

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 86 (1996)
Heft: 1

Artikel: Die alte Kirche als Norm nach Döllinger und seiner Schule
Autor: Oeyen, Christian
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404848>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Die Alte Kirche als Norm nach Döllinger und seiner Schule*

1. Döllingers theologische Sicht der alten Kirche

Nach seiner Rückkehr von Rom empfing am 21. Juli 1870 der Erzbischof von München und Freising, Gregor von Scherr, die Münchener Theologische Fakultät unter der Führung Döllingers. Der Erzbischof, der auf dem Vatikanum I zu der Minderheit gehörte, die vor der letzten Abstimmung von Rom abgereist war, sprach jetzt für die Annahme der Dekrete: «Wir können nichts anderes tun, als uns darein zu ergeben.» Am Schluss der Audienz sagte er zu Döllinger: «Wollen wir also aufs neue für die Heilige Kirche zu arbeiten anfangen?» Döllinger antwortete nicht ohne Schärfe: «Ja, für die *alte* Kirche.» Der Erzbischof sagte dazu: «Es gibt nur eine Kirche, keine neue und keine alte.» Darauf Döllinger: «Man hat eine neue *gemacht*.»¹

Mit grosser Deutlichkeit hatte Döllinger in diesem für ihn entscheidenden Augenblick den Begriff der Alten Kirche in den Mittelpunkt gerückt.

Das kann nicht wundern, wenn man die Schriften, die er vor und während der Kirchenversammlung veröffentlichte, kennt. Schon seine anonym im Oktober 1869 veröffentlichten «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums» beginnen mit den Worten:

«Die katholische Kirche hat in vergangenen Jahrhunderten stets im Gegensatz gegen beabsichtigte Neuerungen den höchsten Werth auf das *Alter* und die *Unveränderlichkeit* ihrer Glaubenslehren gelegt. Sie hat es zugleich als einen großen Vorzug und als eine heilige Pflicht betrachtet, daß in ihrem Schooße nur das gelehrt und bekannt werde, was alle Zeit, überall und von Jedermann geglaubt worden ist. Wenn sich von einer Lehre nachweisen läßt, daß sie während mehrerer Jahrhunderte nicht vorhanden oder nicht Bekenntniß der ganzen Kirche gewesen, daß sie zu einer gewissen Zeit erst entstanden sei, und wenn diese Lehre nicht mit logischer Nothwendigkeit als unabweisbare Consequenz in anderen Glaubenssätzen potentiell enthalten ist, – dann ist diese Lehre vom katholischen Standpunkte aus schon gerichtet, sie trägt das Brand-

* Referat gehalten am 5. September 1995 bei der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz in Friedewald.

¹ J. Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses, Bd. III, München 1901, 547.

mal der Illegitimität an der Stirne, sie darf und kann nie zur Dignität einer Glaubenswahrheit erhoben werden.»²

Döllinger baute hier auf den Satz des Vinzenz von Lérins: «Was überall, immer und von allen geglaubt worden ist, das ist wahrhaft katholisch.»³ Dieses Prinzip hat in seiner ganzen theologischen Entwicklung eine entscheidende Rolle gespielt. Er hat ihn von seinen im Geist der katholischen Aufklärungstheologie denkenden Lehrern übernommen⁴, ihn nach Annahme der Prinzipien der romantischen Geschichtswissenschaft beibehalten und sich in den Auseinandersetzungen um die päpstlichen Lehren noch einmal darauf besonnen. Der Kern dieses Prinzips sagt, dass eine Lehre, die «überall, immer und von allen» geglaubt worden ist, die Merkmale der Katholizität und der Apostolizität aufweist.

Als es dann darum ging, die altkatholische Kirche im Sinne einer katholischen Reformgemeinschaft zu organisieren, wurde auch die alte Kirche als Norm für diese Reform angenommen, wie die programmatische Erklärung des Münchner Kongresses 1871 zum Ausdruck brachte:

«Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und kanonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volks auf verfassungsmäßig geregelte Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werde, wobei, unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können.»⁵

² I. v. Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete, Neudruck Darmstadt 1968, 1 f. Siehe ebd. S. 75, wo er sich gegen die Behauptungen der Infallibilisten auf die «kirchliche Überlieferung im ersten Jahrtausend der Kirche» beruft.

³ Vinzenz von Lérins, *Commonitorium fidei catholicae*, 2; PL 50, 639.

⁴ Die Berufung auf die Alte Kirche war in der katholischen Aufklärungstheologie und auch im Jansenismus üblich. S. J. Visser, *Het Ideaal van de «Ecclesia Primitiva» in het Jansenisme en het oud-katholicisme*, Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie no. 8, 1980, 4–13. Ebd., S. 15, zitiert Visser J. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule*, Freiburg 1964, 164 ff., wonach Döllingers Lehrer Ziegler und Klöpfel von den Lehren österreichischer Jansenisten abhängig waren. Nach Döllingers eigenen Aussagen hatte ihm die Lektüre des Werkes von J. A. Möhler, *Die Einheit in der Kirche*, 1825, das Ziel einer von den Mängeln und Missbräuchen gereinigten, dem Ideal der alten möglichst ähnliche Kirche vor Augen geführt, s. Friedrich, Döllinger III, 150.

⁵ Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München, München 1871, 7, 31 f. Auch bei U. Küry, *Die Altkatholische Kirche*, Stuttgart/Frankfurt a.M.

Dass auch Döllinger die Aufgabe der altkatholischen Gemeinschaft so sah, zeigt sein Brief an Pfarrer J. N. Widmann vom 13. Oktober 1874:

«Ein zweiter Beruf der altkatholischen Gemeinschaft ist es in meinen Augen, allmählich und in zukünftigem Fortschritt eine von Irrwahn und Superstition gereinigte, der alten noch ungetrennten mehr konforme Kirche darzustellen.»⁶

Die Lehre der alten Kirche als Norm anzuerkennen, bedeutet aber für Döllinger nicht, jede Entwicklung oder Fortschritt im Verständnis des christlichen Glaubens zu leugnen: Wie bei jeder lebendigen Gesellschaft, so entwickelt sich auch das Bewusstsein der Kirche ständig neu. Doch geschieht dies nicht chaotisch, sondern im Rahmen bestimmter Gesetzmässigkeiten:

«Der katholische Theologe ... kann nicht anders als den gesamten Verlauf der Kirche in dem Lichte eines großen Entwicklungsprozesses aufzufassen, eines steten Wachstums von innen heraus, [der] nicht wie der Wuchs eines Bandwurmes, sondern wie der eines Baumes ist, zu welchem das Senfkorn der apostolischen Zeit sich ausgestaltet hat.»⁷

Nach Döllinger kann es durchaus eine Dogmenentwicklung in der Kirche geben. Nur muss diese Entwicklung in der Kontinuität geschehen. So ist es nach ihm nicht möglich, dass eine Lehre, die die Kirche eine Zeitlang als Irrtum verworfen hat, später einmal zum Dogma erhoben wird. Gerade dieses Gesetz der Kontinuität ist es, das die späteren Zeiten mit der Alten Kirche verbindet. Wenn alle späteren Entwicklungen nur legitim sind, wenn sie in der Kontinuität mit der ursprünglichen Kirche geschehen, dann bedeutet das gleichzeitig, dass die ursprüngliche Kirche der Massstab für alle späteren Entwicklungen ist. Mit anderen Worten: Wenn die alte Kirche nicht die Norm für alle weiteren Entwicklungen in der Kirche wäre, dann gäbe es keine Kontinuität in der Dogmenentwicklung. Es gäbe dann in ihr bruchartige Prozesse, in denen etwas, was früher geglaubt worden ist, später nicht mehr geglaubt würde, und umgekehrt. Im Gegensatz zu der damals in den reformatorischen Kirchen verbreiteten dialektischen Interpretation der Dogmen-

³1982, 451. Das Programm wurde von einem Komitee vorbereitet, als Referenten traten Huber und Reinkens auf.

⁶J. von Döllinger, Ein Brief über die altkatholische Gemeindebildung (hg. v. E. Herzog), RITH 18 (1910), 209. Auch bei Küry, a. a. O., 59.

⁷I. v. Döllinger, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie (1863), in: Kleinere Schriften gedruckte und ungedruckte, hg. v. F. H. Reusch, Stuttgart 1890, 186.

entwicklung⁸ lehnt Döllinger diese Möglichkeit ab. Freilich mit einer Präzisierung: Die Notwendigkeit der Kontinuität gilt nur für die wesentlichen Glaubensaussagen, nicht für die Entwicklungen der theologischen Spekulation. Das stellt wiederum die Aufgabe, festzustellen, welche die wesentlichen Glaubensaussagen sind.

Dies aber setzt eine ausgedehnte Kenntnis der Alten Kirche voraus. Denn es gilt, festzustellen, was die Väter der Alten Kirche selbst für wesentlich gehalten haben. Eine solche Kenntnis kann mit Hilfe der historischen Wissenschaft erworben werden, wie Döllinger immer wieder betont. Z. B. nachzuweisen, dass die neuen Lehren des Vatikanum I nicht mit «der kirchlichen Überlieferung im ersten Jahrtausend der Kirche» übereinstimmen, ist für ihn eine «rein geschichtliche Frage»; es geht um «klarste Thatsachen und Zeugnisse»⁹.

Erst wenn die Lehre der Alten Kirche auf diese Weise feststeht, wird der Freiraum deutlich, in dem theologische Systeme und spätere kirchliche Entscheidungen ihren Platz haben. «In Zweifelsfragen Freiheit» muss immer dort gelten, wo die Zeugnisse der Alten Kirche keine Klarheit verschaffen.

Auch in den Einheitsbemühungen Döllingers, die in den Bonner Unionskonferenzen gipfelten, spielt die Alte Kirche die entscheidende Rolle. In der Einladung zur ersten Konferenz hat er es folgendermassen formuliert:

«Als Grundlage und Massstab des Erreichbaren und zu Erstrebenden sind die Bekenntnisformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte und diejenigen Lehren und Institutionen zu betrachten, welche in der allgemeinen Kirche des Ostens wie des Westens vor den großen Trennungen als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben.»¹⁰

Auch hier gilt das Prinzip der Kontinuität, was Döllinger in der These 9 der ersten Bonner Unionskonferenz zum Ausdruck brachte: «Diese Tradition wird teils erkannt aus dem Consensus der großen in historischer Kontinuität mit der ursprünglichen Kirche stehenden Kirchenkör-

⁸ Schon in seiner Dissertation: «Die Lehre von der Eucharistie in den drei ersten Jahrhunderten» nahm Döllinger Stellung gegen die dialektische Dogmengeschichtsschreibung des evangelischen Theologen Ph. K. Marheinecke. S. *J. Speigl*, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers, Essen 1964, 11 f.

⁹ An Erzbischof Scherr, 28. März 1871, Briefe und Erklärungen, a. a. O., 75, 88.

¹⁰ Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger, hg. von Dr. *Fr. Heinrich Reusch*, Bonn 1874, 1. Auch bei *Küry*, a. a. O., 462.

per, teils wird sie auf wissenschaftlichem Wege ermittelt aus den schriftlichen Denkmälern aller Jahrhunderte.»¹¹ Dass diese Untersuchung mit Hilfe der historischen Wissenschaft geschehen sollte, steht ebenfalls fest: Bei der Sitzung der Unionskommission des zweiten Altkatholikerkongresses mit orthodoxen und anglikanischen Gästen in Köln am 23. September 1872 wurde unter den Prinzipien, die der Arbeit zugrunde liegen müssen, der Satz angenommen: «Als Methode ist die historische gewählt.»¹²

Damit war der Gedanke der «altkirchlichen Ökumene» geboren worden, die Bischof Küry in seinem Buch der Genfer Ökumene und der Vatikanischen Ökumene gegenüberstellt¹³.

Für Döllinger waren also die wesentlichen Lehren und Institutionen der Alten Kirche der Massstab auf allen drei von ihm genannten Gebieten der Opposition zu den Lehren des Vatikanum I, der Reform der katholischen Kirche und der ökumenischen Bemühungen¹⁴.

Döllingers Konzept ist im Rahmen der Theologie der historischen Schule im 19. Jahrhundert entstanden. Es kann nicht überraschen, wenn 100 Jahre später sein Entwurf von manchen Theologen kritisch gesehen wird, auch auf altkatholischer Seite. Inwiefern dabei neue Gesichtspunkte oder brauchbare Alternativen entwickelt werden, ist jedoch eine weitere Frage. Ich möchte mich hier auf zwei Beispiele konzentrieren¹⁵, die

¹¹ Ebd., 33. Auch bei Küry, a. a. O., 463. H. Rein, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990, Bd. 1, Bern 1993, 231, wirft den altkatholischen Vertretern bei den Verhandlungen mit den Anglikanern 1931 vor, «bei der theologischen ‹Einschätzung› der Katholizität der Anglikaner aufgrund von ihrer Art und Weise zu denken der geschichtlichen Kontinuität einen höheren Stellenwert» einzuräumen, «als genaueren, inhaltlichen Fragen». Dabei befanden sich die Altkatholiken jedenfalls auf der theologischen Linie Döllingers, dessen These über die Tradition in den Verhandlungen zitiert wurde. Siehe Protokoll bei Küry, a. a. O., 473 f.

¹² DM 5 (1874), 65. auch bei Küry, a. a. O., 462.

¹³ Küry, a. a. O., 358–377.

¹⁴ Siehe den Brief an Pfarrer Widmann, wie Anm. 6.

¹⁵ 1977 hat J. A. C. de Jonge in: «De Oud-Katholiek», Nr. 2455, S. 46, im Zusammenhang mit der Kritik eines Kommissionstextes in der niederländischen altkatholischen Kirche geschrieben, es sei genauso unbewiesen wie unbeweisbar, dass die Einführung von synodalen Strukturen eine Rückkehr zu der Struktur der Alten Kirche sei (was allerdings der Kommissionstext auch nicht behauptete). Er schrieb dann über die alte Kirche: «Die Kirche von dieser Zeit war nicht ungeteilt, der Begriff Katholik war noch pluriform und die Struktur der verschiedenen Kirchen lief stark auseinander.» Diese Aussage ist nicht neu, schon Küry hat sich mit der Behauptung, die alte ungeteilte Kirche sei ein «Mythos», auseinandergesetzt. Siehe seine Ausführungen in: Küry, a. a. O., 126 f.

allerdings beispielhaft sind, weil sie auf zwei Gebiete aufmerksam machen, auf denen zentrale Fragen aufkommen: die heilsgeschichtliche Konzeption und die historische Methode.

2. Döllingers System in der Kritik altkatholischer Verfasser: Rechtgläubig weil Sieger?

Matthias Ring hat in einem Beitrag unter dem Titel «Ad pristinam normam patrum» gefragt, ob in der Berufung auf die Alte Kirche nicht ein hermeneutisches Problem liegt:

«Aufgrund welcher Kriterien kommt die alt-katholische Theologie zu dieser Definition von Alter Kirche? Wird dabei nicht der Fehler gemacht, das, was einem am eigenen Kirchesein wesentlich scheint (z. B. die von Küry genannten Grundentscheidungen), zur Norm zu erheben für das, was in der Kirchengeschichte als wahr und katholisch anzuerkennen ist, um dann jenen Traditionsstrang, der dies gelebt hat, zur Einen Alten Kirche zu erklären?» «Im umfangreichen Werk von August Franzen gibt es an einer Stelle den bezeichnenden Satz, es habe sich in einer bestimmten dogmatischen Streitigkeit die orthodoxe Seite durchgesetzt. Ja wer denn sonst! Hätte die andere Seite gewonnen, dann hätte sie sich als orthodox bezeichnet. Es siegen immer die Orthodoxen, aber nicht, weil sie orthodox sind, sondern weil die Sieger die Macht haben, die Unterlegenen zu verketzern. Nur die Überlebenden können für sich den Beistand des Heiligen Geistes in Anspruch nehmen, den Toten ist dies verwehrt. Der Erfolg wird zum Wahrheitskriterium!»¹⁶

Für Ring findet sich auch der Altkatholizismus in dieser «hermeneutischen Falle» gefangen, da er einzig den Traditionsstrang der Kirchengeschichte für authentisch erklärt, von dem er sich herleitet. «Er normiert den Begriff der Alten Kirche mittels des eigenen Kircheseins.»¹⁷ Damit verfällt er einer «Idealisierung der Geschichte»: «Die konsequente historische Betrachtung der sog. Alten Kirche kann zu keinem anderen Ergebnis führen, als in ihr eine ungeschichtliche Fiktion zu erkennen, die der historischen Pluralität in keinsten Weise gerecht werden kann.»¹⁸

¹⁶ *Matthias Ring*, Ad pristinam normam patrum. Anmerkungen zum alt-katholischen Reformparadigma, in: Christus Spes. Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext (Festschrift S. Kraft), hg. v. A. Berlis und K.-D. Gerth, Frankfurt a. M. 1994, 255–264, hier 258. Ähnlich argumentiert auf evangelischer Seite *Gerd Lüdemann*, Ketzer. Die andere Seite des frühen Christentums, Stuttgart 1995.

¹⁷ Ebd., 258.

¹⁸ Ebd., 260.

Ring will darum das Paradigma der Alten Kirche durch die Pluralität der Traditionen ersetzen, deren Norm jeweils nur in ihrer eigenen Stimmigkeit bestehen kann¹⁹.

Dazu nun einige Bemerkungen:

Erstens begründet Döllinger die Normativität der «siegreichen» alten Kirche theologisch. Es geht ihm um den Beistand des Heiligen Geistes, der der Kirche zugesprochen worden ist:

«Dergestalt zieht sich durch die ganze Geschichte der Kirche ein fortschreitender, lehrbildender Prozeß, in welchen der menschliche Geist eingehen mußte, aber nicht der sich selbst überlassene, nur von natürlichen Trieben beeinflusste Menschengestalt, sondern der vom Paraklet, dem der Kirche gegebenen Lehrer, geleitete. Und so war diese Lehrfortbildung und dogmatische Feststellung in letzter Instanz das Werk des selben Geistes, aus welchem auch der Lehrgehalt der neutestamentlichen Schriften selbst geflossen war, und was sich von irrender Beschränktheit und Leidenschaft der Tätigkeit der bei diesem Prozeße Beteiligten individuellen Organe beimischte, das wurde durch die höhere Energie des in der Kirche waltenden göttlichen Geistes auf die Länge unschädlich gemacht, und wie in einem geistigen Leuterungsfeuer zuletzt aufgezehrt.»²⁰

Mit dem Wort Paraklet weist Döllinger hier auf das Johannesevangelium hin (Joh. 15, 26; 16, 7–13). Damit deutet er an, was einen eigentlichen Kern der Frage in unserer Betrachtung bildet: das Erkennen der Wahrheit in einer konkreten Gestalt der Kirche, in diesem Fall in den wesentlichen Lehren und Institutionen der alten, ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends, ist letzten Endes ein Glaubensakt, denn es besteht darin, das Wirken des Heiligen Geistes in dieser konkreten Gestalt der Kirche zu erkennen. Ein solcher Glaubensakt kann keinem Christen erspart werden, auch nicht im Namen eines Automatismus, der den Heiligen Geist mechanisch auf der Seite der siegreichen Mehrheit ausmacht. Ring kritisiert zu Recht einen solchen Automatismus; er hat aber m.E. nicht recht, wenn er ihn dem Altkatholizismus vorwirft.

Schon Döllinger war sich dieser Gefahr bewusst, als er 1868 in die zweite Auflage von «Christentum und Kirche» den Satz hinzufügte:

«Wohl konnten später theologische Meinungen auftauchen und vergehen, es konnten manche einem Zeitalter angehörige, aus einer vorüber-

¹⁹ Ebd., 261 f.

²⁰ *I. V. Döllinger*, *Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung*, Regensburg 1868, 164.

gehenden Lage erwachsene volksmäßige Vorstellungen sich geltend machen, die dann wieder vom Strome der Zeit verschlungen wurden.»²¹

Für Döllinger wirkt der Heilige Geist die Kontinuität der Kirche in der apostolischen Lehre. Kein einmal wirklich erkanntes Dogma kann darum durch eine entgegengesetzte Lehre ersetzt werden, keine wirklich erkannte und geglaubte Wahrheit kann verloren gehen oder von der Dignität eines Glaubenssatzes zu einer bloss in der Kirche geduldeten Meinung herabsinken. Doch auf dem Gebiet der theologischen Meinungen und volkstümlichen Vorstellungen konnte vieles auftauchen und wieder vergehen. So hatte er schon vor dem Vatikanum I erkannt, dass man nicht jede sich in der Kirche breitmachende Anschauung automatisch dem Heiligen Geist zuschreiben kann.

Noch viel deutlicher wurde dieses Problem in der Folge, als es darum ging, die Ökumenizität der Entscheidungen des Vatikanum I zu bestreiten. Dass der Heilige Geist in der Kirche nicht immer auf der Seite der Mehrheit steht, sondern nur in wirklich ökumenischen konziliaren Entscheidungen spricht, musste dann den Altkatholiken überdeutlich bewusst werden. In der vom 1. Altkatholiken-Kongress verabschiedeten programmatischen Erklärung heisst es darum:

«Wir erklären, daß nicht lediglich durch den Ausspruch des jeweiligen Papstes und die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der dem Papste zu unbedingtem Gehorsam eidlich verpflichteten Bischöfe, sondern nur im Einklange mit der Hl. Schrift und der alten kirchlichen Tradition, wie sie niedergelegt ist in den anerkannten Vätern und Konzilien, Glaubenssätze definiert werden können. Auch ein Konzil, welchem nicht wie dem vatikanischen wesentliche äußere Bedingungen der Ökumenizität mangelten, welches in allgemeiner Übereinstimmung seiner Mitglieder den Bruch mit der Grundlage und Vergangenheit der Kirche vollzöge, vermöchte durchaus keine die Glieder der Kirche innerlich verpflichtenden Dekrete zu erlassen.»²²

Die im ersten Vatikanum siegreiche Partei ist also nach altkatholischer Auffassung nicht allein darum schon rechtgläubig, denn ihre Entscheidungen stehen im Widerspruch mit der Hl. Schrift und der Tradition der alten, ungeteilten Kirche. Letzten Endes muss der einzelne in seinem Glauben prüfen, ob die Entscheidung einer Mehrheit zugleich auch rechtgläubige Lehre ist, ob sie mit der apostolischen Lehre der Alten Kirche übereinstimmt oder nicht. Darum ist es letztendlich irrele-

²¹ Ebd., 166.

²² Stenographischer Bericht, a. a. O., 14. Auch bei *Küry*, a. a. O., 450f.

vant, ob bei den Konzilien der Alten Kirche die Kaiser nachgeholfen haben oder nicht. Sie haben das zweifelsohne getan; aber massgebend ist für uns die nachträgliche *Rezeption* dieser Entscheidungen. Es ist die Kirche, die in einem zähen Ringen, oft gegen den Willen der Kaiser, bestimmte Konzilien und Glaubensbekenntnisse als ökumenisch angenommen und andere Konzilien und Glaubensformeln verworfen hat (s. die ganzen Versuche der oströmischen Kaiser, sich mit dem Monophysitismus zu arrangieren, die sich schliesslich nicht durchsetzen konnten).

Es ist die Kirche, die den überlieferten Glauben immer neu rezipiert. Darum spricht Küry von einem *Nachvollziehen* der Grundentscheidungen der Alten Kirche, was bedeutet, dass es sich hier um eine echte Glaubensentscheidung des einzelnen und der ganzen Kirche handelt²³. In dieser Abfolge von Glaubensentscheidungen das Werk des Heiligen Geistes zu erkennen, bedeutet nicht die Annahme eines miraculösen Einwirkens des Geistes jenseits der menschlichen Geschichte. Analog zur Zwei-Naturen-Lehre in der Christologie wird hier ein und dasselbe Geschehen zugleich als menschliches und als göttliches Werk gesehen. Das bedeutet keine triumphalistische Verklärung der Geschichte, sondern eher die Herablassung Gottes, der in menschlichen Ereignissen bei uns wirkt.

Zweitens hat gerade die historisch-kritische Methode unseren Blick in manchem Fall erweitert und mehr Verständnis für die unterlegene Seite erwirkt. Das ist z. B. der Fall für einzelne als Häretiker Verurteilte wie Pelagius oder Nestorius. Auch die ökumenische Theologie hat uns gelehrt, nach Gemeinsamkeiten unter dem vordergründigen Gegensatz zu suchen. Es ist auch schon zur Zeit Döllingers allgemein anerkannt gewesen, dass in den verurteilten Häresien auch Teilwahrheiten enthalten sein konnten, zum Teil sogar besser entwickelt als im rechtgläubigen Teil der Kirche. Besonders *J. A. Möhler*, dem Döllinger vieles verdankt, hat hier entscheidende Seiten geschrieben²⁴. Aber schon *Augustin* hatte diesen Gedanken zum Ausdruck gebracht: «Unsere Väter ... haben den heilsamen Brauch gepflegt, alles, was sie als göttlich und legitim in einer Häresie fanden, zu bejahen, nicht zu verneinen; und alles, was fremd und eigentlich zu jener Irrtum oder Abspaltung gehörig war, in Wahr-

²³ Ebd., 119, 127f. S. a. *W. Küppers*, *Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung*, in: *Konzile und die ökumenische Bewegung*, Studien des Ökumenischen Rates, Genf 1968, 81–104.

²⁴ *Johann Adam Möhler*, *Die Einheit in der Kirche*, § 32, Anhang X; Mainz 1925, 78, 224–226.

heit zu widerlegen und zu heilen.»²⁵ Häresien werden also hier in ihrem wahren Kern integriert und nicht als unterlegene vernichtet.

Sich auf die Alte Kirche zu berufen bedeutet für Döllinger, dies alles vor Augen zu haben und aus diesem Gesamtbild erst die Idee der Alten Kirche zur möglichst adäquaten Anschauung zu bringen. «Also tiefer graben, emsiger, rastloser prüfen, und nicht etwa furchtsam zurückweichen, wo die Forschung zu unwillkommenen, mit vorgefaßten Urteilen und Lieblingsmeinungen nicht vereinbaren Ergebnissen führen möchte, das ist die Signatur des echten Theologen.»²⁶ Die historische Beschäftigung mit der Alten Kirche ist eine spannende Aufgabe, die mitunter zu neuen Erkenntnissen führen kann, und in keinem Fall mit einem sturen Festhalten an Überkommenem zu verwechseln ist.

Ring hat eine Frage gestellt, die nicht zu vernachlässigen ist. Doch scheint sie mir die Glaubensentscheidung für die wesentlichen Lehren und Institutionen der alten, ungeteilten Kirche nicht überflüssig oder gar unmöglich zu machen.

3. Döllingers System in der Kritik altkatholischer Verfasser: Nur Wahrscheinlichkeitsurteile?

Vor schon 20 Jahren ist Döllingers Auffassung von Kurt Stalder in der Festschrift zum Jubiläum der Berner Fakultät kritisiert worden. Was Stalder bemängelt, ist Döllingers Sicht der Offenbarung als Geschichte und der daraus folgende Schluss, dass «die christliche Religion ... nur als historische Tatsache im Lichte ihres anderthalbtausendjährigen Entwicklungsganges vollständig verstanden und gewürdigt werden könne»²⁷.

«Aus alledem geht deutlich hervor, dass bei Döllinger historische Forschung und vor allem Geschichte und historischer Sinn eine allumfassende, universale Bedeutung haben. Sie sind sowohl auf das Ganze des Wissens als auch auf das Ganze des Geschehens und damit wohl auch auf das Ganze des Seins ausgerichtet. Anscheinend versteht Döllinger das Ganze von Geschehen und Wissen als eine organische Einheit. Und der ›historische Sinn‹ ist es, der diese lebendige Einheit erfasst und das Ein-

²⁵ *Augustin*, De baptismo II, 19, 28.

²⁶ *I. V. Döllinger*, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: Kleinere Schriften, Stuttgart 1890, 187.

²⁷ *Döllinger*, Kleinere Schriften, 170; s. a. ebd., 266; Akademische Vorträge, Bd. 2, 44, 216.

zelle in seiner organischen Beziehung mit anderem und der Einheit des Ganzen sieht.»²⁸

Für Stalder ist «die Konzeption Döllingers ... wegen der Bedingungen des angewandten wissenschaftlichen Verfahrens unhaltbar»²⁹. Er begründet dies mit einer Betrachtung über die menschliche Erkenntnis im allgemeinen, die Sprache als System und die historische Methode insbesondere, die ich leider hier nur in Kürze wiedergeben kann.

Zur historischen Methode meint Stalder in Anschluss an Ernst Troeltsch, dass jede Erforschung der Vergangenheit auf das Analogieprinzip aufgebaut ist. Das heisst, das Kriterium für die Rekonstruktion der Vergangenheit ist eine Analogie zu «unserer heutigen Erfahrung und unserer heutigen Auffassung von Mensch, Welt und Leben». Mit dieser Feststellung zog Troeltsch in der Zeit vor dem 1. Weltkrieg gegen die Herrschaft der historischen Methode in der Theologie zu Felde. Die Konsequenz des Analogieprinzips ist, «dass es auf dem Gebiet des Historischen nur noch Wahrscheinlichkeitsurteile gibt ..., so dass dogmatische Behauptungen absoluter Normen nicht mehr möglich sind»³⁰. Mit anderen Worten: da wir die Vergangenheit immer im Licht unserer heutigen Voraussetzungen betrachten, können unsere Erkenntnisse über die Vergangenheit keine unbedingte Gültigkeit beanspruchen. Aber auch Berichte, die in der Vergangenheit geschrieben worden sind, sind nach ihm nie rein objektiv. «Kein Bericht macht die Ereignisse <an sich> gegenwärtig, sondern immer nur die von da- oder dorthier beobachteten und verstandenen Ereignisse.»³¹ Döllingers Konzeption, wonach die Geschichte der Kirche und insbesondere der Alten Kirche sich durch historische Forschung immer mehr klären lässt, so dass die historische Wissenschaft eine wesentliche Rolle in der Feststellung dessen, was an der Alten Kirche normativ ist, spielt, ist für Stalder unhaltbar, weil historische Forschung aufgrund der Anwendung des Analogieprinzips nur Wahrscheinlichkeitsurteile zu liefern vermag. Auch lassen sich die Voraussetzungen, die durch das Analogieprinzip ins Spiel kommen, selten restlos klären, bleiben also in der Regel teilweise unbewusst. Darum sieht Stalder die Aufgabe der Theologie folgendermassen:

«Sie hätte bei Entscheidungsprozessen den Beitrag von Exegese und historischer Forschung in der Weise zu leisten, dass sie zeigt: wenn von

²⁸ Kurt Stalder, *Theologische Wissenschaft, IKZ, Beiheft zum 4. Heft*, 64 (1974) 194–220, hier 202.

²⁹ Ebd., 217 f.

³⁰ Ebd., 210.

³¹ Ebd., 213.

den und den Voraussetzungen ausgegangen wird, stellen sich die und die Auskünfte mit den und den Implikationen und möglichen Konsequenzen ein. Oder: wenn das und das erreicht werden soll, zeigen sich aus den und den Gründen folgende Mittel und Wege mit den und den Implikationen, Voraussetzungen und anderweitigen Konsequenzen.»³²

Mit anderen Worten: Für Döllinger kann die Theologie mit Hilfe des historischen Sinnes das ganze Geschehen der Kirchengeschichte als eine lebendige Einheit erfassen und das einzelne in seiner organischen Beziehung mit anderen und der Einheit des Ganzen sehen. Stalder erklärt, dass dieses nicht möglich ist, und sieht die Aufgabe der Theologie in der Klärung der Voraussetzungen bei bestimmten Aussagen und Entscheidungsprozessen.

Auch dazu möchte ich einige Bemerkungen machen:

Die psychologische Analogie ist die Arbeitshypothese von jedem Psychologen, jedem Ethnologen, im Grunde von jedem Wissenschaftler, der sich mit Menschen beschäftigt. Aber sie ist eben eine Arbeitshypothese, die ständig durch die Ergebnisse der Forschung verbessert und zurechtgerückt wird. So haben z. B. die ersten Darstellungen, die man sich in Europa über die chinesische Kultur gemacht hat, sich in vielem an europäische Vorstellungen angelehnt und waren darum nicht zutreffend. Nach und nach, mit einer besseren Kenntnis der fremden Kultur, ist man zu immer zutreffenderen Erkenntnissen gekommen. Das ist gerade der Fortschritt des Wissens, worauf es in der Wissenschaft ankommt. Stalder geht von der Problematik der «Lebens-Jesu-Forschung» aus, was bekanntlich eine historisch schwer zu lösende Aufgabe ist. Es ist aber nicht legitim, die Unsicherheit dieser Erkenntnis auf alle Gebiete der historischen Forschung auszudehnen. Über Leben und Lehre der Alten Kirche wissen wir unvergleichlich mehr als über den historischen Jesus. Wir können dort in vielen Fällen auf so gesicherte Erkenntnisse bauen, dass sie zu leugnen völlig unvernünftig wäre.

Rudolf Bultmann hat darauf aufmerksam gemacht, dass die Beteiligung der Subjektivität an den historischen Erkenntnissen nicht immer als eine Quelle von Fehlern betrachtet werden kann. Das Interesse an einer bestimmten Frage kann auch dem Forscher helfen, sich in die Zusammenhänge einzuleben und eine Hilfe für wichtige Entdeckungen sein³³. Mit Recht vermerkt *Gerhard Ebeling*, dass die moderne Geschichtswissenschaft auf die Zusammenarbeit mit der Philosophie ange-

³² Ebd., 219.

³³ *Rudolf Bultmann*, Das Problem der Hermeneutik, ZThK 1950 64f.

wiesen ist, um das hermeneutische Problem mit zufriedenstellenden Kategorien theoretisch einwandfrei darlegen zu können. Nach ihm sollte die Philosophie dies nur wiederum in engster Fühlungnahme mit der historischen Wissenschaft tun³⁴. Eine zufriedenstellende Wissenschaftstheorie muss jedenfalls in der Lage sein, den Fortschritt des Wissens zu erklären.

Ich würde also auch hier meinen, dass die von Stalder ausgesprochene Frage gewiss ihre Bedeutung hat. Konsequenter angewendet würde aber seine Lösung nicht nur jede historische Erkenntnis, sondern auch jede Erforschung von fremden Psychen oder Kulturen unmöglich machen. Dass der menschliche Geist aber auf diesen Gebieten in den letzten Jahrhunderten grosse Fortschritte gemacht hat, ist doch nicht zu leugnen. Sieht man das «Analogie-Prinzip» nicht statisch, sondern als eine verbesserungsfähige Arbeitshypothese, lässt sich schon ein ausgewogeneres Urteil über die historische Wissenschaft fällen.

Um über Stalders Theorie abschliessend zu urteilen, muss man sich aber mit seinen erkenntnistheoretischen Grundlagen auseinandersetzen. Rings Argumente bewegen sich zum Teil auch auf diesem Gebiet. Wir müssen uns also jetzt diesem Teil unserer Betrachtung zuwenden.

4. Erkenntnistheoretische Aspekte

Für Stalder gibt es keine neutral absolute Erkenntnis: denn die für die Deutung der Realität interessanten Theorien kommen nicht ohne menschliche Aktivität zustande. Bei jeder Erkenntnis ist also menschliche Aktivität entscheidend beteiligt. Der Mensch geht an die Wirklichkeit «von gewissen Überzeugungen und Konzeptionen her, die schon bestehen»³⁵. Ähnlich wie Kants Kategorien a priori sind diese Voraussetzungen bei jeder Erkenntnis im Spiel. Stalder deutet weiter diese Voraussetzungen als Produkt einer freien Entscheidung der menschlichen Kreativität, das heisst für ihn, dass in jeder menschlichen Erkenntnis die Freiheit beteiligt ist. In der Wissenschaft soll man in der Lage sein, «für jede Aussage, sobald es die Gesprächssituation erfordert, anzugeben, was darin an Voraussetzungen impliziert ist»³⁶. Die Voraussetzungen, die durch das Analogieprinzip ins Spiel kommen, lassen sich aber selten

³⁴ *Gerhard Ebeling*, Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode, ZThK 1950 34.

³⁵ Ebd., 207.

³⁶ Ebd., 209.

restlos klären. Die Ergebnisse der historischen Forschung haben darum nicht obwohl, sondern gerade wenn und weil sie wissenschaftlich ist, hypothetischen Charakter³⁷.

Die Wirklichkeit, d. h. in diesem Fall die Ereignisse, existieren zwar für Stalder: sie haben eine bestimmte Ortung im Koordinatensystem von Zeit und Raum und stehen andererseits im Schnittpunkt verschiedener Auffassungen. Sie provozieren Stellungnahmen, Beobachtungen, Interpretationen, Berichte. «Die Interpretationen gehören zum Ereignis mit hinzu.»³⁸ Wenn ich Stalder richtig verstehe, dann gibt es für ihn eine objektive Wirklichkeit, diese kann aber nie interpretationsfrei erreicht werden. Von jeder Wissenschaft (und nicht nur von der historischen) kann man darum nur Wahrscheinlichkeitsurteile erwarten. Darum ist die historische Wissenschaft nicht in der Lage, festzustellen, was die Alte Kirche geglaubt hat. Die Glaubensnorm kann also nicht von der wissenschaftlichen Theologie, sondern vom aktuellen Lehramt (bzw. von der aktuellen Kirche) erkannt bzw. entschieden werden³⁹.

Auch wenn diese Aussagen Stalders zunächst den Eindruck von grosser Nüchternheit machen, scheinen sie mir höchst problematisch zu sein. *Karl Popper*, dem ich hier folgen möchte, geht in der Erkenntnistheorie von zwei Grundannahmen aus:

1. Es gibt eine objektive Wahrheit und wir können sie erkennen.
2. Die menschliche Erkenntnis ist fehlbar⁴⁰.

Die erste Grundannahme richtet sich gegen den Relativismus; Relativismus kommt immer heraus, wenn wir leugnen, dass wir letzten Endes zu irgendeiner Erkenntnis der Wahrheit kommen können. Der zweite Satz richtet sich gegen den Dogmatismus. Der Dogmatismus nimmt an, dass wir in der Lage sind, zu absolut gesicherten Erkenntnissen zu kommen. Diese Grundannahmen sind für eine ausgewogene Erkenntnistheorie beide gleich wichtig. Sie stehen in einer Spannung zueinander. Sie lassen sich nicht aufeinander reduzieren und dürfen auch nicht gegeneinander ausgespielt werden. Das gerade tut aber Stalder. Von der Tatsache, dass unsere Erkenntnisse nicht unfehlbar sind, leitet er die Konsequenz, dass wir immer nur Wahrscheinlichkeitsurteile bilden können, d. h. dass die Wissenschaft nur in der Lage ist, hypothetische Aussa-

³⁷ Ebd., 218. Im letzten Satz sagt Stalder das von der Exegese, die Aussage gilt aber wohl für ihn auch für die anderen Gebiete der Wissenschaft.

³⁸ Ebd., 213.

³⁹ Ebd., 219.

⁴⁰ *Karl R. Popper*, *Logik der Forschung*, Wien 1935, Tübingen 1984; *ders.*, *Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf*, Hamburg 1984.

gen zu machen. Dieses hängt mit der Forderung der linguistischen Schule zusammen, jede Aussage nicht für wahr zu halten, solange wir sie nicht vollständig begründen können. «Die Pointe von Poppers fallibilistischem Vorschlag liegt darin, auf die Begründung zu verzichten, ohne deshalb die Möglichkeit von Erkenntnisfortschritten auszuschließen. Statt Theorien zu begründen, unterwerfen wir sie kritischen Prüfungen – wir lernen aus unseren Fehlern. An die Stelle der Idee der Begründung tritt die Idee der Kritik, ein Vorgang, den Helmut Spinner als ‹Wende zum rechtfertigungsfreien Denken› interpretiert hat.»⁴¹ Nach Popper können wir uns durch kritisch-wissenschaftliche Arbeit immer mehr der Wahrheit annähern, obwohl unsere Erkenntnis grundsätzlich immer fehlbar bleibt. Wenn man aber nach einer vollständigen Begründung für jede Aussage sucht, dann sucht man nach einer unfehlbaren Erkenntnis, was beide Popperschen Grundannahmen zerstören würde. Dann ist wissenschaftlicher Erkenntnisfortschritt nicht mehr möglich.

Ohne wissenschaftliche Fachsprache ausgedrückt, bedeutet das: Auch wenn unsere wissenschaftlichen Erkenntnisse (darunter auch die Erkenntnisse der historischen Wissenschaft) nicht hundertprozentig gesichert werden können, sind sie in vielen Fällen so gefestigt, dass man mit ruhigem Gewissen auf sie bauen kann, denn die Wahrscheinlichkeit, dass sie durch eine neue Entdeckung eines Tages auf den Kopf gestellt werden, ist so gering, dass man sie praktisch vernachlässigen kann. Rein hypothetisch könnte es z. B. sein, dass alle Zeugnisse, die wir über die historische Person des Kirchenvaters Augustin haben, gefälscht wären. Da man diese rein hypothetische Möglichkeit nicht völlig ausräumen kann, müsste man folgern, dass die Aussage, dass Augustin wirklich existiert hat, nur ein Wahrscheinlichkeitsurteil ist. In der Praxis kann man aber eine solch höchst unwahrscheinliche Hypothese vernachlässigen, denn die Möglichkeit, dass es jemandem gelingen würde, eine solche Fülle von Quellen zu fälschen, ohne dass jemand es merkt, ist astronomisch gering.

⁴¹ *Jürgen August Alt*, Karl R. Popper, Frankfurt 1992, 21; *Helmut Spinner*, Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974. Der Verzicht auf absolute Begründung ist gewiss bei Popper eine Flucht nach vorn, um den Aporien der kantianischen Erkenntniskritik zu entgehen. Er ist aber berechtigt, da die Forderung, die Wahrheit unserer Erkenntnis argumentativ zu begründen, unangemessen ist. Unsere Erkenntnis ist ja die einzige «Brücke» unseres Bewusstseins zur objektiven Wirklichkeit. Es ist illusorisch, ein Urteil über die Tragfähigkeit der Brücke zu erwarten, weil dem Bewusstsein dafür ein zweiter Weg zur objektiven Wirklichkeit offen stehen müsste.

Darüber hinaus sagt Popper, dass wir zwar positive Aussagen nie hundertprozentig begründen können, dass wir aber die Falschheit einer Aussage sehr wohl hundertprozentig beweisen können. So ist es möglich, zu zeigen, dass die sog. «Konstantinische Schenkung» ein gefälschtes Dokument ist, das nicht von Konstantin geschrieben werden konnte, weil die theologische Sprache, die Ortsnamen, die Benutzung der Sylvesterlegende und vieles mehr aus späteren Zeiten stammt. Man kann also durch historische Forschung bestimmte Theorien ausschliessen, z.B. dass die Papstlehren des Vatikanum I schon in der Alten Kirche gelehrt wurden, worauf es Döllinger vor allem ankam⁴².

Ich halte darum die von Stalder angewandte erkenntnistheoretische Methode für nicht ausgeglichen. Daher scheint mir seine sehr pauschale Ablehnung des Anliegens Döllingers nicht gerechtfertigt.

Ring beruft sich seinerseits auf den Philosophen H. Rombach, für den jede geistige Welt eine geschlossene Wirklichkeit ist, die sich nicht gegen eine andere aufrechnen lässt. Darum sollte man die vorhandene Vielfalt der Konfessionen akzeptieren und sie als eine Bereicherung auffassen. «In diesem Sinne sollten wirklich die Evangelischen evangelischer und die Katholischen katholischer werden. Welten kann man nicht vergleichen, aber ins Gespräch bringen; in einem solchen Gespräch kann eine neue, gemeinsame Welt entstehen; diese ist wirklich neu und nicht etwas Altes, auf das man sich gemeinsam zurückzieht. So wäre (vielleicht) die Ökumene denkbar.»⁴³

Die vorhandene Vielfalt der Konfessionen zu akzeptieren und sie als eine Bereicherung zu erfassen ist für den ökumenisch denkenden Theologen eine Notwendigkeit. Doch steht diese Haltung nicht im Gegensatz zum Glauben an eine objektive Offenbarungswahrheit, die im Leben der Alten Kirche sichtbar wird und an der sich alle Konfessionen zu messen haben. Dass die Katholischen katholischer und die Evangelischen evangelischer werden, kann nur solange gut sein, sofern es sich dabei um eine Vertiefung des echten christlichen Glaubensgutes in einer bestimmten konfessionellen Ausprägung handelt. Wenn aber der Katholik, um katholischer zu werden, alle Christen für Häretiker hält, die nicht an das Geheimnis von Fatima glauben, oder der Evangelische evangelischer wird, indem er alles, was mit Sakramentalität oder Mystik zu tun hat, als Heidentum und Werk des Teufels bezeichnet, kann dieses Prinzip nicht

⁴² Siehe z.B. *Kleinere Schriften*, 265 f.

⁴³ *M. Ring*, a. a. O., 262.

mehr als fruchtbar bezeichnet werden. Ob mit dem Begriff der Stimmigkeit allein diese Konsequenzen zu vermeiden wären, scheint mir fraglich.

Die innere Stimmigkeit eines Systems ist ein Produkt unseres Geistes, die objektive Wahrheit ist aber die tatsächliche Wirklichkeit, nach deren Erkenntnis unser Geist strebt. Das Leugnen einer objektiven Wahrheit birgt fatale Konsequenzen in sich, auf die Sokrates, Augustin und viele andere Denker schon lange hingewiesen haben.

Zwei diametral entgegengesetzte Aussagen können nicht beide wahr sein. Darum muss es eine objektive Wahrheit geben, an der die Wahrheit unserer Aussagen überprüft werden kann. Zwar kann niemand diese Wahrheit unfehlbar für sich pachten und wir können uns ihr oft nur mühsam annähern; es gibt aber einen Fortschritt in ihrer Erkenntnis, der darin besteht, dass wir uns in vielen Fällen ihr so eng nähern können, dass das Risiko eines Fehlers praktisch vernachlässigt werden kann, und dass wir oft mindestens in der Lage sind, offensichtlich falsche Behauptungen zu widerlegen.

5. Abschliessende Bemerkungen

Unsere Untersuchung hat gezeigt, dass mit der Berufung auf die Alte Kirche als Norm eine Menge theologischer Fragen zusammenhängen. Diese Feststellung hat gelegentlich schon gereicht, um altkatholische Positionen zu verunsichern. *J. Visser* zitiert z. B. die Auffassungen Stalders, ohne auf die erkenntnistheoretischen, hermeneutischen und geschichtsphilosophischen Fragen einzugehen. Er sieht aber darin einen Anlass, vorzuschlagen, nicht mehr von der Alten Kirche als Norm, sondern von der Alten Kirche als «Ideal» zu sprechen⁴⁴. Persönlich würde ich das nicht tun. Ich würde vielmehr unterscheiden zwischen der Alten Kirche als Norm, d. h. den «Lehren und Institutionen», die in der Alten, ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends «als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben», und der weiteren Funktion der Alten Kirche als Modell, Ideal oder Quelle von Inspiration. Das ist sie ebenfalls, aber nicht allein.

Die Kritik an den nach Döllinger in der altkatholischen Bewegung klassisch gewordenen Auffassungen missversteht entweder, was damit gemeint ist, z. B. wenn damit die Verschlossenheit für jede neue Entwicklung in der Kirche oder die Repristinatio der altkirchlichen Zustände

⁴⁴ *Visser*, a. a. O., 18f.

verbunden werden, oder sie lehnt generell die Möglichkeit wissenschaftlicher Erkenntnis ab.

Die Alte Kirche als Norm zu nehmen, bedeutet nicht, eine mechanisch feststellbare Messlatte gefunden zu haben, die jederzeit abrufbar eine Antwort für alle neu auftretenden Fragen enthält. Es geht vielmehr darum, die Kirche im Sinne Döllingers als eine lebendige, wachsende Wesenheit zu verstehen, in der viel Neues möglich ist, die sich aber in ihrem Wesen selbst treu bleiben muss. Um bei neuen Fragen, z. B. die der Frauenordination, an die Norm der Alten Kirche heranzutreten, ist sowohl Forschungsarbeit als auch systematische Reflektion notwendig⁴⁵. Das spätmittelalterliche Axiom: «Im Notwendigen Einheit, im Zweifel die Freiheit, in allem die Nächstenliebe» war stets auch ein tragendes Prinzip der altkatholischen Theologie und gibt uns auch den Geist, mit dem wir die Alte Kirche befragen sollen.

Zum zweiten wäre es für die altkatholische Bewegung selbstzerstörerisch, auf die Ergebnisse der historischen Forschung zu verzichten. Die Entdeckung der Geschichte als echte Wissenschaft und der historischen Quellen als ihr Gegenstand, die sich Ende des 18. Jahrhunderts vollzog, ist nicht umkehrbar. Gewiss besteht die Gefahr, dass einzelne Historiker (darunter auch Neutestamentler) Dinge als gesicherte historische Wahrheit ausgeben, die in Wirklichkeit hypothetisch sind. Leider wird auch hier und dort noch immer Wissenschaft aufgrund der Zahl der Autoren, nicht des Gewichts der Argumente getrieben oder voneinander abgeschrieben, statt sich selbst an den Quellen zu überzeugen. Oder aber ist das zuletzt erschienene Buch immer das Beste, was so auch nicht stimmt. Das ist bedauerlich, es wäre aber grotesk, die historisch-kritische Methode deshalb abzulehnen, weil sie manche falsch oder gar nicht anwenden. Schon die Kirchenväter haben ansatzweise historische Forschung betrieben (z. B. Augustin rät dazu, biblische Kodizes miteinander zu vergleichen), und schliesslich ist die Behauptung, dass die Lehre des Vatikanum I nicht mit dem Glauben der Alten Kirche übereinstimmt, nur auf dem historischen Weg feststellbar, woran Döllinger immer wieder erinnerte⁴⁶. Meiner Meinung nach sollen wir den Mut haben, zu unseren eigenen Ursprüngen zu stehen, die nicht so schlecht

⁴⁵ Siehe *Ch. Oeyen*, Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich, in: *IKZ* 75 (1985) 97–118.

⁴⁶ Döllinger an Erzb. Scherr, 28. März 1871, Briefe und Erklärungen, 88f.; an Erzb. Steichele, 1. März 1887, ebd., 137; *Quirinus*, Röm. Briefe vom Concil, München 1870, 375f. Siehe Einleitung Briefwechsel Döllinger–Reusch, IV, zu Anm. 32 ff. (in Vorbereitung).

sind, wie mancher angesichts der grossen Zahl der Gegner denken könnte. Ich möchte darum mit einigen Sätzen von Erzbischof *Andreas Rinkel* aus dem Jahr 1938 schliessen, die m. E. noch immer aktuell sind:

«Wir sind überzeugt, dass nur ein treues Festhalten an diesem Standpunkt unserer Arbeit in der ökumenischen Bewegung Bedeutung verleihen kann und überhaupt die einzige, aber auch zugleich die zwingendste Daseinsberechtigung unserer Kirche ist. So bleibt die letzte Folgerung dieses Standpunktes, die ich an letzter Stelle als die am schwersten uns obliegende Pflicht nenne, nämlich das treue Studium unserer eigenen, durch und durch kirchlichen katholischen Theologie ...

Ich verstehe es schon, dass viele, die zu uns gekommen sind, sei es als Gläubige, sei es als Mitarbeiter, sich nicht sofort dem alten katholischen Glaubensstandpunkte haben anpassen können und mit dem alten katholischen Glaubensganzen vertraut geworden sind ...

Unsere Theologie hat den ganzen Reichtum der ganzen Schrift, wie er uns von der katholischen Tradition überliefert worden ist, immer aufs neue zu entfalten, und sie darf dieses tun auf streng wissenschaftlichem Wege und mit gläubigen Herzen.

Unsere Theologie hat weder Grund noch Pflicht, sich, sei es von der zeitgeschichtlichen Theologie und ihren gelegentlichen Vertretern, sei es von zeitgeschichtlichen Geistesströmungen und ihren von diesen be rauschten Anhängern, ins Schlepptau nehmen zu lassen. Unsere Theologie hat sich immer nur durch die Tradition hindurch auf die Schrift zu besinnen und auf diesem Wege den ganzen katholischen Glauben zu verkündigen ...

Ich habe den festen und unerschütterlichen Glauben, dass Gott unsere Kirche an diesen Standpunkt gebunden hat, dass wir also nach seinem Willen das Licht des alten katholischen Glaubens inmitten der geschiedenen Kirchen weitertragen sollen und dass Er so unsere Kirche durch diese Zeit und Welt führt. Wohin? Das sei Ihm in Glaubenszuversicht gnädig überlassen.»⁴⁷

Bonn

Christian Oeyen

⁴⁷ *A. Rinkel*, Wort Gottes und Tradition in der altkatholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Utrechter Konvention, IKZ 29 (1939) 60 f.