

NEUNER, PETER, *Stationen einer Kirchenspaltung*. Der Fall Döllinger – ein Lehrstück für die heutige Kirchenkrise. Frankfurt: Knecht 1990. 208 S.

Sowohl die Gegenwartsbezogenheit des Themas wie die Kompetenz des Autors als Döllinger-Kenner dürften Interesse für diese Darstellung wecken. Daß sie mehr und etwas anderes sein wird als eine rein historische Arbeit, läßt schon der Titel erwarten. Und sicher bietet sich dieses Thema zur Aktualisierung geradezu an, und zwar gleich auf welcher Seite man steht, ob auf Seite Döllingers oder – heute – der Unterzeichner der „Kölner Erklärung“, auf der ausgesprochenen Gegenseite oder irgendwie dazwischen. Der eine Anlaß ist der 100. Todestag Döllingers am 10. Januar 1990. Der andere ist die derzeitige kirchliche Situation, deren Parallelen zur Polarisierung um das 1. Vatikanum in die Augen springen.

Im *ersten* Teil („Die Einheit der Kirche und ihre Gefährdungen“, 15–49) geht es um die derzeitige Situation, die mehr und mehr durch „Unfähigkeit zur Einheit“ und durch eine Form des innerkirchlichen Umgangs gekennzeichnet ist, in welcher weithin Dialog überhaupt aufgehört hat, ein Wert zu sein. – Der *zweite* Teil („Ignaz von Döllinger zwischen Papst-Kirche und Altkatholizismus“, 51–146) stellt in knapper Form die Gesamtentwicklung Döllingers bis zu seinem Tode dar. Dies geschieht vor allem im Blick auf die Wandlung der Einstellung D.s gegenüber den anderen Christen und Kirchen, worüber sich der Autor durch sein Werk „Döllinger als Theologe der Ökumene“ (1979) ausgewiesen hat. Wichtig erscheint mir hier u. a. die Feststellung, daß D. denselben Vorwurf der „Neuerung“, den er bisher gegen die Reformation und ihre Kirchen gerichtet hatte, gegen das Vatikanische Konzil richtete (97, 99, 101 f.). Einen besonderen Nachdruck erfährt die Position D.s innerhalb der entstehenden „altkatholischen“ Bewegung und sein, letztlich unmöglicher und gescheiterter, Versuch, Einheit mit der (Papst-)Kirche und Ablehnung des Unfehlbarkeitsdogmas miteinander zu vereinbaren. Auf dem Münchener Kongreß von September 1871 warnte er davor, „Altar gegen Altar“ zu errichten, erkannte nach wie vor die bestehende kirchliche Autorität als legitim an und wollte nicht mehr als kirchliche „Notwehr“, aber nicht die Errichtung einer eigenen Hierarchie (127–33, vgl. 135). Sein historisches Modell eines innerkirchlichen Widerstandes war hier die Situation der Verteidiger des Nizänums in den Arianismus-Streitigkeiten des 4. Jh.s (129 f., 137). Aber das Schisma, das D. nicht wollte, hatte seine Eigendynamik und Eigengesetzlichkeit. Aus der „Bewegung“ wurde eine „Kirche“. – War D. Altkatholik? Zu dieser sattsam diskutierten Frage bietet der Autor die schon in seinem früheren Buch m. E. überzeugend dargelegte modifizierte Antwort (139–46). Letzten Endes wurzelt die Schwierigkeit, diese Frage einfach mit einem simplen Ja oder Nein zu beantworten, in D.s Versuch, das „Schisma“ nicht zu akzeptieren; deshalb wollte er „Altkatholik“ (in einem nicht konfessionellen Sinne) und „Katholik“ (in Einheit mit dem römischen Katholizismus) gleichzeitig sein. – Freilich erscheinen mir zur historischen Darstellung einige Korrekturen und Ergänzungen angebracht. Vor allem hätte es angesichts der aktuellen Bezüge (Kölner Erklärung etc.) nahegelegen, nicht nur die Stellungnahmen D.s selbst, sondern auch die Kontroversen um ihn in den kritischen Jahren 1869/70, sowohl die Gegenschriften wie z. B. die „Adreßbewegung“ für ihn Anfang 1870 in die Betrachtung einzubeziehen. Dies wäre um so interessanter, als Argumentationen und Denkstrukturen auf beiden Seiten in frappanter Weise heute wiederkehren (z. B. in der Rolle der „Öffentlichkeit“ als Ort der innerkirchlichen Kritik, im Verhältnis von Theologie und Lehramt, allgemein von Kirche und „Welt“). – Sehr wenig dem Anliegen des Vf.s dienlich ist ein pauschaler Rundumschlag wie der auf S. 30 (und 80): „Im 19. Jahrhundert wurde lückenlos alles verurteilt, was für die moderne Welt heute selbstverständlich und Allgemeingut geworden ist und was auch in Konzilsaussagen Aufnahme gefunden hat.“ Dann heißt es wenig weiter (und zwar bezogen auf die Zeit noch Pius' IX.): „Im Kirchenstaat wurden Eisenbahnen und Kettenbrücken, Gasbeleuchtung und später sogar Impfungen verboten.“ Hier ist unterschiedslos alles zusammengetragen worden, was es irgendwann einmal im Kirchenstaat des 19. Jh.s, z. T. nur in Bestrebungen mancher „Zelanti“, an Resistenzen gegen moderne Einrichtungen gegeben hat, Widerstände von der Art, wie man sie bekanntlich auch 1835 bei deutschen Ärzten gegen die Eisenbahn finden kann. Keine der genann-

ten Einrichtungen war jedenfalls unter Pius IX. noch im Kirchenstaat verboten oder inexistent. Die angeblich „später“ verbotenen Impfungen wurden auch unter Gregor XVI. schon offiziell eingeführt. Gegen den Eisenbahnbau hatte Gregor XVI. zwar Bedenken; er begann dann ab 1850 unter Pius IX. – aber man sollte sich einmal eine europäische Eisenbahnkarte um 1846 oder 1850 anschauen, um nicht der Vorstellung zu huldigen, als habe sonst in Europa schon ein durchgehendes Eisenbahnnetz bestanden, von dem nur der Kirchenstaat abgeschnitten gewesen wäre! – Was durch solche unzutreffenden Pauschalbehauptungen verunklart und diskreditiert wird, ist der zentrale Punkt: daß die liberalen Freiheitsrechte und vor allem die Religionsfreiheit wenigstens als „These“, d. h. als Ideal und Menschenrecht (und nicht bloß als „geringeres Übel“ und politische Konzession) eindeutig abgelehnt wurden und hier die offizielle kirchliche Position im 2. Vatikanum eine wirkliche Korrektur der früheren Lehre darstellt. Auf diesen zentralen Punkt muß, schon um der historischen Redlichkeit willen, hingewiesen werden – gegen alle Beschwichtigungs- und Harmonisierungsversuche, und sei es, um das Konzil gegen Lefebvre zu verteidigen! – Der folgende *dritte* Teil („Bemühungen um die Überwindung des Schismas“, 147–74) stellt die ökumenischen Initiativen D.s sowie der altkatholischen Kirche nach 1871 dar (Vorträge über Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Bonner Unionskonferenzen). Der Zusammenhang mit dem Thema („Lehrstück für die heutige Kirchenkrise“) erscheint freilich hier nicht mehr einsichtig. – Dann folgt die Darstellung der „Communio-Ekklesiologie des 2. Vatikanums“ (177–205). Was hier zu ergänzen und zu korrigieren wäre, hat der Vf. selber in dem offensichtlich posthum angefügten Ausblick (206–08) im Anschluß an Pottmeyer ergänzt: daß nämlich das Problem des 2. Vatikanums gerade in dem nicht integrierten Nebeneinander zweier Kirchenbilder besteht. Man kann deshalb auch nicht in jeder Beziehung sagen, daß das 2. Vatikanum einer „überzogenen Interpretation des päpstlichen Amtes und damit auch der Döllingerschen Kritik den Boden entzogen“ (186) hat. Und die Stellung des Papstes „innerhalb“ des Kollegiums (und nicht oberhalb) (192) ist auch in „Lumen gentium“ leider nicht so eindeutig ausgesagt, schon vor der Einfügung der „Nota explicativa praevia“ nicht, wie insbesondere durch den Vergleich mit dem hier deutlicheren Schema von 1963 klar wird.

Der „Fall Döllinger“ als „Lehrstück der heutigen Kirchenkrise“? Ich meine, daß es tatsächlich ein solches Lehrstück darstellt. Aber in welchem Sinne? Das Fazit dieses „warnenden Beispiels“ wird vom Vf. in dem Schlußsatz zusammengefaßt: „Nicht durch die Forderung nach Geschlossenheit, Gehorsam, Unterordnung und Uniformität ist eine Kirchenspaltung zu vermeiden, sondern durch den Dialog, auf den die Kirche von ihrem Wesen her verpflichtet ist“ (208). So richtig dies ist – ich glaube, daß der Fall mehr hergibt als ein solches einfaches Fazit und daß er beide Seiten nachdenklich machen müßte: denn er zeigt, wie in solchen Fällen eine Spaltung ihre Eigendynamik entfaltet und die Abgrenzungsmechanismen auf beiden Seiten ineinandergreifen. Hier scheint gerade die Parallele, die der Verf. „bis ins einzelne“ zwischen D. (in seinem Nein zum 1. Vatikanum) und Lefebvre (in seiner Ablehnung des 2. Vatikanums) sieht (10, 49), die wirklichen Zusammenhänge und aktuellen Bezüge zu verstellen. Eine solche Parallelisierung stützt sich in erster Linie auf das Wort D.s gegenüber Erzbischof Scherr v. München, man habe „eine neue Kirche gemacht“, sowie auf einen sehr engen Traditionsbegriff, an dem das Spätere gemessen und damit jede weitergehende Lehrentwicklung abgelehnt wird. Aber die „Tradition“, die jeweils verabsolutiert wird, ist eine ganz andere. Bei D. ist es die Tradition des Anfangs, des ersten Jahrtausends, auf die zurückgegriffen wird, bei Lefebvre dagegen die der letzten Jahrhunderte, der nachtridentinischen Zeit, welche den eigentlichen Maßstab bildet und dann a priori als auch von Anfang an geltend vorausgesetzt wird. Beide Einstellungen haben ihre geistigen Vorläufer und Wurzeln seit Beginn der Neuzeit, ja seit dem Spätmittelalter; und die sind genau entgegengesetzt. Erst recht besteht keine Gemeinsamkeit mehr in der generellen geistigen Mentalität und der Haltung zur Moderne, die jeweils diametral entgegengesetzt ist. – Wenn man schon Parallelen aufstellt, dann liegt doch die zwischen dem D. des „Janus“, der Stellungnahmen während des Konzils sowie den öffentlichen Sympathiebekundungen mit ihm – und andererseits der „Kölner Erklärung“ auf der Hand! Dies ist keine billige Verurteilung – man kann ja der Auffassung sein, daß in bei-

den Fällen ein öffentlicher „Notschrei“ gegen gefährliche Extremtendenzen berechtigt war, oder auch daß – selbst wenn in solchen öffentlichen Reaktionen Berechtigtes sich mit der gefährlichen Ambivalenz einer liberalen Öffentlichkeit verquickt – es dann darauf ankommt, mit solchen Protesten richtig umzugehen, ohne es gleich zum Schisma kommen zu lassen! Hier liegt m. E. durchaus das „Lehrstück“ für heute.

KL. SCHATZ S. J.

3. Systematische Theologie

HANDBUCH DER FUNDAMENTALTHEOLOGIE, hrsg. v. *Walter Kern, Hermann J. Pottmeyer, Max Seckler*, Bd. 4: Traktat Theologische Erkenntnislehre / Schlußteil: Reflexion auf Fundamentaltheologie. Freiburg/Basel/Wien: Herder 1988. 544 S.

In diesem abschließenden Band des Handbuchs wird der Traktat „Theologische Erkenntnislehre“ von *Otto Hermann Pesch* mit dem Kapitel eingeleitet: „Das Wort Gottes als objektives Prinzip der theologischen Erkenntnis“ (27–50); daran schließt sich der Artikel „Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis“ von *Peter Neuner* (51–123) an. Für Pesch gilt: „Bestimmte objektivierende und objektivierende Aussagegestalten und deren zugrundeliegende Begriffspädagogik sind nicht das Wort Gottes, sondern repräsentieren es...“ (41). Deshalb muß er nach den „vermittelnden Objektivationen“ des Wortes Gottes fragen (39); daraus ergibt sich auch, daß dann die „fides quae“ nur „das ist, was die Kirche glauben soll (nicht: was sie faktisch glaubt)“ (44). Peschs Frage würde sich wohl nicht so stellen, wenn unter „Wort Gottes“ das von vornherein mitmenschliche Wort der Weitergabe des Glaubens verstanden würde und wenn deutlich würde, daß überhaupt nichts anderes denn Gottes Selbstmitteilung Glaubensgegenstand sein kann. Neuner schreibt: „Der Glaubende versteht sich selbst neu. Glaube führt aber darüber hinaus auch zur Erfassung objektiv intelligibler Gehalte im Sinn einer fides [quae? P. K.]“ (54) Ähnlich heißt es S. 65: „Glaube gesehen nicht allein als existentielle Sinnerhellung, sondern im Sinne der fides quaerens intellectum auch als die Eröffnung objektiver hermeneutischer Glaubenswahrheit“ (65). Ist dies die richtige Reihenfolge? Der Glaubensinhalt (unser Aufgenommensein in die Liebe des Vaters zum Sohn) stellt ja nicht eine Hinzufügung zum gläubigen Selbstverständnis dar, sondern ist dessen Voraussetzung und Grundlage. – *Meinrad Limbeck* behandelt das Thema „Die Heilige Schrift“ (68–99) und stellt fest: „Keine der biblischen Schriften ist Gottes Wort, sondern immer nur dessen Ausdrucksform und Bezeugungsgestalt.“ (72) Auch hier scheint nicht gesehen zu werden, daß überhaupt jede wirkliche Weitergabe des Glaubens das Geschehen der Selbstmitteilung Gottes in mitmenschlichem Wort und damit „Wort Gottes“ ist. Der Autor meint vielmehr: „Da die biblischen Schriften die Erkenntnis des Wortes Gottes in Jesus Christus zum Ziel haben, das in der Fülle seiner Wahrheit jegliches menschliches Begreifen übersteigt, kann seine Wahrheit auch nie umfassend, sondern immer nur unter bestimmten Aspekten dargestellt werden.“ (86) Könnte man nicht unter „Wort Gottes“ ein menschliches Wort verstehen, in welchem genau das gesagt wird, was Gott uns zu sagen hat? Durch was sollte die Aussage, daß wir mit Gott Gemeinschaft haben, noch überboten werden können? Es scheint übrigens, daß L. mir die Auffassung zuschreibt, das Alte Testament (!) sei nicht mehr als „eine Selbstdarstellung des Menschen in seiner Geschichte wie auch andere große Literatur“ (74). Vielleicht hat er dieses Zitat aus seinem Zettelkasten, wo der Zusammenhang fehlt. – *Dietrich Wiederkehr* untersucht „Das Prinzip Überlieferung“ (100–123); er weist darauf hin, daß die Verheißung des Geistes weder vom sichtbaren, empirischen Überlieferungsweg abgespalten noch mit ihm gleichgesetzt werden dürfe (120). – Ähnlich wie einige der bereits genannten Autoren meint auch *Hermann Josef Pottmeyer*, „Normen, Kriterien und Strukturen der Überlieferung“ (124–152), die Gemeinde empfangen „das Wort Gottes vermittelt durch Menschenwort“ (125). Ist nicht das Wort Gottes von vornherein menschliches Wort, aber nach 1 Thess 2, 13 gerade nicht Menschenwort und auch nicht durch Menschenwort vermittelt? Daß nach