

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie**

Band (Jahr): **67 (1977)**

Heft 1

PDF erstellt am: **05.08.2024**

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Bibliographie

*Klaus S.J.Schatz*: Kirchenbild und Päpstliche Unfehlbarkeit bei den deutschsprachigen Minoritätsbischöfen auf dem I. Vatikanum. Universita Gregoriana Editrice. Roma 1975. 529 S. Lit. 12000.

Diese als 40. Band der Schriftenreihe «Miscellanea Historiae Pontificiae» erschienene Arbeit ist aus der Dissertation des Verfassers hervorgegangen, die dieser der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana vorgelegt hat. Durch dieses hochbedeutsame, auf einem gründlichen und umfassenden Quellenstudium beruhende Werk wird eine empfindliche Lücke in der Erforschung der theologischen Hintergründe des Kampfes der deutschsprachigen Minoritätsbischöfe gegen das Unfehlbarkeitsdogma geschlossen. Auf diese Lücke hat schon 1962 Viktor Conze-mius aufmerksam gemacht, dessen Worte der Verfasser darum an den Anfang seiner Ausführungen setzt: «Es ist heute an der Zeit, den deutschen Bischöfen der minoritären Richtung Gerechtigkeit widerfahren zu lassen und das Anliegen und die Motive ihrer Opposition ohne falsche Scham herauszuarbeiten... Eine vorurteilslose Würdigung dieser Männer, die vor allem ihr katholisches Anliegen berücksichtigen müsste, ist nicht nur ein Wunsch der Forschung, sondern Erfüllung einer bisher vorenthaltenen Pflicht der Gerechtigkeit.»

Wohl sind in den letzten Jahren – bemerkt der Verfasser in der «Einführung» (S. 1–58) – Untersuchungen über einzelne Gruppierungen und Gestalten der Opposition erschienen, doch gibt es keine grössere zusammenfassende Darstellung für die Gruppe der deutschen und österreichischen Konzilsväter, für die, wie für keine anderen, theologische Bedenken im Vordergrund standen. Diesen aber gilt es auf den Grund zu gehen. In der bisherigen Forschung sind für die Beurteilung der Konzilsminorität und ihrer Motive im wesentlichen drei Thesen ausgearbeitet worden: 1. Die These des Inopportunisten. 2. Die These der grundsätzlichen Gegnerschaft. 3. Die Neubewertung auf Grund des Vatikanums II.

Die These, dass die Minoritätsbischöfe die Unfehlbarkeitslehre nur oder hauptsächlich aus Gründen der Inopportunität ablehnten, hat ihre Wurzel in den Vorgängen um das Konzil selbst, vor allem aber in der Konzilsberichterstattung durch die Presse. Dabei war von entscheidender Bedeutung die Berichterstattung Lord Actons an Döllinger. Nach Acton bedeutet der Rückzug auf die Frage der Inopportunität bereits schon die Kapitulation vor der eigentlichen Frage, vor der Frage der Wahrheit. Er unterscheidet scharf zwischen «Inopportunisten» und «prinzipiellen Gegnern». (Zu den ersteren rechnet er u. a. Scherr, Melchers, Ketteler, Förster, Greith, zu den letzteren Strossmayer, Hefele, Schwarzenberg, zum Teil auch Rauscher.) Zur Schaffung der Inopportunitäts-These trug dann auch das Verhalten vieler Minoritätsbischöfe nach dem Konzil bei, die versuchten, ihre Gegnerschaft auf dem Konzil nachträglich auf Erwägungen der Inopportunität herunterzuspielen. Vollends, als die altkatholische Opposition erwachte und diese den Minoritätsbischöfen nach ihrer Unterwerfung Schwäche, Abfall, hierarchisches Machtstreben vorwarf, setzte sich die Inopportunitäts-These durch. Auch Ganderath macht sich die Inopportunitäts-These in seinem 1905/06 erschienenen Werk über das Vatikanum I zu eigen. – Den Beginn einer grundsätzlichen Wende leitet erst F. Vigener in seinem 1915 erschienenen Aufsatz «Ketteler und das Vatikanum» ein. Er vertritt die These der «grundsätzlichen Gegnerschaft». Nach ihm haben die führenden Minoritätsbischöfe den entscheidenden Inhalt der Unfehlbarkeitslehre verworfen. «Es lässt sich von keinem deutschen Bischof nachweisen, dass er die Dogmatisierung dieser Lehre nicht um der Sache, sondern lediglich um der Inopportunität willen bekämpft hat.» Das war für die römisch-katholische Forschung eine Herausforderung, die wenigstens die Folge hatte, dass sich ihr die Frage nach den dogmatisch-theologischen Grundlagen des Anti-Infallibilismus der Konzils-Minorität deutlicher stellte. Es setzte sich allmäh-

lich eine gerechtere Würdigung ihrer Opposition durch (wie zum Beispiel in dem 1930 erschienenen Werk von Butler über das Vatikanum I), während in den kirchengeschichtlichen Handbüchern die Inopportunitäts-These noch lange nachwirkte. – Eine wesentliche Neuorientierung kam erst zum Durchbruch im Zusammenhang mit der Bewegung um das II. Vatikanische Konzil. Bahnbrechend war in dieser Beziehung Viktor Conzemius mit seinem im Jahre 1962 erschienenen Aufsatz: «Acton, Döllinger, Ketteler»; ebenso Ludwig Lenhart durch seine Ketteler-Monographie (1967). In diesen und in vielen seither erschienenen Arbeiten wird die Komplexität der Motive der Minoritätsbischöfe deutlicher herausgearbeitet und eine Überwindung der bisher geltenden Alternative angebahnt. Man bemüht sich, die Stellungnahme der Minoritätsbischöfe im Sinne einer Hervorhebung der bischöflichen Kollegialität und einer Einbettung des Primates in das Gesamtgefüge der Kirche zu verstehen. Demnach könnte die Opposition auf dem Vatikanum I, die man bis jetzt eher als letztes Rückzugsgefecht eines nun völlig überwundenen Episkopalismus und Gallikanismus betrachtete, als Vorhut und prophetische Sicht dessen bewertet werden, was sich auf dem Vatikanum II durchgesetzt hat. Allerdings wird man – wie der Verfasser bemerkt – diese neue Beurteilung nicht ohne Einschränkungen gelten lassen und die Haltung der Minoritätsbischöfe nicht allzuleicht für das Vatikanum II «ver-einnahmen» können.

Um die neu entdeckte «Komplexität» der Motive, die die Minoritätsbischöfe in die Opposition trieb, verständlicher zu machen, weist der Verfasser zuerst die theologischen Einflüsse nach, denen die meisten von ihnen unterstanden. Speziell in der Stellungnahme zum Lehrprimat des Papstes waren für sie wegleitend: Möhler, der unter der Voraussetzung der ursprünglichen Einheit von Papst und Konzil den Primat in seiner geschichtlichen Dimension als «Schlussstein und Einheitsprinzip der Kirche» sah; dann der Dogmatiker Klee, der den Primat als die «tätige Mitte» der Kirche verstand, und der Linzer Bischof Ziegler, der mit der Lehre vom «Magisterium Petro-Apostolicum» in

bewusster Ablehnung einer «persönlichen» Unfehlbarkeit des Papstes die untrennbare Einheit von Papst und Bischöfen in dem einen Lehramt betonte. Auf dem Boden dieser Lehren waren die Minoritätsbischöfe «Papalisten» und «ultramontan», sie waren es aber nicht im Sinne der seit 1848 vordringenden extremen, «neo-ultramontanen» Richtung, die eine maximale Konzentrierung der Kirche im Papsttum erstrebte. Im Hinblick auf diese Ausgangsposition der Minoritätsbischöfe gilt es darum vorsichtig zu sein mit dem Vorwurf, dass sie sich nach dem Konzil entgegen ihrer ursprünglichen Überzeugung, die durchaus «papal» war, dem Papst «unterworfen» hätten.

Nach dieser aufschlussreichen «Einführung» unternimmt es der Verfasser, in weitausgreifender Weise in einem I. Hauptteil (S. 62–252) «*Das Ringen (der Minoritätsbischöfe) um die gemeinsame Position*» vor, während und nach dem Konzil zu schildern, und im II. Hauptteil (S. 253–471) «*Die Stellungnahme der einzelnen Bischöfe*» nachzuzeichnen. Ihr Protest erfolgt einerseits aus der Kirchenverfassung; man ist bestrebt, den Papst primär als Haupt des Bischofskollegiums zu verstehen, so Ketteler, Greith, Schwarzenberg; oder der Protest wird von der Geschichte geführt; man will das päpstliche Lehramt als Organ der *consensio ecclesiarum* gelten lassen, so Hefele und zum Teil Rauscher. Auf keinen Fall ist man gewillt, die «persönliche», von der Kirche isolierte Unfehlbarkeit des Papstes anzunehmen.

Indessen würde es zu weit führen, wollten wir auch nur die Grundlinien der Stellungnahme der einzelnen Minoritätsbischöfe, wie sie der Verfasser minutiös darstellt, nachzeichnen. Wir müssen uns damit begnügen, kurz die Schlussfolgerungen zu erwähnen, zu denen der Verfasser gelangt.

1. Die Fragestellung, ob blosser Inopportunismus oder grundsätzliche Gegnerschaft die Minoritätsbischöfe bestimmte, ist für die meisten von ihnen inadäquat. Es wäre eher von theologischen und aussertheologischen Faktoren in der Motivation ihrer Opposition zu reden, die im einzelnen einen je verschiedenen Grad hatten. So gibt es keine Gegner ohne sachliche Gründe, doch fällt es schwer, bei ihnen

einen kontradiktorischen Widerspruch zum definierten und heute verbindlichen Dogma festzustellen. Andererseits fehlt es bei den meisten auch nicht an Erwägungen der Inopportunität. Der Versuch der bisherigen Forschung, zwischen einer inopportunistischen und grundsätzlichen Gegnerschaft zu unterscheiden, beruht auf einem abstrakten und ungeschichtlichen Dogmenbegriff, der sich in zwei Richtungen auswirkt: Erstens in einem dogmatischen Fixismus (so bei Ganderath und Vigener), der voraussetzt, dass die «päpstliche Unfehlbarkeit» schon vor und während des Konzils ein eindeutiger Begriff war; zweitens in einer abstrakten und ungeschichtlichen Sicht der theologischen Wahrheit, die die geschichtliche Bedingtheit aller dogmatischen Aussagen übersieht. Von da aus liegt es nahe, Motive der Inopportunität von der Frage der Wahrheit «an sich» zu trennen und zu folgern, dass die Inopportunisten eigentlich hätten den Mut haben sollen, die erkannte Wahrheit – gelegen oder ungelogen – zu bekennen. Bei aller Komplexität der Motive war bei den Minoritätsbischöfen ein Kirchenbild im Spiel, das sich in der Vorliebe für bestimmte, dogmatisch-ekklesiologische Positionen artikulierte und das als gemeinsame Wurzel ihrer theologischen und aussertheologischen Argumente bezeichnet werden kann.

2. Entscheidender Hintergrund für die Opposition war die innerkirchliche Entwicklung in den sechziger Jahren, vor allem die Politik der römischen Zentrale und des extremen Ultramontanismus, die einerseits auf eine gesteigerte Zentralisierung der Kirche im Papsttum, andererseits auf eine rein negative Haltung gegenüber der Moderne mit ihren Freiheits- und Emanzipationsbestrebungen hinauslief. Die Ideenwelt der Minoritätsbischöfe war demgegenüber differenzierter. Eigentliche Vertreter des Liberalismus im Sinne der Franzosen oder des Kreises um Döllinger gab es unter ihnen nicht. Im Vordergrund stand auch für sie das Anliegen, sich in doktrinäer Hinsicht der Herausforderung des auf Autonomie drängenden Zeitgeistes durch Darlegung des positiven Anspruchs der Offenbarung zu stellen. Die Kampagne für die Unfehlbarkeit des Papstes schien ihnen angesichts dieser funda-

mental Bedrohung des christlichen Glaubens inopportun zu sein. Auch sie traten zwar für das Autoritätsprinzip ein, lehnten aber ihr absolutistisches Verständnis ab. Sie wandten sich gegen die Vorstellung, dass der Papst die Quelle der Unfehlbarkeit der Kirche sei. Sie anerkannten in ihm das Organ der unfehlbar lehrenden Gesamtkirche und betrachteten seine Lehrentscheidungen als Siegel und Schlusspunkt eines vorangehenden gesamtkirchlichen Klärungsprozesses. Diesen Prozess sahen sie aber nicht – wie der Gallikanismus und die römische Theologie – auf der Ebene des Rechts, sondern auf der des Glaubens und der kirchlichen *communio* sich vollziehen.

3. Bei den wenigsten Minoritätsbischöfen ist von Anfang eine dezidierte theologische Einstellung zur Unfehlbarkeitsfrage greifbar, wohl aber – in verschiedener Stärke – eine bewusste Opposition zur kirchlichen Ideenwelt, die auf eine Dogmatisierung der päpstlichen Unfehlbarkeit drängte. Diese Opposition war es, die auf dem Konzil die Minoritätsbischöfe rasch zu einer engeren Zusammenarbeit führte. Erst allmählich bildete sich in der Konfrontation mit extrem papalistischen Auffassungen eine Kongruenz der anfänglich disparaten Positionen heraus. Man legte vor allem Gewicht darauf, dass die Rückbindung des Papstes und seiner Entscheidungen an das vorgängige Zeugnis der Kirche im Dekret deutlich ausgesagt werde. Durch die in letzter Stunde eingereichte, gegen den Gallikanismus gerichtete Einfügung «*ex sese, non ex consensu ecclesiae*» versteifte sich der Widerstand, weil sie «den Eindruck erweckte, dass nun doch eine von der Kirche unabhängige Unfehlbarkeit definiert werden solle». Die nachträgliche Annahme des von ihnen auf dem Konzil abgelehnten Dekretes durch die Minoritätsbischöfe steht im Zeichen der Interpretation, die den in der letzten Fassung hinzugekommenen *passus* über die «*auxilia*» im Sinne einer notwendigen Rückbindung des Papstes an das Glaubenszeugnis der ganzen Kirche deutete und der Opposition die Annahme des «*ex sese...*» erleichterte.

4. Das Dogma in seiner endgültigen Formulierung war eindeutig ein Sieg der Majorität. Ihre Perspektive ist allerdings mehr juristisch in dem Sinne,

dass es ihr um die kirchenrechtliche Garantie für die Verbindlichkeit definitiver päpstlicher Entscheide ging. Das Anliegen der Minorität war «etwas anders» gelagert: ihr ging es um die grundlegende dogmatisch-ekklesiologische Klärung des Wesens kirchlicher Unfehlbarkeit, die zwar im Papsttum kulminiert, doch die Beteiligung und *communio* der ganzen Kirche voraussetzt. Damit nimmt das Vatikanum I an dem fragmentarischen und perspektivischen Charakter aller kirchlichen Entscheide teil. Darum kann die ergänzende Perspektive der Minorität auch heute nicht als überholt gelten, sondern sie behält ihre volle Berechtigung. So kann man sich fragen – schliesst der Verfasser vorsichtig –, ob sich wenigstens heute, im Zeitalter des Vatikanums II, *im nachträglichen Verständnis des Dogmas* nicht eine Interpretation durchzusetzen beginnt (und dazu wird ein aufschlussreiches Zeugnis aus dem Schrifttum J. Ratzingers angeführt), die weitgehend der theologischen Basis der Minorität auf dem Vatikanum I entspricht.

Bei aller Anerkennung der historischen Akribie, mit der die theologischen und aussertheologischen Motive des Widerstandes der Minoritäts Bischöfe untersucht werden, drängen sich, zumal dem altkatholischen Leser – abgesehen von einigen Zweifeln an der historischen Darstellung, etwa an der Feststellung, dass keiner der Minoritäts Bischöfe mit seinem Widerstand sich in einen kontradiktorischen Gegensatz zum formulierten Dogma stellte –, verschiedene, über die rein historische Fragestellung hinausgehende Fragen auf, von denen folgende hier namhaft gemacht seien.

a) Um mit dem zuletzt (unter 4) Gesagten zu beginnen: Bedeutet der «Sieg» der Majorität über die Minorität, wenn er auch ein relativer war, in der Sache nicht, dass auf dem Vatikanum I in der Frage der Kirchenverfassung das Recht über den Glauben, die Jurisprudenz über das Dogma (wie das Dogma über die Geschichte) endgültig den Sieg errungen hat? Auch wenn man heute mit Recht versucht, den Minoritäts Bischöfen mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, und sogar die Überlegenheit ihres theologischen Denkens über das ihrer Gegner anerkennt, so ändert das nichts an der Tatsache, dass

auf dem Vatikanum I der päpstliche Lehrprimat als allgemeinverbindliches Dogma tatsächlich von einem rechtlich-axiomatischen Vorverständnis her in einer Weise definiert worden ist, die sich von der Heiligen Schrift und der Tradition der alten und neuen Kirche her nicht rechtfertigen lässt. Dies aber hat zur Folge, dass die ursprünglich *dienende und ökumenische* Funktion des Petrus-Amtes in folgenschwerer Weise verdunkelt worden ist. Es wurde damit eine *ekklesiologische Fehlentscheidung* von grösster Tragweite vollzogen, die ihren Grund und Kulminationspunkt in der das ganze Dekret tragenden Voraussetzung hat, dass es überhaupt möglich sei, vom Kirchenrecht her eine «Garantie für die Verbindlichkeit päpstlicher, beziehungsweise kirchlicher Lehrentscheidungen» zu statuieren.

b) Zu denken geben muss ferner die aus der Darstellung des Verfassers klar hervorgehende Tatsache (die mit dem eben Gesagten aufs engste zusammenhängt), dass die Konzilsväter der Majorität *wie auch die der Minorität* einem eindeutig rechtlich-hierarchischen Kirchenbegriff verhaftet blieben. Es fehlt jede gründlichere neutestamentliche und patristische Reflexion auf die Kirche als Volk Gottes, wie sie erst das Vatikanum II gebracht hat. Die Kirche wird einseitig als lehrende und gebietende Hierarchie verstanden, während das Kirchenvolk, die in Freiheit hörende Kirche, die – *wie* die Hierarchie der Amtsträger – unter dem Walten des Heiligen Geistes steht, und *dieser selbst* in seiner Bedeutung für die ganze Kirche, überhaupt nicht ernsthaft in Betracht gezogen werden. Und wenn der Verfasser feststellt, dass der Liberalismus, wie ihn ein Döllinger verstand (der ein theologischer, an der Heiligen Schrift orientierter «Jenseits-Liberalismus» war), bei den Minoritäts Bischöfen kaum eine Rolle spielte, so ist zu fragen, ob nicht das mit ein Grund war, dass die Minoritäts Bischöfe über ihre «Vorliebe für bestimmte, dogmatisch-ekklesiologische Positionen» nicht hinaus kamen, Positionen, die ganz durch die theologische Entwicklung des 19. Jahrhunderts in Deutschland geprägt, aber nur wenig durch neutestamentliche und altkirchliche Kategorien bestimmt waren? Von da aus gesehen, scheint es uns verständ-

lich zu sein, dass den Minoritätsbischöfen auf dem Konzil kein entscheidender Durchbruch gelang und dass ihre feinen und überfeinen Distinktionen, von denen der Verfasser ein eindrucksvolles, wenn auch in manchem peinliches Bild entwirft, ohne dauernde Wirkung blieben.

c) Das ist auch der Punkt, an dem sich der altkatholische Widerstand von dem der Minoritätsbischöfe deutlich abhebt. Es ist an und für sich begreiflich, dass in einer Darstellung, die sich auf die Untersuchung des Kirchenbildes der Minoritätsbischöfe beschränkt, *der altkatholische Protest* nur am Rande und nur in den stark polemischen Äußerungen der Anfangszeit (bei Döllinger, Friedrich, Schulte) zur Sprache kommt, und dass der Verfasser ihnen «Übertreibungen» vorwirft. Es wird aber zu wenig beachtet, dass auch der altkatholische Widerstand einen sehr bestimmten ekklesiologischen Hintergrund hat. (Das bedeutende Werk F. Finsterhölzls: *Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum I. Vatikanum* [siehe unsere Besprechung in der IKZ 3/1975, S. 207 f.] war dem Verfasser, wie er bedauernd feststellt, noch nicht zugänglich). Vom Widerstand der Minoritätsbischöfe unterscheidet sich der altkatholische hauptsächlich dadurch, dass er sich einerseits auf die Heilige Schrift und die Urtradition der Kirche, andererseits auf die Freiheit des an diesen beiden Instanzen sich orientierenden Gewissens beruft. Dazu nur wenige Zeugnisse: Als sich nach dem Konzil ein Einvernehmen mit den Minoritätsbischöfen als aussichtslos erweist, erklärt der Kirchenrechtler Schulte: «Jetzt kann man nur seinem eigenen Gewissen folgen. Gottes Wort über alles!» Der Theologe H. Reusch erklärt seinem Bischof: «Das katholische Gewissen verbietet uns die Annahme der beiden Lehren (vom Universalepiskopat und der Lehrunfehlbarkeit des Papstes), weil sie der Schrift und der Tradition der alten Kirche widersprechen, an die wir als katholische Priester und Theologen gebunden sind.» Und als es darum geht, bis zu der noch immer erhofften Verständigung mit einem Teil der Minoritätsbischöfe eine vorläufige eigene kirchliche Organisation zu schaffen, gibt der Theologe J. Langen die Parole aus: «Die Kirchengewalt liegt virtuell

in der Gemeinde.» Diese sollte also wieder in ihre alten Rechte eingesetzt werden. Im Hintergrund dieser Sicht stand letztlich der Gedanke an die Ökumene: nur wo die Heilige Schrift als *prima regula fidei*, die Tradition der alten und einer Kirche als deren authentische Interpretation und die Freiheit des Gewissens in der Kirche und die Eigenständigkeit der Gemeinde anerkannt werden, ist eine Wiedervereinigung der Kirchen möglich und sinnvoll. Diese Momente fehlen aber in den ekklesiologischen Erwägungen der meisten Minoritätsbischöfe, während sie von den Altkatholiken bewusst in den Vordergrund gestellt werden. Wenn das anfänglich – wie obige Zitate zeigen – nur fragmentarisch geschieht, so zeigt die spätere Entwicklung der altkatholischen Kirchen – zum mindesten in Holland, Deutschland und in der Schweiz –, dass sie sich diese Prinzipien immer bewusster aneigneten und theologisch tiefer begründeten. Wenn vom Verfasser naturgemäß nicht zu erwarten war, dass er auch dieser Entwicklung näher nachging, so bleibt es die Aufgabe eines altkatholischen Kirchenhistorikers, einmal das Kirchenbild der altkatholischen Väter und die theologischen Hintergründe ihres Widerstandes gegen das Vatikanum I in ihrem biblischen, historischen und systematischen Zusammenhang gesamtthaft zur Darstellung zu bringen. *Urs Küry* †

*Otto Luchterhandt*: *Der Sowjetstaat und die Russisch-Orthodoxe Kirche. Eine rechtshistorische und rechtssystematische Untersuchung*, Köln (1976). Verlag Wissenschaft und Politik. 319 S. (Abhandlungen des Bundesinstituts für ostwissenschaftliche und internationale Studien, Band XXX).

Der Vf. hat recht, wenn er unterstreicht, dass in den meisten Darstellungen der kirchlichen Lage im Rätebunde die vom Staate geschaffene Rechtslage zu wenig berücksichtigt wird (dazu vgl. auch S. 81 ff.). Er holt das in der vorliegenden, sehr gediegenen Arbeit nach und ist sich dabei im klaren darüber, dass alles Staatskirchenrecht in diesem Lande letztlich dem Bestreben der Partei – «die in religiösen Fragen nicht neutral ist» –

dient, die Religion im Sinne der marxistischen Lehre zu unterdrücken und auszurotten. Es handelt sich dabei um einseitige Verfügungen der staatlichen Machthaber, die ihre «Gesetze» in keiner Weise mit den Kirchenbehörden abstimmen oder auf deren Belange Rücksicht nehmen. Selbst in der Zeit einer Art von kriegsbedingtem *Modus vivendi* zwischen beiden «Partnern», 1941 bis etwa 1958, blieb das letzte Ziel unverändert, auch wenn die Kirche damals im staatlichen und also auch Partei-Interesse geschont wurde und die Möglichkeit erhielt, sich freier als früher und später zu entfalten. Dabei erwies sich, wie sehr das religiöse Bewusstsein bei den Orthodoxen und anderen Bekenntnissen, vor allem den «Evangeliums-Christen und Baptisten», lebendig geblieben war. Viele der vom Staate erlassenen «Gesetze» sind in ihrem Wortlaut nur schwer feststellbar, sind nie wirklich veröffentlicht worden; sie müssen aus andern Quellen, Berichten, politischen Angriffen gegen die Kirche u. dgl. erschlossen werden. Für die Stellung, in die das Blatt (*Žurnal*) des Moskauer Patriarchats gedrängt worden ist, ist es sehr bezeichnend, dass dort von solchen Gesetzen nie ein Wort verlautet. Diesen Verfügungen usw. ist der Vf. mit grossem Spürsinne von der Basis des im Titel genannten Instituts aus nachgegangen. Wenn ihm dabei auch nicht alles zugänglich war (wie er selbst unterstreicht), so hat er doch wesentliche Linien der «Gesetze», die das Leben der Kirche(n) immer mehr beengen und einschränken, klar dargelegt. Das vielfach erbärmliche Dasein der Kirche kommt klar zum Ausdruck.

Die Arbeit besteht aus einem chronologischen und einem systematischen Teil, der also die Kirchenaufsicht des Staates und die dafür geschaffenen Organe darstellt und das Verhältnis beider zueinander zu ergründen versucht. Dabei sind die religiösen Gemeinschaften die einzigen Organisationen, die Staat und Partei noch als Gebilde eigener Art neben sich dulden (müssen). – All diese Feststellungen werden durch zahlreiche Belege unterbaut, in denen auch auf vielerlei Literatur zu Sonderfragen hingewiesen wird. Dabei finden sich da und dort kleine Flüchtigkeiten in der Umschrift, etwa Špitzberg/Špicberg (S. 46/62), Samo-

deržavie (so sollte er S. 25 heissen), oder Latsis (S. 63), der sich als Lette Lācis schreibt. – Die verwendeten Bücher, Zeitschriften, Gesetzessammlungen usw. werden am Schlusse noch einmal aufgeführt; eventuelle Mängel (etwa bei Übersetzungen) übergeht L. nicht (z. B. S. 256, Anm. 21: Briem). Dagegen enthält die Arbeit kein Register: ein empfindlicher Mangel, der es auch sehr schwer macht, die oft recht nützlichen Angaben zum Leben einzelner Persönlichkeiten von Fall zu Fall aufzufinden. Schade!

*Bertold Spuler*

*Ewald Kessler*: Johann Friedrich (1836–1917). Ein Beitrag zur Geschichte des Altkatholizismus. «*Miscellanea Bavarica Monacensia*» – Dissertationen zur Bayerischen Landes- und Münchener Stadtgeschichte, Heft 55. München 1975, XIII und 545 S. DM 19.80.

Die umfangreiche Dissertation des altkatholischen Theologen und Historikers Hans Ewald Kessler füllt unter den neueren, die Geschichte des Altkatholizismus betreffenden oder auch nur zum Teil berührenden Untersuchungen eine tatsächliche Lücke. Trotz stets bezeugter Hochschätzung von altkatholischer Seite und bei langsamem Rückgang der vielfach negativen Beurteilung Friedrichs als eines «tendenzbestimmten» Historikers auf römisch-katholischer Seite fehlte die Möglichkeit eines Einblickes in die Quellen für eine zuverlässige Beurteilung dieser markanten Gestalt der ersten altkatholischen Generation, die so eng mit dem Münchener Entstehungskreis um Döllinger verbunden war. Mit Recht schliesst deshalb schon der Titel das Persönlich-Biographische mit dem Allgemein-Geschichtlichen zusammen. Es geht dem Verfasser nicht um eine den Strom des individuellen Erlebens nachzeichnende Biographie. Eher könnte man sagen: Das diesen bestimmten Lebenslauf betreffende, in erstaunlich umfassender Weise beigebrachte Material wird unter dem es umschliessenden Gesichtspunkt der Anfänge des Altkatholizismus in und um München verwendet. Dabei musste die Arbeit nicht zuletzt auch zu einem Beitrag zur Döllinger-Forschung werden. Für ihren

Quellenwert charakteristisch ist es, dass fast jeder einzelne Satz des Textes durch eine Information oder eine Begründung der etwa 2000 Anmerkungen gestützt ist, die zusammen fast die Hälfte der 508 Seiten des Hauptteiles ausmachen. Bemerkenswert ist auch, abgesehen von der in reichem Mass benutzten Literatur sekundären Charakters, das Ausmass der verwerteten primären Quellen sowohl aus den Schriften Friedrichs wie aus dem handschriftlichen Material einer Reihe von Archiven, deren Benutzung z.T. in früherer Zeit altkatholischen Forschern nicht möglich war. Es wurden benutzt: in Bonn das Archiv des auswärtigen Amtes und das Bischöfliche Archiv; in Rom das Archivio della Nunciatura di Monaco und Archivio Segredo Vaticano; in Bern das Archiv des Christkatholischen Bischofs und die Handschriftenabteilung der Schweizerischen Landesbibliothek – Nachlass Eugène Michaud im Besitz der Christkatholischen Fakultät sowie das Staatsarchiv Bern – Christkatholische Fakultät; vor allem aber die Archive in München, und zwar des Gregorianums, der altkatholischen Gemeinde, der Ludwig-Maximilian-Universität und des Ordinariates des Erzbistums München und Freising sowie die Archive im Palais des römisch-katholischen Erzbischofs von München-Freising sowie in der Theatinerkirche und eine Reihe von Nachlässen in der Handschriftenabteilung der Bayerischen Staatsbibliothek, dazu das Bayerische Hauptstaatsarchiv und das Geheime Staatsarchiv.

So ist ein, wenn auch gelegentlich etwas zerfliessender, so doch stets informativer Text entstanden. Die in nicht ganz geringer Zahl stehengebliebenen Druckfehler haben im Text allgemein keine sinnstörende Bedeutung, ob es in bezug auf den weiten Zahlenbereich, besonders in den Anmerkungen, anders steht, konnte nicht nachgeprüft werden.

Der Aufbau der Darstellung folgt generell dem Lebensverlauf Friedrichs vom oberfränkischen Heimatort Poxdorf über Bamberg, München, Rom, wieder München, Bern und nochmals München bis in die letzten Jahre während des Ersten Weltkrieges. Genau genommen behandeln die neun Hauptabschnitte jedoch jeweils thematisch

einen bestimmten sachbezogenen Ausschnitt, so dass sich unvermeidliche Zeitüberschneidungen ergeben. Es folgen mit wiederum sachbedingten Unterteilungen in sehr unterschiedlicher Länge: I. Ausbildung, 1–79; II. Darstellung von Friedrichs Theologie, 80–121; III. Friedrichs Stellung vor 1870, 122–171; IV. Vatikanum I, 172–269; V. Zerbrechen der Minorität und Bildung des Altkatholizismus, 270–414; VI. Friedrich als ordentlicher Professor, 415–476; VII. Friedrichs literarische Tätigkeit, 477–491; VIII. Friedrich in der Akademie, 492–497; IX. Altkatholische Gemeinde München, 498–508. Es schliessen sich an: Die Bibliographie Friedrichs (mit 186 Nummern), 509–524; Benützte Archive, 525; Benützte Literatur, 526–545; ein Dokumenten-Anhang A1–A38 (40 Seiten) und ein Namenregister von 30 Seiten. Das Fehlen eines wie immer an sich sehr erwünschten Sachregisters wird in etwa ausgeglichen durch die schon erwähnten Unterteilungen der Hauptabschnitte.

Wegen der Vielfalt der zum Teil mehr angesprochenen als ausgeführten Aspekte und Sachverhalte ist es nicht möglich, hier Einzelheiten der Darstellung und der Urteile aus dem überzeugenden Ganzen herauszugreifen. Es müsste dann ja stets auf die erwähnte Verflechtung mit den Quellen eingegangen werden. Zum Ganzen ist zu sagen: Die auf einem bemerkenswerten Arbeitsaufwand beruhende, übersichtlich geordnete Darstellung vermittelt den Eindruck objektiver Auswahl und unparteiischer Benutzung der Quellen, der auch dadurch nicht beeinträchtigt wird, dass deutlich die ganze Arbeit von einem persönlichen Engagement getragen ist. Tatsächlich gab es eine Reihe von in der Literatur tradierten Ungenauigkeiten oder Fehlurteilen von den Quellen her zu berichtigen, wozu etwa auch die Vorstellung eines polemisch verhärtenden Einflusses von Friedrich auf den Döllinger der Jahre nach 1870 gehört. Kessler vermag demgegenüber zu zeigen, dass Friedrich von seiner Veranlagung her weniger polemisch geartet war als Döllinger und zugleich mehr auf die Genauigkeit in den Einzelheiten ausgerichtet war als der weithin in den grossen Zusammenhängen denkende Lehrer und Freund, dem er, wie Kessler gelegentlich aufzeigt,



durchaus nicht unkritisch gegenüberstand. Von besonderem Interesse ist auch die genauere Darstellung des «Berner Intermezzos» 1874/75. Wie in einem Brennspiegel zusammengefasst treten hier deutlich die Grundzüge von Friedrichs Charakter und kirchlicher Haltung hervor (vgl. S. 428–450).

Es fehlt in der Darstellung allerdings auch nicht an gelegentlichen Pointen von kritisch zugespitzter Schärfe, die jedoch jeweils nicht ohne sachliche Begründung gebracht werden und im ganzen nichts an der Grundhaltung nüchterner Klarstellung von erweisbaren Tatsachen her ändern. Inhaltlich öffnet sich nicht zuletzt hier zum erstenmal der Einblick in die Zusammenhänge eines bei allen Höhepunkten, anerkannten Leistungen und Erfolgen doch von der Tragik des Nicht-vollzum-Zuge-Kommens überschatteten Lebens, das Friedrich mit anderen Altkatholiken seiner Generation wie vor allem Josef Langen, dem Bonner Neutestamentler und Patristiker, teilte.

*Werner Küppers*

*Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen/Mähren/Schlesien*, Band IV, herausgegeben vom Institut für Kirchengeschichte von Böhmen/Mähren/Schlesien e. V., Königstein/Ts. 1976.

Die Beiträge des vierten Bandes des hier schon früher angezeigten Archivs sind diesmal auf das 19. und 20. Jahrhundert konzentriert, einer Epoche, der das spezielle Interesse des Schriftleiters K. A. Huber gilt. Er steuert, zusammen mit J. Dichtl, den einleitenden und wohl gewichtigsten Beitrag bei, eine erste Biographie Hermann Dichtls (1802–1877). Geistig der katholischen Restauration zugehörig, machte sich Dichtl einen Namen einerseits als Förderer der Caritas, etwa durch Berufung der Barmherzigen Schwestern nach Prag, und als Propagandist des Missionsgedankens in Böhmen, andererseits als Kämpfer gegen den Spätjose-

phinismus und Gegner der Bolzanisten und Güntherianer. Die Beurteilung dieses «böhmischen Hofbauer» wird wohl auch nach dieser sachlichen Biographie kontrovers bleiben. Von Huber stammen weiter ein offenbar zuerst für die Festschrift Winter geplanter Aufsatz über Goethe in böhmischen Klöstern, der sowohl persönliche Beziehungen als auch die spätere Rezeption des Dichters beleuchtet, sowie eine Analyse der Reformvorschläge Kardinal Schwarzenbergs zum I. Vatikanum, welche die jüngsten Arbeiten von K. Schatz (vgl. IKZ 1976, S. 128) glücklich ergänzt. Ebenfalls ins 19. Jahrhundert gehört eine von H. Bachmann besorgte Edition von Briefen des Historikers und Dramatikers Constantin von Höfler an Ludwig von Pastor. In die Gegenwart hinein führt eine Untersuchung von J. Hüttl über die sudetendeutsche Administratur Passau 1939–1946, eine gerade in ihrer Leidenschaftslosigkeit überzeugende Schilderung der leidenden Kirche unter dem Nationalsozialismus. Zu den grösseren Zeiträume erfassenden Beiträgen gehört derjenige von F. Machilek, welcher die Geschichte der Augustiner-Chorherren in Böhmen und Mähren von der Blütezeit der Raudnitzer Reform über den Niedergang in der Hussitenzeit und der Reformation bis zur Auflösung aller Niederlassungen unter Joseph II. ausführlich und wohldokumentiert schildert. E. Valasek orientiert knapp und konzis über die neueste Forschung zur vita und zum Nachleben des heiligen Johannes von Nepomuk. Viele Fragen um diesen umstrittenen böhmischen Heiligen bleiben nach wie vor ungelöst. Verdienstvoll ist das Sammelreferat von V. Kaiser über die zum Tausend-Jahr-Jubiläum des Prager Bistums erschienenen nicht weniger als acht Festschriften. Mit den abschliessenden Rezensionen und der Bibliographie erfüllt auch dieser Band wieder ausgezeichnet seine Funktion als Orientierungshilfe zur Kirchengeschichte des heute etwas ferngerückten böhmisch-mährischen Raumes.

*Peter Hersche*