

KLAPCZYNSKI, GREGOR, *Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900*. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Münchener Kirchenhistorische Studien, Neue Folge; 2). Stuttgart: Kohlhammer 2013. 472 S., ISBN 978-3-17-023426-0.

Diese Dissertation, 2012 bei Hubert Wolf verfertigt, will an drei herausragenden Beispielen zeigen, wie katholische Historiker versucht haben, „Dogma“ und „Geschichte“ miteinander in Verbindung zu setzen, und zwar in der Zeit, in der sich die einschlägigen Konflikte zuspitzten, in der Zeit des „Modernismus“ und „Antimodernismus“ zu Beginn des 20. Jhdts. Es war die Zeit, da sich auch in der allgemeinen Geschichtswissenschaft die wissenschaftstheoretischen Entwicklungen und Fragestellungen bündelten und gleichzeitig der offizielle kirchliche Kurs sich gegenüber aller Infragestellung durch die Geschichte am meisten verhärtete. Die Auswahl gerade dieser drei Personen geschah einmal nach dem Prinzip der Repräsentation verschiedener Richtungen (von „konservativ“ über „Mitte“ bis zu „modernistisch“), dann nach dem gemeinsamen Kriterium, dass sie unbeschadet dieser Differenzen doch alle irgendwie in den Verdacht des „Modernismus“ gerieten, schließlich nach dem Kriterium des genügend umfangreichen Materials. Außer den persönlichen Nachlässen dieser und anderer Personen wurden vor allem die Universitätsakten, die staatlichen und Diözesanarchive sowie die Römischen Archive (ASV, Glaubenskongregation und Index) ausgewertet.

Von allen Dreien bot eigentlich der Bonner Kirchenhistoriker Heinrich Schrörs am wenigsten wirklichen Konfliktstoff. „Historismus als historischer Antirelativismus?“ (51–141) lautet darum das ihm gewidmete Kapitel. 1886 für den Bonner Lehrstuhl von den staatlichen Gewährleuten als „friedliebend“, jedenfalls nicht militant ultramontan empfohlen (70 f.), war er jedenfalls nicht einer bestimmten Partei zuzuordnen. Praktisch betrieb er katholische Kirchengeschichte auf scholastischem Fundament. Einem hermeneutischen Objektivismus verpflichtet, streng auf die vorurteilsfreie Erforschung der Fakten ausgerichtet, nahm er seine Urteile aus der empfangenen kirchlichen, d. h. scholastischen Theologie (99). Auch dem „Reformkatholizismus“ Ehrhards und Spahns stand er distanziert gegenüber (113–117); gegenüber Ehrhard wandte er ein, dass nicht nur das Dogma, sondern auch das „magisterium ordinarium“ für die historische Urteilsbildung verbindlich und daher auch der „Syllabus“ nicht nur zeitbedingt sei (115 f.). Und dennoch blieben auch ihm Konflikte, vor allem mit den Kölner Kardinal-Erzbischöfen Krementz und Fischer, nicht erspart. Diese drehten sich freilich nicht um doktrinaire Divergenzen. Es ging vielmehr um den Stellenwert selbstständiger wissenschaftlicher Arbeit innerhalb der Theologenausbildung. Dies betraf einmal die neue Einrichtung der Seminare als wissenschaftliche Übungen. Hier stand Schrörs in einem Dauerkonflikt mit dem Kölner Priesterseminar und dem Albertinum in Bonn, zumal als letzteres 1894 durch seine Hausordnung die Teilnahme an den Seminaren von Schrörs terminlich unmöglich machte. Es verletzte nämlich die Zeit des im Hause zu absolvierenden Privatstudiums in die späten Nachmittagsstunden, in denen Schrörs' Seminare stattfanden (107 f.). Dieser Konflikt dauerte bis zum Tode von Kardinal Krementz 1899 an. Später drehte sich die Polemik um die Universitätsausbildung des Klerus. 1907, kaum einen Monat nach „Pascendi“, erschien die Kampfschrift von Schrörs: „Kirche und Wissenschaft. Zustände an einer katholisch-theologischen Fakultät“. Sie führte zu einem Konflikt mit Kardinal Fischer, der nur durch staatliche Vermittlung geschlichtet werden konnte. Schließlich erbrachten ihm die „Gedanken über die zeitgemäße Erziehung und Bildung der Geistlichen“ von 1910 seitens Kardinal Fischer den Vorwurf des „praktischen Modernismus“, der, gestützt durch den Wiener Anti-Modernisten Commer, bei Papst und Kardinalstaatssekretär Merry del Val sogar Gehör fand, jedoch „aus ungeklärten Gründen“ keine Konsequenzen mehr für das Lehramt von Schrörs (der 1916 regulär emeritiert wurde) hatte (139). Seine eigentliche wissenschaftliche Fruchtbarkeit liegt in den 12 Jahren nach Beendigung seines Lehramts, und seine Hauptleistung in der Rehabilitierung zwar keineswegs des lehramtlich verurteilten Hermesianismus, wohl jedoch des seelsorglichen Wirkens der „hermesianischen“ Pfarrer (140). – Der Verf. (= K.) deutet vor allem den Seminarkonflikt als internen Konflikt innerhalb der Neuscholastik, und zwar zwischen einer offeneren „jesuitisch-freiheitlich“ geprägten, vor allem von den „Würzburgern“ vertretenen, und

einer streng „thomistischen“, der modernen Wissenschaft gegenüber feindlicheren und ausschließlicher autoritäts-fixierten Richtung (108 f.). Auf diesen Gegensatz kommt er auch bei den anderen Protagonisten mehrfach zurück. In der Tat kann sich diese Deutung darauf stützen, dass speziell in der Modernismus-Krise die strengsten Thomisten meist die schärfsten und militantesten Anti-Modernisten waren. Allerdings könnte man sich hier fragen, ob nicht Ursache und Wirkung vertauscht sind. Könnte man es nicht so deuten, dass diejenigen, die von vornherein auf Abwehr gegenüber der „Moderne“ setzten, zumal nach der Thomas-Enzyklika „Aeterni Patris“ von 1879, einen strengen Thomismus als das „eindeutigere“ und „sicherere“ System bevorzugten, während solche, die eine offenere Haltung vertraten, auch innerhalb der Scholastik mehr die Pluralität bevorzugten – zumal ja an sich der Thomismus in seinem spezifischen Charakter keineswegs einer Abschließung vor kritischen Fragen Vorschub leistete? Mir scheint jedenfalls in Bezug auf Schrörs: Er stand in einer bestimmten Frage, nämlich der universitären und streng wissenschaftlichen Ausbildung des Klerus und insbesondere der wissenschaftlichen Beschäftigung mit der Kirchengeschichte, aber auch nur in dieser, auf der Seite der „deutschen“ Theologen; und dies brachte ihm, zumal bei seinem zweifellos streitbaren Charakter, Konflikte ein.

In der Mitte steht, auch den größten Umfang einnehmend, Albert Ehrhard: „Historismus zwischen Relativismus und Antirelativismus?“ (143–269). Die Dissertation von Ehrhard über Kyrill von Alexandrien, ganz in neuscholastisch-apologetischer Perspektive geschrieben, brachte ihn zu einem „gläubigen Grundvertrauen in die Geschichte“ (155): „Durch genaue historische Forschung konnten die Tradition und das Dogma der katholischen Kirche [...] nichts an Konsistenz verlieren, sondern immer nur gewinnen“ (153). Zunächst als Professor für Kirchengeschichte in Würzburg (1892–1898) tätig, betrieb er Kirchengeschichte in erster Linie als historische Apologetik (167) auf der Basis einer inkarnationstheologischen Geschichtssicht im Anschluss an Hettinger (173–179), die mit historischen Mitteln zur Erkenntnis der göttlichen Vorsehung in der Geschichte führt. Es ging ihm darum, „mit den Mitteln der historischen Vernunft das Göttliche in der Geschichte erkennen zu wollen“ (188). – Die ersten schweren Konflikte fallen dann in seine Wiener Zeit (1898–1902). In seiner Antrittsrede vertrat er die Selbstständigkeit der Kirchengeschichte gegenüber den systematischen Disziplinen und auch ihre kritische Funktion innerhalb der Kirche (196–200), wobei jedoch für ihn die Endharmonie sicher war. Bezeichnend ist dann, dass die Kritiken in eine zweifache Richtung gingen: „So fraglich [...] für die einen [...] war, ob am Ende des Weges, den die katholische Forschung ging, tatsächlich das katholische Dogma stand, so sicher war für die anderen, dass dieses Dogma nicht erst am Ende, sondern schon am Anfang des Weges zu stehen hatte. Ehrhard stand gewissermaßen in der Mitte: Am Anfang hatte nach ihm die Suche nach der historischen Wahrheit zu stehen, die dann am Ende in vollendeter Harmonie mit der dogmatischen Wahrheit ausmündete“ (204). – Durch die Schrift „Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert“ von 1902 erwarb Ehrhard sich den Ruf des „Reformkatholiken“. In der Tat ist seine Grundthese eine kirchliche Rehabilitierung der Neuzeit und ihrer Grundimpulse: Katholisches Christentum ist nicht identisch mit seiner zeitbedingten „mittelalterlichen“ Ausformung. Die Gegenkritik, so von Masaryk und Troeltsch, wandte ein: Woher nimmt der Historiker den Maßstab, das „Wesen“ des Katholizismus von seinen zeitgeschichtlichen „Erscheinungsformen“ zu scheiden? (226 f.). Nach dem Autor war Ehrhard letztlich einer „objektivistischen Epistemologie verpflichtet, wie sie in der Konsequenz seiner scholastischen Ausbildung lag“ (227). Interessant und bedenkenswert ist aber auch sein Vergleich der Geschichtstheologie Ehrhards mit der zeitgenössischen Immanenzapologie Blondels (232). Aus dem Vatikanischen Archiv bringt K. schließlich bisher nichts Bekanntes über römische Reaktionen auf Ehrhards Buch und das dortige Ringen (233–240): Wohl vor allem der Wiener Nuntius Taliani und Kardinal Steinhuber wehrten erfolgreich römische Zensurmaßnahmen ab, während die Gegner vor allem der Wiener Kardinal Gruscha, der Dominikaner Weiß und auch der Rottenburger Bischof Keppler (der anfangs zum Buch, wenn auch mit Bedenken, das „Nihil obstat“ gegeben hatte) waren. – Die nächsten Stationen waren für Ehrhard Freiburg i. Br. und dann ab 1903 Straßburg. Sie sind ausgefüllt durch einen Zweifrontenkrieg gegen katholische „Modernisten“ (wie Gebert) einerseits, strenge Thomisten andererseits, aber auch in Rom durch weitere Versuche, gegen ihn ein Verfahren zu eröffnen. – Die öffentliche Kritik Ehrhards

an der Enzyklika „Pascendi“ (freilich nicht an ihren doktrinären Aussagen) blieb natürlich in Rom nicht ohne Folgen. Seine beruhigende Erklärung, auf Betreiben Roms vor seinem Bischof abzugeben, rettete ihm den Lehrstuhl, verspielte ihm jedoch sein Ansehen in den Kreisen der „Internationalen Wochenschrift“, in der er seine Kritik veröffentlicht hatte: Dort warf man ihm den „Widerruf“ seiner Kritik vor, was sie in Wirklichkeit nicht war (251). – Anders als noch Trippen meinte, hat Ehrhard den Anti-Modernisten-Eid (AME) von 1910 keineswegs geleistet; ja, er lehnte ihn, wie aus seinem Promemoria für die Straßburger Fakultät hervorgeht, auch inhaltlich-theologisch als zu weitgehend ab (258–260). Diese seine Stellungnahme wurde über den neuen Speyerer Bischof Faulhaber und den Münchener Nuntius Frühwirth nach Rom weitergeleitet. Im Sanctum Officium plädierte Billot dafür, Ehrhard unmittelbar zum AME zu zwingen und bei Weigerung zu exkommunizieren, während Rossum eine abwartende Rolle bevorzugte und sich durchsetzte (263 f.). Zuletzt wurde noch Ehrhards gedruckter Vortrag „Das Christentum im Römischen Reich bis Konstantin“ in der Indexkongregation verhandelt.

Schrörs und Ehrhard sind auf ihrem Lehrstuhl geblieben und in vollem Frieden mit der Kirche gestorben. Nicht jedoch der dritte, Josef Schnitzer, der prominenteste der deutschen „Modernisten“, Dogmenhistoriker in München. Ihm ist der letzte Teil „Historismus als historischer Relativismus?“ (271–375) gewidmet. Seine erste große Auseinandersetzung, die mit Ludwig von Pastor über Savonarola (297–305) offenbart zwar Fronten, die quer durch die kirchlichen Parteien („ultramontan“ – „reformkatholisch“) hindurchgehen. Schnitzer verteidigte Savonarola, konnte dabei aber auch auf die Sympathien streng thomistischer Dominikaner rechnen. Umgekehrt instrumentalisierte Pastor ausgerechnet seinen Gönner Franz-Xaver Kraus, der ebenso anti-demokratisch wie anti-ultramontan war, indem er ihm klarmachte, Savonarola, Unterstützer des stadtrepublikanischen Regiments in Florenz, entspreche den „demokratischen Tendenzen unserer Zeit“ (300). Aber im Zusammenhang mit dieser Kontroverse vollzog sich eine Annäherung Schnitzers an reformkatholische Kreise (305). – Als Professor für Dogmengeschichte in München (ab 1902) begann er mit einer organologischen Geschichtskonzeption (321). Er begann mit der Lehre Jesu selbst nach den Synoptikern, für die er sich jedoch, zumal auf katholischer Seite nichts vorlag, was moderner Kritik standhalten konnte, auf den Straßburger liberalen evangelischen Theologen Holtzmann, freilich in katholischer Interpretation, stützte (321–323). Das große Problem, mit dem er nicht fertig wurde, war jedoch das der Naherwartung Jesu. Weiter entscheidend war dann für ihn die Begegnung mit den Schriften von Loisy. Zur Zeit von „Pascendi“ sah er im Gegensatz zu Ehrhard, mit dem er in Briefverkehr stand, keine Chance mehr zur Versöhnung von Geschichte und Dogma, letztlich von katholischer Kirche und Moderne (343–345). Eine Ostasien-Reise festigte ihn durch die dabei wahrgenommenen religionsgeschichtlichen Parallelen endgültig in seiner Position (358). Der endgültige Bruch, nicht nur mit dem römischen Katholizismus, sondern auch mit dem Christentum, vollzog sich durch sein Buch von 1910 „Hat Jesus das Papsttum gestiftet?“. Das seit 1908 gegen ihn laufende römische Verfahren (354–360, 364–368) führte zu seiner Suspension und Enthebung vom Lehrstuhl; eine öffentliche und namentliche Exkommunikation unterblieb letztlich auf Betreiben des Nuntius Frühwirth wegen der schwierigen kirchenpolitischen Situation (367 f.). Schnitzer, der 1939 starb, sah (um 1930) schließlich als Religion der Zukunft einen „reinen abgeklärten Monotheismus“ an (375).

Im Schlussfazit (377–387) fasst K. den systematischen Ertrag seiner Forschungen zusammen. Bei Schrörs handelt es sich letztlich um äußere Addition heterogener Elemente (378). Die kirchlichen Konflikte, in die er sich verwickelte, sind letztlich „inner-scholastisch“ (379). Bei Ehrhard ist es nicht Extrinsezismus, sondern Ineinfallen von Natur und Übernatur, Profan- und Heilsgeschichte (380), was freilich die Gefahr der Vermischung mit sich brachte. Die Unterscheidung von „Wesentlichem“ und „Unwesentlichem“ gelingt letztlich nur durch Reduzierung der Absolutheitsansprüche. Erst bei Schnitzer brach sich eine „wirklich moderne, nachmetaphysische Wissenschaftsauffassung“ Bahn (382), die dann jedoch in unlöslichen Konflikt mit dem kirchlichen Dogma geriet.

Am Ende plädiert der Verfasser für einen „dynamischen Historismusbegriff [...], der den relativen Standpunkt desjenigen mit einbezieht, der sich seiner bedient. Auf der Tagesordnung steht die Historisierung und Relativierung des Historismusbegriffs selbst,

wozu vielleicht mit dieser Arbeit bereits ein Beitrag geleistet werden konnte“ (386). Dies dürfte die eine Seite sein. Zu ergänzen wäre freilich bei einem Ausblick auf die Gegenwart die seit der Modernismus-Krise und speziell seit dem 2. Vatikanum geschehene Weiterentwicklung der katholischen Theologie und auch der lehramtlichen Positionen, insbesondere, was den offenen Blick auf Geschichtlichkeit und geschichtliche Entwicklung betrifft. Sie bietet zwar keine Lösung aller Probleme, entschärft jedoch viele Konflikte, die in der Zeit des Modernismus und Anti-Modernismus unlösbar und tödlich erschienen. Der Hauptwert der Arbeit scheint jedoch in der Detailforschung zu liegen. Sie bringt aus vielen unveröffentlichten Quellen, Selbst- und Fremdzeugnissen und nicht zuletzt aus den römischen Akten für alle drei Personen und ihr Umfeld neue Ergebnisse. Für die Geschichte der Modernismus-Krise in Deutschland dürfte sie künftig unverzichtbar sein.

KL. SCHATZ SJ

AGGIORNAMENTO IN MÜNSTER. Das II. Vatikanische Konzil: Rückblicke nach vorn. Herausgegeben von *Andreas Uwe Müller*. Münster: Dialogverlag 2014. 511 S., ISBN 978-3-941462-91-5.

In diesen Jahren ist ein halbes Jahrhundert vergangen, seitdem das II. Vatikanische Konzil in Rom versammelt war. 1959 war es durch Papst Johannes XXIII. einberufen worden, im Herbst 1962 nahm es mit der ersten Sitzungsperiode seine Arbeit auf. Im Dezember 1965 endete seine vierte und letzte Sitzungsperiode. Eine große Zahl von Bischöfen und Theologen haben damals im Zeichen des durch Johannes XXIII. ausgegebenen Programms „Aggiornamento“ den Weg der Kirche neu durchdacht und neu ausgerichtet. Der Horizont war und ist bis heute ein weiter: Die Kirche ist in erfahrbarer Weise eine weltweite Gemeinschaft. Gleichzeitig lebt sie je hier und heute und tritt sie in den Ortskirchen konkret hervor. Was sich in ihnen ereignet, kann als ein zwar begrenzter, aber gleichwohl umso realitätshaltiger Reflex dessen verstanden werden, was in den theologischen und pastoralen Entscheidungen des Konzils intendiert gewesen war.

Eine solche Ortskirche war und ist das Bistum Münster. Es war auf seine eigene, im Übrigen vielgestaltige Weise beteiligt an dem und betroffen von dem, was damals im Konzil in Rom verhandelt und in die Wege geleitet wurde. Das Bistum Münster und das Konzil in Rom – damals und in seiner Nachgeschichte –, das kommt in diesem umfangreichen Buch zur Sprache. Das Ergebnis ist eine vielschichtige, wirklichkeitsnahe und lebendige Darstellung eines Kapitels moderner und repräsentativer Kirchengeschichte. Die zahlreichen Beiträge zu diesem Band wurden zum Teil von Zeitzeugen verfasst: von Männern und Frauen, die inzwischen ein beträchtliches Alter erreicht haben, sich aber noch gut an die Ereignisse der Konzilszeit erinnern und sie wieder aufleben lassen. Zum anderen Teil stammen sie aus der Feder von Autoren, die biographisch und kirchen- bzw. diözesangeschichtlich relevante Quellen ausgewertet und so den Weg und das Werk wichtiger Menschen der damaligen Zeit nachgezeichnet haben.

Der Band ist in drei Teile gegliedert. Der erste Teil – „Aktuelle Zugänge zu Hermeneutik und maßgeblichen Texten des II. Vatikanischen Konzils“ (17–118) – umfasst Aufsätze, die zum einen das Gesamtgeschehen des Konzils theologisch und kirchengeschichtlich reflektieren und einordnen und zum anderen einige der großen konziliaren Dokumente aufschließen. *Walter Kardinal Kasper* und *Karl Kardinal Lehmann* sind die prominenten Verfasser der beiden ersten Aufsätze. Sowohl Kardinal Kasper als auch Kardinal Lehmann bringen in ihre Deutung und Darstellung des II. Vatikanischen Konzils die Motive ein, die ihnen als akademischen Lehrern im Bereich der dogmatischen Theologie und dann als Inhabern wichtiger Ämter in der Kirche in ganz eigener Weise zugänglich sind. Die Verf. der nächsten vier Aufsätze gehörten seinerzeit zur Theologischen Fakultät in Münster – *Klemens Richter*, *Hermann Josef Pottmeyer*, *Leo Karrer*, *Adel Theodor Khouury*. Sie führen nun in die konziliaren Dokumente „Sacrosanctum concilium“, „Dei Verbum“, „Gaudium et spes“ und „Nostra aetate“ ein und machen dabei deutlich, dass und wie in ihnen die Bereitschaft zum „aggiornamento“ konkrete Züge annimmt.

Der zweite Teil trägt die Überschrift „Das Konzil im Spiegel beteiligter Theologen aus Münster“ (119–232). An vier Theologen, die unbezweifelbar deutliche Spuren in den Entscheidungen und Äußerungen des letzten Konzils hinterlassen haben, wird in biographisch