

UMSCHAU

Religiöse Erfahrung im „Modernismus“

Die Kenntnis und Vergegenwärtigung jener in sich keineswegs einheitlichen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche zu Beginn unseres Jahrhunderts, die von Pius X. unter dem Sammelbegriff „Modernismus“ als kirchenzerstörerischer „Wahnsinn“, als die „Zusammenfassung aller Häresien“ verurteilt worden war, ist für die heutige theologische Diskussion von grundlegender Bedeutung; denn hier wurden freimütig jene Themen erörtert, die auch heute die systematische und praktische Theologie wieder bewegen. Dabei zeigt sich, daß die Lösungsansätze von damals auch heute noch fruchtbare und weiterführende Anregungen geben können. Dies gilt insbesondere bezüglich der Frage nach einer theologischen Entfaltung der „religiösen Erfahrung“.

Die modernistische Bewegung war in ihrem innersten Kern von dem Bestreben nach einer religiösen Erneuerung der Kirche geprägt. Vor allem die englischen Theologen und Religionsphilosophen G. Tyrrell und F. von Hügel knüpften dazu an die mystische Überlieferung an, wie sie von Meister Eckhard und Teresa von Avila repräsentiert wird, die in Frankreich im „milieu devot“ mächtig wurde und in der „spirituellen Theologie“ des 19. Jahrhunderts lebendig blieb. Sie wollten diesen Strom christlicher Überlieferung unter den Bedingungen des modernen wissenschaftlichen Denkens erneuern, für das religiöse Leben der Gegenwart fruchtbar machen und im Gegenzug gegen die kirchenamtlich ausschließlich herrschende Neuscholastik in der katholischen Kirche neu beheimaten.

Im Zentrum ihrer Theologie steht die Kategorie der persönlichen „religiösen Erfahrung“. Dabei betont von Hügel, daß die echte „religiöse Erfahrung“ nicht aus einem Individualismus kommt, der von aller kirchlichen

Gemeinschaft und der wissenschaftlichen Erforschung der historisch gewachsenen Überlieferung absieht. Vielmehr bezeichnet sie den Weg, auf dem sich – in der Gemeinschaft der Kirche und in redlicher Auseinandersetzung mit den Wissenschaften – die ersten, anfänglichen, unmittelbaren, sinnlichen Wahrnehmungen des Menschen in seiner Welt zu einer in Leben und Denken erprobten Erfahrung des transzendenten Gottes entfalten und läutern. Aus ihrer neuscholastischen Sicht konnte die römische Kurie in diesen theologischen Bemühungen nur die giftigen Früchte des Agnostizismus, anarchischen Subjektivismus, Irrationalismus, Monismus, Immanentismus, Pantheismus erkennen; das Streben nach wissenschaftlicher Redlichkeit, näherhin der Versuch, in der Exegese und der Kirchengeschichte die allgemein anerkannten historisch-kritischen Methoden anzuwenden, wurde als Auswuchs „hochmütigen Wissensdünkels“ verstanden.

Friedrich von Hügel war bisher fast nur als der „Verbindungsoffizier“ der „modernistischen Bewegung“ bekannt. Er brachte die verschiedenen Gelehrten, vornehmlich in Italien, Frankreich und England, untereinander in Kontakt und regte sie zu geistigem, nicht selten auch streitbarem Austausch an. Er sorgte auch für Verbindungen zur deutschen katholischen und noch mehr protestantischen Theologie. Er bewirkte damit allerdings auch, daß die römische Kurie in der „modernistischen Bewegung“ eine einheitliche, taktisch äußerst schlaue „internationale Verschwörung“ zur Zerstörung der Kirche sah, die sie mit allen Mitteln vernichten zu müssen glaubte.

Hingegen wurde bisher kaum gesehen, daß von Hügel eine eigenständige und eigenwillige, umfassende theologische Konzeption vertrat. Der Grund liegt darin, daß sein lite-

rarisches Werk weit verstreut ist; teilweise veröffentlichte er seine Arbeiten nicht, sondern ließ sie nur zur privaten Weitergabe vervielfältigen. Dazu kommt, daß er sich einer schwerfälligen, esoterischen, auch seinen Freunden oft kaum verständlichen, die eigentlichen Aussageintentionen manchmal absichtlich verdunkelnden Darstellungsweise bedient, um oberflächliche Leser abzustoßen. Gelegentlich verdarben auch Verleger durch wohlgemeinte redaktionelle Einschübe die Pointe und führten spätere Interpreten in die Irre. Von Hügel wollte bewußt keine Breitenwirkung erzielen – er verstand sich als „Autor für Autoren“ – um einer kirchenamtlichen Verurteilung zu entgehen. Er war der einzige führende „Modernist“, der nie verurteilt wurde, aber um den Preis, daß seine Werke fast wirkungslos, weil unverstanden blieben.

Die Untersuchung von Peter Neuner¹ – es ist die theologische Dissertation des Schülers von H. Fries – rückt die Gestalt von Hügels in ein wesentlich neues Licht. Er macht unter Auswertung auch unveröffentlichter Quellen sichtbar, daß hinter den verschiedenen Verklausulierungen, die den kirchenpolitischen Zwängen, unter denen von Hügel schreiben mußte, Rechnung tragen, ein einheitlicher theologischer Denkanatz steht, der „in erstaunlicher Konsequenz während seines ganzen Lebens seine theologischen Arbeiten prägte, wie er auch seine seelsorglichen Bemühungen und seine kirchenpolitischen Aktivitäten bestimmte“. Neuner stellt dar, wie sich von Hügels Biographie und seine theologische Konzeption gegenseitig beleuchten und erschließen. „Manches, was in seiner Biographie als Ungereimtheit erscheinen möchte, (ist) in seiner theologischen und philosophischen Grundausrichtung begründet“; „ebenso sind manche Eigenheiten seiner Theorie von persönlichen Widerfahrnissen zu erklären.“ „Leben und Lehre interpretieren sich hier in einem Maße, daß man seine Biographie als Stoff für seine Theorie bezeichnen könnte“ (30).

Im ersten Teil der Untersuchung („Friedrich von Hügel und seine Stellung im Kreis der Modernisten“, 33–77) gibt Neuner eine Einführung in die Biographie von Hügels und in das tragische Schicksal der „modernistischen Bewegung“; er schafft damit die Voraussetzungen zum Verständnis der theologischen Konzeption von Hügels. Im zweiten Teil („Der Weg der religiösen Erkenntnis“, 79–343) entfaltet Neuner diese Konzeption in ihrem systematisch folgerichtigen Zusammenhang. Man könnte diesen Teil eine nuanzenreiche, differenzierte Phänomenologie oder Logik der „religiösen Erfahrung“ nennen. Sie ist für die gegenwärtige systematische und praktische Theologie schon allein deshalb bedeutsam, weil hier Schritt für Schritt die vielschichtigen Dimensionen aufgezeigt werden, die für das Thema „religiöse Erfahrung“ bedacht werden müssen. Zugleich werden die Kriterien aufgewiesen, nach denen die „Unterscheidung der Geister“ vorgenommen werden kann und „echte“ religiöse Erfahrung unterschieden werden kann von ihrer Entartung in eine „wetterwendische Subjektivität und eine beinahe unheilbare Willkürherrschaft der Stimmung und der Laune“ (150), in eine frömmelnde Flucht aus der Wirklichkeit des Lebens, in fade Erbaulichkeit oder ein narzißtisches Schwelgen in harmonischen Gefühlen.

Anregend sind Neuners Hinweise auf verwandte Theorieansätze in der gegenwärtigen theologischen und religionssoziologischen Diskussion. Bemerkenswert ist die enge geistige Verwandtschaft zum protestantischen Theologen Ernst Troeltsch, insbesondere in der Frage nach dem Verhältnis von Natur und Übernatur und in der gemeinsamen Frontstellung gegen weitverbreitete Bestrebungen, die Transzendenz Gottes pantheistisch zu verflachen². Parallelen zu Hegels Phänomenologie des Geistes sind um so auffälliger, als sich von Hügel in seinen Werken häufig von Hegel distanziert, um nicht in der kirchlichen Öffentlichkeit in den Verdacht zu geraten, er teile Hegels angeblich pantheistische Philosophie.

Die Untersuchung wendet sich naturgemäß mehr an die theologische und religionswissenschaftliche Fachdiskussion. Zugleich erscheint von Peter Neuner ein kleineres Werk³, in dem er die Ergebnisse seiner Dissertation einem weiteren Interessentenkreis zugänglich macht. Die ganze erschütternde Tragik des „modernistischen“ Dramas, die Leiden und enttäuschten Hoffnungen der führenden Männer dieser Bewegung, die bis heute unverminderte Aktualität der religiösen, kirchlichen und wissenschaftlichen Probleme, deren Erörterung damals kirchenamtlich mit disziplinärer Gewalt unterdrückt wurde, bringt dieses spannend geschriebene Buch menschlich bewegend zur Anschauung. Es empfiehlt sich als eine ebenso knappe wie differenzierte, historisch ausgewogene und zuverlässige Einführung in den „Modernismus“.

Nach dem Ersten Weltkrieg gab sich die Theologie, vor allem im Bereich des Protestantismus, betont antimystisch. Mystik galt als eine Form der Selbsterlösung des Menschen, damit als Widerspruch zum christlichen Erlösungsgedanken. Von Hügels Theologie zeigt klar, daß dieses Verständnis von Mystik ein Mißverständnis ist, weil es Abirrungen und Entartungserscheinungen für das Wesen der Sache hält und so bekämpft. Demgegenüber stellt sich der Theologie heute die Aufgabe, die christlich-mystische Überlieferung wieder zu verlebendigen. Sie muß die im lärmenden Streit um Dogmen und Rechtsgläubigkeit tief verschütteten Quellen für die Gegenwart aufschließen. Neuners Untersuchungen der Theologie von Hügels vermitteln einen Eindruck davon, in welchem Maß der religiös suchende und zugleich wissenschaftlich ehrliche Mensch von heute aus diesen Quellen reiche geistige und geistliche Nahrung schöpfen kann. Zugleich kann die Theologie hier die Maßstäbe finden, nach denen sie „echte“ Mystik und „echte“, geschichtsbewußte und gemeinschaftsbezogene religiöse Erfahrung unterscheiden kann von dämmrigem oder fröhlichem Mystizismus, von illusionärer Träumerei, von bloßer Sucht nach außergewöhnlichen Gemütsbewegungen oder

nach ekstatischen Phänomenen, wo dann nicht selten die letzten Gemeinplätze als „Offenbarungen des heiligen Geistes“ angepriesen werden.

Das Verhältnis zwischen offizieller kirchlicher Autorität und mystischer Religiosität ist nach von Hügel durch „Reibungen, Spannungen und Konflikte“ gekennzeichnet. „Persönliche, von der Mystik geprägte Frömmigkeit und amtliche, gemeinschaftliche, kirchliche Religiosität“ sind „grundlegend gegenläufig strukturiert“ (Religion, 63). Daher gab es in der Mystik immer wieder Tendenzen, dieses „komplexe Verhältnis von Mystik und Kirche“ in der Weise zu überwinden, daß man jede Rücksicht auf die unverzichtbaren Belange der kirchlichen Gemeinschaft aufgab. Umgekehrt wollten die kirchlichen Autoritäten häufig die spannungsvolle Einheit von kirchlicher Religiosität und mystisch-individueller Frömmigkeit dadurch „entspannen“, daß man die Mystik aus der Kirche hinauszudrängen versuchte. Von Hügel betonte unermüdlich, daß das Aushalten dieser „Reibungen, Spannungen und Konflikte“, das für beide Seiten mit hohen seelischen „Kosten“ verbunden sein kann, ein wesentliches Moment ist, damit sowohl die kirchliche Gemeinschaft als auch die persönliche Religiosität lebendig und geistlich „fruchtbar“ werden können, anstatt zu entarten.

Der pauschale und blinde Kampf der kirchlichen Autoritäten gegen den „Modernismus“ erweist sich als der bisher letzte Akt einer langen oft blutigen Verfolgung der Mystik; man wollte jedes Moment des Unberechenbaren, Beunruhigenden und Überraschenden aus der Kirche vertreiben, eine feste, stabile Ordnung schaffen und schnitt sich dabei wichtige Wurzeln einer Erneuerung der Kirche und einer lebenskräftigen Verjüngung der christlichen Überlieferungssubstanz ab. Von Hügels Theologie zeigt einen Weg, wie sich auch heute die kirchliche Institution und die innerliche freie, lebendige Religiosität durch alle Spannungen und Konflikte hindurch zusammenleben und einander befruchten können. So könnte die Aufnahme und Weiterführung seines theo-

logischen Ansatzes ein Beitrag sein, um zu verhindern, daß die Leiden der dramatischen Kämpfe zwischen Modernismus und Antimodernismus, die Neuner schildert, nicht die Leiden sein werden, die den Kirchen und den ernsthaft Gläubigen wieder bevorstehen.

Von Hügel setzte sich das Ziel, „die alte Kirche intellektuell so wohnlich zu machen, wie ich es vermag“ (Religion, 65). Um einer kirchenamtlichen Verurteilung zu entgehen, wich er auf dem Höhepunkt der Modernismuskrise in ein demütigendes Schweigen aus. Seine streitbareren Freunde sahen darin Feigheit. Von Hügelns unverbrüchliche Treue zur Kirche verleitete ihn nicht dazu, die sich häufenden „gefährlichen exzessiven Ansprüche“ der kirchlichen Autoritäten doch positiv zu interpretieren und für weniger „gefährlich“ und „exzessiv“ zu halten. Er nahm sie an als ein „langes, tiefes, ununterbrochenes Fegfeuer“ (ebd., 117), das man – notfalls schwei-

gend – durchleiden muß, wenn man die geistliche Kraft der kirchlichen Gemeinschaft nicht entbehren und sich in verzweifelten Lagen die Hoffnung auf eine Erneuerung der Kirche bewahren will. *Karl-Ernst Apfelbacher*

¹ Peter Neuner, Religiöse Erfahrung und geschichtliche Offenbarung. Friedrich von Hügelns Grundlegung der Theologie. München: Schöningh 1977. 362 S. (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 15.) Kart. 46,-. Vgl. auch ders., Friedrich von Hügelns Bild von der Kirche, in dieser Zschr. 189 (1972) 25–42; „Modernismus“ und kirchliches Lehramt, ebd. 190 (1972) 249–262.

² Vgl. K.-E. Apfelbacher, Frömmigkeit und Wissenschaft. Ernst Troeltsch und sein theologisches Programm (Beiträge zur ökumenischen Theologie. 18, voraussichtlich 1978).

³ Peter Neuner, Religion zwischen Kirche und Mystik. Friedrich von Hügel und der Modernismus. Frankfurt: Knecht 1977. 158 S. Kart. 19,80. (Im folgenden abgek. Religion.)

Denkender Glaube – gläubiges Denken

Das Werk Eugen Bisers

Das theologische Denken Eugen Bisers, der am 6. Januar dieses Jahres 60 Jahre alt wurde, liegt eigenartig quer zu mancherlei Gängigem, und dies nicht in dem Sinn, daß ein monomaner Hang zur Selbstversponnenheit ihm die brennenden Fragen der Zeit gleichgültig sein ließe; es verhält sich umgekehrt. Zeitgerechtes Denken erweist für Biser gerade darin seine Fruchtbarkeit, daß es gegen den Strom zur Quelle selber zurückdrängt; nur von dorthen, wo auch die Gegenwart noch ihren Anfang nahm und wo sie ihre immer noch entscheidenden Erfahrungen sammelte, läßt sich auch die gegenwartentsprechende Hilfe erwarten.

Es versteht sich von selbst, daß für den Theologen diese Erfahrungen konzentriert sind in Person und Werk Jesu von Nazaret; seine Bedeutung auch für die Gegenwart zu erhellen, muß ihm zentrale Lebensaufgabe sein. Und so lassen sich auch die mitunter disparat erscheinenden Arbeiten Bisers um diese Mitte versammeln.

Entscheidendes Anliegen ist Biser dabei, die spezifische Eigenheit des christlichen Ursprungs rein aus ihm selber und gegenwartsbezogen zugleich zur Sprache zu bringen und freizulegen von allen Verkrustungen verfälschender Übergriffe durch fremde Denkkategorien. Das beginnt bei der sorgfältigen Rekonstruktion der ursprünglichen Sprachgestalt der Bibel samt ihrer immer neu einzuholenden verbindlichen Auslegung von Welt und endet in der Kritik verbrauchter theologischer Ansätze, die im Dialog mit solch hellsehtigen Zeitkritikern wie Nietzsche ihre Gegenprobe findet. Es ist nur konsequent, daß dieses Anliegen zum eigenständigen, unverwechselbaren Ansatz herauswächst, der seine Fruchtbarkeit in den verschiedensten Fragestellungen erweist und den vielfältigen Einzelinteressen Bisers ihren immanenten Zusammenhalt verleiht. An drei Schwerpunkten Biserschen Denkens sei das umrißhaft aufgezeigt.