

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

Band: 71 (1981)

Heft: 1

Artikel: Die Frage nach der Stellung des Altkatholizismus in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Autor: Frei, Walter

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404620>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 11.01.2026

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

Die Frage nach der Stellung des Altkatholizismus in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts

Es ist eine auffallende Erscheinung, dass sich seit einiger Zeit um die historische Erforschung und die theologische Deutung der Anfänge des Altkatholizismus so gut wie ausschliesslich anderskonfessionelle Gelehrte verdient machen, während in unsren eigenen Reihen nicht viel Nennenswertes zur Sache geschieht. Eine Ausnahme macht Ewald Kessler mit seiner Darstellung von Johann Friedrich, 1975 als 55. Band der *Miscellanea Bavaria Monacensis* in der «Neuen Schriftenreihe des Stadtarchivs München» erschienen. Wenn ich nicht im einzelnen auf ihn eingehe, so namentlich deshalb, weil die hier aufzuweisende Fragestellung in eine Richtung geht, die Kessler im Rahmen seiner Untersuchung nur am Rande streifen konnte. Um so nachhaltiger mache ich darauf aufmerksam, dass ich gerade seine historisch umsichtige Studie nur als eine neue Bestätigung dessen sehen kann, was ich mich mit dieser Skizze ins Bewusstsein zu heben bestrebe. Abgesehen von Kessler jedoch scheint man sich mit der meist überaus wohlwollenden Rezension einschlägiger Veröffentlichungen zu begnügen und sich im stillen zu freuen, dass man von uns und unsren Vätern auch ausserhalb unseres kleinen Kreises ernsthafte Kenntnis zu nehmen beginnt. Man hat zunächst ganz unverhohlen erwartet, nun würden die andern endlich Wahrheit und Recht des Altkatholizismus entdecken müssen und «alle Kirchen kämen auf uns zu». Aber die narzisch-pubertäre Vorstellung, dass die Welt auf einen gewartet habe, ist natürlich auch im Bereich der Historie oder gar der Geschichte nicht gerade ein Gesichtspunkt, der die Möglichkeit neuer Perspektiven in sich birgt. Das Beunruhigende an der Angelegenheit sind denn auch durchaus nicht jene Bemühungen von ausserhalb, sondern das Faktum einer offensichtlichen Stagnation im eigenen Fragen und Suchen. Das «abschliessende Werk» über das altkatholische Anliegen von Bischof Urs Küry hatte freilich im Sinn, das Alte zusammenfassend darzustellen; aber es gibt doch zu denken, dass es dabei weder einen neuen Zugang zur Sache eröffnet noch auch der theologiegeschichtlichen Forschung oder der kirchlichen Besinnung neue Wege weist.

Die mangelnde Beteiligung der Altkatholiken an der Durchhellung ihrer eigenen Ursprünge scheint Symptom dafür, dass offenbar bei uns selber im Hinblick auf unsere kirchliche Vergangenheit noch keine neuen, geschichtlichen Fragestellungen zum Durchbruch gekommen sind. Und der Versuch, dieses Symptom wenigstens nach ei-

ner bestimmten Richtung aufzuklären, wird uns mitten in eine Auseinandersetzung hineinführen, die vielleicht einige fruchtbare Impulse zur Verwindung unseres Stillstandes enthalten könnte. Der Leser mag demnach im vorliegenden Aufsatz nicht die Mitteilung von neuen Forschungsergebnissen erwarten, sondern sich gefasst machen auf Hinweise, die etwas in Bewegung setzen möchten hinsichtlich unseres eigenen Nachdenkens und die deshalb auch bewusst entsprechend formuliert sind.

Die Ablehnung der vatikanischen Papstdogmen hatte zunächst ganz unwillkürlich eine Beschäftigung mit bestimmten Glaubensinhalten nach sich gezogen, deren geschichtliche Bedingtheit die Theologen aus dogmatischen Gründen ohnehin nie sehr interessiert hat. Es war darum im vorhinein nicht zu erwarten – und dies trotzdem die meisten Väter am Ende Vertreter der historischen Theologie gewesen sind –, dass im Hinblick auf die eigenen Ursprünge in absehbarer Zeit die Zusammenhänge des Altkatholizismus mit der ihn umgebenden Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts eingehender betrachtet würden. Die Behinderung dieser Sicht und der mit ihr verbundenen Einsichten war vorab von zwei Motiven getragen.

Nachdem man sich von der Unfehlbarkeitskirche Pius' IX. einmal distanziert hatte und sich die altkatholische Kirchlichkeit zu konsolidieren begann, sah man sich einerseits genötigt, um der Sache der Kirche willen die politischen und weltanschaulichen Momente, die bei einer romfreien Gemeinschaft keine zu unterschätzende Rolle spielten, teils auszuscheiden, teils mehr oder weniger sinnvoll zu integrieren; und dabei zeigte sich dann andererseits, dass auf die Dauer mit einer rein antipäpstlichen Theologie, also mit einer vorwiegend negativ orientierten Arbeit, nicht durchzukommen war, was in der auf die Väter folgenden Generation z. B. in der Schweiz zu einer solchen Hinwendung nach der dialektischen Theologie des Protestantismus geführt hatte, dass das eigentlich Altkatholische weit über Gebühr zurückgedrängt worden ist. Diese Entwicklung schloss die Frage nach der Stellung des Altkatholizismus in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts, ganz abgesehen von der dogmatischen Gebundenheit oder gar Borniertheit, faktisch deshalb aus, weil es scheinen konnte, als zwänge sie lediglich zu einer Würdigung jener kulturkämpferischen Elemente, von denen man gerade nicht mehr reden möchte.

Dass eine solche Abneigung aber keineswegs nur autochthon war, sondern mit der allgemeinen Verunglimpfung des 19. Jahrhunderts zusammenhing, wie sie von den Gelehrten der ersten Hälfte des 20. Jahr-

hunderts auf weite Strecken mit grosser Wildheit geübt worden ist, das liegt auf der Hand: sich mit den Anfängen des Altkatholizismus zeitgeschichtlich befassen, das hätte nicht nur bedeutet, dass man die eigene Sache trotz aller Liebe zu ihr in der Tat nicht als eine direkte Offenbarung vom Himmel nehme; es hätte überdies zum Eingeständnis gezwungen, dass man gerade aus jenem 19. Jahrhundert komme, von dem man sich so krampfhaft abzusetzen bemüht war.

Seit einiger Zeit hat indessen die grundsätzliche Einstellung gegenüber dem letzten Jahrhundert fühlbar umgeschlagen. Offenbar sind daran vorwiegend zwei Leitgedanken massgebend beteiligt gewesen, ein sozusagen fortschrittlicher und dem gegenüber ein konservativer. Je deutlicher im Gegensatz zum 19. Jahrhundert die sogenannte «Moderne» als geschlossene, geschichtliche Grösse in Erscheinung getreten war, desto mehr begann man sich auf die Ursprünge dieser Moderne zu besinnen und kam nun zur gewinnbringenden Anerkennung all jener Tendenzen und Versuche im vorigen Jahrhundert, die das Neue heraufführen halfen. Ich nenne als Beispiel solch veränderter Darstellung Nikolaus Pevsners Band «Der Beginn der modernen Architektur und des Design», der 1968 in London und dann 1971 in deutscher Übersetzung bei Dumont in Köln erschien. Andere Aspekte derselben Phänomene versuchte ich meinerseits in der Vorlesung «Das Neue in der Geschichte» (1978 bei Raeber, Luzern) aufzuzeigen, um von daher nach Möglichkeit in eine neue glaubensmässige Besinnung zum Ende der Zeit zu finden.

Die positive Auffassung des 19. Jahrhunderts wurde aber auch von durchaus konservativen Gegebenheiten her vollzogen: im Kunst- und Antiquitätenhandel z. B. wurde durch die zunehmende Warenverknappung aus dem 18. und noch früheren Jahrhunderten notgedrungen das Interesse der Sammler auf den jüngeren Nachschub gelenkt, dem man sich zunächst zwar zögernd, in letzter Zeit aber immer entschlossener zuwendet. Die Bewegung lässt sich in den Auktionskatalogen und den entsprechenden Fachzeitschriften sozusagen von Nummer zu Nummer ebenso handgreiflich ablesen wie die neue kunsthistorische Einschätzung des sogenannten Historismus. Die bisher gewichtigste Arbeit in diesem Bereich ist Barbara Mundts Katalog des Kunstgewerbe-museums der Staatlichen Museen Preussischer Kulturbesitz, Berlin 1973, unter dem Titel: «Historismus, Kunsthantwerk und Industrie im Zeitalter der Weltausstellungen». Interessante Gesichtspunkte bietet auch Albrecht Bangert in seiner «Gründerzeit», 1976 bei Heyne in München erschienen.

Es ist nun durchaus nicht der Fall, dass diese neue Forschungsrichtung in der anderskonfessionellen, vorab etwa der römisch-katholischen Auseinandersetzung mit dem Altkatholizismus bereits eine zentrale oder auch nur eine untergeordnete Rolle spielte. Die Sache bleibt in allen diesen Bemühungen insofern wiederum rein innerkirchlich, als das Interesse am Altkatholizismus so gut wie ausschliesslich geweckt ist durch die (wie es sich jetzt abzuzeichnen beginnt) vermutlich doch nur vorübergehende «ökumenische Öffnung» Roms. Im ganzen kommen die immerhin erstaunlichen Versuche letztlich doch wie eine gewissermassen konfessionell seitenverkehrte Spiegelung dessen vor, was bei uns «abgelaufen» ist – und das ist denn auch der vorerst noch unreflektierte Grund daraufhin, warum jene Publikationen auf unserer Seite kaum eine neue Forschung auf den Plan zu rufen vermögen, sich also mit einem Echo begnügen müssen, das in unsren eigenen Kreisen schon zweiter oder dritter, vierter Widerhall ist. Aus einer solchen Sicht heraus kann ich, beiläufig bemerkt, auch einem Theologen wie Hans Küng nicht ganz jene Bedeutung beimesse, die ihm das öffentliche Gerede von TV, Quick und Quatsch und endlich sogar das unfehlbare Lehramt mit dem flammenden Zornesatem Gottes und dem unauslöslichen Groll der Apostelfürsten so zweideutig zuzubilligen bereit gewesen ist. Die Kulturbestien haben immer der Fütterung bedurft und deshalb eh und je alles willig verschlungen, was Zeilen füllt, auf die der Unselbständige mit verklemmt lüsternen Ohren wartet; denn jeder, der unbewusst unter mangelnder Selbstverwirklichung leidet, muss immer in überdosiert affektgeladener Stimmung schwelgen, wenn er einen andern fruchtlos sich gegen wirkliche oder auch nur eingebildete oder angemasste Autorität auflehnen sieht. Aber die Sache hat offensichtlich zu wenig Rang und Substanz, um auf die Dauer geschichtlich wirken zu können; und es ist geradezu grotesk, wie der Vatikan sie mit seinem Eingreifen unfehlbar zu einem Erfolgsklatsch hochmanipuliert hat, für den schon jetzt ausser ein paar Theologen und ihren wenigen Laien niemand mehr Interesse aufbringt. Der Leser mag sich darum nicht wundern, wenn wenigstens hier auf alle diese Dinge nicht näher einzugehen nötig scheint.

* * *

Viel belangvoller möchte werden, aus der gewandelten Einstellung gegenüber dem 19. Jahrhundert einen wesentlichen Aspekt zu gewinnen für ein neues Bedenken der altkatholischen Anfänge. Der vorstehende Versuch ist als ein Entwurf solcher Bemühungen zu verstehen.

Damit deutlich wird, worauf die Frage zielt, ist zunächst etwas weiter auszuholen. Es geht nämlich um die wissend übernommene Konfrontation des Altkatholizismus mit der ihm zeitlich und geistig parallelen Neurenaissance, also um jene Koinzidenz, die offensichtlich schon den Zeitgenossen aufgefallen sein muss, wenn sie Döllinger den Erasmus redivivus genannt haben. Die Neurenaissance, die man nach ihrer hauptsächlichen Entfaltung in den sechziger und siebziger Jahren des vorigen Jahrhunderts mehr und mehr als einen unschöpferischen Abklatsch von längst Gewesenem glaubte brandmarken zu müssen, ist freilich nicht, wie es solcher Aburteilung scheinen konnte, eine kurzfristige Ausgeburt der zweiten Jahrhunderthälfte, sondern eine langer vorbereitete Sache, die letztlich einer zu verschiedenen Zeiten immer wieder möglichen menschlichen Grundhaltung entspricht. Die Besinnung einer Epoche auf verwandte Bestrebungen der Geschichte und der damit häufig verbundene Rückgriff auf Möglichkeiten gewesener Verwirklichung ist mindestens im Abendland eine Austragsweise des menschlichen Daseins überhaupt; und ihr Name «Renaissance» zeigt unmissverständlich, inwiefern man die Auseinandersetzung mit der eigenen Vergangenheit stets wieder als einen Weg zu wesentlicher Erneuerung erfahren hat. Dies einmal bewusstgemacht, wird es nicht mehr so leicht und billig zu machen sein, dass man einerseits als Historismus verpönt, was man andererseits als Charakteristikum von weiter zurückliegenden Epochen bewundert: vergessen wir nicht, dass schliesslich aus einem, der im Quattrocento als Antikenflicker begonnen hatte – im Cinquecento immerhin Michelangelo geworden ist!

Trotzdem bescheiden wir uns vorerst, das Werden der eigentlichen Neurenaissance andeutungsweise aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts heraus zu umreissen. Wie der Historismus ganz allgemein, so gründet die Neurenaissance in der durch die Romantik gegenüber der Aufklärung neugewonnenen Einstellung zur Geschichte, deren Programmschrift der Vortrag von Novalis über die «Christenheit oder Europa» vom Jahre 1798 gewesen ist. Bereits ein Jahr früher waren in Berlin anonym die «Herzensergiessungen eines kunstliebenden Klosterbruders» erschienen, welche durch die bildenden Künstler der Romantik auch ein Grundbuch für die Meister der Neurenaissance geworden sind. Die Verfasser waren der jung verstorbene Wilhelm Heinrich Wackenroder und dessen Freund Ludwig Tieck. Schon ein Blick auf das Inhaltsverzeichnis zeigt, dass im Vordergrund die Meister der Renaissance stehen, zumal die Italiener, aber auch Dürer. Und dieser Schrift sehen wir unter andern bald einen der ältern romantischen Ma-

ler folgen, Overbeck, dessen Bild «Germania und Italia» in der neuen Pinakothek zu München ohne die «Herzensergiessungen» nicht nur undenkbar wäre, sondern das geradezu Derartiges ist wie die bildgewordene Gestalt jener weisenden Schrift. 1828 bringt dann das Gedächtnis des 300. Todesjahres von Dürer; und die Stadt Nürnberg ruft die Künstler der Heimat auf: jeder, der Lust dazu hat, möchte ein Blatt zu einem Dürer-Stammbuch beitragen. Viele einen sich in ihrer grossen Begeisterung: Kaspar David Friedrich und Friedrich Schinkel, Johann David Passavant und Mathias Christoph Hartmann, die Grossen und die Kleinen – und es entsteht etwas, dessen qualitative Gemarkungslinie quer durch sie hindurch verläuft, indem auch mittlere Leute mit besonders eindrücklichen Blättern vertreten sind. Derselben Begeisterung für das 16. und beginnende 17. Jahrhundert verdanken wir aber auch die schlegel-tiecksche Shakespeare-Übersetzung. Ganz unverkennbar waren von den «Herzensergiessungen» ferner die Musiker angegangen, Ernst Theodor Amadeus Hofmann mit seiner Verehrung Palestrinas, der sich zumal der Heidelberger Jurist Anton Friedrich Justus Thibaut mit seiner 1824 erschienenen Schrift «über Reinheit der Tonkunst» angeschlossen hat. Von ihr führt nicht nur ein gerader Weg zum Cäcilianismus, sondern doch auch zum meist übersehenen bzw. überhörten musikalischen Historismus der zweiten Jahrhunderthälfte, der im Gefolge von Mendelssohn vornehmlich getragen wird von Brahms und Bruckner, César Franck und Saint-Saëns, und dem selbst noch Gabriel Fauré glänzenden Tribut zollt.

Alle diese Vorkommnisse leiten auf weite Sicht die Neurenaissance in die Wege, deren geistiger Führer Jakob Burckhardt war. Es braucht nicht eigens ausgeführt zu werden, inwiefern ihn seine Weltanschauung von den altkatholischen Vätern trennt. Was aber die universale Haltung seiner Historie betrifft, die ihn über das im 19. Jahrhundert so beliebte System weit hinausführt und ihn gerade dadurch zum typisch modernen Forscher und Sucher macht; was als verpflichtendes Traditionsbewusstsein diesen Schritt aus der systematischen Beengung heraus in die Offenheit eines geschichtlichen Denkens ermöglichte, wie es sich in den «weltgeschichtlichen Betrachtungen» spiegelt; was diese neue Freiheit an echter Wandelbarkeit historischer Gesichtspunkte und Beurteilungen mit sich gebracht hat, was dies und manche andere Eigenheit seines Gelehrtentums auszeichnet – dem ist wohl unter den Historikern des 19. Jahrhunderts nicht bald einer nähergekommen, auch Ranke und Mommsen nicht, als Ignaz von Döllinger. Es müsste

besonders aufschlussreich sein, solchen auffallenden Übereinstimmungen bei aller grundsätzlichen Verschiedenheit im Wollen beider einmal konkreter nachzugehen.

Dem Gedanken einer Neurenaissance sehen wir dann in allen Bereichen des Schaffens Leute folgen wie Döllingers einstigen Freund August Graf von Platen (1796–1835) als Vorboten, dann den sogenannten Münchner Dichterkreis mit Emanuel Geibel, Heinrich Leuthold, Paul Heise, die der bayerische König Maximilian II. um sich gesammelt hatte, endlich den jungen Nietzsche und Conrad Ferdinand Meyer (um im deutschen Sprachbereich zu bleiben); unter den Architekten Charles Garnier, Giuseppe Mengoni, Gottfried Semper und Friedrich von Thiersch, den Sohn des mit Döllinger befreundeten Ökumenikers Heinrich Wilhelm Josias Thiersch; unter den Malern Théodore Géricault, Eugène Delacroix, Ernest Meissonier, Anselm Feuerbach, Böcklin und Hans von Marées; unter den Kunsthändlern die begehrten Goldschmiede Pio Fortunato Castellani und François Desiré Froment-Meurice; unter den Glasmanufakturen die noch heute bestehenden Lobmeyr und Salviati, während in Keramik und Porzellan namenloses Gebrauchszeug entsteht, das die Ideen der geistig Bestimmenden unter die Leute zu bringen versucht.

Was allen Genannten in beeindruckender Weise gemeinsam war, das ist eine auffallende und wohl zu keiner Zeit sonst dermassen ausgeprägte historische Bildung; eine dadurch grundsätzlich getragene Denk- und Schaffensweise, die Neuerungen auf Grund unzureichend ausgewiesener Tradition durchaus abhold ist und die demnach das Eigene verwirklicht in Verehrung des Überlieferten; ein betontes Pathos im Handwerklichen des je eigenen Faches und damit verbunden eine wissende Bescheidenheit gegenüber allem damals modisch «Genialen», Hochfliegenden, sagen wir es doch frei heraus: Unfehlbaren; ein strenges Bewusstsein davon, dass Grösse, wo sie echt und verehrungswürdig erscheint, immer nur eine Angelegenheit des weisen Masses und der Zurückhaltung sein kann; eine Menschlichkeit, die geschichtliche Bedingtheit als neue, verpflichtende Dimension des Daseins entdeckt; eine stille Religiosität, der sich die Erfahrung der Tiefe bald in vergangener Geschichte, bald in der Gegenwart des Alltäglichen eröffnet. Kurzum: es ist geradezu verblüffend, dass der geistige Zusammenhang des beginnenden Altkatholizismus mit dieser viel allgemeineren Haltung der Neurenaissance so lange übersehen werden konnte.

Versuchen wir nun den bislang total verkannten Geist historistischer Kreativität sichtbar zu machen, so werden wir uns wohl am besten an

einige konkrete Beispiele halten. Die genannte Programmschrift von Novalis hat schon bald eine Antwort in der Tat gefunden: seine neue geschichtliche Perspektive rückte die Pracht jener mittelalterlichen Dome dem betrachtenden Auge näher, die einst von übergrosser Sehnsucht weit über alles Vermögen hinaus entworfen waren und deren gegliederte Grösse als Vorgeschmack göttlicher Heiligkeit dazu dienen sollte, das Herz in Demut zu beugen und dem Sinn die Erkenntnis des Bruchstückhaften zu schenken. Baumeister und Knappen waren von diesen weisenden Denkmälern hinweggestorben und jetzt erhob sich ihr Unfertiges wie eine Mahnung: nach langem Dornrösenschenschlaf in Bauhütten und Werkstätten wieder lebendig zu werden und über die Jahrhunderte hinweg die letzten Steine zur Vollendung des Altehrwürdigen beizutragen; das Münster von Strassburg, der Dom von Köln, die Kathedrale Notre-Dame de Paris wurden als Bauwerke im gotischen Stil zu Ende geführt; und in Florenz erhielten Santa Maria del Fiore und Santa Croce ihre inkrustierten und figurengeschmückten Fassaden in der Empfindung der heimischen Frührenaissance. – Wir sind von Jugend auf darin unterwiesen worden, diese Gebärde der Verehrung zu verachten: Abklatsch, Stillosigkeit, Dekadenz waren die Substantive, gusseisern, plüschern, gehäkelt die Adjektive, nach denen wir abgefragt worden sind. Ich war nahezu 40 Jahre alt, als ich zum erstenmal in Florenz auf dem Domplatz stand und in ehrliche Zweifel an meiner historischen Arbeit und an meiner künstlerischen Ausbildung geriet, weil ich die hinzugefügte Vorderfront nicht als so scheusslich zu sehen vermochte, wie es die Pflicht von mir verlangt hätte; und ich gestehe gerne, dass ich auch noch jetzt die nachgestaltete Fassade nicht als schwächer bezeichnen möchte denn das originale Innere des Domes, das mich nach allen frühen Kühnheiten des Äussern eigentlich immer kaltgelassen hat. Was aber das Nachempfundene der vordern Fassade betrifft, musste ich unwillkürlich an Hölderlins grosses Wort am Ende der ersten Fassung von «Patmos» denken: «... der Vater aber liebt, / Der über allen waltet, / Am meisten, dass gepfleget werde / Der feste Buchstab, und Bestehendes gut / Gedeutet.»

Im Literarischen sodann hat die Neuentdeckung der Geschichte, verbunden mit dem erwachenden Sinn für deren Geheimnisvolles, die Sammeltätigkeit der Brüder Grimm sowohl hinsichtlich der Märchen und Sagen wie namentlich des deutschen Wörterbuches beflügelt; und ihnen treten bald Clemens Brentano und Achim von Arnim mit der Sammlung von «Des Knaben Wunderhorn» zur Seite, die z. B. Moritz von Schwind zu einem seiner schönsten Bilder in der dem Geist der

Neurenaissance zu verdankenden Schackgalerie in München ange-
spornt und der noch spät Gustav Mahler eine Reihe seiner berühmte-
sten Kompositionen zugeschrieben hat. Diese Sammelwerke hat man eben
nicht bloss als historische Dokumente behandelt und sich dabei am
Kleindruck ihrer gelehrteten Fussnoten seine Kurzsichtigkeit geholt.
Vielmehr haben sich (übrigens durchaus im Sinne jener Besprechung,
die Goethe dem Wunderhorn 1806 zuteil werden liess) die hervorra-
genden Dichter des letzten Jahrhunderts in Erzählkunst und Lyrik im-
mer wieder von diesen Altätern deutscher Sprache hinreissen las-
sen, so dass deren Einfluss auf Schritt und Tritt nachweisbar bleibt. Es
ist nun freilich nicht nur im 19. Jahrhundert, sondern zu allen Zeiten
ein Vorrecht Starker gewesen, sich fremden Einflüssen auszusetzen
und sich von ihrer Bewässerung zu gesteigerter Fruchtbarkeit brin-
gen zu lassen, während die Schwächlinge in der Fülle solcher Strö-
me wie durch die unerbittliche Selektion der Geschichte weggespült
werden.

Hat das erste Beispiel vorzüglich das Moment des Traditionsbewussten im Schaffen aufgezeigt, das zweite mehr die freie Verantwortung im Umgang mit Geschichtlichem, so vermag ich die Anliegen des Handwerklichen, des Masshaltens, der geschichtlich begrenzten Menschlichkeit und die stille Religiosität vielleicht am besten anzudeuten am Werke Gabriel Faurés. Ausgebildet an der damals neu gegründeten Ecole de musique religieuse et classique, wächst er in umfassender Kenntnis der älteren Musik von der Gregorianik bis zur beginnenden Romantik auf und ausserdem in lebendiger Beziehung zur damals zeitgenössischen Komposition. Namentlich der lateinische Choral und die Kirchentonartlichkeit werden die stillschweigende Voraussetzung seines Schaffens, in welchem er gegen alles bloss Einfühlende äusserst sensibel, sich zunächst auf das Klavier und das Lied konzentriert. «Dans la musique pour le piano il n'y a pas à user de remplissages, il faut payer comptant et que ce soit tout le temps intéressant», sagt er in seinen Lettres intimes, 186. Und gerade indem er sich im Überlieferten bewegt, z. B. sogar eine Kadenz zu Beethovens c-moll-Klavierkonzert schreibt, findet er zu jener Behandlung des Instrumentes, die den zauberhaften Klang Debussys heraufbeschwören wird. Im Lied aber, vornehmlich in «La bonne Chanson» und «La Chanson d'Eve», die zunächst den herkömmlichen Liederzyklus der Romantik weiterzuführen scheinen, findet er aus der dort ins Werk gesetzten Begegnung des Menschen mit seinem Schicksal heraus in das, was Baudelaire l'envers des choses genannt hat. Es ist diese «Herab-

lassung zu den kleinen Dingen» gewesen, die endlich den Geist eines seiner Gipfelwerke, nämlich des Requiems bestimmt hat...

Zum Abschluss dieser Hinweise auf die Neurenaissance kann ich mir nicht versagen, hinsichtlich des Historismus und seiner gelehrten Beurteilung noch folgende Angelegenheit anzuführen: König Ludwig I. von Bayern hatte in seiner Leidenschaft für die Antike München unter viel anderem den berühmten Apoll von Tenea und die Ägineten erworben, Bildwerke immerhin nicht des Hellenismus, sondern herber, archaischer Grösse. Zur Bergung des Gesammelten liess er von Klenze die Glyptothek errichten, die bei aller betonten Wiedergeburt der Antike ein architektonischer Wurf ist. Nun beauftragte Ludwig den Bildhauer Bartel Thorwaldsen mit der Ergänzung und Aufstellung namentlich der Ägineten. Thorwaldsen ist diesem Auftrag mit stau-nenswerter Einfühlung nachgekommen und hat die Trümmer so ange-reichert, dass sie wieder als Kunstwerk erfahrbar wurden. – Bei der Neuaufstellung nach dem Zweiten Weltkrieg hat man sich dagegen entschlossen, die Reste der Antike von Thorwaldsens Ergänzungen säuberlich befreit in der Glyptothek, Thorwaldsens Ergänzungen aber als Fragmente gesondert in der Neuen Pinakothek im Zusammenhang mit der Kunst des 19. Jahrhunderts zu präsentieren. Wer nun «histori-stischer» vorging, Ludwig mit Thorwaldsen, oder die Museumsdirek-toren des 20. Jahrhunderts – das zu entscheiden will ich gern dem per-sönlichen Urteil des Lesers überlassen!

* * *

Kann aus dem Bisherigen erschaut werden, worum es in der Neure-naissance grundsätzlich ging – so muss nun in ihrem Rahmen nament-lich auch der Ursprung des Altkatholizismus gesehen werden. Es mag schon rein äusserlich in seiner Art typisch sein, wie der Altkatholizis-mus vorwiegend in Deutschland und dem von ihm beeinflussten Ge-biet Österreichs und der deutschen Schweiz seinen Boden fand, und sicher ist es nicht Zufall, dass die Sache gerade von München ausging, dieser ehrwürdigen Metropole des 19. Jahrhunderts. Ich lasse die prä-ludierenden Vorgänge in Holland beiseite, nicht weil ich die Bedeu-tung der vorvatikanischen Kirche von Utrecht gering einschätzte, son-dern weil ich meine, dass gerade auch sie erst durch die Vorgänge in Deutschland und der Schweiz zur altkatholischen Kirche im konfes-sionellen Sinn dieses Wortes geworden ist. Auch von den andern, oft zitierten Vorläufern der späteren altkatholischen Stellungnahme sage

ich im vorliegenden Zusammenhang nur, dass gleichfalls sie ein sogar besonders nachhaltiger Hinweis darauf sind, wie die Ereignisse in der vordem so viel geschmähten zweiten Jahrhunderthälfte oft sehr weit zurückliegende Grundlagen hatten. Nicht nur, dass der Altkatholizismus dies mit der Neurenaissance ausgesprochen gemeinsam hat, kann er in dieser Hinsicht geradezu als exemplarisch gelten. Er ist nicht eine Machenschaft der siebziger Jahre, wohl aber hat es dieser besondern geistesgeschichtlichen Lage bedurft, um das langher vertretene Anliegen zum Durchbruch zu bringen, zu einem Durchbruch, der im übrigen zeigt, dass die vatikanischen Dogmen nicht mehr gewesen sind als der Anlass zur Verwirklichung von etwas, das schon längst in der Luft lag.

Da jedoch die Neurenaissance, wie allein schon die angeführten Namen einiger wichtiger Vertreter zeigen, durchaus keine populäre Erscheinung war, sondern getragen wurde von jenen wenigen, die mehr und anderes wollten als bloss eine Sache mit möglichst günstiger Statistik (wie sie heute drauf und dran ist, soziologisch begründeter Aberglaube zu werden!), weil diese Sozialaristokraten des Geistes geschichtliche Massstäbe setzten, die es ermöglichen sollten, einer grossen Vergangenheit standzuhalten, statt in einer Flucht nach vorn nur ja den Anschluss nach unten nicht zu verpassen, darum war im vorhinein nicht überraschend, wenn es auch dem Altkatholizismus schon anfänglich an Fussvolk gebrach und später nur Personen zu ihm fanden, die abseits der Kasernen im harten Wind einer anspruchsvollen Sache zu leben vermögen. Es wäre auch töricht, dergleichen Einsichten dem nach Nietzsche «letzten Menschen» wohlfeil verhökern zu wollen: es bleibt immer ein Vorrecht ohnegleichen, vom Anspruch des Geistes und der Kraft herausgefordert, Hörer von grossen Gedanken sein zu dürfen.

Vor allen Dingen hat die letztlich in der Neurenaissance zum Durchbruch gelangte Annahme der geschichtlichen Bedingtheit allen Geschehens in dieser Welt jenen vom Neuen Testament eigentlich gemeinten Typus der religiösen Überzeugung wesentlich gefestigt, der im Glauben die freie Verantwortung vor Gott demütig zu übernehmen bereit ist und der von daher, wie das Beispiel der altkatholischen Väter zeigt, vom Banne kirchlicher Autorität nicht mehr erreicht werden kann, weil Autorität solcher Art im wesentlichen sich immer wieder nur als eine Ausformung von Macht erweisen muss und damit an jener entscheidenden Rückverbindung jedes einzelnen zum unfassbaren Geheimnis Gottes bei weitem vorbeigeht. Die in der Papstkirche der

letzten 100 Jahre mit Missvergnügen zuletzt doch immer wieder geschluckten kurialen Entscheide machen nichts Geringeres bewusst als das andauernde Verlangen der Massen nach der Knute, die den einzelnen vom Grössten und Wesentlichsten entbindet, nämlich davon im wahren Sinne von religio das ihm und ihm allein von Gott bestimmte Menschsein zu ergreifen und aus dieser unmittelbarsten Begegnung mit dem Absoluten und Jenseitigen im umfassenden Verstande «katholisch» zu werden. Aus dieser Katholizität aber erwuchs die Einsicht, dass eine letztlich von der Masse geforderte und also sachlich bedingte und nun gar noch für unfehlbar erklärte Autorität in Zukunft prinzipiell irreformabel sein werde und daher aus Glauben getrost zu verlassen sei. Es ist mit dieser Erkenntnis sinnlos geworden, bloss gegen den Papst zu sein oder ihn aus seiner gemussten Ideologie, will sagen aus der vatikanischen Heilsbürokratie, befreien zu wollen; denn er ist unfehlbar im einzig Richtigen als dem Un-wahren schlechthin. Bezeichnend dagegen war es, dass die altkatholischen Väter nach der Exkommunikation mit den Altkatholiken-Kongressen die Stifter einer ökumenischen Bewegung im modernen Sinn geworden sind.

Der blosse Anlasscharakter der vatikanischen Dogmen ist einer der viel zu wenig berücksichtigten Punkte in der Erklärung oder vielmehr im Versuch, die persönliche Haltung Döllingers zu verstehen: offenbar konnte er diesen Dingen allein längst nicht jene Bedeutung beimessen, die er für die entscheidenden Organisatoren einer altkatholischen Notkirche wenigstens teilweise haben mochte. Aber schon die Betonung des Festhaltens an der alten Tradition der katholischen Kirche in durchaus allen frühen altkatholischen Dokumenten zeigt deutlich, dass es um tiefere Anliegen ging, von denen man sich bloss durch die Umstände zum Unglück der Sache auf den vermeintlich springenden Punkt der Papstdogmen hat abdrängen lassen. Die Gegnerschaft gegen das I. Vatikanum hat fraglos seit dem Münchner Kongress von 1871 ein derartiges Gewicht erhalten, dass hinter ihr sozusagen ein Vakuum entstanden ist, welches man dann in der Schweiz ausgerechnet durch Einpumpen von barthschem Dogmatismus hat ausfüllen wollen. Gerade ein solches Vakuum ist für einen Mann wie Döllinger etwas schlichtweg Unvorstellbares gewesen: ihm ging es zusammen mit Theologen wie Friedrich, Langen, Reusch, Reinkens und Laien wie von Schulte usw. um einen geläuterten Katholizismus grossen Stils, dem gegenüber die vatikanischen Dogmen eine Sektiererei bedeuteten, unter deren Einfluss der Kirchenstaat zum Kaff absinken müsste. Man wird die Sache nach 100 Jahren zwar nicht mehr so tragisch neh-

men, aber doch gelegentlich auf den Stockzähnen lächeln, wenn man wahrnimmt, dass sich heute allerdings sogar ein Lokalblatt wie der Osservatore Romano im Rahmen rein journalistischer Zwecke als ein Teil der päpstlichen Unfehlbarkeit aufführt. Denkt man aber gar darüber nach, was es bedeutet, dass der Papst bei Hans Küng nur gerade das Fragezeichen hinter der Unfehlbarkeit gebrandmarkt hat, während ihm die beiden viel gewichtigeren hinter der Trinität und den zwei Naturen Christi offenbar entgangen sind, so kommt man nicht umhin festzustellen, inwiefern er sich in solchem Tun befangen zeigt in jenem Missgriff von 1870.

Um die wahrhaft katholischen Gedanken Döllingers zu verstehen, genügt es freilich nicht, bloss seinen schriftlich fixierten Aussagen nachzugehen, um auf diesem Wege schlussendlich mutatis mutandis einen von allen zeitgeschichtlichen Zutaten gereinigten theologischen Äquineten zu erhalten... Man muss ihn einmal als den Stiftspropst von St. Kajetan im München Ludwigs II. leibhaftig vor sich sehen, in jenem München, das zumal durch Ludwig I. und Maximilian II. zum «Isarathen» geworden war, zu einem Brennpunkt aller entscheidenden Interessen damaliger Zeit. Wichtig ist, was die geistige Atmosphäre der Stadt im ganzen geprägt hat – und dies so sehr, dass selbst nach den Zerstörungen des Zweiten Weltkrieges noch immer genügend da ist, um uns einen Begriff zu geben von der damaligen bestimmenden Weltverfassung der bayerischen Hauptstadt. Die kirchengeschichtliche Bedeutsamkeit dieser für das Döllinger-Verständnis, wie mir scheint, so wichtigen münchenischen Geisteswelt des 19. Jahrhunderts zeigt sich übrigens ganz unmittelbar auch darin, dass offenbar diese Fülle, an der die katholische Kirche Bayerns einen ganz wesentlichen Anteil hatte, der Grund dafür gewesen ist, dass sich Bayern als einziger deutscher Staat aus dem antiklerikalen Kulturmampf heraushalten konnte. Dass eine solche Dichte von Welt keinen Einfluss gehabt haben sollte auf einen der führenden Geister im München jener Tage, oder dass diesen Einfluss nur eine historisch unsorgfältige Begeisterung Späterer behaupten könne, das wird wahrhaftig nur sagen, wer schon mit dem unvoreingenommenen und unbestechlichen Blick für das Nebensächliche zur Welt gekommen ist. Es liegt im Gegen teil nahe, dass der Umstand, wie Bayern nie in eine kulturmäpferische Kirchenfeindlichkeit geschlittert ist, für einen weitblickenden Geist wie Döllinger Voraussetzung wurde, das verheerend zeitgeschichtlich Oppositionelle in der Dogmatisierung von päpstlicher Unfehlbarkeit und Allgewalt sofort zu durchschauen und von da her in

jener Besonnenheit zu bleiben, die den innert kürzester Zeit und währender Kontroverse entstandenen «Janus» auszeichnet. Döllinger repräsentiert gerade mit diesem Werk in besonders markanter Weise das traditionsbewusste Denken der Neurenaissance, wie es genährt wurde durch die romantische Zuwendung zur Geschichte und wie es Döllinger täglich in seiner ganzen Weite gegenwärtig war, indem er in jenem Gotteshaus amtierte, das die bayerischen Könige zum Beherbergen ihrer Fürstengruft ausersehen hatten. Und der Gang zur Universität über den Odeonsplatz durch die Ludwigstrasse rief ihm mit einer Reihe von Baudenkälern, der Feldherrenhalle, der Nationalbibliothek, der Ludwigskirche mit den Fresken von Cornelius und der unvergleichlich zart empfundenen Kanzel von Gärtner, endlich mit dem Bau der Hochschule selbst täglich den Geist einer Generation zu, die das Überlieferte noch nicht als Last empfand, sondern sich in einer Weise von ihm befeuern liess zu etwas, dem sich, zumal bei den heutigen Problemen, vor allem eine bewundernswerte Grosszügigkeit nicht absprechen lässt.

Es ist in solchem geschichtlichen Lebenszusammenhang bezeichnend, dass das Nein gegen die vatikanische Verengung des Katholizismus von jenen historisch Gebildeten ausging, die man freilich darum nicht konservativ nennen kann, weil sie einer imponierenden Tradition freimütig zur Seite zu treten wagten. Der Katholizismus Döllingers hat aus der Geistigkeit der Neurenaissance heraus ganz bewusst auf jenes Umfassende hingedacht, das einst von der Kirche gerade dadurch ausging, dass sie in ihrem Tun den Dingen der Welt im besten und höchsten Sinne zugetan war: indem sie die antike Kultur überliefert hat, indem sie den Künsten neuen Raum gab, indem sie durch dies und ähnliches die eminent menschlichen Anliegen aufgenommen hat, ermöglichte sie erst jene Weltlichkeit von Welt, die in der Freizügigkeit des kirchlichen Universalismus nicht mehr vor Angst und Enge hätte zu zittern brauchen. In der Tat hat sich denn auch diese pathetische Haltung bei Döllinger bis in jede Einzelheit seiner Physiognomie derart eindrücklich ausgeprägt, dass Franz von Lenbach, als er bereits ein porträtierender Routinier geworden war, immer wieder aufs neue von diesem Gesicht nicht nur fasziniert worden ist, sondern es offensichtlich so oft gemalt hat, um sich unter seinem Eindruck in sichtbarer Weise gegen die blosse Auftragsmalerei zu distanzieren und etwas zurückzugewinnen von grosser und edler malerischer Charakterisierungskunst.

Betrachtet man Döllinger losgelöst von der geistigen Umwelt gerade

der Neurenaissance, so mag man zu jener vorbehaltsreichen und widersprüchlichen Beurteilung gelangen, die ihm Victor Conzemius im Vorwort seiner verdienstvollen Ausgabe von Döllingers Briefwechsel (Bd. I, S. IX–XII) zuteil werden liess. Selbstverständlich konnte Conzemius im Rahmen seiner editorischen Bemühung die hier bloss skizzierten Zusammenhänge des entstehenden Altkatholizismus mit den ihn umgebenden geistesgeschichtlichen Strömungen, vorab also der Neurenaissance, nicht aufarbeiten. Es ist vielmehr einer Vernachlässigung unserer Selbstdarstellung zuzuschreiben, wenn er sich hinsichtlich dieses weiteren Horizontes auf nichts stützen konnte. Um so mehr wäre zu begrüssen, wenn das im vorliegenden Versuch Umrissene zu einzelnen ausgearbeiteten Studien Anlass würde. Bei der geradezu ungeheuren geistigen Spannweite und Interessenbreite Döllingers und seinem gekonnten Metier als Historiker, wie sie allein schon mit seinen «Akademischen Vorträgen» (Bd. 1-3, Nördlingen 1888–1891) belegt sind, muss es besonders verhängnisvoll werden, wenn man sich auf einen rein gönnerhaften Editoren-Standpunkt zurückzieht, der Döllinger (weit hinter Möhler) in völlig unangemessenem Tonfall etwa so charakterisiert, wie wenn man umgekehrt die vatikanischen Dogmen bloss ein bisschen zu wenig neckisch oder adrett finden wollte. Nein! – gerade das epochale Denken Burckhardts und vor allem Nietzsches zeigt, dass, je weiter der Horizont umkreist, es der Dogmatik desto schwieriger wird, noch zuzukommen, während es jene freilich gut haben, deren geringere Sichtweite und deren reduzierter Blickwinkel schnurstracks zum abgeschlossenen theologischen System führen. Man kann Döllinger gerade nicht mit jenen Theologen vergleichen, die zwar erschöpfend über ihre ewige Theologie, sonst aber bestenfalls noch über ihre eigenen Hosenträger, weiter jedoch über rein gar nichts Bescheid wissen auf der lieben Welt, so dass man sich zuletzt denn doch fragen muss, ob es mit der Gotteserkenntnis solcher Gelehrter wirklich so weit her sei, wie es uns ihre dickleibigen Dogmatiken wollen glauben machen. Ich darf mich hinsichtlich dieser, wie ich meine, echt altkatholischen, will sagen: von den Vätern ererbten Zurückhaltung gegenüber aller nur dogmatischen Theologie auf meine eingehende Untersuchung «Vom geschichtlichen Ursprung der Theologie» (in: Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern) stützen und erspare mir hier weitere grundsätzliche Äusserungen. Hingegen werde ich in einem letzten Abschnitt dieses Entwurfes auf die Bedeutung der Sache für unsere künftige theologische und kirchliche Arbeit zurückkommen.

Es würde zu weit führen, im vorliegenden Rahmen die an Döllinger aufgezeigte Stellung des Altkatholizismus in der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts auch noch an andern Leuten zu verfolgen. Dass sie durchweg da ist, zeigt Kesslers Darstellung von Johann Friedrich und dafür mag auch ein weiterer Münchener Altkatholik, Adolf Thürlings, noch kurz zitiert werden. Er hatte, einmal abgesehen von seinen Verdiensten um unsere Liturgie, aus dem Reichtum seines katholischen Traditionsbewusstseins erkannt, welche Schwierigkeiten durch die Einführung der Landessprache in kirchenmusikalischer Hinsicht entstehen. In dieser Lage war es eine vorbildliche Tat, dass er sich, musikwissenschaftlich und musikalisch weit vorausblickend, für die Musik des Reformationszeitalters einsetzte, die durch Vermittlung des Hauptmeisters der Renaissance, durch Josquin Despres und später die bayerischen Hofkapellmeister Senfl und Lasso in Kontinuität stand zur alten katholischen Verfassung der *musica sacra*. Aus dieser Einsicht sind eine Reihe von Arbeiten hervorgegangen, die ihm bis heute über die Grenzen der Theologie hinaus bleibende Achtung verschafft haben. Vergessen wir aber auch Eugène Michaud nicht, den seine Universalität befähigt hat, nicht nur an unserer Fakultät Dogmatik, sondern zugleich an der Philosophisch-historischen Fakultät der Universität Bern französische Literatur zu lesen.

* * *

Nachdem so erklärt sein dürfte, was der Titel dieser Arbeit ins Auge fasste, ergeben sich Fragen, die zunächst nur methodische scheinen und die doch im letzten sehr grundsätzlich sind. Wir haben eingangs wenigstens die greifbaren Gründe dafür kennengelernt, warum der Altkatholizismus bisher kaum in seinem unmittelbaren Zusammenhang mit der Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts gesehen und erforscht worden ist. Schon ein erster Einblick in dieses weite Feld lässt uns nun aber vermuten, dass die Theologie noch durch ganz anderes von einer solchen Aufgabe abgehalten wird. Sie ist doch seit jenen Tagen weit mehr als je zuvor eine Nur-noch-Theologie geworden, die alles, was nicht sie selbst ist, als vermeintlich nicht zur Sache gehörend mit einer arroganten Gleichgültigkeit liegenlässt oder sogar direkt ausschliesst – als ob es je etwas geben könnte, das sich der göttlichen Verfügung zu entziehen vermöchte! Nimmt man, ohne sich etwas vorzumachen, die verschiedenen Dogmatiken unseres Jahrhunderts zur Hand, so ist man betreten und beschämt, wie in ihnen allen von dem,

was unsere Zeit geistig bestimmt, kaum etwas gesehen und erwähnt, geschweige denn verarbeitet ist. Nicht eine von ihnen scheint zur Kenntnis genommen zu haben, dass es ein Bauhaus, dass es die Musik Schönbergs, Freuds Psychoanalyse und anderes mehr gab, was das Gesicht unserer Epoche weit tiefer geprägt hat als die über allem gerechte Gottesgelehrtheit, die sich ständig herausnimmt, den Dreck der Welt mit ihrer klein gemachten Gnade Gottes überstrahlen zu wollen. Man wird den peinlichen Eindruck nicht los, die Theologie stehe in fortschreitendem Mass unter einem Zwangsdanken, das zu seiner vermeintlichen Verwirklichung nötig habe, sich gegen Welt und Leben möglichst abzuschirmen und sich reförmlicherisch in einer dauernden geistigen Fastenkur auszuhungern. Und man wird sich allmählich fragen müssen, was dieses verängstigte Tun denn anderes sei als der übliche Realitätsverlust bei jeder Art von Neurose oder Psychose.

Stösst man in dieser prekären Situation auf die souveräne Weite eines Döllinger in seiner vielfältigen Verflochtenheit mit dem kulturellen Leben seiner Zeit, was liegt da näher, als wiederum kurzerhand zu übergehen, was der vorsätzlichen Eingeschränktheit der Theologen nicht schon siebenundfünfzigmal glatt einging? Wie sollte man sich in solcher Lage in der eigenen kirchlichen Vergangenheit um Dinge kümmern, «die ja gar nichts mit Theologie zu tun haben!». – Aber der Sinn des altkatholischen Anliegens, erfrage man es nun bei Döllinger oder Thürlings, bei Wessenberg oder Sailer, bei Jansen oder Pascal, bei Alois Vock oder Bischof Herzog, der Sinn des altkatholischen Anliegens war nun eben nichts Geringeres als die Entschränkung der Theologie in Richtung auf Glauben als der entscheidenden Verwirklichung des Göttlichen in dieser Zeit und Welt, war Entschränkung einer sich vom Leben durch dogmatische Verengerung absondernden Sektiererei in Richtung auf die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche. Wir werden uns von da her zu fragen haben, ob wir fernerhin in timider theologischer Inzucht nur jene feucht-muffige Kirchenluft atmen dürfen, die alles so rasch mit Schimmel beschlägt. Entspricht denn die Theologie noch ihrer Bestimmung und Aufgabe, indem sie sich zu einer blossen Fachwissenschaft unter andern absacken lässt, um sich immer weiter weg zu spezialisieren von einem alle Bereiche des Da-seins umfassenden Glauben? Wie man sich in solchen Fragen entscheidet, das entscheidet nicht un wesentlich mit darüber, wie wir die eigene kirchliche Vergangenheit zu erkennen vermögen. Wenn das altkatholische Anliegen im Glauben erwachsen ist aus jenem regen Gespräch der einstigen Theologie mit den grossen geistesgeschichtlichen

Erscheinungen ihrer unmittelbaren Gegenwart – könnte es dann nicht unsere Pflicht sein, *dieses* Gespräch endlich wieder aufzunehmen, welches sogar in der ferneren Vergangenheit geradezu von der Kirche ausgegangen war? Und umgekehrt: Wie soll es verwundern, dass mit Erlahmen solchen Gespräches tatsächlich nur eine Entkirchlichung Hand in Hand gehen kann, eine Schrumpfung und Verödung, die zeigt, inwiefern eine Theologie, die sich aus vorgeblicher Sachbezo genheit um jede Auseinandersetzung mit der Welt drückt, eigenmächtig an der Inkarnation vorbei handelt und damit zu einem verdeckten Austrag von Gottlosigkeit wird? Vergessen wir nicht, dass die Ursünde der Stammutter das disputare de Deo gewesen ist. Die altkatholischen Väter haben sich für eine Katholizität als für ein Allumfassendes verschwendet, weil es ihnen allererst darum ging, dass die Kirche ein Ort jener neuen Schöpfung bleibe, «da Gott sein wird alles in allem».

Unsere künftige Aufgabe wird es aus wohlverstandenem Erbe nicht mehr sein, uns um den Papst zu sorgen. Er hat in jüngster Zeit mehrfach Entscheide getroffen, die ihn *urbi et orbi* zum Gespött haben werden lassen. Aber *wir* können ihm das, wenn er es in seiner Unfehlbarkeit selber nicht merkt, gewiss nicht sagen; denn er hat uns schon vor 100 Jahren erklärt, dass er nichts mehr von uns hören will, solange wir ihm nicht bedingungslos folgen. Unsere Hähne haben seinem dogmatisierten Petrusamt schon mindestens dreimal gekräht; und allmählich muss man sich widerwillig genug fragen, warum eigentlich Rom und das Papsttum in der Kirchengeschichte immer wieder apokalyptisch als die grosse Versuchung erfahren wurden? Lassen wir uns das zur Mahnung gereichen, damit wir nicht in falscher Faszination alle andern Aufgaben eines lebendigen Glaubens leichtsinnig vertun. Hören wir auf die Weite jener Wiedergeburt, die unsere Väter aus der Zeitgeschichte heraus geistlich ersehnten – das wird der wahre Fortschritt sein. Ohne Glauben kann die Welt nur verrotten. Wie aber sollen wir der Welt das eröffnen, wenn wir entgegen den Vätern uns an alledem überhaupt nicht mehr beteiligen, was die Welt ausserhalb unserer vier Wände bewegt? Christkatholisch sein heisst: aus Liebe zur Menschwerdung Gottes in Christus das Katholische menschlich und das Menschliche katholisch, allumfassend gestalten helfen.

Basel

Walter Frei