

Klaus Unterburger

## Unentrinnbare Moderne.

Antimodernität, Modernität und Rechtskatholizismus in der katholischen Kirche seit dem 19. Jahrhundert

Die Deutung dessen, wie die Katholiken auf die Moderne reagiert haben, ist eine bis heute brennende Frage. Unter Moderne und Modernisierung wird meist im Anschluss an die Analysen Max Webers (1864–1920) ein Prozess verstanden, der zur „Entzauberung der Welt“ geführt hat: Die kausale Erklärung der innerweltlichen Vorgänge hat die übernatürlich-transzendente zurückgedrängt. Das Wissen in den einzelnen Bereichen (Politik, Religion, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft) wird immer komplexer: jeder Sphäre entwickelt eigene Gesetzmäßigkeiten, so dass es zu einer funktionalen Ausdifferenzierung kommt. Dies hat zu einer Pluralisierung und Konkurrenz von Deutungsperspektiven geführt. Das Individuum steht zwischen diesen Angeboten: Kulturell vorgegebene Sinnhorizonte werden in Frage gestellt, jeder müsse für sich auswählen (Individualisierung). Verlierer bei einer solchen Deutung von Moderne sind Religion und Kirche. So haben jedenfalls die meisten Zeitgenossen diese Vorgänge erlebt. In England, dem Mutterland der Industrialisierung im 19. Jahrhundert, kam es bei den führenden und aufsteigenden Kreisen zu einer immer größeren Hochschätzung der Naturwissenschaften und der Technik; Religion und Kirche galten als rückständig. Der Liberalismus auf dem Kontinent war Träger dieser Weltanschauung. Jedenfalls wandte er sich gegen die unhinterfragte traditionelle Deutungshoheit der Religion. Besonders die katholische Kirche wurde als rückständig und mittelalterlich betrachtet.

Auch die meisten Katholiken machten sich dieses Geschichtsbild zu eigen. Neigten Predigten von Geistlichen schon immer dazu, die Sündhaftigkeit ihrer eigenen Gegenwart zu betonen, so entwickelte sich seit Ende des 18. Jahrhunderts eine immer ver-

festigtere Vorstellung, nach der die Kirche sich einer Welt gegenüber sah, die sich von Gott abgewandt habe. Fanal sei die französische Revolution gewesen, doch deren falsche Ideale wurzelten in der Reformation und der Philosophie der Neuzeit. Diese habe sich vom Gehorsam gegenüber Gott losgesagt und durch subjektive Autonomie und Willkür ersetzt<sup>2</sup>. Besonders in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts bildete die katholische Kirche so ein Reaktionssyndrom aus. Von ihren Gegnern wurde dies als „Ultramontanismus“ verspottet, denn man suchte im Kampf gegen die Moderne die Reihen zu schließen und deshalb engsten Anschluss an den römischen Papst als souveräne Autorität in der Kirche. Katholiken waren antimodern, dessen waren sich die meisten Liberalen sicher; das sagten aber auch die kirchlichen Führer selbst. Gegen die Irrwege der Moderne musste man sich verteidigen. Bei antimoderner Zielsetzung bediente man sich dabei durchaus moderner Mittel, so der Freiheiten, die sich im Gefolge der revolutionären Unruhen 1848 vielerorts eröffneten, der modernen Pressearbeit und moderner Medien, moderner Vereine, Parteien und Organisationsformen. Die Moderne, der Gegner, wurde mit bestimmten Gruppen identifiziert: Protestanten, Liberale, besonders Freimaurer, später Sozialisten und Kommunisten, mitunter auch mit den Juden<sup>3</sup>. Die Schlacht wurde im 19. Jahrhundert besonders auf zwei Gebieten geschlagen: Die Bereiche Ehe und kirchliches Eherecht und Schule und katholische Kindererziehung. Die Päpste prangerten die betrübliche Gegenwart in Enzykliken und Ansprachen an, mit dem Fortschritt, dem Liberalismus und der modernen Zivilisation, so Pius IX. (1846–1878), könne sich der römische Papst niemals aussöhnen<sup>4</sup>. Bischöfe und Klerus teilten dieses Bild der Ge-

schichte. Der Linzer Bischof Franz Joseph Rudigier (1853–1884) gehörte etwa in Österreich zu den entschiedensten Vertretern dieser Weltansicht. Eindringlich warnte er in seinen Predigten nicht nur vor Luther, der dem Teufel selbst gefolgt sei, sondern auch vor der „aufgeklärten französischen Nation“, deren Schicksal als schreckliches Beispiel diene<sup>5</sup>. Auch in der Theologie und Philosophie wurde eine Geschichtsdeutung immer wichtiger, nach der man zum Mittelalter, besonders zur Lehre des Thomas von Aquin, gegen die Irrtümer der Neuzeit zurückgehen müsse. In neuen Andachtsformen wie der Herz Jesu-Frömmigkeit wollte man Buße leisten für die Sünden der Gegenwart<sup>6</sup>. Neuzeit und Moderne als Verfallsgeschichte, dagegen die angeblich ewige Wahrheit des Mittelalters. Die Gleichung schien den meisten klar: Modernität = Gottlosigkeit; Kirche = Antimodernität.

### **Ordnung, Kontrolle, Eindeutigkeit: Die Dialektik der Moderne**

Allerdings ist diese Formel nur die Hälfte der Gleichung: Der Prozess der Aufklärung und Modernisierung hatte seine eigene Dialektik. Hinter Rationalisierung und Differenzierung stand der Wille zum Ordnen und Klassifizieren, zur Unterwerfung der Natur unter Vernunft und Technik. Immer umfassender wurde dieser Prozess. Anstatt der engen vertrauten Lebenswelt wurde die Nation zum wichtigsten Beziehungsgefüge. Ziel war es, das Ambivalente zu klassifizieren und eindeutig zu machen. Die Natur, das Fremde, sollte von der ordnenden Vernunft ihrer Andersheit beraubt, unterworfen werden. Wo einst Mehrdeutigkeit war, sollte Klarheit werden. Hinter der Moderne steht der Wille nach Eindeutigkeit, zum Auflösen von Ambivalenz und Ambiguität (Zygmunt Baumann)<sup>7</sup>. Der Mensch wurde Herrscher über die Natur, blieb jedoch auch Teil der beherrschten Natur: Deshalb gehört zur Moderne eine destruktive, dunkle Seite. Dann ist es aber eine Fehleinschätzung zu glauben, die Kirche habe ge-

gen diesen Prozess nur re-agierte, sei lediglich anti-modern gewesen, auch wenn sie sich zugegebenerweise mitunter moderner Mittel bedient habe. Tiefer gesehen sind Kirche und Moderne nämlich viel intensiver miteinander verwoben.

Die liberal dominierte Geschichtsschreibung hat lange Zeit die oft nicht intendierte, aber doch mitursächliche Beteiligung der Kirche an der Herausbildung der Moderne nicht richtig in den Blick bekommen; Formen des Katholischen in der frühen Neuzeit wie der Jansenismus haben zur Entstehung der modernen Ideale und Zustände indirekt ebenso beigetragen<sup>8</sup>, wie auf andere Weise die antiprotestantischen Reformfestlegungen der kirchlichen Hierarchie und deren immer extensiver werdenden Ansprüche gegenüber den Staaten<sup>9</sup>. Auch die Kirche modernisierte sich. Wo Mehrdeutigkeit war, sollte nun Eindeutigkeit werden; um im Konkurrenzkampf gegen andere Sinnangebote bestehen zu können, musste man selber modern werden, Ambivalenzen reduzieren.

### **Tiefgreifende Umgestaltung der katholischen Kirche**

Dieser Prozess hat die katholische Religion tiefgreifend verändert. An drei Beispielen soll dies verdeutlicht werden:

(1) In der vormodernen katholischen Welt stellten Klerus und Ordensleute mitunter 2–3% der Bevölkerung, in Deutschland und Österreich nur etwas weniger. Die große Zahl und die sehr unterschiedlichen Einkommensverhältnisse zwangen zu zahlreichen zusätzlichen Tätigkeiten, erlaubten, geduldeten und teilweise auch verbotenen. Komponierende Geistliche, Geistliche als Fürstenberater und Minister, als Universitätsgelehrte, als Landwirte und Wirtshausbetreiber, als Dichter oder als Wunderheiler, all dies gehörte zur katholischen Welt des Spätmittelalters und der frühen Neuzeit. Die Divergenz der Lebensformen entsprach den unterschiedlichen sozialen und finanziellen Gegebenheiten ebenso wie den ver-

schiedenen Charismen; die Durchsetzung vereinheitlichender kirchlicher Normen, auch des Zölibatsgesetzes, stieß im Vollzug oft an Grenzen. Im 19. Jahrhundert änderte sich dies. Das Idealbild des Pfarrers gewann immer exklusivere Geltung, die Kirche besaß endlich die Mittel zu dessen weitgehender Durchsetzung. Mit dieser Beseitigung von Ambivalenz war eine soziale Uniformierung des Klerus verbunden, der bald fast ausschließlich aus den kleinbürgerlichen und agrarischen Schichten stammte. Die modernisierte Seelsorge reduzierte die Ambiguitätstoleranz gegenüber abweichenden Entwürfen priesterlicher Existenz<sup>10</sup>.

(2) In der Auslegung der Hl. Schrift bildete sich bereits in neutestamentlicher Zeit die Lehre von der göttlichen Inspiration und Einhauchung (vgl. 2 Tim 3,15 f.; 2 Petr 1,20 f.) heraus. Bereits die frühen Kirchenväter wollten dadurch Wahrheit und Autorität der Bibel gegen abweichende Strömungen stützen. Doch gerade die eigentlichen Väter der Inspirationslehre, etwa Origenes (gest. 253/54), lehrten zugleich die geistliche Bedeutung der biblischen Bücher, einen mehrfachen Schriftsinn und Auslegungskriterien, die die Zentralgeheimnisse des Glaubens im scheinbar Peripherem vorgebildet sahen; dies eröffnete Freiraum für Flexibilität, theologischen Pluralismus und Inkulturation der Botschaft<sup>11</sup>. Die Legitimität eines Schulpluralismus und die Ambiguität eines mehrfachen Schriftsinns blieben lange bestimmend. Doch das 19. Jahrhundert brauchte zur Abgrenzung größere Eindeutigkeit. Die Päpste lehrten nunmehr selbst in vielen Bereichen, in denen die Theologen vorher Freiräume besaßen. Wichtiges Instrument wurden Lehrenzyklen. Seit 1863 wurde deren Autorität mit dem neuen Begriff des „ordentlichen Lehramts“ untermauert. Dieses *magisterium ordinarium* schrieb 1879 den Thomismus als verbindliche kirchliche Philosophie und Theologie fest<sup>12</sup>. Immer größeres Gewicht wurde in der Neuzeit auf die Irrtumslosigkeit der Bibel gelegt, auch für scheinbar rein profane Wahrheiten, da sie von Gott inspiriert sei. Im 19. Jahrhun-

dert wurde dies mit hoher Autorität festgeschrieben; die geistlichen Schriftsinne verloren an Bedeutung, die wörtliche Irrtumslosigkeit im Sinne einer „Realinspiration“ (nicht die sprachliche Gestalt, aber der Inhalt sei von Gott eingegeben) setzte sich als offiziös durch. Ambiguität und Zweideutigkeit sollten eliminiert, die Kirche in geistiger Hinsicht eine geschlossene Phalanx sein.

(3) Auch die vormoderne Frömmigkeit unterschied sich von jener der neuen Zeit. Religion erfüllte bis weit in die Barockzeit die Lebensbezüge weitester Kreise der Bevölkerung. Neben Dimensionen der Heilsehnsucht und Hoffnung, der Sinndeutung und der moralischen Orientierung leistete der katholische Glaube eine viel umfassendere Aufgabe der Kontingenzbewältigung. Das Ausgeliefertsein an Krankheiten und an die Wechselhaftigkeit der Natur führte dazu, dass zahlreiche Riten durch eine zusätzliche Bedeutungsebene angereichert oder neu geschaffen wurden, die seit der modernisierenden Aufklärung als „Magie“ bekämpft wurde. Schon die vormoderne Kirche wollte diese und andere als „Aberglauben“ interpretierte Praktiken kanalisieren und steuern, obrigkeitliche Reformen waren aber lange weitgehend ineffektiv geblieben<sup>13</sup>. Dies änderte sich im 19. Jahrhundert schrittweise. Die Mehrdeutigkeit der Liturgie, der Riten und der katholische Praxis wurde zurückgedrängt. Der Katholizismus wurde besser organisiert, pädagogischer, aber auch moralisch rigoroser und eindimensionaler, geschlossener. Die ordnende Beseitigung der Ambivalenz ist aber der Urimpetus der modernen Vernunft, die die scheinbar nur rückständige und antimoderne Kirche also viel tiefergehend verändert hat, als es die Zeitgenossen wahrnahmen. Dies hat zur Geschlossenheit, Abgrenzung und organisatorischen Durchdringung des Katholizismus geführt, das „katholische Milieu“ entstand<sup>14</sup>. Wie die Moderne selbst, so hatte dieser Prozess aber auch eine Kehrseite. Mit dem Fremden war man in der modernen Gesellschaft verstärkt konfrontiert. Es störte die Eindeutigkeit. Vor diesem

musste man abschirmen, warnen. Wo man ihm nicht ausweichen konnte, musste man es bekämpfen, Feindbilder entstanden. Nicht nur die Liberalen und Sozialisten, auch der Pluralismus in der Kirche selbst sollte eliminiert werden. Liberale Theologen, abweichende politische Ansichten, Individualitäten der Ortskirche, wuchernde Volksfrömmigkeit wollte man beschneiden. Die Zweideutigkeit musste aus der Kirche verschwinden. Auch die widerspenstige biologische Natur der Gläubigen musste entschiedener reguliert und kontrolliert werden, die Moral wurde eindeutiger, die Kontrolle tiefgehender. In den Kulturkämpfen des 19. Jahrhundert waren europaweit nicht umsonst Ehe und Schule die Schlachtfelder. Um nicht Einfluss zu verlieren, schien Geschlossenheit nötig. Erkauft wurde sie durch eine theologisch defensive Rückständigkeit gegenüber der außerkirchlichen Vernunft, etwa auf dem Gebiet der Biblexegese. Weiter dadurch, dass der Katholizismus, der protestantischen Reisten den lange Zeit so lebensfroh erschien, immer mehr als restriktiv, verstaubt und feindlich zur menschlichen Entfaltung schien.

Höhepunkt und Umschwung hatten diese Entwicklungslinien zu Beginn des 20. Jahrhunderts, im Pontifikat Pius' X. (1903–1914). Dieser Papst sah mit seiner engsten Umgebung den Feind der Kirche auch getarnt in ihrem Innern am Werk. Das Schreckbild der „Modernisten“ war geboren, die er mit der Enzyklika *Pascendi* (1907) entlarven wollte. Einer feindlichen Verschwörung müsse man auch im Innern begegnen. Die römische Eindeutigkeit der Bibelinterpretation sollten Bibelkommission und das neue Bibelinstitut vorgeben, mit den 24 Thesen sollte der Thomismus bis in Detail vorgeschrieben werden (1914), der Antimodernisteneid (1910) war vor der Übernahme jedes kirchlichen Amtes zu schwören. Gesellschaft und Politik sollten unter katholischem Primat stehen (Integralismus), eine Eigenverantwortlichkeit der Laien wollte man auch in scheinbar weltlichen Domänen nicht konzederieren, was zumindest in Italien und Frankreich zum Er-

sticken der christlich-demokratischen Bewegungen führte. Ein kirchlicher Geheim- und Spitzeldienst wurde mit Billigung des Papstes von einem seiner bislang wichtigsten Mitarbeiter, Umberto Benigni (1862–1934), gegen innerkirchliche Abweichung gegründet<sup>15</sup>: Antimodernismus, der vom unuldnsamen Antrieb der Moderne tiefgehend gezeichnet war.

### Allmählicher Abschied vom Rechtskatholizismus?

Nach dem Tod Pius' X. 1914 brachen dessen Nachfolger vorsichtig mit dieser extrem integralistischen und antimodernistischen Politik. Die Verbindlichkeit der 24 thomistischen Thesen wurde zur Empfehlung herabgestuft, Benignis Geheimdienst das Vertrauen entzogen. Seither gab es in der Kirche in den Führungsetagen so etwas wie eine Opposition von rechts. Der extreme und moderne Antimodernismus blieb als Versuchung für das Papsttum präsent, wurde aber zunehmend ins Abseits gedrängt. Ein wichtiger Schritt auf diesem Weg war die Verurteilung der *Action française* 1926<sup>16</sup>. Diese hatte in den letzten dreißig Jahren unter ihrem Führer Charles Maurras (1868–1952) die antiliberalen, konservativ-klerikalen Strömungen zu einer ultrakonservativen monarchischen und nationalistischen Rechten in Frankreich gesammelt. Maurras selbst war positivistischer Agnostiker, aber er schätzte die Kirche, deren römischer Ordnungssinn selbst das aufrührerische Moment des jüdischen Mannes aus Nazareth gebändigt habe. Auch die *Action française* war eine Bewegung der Moderne: Klare Ordnung, Form und Definition gegen Innerlichkeit, Exaltation und Unbestimmtheit; Grundlage war die historische Erfahrung und der Primat der Politik, der die „freimaurerische“ Republik abschaffen wollte. Die enge Verbindung zu führenden Protagonisten des katholischen Antimodernismus hatten den Agnostiker Maurras unter Pius X. vor einer öffentlichen Verurteilung bewahrt; unter Pius XI. (1922–1939) erfolgte sie. Führende Rechtskatholi-

ken wie Louis Billot SJ (1846–1931), der der Hauptverfasser des Antimodernisten-eids und führender Thomist gewesen war, gingen in die innerkatholische Opposition; Billot gab seine Kardinalswürde zurück. Ebenso wie bei der Gruppe um Benigni führten die Wege vieler Anhänger zum Faschismus.

Das Misstrauen gegen Pluralität, Eigenständigkeit des Politischen und Eigenverantwortlichkeit der Laien war aber an der Kurie und von den Päpsten noch nicht überwunden. Um ihre fundamentalen Interessen bezüglich Ehe und Schule durchsetzen zu können, rückte die kirchliche Hierarchie in Italien bereits in den 1920er Jahren von der christlichen Demokratie ab und arrangierte sich mit dem Faschismus<sup>17</sup>. Für Österreich gibt es klare kuriale Weisungen in den entscheidenden Monaten, die plurale Demokratie dem semifaschistischen katholischen Ständestaat zu opfern<sup>18</sup>. Es bedurfte der Erfahrung des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkriegs, damit Pius XII. (1939–1958) angesichts der bolschewistischen Bedrohung in Europa erstmals das westlich-demokratische Modell als die dem Christentum gemäße Alternative 1944 herausstellte<sup>19</sup>. Erst das II. Vatikanische Konzil lehrte dann aber auch die „rechtverstandene Autonomie der irdischen Wirklichkeitsbereiche“ (GS 36), die für eine demokratisch-plurale Ordnung und die Eigenverantwortlichkeit der Laien die notwendige Grundlage bildet und bejahte die modernen Freiheiten; ebenso relativierte es ein Stück weit die vereinheitlichenden Entscheidungen der Vorgängerpäpste zur Inspirationslehre und zum Thomismus, was neue Freiräume eröffnete. Antijüdische und antiprotestantische Feindbilder wurden überwunden. Es ist kein Zufall, dass sich die Opposition dagegen um Erzbischof Lefebvre (1905–1991) aus dem Milieu um Billot gebildet hat, das bereits seit 1914 in die innerkatholische Opposition geraten war; man berief sich auf Pius X., der der Priesterbruderschaft Lefebvres den Namen gab<sup>20</sup>. Die dort präsente rechtskatholische Versuchung von Ordnung und Kontrolle, Vereinheitlichung, Geschlossenheit und klerikaler Au-

torität ist freilich noch immer präsent. Dass sie mehr, als sie selbst gestehen möchte, ein Kind der Moderne, gerade von deren restriktiven Seiten ist, ist deutlich geworden. Doch mit den schwindenden Möglichkeiten von Überwachung und Restriktion wird man dem Säkularisierungsprozess nicht begegnen können. Der Glaube wird sich vielmehr als Erfüllung und nicht als Einschränkung der menschlichen Natur erweisen müssen. Die biblische Botschaft will den Menschen begnadigen, nicht kontrollieren und disziplinieren, so Eugen Biser, kein zusätzliches Joch auferlegen, sondern von der Angst befreien<sup>21</sup>.

*PD Dr. Klaus Unterburger lehrt Mittlere und Neuere Kirchengeschichte an der Universität Münster. Kontakt: kunterbu@uni-muenster.de*

#### Anmerkungen

- <sup>1</sup> Jürgen Habermas, Max Webers Theorie der Rationalisierung, in: Ders., Theorie des kommunikativen Handelns, Frankfurt a.M. 1997, 225–365; Hans-Ulrich Wehler, Modernisierungstheorie und Geschichte, Göttingen 1975; Wolfgang Zapf, Modernisierung und Modernisierungstheorien. Verhandlungen des 25. Deutschen Soziologentages in Frankfurt 1990, Frankfurt 1991, 23–39.
- <sup>2</sup> Vgl. etwa die jeweiligen Zeitdiagnosen der deutschsprachigen Germanikerbischofe in ihren Antrittshirtschreiben: Martin Leitgöb, Vom Seelenhirten zum Wegführer. Sondierungen zum bischöflichen Selbstverständnis im 19. und 20. Jahrhundert. Die Antrittshirtschreiben der Germanikerbischofe (1837–1962) (RQ Suppl. 56), Freiburg 2004.
- <sup>3</sup> Urs Altermatt, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Zürich 1989; Olaf Blaschke / Frank-Michael Kuhlemann, Religion in Geschichte und Gesellschaft. Sozialhistorische Perspektiven für die vergleichende Erforschung religiöser Mentalitäten und Milieus, in: Dies. (Hg.), Religion im Kaiserreich. Milieus-Mentalitäten-Krisen (Religiöse Kulturen der Moderne 2), Gütersloh 1996; Karl Gabriel, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992.

- <sup>4</sup> So die berühmte 80. Schlussthese des Syllabus errorum Papst Pius' IX. von 1864, Denzinger-Hünemann Nr. 2980.
- <sup>5</sup> Franz Maria *Doppelbauer* (Hg.), Bischof Rudigier's Geistliche Reden (aus der vorbischöflichen Periode), I: Sonntagspredigten, Linz <sup>3</sup>1901, 62 (Predigt auf den 5. Sonntag nach Epiphanie) und 12 (Predigt auf den 2. Sonntag im Advent).
- <sup>6</sup> Norbert *Busch*, Katholische Frömmigkeit und Moderne. Die Sozial- und Mentalitätsgeschichte des Herz-Jesu-Kultes in Deutschland zwischen Kulturkampf und Erstem Weltkrieg (Religiöse Kulturen der Moderne 6), Gütersloh 1997.
- <sup>7</sup> Zygmunt *Baumann*, Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit, Hamburg 2005.
- <sup>8</sup> Catherine *Maire*, De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle, Paris 1998; Dale *van Kley*, The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560–1791, New Haven-London 1996.
- <sup>9</sup> Wolfgang *Reinhard*, Gegenreformation als Modernisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters, in: ARG 68 (1977) 226–252; Rudolf *Reinhardt*, Bemerkungen zum geschichtlichen Verhältnis von Kirche und Staat, in: Theologie im Wandel. Festschrift zum 150jährigen Bestehen der katholisch-theologischen Fakultät an der Universität Tübingen 1817–1967, München-Freiburg i.Br. 1967, 155–178; Klaus *Unterburger*, Das Bayerische Konkordat von 1583. Die Neuorientierung der päpstlichen Deutschlandpolitik nach dem Konzil von Trient und deren Konsequenzen für das Verhältnis von weltlicher und geistlicher Gewalt (Münchener Kirchenhistorische Studien 11), Stuttgart 2006.
- <sup>10</sup> Irma *Götz von Olenhusen*, Klerus und abweichendes Verhalten. Zur Sozialgeschichte katholischer Priester im 19. Jahrhundert, Gütersloh 1994.
- <sup>11</sup> Johannes *Beumer*, Die Inspiration der Heiligen Schrift (Handbuch der Dogmengeschichte I 3b), Freiburg–Basel–Wien 1968; James Tunstead *Burtchaell*, Catholic theories of biblical inspiration since 1810. A review and critique, Cambridge 1969.
- <sup>12</sup> Zu den theologischen Entwicklungen, auch für das Folgende: Klaus *Unterburger*, Lehramt der Päpste statt Lehramt der Theologen? Pius XI., die Apostolische Konstitution „*Deus scientiarum Dominus*“ und die Reform der Universitätstheologie, Freiburg 2010 (erscheint im Frühjahr); grundlegend: Yves Congar, Die Tradition und die Traditionen. I, Mainz 1965.
- <sup>13</sup> Vgl. zu Italien: Andrea *del Col*, L'inquisizione in Italia dal XII al XXI secolo, Mailand 2007, v.a. 566–619; Carlo *Ginzburg*, Die Beandanti. Feldkulte und Hexenwesen im 16. und 17. Jahrhundert, Frankfurt a. M. 1980; Peter *Hersche*, Italien im Barockzeitalter 1600–1750. Eine Sozial- und Kulturgeschichte, Wien–Köln–Weimar 1999, 116–130, 183–196; ders., Muße und Verschwendung. Europäische Gesellschaft und Kultur im Barockzeitalter, Freiburg–Basel–Wien 2006, v.a. 247–383.
- <sup>14</sup> Vgl. die Literatur in Anm. 3.
- <sup>15</sup> Émile *Poulat*, Intégrisme et catholicisme intégral. Un réseau secret international antimoderne : La « Sapinière » (1909–1921), Tournai 1969; Roland *Götz*, „Charlotte im Tannenwald“. Monsignore Umberto Benigni (1862–1934) und das antimoderne „Sodalitium Pianum“, in: Für euch Bischof – mit euch Christ. FS für Friedrich Kardinal *Wetter*. Hg. von Manfred *Weitlauff* und Peter *Neuner*, St. Ottilien 1998, 389–438; Klaus *Unterburger*, Für Familie, Staat und Religion. Der Antimodernismus Umberto Benignis (1862–1934) zwischen Papst Pius X. und Benito Mussolini, in: Hubert *Wolf* / Judith *Schepers* (Hg.), „In wilder zügelloser Jagd nach Neuem“. 100 Jahre Modernismus und Antimodernismus in der katholischen Kirche, Paderborn u. a. 2009 (Römische Inquisition und Indexkongregation 12) 377–406.
- <sup>16</sup> Jacques *Prévotat*, Les catholiques et l'Action française, histoire d'une condamnation, Paris 2001; Eugen *Weber*, Action française. Royalism and Reaction in 20th-century France. Stanford 1969; Waldemar *Gurian*, Der integrale Nationalismus in Frankreich. Charles Maurras und die Action Française, Frankfurt a.M. 1931.
- <sup>17</sup> Giorgio *Vecchio*, Regime fascista, parrocchie e associazionismo cattolico, in: Die Herausforderung der Diktaturen. Katholizismus in Deutschland und Italien 1918–1943/45. Hg. von Wolfram *Pyta* u.a. (Schriftenreihe der Villa Vigoni 21), Tübingen 2009; Pietro *Scoppola*, La chiesa e il fascismo. Documenti e interpretazioni, Bari 1971; ders. / Francesco *Traniello* (Hg.), I cattolici fra fascismo e democrazia, Bologna 1975.
- <sup>18</sup> Walter M. *Iber*, Zu den ideologischen Grundlagen des Antimarxismus/Antisozialismus der Christlichsozialen Partei 1918–1934, in: RHM 49 (2007) 511–540, v.a. 527–529; Frie-

drich *Engel-Janosi*, Vom Chaos zur Katastrophe. Vatikanische Gespräche 1918 bis 1938, Wien–München 1971, 119 f.; zum Hintergrund: Ernst *Hanisch*, Die Ideologie des Politischen Katholizismus in Österreich, Wien 1977; Kirche in Österreich 1918–1965. Hg. von Ferdinand *Klostermann*, Hans *Kriegl*, Otto *Mauer* und Erika *Weinzierl*. I–II, Wien–München 1966.

<sup>19</sup> Philippe *Chenaux*, Pie XII. Diplomate et pasteur, Paris 2003, v.a. 305–309.

<sup>20</sup> Franz Xaver *Bischof*, Widerstand und Verweigerung – Die Priesterbruderschaft St. Pius X. Chronologie eines Schismas, in: MThZ 60 (2009) 234–236.

<sup>21</sup> Eugen *Biser* / Richard *Heinzmann*, Theologie der Zukunft. Eugen Biser im Gespräch mit Richard Heinzmann, Darmstadt 2005, 55–59.