

Peter Neuner

Friedrich von Hügels Bild von der Kirche

Kirchenvorstellung im Modernismus und moderne Kirchenreform

Romano Guardinis Feststellung aus dem Jahr 1923 „Die Kirche erwacht in den Seelen“ hat sich in der Gegenwart in einer Weise erfüllt, die Guardini damals kaum hätte voraussehen können. Unser Jahrhundert ist, wie es Otto Dibelius formulierte, zu einem „Jahrhundert der Kirche“ geworden. Vor allem das Konzil hat Guardinis Vorahnung bewahrheitet, indem es die Kirche zu seinem Hauptthema machte. Dies geschah im Gegensatz zum I. Vatikanum nicht in einem neuen Triumphalismus, sondern in einer echten Solidarität mit den Sorgen und Nöten der Menschen und der Welt. Die Reflexion über die Kirche und ihre Aufgaben führte zu der klaren Erkenntnis, daß die Kirche nicht die Hauptsache des Glaubensinhalts ist, daß sie als Instrument Gottes und seines Auftrags an die Menschen ein notwendiges Mittel darstellt, nicht aber das Ziel sein kann. Daraus ergibt sich, „daß die Kirche nach dem Konzil nicht mehr Thema Nummer eins ist, daß es wichtigere Fragen und Aufgaben gibt als die Kirche“¹. Die Klärung der Ekklesiologie machte es unmöglich, daß Absolutheitsansprüche der Kirche oder einzelner ihrer Glieder und Ämter heute noch unreflektiert in der Praxis durchgesetzt werden könnten. Die Kirche ist sich ihrer Bedeutung und damit auch ihrer Relativität bewußt geworden.

Das Erwachen der Kirche führte aber unter der Hand auch in eine andere Richtung, in der die Kirche als eine in sich stehende Größe, die auf ein Idealbild hin ausgestaltet werden müsse, gesehen wird. Hier lautet die Frage nicht, wie die Kirche ihre Aufgabe am besten erfüllen könne, sondern wie sie auszusehen habe, um das Reich Gottes möglichst adäquat zu repräsentieren. Ob als Zielvorstellung dabei die brüderliche „Gemeinde des Herrn“, auf die sich die Volkskirche gesundschrumpfen solle, oder das „Haus voll Glorie“ erscheint, diesen Vorstellungen ist gemeinsam, daß christlicher Glaube und kirchliches Engagement miteinander identifiziert werden. Glaube wird dabei – je nachdem ob sich diese Ekklesiologie im progressiven oder im konservativen Gewand darbietet – zum Eintritt in eine soziologisch fest umrissene Gemeinde oder zum Gehorsam gegenüber einem allgemeinverpflichtenden Gesetz und einer allgemeingültigen Lehre. Kirchlichkeit erscheint hier als das Maß des Christlichen; Kirche steht dabei nicht mehr primär im Dienst der Glaubensvermittlung, sondern wird zum alleinigen Glaubens-

¹ H. Fries, Kirche – fünf Jahre nach dem Konzil, in: Hochland 63 (1971) 6.

subjekt und als Glaubensgegenstand zum beherrschenden Mittelpunkt der gesamten Theologie.

Ansichts dieses auf breiter Front neu aufbrechenden kirchlichen Triumphalismus scheint es heute angebracht, Modelle in der Geschichte zu beachten, die sich gerade gegenüber solchen Kirchenvorstellungen entwickelten und die so die vom II. Vatikanum vorgelegte Ekklesiologie mit vorbereiteten. Als solches Modell bietet sich der gegenüber der Neuscholastik zum Beginn unseres Jahrhunderts entstandene *Modernismus* an, der zwar zunächst durch römische Gewaltmaßnahmen unterdrückt wurde, dessen Erkenntnisse in der Exegese durch *Alfred Loisy*, in der Dogmenhermeneutik durch *George Tyrrell*, in der Verhältnisbestimmung von Politik und kirchlicher Autorität durch *Romolo Murri* und in der Grundlegung einer „politischen Theologie“ durch *Ernesto Buonaiuti* aber dennoch Maßstäbe für die heutige Forschung gesetzt haben. Im Modernismus wurden viele der Fragen erstmals formuliert und wurden Lösungsversuche angeboten, an denen die Theologie heute nicht mehr vorübergehen kann.

Im folgenden sollen die Vorstellungen über Religion und Kirche von *Baron Friedrich v. Hügel* vorgestellt werden², der zwar in der Modernistenverfolgung der persönlichen Exkommunikation entgehen konnte, von dem aber doch der Eindruck herrscht: „Durch seine Hand scheinen die internationalen Fäden des Modernismus zu laufen.“³

I. Friedrich v. Hügel, der „Laienbischof der Modernisten“

Baron Friedrich v. Hügel war schon durch seine äußere Lebenssituation dazu prädestiniert, zentrale Figur im Hintergrund des Modernismus zu werden und die verschiedenen Stränge der Bewegung durch persönliche Kontakte miteinander zu verbinden. Er sprach gleich gut Englisch, Französisch, Italienisch und Deutsch. Er wurde 1852 als Sohn des österreichischen Gesandten in Florenz geboren. In Italien und später in Brüssel verbrachte er seine Jugend und seine entscheidenden Bildungsjahre. Nach seiner Heirat lebte er fast ständig in England, der Heimat seiner Frau und seiner Mutter. England wurde zu seiner Heimat, Englisch die Sprache der meisten seiner Werke. Durch familiäre Beziehungen, besonders auch seiner Frau, fand er Zugang zu höchsten kirchlichen Kreisen. So verkehrte er unter anderem mit den Kardinälen Newman, Manning, Bourne, Merry del Val, Rampolla und war mit den späteren Päpsten Pius XI. und Pius XII. persönlich bekannt.

Hügel besuchte nie eine Schule oder Universität. Als Privatgelehrter konnte er sich ganz seinen wissenschaftlichen Arbeiten widmen. Damit dürfte zusammenhängen, daß er im neuscholastisch geprägten theologischen Schulbetrieb keine Antworten auf die

² Überarbeitete Fassung eines Referats im Rahmen von Seminarübungen über „Kirchenreform im 19. Jahrhundert und in der Gegenwart“ im fundamentaltheologischen Seminar der Universität München unter der Leitung von Prof. Dr. H. Fries.

³ J. Kübel, *Geschichte des katholischen Modernismus* (Tübingen 1909) 144.

Fragen fand, die ihn bewegten, nämlich die Bedeutung der verschiedenen Wissenschaften und der religiösen Erfahrung für die Theologie.

Hügel beschäftigte sich zuerst mit der historisch-kritischen Methode und ihrer Bedeutung für die Schriftexegese. Er schloß sich dabei weitgehend an die Ergebnisse der eschatologischen Schule von *Johannes Weiß* und *Albert Schweitzer* an. Entscheidend wurde seine Freundschaft mit *Alfred Loisy*, die auch dessen Exkommunikation überdauerte und erst durch Loisy's spätere Entwicklung auf eine fast ausschließlich humanistisch geprägte Weltanschauung hin getrieben wurde.

Größere Bedeutung als in der Exegese erlangte Hügel in der Religionsphilosophie, in der er „vor allem die Bedeutung der unmittelbaren Gotteserfahrung und der Beschäftigung mit dem Konkreten als eines Weges zu Gott zur Geltung brachte“⁴. Besonders in der mystischen Gotteserfahrung und ihrer Bedeutung für die Kirche wurde *George Tyrrell* sein engster Weggefährte. Hügel führte den Jesuiten, der mit der Scholastik gebrochen hatte, in die Exegese und besonders in die Religionsphilosophie von *Rudolf Eucken* und *Ernst Troeltsch* ein und blieb einer seiner wenigen Freunde und unerschrockenen Verteidiger auch nach dessen Entlassung aus der Gesellschaft Jesu und dessen Exkommunikation.

Großen Einfluß gewann Hügel durch seine überaus umfangreiche Korrespondenz mit vielen namhaften Gelehrten seiner Zeit, darunter *Henri Bergson*, *Maurice Blondel*, *Rudolf Eucken*, *Antonio Fogazzaro*, *Adolf v. Harnack*, *Friedrich Heiler*, *Alfred Loisy*, *John H. Newman*, *Albert Schweitzer*, *Nathan Söderblom*, *Ernst Troeltsch*⁵ und *George Tyrrell*. Von vielen Seiten, vor allem auch von gebildeten Nichtkatholiken, wurde Hügel um persönlichen seelsorglichen Rat angegangen, eine Aufgabe, der er sich mit besonderer Intensität widmete. Auf Grund der weitreichenden Beziehungen mit fast allen Theologen, die in der Modernistenverfolgung von Rom belangt wurden, erscheint das Urteil von *Paul Sabatier*, der Baron sei der „Laienbischof der Modernisten“, als durchaus verständlich.

So war es für Hügel auch persönlich eine Tragödie, als 1907 die Schicksalsstunde des Modernismus schlug. Das Dekret „*Lamentabili*“ und die Enzyklika Pius' X. „*Pascendi dominici gregis*“ bedeuteten eine Verwerfung aller modernen Wissenschaft und ihrer Methoden, zum mindesten für die Theologie, und wollten die Vorstellungen der neuscholastischen Philosophie und Theologie mit allen nur erdenklichen, wenn auch moralisch nicht zu rechtfertigenden Methoden durchsetzen. Tyrrell und Loisy protestierten leidenschaftlich⁶, wohl wissend, daß ihre Exkommunikation damit unausbleiblich war; Hügel dagegen blieb, jedenfalls in der Öffentlichkeit, zurückhaltend. Er tat alles, was er mit

⁴ H. Kuhn, Hügel, in: LThK² V, 507.

⁵ Die Veröffentlichung der Briefe Troeltschs an Hügel wird z. Zt. vorbereitet.

⁶ A. Loisy, *Simple réflexions sur le décret du Saint-Office „Lamentabili sane exitu“ et sur l'encyclique „Pascendi dominici gregis“* (1908, 21908). G. Tyrrell nahm zur Enzyklika in 2 Artikeln in der „Times“ v. 30. Sept. und 1. Okt. 1907 Stellung. Die Artikel erschienen deutsch mit einigen Veränderungen in: Das XX. Jahrhundert (München 1907) 512 ff.

seinem Gewissen vereinbaren konnte, um kirchlicher Maßregelung zu entgehen; und er hatte Erfolg: Er wurde nicht persönlich exkommuniziert, keines seiner Werke kam auf den Index.

Sicher hatte es Hügel dabei als Laie leichter als seine Freunde Loisy und Tyrrell. Er kam nie in die Verlegenheit, daß ihm der Antimodernisteneid zur Unterschrift vorgelegt worden wäre. Vor allem aber bewährte sich jetzt Hügel's ererbtes *diplomatisches Geschick*. Er schrieb seine Bücher in einer Kompliziertheit des Satzbaus, die den Benediktinerabt Dom Butler in einem Nachruf auf Hügel zu der Vermutung führte, entgegen Hügel's Befürchtungen habe die Gefahr einer Exkommunikation nie bestanden, „besonders weil die Schriften von einer Art waren, die wenig dazu angetan war, daß sie viele Leser außerhalb der Kreise finden würden, für die sie bestimmt waren“⁷. Noch 1922 lehnte Hügel die Bitte Friedrich Heilers ab, die „Essays and Addresses“ ins Deutsche übersetzen zu dürfen: „Ich will das Prinzip eines langen Lebens nicht gefährdet sehen; es muß bei mir mein reines, festes Aushalten bei und unter Rom ganz klar, auch aus den trivialen Umständen, hervorleuchten. Ich habe es jetzt erreicht, daß mich auch Jesuiten im ‚Tablet‘ und Dominikaner auf der Kanzel der Westminsterer Kathedrale als katholischen Denker mit Lob zitieren. Mir ist dies teurer als irgendwelche Ausbreitung unter Andersdenkenden. ... Also bitte freundlichst alle Übersetzungspläne fallen zu lassen.“⁸ Hügel wollte lieber unbekannt und unerkannt bleiben, als durch eine weitere Verbreitung seiner Werke die Gefahr einer Maßregelung durch Rom zu vergrößern.

Neben diesen diplomatischen Schritten, die Hügel aus dem Kreis seiner Freunde den Vorwurf der Feigheit erbrachten, ist seine *persönliche Frömmigkeit* ein mit entscheidender Grund für seinen Erfolg im Kampf um den Verbleib in der Kirche. Im Gegensatz zu Loisy und Tyrrell zog er sich mehr und mehr von den kirchenpolitischen Tagesfragen und ihrem Intrigenspiel zurück. Daß er dabei seine frühere kritische Stellung zur kirchlichen Autorität und seine Auffassung von der Bedeutung der Profanwissenschaften für die Theologie nicht änderte, beweist seine gerade in diesen Jahren immer enger werdende Freundschaft mit Ernst Troeltsch, der sich selbst in der evangelischen Kirche in einer ähnlichen Lage sah, wie sie die Modernisten im Katholizismus einnahmen. Zentrum des Lebens wurde für Hügel aber immer mehr die Erfahrung des lebendigen Gottes, die er auch anderen Menschen mitzuteilen suchte. Relativ unberührt von der finsternen Epoche der Kirchengeschichte, die er zum Teil ausgelöst hatte und in die er mit verwickelt gewesen war, starb er 1925 in London.

⁷ D. C. Butler, To Friedrich v. Hügel, in: The Tablet v. 14. 2. 1925.

⁸ Brief Hügel's an Friedrich Heiler v. 6. Sept. 1922, in: Ökumenische Einheit, Jg. 3, H. 2, S. 37. Bei Heilers Bitte handelte es sich um Friedrich v. Hügel, Essays and Adresses on the Philosophy of Religion, Bd. I (London 1921). Bd. II erschien erst 1926 nach Hügel's Tod (Abk.: EA I, II). Die in diesem Aufsatz häufiger zitierten Werke Hügel's sind: The Mystical Element of Religion as Studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends, 2 Bde. (London 1908, 21923) (Abk.: ME); Eternal Life. A Study of its Implications and Applications (Edinburgh 1912) (Abk.: EL).

II. Die Religionsphilosophie Friedrich v. Hügels

Hügels Denken ist durch eine Weite und Vielfalt bestimmt, die sich gegen eine Systematisierung sperrt. Die Erkenntnisse der profanen Wissenschaften und die Erfahrungen des religiösen Lebens lassen ihn seine Fragen an die Theologie stellen.

Die Berechtigung für diesen weiten Fragehorizont gewinnt Hügel aus seiner Auffassung von der Inkarnation als „raumzeitliche Herablassung Gottes“⁹, die sich für ihn nicht allein im Bereich des Christusgeschehens ereignete. Überall in der Welt und in der Geschichte findet er Spuren des lebendigen Gottes. Die Gegebenheit („givenness“) aller Wirklichkeit verbindet ihm Natur und Übernatur, natürliche und übernatürliche Religion, Religionsphilosophie und Theologie, Religion und Offenbarung. Seine eigene Arbeit in der Religionsphilosophie trennt ihn nicht von theologischen Fragestellungen, vielmehr ermöglicht sie ihm, ebenso wie seine Bemühung um die profanen Wissenschaften, Erkenntnisse, an denen die Theologie nicht unter Berufung auf besondere, übernatürliche Erkenntnisquellen vorübergehen kann. Empirische Forschungen an der Religion stellen ihm auch für das Christentum bindende Ergebnisse auf.

Nach Hügel ereignet sich Offenbarung besonders in der menschlichen Geschichte, vor allem im Leben der Religionsstifter und Heiligen, in höchster Weise in Jesus von Nazareth. Religionspsychologie¹⁰ und ansatzweise auch die vergleichende Religionswissenschaft werden ihm so zur Methode, die natürlich-übernatürliche Religion zu erforschen. Er kommt dabei zu einer umfassenden Konzeption von Religion, die sich ihm als Zusammenspiel von drei Elementen darstellt, nämlich dem mystischen Element, der institutionellen Kirche und dem wissenschaftlichen Element der Religion. Mit dieser Vorstellung von einer Mehrdimensionalität der Religion hat Hügel bereits Errungenschaften der modernen Religionssoziologie vorweggenommen.

1. Das mystische Element der Religion

Die Mitte der Religion liegt für Hügel in der *Erfahrung Gottes*, die er als „Mystik“ bezeichnet. Er versteht unter diesem Begriff nicht eine sich unter außergewöhnlichen Umständen realisierende Begabung einzelner weniger Menschen, sondern eine grundsätzlich für jeden Menschen mögliche und notwendige Erfahrung des lebendigen, in die Welt inkarnierten Gottes¹¹. Mystik ist in diesem Zusammenhang nicht nur eine Fröm-

⁹ F. v. Hügel, *Der Mystiker und die Kirche*, in: Hochland 1924, 325.

¹⁰ M. Schlüter-Hermkes, *Die geistige Gestalt Friedrich von Hügels*, in: F. v. Hügel, *Religion als Ganzheit* (Düsseldorf 1948) 443, macht darauf aufmerksam, daß Hügels Arbeit streckenweise eine Auseinandersetzung mit W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York 1902) darstellt.

¹¹ W. Dantine, *Friedrich von Hügel*, in: *Tendenzen der Theologie im 20. Jahrhundert* (Stuttgart, Olten 1966) stellt fest, daß sich Hügels Begriff „Mystik“ weithin mit dem heutigen Begriff „Glaube“ deckt.

migkeitsbewegung, sondern in erster Linie ein *Gegengewicht* zum Glaubensverständnis der *Neuscholastik* und eine Kampfansage an sie.

Die Neuscholastik entwarf eine Theologie, die von allgemeingültigen *Articuli fidei* ausgehend durch immer feinere Distinktionen ein umfassendes System deduzierte: Das Allgemeine war vor dem Besonderen, das Ganze vor seinen Teilen, die Kirche vor ihren Gliedern, die Autorität der Hierarchie vor dem Gehorsam der Gläubigen. Theologische Erkenntnis und Struktur der Kirche waren gleich aufgebaut: in der Spitze der Pyramide war das Ganze bereits enthalten und mußte nur *deduktiv* aus ihr abgeleitet werden.

Demgegenüber brachte die Mystik zusammen mit der Exegese und der historischen Wissenschaft die für den Modernismus entscheidende *induktive Methode* in der Theologie zur Geltung¹². Für Hügel bestimmt die Glaubenserfahrung der Mystik die Gestalt der Kirche und der dogmatischen Formulierung. Die persönliche Frömmigkeit ist damit nicht mehr einem festgefügtten Ordnungs- und Lehrsystem nachgeordnet, sondern prägt dieses und gestaltet es immer neu. Der einzelne ist nicht allein Teilchen am Organismus der Kirche; Glaube bedeutet nicht mehr primär die gehorsame Annahme von allgemeinverpflichtenden Sätzen¹³.

In seinem fast 1000seitigen Hauptwerk „*The Mystical Element of Religion as studied in Saint Catherine of Genoa and her Friends*“ stellt Hügel, von dem einzelnen Heiligenleben als der größtmöglichen Konkretion ausgehend, Religion dar. Er wählt dabei eine Heilige aus, die nicht der Hierarchie angehörte, sondern die als verheiratete Frau in der Welt ihren Glauben lebte. Ihre Glaubenserfahrungen werden Hügel zur Grundlage, auf der sich Religion aufbaut. Wahrheit und Allgemeingültigkeit der Kirche und ihrer Lehre gründen ihm im Konkreten des geschichtlich existierenden Menschen und seiner Gotteserfahrung. Im Spiel um das Wort „concrete“, das im Englischen sowohl die Konkretheit des einzelnen als auch „Beton“ und „Zement“ bedeutet, läßt Hügel seine Auffassung anklingen, nach der ihm das einzelne zur Grundlage für das Ganze, das Besondere zum Fundament für das Allgemeine wird (vgl. EA I 66). Die Wahrheit ist ihm konkret.

In der Literatur über Friedrich v. Hügel wird diese *kritische Funktion der Mystik* an der neuscholastischen Auffassung von Kirche und Theologie weithin übersehen. So erscheint er entweder im Zusammenhang mit der Auswahl der „Briefe an seine Nichte“¹⁴ als der fromme alte Onkel, dessen tiefe Gelehrsamkeit man bewundert, dessen Freundschaft mit Loisy und Troeltsch man aber ratlos übergeht, oder man sieht in ihm den kritischen Modernisten, dessen persönliche Frömmigkeit als Kuriosum oder als unbewältigtes Relikt wissenschaftlich längst überwundener Positionen erscheint. Tatsächlich

¹² F. v. Hügel, *Experience and Transcendence*, in: *Dublin Review* 1906, 357.

¹³ Zum Beginn unseres Jahrhunderts entstand vor allem in Frankreich als Gegengewicht zur Neuscholastik eine umfangreiche Literatur über die Mystik. Prälat S. Irschl verdanke ich den Hinweis, daß in Deutschland besonders die Beschäftigung mit der Mystik Eckharts die Gegenbewegung zur offiziellen Neuscholastik darstellte.

¹⁴ Deutsch von K. Schmidhüs (Freiburg 1938).

ist beides für Hügel ein und dasselbe: Gerade seine Frömmigkeit und Mystik lassen ihn die Gestalt von Kirche und Dogma in ihrer jeweiligen Abhängigkeit von der einzelnen Glaubenserfahrung und in ihrer Funktion für neue Glaubenserfahrungen erkennen.

2. Das historisch-institutionelle Element der Religion

Hügel sieht deutlich auch die Gefahren einer sich verselbständigenden Mystik, die allein in der Tiefe des menschlichen Lebens und durch eine Versenkung in das eigene Innere Religion erfüllt glaubt. Exklusive Mystik verfehlt den transzendenten Gott und verfällt einem Immanentismus und Pantheismus, die den Bereich des Menschlichen nicht mehr überschreiten¹⁵. Die Mystik bedarf, um dieser Gefahr zu entgehen, eines ihr entgegengesetzten, historischen Elements. Religiöse Erfahrung hat ihren Ausgangspunkt nicht am eigenen Inneren des Menschen zu nehmen, sondern am historischen Ereignis der Offenbarung Gottes.

Damit diese Selbsterschließung Gottes in der Geschichte präsent bleibt, ist ein Ort der Verkündigung, eine Institution, eine Kirche wesentliches Element der Religion. An ihrer Verkündigung hat sich die Glaubenserfahrung zu entzünden. Neben dieser Initiierung hat die Kirche auch die Aufgabe, die mystische Erfahrung zu begleiten und ihr gegenüber das Mehr-als-Menschliche, das Überindividuelle und Transzendente des religiösen Erlebnisses zu gewährleisten.

Somit wird für Hügel die Institution, die *Kirche, ein wesentliches Element jeder Religion*, das die Mystik davor bewahrt, sich im Pantheismus zu verlieren. Mystik und Kirche stehen wesentlich nebeneinander als gleich ursprüngliche, nicht aufeinander rückführbare Elemente der Religion, die in fruchtbarer Spannung stehen müssen, um unverfälschtes religiöses Leben zu ermöglichen.

3. Das wissenschaftliche Element der Religion

Neben die Mystik und die Kirche tritt bei Hügel als drittes Element der Religion die *Wissenschaft*, die die Anstöße der Geschichte und die Glaubenserfahrungen verstandesmäßig durchdringt und systematisiert. Die Wissenschaft ist dabei ein selbständiges, unableitbares Element, das seine Berechtigung nicht aus der Institution ableitet und damit nicht auf Grund kirchlicher Delegation als einer Bevollmächtigung durch die Hierarchie betrieben wird. Theologie ist für Hügel folglich nicht eine systemimmanente Funktion der Institution, deren Aufgabe es sein müßte, bestehende Strukturen grundsätz-

¹⁵ Hügel bedauert, die deutsche Unterscheidung zwischen „Mystik“ und „Mystizismus“ im Englischen nicht wiedergeben zu können. Er verwendet dafür die Unterscheidung von „Inclusive Mysticism“ und „Exclusive Mysticism“ (Vgl. ME II 291).

lich zu rechtfertigen. Besonders die Exegese bekommt hier das Recht, auch kirchenkritische Funktionen auszuüben.

Für Hügel haben neben der Theologie auch die *profanen Wissenschaften* eine direkte religiöse Bedeutung, weil sie den Menschen daran hindern, in einer Ich-Versponnenheit sich eine Wirklichkeit nach eigenen Wünschen vorzutäuschen oder sich in einen weltentfremdeten religiösen Bereich zurückzuziehen. Er sieht in ihnen die *Wahrhaftigkeit* gewährleistet, die für die Religion unabdingbar, zugleich aber „die weitaus schwierigste aller Tugenden für den normalen institutionell religiösen Menschen“ (EA I 288) ist. Durch diese Wahrhaftigkeit stellen die Wissenschaften heute für die Religion das selbstentsagende, reinigende, asketische Moment dar, das sich früher aus der Theologie der Erbsünde und der Parusie ableiten ließ (vgl. ME II 380). Darwins aufopfernde, selbstvergessene Arbeit ist für Hügel ein Vorbild im Streben nach wissenschaftlicher Wahrhaftigkeit und Redlichkeit, das für die Religion und um der Religion willen fruchtbar gemacht werden müsse.

4. Das Verhältnis der drei Elemente der Religion zueinander

Jedes dieser drei Elemente der Religion hat nach Hügel die Dynamik in sich, jeweils die beiden anderen zu unterdrücken, aufzusaugen oder sich von ihnen zu trennen. So steht die Mystik in der Gefahr, in der alleinigen Pflege der inneren Gotteserfahrung einem Individualismus und Pantheismus zu verfallen. Die Wissenschaft tendiert auf eine alleinige Anerkennung ihrer Methoden und Erkenntnismöglichkeiten, die sie in den Rationalismus führen müßte. Das institutionelle Element versucht, Zwang und Autorität an die Stelle von Beweisen zu setzen und jeden religiösen Neuaufbruch von unten als der Revolution verdächtig zu unterdrücken.

Hügel entwickelt hier eine Theorie von *Reibung, Spannung und Konflikt*, nach der sich die Erkenntnis von Realität nicht auf die Eindimensionalität intellektuell nachvollziehbarer Klarheit zurückziehen darf, sondern Unausgeglichenheit und innere Spannung Zeichen einer Annäherung an die Wirklichkeit sind. Descartes' „*idea clara et distincta*“ wäre ihm kein Beweis von Wahrheit, sondern würde lediglich zeigen, daß die Realität verkürzt gesehen wird oder daß die Überlegungen noch gar nicht in Berührung mit der Wirklichkeit gekommen sind. Klare Einsichtigkeit beweist ihm: „Wir haben keinen Fisch gefangen, sondern unser eigenes leeres Netz.“¹⁶ Eine innere Spannung und eine daraus entspringende *Fruchtbarkeit für die Praxis* stellt für Hügel das Wahrheitskriterium dar.

Daraus folgt für Hügel, daß Religion nur gedeihen kann, wenn in ihr alle drei einander entgegengerichteten Elemente lebendig bleiben und durch ständigen Kampf in

¹⁶ F. v. Hügel, *Experience and Transcendence*, For private circulation only (1903) 26 (nicht zu verwechseln mit dem Aufsatz gleichen Titels in: *Dublin Review* 1906).

eine labile Balance und Harmonie gelangen. Sie ist darum nie ruhender und gesicherter Besitz, sondern ununterbrochener und immer „kostspieliger“ Kampf. Innere Spannung ist ihm nicht Zeichen einer Gefährdung, sondern Wesensmerkmal jeder gesunden Religion. Nicht in eindimensionaler Klarheit, sondern in gegenseitiger Durchdringung der Elemente stellt sich fruchtbare und wahre Religion dar. Die Praxis des religiösen Lebens wird gleichsam zum Experiment, in dem die theologischen Vorstellungen geprüft und verifiziert werden. Wir könnten heute sagen, die Orthopraxis hat den Beweis für die Orthodoxie zu erbringen.

In unserem Jahrhundert wurde durch ein starkes Anwachsen der Bedeutung des historisch-institutionellen Elements die von Hügel vorgelegte Vielfalt religiösen Lebens häufig auf die Dimension der Kirchlichkeit reduziert, so daß Engagement für die Kirche, Gottesdienstbesuch und Sakramentenempfang vielfach zum entscheidenden Kriterium des Glaubens erhoben wurden. Erst die neuere Religionssoziologie kommt wieder zu einer Vielfalt der religiösen Dimensionen. In seinem Aufsatz „Über die Dimensionen der Religiosität“, den J. Matthes als „einen wichtigen Wendepunkt in der neueren religionssoziologischen Diskussion“ bezeichnet¹⁷, kommt Charles Y. Glock wieder zu einer Mehrzahl von Elementen der Religion. Aus seiner Feststellung, daß die verschiedenen Erhebungen über die Entwicklung der Religiosität in Amerika zu den widersprüchlichsten Ergebnissen kommen, folgert er, daß diese Forschungsergebnisse nicht das gleiche Element des Gesamtphänomens Religion untersucht haben und daß die Einzelaspekte offensichtlich nicht so zusammenhängen, daß die Stärkung des einen Elements unmittelbar auch die anderen Dimensionen positiv beeinflussen würde. Glock folgert daraus, daß nur eine Anerkennung verschiedener Dimensionen und eine Erforschung ihrer gegenseitigen Abhängigkeiten dem Phänomen Religion und seiner Untersuchung durch die Soziologie gerecht werden könne.

Es ist hier unerheblich, daß Glock die Dimensionen der Religion im einzelnen etwas anders bestimmt, als es Hügel zum Beginn unseres Jahrhunderts versuchte. Entscheidend ist, daß heute die Religionssoziologie sich wieder um das gleiche Ziel bemüht, das auch Hügel leitete, nämlich die Eindimensionalität der Religion aufzubrechen und die Verengung von Christlichkeit auf institutionelle Kirchlichkeit zu überwinden.

III. Die Kirche in der Sicht Friedrich v. Hügels

Im folgenden soll nun dargestellt werden, wie sich für Hügel auf dem Hintergrund der allgemeinen religionsphilosophischen Überlegungen speziell die christliche Kirche darstellt, wo die ihr eigenen Möglichkeiten und ihre besonderen Gefahren liegen.

¹⁷ J. Matthes, *Kirche und Gesellschaft II* (Reinbek 1969) 7.

1. Kirche und Reich Gottes

Der Schriftbeweis für die theologische Notwendigkeit der Kirche bleibt bei Hügel zurückhaltend. Er nennt hier die Sammlung der Apostel und ihren Auftrag zur Verkündigung und die Berufung des Simon Petrus. Diese Argumente treten aber in ihrer Bedeutung hinter Hügels Überzeugung zurück, daß der historische Jesus keine Kirche gegründet habe und daß „das genaue Wort ‚Kirche‘ vom irdischen Jesus allem Anschein nach nie verwendet wurde“ (EA I 261). Jesus habe den Anbruch des Reichs Gottes in unmittelbarer Zukunft erwartet, eine fortdauernde und längere Zeiträume umfassende Kirche sei ihm darum ferngestanden. Die Forschung am Neuen Testament führt Hügel zu der Aussage: „Als Historiker wissen wir jetzt, daß die Institution der Kirche erheblich weniger direkt und vollständig auf unseren Herrn bezogen werden kann, als man normalerweise meint“ (EA II 11). Dieser Kritik unterliegen auch die Ämter in der Kirche: „Historische Kritik hat zu der klaren Erkenntnis geführt, wie diese Kirchenorganisation und Amtsstruktur, außer in der sehr rudimentären, von den synoptischen Evangelien dargestellten Form ihrer ursprünglichen Wirksamkeit – einer Form so ähnlich der franziskanischen Brüdergemeinde zu Lebzeiten des Poverello – nicht die direkte und gewollte Stiftung unseres gepriesenen Herrn selbst ist“ (EA II 18).

Von hier aus ergeben sich für Hügel weitreichende Konsequenzen für die Verhältnisbestimmung von Kirche und Reich Gottes. Er schließt sich dabei eng an Loisy an, dessen berühmten Satz „Jesus hatte das Reich angekündigt, und dafür ist die Kirche gekommen“ er zwar in seinen Hauptwerken nicht zitiert, aber doch anklingen läßt: „Für einen Katholiken kann das volle Ziel und die tiefste Mitte der Kirche niemals einfachhin die Kirche sein. . . Für den Katholiken besitzt, sucht, findet und führt die Kirche wesentlich zu Gott, der allein die voll entsprechende Heimat der übernatürlich erwachten Seele darstellen kann und darstellt. *Die Kirche ist, historisch gesprochen, zweifellos eher der Ersatz als die Ausbreitung des Reiches Gottes*“ (EA I 276). Ebenso wie bei Loisy enthält auch bei Hügel diese Auffassung keinerlei Ironie, die Loisy hier oft unberechtigterweise vorgeworfen wird; vielmehr ist die Kirche die notwendige Folge des ausbleibenden Reichs Gottes und hat die unverzichtbare Aufgabe zu erfüllen, den Menschen auf dieses Reich Gottes als die Erfüllung seines Lebens vorzubereiten. Kirche gründet für Hügel damit nicht in der Beliebigkeit und Zufälligkeit menschlichen Handelns, sondern sie ist um ihrer Aufgaben für das Reich Gottes in einer fortdauernden Geschichte willen unaufgebbar. Kirche gründet zwar nicht in der unmittelbaren Stiftung Jesu, aber doch in den sich aus dem Leben Jesu ergebenden Aufgaben. Sie hat ihr Recht und ihre Bedeutung nicht in sich, sondern tritt hinter ihrer Aufgabe zurück, aus der sie ihre Berechtigung ableiten muß. Nach den Notwendigkeiten, die sich für die Kirche aus der Pflicht ergeben, ihren Auftrag zu erfüllen, hat sich ihre konkrete Gestalt zu bestimmen.

2. Die Aufgabe der Kirche

Die entscheidenden Beweise für die Notwendigkeit der Kirche führt Hügel über die Aufgaben, die nur eine Institution erfüllen kann. Das wichtigste Argument gewinnt er dabei aus seiner Erkenntnistheorie, nach der jede Erkenntnis von den *Sinnen* ausgehen muß. Als leibliches Wesen kann der Mensch nicht direkt mit Gott in Verbindung treten; eine rein geistige, unmittelbare Gotteserkenntnis ist ihm unmöglich. Nur eine Vermittlung durch die Sinne, eine Anschaubarkeit, eine Verleiblichung, eine fortwährende Verkündigung durch eine Gemeinschaft von Glaubenden ermöglicht ihm Gotteserfahrung. Dies entspricht der Grundauffassung von Inkarnation: „Die ganze Lehre von der Inkarnation, von jedem Niedersteigen Gottes zum Menschen, der ebenso wesentlich Leib wie Geist ist, richtet sich gegen jeden ‚reinen‘ Spiritualismus“ (EA I 251). An der Verkündigung von historischen Ereignissen, in denen sich Gott verleiblicht hat, muß sich die Gotteserfahrung entzünden, will sie nicht Gefahr laufen, einem Immanentismus zu verfallen.

Die inkarnatorische Bewegung von außen nach innen wird in jeder höheren Religion durch eine Kirche als Institution gewährleistet. Hügel zitiert hier Ernst Troeltsch: „Nun aber ist es eines der klarsten Ergebnisse aller Religionsgeschichte und Religionspsychologie, daß das Wesentliche in aller Religion nicht Dogma und Idee, sondern Kultus und Gemeinschaft ist.“¹⁸ Durch die Kirche wird das Extra nos Gottes, seine „Over-againstness“ (eines der Wortungetüme, die Hügel prägt, um seine Gedanken möglichst adäquat zum Ausdruck bringen zu können) festgehalten. Aus der Inkarnation und nicht aus einer direkten Einsetzung durch den historischen Jesus leitet Hügel nicht nur das Daß einer Kirche, sondern auch deren Ausformung und *konkrete Ämterstruktur* ab: „Entweder wird die Einheit der Kirche durch den Geist allein konstituiert, und dann sind auch Priester und Bischof nicht wesentlich; oder die Einheit der Kirche wird konstituiert durch Geist und Sinne, und dann ist der Papst ebenso wesentlich wie Priester und Bischof“ (EA II 248).

Für Hügel ist es unmöglich, daß sich die Fülle und Vielfalt religiösen Lebens in einem Einzelmenschen entfalten kann. Jeder einzelne vermag nur einige Seiten der Religion aktiv zu gestalten, andere wird er bewußt oder unbewußt vernachlässigen. Der notwendige Ausgleich der verschiedenen Richtungen kann darum nur auf überindividueller Ebene erfolgen. Erst eine *Gemeinschaft von Glaubenden* kann eine Balance der Kräfte ermöglichen, die wiederum das einzelne Element zu seiner vollen Fruchtbarkeit heranreifen läßt. Er verlangt, man solle „nicht nur gegenüber einseitigen Entwicklungen sehr duldsam sein, sondern wir werden sie sogar unter der Voraussetzung ermutigen, daß jede einzelne Fühlung mit den Elementen behält, die sie selbst nicht in Fülle entfalten kann, und daß sie sich und ihre besondere Begabung als nur eine der vielen verschieden

¹⁸ E. Troeltsch, Die Bedeutung der Geschichtlichkeit Jesu für den Glauben (Tübingen 1911) 25, zit. bei Hügel EL 327.

begabten Mitdienerinnen im Reich Gottes, als nur eine der zahllosen, sich gegenseitig ergänzenden, in der Vereinzelung immer nur sehr unvollständigen Darstellungen der vielseitigen Größe, der reichen Einheit der Menschheit, so wie Gott sie gewollt hat, und Gottes selbst betrachtet“ (ME II 116). Die Aufgabe, Harmonie und Einheit der verschiedenen Elemente der Religion zu gewährleisten, kann nur eine sich über Zeit und Raum erstreckende Kirche erfüllen, denn auch ganze Kirchenprovinzen können und selbst die Weltkirche kann über Zeitalter hinweg bestimmte Formen der Religion überbetonen und andere vernachlässigen.

3. Innerkirchliches Leben und Dogma

Die Aufgabe des institutionellen Elements, die verschiedenen religiösen Elemente, Kräfte und Strömungen zu einem überindividuellen Ausgleich zu führen, veranlaßt Hügel, auch die durch diese Koordination entstehende Gemeinschaft der Glaubenden in traditioneller Weise als „Kirche“ zu bezeichnen. In dieser so verstandenen Kirche, in der die mystische, die wissenschaftliche und die institutionelle Dimension der Religion einander durchdringen, stimmen diese verschiedenen Elemente ebenso wenig lückenlos zusammen wie im einzelnen Gläubigen, sondern wollen sich voneinander lösen und sich gegenseitig unterjochen. Damit ist für Hügel die Kirche als Gemeinschaft der Glaubenden nicht ein Ort friedlichen Zusammenlebens, sondern der ständigen Auseinandersetzung, in der Konflikte zwischen den einzelnen Elementen und ihren Vertretern wesentlich sind. Im *Kampf* der gegensätzlichen Kräfte und im immer gefährdeten und „kostspieligen“ Bemühen des einzelnen, dabei nicht unterzugehen, erblickt Hügel nicht eine Gefährdung der Einheit oder einen Mangel an Loyalität, sondern den Ursprung der *Fruchtbarkeit* der Kirche für das religiöse Leben.

Hügel selbst mußte diese Spannung leidvoll erfahren; aber er sieht gerade darin das *Kreuz* im Leben des Christen aufgerichtet, daß er lebendige Gotteserfahrung, wissenschaftliche Redlichkeit und Loyalität gegenüber der Institution zu verbinden sucht, ein Kreuz, das nicht passiv erlitten, sondern wirkmächtig, wenn auch schmerzlich, ausgestaltet werden muß. Kurz vor seinem Tod nahm Hügel zu einem indischen Mystiker Stellung, der sich zum Christentum bekehrt hatte, sich aber keiner Kirche anschließen wollte, um nicht in der Spontaneität seiner Glaubenserfahrung beeinträchtigt zu werden. Hügel schrieb, daß ihn selbst seine „Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche ... über zehn Jahre heißen Ringens und Kämpfens gekostet hat“, daß er aber gerade dadurch die Erfüllung seines Lebens gefunden habe. „Ich schlage also nichts vor, dessen Preis ich nicht gut kenne. Dieser Preis ist wahrhaftig so groß, daß ihn nur ein starker Glaube zahlen kann. Aber der Gewinn ist hoch – der höchste, den eine solche Seele erlangen, den ihr Gott gnädigst schenken kann.“¹⁹ Im Kampf um die Kirche findet Hügel das Kreuz im Leben des Christen aufgerichtet.

¹⁹ F. v. Hügel, *Der Mystiker und die Kirche*, in: *Hochland* 1924, 330.

Hügels Abkehr vom optimistischen Bild der Kirche und ihrer Entwicklung drückt sich darin aus, daß er zwar von Newman den Terminus „Organismus“ übernimmt, in seinen Ausführungen aber meist schnell von „Organism“ zu „Organization“ überwechselt. Die Kirche ist für Hügel nicht primär der Organismus, wo ein Glied das andere aufbauen und stärken würde, sondern eher das Kampffeld einander entgegengesetzter Richtungen. Die Vorstellung vom Organismus stellt ihm das Ganze der Kirche allzusehr in den Vordergrund und schränkt damit die Freiheit und Eigenbedeutung des einzelnen in unerträglicher Weise ein. Das Bild vom Organismus würde ihm dazu dienen, daß die jeweilige Gestalt der Kirche als gottgewollt und sakrosankt erklärt und eine Kritik auch hinsichtlich der Einzelstrukturen unmöglich gemacht würde.

Nicht zuletzt dürfte Hügel den Organismusgedanken auch deshalb ablehnen, weil für ihn die *Dogmenentwicklung* in der Kirche keineswegs in der Form einer organischen Entfaltung stattfand. Viele von der kirchlichen Autorität vorgelegten Glaubenssätze erscheinen ihm als „eine Vergangenheit, die zwar in ihrer Zeit die ‚unendliche Vielfalt‘ einer prächtig lebenden Kleopatra hatte, heute aber, wie so viel Mumienstaub, in die weit geöffneten, flehenden Augen von lebendigen, lichtsuchenden Seelen geworfen wird“ (EA II 6 f.).

Hügel nimmt alle Dogmen an und hält an ihrer prinzipiellen Notwendigkeit fest, glaubt aber doch, daß manche von ihnen einer so grundlegenden *Neuinterpretation* bedürfen, daß sie ihm „als wahr in einem nichtfaktischen Sinn oder in einem faktischen Sinn, der sich vom alten etwas unterscheidet“ (EA II 109 f.) erscheinen. Die Dogmen sind ihm unfehlbare Äußerungen der Kirche im Hinblick auf ihren Gehalt an geistlicher Fruchtbarkeit und geistiger, religiöser Vertiefung, nicht aber notwendigerweise auch als historische Aussagen. „Meine klare Überzeugung hinsichtlich des streng historisch-phenomenalen Charakters der jungfräulichen Empfängnis und der leiblichen Auferstehung Jesu wäre nicht Glaube, sondern Wissenschaft.“²⁰ Insgesamt steht die Unfehlbarkeit der Kirche unter der Bestimmung, „daß es tatsächlich unmöglich ist, daß Theologen, oder auch die kirchliche Autorität im allgemeinen, eine höhere oder nach Grad oder Art weiter ausgedehnte Irrtumsfreiheit haben sollten als die unseres Herrn; oder vielmehr, daß er weniger unfehlbar wäre als sie“ (EA II 21). Nach Hügel hat sich nun Jesus in der zentralen Frage der Naherwartung des Reichs Gottes offensichtlich geirrt. Seine Vorstellungen über das Hereinbrechen des Reichs Gottes waren darum in ihrer historischen Bestimmung sicher nicht irrtumsfrei, sie waren aber unfehlbar hinsichtlich der aus ihnen entspringenden religiösen Fruchtbarkeit. Daraus ergibt sich Hügels Grundsatz für die Dogmenhermeneutik: Die Dogmen sind als Ausdruck persönlicher, religiöser Erfahrung zu verstehen und müssen auf den in ihnen enthaltenen Frömmigkeitsgehalt hin ausgelegt werden. Sie haben ihre Aufgabe primär darin, als *Anstöße für neue Glaubenserfahrungen* zu dienen. Es bleibt allerdings für Hügel unumstößlich, daß

²⁰ F. v. Hügel, L'Abate Loisy e il problema dei Vangeli Sinottici, in: *Il Rinascimento* III (Mailand 1908) 224.

einige Dogmen des Christentums als geschichtlicher Religion selbst wieder einen historischen Kern neben ihrer religiösen Bedeutsamkeit enthalten müssen. Er legt aber nie fest, worin für ihn dieser unaufgebbare historische Kern des Christentums als inkarnatorischer Religion besteht.

4. Die Gefahren des institutionellen Elements der Religion

Auf dem Hintergrund der Notwendigkeit einer Kirche stellt Hügel auch deutlich die Gefahren dar, die sich aus einem Überwuchern des institutionellen Elements der Religion ergeben.

a) Unterdrückung der Wissenschaft

Hügel wirft der offiziellen Kirche vor, daß sie die Scholastik zum alleingültigen philosophischen System erheben will, das grundsätzlich auch die Herrschaft über die Naturwissenschaften beansprucht. Er betont dagegen, daß Philosophie und Naturwissenschaften grundsätzlich frei sein müssen. Auch „Lamentabili“ und „Pascendi dominici gregis“, die er mit päpstlichen Äußerungen gegen Galilei vergleicht (EL 340 f.), können Erkenntnisse der modernen Wissenschaften nicht dadurch verändern, daß sie diese pauschal des „Modernismus“ verdächtigen.

Besonders bedrückend erscheint Hügel der Herrschaftsanspruch der kirchlichen Autoritäten über die historische Wissenschaft. Er gibt zu, daß die Geschichte „das Kreuz jeder institutionellen Religion, besonders einer so tief geschichtlichen, wie der römisch-katholischen Kirche“ (EL 342) ist, und er hält es für eine wesentliche Aufgabe der kirchlichen Autoritäten, durch die Betonung der historischen Ursprünge des Christentums den Glauben vor Fideismus und Mystizismus zu bewahren. Auf der andern Seite sieht er aber auch: „Rom kann die historische Erkenntnis nicht anders machen, als sie ist“ und kann auch nicht die Tatsache ändern, „daß die Menschen in der Vergangenheit sich des Unterschieds zwischen faktischem Ereignis und symbolischer Erzählung nur wenig bewußt waren, und daß die Menschen heute diesem Unterschied geschärfte Aufmerksamkeit widmen“ (EL 344).

Hügel fordert, weite Teile des Alten Testaments, im Neuen Testament besonders das 4. Evangelium und aus späteren Jahrhunderten viele fromme Erzählungen nicht historisch, sondern symbolisch zu interpretieren. Er wendet sich gegen Amtsträger, die die Erkenntnisse der modernen historischen Methode unterdrücken wollen und die Erzwingbarkeit einer Lehre über die Wahrhaftigkeit, den Gehorsam über die Redlichkeit stellen. Er selbst folgt der Regel: „Sei ganz redlich – die Rechtgläubigkeit wird der Redlichkeit folgen.“²¹ Er vertraut darauf, daß auch bei wissenschaftlicher Wahrhaftig-

²¹ Eine der Lebensregeln, die Hügel von Abbé Huvelin 1886 erhalten hatte. Abgedruckt in: Baron Friedrich von Hügel, *Selected Letters 1896–1924*, hrsg. v. B. Holland (London 1927) 58–63.

keit die historische Begründung des Christentums immer möglich sein werde. Eine autoritäre Begrenzung oder eine Festlegung auf bestimmte zu erbringende Ergebnisse lehnt er entschieden ab.

b) Unterdrückung persönlicher Freiheit und spontaner Frömmigkeit

Hügel wendet sich gegen jede Form von Gewalt, mit der religiöse Institutionen Überzeugungen Andersdenkender erzwingen wollen. Er stellt gegenüber der noch bestehenden Inquisition und ihren Methoden fest: „Exkommunikationen und darauf folgende Kirchenspaltungen sind nicht notwendigerweise einfachhin die Schuld der Ausgeschlossenen“ (EL 352).

Einer speziell kirchlich-institutionell geprägten Frömmigkeit ist nach Hügel vor allem daran gelegen, jede spontane Neuheit im religiösen Leben zu unterbinden und das gewohnte Überkommene zu pflegen, das Einmalige, Herausragende, Besondere unter das Maß des Üblichen, Normalen, Regelbaren zu stellen; jede lebendige Aktivität zugunsten einer passiven, mechanischen Wiederholung zu verdrängen und die Sicherheit eines objektiv richtigen Vollzugs einer mutigen Lebendigkeit vorzuziehen (vgl. EA II 6–8).

Gegenüber dieser institutionalisierten und durch die Organisation vermittelten Frömmigkeit betont Hügel die *Unverfügbarkeit des religiösen Erlebnisses* des einzelnen Gläubigen, das seinen Wert in der Einmaligkeit, Spontaneität und Nicht-Reglementierbarkeit findet. Religiöses Leben gründet ihm nicht in der Institution, sondern bestimmt diese.

Der Vorwurf, den Hügel hier gegenüber Rom erhebt, es würde die persönliche Frömmigkeit unterdrücken, erscheint uns heute als sehr hart, zur Zeit der Modernistenverfolgung erwies er sich als durchaus berechtigt. Sogar Anton Gisler, der von neuscholastischer Seite die ausführlichste Schrift gegen den Modernismus verfaßt hatte²², wurde des Modernismus angeklagt, weil er sich darüber erfreut gezeigt hatte, daß das religiöse Leben offensichtlich einen Neuaufschwung erlebte. Es wurde ihm entgegengehalten, „die Freude an einem solchen Erwachen sei der logische Weg zum Modernismus“, denn es „sei ein solches Erwachen für die Kirche nicht das leiseste Hoffnungszeichen“²³. Es erscheint uns heute als eine Tragödie, daß der Modernismus als die vielleicht bedeutendste *Frömmigkeitsbewegung* der neueren Kirchengeschichte vom sicherlich frommen Papst Pius X. und von einer religiös wenig fruchtbaren Neuscholastik zerschlagen wurde. Ein Neuaufbruch der Religion von unten bedeutete nach dieser Auffassung in sich schon Revolution, die es mit allem Mitteln zu unterdrücken galt.

c) Kirchliche Verfassung und weltliche Macht

In einem Brief an Tyrrell liest Hügel aus den Dokumenten des I. Vatikanischen Konzils eine eigenständige apostolische Autorität der Bischöfe heraus, die nicht von

²² A. Gisler, *Der Modernismus* (Einsiedeln, Waldshut, Köln 1912).

²³ A. Gisler, *Im Kampfe gegen den Modernismus* (Stans 1913) 25.

Rom delegiert ist. Er weiß allerdings auch, daß diese Erkenntnis „von der römischen Politik praktisch verneint wird“²⁴. Hier setzt seine Kritik an. Er spricht von einer „ruhelosen Absorption oder Eliminierung aller nicht-päpstlichen, nicht-kurialistischen Kräfte und Aktivitäten durch Rom... bis das vatikanische Konzil 1870 alle doktrinäre und disziplinäre Gewalt in die Hände eines monarchischen Papstes legte“ (EL 358). Den noch lebenden Pius X. greift er dabei wegen der Fortführung dieser immer zentralistischeren Politik erstaunlich offen an. „Es waren eifrig Glaubende, meist Laien und Nicht-Italiener, wie de Maistre, Chateaubriand, Stolberg, Görres, Veuillot und W. G. Ward, die Rom diese Politik aufdrängten. Und eifrige Glaubende, vielleicht wiederum meist Laien und Nicht-Italiener, mögen sich erheben, die erfolgreich zur Rückkehr zu einer weiteren und reicheren, einer wahrhaft katholischen Handlungsweise verhelfen werden“ (EL 359). Er beruft sich auf Rosmini und Newman als Gewährleute dafür, daß auch in der Kirche „Revolution und Despotismus immer die fruchtbaren Eltern füreinander sind“ (EL 360). Eine tatsächliche Hoffnung auf eine Rückkehr zur echt katholischen Handlungsweise hat aber Hügel zum Ende der Regierungszeit Pius X. nur dahingehend, daß sich der Weg des Papsttums so sehr ins Unerträgliche steigern würde, daß das ganze System zusammenbrechen müßte. Vielleicht aber, so meint er, wird die Vorsehung, wenn es heute dieses praktisch allmächtige Papsttum schon gibt, doch so gnädig sein, diesen ganzen Machtbereich „einem Papa Angelico zu geben, der es versteht, mit der einfachen, traditionellen Frömmigkeit und Güte, die immer noch ungebrochen unter uns lebendig sind, ein mitempfindendes Einfühlen, das sosehr fehlt oder so ärgerlich verdächtigt wird, mit allem, was wahr und edel ist mitten in den Wirren und dumpfen Wünschen unserer so sehr veränderten Welt, zu verbinden“ (EL 363). Nur wenn Rom seinen „Hunger nach äußerer politischer Anerkennung und nach Einfluß auf die Regierungen der Welt“ (EL 362) ablegen würde, nur wenn neben dem Papst auch die anderen Amtsträger und neben dem *Amtsträger* auch wieder der *Prophet*, der *Lehrer*, der *Professor*, der *Charismatiker*, der *Heilige* den ihnen zustehenden Platz einnehmen würden, nur dann könnte für Hügel das Gleichgewicht der Elemente der Religion und damit echter Katholizismus wieder erblühen.

IV. Ansätze zu einer Kirchenreform

Hügels Anregungen zu einer Reform der Kirche bewegen sich zunächst auf einem verhältnismäßig bescheidenem Niveau: Kirche ist ihm *Mittel zum Zweck* und verdient damit nicht mehr Aufmerksamkeit, als einem Instrument zukommt. Weil es ihm nicht um die ideale Kirche als die Verwirklichung des Reichs Gottes auf Erden geht, sind seine Anstrengungen von jeder Fieberhaftigkeit frei. Kirche steht von ihrem Ursprung her ganz in ihrer Aufgabe und muß sich so gestalten, daß sie ein möglichst *funktionsgerecht*-

²⁴ Fr. v. Hügel, *Selected Letters*, 150. Brief vom 16. April 1908.

tes Instrument für die Erfüllung dieser Aufgabe darstellt. Von hier aus sind ihre Strukturen und ihre Ämter zu gestalten. Hügel's konkrete Vorschläge hinsichtlich der Reform der Kirche sind von den praktischen Möglichkeiten seiner Zeit aus zu sehen und müssen uns darum heute verhältnismäßig konservativ erscheinen. Tatsächlich ergeben sich aber aus seiner theologischen Ortsbestimmung für die Kirche Möglichkeiten für praktische Schritte, die alle Versuche einer Kirchenreform, die sich im Kampf um Strukturen ihr Handlungsschema von einer verhärteten Ämterverfassung aufzwingen lassen, weit übertreffen. Die Funktionstüchtigkeit in der Erfüllung ihrer Aufgabe ist das höchste Gesetz, dem sich alle anderen Überlegungen letztlich zu beugen haben.

Subjekt des Glaubens ist für Hügel nicht die Kirche, sondern der *glaubende Mensch*, den die Institution in seiner religiösen Erfahrung fördern muß. Hügel kämpft darum gegen jede übersteigerte Betonung des Institutionellen und des kirchlichen Amtes. Ämter sind ihm als Ausgestaltung der Kirche als Ganzer wesentlich; er wehrt sich aber gegen die Vorstellung, sie seien die ganze Kirche. „Amtsträger in der Kirche sind nicht mehr die ganze Kirche, als Scotland Yard oder das Kriegsministerium oder das Oberhaus, wenn auch zugegebenermaßen notwendige Teile des nationalen Lebens, das Ganze oder das Ganze darstellende Beispiele des Lebens und der Fruchtbarkeit der englischen Nation sind.“ „Amtliche Organisation und Autorität sind immer Mittel, notwendige Mittel, des Lebens; Mittel, nicht Ziele; des Lebens, nicht des Todes“ (EA II 17).

Mit dieser Festlegung schafft Hügel ein weites Feld für die Verantwortung der *Laien*. Den eigentlichen Repräsentanten religiösen Lebens sieht Hügel nicht im Amtsträger, sondern im Heiligen, in einem Laien wie Katharina von Genua. Zur Zeit des Antimodernismus war dies ein gefährliches Unterfangen: Fogazzaro's Roman „Il Santo“, der einen Laien als Heiligen und als Repräsentanten der Kirche gegenüber dem Papst schildert, kam auf den Index; Hügel trug der Versuch, in Rom eine Diskussion über die anglikanischen Weihen und ihre Gültigkeit zu erreichen, den Vorwurf ein, für einen Laien sei so etwas eine „*impertinenza*“²⁵.

Hügel's Vorstellung vom innerkirchlichen Dialog ist durch seine Auffassung von *Reibung, Spannung und Konflikt* gekennzeichnet. Kirche ist ihm nicht primär die brüderliche Gemeinde, sondern Kampffeld einander widerstreitender Meinungen. Er sieht die *Einheit* der Kirche in einer *weiten Vielfalt* verwirklicht. Jede zu eng gefaßte Vorstellung von Einheit bedeutet ihm eine Verarmung, die zu einer Überbetonung der Ämter führen muß, die sich allzuleicht durch die Berufung auf ihre „Dienstfunktion“ jeder Kontrolle entziehen und alle Elemente der Religion entweder auf sich konzentrieren oder unterdrücken.

Große Bedeutung erlangte Hügel als Vorläufer der *ökumenischen Bewegung*. Während er im katholischen Bereich durch die Modernistenverfolgung weitgehend unbekannt blieb, war er im ökumenischen Gespräch als dialogfähiger Katholik geschätzt. Bedeutende Anglikaner nannten ihn den führenden Apologeten des Christentums und be-

²⁵ Vgl. J. Heaney, *The Modernist Crisis: v. Hügel* (London, Dublin, Melbourne 1969) 25.

kannten, keinem lebenden Theologen so viel zu verdanken wie ihm. In Heilers „Der Katholizismus“ ist Hügel nach Thomas von Aquin und Augustinus der am häufigsten genannte katholische Theologe. Die Universität Oxford verlieh ihm als dem ersten Katholiken seit der Reformation die Ehrendoktorwürde der Theologie.

Hügels Ziel, „die alte Kirche intellektuell so wohnlich zu machen, wie ich es vermag“²⁶, beschränkte sich nicht auf einen engen Konfessionalismus. Er nahm die Ergebnisse der evangelischen Exegese und der Religionsphilosophie weitgehend auf und versuchte, sie mit seinem überzeugt katholischen Standpunkt in Übereinstimmung zu bringen. Vor einem meist nichtkatholischen Auditorium bemühte er sich, immer in großer Loyalität zu seiner Kirche und unter klarer Betonung seiner katholischen Überzeugung, aber ohne jede Proselytenmacherei, Christentum und Religion zu lebendiger Fruchtbarkeit zu erwecken. Daß er dabei die Reformation, Luther und Calvin teilweise in recht vereinfachender Weise darstellte und ihren Anliegen nur bedingt gerecht wurde²⁷, bleibt zu bedauern, kann aber doch das Gesamturteil nicht ändern: „Der Freiherr Friedrich v. Hügel will uns als eine prophetische Gestalt erscheinen, die die Kirche in das ökumenische Zeitalter weist“²⁸.

²⁶ Briefe an seine Nichte, 75.

²⁷ Darauf macht besonders aufmerksam G. E. Hultsch, Kreuz und Vernunft bei Friedrich von Hügel (Diss. Wien 1970) 217–220.

²⁸ W. Dantine, Friedrich von Hügel, a. a. O. 54.