

Finsterhölzl, Johann, *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten Vatikanum*. Aus dem Nachlaß herausgegeben von Johannes Broseder. Mit einem Geleitwort von Heinrich Fries (Studien z. Theol. u. GeistesGesch. des 19. Jh., Bd. 9). Gr. 8° (573 S.) Göttingen 1975, Böhlau.

Diese Studie ist überschattet von einer doppelten persönlichen Tragik: derjenigen, welche durch den Gegenstand vorgegeben ist; und dem frühen Tod des Verfassers, der nach seiner Promotion über dieses Thema an einer unheilbaren Krankheit starb.

Bischof Hefele hat noch 1871 Döllinger kurz vor dessen Exkommunikation als den „ersten Theologen“ Deutschlands bezeichnet. Mag dieses Urteil auch übertrieben sein, so ist man doch überrascht über den Reichtum und die Vielseitigkeit der theologischen Ideen des Mannes, der selber wie kaum jemand anders vermochte, die „beiden Augen der Theologie“, das historische und das systematische (so in seiner Rede auf dem Münchener Gelehrtenkongreß 1863) miteinander zu verbinden, der Theologie als Geschichte und gleichzeitig Kirchengeschichte als Theologie verstand. Es ist das Verdienst des Werkes Finsterhölzls, in diesen Reichtum einzuführen; die ungeheuer vielseitige Kenntnis der zeitgenössischen Theologiegeschichte und die immense Benutzung auch ungedruckter Materialien (bes. von Vorlesungsmitschriften), nicht zuletzt auch die Fähigkeit zur eigenen theologischen Synthese, ermöglicht dem Verfasser, ein detailreiches und immer wieder interessante Ausblicke gewährendes Gesamtbild vorzulegen.

In dem einleitenden Überblick über das Leben und Wirken D.s skizziert der Verf. mit treffenden Worten 3 Epochen: 1. Einsatz für die Kirche (1826–1850), 2. Auseinandersetzungen in der Kirche (1850–1870), 3. Kritik an der Kirche (1870–1890). Dabei zeigt sich, daß theologisch im großen und ganzen die ersten beiden Perioden eine Einheit bilden. Wenngleich sich die geschichtliche Dimension der Theologie als roter Faden durch die ganzen Äußerungen D.s hindurchzieht, lassen sich doch im Unterschied besonders zu Möhler in 40 Jahren „keine Entwicklungsphasen seiner Ekklesiologie im ganzen feststellen. Döllinger hat zwar seine Themen geschichtlich dargestellt, aber selbst in der Darstellung der Gegenstände keine große geschichtliche Entwicklung durchgemacht“ (S. 58). Es läßt sich „eine im Grunde einheitliche Lehre von der Kirche feststellen, in der Döllingers ursprünglicher Klassizismus romantisch überformt ist und in der bis zum Vorabend des Konzils eine an Möhler orientierte Ekklesiologie durchgehalten wird“ (57 f.). Der Verf. hat sich darum auf diesen Zeitraum beschränkt und sich für die nach-vatikanische Periode mit einem kurzen Ausblick (515 ff.) begnügt.

Diese relative Einheitlichkeit des vor-vatikanischen Kirchenbildes D.s schließt freilich bei aller Kontinuität der Leitideen nicht bemerkenswerte Akzentwandlungen aus, die nicht nur die persönliche Entwicklung D.s, sondern die ganze Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts widerspiegeln. Trotz des systematischen Aufbaus der Arbeit ist der Verf. darum innerhalb der Einzelthemen der geschichtlichen Entwicklung gefolgt. Dabei wird u. a. an vielen Einzelbeispielen eine weitere geschichtliche Zäsur im theologischen Wirken D.s deutlich, die bisher weniger bekannt und berücksichtigt war. Es gibt nicht nur die allmähliche Entwicklung vom „ultramontanen“ D. der 40er Jahre zur innerkirchlichen Kritik der 60er Jahre; es läßt sich auch vorher eine gewisse gegenläufige Verschiebung feststellen, die mindestens in Nuancen greifbar ist und die durch das „Kölner Ereignis“ (1837) und die ihm folgenden kirchenpolitisch-konfessionellen Auseinandersetzungen markiert ist: die Wende zu einem bestimmteren Restaurationskatholizismus mit zwar keineswegs „papalistischen“ Tendenzen, jedoch einer prononcierten Betonung des Primats (etwa im Vergleich der Kirchenrechts-Vorlesungen D.s von 1831/32 mit den Dogmatik- und Kirchengeschichts-Vorlesungen nach 1837).

Es sei hier darauf verzichtet, die Fülle der vom Verf. dargestellten ekklesiologischen Themen zu verfolgen. Selbst auf die Gefahr hin, einer gewissen Verengung im Blick auf die vatikanische Krise nachzugeben, möchte ich mich auf einige Themen beschränken, die gerade von der späteren Entwicklung D.s bedeutsam erscheinen. Gerade hier zeigt die Darstellung des Verf. beides: Kontinuität der Grundlinien und tragenden Ideen zugleich mit einem Wechsel der Frontstellungen, der nur im engen Kontext der kirchlichen und kirchenpolitischen Entwicklung verstanden werden kann. – Dieser Wandel wird deutlich z. B. in D.s Theorie des Episkopats: verfocht

er, gerade um die Selbständigkeit des Bischofsamtes zu wahren, in den 40er Jahren und selbst noch in „Kirche und Kirchen“ (1861) geradezu den engen Anschluß der Bischöfe an Rom als Ideal, sah er dort den Gegensatz zwischen Papalismus und Episkopalismus als überholt an und betrachtete Rom nicht als Konkurrenten der Bischöfe, sondern als Bürgen und Garanten ihrer Freiheit, so sind später die Fronten vertauscht. Im Zuge der neo-ultramontanen Entwicklung des Kirchenwesens wird der Kurialismus zur Hauptbedrohung der bischöflichen Stellung, bis dahin, daß D. die staatliche Ernennung der Bischöfe vorzieht (222–224). – Die auch romantisch gefärbte Idee des organischen Stufenbaus der Kirche wird durchgehalten, jedoch jeweils zeitgeschichtlich nuanciert: von ihrer ersten Artikulierung im „Eos“-Artikel von 1829 (227 f.) über die mehr zurückhaltende Einstellung in der Zeit des Deutsch-katholizismus Ronges, den Einsatz für eine deutsche Nationalkirche im Jahre 1848, die bei ihm in Ansätzen so etwas wie eine „Theologie der Nation“ hervorbrachte (239), ihn freilich auch zum erstenmal in Gegensatz zu der schroff kurialistischen Richtung eines Reisch und Weis brachte, bis hin zur Polemik des „Janus“, der die hypertrophe Auswucherung des Papalsystems als das große Krebsgeschwür sieht, das den organischen Stufenbau der alten Kirche zerstört habe (243 f.). – Die Primats-idee D.s, die im Prinzip bis zum „Janus“ durchgehalten wird, liegt im wesentlichen auf der Linie Möhlers: der Primat als Schlußstein und Zentrum der kirchlichen Einheit. Bezeichnend ist jedoch, daß D. im „Eos“-Artikel von 1829 die Grenzen der päpstlichen Vollmacht so stark betont, daß der Papst nicht das Recht hat, z. B. von sich aus das Zölibatsgesetz aufzuheben (249 f.), was schon deshalb interessant ist, weil D. ja bekanntlich Ende der 70er Jahre sich schärfstens der Aufhebung des Zölibates in der altkatholischen Kirche widersetzt hat. Eine stärkere Hinwendung zum Papsttum, wenn auch nur in Nuancen, geschieht dann Ende der 30er, bes. jedoch in den 40er Jahren (250 f., 261); auch tritt der Papst im Verhältnis zum Konzil nun mehr in den Vordergrund und, ohne daß die päpstliche Unfehlbarkeit über den Rang einer beachtenswerten Hypothese hinauswächst, wird dort die päpstliche Lehr- autorität in einer Weise akzentuiert, wie dies bei ihm vorher nicht der Fall war (481 f., 496 ff.). Die bereits von Vignere (Bischofsamt und Papstgewalt, 86) ausgesprochene Beobachtung, daß das „Kölner Ereignis“ nicht nur kirchenpolitisch und mentalitätsmäßig, sondern bis in die Lehrentwicklung hinein einen Einschnitt im deutschen Katholizismus markiert, findet hier auch für D. ihre Bestätigung. Überhaupt ist eine positive Anknüpfung an den Gallikanismus bei D. vor den vatikanischen Kontroversen nicht festzustellen (263, Anm. 639). Dagegen bleibt die päpstliche Vollmacht bei ihm (so auch 1861 in „Kirche und Kirchen“) eine auch durch die allgemeinen Kirchengesetze „gebundene“ Gewalt, zugleich jedoch mit einem nicht positiv begrenzbaren überverfassungsmäßigen „Notrecht“, wie es etwa in der Behebung des französischen Schismas durch Absetzung aller Bischöfe unter Pius VII. zutage trat. Auch in der polemischen Frontstellung des „Janus“ wird die wesentliche einheitsstiftende Funktion des Primates noch wenigstens formal festgehalten, freilich inhaltlich weitgehend entleert (275). – Am stärksten tritt die Diskontinuität im Thema „Die Kirche und die Kirchen“ zutage (347–402). Die anfangs differenziertere Einstellung D.s zum Protestantismus verschärfte sich unter dem Einfluß der allgemeinen Zuspitzung der konfessionellen Gegensätze in den späten 30er Jahren (Mischenstreit, „Kniebeuge-Erlaß“ in Bayern). Zwar muß man manchmal „Döllinger gegen Döllinger in Schutz nehmen“ (364), um nicht die trübsten Abwässer des konfessionellen Grobianismus, zu dem sich D. einmal in der Hitze des Gefechtes im Jahre 1843 verleiten läßt (363 f.), für den ganzen D. dieser Zeit zu nehmen. Die Position dieser Zeit und der Reformationsgeschichte von 1846–1848 bleibt jedoch die der „christlichen Polemik“, also jener Haltung, die den Irrenden liebt, den Irrtum jedoch haßt, ohne daß freilich die Liebe als inneres Moment der Weise der Darlegung der Wahrheit deutlich wird (381). Ein „katholischer Ökumenismus“ bricht dann deutlich durch zuerst in „Kirche und Kirchen“, noch mehr jedoch in der Rede von 1863, welche eine Versöhnung der Konfessionen in einer „höheren Einheit“ als eigentliches Programm der (deutschen) Theologie aufstellt. „Döllinger hat damit die Linie eines Ökumenismus aufgezeigt, der nicht spägeborene reduzierende Aufklärung, nicht ein den Mittelweg suchender Puseyismus, sondern eben katholischer Ökumenismus ist. Dies bedenkend wird man in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts unter den Katholiken nur noch Newman an die Seite Döllingers stellen

können, wann immer von den Wegbereitern katholischer ökumenischer Theologie die Rede ist“ (398). – In der Konzilstheorie D.s ist weiter bemerkenswert der Wandel des Repräsentationsbegriffes (480, 488 f.). Das ökumenische Konzil ist und bleibt für D. Repräsentation der Gesamtkirche, die als solche primär die Unfehlbarkeit und die Verheißung des Geistes hat. Aber erst in der Konzilszeit, genauer in dem Artikel vom März 1870 über die neue Geschäftsordnung des Konzils, wird diese Repräsentation im parlamentarischen Sinne umgeformt und als „Delegation“ von unten verstanden. Freilich bricht auch hier noch der alte Repräsentationsbegriff D.s durch (489). Allerdings würde ich als Beleg für diese letztere Aussage nicht auf die vom Verf. zitierte Stelle hinweisen, sondern auf eine Anmerkung D.s in diesem selben Artikel, in welcher D. die Rezeption eines Konzils durch die Gesamtkirche nicht als einen übergeordneten Autoritäts-Akt, sondern als Zeugnis und Anerkennung einer in sich stehenden Autorität, ähnlich dem Verhalten der Kirche gegenüber der Heiligen Schrift bei der Kanonbildung, versteht (vgl. die Arbeit des Rezensenten: Kirchenbild und päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem 1. Vatikanum: MiscHistPont 40 [Rom 1975] 181 f.). – Die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche wird in den 60er Jahren besonders von einer Leib-Christi-Theologie her bestimmt, wobei, ohne daß D. die normierende Funktion des Amtes leugnet, das Gesamtbewußtsein der Gläubigen an Gewicht gewinnt, und das Wirken des Geistes gerade nicht isoliert beim Amt einsetzt, sondern so, daß im gesamten Entwicklungsprozeß, an dem alle Glieder beteiligt sind, die Irrtums-Momente immer wieder überwunden werden (468 f.). Der Verf. hebt freilich auch hervor, daß in der Unfehlbarkeits-Konzeption D.s ein Moment zu kurz kommt: nämlich „die normierende Funktion des Ursprungs, näherhin der Schrift, gegenüber der unfehlbaren Interpretation der Kirche“ (473). Eine Frage freilich hat hier der Verf. nicht behandelt und beantwortet: scheint es nicht wenigstens so, daß D. im „Janus“, im Gegensatz zu seinen früheren Aussagen, die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche so sehr auf rein innergeschichtliche Gesetzmäßigkeit zurückführt, daß sich daraus fast die Konsequenz ergibt, daß eine solche Unfehlbarkeit eigentlich nicht mehr des dauernden Bestandes des Geistes Gottes bedarf? Der Verf. zitiert selber die verfänglichen Sätze von *Janus*, 434 f.: „Eine große Gesellschaft, eine ganze Kirche ist der Gefahr der Selbstüberhebung und des vermessenen Pochens auf höhere Erleuchtung nicht ausgesetzt. Für sie besteht keine Versuchung, eine besondere subjektive Ansicht oder Meinung zur Geltung zu bringen“ (471, Anm. 89). Dahinter steht aber unmittelbar noch folgender Satz: „Sich selbst überlassen, hält sie sich schon *naturgemäß* in den Schranken des Überlieferten, des stets und überall Geblauten“ (Hervorhebung durch Rez.). Anders sei es, so fährt dann der „Janus“ fort, wenn eine einzelne Person Subjekt der Unfehlbarkeit sei: dann sei die Kirche allen Unberechenbarkeiten und jeder Willkür, allen Zufälligkeiten seiner theologischen Bildung oder Unbildung ausgesetzt! Und vorher heißt es, bei der Gesamtkirche ruhe „die Gewißheit und Unfehlbarkeit ganz auf dem festen Boden der Tatsachen“ (*Janus*, 434). – Man wird gewiß angesichts der literarischen Zielsetzung des *Janus* vorsichtig sein müssen, diese polemisch zugespitzten Sätze allzusehr zu pressen. Die Frage wäre aber zu stellen, ob hier D. nicht in seinem Drang, „Absicherungen gegen einen Mißbrauch der päpstlichen Unfehlbarkeit zu finden“ (471) einer Verengung erlegen ist, die in der Konsequenz auf eine Verkennung des übernatürlichen Charakters der kirchlichen Unfehlbarkeit hinausläuft bzw. nicht erkennt, daß Kirche als ganze genauso „versucht“ und vom Menschlichen her gefährdet ist, wie es der Papst als solcher ist. – Damit würde aber D. seltsamerweise in denselben „pelagianischen“ Deismus zurückfallen, der das *Göttliche* in der Kirche im Grunde auf die Setzung des Anfangs beschränkt, wie er ihn seinerseits im „Janus“ (41 f.) den Infallibilisten vorhält („St. Hieronymus hielt ehemals den Pelagianern vor, daß nach ihrer Theorie Gott den Menschen ein für allemal wie eine Uhr aufgezogen und dann sich schlafen gelegt habe... Hier haben wir das jesuitische Seitenstück. Gott hat sich schlafen gelegt, denn statt seiner waltet sein stets wacher und untrüglicher Vicarius auf Erden als Weltregierer, als Gnaden- und Strafenspender“). – Nur ergänzend möchte ich auf dieses Problem der „naturalistischen“ Verkürzung der Unfehlbarkeit aufmerksam machen.

Es ist bekannt, daß der D. des „Janus“ und der übrigen Konzilspolemik gegen ein unglaubliches Zerrbild der päpstlichen Unfehlbarkeit ankämpft. Im Unterschied

zu Spiegl weist jedoch der Verf. mit Recht darauf hin, daß D. hier nicht etwa gegen Windmühlen kämpft (503 ff.). Auch der vorsichtigen Feststellung, daß ebenfalls „der nachvatikanische Döllinger . . . noch ein Unfehlbarkeitsverständnis zum Gegenüber (hatte), das seine eigenen Verzerrungen als Antithese herausgefordert hatte“ (518), kann nur zugestimmt werden: außer den dort erwähnten Hirtenbriefen Mannings und Senestreys wäre hier vor allem im deutschen Bereich auf die Schrift Schäzlers von 1870 („Die päpstliche Unfehlbarkeit aus dem Wesen der Kirche bewiesen“) zu verweisen. Die Hirtenbriefe der bekanntesten Minoritätsbischofe boten zwar eine ganz andere Interpretation, konnten jedoch schwer als autorisierte Ausleger einer Definition gelten, gegen die sie bis zuletzt angekämpft hatten. Und wenn der Verf. auf S. 519 den Konzilssekretär Bischof Feßler von St. Pölten erwähnt, welcher der Unfehlbarkeit eine möglichst enge Auslegung gab, dann wäre noch ergänzend auf den Widerspruch hinzuweisen, den die Interpretation Feßlers bis in unsere Zeit hinein fand (s. dazu U. Betti, *La costituzione dogmatica „Pastor aeternus“ del Concilio Vaticano I* [Rom 1961] 641, Anm.: Betti selbst gehört noch zu denjenigen, denen Feßler zu „minimalistisch“ erscheint!). Ob hier die von D. nicht gekannte *Relatio* Gassers imstande gewesen wäre, Mißverständnisse zu beheben, wagt der Verf. keineswegs zu entscheiden (523). Es wäre hier auch zu bemerken, daß trotz aller durchaus wichtiger Präzisierungen diese *Relatio* doch insofern einem exzessiven Unfehlbarkeitsverständnis verhaftet bleibt, als sie selbstverständlich von „Tausenden und Abertausenden“ dogmatischer Entscheidungen des Apostolischen Stuhles spricht (Mansi 52, 1215 A). Die Zahl mag dem Genus *litterarium* metaphorischer Übertreibung angehören; wenn die Aussage nicht jeden Sinn verlieren soll, ist hier doch mindestens soviel behauptet, daß das historische Problem päpstlicher Irrtümer und Fehlentscheidungen unlösbar wird.

Der Verf. glaubt an eine sachliche Vereinbarkeit zwischen dem Unfehlbarkeitsverständnis D.s bis zum 1. Vatikanum und den richtig verstandenen Aussagen des Konzils (524); er stützt sich dabei nicht zuletzt auf die Untersuchung seines Lehrers H. Fries über das „*Ex sese*“ sowie auf andere moderne Literatur. Dem kann wohl zugestimmt werden; nur wird m. E. hier deutlich, daß das „richtige Verständnis“ durchaus nicht eine von Anfang an in den Texten eindeutig gegebene Sache ist, sondern wesentlich auch Sache der geschichtlichen Rezeption, in der heute paradoxerweise der Standpunkt der damaligen Konzilsminorität sich durchsetzt. Wenn damals das angebliche Wort Mannings kolportiert wurde, das Dogma habe „die Geschichte besiegt“, so kann man darum umgekehrt fragen, ob nicht vielmehr die Geschichte zwar nicht „das Dogma besiegt“, jedoch erst über seine Auslegung entscheidet.

Einige kleinere Mißlichkeiten, z. B. in der Zitationsweise, glaubte der Herausgeber in Kauf nehmen zu müssen, um den Druck nicht zu sehr zu verzögern (Vorwort, S. 8). Es wäre wirklich schade gewesen, wegen dieser Kleinigkeiten das Erscheinen eines so wichtigen und gründlichen Buches zu verschieben.

Kl. Schatz, S. J.

Franzen, August, *Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil*. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung des Altkatholizismus am Niederrhein (Bonner Beitr. z. Kirchengesch. 6). Gr. 8° (XV u. 358 S.) Köln-Wien 1974, Böhlau.

Dieses posthum unter der Leitung von Prof. Hegel (Bonn) herausgegebene Werk des bekannten Freiburger Kirchenhistorikers ist in jeder Hinsicht eine Leistung ersten Ranges in der Geschichtsschreibung. Es gewährt nicht nur Einblick in eine Fülle bisher nicht bekannter Quellen, sondern zeichnet sich auch durch seltene Ausgewogenheit des Urteils aus; außerdem bietet es einen gelungenen Rückblick auf die zeitgeschichtlichen Voraussetzungen der damaligen Auseinandersetzungen (die zum 1. Vatikanum hinführende Entwicklung einerseits, die bis 1818 zurückreichenden Rivalitäten zwischen Bonner Fakultät und Kölner Priesterseminar andererseits), die auch für den Nicht-Fachmann diese Zusammenhänge verständlich machen.

Es war nicht einfach „Professorendünkel“ und „Wissensstolz“, was die Mehrzahl der Bonner Theologieprofessoren in die Opposition zum 1. Vatikanum hineintrieb, „sondern viel menschliche Not und aufrichtiges Ringen, Ernst und Sorge um das Wohl der Kirche, der jene Männer mit ganzer Liebe anhängen“ (so im Schlußwort,