

Der „Modernismus-Streit“ als Herausforderung an das philosophisch-theologische Gespräch heute

Von Richard Schaeffler

1. Ein Begriff – zur Abgrenzung geprägt

Der Ausdruck „Modernismus“ wurde von dem schwäbischen Pfarrer Carl Braig geprägt, der später Professor für Dogmatik in Freiburg wurde und dort der theologische Lehrer Martin Heideggers gewesen ist¹. Braig verwendet den Ausdruck „Modernismus“ in der Vorrede, die er seiner deutschen Übersetzung der „Apologie du Christianisme“ von Marc-Antoine Duilhé de St. Projet vorangeschickt hat². Braig will mit dem Ausdruck „Modernismus“ eine Auffassung bezeichnen, nach welcher der Wert und die Verpflichtungskraft einer Religion nicht auf der objektiven Wahrheit ihrer Verkündigungsgehalte und Lehren beruht, sondern auf der subjektiven Qualität der Erlebnisse, die diese Religion vermittelt. Ein solches Religionsverständnis sieht Braig vor allem bei zwei Gruppen von Autoren am Werk: bei Schleiermacher und seinen Schülern innerhalb der liberalen evangelischen Theologie, und bei einigen Religionspsychologen seiner Zeit. Denn Schleiermacher hatte die Religion als „schlechthinniges Abhängigkeitsgefühl“ definiert und sie dadurch auf das Gefühl gegründet und so von aller Metaphysik und Moral (d. h. von aller Lehre von Gott, der Welt und den Menschen, aber auch von aller Anweisung zum Handeln unter sittlichen Normen) getrennt. Entsprechend kann es nun als „das Dogma des jüngsten Christentums“ gelten, daß auch der Rang des Christentums nicht in der objektiven Wahrheit seiner Lehren oder der objektiven Verpflichtungskraft seiner Normen begründet ist, sondern in der Qualität der Gefühlsakte, die die christliche Botschaft vermittelt³. Auf religionsphilosophischem Gebiet aber entspricht dem so verstandenen „Modernismus“ ein „Psychologismus“, der die Religion allgemein als ein Gefüge von Phantasievorstellungen begreift, die nicht als objektiv wahr oder falsch beurteilt werden dürfen, wohl aber als Ausdruck für die Schöpferkraft des Unbewußten,

¹ Vgl. *M. Heidegger*, Frühe Schriften (Frankfurt 1972) X f.

² Originalausgabe Toulouse 1885, deutsch Freiburg 1889, vgl. bes. XL ff. der Vorrede.

³ Vgl. *C. Braig*, Das Dogma des jüngsten Christentums, in: *Modernstes Christentum und moderne Religionsphilosophie* (Freiburg 1907) 3–60.

welches die Bilder bereitstellt, in welchen das religiöse Gefühl sich wiedererkennt ⁴.

Den Grund für diesen Psychologismus aber sieht Braig in Kants Kritik aller rationalen Theologie. Denn wenn eine Religion sich nicht mehr auf die objektive Wahrheit ihrer Aussagen über Gott, die Welt und den Menschen stützen kann, wird sie eben dadurch zum bloßen Spielfeld subjektiver Gefühle. Wer den Psychologismus der Religions-
theorie und die bloße Gefühlstheologie im Sinne der Schüler Schleier-
machers überwinden will, muß deshalb nach Überzeugung von Braig vor allem der philosophisch-rationalen Gotteslehre gegen alle Kritik Immanuel Kants zu ihrem Recht verhelfen.

Papst Pius X. hat den Terminus „Modernismus“ mit allen Merkmalen, die Braig mit ihm verknüpfte, übernommen. In seiner Enzyklika „Pascendi dominici gregis mandatum“ („Der Auftrag, die Herde des Herrn zu weiden“), die schon durch ihren Titel zu erkennen gibt, daß sie primär nicht ein wissenschaftlich-theologisches, sondern ein praktisch-pastorales Ziel verfolgt, wird der Terminus „Modernismus“ nun freilich nicht auf die evangelische Theologie oder die außerchristliche Philosophie angewandt, sondern zur Verurteilung einer in sich sehr vielgestaltigen Richtung innerhalb der katholischen Theologie benutzt. Hier wie bei Braig jedoch enthält der Titel „Modernismus“ den Vorwurf, die so Bezeichneten verwechselten die objektive Wahrheit der christlichen Glaubensverkündigung mit der subjektiven Qualität der Gefühle, die diese Verkündigung zu erzeugen vermag, oder mit psychischen Regungen, „die aus den verborgenen Höhlen des Unterbewußtseins heraufdrängen“ ⁵. Und hier wie bei Braig wird der Subjektivismus und Psychologismus der „Modernisten“ darauf zurückgeführt, daß diese unter dem Einfluß Kants das Vertrauen in eine rationale Theologie verloren haben, folglich über keine Kriterien zur Beurteilung des Wahrheitsgehaltes einer Glaubensbotschaft verfügen und deshalb die Glaubensverkündigung nur noch an subjektiven Gefühls- und Erlebnisqualitäten messen können. „Die Modernisten bauen die Fundamente der Religionsphilosophie auf jene Doktrin [. . .], nach welcher die menschliche Vernunft gänzlich auf Erscheinungen beschränkt ist, d. h. auf Dinge, die uns erscheinen und in der Weise wie sie uns erscheinen, so daß sie weder die Kraft noch das Recht hat, die Grenzen der Erscheinungen zu überschreiten“ ⁶. Durch solchen „Agnostizismus“ wird dem Menschen „von seiten des Intellekts jeder Weg zu Gott verschlossen“ ⁷, Religion bleibt eine Sache des irrationa-

⁴ Vgl. C. Braig, Der Ursprung der religiösen Vorstellungen und die Phantasie, a. a. O. 61–150.

⁵ Enzyklika Pascendi, in: ASS 40 (1907) 593–650, 600.

⁶ A. a. O. 596.

⁷ A. a. O. 633.

len Gefühls, und die Behauptung ihrer Maßgeblichkeit fügt dem religiösen Empfinden „nichts hinzu [...], als einen höheren Grad von Heftigkeit“ (ibid.).

X Von hier aus wird verständlich, daß der Kampf gegen den Modernismus von den Vertretern des katholischen Lehramtes in dem Bewußtsein geführt wurde, das Recht der Vernunft zu vertreten, die auch in Glaubenssachen ein Urteil haben muß, und die Pflicht einzuschärfen, auch die Glaubensentscheidung rational zu rechtfertigen. Bei diesem Kampf für das Recht der Vernunft galt als unmittelbarer Gegner stets der Irrationalismus einer bloßen „Gefühlsreligion“, als die verborgene Wurzel des Übels aber der „Phänomenalismus“ Kants, der die Verstandeserkenntnis auf bloße Erscheinungen eingeschränkt und damit das Verhältnis Gottes zum Menschen und zur Welt aus dem Themenfeld philosophisch-rationalen Nachdenkens ausgeschlossen habe.

So ist der Terminus „Modernismus“ nicht zur Selbstbezeichnung einer philosophischen oder theologischen Richtung geprägt worden, sondern zur philosophischen bzw. theologischen Abgrenzung oder zur kirchenamtlichen Verurteilung. Erst sekundär haben die solchermaßen Beschuldigten sich gelegentlich diesen Namen zu eigen gemacht, nicht zuletzt wohl deshalb, weil Pius X. die höchst unterschiedlichen Richtungen, die er bekämpfen wollte, in einen logischen Zusammenhang untereinander gebracht hat und damit auch den Vertretern dieser Positionen das Bewußtsein einer Zusammengehörigkeit vermittelte. So brachte eine Gruppe italienischer Theologen kurz nach Erscheinen der Enzyklika *Pascendi* ein „Programma dei Modernisti“ heraus (anonym erschienen 1907). George Tyrrell aber (1861–1909) glaubt den Sachverhalt in folgender Weise zusammenfassen zu können: „Pius X. [...] hat das zu einem bestimmten Bewußtsein seiner selbst gebracht, was vorher nur ein sehr unbestimmtes Streben nach einer verständigeren und auf tiefere Bildung begründeten Auslegung des Katholizismus gewesen war. In seinem Bemühen, ihn zu verdammen, hat er ihm“ [dem Modernismus] „einen Namen gegeben, ihn zur Partei zusammengeschlossen und ihm viele Anhänger und Sympathien [...] gewonnen“⁸.

X Da der Terminus zunächst in polemischer Absicht, nicht zur Selbstbezeichnung einer philosophischen oder theologischen Gruppe geprägt war, ging es im „Modernismusstreit“ von Anfang an nicht darum, ob jener „Psychologismus“ und „Irrationalismus“ zu bekämpfen sei, den Braig ebenso wie Pius X. für das ausgezeichnete Merkmal des „Mo-

⁸ G. Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis or the old theology and the new* (New York, Bombay u. Kalkutta 1907), vom Verfasser ins Deutsche übersetzt (Jena 1909) S. V.

der „Modernismus“ hielten. Gestritten wurde vielmehr darum, ob diese Kennzeichen auch jenen Autoren wirklich zuzusprechen seien, zu deren Bekämpfung die Vokabel „Modernismus“ benutzt wurde. Die meisten derer, die als „Modernisten“ verurteilt wurden, wiesen für ihre Person diesen Vorwurf entschieden zurück. Der Kampf gegen den „Modernismus“ nahm daher in wachsendem Maß den Charakter der Entlarvung „versteckter oder sich versteckender Modernisten“ an.

2. Anwendungsprobleme

a) *Die Anwendung des Modernismusbegriffs auf die nachkantische Theologie und Religionswissenschaft*

Die Frage, ob er für seinen Vorwurf den richtigen Adressaten gewählt habe, muß schon an Braig gerichtet werden, sofern dieser den Grund des „modernistischen“ Subjektivismus und Irrationalismus in der kantischen Kritik aller rationalen Theologie zu finden meinte. Gewiß hat Kant unsere Erkenntnis auf bloße Erscheinungen eingeschränkt, aber dies in der ausdrücklichen Absicht, gerade dadurch die „objektive Realität“ unserer Erkenntnis zu retten, statt sie, wie Braig und viele katholische Theologen seiner Zeit ihm vorwarfen, mit subjektiven Erlebnisqualitäten zu verwechseln. Gewiß hat Kant allen vor-transzendentalen „Dogmatismus“ bekämpft, aber nicht, um uns dadurch einem „Skeptizismus“ oder auch „Agnostizismus“ auszuliefern, sondern gerade deshalb, weil er diesen Dogmatismus seinerseits unvermeidlich in Skeptizismus umschlagen sah und seinen transzendentalen „Kritizismus“ als den allein verbleibenden rettenden Ausweg anbieten wollte.

Wer also gerade der Philosophie Kants vorwerfen will, sie führe in Subjektivismus und Irrationalismus hinein, sei also das „Fundament“ all derjenigen Richtungen, die heute als „Modernismus“ bekämpft werden müssen, der müßte zuerst dartun, daß die objektiven Argumentationsergebnisse Kants seinen subjektiven Argumentationsabsichten diametral zuwiderlaufen, und er müßte weiterhin nachweisen, daß der „erkenntnistheoretische Realismus“, den man Kants „transzendentalen Idealismus“ entgegensetzen möchte, mehr sei, als die bloße Selbstvergessenheit einer Vernunft, die ihren eigenen aktiven Anteil am Aufbau ihrer Gegenstandswelt noch nicht zur Kenntnis genommen hat. Joseph Maréchal und seine Schüler haben versucht, Kant auf diese Weise auf dem Boden seiner eigenen Fragestellung zu kritisieren und dadurch den Grund für eine „transzendente Theologie“ zu legen. Braig aber hat in seinem „Abriß der Noetik“⁹ dazu nur erste, recht spärliche Ansätze entwickelt. Und die nachfolgende Pole-

⁹ C. Braig, *Abriß der Noetik* (Freiburg 1897).

mik gegen den theologischen „Modernismus“ setzte fraglos voraus, daß Kants transzendente Fragestellung ebenso entbehrlich, wie seine Beantwortung dieser Frage verfehlt sei.

Die Forderung der Anti-Modernisten lief deswegen auf eine Rückkehr zur vorkantischen Scholastik hinaus, die weit über das Ende des Mittelalters hinaus bis in die „Schulphilosophie“ von Leibniz und Wolff fortgelebt hatte und in dieser Gestalt den akademischen Unterricht an katholisch-theologischen Fakultäten und Hochschulen weitgehend noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts bestimmte. Die Hochschätzung dieser Scholastik, positives Korrelat für die Ablehnung der kantischen Kritik, galt nun als das Anzeichen einer rechtgläubigen, von der Gefahr des „Modernismus“ unberührten Theologie. „Nichts zeigt deutlicher an, daß jemand beginnt, modernistischen Lehren gewogen zu sein, als wenn er anfängt, die scholastische Methode zu verachten“¹⁰.

Noch komplexer als die philosophische Frage, ob Kant mit Recht als der Vorfahr des bekämpften „Modernismus“ zu gelten habe, ist die theologische Frage, ob und in welchem Sinne der Modernismuskritik auf diejenigen theologischen Richtungen wirklich zutrifft, zu deren Bekämpfung er verwendet wurde, also vor allem auf die biblisch-historischen Schriften von Alfred Loisy und auf die Versuche von George Tyrrell zur theologischen Erkenntnislehre.

b) *Die Anwendung des Modernismusbegriffs auf Loisys Verständnis der Glaubensgeschichte*

Alfred Loisy (1857–1940) ist denkbar weit entfernt von jener liberalen Theologie, gegen die Braig seinen Vorwurf des „Modernismus“ ursprünglich erhoben hatte. Sein kleines, für den gesamten Modernismustreit aber zentrales Buch „L'évangile et l'église“ („Das Evangelium und die Kirche“) ist ausdrücklich einer Kritik der liberalen Theologie gewidmet, die nach Loisys Meinung in Adolf von Harnack ihren typischen Repräsentanten gefunden hat. Es gilt daher zu verstehen, wie es dahin kam, daß der Modernismuskritik, wie Pius X. ihn erhob, vorwiegend gerade diejenige Theologie traf, deren herausragender Repräsentant Loisy gewesen ist.

Loisy wollte historisch-kritische Bibelwissenschaft betreiben und war überzeugt, gerade dadurch ein spezifisch katholisches Bibelverständnis zustande zu bringen. Dies gilt schon für Richard Simon (1638–1712), der durch seine „Histoire critique“ der alttestamentlichen und neutestamentlichen Schriften und ihrer Übersetzungen (1678, 1689 bzw. 1690) die historisch-kritische Theologie begründet hat. Er wollte dadurch ein philologisches Argument gegen das „for-

¹⁰ Enzyklika Pascendi, ASS 40, 636 f.

male Schriftprinzip“ der lutherischen Orthodoxie gewinnen, d. h. gegen die Meinung, die Schrift sei „durch sich selber hell und klar“ und bedürfe zu ihrem Verständnis keines Hinblickes auf die Geschichte der Kirche und ihrer Überlieferung. Historische Kritik erweist Schriftwerdung als einen Vorgang innerhalb der Tradition, Schriftklärung und Schriftverständnis, also die Verkündigungsgeschichte und Rezeptionsgeschichte der Bibel, als integralen Bestandteil der Kirchengeschichte, nicht etwa als deren ungeschichtliches und außergesellschaftliches Apriori.

Entsprechend will Loisy in „L'évangile et l'église“ mit historisch-kritischen Methoden der Meinung Harnacks und der liberalen Theologie entgegenwirken, das „Wesen des Christentums“ bestehe darin, daß der Einzelne das Wort von Gott als unserem liebenden Vater in einer Innerlichkeit zu hören bekommt, die allen Bezug zur Kirche, zu ihrem Dogma, ihrer Überlieferung und ihrem gemeinsamen Gottesdienst als bloße „Äußerlichkeit“ erscheinen läßt. Gegen den Individualismus der liberalen Theologie setzt Loisy den Nachweis, daß Verkündigung des Wortes und Hören auf das Wort stets gesellschaftlich-geschichtliche Vorgänge sind. Die Funktion der Predigt und des Hörens auf sie schließen stets die Aufgabe ein, daß eine bestimmte gesellschaftliche Gruppe, nämlich die Kirche, in der Geschichte durch Weitergabe des Evangeliums auch sich selber der nächsten Generation überliefert, weil diese Selbstüberlieferung die Bedingung dafür darstellt, daß auch kommenden Generationen das Evangelium gepredigt werden kann. Auf der unlösbaren gegenseitigen Zusammengehörigkeit von „Evangelium und Kirche“, nicht auf ihrer Differenz, liegt der Akzent aller Ausführungen des so betitelten Buches.

Gewiß, Loisy hält die Stiftung der Kirche zwar für das objektive Ergebnis, nicht aber für das subjektive Handlungsziel Jesu. Jesu „Naherwartung“ des Endes dieser Welt und des Kommens des göttlichen Reiches habe keine Veranlassung geboten, für die Zeit zwischen seinem Tod und dem „Jüngsten Tage“ durch Einrichtung einer eigenen Institution Vorsorge zu treffen. „Jesus verkündete das Reich; aber was kam, war die Kirche“¹¹. Dieser vielzitierte Satz von Loisy wird freilich mißverstanden, wenn er nicht im Zusammenhang anderer Aussagen gesehen wird. Das Wort des Glaubens kann nach Loisy Überzeugung nur in der konkreten Gemeinde der Glaubenden, in ihrem gemeinsam formulierten Glaubensverständnis, ihrem gemeinsamen Gottesdienst, in der institutionellen Struktur ihres gemeinschaftlichen Lebens weitergegeben werden. Gewiß lebt die Kirche aus dem Evangelium und würde zu existieren aufhören, wenn sie das Wort nicht mehr hören und bekennen wollte. Aber das Evangelium seiner-

¹¹ A. Loisy, Das Evangelium und die Kirche (deutsch München 1904) 155.

seits lebt nur solange weiter, wie es in der Kirche als der Gemeinschaft seiner Hörer weitergesagt und weitergelebt wird. „Die Kirche ist für das Evangelium ebenso notwendig, wie das Evangelium für die Kirche“¹².

Daraus nun zieht Loisy eine weitere Folgerung, die ihn zu seiner eigenen Überraschung in den Konflikt mit der Kirche geführt hat. Die Geschichte des Glaubensverständnisses und damit die Geschichte der Glaubenslehre, des Gottesdienstes und der Kirchenordnung ist bedingt durch die Geschichte der Kirche und spiegelt deswegen die Bedingungen des Lebens und Überlebens wider, an welche die Kirche sich anpassen muß, wenn sie nicht untergehen soll. Für die Geschichte von Dogma, Kult und Kirchenordnung entwirft Loisy so ein Interpretationsschema, das wir heute als „sozialdarwinistisch“ bezeichnen können. Aus der Fülle von Theologien, Gottesdienstformen und Weisen des Gemeindelebens, die sich immer neu entwickeln (entsprechend den „Mutanten“ Darwins), wird durch den Überlebenskampf immer diejenige Form ausgelesen, die der Kirche unter jeweils neuen Bedingungen die beste Chance des Überlebens gewährt. Der Mechanismus dieser Auslese garantiert die Optimierung der jeweiligen Entwicklungsgestalt, weil das Nicht-Optimale durch den Lebenskampf ausgetilgt wird. „In jeder Epoche war sie“ [die Kirche], „was sie sein mußte, um durch die Rettung ihrer selbst zugleich das Evangelium zu retten“¹³.

Der erste Teil dieses Satzes bezeugt jene geradezu emphatisch eklesiale Gesinnung, von der Loisy in den Jahren vor seiner Verurteilung erfüllt war. Der zweite Teil des Satzes, der von der Notwendigkeit einer „Rettung“ spricht, läßt aber schon jenen Zug im Denken Loisy hervortreten, der alsbald zum Grund für seine Verurteilung werden sollte. Die Wahrheit einer Lehre, die Verbindlichkeit einer moralischen oder rechtlichen Norm, die Heilsbedeutung einer gottesdienstlichen Handlung reduzierten sich für ihn darauf, Akte eines Lebens zu sein, das sich wandelt, um zu überleben. Das so verstandene Wahre, Gute und Rechte, Heilsnotwendige oder doch Heilsvermittelnde kann dem Prozeß des gesellschaftlichen Lebens, in diesem Fall dem Prozeß kirchlich-gemeinschaftlichen Lebens, nicht mehr als kritische Instanz gegenüberreten, sondern wird zu seiner Funktion. Normativität wird so zur Ideologie, d. h. zum Mittel im Durchsetzungskampf ums Überleben.

Die Kirche aber wollte sich nicht bescheiden lassen, sie habe sich zu jeder Zeit in dem bestmöglichen Zustand befunden, wenn ihr dafür unterstellt wurde, sie verkünde nicht mehr das Wahre, ohne Rück-

¹² A. a. O. 139.

¹³ A. a. O. 137 f.

sicht auf die Verbesserung oder Verschlechterung ihrer Überlebenschancen, „importune opportune“, sondern sie gebe jeweils das als Wahrheit aus, was ihr zum eigenen Überleben dienlich sei. Es ist, um sogleich das wichtigste Beispiel zu nennen, diese *sozialdarwinistisch begründete Lehre von der „Dogmenentwicklung“*, die alsbald die kirchliche Verurteilung herausforderte, so daß jeder katholische Geistliche sie in einem eigenen „Eid gegen die Irrtümer der Modernisten“ zu verwerfen hatte.

Aus dieser Abgrenzung heraus wird es verständlich, daß in den folgenden Jahrzehnten die Frage nach dem „Lebenswert“ einer Glaubenslehre in den bloßen Anhang der entsprechenden Lehrbuchkapitel verwiesen wurde, während man sich zunächst bemühte, den reinen Theoriegehalt des Dogmas unabhängig von allem Nutzen und Nachteil für das Leben als seinen objektiven Wahrheitswert herauszuarbeiten.

c) *Die Vorstellung von der „statischen“ Kirche und den häretischen „Dynamikern“.*

Die Auseinandersetzung mit Loisy hat zunächst nur dazu geführt, daß die amtlichen Vertreter der Kirche erneut die Lehre einschärften, die Normativität des Wahren, Guten und Heilschaffenden dürfe nicht auf seine Funktion im Dienste des Lebens reduziert werden und werde deshalb von der geschichtlichen Variation der Lebensbedingungen und Lebensbedürfnisse nicht im Kern betroffen. Für Henry Bergson (1859–1941), der auf anderem Wege als Loisy zu einem, freilich von Darwin unabhängigen Evolutionismus gekommen war, mußte deshalb der Modernismus-Streit wie ein Schulbeispiel für den Gegensatz zwischen einer „statischen“ und einer „dynamischen“ Religionsauffassung, sowie zwischen einer „Moral der Repression“ und einer „Moral des hoffnungsvollen Aufschwungs“ erscheinen. Diesen Gegensatz auf seine „Quellen“ zurückzuführen, ist das Ziel seines Buches „*Les deux sources de la morale et de la religion*“ (Paris 1932). Der Antagonismus dieser beiden Arten von Religion und Moral ist nach Bergsons Auffassung die vorantreibende Kraft in der Geschichte der Religion und damit der Menschheit. Jesus, Franz von Assisi, aber auch Loisy, mit dem Bergson durch lange Jahre hindurch persönlich und fachlich eng verbunden war, erschienen so als jene „Dynamiker“, die zwar am Widerstand der „Statiker“ notwendig zerbrechen, aber in ihrem persönlichen Scheitern der Sache von Religion und Moral den entscheidenden Dienst tun. Denn die „statische“ Religion und die „repressive“ Moral können sich vor der Verunsicherung durch die „Dynamiker“ immer nur dadurch sichern, daß sie einen Teil ihrer Ideen, auf ein erträgliches Maß reduziert, in sich aufnehmen.

Es ist bekannt, daß Bergson auf die „katholische Erneuerung“ in Frankreich erheblichen Einfluß ausgeübt hat und dadurch einem neuen theologischen „Evolutionismus“, vor allem jener Art, die Teilhard de Chardin entwickelte, erst die Verbreitung ermöglicht hat. Weniger bekannt ist, daß Loisy selbst sich mit Bergsons Deutung der Religionsgeschichte in einer Gegenschrift „Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?“ sehr kritisch auseinandergesetzt hat. Die Antithese von Statikern und Dynamikern hält er für eine philosophische Konstruktion, die durch die Befunde religionshistorischer Forschung nicht gedeckt wird; die Beschreibung Jesu als eines reinen „Dynamikers“ im Gegensatz zur „Statik“ der jüdischen Überlieferung läßt sich seiner Meinung nach historisch nicht halten. Das Ganze ist, im Gewande einer religionshistorischen Darstellung, ein „Gedicht“. „Die schöpferische Entwicklung“, eine Metaphysik des Universums, ist ein kosmogonisches Gedicht; sein ergänzendes Gegenstück, „Die zwei Quellen der Moral und der Religion“, eine Metaphysik des Menschen, ist ein theogonisches, soteriologisches, eschatologisches Gedicht“¹⁴. Loisy hätte aus Bergsons Religionsphilosophie eine strahlende Rechtfertigung seiner eigenen Position gewinnen können. Denn diese Philosophie hätte es ihm gestattet, als „Dynamiker“ im Streit mit einer „statischen“ Kirche und ihrer „repressiven“ Moral und so als der wahre Diener des Fortschritts zu erscheinen. Er hat diese Möglichkeit der Selbstrechtfertigung aus historischer Redlichkeit ausgeschlagen. Dieser „Modernist“, der wegen seines eigenen Evolutionismus in den Konflikt mit der Kirche geraten war, hätte einer späteren Generation weit unkritischerer Evolutionisten mehr Korrektive an die Hand geben können, wenn man es nicht für überflüssig gehalten hätte, zur Kenntnis zu nehmen, was er nach seiner kirchlichen Verurteilung noch geschrieben hat.

d) *Die Anwendung des Modernismusbegriffs auf Tyrrells Verständnis der Offenbarung als Erfahrung*

Die Wirkungsgeschichte Loisys – der Einfluß, den er in jahrzehntelanger Zusammenarbeit auf die philosophische Entwicklung Bergsons genommen hat, aber auch die Folge, die sich daraus ergab, daß sein Spätwerk von den Theologen nicht mehr gelesen wurde – zeigt an: Das Problem, wie die Wahrheit (des Glaubens) sich zur Geschichte (der Kirche in ihrer jeweiligen Lebenswelt) verhalte, blieb auch dann gestellt, wenn Loisys Antwort auf diese Frage zurückgewiesen werden mußte. George Tyrrell (1861–1909) hat diese Frage, wiederum in ausdrücklicher Abgrenzung gegen die liberale Richtung der evangelischen Theologie, zunächst durch die Unterscheidung zwischen „Glau-

¹⁴ A. Loisy, *Y a-t-il deux sources de la religion et de la morale?* (Paris 1933) 18 f.

be“ und „Theologie“ zu lösen versucht. Die ewige Wahrheit des Glaubens, die Gott selbst durch Offenbarung kundgemacht hat, ist Gegenstand einer geschichtlich sich entwickelnden theologischen Erkenntnisbemühung. Nach seiner Auffassung soll sich „die Offenbarung [...] zur Theologie verhalten, wie die Sterne zur Astronomie oder wie die Wahrheit des Seins zur Wahrheit des logischen Schlusses“¹⁵.

Doch reicht es offenbar nicht aus, die Ewigkeit der Wahrheit als des Erkenntniszieles bzw. der Erkenntnisnorm von der Zeitlichkeit der Erkenntnisbemühung und ihres Fortschritts zu unterscheiden. Denn zur Wahrheit des Glaubens gehört nicht nur die ewige Gültigkeit seines Inhaltes, sondern ebenso sehr auch die geschichtliche Tatsache seines Geoffenbartseins. Es geht z. B. nicht nur um die Güte als ewige Wesenseigenschaft Gottes, sondern darum, daß er dem Sünder geschichtlich zugesagt hat, er wolle ihm ohne sein Verdienst gütig begegnen.

Glaubenswahrheit und theologische Erkenntnis verhalten sich also nicht nur wie das Objekt, das erkannt werden soll, zu der subjektiven Bemühung um seine Erkenntnis, sondern wie zwei Weisen, in denen der gleiche objektive Sachverhalt sich dem Subjekt vor Augen stellt: einmal in der Weise einer Selbstpräsentation der geoffenbarten Wirklichkeit vor dem menschlichen Geiste, d. h. in einer „Erfahrung“, die, wenn sie geschieht, alles schon in sich enthält, was der Mensch an der Sache zu sehen bekommt, das andere Mal in der Weise der nachfolgenden Reflexion, die sich über viele Stufen hinweg entwickeln muß. Alles, was so aussehen könnte, wie eine historische „Entwicklung“ der Glaubenswahrheit, ist dieser Auffassung nach nur die Entwicklung unserer Reflexion auf die Erfahrung göttlicher Offenbarung sowie der Ausdruck dieser Entwicklung in theologischen Lehren. Man hat traditionell die Entwicklung der Theologie als die fortschreitende Explikation derjenigen Inhalte begreifen wollen, welche implizit in der Offenbarung schon enthalten sind. Tyrrell kann diese traditionelle Auffassung nur mit einer bezeichnenden Korrektur übernehmen. „Wenn also eine Theologie in unausgesprochener Form“ [implizit] „in der Offenbarung enthalten ist, so ist sie es nicht, wie ein Urteil in einem anderen als logische Folgerung eingeschlossen ist, sondern wie eine Theorie in der Erfahrung enthalten ist“¹⁶.

In dem Bestreben, den Glauben und seine ewige Wahrheit möglichst deutlich von der Theologie und ihrer geschichtlichen Entwicklung zu unterscheiden, orientierte sich Tyrrell am Ideal einer möglichst theoriefreien Erfahrung. Alles Theoretische, darum satzhaft

¹⁵ G. Tyrrell, Zwischen Szylla und Charybdis 324.

¹⁶ A. a. O. 353.

Aussagbare und argumentativ Begründbare galt ihm schon als Produkt der theologischen Reflexion, nicht als unmittelbarer und einzig maßgeblich bleibender Inhalt der Glaubenserfahrung. Er bemerkte dabei nicht, was lange vor ihm vor allem durch Kant aufgezeigt worden war: Es sind stets gewisse Theorie-Momente, vor allem Begriffe und Urteilsfunktionen, die unseren subjektiven Vorstellungen erst objektive Bedeutung verschaffen. Eine völlig theoriefreie Erfahrung, wie er sie als die noch vorthoretische, für alle theologische Reflexion aber den Inhalt und Maßstab setzende Wahrheit des Glaubens finden wollte, wäre also, wenn sie sich wirklich herauspräparieren ließe, weit eher eine Abfolge bloß subjektiver Erlebnisse, als eine Selbstdarstellung des Objekts in der Erfahrung. Tyrrells Versuch, den Glauben als reine, vorthoretische Erfahrung zu beschreiben, schlägt daher, von ihm unbemerkt, dahin aus, die Grenze zwischen Erfahrung und Erlebnis zu verwischen – was noch dadurch begünstigt wird, daß die englische Sprache für beide Begriffe nur einen Terminus kennt: *experience*. Eben dadurch aber hat sein Versuch, die Wahrheit des Glaubens vor aller Relativierung durch die Geschichte der Theologie zu schützen und deshalb alle Entwicklung ausschließlich der theologischen Reflexion zuzurechnen, ihn zu einer Gleichsetzung des Glaubens mit der Subjektivität eines Erlebens geführt; und auf eben dieses Verständnis des Glaubens konnte der Vorwurf des Subjektivismus und Irrationalismus, der im Begriff des „Modernismus“ enthalten war, nun in geradezu klassischer Weise angewandt werden. Wie in Frankreich Loisy, so wurde in England Tyrrell zu dem am meisten exponierten Adressaten der kirchlichen Modernismus-Verurteilung.

3. Der Bedeutungswandel eines Begriffs

a) *Vom Abgrenzungsbegriff zur Selbstbezeichnung*

Die Weise, wie Tyrrell das Problem des „Modernismus“ formulierte, hat die weitere Entwicklung des „Modernismusstreites“ in Deutschland und Italien wesentlich bestimmt. Tyrrell war sich darüber im klaren, daß der Terminus „Modernismus“ ursprünglich in abgrenzend-polemischer Absicht geprägt worden war; aber er war bereit, ihn als Selbstbezeichnung zu übernehmen und gab ihm dabei folgende neue Bedeutung: „Modernismus‘ heißt Glauben an den Katholizismus; aber es heißt auch Glauben an die moderne Welt. Und dieser Glaube ist in beiden Fällen so tief, daß er es mit ruhiger Zuversicht unternehmen kann, kritisch zu sein bis zum Ende“¹⁷. Wurde der Modernismus so interpretiert, dann erschien er deutschen Lesern als die Fortsetzung der Bemühungen Hermann Schells um eine Versöhnung

¹⁷ G. Tyrrell, *Zwischen Szylla und Charybdis* XII.

des „alten Glaubens“ mit der „neuen Zeit“¹⁸. In Italien aber konnte der so interpretierte „Modernismus“ geradezu als eine nationale Notwendigkeit erscheinen. Denn das „Risorgimento“, die Errichtung eines italienischen Nationalstaates unter Vertreibung der zumeist ausländischen Monarchen der bisherigen Teilstaaten, war nur möglich geworden, indem auch die Souveränität des Papstes über den Kirchenstaat beseitigt wurde. Dies aber hatte die Treue zur kirchlichen Überlieferung und die Offenheit für den „Geist der Zeit“ in einen Gegensatz treten lassen, der für Staat und Kirche gleichermaßen auf die Dauer unerträglich war. Ein Programm, das die Versöhnung von Glaubens-treue und Modernität versprach, mußte daher in weiten Kreisen Zustimmung finden. Das schon erwähnte „Programma dei Modernisti“ von 1907 verdankte nicht zuletzt diesem Umstande sein Echo in der Öffentlichkeit.

b) *Geläufige Urteile in der Rückschau*

Auch bei jenen, die sich der kirchlichen Verurteilung des Modernismus anschlossen oder doch unterwarfen, und das heißt bei der überwältigenden Mehrheit der Katholiken, dominierte in der Rückschau auf den „Modernismus-Streit“ der Eindruck, die Modernisten hätten das Notwendige gewollt, wenn auch mit unzulänglichen Mitteln zu erreichen versucht. Als Beispiel für diese „durchschnittliche Meinung“ der Katholiken über den Modernismus sei der Artikel „Modernismus“ in „Herders Volkslexikon“ von 1963 zitiert: „Modernismus, eine um 1900 im Katholizismus entstandene Bewegung, die die christliche Glaubens- und Sittenlehre an die moderne Wissenschaft und Denkform anpassen wollte; ursprünglich erwachsen aus dem Bestreben, das Christentum zeitgemäß zu verwirklichen, gab der Modernismus teilweise wesentliches Glaubensgut preis“¹⁹. Von hier aus ließ sich leicht die Folgerung ziehen, das durch Papst Johannes XXIII und das Zweite Vatikanische Konzil eingeleitete „Aggiornamento“ habe mit verfeinerten theologischen Methoden und diesmal mit Unterstützung der kirchlichen Amtsautorität dasjenige erreicht, was die Modernisten mit methodisch unzulänglichen Mitteln und in Rebellion gegen eine modernitätsfeindliche Kirchenleitung vergeblich versucht haben.

c) *Rückwendung zu den inhaltlichen Problemen*

Die Zielbestimmung, die Tyrrell dem Modernismus gegeben hat, hat zweifellos etwas Einleuchtendes an sich und gestattet überdies, den Modernismus bruchlos in jene Bestrebungen einzuordnen, die dar-

¹⁸ H. Schell, Die neue Zeit und der alte Glaube (Würzburg 1897).

¹⁹ Artikel „Modernismus“, in: Herders Volkslexikon (1963).

auf gerichtet waren und sind, den weithin abgebrochenen Dialog zwischen Kirche und Welt, zwischen Treue zur Überlieferung und Zukunftsoffenheit des modernen Geistes wieder anzuknüpfen. Aber die Begriffe „Katholizismus“ und „moderne Welt“ bei Tyrrell bzw. „Glaubensgut“ und „moderne Denkweise“ in dem zitierten Lexikonartikel sind allzu formal, als daß sie erkennen ließen, wo die inhaltlichen Konflikte liegen, die überwunden werden müssen, wenn der Dialog gelingen soll. Diese Begriffe enthalten auch keine Kriterien dafür, welche Scheinlösungen es zu vermeiden gilt, wenn die Kirche in diesem Dialog ihren unverwechselbaren Eigenbeitrag leisten soll, statt in bloßer Anpassung an die jeweils herrschende öffentliche Meinung immer nur das zu wiederholen, was die „Welt“ sich auch ohne Hinblick auf Glaube und Offenbarung immer schon selber gesagt hat. Nur wo eine solche inhaltliche Umschreibung der Aufgaben und Schwierigkeiten, sowie der Kriterien zur Beurteilung von Lösungsangeboten gelingt, wird es möglich, aus der Erfahrung des „Modernismusstreites“ wirklich zu lernen, statt bloß die methodischen (und taktischen!) Ungeschicklichkeiten der „Modernisten“ bzw. die mangelnde Gesprächsbereitschaft und vermeidbare Härte der kirchlichen Amtsträger zu beklagen. Denn mit solchen Klagen und Anklagen ist für die Zukunft wenig gewonnen. Im Hinblick auf die erforderlichen inhaltlichen Klärungen von Problemstand und Urteilkriterien seien nun rückschauend einige Sachfragen festgehalten:

4. Das Erbe des Modernismus-Streits: Weiterhin offene Sachfragen

a) *Wahrheit und Geschichte*

Loisy hat die wesentliche Zugehörigkeit des Glaubens und seiner Wahrheit zur Glaubensgemeinde und ihrer Geschichte hervorgehoben; er hat zugleich betont, daß die Geschichte der Kirche kein selbstgenügsames Sondergeschehen ist, sondern stets die Geschichte dieser Kirche „in der Welt“, d. h. in dem sich wandelnden Gefüge derjenigen Bedingungen, denen die Teilgruppe „Kirche“ immer neu die Möglichkeit ihres Fortlebens abgewinnen muß. Am Verhältnis von „Evangelium und Kirche“, dem sein für den Modernismusstreit wichtigstes Werk gewidmet war, stellte sich ihm auf eine besonders konkrete und darum zugleich besonders radikale Weise *die Frage nach dem Verhältnis zwischen der Wahrheit und der Geschichte* derjenigen gesellschaftlichen Teilgruppe, die ihre Existenzberechtigung ausschließlich aus dem Dienst an dieser Wahrheit herleiten kann.

Das Verhältnis von Kirche und Welt, von Überlieferungstreue und Modernität, das nach geläufigem Verständnis das Zentralproblem des Modernismusstreits gewesen ist, ist also bei Loisy vermittelt durch das

Verhältnis des Glaubensinhaltes zur Glaubensgemeinde, die als Gemeinde in der Welt stets auch in die Geschichte dieser Welt verwoben ist. Das Problem dieses Verhältnisses von Wahrheit und Geschichte, von Geschichte einer Teilgruppe und Geschichte einer sich entwickelnden Gesamtgesellschaft bleibt gestellt, auch wenn Loisy's Lösungsversuch als unzulänglich zurückgewiesen werden muß.

Das Kriterium aber, an welchem seine (und längst nicht nur seine!) Lösung sich als Scheinlösung erwiesen hat, läßt sich auf die Formel bringen: Wenn die Normativität der Wahrheit lediglich auf die Unbarmherzigkeit jenes Gesetzes zurückgeführt wird, nach welchem alles Lebendige seiner Umwelt die Bedingungen des Überlebens abgewinnen muß, dann ist die so verstandene Wahrheit zu einer bloßen Funktion der Geschichte geworden. Es kommt jedoch darauf an, die Geschichte (der Kirche in der Welt, der Teilgruppe in der Gesellschaft, aber auch der Welt und Menschheit im ganzen) unter das Urteil der Wahrheit, nicht die Wahrheit (sei es des Evangeliums, sei es einer Idee) in den Dienst der Geschichte zu stellen. Wo letzteres dennoch geschieht, wird das Problem von Wahrheit, Geschichte und Gesellschaft nicht gelöst, sondern übersprungen, weil dieses Problem nur dort entsteht, wo gesehen wird, daß Wahrheit und Geschichte ihren je eigenen Gesetzen folgen und erst aus dieser ihrer Besonderheit heraus in ein Verhältnis zueinander gesetzt werden müssen. Aber das Problem wird auch damit nicht gelöst, daß man die Ewigkeit der Wahrheit behauptet und ihr Verhältnis zur Geschichte nicht wahrnimmt.

b) *Erfahrung und Reflexion*

Tyrrell hat den bleibenden Vorsprung der Glaubenswahrheit vor aller Theologie, der Offenbarung vor aller kirchlichen Theorie und Praxis darauf zurückführen wollen, daß alle Reflexion ihren Inhalt aus der Erfahrung schöpft und an dieser Erfahrung ihren Maßstab gewinnen muß. Am Verhältnis von Glaube und Theologie, von Ereignis der Offenbarung und Geschichte der Kirche, stellte sich ihm auf eine besonders konkrete und darum besonders radikale Weise *die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Reflexion*. Denn nur die Rückbindung an die Erfahrung verschafft der Reflexion ihren Gehalt; aber nur die Offenheit und Unabgeschlossenheit des Reflexionsprozesses läßt die Erfahrung sein, was sie ist: Selbstdarstellung einer Wirklichkeit vor dem menschlichen Denken. Die Reflexion ist nötig und muß immer weiter vorangetrieben werden, wenn jener Vorsprung der Erfahrung ausdrücklich bewußt werden soll, welcher dieser Reflexion die Richtung weist und so das Übergewicht der sich selber darstellenden Sache gegenüber dem diese Sache auffassenden Denken zur Darstellung bringt.

Das Verhältnis von Kirche und Welt, von Überlieferungstreue und Modernität, das auch und gerade nach Tyrrells Meinung das Zentralproblem des Modernismusstreites ausgemacht hat, ist also für ihn vermittelt durch das Verhältnis zwischen einer Erfahrung, die durch keine Entwicklung der theologischen Theorie oder der kirchlichen Praxis je eingeholt, geschweige denn überholt werden kann, und einem Reflexionsprozeß, der um eben jener Erfahrung willen offengehalten werden muß. Das Problem dieses Verhältnisses zwischen ereignishafter Erfahrung und unabschließbarem Reflexionsprozeß aber bleibt bestehen, auch wenn Tyrrells Lösungsversuch als unzulänglich zurückgewiesen werden muß.

Das Kriterium aber, an welchem seine (und längst nicht nur seine!) Lösung sich als Scheinlösung erwiesen hat, läßt sich rückschauend auf die Formel bringen: Wo die Normativität der Erfahrung für alle Reflexion dadurch gesichert werden soll, daß nur eine theoriefreie Unmittelbarkeit als Zugang zum Wirklichen anerkannt wird, da wird aus dem Objektiven der Erfahrung unvermerkt das Subjektive eines bloßen Erlebnisses. Es kommt darauf an, Erfahrung durch Reflexion zur Sprache zu bringen und zu begreifen, daß wir das „*Verbum rei*“, d. h. den Anspruch, unter den die Sache uns stellt, nur in der Weise vernehmen, wie wir es im „*Verbum mentis*“, d. h. in den Begriffen und Urteilen des erkennenden Geistes, schon beantwortet haben. (Dem Theologen mag hier eine Analogie weiterhelfen. Was hier über das Verhältnis vom Wort der Sache und Wort des Geistes gesagt worden ist, gilt auch für das Verhältnis von Gottes-Wort und Menschenwort. Wir kennen das Gotteswort der Offenbarung immer nur in der Weise, wie Menschen, z. B. die Verfasser biblischer Schriften, es schon durch ihr menschliches Wort beantwortet haben.) Es bleibt ein Irrtum, darauf zu warten, die „Selbstdarstellung der Sache“ sei ohne unser aktives Zutun, das *Verbum rei* also ohne das *Verbum mentis*, irgendwo wahrzunehmen. Wer nicht bemerkt, daß jedes Hören schon ein Antworten einschließt, wer deshalb nach der „*theoriefreien*“ Erfahrung sucht, um so der Vorläufigkeit der Reflexion zu entgehen, der hat das Problem von Reflexion und Erfahrung nicht gelöst, sondern übersprungen, weil er die wesentliche Zusammengehörigkeit beider nicht wahrgenommen hat. – Freilich wird das Problem auch dadurch nicht gelöst, daß man das Bedeutungsgewicht der Entscheidung zwischen Theoriesätzen betont und deren Rückbindung an Erfahrung unbeachtet läßt.

c) *Subjektivität und Objektivität*

Das Verhältnis zwischen dem Ereignis der Erfahrung und dem Prozeß der Reflexion steht einerseits in Beziehung zu jenem Problem, das

seit Loisy zugegebenermaßen unzulänglichem Lösungsversuch noch auf seine Beantwortung wartet: zu der Frage, wie die Unüberholbarkeit der Wahrheit sich zur Prozeßhaftigkeit der Geschichte verhalte. Andererseits aber verweist die Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Reflexion auch auf die eingangs gestellte Frage zurück, ob Braigs Herleitung des „Modernismus“ aus dem „Phänomenalismus“ Kants das letzte Wort im Modernismusstreit bleiben könne.

Braig hat den Unterschied zwischen objektiver Sachnotwendigkeit und subjektivem Denkwang, zwischen objektiver Beweiskraft eines Arguments und subjektiver Suggestionskraft einer Assoziationenreihe, zwischen logischer Geltung einer Erkenntnis und psychologischer Erlebnisqualität einer Vorstellung hervorgehoben; und er hat die Bedeutung dieses Unterschiedes auch für die Philosophie der Religion und für die theologische Auslegung der christlichen Glaubensbotschaft deutlich gemacht. Die Verwechslung der objektiven Wahrheit mit der subjektiven Qualität eines Erlebnisses aber gilt ihm als Grund jenes „Modernismus“, für den „alles Äußere und Geschichtliche [...] nur Sinn und Wert [hat] als ein nach außen verlegtes Symbol eines psychischen Innenzustandes oder Innenvorgangs“²⁰. Wo aber Subjektivität alles ist, da ist Wahrheit identisch mit der Überzeugungskraft eines unser Gefühl ansprechenden, unser Denken faszinierenden Scheins. Wie will der Subjektivist ein Kriterium dafür angeben, „daß der schöne Glaube“ [der unser Gefühl ausfüllt und uns subjektiv überzeugt] „sich unterscheidet vom schönen Wahn?“²¹.

Dabei sucht Braig den Grund allen Psychologismus und Subjektivismus in der Erkenntniskritik Kants. In dessen Lehre von der Gesetzgebung des Verstandes über die Natur, d. h. über die Allheit der uns erscheinenden Gegenstände, sah er nichts anderes als die Übersetzung der „Sophistik des alten Protagoras in die Sprache der neuesten Philosophie [...]“. Das Menschensubjekt ist der Maßstab des Seins“²².

Es ist hier nicht der Ort, um die Verdienste zu würdigen, die Braig sich durch seine Forschungen auf anderen Gebieten der Philosophie und Theologie erworben hat. Auf seine Bedeutung für die gesamte Entwicklung Martin Heideggers habe ich an anderer Stelle aufmerksam gemacht²³. Aber an dieser Stelle muß darauf hingewiesen werden, daß in seinem Begriff des „Modernismus“ die scharfsinnige Kritik an allem theologischen Irrationalismus und Subjektivismus mit einer wenig verständnisvollen Polemik gegen Kant verknüpft ist, und

²⁰ Vorrede zur „Apologie des Christentums“ S. L.

²¹ Das Dogma des jüngsten Christentums 44.

²² C. Braig, Jesus Christus außerhalb der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, in: *ders.*, Jesus Christus (Freiburg 1909) 107–121, 121.

²³ R. Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? – Martin Heidegger und die katholische Theologie (Darmstadt 1978).

daß gerade dieser Modernismusbegriff die nachfolgende theologische Kontroverse sowie die kirchenamtlichen Entscheidungen bestimmt hat. Und es muß die Frage erlaubt sein, ob der gerade so geprägte Begriff des Modernismus nicht wesentlich dazu beigetragen hat, die Lösung derjenigen Probleme zu erschweren, auf deren Dringlichkeit Braig mit Recht hingewiesen hat. Es könnte sein, daß zur Überwindung eben jener subjektivistischen und irrationalistischen Gefahren in Theologie und Religionsphilosophie, vor denen Braig mit gutem Grund gewarnt hat, auf eine gute Strecke hin gerade von Kants transzendentelem Kritizismus zu lernen gewesen wäre, in welchem Braig nicht ein Heilmittel, sondern die Krankheitsursache zu sehen meinte.

Jedenfalls aber bleibt der Theologie wie der Philosophie nicht nur das Verhältnis von Wahrheit und Geschichte, von Erfahrung und Reflexion, sondern auch *das Verhältnis von Subjektivität und Objektivität* zur erneuten Analyse aufgetragen, wenn es gelingen soll, über die im Modernismusstreit vertretenen Positionen hinauszugelangen. Das Problem bleibt gestellt, auch wenn Braigs Lösungsversuch nicht befriedigen konnte. Das Kriterium aber, an welchem seine (und nicht nur seine!) Lösung sich als Scheinlösung erwiesen hat, läßt sich rückschauend in folgender Weise formulieren: Braigs Orientierung an einer von allem Einfluß des Subjekts freibleibenden Objektivität und Tyrrells Suche nach einer reflexionsfreien und theoriefreien Erfahrung sind untereinander näher verwandt, als der Modernismuskritiker Braig wahrhaben möchte. Eine vortranszendente Erkenntnislehre, welcher die transzendente Bedeutung des Subjekts verborgen bleibt, kann die erkenntnisermöglichende Leistung dieses Subjekts nicht von psychologischen Mechanismen unterscheiden, die eine subjektive Befangenheit zur Folge haben. Wer (dogmatisch) eine subjektfreie Objektivität behauptet, hat das Problem des Verhältnisses von Subjektivität und Objektivität nicht gelöst, sondern übersprungen; wer dieses Problem lösen will, wird nicht auf bloße Scheidung, sondern auf transzendente Vermittlung bedacht sein müssen.

5. Das Spannungsverhältnis von theologisch-wissenschaftlicher Theorie und kirchlich-pastoraler Praxis

Zuletzt sei ein Wort zur kirchlichen Bekämpfung des Modernismus und Maßregelung der Modernisten gesagt. Es ist üblich geworden, dieses leidvolle Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte unter dem Gesichtspunkt des Verhältnisses von kirchlicher Lehraufsicht und wissenschaftlicher Meinungsfreiheit abzuhandeln. Hier soll auf einen anderen, wenn auch damit zusammenhängenden Gesichtspunkt aufmerksam gemacht werden. So sehr die Vertreter des kirchlichen Lehramtes sich dagegen verwahrten, daß Loisy die Wahrheit des Glaubens auf

seine Funktion im Leben der Gemeinde (und auf seinen Beitrag zum Überleben im Daseinskampf) reduzierte, so sehr betonten doch auch sie den Zusammenhang von Glauben und kirchlichem Leben, ja den Vorrang des pastoralen Interesses am Leben der Gemeinde vor dem wissenschaftlichen Interesse an der Verfeinerung von Fragestellungen und Methoden. Schon einleitend wurde darauf hingewiesen, daß Pius X. durch die Einleitungsworte seines Rundschreibens „Pascendi dominici gregis mandatum“ sich bei seinem Urteil über eine theologische Richtung, den „Modernismus“, auf seinen pastoralen „Auftrag, die Herde des Herrn zu weiden“, berief. Das pastorale Interesse aber schien durch eine Theologie ernsthaft bedroht, die die Bestreitung überlieferter Glaubensüberzeugungen in das Gewand ihrer Neuinterpretation kleidete und so in einer für den einzelnen Gläubigen unkontrollierbaren Weise die Grenze verwischte, an welcher die Bemühung um ein vertieftes Verständnis der Überlieferung in den Willen übergang, „unmodern“ gewordene Überlieferungsbestände abzustoßen. „Vor allem ist anzumerken, daß jeder Modernist mehrere Rollen spielt und in sich gleichsam vermischt: den Philosophen und den Glaubenden, den Theologen und den Historiker, den Kritiker, Apologeten und Erneuerer“²⁴.

Das pastorale Interesse an der Wiederherstellung klarer Entscheidungsalternativen überwog ganz offenkundig das wissenschaftliche Interesse an der Verknüpfung unterschiedlicher Problemaspekte. Fragen, wie die soeben erörterten, also das Problem von Wahrheit und Geschichte, von Erfahrung und Reflexion, von Subjektivität und Objektivität mußten nun in einem schlechten Sinne als „akademisch“ erscheinen, d. h. als Sonderprobleme eines wissenschaftlich interessierten Denkens. Fragen solcher Art, so schien es, verloren ihre Bedeutung vor der einen notwendigen Frage, ob eine Theologie dieser Art den Glauben, den sie auszulegen vorgibt, in Wahrheit zerstöre, die Glaubensentscheidung, zu der sie aufrufen will, in Wahrheit schon durch die Weise der Darstellung negativ vorentschieden habe. Und doch hat der Verlauf des Modernismusstreites gezeigt: Der Verzicht auf wissenschaftliche Differenzierung zugunsten der Eindeutigkeit der Glaubensentscheidung und die damit verbundene Zurückstellung des wissenschaftlichen Interesses gegenüber dem pastoralen hat auch und gerade in pastoraler Hinsicht nicht zu dem gewünschten Ergebnis geführt.

Zunächst konnte es *innerkirchlich* nicht ohne Folgen bleiben, daß die Generation von Kandidaten, die in den Jahren nach 1907 studierte, erlebte, wie ihre akademischen Lehrer Überwachungen und Verdächtigungen ausgesetzt waren, teils ihre Lehrstühle verloren, teils

²⁴ Enzyklika Pascendi, ASS 40, 596.

auf Grund amtlicher Monita sich verpflichten mußten (oder es doch faktisch vorzogen), auf die Behandlung gewisser Themen in ihren Lehrveranstaltungen zu verzichten. Und noch für wenigstens ein weiteres Jahrzehnt war eine Atmosphäre des gegenseitigen Mißtrauens zwischen Kirchenleitung und Hochschulen entstanden, die eine schwere Belastung der Kandidaten darstellte. Bei vielen, die später selbst kirchliche Amtsautorität ausüben hatten, entstand so eine spürbare Rollenunsicherheit, die sich im Sinne einer „Autoritätskrise“ auf die Gemeinden übertrug.

Für die *außerkirchliche Öffentlichkeit* aber, die den Inhalt der Auseinandersetzungen kaum durchschaute, wohl aber die Heftigkeit wahrnahm, mit der kirchlicherseits gegen die „Modernisten“ vorgegangen wurde, erschien es nun völlig unverständlich, daß die Vertreter des kirchlichen Lehramtes der redlichen Überzeugung sein konnten, gegen den Irrationalismus zu kämpfen und für das Recht der Vernunft einzutreten. Die Maßregelung so vieler Theologen und das Ausweichen so vieler anderer auf „ungefährliche“ Themengebiete erweckte in dieser Öffentlichkeit weit mehr den Eindruck einer Unterdrückung von Problembewußtsein und Argumentationswillen. Und da der Streit je länger desto mehr auf die vereinfachende Formel gebracht wurde, es gehe um die Entscheidung zwischen modernistischen Irrwegen und Rückkehr zur Scholastik, so schien die Entfremdung zwischen dem kirchlichen Glauben und dem neuzeitlichen Denken endgültig besiegelt zu sein.

Jene „formalisierende“ Betrachtungsart, die die konkreten Streitgegenstände unbeachtet ließ und den Modernismus als zunächst zwar gescheiterten, aber mit verbesserten Mitteln zu wiederholenden Versuch begriff, den kirchlichen Glauben wieder mit dem modernen Denken zu versöhnen, erschien so durch die kirchlich-gesellschaftlichen Auswirkungen des Modernismusstreites nachträglich als bestätigt. Und wer jetzt noch auf die gravierenden Mängel der modernistischen Theologien hinwies, der erweckte nach außen den Eindruck, in aussichtslose Rückzugsgefechte verstrickt zu sein. Eine außerkirchlich-öffentliche Meinung, die immer schon zu wissen glaubte, daß kirchenamtliche Stellungnahmen nur „überholte Positionen“ zu verteidigen versuchen, und die deshalb sich für berechtigt hielt, auf die Argumente, die zugunsten dieser Stellungnahmen vorgebracht wurden, gar nicht erst zu hören, schien nun durch den bloßen Hinweis auf die kirchlichen Maßregelungen der Modernisten schon hinlänglich begründet. Die mangelnde Aufmerksamkeit, die die Öffentlichkeit noch Jahrzehnte später irgendwelchen kirchlichen Verlautbarungen entgegenbrachte, gehört nicht weniger als die innerkirchliche „Autoritätskrise“ zu den Spätwirkungen des „Modernismusstreits“.

Nun lohnt es sich nicht, siebzig Jahre danach der Kirchenleitung von damals gute Ratschläge zu geben oder auch böse Vorwürfe zu machen. Auch für die Rückschau kommt es darauf an, jene Formalisierungen zu vermeiden, wie sie, je nach Standpunkt, entweder durch das Begriffspaar „überlieferungstreu oder modernistisch-modern“, oder aber durch das Begriffspaar „überholt und zeitgemäß“ zum Ausdruck gebracht werden. Statt solcher Formalisierungen, die stets nur zum polemischen Gebrauche taugen, gilt es, die Auseinandersetzung zu den Inhalten zurückzulenken, die damals zur Debatte standen, über die aber auch heute noch keineswegs die erforderliche Klarheit gewonnen ist. Zu diesen Inhalten aber gehört, das hat die Erfahrung des Modernismusstreites gezeigt, neben dem Verhältnis von Wahrheit und Geschichte (Loisy), von Erfahrung und Reflexion (Tyrrell), von Subjektivität und Objektivität (Braig) auch das Verhältnis von theologischer Theorie und pastoraler Praxis.

Auch von diesem Problem gilt: Es bleibt als Frage gestellt, auch wenn die Antworten nicht befriedigen können, die von den Parteien im Modernismusstreit gegeben worden sind. Das Kriterium aber, an welchem die damaligen (und längst nicht nur die damaligen!) Lösungen sich als Scheinlösungen erwiesen haben, läßt sich zurückschauend in folgender Weise formulieren: Wo die praxisanleitende Funktion der Theologie dadurch gesichert werden soll, daß die Differenziertheit wissenschaftlicher Fragestellungen geopfert wird, um zur vermeintlichen Einfachheit praktisch entscheidbarer Handlungsalternativen zu gelangen, da hört die Theologie auf, Anleitung für die Praxis zu sein, und wird zu deren sekundärer Spiegelung und Rechtfertigung. Es kommt darauf an, die theologische Theorie für eine pastorale Praxis fruchtbar zu machen, nicht immer schon zuvor festgelegte Programme der pastoralen Praxis durch eine (dann im Grunde entbehrliche) theologische Theorie plausibel zu machen. Wo letzteres geschieht, da wird das Problem des Verhältnisses von theologischer Theorie und pastoraler Praxis nicht gelöst, sondern übersprungen. Wer die theologische Theorie nur wegen ihrer „Kompliziertheit“ diffamiert und sie nur insoweit zuläßt, wie sie geeignet erscheint, die vermeintlich einfachen und für jedermann einsichtigen Erfordernisse der pastoralen Praxis publikumswirksam zu formulieren, der gewinnt auf diese Weise nicht etwa eine praxisbezogene Theorie, sondern beraubt die Praxis ihrer theoretischen Orientierung – und zwar gleichgültig, ob dieser Schwund an wissenschaftlich-theologischer Differenzierung zugunsten klarer Entscheidungsalternativen der pastoralen Praxis im Namen einer kirchlich gelenkten oder im Namen einer von Planungsspezialisten ohne Amtsauftrag entworfenen Praxis gefordert wird. – Freilich wird das Problem auch dadurch nicht gelöst, daß der Theoretiker sich

mit Berufung auf seine Meinungsfreiheit der Verantwortung für die praktischen Folgerungen seiner geäußerten Meinung entzieht.

Wer das heute (oder muß man schon sagen: gestern?) so viel diskutierte Verhältnis von Theorie und Praxis studieren will, der findet dafür kaum ein lehrreicherer Beispiel als das Verhältnis von theologischer Theorie und kirchlicher Praxis, weil kirchliche Praxis ihrem Selbstverständnis nach stets mehr sein will, als theoriefreier Pragmatismus, theologische Theorie aber sich stets gegen den Verdacht distanziert, sie betreibe eine für das praktische Leben der Gemeinde bedeutungslose Spekulation. Weil die Praxisrelevanz der Theorie, der Theoriebezug der Praxis gerade auf diesem Gebiet allen Beteiligten stets besonders deutlich bewußt gewesen ist, darum hat auch das Ringen um das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis hier deutlicher als anderswo im Zentrum der Auseinandersetzungen gestanden – auch im Zentrum des Modernismusstreits. Hier wie bei den zuvor genannten Problemen von Wahrheit und Geschichte, von Erfahrung und Reflexion, von Subjektivität und Objektivität gilt: Dem Modernismusstreit als einem besonders schmerzlichen Kapitel der jüngeren Kirchengeschichte wird nur derjenige in der Rückschau gerecht werden können, der sich heute in den Dienst eben dieser Fragen stellt, statt herablassend auf diejenigen herunterzublicken, die „damals“ nicht besser wußten, wie auf Fragen zu antworten sei, die für uns Heutige, wie man sich schmeichelt, „kein Problem mehr sind“. Der „Modernismusstreit“ ist nicht deswegen von aktuellem Interesse, weil er sich als ein Schulbeispiel zum Anprangern überholter Formen der Kirchenzucht verwenden läßt, sondern deshalb, weil er das Bedeutungsge-
wicht von Fragen signalisiert, um die damals im Bewußtsein ihrer Bedeutung für das Leben und Überleben der Kirche gerungen wurde, und deren Erörterung heute nicht hinter den schon einmal erreichten Grad des Problembewußtseins zurückfallen darf.