

Il modernismo tra cristianità e secolarizzazione. Atti del convegno internazionale di Urbino (1–4 ottobre 1997) [Fondazione Romolo Murri Urbino; Centro studi per la storia del modernismo], a cura di Alfonso Botti e Rocco Cerrato, Studi e testi 6, Urbino (Quattro venti) 2000, 925 S., ISBN 88-392-0545-4, € 49,00.

Was in Deutschland und im angelsächsischen Raum auf den ersten Blick nur ein kirchengeschichtliches Spezialproblem darzustellen scheint, ist im katholisch geprägten Italien ein historisches Thema von höchster gesellschaftlicher und kultureller Relevanz: der Modernismus bzw. die Modernismuskrise. Die inner- und interkonfessionellen Kulturkämpfe, die in eher protestantisch bestimmten Kontexten vor allem mit dem Wortfeld „liberal“ bzw. „konservativ“ abgedeckt werden, verbinden sich in Italien für das 20. Jahrhundert zu einem Gutteil mit dem Begriff „Modernismus“, der entsprechend weit gefaßt wird. Es ist deshalb nicht verwunderlich, daß dort mit dem „Centro studi per la storia del modernismo“ in Urbino das wohl einzige Universitätsinstitut für Modernismusforschung entstanden ist. Seit 1972 erscheinen dort u. a. die Bände der „*Fonti e documenti*“, die wichtige Quellen erschließen und dazu aus den beim Institut vorhandenen Nachlässen von Paul Sabatier, dessen Briefnachlaß das wohl dichteste modernistische Netzwerk neben dem Friedrich von Hügel dokumentiert, und von Romolo Murri schöpfen können. Hervorzuheben ist besonders der „mikrohistorische“ Forschungsansatz des Instituts, das auch der Modernismusproblematik in den einzelnen Diözesen und Regionen Italiens nachgegangen ist. 1997 organisierte das Centro unter seinem Leiter und Initiator Don Lorenzo Bedeschi einen internationalen Kongreß zum Thema Modernismus, dessen Akten nun in einem stattlichen Band vorliegen. Zusammen mit den Sammelbänden von Hubert Wolf (*Antimodernismus und Modernismus in der katholischen Kirche*, 1998) und Darrell Jodock (*Catholicism contending with modernity*, 2000) ist damit eine Summe der gegenwärtigen Modernismus-Forschung vorhanden. Die 42 Einzelbeiträge des italienischen Bandes können hier freilich nicht alle ausführlich vorgestellt werden.

Die Einleitung der beiden *Herausgeber Botti und Cerrato* (S. 9–17) versucht das weite Feld des „Modernismus“ abzustecken. Als wichtigste Kategorie für sein Verständnis wird die katholische „Modernisierung“ bemüht, wobei der „Modernismus“ aus einem bestimmten „Kurzschluß zwischen Katholizismus und Moderne“ entstanden sei, der nur *einen* der historischen Wege der katholischen Modernisierung darstelle. Im Sinne der Modernisierungsproblematik wählt der Band die denkbar umfassendste Periodisierung für sein Phänomen, nämlich vom antiliberalen Syllabus der Enzyklika „*Quanta Cura*“ von 1864 bis zum II. Vatikanum als Wendepunkt. (Die Masse der folgenden Beiträge konzentriert sich dann freilich auf die „klassische“ Modernismuskrise von 1893 bis 1914). Die zeitlichen Grenzen werden hier also von den lehramtlichen (Re-)Aktionen her bestimmt. Ähnliches gilt für die inhaltliche „Kategorisierung“ der verschiedenen „Modernisten“: Der Christdemokrat Romolo Murri baute seine politischen Visionen auf einer rigide neothomistischen Gesellschaftslehre auf, die wenig modernistisch anmutete und schlecht zu den antithomistischen Ansätzen der „modernistischen“ Philosophie und Bibelwissenschaft

paßte. Was ihn mit den Modernisten letzterer Couleur dennoch verband, war die Forderung nach Autonomie gegenüber der kirchlichen Autorität. Als den „großen Abwesenden“ des Bandes machen die Herausgeber selbst George Tyrrell (und mit ihm einen großen Teil der angelsächsischen Modernismus-Forschung) aus.

Den ersten Hauptteil „Modelle und Interpretationen“ eröffnet *Lorenzo Bedeschi* (Il movimento modernista a un secolo dalla condanna; S. 21–31), der u. a. als Spezifikum der Arbeit seines Instituts die Unterscheidung von „Liberalkatholizismus“ und „Modernismus“ bezeichnet. Ersterer (vertreten etwa von Bischof Bonomelli) habe sich vor allem politischen Fragen (Verhältnis Staat – Kirche) gewidmet, ohne das Kirchenbild der *societas perfecta* in Frage zu stellen. Die Bibelfrage habe er durch eine bloße „technisch“-wissenschaftliche Anpassung lösen wollen. Der Modernismus hingegen habe für ein spiritualistisches Kirchenverständnis gestanden und wollte im Anschluß an die Bibelkritik den Glauben reformulieren, ohne sich dabei unbedingt an den klassischen Festlegungen zu orientieren. (Diese „essentialistische“ Bestimmung des Modernismus steht nun aber im krassen Gegensatz zu dem, was in diesem Band alles als „Modernismus“ präsentiert wird.) *Claude Langlois* (Modernisme, modernité, modernisation. Approche méthodologique; S. 33–51) vertieft die Einleitung der Herausgeber und zieht seinerseits die Linien der „verweigerten Modernisierung“ von Pius IX. zum II. Vatikanum, weist dabei aber darauf hin, daß auch der Antimodernismus gelungene „Zeitgenossenschaft“ (*contemporanéité*) hervorbringen konnte: nach 1945 etwa in dem Neuhomisten und Menschenrechtler Jacques Maritain oder selbst in Pius X., der Therese von Lisieux mit Erfolg als „die größte Heilige der Moderne“ präsentieren konnte. Besondere Beachtung verdient der Beitrag von *Daniele Menozzi* (Antimodernismo, secolarizzazione e cristianità; S. 53–82), der wichtige Bausteine für eine Begriffsgeschichte von „Modernismus“ bietet und die langsame Ausbreitung des denunziatorischen „mot barbare“ (Maurice d’Hulst, 1886) in Frankreich und Italien ab den 1880er Jahren genau nachzeichnet. Nach *Giovanni Landucci* (Il modernismo: La filosofia, le scienze e la nuova apologetica; S. 83–109) und *Francesco Malgeri* (Modernismo e questione sociale; S. 111–122) wendet sich *Alberto Melloni* (Vaticano II, modernismo e modernità; S. 123–144) der Bedeutung der Modernismus-Problematik für die historische Einordnung des II. Vatikanums zu. Melloni entscheidet sich dabei für die hermeneutisch überzeugende Option, sich vor allem dem persistierenden Antimodernismus im „Vorfeld“ des Konzils zuzuwenden: Unter Pius XII. wurde die „Neue Theologie“ bzw. der – offiziell so genannte – „Neo-Modernismus“ bekämpft, eine Mentalität, die sich auch während des II. Vatikanums vor allem im Heiligen Offizium hielt. *Daniela Saresella* (Il movimento socialista, il modernismo e la questione religiosa [1898–1907]; S. 145–159) skizziert das Echo des katholischen „Modernismus“ in englischen, französischen und italienischen sozialistischen Organen. Der Reformsozialist Angelo Crespi etwa befand hoffnungsvoll, daß von der Loisy’schen Bibelkritik aus nur noch wenige Stadien zu durchheilen seien, bevor man bei der Negation der Transzendenz angekommen sei.

Der zweite Hauptteil (Modernismo e religioni positive) wendet sich dem „Modernismus“ als transkonfessionellem und transreligiösem Problem zu. Für den ersten Beitrag von *Agostino Giovagnoli* (Gerusalemme nella cultura dei modernisti; S. 163–184) gilt dies zwar nur *cum grano salis*, denn er untersucht im wesentlichen, welche Bedeutung das Motiv Jerusalem bzw. die direkte Begegnung mit dem Heiligen Land für die „Modernisten“ Bonomelli, Loisy, Lagrange, Minocchi und Genocchi hatte bzw. wie diese Exegeten die verstärkte Erfahrung der Partikularität der historischen Orte mit der Universalität der Heilsbotschaft zusammenbrachten. Genocchi wandte sich übrigens nach 1918 – ganz unmodern bzw. romantisch – gegen die Pläne der Engländer, einen Kanal vom Mittelmeer zum Toten Meer sowie Eisenbahnstrecken zu bauen, denn „die Pfade, auf denen Jesus und die Apostel gewandelt waren, sollten nicht unter den Gleisen verschwinden“. *Alberto Cavaglioni* bietet interessante Informationen zu „il modernismo ebraico“ (S. 185–197). Wohl als erster sprach Benedetto Croce 1908 in einer Rezension einer deutschen reformjüdischen Schrift (Benzion Kellermann, Der wissenschaftliche Idealismus und die Religion)

vom „modernismo ebraico“ – in klarer Ableitung vom katholischen Modernismus, den er ebenfalls als verfehlten Versuch der Versöhnung von (treu zu konservierendem oder aufzugebendem) Glauben und moderner Kultur verabscheute. Arturo Carlo Jemolo formulierte Croces (an Overbeck gemahnende) Position später so: Itali si desinunt esse papistae fiunt athei. Croces Ablehnung bezog den Reform-Buddhismus ein: ein Hinweis auf die Möglichkeit eines sinnvollen historischen Vergleichs der verschiedenen religiösen Reformströmungen um 1900. Antisemitische Ressentiments mobilisierte 1910 Ernesto Nathan, der liberale jüdische Bürgermeister von Rom, als er in einer Rede den Antimodernismus Pius X. kritisierte, der „Menschen und Gruppen proskribiere, die die Praktiken und Gebote ihres Glaubens mit den Lehren des Intellekts, des wirklichen Lebens und der geistig-sittlichen und sozialen Bestrebungen der Zivilisation versöhnen wollen“. *Augusto Comba* (La strada interotta di Lorenza Giorgi. Il punto sui rapporti fra protestanti e modernisti in Italia; S. 199–205) bietet leider nur eine wenig kommentierte Bibliographie zum Thema. *Roberto Morozzo della Rocca* (Modernismo nel mondo ortodosso; S. 207–218) findet im wesentlichen keine Entsprechung zum katholischen Modernismus in den theologisch erstarren orthodoxen Staatskirchen. Für Rußland verweist er vor allem auf die Reformbestrebungen von Solov’ëv. Der ökumenische gesinnte Pariser Lazarist und Modernist Fernand Portal, der später an den Mechelner Gesprächen mit Kardinal Mercier und Lord Halifax teilnahm, hatte russische Kontakte. Einige seiner Schüler fanden den Weg dorthin, vor allem der spätere (reuige) Bolschewist Pierre Pascal.

Der internationalen „modernistischen Geographie“ widmet sich der dritte Hauptteil mit Forschungsüberblicken und Einzelstudien. Der verdiente Lagrange-Biograph *Bernard Montagnes* (L’historiographie récente du modernisme savant dans le domaine francophone; S. 221–230) bietet einleitend einen sehr knappen Literaturbericht, der meist auf das neue biobibliographische Standardwerk von F. Laplanche (Hg.), *Les sciences religieuses. Le XIX<sup>e</sup> siècle, 1800–1914*, Paris: Beauchesne 1996 (678 S.) verweist. Als Forschungsdesiderat macht er vor allem die Offenlegung der ganzen Bandbreite der antimodernistischen Repression aus. Insgesamt diagnostiziert er auch für den heutigen frankophonen Katholizismus eine latente Präsenz der Modernismusproblematik. Auf nicht immer neuen Pfaden wandeln die Beiträge von *Guglielmo Forni Rosa* (Il problema di una apologetica storica fra Loisy e Blondel; S. 231–240), *Sergio Sorrentino* (Modernità apologetica e filosofia in Maurice Blondel; S. 241–258), *Armando Savignano* (Henri Bremond e la vicenda modernista; S. 259–273) und *Giacomo Losito* (Attualità di Laberthonnière, S. 275–283). Eine Essay-artige Zusammenfassung der Forschungen von Roger Aubert, Emile Poulat u. a. bietet *Lieve Gevers* (Belgium and the modernist crisis. Main trends in the historiography, S. 285–294). Hervorzuheben sind hier die Schwierigkeiten der Exegeten Albin van Hoonacker und Paulin Ladeuze sowie die heikle Position von Kardinal Mercier.

Eine konzise Zusammenfassung seines von Hügel-Bildes gibt *Giuseppe Zorzi* (Modernismo e modernità in Friedrich von Hügel; S. 295–309), der 1991 eine äußerst verdienstvolle eingeleitete Edition des Briefwechsels von Hügels mit Giovanni Semeria vorgelegt hat. Zum besseren Verständnis dieses Beitrags sind einige Vorbemerkungen nötig: Die anziehende Person des Barons von Hügel trug zu allen Zeiten ein hohes Identifikationspotential in sich. Entsprechend variabel gestaltete sich das von Hügel-Bild, aus dem man nach seinem Tod 1925 zunächst alle „modernistischen“ Züge zu verbannen trachtete (Vgl. hierzu auch die Diss. des Rezensenten, *Katholizismus als Kulturmacht*, 1999). Nach dem Umschwung des II. Vatikanums wurden gerade diese wieder attraktiv und in Lawrence Barmans Darstellung von 1972 entsprechend akzentuiert. Thomas Michael Loome nahm wenig später die Variabilität des von Hügel-Bildes als erster wahr, formulierte aber zugleich erneut ein eher konservatives Verständnis des Barons: dessen „ultramontane Seiten“ und seine Orthodoxie (im Gegensatz zum Agnostizismus Loisy) wurden hervorgehoben. Zugleich wurde er in die weitere Perspektive des – auch deutsch geprägten – Liberalkatholizismus gestellt. Zorzi nun knüpft an die Loome’sche Richtung an – trotz der prononcierten Kritik, die sie etwa von E. Poulat oder Barman erfahren hat. Zorzi möchte vor allem

spezifizieren, welche Art von „Liberalkatholizismus“ von Hügel vertrat. Es ist – kurz gesagt – eine Verbindung von Heiligkeit und Wissenschaftlichkeit, die sich von ideologischen Formen des „Ultramontanismus“ (Pascendi) wie des Liberalkatholizismus (Loisy) abhebt. Zorzis Position hat auch ihre Probleme. Zu kritisieren ist zunächst sein univoker Begriff von „Ultramontanismus“: auch „Liberale“ wie Franz Xaver Kraus und Döllinger waren „Post-Ultramontane“ (Herman H. Schwedt), denn zumindest der deutsche Katholizismus hatte sich seit 1850 tiefgreifend „ultramontanisiert“. Die wissenschaftliche Arbeit dieser Gelehrten, die sie später in Gegensatz zum römischen Neo-Ultramontanismus bringen sollte, war zunächst einem zutiefst apologetischen Interesse entsprungen. Von Hügels „ultramontane“ Seiten sind also nichts Besonderes, denn der „Liberalkatholizismus“ war ja dem ultramontanen mainstream entsprungen und nicht etwa der katholischen Spätaufklärung. Noch grundsätzlicher ist freilich anzumerken, daß es ein fragwürdiges Bemühen ist, einen „Ismus“ zu spezifizieren, der dann Kontinuität in eine Biographie bringen soll. Von Hügels Leben und seine Persönlichkeit waren von Brüchen und Spannungen gezeichnet (welches Gelehrtenleben ist es nicht?). Vielleicht war er sich dessen selbst am meisten bewußt, wenn er „Reibung“ und „Konflikt“ zum Grundprinzip seiner Religionsphilosophie erhob. – Eine verdienstvolle aktualisierte Kurzzusammenfassung seines „Der Modernismus in Deutschland (1995)“ samt einem nützlichen Forschungsbericht bietet *Otto Weiß* (Il modernismo in Germania: temi, personaggi e giudizio storiografico; S. 311–342). Weiß dokumentiert auch die rege Diskussion um sein Modernismus-Buch. Da er sein Manuskript pünktlich nach dem Kongreß abgegeben hat, ist die deutsche Literatur nur bis 1997/98 erfaßt. Trotz dieses Mankos dürfte sein Beitrag das internationale Interesse an der deutschen Modernismusforschung steigern. – Einen anregenden Beitrag widmet *Paolo Boschini* dem Thema „Harnack e Troeltsch interpreti del modernismo“ (S. 343–355). Bei aller Sympathie – vor allem Troeltschs – für die Modernisten, betont Boschini die grundlegenden Differenzen: Modernisten wie Loisy und Tyrrell beharrten auf dem eschatologischen Charakter der Botschaft Jesu und wollten ihren Symbolismus nicht rationalistisch auflösen. Während es den „Liberalen“ Harnack und Troeltsch vor allem um die Rettung von Humanität und Individuum im Übergang von der bürgerlichen zur industriellen Gesellschaft gegangen sei, wollten die Modernisten die katholische Kirche und mit ihr das historisch vorhandene Christentum auf eine neue wissenschaftliche Basis stellen und so von neuem zur bestimmenden inneren Kraft für jeden kulturellen und gesellschaftlichen Wandel machen. – *Alfonso Botti* (Istanze di Riforma religiosa e fermenti modernisti in Spagna. Una messa a punto storica e storiografica; S. 357–410) widmet sich – als Verfasser einer maßgeblichen Monographie über den spanischen Nationalkatholizismus von 1881 bis 1975 – mit Spanien einem Land, das bisher kaum im Blick der Modernismusforschung stand. Auch Botti konstatiert die überwältigende Vormacht des offiziellen kirchlichen Integralismus, findet aber dennoch vielerlei „modernistische“ Einflüsse, etwa bei Miguel Unamuno, dessen Rede vom „regno sociale di Cristo“ nicht auf protestantische Einflüsse, sondern auf die eschatologische Reich-Gottes-Interpretation der Modernisten zurückgehe. Botti thematisiert am Ende seines Beitrages auch explizit den konstruktiven Charakter des „Modernismus“ als historischer Kategorie (und gibt interessante Literaturhinweise auf eine italienische Diskussion über „katholische Modernisierung“ und „Modernismus“, die schon nach 1985 stattgefunden hat). Er beharrt auch für die Zeit nach 1907 (also nach Pascendi) auf der Notwendigkeit, einen historisch-inhaltlichen Begriff von Modernismus zu bilden, um nicht die Deutungshoheit darüber, was Modernismus ist, den Antimodernisten zu überlassen. Eine kleine Korrektur am Rande: Die Behauptung (S. 400), die Forschung habe den spanisch-amerikanischen Krieg von 1898 als Hintergrund der Verurteilung des „Amerikanismus“ durch Leo XIII. bisher vernachlässigt, übergeht die ausführliche Studie von David Schultenover, *A view from Rome. On the eve of the modernist crisis*, New York 1993, die auch eine Auswertung des Tagebuchs des spanischen Jesuitengenerals Martín liefert. – Nach zwei weiteren Beiträgen zu spanischen Themen (Feliciano *Montero*, *El eco de la crisis modernista en el catolicismo social español: las denuncias de „modernismo social“*; S. 411–442; *Maria Rosa Saurín*

*de la Iglesia*, Modernización religiosa y cuestión social en Emilia Pardo Bazán; S. 443–462) bietet *Gerald P. Fogarty*, der Altmeister der nordamerikanischen Modernismusforschung, drei „modernistische“ Schwerpunkte (Modernism in the United States; S. 463–485): das Verhältnis von „Amerikanismus“ und biblischer Frage (namentlich die Kontakte der Amerikanisten O’Connell, Zahn und Keane zu Lagrange, Genocchi und Fleming) sowie die „Fälle“ der Bibliker Henry Poels (The Catholic University of America) und Francis E. Gigot (Baltimore). Letzterer brachte auch die „Catholic Encyclopedia“ in die antimodernistische Schußlinie und führte 1908 zum Ende der „New York Review“. Fogarty stellt fest, das katholische theologisch-intellektuelle Leben in den USA habe sich erst 30 Jahre später von diesen Schlägen erholt. – *Ilaria Biagioli* („Petre versus Peter“: la crisi modernista di una cattolica credente; S. 487–509) bietet eine verdienstvolle biographische und intellektuelle Skizze der wichtigsten Modernistin Maude D. Petre, der Vertrauten und Nachlaßverwalterin George Tyrrells. Ein wenig irritierend ist hier nur, daß von der neuen Tyrrell-Biographie von Nicolas Sagovsky völlig abgesehen wird; in ihr war erstmals das komplizierte Dreiecksverhältnis von Petre und den beiden Ex-Jesuiten Tyrrell und Bremond offener behandelt worden.

Nach diesen internationalen Perspektiven schließen sich zahlreiche Einzelstudien zum Modernismus in Italien an. *Renato Moro* (La religione e la „nuova epoca“. Cattolicesimo e modernità tra le due guerre mondiali; S. 513–573) belegt ausführlich, daß mit dem einfachen Schema „modern-antimodern“ kein angemessenes historisches Verständnis der gesellschaftlichen Rolle des italienischen Katholizismus der Zwischenkriegszeit zu gewinnen ist. Nach dem innerkirchlichen Sieg des Antimodernismus entwickelten sich modernisierende Ansätze auf neuthomistischer Grundlage, die sich etwa in der Gründung der Università Cattolica del S. Cuore in Mailand niederschlugen. Moro konstatiert mit Jeffrey Herf eine „Mischung von Kulturpessimismus und Attraktion durch den technischen Fortschritt“. – Der „klassischen“ Modernismuskritik wendet sich *Rocco Cerrato* mit einer zusammenfassenden Darstellung der historisch-kritischen Bibelforschung in Italien um 1900 zu (Critica storica ed esegesi biblica nel modernismo italiano; S. 575–622). Die Impulse aus Frankreich fanden hier einen starken Widerhall, weit mehr als im katholischen Deutschland, zumindest nach unserem heutigen Forschungsstand. Die „konservative Modernität“ Pius X. tritt im Beitrag von *Giovanni Vian* über die umfassende apostolische Visitation der italienischen Diözesen und Seminarien hervor (Il modernismo nelle visite apostoliche alle Diocesi e ai seminari d’Italia; S. 623–642; vgl. auch Vians Monographie von 1998), der zugleich die Breitenwirkung des Antimodernismus in Italien dokumentiert. Vian hält ausdrücklich fest, daß für den Papst seine Reformen, hier vor allem die Hebung der Klerusbildung durch die Zusammenlegung kleiner Seminarien, untrennbar verbunden waren mit seiner theologische Restauration als einem Programm für den „christlichen Wiederaufbau der Gesellschaft“ (Instaurare omnia in Christo). Die Kurienreform von 1908 gab der Konsistorialkongregation unter dem besonders antimodernistischen Kardinal Gaetano de Lai umfassende Kompetenzen über die Diözesen und Seminarien. So konnte – gegen lokale Widerstände – eine „modernisierende“ zentralistische Strukturreform von oben und die Ausschaltung „modernistischer“ Kräfte an den Seminarien vollzogen werden. – *Maria Cristina Giuntella* beschäftigt sich mit der italienischen katholischen Akademikervereinigung (La Fuci [Federazione degli universitari cattolici italiani] nella crisi modernista; S. 643–672). Sie stellt einen anfänglichen Einfluß durch „Modernisten“ (Murri, Semeria) mit einem dialogischen Programm im Verhältnis zur „modernen Kultur“ fest. Im Organ „Studium“ wurde die deutsche reformkatholische Szene (Ehrhard, Schell) interessiert beobachtet, Martin Spahn – durch sein antikfessionalistisches bis borussizistisches Engagement in der deutschen Zentrumsparterie bei allen Antimodernisten verhaßt – durfte 1908 sogar zwei Artikel zur Schulfrage beisteuern. Ab 1909 steuerte die FUCI, angeleitet von dem Neuthomisten Gemelli, dann aber einen Kurs, der mit der kirchlichen Autorität konform ging. Die Zeit der Programmdiskussionen war vorbei. Interessant wäre hier ein Vergleich mit der deutschen Görres-Gesellschaft, deren Schwierigkeiten in der

Modernismuskrise Norbert Trippe beleuchtet hat. Sie konnte eine autonomere und „liberalere“ Richtung beibehalten, „integralistische“ Kräfte wanderten in den Katholischen Akademikerverband aus, der weniger die universitäre Parität als das „Laienapostolat“ im Auge hatte. – Einen zusammenfassenden Beitrag zur „Frauenfrage“ bietet *Roberta Fossati* (*Modernismo e questione femminile*; S. 673–690). In der Mitte der „modernistischen“ Zirkel und Salons um 1900 – denn dies war zusammen mit der Korrespondenzkultur die (groß)bürgerlich-adlige Sozialform des „Modernismus“ – standen in Italien Damen wie Antonietta Giacomelli, eine Pionierin der Frauenbildung. Rezipiert wurden von ihnen die „modernen“ Bildungsprogramme der „Amerikanisten“ Spalding, Ireland und Klein (daher die Rede vom „americanismo cattolico in Italia“). Die faktische Lektüre in diesen Zirkeln war nicht immer „modern“. In einem „sincretismo produttivo“ begeisterte man sich für den Kulturpessimisten John Ruskin und ersehnte im Anschluß an Tolstoj eine neuchristliche parakirchliche Erfahrungsreligion (so etwa Adele Butti in ihrer Korrespondenz mit Paul Sabatier). – Ebenfalls zusammenfassend ist der Beitrag von *Paolo Marangon* zum „modernistischen“ Roman par excellence, nämlich Antonio Fogazzaros „Il santo“, der auf persönlichen Wunsch Pius' X. indiziert wurde (*Riforma religiosa e misticismo ne Il Santo di Antonio Fogazzaro*; S. 691–706; vgl. Marangons Monographie von 1998). Marangon arbeitet heraus, wie „Il Santo“ zum Roman einer (bürgerlichen) „reformkatholischen Generation“ werden konnte. Rein quantitativ ist die rasche Verbreitung des im November 1905 erschienenen Werkes bemerkenswert: 30000 verkaufte Exemplare in Italien im ersten Jahr, 100000 in den USA und England bis 1908, ca. 10. Auflagen in Deutschland und Frankreich zur gleichen Zeit, Übersetzungen ins Russische, Ungarische, Holländische, Spanische und Japanische. Die mystisch-reformerische Botschaft des „Heiligen“ hatte den „idealistischen“ Zeitgeist beflügelt (wenn die scharfzüngige „amerikanistische“ Baronin von Eichthal ihn auch „öde“ und die Figuren „papier-mâché“-artig fand und den Erfolg der „Réclame“ durch die Indizierung zuschrieb). – Vorbild für den „Heiligen“ war der römische Priester Don Brizio Casciola gewesen, zu dem *Simona Urso* ein interessantes Forschungsprogramm vorstellt (*Don Brizio Casciola. Un modernismo ingenuo?*; S. 707–725). Casciola tat sich als Armenseelsorger und Volksbildner hervor und war zugleich in den reformerischen römischen Salons der gehobenen italienischen und internationalen Gesellschaft zu Hause. Besonders wertvoll ist der Beitrag, weil er die ganze Biographie eines „Modernisten“ in den Blick nimmt und dabei auch – als einziger in diesem Band – die Bedeutung des Ersten Weltkriegs für das Ende des Modernismus als internationaler Konstellation würdigt. Casciola teilte seinen extremen Patriotismus und „Antitedeschismo“ mit anderen „Modernisten“ wie Semeria, Giacomelli und Gallarati Scotti. Im Krieg wurde er zur Vertrauensperson Mussolinis. Daraus lassen sich, es sei gleich angemerkt, allerdings keine modernistisch-faschistischen Teleologien bzw. Zwangsläufigkeiten konstruieren: Auch vom Antimodernismus führt ein gangbarer Weg zum Faschismus, wie das prominente Beispiel Umberto Benignis belegt (Für Deutschland ist auf die Formulierung des konservativen Kirchenrechtlers Nikolaus Hilling vom „Führergedanken in Staat, Kirche und Gesellschaft“ zu verweisen). – Alle, die schon vage Andeutungen über die Schwierigkeiten von Papst Johannes XXIII. als „Modernisten“ gehört haben, werden dankbar sein für den Beitrag von *Stefano Trinchese*, der auch die relevanten Dokumente publiziert (*Roncalli e i sospetti di modernismo*; S. 727–770). Roncalli wurde 1911 als Seminarprofessor für Kirchengeschichte in Bergamo von einem Domkapitular als Propagator der „modernistischen“ Geschichte der Alten Kirche von Louis Duchesne denunziert – und zwar direkt bei Kardinal de Lai, dem „Sekretär“ der Konsistorialkongregation (vgl. zum Kontext oben den Beitrag von Vian). Dies hatte zunächst keine Folgen. Als Roncalli aber 1914 als Begleiter des Seminarregens von Bergamo von de Lai in Audienz empfangen wurde, sagte ihm der Kardinal ganz nebenbei, aber freundlich-bestimmt, er solle zukünftig vorsichtiger sein bei der Auslegung der Heiligen Schrift. Roncalli war sprachlos und erschüttert. Nachdem er am Grab des Heiligen Ignatius gebetet hatte, schrieb er noch in Rom an de Lai und legte ihm dar, daß er nicht Exegese, sondern Kirchengeschichte lehre, und dies in ganz kirchlichen Bah-

nen. De Lai antwortete freundlich, er habe ihn nicht tadeln oder verstören, sondern ihm nur einen heilsamen Hinweis geben wollen, und verwies nun darauf, daß ihm Roncalli als „ergebener Leser“ von Duchesne und ähnlichen Autoren bekannt sei. Roncalli erwiderte, er habe in seinem Leben nur „15 oder 20 Seiten“ des ersten Bandes der „Histoire ancienne de l’Eglise“ gelesen. Als Beispiel für seine Orthodoxie legte er dem Kardinal seine Abhandlung über den Kardinal Baronius (den Kirchenhistoriker par excellence der Gegenreformation/Katholischen Reform) bei. Denn diesen Typus quellenmäßiger und „kirchlicher“ Kirchengeschichtswissenschaft wollte Roncalli auch verwirklichen. Der Papst ließ sich die Briefwechsel übrigens 1961 vorlegen. – Es schließen sich noch fünf Einzelstudien an, die zunächst die lokale Wirkung des Antimodernismus, dann die „Rezeption“ des „Modernismus“ bei italienischen Intellektuellen und schließlich Konflikte um die christliche Gewerkschaftsbewegung unter Pius X. beleuchten und hier nicht mehr näher vorgestellt werden können (*Ulderico Parente*, Episodi di riformismo religioso e di antimodernismo a Napoli, S. 771–799; *Domenico Jervolino*, Piovani e il modernismo, S. 801–814; *Carlo Fantappiè*, Arturo Carlo Jemolo e il modernismo, S. 815–836; *Giorgio Campanini*, Don Pietro Mazzolari e il movimento modernista, S. 837–843; *Luigi Urettini*, Italo Corradino Cappellotto tra modernismo e sindacalismo, S. 845–860). Eine „Tavola rotonda“ mit Maurilio Guasco, Luciano Pazzaglia, Michele Ranchetti und Guido Verucci beschließt den Band (S. 861–891). *Pazzaglia* speist dabei vor allem die Thesen von Pierre Colin (*L’audace et le soupçon*, 1997) ein, der die Modernismuskrise als Anfang eines Teufelskreises von lehramtlicher Verdächtigung und Dissimulation bei den betroffenen Theologen interpretierte (Für Deutschland wäre dabei bis 1870 auszugreifen). *Verucci* weist auf die Uneinheitlichkeit des „Modernismus“ hin und tut sich schwer, Romolo Murri, der sich 1908 für „Pascendi“ aussprach, hier einzuordnen. Er will zurückkehren zur Distinktion Emile Poulat’s, der einen enger umgrenzbaren „wissenschaftlichen Modernismus“ (Historismus in Exegese und Kirchengeschichte, antischolastische philosophische Neuansätze) von dem weiten Feld des Reformismus (Verhältnis Gewissen – Autorität, Kirche – Staat/Gesellschaft etc.) abteile (Zu ergänzen wäre, daß Poulat auch beim wissenschaftlichen Modernismus eine große Bandbreite von „rechts“ nach „links“ feststellt, etwa von der „Orthodoxie“ von Hügels bis hin zur rationalistischen Aufgabe des Projekts der Versöhnung von Glaube und Kultur bei Turmel oder Hébert. Poulat bemerkt zugleich, daß diese „Bandbreite“ schon eine zeitgenössische Konstruktion der Betroffenen darstellt und nicht selten auf Mißverständnissen aufbaut. Auch heute werde ein Modernist gerne auf Kosten der anderen „verstanden“.). *Verucci* bestreitet die Ansicht Arturo Carlo Jemolos, das II. Vatikanum sei eine Spätwirkung des Modernismus gewesen. Die wissenschaftlichen Probleme des Modernismus seien auch auf dem Konzil nicht gelöst worden, die Begegnung der Kirche mit der „Kultur“ der 1960er und 70er Jahre war eine andere als die mit der Kultur um 1900: „die Probleme zwischen Kirche und Modernität lösen sich oft nicht, sondern verschieben sich“.

So endet dieser gewichtige Band, der von der Lebendigkeit der italienischen Forschung zeugt, mit einer Dekonstruktion des „Modernismus“-Begriffes. Insgesamt ist eher die Konstruktion sein Anliegen, doch explizieren die Beiträge von Langlois, Botti, Moro und Vian, wie problematisch es ist, die „Modernismuskrise“ (1893–1914) als historische Konstellation parallel mit dem monumentalen Feld des Verhältnisses von Katholizismus und Moderne zwischen 1864 und 1962 erforschen zu wollen (Vgl. die entsprechende deutsche Diskussion zwischen Otto Weiß und Friedrich Wilhelm Graf im oben genannten Sammelband von H. Wolf). Diese Beiträge lassen erahnen, daß die „Modernität“ nicht immer bei den „Modernisten“ lag. Merkwürdig abwesend ist das im Titel des Bandes doch so prominent genannte Thema „Säkularisierung“. Die einzelnen Autoren belegen vielmehr die sich auch in der deutschen Geschichtswissenschaft verbreitende Erkenntnis, daß religiöse Triebkräfte auch unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen des 19. und 20. Jahrhunderts ihre prägende Wirkung entfalten konnten.

Claus Arnold