

nus wirklich der Verfasser einer Mönchsregel gewesen ist; es bleiben allerdings noch die Einwände zu bereinigen, die R. Lorenz in *ZtKirchGesch* 77 (1966) 137–171 vorgelegt hat. Inhaltlich ist das augustinische Verständnis vom mönchischen Leben an dem Idealbild der Urgemeinde orientiert, wie es in Apg 2 und 4 entworfen ist. Was der Großkirche nicht möglich ist, soll die klösterliche Gemeinde verwirklichen: *Cor unum et anima una*. Zu der biblischen Ausrichtung tritt also nachdrücklich die ekklesiologische Orientierung.

Wir übergehen die Entwicklung des Mönchtums auf der spanischen Halbinsel und wenden uns gleich der Situation in Gallien zu. F. unterscheidet drei Zentren. Da ist einerseits das unter spanischem Einfluß stehende Aquitanien. Hauptgestalt ist Martin von Tours mit dem Kloster Marmoutier. Auch hier geht das mönchische Leben auf einen „vormonastischen Familienasketismus“ zurück. Neben Martinus stellt der Verf. den Bischof Viktricius von Rouen († um 407). Das andere Zentrum war das Rhônetal bis Marseille mit den vorgelagerten Inseln (Lerins). Zu Beginn des 5. Jh. gründete auf Lérins Honoratus, der spätere Bischof von Arles, nach östlichem Vorbild ein Kloster, das zu einer bedeutenden Pflanzstätte des südgallischen Klerus wurde. Schließlich sind noch die Iro-Schotten zu nennen, die im Vogesenkloster Luxeuil ihr Zentrum hatten und die vor allem durch die Kolumbansregel bleibenden Einfluß gewannen.

Fragt man, wieso im Abendland das Mönchtum eine so rasche Entfaltung erlebt, verweist F. vor allem auf drei Gründe: Da ist einmal die Tatsache, daß sich die Aristokratie von Anfang an so aufgeschlossen zeigte und in das Klosterleben die Bereitschaft zu kultureller Tätigkeit einbrachte. Dann ist es die enge Beziehung zur Hierarchie, die den Klöstern einen festen Ort innerhalb der Ortskirche gab. Endlich ist es das Selbstverständnis des frühen Mönchtums, das mehr und mehr die „kühnen Selbstaussagen der Christen aus vorkonstantinischer Zeit“ („die Heiligen“; die „milites Christi“; die „Geistträger“) für sich beansprucht. – Im Lichte dieser einführenden Gedanken hat nun F. seine Textauswahl getroffen. Der 1. Band bietet unter dem Leitwort „Lebensformen“ sechs wichtige Texte: Augustins Schrift über „Die Handarbeit der Mönche“, sodann die ersten vier Bücher der „Institutiones“ des Cassian, von Cassiodor die „Einführung in die geistliche Wissenschaft“, ferner die „Regel des Paulus und Stephanus“, endlich zwei Schriften aus dem frühmonastischen Spanien (von Leander und Isidor von Sevilla). Die Texte sind jeweils mit einer ausführlichen Einleitung und mit reichen Anmerkungen versehen. Einige Literaturhinweise beschließen den Band. – Der 2. Band steht unter dem Leitwort „Lebensgeschichten“ und enthält fünf Mönchsbiographien: Die Martinusvita des Sulpičius Severus, das Leben des Germanus von Auxerre von Constantius von Lyon, die Biographie der Juraväter (zu der neuesten die Studie von F. Masai, *La Vita patrum iuensium' et les débuts du monachisme à Saint-Maurice d'Againe*, in: *Festschrift Bernhard Bischof 43–69* zu beachten ist), das Leben des Kolumban von Jonas von Bobbio und die Biographie des Gallus von Wettli. Auch hier sind Einleitungen und reiche Anmerkungen beigelegt. Die Übersetzung ist sehr gefällig, die Kommentierung ist wirklich hilfreich, und die Ausstattung ist wie bei allen Bänden dieser Reihe des Artemisverlages ausgezeichnet.

H. Bacht, S. J.

Trippen, Norbert, *Theologie und Lehramt im Konflikt*. Die kirchlichen Maßnahmen gegen den Modernismus im Jahre 1907 und ihre Auswirkungen in Deutschland. 8° (424 S mit Reg.) Freiburg–Basel–Wien 1977.

Nicht zufällig rücken gerade die Krisen der Modernismus-Zeit heute in den Mittelpunkt des Forschungsinteresses. Denn was wir heute erfahren, ist wohl zu einem großen Teil die Hypothek einer nicht innerlich durchgestandenen und bewältigten, sondern nur disziplinar unterdrückten Krise. – Die vorliegende Monographie unternimmt es zum ersten Mal, die Resonanz der römischen anti-modernistischen Maßnahmen des Jahres 1907 (Dekret „Lamentabili“ und Enzyklika „Pascendi“) in Deutschland zu untersuchen. Dabei werden eindeutige Schwerpunkte gesetzt: die sehr unterschiedliche Situation legt es nahe, Preußen (mit Einschluß Elsaß-Lothringens) und Bayern gesondert zu behandeln, wobei die übrigen deutschen Staaten ausklammert bleiben. Etwas über die Hälfte der Darstellung ist den Geschehnissen der beiden bedeutendsten von diesen Maßnahmen betroffenen Persönlichkeiten gewidmet: einerseits des Straßburger Kirchenhistorikers Albert Ehrhard, andererseits des

Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer, des einzigen deutschen „Modernisten“ von Format; dieser weitgehend „biographische“ Teil, der vor allem durch die Auswertung der persönlichen Nachlässe beider wesentlich neue Perspektiven eröffnet, greift auch zeitgeschichtlich über die Jahre 1907/08 hinaus und erstreckt sich teilweise noch bis in die Zeit nach dem 1. Weltkrieg.

Modernisten von Rang im Sinne von „Pascendi“ gab es in Deutschland kaum. Paradoxerweise sahen aber Pius X. und sein Kardinalstaatssekretär Merry del Val gerade Deutschland als „Hauptherd des Modernismus“ an (33 f.). Wie kam es zu dieser Fehleinschätzung? Ihre Ursachen lagen mehr im emotionalen Bereich: einmal in der relativen Unabhängigkeit der staatlichen theologischen Fakultäten von der kirchlichen Autorität, in ihrer Reserve gegenüber der Neuscholastik und in ihrer Rezeption der historisch-kritischen Methode; dann in den politischen Emanzipationsbestrebungen des Zentrums. Hinzu kamen in Rom aufgebauchte reformkatholische Bestrebungen, die gerade am Vorabend der entscheidenden Schläge gegen den Modernismus den Eindruck einer regelrechten modernistischen „Verschwörung“ nährten. Dazu gehörte einmal die Bittschrift der „Anti-Index-Liga“ in Münster, deren „Enttüllung“ durch die „Corrispondenza Romana“ im Juli 1907 wenige Tage vor der Publikation des Dekrets „Lamentabili“ als quasi-kirchenamtliche Diskreditierung bedeutender Persönlichkeiten des deutschen Katholizismus wirken mußte und viel böses Blut erregte (66). Die andere über Gebühr aufgebauchte „Affäre“ war in Würzburg die Errichtung eines Grabmals für den verstorbenen Hermann Schell, wobei das „Grabmal“ zu einem „Denkmal“ hochstilisiert wurde und an der Kurie gleich das Schreckgespenst des Giordano-Bruno-Denkmal lebendig wurde, dessen Errichtung auf dem Campo dei Fiori 1889 zu anti-kirchlichen Ausschreitungen geführt hatte (195). In beiden Fällen zeigt sich überdeutlich die Unsicherheit und Angst römischer integralistischer Kreise gegenüber deutschen Phänomenen, die auch von deutschen Bischöfen, die über jeden Verdacht reformkatholischer Sympathien erhaben waren, viel ruhiger beurteilt wurden.

Als die Enzyklika „Pascendi“ am 17. September 1907 erschien, forderte Kaiser Wilhelm II. den bekannten evangelischen Theologen Harnack zu einem Gutachten auf. Dieses sehr interessante und hier erstmals veröffentlichte Gutachten (71–75) befaßt sich mit den voraussichtlichen Wirkungen der Enzyklika auf die katholische Theologie. Obgleich Harnack auch in manchen modernen katholischen Tendenzen „einige bedenkliche und gefährliche Momente“ am Werke sieht, meint er doch in seiner ungebrochenen Fortschrittsgläubigkeit, hier stehe sich die „Religion der Freiheit“ und die „Religion der Unfreiheit“, bzw. die „Religion im Gewande des 19. und 20. Jahrhunderts“ und die „Religion im Gewande des 13. Jahrhunderts“ gegenüber. Dabei ist beachtenswert, daß Harnack vor Schadenfreude auf protestantischer Seite warnt. Er möchte keinen billigen Triumph über einen Katholizismus, der sich durch Selbstisolation als Gesprächspartner disqualifiziert, sondern das ehrliche Gespräch mit einem Katholizismus, der durchaus noch entwicklungsfähig ist, und demgegenüber es dann der Protestantismus nicht leichter, sondern schwerer haben werde (75). Für den Staat sah Harnack, da die Enzyklika strikt auf innerkirchlichem Gebiet geblieben sei, keinen Anlaß zu unmittelbarem Eingreifen gegeben, wohl aber Grund zu erhöhter Wachsamkeit. Sein Gutachten und die übereinstimmende Stellungnahme des preußischen Kultusministers Holle war dann gewissend für die im folgenden beobachtete Zurückhaltung der Berliner Regierung (77). –

In einer besonders heiklen Situation fanden sich die politischen Führer des deutschen Katholizismus und die Zentrumspresse. Man suchte in der Öffentlichkeit zu beschwichtigen und Angriffe auf den Papst zu vermeiden. Das Unbehagen wird jedoch in Privatbriefen Bachems (90 f.) und Hertlings (92) deutlich, welche, mit dem lehrmäßigen Teil der Enzyklika voll einverstanden, die ängstliche Abwehrhaltung gegenüber der Moderne nur bedauern konnten. Hier zeigt sich, daß die Kritik gegen die anti-modernistischen Maßnahmen der Kurie auch „ein Stück Existenzkampf des deutschen Katholizismus“ war – „nun nicht mehr gegen den Staat gerichtet wie im Kulturkampf der 70er Jahre, sondern gegen in Deutschland unangebrachte und deswegen gefährliche Disziplinarmaßnahmen der Kurie“ (44). – Wichtig war deshalb die Haltung der preußischen (und oberrheinischen) Bischöfe. Dabei ist zunächst einmal interessant und überraschend, daß der im Gewerkschaftsstreit für seine

integralistische Haltung bekannte Kardinal Kopp von Breslau hier und in den sonstigen in dieser Arbeit berührten Auseinandersetzungen alles andere als ein anti-modernistischer Heißsporn war, sich vielmehr am meisten von allen Bischöfen bemühte, ausgleichend zu wirken (vgl. 65, 66 f., 96 f., 99, 144, 195 f., 204); auf der Gegenseite stand Bischof Korum von Trier und vor allem Kardinal Fischer von Köln (99, 198 f., 203 f.). Wie es zu dieser Vertauschung der Fronten kam, wird vom Autor nicht ausdrücklich untersucht. Am aufschlußreichsten für des Rätsels Lösung scheint mir noch der auf S. 66 f. zitierte Brief Kopp's zu sein: Im Grunde ging es ihm in erster Linie um Integration der Katholiken in den Kaiserstaat, die er durch schroff anti-modernistische Maßnahmen der Kurie und durch Schläge gegen deutsche theologische Fakultäten gefährdet sah. – Jedenfalls setzte sich die mäßige Linie Kopp's auf der Kölner Bischofskonferenz vom 10. Dezember 1907 durch. Dabei ist interessant, auf welche Weise das Ergebnis dieser Bischofskonferenz durch Rom verfälscht und in der Öffentlichkeit der falsche Eindruck vorbehaltloser Solidarisierung erweckt wurde. Die Bischöfe hatten in ihrem ursprünglichen Schreiben zwar ihre volle Zustimmung zur Enzyklika ausgedrückt, jedoch in zwei disziplinären Punkten für Deutschland um Milderung gebeten: einmal sollte die Bestimmung keine Anwendung finden, nach welcher bei der Bücherzensur der Name des Zensors im Imprimatur beigefügt werden sollte (was diesen bei einer eventuellen späteren Maßnahme gegen das Buch kompromittieren konnte und so übervorsichtige Anwendung der Zensur nahelegte); außerdem sollten die in „Pascendi“ vorgesehenen anti-modernistischen Überwachungsgeräte nicht geschaffen, bzw. ihre Aufgabe den bestehenden Generalvikariaten zugewiesen werden. Diesen beiden Forderungen kam Merry del Val sachlich nach, erlaubte den Bischöfen jedoch für den ersten Punkt nur die faktische Ausübung der Vollmacht, nicht aber die öffentliche Bekanntgabe dieser Ausnahmeregelung. „Die Bischöfe wurden also aufgefordert, durch scheinbar eigenmächtiges Vorgehen vor den Augen der Öffentlichkeit den Rückzug der Kurie ... abzudecken“ (102). Vor allem jedoch mußte der Eindruck der Totalsolidarisierung erweckt werden; und zu diesem Zwecke veranlaßte der Kardinalstaatssekretär Kardinal Fischer, ein neues Schreiben abzufassen, welches nur die Zustimmung zu „Pascendi“ enthielt, nicht jedoch die im zweiten Teil des ursprünglichen Schreibens enthaltenen Bitten um Modifikation; dieses abgeänderte Schreiben wurde dann im „Osservatore Romano“ veröffentlicht.

Etwas anders gelagert waren die Verhältnisse in Bayern, das von der eigentlich modernistischen Krise stärker berührt wurde als Preußen. Beunruhigend für die Kurie war hier vor allem die bereits erwähnte Affäre um das „Schell-Denkmal“. Die ärgste Blöße leistete sich Pius X. durch sein feierliches Belobigungsschreiben des Buches Commers, welches unqualifizierte Angriffe auf Schell enthielt; dabei war das eigentliche Anliegen dieses Schreibens die pauschale Diskreditierung des Reformkatholizismus (200). Über Hintergründe und Entstehung dieses Papstbrevés liefert der Verf. einige aufschlußreiche Informationen: ursprünglich wollte Rom selbst im Hintergrund bleiben und stattdessen den Wiener Kardinal Gruscha vorschicken, der sich jedoch nicht den „Schwarzen Peter“ zuspieren ließ (202 f.). Der eigentliche Anstoß scheint jedoch nicht von Rom, sondern von Deutschland ausgegangen zu sein: nämlich von dem Kölner Kardinal Fischer, der den Papst vor der reformkatholischen Bewegung in Deutschland warnte; Verfasser des Papstbriefes an Commer war wohl der deutsche Dominikaner Esser (203 f.).

Besonders lohnend ist der Vergleich zwischen den beiden Persönlichkeiten, die durch ihre öffentliche Kritik an „Pascendi“ in gleicher Weise Zielscheibe der anti-modernistischen Agitation wurden, auch miteinander in Briefkontakt standen, jedoch sich bei aller Übereinstimmung in der Kritik in ihrer inneren Einstellung zur Kirche und ihrem Glauben schon damals fundamental unterschieden: Ehrhard und Schnitzer. Im Gegensatz zu Ehrhard, der ihn damals verzweifelt warnte, einen irreversiblen Schritt zu tun, war Schnitzer bereits um die Jahreswende 1907/08 bereit, es auf einen Bruch mit der Kirche ankommen zu lassen, da er die „Wahrheit“ nicht mehr mit der Kirche identifizieren könne (128, 283, 286, 294). Ehrhard dagegen „hat an seinen Konflikten mit der Kirche gelitten, aber er ist daran keineswegs zerbrochen. Man darf wohl sagen: Er ist daran gewachsen – was nichts von den Fehlurteilen und Mißgriffen seiner kirchlichen Vorgesetzten entschuldigt“ (182).

Der Verf. weist nach, daß Albert Ehrhard entgegen einem weitverbreiteten Urteil keineswegs einfach als Exponent des „Reformkatholizismus“ gelten darf, vielmehr den eigentlich „reformkatholischen“ Kreisen fernstand (110 ff.). Im allgemeinen zurückhaltend gegenüber der kirchlichen Tagespolitik, ließ er sich 1907 durch seine Sorge um die Stellung der katholischen Theologie an den deutschen Universitäten zur Kritik an „Pascendi“ verleiten (129). – Daß der nun einsetzende Sturm auf Ehrhard noch relativ glimpflich abging, ist wohl außer Albert (135, 143) vor allem Kardinal Kopp zuzuschreiben, der sich für ihn einsetzte (144). Er verlor nur seinen Prälantenitel, nicht jedoch seinen Lehrstuhl, nachdem er – übrigens auf Drängen seines Straßburger Bischofs Fritzen – eine beruhigende Presse-Erklärung abgegeben hatte, in der er freilich nichts von seinen sachlichen Kritikpunkten an der Enzyklika widerrief oder zurücknahm, nur – wie er damals Schnitzer schrieb – seinen „festen kirchlichen Standpunkt“ hervorheben wollte (137). Jedoch der „Fall Ehrhard“ sollte noch einmal aufgewärmt werden: 1919 hätte der Kölner Kardinal Hartmann um ein Haar die Berufung Ehrhards nach Bonn verhindert: er wandte sich nämlich an den Münchener Nuntius Pacelli, um bei ihm anzufragen, ob gegen Lehre und Lebenswandel Ehrhards Bedenken bestünden! Dabei ist nicht klar, welche Rolle Pacelli in diesem Falle als Informant spielte; fest steht nur, daß er sich nach Rom wandte und Hartmann dann die erstaunliche Auskunft übermittelte, man sei in Rom eher bereit, die theologischen Universitätsfakultäten überhaupt zu opfern, als ein solches „Ärgernis für die jungen Theologen“, wie es Ehrhard sei, zu dulden (163). Daß Rom seine Einstellung zur Berufung Ehrhards revidierte, ist möglicherweise u. a. dem Jesuitenpater und späteren Kardinal Franz Ehrle zuzuschreiben (168 f.). Daraufhin mußte auch Kardinal Hartmann, dessen Verhalten der Verf. mit Recht „ein einzigartiges Zeugnis für die Unselbständigkeit und Unentschlossenheit eines Kölner Erzbischofs in seinen eigenen Angelegenheiten“ (158) nennt, seine Bedenken aufgeben.

Wesentlich anders gelagert war der „Fall Schnitzer“ in München. Nicht nur ist seine Kritik an „Pascendi“ (289–92) ungleich emotionaler, sarkastischer und polemischer als die vergleichsweise sachliche und differenzierte Ehrhards. Sie markiert auch einen Punkt seiner Lebensentwicklung, wo er mit dem Dogma der Kirche innerlich gebrochen hatte. Zwar schreibt Schnitzer noch am 15. 12. 1907 an Ehrhard, er habe das Dogma in seinem Artikel nicht angetastet, ja, er habe überhaupt nicht im Sinn, mit dem Dogma zu brechen (286 f., 292). Wieweit sind solche Aussagen ernstzunehmen? Damit zusammen hängen die Fragen: Wäre Schnitzer zu diesem Zeitpunkt noch zu halten gewesen, vorausgesetzt, er hätte mehrere Gesprächspartner vom Format eines Ehrhard gehabt? Hat man ihn nicht durch unangemessene Behandlung seitens der Kurie und der anderen kirchlichen Autoritäten erst dem „Modernismus“ zugetrieben? Der Verf. stellt diese Fragen und bemüht sich am Ende des Kapitels um eine differenzierte Antwort (402–04). Tatsache ist, daß Schnitzer seit Jahren unter dem Eindruck der Ergebnisse der protestantischen Exegese, deren Integration mit dem traditionellen kirchlichen Glauben über seine Kraft ging, eine persönliche Entwicklung nahm, die ihn vom Dogma wegführte, daß viele Andere darum wußten und doch niemand die Bereitschaft und den Mut zu einem ernsthaften theologischen Gespräch mit ihm aufbrachte (vgl. bes. das Zeugnis Stockhammers auf S. 403). Der päpstlichen Suspension am 6. Februar 1908 ging kaum ein nennenswerter Gesprächsversuch voraus, vor allem nicht in den entscheidenden Jahren vorher. Sie war „Prima ratio“, nicht „Ultima ratio“. – Hier liegt wohl – darin ist dem Verf. zuzustimmen – die entscheidende Schuld der kirchlichen Autoritäten. – Ob allerdings Schnitzer zu diesem Zeitpunkt noch zu halten gewesen wäre, läßt auch der Verf. offen. Immerhin glaubt er aufgrund seiner Korrespondenz mit Ehrhard, daß er damals für „ein rechtes Wort zur rechten Zeit zugänglich“ gewesen sei (403) bzw. daß er „ein Stück weit zurückzustecken bereit war“ (294). Hier möchte ich doch einige Fragezeichen anmelden, und zwar aufgrund der vom Verf. zitierten Selbstzeugnisse Schnitzers. In Wirklichkeit enthält der auf S. 294 zitierte Brief vom 3. 2. 1908 an Ehrhard nichts an Bereitschaft, zurückzustecken. Zwar bekennt er, daß er die „Zugehörigkeit zum äußeren Kirchenverbände“ als ein sehr hohes Gut schätze; aber im gleichen Atemzug fährt er fort, höher stehe ihm „die Wahrheit und das rücksichtslose Streben nach ihr – und ich kann die Wahrheit nicht mit der Kirche identifi-

zieren“. Und wenn Schnitzer am 15. 12. 1907 beschwichtigend an Ehrhard schreibt, er habe nicht im Sinne, mit dem Dogma zu brechen, so wird doch ein solches Zeugnis nicht nur fraglich durch die auf S. 297 zitierte rückschauende Tagebucheintragung vom 17. 2. 1908 nach seiner Suspendierung, die immerhin nachträgliches Ergebnis des seitdem durch das kirchliche Einschreiten gegen ihn forcierten inneren Bruches sein kann. Es steht auch in krassem Widerspruch zu zwei anderen Zeugnissen vom Dezember 1907: einmal dem Brief an Ehrhard vom 8. 12., in welchem er von einem unüberbrückbaren Gegensatz zwischen seiner eigenen wissenschaftlichen Überzeugung und der offiziellen Kirchenlehre spricht (128, 284); dann zu seiner eigenen Tagebucheintragung am Ende des Jahres, in welcher er, wie der Verf. selbst bemerkt, „ohne Rücksichtnahme auf andere sich selbst ehrlich Rechenschaft geben konnte“ (283). Es läßt sich zwar nicht ausschließen, daß Schnitzer aufgrund des beschwörenden Appells Ehrhards vom 13. 12. (286) unsicher geworden war und daher im Widerspruch zu seinem Brief vom 8. 12. postwendend zurückschrieb, er wolle nicht mit dem Dogma brechen; noch näher liegt es jedoch, daß ihn persönliche Rücksichten bestimmten, Ehrhard gegenüber nachträglich seine bereits gewonnene feste persönliche Überzeugung zu kaschieren. Schnitzer war längst in einem unheilbaren Zwiespalt mit dem Dogma der Kirche, welcher erst 1907, provoziert durch die päpstlichen Maßnahmen gegen den Modernismus, zum Austrag kam; es war auch – im Gegensatz zu Ehrhard – nicht bloß die bornierte Angstlichkeit der Enzyklika, was ihn in den Konflikt hineintrieb, sondern die Erkenntnis, daß „Lamentabili“ und „Pascendi“ alles verdammt, was er gelehrt hatte, und daß ihre Annahme für ihn „moralischer Selbstmord“ wäre (283). Wenn der Verf. schreibt, im Gegensatz zu Ehrhard, der „eine tiefe und ungebrochene Bindung zur Kirche hatte und deshalb bei allem Abscheu gegen einzelne Anordnungen die Enzyklika in ihrer relativen Bedeutung sachlich zu werten wußte“, sei „Schnitzers Beziehung zur Kirche zerbrochen“ (294), so ist dem gewiß zuzustimmen. Und doch muß man m. E. tiefer gehen. Die Tragik Schnitzers liegt nicht in erster Linie in der Unfähigkeit zur „Solidarisierung mit dieser Kirche“. Sie liegt darin, daß exegetische und dogmengeschichtliche Erkenntnisse, die wir heute unvoreingenommen mit dem kirchlichen Glauben zu vereinbaren gelernt haben, damals für ihn und für viele Andere einen kaum lösbaren Glaubenskonflikt provozierten. Ehrhard hatte nicht dieselben Probleme wie Schnitzer. Er konnte zwar als Kirchenhistoriker schreiben, es wäre gar nicht zur Ausbildung einer Hochscholastik mit Thomas von Aquin gekommen, wenn damals eine Aufsichtsbehörde im Sinne von „Pascendi“ bestanden hätte (131), und damit die kirchliche Verabsolutierung des Thomismus als möglichst „sicheres“ System durch Hinweis auf das ungeheure Wagnis, das die Kirche im 13. Jh. durch die Rezeption aristotelischer Philosophie einging, ad absurdum führen; aber die doktrinären Aussagen und Verurteilungen Pius X. stellten für ihn deshalb kein Problem dar, weil die Fragen Schnitzers nicht die seinen waren. Ehrhard ging es um die geschichtliche Wandlungsfähigkeit und Anpassungsfähigkeit der Kirche gegen Erstarrung und Verabsolutierung eines bestimmten zeitgeschichtlich bedingten Systems, Schnitzer dagegen um die viel fundamentalere Infragestellung der traditionellen Vorstellung von „Stiftung der Kirche durch Christus“ durch – damals gewiß noch unausgegrenzte – Erkenntnisse der protestantischen Exegese. Das Verhalten der kirchlichen Amtsträger gegen Schnitzer ist gewiß mit dem Verf. (286 ff.) als „beschämend“ zu bezeichnen. Seine eigentliche Tragik liegt jedoch m. E. in der damaligen geistesgeschichtlichen Situation der Kirche begründet.

Die weiteren kirchenpolitischen Verwicklungen des „Falles Schnitzer“ bis zum Jahre 1913 werden dann vom Verf. eingehend verfolgt. Dabei fällt die unglaubliche politische Instinkttlosigkeit auf, zu welcher integralistische Kreise in ihrem antimodernistischen Radikalismus fähig waren. Hier zeichnete sich besonders der Münchner Nuntiaturs-Auditor Marchetti aus, welcher z. B. Ende 1908 selbst bereit war, die Münchner theologische Fakultät auffliegen zu lassen, wenn der suspendierte Schnitzer in die philosophische Fakultät übernommen würde (342 f.). Unterstützt wurde seine schroff integralistische Linie übrigens von dem (seit 1911) Unterstaatssekretär Pacelli (381 f., 387), dem man „trotz allem diplomatischem Geschick, persönlicher Integrität und Religiosität einen beschränkten theologischen Überblick und Unsicherheit in der Beurteilung menschlicher Bezüge nicht absprechen dürfen“ wird (404). Einen mäßi-

genden Einfluß übte dagegen der Nuntius Frühwirth aus, der zwar 1908 in seinem Eifer noch über Marchetti hinausging und gar die Aufhebung der Münchner Nuntiatür androhte, ja selbst die Konsequenz einer Trennung von Kirche und Staat in Kauf zu nehmen bereit schien (343 f.), im Laufe der Jahre sich jedoch zu einer ruhigeren Beurteilung durchrang und deshalb auch in scharfe Spannungen zu Marchetti geriet (387). Hier wie noch 1919 in Bonn zeigt sich, zu welch radikalen Konsequenzen integralistische Kreise fähig waren: selbst von dem Opfer der theologischen Fakultäten, die ohnehin für diese Richtung ein Dorn im Auge waren, scheute man nicht zurück! Es war der diplomatische Takt Frühwirths, welcher das Schlimmste verhütete.

Man darf die vom Verf. (45) bereits angekündigte ähnliche Untersuchung über die Auswirkungen des Anti-Modernisten-Eids von 1910 in Deutschland mit Spannung erwarten. Das vorliegende sehr verdienstvolle Werk kann jedenfalls nicht nur allen Kirchenhistorikern empfohlen werden, sondern auch allenjenigen, die sich heute auf das Vorbild Pius X. berufen und ein ähnliches Einschreiten wie damals fordern.
Kl. Schatz, S. J.

Brack, Rudolf, *Deutscher Episkopat und Gewerkschaftsstreit 1900–1914* (Bonner Beitr. z. Kirchengeschichte 9). 8° (448 S. mit Reg.) Köln–Wien 1976, Böhlau.

In dem „Gewerkschaftsstreit“ ging es nicht allein um die Frage des Verhältnisses der Kirche und ihres Lehr- und Hirtenamtes zu den weltlichen Bereichen. Es ging darüber hinaus und eigentlich noch mehr um das Gewerkschaftsprinzip als solches. Die Gegnerschaft gegen die christlichen Gewerkschaften, wie sie von der integralistischen Berlin-Trierer Richtung vorgetragen wurde, „fußte auf einem paternalen Standesdenken gegenüber der angeblich unmündigen Arbeiterschaft, der das Recht abgesprochen wurde, für die eigenen wirtschaftlichen Interessen in speziell hierfür zuständigen Vereinigungen – notfalls auch mit Streikmaßnahmen – einzutreten und die gesellschaftliche Ordnung in eigener Initiative und Verantwortlichkeit mitzugestalten“ (436). Damit zusammen hing ein Denken, das allein von „Gesinnungsreform“ Abhilfe erwartete und Ergebung in das „gottgewollte“ Los dem aktiven Kampf um die Veränderung der gesellschaftlichen Zustände vorzog. Dieser Gewerkschaftsstreit ist bisher (vor allem von Kudera) in erster Linie auf publizistischer Ebene untersucht worden. Das innere Ringen im deutschen Episkopat, das sich über anderthalb Jahrzehnte hinzog, war bislang nicht Gegenstand einer eigenen Monographie. Der vorliegenden, als Doktorarbeit bei Prof. Hegel (Bonn) eingereichten Arbeit gelingt es, aufgrund umfangreicher Quellenforschungen vor allem aus den Diözesanarchiven die Frontenbildungen und inneren Kämpfe im deutschen Episkopat plastisch vor Augen zu führen, und dies durch bisher unbekannt interne Dokumente der Bischöfe. Dabei tauchen zwar kaum neue Argumente auf, welche ideengeschichtlich den Gewerkschaftsstreit in anderem Licht erscheinen lassen. Es wird jedoch die innere Einstellung der einzelnen Bischöfe deutlicher; es wird klar, daß die Vertreter der verschiedenen Richtungen im Episkopat durchaus (wenn auch in verschiedenem Grade) die Implikationen der Frage erfaßten und es wird sichtbar, wiewehr die Uneinigkeit im Episkopat den Streit immer wieder perpetuierte, wiewehr eine nach außenhin aufrechterhaltene Scheinsolidarität und ausweichende Kompromißlösungen, welche die eigentlich neuralgischen Fragepunkte umgingen, immer wieder neue Streitpunkte boten, da beide Seiten sich auf sie berufen konnten.

Den eigentlichen Anstoß zum Gewerkschaftsstreit boten die deutschen Bischöfe selber durch den auf der Fuldaer Bischofskonferenz 1900 erlassenen Hirtenbrief. Hintergrund waren gewisse Tendenzen in den christlichen Gewerkschaften, zur prinzipiellen weltanschaulichen Neutralität überzugehen, bzw. den „christlichen“ Charakter nur als Übergangslösung beizubehalten, solange die sozialdemokratischen Gewerkschaften durch ihre Kirchenfeindschaft dazu zwingen (27 f., 34). Das löste den integralistischen Gegenstoß aus. Der im Auftrag Koppys von dem Breslauer Liturgiehistoriker Adolf Franz entworfene und von der Bischofskonferenz verabschiedete Hirtenbrief lag durchaus auf der späteren Linie der Berliner Richtung; seine Implikationen wurden jedoch von den anderen Bischöfen nicht durchschaut. Gemeinsamkeit bestand nur in der allgemeinen Furcht vor einem „Interkonfessionalismus“ und in der Ablehnung religiös völlig neutraler Gewerkschaften. Nachdem