

Antimodernismus und katholische Theologie

Am 3. Juli 1907 veröffentlichte das Heilige Offizium das am folgenden Tag von Papst Pius X. sanktionierte Dekret „Lamentabili sane exitu“¹. Nach dem Muster des Syllabus von 1864 verwarf das Dokument 65 Thesen, die vorwiegend aus den Schriften des französischen Exegeten Alfred Loisy exzerpiert waren. Sie betrafen die Emanzipation der Exegese vom kirchlichen Lehramt, die Inspiration und Irrtumslosigkeit der Heiligen Schrift, die Begriffe von Offenbarung, Glaube und Dogma, die Sakramente, die Kirchenverfassung und die Unveränderlichkeit der christlichen Wahrheit.

Am 8. September desselben Jahres folgte die Enzyklika „Pascendi dominici gregis“². Sie stellte die summarischen Verwerfungen des vorangegangenen Dekrets in einen systematischen Zusammenhang und prägte dafür den Begriff des Modernismus³. Ihre Anhänger wurden demnach als Modernisten bezeichnet. Das päpstlichen Rundschreiben (in seinem dogmatischen Teil vom Oblaten der Unbefleckten Jungfrau Maria Johannes B. Lemius, im praktischen Teil vom Jesuiten und späteren Kardinal Louis Billot verfaßt) sah die Quelle der neuen Irrtümer – als „Rezeptakel aller Häresien“ gebrandmarkt – im Agnostizismus und religiösen Immanentismus. Die Verwerfung rationaler Beweisführung auf religiösem Gebiet und die Reduktion religiöser Wahrheiten auf Gefühle und Bedürfnisse entleere den Glauben rationaler Begründung. Ebenfalls verworfen wurden die moderne Bibelkritik und die Forderung nach kirchlichen Strukturreformen. Als Heilmittel angeordnet wurde die Verpflichtung zum Studium der scholastischen Philosophie und Theologie sowie in den Priesterseminaren die verschärfte Überwachung des Schrifttums und die Einrichtung von Vigilanzräten – eine Art geistliche Bespitzelung.

Der Enzyklika und ihrem Vorreiter, dem Dekret Lamentabili, darf man zugutehalten, daß sie die Brennpunkte des Konflikts zwischen Glauben und Wissen lokalisierten. Einige Thesepunkte sind das ganze 20. Jahrhundert hindurch über das Zweite Vatikanum hinaus aktuell geblieben. Doch hat kaum ein Theologe, der des Modernismus bezichtigt wurde, die in den päpstlichen Schreiben angeprangerten Thesen zur Gänze oder auch nur zum überwiegenden Teil vertreten. Die Enzyklika beschränkt sich im Wesentlichen auf eine negative Umschreibung der Problematik, indem sie die Kollisionspunkte der traditionellen Kirchenlehre mit den modernen philosophischen und religiösen Entwicklungen aufzählt. Sie enthält sich auch der Festlegung, wie der Glaube angesichts des kritischen Erkenntniszuwachses positiv auszusagen sei.

Die Modernismuskrise – orchestriert durch Indizierungen, Disziplinarmaßnahmen und vereinzelte, geräuschvolle Verabschiedungen – erfaßte vor allem Frankreich und Italien sowie einzelne intellektuelle Vertreter des englischen Katholizismus. Das katholische Deutschland, das nach allgemeinem römischen Dafürhalten wegen der permanenten Ansteckungsgefahr durch die überlegene protestantische Theologie und Kultur akut gefährdet war, wurde von der Krise nicht getroffen.

Rekonnfessionalisierung: Theologie aus der Defensive

Die Konzentration des Modernismusphänomens auf die romanischen Länder hängt mit der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts zusammen. Die Annahme eines gedeihlichen Austausches zwischen katholischer und evangelischer Theologie, der seinen festen Platz an den staatlich-theologischen Fakultäten Deutschlands gehabt habe, ist eine Rückprojektion aus der Perspektive des ausgehenden 20. Jahrhunderts. Im 19. und in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts waren diese Kontakte sehr beschränkt. Nach dem Aussterben jener irenischen Theologengeneration, die aus der Aufklärung des 18. Jahrhunderts kam – Johann Baptist Sailer (1751–1832), selber kein Aufklärer, darf als einer ihrer letzten Vertreter gelten –, setzte eine Rekonnfessionalisierung ein, welche Theologie fortan in einem mit Schießscharten bewehrten Konfessionsgehäuse betreiben ließ. Auf katholischer Seite darf Ignaz von Döllinger (1799–1890) als Vertreter dieser sich abgrenzenden Konfessionstheologie gelten. Das trifft auch noch auf seine wissenschaftlichen Werke der 50er Jahre des 19. Jahrhunderts zu. Erst durch das verschärft ultramontane Klima des Pontifikats Pius' IX. erwachte in ihm eine kritische Sicht des modernen Papsttums, die zum Konflikt mit der Kirche und schließlich zu seiner Exkommunikation führte.

Mit Döllinger wurde 1871 eine Reihe von Theologen in Bonn, Breslau und München exkommuniziert. Der größere Teil schloß sich der altkatholischen Bewegung an, Döllinger selber nicht. So erlebte die deutsche katholische Theologie bereits 40 Jahre vor der Modernismuskrise einen nachhaltigen Schock. In den nachfolgenden Jahrzehnten zwischen 1870 und 1900 standen andere als theologische Probleme im Vordergrund: der Kulturkampf, die politische Sammlung der deutschen Katholiken im Zentrum und der Ausbau des Organisationskatholizismus.

Nach dem Abklingen des Kulturkampfes suchte die deutsche Theologie wieder den Anschluß an die theologische Forschung. Sie tat das besonders auf dem Gebiet der Kirchengeschichte, klammerte jedoch die heißen Eisen weitgehend aus. Noch 1908, als der Modernismusstreit auf dem Höhepunkt stand, klagte der protestantische Religionssoziologe Ernst Troeltsch:

„Die besten der deutschen katholischen Theologen halten sich an historische Forschung auf unschuldigen Gebieten. Einen ‚dogmatischen‘ Modernismus gibt es hier nicht, und die geistreichsten Leute behalten ihre Gedanken für sich.“⁴

Frankreich: Renan, Duchesne, Battifol, Loisy, Laberthonnière, Blondel

Die Ausgangslage der französischen Theologie nach dem Zusammenbruch der galikanischen Kirche 1790 war eine andere. Der Einschnitt der Revolution war hier weit radikaler als in Deutschland⁵. Als 1863 Ernest Renan sein „Leben Jesu“ veröffentlichte, wurde es in Frankreich zum populärsten Buch des Jahrhunderts. Renan hatte dem Bildungsbürger seiner Zeit ein plausibel erscheinendes, von nicht mehr verständlichen und deswegen anstößigen Elementen befreites Jesus- und Kirchenbild vermittelt. Es beflügelte den Kampf der Dritten Republik gegen die katholische Kirche, die nach und nach aus der Universität Paris und aus französischen Schulen hinausgeworfen wurde. Die Trennungsgesetze von 1905 schließlich lösten die letzten noch verbliebenen Verbindungen zwischen Kirche und Staat; die Kirche stand nun finanziell auf eigenen Füßen. Die Schärfe dieser Auseinandersetzungen – einschneidender als der deutsche Kulturkampf – färbte auch auf die Stellungnahmen im Modernismustreit ab. Sie erklärt die verhältnismäßig starke Anteilnahme der Öffentlichkeit am innerkirchlichen Disput.

Die Verdrängung der Kirche aus dem akademischen Leben und die Ersetzung der Theologie durch die Religionswissenschaft rief Gegenkräfte auf den Plan. 1875 wurden die ersten privaten katholischen Universitäten gegründet; sie wurden auf staatliches Geheiß 1880 in „Instituts catholiques“ umbenannt. Unter der Leitung von Maurice d’Hulst⁶, der auch die Gründung der internationalen katholischen Gelehrtenkongresse anregte, kam dem Institut catholique in Paris eine besondere Rolle zu. Einzelne Priester, die ihr Studium an den staatlichen Universitäten weiterführten, sahen sich mit der Aufgabe konfrontiert, überkommene Vorstellungen im Licht historisch-philologischer Kritik zu revidieren. Louis Duchesne (1843–1922), seit 1895 Direktor der staatlichen „École Française de Rome“ konnte sich trotz zahlreicher Anfeindungen französisch-integralistischer und kurialer Kreise auf seinem Posten halten. Pierre Battifol (1861–1929), Rektor des Institut catholique in Toulouse, wurde 1907 mit einem Werk über die Eucharistie indiziert und als Rektor abgesetzt, ohne daß es zu einem Bruch mit der Kirche kam.

Die Aufarbeitung des Rückstands der katholischen Bibelwissenschaft erhielt 1890 wesentlichen Antrieb durch die Gründung der „École Biblique“ in Jerusalem durch Marie-Joseph Lagrange. Im Kontrast zu dessen langfristiger Wirkung steht die Persönlichkeit von Alfred Loisy⁷ (1857–1940). Als Schüler von Renan, dessen Szientismus er ablehnte, wurde Loisy 1893 als Lehrer der Exegese wegen seiner Auffassung über die historische Bedingtheit der Heiligen Schrift abgesetzt. Doch erst das Echo auf seine Schrift „L’Évangile et l’Église“ von 1902, in der er gegenüber Adolf von Harnack die bleibende Bedeutung der Kirche für die Weitergabe des Glaubens verteidigte, ließ ihn als „Vater des Modernismus“ (Friedrich Heiler) erscheinen. 1903 wurden fünf seiner Bücher indiziert. Als er sich mit beißender Schärfe und überlegener Ironie gegen die Enzyklika Pascendi zu Wehr setzte, er-

folgte am 7. März 1908 seine Exkommunikation. Den Theologen, die die Auseinandersetzung mit den neueren Fragestellungen scheuten, erschien Loisy noch schlimmer als Renan; andere bezeichneten die Indizierung von Loisys Werken als Dreyfus-Affäre des Klerus⁸.

Loisys ursprüngliches Konzept einer katholischen Apologetik, die die neueren Forschungen auf dem Gebiet der Archäologie, Orientalistik und Altertumskunde berücksichtigen wollte und dem Problem der Dogmenentwicklung nicht auswich, steht im Rahmen eines Erneuerungsprojektes, das auch Philosophie und Religionspsychologie umfaßte. Maurice Blondel (1861–1949) legte in seinem philosophischen Hauptwerk „L'action“ (1893) im Gegensatz zu allem (auch dem scholastischen) Objektivismus dar, daß Erkennen und Offenbarung an die Subjektivität gebunden sind. Der Gegensatz von Immanenz und Transzendenz fand für ihn seine Einheit in der „action“, der Daseinsverwirklichung, in welcher die Immanenz sich auf die Transzendenz hin öffnet. Sein Schüler Lucien Laberthonnière (1860–1932) trat entschieden für eine immanentistische Religionsphilosophie ein: Die Verbindlichkeit einer religiösen Lehre hänge davon ab, in welchem Maß sie der Gläubige sich als sein eigenes Lebensgesetz innerlich zu eigen gemacht habe. Die sittliche Aufgabe des katholischen Dogmas bestehe darin, eine verbindliche Anleitung für das sittliche und religiöse Leben zu geben. Beide wurden des Immanentismus bezichtigt und gerieten in den Verdacht des Modernismus. Der Oratorianer Laberthonnière erhielt 1913 eine Warnung des Heiligen Offiziums. Der Laie Blondel entging kirchlichen Zensuren. Er entdeckte das natürliche Streben des Menschen nach Gottesschau wieder, überdachte das Verhältnis von Theologie und Gnade neu und nahm so einen bestimmenden Einfluß auf die als „Nouvelle théologie“ bezeichnete Richtung von Henri de Lubac, auf die Maréchal-Schule sowie auf die Theologen Marie-Dominique Chenu und Karl Rahner, die zum Zweiten Vatikanum hinführten.

Italien: Rosmini, Sturzo, Murri, Buonaiuti, Fogazzaro

Außer Frankreich wurde Italien am stärksten von der modernistischen Krise berührt⁹. Hier waren es nicht primär die Auseinandersetzungen um die Bibelkritik, welche die Reformbewegung beflügelte, sondern die Notwendigkeit, mit dem 1870 geschaffenen laizistischen italienischen Staat einen erträglichen Modus vivendi zu finden und eine Gesellschaftsreform einzuleiten. Das 1871 erlassene (erst von Benedikt XV. 1920 außer Kraft gesetzte) Verbot der römischen Kurie, für das Parlament zu kandidieren oder zu wählen („ne eletti ne elettori“), bot keine tragfähige Lösung. Die Abschottung verhärtete die Haltung des intransigenten kirchlichen Lagers und erbitterte die Antiklerikalen. Seine Dynamik empfing der italienische Reformismus aus der Bewegung des Risorgimento und aus den älteren Reformbestrebungen des

Philosophen und Staatsdenkers Antonio Rosmini (1797–1855). Dieser strebte eine Überwindung des Gegensatzes zwischen Klerikern und Laien an und orientierte seine Kirchenreform am Modell der Urkirche.

Im Vordergrund des italienischen Reformismus standen die Sorgen um die religiöse Bildung von Klerus und Laien sowie die sozialen Probleme, die der bürgerlich-politische Liberalismus nicht sehen wollte. Vorstufen zur Wahrnehmung dieser Probleme bildeten die „Opera dei Congressi“ (1874/75) und die Neuscholastik, die durch die Wiederbelebung des klassischen Thomismus unter Leo XIII. neue Impulse erhielt. Besonders zwei Persönlichkeiten verkörpern die pragmatische Öffnung zu einer sozialen Demokratie: Der sizilianische Priester Luigi Sturzo (1871–1959) nutzte den ihm auf der Ebene der Kommunalpolitik kirchlicherseits zugestandenem Freiraum zur Verwirklichung einer modernen und sozial aktiven Gemeindeverwaltung, inspirierte zahlreiche ähnliche Initiativen in Landstädten und schuf ein Netzwerk, das nach dem Ersten Weltkrieg die Gründung der autonomen und nichtkonfessionellen Volkspartei („Partito Popolare“) ermöglichte. Aus ihr ging nach der Repression durch den Faschismus 1945 die „Democrazia Cristiana“ hervor. Eine analoge Bewegung in die Politik eingestiegener Kleriker ist übrigens auch für Frankreich nachzuweisen, wo die „Abbés démocrates“ auf lokaler und parlamentarischer Ebene entschiedene Partei für die Arbeiterschaft ergriffen. Das Spektrum der Erneuerungsbewegungen des französischen und italienischen Katholizismus wird somit keineswegs durch den theologischen Modernismus abgedeckt.

Romolo Murri (1870–1944), mit Sturzo befreundet und aus demselben Lager kommend, entwickelte ein Reformprogramm, das eine eigene, sich zunehmend radikalisierte Dynamik entfaltete. Postulate wurden aufgestellt, welche die Bischöfe erschreckten und das Heilige Offizium, die heutige Glaubenskongregation, auf den Plan riefen: Reduzierung der Anzahl der Diözesen, Änderung der Indexprozedur, Reform der Seminarien und der herkömmlichen Apostolatsmethoden, Aufhebung des Priesterzölibates usw. Murri wurde 1909 exkommuniziert. Ernesto Buonaiuti (1881–1946), die markanteste Gestalt des italienischen Modernismus, wurde 1906 als Professor der Kirchengeschichte am römischen Priesterseminar abgesetzt. Eine Sonderposition nahmen die Bischöfe Giovanni Battista Scalabrini von Piacenza (1839–1905) und Geremia Bonomelli (1831–1914), Bischof von Cremona, ein.

Als internationales Kultbuch der Sympathisanten der Reformbestrebungen galt der Roman „Il Santo“ des Schriftstellers Antonio Fogazzaro (1842–1911). Kirchenkritik und Reformervartung waren in ihm mit der Darstellung der Geschichte eines zeitgenössischen Idealisten nach Maßgabe des Evangeliums verwoben. Fogazzaros Roman wurde 1906 indiziert; der Autor blieb jedoch der Kirche verbunden. Der Kirche treu blieb auch der englische Religionsphilosoph Baron Friedrich von Hügel (1852–1925), der Sohn einer Schottin und eines österreichischen Diploma-

ten, der als Laie einer Indizierung entging. Der Privatgelehrte von Hügel sorgte für die internationalen Verbindungen zwischen den Sympathisanten des Modernismus. Hingegen traf den Konvertiten und Jesuiten George Tyrrell, der als Komet der modernistischen Reformbestrebungen eine kurze internationale Glanzzeit erlebte, 1906 der Ausschluß aus dem Jesuitenorden und die päpstlichen Exkommunikation. Sein früher Tod (1910) läßt keine Spekulation über seine Weiterentwicklung zu.

John Henry Newman als Pate des Zweiten Vatikanums?

Im zeitgenössischen englischen Katholizismus hinterließ dieses Aufflackern eines literarisch und religionspsychologischen Zeitbewußtseins damals kaum Spuren. Das ist nicht verwunderlich, wenn man bedenkt, daß John Henry Newman (1800–1890), der die katholische Theologie zu den Fragestellungen des 20. Jahrhunderts hinführte, damals im katholischen England nicht rezipiert wurde. Die Franzosen Blondel und Loisy haben sich von ihm inspirieren lassen. Loisy bezeichnete ihn gar als den bedeutendsten Theologen, den die Kirche seit Origenes besessen habe. Im deutschen Katholizismus hat Newman eine ähnliche Vordenkerrolle gespielt. Über die 20er und 30er Jahre des 20. Jahrhunderts hinaus darf Newman als der Brückenbauer moderner Theologie gelten. Erst im Anschluß an die Rezeption seines Grundanliegens in Deutschland und Frankreich wurde er am Vorabend des Zweiten Vatikanums auch in England rezipiert. Allerdings geriet Newman postum in den Verdacht des Modernismus und galt trotz der kirchlichen Anerkennung seiner Integrität (1879 Ernennung zum Kardinal) in Kreisen der Schultheologie als nichtverlässlicher Geist.

Ein Zweifaches wird deutlich: einmal die ansteckende Hysterie des Modernismusverdacht, dann die Schwierigkeit einer Begriffsbestimmung des Modernismus überhaupt. Der Versuch der Enzyklika Pascendi, den Modernismus als Geisteshaltung zu brandmarken, um ihn auf einen klaren Begriff zu bringen, mißlang. Mißverständnissen und Verdächtigungen war nunmehr Tür und Tor geöffnet. Nur gerade starre Integralisten entgingen in dieser Perspektive dem Modernismusverdacht.

Zur Problematik des Modernismusbegriffs

Die Ausweitung des Modernismusbegriffs auf praktisch das gesamte theologische Leben der Jahrhundertwende entsprach einer Etikettierung, die unter Theologen beider Konfessionen üblich war. Sie beschränkte sich keineswegs auf die Katholiken. Kirchenamtliche Sanktionierungen luden solche Begriffe bedeutungsschwanger auf. Das gilt für Etiketten wie beispielsweise „protestantisch“, „aufgeklärt“,

„jansenistisch“, „liberal“ und „modernistisch“. Über ihre ursprüngliche Bedeutung hinaus verkamen sie bei polemischer Nutzung zu negativ abwertenden Kategorien. In einem weiteren Schritt ermöglichte fanatischer Eifer es, sie als „Killerbegriffe“ zu gebrauchen, um mißliebige Auffassungen zu diskreditieren.

Der Sympathiebonus, der einer unreflektierten Annahme des Modernismusbegriffs („modern stets besser“) innewohnt, kann aber auch dazu verführen, aus späterer Perspektive alles für den Modernismus zu annektieren, das sich nur irgendwie diesem Begriff zuordnen läßt. Was zu Beginn dieses Jahrhunderts die Abgrenzungsstrategie des kirchlichen Lehramtes negativ befrachtete, wird aus dem Rehabilitations- und Harmoniebedürfnis der Zeit nach dem Zweiten Vatikanum positiv aufgeladen. Beide Tendenzen tragen zur Unschärfe des Begriffs „modern“ bei, den der niederländische reformierte Theologe Adam Kuyper 1871 in die deutsche Sprache einführte und der katholische Freiburger Dogmatiker Karl Braig etwas später in die katholische Theologie übernahm.

Parallel zum katholischen Modernismustreit entwickelten sich analoge Richtungskämpfe im deutschen Protestantismus, in dem ein aufgeschlossener, moderner Flügel einem konservativen gegenüberstand. Ihre gegenseitigen Ausgrenzungen und die Bannflüche von Professorenschulen erreichten allerdings nicht jene Beachtung, die ein einziger in die pompöse römische Rechtssprache gekleideter Bannfluch des Papstes in der Öffentlichkeit hervorzurufen imstande war und heute noch ist.

Weder der breit aufgefächerte Modernismusbegriff in Pascendi noch die gutgemeinte Perspektive einer späteren Zeit, überall Propheten und Vorläufer eines unwiderstehlich grassierenden Modernismus zu sehen, fängt die Situation der katholischen Theologie zu Anfang des Jahrhunderts einigermaßen adäquat ein. Das zeigt auch ein Blick auf die katholische Universität Löwen: Sie hielt sich nicht nur aus der Modernismuskrise heraus, sondern suchte und fand in Disziplinen wie Philosophie, Psychologie und Gesellschaftswissenschaften den Anschluß an neuere Entwicklungen. Das 1888 von Désiré Mercier, dem späteren Erzbischof von Mecheln gegründete Institut für Philosophie *trug international* zur Erneuerung des Thomismus bei¹⁰. Charakteristisch für die Löwener Schule war ihre historische Ausrichtung. Sie kam besonders der Kirchengeschichte, der Philosophiegeschichte und der Orientalistik zugute.

Man kann in dieser Konzentration auf die Geschichte wie bei Ernst Troeltsch ein Ausweichen vor den eigentlichen Fragen sehen. Zeitweilig mag dieser Rückzug auf die Geschichte Querdenken ein Refugium geboten haben, bis die kirchliche Großwetterlage sich gebessert hatte. Doch ließ sich eine solche Strategie nicht beliebig verlängern. Andererseits ist nicht zu bestreiten, daß eine Wissenschaft, die die mehrdimensionale Perspektive der Geschichte miteinbezieht, besser gerüstet ist, neue Fragestellungen in der Tiefe anzugehen als eine solche, die auf der Basis punktueller Erfahrungen und Einsichten weitreichende Reformen postuliert.

Die Sondersituation Deutschlands

Das trifft auch für Deutschland zu. Hier räumte die 1876 im Kulturkampf gegründete Görresgesellschaft zur Überwindung des katholischen Minderwertigkeitsgefühls ebenfalls den Geschichtswissenschaften Priorität ein. Bezeichnenderweise gab es keine theologische Fachgruppe innerhalb der Görresgesellschaft. Theologie wurde als Angelegenheit der den Universitäten angegliederten theologischen Fakultäten und Priesterseminare angesehen. Nach der Publikation von Pascendi schrieben die deutschen Bischöfe in einem Hirtenbrief vom 10. Dezember 1907, daß das in der Enzyklika gezeichnete System von keinem katholischen Laien oder Geistlichen in Deutschland in allen Teilen und bis in seine letzten Konsequenzen vertreten und verfochten werde. Das lief auf die Behauptung hinaus, daß es in Deutschland keine Modernismuskrise gebe¹¹. So vermochten die Bischöfe die von Rom vorgeschlagenen Präventivmaßnahmen zu umgehen und einen Modernismustreit zu vermeiden. Die deutschen Fakultäten blieben vom Antimodernismuseid verschont, den 1910 bis 1967 weltweit alle Dozenten der Theologie und alle theologischen Gradanwärter ablegen mußten.

Teilweise mag die Berufung der deutschen Bischöfe auf das maximalistische Modernismusbild der Enzyklika eine taktische Schutzbehauptung gewesen sein. Sie entsprach aber tatsächlich der Situation der deutschen Theologie. In ihr besaß die neuscholastische Theologie keine Monopolstellung; sie war nur eine Richtung unter anderen. Verhindern ließ sich allerdings nicht, daß einzelne Theologen wie Albert Erhard (Straßburg, Wien) und der Würzburger Fundamentaltheologe Hermann Schell als modernismusverdächtig galten. Es gab ferner in Deutschland Sympathisanten der italienischen und französischen Reformkreise, die ihrer reformkatholischen Programmatik nach einer modernistischen Bewegung zugeordnet wurden. Peter Hünermann hat diese sehr verschiedenen Ansätze, die durch ihre Konfliktsituation mit römischen lehramtlichen Positionen zusammengestellt wurden, zutreffend als bunten Sommerstrauß bezeichnet. Der Sog des Denunziantentums, in den sie hineingerieten und die Rehabilitationseuphorie der Nachkonzilszeit lassen ihre Bedeutung für das Kollektiv der deutschen Katholiken überschätzen. Die Liturgische Bewegung zum Beispiel, die für die katholische Kirche auf dem Weg zum Zweiten Vatikanum eine zentrale Bedeutung besaß und deren Anfänge in die Zeit der Modernismuskrise fallen, wurde von der Modernismuskrise nicht oder nur sehr am Rand berührt.

Überhaupt haben die Präventivmaßnahmen gegenüber echten und vermeintlichen Modernisten – Indizierungen, Antimodernisteneid, Einrichtung eines regelrechten Spitzelsystems („Sodalitium pium“) – am stärksten dazu beigetragen, eine Modernistenpsychose zu schaffen und die Antimodernistenhetze anzutreiben. Hier verband sich die dem kirchlichen Lehramt innewohnende Tendenz, bei Abweichungen von der festgelegten Gaubenstradition vorbeugend auf das Bestreben außerrömischer Kreise zu reagieren, die damit die Autorität des Lehramtes für die

Durchsetzung der eigenen Position instrumentalisierten. Das Lehramt, das äußere bewahrende Formen der gängigen Glaubensüberlieferung gern mit dem Glauben als solchem identifizierte, ließ sich bereitwillig in die Richtung drängen, die seinem natürlichen Gefälle entsprach. Es waren außerkuriale Denunziantenkreise, die die römischen Schalthebel in Bewegung setzten, um Verurteilungen ihrer Gegner in ihrer unmittelbaren Umgebung zu erlangen. Neben echter oder übertriebener Sorge um das Glaubensgut sind auch weniger ehrenwerte Motive nicht auszuschließen, wie beispielsweise das Bestreben, einen mißliebigen Kollegen auszuschalten. Angesichts der großen Ungleichzeitigkeit theologischer Entwicklungen in den einzelnen Ländern und der zwangsläufig vergrößernden römischen Sicht hatten einseitige Informanten leichtes Spiel.

Die Problematik des römischen Antimodernismus darf jedoch nicht einfach mit politischem Konservatismus gleichgestellt werden. Das zeigt die Persönlichkeit Pius' X., der als antimodernistischer oder „rückwärtsgewandter“ Papst bezeichnet wird, wie es leider auch in der neuesten Auflage des Lexikons für Theologie und Kirche heißt. Er war aber keineswegs ein grundsätzlicher Antimodernist. Vielmehr setzte er wichtige Modernisierungsprozesse in Bewegung, so zum Beispiel die Erneuerung der Katechese, die Reform der kleinen und großen Seminarien, die Straffung der Katholischen Aktion, die Kodifizierung des Kirchenrechts. In anderen Bereichen (wie der Fundamentaltheologie und der Bibelwissenschaft) verhielt sich Pius X., dem die Sorge um den Glauben der einfachen Menschen viel galt, neueren Fragestellungen gegenüber ablehnend. Er hat sich ihrer mit repressiven juristischen Maßnahmen zu erwehren versucht. In Einzelfällen mögen diese gerechtfertigt gewesen sein. Doch liefen sie Gefahr, auch kirchlich lautere Theologen in die Mühlen wenig qualifizierter Glaubenswächter hineinzuziehen. Das „Giornale dell'Anima“ Johannes' XXIII. gibt Einblick in dieses Klima der Verdächtigung, das zwischen 1910 und 1914 die Atmosphäre in Theologenkreisen vergiftete.

Noch viel weniger ließen sich die aufgeworfenen Probleme durch autoritäre Entscheidungen lösen. Wohl die negativste Hypothek der antimodernistischen Kampagne war der undifferenzierte Gebrauch des Modernismusvorwurfs durch kleintätige Geister. Er wurde allzuoft angewandt, um gravierende neue Problemlagen zuzudecken. Ängstliche Gemüter ließen sich zurückschrecken und steckten zurück. Bis heute führen die Kreise um den traditionalistischen Erzbischof Marcel Lefebvre (1905–1991) das letzte Konzil und seine Nachgeschichte theologisch ausschließlich auf den Modernismus als die Büchse der Pandora aller Übel der Nachkonzilszeit zurück. Andererseits ist nicht zu bestreiten, daß viele der von sogenannten Modernisten aufgeworfenen Fragen auf dem Konzil auftauchten und Aspekte jener Kirchenvision bestätigten, für die sie gelitten hatten, ja sogar zensuriert worden waren. Aus der heutigen Distanz läßt sich eher bestimmen, was zur Zeit der schwelenden Konflikte integrationsfähig war und was erst durch einen langwierigen Rezeptionsprozeß tatsächlich integriert werden konnte.

Aufbrüche nach dem Ersten Weltkrieg

Wenn behauptet wird, die Repression des Modernismus habe jede theologische Entwicklung in der katholischen Kirche erstickt und erst das Zweite Vatikanum sei die große Apokatastasis des Modernismus in der Kirche, so ist eine solche Interpretation zurückzuweisen. Die Disziplinierung „modernistischer“ Denker bedeutete keineswegs das Ende der katholischen Theologie. Das war schon deshalb nicht möglich, weil ganze Sektoren des kirchlichen Lebens, auch ganze Länder, von der Krise nicht erfaßt wurden. Das Bild vom Phönix, der in den 20er Jahren gleichsam aus seiner Asche aufstand und zum Höhenflug des Zweiten Vatikanums anhob, trifft auf die katholische Theologie nicht zu. Hingegen ist nicht zu bestreiten, daß gewisse Anliegen der Modernisten die katholische Theologie auch dort belebten, wo man dies zunächst nicht vermuten würde.

Der Erste Weltkrieg veränderte die Situation in den einzelnen Ländern. Die in romanischen und deutschen Ländern immer wieder in Zweifel gezogene nationale Loyalität der Katholiken war durch ihr Blutopfer in den Schützengräben des Krieges besiegelt worden. Die Heiligsprechung von Jeanne d'Arc im Jahr 1920 und die Wiederaufnahme diplomatischer Beziehungen Frankreichs mit dem Vatikan kurz darauf milderten nach außen den starren Laizismus der Republik. Bemerkenswert ist, daß der Kult der Karmelitin Therese von Lisieux (1873–1897), deren Botschaft viele Soldaten getröstet hatte, auch in nichtkirchlichen Kreisen Sympathie fand. Die Reaktion gegen den Szientismus und Materialismus allgemein, die 1890 eingesetzt hatte und zur Konversion von Künstlern und Schriftstellern zur katholischen Kirche geführt hatte, verlor auch in den geistigen Erschütterungen des Weltkrieges ihre Aktualität nicht¹².

Insbesondere dem Philosophen Jacques Maritain (1882–1973) gelang es, eine thomistische Renaissance einzuleiten und ein der Aufklärung entgegengesetztes Konzept der Moderne zu entwerfen, das eine Wiederbelebung des Intellektuell-Religiösen erhoffen ließ. Obwohl „anti-modern“, sollte es zugleich ultramodern sein und den besonderen Bedingungen und Möglichkeiten der Gegenwart schöpferisch zur Seite stehen. Maritain zeigte besonderes Interesse an den Gebieten der Ästhetik, der politischen Ethik und der Mystik; er beeinflusste die Formulierung christlich-demokratischer Programme in Lateinamerika und Italien und ermunterte zu einer weitergehenden römisch-katholischen Akzeptanz der Prinzipien der religiösen Freiheit, für die der Jesuit John Courtney Murray sich dann auf dem Zweiten Vatikanum einsetzte.

Trotz innerer Richtungskämpfe gelang es dem französischen Katholizismus, auf Intellektuelle und Studenten eine beträchtliche Anziehungskraft auszuüben, die sich in zahlreichen pastoralen Initiativen niederschlug. Überhaupt eignet den französischen Katholiken der Zwischenkriegszeit eine pastorale Sensibilität, die im Ausbau einer differenzierten Spezialseelsorge zur Auswirkung kam. Seelsorglicher

und pastoraler Schlüsselbegriff war „témoignage“: Zeugnis geben. Fragestellungen, die in dialektischer Schärfe in den Auseinandersetzungen um den Modernismus aufgebrochen waren, wie zum Beispiel der Charakter der Gotteserfahrung oder die Psychologie des Religiösen, wurden in Zeitschriften wie „La Vie Spirituelle“ (1920) oder „Études Carmelitaines“ auf hohem Niveau abgehandelt. Dem französischen Weltpriester Henri Brémond gelang es mit seiner „Histoire du sentiment religieux“ (12 Bände, 1906–1936), der Spiritualität des 17. Jahrhunderts in der literarischen Tradition Frankreichs einen Platz zu verschaffen.

In der französischen Liturgieforschung entwickelte sich in den 30er Jahren ein fruchtbarer Ausgleich zwischen wissenschaftlicher Grundlagenarbeit und liturgischer Erziehung der Gläubigen. Für die Erschließung der Bibel im Interesse des Kirchenvolkes dürfte ähnliches gelten. Allerdings waren in der wissenschaftlichen Exegese die negativen Reflexe der Abwehr moderner Fragestellungen am stärksten wirksam. So wurde 1924 das in Frankreich gebräuchliche, sehr zurückhaltende Handbuch „Manuel biblique“ sowie 1929 eine Studie über den Messianismus und 1932 eine solche über die biblische Urgeschichte indiziert. Die 1902 noch von Leo XIII. gegründete Päpstliche Bibelkommission klammerte sich in den ersten 40 Jahren ihrer Existenz an traditionelle Standards und behinderte die Forschung. In Löwen befreite Lucien Cerfaux die von protestantischen Forschern entwickelte Methode der biblischen Formgeschichte von jenen Elementen, die sie in Rom verdächtig gemacht hatten. Erst mit der Enzyklika „Divino afflante spiritu“ (1943) konnten die bisher unter starker Belastung arbeitenden katholischen Exegeten aufatmen. Manche von ihnen hatten wegen des stets über ihnen schwebenden Damoklesschwertes der römischen Zensur nicht gewagt, ihre Forschungen zu veröffentlichen. Die Reserve gegenüber dem Paläontologen Pierre Teilhard de Chardin (1881–1954), der für eine konsequente Berücksichtigung der Evolutionstheorie eintrat, situiert sich in diesem Kontext. Die Resultate seiner Forschungen konnten erst nach seinem Tod veröffentlicht werden.

Die Symbiose von wissenschaftlicher Forschung, pastoraler Sensibilität und wacher Hellhörigkeit für die gesellschaftlichen Vorgänge in der Welt repräsentiert wohl am eindrucklichsten der Dominikaner Marie-Dominique Chenu (1895–1990). 1930 gründete er mit Étienne Gilson das Institut für mittelalterliche Studien in Ottawa, geriet 1937 mit seinem Plädoyer für die historische Methode in der Theologie auf den Index und wurde 1954 im Zug der Debatte über die Arbeiterpriester von Disziplinarmaßnahmen getroffen. Chenu hat diese Disziplinierungen überstanden, ohne den Orden zu verlassen und die Kirche aufzugeben. Der Einfluß, den er im Umkreis seines Ordens, aber auch bei der Durchführung pastoraler Initiativen (Mission de France 1941; Mission de Paris 1942) ausübte, läßt ihn als einen der bedeutendsten Wegbereiter des Zweiten Vatikanums erscheinen. Er trat weniger in den Kommissionsarbeiten der Konzilskommissionen in Erscheinung als in der allgemeinen Orientierung der Bischöfe auf die Probleme der Welt, besonders

der Dritten Welt. Sein Ordensbruder und Schüler Yves Congar (1904–1995) übernahm von ihm die historische Methode, um grundlegende Forschungen zur Ekklesiologie, zur Theologie der Laien, zur Hermeneutik einer Kirchenreform ohne Schisma und zur Ökumene zu betreiben.

Die Impulse, die er und die Multiplikatoren seiner anregenden Ideen vor allem im romanischen Sprachraum vermittelten, erweisen gerade den französischen Katholizismus als den inspirierenden Bahnbrecher und Ideenlieferanten des Zweiten Vatikanums. Hier kamen in einem neuen Kontext Intuitionen der ersten Modernisten zum Zug, jedoch in einer historisch gereiften und vertieften und deshalb gesamt-kirchlich integrierbaren Form. Eine explizite Berufung auf die Modernisten fand nicht statt.

Ekklesiologische Euphorie

Die Aufbruchmentalität, die den französischen Katholizismus der Zeit nach dem Ersten Weltkrieg kennzeichnete und die im „Renouveau catholique“ kulminierte, traf auch auf den deutschen Katholizismus zu. Nicht nur waren die Rahmenbedingungen dieser Periode für die Katholiken besser als im Wilhelminischen Kaiserreich (verbesserte Stellung der Kirche in der Weimarer Verfassung von 1919, erleichteter Zugang zu den öffentlichen Ämtern, die Zentrumsparterie als führende politische Kraft bis 1933), auch das Religiös-Kirchliche erlebte einen Aufschwung. Die preußisch-protestantisch-liberale Vorherrschaft schien gebrochen. Eine Annäherung von Katholizismus und deutscher Geisteskultur zeichnete sich ab. Es war wie in Frankreich die Zeit der großen Konversionen und Reversionen: Theodor Haecker, Gertrud von Le Fort, Hugo Ball, Alfred Döblin, Sigrid Undset, Erik Peterson, Heinrich Schlier und andere.

Auch philosophische Systeme dieser Zeit, die Phänomenologie des Freiburger Philosophen Edmund Husserl (1859–1938) und die Wertphilosophie Max Schelers (1874–1928), nährten die Hoffnung eines Brückenschlags zwischen Geisteswissenschaften und katholischer Interpretation der christlichen Botschaft. Romano Guardini (1885–1968), der universalste Geist dieser Epoche, sprach vom „Erwachen der Kirche“ in den Seelen als der Grundstimmung der Zeit. Eine ekklesiologische Euphorie erfaßte die Gemüter. Sie schlug sich vor allem in der Jugendbewegung nieder. In ihr übernahm Guardini eine führende pädagogische Rolle insbesondere im Bereich der Persönlichkeitsbildung und der liturgisch-religiösen Weiterbildung. Das war kein Aufgreifen modernistischer Postulate, sondern ein Eingehen auf eine neue Situation mit teilweise übertriebenen illusionären Vorstellungen über die Zukunftschancen des Katholizismus.

Guardini hat sich aber von Modernismus-Reminiszenzen klar abgegrenzt. Er siedelte seine Arbeit in einem Raum an, der vom neuen Lebensgefühl – Gemein-

schaftssinn genannt – bestimmt war. Sein Gespür, lebens- und existenzphilosophische Fragen der Zwischen- und Nachkriegszeit aufzugreifen und sie an literarischen Themen oder an großen Glaubensgestalten zu illustrieren, trug dazu bei, daß Theologie in katholischer Ausprägung in der akademischen Welt Deutschlands diskussionsfähig blieb. Darüber hinaus hat er, der kirchliche Treue mit kritischer Aufgeschlossenheit verband, der akademischen katholischen Jugend eine Orientierung gegeben, die sie vor der 1933 einsetzenden Verführung durch den Nationalsozialismus schützte. Er wirkte in Bereiche, in welche die Schultheologie sich nicht hineinwagte. In einem technisch-theologisch wenig faßbaren, aber dennoch sehr realen Sinn hat er als Anreger viel zur konziliaren Bewegung beigetragen. Die Schultheologie, die seine Bedeutung besserwisserisch und nörgelnd zur Kenntnis nahm, hat sich erst später den Themen zugewandt, auf die Guardini als erster hingewiesen hatte.

Dabei war Guardini nicht der einzige, der versuchte, den begrifflichen Panzer der Schultheologie aufzubrechen und aus der Wiederentdeckung der eigenen Tradition eine Brücke zur Gegenwart zu schlagen. Der Tübinger Dogmatiker Karl Adam (1876–1966) schrieb in seinem Werk „Das Wesen des Katholizismus“ (1924), in welchem er am Leib-Christi-Gedanken Institution, sakramentales Wirken und Lebensform des Katholischen entfaltete:

„Die Kirche ist die das ganze Menschentum in langsamem, aber unaufhaltsamem Prozeß durchsäuernde Gottesherrschaft, der in einer überpersönlichen Einheit die ganze erlösungsbedürftige Menschheit umfassende Leib Christi.“¹³

Auch mit seinen Jesus-Büchern „Christus unser Bruder“ (1929), „Jesus Christus“ (1933), in denen er die menschliche Natur Jesu Christi betonte, erreichte Adam dank zahlreicher Übersetzungen ein großes Publikum weit über den deutschen Sprachraum hinaus. Als erfolgreichstes Handbuch der Dogmatik setzte sich die „Katholische Dogmatik“ (5 Bände, 1938–1941) des in München lehrenden Michael Schmaus (1897–1993) durch. Stärker als die herkömmlichen scholastischen Handbücher der Dogmatik berücksichtigte Schmaus die Heilige Schrift und die Kirchenväter und ging auch auf lebensphilosophische und existentielle Fragen ein. Dabei vernachlässigte er keineswegs den von seinem Lehrer Martin Grabmann, einem Erforscher der mittelalterlichen Theologiegeschichte, gesetzten theologiegeschichtlichen Forschungsakzent. Durch die Schaffung eines Martin-Grabmann-Instituts gab er der historischen Theologie einen festen Platz in der Aus- und Weiterbildung von Theologen.

Der Vorteil dieser Forschungsrichtung, die historische Kontinuität mit theologischer Deutungskraft verband, war, daß sie eine Verständigungslücke zu stärker scholastisch-begrifflich denkenden Theologen anderer Sprachräume bildete. Dies kam seinen Schülern, besonders dem jungen Konzilstheologen Joseph Ratzinger zugute, der mit Arbeiten über die Lehre Augustins über die Kirche und Bonaventuras Geschichtstheologie seinen Einstand in der Theologie gab.

Überhaupt eignet der katholischen Theologie in Deutschland auch in dieser Generation ein starker historischer Einschlag. Man wird dieser Orientierung nicht gerecht, wenn man darin nur eine Flucht von den eigentlichen Problemen der Zeit sieht. Die Erschließung der eigenen Traditionen war zunächst gefragt, nicht vorschnelle Verallgemeinerungen und Parallelisierungen. Sie bildete die Voraussetzung für spätere Dialogfähigkeit. Das gilt für die sehr ins Detail gehenden positivistischen Untersuchungen zur frühen Kirchengeschichte des Bonner Religions- und Kulturhistorikers Franz Josef Dölger. Noch stärker trifft dies zu für die einen weiten Zeitraum umspannende Erforschung der Meßliturgie durch den Innsbrucker Josef Andreas Jungmann (*Missarum Sollemnia*, 1948). Jungmann schuf so die historischen Grundlagen für die Liturgieform des Zweiten Vatikanums, die Guardini von seinen Voraussetzungen her in einen religionspsychologischen Kontext und in ein umfassendes Symbolverständnis hineingestellt hatte.

Bilanz: Im Ringen um eine zeitgemäße Gestalt des Glaubens

Überblicken wir die Auseinandersetzungen um den Modernismus, so spiegelt sich hier das grundsätzliche Problem des Übergangs der Kirche in die Paradigmen einer neuen Zeit. Wie der liberale Katholizismus durch den Ultramontanismus ist der katholische Modernismus inhaltlich nur durch sein Gegenüber, den Antimodernismus zu bestimmen. Er ist weder identisch mit theologischem Traditionalismus, noch mit politischem Konservativismus. Er ist auch kein radikaler und konsequenter Antimodernismus, sondern selektiver Natur, ein Antimodernismus „à la carte“. Er sperrt sich gegen Erkenntnisse, die auf den ersten Blick die Grundlagen des Glaubens erschüttern und benützt das reiche Arsenal kirchlicher Disziplinarmaßnahmen, um diese Gefahr zu verhüten.

Die Ungleichzeitigkeit des theologischen Bewußtseinsstands in den verschiedenen Kulturräumen trägt ebenso sehr zur Verschärfung des Konflikts bei wie die im römisch-katholischen Kirchenwesen verankerte Anfälligkeit, Kirchenkrisen amtlich zu lösen. In juristischen Streitfällen mag diese Methode hingehen, ja erfolgreich sein. Doch als autoritäre disziplinarische Maßnahme ist sie unfähig, das Problem des Wandels und der Entwicklung zu steuern, dem auch Dogmen und kirchliche Festlegungen unterworfen sind. Der lehramtliche Eingriff kann allerdings einen gewissen Zeitaufschub bewirken, um die neuen Probleme in ihren verschiedenen Facetten ins Visier zu nehmen. So wird eine Klärung und Integration neuer Einsichten erreicht. Es wäre zu billig, aus einer späteren Sicht, nachdem sich die Integration und die Ausscheidung bereits vollzogen haben, eine auf der ganzen Linie vorhandene und jederzeit verfügbare Integrationsfähigkeit vorauszusetzen.

Konsequentes Ernstnehmen der Geschichte bedeutet für den gläubigen Theologen eben nicht nur Relativierung von Dogmen, sondern das Ernstnehmen der Ge-

schichtlichkeit als solcher für kirchliche Entwicklungen auf der ganzen Ebene. Die „troupe de la victoire“, die siegreichen Truppen, von denen der französische Historiker Augustin Thierry sprach, sind erst nach geschlagener Schlacht als solche erkennbar. Beim Ringen um eine der jeweiligen Zeit entsprechende Gestalt des Glaubens geht es nicht um Sieger und Verlierer, sondern um einen schmerzlichen Prozeß der Aneignung des Neuen. Im Vertrauen auf die Glaubenszuversicht der ganzen Kirche kann es bestanden werden, nicht im Aufzäumen der Schlachtrosse Wissenschaft hier, päpstliche Enzykliken und kuriale Dekrete dort.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. DH 3401–3466. ² Vgl. DH 3475–3500.

³ Vgl. die einschlägigen Artikel, z. B. in RGG⁴, LThK³ oder TRE. Die beste historisch-theologische Gesamtdarstellung bietet immer noch R. Aubert, in: HKG, Bd. 7/2 (Freiburg 1973); ders., *Geschichte der Kirche*, Bd. 6/1 (Einsiedeln 1976). Der heutige Stand der Forschung ist übersichtlich zusammengefaßt im Beitrag von O. Weiß, in: *Antimodernismus u. Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums*, hg. v. H. Wolf, (Paderborn 1998) 42–63. Von zentraler Bedeutung für die theologische Problematik sind die Beiträge in diesem Band von F. W. Graf u. P. Hünermann. Vgl. auch O. Weiß, *Modernismus u. Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum „Sodalitium Pianum“* (Regensburg 1998); Cl. Arnold, *Neuere Forschungen zur Modernismuskrise in der katholischen Kirche*, in: *Theologische Revue* 99 (2003) 91–104. Eine Sicht aus philosophischer Perspektive bietet P. Colin, *L'audace et le soupçon. La crise moderniste dans le catholicisme français* (Paris 1997). Neue Gesamtdarstellungen zur theologischen Entwicklung im 19. u. 20. Jahrhundert bietet *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 11 (Freiburg 1997) u. Bd. 12 (Freiburg 1992).

⁴ Zit. nach F. W. Graf, *Moderne Modernisierer, modernitätskritische Traditionalisten oder reaktionäre Modernisten? Kritische Erwägungen zu Deutungsmustern der Modernismusforschung*, in: *Antimodernismus u. Modernismus in der katholischen Kirche* (A. 3) 67–106, 87.

⁵ Vgl. V. Conzemius, *Döllinger et la France. Bilan d'une alliance intime*, in: *Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte* 24 (1997) 23–38. Zur Gesamtproblematik vgl. B. Neveu, *Les facultés de théologie en France* (Paris 1998).

⁶ F. Beretta, *Monseigneur d'Hulst et la science chrétienne. Portrait d'un intellectuel* (Paris 1997).

⁷ Mit der Gründung einer Loisy-Gesellschaft in Paris 2002 beginnt eine neue Etappe der Loisy-Forschung. Vom 23. bis 24. Mai 2003 hielt die Gesellschaft ihr erstes Kolloquium in Paris ab: *Autour d'un petit livre. Alfred Loisy, cent ans après* (Informationen bei Claude Longlois, Präsident des Institut européen en sciences des religions).

⁸ Die Dreyfus-Affäre führte 1894–1897 zu einer schweren Erschütterung der französischen Dritten Republik. Der jüdische Hauptmann Alfred Dreyfus wurde zu Unrecht degradiert und zu lebenslänglicher Verbannung verurteilt. Generalstab und Kriegsministerium hielten starr an seiner Schuld fest.

⁹ M. Guasco, *Modernismo. I fatti, le idee, i personaggi* (Milano 1995).

¹⁰ Vgl. die Aufsätze von R. Aubert zu Mercier, *Le Cardinal Mercier (1851–1926). Un prélat d'avant garde* (Louvain-la Neuve 1994).

¹¹ Vgl. N. Trippen, *Theologie u. Lehramt im Konflikt. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahr 1907 u. ihre Auswirkungen in Deutschland* (Freiburg 1977); O. Weiß, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte* (Regensburg 1995).

¹² Vgl. *Intellectuels chrétiens et esprit des années 1920*, hg. v. P. Colin (Paris 1997).

¹³ Zit. nach A. Raffelt, *Die Erneuerung der katholischen Theologie*, in: *Die Geschichte des Christentums*, Bd. 12 (A. 3) 216–237, 222.