

Blondel und Loisy in der modernistischen Krise

Von Peter Henrici SJ

Die Kirchenkrise, die uns zeitlich und geistig am nächsten steht, ist der Modernismus. Ihren Höhepunkt hatte diese Krise im ersten Jahrzehnt dieses Jahrhunderts; ihre volle Aufarbeitung gelang jedoch erst im II. Vatikanum – ohne daß das Konzil den Konfliktstoff ganz auszuräumen vermocht hätte. Es handelte sich, deutlicher als in früheren Fällen, um eine Kulturkrise des Glaubens. Die kirchlich-theologischen Denkformen, wie sie sich seit dem Spätmittelalter und der Reformationszeit herausgebildet und in der Neuzeit verfestigt hatten, kamen in Konflikt mit dem kirchenfernen »modernen« Denken des 19. Jahrhunderts. Schauplatz des Konflikts waren vor allem die historischen Wissenschaften und damit, kirchlicherseits, Exegese, Kirchengeschichte und die sogenannte Apologetik sowie das Verhältnis zwischen Glaube und Politik.

Die Fortschritte der historischen Kritik ließen die Hl. Schrift, namentlich die Evangelien, mit ganz neuen, »ungläubigen« Augen lesen. War man bisher von der stillschweigenden Voraussetzung ausgegangen, daß in der Schrift historische Tatsachen und Glaubenswahrheiten in eins fielen – in dem Sinne, daß sich die Heilsgeschichte historisch genau so abgespielt haben sollte, wie sie uns die Bibel berichtet –, so regten sich schon seit dem 18. Jahrhundert schwerwiegende Bedenken gegen die historische Zuverlässigkeit zumindest des Alten Testaments. Wie konnte Mose seinen eigenen Tod beschreiben? Wie war es möglich, daß in einer einzigen Nacht 600.000 Menschen mit Vieh und Habe kilometerweit durch den Schlammgrund des Roten Meeres zogen? Von dem Moment an, da man die biblischen Berichte historisch allzu wörtlich nahm, zeigte es sich, daß sie vielleicht überhaupt nicht wörtlich genommen werden wollten. Im Lauf des 19. Jahrhunderts dehnte sich der gleiche Zweifel auch auf das Neue Testament aus. Wie können die verschiedenen Auferstehungsberichte historisch miteinander in Übereinstimmung gebracht werden? Wie konnte der gleiche Jesus so reden wie bei den Synoptikern und bei Johannes?

Symbolfigur für die Übernahme der historisch-kritischen Methode in die katholische Bibelwissenschaft ist Alfred Loisy – zugleich der Hauptvertreter des Modernismus. Nicht weil er zu seiner Zeit als einziger Katholik mit dieser Methode gearbeitet hätte – der katholisch gebliebene Lagrange war zweifellos der bedeutendere historisch-kritische Exeget, und die Kirchenhistoriker Batiffol und Duchesne arbeiteten mit der gleichen Methode –, sondern weil ihn die auftauchenden exegetischen Schwierigkeiten zum Versuch einer Neubegründung des Glaubens bewogen.

Damit stoßen wir auf eine zweite und tiefere Problemebene des Modernismus. Es geht darin auch um eine Krise der Glaubensbegründung und damit des Glaubensverständnisses. Bisher hatte man den Glauben als ein im wesentlichen fertiges System von feststehenden Wahrheiten betrachtet, die man zwar nicht einsehen konnte (denn sie waren ja eben Gegenstand des Glaubens), denen man aber vernünftigerweise volle Zustimmung geben mußte, weil die Autorität Gottes und der Kirche diese Zustimmung von uns fordern, und weil Gott seine Autorität in der Bibel durch Wunder und Prophezeiungen beglaubigt hatte. Der moderne Mensch jedoch hält wenig von Autorität; er ist gewohnt, nur das als wahr und sinnvoll anzunehmen, was er selbst einsehen, verstehen und nach Möglichkeit wissenschaftlich beweisen kann. Deshalb suchten die Modernisten nach einer einsehbareren, dem (modernen) Menschen angemesseneren Begründung des Glaubens.

Symbolfigur für diese zweite Problemstellung ist Maurice Blondel (1861-1949). In seiner Doktorthese *L'Action* hatte er schon 1893 mit wissenschaftlicher Stringenz aufzuzeigen versucht, daß die Annahme der Glaubenswahrheiten einem Grundbedürfnis und einer grundlegenden Erwartung des Menschen entspricht und daß sich der christliche Glaube deshalb auch, schon rein menschlich betrachtet, als höchst sinnvoll erweist. Drei Jahre später hatte er in einem langen *Brief über die Erfordernisse des modernen Denkens in Fragen der Apologetik*¹ die methodologischen Folgerungen aus seiner These für eine neue Form der Glaubensbegründung gezogen.

In der älteren Literatur wird Blondel deshalb meist zu den Modernisten gezählt; seit etwa dreißig Jahren unterstreicht man jedoch viel mehr, daß er als erster den Modernismus in seinem Wesen durchschaut und überwunden hat.² Beide Auffassungen sehen etwas Richtiges. Von Blondels Frühwerk sind zweifellos wichtigste Anregungen für den Modernismus ausgegangen; die meisten Hauptvertreter des Modernismus haben – durch den unermüdlichen Propagandisten Friedrich von Hügel angeregt – Blondels Werke gelesen und geschätzt, und namentlich die italienischen Modernisten betrach-

1 Meist kurz »Lettre sur l'apologétique« genannt, wiederveröffentlicht in: »Les premiers écrits de Maurice Blondel II«. Paris 1956, S. 5-95; deutsche Übersetzung mit Einleitung von Hansjürgen Verweyen, »Zur Methode der Religionsphilosophie«. Einsiedeln 1979.

2 Das wurde deutlich vor allem durch die Neuausgabe von »Histoire et Dogme«, in: »Les premiers écrits de Maurice Blondel II«. Paris 1956, S. 149-228 (deutsch: »Geschichte und Dogma«. Mainz 1963), durch die Ausgabe der »Correspondance Maurice Blondel – Auguste Valensin (1899-1912)«, 2 Bde. Paris 1957, die Henri de Lubac (anonym) durch einen ausführlichen historischen Kommentar erläutert hatte (im folgenden zitiert: BV) und durch die von René Marlé besorgte Briefausgabe: »Au coeur de la crise moderniste. Lettres de Maurice Blondel, H. Bremond, Fr. von Hügel, Alfred Loisy, Fernand Mourret, J. Wehrlé . . .«. Paris 1960 (im folgenden zitiert: Marlé). Sie wurden ergänzt durch Claude Tresmontant, »Correspondance philosophique Maurice Blondel – Lucien Laberthonnière«. Paris 1961 (zitiert: BL); Henri de Lubac, »Correspondance Blondel – Wehrlé«, 2 Bde. Paris 1969 (zitiert: BW); André Blanchet, »Correspondance Henri Bremond-Maurice Blondel«, 3 Bde. Paris 1970-71 (zitiert: BrB).

ten sich als eigentliche »Blondelianer«. Und doch hat Blondel selbst von allem Anfang an (und nicht erst in nachträglicher Abwehrstellung) seine Philosophie anders verstanden als die Modernisten. Er konnte sich deshalb in guten Treuen als von der kirchlichen Verurteilung des Modernismus nicht betroffen betrachten, und diese Selbstbeurteilung wurde ihm später von Pius X. ausdrücklich bestätigt.³ Auf den folgenden Seiten möchten wir deshalb die Auseinandersetzung zwischen den beiden Symbolgestalten Loisy und Blondel nachzuzeichnen versuchen und uns dabei fragen, weshalb der eine der Modernismuskrise erlegen ist, der andere jedoch zu ihrem Überwinder wurde.

Vorher müssen wir jedoch zum Verständnis des Hintergrunds der ganzen Polemik und der Weiterungen der Krise, auf die wir am Schluß unseres Artikels zu sprechen kommen, auf eine dritte Problemebene hinweisen, die sozusagen den Nährboden für die ganze Krise bildet. Es ist das gestörte Verhältnis der Katholiken Frankreichs und Italiens zur gesellschaftlich-politischen Wirklichkeit ihres Landes. In Italien war dieses Verhältnis durch die Ereignisse um die Einigung Italiens, die 1871 zur Aufhebung des Kirchenstaates geführt hatten, grundlegend gestört. Die Katholiken sollten sich, auf Wunsch des Papstes, von jeder politischen Mitarbeit im neuen italienischen Staat fernhalten. In Frankreich bestand das Mißtrauensverhältnis seit der Französischen Revolution und äußerte sich vor allem im Schulkampf zwischen dem staatlichen, laizistischen Bildungssystem und den katholischen, vor allem von den Ordensgemeinschaften getragenen Schulen. Mitten in der Modernismuskrise untersagte die sogenannte »loi Combes« im Juli 1904 allen Ordensangehörigen den Unterricht. Daß Deutschland dagegen nur am Rande von der Modernismuskrise betroffen wurde, lag wohl nicht zuletzt daran, daß es seinen Kulturkampf schon in den 70er Jahren des vorigen Jahrhunderts durchgeföhrt hatte.

Die intellektuelle Auseinandersetzung

Anfang November 1902 schickte Loisy Blondel sein soeben erschienenes »rotes Büchlein« *L'Évangile et l'Église* zu. Es sollte eine Antwort auf Harnacks *Wesen des Christentums* sein; doch war es, von langer Hand vorbereitet, viel mehr als eine Gelegenheitsarbeit. In langen Jahren historisch-kritischer Studien am Alten und Neuen Testament herangereift, bot es gleichsam eine Summe von Loisys damaligen Glaubensüberzeugungen. Die Grundabsicht der Schrift blieb apologetisch; sie suchte nach einer neuen Glaubensbegründung, nachdem die historische Kritik (nach Loisys Auffas-

3 Siehe René Virgoulay, *Blondel et le modernisme*. Paris 1980, S. 257 (im folgenden zitiert: Virgoulay). Blondel hatte Mgr. Sarto schon 1884 beim Festessen nach seiner Bischofsweihe kennengelernt (BV I, S. 94f.).

sung) gezeigt hatte, daß sich der Glaube nicht auf die historische Zuverlässigkeit seiner Grunddokumente, der Evangelien, stützen kann. In dieser negativen Feststellung kommt Loisy mit Harnack überein. Doch reduziert er das Christentum dennoch nicht wie Harnack auf einen gänzlich ungeschichtlichen, in reiner Innerlichkeit zu erfahrenden Vatergott; er versucht vielmehr, von Newmans Studien über die Dogmenentwicklung angeregt, zu zeigen, wie sich die rein eschatologische Verkündigung Jesu zum dogmatischen Glauben der Kirche (und an die Kirche) fortentwickelt und gewandelt hat.

Drei Wochen später dankt Blondel Loisy für die Übersendung des Bändchens, indem er sich für die krankheitsbedingte Verzögerung seiner Antwort entschuldigt. Er findet Töne höchster Anerkennung und tiefen Einverständnisses mit Loisys Unternehmen, aber er meldet auch ein Bedenken an: Loisy scheint (als Historiker) das Bewußtsein Jesu auf das einzuschränken, was uns historisch davon faßbar wird, so daß Jesus selbst in Unkenntnis der Entwicklungen geblieben wäre, die seine Lehre bald darauf durchmachen wird.⁴ Damit sind die beiden Punkte angerissen, um die sich die Kontroverse zwischen Blondel und Loisy in den nächsten Monaten dreht: das methodologische Ungenügen rein historisch-kritischer Arbeit, nicht nur in Fragen der Glaubensbegründung, und die Christologie Loisys, näherhin seine Auffassung vom Bewußtsein Jesu, dem er gott-menschliche Züge abzusprechen scheint.

Wir haben hier nicht die Geschichte der kirchlichen Verurteilung Loisys nachzuzeichnen, die nach Blondels Urteil⁵ nur allzu schnell erfolgte.⁶ Wir brauchen auch nicht den vielfach verzweigten Flußläufen der Korrespondenz Blondels mit seinen von den Thesen Loisys mehr oder weniger eingenommenen Freunden nachzugehen, die schließlich in einen Austausch von vier langen Schreiben mit Loisy selbst mündeten.⁷ Die heute fast vollständig und z. T. mehrfach veröffentlichten Dokumente zeigen, daß über die beiden grundlegenden Streitpunkte keine Übereinstimmung, ja nicht einmal eine Annäherung oder ein gegenseitiges Verständnis zu erzielen war. Vielmehr spaltete sich der Freundeskreis Blondels selbst in zwei Lager mit den Theologen Mourret, Wehrlé und Laberthonnière, die Blondels Bedenken

4 Brief Blondels vom 25. Nov. 1902, bei Henri Bernard-Maitre, *Un épisode significatif du modernisme. »Histoire et Dogme« de Maurice Blondel d'après le papiers inédits de Alfred Loisy (1897-1905)*, in: *Recherches de Science Religieuse* 57 (1969), S. 49-74, hier 58-59 (im folgenden zitiert: Bernard-Maitre).

5 An Wehrlé am 20. Jan. 1903, bei Marlé, S. 65-66 und BW I, S. 130.

6 Verurteilung von »L'Évangile et l'Église« durch den Erzbischof von Paris, Kard. Richard am 17. Jan. 1903; Indizierung von fünf Werken Loisys am 17. Dez. 1903. Vgl. den Brief Blondels an Loisy bei diesem Anlaß (28. Dez. 1903) bei Bernard-Maitre, S. 69.

7 Texte bei Marlé, S. 48-181; vgl. auch BV I. S. 110-117 und Virgoulay, S. 93-131. Kleine textliche Abweichungen der von Marlé nach den Briefentwürfen Blondels gefertigten Ausgabe von den tatsächlich abgesandten Briefen brauchen uns hier nicht zu beschäftigen.

teilten, auf der einen Seite und den Historikern und Literaten Henri Bremond und von Hügel auf der andern Seite, die für Blondels Anliegen kein rechtes Verständnis aufbrachten und im Grunde bis zuletzt Loisy recht gaben. Wichtiger für die intellektuelle Auseinandersetzung mit dem Modernismus wird es, daß Blondel sich im Herbst 1903 auf Drängen seiner Freunde entschließt, seine Bedenken gegen Loisy's Methode und deren christologische Folgerungen öffentlich dazulegen. Er tut es, nachdem Loisy in einem zweiten »roten Büchlein« *Autour d'un petit livre* seine Thesen bekräftigt und verschärft hatte und immer mehr katholische Intellektuelle sich von ihnen verunsichert fühlten – »ein Drama, wie wir es seit fünfzig Jahren nicht mehr erlebt haben«, wie Blondels Freund Wehrlé, Studentenseelsorger in Paris, schreibt.⁸

Doch wollte Blondels Artikelserie keine einseitige Kritik an Loisy üben. Dieser wird darin überhaupt nicht genannt; vielmehr wird seine Auffassung als »Historizismus« dem »Extrinsezismus« (beide Ausdrücke sind Neuprägungen Blondels) der klassischen Schulpologetik gegenübergestellt und das Ungenügen beider Methodologien erwiesen. Tatsächlich hatte sich Blondel schon seit Jahren mit den Thesen der Schulpologetik und mit deren Verteidigern auseinanderzusetzen – in für ihn wesentlich weniger angenehmer Weise als mit Loisy. So entfaltet sich seine Artikelserie *Histoire et Dogme*⁹ als ein Triptychon zwischen den beiden genannten Auffassungen, die beide historische Fakten und dogmatische Wahrheit unvermittelt nebeneinanderstellen, und ihrer von Blondel vorgeschlagenen Vermittlung durch die kirchliche »Tradition«. Der Extrinsezismus der Schulpologetik¹⁰ kennt keinen inneren Bezug des Dogmas auf die Geschichte. Die historischen Fakten (z. B. Wunder) sind bloße »Zeichen«, aus denen die Vernunft auf Gott als den einzig möglichen Urheber schließt, um auf Grund dieser Beglaubigung das ganze Dogma *en bloc* anzunehmen, ohne den Sinn und den Kontext der Fakten näher zu erforschen. Der Historizismus dagegen wendet sich ganz dieser Erforschung der Fakten zu und glaubt, darin die volle und ganze Wirklichkeit zu finden. Er muß deshalb alle geschichtlichen Entwicklungen, namentlich den Übergang vom historischen Jesus zum Glauben der Kirche, als einsehbare Abfolge historischer Fakten verstehen, ohne auf eine hinter der Geschichte stehende, sich organisch entfaltende Wirklichkeit rekurrieren zu können. Angesichts des christlichen Glaubens ergibt sich so die unlösbare Aufgabe, das Werden der Kirche auf »das Bewußtsein, das einfache Menschen vom Bewußtsein Jesu gehabt haben«, zurückzuführen.¹¹

8 Brief Wehrlés vom 4. Febr. 1904 bei BV I., S. 110 und BW, S. 231.

9 Vgl. oben Anm. 2.

10 Für den der Ex-Dominikaner Hippolyte Gayraud (1856-1911), einer der erbittertsten Gegner Blondels, Modell gestanden hat; vgl. Virgoulay, S. 70-73 und BV I, S. 116.

11 »Histoire et Dogme«, S. 179 (deutsch S. 38).

Mit dieser Auffassung unterliegt der Historizismus dem gleichen aristotelischen Vorurteil wie die Schulpologetik, indem sie die Einzelwissenschaften als sich selbst genügende, gegeneinander abgeschottete Einheiten verstehen, deren jede fähig sein soll, die ganze Wirklichkeit ihres Gegenstandes zu erfassen. Nach der neuzeitlichen Wissenschaftsauffassung stehen jedoch (so Blondel) die verschiedenen Wissenschaften »in ständigem, fruchtbarem Austausch und verweisen mit ihren verschiedenen Methoden auf eine tiefere Problematik, die sie abgrenzen, vorbereiten und aufstellen können, die sie jedoch im Grunde nicht zu lösen vermögen«¹². Auf die Geschichte angewandt heißt das, daß die historische Kritik niemals hoffen darf, ein Faktum (und zwar das ganze Faktum und nichts als ein Faktum) völlig zu erfassen. »Warum das so ist, ist leicht zu begreifen. Die reale Geschichte wird aus menschlichen Schicksalen gemacht; und das menschliche Leben ist Metaphysik im Vollzug«.¹³ Deshalb unterlegt auch der »wissenschaftlichste« Historiker, mag er es wissen oder nicht, seinen Faktenfeststellungen eine Deutung und bringt damit seinen Glauben, seine metaphysischen Ideen und seine religiöse Einstellung mit ins Spiel.

Diese Kritik der reinen Historie mag heute banal klingen; angesichts der Faszination, die die deutsche historische Wissenschaft auf Loisy und viele seiner Zeitgenossen ausübte, klang sie unerhört. Am Grunde der Blondelschen Kritik liegt ein Ganzheitsdenken, das sein ganzes Philosophieren kennzeichnet. Wirklich und wahr ist immer nur das konkrete Ganze, nie die abstrakten Einzelheiten, die Gegenstand wissenschaftlicher Analyse sind. Dieses »Ganze« findet Blondel in der historischen Methode beim Historiker selbst, der als Glaubender auch das »Mehr« wahrnehmen kann, das in der geschichtlichen Person Jesu und in seinem wirklichen (gott-menschlichen) Bewußtsein gegenüber allem historisch Faßbaren liegt. Jesu geschichtliche Gegenwart hat dieses »Mehr« auf seine Jünger ausgestrahlt, obwohl sie es nicht zu verstehen und schon gar nicht in Worte zu fassen vermochten; sie konnten jedoch ihr praktisches Verhalten danach ausrichten und es so weitervermitteln. Von hier aus gelangt Blondel zum Begriff der kirchlichen Tradition als gelebter Weitervermittlung der umfaßbaren Wirklichkeit Jesu Christi und damit als Ort der Kontinuität von Geschichte und Dogma.

Wie Loisy, inzwischen von Rom verurteilt und verbittert, diese Erklärungen Blondels aufnehmen würde, war vorauszusehen.¹⁴ Er ärgert sich über den dozierenden Ton und den Nachdruck und die Sicherheit, mit der Blondel

12 Ebd., S. 166 (deutsch S. 23).

13 Ebd., S. 168 (deutsch S. 25).

14 Vgl. die Briefe Loisy an von Hügel vom 25. Sept. 1904 und 6. Mai 1905 bei Bernard-Maitre, S. 74, sowie Alfred Loisy, »Choses passées«. Paris 1913, S. 307-308 (Tagesbuchnotiz vom 31. Mai 1904).

seine Kritik vorträgt,¹⁵ sieht darin aber keine Veranlassung, seine historische Wissenschaft zugunsten der Philosophie Blondels aufzugeben.¹⁶ So hatte er ihm schon ein Jahr zuvor geschrieben: »Wenn ich etwas boshaft sein wollte, würde ich sagen, daß Sie mir vor allem den Vorwurf machen, daß ich Ihre Philosophie nicht in meine Geschichte eingebracht habe.«¹⁷ Doch handelt es sich bei Blondels Kritik wirklich nur um Philosophie? Wenn dem so wäre, müßte der Trennungsstrich zwischen Rechtgläubigkeit und Ketzerei mit jenem zwischen guter und schlechter Philosophie zusammenfallen. Doch tatsächlich steht hinter der intellektuellen Auseinandersetzung zwischen Blondel und Loisy eine tiefere Verschiedenheit.

Der geistliche Hintergrund der Kontroverse

Äußerlich gesehen verliefen Blondels und Loisy Leben in den Jahren vor der Krise eigenartig synchron – und auseinanderdriftend. 1881 kamen beide aus ihrer heimatlichen Provinz (Blondel von der Universität von Dijon, Loisy aus dem Seminar in Châlons) nach Paris, um sich wissenschaftlich weiterzubilden. Loisy geht an die neugegründete Theologische Fakultät des *Institut Catholique*, um Bibelwissenschaften zu studieren und »ein großes Buch schreiben zu können, wo ich anhand der Geschichte und der Philosophie die Wahrheit des Christentums beweisen wollte«¹⁸. Im Rückblick fügt Loisy allerdings ernüchtert hinzu: »Das heißt, daß es meine dauernde Sorge war, mir selbst diese Wahrheit zu beweisen.« Gleichfalls aus apologetischen Beweggründen, jedoch um seinen unangezweifelten Glauben den ungläubigen Philosophen seiner Zeit auf glaubwürdige Weise nahebringen zu können, bezieht Blondel die *Ecole Normale Supérieure*, an der seit der Zeit Napoleons die Professoren für die staatlichen Lyzeen und Universitäten Frankreichs ausgebildet werden.

1893 erhalten dann Loisy und Blondel nach vollendeter Ausbildung und ersten Lehrerfahrungen fast gleichzeitig ein Lehrverbot: Loisy für das *Institut Catholique* auf Grund seiner Bestreitung der Irrtumslosigkeit der Schrift, Blondel für die Staatsuniversität, weil er in seiner Dokorthese die Vernunft-

15 So am 25. Sept. 1904: »Je le trouve, d'ailleurs, trop plein de son système et trop doctoral«, und am 6. Mai 1905: »Il m'agace un peu avec son obstination et son assurance, et je ne me soucie pas d'entrer en discussion avec lui« (Bernard-Maitre, S. 74).

16 Am 6. Mai 1905: »Son dernier mot . . . tire au clair le fonds de son système qui me paraît inadmissible: confirmation, par des motifs étrangers à l'histoire, de faits non historiquement démontrés, ou plutôt non historiques de leur nature et insaisissables pour l'historien« (ebd.). Ähnlich »Choses passées«, S. 307.

17 Brief vom 22. Febr. 1903, bei Marlé, S. 96; vgl. den Brief an Wehrlé vom 2. Febr. 1903 bei Marlé, S. 72 und Bernard-Maitre, S. 64: »Je ne suis qu'un pauvre déchiffreur de textes et la philosophie n'est pas mon fait: que les philosophes m'apportent des lumières« – was bei aller Ironie als Bereitschaft zum Briefwechsel mit Blondel aufgefaßt werden konnte.

18 »Choses passées«, S. 49.

gemäßheit des Katholizismus und seiner Glaubenspraxis verfochten hatte, was mit dem laizistischen Charakter der Universität unvereinbar sei.

1896 erfolgte schließlich eine erste Kontaktnahme zwischen den beiden (inzwischen wieder in ihr Amt eingesetzten) Professoren, und zwar auf Vermittlung eines gemeinsamen Freundes. Blondel übersandte Loisy seine *Lettre sur l'apologétique*, und Loisy bedankte sich mit der Übersendung seiner *Etudes bibliques*, die Blondel mit viel Interesse und Zustimmung las.¹⁹ Loisy lud ihn hierauf zur gelegentlichen Mitarbeit an der von ihm gegründeten *Revue d'histoire et de littérature religieuse* ein – eine Einladung, auf die Blondel, bereits Abonnent der Zeitschrift, mit einer gewissen Zurückhaltung antwortete.²⁰ Wir wissen nicht, ob Blondel sich schon damals darüber klar war, daß seine und Loisys Bemühungen um eine Apologie des Christentums von ganz verschiedenen Voraussetzungen ausgingen und sich auf zwei verschiedenen Ebenen bewegten. Jedenfalls wird er *L'Évangile et l'Église* mit großer Sympathie lesen und darin manche Berührungspunkte mit seinen eigenen Bemühungen finden, wie aus seinen ersten Reaktionen gegenüber seinen Vertrauten hervorgeht. Er habe das Buch »mit höchst ergriffenem Interesse« gelesen²¹ und gleich auch Loisys *Etudes évangéliques* bestellt. Er finde darin »einige Punkte, die ich selbst – so Gott will – in meiner Apologetik berühren werde, . . . mit fast den gleichen Ausdrücken behandelt, wie ich sie selbst in meinen vorbereitenden Notizen gebraucht hatte«²².

Das »Mißbehagen« (»malaise«), das er bei der Lektüre Loisys empfunden habe,²³ bezieht sich unmittelbar wohl weniger auf das methodologische Ungenügen seines Vorgehens als auf seine Christologie. In seinem ersten direkt an Loisy gerichteten Schreiben kommt Blondel, nach vielerlei zustimmenden Bemerkungen, gleich auf seine Hauptschwierigkeit zu sprechen: »Wo ich nicht mehr klar sehe, ist das Folgende: Sie sagen, das Problem des Bewußtseins Jesu von seinem Sein und von seinem Verhältnis zu Gott sei schließlich ziemlich nebensächlich. Damit sagen Sie, meines Erachtens, zugleich zuviel und zuwenig: Vom Standpunkt ›methodischer Abstraktion‹ aus, auf den Sie sich als Historiker stellen, müßte man sagen, daß dieses Problem überhaupt nicht existiert (wie Sie das S. 31 tatsächlich sagen). Doch vom Standpunkt des Glaubens aus bleibt dieses Problem (wenigstens soweit ich selbst in die Zukunft zu blicken vermag) von entscheidender Bedeutung:

19 Brief vom 13. Febr. 1897: »J'ai lu avec une pleine satisfaction ces pages si fortes et si discrètes et veuillez croire que vous m'avez fait du bien« (bei Bernard-Maitre, S. 55).

20 Ebd., S. 56 und Marlé, S. 34-45.

21 An Mourret, 4. Jan. 1903, BV I, S. 111; vgl. an Wehrlé, 28. Nov. 1902, ebd. S. 110 und BW I, S. 63-64.

22 Wehrlé, 10. Dez. 1902, bei Marlé, S. 49 und BW I, S. 68.

23 An Mourret, 4. Jan. 1903, BV I, S. 111.

nein, es kann uns nicht gleichgültig sein, es kann vielleicht für das Menschenherz, ja selbst für die philosophische Vernunft und für das Leben der Gesellschaft, mit einem Wort: für die Wirkkraft des Christentums niemals gleichgültig sein, ob das ›Mystère de Jésus‹ in der Seele eines Pascal²⁴ oder einer hl. Theresia, und somit auch in meiner eigenen Seele nur ein frommer Roman ist oder nicht.«²⁵ Blondel kann auf das Gottesbewußtsein Jesu nicht verzichten – nicht so sehr wegen seines »Panchristismus«,²⁶ von dem er weiß, daß dieser nur eine anfechtbare philosophische Theorie darstellt, sondern weil es das Herzstück seines eigenen Glaubenslebens bildet. Wie soll ich heute im Gebet, in den Sakramenten, im Leben der Kirche Jesus begegnen, wenn dieser absolut nichts von all dem gewußt hat?

Heißt das, daß hier ein »religiöses Bedürfnis« zur Norm für den Glauben wird, wie die spätere modernistische Theorie gemeint hat?²⁷ Ein Vergleich zwischen der Spiritualität Loisy's und jener Blondel's wird auch diesen Streitpunkt klären können. Über die Spiritualität Loisy's sind wir leider nur lückenhaft informiert; wir müssen im wesentlichen seiner Autobiographie und seinen Memoiren Glauben schenken. Er beschreibt seine Familie väterlicherseits als »mäßig fromm; sie achteten die Religion, praktizierten sie wenig und ließen sie ihre Frauen praktizieren«. Aus der Familie seiner Mutter dagegen waren zwei Geistliche hervorgegangen; sie selbst sei »wirklich fromm, vielleicht sogar ein wenig abergläubisch« gewesen und habe von den schlimmen Folgen zu erzählen gewußt, die die Mißachtung der Religion mit sich bringe. Sein Vater habe zwar die sittlichen Regeln der Religion beachtet; doch »gegenüber dem, was man als Christ zu glauben und zu praktizieren hat, bezeugte er eine ganz und gar unangefochtene, ja man möchte sagen von Herzen kommende Indifferenz«²⁸. Der junge Loisy selbst wurde nur deshalb für das Studium bestimmt, weil er zum Bauern gesundheitlich nicht taugte. Seine brave, gehorsame, regeltreue Kinderfrömmigkeit scheint er durch die Zeit seiner Ausbildung durchgetragen zu haben; seine Entscheidung zum Priestertum sieht er im Rückblick als Folge jugendlicher Überhitzung in einem Exerzitienkurs unter unglücklichen äußeren Umständen.²⁹ Für die Zeit

24 In dem »Mystère de Jésus« betitelten Fragment läßt Pascal Jesus am Ölberg sprechen: »Je pensais à toi dans mon agonie; j'ai versé telle goutte de sang pour toi« (»Pensées«, Br. 553).

25 Brief vom 15. Febr. 1903, bei Marlé, S. 89. Ähnlich an von Hügel am 7. April 1903: »Ma piété« à besoin d'aimer un Christ qui m'ait connu et aimé autrement que devenu une fois impassible« (Marlé, S. 148). Weitere gleichlautende Belege bei Virgoulay, S. 122.

26 Zum »Panchristismus« Blondel's vgl. heute vor allem Anton E. van Hooff, Die Vollendung des Menschen. Freiburg 1983, S. 425-447, mit der dort angegebenen Literatur.

27 So heißt es in »Il programma dei modernisti«. Torino ²1911, S. 99: »La religione si dimostra come un risultato spontaneo di inestinguibili esigenze dello spirito umano, il cui soddisfacimento si raggiunge nella esperienza interna ed emozionale del divino presente in noi.«

28 »Choses passées«, S. 3-5.

29 Ebd., S. 13-18.

im Priesterseminar bezeichnet er sich als »gänzlich der Frömmigkeit hingegeben, ein Eifriger unter den Eifrigsten«³⁰; er habe in den Frömmigkeitsübungen und im Gebet ein Heilmittel gegen die intellektuellen Skrupel gesucht, die ihn angesichts der ungenügenden intellektuellen Begründung des Glaubens befallen hätten.³¹ Daß er die Jahre seines Theologiestudiums als Zeit einer unüberwindlichen intellektuellen Krise darstellt,³² mag wohl im nachhinein zur Selbstrechtfertigung stilisiert sein; das Auseinanderklaffen von Intellekt und Frömmigkeit dürfte jedoch wirklich *das* Drama dieses Lebens darstellen. Die Schuld daran dürfte wohl nicht nur (wie Loisy glauben machen möchte) das intellektuelle Ungenügen der damaligen Schultheologie tragen, sondern ebensosehr eine Frömmigkeit, die sich in »Übungen« erschöpft, vorwiegend auf Praxiskonformität dringt und – ohne echte Innerlichkeit – bestenfalls eine gewisse emotionale Orchestration eines intellektuell bleibenden Glaubens bietet. Für Loisy bedeutet deshalb Glaubensbegründung die rein intellektuelle Aufgabe, ein theologisches System (näherhin die Schultheologie) und die wissenschaftlichen Ergebnisse historisch-kritischer Textforschung an der Bibel zur Übereinstimmung zu bringen. Seine Glaubenskrise zur Zeit der Abfassung von *L'Évangile et l'Église* – er glaubte damals, wie spätere Dokumente zeigen, effektiv schon nicht mehr an die Gottheit Christi³³ – erscheint so als eine zutiefst intellektuelle Krise, die eine an der Oberfläche gebliebene Frömmigkeit weder zu beeinflussen noch aufzuhalten vermochte.

Loisys Geschichte wird so zur einfachen Geschichte eines langsamen Wegdriftens von der Kirche und von ihrem Glauben, gegen das wissenschaftliche Diskussionen nichts vermochten und das disziplinarische Maßnahmen seitens der Kirche nur beschleunigen konnten. Loisys Autobiographie dient zweifellos der Selbstrechtfertigung im laizistischen Milieu, in dem er nach seiner Exkommunikation seinen Platz finden mußte; doch dürfte seine innere Entwicklung im großen und ganzen tatsächlich so linear verlaufen sein, wie er sie dort darstellt. Jedenfalls besteht kein Grund, an seiner Aussage zu zweifeln, er habe seine Exkommunikation schließlich als Befreiung empfunden, da sie ihn endlich an den Platz gestellt habe, der schon seit langem der seine war, nämlich außerhalb der Kirche.³⁴ Da der Glaube für ihn im wesentlichen nur ein intellektuelles Problem darstellte, gab es für Loisy nur

30 Ebd., S. 29.

31 Ebd., S. 42.

32 Ebd., S. 29-46.

33 Texte zu dieser Frage mit der einschlägigen Literatur bei Virgoulay, S. 103-104; vgl. auch die Tagebucheinträge vom 7. Juni 1904 (»Choses passées«, S. 308-309).

34 »Choses passées«, S. 288, 311-313, 337, 365-369, mit dem etwas rhetorischen Schluß: »Je jouissais du plaisir de n'être plus de l'Église et de m'appartenir enfin quelque peu.«

eine oberste Regel, die intellektuelle Redlichkeit. Und gemäß dieser Regel konnte und durfte er keinen Widerruf leisten.

Viel besser als über Loisy sind wir über die Spiritualität Blondels unterrichtet. Seine geistlichen Tagebücher – übrigens eine Hauptquelle für sein philosophisches Werk – sind uns erhalten und weitgehend veröffentlicht,³⁵ und zahlreiche seiner Briefe geben uns Einblick in sein inneres Leben. In einer tiefgläubigen und fraglos praktizierenden Familie aufgewachsen, erlebte Blondel am Abend seines Erstkommuniontages eine tiefe geistliche Erfahrung, deren Erinnerung ihn sein ganzes Leben hindurch begleitete.³⁶ Die Eucharistie wurde zum Mittelpunkt seines geistlichen Lebens (und seines philosophischen Denkens), das weitgehend vom Miterleben des Kirchenjahres geprägt war.³⁷ Schon diese kirchliche Prägung zeigt, daß Blondels Frömmigkeit nicht auf ein »religiöses Bedürfnis« reduziert werden kann; sie besteht vielmehr in der Verinnerlichung vorgegebener Formen und Inhalte. Eben dahin zielte auch Blondels Versuch einer Glaubensbegründung: er wollte zeigen, daß das tiefste Wollen des Menschen erst in der kirchlichen Praxis seine Vollendung findet. Vernunftgemäßheit des Glaubens bedeutet für ihn nicht die historische oder philosophische Beweisbarkeit der Glaubenswahrheiten, sondern die Übereinstimmung der Glaubenspraxis mit dem von der Vernunft zu ergründenden Wesen des Menschen. Diese Vernunftgemäßheit versuchte Blondel mit Hilfe einer Philosophie aufzuzeigen, die über den bloßen Intellektualismus hinaus die Unersetzlichkeit des wirklich gelebten Lebens aufzeigte. Sein ganzer Lebensweg ist von diesem apologetischen Anliegen gezeichnet. Er entschließt sich zum Studium an der *Ecole Normale Supérieure* und dann, auf Rat erfahrener Seelenführer,³⁸ zur Universitätskarriere statt zum Priestertum, weil er in einer laizistischen Umwelt die Anliegen des Kirchenglaubens als Laie glaubhafter vertreten konnte.

Eine derart kirchenbezogene Spiritualität bedeutet jedoch auch, und vielleicht in erster Linie, Leiden an der Kirche und mit der Kirche. Zwar hatte Blondel schon in seine Doktorthese ein paar tiefsinnige, seinen Tagebüchern entnommene Seiten über das Leiden als Weg zur Vollendung des Menschseins eingefügt;³⁹ doch sein eigentlicher Leidensweg begann erst nach der

35 »Carnets intimes I (1881-1894)«. Paris 1961; deutsch: Tagebuch vor Gott. Einsiedeln 1964: »Carnets intimes II (1894-1949)«. Paris 1966.

36 Vgl. »Carnets intimes I«, S. 461, 462, 486, und den Tagebucheintrag vom 22. März 1888 bei Chrysologue Mahame, *Spiritualité et philosophie chez Maurice Blondel de 1883 à 1893*. Paris 1972, S. 104.

37 Vgl. dazu Mahame, S. 15-37.

38 Neben Abbé Bieil, an den das im Anhang der »Carnets intimes I« (S. 445-458) abgedruckte autobiographische Memorandum gerichtet ist, konsultierte Blondel auch Abbé Huvelin, den Seelenführer Charles de Foucaulds.

39 »L'Action«, S. 380-384.

Veröffentlichung der *Action*. Daß ihm auf Grund der darin vorgetragenen Ansichten die Universitätslaufbahn erst verschlossen und dann erschwert wurde, war zwar schmerzlich, aber immerhin vorauszusehen. Völlig unerwartet trafen ihn dagegen die Verdächtigungen und Angriffe kirchlicherseits, die seine Rechtgläubigkeit in Frage stellten. Als Blondel sich zur Auseinandersetzung mit Loisy aufraffte, wußte er sich mindestens ebenso sehr wie dieser von der Indizierung seiner Werke bedroht. Im März 1903 gelang es mit äußerster Not, diese Gefahr abzuwenden.⁴⁰ Dabei zweifelte Blondel keinen Augenblick, daß er sich einer solchen Maßregelung unterwerfen würde. Am 2. März schreibt er seinem Freund Wehrlé: »Seit gestern nichts Neues. Sie haben recht. Wir müssen bereit sein wie Abraham! Könnten wir uns doch durch die vorweggenommene Unterwerfung das Verschontwerden verdienen! Doch schließlich hat der Herr das Opfer bis zum Ende auf sich genommen.«⁴¹ Ein paar Jahre später gibt er seinem Kollegen Le Roy in einer ähnlichen Situation den Rat: »Wir können nicht besser beweisen, daß unsere Absichten mißverstanden wurden als durch das heroische Schweigen des Kindes, das vom erzürnten Vater geschlagen wurde. Wir dürfen uns nicht wie ›Intellektuelle‹ verhalten, die sich durch Diskussionen zu rechtfertigen suchen; Christus hat die Welt nicht dadurch erlöst, daß er recht hatte. Wir haben Anteil an seinem Geist und an der Kraft seines Opfers, wenn wir es in Liebe, Demut und Vertrauen geschehen lassen, daß man uns zunächst einmal mit den Räubern verwechselt.«⁴²

In dieser Situation wird *Histoire et Dogme* zu Blondels durchlittenstem Werk. Er nennt es sein »Schmerzskind«⁴³. Selbst kränklich und von Kranken in seiner Familie umgeben,⁴⁴ arbeitsunfähig, von intellektuellen

40 Vgl. BV I, S. 122-124 und 137-138.

41 BV I, S. 123.

42 Brief vom 10. Okt. 1907, in: »Lettres philosophiques«. Paris 1961, S. 272-273. Schon am 5. Mai des gleichen Jahres hatte er ihm u. a. den »taktischen« Rat gegeben: »Ich meinerseits würde nie auf den Gedanken kommen, den Theologen Fragen und sozusagen ›Fallen‹ zu stellen; man bringt sie damit nicht in Verlegenheit, im Gegenteil. Man entfacht nur den Konflikt, und ich muß Ihnen gestehen, daß eine Katastrophenpolitik nicht nach meinem Geschmack ist. Ich glaube, daß es am besten ist, wenn man ganz sachte, Schritt für Schritt, den Horizont erweitert und neue Perspektiven eröffnet« (ebd., S. 265).

43 An Valensin, 18. Dez. 1903, bei BV I, S. 108; Blondel fügt hinzu: »Jamais travail ne m'a donné autant d'affres que celui-là«; ähnlich an Wehrlé, 4. Dez. 1903, bei BV I, S. 115 und BW I, S. 216.

44 An Valensin, 27. März 1903: » . . . je languis, je prends et je quitte cent fois mon pauvre travail, les maladies pleuvent autour de moi plus encore que sur moi. C'est l'heure des ténèbres . . . « (BV I, S. 85), und am 10. Sept. 1903: »Plus que jamais je suis sous le pressoir. La santé de ma femme me cause les plus vives inquiétudes, et mon pauvre père est depuis quelques mois dans un état très pénible et alarmant. Pour ma part, j'ai encore moins de courage que de force, et le taedium vitae me tient« (BV I, S. 97).

Skrupeln bedrängt,⁴⁵ wird ihm die Abfassung dieser Schrift zur Qual. Am quälendsten ist dabei der Gedanke, seinen Freunden wehzutun, die mit Loisy sympathisierten⁴⁶ und sich zugleich neuen kirchlichen Verdächtigungen – selbst in seinem eigenen Familienkreis – auszusetzen.⁴⁷ Seinen Höhepunkt erreichte dieses innere Drama, als nach Fertigstellung des ersten Artikels Blondels theologische Berater, Mourret und Wehrlé, die ihn allererst zu dieser Arbeit bewogen hatten, eine Veröffentlichung für inopportun hielten und sie kategorisch ablehnen. Nach einem langen Plädoyer für seine Arbeit unterwirft sich Blondel schließlich auch da dem ihm unverständlichen Urteilspruch seiner Freunde – den diese, von Blondels geistlicher Haltung überzeugt, wenige Tage später wieder aufheben. Hören wir ihn selbst:

»Ich füge mich, zur dunklen Nacht hingewandt, unter Aufopferung eines inneren Lichts und eines fast unwiderstehlichen Antriebs meinerseits. Ich opfere diesen zusätzlichen Schmerz Gott auf, ohne daß ich den *vernünftigen* Beweggrund für eine solche Entscheidung einsehe. Und ich sage mir, wenn sich schon jetzt die Bleiglocke, die man uns übergestülpt hat, nicht mehr aufheben läßt, wenn wir uns schon jetzt nicht mehr von den Knebeln freimachen können, mit denen man uns mehr und mehr ersticken will, dann wird es später erst recht zu spät sein. Ich muß dann auf die unmögliche Aufgabe verzichten, der ich bereits einen Teil meines Lebens geopfert habe – und in diesen letzten Monaten habe ich mich mehr aufgerieben als Jahre zuvor. Wenn meine Frau mich immer wieder bedrängt, ich solle meine Arbeit aufgeben, wenn sie und andere Glieder meiner Familie mich von jeder Initiative und von jeder Anstrengung abhalten wollen, dann fange ich jetzt an zu glauben, daß sie recht haben und daß in gewissen Fällen die Ängstlichkeit eine Tugend ist. Denn heute geht es nicht um eine zufällige Situation oder um

45 An Wehrlé, 4. Dez. 1903: »Relisant les petits livres, je demeure oscillant entre les adhésions multiples que je donne à l'oeuvre et à la méthode, et les répugnances invincibles, les irritations qui me causent mille pensées, mille manies. Je ne puis réussir à faire le départ avec une netteté qui me satisfasse, et je crains de manquer de justesse ou de justice dans mes approbations comme dans mes critiques« (BV I, S. 115 und BW I, S. 216).

46 An Wehrlé, 21 Febr. 1903: »La lettre de M. de Hügel m'a valu des heures, des nuits d'inquiétudes, même de tourments, comme si une tempête déracinait quelque chose de profond en moi . . . Aidez-moi à recourir au seul Maître, au seul Sauveur: ah! qu'il fait bon relire l'Evangile de la Tempête, sans se demander s'il est ›interpolé!‹« (BV I, S. 139 und BW I, S. 154-155). Ähnlich an Bremond, 12. Febr. 1904: »A toutes les cruelles souffrances que m'avaient causées mes articles se joignait la crainte douloureuse de le [Hügel] contrister peut-être. Je n'y ai pas cédé, à cette crainte, parce que j'ai eu le sentiment vif d'un devoir à remplir« (Marlé S. 214 und BrB I, S. 480-481). Schließlich an Loisy selbst, 28. Febr. 1904: »Voyant ce que je crois voir, il me semble que c'était un devoir de le dire. Il y a une parole qu'on n'effacera pas de l'Evangile, parce que, sous une forme équivalente, elle est d'abord inscrite dans l'âme: Qui aime des proches ou des amis plus que moi n'est pas digne de moi« (Marlé, S. 199); fast gleichlautend schon am 11. Febr. an Hügel (ebd., S. 212), am 13. Febr. an Augustin Léger (ebd., S. 187), am 25. Febr. an einen mit Loisy sympathisierenden Priester (ebd., S. 198).

47 Vgl. den im folgenden ausführlich zitierten Brief.

eine Frage der Opportunität; es handelt sich um eine derart dramatische Krise, wie ich sie in meinem Leben künftig wohl nie wieder antreffen werde. Was ich gegen Loisy zu sagen habe, das, fürchte ich, kann kein anderer sagen – als Hilfe für all jene, die sein Werk verunsichert hat . . . Vor allem scheint es mir wichtig, daß wir es nicht zulassen, daß da nur noch Platz ist für die einzige Alternative zwischen einem ungehemmten reaktionären Treiben, das für alle klarsehenden Geister und für alle begeisterungsfähigen Seelen tödlich wäre, und jener Verbitterung, jener verhaltenen Auflehnung oder gar offenem Aufruhr, deren Zeugen wir sind. Da ich glaubte, den Knoten dieses Dilemmas auflösen zu können, wagte ich es nicht zu schweigen – soviel Ungemach mein Reden mir auch einbringen würde. Sie sehen das anders; Gott möge mich, durch Sie, meiner Verpflichtung entbinden, zu der ich mich berufen fühle . . .«⁴⁸

Wir mußten einen Blick in diese Hintergründe von *Histoire et Dogme* werfen, um Blondels weiteres Verhalten richtig verstehen zu können. 1905 kauft er die durch den Tod von Abbé Denis frei gewordenen *Annales de Philosophie Chrétienne*⁴⁹ auf und übergibt die Redaktion seinem Freund Laberthonnière (dem er ein mäßigendes Redaktionskomitee zur Seite stellt), um seinen Kampf für einen Ausweg aus dem Dilemma zwischen Reaktion und Modernismus weiterführen zu können.⁴⁹ Nachdem zwei ruhigere Jahre hoffen ließen, die Diskussion könnte sich auf eine sachlichere Ebene verlagern, nachdem das Dekret *Lamentabili* im Juli 1907 nur den Historizismus Loisys verurteilt hatte, traf die Enzyklika *Pascendi* anfangs September des gleichen Jahres Blondel um so unerwarteter und um so härter. Hier wurden philosophische Lehren und apologetische Methoden verurteilt, die den seinen zumindest sehr nahe standen. Zwar konnte sich Blondel, hierin von seinem theologischen »Gewissen« Fernand Mourret bestätigt, in guten Treuen sagen, daß ihn die Verurteilung nicht persönlich betraf.⁵⁰ Um so mehr litt er für seine Freunde und Gesinnungsgenossen. »Ich bin von der Enzyklika erschlagen. Es ist unglaublich. Ich spüre nichts von meinen persönlichen

48 Am 29. Dez. 1903 an Wehrlé, bei Marlé, S. 177-178 und BW I, S. 224-225.

49 Die 1830 von Bonnetty gegründeten »Annales de philosophie chrétienne« (im folgenden zitiert: APC) vertraten eine nicht-neuscholastische christliche Philosophie und hielten sich vor allem für die Auseinandersetzung mit allen Zeitströmungen offen. In ihrem einleitenden Artikel »Notre programme« (APC 151 (1905) 5-31) schreiben Blondel-Laberthonnière: »S'il en est qui, sous prétexte de croire avec fermeté et fidélité, considèrent ou se comportent comme s'ils considéraient qu'ils ne doivent pas réfléchir sur leur croyance, et se fixent ainsi dans un dogmatisme verbal, immobile et exclusif, nous leur dirons qu'au lieu de se grandir à la mesure de la vérité, comme ils y prétendent, c'est la vérité qu'ils rapetissent à leur mesure et qu'au lieu de sortir d'eux-mêmes ils s'y renferment. Mais nous rappellerons en même temps qu'il existe une autre manière de s'immobiliser et de se renfermer en soi qui ne vaut pas mieux ou même qui vaut encore moins, c'est de se refuser à croire, sous prétexte que croire ce n'est plus avoir à chercher et qu'on veut chercher toujours« (S. 10).

50 Vgl. dazu Virgoulay, S. 229-251.

Wunden, obwohl sie bluten. Aber die Seelen, aber der Herr, aber die heilige, mütterliche Liebe des lieben Gottes, des gerechten Gottes, des weisen Gottes! Ach, mein Lieber, glücklich jene, die schon im Herrn weilen, als Tote, als Unwissende, als Aufgeopferte!⁵¹ Doch schon wenige Tage danach rafft er sich wieder auf. Die *Annales* werden weiter erscheinen; doch werden sie sich, wie Blondel selbst,⁵² einer sehr ernsthaften Gewissenserforschung unterziehen müssen. Die Oktobernummer wird von einer vier Seiten langen, von Blondel selbst redigierten Erklärung eröffnet, die mit viel Würde Unterwerfung und Festhalten am Programm der Zeitschrift vereint. Als »christlich und katholisch« unterwerfen sich die *Annales* vorbehaltlos dem päpstlichen Urteilsspruch. Als »philosophisch« sind sie jedoch ihren ungläubigen Lesern eine Erklärung über diese Unterwerfung schuldig. Sie erfolgt in Kontinuität mit der Linie der *Action*, die damals schon »den modernen Götzen des Immanentismus« bekämpft habe, wobei sich die *Annales* weiterhin gegen jede Einseitigkeit, sei es des Immanentismus, sei es des Extrinsezismus zur Wehr setzen werden. »Jeder Minimalismus und jedes Paktieren in philosophischem Konkordismus ist uns zutiefst zuwider. Das hindert uns jedoch nicht, auch mit unsern Gegnern Kontakt aufzunehmen; denn dafür sind wir ja da. So werden wir uns stets bemühen, sie zu verstehen und uns ihnen verständlich zu machen und dabei nie zu vergessen, daß es nicht das Ziel des Apostolats ist, andere des Irrtums zu überführen, sondern sie der Wahrheit näherzubringen.«⁵³

Welche geistliche Haltung hinter dieser Erklärung steht, zeigt uns ein Brief Blondels an Laberthonnière, welcher wesentlich mehr Vorbehalte gegen die Enzyklika anzubringen hatte als Blondel selbst: »Ich frage mich, ob wir in dieser unglückseligen Enzyklika *Pascendi dominici gregis* nicht doch immer wieder und immer nur die Menschheit unseres Erlösers in ihrer geheimnisvollen und demütigenden Erniedrigung sehen müssen; ob wir, trotz ihrer ›elenden‹ Arbeitsmethoden, ihres offenbaren Mangels an sittlicher und christlicher Haltung, ihres ungerechten Vorgehens und der Überlegenheitsgefühle, die sich darin breitmachen, das Recht haben, sie voll Zorn und Abscheu von uns zu weisen, ohne irgendeine Lehre aus ihr zu ziehen, ohne in ihr jenen Lehrmeister anzubeten, der für uns der schreckliche und unbegreifliche Gott bleibt.«⁵⁴

51 An Wehrlé, 17. Sept. 1907, bei BV I, S. 357 und BW II, S. 377. »Glücklich jene, die im Herrn gestorben sind« findet sich als Kehrreim in fast allen Briefen jener Tage (BV I, S. 357-358).

52 »Carnets intimes II«, S. 156: »Après *Pascendi*. Examen de conscience. Utilité de s'examiner: attitude intérieure déterminant l'attitude extérieure«, und weiter S. 157: »Me recueillir pour une rénovation et une refonte totale. Bénéfice de l'encyclique *Pascendi* et de mes longues épreuves d'incapacité . . .«

53 APC 155 (1907), S. 8.

54 An Laberthonnière, 6. Okt. 1907, bei BL, S. 208.

Doch mit der gläubigen Unterwerfung unter *Pascendi* war es nicht getan. Im Grunde genommen hatte die Enzyklika bereits eine gewandelte Situation im Auge, über die Blondel nur teilweise unterrichtet war. Es ging um die italienischen Modernisten, die zwar durch die Vermittlung Friedrich von Hügels Lehren von Loisy und Blondel übernommen hatten, jedoch vorwiegend an politisch-sozialen Fragen interessiert waren – lebten sie doch im Spannungsfeld der immer noch ungelösten »römischen Frage«. Sie hatten im Sommer 1907 auf einem geheimen Treffen in Molveno versucht, untereinander über ihre Zielsetzungen und ihre theoretischen Ansichten einig zu werden, waren aber dabei zu keinem Ergebnis gekommen.⁵⁵ Vielleicht gab dieses Treffen der Enzyklika den Anlaß, den »Modernismus« als eine geschlossene Bewegung aufzufassen, die die Kirche zu unterwandern suche, so daß *Pascendi* dementsprechend eine Synthese der »Lehre« der Modernisten konstruierte, die (nach dem Urteil aller Fachleute) als solche niemals existiert hat. Ironie der Ketzergeschichte: Ein »Programm der Modernisten« wurde von Buonaiuti erstmals nach der Enzyklika und auf Grund der Enzyklika veröffentlicht.⁵⁶

Und doch tat das päpstliche Dokument seine Wirkung, indem sich daraufhin einige wenige »echte« Modernisten ganz von der Kirche absetzten, während die Mehrheit, die man richtiger als »progressive Katholiken« bezeichnen würde, ihre Ansichten im Sinne der Kirche revidierten. Doch nun beginnt die eigentliche Tragödie. Da der Modernismus verurteilt worden war, hatte er zu existieren, und so wandelt sich, was bisher Theologengezänk war, zur Ketzerjagd mit päpstlicher Beglaubigung. Im Rückblick erscheint, innerkirchlich gesehen, die Modernismuskrise vielmehr als eine Krise des Antimodernismus. Dieser blockierte auf Jahre, ja auf Jahrzehnte hinaus jede gesunde theologische Entwicklung und führte in das kirchliche Leben zum Teil sehr unchristliche Praktiken der Bespitzelung und Verdächtigung ein. Ihnen fielen nicht nur Theologen zum Opfer, sondern vor allem auch politisch und sozial engagierte Laien, wie die Gruppe der demokratisch orientierten *Sozialen Katholiken* um die *Semaines Sociales de France*.⁵⁷ Sie wurden von der monarchistischen und rabiät antimodernistischen *Action Française* des »katholischen Atheisten« Maurras auf heftigste bekämpft.

Zu ihrer Verteidigung griff Blondel nochmals mit einem klärenden Wort in die kirchlichen Auseinandersetzungen seiner Zeit ein. Er nahm die Soziale Woche, die 1909 in Bordeaux stattfand, zum Anlaß, in einer Reihe von

55 Vgl. Pietro Scoppola, *Crisi modernista e rinnovamento cattolico in Italia*. Bologna 1961, S. 235-244.

56 Il programma dei modernisti. Risposta all'Enciclica di Pio X »Pascendi Dominici Gregis«. Torino 1907.

57 Zur Geschichte der »Semaines Sociales de France« vgl. Virgoulay, S. 160-162, mit der dort angegebenen Literatur.

Artikeln unter dem durchsichtigen Pseudonym »Testis« die philosophischen Voraussetzungen und die Leitbilder für die Praxis sowohl der sozialen Katholiken wie der Antimodernisten zu durchleuchten. Er kommt dabei zur Schlußfolgerung, daß Modernismus wie Antimodernismus dem gleichen Grundfehler verfallen sind, für den er das Wortmonster »Monophorismus« prägt: »Die These, derzufolge im Christentum alles von außen, *extrinsecus*, kommt, ist genauso unrichtig wie die These, daß alles aus dem Innern kommt, durch eine Art von *Efferenz*.«⁵⁸ »Der falschen Lehre von der *Efferenz*, der unvollständigen Lehre von der bloßen, äußerlichen *Afferenz* (die man beide, um den Irrtum in einem Wort festzunageln, einen *Monophorismus* nennen könnte) muß man, um die richtige Lehre nicht zu verkürzen, die Lehre von der doppelten *Afferenz* entgegenstellen und voranstellen – jene Lehre, die dem inneren Seelenleben, so sehr es bereits unter übernatürlichen Antrieben steht, zwar keineswegs die Fähigkeit zugesteht, selbst seines Ursprungs und Endziels ansichtig zu werden, die aber auch der objektiven Wahrheit nicht die Kraft zuschreibt, den Geist schon dadurch zu ihrer gläubigen Annahme und Übernahme zu zwingen, daß sie ihm verpflichtend vorgelegt wird.«⁵⁹ Eben diesem letzten Irrtum ist der Antimodernismus theoretisch und praktisch verfallen. Er vertritt einen Begriffsrealismus, der das menschliche Begreifenkönnen zum Maßstab jeder Intelligibilität macht. Dem entspricht ein nationalistisches Wirklichkeitsbild, in dem jeder Aspekt der Wirklichkeit als selbstgenügsam in sich stehend und von allen andern sauber abgrenzbar erscheint. Das Übernatürliche wird dementsprechend als bloß äußerliche Aufstockung über eine in sich abgeschlossene Natur aufgefaßt. In dieser in Stockwerke aufgeteilten und in Schotten abgeteilten Wirklichkeit wird auch für den sich Christ Nennenden eine positivistische »Physik der Gesellschaft« und eine hemmungslose Machtpolitik möglich, der alle Mittel zum Ziele recht sind. Der größte Teil der Artikelreihe ist deshalb einer mit Beispielen belegten Analyse der Handlungsweise der Antimodernisten und der darin zutage tretenden Perversion des christlichen Gewissens gewidmet. Die sozialen Katholiken dagegen fassen die Wirklichkeit als einen Gesamtzusammenhang auf, in dem sich beispielsweise die wirtschaftlichen Gegebenheiten nicht von ihren gesellschaftlichen und ethischen Bezügen trennen lassen und in dem das übernatürliche Ziel des Menschen als für die natürliche Ordnung selbst maßgebend und grundlegend angesehen wird.

58 Die Ausdrücke *Efferenz* - *Afferenz* hat Blondel der Physiologie entlehnt, wo sie die den Hirnzentren zufließenden oder von ihnen ausgehenden Nervenströme bezeichnen (vgl. »L'Action«, S. 151-157). Der übertragene Gebrauch, den er hier von dieser Terminologie macht, hat seinen Grund darin, daß es im Modernismus wie im Antimodernismus im Grunde um eine Psychologie des Glaubens geht – die im einen wie im andern Fall sowohl vom Standpunkt der Psychologie wie von jenem der Offenbarung aus als ungebührlich verkürzt und vereinfacht erscheint.

59 APC 159 (1909), S. 270-271, und Sonderdruck der Testis-Artikel. Paris 1910, S. 64-65.

Mit diesen Analysen hat Blondel als erster (und bisher einziger) die Gefahren und Verirrungen des sogenannten Integralismus und seine falschen philosophischen Voraussetzungen mit ähnlicher Klarsicht aufgedeckt, wie er das ein Jahr zuvor für den Modernismus getan hatte. Begreiflicherweise zog er sich dadurch manch neue Feindschaft zu; diese Feindschaften wurden zum Anlaß, daß 1911 die *Annales* für die ganze Redaktionszeit Laberthonnières (d. h. seit Blondel ihr Eigentümer war) auf den Index gesetzt wurden. Blondel blieb keine andere Wahl, als das Erscheinen der Zeitschrift einzustellen, sich selbst ins Schweigen zurückzuziehen und sich der Vorbereitung seines philosophischen Spätwerks zu widmen.

Der bald ausbrechende Weltkrieg, der Wechsel des Pontifikats von Pius X. zu Benedikt XV., der in seinem ersten Rundschreiben das antimodernistische Treiben verurteilte, ließen die Polemiken langsam zur Ruhe kommen. Einen weiteren entscheidenden Schritt zur Überwindung der Krise tat Pius XI., als er 1926 die schon unter Benedikt XV. erfolgte Verurteilung Maurras' und der *Action Française* veröffentlichte und durchsetzte. Pius XII. tat mit seinen neue Horizonte eröffnenden Enzykliken *Mystici corporis* (1943) und *Mediator Dei* (1947), vor allem aber *Divino afflante Spiritu* (1943, über die Bibelwissenschaften) ein Weiteres. Doch zur vollen Überwindung der Krise führte erst das II. Vatikanum. Es war – ganz im Sinne von Blondels Traditionsbegriff – vorbereitet durch die Aufbrüche im kirchlichen Leben seit den zwanziger Jahren, namentlich die liturgische Bewegung und die Bibelbewegung. Es ist wohl kein Zufall, daß der konziliäre Aufbruch seinen Ausgang von der liturgischen Erneuerung nahm und daß die Lehre des Konzils von der Kirche (*Lumen gentium*) auf einer Erneuerung des liturgisch-sakramentalen Lebens der Kirche (*Sacrosanctum Concilium*) aufruh. Theologisch war das Konzil, für den Laien weniger sichtbar, außer durch den Neuaufbruch der Bibelwissenschaften durch die zwei theologischen Schulen der »théologie nouvelle«⁶⁰ und einer in der Begegnung mit der modernen Philosophie erneuerten Scholastik (namentlich des sogenannten »transzendentalen Thomismus«) vorbereitet worden. Beide Schulen gehen auf Anregungen Blondels zurück (es genügt, die Namen Henri de Lubacs⁶¹ und Joseph Maréchal⁶² zu nennen), beide haben mit Blondel bei Thomas von Aquin das »desiderium naturale videndi Deum« wiederentdeckt, beide haben den von Blondel getadelten »Monophorismus« zutiefst überwunden. So hat wohl kein anderer Autor das katholische Denken des 20. Jahrhunderts so entscheidend und weitreichend mitbestimmt wie Blondel.

60 Sie war noch 1946 von Réginald Garrigou-Lagrange des Modernismus verdächtigt worden: *La nouvelle théologie où va-t-elle?*, in: *Angelicum* 23 (1946), S. 126-145.

61 Henri de Lubac hat u. a. die hier zitierten Briefbände BV und BW herausgegeben und die Ausgabe von Marlé angeregt.

62 Zum Einfluß Blondels auf Maréchal vgl. BV II, S. 265-266, 273.