

Philipp Funk – ein deutscher »theologischer Modernist«

Philipp Funk (1884–1937)¹ kann mit Fug und Recht als einer der wenigen »theologischen Modernisten« in Deutschland bezeichnet werden. Sein Schicksal mag als exemplarisch gelten für das anderer junger Theologen, insbesondere für die so genannten »Rottenburger Seminarfälle«, zu denen außer ihm sein Freund Herman Hefele (1885–1936)², Alfons Heilmann (1883–1968)³ und Joseph Heilig (1882–1956)⁴ zählten. Sie mussten wegen ihrer Einstellung zum »Modernismus« das Priesterseminar in Rottenburg verlassen. Lediglich Heilmann, der sich völlig unterwarf, konnte zurückkehren. Allerdings unterschied sich der weitere Lebensweg Funks insofern von dem seiner Gesinnungsgenossen, als er es verstand, innerhalb des deutschen Katholizismus eine nicht unbedeutende Rolle zu spielen, ohne dabei seine »modernistischen« Anfänge völlig zu verleugnen. Beweis hierfür ist sein Aufsatz *Der Gang des geistigen Lebens* in der Muthfestschrift des Jahres 1927⁵. Auch in den frühen Studien seines Schülers Johannes Spörl (1904–1976) zu dem Begriff *modernus* im Mittelalter, der einen indirekten Beitrag zur Deutung des »Modernismus« darstellt⁶, mag man Anregungen Funks vermuten.

Noch in einer anderen Hinsicht weicht der »Fall Funk« von den übrigen »Seminarfällen« ab. Anders als Hefele oder Heilig geriet Funk ins Visier der römischen Indexkongregation. Die »Zensur abweichender Meinungen« während des »Modernismusstreits« traf ihn noch 1915 in aller Schärfe. Im Rahmen einer Tagung, die sich die kirchliche

1 Zu ihm: Roland ENGELHART, »Wir schlugen unter Kämpfen und Opfern dem Neuen Bresche«. Philipp Funk (1884–1937) Leben und Werk (Europäische Hochschulschriften III/695), Frankfurt a. M. u. a. 1996 (ein gründliches und materialgesättigtes Werk; allerdings bedürfen die vom Verfasser vorgelegten Deutungen von Funks Persönlichkeit und seinem Verhältnis zum »Modernismus« der Korrektur). – Vgl. auch Otto WEISS, *Der Modernismus in Deutschland. Ein Beitrag zur Theologiegeschichte*, Regensburg 1995, 348–376; ferner Ursula WIGGERSHAUS-MÜLLER, *Nationalsozialismus und Geschichtswissenschaft, Die Geschichte der Historischen Zeitschrift und des Historischen Jahrbuchs 1933–1945 (Studien zur Zeitgeschichte 17)*, Hamburg 1998; für den späteren Funk einschlägig: UAF, C 118, Nachlass Philipp Funk.

2 Vgl. zu ihm: WEISS, *Der Modernismus* (wie Anm. 1), 377–382; ferner: Roland ENGELHART, *Die Berufung Herman Hefeles an die Staatliche Akademie Braunsberg im Jahre 1929*, in: *Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde des Ermlands* 46, 1991, 117–144. Eine moderne Gesamtdarstellung fehlt.

3 Zu ihm: Gunnar ANGER, Alfons Heilmann, in: *BBKL* 25, 2005, 549–553 (Literatur).

4 Zu ihm: Roland ENGELHART, *Zwischen Rebellion und Gehorsam. Zur Entlassung des Diakons Josef Heilig aus dem Priesterseminar Rottenburg* (Europäische Hochschulschriften III/728) Frankfurt a. M. u. a. 1997.

5 Philipp FUNK, *Der Gang des geistigen Lebens*, in: *Wiederbegegnung von Kirche und Kultur in Deutschland. Eine Gabe für Karl Muth*, hg. v. Max ETLINGER, Philipp FUNK u. Friedrich FUCHS, München 1927, 77–126.

6 Johannes SPÖRL, *Das Neue und das Alte im Mittelalter. Zum Problem des spätmittelalterlichen Fortschrittsbewusstseins*, in: *HJ* 50, 1930, 257–341.

Zensur zum Thema gemacht hat, ist den Umständen dieser Verurteilung nachzugehen. Ihn selbst berührte die Zensur freilich kaum. Er hat sie wohl mehr als Ehrung denn als Tadel empfunden. Weit schwerer wog für ihn eine »Zensur«, die Jahre zuvor ausgesprochen worden war, sein Ausschluss aus dem Priesterseminar. Im Folgenden sei beiden Ereignissen nachgegangen. Darüber hinaus soll aufgezeigt werden, wer Funk war, welche Rolle er innerhalb des deutschen Reformkatholizismus und Modernismus spielte, und weiter, dass er schließlich trotz der Schicksalsschläge, die ihn trafen, innerhalb der Kirche blieb und die Impulse, die seine Seminarjahre geprägt hatten, in seine spätere Tätigkeit – nunmehr frei von der Überschwänglichkeit seiner Jugend – einzubringen suchte. Auf den ersten Blick scheint damit der Rahmen einer Tagung über kirchliche Zensur überschritten, aber vielleicht wird dieser Rahmen in Wirklichkeit nur voll ausgefüllt, indem er von den Zensurierenden auf die Zensurierten, auf ihr Schicksal, auf ihr Leben hin ausgeweitet wird.

1. Jugend und religiöse Entwicklung Funks bis zur Begegnung mit der modernistischen Bewegung

Philipp Funk hat 1909 im Alter von 24 Jahren unter dem Titel *Aus den Papieren eines Modernisten* Tagebuchblätter veröffentlicht⁷, deren Autorschaft er einem Theologen zuschreibt, *der Priester werden wollte, aber nicht konnte*. Tatsächlich war er selbst dieser Theologe, dessen religiöse Entwicklung *voll und hemmungslos* von ihm nachgezeichnet wird⁸. Ich folge im Wesentlichen dieser Selbstbiographie.

Da ist die Rede vom schwäbischen Elternhaus in Wasseralfingen mit der guten Mutter, von der er sagt: *Sie lebte und starb wie eine Kerze, die in geruhiger Andacht vor dem Altare verglimmt. Sie war eine Heilige in Beten und Leiden. Mit ihren zarten Nerven hing es wohl zusammen, dass sie in ihrem melancholischen Sinn ein Gewissen trug, das auf die leisesten Störungen reagierte [...]*. Funk fährt fort: *Das Zittern ihrer zarten Nerven teilte sich den Nerven ihres ersten Kindes mit: sie gab ihrem Sohn die Anlage zu Skrupeln und zu Melancholie mit in die Welt. Höchste Bereitwilligkeit zu Gottesdienst und Hang zur Selbstquälerei* seien in gleicher Weise die Folgen ihrer Erziehung gewesen, *bis die Not des Gewissens ihn auf den Weg der inneren Freiheit trieb*⁹.

Auch die Tante Genoveva, die Schwester seines Vaters, eine unverheiratete ältere Frau, übte auf die Religiosität des jungen Mannes einen starken Einfluss aus. Von ihr bemerkt Funk, sie sei in *Geist und Leben der katholischen Mystik* tiefer eingedrungen als all die Geistlichen, bei denen sie wöchentlich beichtete. *Nicht als ob sie das Äußere der Religion verschmäht hätte; aber sie blieb nicht hängen am Äußeren und Einzelnen. Sie las und liebte die wichtigsten Schriften christlicher Mystiker [...] die Nachfolge Christi, die Philothea des heiligen Franz von Sales, die Schriften der hl. Theresia, des heiligen Johann vom Kreuz [...]*. Sie war es, die den jungen Philipp mit den Heiligen des Jahres vertraut machte und ihn in das Kirchenjahr einführte. Ihr verdankte er, dass er sich schon als Kind für theologische Fragen interessierte¹⁰.

7 [Philipp FUNK], *Aus den Papieren eines Modernisten*, in: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, 5–8, 13–16, 52f., 64–67, 75–77, 88–90, 101–103, 116f., 124–126, 138–140, 579–582.

8 Ebd., 5.

9 Ebd., 14.

10 Ebd., 14f.

So verwundert es nicht, dass der fromme, fleißige und hochbegabte Junge im Alter von zehn Jahren seine Eltern bedrängte, sie möchten *ihn einen Geistlichen werden lassen*. Der Ortspfarrer war von seiner Berufung überzeugt und unterrichtete ihn privat in Latein¹¹. Im Herbst 1894 konnte er in die zweite Klasse des Rottenburger Knabenseminars eintreten, 1899 wechselte er an das niedere Konvikt in Ehingen¹². Seine Berufung zum Priestertum erklärt Funk mit einem unwiderstehlichen Zug seines Herzens. Wie der große Dominikanermystiker Heinrich Seuse (1295–1366) habe auch er sich in seinem Hunger nach Liebe zu Gott getrieben gefühlt und kein irdisches Glück habe ihm Frieden gebracht¹³.

Funk berichtet weiter, wie sich während seiner Gymnasialstudien sein Interesse an theologischen Fragen intensiviert habe. *Wie mir einst das Kirchenjahr sozusagen gehörte, so gehörte mir jetzt Theologie- und Kirchenregiment*. Er habe sich im Mittelpunkt des Katholizismus gefühlt. Aber gerade dieses Bewusstsein habe ihm gleich den heiligen Visionären der Kirchengeschichte Schmerzen bereitet, weil die Wirklichkeit der Kirche sich so sehr von seinem Ideal unterschieden habe. Am meisten habe ihn das praktische kirchliche Leben und hier vor allem die Gestaltung der Messe gestört, *wo der heilige Vorgang zerfallen ist in unverständliches Getue am fernen Altar und in ein stummes Versunkensein der Teilnehmer in öde Gebetbücher*¹⁴. Das passte nicht zu seinem innerlichen Leben, auch wenn er der Volksreligiosität mit ihren frommen Bräuchen, Prozessionen und Wallfahrten einen weiten Raum zugestand. Dennoch, er las schon als Gymnasiast die Bücher von Ignaz von Döllinger (1799–1890), Albert Ehrhard (1862–1940) und Herman Schell (1850–1906), in denen er eine größere Weite verspürte als in der üblichen katholischen theologischen Literatur. Im Übrigen aber schien ihm die Theologie durch die kirchlichen Vorschriften eingeengt, zumal sogar die theologische Methode (der Scholastik) de facto dogmatisiert worden sei¹⁵.

Eines allerdings verschweigt Funk, nämlich dass er zeitweilig aus gesundheitlichen Gründen außerhalb des Konviktes lebte. Aus den vorhandenen Quellen ist zu schließen, dass seine Krankheit auch psychogene Ursachen hatte¹⁶. Funk war und blieb Zeit seines Lebens ein ängstlicher Mensch¹⁷, auch wenn er seine Ängstlichkeit durch forsches Auftreten überkompensierte. Freunde, wie Joseph Bernhart (1881–1969), sprachen von pathologischen Zügen in seinem Charakter¹⁸ und auch er selbst wusste sehr wohl um seine »nervöse« Sensibilität¹⁹, die bei der Beurteilung seiner Konflikte mit der kirchlichen Autorität eine Rolle spielte.

Im Herbst 1903 bezog Funk das Tübinger Wilhelmsstift zum Studium der Theologie. Funk war von dem trockenen Lehrbetrieb, von dem offensichtlich auch die als aufgeschlossen geltenden Professoren Franz Xaver Funk (1840–1907), Paul Schanz (1841–1905) und Anton Koch (1859–1915)²⁰ nicht abwichen, wenig begeistert. Umso mehr war

11 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 56.

12 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 56–63.

13 Vgl. ebd., 15, 64f., 139f.

14 Ebd., 53.

15 Ebd., 52.

16 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm.1), 61f.

17 Von seinen Studenten in Freiburg wurde Funk »Dr. Timidus« genannt. Mündliche Mitteilung von Oskar Köhler (1994).

18 Vgl. Joseph BERNHART, Erinnerungen 1881–1930, hg. v. Manfred WEITLAUFF, 2 Bde., Weißenhorn 1992, Bd. I, 834–843.

19 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 14f.

20 Vgl. zur damaligen Tübinger Katholisch-Theologischen Fakultät: Rudolf REINHARDT, Zu den

er angetan von mehreren Freundeskreisen, die sich, von ihren Kommilitonen verlacht, – wie hundert Jahre zuvor die Tübinger Studenten Schelling, Hegel und Hölderlin – trafen, um über Gott und die Welt nachzudenken. Sie lasen Goethe und Hölderlin, philosophierten, schrieben Gedichte, nahmen die Gedanken und Empfindungen der gesellschaftlichen und kulturellen Umbrüche der Jahrhundertwende in sich auf, wandten sich ab von der einseitigen Verwissenschaftlichung und vom modernen aufgeklärten bürgerlichen Rationalismus und Positivismus – auch in der Theologie – und wandten sich im Einklang mit der Lebensreformbewegung der neuen »postmodernen« Romantik und der aufkommenden Jugend- und Wanderbewegung der Natur, dem Leben, der Seele zu²¹. Zweifellos fühlten sie sich elitär und erhaben, wenn sie sich im Wilhelmsstift von der Krise und religiösen Unruhe der »Sattelzeit« des *fin de siècle* inspirieren ließen, wie dies anderswo im Großen die Kreise um Herman Bahr (1863–1934), Eugen Diederichs (1867–1930) oder Stefan George (1869–1933) taten²². Die Namen derer, die sich in Tübingen zum »Gralsbund« zusammenschlossen, sprechen wie der elitäre Name des Bundes für sich. Sie sollten später fast alle von sich reden machen. So zum Beispiel Funks Freund Herman Hefe, der nach gemeinsamen modernistischen Erfahrungen und Verwundungen einen anderen Weg ging und in der Verkündung des römischen Formgedankens seine elitäre Weltanschauung auslebte, oder Joseph Eberle (1884–1947), der nachmalige Herausgeber der integralistischen katholischen Wochenschriften *Das Neue Reich* und *Die Schönere Zukunft* und Verkünder der Superiorität katholischer Kultur²³. Unter den Funk verbundenen Mitstudenten begegnen uns aber auch Romano Guardini (1885–1968)²⁴ und sein Freund, der nachmalige Pfarrer von Mooshausen Josef Weiger (1882–1966)²⁵, dem Funk auch später verbunden blieb²⁶. Diese jungen Männer waren von der Fakultätstheologie wenig angetan. Umso mehr fühlten sie sich zu dem Dozenten Wilhelm Koch (1874–1955)²⁷ hingezogen, dessen theologische Ansätze sie schätzten und dessen Nähe sie bei gemeinsamen Spaziergängen den üblichen Wirtshausbesuchen vorzogen²⁸.

Neben der Begegnung mit seinen Freunden fand Funk eine Zuflucht, die seinem Charakter und Werdegang, aber auch der Mentalität der Wendezeit entsprach. Er ließ sich – wie schon als Gymnasiast – unterweisen von den großen Mystikern, von dem *glühenden Seraph Franziskus*, von Gertrud, Mechthild und Hildegard, *von dem minne-*

Auseinandersetzungen um den »Modernismus« an der Universität Tübingen, in: Tübinger Theologen 271–352.

21 Philipp FUNK, Die Jungen und die Alten, in: Hochland 22/I, 1924/25, 589–597, hier: 594f.; vgl. auch Johannes SPÖRL, Nachruf auf Philipp Funk, in: HJ 57, 1937, 1–15, hier: 2. – ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 79–81.

22 Vgl. Otto WEISS, Tendenzen im deutschen Kulturkatholizismus um 1900, in: RJKG 21, 2002, 63–91, hier: bes. 65–72.

23 Vgl. Otto WEISS, Rechtskatholizismus in der Ersten Republik. Zur Ideenwelt der österreichischen Kulturkatholiken 1918–1934 (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 17), Frankfurt a. M. 2007, 16–21, 42–46.

24 Zu ihm u.a. Hanna-Barbara GERL, Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk, Mainz 1985. – Romano Guardini, Christliche Weltanschauung und menschliche Existenz, hg. v. Franz HENRICH, Regensburg 1999.

25 Zu ihm GERL, Guardini (wie Anm. 24), 381 (Register).

26 ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 321.

27 Zu ihm: Karl FÄRBER, Erinnerungen an Wilhelm Koch, in: ThQ 150, 1970, 110–115. – WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 346f. – Josef RATZINGER, Guardinis theologischer Ansatz, in: Zur Debatte 15, März–Juni 1985, Nr. 2/3, 9f.

28 GERL, Guardini (wie Anm. 24), 53f. – ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 82f.

reichen *Landsmann Seuse* und dem geistesreichen *Meister Ekkehard*, von der Nachfolge Christi des Thomas von Kempfen und von den großen Spaniern Teresa von Avila und Juan de la Cruz, um sich ganz in Gott zu versenken. Unter den modernen Theologen mit ihrer toten scholastischen Begrifflichkeit aber vermisste er das inwendige Feuer, mit einer Ausnahme: Herman Schell, der ihm erschien wie der *Sonnenaufgang am frühen Morgen*²⁹.

Die mystische Komponente seines Charakters war es dann auch, die Funk den Weg in eine Richtung wies, die wenig später als Modernismus von der Kirchenführung verurteilt wurde. Er hatte Antonio Fogazzaros (1842–1911)³⁰ Roman *Il Santo* entdeckt, der seit Januar 1906 in Fortsetzungen im *Hochland* Carl Muths (1867–1944) veröffentlicht wurde³¹. Es scheint, dass sich der Tübinger Student voll mit der Romanfigur dieses modernen Mystikers identifizierte, der sich wie die mittelalterlichen Heiligen berufen fühlte, das Unkraut zu jäten, das den Garten der Kirche überwucherte. Wie *ein Blitz aus heiterem Himmel* traf ihn die Indizierung des Romans. *Voll froher Pläne*, so schreibt er, sei er zu Beginn der Karwoche über seine Heimatberge gewandert, *fast trunken von dem Hochgefühl, mitten in der Zeit religiösen Aufschwungs zu stehen*, mehr noch *selbst mit Hand anlegen zu dürfen, mit den Besten und Frömmsten zu arbeiten auf hoher Warte*, hatte er doch – ich komme darauf zurück – in der *Renaissance*, der reformkatholischen Zeitschrift Josef Müllers, einige kirchenkritische Beiträge veröffentlicht. Zurückgekehrt habe er eine Zeitung aufgeschlagen und gelesen, dass »Der Heilige« zensuriert und indiziert worden sei. *Noch nie*, so Funk, *erlebte ich einen so schmerzlichen Karfreitag als den, da mein religiöses Ideal am Kreuze hing, angenagelt von den Bürokraten und Banausen des Kirchentums, denen der Genius des Christentums und des Katholizismus fremd war*³².

2. Funks Begegnung mit dem Modernismus – Erste Aktivitäten

Fogazzaro war nicht der einzige so genannte Modernist, mit dem sich Funk während seines Studiums auseinandersetzte. Vieles spricht dafür, dass er von Alfred Loisy (1857–1940) Werken und der Diskussion, die sich daran entzündete³³, zum mindesten informiert war, auch wenn es unwahrscheinlich erscheint, dass er schon als Student in den ersten Semestern Loisys Schriften gelesen hat. Dessen Name findet sich nicht in seiner Lebensgeschichte aus dem Jahre 1909, doch Funk gab wenig später zu erkennen, dass er sehr wohl um die Bedeutung Loisys wusste, nannte er ihn doch sogar den *Thomas von Aquin des Modernismus*³⁴, eine Vorstellung, die noch in seinem Beitrag zur

29 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 139f., vgl. ebd., 52, 64.

30 Zu ihm zuletzt: Antonio Fogazzaro tra storia, filologia, critica, hg. v. Gilberto PIZZAMIGLIO e Fabio FINOTTI, Vicenza 1999. – Paolo MARANGON, Il modernismo di Antonio Fogazzaro, Napoli 1998. – Antonio Fogazzaro e il modernismo, hg. v. Paolo MARANGON, Vicenza 2003.

31 Vgl. WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 464f.

32 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6f.

33 Vgl. Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007, 52–68 (Lit.). – Otto WEISS, Alfred Firmin Loisy (1857–1940), in: Theologische Revue 103, 2007, 17–28. Zur Diskussion in Deutschland: Otto WEISS, Das wechselvolle Geschick des Alfred Loisy in Deutschland, in: DERS., Kulturen, Mentalitäten, Mythen. Zur Theologie- und Kulturgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts, Paderborn u.a. 2004, 385–437.

34 Joseph SCHNITZER, Aus dem Tagebuch eines deutschen Modernisten. Aufzeichnungen des Münchener Dogmenhistorikers Joseph Schnitzer aus den Jahren 1901–1913, hg., eingel. u. erl. v.

Muthfestschrift aus dem Jahre 1927 anklingt. Mehr noch, Funks Beschäftigung mit Loisy sollte bei seiner Entlassung aus dem Priesterseminar eine zentrale Rolle spielen.

Außerungen in seiner Lebensgeschichte zeigen, dass sich Funk in den Bahnen Loisys bewegte, so wenn er schreibt: *Jahrelang hatte ich mich bemüht, den dogmatischen Begriffen Offenbarung, Inspiration der Schrift u. ä. einen Inhalt abzugewinnen, der einerseits religiös fruchtbar wäre, andererseits dem literar- und religiös-geschichtlichen For-schen Raum ließe*³⁵. Ähnliches könnte Loisy geschrieben haben, doch ganz gleich, ob ein spezieller Einfluss Loisys nachzuweisen ist, oder ob Funk eher von der protestantischen deutschen Exegese beeinflusst war, auf jeden Fall zeigen solche Sätze, dass die von Henri Bremond (1882–1933) konstatierte *inquiétude religieuse*³⁶, die religiöse Unruhe der so genannten Modernisten, auch bei dem jungen Theologen angekommen war.

Dazu weitere Zitate aus Funks Lebensgeschichte: *Mochte dann Babel, wie immer es wollte, zur Bibel stehen, mochte das vierte Evangelium sein, von wem es wollte: das Gut der religiösen Wahrheit sollte durch die Bohrarbeit des Historikers nicht geschädigt werden [...]. Und an anderer Stelle: Das sind die geschichtlichen Denkmäler des Lebens Jesu, die Evangelien: vollgültige Zeugen, trotz der literarischen Eigenart, die ihnen anhaftet und sie zu einer Mengung von Geschichte und Legenden macht*³⁷.

Mit wachsender Sorge verfolgte Funk die römischen Reaktionen auf Äußerungen kritischer Theologen. Dass der von ihm seit Schülertagen verehrte Herman Schell (1850–1906) auf grobe Weise von dessen ehemaligem Freund Ernst Commer (1847–1928) nach seinem Tod verunglimpft wurde³⁸, nahm er mit relativer Ruhe hin, hatte doch Anton Koch in der Vorlesung die Antischellschrift Commers ein *Schandbuch* genannt. Was er allerdings nicht verstand, war die Tatsache, dass sich der *fromme und gerechte Pius X.* hinter solche *Brutalitäten* stellen konnte³⁹. Funk fühlte sich berufen, der Wahrheit Zeugnis zu geben. An ihm, der schon immer den Drang zum Schreiben verspürt hatte⁴⁰, sollte es nicht liegen, wenn die religiöse Reform zum Erliegen kam, und so sandte der gerade 22-jährige Funk mehrere Beiträge an die reformkatholische *Renaissance*, denen selbst ein August Hagen (1889–1963) ein *beachtenswertes selbständiges Urteil* zuge-steht⁴¹. Der Herausgeber Josef Müller (1855–1942)⁴² zögerte nicht, sie zu veröffentlichen.

So erschien im Aprilheft 1906 ein Artikel Funks mit dem damals nicht gerade originellen Titel *Custos quid de nocte*, als dessen Verfasser ein *Tübinger Gelehrter* angegeben war. Funk setzte sich darin mit der armseligen Lehrmethode des Tübinger Exegeten Johannes Belser (1850–1916) auseinander, um dann jedoch grundsätzliche, von der protestantischen Exegese und von Loisy aufgeworfene heikle Fragen zu stellen, etwa nach dem Verhältnis von Exegese und Dogmatik, von Geschichte und Glaube, nach der Rolle des

Norbert TRIPPEN unter Mitarbeit v. Alois SCHNITZER, in: *Aufbruch ins 20. Jahrhundert. Zum Streit um den Reformkatholizismus und Modernismus*, hg. v. Georg SCHWAIGER (Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts 23), Göttingen 1976, 140–222, hier: 191.

35 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6.

36 Vgl. Henri BREMOND, *L'inquiétude religieuse. Aubes et lendemains de conversion*, Paris 1901.

37 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6.

38 Vgl. Otto WEISS, *Modernismus und Antimodernismus im Dominikanerorden. Zugleich ein Beitrag zum Sodalitium Pianum* (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 2), Regensburg 1998, 70–75.

39 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 6.

40 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 84.

41 August HAGEN, Philipp Funk 1884–1937, in: HAGEN, *Gestalten III*, 244–279, hier: 248f.

42 Zu ihm WEISS, *Der Modernismus* (wie Anm. 1).

Paulus bei der Entstehung des Christentums, nach der Historizität des Johannesevangeliums, nach dem Verhältnis von biblischer Offenbarung und Dogmenentwicklung⁴³. Wie immer man zu den Äußerungen des 22-Jährigen stehen mag, es ist erstaunlich, wie intensiv er sich mit der Problematik befasst hatte und wie er die entscheidenden Fragen herauskristallisierte, auch solche, die bis heute diskutiert werden, etwa nach der Entwicklung in der christlichen Lehre.

Zwei weitere Beiträge Funks befassten sich mit Fogazzaros *Il Santo* und mit den Legendenstudien des Tübinger Historikers Heinrich Günter (1870–1951). Während er im zweiten Beitrag auf den wahrscheinlich legendären Charakter der Kindheitsberichte bei Matthäus und Lukas zu sprechen kam⁴⁴, war sein Beitrag über den »Heiligen«⁴⁵ im Grunde eine Abrechnung mit dem katholischen Literaturpapst, dem Jesuiten Alexander Baumgartner (1849–1910)⁴⁶. Ihm warf er vor, sein Urteil über den *Santo* zeige, wie wenig er im Grunde von der Mystik und den Mystikern verstehe.

3. Die Folgen von Pascendi – Entlassung aus dem Priesterseminar

Hatte Funk bis dahin noch geglaubt, die Reformer würden sich durchsetzen, und zwar so, dass dadurch keineswegs die Grundwahrheiten des Glaubens angetastet würden, so sah er sich durch die beiden römischen Erlasse des Jahres 1907 bitter enttäuscht. Er fühlte sich selbst vom Blitzstrahl des Dekrets *Lamentabili* getroffen. *Mir war es sofort klar: dutzende meiner Grundsätze [...], die ganze Methode, nach der ich in den Jahren meines theologischen Studiums an einem Ausgleich zwischen Wissen und Glauben gearbeitet hatte, war getroffen [...]. Ich begann zu ahnen, was Theologen wie Schell und andere fühlen mussten, als ihnen die Kunde von der Verurteilung ihrer Schriften, ihrer Lebensarbeit durch die römische Inquisition zukam. Bei mir handelte es sich weniger um theologische Lebensarbeit, die mit einem Mal vernichtet worden wäre, als um die theologische Lebensmöglichkeit⁴⁷. Mit anderen Worten, Funk wurde klar, dass er möglicherweise seinen sehnlichsten Wunsch, Theologe und Priester zu werden, aus Liebe zur Wahrheit und Wahrhaftigkeit würde begraben müssen. Vorerst glaubte er allerdings, es könne doch noch einen anderen Weg geben, den Weg des Gehorsams. In den Ferien 1907, die dem Eintritt ins Priesterseminar vorausgingen und in denen er von der Enzyklika *Pascendi* erfuhr, redete er sich ein, dass hinter seiner Kritik Selbstsucht und krankhafter Subjektivismus stünden. Er nahm sich vor, so schwer es ihm ankam, seinen stolzen Verstand zu opfern und auf die objektive Norm der Kirche und den unerschütterlichen Felsen Petri zu bauen. Er sah nur eine Alternative: *Entweder der Kirche sich unterwerfen, wie sie ist oder hinaus, hinaus zum wenigsten aus dem klerikalen Beruf⁴⁸.**

Mit dem Willen, der Kirche in allem zu gehorchen, trat Funk am 8. Oktober 1907 in das Rottenburger Priesterseminar ein. Er fühlte sich dort ausgesprochen wohl. Die fromme Atmosphäre und die Abgeschiedenheit von der Außenwelt kamen seiner mysti-

43 »Custos quid de nocte?« Über katholische Exegese und einen ihrer namhaften Vertreter, in: *Renaissance* 7, 1906, 202–211.

44 Zur Psychologie und Mystik von Fogazzaros »Il Santo«, in: ebd., 597–600.

45 Legendenstudien, in: ebd., 645–647.

46 Baumgartner war vor allem durch seine gegen Goethe gerichteten Veröffentlichungen bekannt geworden. Vgl. Alexander BAUMGARTNER, *Goethe. Sein Leben und seine Werke*, 2 Bde., Freiburg i. Br. 1885/86; ⁵1925.

47 [FUNK], *Aus den Papieren* (wie Anm. 7), 6f.

48 Ebd., 5f., 88f., 126, 138f.

schen Veranlagung entgegen⁴⁹. Dem von ihm geschätzten Regens Benedikt Rieg (1858–1941) legte er offen seine Probleme dar und glaubte sich bei ihm mit all seinen Schwierigkeiten aufgehoben. Er täuschte sich. Rieg ging es weniger um Menschlichkeit als um Kirchlichkeit, die er bei seinen Alumnen – sicher besten Glaubens – über alles stellte. Sie war für ihn identisch mit der unbedingten Zustimmung zu allen römischen Verlautbarungen, die für ihn nicht mehr hinterfragbar waren, ob sie nun vom Papst, von der Bibelkommission oder von wem auch immer in Rom kamen. Dies verlangte er auch von seinen Alumnen, wobei er noch päpstlicher als der Papst in seiner Ketzerriecherei schon dort Häresie vermutete, wo ein Theologe nicht einfach scholastische Lehrbücher wiederkaute. Vor allem der junge Dogmatiker Wilhelm Koch war ihm ein Dorn im Auge, wagte er doch von Entwicklung im Verständnis der Offenbarung und der Dogmen zu sprechen. So hielt er Gegenvorlesungen zu Koch, ja, er vertrat die Ansicht, die Weikandidaten könnten nur dann geweiht werden, wenn sie ausdrücklich den von Koch gelehrt »Irrlehren« abschworen. Auf sein Betreiben wurden nach einem persönlichen Gespräch mehrere Studenten – Joseph Heilig, Herman Hefele und Alfons Heilmann – aus dem Priesterseminar entlassen, weil sie angeblich modernistische Ansichten vertraten⁵⁰.

Am 10. November 1907 wurde auch Funk von Rieg zu einem Gespräch vorgeladen. Dieser konnte jedoch die Irrlehren, die Rieg Koch vorwarf, in dessen Vorlesungen nicht finden. Rieg, dem Funk schon als Schüler seit Jahren seine menschlichen Unvollkommenheiten gebeichtet hatte, sah darin einen Ausdruck eben dieser Unvollkommenheiten, nämlich Hochmut und Selbstleitung. Nicht genug damit, er verlangte, Funk solle seine kirchliche Gesinnung erweisen, indem er sich in strittigen exegetischen Fragen bedingungslos die strengkirchliche Auffassung zueigen mache, was dieser nicht konnte⁵¹. Schließlich fragte er Funk, ob er der Verfasser der kritischen Artikel in der *Renaissance* sei. Funk bekannte sich zu der Verfasserschaft. Daraufhin kam es zu *langwierigen Verhandlungen über die [...] Abndung des Delikts, das 1 ½ Jahre zurücklag*⁵². Der Regens teilte Funk am 4. Dezember mit, dass er vorerst nicht geweiht werden könne. Wenig später riet er ihm, das Seminar zu verlassen, da er als Priester doch nicht glücklich werde. Am 22. Dezember kam es dann zu einer Aussprache mit Bischof Paul Wilhelm von Keppeler (1852–1926). Dabei gab ihm der Bischof zu verstehen, man könne ihn zwar nicht wegschicken, aber er müsse damit rechnen, dass er unbedeutende Vikarsposten bekomme und dass der jeweilige Pfarrer mit seiner Überwachung beauftragt würde⁵³. So entschloss sich Funk Ende 1907 unter dem äußeren Druck, seine Seminausbildung zu unterbrechen.

Er studierte in München und Tübingen und promovierte bei Walter Goetz (1867–1958)⁵⁴ mit einer historischen Arbeit über den mittelalterlichen Historiker und Kreuz-

49 Ebd., 116f., 138–140.

50 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 113–115.

51 Ebd., 115–122.

52 Philipp FUNK, Aus der Verfolgung, in: Das Neue Jahrhundert 1, 1909, 57f.

53 Ebd., 57.

54 Zu ihm: Herbert GRUNDMANN, Goetz, Walter Wilhelm, in: NDB 4, 1964, 582–584. – Wolf Volker WEIGAND, Walter Wilhelm Goetz 1867–1958, Boppard 1992. – Helmut GOETZ, Walter Goetz, in: Sächsische Lebensbilder, Bd. 5 (Quellen und Forschungen zur sächsischen Geschichte 22), Leipzig 2003. – Walter Goetz interessierte sich für katholische Reformbewegungen, auch weil seine erste Frau Wilhelmine Ritter altkatholisch war. Zeugnis von seinem Interesse geben mehrere Veröffentlichungen sowie zahlreiche Zettelnotizen, beginnend mit dem Jahr 1901, zu den Themen »Idealkatholizismus, Altkatholizismus, Reformkatholizismus, Modernismus« (Teilnachlass bei Helmut Goetz, Colle Umberto). Goetz unterstützte auch Alfons Heilmann. Vgl. WEISS, Moder-

zugsprediger Jakob von Vitry (1180–1254) zum Doktor der Philosophie⁵⁵. Die Wahl des Themas, eine Auseinandersetzung mit der mittelalterlichen Mystik, entsprach ganz seinen Interessen. Im Promotionsbericht vom 22. Juli 1908 war vermerkt, Funk sei *wegen modernistischer Tendenzen* aus dem Priesterseminar ausgetreten. Walter Goetz hob in seinem Gutachten die *überlegene Sicherheit* des Kandidaten und seine *wissenschaftliche Unbefangenheit* hervor, sowie *seine Fähigkeit, in das Wesen einer Persönlichkeit einzudringen*⁵⁶.

Am 26. November 1908 trat Funk erneut ins Rottenburger Priesterseminar ein. Seine Befürchtung, dass es mit seiner *klerikalen Zukunft* nicht zum Besten stünde⁵⁷, bewahrheitete sich schon bald. In der Zeit vom 16. bis zum 18. Dezember beschied ihn der Regens zu sich und befragte ihn *völlig vertraulich* über seine Stellung zur Enzyklika *Pascendi*. Funk, der im Regens noch immer einen *väterlichen Freund* erblickte, offenbarte ihm, er wolle sich nicht gegen die päpstliche Verlautbarung stellen, im Augenblick sei er jedoch nicht imstande, sie bedingungslos anzuerkennen. Das Gespräch kam auf Loisy, den Funk verteidigte. Loisy sei nicht durch philosophische Vorentscheidungen, sondern durch die historisch-wissenschaftliche Methode zu seinen Ergebnissen gekommen. Der »Agnostizismus« stehe bei ihm nicht am Anfang, sondern am Ende⁵⁸. Dies entsprach dem damaligen Selbstverständnis Loisy, hatte er doch gegenüber Maurice Blondel (1861–1949) betont, er sei kein Religionsphilosoph, sondern lediglich ein *pawre déchiffreur des textes*⁵⁹.

Regens Rieg unterrichtete den Bischof. Dieser entschied, der Alumne habe das Rundschreiben *Pascendi* in einem formellen Akt anzuerkennen, sonst könne er nicht zu den bevorstehenden Weihen zugelassen werden. Dies war ein einmaliger Vorgang. *Keinem meiner Kommilitonen*, schreibt Funk, *war eine formelle, schriftliche Anerkennung zugemutet worden! Es war eine singuläre Forderung an mich und eine kirchenrechtliche Unbilligkeit*⁶⁰. Funk betonte, es gehe ihm keineswegs um eine Ablehnung der Enzyklika, aber er könne ehrlicherwise auch nicht einfach zustimmen. Regens und Bischof verlangten jedoch eine bedingungslose Unterwerfung. Nicht zu Unrecht vermutete Funk, dass man *den unbequemen Mann* loshaben wolle. Da sein moralisches Verhalten keine Handhabe bot und er *weder in Tübingen noch im Seminar den geringsten Anlass zur Klage gegeben*⁶¹ hatte, versuchte man es mit Erfolg bei dem Punkt, der Funks Charakter auszeichnete, bei seiner unbestechlichen, ja ängstlichen Ehrlichkeit⁶². Sein größter Wunsch, Priester zu werden, wurde ihm damit, wie er schreibt *moralisch unmöglich gemacht*. Funk verließ schweren Herzens das Priesterseminar.

nismus (wie Anm. 1), 355f. – Goetz heiratete die Altkatholikin Wilhelmine Ritter an Ostern 1901. Sie starb am 20. April 1902. Vgl. Angela BERLIS, Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890) (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Frankfurt a. M. u.a. 1998, 441.

55 Philipp FUNK, Jakob von Vitry (Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hg. von Walter GOETZ, Heft 3), Leipzig 1909.

56 Promotionsbericht der Philosophischen Fakultät. UAT 131/58b, Nr. 25.

57 Philipp Funk an Walter Goetz, 10. Dezember 1908. Nachlass Goetz, Bd. 44, Blatt 255, Bundesarchiv Koblenz. Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 135f.

58 Ebd., 137.

59 Alfred Loisy an Maurice Blondel, 11. Februar 1903, in: Au coeur de la crise moderniste. Le dossier inédit d'une controverse, hg. v. René MARLÉ, Paris 1960, 72.

60 [FUNK], Aus der Verfolgung (wie Anm. 52), 57f.

61 So ausdrücklich in einer »Gegenerklärung« von Seiten der Diözese Rottenburg, in: Das Neue Jahrhundert 1, 1909, 78.

62 [FUNK], Aus der Verfolgung (wie Anm. 52), 57f.

4. Herausgeber der *Zeitschrift der deutschen Modernisten*

In den ersten beiden Jahren nach seinem Austritt aus dem Priesterseminar war noch nicht abzusehen, welche Entwicklung Funk nehmen würde. Für eine Karriere als Historiker brachte er gute Voraussetzungen mit, hatte ihm doch sein Doktorvater Walter Goetz bestätigt, dass er wissenschaftlich zu arbeiten imstande sei⁶³. Goetz war es auch, der ihm einen Arbeitsplatz beim »Historischen Atlas von Bayern« verschaffte⁶⁴. Allerdings entsprach die allzu nüchterne Tätigkeit nicht seinem Naturell. Dies gilt erst recht für die sich anschließende Arbeit als Hilfsbibliothekar an der Stadtbibliothek in Stettin⁶⁵. Immerhin konnte Funk mit einer Laufbahn im Universitätsbereich rechnen.

Wie aber stand es mit seiner religiösen Entwicklung? Vieles deutet daraufhin, dass für Funk die Frage, ob es für einen modernen Christen noch möglich sei, in der römischen Kirche auszuharren, in der Zeit nach dem der Ausschluss aus dem Priesterseminar akut wurde. Den Höhepunkt dieser kritischen Phase bildete sein Auftritt beim *Internationalen Weltkongress für Freies Christentum und Religiösen Fortschritt* im August 1910. Damals äußerte der 26-jährige Funk im Namen der deutschen »Modernisten«, zu denen er sich in scharfer Abgrenzung von den »Reformkatholiken« rechnete: *Unser Gewissen geht uns über das kirchliche Urteil, während Kraus, Schell und Müller das kirchliche Urteil dem Zeugnis ihres Gewissens vorgehen ließen. Ferne sei es uns, den Wert der kirchlichen Gemeinschaft zu unterschätzen: sie ist der Wärmeherd des religiösen Lebens [...]. Aber wenn der schmerzliche Fall eintritt, dass die kirchliche Gemeinschaft, statt die religiöse Flamme anzufachen, sie zu dämpfen oder zu ersticken droht, dann gilt es die Religion zu retten auch auf Kosten der Kirche! Wenn wir dabei den taktischen Grundsatz verfolgen: nicht selbst austreten, kein Schisma von uns aus – so wollen wir doch nicht um den Preis unserer religiösen Ideale und unseres sittlichen Charakters bei Rom bleiben*⁶⁶.

Solche provozierenden Sätze sind später von Funk nicht mehr zu hören. Der Höhepunkt seiner kritischen Phase war auch schon der Wendepunkt, wie seine Rolle innerhalb der deutschen »Modernisten« beweist. Funk war seit Ende 1909 verantwortlicher Redakteur, seit März 1910 auch alleiniger Herausgeber der Modernistenzeitschrift *Das Neue Jahrhundert*, die seit 1911 zugleich das offizielle Organ der nach Franz Xaver Kraus (1840–1901) benannten Münchener »Krausgesellschaft« darstellte⁶⁷. Schon bald begann er der Zeitschrift gegen den entschiedenen Widerstand seiner Mitstreiter den Stempel eines geläuterten Modernismusverständnisses aufzudrücken. Für ihn handelte es sich jetzt beim deutschen Modernismus weder um einen neuen Deutsch- oder Altkatholizismus, noch um eine »Abart des Protestantismus«, auch nicht um einen antiultramontanen »Reichsverband« zur Bekämpfung des Zentrums⁶⁸ und schon gar nicht um

63 Promotionsbericht der Philosophischen Fakultät. UAT 131/58b, Nr. 25.

64 ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 179–183.

65 Ebd., 183–186.

66 Vgl. Aus dem Referat von Dr. Ph. Funk auf dem Berliner Weltkongress, in: *Das Neue Jahrhundert* 2, 1910, 406–408.

67 Zu der Zeitschrift und zur Krausgesellschaft: Jörg HAUSTEIN, *Liberal-katholische Publizistik im späten Kaiserreich. Das »Neue Jahrhundert« und die Krausgesellschaft*, Göttingen 2001. Dort findet sich auch ein Abdruck der Protokolle der Krausgesellschaft 1909–1916, ebd., 270–348, sowie ein Briefwechsel katholischer »Modernisten (Schnitzer, Funk, Hefele) mit Walter Goetz, ebd., 359–361. – Zu Funks Rolle innerhalb der Krausgesellschaft auch ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 187–238, u. WEISS, *Modernismus* (wie Anm. 1), 359–368.

68 Vgl. [Philipp FUNK], in: *Das Neue Jahrhundert* 3, 1911, 172; ferner: [Philipp FUNK], *Die Krausgesellschaft und die Freireligiösen*, in: *Das Neue Jahrhundert* 6, 1914, 270.

eine Sammelbewegung nationalliberaler, aufgeklärter katholischer Bildungsbürger, wie dies sein Gegenspieler in der Krausgesellschaft, der Kemptener Landgerichtsrat Gustav Ziegler (geb. 1869) propagierte⁶⁹. Darum bestand er auf der Trennung von allen freigeistigen, freireligiösen und völkischen Gruppen, mit denen er noch in Berlin gemeinsam gekämpft hatte. Sie hatten in der Krausgesellschaft nichts verloren. Jede rein negative Kritik wies er zurück und betonte: *Wir sind und bleiben katholisch, nicht römisch, sondern katholisch [...] wir schließen uns zu einer innerkatholischen Reform zusammen*⁷⁰. Klingt hier noch der Gedanke an, dass es nötig sein könnte, die römische Kirche zu verlassen, so gab der Erlanger Physiker Joseph Würschmidt (1886–1950)⁷¹, Mitglied der Krausgesellschaft, in der Zeitschrift – sicher im Einklang mit Funk – schon bald zu verstehen, dass die deutschen Modernisten keine *romfreie deutsche katholische Kirche* anstreben⁷².

Mit Beginn des Jahres 1911 rückte Funk noch weiter von allen extremen Positionen ab. Die Richtung seines Blattes definierte er nun als *gemäßigten Konservativismus*⁷³. Er betonte, die Reform könne nur innerhalb der Kirche geschehen. Das Papstamt sei notwendig, von Übel sei nur die *Überspannung der römischen Autorität*. Was jedoch die Dogmen anlange, käme es auf deren *innerliche Auffassung*, nicht auf deren zeitbedingte Formulierung an. So verstanden gäbe es keinen Widerspruch zwischen Dogma und Gewissen⁷⁴. Ausgehend von diesen Grundsätzen verkündete Funk ein neues Programm der Zeitschrift und der Krausgesellschaft, für das er auch in öffentlichen Vorträgen kämpfte. Die Parole heiße, so verkündete er am 3. März 1911 in Essen vor 700 Zuhörern: *Treu, still und geduldig in der Kirche religiös arbeiten. Wenn es noch einen Herrn und Wächter der Kirche gibt, muß er der Wahrheit zum Sieg verhelfen*⁷⁵.

Entscheidend in dieser Äußerung scheint das Wort »religiös«. In der betonten Herausstellung des »Religiösen« über alle inneren Wandlungen hinweg liegt das Spezifische des Modernismusverständnisses Funks, das ihn in die Nähe zu Bremond und Fogazzaro bringt. Der Modernismus müsse sich darum bemühen, sagte er bei seinem Essener Vortrag, *die ewigen Lebensquellen in der katholischen Kirche sprudeln zu lassen. Auf diesem Feld hat der Modernismus seine Lebensfähigkeit zu erproben, nicht auf dem Feld der Trennung und des Kampfes*. Funk forderte daher eine innerliche Religiosität, was jedoch die äußeren Frömmigkeitsformen, Sakrament und Kultus, auch die Volksfrömmigkeit

69 Vgl. Schriftliche Bemerkung Funks zum Programmentwurf Zieglers. Programmentwürfe Funks. Staatsbibliothek München, Handschriften-Abteilung, Krausgesellschaftiana III/1, Nr. 1.

70 Philipp FUNK, Der jetzige und der neue Kurs des »Neuen Jahrhunderts«, in: Das Neue Jahrhundert 2, 1910, 109f.

71 Joseph Würschmidt, geb. in Bayreuth, war Privatdozent für Physik in Erlangen; seine Berufung in die Türkei kam 1918 wegen des Kriegsendes nicht mehr zustande, 1925 ging er als Direktor des Physikalischen Instituts der Universität Tucuman nach Argentinien. Würschmidt war ein bedeutender Physiker, dessen Forschungen und Veröffentlichungen weltweit Beachtung fanden. Er war Mitglied der Krausgesellschaft. Zu ihm: Joseph Würschmidt †, in: Revista de la Unión Matemática Argentina 2, 1951, 53–61; vgl. HAUSTEIN, Liberal-katholische Publizistik (wie Anm. 67), 315. – Eine »Prosopographie« aller Mitglieder der Krausgesellschaft, die in den Sitzungsprotokollen vermerkt sind, sei angeregt.

72 J[oseph] WÜRSCHMIDT, Eine Entscheidung, in: Das Neue Jahrhundert 2, 1910, 322f.

73 Vgl. Das Neue Jahrhundert 3, 1911, 172.

74 Philipp FUNK, Das katholische Problem der Gegenwart, in: Das Neue Jahrhundert 5, 1913, 342–344.

75 Philipp FUNK, Die Krisis in der katholischen Kirche, in: Das Neue Jahrhundert 4, 1912, 136–139, das Zitat: 138.

als *Stütz- und Pflegemittel* der echten Religiosität, nicht überflüssig mache⁷⁶. Ausdrücklich setzte er sich wie schon früher für eine vernünftige Herz-Jesu-Verehrung ein⁷⁷, die er allerdings von der *Popularisierung erotischer Mystik* gereinigt sehen wollte⁷⁸.

Es ist erstaunlich, dass Funk sich mit seiner Haltung innerhalb der organisierten deutschen Modernisten durchsetzen konnte, und dies obwohl Thaddäus Engert (1875–1945)⁷⁹, sein Vorgänger als Herausgeber der Zeitschrift, seine »mystische Note« entschieden ablehnte. Engert war der Ansicht, wichtiger als das von Funk propagierte religiöse Erlebnis sei die nüchterne Erforschung des historischen Jesus. Im Übrigen seien die Mystiker stets die größten Ketzer gewesen⁸⁰. Funk ließ sich jedoch nicht von seinem Weg abbringen. Immer stärker entfernte er sich von seinem anfänglichen radikalen Standpunkt. In der von ihm redigierten Zeitschrift, die seit 1914 wieder ihren ursprünglichen Titel *Freie Deutsche Blätter* trug, verschwand der polemische Ton. Dogmatisch fragwürdige Artikel erschienen nicht mehr. Aber auch Beiträge von Priestern, die sich gegen den Zölibat wandten, fanden keine Aufnahme in die Zeitschrift, wie er auch sonst kein Verständnis für Priester aufbrachte, die heiraten wollten⁸¹. An den französischen Kirchenhistoriker und »Modernisten« Albert Houtin (1867–1926)⁸² schrieb Funk: *Wir legen allen Wert darauf, mit der Kirche in Kontakt zu bleiben*⁸³. Was zu dieser Änderung beitrug, war unter anderem der Umstand, dass mit dem Tod des intransigenten Pius' X. (1903–1914) in Rom ein gewisser Kurswechsel erfolgt war. Rückblickend vermerkte Funk 1927: *Besonders, dass das Papsttum nur noch segnete, nicht mehr verdammt, tat manchem wohl, der unter der Autorität der kirchlichen Zentrale, besonders in den Kämpfen der Jahre 1907 bis 1912 gelitten hatte*⁸⁴.

Dennoch bekannte sich Funk nach wie vor zum »Modernismus«, freilich so, wie er ihn jetzt verstand: Versöhnung des Objektiven mit dem Subjektiven: der Kirche mit der Kultur, des Dogmas mit der Freiheit, des Gehorsams mit der Gewissensentscheidung, der kindlichen Hingabe mit der selbständigen reifen Persönlichkeit, des Glaubens mit der Vernunft. In einem so verstandenen Modernismus sah er *eine Aufgabe, die nicht jeder mit gleicher Sicherheit und Vollendung löste, aber sie muss gelöst werden, wenn anders der Katholizismus erhalten bleiben soll*⁸⁵.

76 Ebd.

77 Vgl. Philipp FUNK, Die Herz-Jesu-Andacht, in: Das Neue Jahrhundert 1, 1909, 397–400.

78 [FUNK], Aus den Papieren (wie Anm. 7), 140.

79 Zu ihm: Karl HAUSBERGER, Leben und Streben eines deutschen »Modernisten« (Quellen und Studien zur neueren Theologiegeschichte 1), Regensburg 1996.

80 Thaddäus ENGERT, [Die Generaldebatte], in: Das Neue Jahrhundert 2, 1910, 298f.

81 Bezeichnend für Funks Haltung zum Zölibat sind seine Äußerungen gegenüber Johann Gualbert Buck: *Ich trage dem Interesse unserer Bewegung Rechnung, die nun einmal nicht von fern einer Bewegung zur Verehelichung der Geistlichen ähneln darf. Ich kenne den Standpunkt vieler Leser und maßgebender Persönlichkeiten, die sehr degoutiert sind vom diesbezüglichen Emanzipationskampf eines Teiles des Klerus.* Philipp Funk an Buck, 6. August 1913, zit. August HAGEN, Der Reformkatholizismus in der Diözese Rottenburg (1902–1920), Stuttgart 1962, 195f.

82 Vgl. zu ihm: Émile POULAT, Histoire, dogme et critique dans la crise moderniste, Paris 1996, 332–363; sowie die selbstbiographischen Veröffentlichungen: Albert HOUTIN, Une vie de prêtre, Paris 1926. – DERS., Ma vie laïque, Paris 1928.

83 Philipp Funk an Albert Houtin, 7. August 1922. Paris, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises, Fonds Houtin 15704, fol. 387.

84 Philipp FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 109.

85 Philipp FUNK, Das katholische Problem der deutschen Gegenwart, in: Das Neue Jahrhundert 5, 1913, 342–344. Für den Wandel spricht auch ein Beitrag, der von Johannes SPÖRL fälschlicherweise Funk zugewiesen wurde (Nachruf, wie oben Anm. 21), nämlich: [Hugo PAULUS], Der reli-

5. Auf dem Römischen Index

Während Funk dabei war, sich der Römischen Kirche weiter zuzuwenden, bekam er es mit dem römischen Index zu tun. 1915, während des Ersten Weltkrieges – er war als Sanitäter in Nordfrankreich im Einsatz⁸⁶ – erfuhr er wahrscheinlich aus der Presse⁸⁷, dass sein Buch *Von der Kirche des Geistes*⁸⁸ von der Indexkongregation verurteilt worden sei. Funk nahm die Verurteilung relativ gelassen auf⁸⁹. Objektiv gesehen allerdings verdient sie durchaus Beachtung, vor allem deswegen, weil sie bereits in das Pontifikat Benedikts XV. (1914–1922) fällt. Funk selbst hat später, wie wir sahen, den Kurswechsel Roms unter Papst Benedikt lobend hervorgehoben. Zum Mindesten, was den Stil des neuen Papstes betraf, hob sich dieser tatsächlich wohltuend von dem seines Vorgängers ab, dessen Inkompetenz mit seiner Neigung zu Wutausbrüchen⁹⁰ Hand in Hand gegangen war. Von Denunziationen hielt Benedikt nicht viel⁹¹. Zum andern sollte jedoch nicht übersehen werden, dass auch Benedikt den »Modernismus« verurteilte⁹² und dass führende Mitglieder der Römischen Kurie nach dem Tode Pius' X. die gleichen waren wie zuvor. Zwar mag es richtig sein, dass der Einfluss des Indexsekretärs Thomas Esser (1850–1926) zurückgedrängt worden war⁹³, doch saßen im Vatikan nach wie vor entschiedene Antimodernisten wie Raffaele Merry del Val (1865–1930) und Gaetano De Lai (1853–1928) an entscheidenden Schalthebeln der Macht⁹⁴. Auch die Verurteilung Funks zeigt, dass nach wie vor der römische Antimodernismus eine Rolle spielte. Was aber war der Grund für Funks Verurteilung?

Funks 1913 veröffentlichte Schrift *Von der Kirche des Geistes*, mit dem Untertitel *Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus*, bestand aus einer Sammlung von »Meditationen«, die zu einem Großteil in den Jahren zuvor bereits in der von ihm redigierten Modernistenzeitschrift erschienen waren. Schon der erste Satz der Schrift verkündete das Programm, welches das ganze Werk durchzieht. Funk zitierte nämlich den mittelalterlichen Zisterzienserabt Joachim von Fiore (1135–1202)⁹⁵, der dem Reich

giöse Schell, in: Freie Deutsche Blätter 16, 1916, 267–288.

86 ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 247f.

87 So Joseph BERNHART, Erinnerungen (wie Anm.18), Bd. I, 692.

88 Philipp FUNK, *Von der Kirche des Geistes. Religiöse Essays im Sinne eines modernen Katholizismus*, München 1913.

89 Vgl. Philipp FUNK, Vom Index, in: Freie Deutsche Blätter 15/1, 1915, 384–386.

90 Diese gingen soweit, dass der Ordensmeister der Dominikaner, der selige Hyacinth-Marie Cormier, bei einer Audienz in Ohnmacht fiel und ärztliche Behandlung benötigte. Vgl. WEISS, *Modernismus und Antimodernismus* (wie Anm. 38), 255.

91 Bekannt ist sein Ausspruch vom 19. Januar 1915 *Questa cosa è finita*, womit er den deutschen Gewerkschafts- und Zentrumsstreit de facto beendete. Vgl. Ludwig Freiherr von PASTOR, *Tagebücher – Briefe – Erinnerungen*, hg. v. Wilhelm WÜHR, Heidelberg 1950, 615.

92 Enzyklika *Ad beatissimi Apostolorum principis* vom 1. November 1914. – Deutsche Ausgabe: Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Benedikt XV. durch göttliche Vorsehung Papst vom 1. November 1914: *Ad beatissimi Apostolorum principis*, Freiburg/Basel 1921.

93 Zu ihm Otto WEISS, in: »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, hg. v. Hubert WOLF u. Judith SCHEPERS, Paderborn 2008.

94 Zu Merry del Val: Marie-Cecilia BUEHRLE: *Rafael Cardinal Merry del Val*, London 1957. – Josef GELMI, Merry del Val, in: LThK³ 7, 1998, 149. – Zu De Lai: Rocco CERRATO, in: *Dizionario Bibliografico degli Italiani* 36, 1988, 278–280.

95 Vgl. zu ihm: Andreas SPEER, Joachim von Fiore, in: LThK³ 5, 1996, 853f. (Literatur). Ergänzend zu der dort angegebenen Literatur: Ernesto BUONAIUTI, *Gioacchino da Fiore. I tempi, la vita,*

des Vaters (im Alten Testament mit dem Joch des Gesetzes) und dem petrinischen Reich des Sohnes (im Neuen Testament mit dem Joch der Erziehung) das johanneische »dritte Reich« des Heiligen Geistes folgen lässt, das Zeitalter der Liebe, von dem Joachim glaubte, dass es gerade anbreche⁹⁶. Allerdings wandte sich Funk gegen die Vorstellung einer zeitlichen Abfolge der drei Reiche. Er sah in den drei Reichen drei Stufen auf dem Wege zu Gott, drei Gruppen von Menschen, die zwar alle unter dem gleichen Dach der Kirche wohnen, aber gleichsam in drei verschiedenen Räumen, einer dunklen Krypta der Furcht und Seelenangst, einer darüber liegenden Unterkirche, wo alles religiöse Leben von Gehorsam, Unterwerfung, Pflichtgefühl und von einer unmündigen, »pubertären« Haltung geprägt ist, die nicht völlig falsch ist, aber doch nur eine Durchgangsphase sein darf, und schließlich einer »lichterfüllten Oberkirche«, wo der Mensch in Freiheit und Liebe sich dem Dienst an Gott und den Menschen verschreibt. Entschieden wendet sich Funk gegen das Steckenbleiben vieler Katholiken in einer rein äußerlichen Frömmigkeit, die unter dem Gesetz seufzt und getrieben von Höllenangst der kirchlichen Autorität Gehorsam leistet. Über diese unreife Religiosität gelte es hinauszuwachsen. Jedoch seien äußere Frömmigkeitsformen, der Gottesdienst und sein Mittelpunkt, die Eucharistie, deswegen keineswegs überflüssig. Die Liebe zu Gott und Mitmenschen zu nähren, dazu seien sie den Christen geschenkt worden⁹⁷.

Abgesehen von den bei Funk üblichen Zugeständnissen an die Volksfrömmigkeit und von tieffrommen Betrachtungen enthielt seine Schrift reichlich Zündstoff, der von römischer Warte aus als »häretisch« gewertet werden konnte, auch wenn seine Schrift in eine andere Richtung wies als die anderer »deutscher Modernisten«, die wie Joseph Schnitzer (1859–1940) und Hugo Koch (1869–1940) sich aus wissenschaftlichen Gründen mit dem römischen Dogma anlegten⁹⁸. Funk vertrat nämlich in seinem Buch einen typisch »religiösen Modernismus«, der stark an Fogazzaro erinnert, darüber hinaus einen »ethischen Modernismus«, der mehr mit den Auffassungen von Rom beargwöhnter Moraltheologen der letzten Jahrzehnte des zwanzigsten Jahrhunderts gemeinsam hat als mit den Ansichten der Neuerer um 1900. Besonders deutlich wird dies dort, wo Funk dem »Polizei-Christentum« und »Anathema-Rufen« der römischen Kirche die in den Evangelien berichtete Haltung Jesu entgegenstellt, der den glimmenden Docht nicht löscht und das geknickte Rohr nicht bricht. Funk empfindet es als Anmaßung, wenn die Nichtbeachtung eines so genannten Kirchengebotes (Fastenvorschriften, Besuch des Sonntagsgottesdienstes) mit einer Todsünde gleichgesetzt wird, die ewige Verdammnis nach sich zieht. Dies kann nach Funk nicht aus dem Geist Jesu kommen, genau so wenig wie die *Eisschauer der Modernistenverfolgung*, mit denen Rom auf den *Seelenfrühling unserer Zeit mit seinem oft rätselhaften Drängen* antwortete⁹⁹.

Nach wie vor zeigte sich Funk in seiner Schrift begeistert von dem »Heiligen« Fogazzaros, der eine selbständige, reife Persönlichkeit und zugleich einen Mystiker darstelle, einen Menschen, der wie eine Katharina von Siena (1347–1380) vom Heiligen Geist der Erneuerung erfüllt war. Heutzutage freilich könnten die Ultramontanen, die die Kirche regieren, solche Heilige nicht mehr brauchen. Heiliggesprochen werde nur noch,

il messaggio (Collezione meridionale), Rom 1931. – Luigi COSTANZO, Il profeta calabrese, Rom 1925.

96 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 1.

97 Ebd., 2–9.

98 Vgl. etwa Joseph SCHNITZER, Hat Jesus das Papsttum gestiftet? Eine dogmengeschichtliche Untersuchung, Augsburg 1910. – Hugo KOCH, Cyprian und der römische Primat. Eine kirchen- und dogmengeschichtliche Studie, Leipzig 1910.

99 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 37–39.

wer das Denken beiseite gestellt habe und *sich vom Nivellierungsapparat des jesuitisch verstandenen Kirchentums am gründlichsten zurichten ließ*¹⁰⁰. Heiligkeit sei ein Monopol der Hierarchie geworden, und wehe dem, der – noch dazu, wenn er Laie ist – wie die Heiligen früherer Zeiten an Reformen denke. *Solche Heilige brauchen wir nicht: weg mit ihnen – auf den Holzstoß, wenn sie lebendig, auf den Index, wenn sie papieren sind*¹⁰¹.

Im Übrigen betonte Funk unter anderem, dass der Glaube oder das *religiöse Abnen* nicht mit der Wissenschaft verwechselt werden sollte und keineswegs das *natürliche Denken* verdrängen dürfte. Glauben und Wissen seien verschiedene Annäherungen an die Wirklichkeit. Es sei daher eine Grenzüberschreitung, ja eine *unerlaubter Übergriff*, wenn die Kirche die Ansichten über den Lauf der Sonne, die Lehre von der Entstehung der Arten oder – in der »Modernistenzyklika« – wissenschaftliche Erkenntnisse und Überzeugungen historisch arbeitender Gelehrter verurteile¹⁰².

Es war verständlich, dass diese Schrift von den angegriffenen *Ketzerrichtern* nicht einfach hingenommen wurde. Immerhin erlebte sie eine Reihe zustimmender Rezensionen, wenn auch nicht aus streng kirchlichen Kreisen¹⁰³. Am 5. Juli 1914, also noch während des Pontifikats Pius' X., wurde sie von einem anonymen Ankläger bei der Indexkongregation angezeigt. Dabei spielte offensichtlich der Umstand eine Rolle, dass das Buch in den Ankündigungen des »Verlags der Krausgesellschaft« ein *Dokument des Münchener Modernismus* genannt worden war¹⁰⁴. Am 7. September wurde der Patrologe Monsignore Ubaldo Mannucci (1883–1935)¹⁰⁵, Konsultor der Indexkongregation, als Gutachter bestimmt¹⁰⁶. Der Grund für seine Benennung dürfte vor allem seine Kenntnis der deutschen Sprache gewesen sein, die ihn zum Übersetzer mehrerer deutscher theologischer Werke hatte werden lassen. So war 1910 bei Pustet in Rom seine Übersetzung der Moralphilosophie des Jesuiten Viktor Cathrein (1845–1931) erschienen¹⁰⁷, 1911 folgte das Werk *Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten* von Christian Pesch (1853–1924)¹⁰⁸ und 1915 *Die Frauenfrage* des Redemptoristen Augustin Rösler (1851–1922)¹⁰⁹. Am 5. Dezember 1914 konnte Mannucci sein Gutachten bei der Indexkongregation einreichen¹¹⁰. Es folgten in den nächsten Wochen die üblichen Sitzungen der Kongregation. Am 29. März 1914 fand unter Leitung P. Essers nach den Richtlinien der Konstitution *Sollicita ac provida* Benedikts XIV. (1740–1758) die Sitzung der Indexkongregation statt¹¹¹, bei welcher der Konsultor Höpfl (1872–1934)¹¹² aufzeigte, dass das zu

100 Ebd., 106.

101 Ebd., 108.

102 Ebd., 21f.

103 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1).

104 Die 5 Julii [1914], Archivio della Congregazione per la Dottrina della fede (= ACDF) Index Diari 23, 1908–1914, 337.

105 Ubaldo Mannucci, Dr. theol. und Dr. iur. utr., geb. in Montámano (Campobasso, Molise), gest. in Rom. – Zu ihm: Herman H. SCHWEDT, Prosopographie von Römischer Inquisition und Indexkongregation 1814–1917, hg. v. Hubert WOLF, unter Mitarbeit v. Tobias LAGATZ (Römische Inquisition und Indexkongregation. Grundlagenforschung III: 1814–1917), 2 Bände, Paderborn 2005, 933–935 (Lit.).

106 Die 7 Septembris [1914], ACDF Index Diari 23, 1908–1914, 341.

107 La Morale Cattolica, della 2^o ed. tedesca, Roma 1913.

108 Il dovere de la fede, Roma 1910.

109 La condizione della donna nell'umana convivenza [...] versione della 2^o ed. tedesca, Torino 1915.

110 Die 15 Februarii [1915], ACDF Index Diari 23, 1915–1916, 347.

111 Die 15 Februarii [1915], ACDF Index Diari 24, 1915–1916, 2f.

112 Hildebrand (Taufname: Gustav) Höpfl, OSB (seit 1893), geb. in Ledau (bei Pordersam,

prüfende Werk »gänzlich von der Häresie des Modernismus infiziert« sei. Der Autor würde darin die Kirche, die Hierarchie und den göttlichen Kult bekämpfen und völlig zu Grunde richten wollen. Daraufhin beschlossen die Anwesenden einstimmig, das Buch sei zu verbieten, und zwar gerade auch deswegen, weil der Verfasser »sein Gift in der Blütenpracht einer wunderschönen Darstellung und in der ränkevollen Verkleidung einer verlogenen mystischen Salbung sorgsam verstecke«¹¹³. Bei der nachfolgenden Sitzung der Kardinäle am 12. April 1915 hatte der Redemptoristenkardinal Marinus Willem van Rossum (1854–1932)¹¹⁴ das Urteil über Funks Schrift abzugeben. Er erklärte sie als eine »genuine Ausgeburt des Modernismus«, äußerst geeignet, unachtsamen Seelen Schaden zuzufügen. Die anwesenden Kardinäle stimmten zu. Darüber hinaus beschloss sie, der Erzbischof von München, Franz Kardinal von Bettinger (1909–1917), möge vom Verfasser einen uneingeschränkten Widerruf verlangen. Sollte ihn dieser jedoch verweigern, möge er ihn für exkommuniziert erklären¹¹⁵. Mit der Zustimmung Papst Benedikts XV. am 14. April 1915 bekam der Beschluss Rechtskraft¹¹⁶. Kardinal Bettinger wurde von der Verurteilung benachrichtigt¹¹⁷. Von einer formellen Abschwörung des im Kriegseinsatz befindlichen Funk ist allerdings nichts bekannt, erst recht nicht von einer Exkommunikation.

Kommen wir nun kurz auf das Gutachten Mannuccis zu sprechen. Es fällt auf, dass Funk dort expressis verbis nicht nur als »offener Häretiker, sondern auch als »Modernist« und als Vertreter einer »Modernisierung der christlichen Lehre« bezeichnet wird, was bei anderen damaligen Verurteilungen im Allgemeinen nicht üblich war. Sein Buch, so das Gutachten, sei geradezu ein häretisches Gegenprogramm zu den »feierlichen kirchlichen Verurteilungen des Modernismus«. Mannucci unterscheidet zwei sich ergänzende Ziele dieses Programms. Das erste bestehe in der Zerstörung des »spezifischen Katholizismus«, das zweite in der Errichtung »eines modernen Katholizismus«, der an die Stelle der überkommenen katholischen Lehre treten solle. Dieser »moderne Katholizismus« sei im Grunde nichts anderes als ein schlechtes Abzugsbild der protestantischen Lehre von der unsichtbaren innerlichen Kirche. Diese verkünde Funk unter Zuhilfenahme eines gewissen philosophischen Pantheismus, den er unter dem Deckmantel seiner raffinierten literarischen Kunst in scheinbare katholische Formeln kleide, damit sich der unvorsichtige Leser umso leichter in der ausgelegten Schlinge verfange und Schritt für Schritt zum Glaubensabfall geführt werde¹¹⁸.

Egerland, Böhmen), gest. in Rom. Höpfl war Mönch des Klosters Emmaus in Prag, Professor der Exegese 1901–1903 in Beuron (Hohenzollern), 1903–1934 (mit kriegsbedingter Unterbrechung 1915–1920) am Collegio S. Anselmo in Rom. Zu ihm SCHWEDT, Prosopographie (wie Anm. 105), 774–776.

113 Die 29 Martii [1915], ACDF Index Diari 24, 4f., 7.

114 Marinus Willem Kardinal van Rossum, geb. in Zwolle (Niederlande), gest. in Maastricht (Niederlande), CSSR (seit 1874), Konsultor des Heiligen Offiziums, seit 1911 Kardinal, seit 1918 Präfekt der Propagandakongregation. Zu ihm SCHWEDT, Prosopographie (wie Anm. 105), 1276–1279 (Lit.). – Joseph Maria DREHMANN, Kardinal van Rossum. Korte Levenschets, Roermond 1935. – Giuseppe ORLANDI, S. Alfonso negli Archivi Romani del Sant'officio, in: SHCSR 42, 1999, 205–238, hier: 205–207. – Joop VERNOOIJ, Cardinal Willem van Rossum, C.S.S.R., »The Great Cardinal of the Small Netherlands« (1854–1932), in SHCSR 55, 2007, 401–472 (ergänzungsbedürftig). – Eine kritische Biographie van Rossums auf Grund der jetzt zugänglichen römischen Akten ist in Vorbereitung.

115 Die 12 Aprilis [1915], ACDF Index Diari 24, 9.11.

116 Die 14 Aprilis [1915], ACDF Index Diari 24, 11.

117 Die 19 Aprilis [1915], ACDF Index Diari 24, 12.

118 Gutachten von Ubaldo MANUCCI, Druck o.D., 21 S., ACDF Index Protocolli 143, 1914–

Im Einzelnen versucht das Gutachten dann in zwei Schritten die häretischen Grundsätze Funks aufzuzeigen, indem es zunächst seiner Zerstörungswut, dann seinem neuen Kirchenbild nachgeht. Hinsichtlich des ersten Punktes genügt dem Gutachter bereits die Wortwahl Funks, um aufzuzeigen, dass der Verfasser es auf die Zerstörung der bestehenden Kirche abgesehen habe. Allerdings entspricht seine Übersetzung nicht immer dem, was Funk gemeint hat. So übersetzt er das Wort »Übergriff«, das Funk anstelle von »Grenzüberschreitung« oder »Missbrauch« verwendet, nicht etwa mit »abuso«, sondern mit »sopruso«, was soviel wie Überfall, Gewalttat oder Schikane bedeutet. Dies freilich nun erscheint ihm ein Schlag mit einer »Spitzhacke« gegen das Gemäuer der Kirche¹¹⁹. Erst recht sieht er einen solchen Angriff am Werk, wenn Funk den »Heiligen« Fogazzaros als vom Geiste Gottes beseelt darstellt, der sich der Korruption in der Kirche entgegenstelle. Funk behaupte damit nichts anderes, als dass die Kirche identisch sei mit Korruption oder wenigstens, dass sie die Korruption fördere und daher jeden hasse, der dies ändern wolle¹²⁰.

Was den zweiten Punkt betrifft, Funks Errichtung einer Kirche des Geistes, genüge, so Mannucci, der Hinweis, dass sich Funk auf den »häretischen Abt Joachim von Fiore« berufe¹²¹. Dazu komme ein weiterer Gewährsmann, den er nicht nur wiederholt zitiere, sondern dessen Stil er übernommen habe, der schweizer Staatsrechtslehrer und Dichter Carl Hilty (1833–1909)¹²², und der sei ja doch wohl ein Protestant. Von daher werde Funks Ablehnung einer sichtbaren Kirche verständlich.

Auch andere Irrlehren glaubt der Zensor aufzuspüren. Dazu ein Beispiel: Funk stellte in der Betrachtung *Die Weihnachtsbotschaft vom Kinde* fest, Gott sei, um uns zu erlösen ein Kind geworden, damit wir – wie dies Jesus fordert – Kinder werden, um so in das Himmelreich einzugehen. Er fügte hinzu: *Liebe ist das Charakteristische im Seelenleben eines Kindes [...]. Ist es daher überraschend, wenn Gottes Offenbarung und Erlösung kein höheres Symbol und keine wichtigere Forderung kennt als das Kind!*¹²³ Mannucci folgert aus diesen und ähnlichen Sätzen, dass für Funk die evangelischen Berichte nur als »Symbole« zu verstehen seien und keine dogmatische Relevanz hätten¹²⁴.

An anderer Stelle kritisiert der Zensor, dass Funk in drei langen Kapiteln über die Eucharistie meditiere, nirgends jedoch klar die Realpräsenz Jesu herausstelle, sondern in mystischen Symbolen schwelge, wenn er schreibe: *Gott in uns und wir in Gott, das ist das Geheimnis der Kommunion*¹²⁵. Schließlich findet er den modernistischen Hauptirrtum in den von Funk einem alten Landpfarrer zugeschriebenen Überlegungen: *Die Erkenntnis des geschichtlichen Werdens aller kirchlichen Heiligtümer, der Dogmen wie der Sakramente, hatte ihn jahrzehntelang vor ernste Konflikte gestellt. Schließlich ließ ihn sein wurzelhafter religiöser Sinn die richtige Lösung für sich und seine Wirksamkeit finden. Mögen die Dinge geworden sein, wie sie wollten, er gewann in stiller Seelsorgerarbeit das Gold des religiösen Wertes aus diesem verschlungenen Stollen kirchlicher Entwicklung und münzte das Gold für seine guten Bauern [...]*¹²⁶. Das war für Mannucci

1917, Nr. 188.

119 Ebd., 3.

120 Ebd., 6. Vgl. FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 107f.

121 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 9.

122 Ebd.; zu Hilty: Hans Rudolf HILTY, Carl Hilty und das geistige Erbe der Goethezeit. Eine Studie zur Geistesgeschichte der Schweiz im 19. Jahrhundert, St. Gallen 1953.

123 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 59–64.

124 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 13.

125 Ebd., 16.

126 FUNK, Von der Kirche (wie Anm. 88), 118–129, hier: 120f.

nichts anderes als der von *Pascendi* verurteilte »Symbolismus«¹²⁷, auch wenn er nicht ausdrücklich auf diese Enzyklika Bezug nahm.

Mannucci schloss mit einem Hinweis auf die Enzyklika Benedikts XV. *Ad beatissimi Apostolorum principis* vom 1. November 1914, in der dieser betont hatte, dass sich der Geist des Modernismus als verderbliche Seuche notwendigerweise in jedes Bemühen einschleiche, die christliche Lehre zu modernisieren¹²⁸. Dieses Bemühen sah Mannucci in Funks Schrift gegeben.

6. Die Rolle Funks im deutschen Katholizismus der Zwanziger Jahre des 20. Jahrhunderts

Neueste Untersuchungen haben gezeigt, dass der deutsche Katholizismus der Zwischenkriegszeit innerhalb eines durchlässigen, durch die Zugehörigkeit zu römischen Kirche zusammengehaltenen Makromilieus zahlreiche einander widersprechende Mikromilieus umfasste. Ja, es scheint gerade eine Eigenart des damaligen deutschen katholischen Intellektuellenmilieus gewesen zu sein, in sich eine bunte Vielfalt von Strömungen zu vereinigen, deren Bandbreite von weit rechts bis weit links reichte, so dass man sich fragen kann, ob hier der Milieubegriff überhaupt noch greift¹²⁹.

Exemplarisch lassen sich die unterschiedlichen Positionen festmachen an vier viel gelesenen Presseorganen. Weit rechts standen die von Joseph Eberle in Wien herausgegebenen Wochenblätter *Das Neue Reich* und *Die Schönerer Zukunft*¹³⁰, die auch in Deutschland, vor allem beim Klerus, viel gelesen wurden¹³¹. Sie propagierten einen integralen Katholizismus, dem der Gehorsam gegenüber der Autorität höchste Norm war, träumten von der Wiederherstellung der Monarchie als der spezifisch katholischen Staatsform und glaubten an eine spezifisch katholische Kultur und Wissenschaft, der ipso facto, weil sie katholisch sei, die Superiorität über jedwede andere kulturelle oder wissenschaftliche Äußerung zukomme¹³². In die politische Mitte ist die *Kölnische Volkszeitung* einzuordnen, offiziöses Blatt des progressiveren demokratischen rheinischen Flügels des deutschen Zentrums, in dessen Tradition es für die Werte katholisch, konservativ, demokratisch, sozial stand. Es vertrat einen selbstbewussten Katholizismus, der endlich aus der Inferiorität herausgetreten war und die Gleichberechtigung mit den

127 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 18. – Vgl. Rundschreiben Unseres Heiligsten Vaters Pius X., durch göttliche Vorsehung Papst über die Lehre der Modernisten, Freiburg i. Br. 1907, 27.

128 MANNUCCI, Gutachten (wie Anm. 116), 18.

129 Vgl. Le Milieu intellectuel catholique en Allemagne, sa presse et ses réseaux (1871–1960) / Das Katholische Intellektuellenmilieu in Deutschland, seine Presse und seine Netzwerke (1871–1963), hg. v. Michel GRUNEWALD u. Uwe PUSCHNER, Frankfurt a. M. 2006. – Frank Werner VEAUTHIER, Kulturkritik als Aufgabe der Kulturphilosophie. Peter Wusts Bedeutung als Kulturkritiker, Heidelberg 1997. – WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), passim.

130 Ebd.; vgl. ferner Stefan HANZER, Die Zeitschrift »Das Neue Reich« 1918–25. Zum restaurativen Katholizismus in Österreich nach dem Ersten Weltkrieg, (ungedr. Diss.) Wien 1973. – Peter EPEL, Zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Die Haltung der Zeitschrift »Schönerer Zukunft« zum Nationalsozialismus in Deutschland 1934–1938, Wien u.a. 1980. – Anita ZIEGERHOFER-PRETTENTHALER, Schönerer Zukunft. Die führende Wochenschrift der (österreichischen) Ersten Republik (1925–1938), in: Das Katholische Intellektuellenmilieu (wie Anm. 129), 395–414.

131 Vgl. Friedrich MUCKERMANN, Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen, Mainz 1973, 476.

132 WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 37–46.

Protestanten in Staat und Gesellschaft erlangt hatte¹³³. Links von der Mitte ist die Münchener katholische Kulturzeitschrift *Hochland* anzusiedeln, die sich entsprechend ihrem Namen als Organ einer Elite verstand und nach wie vor bemüht war, gute Literatur unter den Katholiken zu fördern, ohne an den Grenzpfählen des Katholizismus stehen zu bleiben¹³⁴. Bei ihren integralistischen Gegnern galt sie daher als eine Zeitschrift für *katholisierende Protestanten und protestantisierende Katholiken* am äußersten Rand des Katholizismus¹³⁵. Schließlich sei die in Frankfurt erscheinende *Rhein-Mainische Volkszeitung* genannt, die von den Zeitgenossen als weit links stehend eingestuft wurde¹³⁶. Die Auseinandersetzung zwischen diesen Zeitschriften – vor allem zwischen München und Wien – wurde aufs heftigste geführt und mündete Ende der 1920er Jahre in einen neuen Literaturstreit, oder besser Kulturstreit, zwischen Richard Ritter von Kralik (1852–1932) und Carl Muth¹³⁷.

Derselbe Streit wurde gleichzeitig aber auch auf wissenschaftlicher Ebene als Streit um den katholischen Wissenschaftsbegriff ausgetragen. Kontrahenten waren die Görresgesellschaft und der deutsche Akademikerverband. Während der Präsident der Görres-Gesellschaft Heinrich Finke (1855–1938)¹³⁸ sich im Gefolge Georg von Hertlings (1843–1919) für eine gediegene, ideologiefreie wissenschaftliche Arbeit einsetzte, machte ihm der katholische Akademikerverband mit seinem Präsidenten, dem Prälaten Franz Xaver Münch (1883–1940), gerade dies zum Vorwurf. Der humanistische Mythos der reinen Wissenschaft müsse durch den Logos der katholischen Wissenschaftsidee überwunden werden. Entscheidend sei die Intention, gründend im Wissen um die Superiorität der katholischen Kultur¹³⁹. Münch und sein Verband gaben damit einer weit verbreiteten katholischen Mentalität unter den deutschen Katholiken Ausdruck. Nach der »großen Zeitenwende« des Ersten Weltkriegs, die nicht selten zum Sieg der katholischen über die protestantischen Völker uminterpretiert wurde¹⁴⁰, waren nicht wenige Katholi-

133 Bezeichnend für das neue Selbstbewusstsein des rheinischen politischen Katholizismus, der sich in der »Kölnischen Zeitung« artikuliert, ist der Artikel: Peter WUST, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil, in: *Kölnische Volkszeitung*, 21.–22. Mai 1924, Nr. 385ff.

134 Trotz verschiedener, zum Teil schon länger zurückliegender Untersuchungen zum »Hochland« – zuletzt: Gilbert MERLIO, Carl Muth et la revue *Hochland*, in: *Das Katholische Intellektuellenmilieu* (wie Anm. 129), 191–200 – fehlt bis heute eine gründliche moderne Darstellung der Zeitschrift.

135 Vgl. Richard KRALIK, Offener Brief an die »Schönere Zukunft«, in: *Schönere Zukunft* 2, 1926/27, 194–196.

136 Zu ihr: Bruno LOWITSCH, Der Kreis um die Rhein-Mainische Volkszeitung. Wiesbaden/Frankfurt a. M. 1980. – DERS., Der Frankfurter Katholizismus in der Weimarer Republik und die »Rhein-Mainische Volkszeitung«, in: *Sozial- und Linkskatholizismus. Erinnerung – Orientierung – Befreiung*, hg. v. Heiner LUDWIG u. Wolfgang SCHROEDER, Frankfurt a. M. 1990, 46–74.

137 Vgl. WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 45–57.

138 Zu ihm: Odilo ENGELS, Finke, (Johannes) Heinrich, Historiker; in: *Badische Biographien, Neue Folge*, hg. v. Bernd OTTNAD, Bd. II, Stuttgart 1987, 87–89. – Ansgar FRENKEN, Zwischen vorsichtiger Annäherung und partieller Resistenz. Die Görres-Gesellschaft im Dritten Reich, in: *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften, I: Fächer – Milieus – Karrieren*, hg. v. Hartmut LEHMANN u. Otto G. OEXLE, Göttingen 2004, 371–415.

139 WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 57–71. – Christoph WEBER, Heinrich Finke zwischen akademischer Imparität und kirchlichem Antiliberalismus, in: *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein* 186, 1983, 139–165 hier: 143–148.

140 Vgl. Kurt NOWAK, Geschichte des Christentums in Deutschland. Religion, Politik und Gesellschaft vom Ende der Aufklärung bis zur Mitte des 20. Jahrhunderts, München 1995, 208.

ken überzeugt von der »Kulturmacht« des Katholizismus, der in seiner Sieghaftigkeit in der neuen Zeit den Protestantismus hinter sich gelassen habe¹⁴¹.

Wo stand Philipp Funk innerhalb dieses Spektrums? 1915 hatte sein Freund, der Pfarrer Otto Rudolphi (1862–1925)¹⁴² von Gestraz, geäußert: *Dr. Funk, ein ganz ausgezeichneter Mensch, eine tiefreligiöse Schwabennatur, gemütvoll und ein vornehmer Charakter [...] wäre ein ausgezeichnete Geistlicher geworden und würde es auch heute noch sein*¹⁴³. Dies freilich blieb ihm verwehrt. Zum andern darf man feststellen, Funk hat aus seiner Situation das Beste gemacht. Stets hat er versucht, die Treue zur Kirche, die er liebte, zu verbinden mit Offenheit für die Zeit und ihre Probleme. Trotz seiner modernistischen Vergangenheit gelang es ihm, weiterhin innerhalb des deutschen Katholizismus eine aktive Rolle zu spielen, wobei er jedoch anders als sein Jugendfreund Herman Hefele durchaus den Impulsen der modernistischen Bewegung, die er in jungen Jahren in sich aufgenommen hatte, treu blieb. Richtig ist allerdings, dass er manche jugendliche Übersteigerungen und Verstiegenheiten, dazu seinen pietistischen Stil, im reiferen Alter hinter sich gelassen hat und manche Vorgänge in der Kirche ruhiger und gelassener beurteilte. Richtig ist auch, dass er in seinen jetzigen Veröffentlichungen das objektiv Vorgegebene in Glaube und Dogma – das er jedoch zuvor nie geleugnet hatte –, stärker hervorhob als in seiner jugendlichen Sturm- und Drangzeit. Doch es wäre verkehrt, den Funk nach 1916 demjenigen in den Jahren zuvor entgegen zu stellen, wie dies August Hagen und in ähnlicher Weise Roland Engelhart in ihren Lebensbildern nahe legen, für die Funk während des Ersten Weltkrieges fast eine Kehrtwende vollzogen hat¹⁴⁴. Vor allem aber gilt: Funk blieb nach wie vor ein tief innerlicher Mensch. Das Religiöse – auch das Theologische – entsprach in stets gleicher Weise seinem innersten Wesen¹⁴⁵, wie nicht zuletzt die von ihm verfassten Meditationen in den ersten Jahrgängen der *Seele* Alois Wurms (1874–1968) beweisen¹⁴⁶.

Zunächst die Daten: Funk war während des Ersten Weltkrieges als Sanitäter, Kriegserichterstatter, Mitarbeiter der Militärregierung in Brüssel sowie bei der Spionageabwehr in Rumänien tätig. 1918–1919 war er Schriftleiter für Außen- und Kulturpolitik bei der *München-Augsburger Abendzeitung*. 1921 wurde er Lektor beim Kösel-Verlag und Mitarbeiter der katholischen Kulturzeitschrift *Hochland*. Daneben gab er von 1920 bis 1926 den *Literarischen Ratgeber für die Katholiken Deutschlands* heraus¹⁴⁷.

Seine Berufung zum Professor der Geschichte an die philosophisch-theologische Hochschule in Freising im Jahre 1924 scheiterte am Einspruch des Münchener Erzbischofs Michael Kardinal von Faulhaber (1917–1952)¹⁴⁸. 1925 habilitierte er sich in München mit der wegweisenden Arbeit *Von der Aufklärung zur Romantik*¹⁴⁹. 1926 erhielt er einen Ruf als Professor für Geschichte und neuere Literaturgeschichte an der Universi-

141 WEISS, Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 41–71.

142 Zu ihm: WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 209–225.

143 Otto Rudolphi an Albert Ehrhard, 18. Januar 1915, Nachlass Albert Ehrhard, Archiv des Byzantinischen Instituts, Kloster Scheyern.

144 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 291–311. – HAGEN, Funk (wie Anm. 41), 75.

145 So schon HAGEN, Funk (wie Anm. 41), 279.

146 Ph. F. (= Philipp FUNK), Petrus. Ein Medaillon, in: *Seele* 2, 1920, 210; Matthäus, in: *Seele* 2, 1920, 274; Johannes, in: *Seele* 3, 1921, 110f.; Philippus, in: *Seele* 5, 1923, 126–128.

147 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), passim.

148 Funk an Albert Houtin, 22. Januar 1925, Paris, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises, Fonds Houtin 15704, fol. 390–391.

149 Philipp FUNK, *Von der Aufklärung zur Romantik*. Studien zur Vorgeschichte der Münchener Romantik, München 1925.

tät Braunsberg¹⁵⁰. 1929 wurde er als Nachfolger Heinrich Finkes, vor allem auf dessen Betreiben, Professor für Mittelalterliche und Neuere Geschichte in Freiburg. Im gleichen Jahr übernahm er die Schriftleitung des *Historischen Jahrbuchs der Görresgesellschaft*. Zugleich wurde er Vorsitzender der *Historischen Sektion für mittelalterliche und neuere Geschichte der Görresgesellschaft*¹⁵¹. Funk, der an Herzschwäche litt, starb plötzlich und unerwartet an einer Grippe am 15. Januar 1937¹⁵².

Funks Position im deutschen Katholizismus wurde schon bald deutlich. In einem seiner ersten »Hochland«-Aufsätze geißelte er den Aktionismus des politischen Katholizismus und den gesamten deutschen Vereinskatholizismus. Die Organisiertheit, stellte er fest, sei stets ein Zeichen für den Mangel schöpferischer Kraft gewesen¹⁵³. Dagegen sprach er sich nach wie vor für den Primat des Religiösen aus. Im August 1922 schrieb er an Houtin, ihm schwebte ein größeres Werk *über die geschichtliche Entwicklung der katholischen Frömmigkeit* vor, worüber er bereits Vorträge gehalten habe. Da er jedoch von seinen Studien über die »Münchener Romantik« voll in Anspruch genommen wurde, scheint er seine Pläne, die er selbst mit dem Werk Bremonds in Verbindung brachte, wieder aufgeben zu haben¹⁵⁴.

Funk stand nicht im Lager des Akademikerverbandes oder der »Junkatholiken«, von deren sieghaftem »Kulturkatholizismus« er sich distanzierte. Dies wurde besonders deutlich anlässlich einer Diskussion innerhalb der deutschen katholischen Intellektuellen, in deren Zentrum das neue Verständnis von Katholischsein stand¹⁵⁵. Ausgelöst wurde sie im Mai 1924 durch einen Artikel des katholischen Philosophen Peter Wust (1884–1940) in der *Kölnischen Volkszeitung* mit dem Titel *Die Rückkehr des deutschen Katholizismus aus dem Exil*. Diese Rückkehr sah Wust bestätigt durch eine angebliche katholische »Kulturfront«, die von Wien über München und Frankfurt bis nach Köln reichte und von den dort jeweils beheimateten Presseorganen repräsentiert wurde. Die Stunde der Katholiken müsse wie durch einen Fanfarenstoß verkündet werden¹⁵⁶. Inhaltlich sah Wust, wie bereits seine früheren Veröffentlichungen zeigen¹⁵⁷, die Rückkehr der Katholiken dadurch bestätigt, dass in der deutschen Philosophie, bei Max Scheler (1874–1928), aber auch bei Edmund Husserl (1859–1938) oder Martin Heidegger (1889–1976) eine Wende zur katholischen Seinsidee, zum Objekt und zur Metaphysik, stattfinde, womit der protestantische, durch Immanuel Kant (1724–1804) verkörperte Subjektivismus überwunden worden sei.

150 Vgl. ENGELHART, Funk (wie Anm. 1), 349–406.

151 Vgl. ebd., 407–460.

152 Ebd., 461–470.

153 JULIUS (= Philipp FUNK), München im katholischen Geistesleben der Gegenwart, in: Hochland 19/II, 1921/22, 497–506, hier: 504. Zur Verfässhchaft Funks vgl. Funk an Houtin, 7. August 1922, Paris, Bibliothèque Nationale, Nouvelles acquisitions françaises, Fonds Houtin 15704, fol. 387f.

154 Ebd.

155 Vgl. Guido MÜLLER, Der »Katholische Akademikerverband« im Übergang von der Weimarer Republik ins Dritte Reich, in: Moderne und Nationalsozialismus im Rheinland, hg. v. Dieter BREUER u. Gertrude CEPL-KAUFMANN, Paderborn u.a. 1997, 551–566.

156 WUST, Die Rückkehr des deutschen Katholizismus (wie Anm. 133); auch in dem Sammelband: Die Rückkehr aus dem Exil. Dokumente der Beurteilung des deutschen Katholizismus der Gegenwart, hg. v. Karl HOEBER, Düsseldorf 1926, 16–35.

157 Vgl. Peter WUST, Die Auferstehung der Metaphysik, Leipzig 1920. – DERS., Das Wiedererwachen der Metaphysik in der Philosophie der Gegenwart, in: Zeitschrift für christliche Erziehungswissenschaft und Schulpolitik 14, 1921, 65–78. – DERS., Die Rückkehr der Philosophie zum Objekt, in: Hochland 19/I, 1921/22, 680–692. – DERS., Die Säkularisierung des europäischen Geistes und ihre Überwindung in der Gegenwart, in: Hochland 32/II, 1926, 1–19, 195–213.

Die sich anschließende lebhaftere Diskussion machte deutlich, dass die so genannte Kulturfront nicht so geschlossen war, wie Muth dies dargestellt hatte. Dass man nicht in einem Atemzug *Das Neue Reich* Joseph Eberles und die Frankfurter *Rhein-Mainische Volkszeitung* nennen konnte, war vielen klar, die etwas kritischer über die Situation nachdachten. Die meisten katholischen Intellektuellen jedoch fühlten sich bestätigt. Hermann Platz (1880–1945)¹⁵⁸ etwa sprach von der *einzigartigen Stunde, in der wir leben*¹⁵⁹. Soweit Kritik vorgebracht wurde, war sie recht unterschiedlich. Richard Kralik schrieb in Eberles *Neuem Reich*, er könne keine Rückkehr der Katholiken aus dem Exil erkennen, auch deswegen, weil der Modernismus als »fortschrittlicher« Katholizismus noch immer in den Köpfen herumspuke¹⁶⁰. Andere Kritiken gingen in eine andere Richtung. So meinte der Jesuit Friedrich Muckermann (1883–1946), entscheidend sei das Handeln aus dem Glauben¹⁶¹. Der in Berlin lebende Schriftsteller Hans Grundei, der geistig einem Alois Wurm und seiner Zeitschrift *Seele* nahe stand, war der Ansicht, die Rückkehr aus dem Exil müsse durch die Wüste erfolgen, nicht durch äußere Organisation und Kulturarbeit, sondern durch Verinnerlichung¹⁶².

Die schärfste Kritik kam jedoch von Philipp Funk. Nichts gegen die »Wiedergeburt der Metaphysik«, auch nicht dagegen, dass den Katholiken in der Republik anders als im Wilhelminischen Reich Karrieren in Staat und Gesellschaft offen stünden. Was ihn jedoch störe, sei das neue katholische Selbstgefühl. Das Superioritätsgerede sei Selbsttäuschung und Übertreibung, mehr noch Überheblichkeit und Pharisäismus. *Nicht Fanfaren, sondern Taten überzeugen*. Allerdings habe das Blasen der Fanfaren, die *journalistische Inszenierung des Katholischen Überlegenheitsgefühls* bereits eingesetzt und zwar von einer Seite, die am wenigsten dazu berechtigt sei. Gemeint ist das *Neue Reich* mit seinem Herausgeber Eberle und seinem Mitarbeiter Kralik, wo – *was dort schon früher geschah* – Minderwertiges in der Literatur, nur weil es katholisch sei, zur Größe aufgebläht werde. Im Übrigen sei es nicht die erste Aufgabe der Kirche, Kultur im künstlerischen Sinn zu schaffen, denn *das Reich Gottes liegt keineswegs im Glanz der Kultur und im Klang der Dichtung*¹⁶³.

Eberle antwortete Funk postwendend im *Neuen Reich*. Die Gegenwart leide nicht an einem Zuviel, sondern an einem Zuwenig katholischer Fanfaren. Nicht *ausweichende*

158 Zu ihm: Maria SCHLÜTKER–HERMKES, Abendland als Idee und Gestalt. Hermann Platz zum Gedenken, in: Hochland 39, 1946/47, 216–229. – Hermann Platz 1880–1945. Eine Gedenkschrift, hg. v. Vincent BERNING, Düsseldorf 1980. – Manfred BOCK, Der Abendland-Kreis und das Wirken von Hermann Platz im katholischen Milieu der Weimarer Republik, in: Das katholische Intellektuellenmilieu (wie Anm. 129), 336–362.

159 Hermann PLATZ, Täter des Wortes (zuerst in: Essener Volkszeitung, 13. Juni 1924, Nr. 135), in: Die Rückkehr (wie Anm. 156), 48–51, hier: 51.

160 Richard von KRALIK, Die Exilierung des deutschen Katholizismus (zuerst in: Das neue Reich 6, 1923/24, 1103–1107), in: ebd., 94–110, hier: 105–108.

161 Friedrich MUCKERMANN, Kulturfragen der Gegenwart (zuerst in: Das Neue Ufer, Sonntagsbeilage der Germania, 31. Mai 1924), in: ebd. 52–56. – Vgl. auch: François BEILECKE, Katholische Intellektuelle im *Neuen Ufer*. Die Kulturbeilage der *Germania* 1924–1933, in: Das katholische Intellektuellenmilieu (wie Anm. 129), 319–336, hier: bes. 326–328.

162 Hans GRUNDEI, Die Rückkehr des Katholizismus aus dem Exil durch die Wüste (zuerst in: Allgemeine Rundschau, München, 28. August 1924, Nr. 35), in: ebd., 57–67. – Vgl. zu seiner Mitarbeit bei der *Seele*: Otto WEISS, Religion, Kirche, Staat und Nation während der Weimarer Zeit im Spiegel der Zeitschrift »Seele« von Dr. Alois Wurm, in: Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte 34, 1982, 141–198, hier: 156.

163 Philipp FUNK, Kritisches zum neuen katholischen Selbstgefühl, in: Hochland 22/I, 1924, 233–237; auch in: Die Rückkehr (wie Anm. 156), 68–75.

Diplomatenart, sondern unzweideutige Prophetenart sei verlangt. Denn noch immer dauere die Imparität in Deutschland an, die führenden Reichsämtler stünden nur wenigen Katholiken offen. Dazu käme der zersetzende Einfluss des Judentums¹⁶⁴.

Funks Antwort an seinen ehemaligen »Studiengenossen« und an einige junge Kritiker, die ihm *eine antiquierte liberale und halbprotestantische Kulturidee* vorwarfen, war der Hochlandaufsatz *Die Jungen und die Alten*, in dem Funk mit dem von Eberle vortragenen „Siegkatholizismus« und dem Kultur- und Wissenschaftsbegriff des katholischen Akademikerverbandes zu Gericht ging. An die Stelle exakter Wissenschaft sei das leere Schlagwort von der Wesensschau getreten. Man schwärme von der schöpferischen katholischen Romantik, ohne eine Ahnung von den historischen Tatsachen in der Romantik zu besitzen. *Wer wirklich weiß, sachlich weiß*, schrieb er *der kann das laute Gackern nicht mitmachen, das hinter jedem wirklich oder vermeintlich gelegten Ei einhergeht*. Den Vertretern der liturgischen Bewegung aber galt seine Warnung: Die liturgische Bewegung sei in Gefahr zum Ästhetizismus zu werden und sei dabei, aus dem *Mysterium tremendum* eine Spielerei zu machen. Funk war der Ansicht: Die Lauten, die Schreier waren zum Zuge gekommen. Er fragte sich: Wo blieb die Innerlichkeit, die religiöse Unruhe, die ihn einst umgetrieben hatte?¹⁶⁵

Einige Jahre später scheint Funk optimistischer geworden zu sein. In seinem Beitrag zur Festschrift für Carl Muth anlässlich dessen 60. Geburtstags 1927 lobte er ausdrücklich Guardini, die liturgische Bewegung, Quickborn und Neudeutschland, wo er lebendige Religiosität zu sehen glaubte. Er begrüßte Laienapostolat und Laitheologie¹⁶⁶.

7. Rückblick eines Beteiligten

Doch Funks Beitrag zur Festschrift für Carl Muth ist noch aus einem anderen Grunde bedeutsam. Funk griff in ihm ein Thema auf, das in den Zwanziger Jahren weithin zum Tabu geworden war, nämlich den Modernismus, dem er trotz mancher Einschränkungen nach wie vor positive Aspekte zuerkannte. An den einstigen Weggefährten Joseph Schnitzer schrieb er: *Es wäre mir ganz lieb, wenn Sie [...] ganz offen Ihre Meinung über den Versuch sagen würden, den ich in der Muth-Festschrift machte, Reformkatholizismus und Modernismus aus der Entfernung meines heutigen Standpunkts historisch zu würdigen. Ich nehme an, dass das Manchen in die Nase sticht, die gern das ganze ehemalige Geschehen begraben ließen*¹⁶⁷. Funk war sich also über das Wagnis, das er mit seinem Beitrag einging, durchaus im Klaren. Schon allein der Umstand, dass er die gute Absicht der Reformen bei ihren Bemühungen hervorhob, stand im schroffen Gegensatz zur Enzyklika *Pascendi*, die ihnen vorgeworfen hatte, sie wollten die Kirche zerstören. Zum ändern zeigen seine differenzierenden Ausführungen, dass er auch der Reaktion Roms gerecht zu werden suchte, ja sogar manche Kritik der Enzyklika *Pascendi* nunmehr für berechtigt erklärte.

Vor allem hinsichtlich Loisy hatte sich seine Einstellung verändert. Aus der Kirche Christi sei bei Loisy *eine positivistische Entwicklungsmaschine* geworden, schrieb Funk.

164 Joseph EBERLE, Grundsätzliches zu einer Kritik des »neuen katholischen Selbstgefühls« (zuerst in: Das Neue Reich 7, 1924/25, 147–152), in: Die Rückkehr (wie Anm. 156), 77–83.

165 Philipp FUNK, Die Jungen und die Alten, in: Hochland 22/1, 1924/25, 589–597.

166 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 120–126.

167 Funk an Joseph Schnitzer, Stettin, 4. Januar 1928, Staatsbibliothek München, Handschriftenabteilung Schnitzeriana, Supplementum II, 21.

Die Verurteilung des hinter seinem kritischen Relativismus stehenden Positivismus, Immanentismus und Evolutionismus sei daher zu Recht erfolgt¹⁶⁸. Und tatsächlich hat Funk mit dem Begriff »Entwicklungsmaschine« einen Schwachpunkt im Denken Loisy angesprochen, nämlich ein Verständnis von Entwicklung, das – mindestens auf den ersten Blick – einem mechanischen, rein innerweltlichen Fortschreiten von Kirche und Dogma ohne Rückbezug auf deren übernatürliche Wurzeln das Wort zu sprechen schien¹⁶⁹.

Doch Funks Einstellung zu Loisy erscheint trotz solcher Urteile merkwürdig ambivalent und noch immer klingt seine alte Bewunderung durch. Denn schon im folgenden Satz schreibt er von dem *großen fundamentaltheologischen Wurf* Loisy und anderer Franzosen. Und schon zuvor hatte er festgestellt: Es habe sich beim theologischen Modernismus vorwiegend um das Ringen französischer Denker mit dem Problem einer religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Neuorientierung gehandelt, wie sie die Auseinandersetzung mit der modernen Natur- und Geisteswissenschaft erforderte. Er sei nichts anderes gewesen als *der Versuch einer Überwindung der Kritik, die Naturwissenschaft, Geschichtswissenschaft und eine neue Religionsphilosophie an den Grundlagen des Glaubens übten*. Dahinter sei *der Wille zu einer großzügigen, einen Thomas von Aquin erfordernden Synthese* gestanden. Die Zeit dazu sei leider noch nicht reif gewesen und die Lösungsversuche seien nicht genügend durchdacht worden¹⁷⁰.

Was die Reformbewegung in Deutschland anlangte, so erblickte Funk – durchaus selbstkritisch – in ihr jetzt *viel Unausgegorenes, Kleinmenschliches*. Das bedeute jedoch nicht, dass sie nicht notwendig gewesen sei. *Hätten die ›Stimmen aus Maria Laach‹ 1890 bis 1900 so weitherzig und offen gesprochen, wie es die ›Stimmen der Zeit‹ seit 1916 tun*, schrieb er, *so wäre mancher nicht in Versuchung gekommen, in ›Renaissance‹ und ›XX. Jahrhundert‹ Unreifes und Unüberlegtes zu sagen*. Damit solle nichts Irriges und Unbotmäßiges entschuldigt werden. Aber, so Funk weiter, *die geschichtliche Gerechtigkeit erfordert zu betonen, dass wesentliche Fragestellungen und lebenswichtige Beschwerden vom offiziellen katholischen Deutschland nicht einmal zur Besprechung zugelassen wurden*. Der politische Tageskampf sei wichtiger gewesen als die Zeitaufgabe, der sich Männer wie Schell, Kraus, Franz Xaver Klasen (1852–1902)¹⁷¹ und Odilo Rottmanner (1841–1907)¹⁷² gestellt hätten und die da lautete: *Wie kann die Menge der von den Zeitirrtü-*

168 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 105.

169 Tatsächlich erscheint die »Entwicklung« (im Sinne von »Fortschritt«) bei Loisy bisweilen eine nicht mehr hinterfragbare, alle Probleme lösende Zauberformel zu sein. Nicht gestellt scheint die Frage nach Fehlentwicklungen und nach Kriterien für die Richtigkeit einer Entwicklung. Bei genauerem Zusehen lässt sich jedoch zeigen, dass Loisy sehr wohl darum wusste, dass der von ihm behauptete, in der Entwicklung der Kirche wirksame vitale Impuls seine Kraft aus ihrem übernatürlichen Ursprung erhält. Ausdrücklich bezog er sich dabei auf John Henry Newman, für den Entwicklung in Glaube und Kirche identisch ist mit einer immer neuen Antwort auf neue historische Anforderungen aus dem Impuls des evangelischen Ursprungs. – Vgl. Rosanna CIAPPA, *Rivelazione e storia*, in: Alfred Loisy cent ans après. Autour d'un petit livre. Actes du colloque international, tenu à Paris, les 23–24 mai 2003, hg. v. François LAPLANCHE, Ilaria BIAGIOLI u. Claude LANGLOIS, Turnhout 2007, 35–46. – Zum Lösungsversuch Newmans: John Henry NEWMAN, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1845; dazu Günter BIEMER, John Henry Newman (1801–1890), Heiligkeit und Wachstum, in: Theologen des 19. Jahrhunderts, hg. v. Peter NEUNER u. Gunther WENZ, Darmstadt 2002, 127–143, hier: 133–135.

170 FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 104.

171 Zu ihm: WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 238–245. – HAUSTEIN, Liberal-katholische Publizistik (wie Anm. 67), 402 (Register).

172 Zu ihm: WEISS, Der Modernismus (wie Anm. 1), 151–169. – DERS., Rottmanner, in: BBKL 8,

*mern Gefährdeten, wie können vor allem die Gebildeten und die Männer beim lebendigen Glauben erhalten werden? [...] Wie kann verhindert werden, daß die Kirche bloß noch eine Kirche der Frauen und Kinder ist?*¹⁷³

Was den eigentlichen theologischen Modernismus anlangt, so sei dieser allerdings in Deutschland von den meisten Reformern gar nicht verstanden worden. Nur indirekt gehe der Modernismus auf Deutschland zurück, *aber auf das protestantische, auf Kant und Hegel (1770–1831), und auf die deutsch-protestantische Bibelkritik alten und neuen Stils.* Meist nur im Verborgenen habe auch Deutschland *das Wehen des »modernistischen« Geistes* gespürt, was zu *schweren, schmerzlichen Krisen* geführt habe. Die Nichtbeteiligung der offiziellen deutschen katholischen Theologie an der modernistischen Bewegung sei jedoch kein *Ruhmestitel*, da sie *auf mangelnde Kraft zur spekulativen und religionsphilosophischen Einstellung auf wichtigste theologische Probleme zurückzuführen ist*¹⁷⁴.

Funk hat mit all dem, lange bevor der Modernismus zu einem Thema katholischer Theologiegeschichtsforschung geworden ist, zentrale Themen der Modernismuskrise angesprochen, um die heute noch gerungen wird. Damals allerdings fand eine Auseinandersetzung mit diesen Äußerungen nicht statt, wohl auch deswegen, weil andere Beiträge der Muth-Festschrift Kralik und seinen Mitstreitern weit stärker *in die Nase stechen*. Kralik vor allem fühlte sich persönlich angegriffen, weil er, der große Philosoph und Historiker, zu seinen Ungunsten mit dem »Journalisten« Muth verglichen worden war¹⁷⁵. Aber auch Funk hat sich in der Folgezeit nicht mehr zu dem Thema geäußert.

8. Abschließende Würdigung

Philipp Funk wurde als Theologiestudent durch die Enzyklika *Pascendi* und durch deren Auslegung von Seiten seiner Vorgesetzten aus seinen Lebensplanungen herausgerissen. Man fragt sich: Fehlte Kepler und Rieg jedes Einfühlungsvermögen? Dass Funk selbst nicht ganz unschuldig war am unglücklichen Ausgang seines »Falles«, sollte jedoch nicht übersehen werden. Dort, wo ältere Priester sich im Umgang mit den päpstlichen Lehräußerungen in die Auslegung und die innere Emigration zurückzogen, fühlte er sich mit seinen etwas mehr als zwanzig Jahren als der große Reformator. Er selbst hat später von unreifen und unüberlegten Handlungen gesprochen und sie seiner Jugend zugeschrieben. Dazu kam sein im Grunde schüchterner Charakter, in dem sich hohe Intelligenz mit äußerster Sensibilität verband, dazu seine Neigung zu Schwermut, all dies eine Mischung, die ihm einen unbeschwerten Umgang mit den Verlautbarungen aus Rom nicht gerade leicht machte. Ohne diese jedoch, so darf man feststellen, wäre er ein vorbildlicher Priester und ein hervorragender Theologe geworden.

Aber Funks Jugend hatte auch ihr Gutes. Anders als ältere von der Enzyklika aus ihren Bahnen geworfene Theologen hatte er die Möglichkeit, sich eine Existenz als Akademiker aufzubauen. Und er tat dies, anders als August Hagen glaubte, durchaus so, dass er seine modernistischen Anfänge in sein Weltbild integrierte. In den geistigen Auseinandersetzungen im deutschen Katholizismus war er bemüht, das, was am Modernismus gut war, nämlich die Verbindung von Fortschritt und Tradition, von »church« und

1994, 829–833.

173 Philipp FUNK, Der Gang des geistigen Lebens (wie Anm. 5), 99–103.

174 Ebd., 104.

175 Vgl. WEISS, Der Rechtskatholizismus (wie Anm. 23), 53f.

»age«¹⁷⁶, in die Diskussion einzubringen. Als Herausgeber der Modernistenzeitschrift *Das Neue Jahrhundert* war er auf Mäßigung bedacht und betonte bei allem Willen zur Reform die Treue zur Kirche. Als in den 1920er Jahren viele deutsche katholische Akademiker einem übersteigerten Selbstgefühl huldigten und meinten, wissenschaftliche Akribie sei zweitrangig, da stand er mit Carl Muth und Heinrich Finke auf der Seite derer, die zur Bescheidenheit und zur geduldigen wissenschaftlichen Arbeit mahnten. Dazu kam nach wie vor die religiöse Komponente seines Charakters, die auch in seinen wissenschaftlichen Veröffentlichungen sichtbar wird.

Funk hatte schließlich, wenn auch spät, die Möglichkeit einer akademischen Karriere als Historiker. Seine Stärke war freilich nicht so sehr die eigentliche wissenschaftliche Forschung. Große historische Werke hat er nicht geschrieben und selbst über seine als bahnbrechend geltende Habilitationsschrift *Von der Aufklärung zur Romantik* kann man geteilter Ansicht sein¹⁷⁷. Seine Stärke war nach wie vor die Publizistik, war seine Einfühlung in Gestalten der Geschichte in seinen historischen Essays¹⁷⁸. Und Funk blieb stets ein zutiefst religiöser Mensch, er blieb »reformkatholisch« im Sinne eines Carl Muth und eines Heinrich Finke.

176 Vgl. R. Scott APPLEBY, »Church and Age Unite!« The Modernist Impulse in American Catholicism, Notre Dame (Indiana) – London 1992.

177 Zweifellos hat die Studie Funks die Erforschung von Person und Werk Johann Michael Sailers angeregt, aber Funk hat Sailer doch weithin gezeichnet als Idealbild »suo modo«, das der Korrektur bedarf. So muss sein Urteil revidiert werden, Sailer sei nie »erweckt« worden. FUNK, *Von der Aufklärung* (wie Anm. 149), 98. Vgl. auch die Beurteilung des Werkes durch Joseph Sauer, in: Claus ARNOLD, *Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus*, Paderborn u.a. 1999, 132, Anm. 122. – Zu Sailers »Erweckung« vgl. Hildebrand DUSSLER, *Johann Michael Feneberg und die Allgäuer Erweckungsbewegung. Ein kirchengeschichtlicher Beitrag aus den Quellen zur Heimatkunde des Allgäus*, Nürnberg 1959, 87, 145, 154f.

178 Vgl. Philipp FUNK, Daniel Bonifaz Haneberg, in: *Hochland* 23/I, 1925/26, 154–168. – Der einfühlsame Essay bringt auch treffende Hinweise zur Beurteilung des jungen Döllinger.