

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

Artikel: Die alte Kirche als hermeneutisches Prinzip
Autor: Visser, Jan
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404849>

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: 19.02.2026

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

Die Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip

Einer meiner Kollegen, ein Religionsphilosoph, bekannt wegen seiner sprachanalytischen Interessen, wurde gefragt: Was bedeutet altkatholisch? Seine Antwort war: So nennen sich Katholiken, die meinen, die unveränderte authentische katholische Kirche fortzusetzen im Gegensatz zu der römisch-katholischen Grosskirche. Darin ähneln sie den Altorthodoxen, Altluutheranern und Altreformierten.

Es ist klar, was er meint. Bestimmte Entwicklungen in der Kirchenverfassung oder moderne theologische Auffassungen wurden von mehreren Gläubigen abgelehnt und diese Ablehnung führte zu der Bildung eigenständiger Kirchen. Sie entstanden alle im letzten Jahrhundert als Protest gegen die vom Rationalismus beeinflusste moderne Theologie und neue Kirchenverfassungen. In diesem Sinne kann man heute das Prädikat «alt» anwenden auf die Anhänger des Bischofs Lefebvre in ihrer Ablehnung des Vatikanums II und die von diesem Konzil durchgeführten Änderungen in der römisch-katholischen Kirche. Zur Zeit dieses Schismas hatten wir Mühe, klarzumachen, dass wir nicht in diesem Sinne «alkatholisch» sind!

Dennoch trifft die Definition meines Kollegen zu. Wie sollen wir anders das berühmte Wort von Döllingers an Bischof von Scherr verstehen, dass er sich für die alte katholische Kirche einsetzen möchte. Prof. Oeyen fing seine Vorlesung an mit dieser denkwürdigen Audienz und betonte die Konsistenz der Auffassungen von Döllingers, indem er den Anfang der «Erwägungen für die Bischöfe des Conciliums» zitiert. Dort betont von Döllinger das Alter und die Unveränderlichkeit der katholischen Glaubenslehre, Bezug nehmend auf den bekannten Satz des Vinzenz von Lerinum. Das von ihm so formulierte Prinzip wurde wegweisend für die theologische Arbeit der Altkatholiken.

Dabei stiess man auf eine Aporie, die man auf verschiedene Weise aufzuheben versuchte. Wie Küry und Rinkel das versuchten, ist von Kollege Oeyen angegeben. Die Problematik dieser Aporie wurde erkenntnistheoretisch von Stalder beschrieben, ohne eine Lösung vorzuschlagen. Vor etwa dreissig Jahren wurde sie bildhaft von Hans Frei in Worte gefasst. Wie heute diskutierte man auf einer Theologenkonferenz über das normative Prinzip der «alten Kirche». Frei sagte: «Es ist damit wie mit einem grossen Fussboden, auf dem jeder nach seinem Belieben seinen kleinen Teppich arrangiert.» Er meinte, was man in der alten Kirche zur Legitimation seines heutigen – ökumenischen – Strebens oder der kirch-

lichen Erneuerung finden möchte, findet man immer auf irgendeine Weise, so wie wir heute versuchen, Anweisungen zu finden, die die Priesterordination von Frauen legitimieren könnten.

Warum ist das so? Weil die Alte Kirche nicht nur für Unveränderlichkeit steht, sondern auch als Ideal und Norm für notwendig erachtete Reformen gilt. Man sollte im Fortschritt «eine von Irrwahn und Superstition gereinigte, der alten noch ungetrennten mehr konforme Kirche darstellen». Hier zeigt sich der paradoxale Charakter des altkatholischen Prinzips. Einerseits gilt als katholisch die Kontinuität, anderseits aber muss man feststellen, dass in der kontinuierlichen katholischen Kirche Irrwahn und Superstition eingeschlichen sind, es also Diskontinuität gibt, von der man die Kirche nach der Norm der Alten Kirche reinigen möchte. Von Döllinger versuchte diese Schwierigkeit zu lösen, indem er meinte, es gibt nur Fortschritt, wenn man die Kontinuität der wesentlichen Glaubensaussagen und des Lebens des Glaubens historisch feststellen kann. Er lehnt die Möglichkeit eines diskontinuierlichen Fortschritts ab. Aber da kommt die Frage des *Hans Frei* auf: kann man auf diese Weise Kontinuität feststellen? Ist das nicht vielmehr ein historisches Konstrukt zur Legitimierung einer gewünschten Situation oder vollzogenen Änderung, anstatt ein Beweis der Kontinuität? Wir sollen die Überlegungen des *Matthias Ring* ernst nehmen¹. Es gibt ja mehrere Beispiele in der Kirchengeschichte, wo man bei Änderungen eine solche Kontinuität konstruierte. Als klassisches Beispiel nenne ich den Übergang der altkirchlichen Busspraxis zur mittelalterlichen Beichte: in der Beichte sah man eine legitime Fortsetzung der Busse!

Hier tritt das aktuelle Problem von Kontinuität und Diskontinuität innerhalb von Theologie und Kirche hervor. Wie schon in den Debatten um Vatikanum I herum geht es in dieser Problematik um die Frage, wie Tradition geschieht oder geschehen muss. Das führt uns zu der Frage, wie man das Überlieferte verstehen soll und kann, sowohl in bezug auf aktuelle Rezeption traditioneller Glaubensinhalte wie auf das damit zusammenhängende Handeln. Im folgenden will ich dem auch nachgehen:

- der geschichtliche Hintergrund des genannten Paradox bei der Anwendung des Prinzips «alte Kirche»;
- die dahinter liegende Problematik der Tradition;
- ein Versuch, in hermeneutischer Perspektive das Paradox zu lösen;
- eine Antwort auf die Frage, auf welche Weise wir das Prinzip «alte Kirche» anwenden können.

¹ *Matthias Ring*, Ad pristinam normam patrum. Anmerkungen zum alt-katholischen Reformparadigma, in: *A. Berlis/K. D. Gerth*, Christus Spes, 1994, 255–265.

Das Paradox

Der Kanon des Vinzenz von Lerinum bildet den Hintergrund der Frage nach der Kontinuität in Lehre und Leben der Kirche. Die Wirkungsgeschichte dieses Kanons findet ihren Höhepunkt in der nachreformatorischen Zeit. Er wurde apologetisch verwendet zur Verteidigung der Glaubenskontinuität der katholischen Kirche als Antwort auf die reformatorischen Neuerungen².

Die Frage nach der Norm des christlichen Glaubens war damals akut geworden wegen der protestantischen Kirchenspaltung. Die jetzt entstandenen konfessionellen Gruppen wendeten zur Rechtfertigung ihrer Position die Kriterien von Vinzenz an. Vor allem die katholische Apologetik, die von der sog. positiven Theologie beeinflusst war, stützte sich auf sein Traditionsprinzip, indem man versuchte auf historische Weise zu zeigen, dass es eine ununterbrochene Kontinuität gab zwischen den altkirchlichen und heutigen katholischen Glaubensgegenständen³. Nicht nur im Verhältnis zur Reformation wendete man dieses Prinzip an. Auch innerkatholische theologische Auseinandersetzungen versuchte man mit den Prinzipien der historischen Kontinuität zu lösen. Bei den innerkatholischen Gnadenstreitigkeiten zwischen den sog. Jansenisten und ihren Gegnern spielte das historische Argument eine entscheidende Rolle.

Dabei spielte zur Verteidigung des katholischen Glaubens eine mehr spekulativen und scholastische Art des Argumentierens eine nebenschlichte Rolle.

Man wollte aus historischen Gründen zeigen, dass die katholische Tradition von der Alten Kirche her bis in die Gegenwart ununterbrochen und stabil war. Protestanten hatten den Glauben geändert. Man fragte, wo war ihre Lehre über Eucharistie oder über Rechtfertigung durch Glauben im Mittelalter?

Die Protestanten jedoch rechtfertigten ihre Reformen durch die Bibel und die nicht korrumptierte Kirche der ersten Jahrhunderte gegen die kirchliche Autorität. Die Katholiken und Protestanten fanden so in der antiquitas einen gemeinschaftlichen Boden zur apologetischen Diskussion. Wo die eine Partei meinte, der Glaube der Bibel werde in der jungen Kirche genuin weitergeführt und erst später korrumptiert, meinte die andere zeigen zu können, wie der heutige katholische Glauben

² O. Chadwick, From Bossuet to Newman. The Idea of Doctrinal Development, 1957.

³ P. Polman, L'élément historique dans la controverse religieuse du XVI^e siècle, 1932.

identisch sei mit dem der Antiquitas. Forschung der altkirchlichen Geschichte war der gemeinsame Kampfplatz. Deshalb war Geschichtsforschung die Vorhut der Theologie und ein Theologe, der nicht in Kirchengeschichte zu Hause war, war ein schlechter Theologe. Es ist diese historische Methode zum Nachweis der Kontinuität des Glaubens, welche *Bossuet* meisterhaft beherrschte in seiner Apologetik mit den Protestanten. Er war ein glänzender Repräsentant einer Apologetik, mit der man meinte, die Evidenz des ungeänderten Glaubens durch historischen Nachweis in Anspruch nehmen zu können. Nach seiner Meinung war Änderung des Glaubens ein Zeichen des Irrtums. Die christliche Religion stammte ganz und vollkommen vom Herrn Jesus Christus, und die wahre Kirche hat diese Religion unverändert bewahrt als ein Depositum Veritatis. Gallikanische und jansenistische Theologen waren gleicher Meinung⁴.

Für das, was zum Glauben gehörte, galt: «semper eadem.» Die Frage der «perpétuité de la foi» stand im Zentrum des theologischen Interesses zur Lösung innerkirchlicher wie ausserkirchlicher Fragen. Auch die Führer der Utrechter Kirche waren dieser Meinung. Dieses Prinzip jedoch hat eine statische Auffassung von Kirche, Tradition und Glauben zur Folge, in der man in der «Clerezy» bis 1870 mehr oder weniger beharrte. Denn obwohl es von den Studien der alten Kirche her Ansätze gab zur innerkirchlichen Reform, hat man nichts ändern wollen, damit man nicht als «protestantisch» verleumdet wurde. Kontinuität galt als wahrhaft katholisch, Diskontinuität als protestantisch und deshalb häretisch. Es ist aber die Frage, ob man Vinzenz damals recht verstanden und seinen Satz nach seiner Intention angewendet hat. Es ist naheliegend vorauszusetzen, dass die damalige kontroverse Situation die Rezeption des Satzes eingehend bestimmt hat⁵.

⁴ Jansenius hat dies klar bezeugt in seiner Behauptung, dass die Theologiepflege eine Sache des Gedächtnisses und nicht eine Sache des Argumentierens sei. Er lehnte deshalb die scholastische Methode der Theologie ab in der Meinung, den Glauben kenne man nur von der Rezeption der als endgültig massgebend betrachteten Texte. (Wie in der Frage der Gnade die Schriften des Augustinus.) Es ist nicht erstaunlich, dass in den katholischen Kreisen mit diesem Geistesklima das Commonitorium des Vinzenz hoch geschätzt und zur Rechtfertigung ihrer Methode in Anspruch genommen wurde.

⁵ War dies das Anliegen Vinzenz? Sieben bezweifelt dies und wenn seine Interpretation des Commonitoriums richtig ist, dann wäre es naheliegend, in der damaligen Situation nicht einander mit historischen Argumenten zu bekämpfen, sondern die Probleme mittels konziliärer Beratungen zu lösen. Siehe *H.J. Sieben, Die Konzilsidie der Alten Kirche, 1979, 148–165.*

Im 18. Jahrhundert änderte sich das intellektuelle Klima. Unter Einfluss der Aufklärung war es nicht mehr möglich, dieses Prinzip der Unabänderlichkeit und Kontinuität wie *Bossuet* zu vertreten. Die Geschichtsforschung geriet in den Bann der Veränderlichkeit und Entwicklung.

Die Frage war, wie diese Entwicklung in der katholischen Theologie zu rezipieren sei, ohne als protestantisch verleumdet zu werden? Wie konnte man sowohl die Kontinuität mit der Alten Kirche behaupten und zugleich Entwicklungen in der Kirche legitimieren? Erneuerung und Reform nach dem Prinzip der alten Kirche führten zu einer Lösung. Das Prinzip des «semper eadem» auf Grund des Commonitoriums schliesst, wie Parmentier gezeigt hat, die Möglichkeit einer Glaubensentwicklung nicht aus⁶.

Es lässt sich ein mehr dynamisches Traditionsprinzip von Vinzenz herleiten. Vinzenz verwendet die Metapher des Weizenkorns und schliesst: Aussehen, Gestalt und Bestimmtheit mögen neu werden, das Wesen der Arten aber muss dasselbe bleiben. Es handelt sich nicht um Novitäten, sondern um eine neue Weise des Formulierens, wie es auf den Konzilien der Fall war. Es handelt sich nicht um «nova», sondern um «novae». Es dürfte klar sein: mit diesem Unterschied tritt die Frage, wie Tradition geschieht, in den Vordergrund. Wie kann und muss man in dem geänderten sozialen und kulturellen Klima den Glauben weitergeben? Das war m.E. die brennende Frage hinter der Polemik über die päpstliche Autorität in Beziehung zu dem päpstlichen Lehramt wie dem Hirtenamt. Das Prinzip, wie der Glaube weitergegeben werden muss, stand zur Diskussion. Döllinger nun sah bei den maximalen Infallibilisten das altüberlieferte Traditionsprinzip gefährdet.

⁶ M. F. G. Parmentier, Vincentius van Lerinum, de beide Commonitoria, in: Publicatiereks Stichting Oud-Katholiek Seminarie 20, Amersfoort, 1989, und M. F. G. Parmentier, Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lérins, IKZ 81 (1991) 41–58. In der Behandlung dieser Problematik treten in der neueren Forschung über Döllingers Anschauungen über das Dogma der päpstlichen Unfehlbarkeit und Jurisdiktion zwei Fragen in den Vordergrund.

Die erste betrifft Döllingers Auffassung der Dogmenentwicklung. Er hat sich von einer statischen Auffassung, die die eines *Bossuet* allmählich evoluiert, zu einer mehr dynamischen Auffassung im Sinne von *Newman* durchgerungen. In der Polemik um Vatikanum I war er wieder zu seiner ursprünglichen Auffassung zurückgekehrt. Die zweite betrifft den inhaltlichen Grund seiner vehementen Ablehnung des Papstdogmas.

Parmentier weist in bezug auf diese Probleme darauf hin, es sei nicht richtig zu behaupten, Döllinger habe den vinzentianischen Kanon auf inkonsequente Weise angewendet.

Wie in seiner Diskussion mit der Reformation ist von Döllinger der Meinung, das Kriterium der rechten Kirche sei die Weitergabe der Tradition, das Leben des Glaubens in Übereinstimmung mit der Alten Kirche und die Bezeugung des Glaubens von Bischöfen, die in historischer Kontinuität mit den Aposteln leben. Sowohl diachron wie synchron sollte es Übereinstimmung geben. Letzteres aber sah von Döllinger durch die Infallibilisten gefährdet. Neuner formuliert: *An die Stelle der Tradition in der apostolischen Überlieferung ist eine vom Glaubensaktualismus des jeweiligen Papstes abhängige kirchliche Gemeinschaft getreten*⁷. M. a. W., was der Papst glaubt, wird «regula fidei», so wie es der Papst betonte mit seiner Aussage, dass seine Unfehlbarkeit «fundamentale principium catholicae fidei ac doctrinae» sei. Darin sah von Döllinger einen Bruch in der katholischen Tradition, vergleichbar mit dem des Protestantismus. Nicht länger ist Glaubensregel, was die Kirche zu allen Zeiten gelehrt und im Wendepunkte ihrer Geschichte aufs neue zugestimmt hat. Es können auch unbekannte Glaubenswahrheiten sein, bei deren Definition man nicht mehr nach aussen hin sich den Anstrich geben müsste, als stimmten sie mit dem Glauben der Kirche überein oder dass es sich um Neuformulierungen des überlieferten Glaubens handelt⁸.

Darin sah er einen Bruch mit der Tradition und vor allem der Verfassung der Alten Kirche. Wenn es da Differenzen über Glaubenssätze gab, meistens hervorgerufen durch Fragen der Inkulturation des christlichen Glaubens in die damalige Gesellschaft, kamen die Bischöfe der Ökumene zusammen, um gemeinsam zu beraten und zu entscheiden. Die Bischöfe erfüllten hier ihre ureigene Aufgabe, Zeugen des Glaubens als Vertreter ihrer Kirchen zu sein und als Richter des Glaubens über Abirrungen vom rechten Bekenntnis zu urteilen. So meinte von Döllinger, dass wie die Reformation von unten die Bischöfe beiseite geschoben habe, das neue Dogma das Gleiche bewirkte mit dem Unterschied, dass nun die Bischöfe von oben beiseite geschoben wurden. Die Kontinuität im Glauben und in der bischöflichen Struktur wurde unterbrochen. In diesem Sinne war die römische Kirche nicht mehr die «alte» wie die vorvatikanische katholische Kirche. Dies dürfte klar sein: von Döllinger und die damaligen altkatholischen Führer vertraten in ihrer Ablehnung des Papstdogmas keine Auffassung der Tradition im Sinne Bossuets. Sie betonten, dass es zu einem Bruch mit dem katholischen

⁷ P. Neuner, Stationen einer Kirchenspaltung, Frankfurt 1990, 99 ff.

⁸ Von Döllinger interpretierte das Dogma im Sinne der maximalen Infallibilisten, deren Meinung von Pius am besten formuliert sei mit dem Satz: La tradizione sono io.

Traditionsprinzip, das im ökumenischen Konzil ihre legitime Expression finden durfte, gekommen war. Deshalb hat ihr ursprüngliches «Nein» nicht nur historische, sondern vor allem eine dogmatische Qualität: die Gemeinschaft der Kirche als synchrone und diachrone Garantin des katholischen Glaubens, welche verfassungsmässig im Episkopat sich äusserte, war verlassen worden⁹.

Klar ist, dass man das Kriterium des Altertums nicht im Sinne von Nostalgie oder Unabänderlichkeit der Lehre vorbrachte – wie etwa der Protest eines Bischof Lefebvre gegen Vatikanum II, sondern als einen Pro-

⁹ Dieses Konzilsprinzip stimmt mit dem des Vinzenz überein. Sein Satz aber wurde von Döllinger nicht als ein Forschungsprinzip, mit dem man a priori den Glauben sicherstellen könnte, betrachtet. Nebst dem Argument, das Dogma stelle einen Bruch mit der Tradition dar, hat man auch vorgebracht, die Lehre der Unfehlbarkeit sei nicht einstimmig akzeptiert. Man muss deshalb an dem Charakter der Allgemeinheit des Konzils rechtmässig zweifeln.

Im gleichen Sinne soll man nach *Parmentier* (a.a.O.) die Aufnahme des vinzenzianischen Kanons in die Utrechter Bischoferklärung verstehen. Es handelt sich dabei nicht um ein Formalprinzip zur Feststellung des rechten Glaubens, sondern vielmehr um ein Materialprinzip, mit dessen Hilfe man feststellen kann, welche altkirchliche Traditionen als wahr zu bewerten sind auf Grund der drei Kriterien des Vinzenz.

Mehr oder weniger in Nachfolge Rinkels und Kürys stellt Parmentier fest, dass in der Erklärung nicht der ganze Inhalt der altkirchlichen Theologie zum theologischen Forschungsprinzip gemacht wird. Denn wenn man sagt «Wir halten fest an dem Glauben der Alten Kirche», wird das nachher präzisiert mit den ökumenischen Symbolen» und den dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden. Streng genommen betrifft dies nur die trinitarischen und christologischen Dogmen. Das schliesst selbstverständlich weitere Entwicklungen nicht aus, wie Küry vor allem in seiner Dogmatik betont. Diese Entwicklungen aber sollen auf ihre Legitimität gemessen werden an den Grundentscheidungen der Alten Kirche. Dies sei eine theologische Aufgabe. Nur zwei Lehrsätze werden explizit von den Bischöfen 1889 verworfen: die Dogmen von 1854 und 1870. Parmentier gibt dazu den Grund an: Lehrmeinungen in der Richtung dieser Dogmen waren zwar in der Alten Kirche vorhanden, aber man betrachtete sie nicht als dogmatisierbar. Das erste nicht, weil die Würde der Gottesmutter schon durch die Aussage des Konzils von Ephesus gewährleistet war, und das zweite nicht, weil es sich in der alten Kirche in der Primatsfrage um kirchenrechtliche Entscheidungen der Konzilien, also nicht um dogmatische Aussagen handelte. Der Protest richtet sich deshalb gegen die Dogmatisierung kirchenrechtlicher Ordnungen. So gründeten die damaligen Altkatholiken ihre Kritik am vatikanischen Konzil auf die Prinzipien des Vinzenz von Lerinum:

- erstens das Vatikanum I sei nicht ökumenisch, weil nicht alle Kirchen vertreten waren;
- zweitens: die Frage des Primates war in der alten Kirche kein dogmatisches Problem, sondern eine Verfassungsfrage.

test gegen das altkirchliche Prinzip der Wahrheitsfindung in konziliärer Beratung. Klar ist auch, dass man nach synodaler Beratung zudem mehrere Reformen und Änderungen in der neuen Glaubensgemeinschaft durchführte.

In dieser Perspektive leuchtet es ein, dass Küry betonte, es sei nicht das Programm der altkatholischen Kirche, die «alte Kirche» zu repristinieren noch sie nachzubilden. Es geht darum Art und Weise, wie man den Glauben in der Zeit tradiert, zu bewahren. Darum müssen wir uns mit der Frage der Glaubenstradition befassen¹⁰.

Glaubenstradition

Dass in der Polemik um Vatikanum I die Frage der Glaubensvermittlung eine wichtige Rolle spielte, habe ich früher schon zu zeigen versucht¹¹. Innerhalb der katholischen Kirche des 19. Jahrhunderts gab es Meinungsverschiedenheiten, wie man auf die Moderne zu reagieren habe. Dabei handelte es sich um Fragen der kirchlichen Reorganisation wie die der theologischen Orientierung. Beide kamen zusammen in der Diskussion um die Lehrautorität.

Nicht die Ablehnung aller modernen Entwicklung war im Spiel. Es gab eine kritische Besorgnis um die Verunsicherung, verursacht durch die Ausweglosigkeit des modernen sozialen und kulturellen Prozesses. *Anton van Harskamp* hat das für die katholische Ekklesiologie gezeigt in einem Beitrag mit dem aufschlussreichen Titel «Kirchliche Autorität: Zuflucht für Modernität»¹².

Er schliesst an bei der Analyse der Situation des modernen Subjekts von Foucault. Einerseits ist das moderne Subjekt souverän, Organisator der Wirklichkeit, anderseits notwendigerweise aufgenommen in oder gekettet an eine Umwelt, die immer vor und nach dem gleichen Subjekt existieren wird, da es umweltgebunden ist. Die gleiche Problematik formulierte schon Hegel in seiner Grundlegung der Normativität. Er kon-

¹⁰ Am Schluss seines Referates fragt *Parmentier* (IKZ a. a. O.) mindestens implizit sich, inwieweit der Kanon des Vinzenz noch anzuwenden sei angesichts der neueren Anschauungen und Einsichten in Geschichtlichkeit und Geschichte. Es gibt zu viele Beispiele, die es klar machen, dass es nicht so einfach sei, die Lehre der Alten Kirche festzustellen bei den Fragen der Legitimität heutiger theologischer und kirchlicher Entwicklungen.

¹¹ *J. Visser*, Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung, IKZ 79 (1989) 174–191.

¹² *Anton van Harskamp*, Kerkelijk gezag: vluchtoord voor de moderniteit? In: Tijdschrift voor Theologie 28 (1988) 135–154.

klidierte: das moderne autonome Subjekt ist frei, indem es keine Normen akzeptiert, welche ihm von aussen her auferlegt werden. So wird das moralische Fundament im Subjekt selbst gefunden. Dies hat einen Prozess der ständigen Verinnerlichung zur Folge, der eine unendliche Regression mit sich bringt. Denn je tiefer man in sich selbst einen Halt sucht, desto mehr verfliegt das gesuchte objektive Fundament. So ist der moderne Mensch einerseits selbstsicher als Mass und Meister der Dinge, anderseits verzweifelt und verunsichert, da er keinen festen Grund findet.

Van Harskamp legt dar, wie die Aporien der Modernität innerhalb der Theologie dazu führten, die kirchliche Autorität als Lösung der Verunsicherung zu betonen. In Nachfolge Foucaults behandelt er drei Aporien:

Erstens die Aporie des Transzendenten und Empirischen. Einerseits scheint der Mensch über alles zu herrschen, anderseits bleibt er von empirischen Konditionen abhängig. Diese Spannung versucht man zu lösen mittels eines Phänomenon, das zugleich transzental und empirisch ist. In ihrem transzentalen Charakter ist die Kirche darauf angelegt, dem menschlichen Wesen einen letzten Grund zu geben, sichtbar in ihrer empirischen Gestalt der Autorität.

Zweitens gibt es das herrschende und objektivierende Denken neben dem nicht Gedachten und nicht Denkbaren. Wenn wir versuchen den tiefsten Grund unseres individuellen Daseins zu finden, entdecken wir mehr und mehr, wie wir von externen Faktoren, die nicht von uns vermutet wurden, determiniert sind. Es drängt sich auf, dass in diesem «ungedachten» Gebiet die Wurzeln unseres eigenen Daseins sich befinden. Das moderne Subjekt scheint verurteilt zu sein zu einem nie endenden Gang des Suchens. Diese Unruhe wird von der Kirche beschwichtigt mit der Behauptung, dass in der von der Kirche vorgehaltenen Lehre in Essenz der Halt gebende Ursprung der Tradition enthalten ist.

Drittens gibt es die Aporie der Zeit: einerseits betrachtet man sich als Ursprung seines Daseins, anderseits wird man konfrontiert mit der Tatsache, dass dieses Dasein ausserhalb sich selbst seinen Grund hat. Das lässt sich wie folgt erklären: in der prämodernen Auffassung der Geschichte bildeten die Vergangenheit und die Gegenwart ein Kontinuum. Die Vergangenheit war ein Reservoir mit Geschehnissen, die sich in der Gegenwart prinzipiell wiederholen könnten. Oder es gibt grosse Gestalten und wichtige Geschehnisse, die für die Gegenwart exemplarisch bleiben. Es handelt sich um ein Kontinuum: *semper eadem*. Durch Verzeichnis und Erzählen wird diese Exemplarität bewahrt.

Singularisierung und Zeitlichkeit als Befristung durchqueren diese Kontinuität: Das bedeutet einerseits, dass die Geschichte betrachtet wird als eine Macht, die nach einem geheimen oder erkennbaren Plan die Welt in eine bestimmte Richtung treibt, anderseits dass jedes Ereignis als einmalig und unwiederholbar betrachtet wird.

Dies kann sowohl Hoffnung auf eine bessere Welt als auch eine weitere Verfremdung der Vergangenheit erwecken: durch ihre Einmaligkeit werden die Ge-

schehnisse mehr und mehr fremd und für uns unerkennbar. Diese Spannung wird in der Kirche aufgehoben einerseits durch die Betonung, dass im kollektiven kirchlichen Bewusstsein der von Christus angefangene Glaubenssinn (*sensus fidelium*) als ein dynamisches Geschehen die Wahrheit der Christusoffenbarung sich fortsetzt. Anderseits durch die Überzeugung, dass der Inhalt dieses *sensus fidelium* von sichtbarer Autorität festgelegt wird.

Die Probleme der Modernität versuchte man zu lösen mittels der Beschwörung unzweifelhafter Autorität. Aber diese Lösung ist nicht der Problematik der Modernität entgangen. Im Willen, Sicherheit zu garantieren mittels einer unbezweifelbaren Autorität, überwindet man die Unsicherheit nicht. Man bestätigt sie vielmehr. Auch das Infallibilitätsdogma von Vatikanum I und vor allem die von den Infallibilisten befürwortete Lösung ist von der Modernität geprägt. Denn man versucht in einem Subjekt die Garantie der Glaubenssicherheit zu finden. Die Unhaltbarkeit dieser Lösung führte zum Vatikanum II, in dem eine der wichtigsten Diskussionsfragen die der Tradition war, eine Frage, die auch heute noch an Aktualität nichts verloren hat.

Wie geschieht Tradition?¹³

Christliche Tradition umfasst sowohl den Prozess des Tradierens, das «tradere», wie den Inhalt des Tradierens, das «traditum». Beide sind aufeinander bezogen: der Prozess des Überliefern bedeutet nicht, dass man vorgegebene Inhalte einfach weitergibt und ohne weiteres akzeptiert. Es geht im Traditionssprozess darum, dass die Empfänger, deren Situation geschichtlich immer von der vorhergehenden Generation unterschieden ist, die Relevanz des Glaubensinhaltes erfahren. Tradition heißt dann das Überlieferte so zu formulieren, dass das «traditum» in der neuen Situation seine Lebensbedeutung bewährt. Das «Wie» der Tradition ist dann ebenso wichtig wie das «Was» der Tradition. Beide bleiben aufeinander bezogen. In seiner Unterscheidung von Traditionalismus, Reformismus und Progressismus gibt Pottmeyer¹⁴ die verschiedenen Auffassungen in der heutigen theologischen Diskussion wieder.

Der dynamische Charakter der christlichen Tradition wird als Reformation angedeutet. Erneuerung ist ein christliches Grundwort. Das

¹³ D. Wiederkehr (Hrsg.), *Wie geschieht Tradition? Überlieferung im Lebensprozess der Kirche*, Q D. 133, Freiburg, 1991.

¹⁴ H. J. Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: D. Wiederkehr, a.a.O., 89–110.

hängt nicht nur mit dem geschichtlichen Charakter der christlichen Botschaft zusammen, sondern auch mit dem Faktum, dass das Wort Gottes auf menschliche Vermittlung angewiesen ist und deshalb ständig der Erneuerung bedarf. Denn menschliche Vermittlung schliesst prinzipiell aus, dass eine bestimmte Glaubensaussage oder Glaubensform die von Gott herkommende Offenbarung völlig oder absolut zum Ausdruck bringen kann. Schon bei der apostolischen Überlieferung ist das der Fall. In einem kernigen Spruch wurde dieses Traditionsgeschehen von Stalder so formuliert: *Der Apostel verkündigte das Christusereignis, indem er die Lebenswirklichkeit vom Christusereignis her interpretierte, und das Christusereignis, indem er es in den Kontext seiner Welt- und Lebenserfahrung stellte*¹⁵. In der apostolischen Tradition geht es also um eine Doppelbewegung oder eine Interaktion zwischen dem verkündigten Christusereignis und meiner/unserer Lebenswirklichkeit. Es geht von dieser Lebenswirklichkeit auf das Christusereignis hin und vom Christusereignis auf unsere Lebenswirklichkeit. Das heisst: Tradition ist ein dialektischer Prozess der Interpretation. Es gilt, in jeder Wirklichkeit und historischen Situation das Wort Gottes zum Verstehen zu bringen. Schillebeeckx hat in seiner Diskussion mit den vatikanischen Behörden dieses Prinzip der Tradition kernig formuliert, indem er Thomas von Aquino zitierte: *Quid quid recipitur, in modum recipientis recipitur (Alles was jemand empfängt oder versteht, versteht er nach der Art seiner Fähigkeit zu verstehen)*¹⁶. Das kann in mehreren Weisen verdeutlicht werden.

Erstens: die Bedeutung von Aussagen sind nicht in jeder Epoche gleich. Zum Beispiel: unter «Person» und «Natur» hat man zur Zeit des Chalcedonense etwas anderes verstanden, als was heute in unserer Welt geläufig ist. Von Theologen wie de Lubac und Walgrave ist überzeugend angegeben worden, dass die Verurteilungen von Baius und Jansenius auf sprachlichen Missverständnissen beruhten. Baius wie Jansenius zitierten wörtlich Augustin und sogar Thomas von Aquin. Aber deren Verwendung anthropologischer Begriffe wurden damals von ihren Gegnern im neuen kulturellen Kontext verstanden, so dass man in ihren Schriften genau das las, was Augustin und Thomas nie intendiert hatten.

Zweitens: es gibt eine Spannung zwischen Glaubensaussagen welcher Art auch und dem Ganzen der Offenbarungswirklichkeit, wie sie von

¹⁵ K. Stalder, Autorität im Neuen Testament, in: Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, 1984, 162.

¹⁶ E. Schillebeeckx, Theologisch Testament, Bilthoven 1994, 62.

uns gekannt und erfahren wird. Es gibt keine immer gültigen Glaubensaussagen: sie sind reformierbar. Es handelt sich also um einen ständigen Prozess der Wahrheitsfindung. Dies hängt damit zusammen, dass wir die Wirklichkeit nur perspektivisch kennen.

Drittens: man ist immer bei der Formulierung von Glaubensaussagen und der Gestaltung von Glaubensformen abhängig vom gesellschaftlichen, kulturellen und ideologischen Kontext. Das heisst: Aussagen in einer bestimmten historischen Periode können nicht ohne weiteres in einer späteren ohne Neuinterpretation wiederholt werden.

Viertens: es gibt die Forderungen der Kommunikationssituation. Damit das Christusereignis lebendige Bedeutung für neuere Generationen und mehrere Völker hat, soll man es übersetzen oder inkulturieren¹⁷. Es gibt in diesem Traditionssprozess zwei Gefahren. Einerseits das Absolutieren und Sakrosankterklären einer bestimmten historischen Gestalt der Tradition. In unserer Zeit war dies der Fall mit dem Protest gegen Vatikanum II vom französischen Kardinal Lefebvre. Andererseits ein progressives Vorausgehen, ohne neue Einsichten an vorhergehenden Traditionen zu prüfen¹⁸.

Zusammengefasst: Tradition ist nicht eine Weitergabe tradiertener Inhalte, welche aus Sätzen bestehen, deren Wahrheit durch ein formal betrachtetes Lehramt garantiert ist, sondern ein Geschehen der (personalen) Kommunikation zwischen den Gläubigen in bezug auf die Selbstkommunikation Gottes. In der Gemeinschaft untereinander vermittelt man die Gemeinschaft mit Gott, wie diese ihre Gestalt gefunden hat im Leben Jesu Christi. Inhalt, Träger und Traditionsgeschehen soll man in Beziehung zueinander betrachten. Wenn der Glauben tradiert wird, geht es nicht um reine Verbalüberlieferung, sondern um ein Geschehen, in dem Gott für den Empfangenden sich in Jesu Christo als gnädig erweist. Das bedeutet, dass es nie eine Gestalt geben kann, in der ein für allemal das Heil garantiert ist. Damit das Wort «geschehen» kann, muss die jeweilige Gestalt der Überlieferung je neu auf den Hörer und die Zeichen der Zeit interpretiert werden. Das führt zu der Aufgabe der ständigen Auslegung, damit die in Jesu Christo geschehene Selbstmitteilung Gottes in jeder historischen Situation gegenwärtig wird und zur Kommunikation mit Gott und in ihm mit den Menschen führt.

¹⁷ E. Schillebeeckx, Breuken in christelijke dogma's. in: *Marga van Keulen* (Red.), e.a. Breuklijnen, Grenservaringen en zoektochten, 1994, 15–51.

¹⁸ J. Pottmeyer, Die Suche nach der verbindlichen Tradition und die traditionalistische Versuchung der Kirche, in: *Wiederkehr* a.a.O., 89–110.

Tradition und Umbruch

Dies geschieht nicht ohne Problematik, wie die frühe Geschichte der Kirche zeigt. Schon von Anfang an hat es Spannungen gegeben wegen des Fortgangs des Evangeliums in unterschiedlichen sozialen und kulturellen Kontexten. Klassisch für diese Problematik der Pluralität der sich bildenden lokalen Kirchengemeinschaften ist der Konflikt von Paulus mit den Judenchristen. Ihre Lösung fand diese Problematik im sog. Apostelkonzil, wie das von Lukas bezeugt wird. Da kommt es – es wird dem Heiligen Geist zugeschrieben – zu einem Konsens der Anwesenden untereinander, welcher validiert wird mit Berufung auf den Propheten. Dies wird zum Muster, wie man mit der Pluralität umgehen soll, die mit dem Überliefern gegeben ist, damit man zur verbindlichen Tradition kommt. Es handelt sich darum, im Austausch der unterschiedlichen Erfahrungen zur Übereinstimmung zu kommen, Konsens zu erreichen. Dieser primär synchrone Konsens wird geprüft und validiert am diachronen Konsens. Dabei braucht es sich nicht um Ähnlichkeit zu handeln, sondern um den tieferen Sinngehalt des Überlieferten. Dieses Traditionsgeschehen wird auch definiert als der Prozess der ständigen Wahrheitsfindung der Kirche, in der alle Gläubigen mit unterschiedlichen Verantwortlichkeiten Mitträger sind¹⁹. Pottmeyer weist darauf hin, dass in dieser Sicht der Tradition der Hermeneutik als Lehre der Interpretation eine besondere Bedeutung zukommt. «*Die Heilsbedeutsamkeit der christlichen Botschaft, ausgelegt im Blick auf die konkreten Hörer, ihre Nöte und Hoffnungen, ist deshalb das leitende Kriterium jeder Auslegung, das Sinnkriterium der verbindlichen Tradition... Und ein anderes Kriterium ist die historische Rückfrage und Exegese, da sie zur Erkenntnis des Traditionsgeschehens beiträgt und die Sinnintention der Zeugen und ihre Zeugnisse zu entdecken hilft.*»²⁰

So ist es naheliegend, dass wir uns kurz mit den hermeneutischen Aspekten befassen, die für unser Thema wichtig sind.

¹⁹ Stalder, Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?, a. a. O., 239–244.

²⁰ J. Pottmeyer, a. a. O., 110.

Hermeneutische Aspekte²¹

Wie gesagt handelt es sich im Traditionsgeschehen um den diachronen wie synchronen Konsens. Im ersten Fall betrifft es meistens Texte. In der Forschung wird die Alte Kirche uns mittels schriftlicher Dokumente zugänglich. In unserem Trachten, in Übereinstimmung mit der Alten Kirche zu leben und zu handeln, sind wir auf schriftliche Zeugnisse angewiesen, die wir interpretieren müssen. Mit den Regeln der Interpretation und der Frage des Verstehens und der Verstehenshorizonte befasst sich wie erwähnt die Hermeneutik. Aber wie *Matthias Ring* zeigt, wenn man «alte Kirche als Norm für Reformen» oder für authentische Tradition versteht, stösst man auf Schwierigkeiten. Das hängt zusammen mit dem Vorverständnis, mit dem wir an überlieferte Texte herangehen. So projizierte man sich in der Geschichte eine Kirche, welche befreit war von den zeitgenössischen Missständen²².

Können wir dann überhaupt nicht einen zuverlässigen Zugang zu historischen Texten finden und werden die und die Wirklichkeiten, nach denen sie verweisen, von uns nur subjektiv erfasst?

Es ist vor allem das Verdienst von Gadamer, gezeigt zu haben, dass wir immer von unserem im Sozialisationsprozess gebildeten Verstehenshorizont intuitive Begriffe bilden, mit denen wir unsere Welt verstehen. Wir haben vieles auf dem Schoss unserer Mutter gelernt, wie der Philosoph Hare treffsicher formuliert²³. In der Konfrontation mit Texten, welche aus andern historischen Welten stammen, werden wir uns unserer Vorurteile bewusst. Diese Bewusstwerdung ist mehr oder weniger die Bedingung für eine Art hermeneutischer Dialog. In diesem Dialog entdecken wir nicht nur das historische Bestimmtsein der zu interpretierenden Texte, sondern auch mittels einer Art «Erinnerung» das Bestimmtsein unserer Vorurteile. Sie sind mitgebildet von der Tradition, in der wir stehen. Nicht die Eliminierung unserer historischen Situation noch die Negation unserer Vorurteile führen zu einer kreativen Interpretation historischer Texte. Diese geschieht nur mittels der Verschmelzung

²¹ Die folgenden Betrachtungen sind für die behandelte Problematik ziemlich kurzgefasst. Eine weitere Darlegung wäre notwendig, würde aber den Rahmen des Vortrages übersteigen.

²² *M. Ring, Ad pristinum norman patrum ... (a. a. O.).*

²³ So Hare zitiert bei *Vincent Brümmer, Wijsgerige Theologie als conceptuele herinnering*, in: *Over een persoonlijk God gesproken*, 1988, 23.

der Horizonte, deren wir im Interpretationsprozess uns bewusst geworden sind; der Horizont des Textes und derjenige unseres aktuellen Verstehens. In dieser Verschmelzung aktualisiert sich auf kreative Weise die Tradition, indem nicht das Historische rein reproduziert noch unser Vorverständnis bestätigt wird. Im kritischen Dialog zwischen beiden tritt etwas Neues hervor. Es handelt sich nicht um die Reproduktion von dem, was schon vorhanden war: meine aktuellen Vorurteile können in diesem Dialog korrigiert werden. Auch gibt die aktuelle Interpretation dem Überlieferten eine neue Bedeutung.

Dies im Gegensatz zu der sog. alten Hermeneutik eines Schleiermacher, der meinte, man werde dann der Bedeutung eines Textes gerecht, wenn man sich die ursprüngliche Intention des Verfassers zu eigen mache. Dies geschieht durch die Eliminierung der eigenen historischen Situation, indem man den historischen Kontext des Autors auf disziplinierte Weise rekonstruiert.

Die Gedanken Gadamers wurden von *Paul Ricœur* weitergeführt²⁴. Er unterscheidet die Eigenart von geschriebenen Texten vom ursprünglichen Sprechen, indem er Verwendung der Sprache und System der Sprache unterscheidet. Verwendung der Sprache ist Sprache als Geschehen. Sprachgeschehen umfasst sowohl gesprochene als geschriebene Sätze. Es zeichnet sich aus durch: 1. Verwirklichung in der Zeit und in der Gegenwart. 2. Es fördert ein Subjekt: wer spricht? 3. Es referiert an eine Welt: es geht über etwas. 4. Es richtet sich an jemanden, den Gesprächspartner²⁵.

1. Sprachgeschehen ist zeitlich bedingt. Das gesprochene Wort ist flüchtig: es soll schriftlich festgelegt werden. Was festgelegt wird, ist jedoch nicht das Sprachgeschehen, sondern «das Gesagte», die Bedeutung des Sprachgeschehens.

2. Beim Sprechen fallen Meinung und Bedeutung der Sprache zusammen: Der Satz referiert unmittelbar den Sprecher. Im geschriebenen Text aber fallen die Meinung des Autors und die Bedeutung des Textes nicht mehr zusammen. Der Text hat ein Surplus an Bedeutung: die Meinung des Autors ist weniger wichtig als die spätere Interpretation.

3. Sprachgeschehen weist auf eine Umwelt hin. Im Akt des Sprechens ist diese unmittelbar anwesend. Auch geschriebene Texte weisen auf eine Welt hin, aber nicht nur auf die der Gesprächssituation, sondern

²⁴ *Paul Ricœur*, Hermeneutics and the Human Sciences. 1981/1989.

²⁵ Hier verwende ich die Zusammenfassung über Ricœurs Auffassungen von Gerben Heitink, Praktische Theologie, 1993, 139 ff.

auf eine breitere, oft historische Umwelt, wie wir z. B. sprechen über die Welt des Altertums. Diese durch die Texte aufgedeckte Welt erhellt unsere eigene Welt oder eröffnet für uns neue Möglichkeiten. Sie gibt unserem In-der-Welt-Sein eine neue Dimension.

4. Im Dialog handelt es sich um einen direkten Kontakt mit dem Gesprächspartner. Das geschriebene Wort aber richtet sich an viele nicht nur im Raum, sondern auch in der Zeit.

Auf Grund dieser Unterschiede sind geschriebene Text offen für weitere Interpretation und Bedeutungen, die die Meinung des Autors übersteigen. So bekommen Texte in der Geschichte ihre Wirkung.

Ricœur deutet diese Differenz zwischen gesprochenen und schriftlichen Texten an mit dem Ausdruck «Distanciation». Der Unterschied hat für ihn auch grosse Bedeutung bei der Interpretation von Texten. In der Interpretationslehre gibt es zwei Meinungen über die Verweisungsdimension des Textes. Man kann sich vom Urteil der Referenz enthalten und den Text an und für sich als ein geschlossenes Ganzes betrachten. Oder man kann versuchen, die tieferen Verweisungen des Textes zu entfalten. Im ersten Fall handelt es sich um Erklären, im zweiten um Verstehen. Da Gadamer in der Interpretation vor allem das Verstehen betonte, hat man ihn kritisiert: er sei nicht geschützt vor Subjektivität in der Interpretation. Man liest, was man lesen will.

Ricœur versucht beide Lesearten zu kombinieren und das Dilemma von Erklären oder Verstehen in der Interpretation zu überwinden.

Man fängt an mit Verstehen, das heisst man vermutet nur, was der Text bedeutet. Diese Vermutung wird mittels strukturalistischer Analyse der Sätze geprüft. Diese Prüfung kann die Bedeutung der Sätze und des Textes ans Licht bringen. Nicht als eine Bedeutung, welche im Satz verborgen war, sondern als eine, die aus der Tiefenstruktur des Satzes hervortritt. Das heisst: die Bedeutung des Textes ist mit der Analyse nicht erledigt. Dazu kommt noch die neue Lesung des Interpreten, welche mittels Horizontverschmelzung die mit dem Text gegebene tiefere Bedeutung ans Licht bringt. Diese Interpretation aber ist an die Analyse gebunden. Angewandt auf unsere Frage bedeutet es: mittels genauer Forschungsmethoden ans Licht gebrachte Fakten aus der Vergangenheit, das Alte, ist ein notwendiger Schritt, um ihre Bedeutung für unsere Situation zu erhellen. Aber das bedeutet nicht, dass es um ein «semper eadem» geht. Neue Perspektiven können aufleuchten. In diesem Sinne gilt: keine Reform oder Erneuerung ohne Rücksicht auf diachrone Kontinuität. Das heisst jedoch nicht eine blosse Wiederholung des Vorhergegangenen. Die Feststellung dieser Kontinuität oder die Autorität der

Tradition kommt nicht zustande ohne einen synchronen Konsens. Man kann die Verbindlichkeit der Tradition einer Gemeinschaft – und darum handelt es sich in der Kirche – nicht anerkennen ohne synchronen Konsens. Das sog. Apostelkonzil gibt uns das Muster. Man bemühte sich um Einstimmigkeit und erreichte diese. Wie wichtig das im Prozess der Wahrheitsfindung ist, hat *Stalder* vor allem in Beziehung zur Autoritätsfrage erörtert²⁶. Auch für unsere Frage ist seine Argumentation unverzichtbar. Bei dieser Wahrheitsfindung geht es nicht nur um wörtliche Übereinstimmung mit vorherigen Formulierungen. Man muss die Sache «neu» aussagen. Nun argumentiert *Stalder* im Verhältnis zu der Wahrheitsfindung primär aus trinitarischer Sicht. Diese dient ihm als anthropologische Grundlage. Der Mensch ist wesentlich nicht ein Einzelwesen oder eine Monade, sondern von Gemeinschaft und Einheit her auf Gemeinschaft und Einheit hin konstituiert. So vertritt er die Auffassung: Mensch und Person wird man in Beziehung zu andern. Auch unsere Kenntnis der Umwelt und unser Bewusstsein kann man nicht als eine Entität an und für sich betrachten, sondern sie bilden sich in der Interaktion mit den andern. Bewusstsein kann man nur von der Intersubjektivität her verstehen. Hier stellen sich noch viele anthropologische, philosophische und psychologische Fragen, die ich hier nicht behandeln kann²⁷. Nur dies sei gesagt: das «Ich» ist kein geschlossenes Atom, in dem bestimmte Sprachkoden und Impulse eingeschlossen sind, das von dieser Innerlichkeit her reagiert, kommuniziert und begeht. Das Innerliche des Ich entsteht in Beziehungen mit Menschen, mit der Geschichte und der Natur. Das Bewusstsein, ein Individuum zu sein, entspringt der zwischenmenschlichen Kommunikation. Wo und wann diese Bildung stattfindet, ist entscheidend für mein Bewusstsein und meine Sicht auf die Wirklichkeit. Kernig gesagt: der Mensch ist ein Knotenpunkt von Beziehungen, eine Stelle, an der verschiedene Linien zusammenkommen. Er ist entstanden und aufgenommen in einem Netzwerk der Kommunikation mit andern.

Dass die Bildung abhängig ist von Unterschieden in Raum und Zeit, zeigt sich darin, dass gleiche *Phänomene von verschiedenen Menschen je nach kultureller oder sozialer Zugehörigkeit auf ganz verschiedene Weise*

²⁶ *K. Stalder*, a. a. O., 170 ff.

²⁷ Siehe meine Abschiedsrede «Ik en de Ander of de Ander en Ik. Over individualiteit en pastoraat», in: Omgaan met de ander, Utrecht, 1994, 21–42 und die dort erwähnte Literatur.

*oder sogar als etwas Verschiedenes oder überhaupt nicht zur Kenntnis genommen werden*²⁸.

Diese Verschiedenheit, mit der man die Wirklichkeit betrachtet, ist der Erfolg von jahrhundertaltem Werk oder das Ergebnis ideologischen Kampfes und kann zerstörerisch gross sein. Diese Unterschiede und Gegensätze der Wirklichkeitsauffassung können aber in der Erfahrung eines Sich-gegenseitig-Verstehens, Sich-im-andern-Wiederfindens zu neuer Gemeinsamkeit führen. Nach *Stalder* hat konziliäre Beratung diese Entdeckung der Gemeinsamkeit und Gemeinschaft zum Ziel. «*In der Findung der neuen Einsicht muss es zur Neuentdeckung der alten Gemeinsamkeit des Bewusstseins und zu gegenseitigem Sich-Verstehen kommen, also zur Intersubjektivität der Erkenntnis und des Wollens. Und, da es in der Erlösung um Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott und den Menschen geht, kann die Intersubjektivität nicht nur eine wünschenswerte Zutat sein; sie muss ausgesprochen oder nicht, mit zum Inhalt der gewonnenen Einsicht gehören.*»²⁹ Was geschah auf dem Apostelkonzil, in dem man Meinungsverschiedenheiten zu lösen versuchte? Man tauschte die Erfahrungen aus, die innerhalb verschiedener kultureller Kontexte entstanden waren, und fand eine neue Gemeinsamkeit in altüberliefelter Prophetie. Dabei deckte die neue Erfahrung eine bisher nie gekannte Bedeutung des Altüberlieferten auf, und wurde das, was man als neu erfuhr, im Sinne der Tradition interpretiert. Und indem man sich über diese Sicht des Geschehens einigte – nicht mittels Abstimmung, sondern mittels Einstimmigkeit – setzte man die Tradition der Gemeinschaft fort und verifizierte das für die zu lösende Problematik neu Gefundene. Daraus zieht *Stalder* die wichtige Schlussfolgerung, dass keine Frage für alle Zeiten entschieden sei. Das Bekenntnis der Kirche ist nicht unmittelbar identisch mit den Fragen von heute – gerade das Bewusstwerden der Fragen ist von grosser Bedeutung – und mit den Antworten, die wir suchen. Aber zum Verständnis der neuen Fragen und zum neuen Verständnis der Wirklichkeit gehören immer auch die alten Fragen und Antworten. Mit den neuen Fragen und Antworten sind immer auch die alten Fragen und Antworten verbunden. Bei dieser Einstimmigkeit kann man wie bei der Rezeption von Texten von einer Verschmelzung der Verstehenshorizonte sprechen, indem die Tiefenstruktur des Phänomens, um das man streitet, hervortritt und zu neuer Gemeinsamkeit führt. Das hermeneutische Prinzip kann so auf Lebensäus-

²⁸ So *Stalder*, a. a. O., 180.

²⁹ A. a. O., 181.

serungen angewandt werden. Von diesen Überlegungen her versuchen wir eine Antwort zu geben auf unsere Frage: wie soll man die Berufung auf die Alte Kirche heute verstehen?

Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip

Warum befasse ich mich ausführlich mit der hermeneutischen Interpretationslehre von Gadamer, Ricœur und anderen? Weil sie uns die Möglichkeit bietet, das, was man damals mit der Berufung auf die Alte Kirche meinte, neu zu verstehen. Dabei braucht man die erkenntnistheoretische Kritik von Ring und Stalder nicht zu verwerfen, wie Oeyen ponierte. Denn auch in der historischen Forschung geht es immer um Vermutungen, welche methodisch geprüft werden sollen. Man kann, wie oben gezeigt wurde, die Bedeutung historischer Texte nicht nur vom Kontext der damaligen historischen Kontexte ableiten, sondern man muss sie von ihrer Tiefenstruktur her verstehen.

Neuformulierungen, die man zuerst als Diskontinuität mit dem Altüberlieferten erfährt, werden mittels tiefenstruktureller Analyse als Garanten der Kontinuität entdeckt. Ein Thema, das wie ich meine weiter erarbeitet werden soll, damit die Aktualität des altkatholischen Prinzips sich bewährt. Eine neue hermeneutische Sicht würde sowohl die Aktualität des jansenistischen Anliegens als auch die des damaligen Protestes der altkatholischen Väter ans Licht bringen. Es geht dabei um die Frage, wie in der Praxis die Kirche in der Wahrheit bleiben soll. In der innerkatholischen Kontroverse über diese Frage handelte es sich nicht um einen Unterschied der Konzeptionen, sondern um eine andere Praxis. Die kirchliche Wahrheitsfindung, so meinten die altkatholischen Väter, kann nie von einer einzigen Person abhängig sein, denn ein Individuum kann nie Garantie der Wahrheit sein. Und wie gezeigt verlangte man in der Verunsicherung der Moderne eine solche Autorität. Man hat die Praxis der altkirchlichen Wahrheitsfindung und Konfliktlösung verlassen, meinten die altkatholischen Väter. In diesem Sinne möchte man «alt» bleiben. Das hiess aber nicht, dass alles beim alten bleiben musste. Man sah sich vor die Aufgabe gestellt, auf die damalige an die Kirche gestellte Herausforderung eine Antwort zu geben. Man hat das auf «altkirchliche» Weise versucht. Dies führte zu notwendig erachteten Reformen. Und als es Meinungsverschiedenheiten gab, hat man wiederum auf «altkirchliche Weise» versucht, die Gemeinschaft zu bewahren. Dies führte zur Gründung der Utrechter Union. Wo man heute in der ökumeni-

schen Begegnung der Kirchen sehr oft die eigene Position kritisch auf Einseitigkeit prüft und diese zu korrigieren versucht, damit innerhalb der heutigen kulturellen und sozialen Bedingungen Gemeinschaft bewahrt und neu erfahren wird, scheint es mir eine Herausforderung für Altkatholiken zu sein zu zeigen, wie dieses altkirchliche hermeneutische Prinzip der Wahrheitsfindung sowohl für unsere eigene Problematik wie für unsere Beziehung zu anderen Kirchengemeinschaften aktuell und nützlich sein kann.

Zeist

Jan Visser

Bibliographie

Hans-Jürgen van der Minde: Für ein offenes Christentum. Mit einem Beitrag von *Eugen Drewermann*, Kirche der Zukunft – Zukunft der Kirche. Kösel-Verlag München 1994.

Was die Verfasser dieses ebenso kirchenkritischen wie Mut zum Aufbruch weckenden Buches verbindet, ist nicht nur die in der gemeinsamen Studienzeit wurzelnde Freundschaft, sondern das Leiden am desolaten Zustand heutiger Kirchen. Unabhängig voneinander weisen sie den Weg aus verkalkten Kirchenstrukturen und der Engführung eines traditionellen, nicht mehr zeitgemäßen Konfessionalismus in die befreende Weite eines offenen Christentums. In seinem 1992 vor der deutschen altkatholischen Geistlichenkonferenz gehaltenen Vortrag plädiert Drewermann für eine «Religionsform von morgen», die bei der Jugend, aber auch bei den der Kirche Entfremdeten nur Akzeptanz findet, wenn sie «integral» ist. Mit ihrer Hilfe finden junge Menschen den Weg zu einer psychologisch integrativen Form zu leben. Im Sinne «integrativer Ökologie» gibt sie den Menschen wieder eine Heimat in der Natur. Beinahe

visionär mutet Drewermanns Postulat eines Christentums von morgen als integrierender Kraft zwischen Kulturen und Konfessionen an.

Im Hauptteil des Buches stellt H.-J. van der Minde den Altkatholizismus als eine viel zu wenig beachtete Form des «alternativen Katholizismus» vor. Der auf das Wesentliche konzentrierte geschichtliche Überblick weist auf die nach wie vor aktuellen Grundanliegen der altkatholischen Bewegung hin. Die ihr sozusagen schon in die Wiege gelegte ökumenische Offenheit prädestiniert sie geradezu als «Kirche der Progression» und zur Geburtshelferin «für ein offenes Christentum».

Trotz numerischer Kleinheit aller altkatholischen Kirchen attestieren Drewermann wie van der Minde ihr eine aussergewöhnliche Potenz, deren Umsetzung heute ebenso wichtig wäre wie vor 120 Jahren. Biblische Aspekte zur Priesterweihe von Frauen, die wichtigsten altkatholischen Dokumente, eine Zeittafel sowie die geografische Karte Deutschlands mit den markierten Standorten altkatholischer Gemeinden runden das Buch sinnvoll ab.

Hans A. Frei