ohne Philosophie zu studieren, der studiert keine Theologie. Und wer bloß Scholastik studiert und sich nicht fragt, was sich zuvor und hernach und bis heute getan hat, der studiert wiederum nicht jene Philosophie, die zur Theologie gehört – wie freilich auch jener, der Patristik und Scholastik als eine bloße Episode abtut, nicht Philosophie und nicht Theologie studiert, da nun einmal ihr Gedankengut und ihre Denkform zur Geschichte und Substanz beider hinzugehören.

g) Somit aber haben Philosophie und Theologie füreinander gegenseitig heute eine wesenhafte Funktion. Philosophie muß die Theologie aus aller Verengung auf sich selbst, aus allem Getto der bloßen Pragmatik, der bloßen Positivität, herausreißen und zu sich selber bringen, indem sie

hart und bohrend ihre Fragen an die Theologie stellt und die Unstruktur einer unphilosophischen Theologie aufweist. Umgekehrt hat aber auch Theologie die Chance und Aufgabe, eine Philosophie, die sich vor dem Philosophischen, die sich vor der Frage nach dem Ganzen zurückzieht, zu sich selbst herauszufordern. Und wenn einmal Theologie in der ihr gegenwärtigen Philosophie keinen Partner mehr fände oder sofern sie diese Partnerschaft vermisst, ist sie gehalten, aus ihrem eigenen theologischen Impuls Philosophie wach- und hervorzurufen.

Geht in solcher gegenseitigen Anerkennung, Verwiesenheit und Herausforderung also doch alles glatt auf? Keineswegs. Es bleibt die Grenze, es bleibt der Schmerz, daß Theologie und Philosophie ihrer gegenseitig nie sicher sein können, daß nie die eine den Part der anderen einfachhin übernehmen und leisten kann, daß die unterschiedlichen Perspektiven einander nicht selbstverständlich integrieren. Es steht in der Geschichte so immer ein Kreuz zwischen Philosophie und Theologie: das Kreuz der je eigenen Unvollendbarkeit ... das Kreuz, nicht im Eigenen das Ganze der Wahrheit aus sich selbst erreichen und vollenden zu können.

Aber ist solches Kreuz nicht gerade – es sei erlaubt, nun theologisch nur theologisch zu sprechen – das Zeichen der Herrschaft Gottes? Will sagen: Was der Mensch, was auch Philosophie und Theologie als Menschenwerk nicht vermögen, vermag Gott allein. Er wird es tun. Die alles einbegreifende, versöhnende und vollendende Auferweckung steht noch aus. Aus solcher Hoffnung und aus solchem Kreuz zugleich aber will der Geist aufbrechen, der Geist, der im Kreuz der Endlichkeit und in der je ausstehenden Vollendung das eine enthüllt und zu dem einen befähigt: Liebe. Liebe, die Partnerschaft, Liebe, die Mut heißt, aufeinanderzuzugehen, sich je neu zu suchen, sich je neu herauszufordern, sich je neu in die Krisis und in den Selbstgewinn und Neubeginn zu rufen. Und so darf die Reflexion über das Verhältnis von Philosophie und Theologie aus der Perspektive der Theologie damit enden, daß die Theologie ihre Liebeserklärung an die Philosophie und ihre Liebeswerbung um die Philosophie formuliert.

† Klaus Hemmerle

Kirchliche Zeitfragen

Modernismus und Antimodernismus

Der theologie- und kirchengeschichtliche Hintergrund der Bewegung um Erzbischof Lefebvre

In den Auseinandersetzungen um Erzbischof *Lefebvre* und seine Anhänger werden verschiedene Themen angesprochen: die Problematik der Reform der Liturgie, die Bedeutung des Lateins in der Kirche, es werden psycholo-

gische, erkenntnissoziologische und in besonderem Umfang – und das ist sicher nicht unberechtigt – politische Argumente angeführt, die erklären sollen, wie es zu den gegenwärtigen Spannungen kommen konnte, die die Kir-

che an den Rand eines Schismas geführt haben (vgl. HK, November 1976, 537ff.). Zuwenig untersucht scheint bisher die *theologische Ausrichtung* zu sein, die viele Lefebvre-Anhänger trotz eines strengen Autoritätsglaubens bereitmacht, sich gegen die offiziellen kirchlichen Autoritäten zu stellen, sich auch durch kirchliche Strafen nicht abschrecken zu lassen und gegebenenfalls auch die Abspaltung von der offiziellen Kirche zu riskieren. Wie legitimiert Erzbischof Lefebvre selbst seine Haltung, daß er als einziger Bischof dem Konzil Häresie vorwirft und eine Gruppe von Anhängern um sich schart, die sich gegen diese höchste Repräsentanz der Kirche stellt?

Antimodernismus als theologische Leitlinie

Heiliger, Schutzherr und Patron der Gruppe ist der 1954 heiliggesprochene Papst *Pius X.*, dessen Namen das Priesterseminar in Ecône und die von hier ausgehende Priesterbruderschaft St. Pius X. trägt. Diese Berufung hat programmatischen Charakter: Pius X. ist der Papst des *Anti-Modernismus*. Während Papst Pius X. mit aller nur erdenklichen Entschiedenheit gegen die Modernisten vorging und ihrem Wirken in der Kirche ein Ende zu setzen suchte, sind nach Lefebvres Überzeugung heute die Bischöfe und die kirchlichen Autoritäten in Rom den wieder auflebenden Tendenzen des Modernismus gegenüber tolerant und nachsichtig, und das nicht zuletzt darum, weil sie selbst, wie hier argumentiert wird, vom Modernismus angesteckt sind. Am Anfang unseres Jahrhunderts planten die Modernisten nach Lefebvres Überzeugung ihren Weg in die Kirche. Inzwischen sei es ihnen gelungen, den langen Marsch durch die Institutionen zu vollenden und die Kirche selbst mit ihren verderblichen Lehren zu unterwandern. Die „Konzilskirche“ ist, dies zu betonen wird Lefebvre nicht müde, modernistisch. Treue zur Kirche muß sich im Sinne der Anhänger der Traditionalistenbewegung in einem Nein zum Modernismus und darum auch in einem unbeirrbareren Nein zur modernistischen „Konzilskirche“ ausdrücken. „J'accuse le concile – Ich klage das Konzil an“ ist der Titel der neuesten Veröffentlichung Lefebvres, in der seine Stellungnahmen während des Konzils gesammelt sind.

Lefebvre steht mit seiner Anklage nicht allein. Von ihm wird aber am schärfsten artikuliert, was in manchen kirchlichen Kreisen, die die unmittelbare Anhängerschaft der Priesterbruderschaft St. Pius X. weit übersteigen, gefühlt wird. Die Reform der Liturgie, die Öffnung der Kirche zur Welt, der ökumenische Dialog haben in einer nicht zu unterschätzenden Minderheit in der Kirche keine oder wenig Zustimmung gefunden. Hier vermeidet man, das Konzil offen anzuklagen, man wendet sich aber mit nicht geringerer Entschiedenheit gegen die Früchte, die das Konzil in einem liturgischen, theologischen und pastoralen Neuaufbruch zeitigte. Die Weise, in der hier das Konzil interpretiert wird, die Auswahl der Texte, die zitiert werden – Gleiches läßt sich inzwischen auch schon hin-

sichtlich der Rezeption der kaum erst abgeschlossenen Synode feststellen –, zeigt, daß man sich in diesen Kreisen mit der Neuorientierung, die das Konzil bestimmte, keineswegs abgefunden hat, daß man den „Zeitgeist“, der auch am Konzil nicht vorüberging, wieder möglichst zurückdrängen will. Hier distanziert man sich zwar von Lefebvre, bedient sich aber nur allzugerne seines Protestes gegen das Konzil, um ein hartes „Halt“ und entschiedenes „Zurück“ zu rechtfertigen. Gemeinsam ist diesen Gruppen und den unmittelbaren Anhängern Lefebvres der Modernismusvorwurf gegen das Konzil oder gegen viele seiner Früchte.

Es ist nicht viel gewonnen, wenn man heute kirchlicherseits den Modernismusvorwurf des Erzbischofs und anderer Traditionalisten als absurde oder als böswillige Unterstellung zurückweist. Vielmehr gilt es, das Selbstverständnis auch dieser Gruppe zuerst einmal ernst zu nehmen, also zu prüfen, was der Modernismusvorwurf im Selbstverständnis der Priesterbruderschaft St. Pius X. und ihrer Sympathisanten bedeutet. Damit stellt sich die Frage: Was ist der Modernismus im Sinne Lefebvres, wer ist Modernist, nach welchen Kriterien ist zu entscheiden, ob jemand des Modernismus bezichtigt werden darf?

Wurzeln der Auseinandersetzung im 19. Jahrhundert

Diese Frage ist keineswegs einfach zu beantworten, denn der „Modernismus“ ist ein überaus vielschichtiges Gebilde. Seine *Wurzeln liegen im 19. Jahrhundert* mit seinen Versuchen, angesichts der neuen Herausforderungen an Kirche, Theologie und Religion die christliche Botschaft neu auszusagen und zu formulieren¹. Der Deutsche Idealismus, die beginnende Industrialisierung, die soziale Frage, die im Kommunistischen Manifest ihren beredtesten Niederschlag fand, das Aufblühen der Naturwissenschaften und das Entstehen des Historismus stellten die Theologie vor ungeahnte Aufgaben: sie mußte ihre Botschaft in einer grundlegend veränderten Welt darlegen, mußte in *der Sprache* und mit *den Mitteln* reden, die ihrer Zeit verständlich waren, wollte sie ihre Aufgabe erfüllen und weiterhin verstanden werden. Daneben und im Gegensatz zu diesen Tendenzen erstand in der „*Römischen Schule*“ der Versuch, unabhängig von den als „gottlos“ empfundenen neueren philosophischen und naturwissenschaftlichen Strömungen die christliche Botschaft auf eine übergeschichtliche Basis zu heben bzw. eine als übergeschichtlich verstandene Scholastik in der Form der Neuscholastik als die für alle Zeiten alleinverbindliche Form der katholischen Theologie zu verstehen.

Die Konflikte zwischen der *Neuscholastik* und den Versuchen, die christliche Botschaft mit den Mitteln der Zeit auszusagen, verschärfen sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts zusehends. Drei Themen seien hier angeführt, die in der Folgezeit die Auseinandersetzungen weithin bestimmten. Im Gegensatz zu einer oft sehr flachen

naturwissenschaftlichen Interpretation der Welt in ihrer Ganzheit, die mit Ernst Haeckel die „Welträtsel“ und die „Lebenswunder“ für grundsätzlich restlos auflösbar hielt, erkannte man weithin neu die Bedeutung von Werten des Gefühls, der rational nicht restlos einholbaren *Erfahrung*. Auf breiter Ebene war ein Neuaufbruch des religiösen Empfindens zu beobachten. Besonders die englischen Religionsphilosophen und Theologen *George Tyrrell* und *Friedrich von Hügel* versuchten, die religiöse Erfahrung als eine eigenständige Erkenntnisform in die Theologie einzuführen. Die neue Apologetik, deren Hauptvertreter Maurice Blondel war, ging von der im Innersten des Menschen entdeckten Sehnsucht nach dem ganz anderen aus und legte dann in einem zweiten Schritt dar, wie die christliche Botschaft auf diese Fragen antwortet und die Sehnsucht des Menschen erfüllt. In der Beschäftigung mit Meister Eckehart bemühte man sich, eine christliche *Mystik* an die Stelle einer weithin verbreiteten pantheistisch gefärbten Grundstimmung in der religiösen Erneuerung zu setzen. Grundtendenz dieser Versuche war die Hinwendung auf das religiöse Subjekt, also zum glaubenden Menschen.

Als zweites Feld der Kontroversen um die Jahrhundertwende ist die *historische Arbeit* an der Schrift zu nennen. Im 19. Jahrhundert wurde die Geschichte entdeckt und im Unterschied zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis eine eigene Methode historischer Erkenntnis entwickelt. *Alfred Loisy* war der führende Vertreter im katholischen Bereich, der sich um die Anwendung der historisch-kritischen Methode bei der Erforschung der Heiligen Schrift bemühte. Für Loisy und seine Anhänger war es unbefragte Selbstverständlichkeit, daß die historische Erforschung der Schrift den Anspruch des Christentums und der Kirche rechtfertigen kann und wird. Die streng kritische Arbeit wird, davon war er überzeugt – jedenfalls zum Beginn seiner Arbeit –, die Ansprüche der katholischen Kirche mit den Mitteln der gegenwärtigen Wissenschaft neu begründen. Er wollte eine historische Apologie des Christentums und der Kirche auf wissenschaftlicher Basis erstellen. „L'Évangile et l'Église“, das wohl wichtigste Buch des Modernismus, war eine Verteidigung der katholischen Kirche gegen die Angriffe, die Harnack in seinem Werk „Das Wesen des Christentums“ erhoben hatte.

Als dritte Wurzel der Neubesinnung und der Konflikte in Theologie und Kirche hat die besonders in Italien und Frankreich zu beobachtende *politische* Bemühung zu gelten. Katholiken war es in *Italien* verboten, sich in der nationalen Politik zu betätigen. Der nach der Zerschlagung des Kirchenstaates entstandene italienische Staat wurde kirchlicherseits nicht anerkannt. Demokratische Ideen, die sich um eine aktive Beteiligung von Katholiken am staatlichen Geschehen in Italien mühten, mußten sich gegen das Urteil durchsetzen, daß das italienische Staatswesen als solches illegal sei – Katholiken war sogar die Teilnahme an den Wahlen in Italien verboten. Daneben mußten demokratische Tendenzen gegen die Vorstellung ankämpfen, daß die Gewalt im Staat nicht vom Volke ausgeht,

sondern der kirchlichen und der weltlichen Autorität unmittelbar von Gott verliehen ist. Angesichts der bedrückenden politischen und wirtschaftlichen Lage der breiten Masse der Arbeiter in Italien setzte sich mehr und mehr die Erkenntnis durch, daß die Situation allein dann geändert werden könne, wenn sich unabhängige Parteien um das Wohl der Menschen mühten. In diesem sozialen Bewußtsein gründete der römische Priester *Romolo Murri* die *Democrazia cristiana italiana*, eine von der Hierarchie unabhängige Partei auf christlicher Basis, die sich gegen das Prinzip stellte, daß Katholiken allein in den von den zuständigen Bischöfen geleiteten politischen Organisationen und in bischöflichem Auftrag politisch tätig werden dürften. In *Frankreich* entstand die *action française*, eine kämpferisch anti-demokratische Gruppierung, die versuchte, die Kirche als Garant der alten Ordnung für ihre Zwecke nutzbar zu machen.

Von offiziellen kirchlichen Stellen wurden alle diese Tendenzen mit Mißtrauen beobachtet. Die Hinwendung zur Einzelforschung am biblischen Text, wie sie von Loisy vorgenommen wurde, die Orientierung am konkreten Menschen, wie sie in der Bemühung um die persönliche, individuelle Erfahrung und in den politischen und wirtschaftlichen Neuorientierungen zum Ausdruck kam, stellte das überkommene neuscholastische System in Frage, das in Kirchenordnung, Politik und Theologie immer vom vorgegebenen *Ganzen*, vom Allgemeinverbindlichen ausging, und den Einzelnen allein als Konkretisierung des universal gültigen Gesetzes verstand. Konflikte zwischen diesen beiden Formen des Denkens waren unvermeidlich. Dazu kam, und wie hätte es anders sein sollen, daß die verschiedenen Neuansätze in sich nicht immer ausgewogen waren, sondern ihre Positionen verschiedentlich einseitig und überspitzt vorgetragen wurden. All dies stellte die oberste Kirchenleitung als das Amt der kirchlichen Einheit vor eine schwierige Aufgabe, der sie wegen ihrer einseitigen Fixierung auf die neuscholastische Theologie kaum in der nötigen Umsicht gerecht werden konnte. Bereits in den letzten Regierungsjahren Papst Leos XIII. kam es zu einer Reihe von Auseinandersetzungen zwischen den Hauptvertretern der neuen Theologie und dem neuscholastisch orientierten Heiligen Offizium und der Indexkongregation; dennoch konnte in diesen Jahren eine unüberbrückbare Konfrontation noch vermieden werden. Romolo Murri wurde sogar vom Papst immer wieder gegen Angriffe in Schutz genommen.

Verurteilung des Modernismus durch Pius X.

Mit der Wahl Pius' X. und der Ernennung Merry del Vals zum Kardinalstaatssekretär verschärfte sich dagegen die Situation schlagartig. Wenige Wochen nach der Thronbesteigung des neuen Papstes wurden die Werke Loisy auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt. Ein Jahr später mußte Murri seine Partei, die *Democrazia cristiana ita-*

liana, auf schärfsten römischen Druck hin auflösen. Auch die *action française* entging nicht der kirchlichen Zensur, wenn auch Papst Pius X. die Veröffentlichung der offiziellen Verurteilung verhinderte. Die Kontroverse wurde auf beiden Seiten immer schärfer und härter geführt, bis im Sommer 1907 das Dekret „*Lamentabili sane exitu*“ des Heiligen Offiziums und die päpstliche Enzyklika „*Pascendi dominici gregis*“ gegen den Modernismus veröffentlicht wurden.

Diese Enzyklika nimmt in der Geschichte des Modernismus eine Schlüsselstellung ein. Die verschiedenen Tendenzen und Neuansätze der nicht neuscholastischen Theologie um die Jahrhundertwende werden hier in eine innere Ordnung gebracht und als ein in sich geschlossenes System dargestellt. Wenn der Traditionalismus heute von Modernismus spricht, versteht er darunter das Ganze der Theologie, die straff organisierte innerkirchliche Verschwörung, die Papst Pius X. mit dem Wort „Modernismus“ brandmarkte. In den Veröffentlichungen der „Priesterbruderschaft St. Pius X.“ wird immer wieder die „meisterhafte Enzyklika ‚Pascendi‘“ genannt und zitiert. In der Ausbildung in Ecône nimmt das Studium dieses Lehrschreibens eine zentrale Stelle ein.

Während Lefebvre und seine Anhänger den Modernismus und den Anti-Modernismus, wie sie in der Enzyklika „Pascendi“ lehramtlich dargestellt wurden, genau kennen, weiß der große Kreis derer, die weiten Bereichen der heutigen Kirche „Modernismus“ vorwerfen, kaum, was mit diesem Begriff inhaltlich zu verbinden ist. Darum erweist es sich als notwendig, die amtliche Darstellung des Modernismus in der Enzyklika zusammen mit ihrer Wirkungsgeschichte zu studieren, damit man Klarheit gewinnt, was verurteilt wurde und was heute im Kampf gegen den Modernismus bewußt oder unbewußt intendiert wird.

Die Enzyklika beginnt mit einer Beschreibung der Lage der Kirche². In der Gegenwart sei „die Zahl der Feinde des Kreuzes Christi nur allzusehr gewachsen. Mit neuen, hinterlistigen Kunstgriffen suchen sie die Lebenskraft der Kirche zu brechen, und wenn sie nur könnten, das Reich Christi selbst von Grund aus zu vernichten“ (S. 3). Dabei seien die Feinde heute bereits im Innern der Kirche zu suchen und darum besonders schwer zu erkennen, weil sie nicht offen kämpfen. Sie zeigen nach außen „ein äußerst tätiges Leben, eine ständige eifrige Beschäftigung mit gelehrten Arbeiten aller Art und meist eine zur Schau getragene Sittenstrenge, was alles um so leichter über sie täuschen kann“ (S. 7). Nach der Überzeugung des Papstes ist „der katholische Glaube selbst gefährdet. Länger schweigen wäre Sünde; Wir müssen reden, Wir müssen ihnen vor der ganzen Kirche die Maske herunterreißen“ (S. 7). Der Modernismus wird in der Enzyklika als ein in sich geschlossenes System dargestellt. Die Tatsache, daß die „Modernisten“ kein derartiges Ganzes vorlegten, daß sie in verschiedener Weise und in vielfältigen Arbeitsfeldern ihre Einzelstudien betrieben und an einer Erneuerung der

Kirche und der Theologie arbeiteten, bezeichnet die Enzyklika als ihren „schlauem Kunstgriff, ihre Lehren nicht systematisch und einheitlich, sondern stets nur vereinzelt und aus dem Zusammenhang gerissen vorzutragen, um den Schein des Suchens und Tastens zu erwecken, während sie doch fest und entschieden sind“ (S. 7). Die Verfasser der Enzyklika waren so sehr in ihrem theologischen System befangen, daß ihnen der Ansatz der nicht nach neuscholastischer Art von einem festen Gesamtsystem her argumentierenden „Modernisten“ allein als Taktik erschien, die es zu entlarven gelte.

Die Wurzel des ganzen Systems der Modernisten erblickt die Enzyklika im *Agnostizismus*. Nach dieser Lehre sei „die menschliche Vernunft gänzlich auf die *Phänomene* beschränkt... Es folgt also, daß Gott keineswegs direkt Gegenstand der Wissenschaft sein könne“ (S. 9). Eine Philosophie, die mittels der Gottesbeweise und der Betrachtung der Wunder den Glauben rational begründen will, lehnen die Modernisten als „Intellektualismus“ ab. „Für den menschlichen Verstand ist durch sie jeder Weg zu Gott versperrt; dafür glaubt man einen besseren gefunden zu haben durch das religiöse Gefühl“ (S. 83). Auf einer Sehnsucht des Menschen, die keine innerweltliche Erfüllung findet, baut die modernistische Apologetik auf. Dabei tritt an die Stelle der rationalen Erkenntnis die Berufung auf das Gefühl und die Erfahrung. Bereits hier wird deutlich, daß es – jedenfalls nach der Vorstellung der Enzyklika – unsinnig ist, den Modernisten, wie es heute immer wieder geschieht, „Rationalismus“ vorzuwerfen³. Die Enzyklika erhob die entgegengesetzte Beschuldigung: Ausgangspunkt des ganzen Modernismus ist der Anti-Intellektualismus und die Berufung auf die Erfahrung.

Das *religiöse Gefühl* wird als eine lebendige, dynamische Kraft verstanden, die wirkt und sich ihre Ausdrucksformen gestaltet. Auf diese Weise entstehen nach Auffassung der Modernisten Kirche, Schrift, Dogmen und Sakramente. Diese seien nicht unmittelbar von Jesus eingesetzt oder vom Himmel gefallen, sie seien vielmehr aus dem Bedürfnis des Menschen und seiner religiösen Sehnsucht entstanden. Dennoch halten die Modernisten nach der Enzyklika an der Übernatürlichkeit und der göttlichen Wirklichkeit dieser Dinge fest, weil sie die Meinung vertreten, daß Gott selbst die Entwicklungen leite, die Ausformungen des ursprünglichen religiösen Gefühls lenke und damit die Entwicklungen selbst bestimme. Somit können die Modernisten, wie hier dargelegt wird, von einer *indirekten* göttlichen Stiftung und Einsetzung der Sakramente sprechen. Strukturprinzip der modernistischen Lehre ist der Enzyklika zufolge die *Vorstellung von der Entwicklung*, nach der alle übernatürlichen Wirklichkeiten, die Kirche und Glauben bestimmen, nicht ein für allemal gestiftet sind und in ihrer ursprünglichen Gestalt festgehalten werden müssen, sondern sich im Laufe der Geschichte entfaltet und entwickelt haben. So kommen die Modernisten zu der Auffassung, daß es „nichts Unveränderliches in der Kirche geben“ dürfe (S. 59).

„Mit solchem Wahnsinn wollen sie die Kirche erneuern“

Besondere Bedeutung mißt die Enzyklika der Darstellung über „die Phantasien der modernistischen Schule bezüglich der Kirche zu“ (S. 45). Danach sei auch die Kirche nicht unmittelbare Stiftung Jesu, sondern vielmehr das Ergebnis der Entwicklung, die vom Kollektivbewußtsein des Glaubens bestimmt ist. In den Notwendigkeiten der Gemeinschaft, nicht aber in der unmittelbaren Einsetzung durch Jesus gründe auch die Hierarchie. Somit müsse in der gegenwärtigen Kirche, ebenso wie in der politischen Welt, „das Volksregiment eingeführt“ (S. 45) werden und die „kirchliche Autorität demokratische Formen annehmen“ (S. 47). Freiheit von der kirchlichen Leitung verlangen die Modernisten nach der Überzeugung der Enzyklika im Bereich der politischen Betätigung: Christliche Parteien und Gewerkschaften dürfen danach nicht unter der Leitung der Hierarchie stehen. „Deshalb hat jeder Katholik, weil er zugleich Staatsbürger ist, das Recht und die Pflicht, nach bestem Wissen das Staatswohl zu erstreben, ohne Rücksicht auf die kirchliche Autorität“ (S. 47).

Im Gegensatz zu diesen Darstellungen, in denen Anliegen der neueren Theologie jedenfalls in einzelnen Punkten durchaus treffend wiedergegeben werden, zeigt die Charakterisierung der „modernistischen“ Exegese in der Enzyklika weitgehendes Unverständnis. Die Arbeit des Exegeten erscheint als ein verwirrendes Konglomerat verschiedenster Arbeitsweisen, wobei nach dem Urteil der Enzyklika das Ergebnis durch die philosophische Voraussetzung vorentschieden wird, daß es in der Geschichte nichts Übernatürliches geben dürfe. Alles werde hier „a priori entschieden, und zwar nach einem Apriorismus, der voller Häresien steckt“ (S. 67).

Entsprechend dem Prinzip der Entwicklung, das die Lehre des Modernismus prägt, gipfelt dieses System in vielfältigen Versuchen, die Kirche zu erneuern. Somit tritt der Modernist zuletzt als *Reformator* auf. Die Enzyklika stellt sich die Aufgabe, „die schrankenlose, brennende Neuerungssucht dieser Leute zu zeigen“ (S. 79). Als Beispiele für intendierte Neuerungen werden u. a. genannt der Versuch, die neuscholastische Philosophie abzulösen und das geschichtliche Denken in die Dogmatik einzuführen. „Die Dogmen und ihre Entwicklung müssen mit der Wissenschaft und der Geschichte versöhnt werden“ (S. 81). Die Modernisten wollen nach der Enzyklika die Katechese der Fassungskraft des Volkes anpassen und die Praktiken des kirchlichen Regiments, vor allem die Verfahrensweisen des Heiligen Offiziums und der Indexkongregation ändern. Sie fordern, „die Haltung der Kirchenbehörde in politischen und sozialen Fragen muß eine andere werden“ (S. 81).

Zufolge der Enzyklika gehört es somit zum Modernismus, die persönliche religiöse Erfahrung ins Zentrum von Theologie und Frömmigkeit zu stellen, von einer indirekten Stiftung der Kirche und der Sakramente durch Jesus zu sprechen, unabhängige christliche Parteien und Gewerkschaften zu fordern, in den Dogmen zwischen Form

und Inhalt zu unterscheiden und in der Glaubensbegründung von der Sehnsucht des Menschen auszugehen. Modernistisch ist die Forderung nach einer Abkehr von der Neuscholastik, der Versuch, den Religionsunterricht auf die Fassungskraft des Volkes auszurichten, die Kritik an der Arbeitsweise des Heiligen Offiziums und der Indexbehörde und der Wunsch, die Kirche möge sich in der sozialen Frage umstellen.

Bereits in der Darstellung des Modernismus in der Enzyklika wird über diese Bestrebungen teilweise sehr hart geurteilt. Die Modernisten werden als die „blinden Blindenführer“ bezeichnet, die „im Taumel ihres hochmütigen Wissensdünkels sogar die ewig wahren Begriffe von Wahrheit und Religion verkehrt“ haben (S. 23). Über den Versuch, Religion auf dem religiösen Gefühl und der Erfahrung aufzubauen, urteilt die Enzyklika: „Man ist starr vor Staunen, wenn man diese verwegenen Behauptungen, diese Blasphemien hört! Und doch, Ehrwürdige Brüder, es sind nicht bloß Ungläubige, die das in die Welt zu setzen wagen. Es gibt Katholiken, es gibt sogar manche Priester, die sich öffentlich hierzu bekennen, und mit solchem Wahnsinn wollen sie die Kirche erneuern“ (S. 17).

In einem zweiten und einem dritten Teil⁴ untersuchte die Enzyklika die Ursachen des Modernismus, den sie als die „Zusammenfassung aller Häresien“ bezeichnet (S. 83), und erließ eine Reihe von praktischen Maßnahmen, die seiner Bekämpfung dienen sollten. Vor allem durch eine strenge Bücherzensur und eine ständige Überwachung der schriftlichen und der mündlichen Äußerungen der Theologen sollte der Verwirrung ein Ende gesetzt werden. Den Überwachungsbehörden, die in jeder Diözese eingerichtet werden mußten, wurde auferlegt: „Neuerungen in der Terminologie sollen sie nicht zulassen“ (S. 115).

Vom Häresieverdacht zu integralistischer Agitation

Die Enzyklika wurde außer in den streng neuscholastischen Kreisen durchwegs mit Erschütterung aufgenommen. Ihre Vorwürfe, ihr Mißtrauen, ihre disziplinären Vorschriften führten zu einem Sturm der Entrüstung. Wer war aber in dieser Enzyklika tatsächlich gemeint – wer war und wer ist nach diesen Texten Modernist?

Sollte man nur den als Modernisten bezeichnen können, der das *ganze*, in der Enzyklika nach neuscholastischem Vorbild gezeichnete System des Modernismus vertrat, hätte es keinen einzigen Modernisten gegeben. Auf diesem Weg konnte jeder den Vorwurf von sich weisen. In Deutschland schrieb *Albert Ehrhard*, „daß die Enzyklika Deutschland viel weniger im Auge habe als andere Länder“, weil „der Modernismus der Enzyklika in Deutschland nicht zu Hause ist“⁵. In Belgien schrieb *Kardinal Mercier* in seinem Fastenhirtenbrief von 1908: „Diese Irrtümer, die besonders Frankreich und Italien heimgesucht haben, zählen, Gott sei Dank, in Belgien nicht viele Anhänger.“⁶ Doch damit war die Intention der Enzyklika nicht getroffen. Als die englischen Bischöfe in einem ge-

meinsamen Hirtenwort eine ähnlich lautende Interpretation geben wollten, wurde dies von *Kardinal Merry del Val*, dem Kardinalstaatssekretär untersagt: „Es gibt hier einen Satz, der gerade jetzt nicht sehr opportun kommt, ich meine, wo es heißt, daß es unter englischen Katholiken wenig oder gar keinen Modernismus gebe... Wenn dieses Schreiben veröffentlicht werden sollte, würde man diese Bemerkung in Frankreich, Deutschland und Italien sofort usurpieren... Wenn es auch nicht viele englische Modernisten gibt, gibt es doch eine ganze Reihe von ihnen *in verschiedenen Graden*.“⁷

Der Begriff Modernismus sollte keineswegs eng ausgelegt werden können. Man wollte den Häresievorwurf möglichst uneingeschränkt gegenüber allem und jedem verwenden, was irgendwie als neu empfunden wurde. Nur so ist es zu erklären, daß noch 1910, als Tyrrell tot und Murri exkommuniziert war und Loisy von sich aus mit der Kirche gebrochen hatte, der Antimodernisteneid eingeführt wurde. In dieser Eidesformel, die der gesamte Klerus, der in Seelsorge oder in Lehre tätig war – ausgenommen wurden nur die Universitätsprofessoren an deutschen Universitäten –, beschwören mußte, hieß es, man vertrete mit ganzem Herzen und in schuldiger Ehrfurcht alle „Verurteilungen, Erklärungen, Vorschriften, wie sie im Rundschreiben ‚Pascendi‘ und im Entscheid ‚Lamentabili‘ enthalten sind“.

Zur Geschichte des Modernismus gehört und mit ihr untrennbar verbunden ist auch die integralistische Agitation, die auf der Grundlage der *disziplinierten Vorschriften* der Enzyklika die Kirche mit einem geheimdienstlichen Nachrichtennetz überzog⁸. Msgr. *Benigni*, der von 1906 bis 1911 als Unterstaatssekretär in der Kongregation für außerordentliche kirchliche Angelegenheiten wirkte, war das Haupt dieser mit Geheimcode und Decknamen operierenden Organisation, die bedenkenlos ihre eigene, enge Ausrichtung mit dem wahren Glauben identifizierte. Über alle Theologen, Bischöfe und Kardinäle, aber auch über christliche Politiker und Gewerkschaftler wurden Geheimdossiers angelegt. Jede Bemühung um eine theologische, mehr noch um eine soziale und politische Neuorientierung wurde nun des Modernismus bezichtigt. Die Organisation nannte sich nach Papst Pius V. „Sodalitium Pianum“. Auf diesen Papst als den Verkünder des *Missale Romanum* beruft sich heute wiederum die Priesterbruderschaft St. Pius X. Die Umtriebe *Benignis*, die – dies haben neuere Forschungen im Gegensatz zu früheren Vermutungen eindeutig ergeben – Papst Pius X. zumindest zum überwiegenden Teil durchaus bekannt waren, überschatteten die letzten Jahre dieses Pontifikates. Selbst Kardinal Gasparri, der sicher nicht progressistisch eingestellte eigentliche Schöpfer des heute noch geltenden kirchlichen Gesetzbuches (CIC), erblickte im Seligsprechungsprozeß für Papst Pius X. in dessen Kirchenpolitik einen ersten Einwand gegen die Kanonisierung.

Kaum jemand war vor haltlosen Verdächtigungen sicher. Als Beispiel dafür kann der „*Fall Roncalli*“ gelten. *Roncalli* schrieb seinem Studienfreund *Ernesto Buonaiuti*, der als Modernist verurteilt war, eine Karte als Urlaubsgruß.

Diese erreichte jedoch nicht den Adressaten, sondern landete im Heiligen Offizium, das argwöhnnte, *Roncalli* sei „von der Seuche des Modernismus angesteckt“. Als Papst Johannes XXIII. ließ sich *Roncalli* seinen Personalakt vorlegen und fand darin den Eintrag: „Des Modernismus verdächtig“. Als Beleg war die Karte an *Buonaiuti* angefügt. Erzürnt verlangte der Papst einen Federhalter und trug in seinen Personalakt die Bemerkung ein: „Ich, Johannes XXIII., Papst, erkläre hiermit, daß ich niemals Modernist war.“⁹

Alle Differenzierungen, die in der Enzyklika zwischen eigentlichem Modernismus, Anhängern der Modernisten und Vorstufen zum Modernismus noch gemacht worden waren, fielen schließlich weg. Der Vorwurf des Modernismus wurde in der Folgezeit unterschiedslos und global gefällt. Nicht allein *Loisy*, der sicher in seiner weiteren Entwicklung keinen Platz in der Kirche mehr haben konnte, traf dieses Verdikt. Es wurde gleichermaßen gegen alle theologischen, kirchenorganisatorischen und sozial-politischen Bemühungen erhoben, die versuchten, die neuen wissenschaftlichen und politischen Erkenntnisse auch in der Kirche fruchtbar zu machen und sie mit der christlichen Botschaft zu einer neuen Synthese zu vereinen.

All dies soll hier nicht vorgestellt werden, um schmutzige Wäsche zu waschen und Dinge ans Tageslicht zu holen, die man besser dem Vergessen anheimgeben würde. Aber die Enzyklika und der von ihr aufgestellte Begriff des Modernismus ist die Grundlage, auf der vielfach das Nein gegen die „Konzilskirche“ gründet. Ein klares Bild des Modernismus ist die Voraussetzung dafür, daß heute mit der Traditionalistenbewegung sinnvolle Gespräche geführt werden können.

Begegnung der Kirche mit ihrer Vergangenheit

Die Probleme, die im Modernismus angesprochen, nicht endgültig gelöst, wohl aber einer Antwort entgegengeführt wurden, blieben der Theologie unverändert als Themen aufgegeben. Von diesen Fragen, die auch weiterhin gestellt waren, seien genannt: die Sicht der Religion als der umfassende Horizont, innerhalb dessen auch das Christentum betrachtet werden muß, die Bemühung um eine den Menschen in seinen existentiellen und gesellschaftlichen Problemen und Nöten betreffende, an seinen Fragen orientierte Theologie und Verkündigung, die Wiedergewinnung der religiösen Erfahrung als Kategorie theologischen Denkens und die Neuentdeckung der Geschichte und der Entwicklung der Kirche und ihrer Lehre. All dies waren nicht allein Grundthemen des Modernismus; es sind vielmehr Probleme, die auch durch dessen Unterdrückung auf Dauer nicht zum Schweigen gebracht werden konnten. Die Fragen des Modernismus stellen sich mit um so größerer Dringlichkeit, als ihre Beantwortung verhindert worden war.

Es ist offensichtlich, daß in der heutigen Theologie und in der Kirche eine Reihe von Ansätzen, die „*Pascendi*“

verurteilte und die in der Folgezeit als häretisch verfolgt wurden, ihren Platz gefunden haben. Schon Papst Benedikt XV., der Nachfolger Pius' X., der als Erzbischof von Bologna beargwöhnt worden war, setzte dem Treiben Bennis ein Ende. In der Eröffnungsrede zum II. Vatikanischen Konzil wandte sich Papst Johannes XXIII. gegen Leute, „die zwar von religiösem Eifer brennen, aber nicht genügend Sinn für die rechte Beurteilung der Dinge noch ein kluges Urteil walten lassen. Sie meinen nämlich, in den heutigen Verhältnissen der menschlichen Gesellschaft nur Untergang und Unheil zu erkennen. Sie reden unablässig davon, daß unsere Zeit im Vergleich zur Vergangenheit dauernd zum Schlechteren abgeglitten sei.“ Demgegenüber setzte der Papst dem Konzil als Leitlinie: „Wir aber sind völlig anderer Meinung als diese Unglückspropheeten... In der gegenwärtigen Entwicklung der menschlichen Ereignisse, durch welche die Menschheit in eine neue Ordnung einzutreten scheint, muß man viel eher einen verborgenen Plan der göttlichen Vorsehung anerkennen“ (HK, November 1962, 86). Von diesen Gedanken bewegt, hat sich das Konzil bemüht, den Menschen in seiner individuellen, persönlichen Situation ernst zu nehmen. Es hat Gewissensfreiheit und Religionsfreiheit vertreten und damit einen Ansatz preisgegeben, der allein von einem abstrakten System ausging und Mensch und Welt allein in ihrer Zuordnung auf dieses vorgegebene Ganze hin in den Blick nahm. An der persönlichen Gewissensentscheidung muß jeder Anspruch auch der Kirche eine Grenze finden. So beginnt das Konzilsdekret über die Religionsfreiheit mit programmatischen Worten über „die Würde der menschlichen Person“.

In der Pastoralkonstitution „Gaudium et Spes“ legte das Konzil eine Besinnung vor, in deren Mittelpunkt die Welt in allen ihren Dimensionen und Bereichen, mit ihren Fragen, Sorgen und Nöten, ihren Erfolgen, ihrer Zuversicht und Ihrer Freude steht. „Der Mensch also“, so heißt es hier, „der eine und ganze Mensch, mit Leib und Seele, Herz und Gewissen, Vernunft und Willen, steht im Mittelpunkt unserer Ausführungen“ (GS 3).

Diese Sicht von Mensch und Welt, der Versuch des Konzils, sich auf den Menschen und seine Wirklichkeit einzulassen und ihm die christliche Botschaft anzubieten, hat in der Konzeption des „Anti-Modernismus“ schlechterdings keinen Platz und muß ihm als „modernistisch“ erscheinen. So war es nur folgerichtig, daß Erzbischof Lefebvre den beiden genannten Konzilsdokumenten seine Unterschrift verweigerte. Die Verurteilung der christlichen Parteien und der christlichen Gewerkschaften durch Papst Pius X. ist inhaltlich mit den Sozialzyklischen „Populorum progressio“ und „Pacem in terris“ nicht zu vereinen. Innerhalb seines Denkansatzes, innerhalb des „Anti-Modernismus“ Papst Pius' X., hat Lefebvre durchaus recht, wenn er der heutigen Kirche „Modernismus“ vorwirft; er kann sich auf die Texte und die Verurteilungen von „Pascendi“ und die Geschichte des Anti-Modernismus berufen. Über diese Feststellung kann auch eine Besinnung auf die geänderte geschichtliche Situation nicht hinweghelfen. Sicher stand „Pascendi“ vor anderen Fra-

gen, als sie Theologie und Welt heute an die Kirche stellen. Aber bereits die Berufung auf eine veränderte geschichtliche Situation, die Betonung, daß die Antwort der Kirche in verschiedenen Welten und Zeiten anders aussehen müsse, daß die gleiche Antwort in einer veränderten Fragestellung falsch werden könne, daß die kirchliche Lehre sich entsprechend den „Nötigungen oder Bedürfnissen“ der Zeit entwickeln müsse, wurde als „die Quintessenz ihrer (= der Modernisten) ganzen Lehre“ verurteilt (53, 55). Wer innerhalb des Systems des Anti-Modernismus denkt, kann die neuscholastische Lehre, die sich selbst nicht als historisch bedingte Ausdrucksform des christlichen Glaubens, sondern als die überzeitliche und damit für alle Zeiten verbindliche Gestalt des Katholischen verstand, nicht als zeitbedingt relativieren. Ihm müssen das Konzil und die Kirche als modernistisch erscheinen.

Was sich heute vollzieht, ist eine Begegnung der Kirche mit ihrer *eigenen* Vergangenheit. Schließlich wurde der Antimodernisteneid allen Klerikern vor dem Empfang der höheren Weihen und vor der Erlangung eines akademischen Grades noch bis 1967 abverlangt. Solange man sich in Theologie und Kirche nicht deutlicher, als dies bisher geschehen ist, mit dem Phänomen des Modernismus auseinandersetzt, solange der Begriff Modernismus in der Kirche als „ein liebloses, gehässiges Schimpfwort der innerkirchlichen, von der Schwierigkeit des Glaubens in der heutigen Welt nicht angefochtenen Arroganz“¹⁰ verwendet wird, kann es nicht verwundern, daß der Spiegel des Anti-Modernismus auch der heutigen offiziellen Kirche vorgehalten wird, ein Bild, in dem sie sich – Gott sei Dank – nicht wiedererkennen kann. Aber erst wenn man deutlich macht, daß man sich mit den Vorstellungen und den Praktiken des Anti-Modernismus nicht mehr einverstanden erklären kann, daß die Kirche nicht länger die des Anti-Modernismus sein will und sein darf, erst dann wird man Lefebvre und seinen Anhängern, aber auch dem weiten Kreis seiner traditionalistischen Sympathisanten glaubhaft begegnen können. Wenn heute der Modernismus mit neu erwachtem Interesse studiert wird, sollen nicht fragwürdige historische Parallelen gezogen werden. Es geht vielmehr darum, eine zweifelsohne noch immer belastende Vergangenheit zu überwinden, damit man den neuen geschichtlichen Herausforderungen sachgerecht begegnen kann.

Peter Neuner

¹ Vgl. dazu: H. Fries – G. Schwaiger, *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, München 1975. ² Die folgenden Zitate stammen aus der autorisierten Ausgabe und Übersetzung der Enzyklika, Freiburg u.a. 1908. ³ P. Neuner, *Religion zwischen Kirche und Mystik, Friedrich von Hügel und der Modernismus*, Frankfurt 1977. ⁴ Siehe hierzu: P. Neuner, „Modernismus“ und kirchliches Lehramt. Bedeutung und Folgen der Modernismus-Enzyklika Pius' X., in: *Stimmen der Zeit* 190 (1972) S. 249–262. ⁵ A. Ehrhard in: *Internationale Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik*, 18. Jan. 1908. ⁶ D. J. Mercier, *Der Modernismus. Zwei Kundgebungen*, Köln 1908. ⁷ Nach L. F. Barmann, *Baron Friedrich von Hügel and the Modernist Crisis in England*, Cambridge 1972, S. 202. ⁸ E. Poulat, *Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderniste: La 'Sapinière' (1909–1921)*, Tournai 1969. ⁹ L. Elliott, *Johannes XXIII. Das Leben eines großen Papstes*, Freiburg – Basel – Wien 1975, S. 56, S. 90. ¹⁰ *Modernismus*, in: K. Rahner – H. Vorgrimler, *Kleines theologisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 1961, S. 243.