

CLAUS ARNOLD

Zur Einleitung

Nach dem Antimodernismus? Wege der katholischen Theologie 1918–1958

Manchmal spiegeln sich theologische Prozesse auch in der Architektur wider: Die Marienkirche im oberschwäbischen Baienfurt wurde von 1924 bis 1927, also in der Übergangszeit vom Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) zu Bischof Joannes Baptista Sproll (1927–1949), erbaut. Keppler ist bekannt als einer der führenden Antimodernisten im deutschen Episkopat – er drängte bereits 1903 Papst Leo XIII. (1878–1903) zu einer Verurteilung des Reformkatholizismus¹. Zugleich war Keppler schon vor seiner Bischofszeit der Kunstpapst der Diözese und favorisierte eindeutig bei Kirchenneubauten die Neugotik und Neuromanik, hatte aber auch ein offenes Herz für die sogenannte Beurer Kunst und frühchristlich-byzantinisierende Tendenzen. Vor diesem Hintergrund markiert der expressionistische Baienfurter Kirchenbau des Stuttgarter Architekten Otto Linder (1891–1976)² einen markanten Übergang am Ende der Ära Keppler: Die neugotischen Spitzbögen werden transformiert in sehr modern anmutende Parabelbögen. Auch die Bauweise ist konsequent modern: Die Kirche ist als erste reine Eisenbetonkirche in der Diözese ausgeführt. Die vollkommen mystisch-blaue Ausmalung der Kirche durch Alois Georg Schenk (1888–1949) verstärkt den expressionistischen Effekt, huldigt aber auch einem ganz traditionellen Thema: Es ist ein marianisches Blau, so wie auch die figürliche Gestaltung ganz der Assumpta huldigt³.

Ähnliche Transformationsprozesse will auch dieser Band untersuchen: Seine Ausgangsthese ist, dass die antimodernistische Repression⁴ unter Papst Pius X. (1903–1914) zu Beginn des 20. Jahrhunderts zwar eine große Wirkung entfaltete und diese auch über den Ersten Weltkrieg (1914–1918) hinaus bis hin zum Ende des Pontifikats Pius' XII. (1939–1958) behielt, dass aber theologische Problemlagen und Lösungsansätze der Mo-

1 Karl HAUSBERGER, Der Rottenburger Bischof Paul Wilhelm von Keppler (1898–1926) – ein Exponent des Antimodernismus im deutschen Episkopat, in: RJKG 21, 2002, 163–177.

2 Hubert KRINS, Die Marienkirche in Baienfurt, Kreis Ravensburg. Ein Bauwerk des Expressionismus, in: Denkmalpflege in Baden-Württemberg 6, 1977, 97–102. – Vgl. auch Heinrich GETZENY, Die moderne religiöse Kunst in Württemberg, in: Die Christliche Kunst 25, 1929, 129–160.

3 Michael C. MAURER, »... alles anders, farbiger, klarer, wuchtiger«. Der Kirchenmaler Alois Schenk (1888–1949) und die »Blaue Grotte« in Baienfurt, in: Im Oberland. Kultur, Geschichte, Natur. Beiträge aus Oberschwaben und dem Allgäu 23, 2/2012, 24–30. – Siegfried KASSECKERT, Die Pfarrkirche in Baienfurt. Ein Traum in Blau, in: Schwäbische Zeitung, Ausgabe Ravensburg-Weingarten vom 31. März 2010.

4 Vgl. Hubert WOLF/Judith SCHEPERS (Hg.), »In wilder zügelloser Jagd nach Neuem«. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche (Römische Inquisition und Indexkongregation 12), Paderborn 2009. – Claus ARNOLD/Giovanni VIAN (Hg.), La condanna del modernismo. Documenti, interpretazioni, conseguenze (I libri di Viella 106), Rom 2010.

dernismuskrise dennoch unterschwellig weiterwirken konnten und etwa unter dem Label »Nouvelle théologie«⁵ auch die Entwicklung der (vermeintlich) antimodernistischen Schultheologie beeinflussten⁶. Für diesen komplexen Prozess, der sich zwischen dem Ersten Weltkrieg und dem Zweiten Vatikanum (1962–1965) abspielt, kann man auch den Begriff »Laboratorium der Theologiegeschichte« wählen, mit dem Christoph Marksches die wiederum komplexe theologische Gemengelage im zweiten christlichen Jahrhundert charakterisiert hat, in dem sich Häresie und Orthodoxie noch nicht reinlich voneinander scheiden lassen⁷.

Als Kronzeuge dafür, dass die Problemlagen der Modernismuskrise, die damals wegen der internen Polarisierung und lehramtlichen Repression theologisch nicht ordentlich bearbeitet werden konnten, die katholische Theologie zumindest unterschwellig bis hin zum II. Vatikanum beschäftigt haben, sei Yves Congar OP (1904–1995) angerufen, der um das Jahr 1946 dies in seinem Tagebuch vermerkte:

»[In den Jahren 1931/32] hatte ich den ersten ernsthaften Kontakt mit der Gedankenwelt der Modernisten und insbesondere mit Loisy, dessen Mémoires damals gerade erschienen waren. Ich las diese drei dicken Bände. Von da an formte sich in mir, in einer sehr festen kritischen Reaktion, die Überzeugung, dass unsere Generation die Mission hatte, innerhalb der Kirche das ans Ziel zu führen, was es an Gerechtfertigtem unter den von den Modernisten formulierten Forderungen und Problemen gab. [...] ich plauderte darüber offenherzig mit P. Chenu [...] wir waren uns von Grund auf einig. Sowohl über diese Mission als auch über die Notwendigkeit, die Barocktheologie zu liquidieren. Wir begannen ein Dossier zu diesem Thema zusammenzustellen, das aber nie zu einer Publikation gelangt ist. Jetzt vor wenigen Monaten, Anfang 1946, bemerkte ich P. Chenu gegenüber, dass unser Dossier unnötig geworden war, weil sich die ›barocke Theologie‹ täglich selbst liquidiert und dass die Jesuiten sich unter den härtesten Liquidatoren finden«⁸.

Das Zitat von Congar weist zugleich darauf hin, dass die Überwindung des Antimodernismus ihrerseits auch vom antimodernistisch geprägten bzw. mindestens an den Anti-

5 Vgl. unten den Beitrag von Christian Bauer sowie zusammenfassend Albert RAFFELT, Art. Nouvelle Théologie, in: LThK³ 7, 1998, 935–937.

6 Vgl. zu dieser Sichtweise aus der Fülle der theologiegeschichtlichen Literatur exemplarisch: Ferris KERR, Twentieth-century catholic theologians. From neoscholasticism to nuptial mysticism, Malden, MA 2007. – François LAPLANCHE, La crise de l'origine. La science catholique des Évangiles et l'histoire au XX^e siècle, Paris 2006.

7 Vgl. u. a. Christoph MARKSCHIES, Gnosis und Christentum, Berlin 2009, 36.

8 *C'est alors que je pris un contact sérieux avec la pensée des Modernistes et en particulier avec Loisy, dont les Mémoires venaient de paraître auparavant. Je lus ces trois gros volumes. Dès lors se forma en moi, avec une réaction critique très ferme, la conviction que notre génération avait pour mission de faire aboutir, dans l'Église, ce qu'il y avait de juste dans les requêtes et les problèmes posés par le modernisme. Au cours des grandes vacances suivantes, avant et après le chapitre général qui se tint au Saulchoir, nous causâmes le P. Chenu et moi à cœur ouvert [...] Nous tombâmes profondément d'accord. Et sur cette mission, et sur la nécessité de ›liquider‹ la ›théologie baroque‹. [...] Nous commençâmes un dossier sur ce thème. Le dossier n'a jamais abouti à une publication. Il y a quelques mois, au début de 46, je fis remarquer au P. Chenu que notre dossier était devenu sans objet, puisque la ›théologie baroque‹ se liquide chaque jour et que les Jésuites sont parmi les plus féroces de ses liquidateurs ... (Yves CONGAR, Journal d'un Théologien (1946–1956), présenté et annoté par E. Fouilloux, Paris 2005, 24 [meine Übersetzung]).*

modernismus adaptierten *mainstream* der Schultheologie ausgehen konnte⁹. Tatsächlich kann die Rolle moderat konservativer Theologen im Prozess dieser langsamen Neu-Öffnung nach der akuten Phase der Repression unter Pius X. kaum überschätzt werden. Zu denken ist etwa an den Exegeten Marie-Joseph Lagrange OP (1855–1938)¹⁰. Dieses Phänomen, dass zunächst verurteilte theologische Anliegen später in einem dialektischen Prozess wieder in den Diskurs zurückgeholt werden müssen, taucht übrigens auch konfessionsübergreifend gerade im Kontext der Auseinandersetzung mit dem »Modernismus« im Neo-Calvinismus auf, in dem sich die Jünger des Antimodernisten Abraham Kuyper (1837–1920) doch auch um eine »gläubige« bzw. »limitierte« Bibelkritik bemühten¹¹.

In einer solchen Sichtweise sind die theologischen Neuorientierungen und Auseinandersetzungen im Kontext des Zweiten Vaticanums also nicht einfach vom Himmel gefallen. Schon die vorangehenden Jahrzehnte stellten ein »Laboratorium« dar, in dem nicht nur der von Papst Pius X. initiierte Antimodernismus prägend war, sondern innerhalb und außerhalb der »Schultheologie« interessante »Experimente« stattfanden: Dogmatiker empfanden eine zunehmende Kluft zwischen »Dogma« und »Leben« und suchten der christlichen Botschaft neue Relevanz und Plausibilität zu geben (Engelbert Krebs). Dies konnte zu einer Subjekttheologie auf traditioneller Grundlage (Karl Rahner) und zum Versuch einer Überwindung der Neuscholastik aus ihrem Innern heraus (Hans Urs von Balthasar)¹², aber auch zu einer gemeinschaftsfreudigen »Theologie des Lebens« (Karl Adam) führen, der auch die »völkische Inkulturation« in der Zeit des Nationalsozialismus nicht fremd blieb¹³. In diesen Prozessen der Neuorientierung spielte auch die Entdeckung »alternativer« kirchlicher Autoritäten wie John Henry Newman (1801–1890) als Legitimierungsinstanzen eine große Rolle¹⁴. Der katholische Antiprotestantismus wurde einerseits im Zeichen der katholischen »Objektivität« nach 1918 erneuert, andererseits finden sich in Deutschland und Frankreich erste Ansätze einer ökumenischen Theolo-

9 Darauf hat u. a. Klaus Schatz hingewiesen: »[Es] muß gleichzeitig auch gesagt werden, daß historisch-genetisch in den wenigsten Fällen eine Linie von diesen »oppositionellen« Strömungen [Jansenismus, katholische Aufklärung, liberaler Katholizismus, Reformkatholizismus, »Modernismus«] zum 2. Vatikanum führte. Die Entwicklungslinien, die faktisch im 2. Vatikanum kulminierten, vollzogen sich vom ultramontanen »mainstream« des Katholizismus aus, der seit der Mitte des 19. Jahrhunderts triumphierte«. (Klaus SCHATZ, Allgemeine Konzilien – Brennpunkte der Kirchengeschichte [UTB 1976], Paderborn 1997, 263f.). – Vgl. Hubert WOLF/Claus ARNOLD (Hg.), Die deutschsprachigen Länder und das II. Vatikanum (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vaticanums 4), Paderborn 2000, 9–16 [Einleitung].

10 Über ihn: Bernard MONTAGNES, Marie-Joseph Lagrange. Une biographie critique, Paris 2004.

11 Niels VAN DRIEL, Believing Criticism. Kuyperians versus Kuenen, in: Leo KENIS/Ernestine VAN DER WALL (Hg.), Religious Modernism in the Low Countries (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovanensium 255), Löwen 2013, 205–225.

12 Vgl. unten die Beiträge von Michael Quinsky, Albert Raffelt und Benjamin Dahlke.

13 Vgl. unten den Beitrag von Lucia Scherzberg.

14 Vgl. unten den Beitrag von Roman Siebenrock sowie zur Frage der Konstruktion von (reformkatholischen und anderen) Alternativ-Traditionen auch Otto WEISS, »Der erste aller Christen«. Zur deutschen Pascal-Rezeption von Friedrich Nietzsche bis Hans Urs von Balthasar, Regensburg 2012. – Claus ARNOLD, Die römische Zensur der Werke Cajetans und Contarinis (1558–1601). Grenzen der theologischen Konfessionalisierung (Römische Inquisition und Indexkongregation 10), Paderborn 2008, 15–41. – DERS., Überblick über die Edition – Ergebnisse und Deutungen, in: Hubert WOLF/Claus ARNOLD (Hg.), Der Rheinische Reformkreis. Dokumente zu Modernismus und Reformkatholizismus in Deutschland 1942–1955, Bd. 1, Paderborn 2001, 27–45.

gie¹⁵. Auch der traditionelle Antijudaismus wurde zumal nach 1945 problematisiert¹⁶. Kirchenhistoriker wie der Tübinger Karl August Fink (1904–1983) verstanden ihr Fach nicht mehr als apologetische, sondern als kritische Disziplin¹⁷. Der Konvertit Erik Peterson (1890–1960) setzte sich zwar scharf von jeder »liberalen« Theologie ab, nahm aber die Problematisierung des Verhältnisses von »Reich Gottes« und »Kirche« bei dem »Modernisten« Alfred Loisy (1857–1940) auf und führte sie einer interessanten Lösung zu, die u. a. auch Yves Congar inspirierte¹⁸. Nicht zuletzt versuchten katholische Religionspädagogen vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg (1939–1945), die engen Spielräume zu erweitern, die ihnen bisher durch die Vorgaben der Dogmatik gesetzt waren¹⁹. Daneben prägte die Überwindung des antimodernistischen Problemüberhangs zumindest implizit auch die im 20. Jahrhundert blühende Liturgiewissenschaft und die Ansätze der Liturgischen Bewegung²⁰. Die theologischen Problemlagen fanden auch eine Entsprechung in der gesellschaftlichen Positionierung der europäischen Katholizismen. Paradoxerweise zeigten sich gerade in der (zumindest theoretisch) hierarchisch kontrollierten Katholischen Aktion der Zwischenkriegszeit, zumal im frankophonen Raum, emanzipatorische Tendenzen, die einem kirchlichen Integralismus widerstrebten und zur Bildung eines europäischen Linkskatholizismus beitrugen. Dabei spielte auch die »Nouvelle théologie« eine bedeutende Rolle²¹. Über allem wachte das Auge des römischen Lehramts, das sich auch in Deutschland immer wieder zum Eingreifen gezwungen sah²².

Einleitungen können und sollen nicht schon alle Ergebnisse eines Bandes vorwegnehmen, sondern zum Thema hinführen. Deshalb sollen nach dieser *tour de force* hier lediglich die sog. Modernismuskrise um 1900 sowie die Nachwirkungen des Antimodernismus in groben Strichen skizziert werden, um damit den Fragehorizont für die nachfolgenden Beiträge zu öffnen.

Die *Modernismuskrise* von ca. 1893 bis 1914²³ lässt sich zumindest teilweise als theologische Modernisierungskrise interpretieren: Um 1900 setzte auch bei katholischen Forschern eine konsequente Historisierung der heiligen Texte und Überlieferungen des Christentums ein. Dies hatte schon seit dem 18. Jahrhundert zu heftigen Erschütterungen in der evangelischen Theologie geführt und intensivierte sich dort noch 1902 im sogenannten »Babel-Bibel«-Streit um die religionsgeschichtliche Einordnung des Alten Testaments. Neben dem virulenten Historismus-Problem²⁴, das sich bis heute einer

15 Vgl. Leonhard HELL, Zwischen Geistesverwandtschaft und gezielter Rezeption. Französische und deutsche katholische Ökumeniker der Zwischenkriegszeit, in: Claus ARNOLD/Johannes WISCHMEYER (Hg.), Transnationale Dimensionen wissenschaftlicher Theologie (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Beihefte 101), Göttingen 2013, 281–291.

16 Vgl. unten den Beitrag von Elias H. Füllenbach O.P.

17 Vgl. unten den Beitrag von Dominik Burkard.

18 Vgl. unten den Beitrag von Barbara Nichtweiß.

19 Vgl. unten den Beitrag von Markus Müller.

20 Vgl. unten den Beitrag von Jürgen Bärsch.

21 Vgl. unten den Beitrag von Gerd-Rainer HORN sowie Klaus GROSSE KRACHT, Die katholische Welle der »Stunde Null«. Katholische Aktion, missionarische Bewegung und Pastoralmacht in Deutschland, Italien und Frankreich 1945–1960, in: Archiv für Sozialgeschichte 51, 2011, 163–186.

22 Vgl. unten den Beitrag von Klaus Unterburger.

23 Vgl. zum Folgenden Claus ARNOLD, Kleine Geschichte des Modernismus, Freiburg i. Br. 2007 (Lit.).

24 Vgl. jetzt die grundlegende Arbeit von Gregor KLAPCZYNSKI, Katholischer Historismus? Zum historischen Denken in der deutschsprachigen Kirchengeschichte um 1900. Heinrich Schrörs – Albert Ehrhard – Joseph Schnitzer (Münchener Kirchenhistorische Studien N.F. 2), Stuttgart 2013.

einfachen Lösung entzieht, sorgte im Katholizismus um 1900 die späte Rezeption der Kantschen Metaphysikkritik und der damals aktuellen Lebensphilosophie dafür, dass der im 19. Jahrhundert von ultramontanen Theologen in anti-aufklärerischer Frontstellung mühsam wiederaufgerichtete und von Papst Leo XIII. (1878–1903) in der Enzyklika *Aeterni Patris* von 1879 verbindlich vorgeschriebene thomistisch-scholastische Denkrahmen erneut brüchig wurde.

Trotz dieser massiven Problemkonstellation stellte der »Modernismus« in Europa und Nordamerika keine einheitliche Bewegung oder gar eine »Partei« bzw. »Verschwörung« dar: Gegenseitige Kritik und eine große Bandbreite von Ansichten prägten vielmehr das Bild. Neben der Mehrheit von Reformern, die sich eine »Versöhnung« von Glaube und moderner Wissenschaft bzw. Kultur im Sinne einer neuen Apologetik erhofften, gab es auch solche, die tatsächlich eine rationalistische Auflösung des alten Glaubens und zumal der Dogmen zugunsten einer neuen Humanitätsreligion anstrebten. Einige sog. »liberale Katholiken« glaubten hingegen, es sei mit eher disziplinären Reformen und einer gesellschaftlich-politischen Neupositionierung der Kirche getan, während wiederum andere auch eine exegetisch und philosophisch aktualisierte Theologie anmahnten.

In diesem Sinne war der Streit um den »Modernismus« eine Verdichtung, eine Kumulation von Auseinandersetzungen um die religiös-kulturelle Positionierung des Katholizismus in der Moderne. Die konkreten Konfliktkonstellationen innerhalb dieser »Modernismuskrise« sind dabei in theologisch-wissenschaftlicher Hinsicht geprägt von der lehramtlichen Reaktion auf die aufkommende historisch-kritische Bibelauslegung (die sogenannte »question biblique« in Frankreich), die kritische Kirchengeschichtswissenschaft und Dogmengeschichte, nicht-thomistische philosophische Neuansätze, eine neue Dogmenhermeneutik und das Interesse an religiöser Erfahrung und Mystik. In politisch-sozialer Hinsicht entbrannte der Modernismus-Streit um von der kirchlichen Hierarchie unabhängige, christdemokratische Ansätze in Italien, Frankreich und Deutschland (»praktischer Modernismus«). Schließlich stießen nicht-konfessionalistische, reformorientierte literarische Bestrebungen auf den Vorwurf eines »literarischen Modernismus«.

Die nur lockeren europäisch-nordamerikanischen Netzwerke der Reformtheologen zerfielen unter dem Druck von Antimodernismus und auch des Nationalismus (Erster Weltkrieg); was blieb, war aber der »Modernismus« als häretisches Konzept, das weiterhin vom Lehramt zu bekämpfen war. Pius X. hatte hier im Jahr 1907 mit seiner Antimodernismus-Enzyklika *Pascendi* insofern ein theologiegeschichtliches Novum geschaffen, als vom Lehramt selbst eine neue Gesamthäresie, der Modernismus eben, erst »entdeckt« und in ihrem inneren strukturellen Zusammenhang dargelegt wurde. In ihrem lehrhaften Hauptteil beschrieb die Enzyklika den Modernismus als Sammelbecken aller Häresien und typisierte den Modernisten in sieben Rollen:

- als PHILOSOPHEN, der nur im Rahmen der Immanenz, also innerweltlich, denkt;
- als GLÄUBIGEN, der sich nur auf die subjektive religiöse Erfahrung stützt;
- als THEOLOGEN, der deshalb das Dogma nur symbolistisch verstehen kann;
- als HISTORIKER und BIBELKRITIKER, der die göttliche Offenbarung durch Anwendung der historisch-kritischen Methode in innerweltliche Entwicklungsprozesse auflöst;
- als APOLOGETEN, der die christliche Wahrheit nur vom Standpunkt der Immanenz her rechtfertigt;
- und schließlich als REFORMER, der die Kirche grundstürzend verändern will.

Agnostizismus, Immanentismus, Evolutionismus und Reformismus sind damit die Stichworte, die das philosophisch-theologische System des »Modernismus« kennzeichnen. Der Modernist leiste Widerstand gegen die hergebrachte Schultheologie und das kirchliche Lehramt, seine moralischen Kennzeichen seien falsche intellektuelle Neugier, Hochmut, Ignoranz und Täuschungsabsicht. Dies bewiese unter anderem die Tatsache, dass kein Modernist das ganze modernistische System offen vertrete, sondern immer nur in einer der genannten Rollen auftrete. In einem disziplinarischen Schlussteil traf die Enzyklika ganz praktische Maßnahmen zur Einschärfung der scholastischen Philosophie und Theologie, zur Maßregelung verdächtiger Dozenten und Priesteramtskandidaten, zur Buchzensur und zur Schaffung antimodernistischer Kontrollgremien in den einzelnen Diözesen. Wesentliche Inhalte von *Pascendi* mussten ab 1910 vom Klerus im sog. Antimodernisteneid geschworen werden, der bis 1967 in Geltung blieb²⁵.

Damit sind wir schon beim zweiten Punkt angelangt, der *Nachwirkung des Antimodernismus*. Der Beitrag von Klaus Unterburger wird dazu einiges im Blick auf die römische Wahrnehmung deutscher Reformtheologen nach 1918 sagen, weshalb hier wenige Striche genügen²⁶: Der unmittelbare Nachfolger Pius' X. – Benedikt XV. (1914–1922) – bemühte sich, die umfassende antimodernistische Offensive seines Vorgängers, die etwa auch das Gebiet der Literatur und der gewerkschaftlichen und politischen Organisation der Katholiken einschloss, wieder einzuschränken und vor allem das Klima allgemeiner Verdächtigung zu beseitigen. Dabei hielt er jedoch zumindest in der Theorie am theologischen Antimodernismus fest. Dieser wurde nun aber weniger wie unter Pius X. vom Papst und vom Staatssekretariat aus urgiert, sondern von der obersten Glaubensbehörde her, dem Sanctum Officium. In einer typischen kurienpolitischen Rochade war Rafael Merry del Val (1865–1930), der Kardinalstaatssekretär Pius' X., nach der Wahl des gemäßigten Benedikt XV. zum Ausgleich auf den Posten des obersten Glaubenswächters hinübergerückt und machte nun das Sanctum Officium zum Zentrum der antimodernistischen Repression, was es unter Pius X. nur bedingt gewesen war. Die kurieninterne Spannung wurde etwa bei der Frage nach der Fortführung des Antimodernisteneides deutlich. Im neuen Codex des Kirchenrechts von 1917, für das Pietro Gasparri (1852–1934), der Kardinalstaatssekretär Benedikts XV., wesentlich verantwortlich zeichnete, wurde der Eid nicht erwähnt, was von vielen als Quasi-Abschaffung gedeutet wurde. Das Sanctum Officium protestierte vehement, und die Notwendigkeit der Eidesleistung wurde prompt in einem eigenen Rechtsakt verlängert, weil die modernistische Gefahr bei weitem nicht beseitigt sei²⁷. Unter Pius XI. (1922–1939) verschoben sich die Verhältnisse nur langsam. Einerseits inflationierte der Papst den Modernismusbegriff wieder, indem er mit Blick auf den laizistischen Staat von einem geistig-sittlichen, juridischen und sozialen Modernismus sprach, der nicht minder verdammenswert als der dogmatische Modernismus sei (Enzyklika *Ubi arcano* von 1922). In der Enzyklika *Mortalium animos* von 1928 (mit der Formulierung der sog. »Rückkehr-Ökumene«) verurteilte er auch den dogmatischen Relativismus des

25 Zur Entstehung und Interpretation des Eides vgl. Judith SCHEPERS, Streitbare Brüder. Ein parallelbiographischer Zugriff auf Modernismuskontroverse und Antimodernisteneid am Beispiel von Franz und Konstantin Wieland (Römische Inquisition und Indexkongregation 18), Münster 2012. – DIES., »So viel und so rasch wie in der Modernistenverfolgung hat die Kurie lange nicht gearbeitet ...«. Zur kurialen Interpretation des Antimodernisteneides, in: WOLF/SCHEPERS, Jagd nach Neuem (Anm. 4), 337–367.

26 Vgl. zum Folgenden Giovanni VIAN, Il modernismo. La Chiesa cattolica in conflitto con la modernità, Rom 2012, 119–143 (Lit.).

27 SCHEPERS, Kuriale Interpretation (Anm. 25), 355f.

Modernismus. Andererseits schwand unter Pius XI. der Einfluss der alten Garde Pius' X.: Der Jesuit Louis Billot (1846–1931), einer der theologisch aktivsten Antimodernisten, verzichtete auf sein Kardinalat, weil er mit der von Pius XI. verordneten Verurteilung der chauvinistischen *Action française* nicht einverstanden war (er und andere hatten 1914 die Veröffentlichung der Verurteilung verhindert)²⁸. Kardinal Merry del Val starb 1930, und bereits 1928 war Kardinal Gaetano de Lai (1853–1928), der antimodernistische Präfekt der Konsistorialkongregation, verschieden. Dies begünstigte zunächst die vorsichtigen theologischen Öffnungstendenzen in den 1930er-Jahren, von denen in diesem Band u. a. Christian Bauer berichten wird. Ähnlich komplex ist die Lage unter Pius XII. Insbesondere die erste Hälfte seines Pontifikats brachte vorsichtige Korrekturen. Die Bibelenzyklika *Divino afflante spiritu* von 1943 öffnete bekanntermaßen die Spielräume für die Exegeten, was nicht zuletzt der klugen Einwirkung von Theologen aus dem Dominikanerorden, ihnen voran der Sekretär der Bibelkommission, Jacques Vosté, zu verdanken war. Der Pacelli-Papst (bzw. Vosté) empfahl in der Enzyklika (§ 4) den »Söhnen der Kirche« unter anderem, »sich von einem wenig klugen Eifer fern[zu]halten, da der meint, alles, was neu ist, schon deshalb, weil es neu ist, bekämpfen oder verdächtigen zu müssen«²⁹. Andererseits wandte sich Pacelli seit 1947 deutlich gegen die sog. »Nouvelle théologie« und kritisierte in *Mediator Dei* in ihr einen »falschen Mystizismus«, einen »schädlichen Quietismus« und einen gefährlichen »Humanismus« sowie ein falsches Glaubensverständnis und exzessiven »Archäologismus« in liturgischen Fragen. Vor allem aber brachte dann 1950 die Enzyklika *Humani generis* altbekannte antimodernistische Topoi zur Geltung, ohne dass sie explizit vom Modernismus oder Neomodernismus sprach. Sie prangerte an: den dogmatischen Relativismus, den Immanentismus, den Evolutionismus und den Existenzialismus sowie generell die Neigung zur Kritik an der hierarchischen Kirche. Pius XII. sanktionierte den Antimodernismus zusätzlich, indem er Pius X. heroisierte: Bei der Seligsprechung 1951 lobte er seinen Vorgänger, dem er selbst im Staatssekretariat als Nachfolger des berühmten Integralisten Umberto Benigni (1862–1934) gedient hatte, als »Verteidiger des Glaubens, Herold der ewigen Wahrheit und Hüter der heiligsten Traditionen«³⁰. 1954 folgte bereits die Heiligsprechung, und hier hieß es nun zu Pius X. »Mit seinem Adlerblick [...] sah er die Welt, wie sie war; er sah die Sendung der Kirche in der Welt; er sah mit den Augen eines heiligen Hirten, welche seine Aufgabe inmitten einer entchristlichten Gesellschaft war, einer Christenheit, die durch die Irrtümer der Zeit und die Verderbtheit des Zeitalters angesteckt oder zumindest bedroht war«³¹. Dabei seien vor allem die Klarheit und Stärke anzuerkennen, mit denen er den siegreichen Kampf gegen die Irrtümer des Modernismus geführt habe. 1953 wurde auch der Seligsprechungsprozess für Merry del Val eingeleitet, der allerdings bis heute nicht recht von der Stelle gekommen ist. Die massiv antisemitische Intervention Merrys im Fall des Verbots der *Amici Israel* im Jahr 1928, die Hubert Wolf darlegen konnte, wird dies vielleicht auch in Zukunft

28 Claus ARNOLD, Der Antimodernismus unter Pius X. Von Alfred Loisy zu Charles Maurras, in: Historisches Jahrbuch 125, 2005, 153–168.

29 Vgl. VIAN, *Modernismo* (Anm. 26), 134.

30 AAS 43, 1951, 468–476, hier: 473. – Vgl. VIAN, *Modernismo* (Anm. 26), 134.

31 Zit. nach Étienne FOUILLOUX, Die Kultur der katholischen Kirche, in: Jean-Marie MAYEUR u. a. (Hg.), Die Geschichte des Christentums. Religion, Politik, Kultur, Bd. 12: DERS./Kurt MEIER (Hg.), Erster und Zweiter Weltkrieg – Demokratien und totalitäre Systeme (1914–1958), Freiburg i. Br. 1992, 175–216, hier: 177; Text der Ansprache in: AAS 46, 1954, 307–313. – Vgl. VIAN, *Modernismo* (Anm. 26), 134.

verhindern³². Diese Worte und Taten Pius' XII. waren begleitet von konkreten Maßnahmen gegen Theologen, die des Neomodernismus verdächtig waren. Als Beispiel sei vor allem das Vorgehen gegen die Arbeiterpriester und die *Nouvelle théologie* bei den französischen Dominikanern 1954 genannt, das Yves Congar in seiner »Chronik der großen Säuberung« zu diesen Äußerungen geführt hat:

»Wenn man auf den ekklesiologischen Grund der Tatsachen geht, dann scheint er mir dieser zu sein: In den Augen der Bischöfe sind wir [d.h. die Dominikaner in Frankreich] eine *résistance*, das heißt wir sind die einzige organische Kraft, die denkt, die unabhängig ist und die sich nicht damit begnügt, jedes Mal, wenn der römische Götze gesprochen hat, auszurufen: Das ist kein Mensch, sondern ein Gott, der gesprochen hat [Apg 12,22]. Die Bischöfe sind ganz gebeugt in Passivität und Servilität; sie haben für Rom eine wahre kindliche, d. h. infantile Verehrung. Für sie ist das ›die Kirche‹. [...] Rom konkret, das ist der Papst, das ganze System der Kongregationen, die erscheinen, als seien sie die Kirche, die Jesus auf dem Felsen erbaut hat. Und das ist das Heilige Offizium. Das Heilige Offizium regiert konkret die Kirche und beugt alle in Furcht vor ihm oder durch sein Eingreifen. Es ist diese höchste und unbeugsame Gestapo, deren Entscheidungen man nicht diskutieren darf«³³.

Congars Ton im Tagebuch ist natürlich sehr scharf; tatsächlich aber begann sich das Heilige Offizium in der Endphase des Pontifikats Pius' XII. zusehends zu verselbstständigen und bereitete u. a. eine Verurteilung des modernisierenden Neothomisten Jacques Maritain (1882–1973) vor, die nur knapp durch den Übergang zu Johannes XXIII. (1958–1963) gestoppt werden konnte. Dessen Pontifikat ist als einziger im 20. Jahrhundert frei von jeder positiven Bezugnahme auf den Antimodernismus, während Paul VI. (1963–1978) in zwei Ansprachen, wenn auch eher versteckt, auf den Antimodernismus Pius' X. rekurrierte³⁴. Auch Johannes Paul II. (1978–2005) verwies 1998 in der Enzyklika *Fides et ratio* wieder auf die Enzyklika *Pascendi* von 1907 und den Modernismus. Dieser wird dort als »rationalistische Versuchung« interpretiert, *der philosophische Anschauungen phänomenalistischer, agnostischer und immanentistischer Tendenz zugrunde lagen*³⁵. Benedikt XVI., der als Mitautor von *Fides et Ratio* (›Fisichella et Ratzinger‹) gilt, vermied beim 100. Jubiläum der Enzyklika *Pascendi* dagegen eine explizite Erwähnung des Lehrschreibens³⁶. Das Zweite Vaticanum hatte ebenfalls jede Bezugnahme auf den Anti-

32 Hubert WOLF, »Pro perfidis Judaeis«. Die Amici Israel und ihr Antrag auf eine Reform der Karfreitagsfürbitte für die Juden (1928). Oder Bemerkungen zum Thema katholische Kirche und Antisemitismus, in: Historische Zeitschrift 279, 2004, 611–658.

33 *Si on passe au fond ecclésiologique des faits, voici, me semble-t-il, quel il est: Vus du côté des évêques, nous sommes une résistance, c'est-à-dire, que nous sommes la seule force organique qui pense, qui a une indépendance et ne se contente pas, chaque fois que l'idole romaine a parlé, de s'écrier: Ce n'est pas un homme, c'est un dieu qui a parlé [cf. Actes, XII.22]. Les évêques sont entièrement courbés dans la passivité et la servilité; ils ont, pour Rome, une dévotion sincère, filiale. Voire puérile, infantile. Pour eux, c'est ›l'Église‹ [...] Rome, concrètement, c'est le pape, c'est tout le système des Congrégations, qui apparaissent comme étant cette Église bâtie par Jésus sur le roc. Et c'est le ›Saint-Office‹. Le ›Saint-Office‹ régente concrètement l'Église et courbe tout le monde sous la crainte ou les interventions. Il est cette Gestapo suprême, inflexible, dont on ne peut discuter les décisions.* (CONGAR, Journal [wie Anm. 8], 241f. [meine Übersetzung]).

34 VIAN, Modernismo (Anm. 26), 135–143.

35 JOHANNES PAUL II., Enzyklika *Fides et ratio* vom 14. September 1998, Nr. 54.

36 Papst Benedikt XVI. befand sich am 8. September 2007, dem 100. Jahrtag der Enzyklika, auf seiner Apostolischen Reise nach Österreich. Seine Ansprachen in Mariazell und Heiligenkreuz erwähnen weder »Pascendi« noch den »Modernismus«, können aber als nuancierter Kommentar zum

modernismus vermieden, was nicht die geringste Leistung des Konzils darstellte³⁷. Dies war aber auch logisch, denn im Konzil erreichte die komplexe Überwindung bzw. Relativierung des Antimodernismus in der Zeit nach 1918 ihren Höhepunkt. Hier kamen zumindest teilweise die neuen theologischen Spielräume, die erkämpft worden waren, zur Geltung³⁸.

Neben den vorsichtigen Öffnungstendenzen und der Nutzung von Spielräumen gab es angesichts der Persistenz des Antimodernismus zwischen 1918 und 1958 auf Seiten der Theologen auch eine andere Strategie, die ich den Rückzug in die »positive Arbeit« genannt habe³⁹. Dieser führte insbesondere bei Kirchenhistorikern und Exegeten heraus aus der eigentlichen Theologie auf »ungefährliche«, »positive« Arbeitsfelder wie Editionsprojekte, »Frömmigkeitsgeschichte« und – zumal in der Exegese – die Rezeptionsgeschichte der Bibel (vorzugsweise in der patristischen Epoche). Beispielhaft ist hier Franz Joseph Dölgers (1879–1940) Forschungsprojekt »Antike und Christentum«, das konsequent die Dogmengeschichte vermied und so auf ein wissenschaftlich fruchtbares religions- und

Problem gelesen werden. Bei der morgendlichen Predigt in Mariazell betonte der Papst: »Wahrheit setzt sich nicht mit äußerer Macht durch, sondern sie ist demütig und gibt sich dem Menschen allein durch die innere Macht ihres Wahrseins. Wahrheit weist sich aus in der Liebe. Sie ist nie unser Eigentum, nie unser Produkt, so wie man auch die Liebe nicht machen, sondern nur empfangen und weiterschenken kann.« Damit stellte sich Benedikt XVI. in die Linie des II. Vatikanums, das in *Dignitatis humanae* mit der früheren kirchlichen Pragmatik brach, dass es auch in gesellschaftlich-politischer Hinsicht eigentlich keine »Freiheit für den Irrtum« geben könne. Diese theologische Distanz zu den Zeiten Pius' IX. (1846–1878) und Pius' X. kam auch in seiner abendlichen Ansprache zur Geltung, in der er explizit die Autobiographie von Romano Guardini (1885–1968) erwähnte: »... wie ihm in einem kritischen Augenblick seines Weges, in dem ihm der Glaube seiner Kindheit fraglich geworden war, der tragende Entscheid seines ganzen Lebens – die Bekehrung – geschenkt wurde in der Begegnung mit dem Wort Jesu, dass sich nur findet, wer sich verliert.« Wer diese Autobiographie Guardinis – der Anregung des Papstes folgend – zur Hand nimmt, wird schnell feststellen, wie sehr der junge Theologe unter dem Antimodernismus gelitten hat: ROMANO GUARDINI, Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen. Aus dem Nachlaß hg. v. Franz HENRICH (Schriften der Katholischen Akademie in Bayern 116), Düsseldorf 41985. – Eine implizit positive Bezugnahme auf *Pascendi* deutete sich dagegen bei der Ansprache in der Abtei Heiligenkreuz am 9. September an, bei der Benedikt XVI. die Verbindung von Spiritualität und Theologie anmahnte und vor einem »dünnen Rationalismus« warnte. Mit dem Wort »Fides et Ratio – Glaube und Vernunft« spielte der Papst dabei auf die oben genannte Enzyklika Johannes Pauls II. mit ihrer Bezugnahme auf *Pascendi* an. Andererseits war Hans Urs von Balthasar, dessen »kniende Theologie« Benedikt XVI. im gleichen Atemzug empfahl, mit seiner Nähe zur »neo-modernistischen« »Nouvelle théologie« wohl kaum ein Theologe im Sinne des Antimodernismus.

37 Vgl. Hubert WOLF, (Anti-)Modernismus und II. Vatikanum, in: DERS. (Hg.), Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche. Beiträge zum theologiegeschichtlichen Vorfeld des II. Vatikanums (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 2), Paderborn 1998, 15–38.

38 Vgl. zu diesem weiten Feld exemplarisch die überzeugende Darlegung der Bearbeitung der von Loisy formulierten Problemüberhänge im II. Vatikanum bei Christoph THEOBALD, L'apologétique historique d'Alfred Loisy. Enjeux historiques et théologiques d'un livre inédit, in: François LAPLANCHE (Hg.), Alfred Loisy. La crise de la foi dans le temps présent. Essais d'histoire et de philosophie religieuses (Bibliothèque de l'École des Hautes Études. Sciences Religieuses 144), Turnhout 2010, 587–693.

39 Claus ARNOLD, Katholizismus als Kulturmacht. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus (Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte 86), Paderborn 1999.

frömmigkeitsgeschichtliches Feld führte⁴⁰. Die durch den Antimodernismus erzwungene Konzentration auf die positive Arbeit förderte auch die Spezialisierung der historischen Fächer. So emanzipierte sich etwa die Christliche Archäologie ziemlich vollständig von der Kirchengeschichte; insgesamt kann man von einer tendenziellen Enttheologisierung des Faches sprechen⁴¹. Vor diesem Hintergrund stellt sich die Frage, ob nicht das kirchliche Lehramt selbst, zumindest im 19. und 20. Jahrhundert, ungewollt ein Faktor der Selbst-Säkularisierung des Katholizismus gewesen ist. Ähnliches lässt sich in einer Langzeitperspektive auch hinsichtlich der Rolle vermuten, die Index und Inquisition bei der Kontrolle der religiösen Praxis nach dem Konzil von Trient (1545–1563) gespielt haben⁴².

Damit sind wir bei einem *Frageansatz* gelangt, der abschließend als Angebot zur weiteren Diskussion formuliert werden soll. Er betrifft das Problem von *Epochenschwellen*, also die Frage von Kontinuität und Diskontinuität in der theologischen Entwicklung im 20. Jahrhundert sowie das Problem der Kontextualisierung. Der für diesen Band gewählte Zeitrahmen von 1918 bis 1958 mag sich in einer katholisch-binnentheologischen Perspektive relativ harmlos ausnehmen: also etwa von der Inkraftsetzung des neuen *Codex Iuris Canonici* bis zum Ende des Pontifikats von Pius XII. Doch Theologie wird ja nicht im luftleeren Raum betrieben: Die Aufgabe, nicht nur den innerkatholischen Diskurslinien zu folgen, sondern sie auch in ihrem zeithistorischen Kontext zu betrachten, erscheint angesichts der säkularen Umbrüche in diesem Zeitraum geradezu beängstigend. Dennoch wurde das Datum 1918 mit Bedacht gewählt. Zugrunde liegt hier die Annahme, dass der Erste Weltkrieg zumal in Deutschland eine derart bedeutsame intellektuelle Wasserscheide darstellt, dass sie auch für den katholisch-theologischen Raum gültig ist⁴³. Doch stimmt dies eigentlich in jeder Hinsicht? Während 1918 in der evangelischen Theologie die liberale Theologie (vermeintlich) durch ihren Kriegseinsatz desavouiert schien und sich entsprechend erfolgreich der Siegeszug der Dialektischen Theologie vollzog, ist es einer der paradoxen Effekte der Modernismuskrise in Deutschland, dass der historisch-religiösen Forschung im katholischen Bereich diese »antihistoristische

40 Georg SCHÖLLGEN, Franz Joseph Dölger und die Entstehung seines Forschungsprogrammes »Antike und Christentum«, in: Jahrbuch für Antike und Christentum 36, 1993, 7–23.

41 Hubert WOLF, Der Historiker ist kein Prophet. Zur theologischen (Selbst-) Marginalisierung der katholischen deutschen Kirchengeschichtsschreibung zwischen 1870 und 1960, in: DERS./Claus ARNOLD (Hg.), Die katholisch-theologischen Disziplinen in Deutschland. Ihre Geschichte, ihr Zeitbezug (Programm und Wirkungsgeschichte des II. Vatikanums 3), Paderborn 1999, 71–93. – Claus ARNOLD, Konfessionalismus und katholische kirchenhistorische Forschung in Deutschland (1900–1965), in: Massimo FAGGIOLI/Alberto MELLONI (Hg.), Religious Studies in the 20th Century. A Survey on Disciplines, Cultures and Questions. International Colloquium Assisi 2003 (Christianity and History 2), Münster 2006, 251–271.

42 Die Auseinandersetzung mit dem »Quietismus« und Fällen von vorgetäuschter Heiligkeit führte die frühneuzeitliche Inquisition dazu, ein direktes übernatürliches Eingreifen Gottes (oder des Teufels) in die private Frömmigkeitspraxis methodisch auszuschließen. Als einziges akzeptables Modell von Heiligkeit blieb damit die moralische und asketische Vollkommenheit, also der sattem bekannte heroische Tugendgrad übrig. (Vgl. Claus ARNOLD, Verketzerung von Spiritualität oder Verfolgung von Missbrauch? Der »Molinismus« respektive »Quietismus« in der Wahrnehmung des Heiligen Offiziums, in: Hubert WOLF [Hg.], »Wahre« und »falsche« Heiligkeit: Mystik, Macht und Geschlechterrollen im Katholizismus des 19. Jahrhunderts [Schriften des Historischen Kollegs. Kolloquien 90], München 2013, 59–70 [Lit.].)

43 Vgl. Claus ARNOLD, Nachwirkungen der Modernismuskrise zur Zeit des Nationalsozialismus? in: RJKG 28, 2009, 249–259.

Revolution« im Protestantismus⁴⁴ zumindest teilweise erspart blieb, weil sie durch den Antimodernismus vor 1914 quasi schon vorweggenommen worden war. Deshalb hatten sich viele Kirchenhistoriker und auch theologieaffine katholische Profanhistoriker schon zuvor aus dem theologischen Diskurs verabschiedet. Zwar schwärmten theologische Schriftsteller im »ver sacrum catholicum« der 1920er-Jahre von der neuen Kulturbedeutung des Katholizismus und seiner »Objektivität«⁴⁵, doch hatte dies für den katholischen universitären Wissenschaftsbetrieb nur begrenzt Folgen: Das repräsentative Lexikon für Theologie und Kirche (1930–1938) etwa ist vor allem gekennzeichnet durch eine Juxtaposition von »positivistischen« historischen und relativ traditionell-neuscholastischen dogmatischen Artikeln (meist von Jesuitentheologen wie P. Ludwig Kösters)⁴⁶. Noch Karl Rahner S.J. (1904–1984) beklagte in einem Gutachten von 1943 die Konzentration der Kirchenhistorie auf Editionsleistungen und positivistische Einzelforschungen⁴⁷.

Neben dieser Relativierung der Epochenschwelle von 1918 stehen andererseits, zumindest für Teile der katholischen deutschen Universitätstheologie, deutliche Anhaltspunkte für einen solchen Übergang auch in der katholischen Theologie: Nicht nur Karl Rahner in seinem eben genannten Gutachten, sondern eine große Zahl von Theologen verstanden die Zeit nach 1918 dezidiert als »eine neue Zeit«, die auch die Theologie nicht unberührt ließ. Auch in der vermeintlich positivistischen Kirchengeschichtsschreibung finden sich dafür Anhaltspunkte. Hier ergab sich der verblüffende Effekt, dass die alte ultramontane Kritik an der unchristlichen, individualistischen Neuzeit, der Aufklärung, dem Kantianismus, dem Historismus nun plötzlich modern bzw. für nicht-theologische Zeitgenossen neu plausibel wurde. Denn in der von Otto Gerhard Oexle so genannten »Krise der Wirklichkeit« nach 1918 gaben nicht mehr Neukantianismus und Historismus den Ton an, sondern George-Jünger wie Friedrich Gundolf (1880–1931), die sich an Friedrich Nietzsches (1844–1900) monumentalischer Historie orientierten. Was Gundolf bereits 1911 über den Relativismus als die heutige Form des Atheismus und über die schädliche Tendenz der Zerbröcklung und Zentrifugalisierung sagte, die mit der Renais-

44 Friedrich Wilhelm GRAF, Die antihistoristische Revolution in der protestantischen Theologie der zwanziger Jahre, in: Jan ROHLS/Gunter WENZ (Hg.), Vernunft des Glaubens. Wissenschaftliche Theologie und kirchliche Lehre. FS Wolhart Pannenberg, Göttingen 1988, 377–405.

45 Thomas RUSTER, Die verlorene Nützlichkeit der Religion. Katholizismus und Moderne in der Weimarer Republik, Paderborn 1994. – Vgl. auch Thomas PITTRUF/Walter SCHMITZ (Hg.), Freie Anerkennung übergeschichtlicher Bindungen. Katholische Geschichtswahrnehmung im deutschsprachigen Raum des 20. Jahrhunderts (Catholica – Quellen und Studien zur Literatur- und Kulturgeschichte des modernen Katholizismus 2), Freiburg i. Br. 2010.

46 ARNOLD, Sauer (Anm. 39), 353f., 446. – Vgl. Roland KANY, Summe eines Jahrhunderts. Vom Wandel der katholischen Theologie im Spiegel des Lexikons für Theologie und Kirche, in: ThQ 183, 2003, 1–15.

47 »[...] die Patrologie ist überhaupt ungefähr das einzige Gebiet, auf dem wir von den Protestanten unabhängig sein können – aber damit sind wir eigentlich auch schon ungefähr mit solchen größeren synthetischen Leistungen am Ende. Seit dem längst überholten Schwane hat kein deutscher Theologe mehr eine Dogmengeschichte geschrieben [...] Was soll der machen, der nun doch eine Dogmengeschichte lesen will? Bleibt ihm etwas anderes übrig, als zu Harnack oder besser zu Seeberg zu greifen?« (Hubert WOLF [Hg.], Karl Rahner. Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum [1943], Ostfildern 1994, 95). – Vgl. auch die Neuedition mit Zusammenfassung der Diskussion und der Kritikpunkte bei Albert RAFFELT (Bearb.), Hörer des Wortes. Schriften zur Religionsphilosophie und zur Grundlegung der Theologie (Karl Rahner. Sämtliche Schriften 4), Freiburg i. Br. 1997. – Karsten KREUTZER, Karl Rahners Kritik antiintellektualistischer Tendenzen in der deutschen Philosophie und Theologie während der nationalsozialistischen Ära, in: Theologie und Philosophie 76, 2001, 410–420.

sance und Reformation begonnen habe, wurde nach 1918 immer mehr *common sense*. Jetzt wollte man den Kampf gegen den unsinnlichen Relativismus, gegen nicht erlebtes Wissen und historische Abstraktion führen, einen Kampf zwischen Absolutem und Relativem⁴⁸. Vor diesem Hintergrund fiel es katholischen Kirchenhistorikern wie Joseph Lortz (1887–1975) leicht, ein »geistesgeschichtliches« Gesamtbild der neuzeitlichen Kirchengeschichte zu entwerfen, das alte ultramontane Stereotypen erneuerte und nach dem subjektivistischen und individualistischen Zerfall seit dem Spätmittelalter nun eine Rückkehr zu Objektivität und Gemeinschaft prophezeite⁴⁹. Dennoch ließ sich das alte Historismusproblem nicht langfristig aus der Theologie vertreiben. Ob dies nur an einem sich wiederum verändernden geistesgeschichtlichen Kontext lag oder ob es gerade im katholisch-theologischen Diskurs nicht so etwas wie eine *longue durée* theologischer Problemüberhänge gibt, die jeweils bei aller Kontextualisierung in Rechnung gestellt werden muss: Das stellt die Frage dar, die diesem Band mit auf den Weg gegeben sei.

48 Otto Gerhard OEXLE, »Wirklichkeit« – »Krise der Wirklichkeit« – »Neue Wirklichkeit«. Deutungsmuster und Paradigmenkämpfe in der deutschen Wissenschaft vor und nach 1933, in: Frank-Rutger HAUSMANN (Hg.), *Die Rolle der Geisteswissenschaften im Dritten Reich 1933–1945*, München 2002, 1–20, hier: 10.

49 Wilhelm DAMBERG, *Das Spätmittelalter. Wandel eines Epochenbildes und Konsequenzen für die Reformationsdeutung von Joseph Lortz*, in: *Historisches Jahrbuch* 117, 1997, 168–180.