

Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **97 (2007)**

Heft 2

PDF erstellt am: **26.09.2024**

Nutzungsbedingungen

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

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

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

Haftungsausschluss

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

Bibliographie

CHRISTIAN HALAMA, Altkatholiken in Österreich. Geschichte und Bestandesaufnahme, Wien (Böhlau) 2004, XVIII, 940 S. und 64 Tafeln, ISBN 3-205-77224-5, Euro 69.00

Im Verlag Böhlau ist ein technisch hervorragend produziertes Werk über die Altkatholische Kirche Österreichs erschienen, das jeder an der Altkatholizismusforschung Interessierte mit hohen Erwartungen in die Hand nehmen muss. Vf. schreibt im Vorwort zu Recht, dass es zu diesem Thema bisher keine derart umfassende Gesamtdarstellung gibt, wie er sie nun vorlegt (immerhin hat Hans Josef Demmel 1914 schon eine dichte «Geschichte des Alt-Katholizismus in Oesterreich» publiziert; veröffentlichte Arbeiten von E. Mudrak, W. Zankl, H. Hoyer, K. Anderle u.a. sind hingegen viel knapper oder berühren nur Einzelfragen). Dabei habe er die Geschichte dieser Kirche «in groben Zügen» nachgezeichnet. Es wäre also, so vermutet man mit Ehrfurcht, noch mehr möglich gewesen als dieser Wälzer von respektablem Umfang.

Das Werk «versteht sich als historische Arbeit, allein den Fakten verpflichtet. Freilich ist es gleichzeitig das Werk eines Altkatholiken, geschrieben aus einer klaren Perspektive. Das gilt in besonderer Weise auch für das Eingangskapitel, das den Weg der Kirche von den Aposteln zur zentralistischen Papstkirche nachzeichnet» (XVII).

Was Vf. dann allerdings in diesem Kapitel (1–24) bietet, hinterlässt einen

zwiespältigen Eindruck. Eine Reihe von in einem dogmatischen Kontext gemachten ekklesiologischen Äusserungen U. Kürys (1966) werden u.a. mit Einsprengeln aus modernen kirchenkritischen Publikationen zu einem Bild der apostolischen und frühen nachapostolischen Kirche verarbeitet, dessen Zielsetzung zwar klar ist – Abgrenzung gegen die späteren päpstlichen Macht- und Wahrheitsansprüche, die zur Entstehung altkatholischer Kirchen führten –, das aber aus einer Ansammlung von Themen besteht, denen exegetische Präzision und systematische Konsistenz abgeht.

Auch der Überblick über den Aufstieg des Papsttums im westlichen Mittelalter (10–16) und die sich daran anschliessende Schilderung der innerkatholischen Widerstandsbewegungen gegen den Papalismus (16–24) leiden an ähnlichen Mängeln. Es ist doch eine zu schmale Basis, wenn Vf. bis in einzelne Formulierungen hinein sich weitgehend auf V. Konzernius (1969) oder aber auf Kürys Ausführungen über die «Vorgeschichte» der altkatholischen Kirche, welche letztere nicht den Stand der heutigen Forschung wiedergeben, stützt. Auch wenn der Schwerpunkt der eigenen Arbeit des Vf. woanders ruht, so kann das verunglückte Einleitungskapitel das Vertrauen von einigermaßen kundigen Lesern in seine Kompetenz als Historiker beeinträchtigen.

Ein zweites vorbereitendes Kapitel «Kirche und Staat in Österreich» (25–57) setzt mit der Christianisierung ein, verweilt dann länger bei der Aufklä-

rungszeit und den von Maria Theresia und Joseph II. eingeleiteten Reformen, der Restauration, dem Vormärz und der gescheiterten Revolution von 1848, der sich verschärfenden ethnisch-nationalen Frage und den Auseinandersetzungen um das Konkordat von 1855 bis hin zu den Maigesetzen von 1868. Damit gewinnt Vf. einen Kontext für die Auswirkungen des 1. Vatikanischen Konzils in Österreich (75–135), deren Schilderung Bemerkungen zur Vorgeschichte des aufkommenden Ultramontanismus und Äusserungen der Minorität auf dem Konzil vorangestellt werden (59–74).

Mit dem 4. Kapitel (75–135) erreicht Vf. endlich sein Thema im engeren Sinn, wenn er auf die spezifisch österreichischen Äusserungen des antiinfallibilistischen Widerstands zu sprechen kommt, der sich zunächst um die Gestalt des Weltgeistlichen A. Anton und um den Laien C. Linder formiert; andere vom Vf. eigens vorgestellte frühe Konzilsgegner sind J. Pederzani, W. J. Reichel, V. Knauer, J. E. Veith, G. Prutek, A. J. Steinwachs (der Vater des späteren deutschen Weihbischofs), J. A. Ginzler und J. Brader. Hier liegt nun auch klar der Novitätscharakter der Arbeit, da er zahlreiche in früheren Darstellungen nicht berücksichtigte Quellen heranzieht. Freilich erleichtert Vf. mit der zwischen thematischen und chronologischen Gesichtspunkten hin- und herspringenden Anordnung des Stoffes die Lektüre nicht gerade (vgl. etwa 81–109).

Die faktische Gründung der Wiener Cultusgemeinde im Sommer 1871, die sich, wie wieder aufgefundene Briefe an Anton zeigen, vor allem aus

Beitrittswilligen aus Handwerker- und Arbeiterfamilien wohl deutsch-nationaler oder liberaler Ausrichtung zusammensetzt, dann die nicht immer leichte Abstimmung der weitreichenden von Anton inspirierten Reformprojekte mit der Programmatik des Münchener Kongresses vom Herbst 1871 und der erste, vom Gemeinderat Wiens bewilligte Gottesdienst in der zum Rathaus gehörigen St. Salvatorkapelle werden aus der Perspektive österreichischer zeitgenössischer Quellen beschrieben. Etwas kürzer geht Vf. auf die «Gemeinde»gründungen in Warnsdorf und Ried ein, wo man anders als in Wien den rechtlich sichereren und erfolgreicher Weg einer vorgängigen Vereinsgründung einschlug (137–184).

Probleme für die rechtliche Konsolidierung der altkatholischen Gemeinschaften verursachte die Einstellung der österreichischen Regierung, die zwar das schon arg durchlöchernte Konkordat im Juli 1870 mit der Begründung aufhob, die Kirche habe sich mit vatikanischen Dogmatisierungen in ihren inneren Wesen geändert, aber durchaus nicht bereit war, auf den altkatholische Anspruch, den vorvatikanischen Katholizismus zu repräsentieren, einzugehen. Die von Anton eigenmächtig eingeführte altkatholische Matrikenführung für Taufen, Eheschliessungen und Bestattungen wurde von Seiten des Staates als ungesetzlich betrachtet. Dem von ihm entworfenen Gemeindestatut (das, wie Vf. im Anschluss an eine unpublizierte Arbeit des früheren Bischofs S. Török zeigt, vielfach einer Vorlage der evangelischen Kirche folgt und stark laikale Züge aufweist) wurde die staatliche

Anerkennung versagt, solange sich die altkatholische Gemeinschaft nicht als eine eigene Religionsgemeinschaft ausserhalb der (römisch-)katholischen Kirche konstituierte. Der diesbezügliche Ministerialerlass vom Februar 1872 zeitigte eine Verhärtung zwischen Staat und Altkatholiken, förderte aber auch die engere Zusammenarbeit der drei Gemeinden (185–216). Vor der Nachzeichnung des Ringens um die staatliche Anerkennung, die nach verschiedenen Anläufen erst 1877, und zwar unter Verzicht auf finanzielle Ansprüche als Katholiken, gelingt (231–240), schildert Vf. das Ende des altkatholischen Wirkens Antons, das von einem für ihn letztlich ungünstig ausgehenden Ehrverletzungsprozess mit einem römisch-katholischen Geistlichen überschattet ist (217–229). Über den inneren Aufbau der Kirche und ihre Gemeinden 1878–1890, die ohne jede staatliche Subvention erfolgen muss, erfährt der Leser – jetzt in knapper chronikartiger Raffung – die Umstände der nunmehr rechtlich möglichen formellen Konstituierung der Kirchgemeinden von Ried und Wien (nicht aber Warnsdorf?), den Zusammentritt der ersten Synoden 1879–1891, eine von Demmel und von H. Hoyer übernommene Charakterisierung der Synodal- und Gemeindeordnung (über deren Entstehung freilich nichts verlautet) und die erst im zweiten Anlauf erreichte staatliche Anerkennung eines Bistumsverwesers, nämlich von Czech statt Nittel (241–251). Die Gründe dafür deutet Vf. in einem Kapitel an, das der Biographie Anton Nittels, des geistlichen Organizers der Warnsdorfer Gemeinde, gewidmet ist (253–256). Ein kleines

Sammelsurium von Themen (finanzielle Probleme, keine eigene Theologenausbildung, ungeklärte Todesfälle u.a.m.) beleuchtet die Schwierigkeiten und zumal die staatlichen Schikanen, mit denen sich die Kirche in der «Zeit der Festigung» ab 1890 konfrontiert sieht (257–264). Ungenügend ist, was Vf. unter dem Begriff «Genese» zur Utrechter Erklärung – die (wie bei Küry) nicht im vollständigen Wortlaut abgedruckt ist – sagt wie auch deren inhaltliche Zusammenfassung (265–267). Ein inhaltlich umfassenderes Kapitel geht auf den Ertrag der «Los-von-Rom-Bewegung» für den Altkatholizismus 1899–1910 ein. Vf. stellt anhand einer unvermittelt präsentierten Biographie von G. Schönerer das politisch-religiöse Programm der LvR-Bewegung dar, das sich teilweise mit den deutsch-nationalen Ideen A. Nittels in Nördböhmen («Los von Prag und Rom») überschneidet und dem Altkatholizismus auch Zutritte gebracht hat, und zwar primär aus der unteren Mittelschicht. Vf. führt dazu auch chronikartige (bisweilen m.E. belanglose) und statistische Angaben über damals oder schon vorher entstandene Gemeinden in Mähren und Böhmen an (denen es freilich immer wieder an Geistlichen mangelt); er stellt in einem Exkurs Franz Mach vor und geht dann auf Graz (mit der umstrittenen, vom Dichter P. Rosegger zum Altkatholizismus geführten Figur von J. Ferk/Ferge), Salzburg usw. ein. Daran schliesst sich eine Skizze der innerkirchlichen Richtungskämpfe (etwa A. Czech oder A. Schindelar vs. I. Kutschera und sein Anton-Nittel-Bund) und der Spannungen im Verhältnis zur evangelischen Kirche, die von der LvR-Bewe-

gung besser profitiert. Über die Gründung einer tschechischen Kirche, die F. Iška von der Schweiz aus initiiert (wiederholt 582 f.), orientiert Vf. nicht zureichend (269–374).

In einem weiteren Kapitel gibt Vf., nun ohne Berücksichtigung der LvR-Agitationen und oft im Anschluss an Demmel, einen chronikmässigen und mit Statistiken versehenen Überblick über die weitere Entwicklung der Gemeinden in Deutsch-Österreich sowie in Warnsdorf und Prag, mit teilweise inhaltlichen Wiederholungen (375–391). In ähnlichem Stil, nun nach Jahren gegliedert, behandelt Vf. die schwere Zeit des Ersten Weltkriegs (393–409). Die Zäsur des Zusammenbruchs der Monarchie 1918, welche u.a. die Teilung des Bistums zur Folge hat, nimmt Vf. zum Anlass, im Rückblick auf die vorangegangenen Jahrzehnte noch einige thematische Zusammenstellungen einzuschieben: eine knappe Gemeindestatistik (411 f.), die Presseorgane (413–416), Vereine und Fonds (417–412), die Synoden bis 1919 mit Angabe der behandelten Geschäfte (423–435), die Kirchenbauten bis 1916 in Böhmen und Mähren und Ried in Deutsch-Österreich (437–443). Das nächste Kapitel ist, entsprechend der Überschrift, dem ersten Bistumsleiter A. Czech gewidmet. Vf. subsumiert darunter aber seltsamerweise auch eine als «Auswertung» bezeichnete wichtige Reflexion über die gesellschaftspolitischen Rahmenbedingungen der Entstehung der AKÖ und ihre Auswirkungen auf letztere (445–450).

Vf. schildert dann die Umstände der Teilung des Bistums (zur Diskussion standen mehrere Varianten entlang

neuer nationaler oder aber sprachlicher Grenzziehungen) und den Aufbau einer eigenständigen bischöflich-synodalen Kirchenorganisation in der im November 1918 ausgerufenen Republik Deutsch-Österreich (mit den sog. alpenländischen Kirchgemeinden Wien, Graz und Ried und ihren Filialen). Ein zunächst ins Auge gefasster Anschluss an das deutsche Bistum liess sich politisch nicht realisieren. Vf. geht ferner auf die erste Synode Juli 1920 ein, die Aufnahme in die Utrechter Union und die Errichtung eines eigenen Bischofssitzes in Wien mit dem Bistumsverweser A. Schindelar, das erfolglose Ansuchen um finanzielle Gleichstellung mit den anderen Religionsgemeinschaften in Österreich, die Wahl von Schindelar zum ersten Bischof 1924, die Zurückhaltung der IBK gegenüber der Bitte um Weihe angesichts von «Missständen» in der österreichischen Kirche, die Weihe in Bern und den bald darauf erfolgenden Hinschied des schon lange kränkenden Bischofs im Jahr 1926 (451–479). Ein weiterer Überblick über die einzelnen Gemeinden zeigt für Wien eine erstaunliche Mitgliederzunahme, die zur Bildung von Filialgemeinden führt, aber auch die Spannungen zwischen sozialdemokratisch und deutsch-national gesinnten Glaubensgenossen (481–504). Beträchtliche sachliche Überschneidungen mit Früherem bietet das Kapitel über den mit der Arbeiterschaft besonders verbundenen A. Schindelar (505–512), gefolgt von einer referierenden Wiedergabe seines einzigen Hirtenbriefs von 1924, wobei Vf. zu einigen vom Bischof zustimmend behandelten inneraltkatholisch kontroversen Themen notwendige Hinter-

grundinformationen beisteuert – so zur Frage der Trennung von Kirche und Staat, der Feuerbestattung und vor allem der Trauung von Geschiedenen (dies in Verbindung mit der Frage um den Status der sog. Dispensehen: Eine Dispens vom Trennungs- und Wieder-verheiratsverbot des bürgerlichen Gesetzes können nur Personen erhalten, die nicht zur römisch-katholischen Kirche gehören bzw. aus ihr ausgetreten sind – was der AKÖ bis Ende der 1930er Jahre einen steten Zufluss von Beitretenden verschafft, allein 1921–1924 an die 8000 Paare) (513–524). Ein weiteres Kapitel beleuchtet im Blick auf die genannte Polarisierung unter altkatholischen Meinungsführern Stellungnahmen u.a. von Schindelar und seinem Nachfolger R. Tüchler (beides Mitglieder der Sozialdemokratischen Arbeiter-Partei), welche die Kirche – zumindest die Geistlichen – auf ein unpolitisches Wirken festlegen, was am besten bei einer Trennung von Staat und Kirche möglich sei. Vf. konkretisiert an einigen Beispielen Nähe zur und Abgrenzung von der Sozialdemokratie (525–536). Nach einem Seelenstandsverzeichnis 1870 (!) – 1926 (537–539) referiert Vf. einige zum Episkopat des katholisierenden R. Tüchler (ab 1928) gehörige herausragende Ereignisse wie die starke Austrittsbewegung von Römisch-Katholiken in Wien unter dem Regime Seipel (Erste Republik), von der auch die Altkatholiken profitieren, oder die Revision der – das laikale Element favorisierenden – Synodal- und Gemeindeordnung von 1927; er gibt dann einen Überblick über die Gemeinden ausserhalb Wiens bis etwa 1932 und kommt zuletzt wieder auf gesamtkirchliche

Ereignisse wie die Bischofsweihe Tüchlers 1928 zu sprechen (541–558). Das staatlich durchgesetzte Verbot, demgemäss der altkatholische Bischof sich in seinem Amtssiegel nicht als «katholischer Bischof» bezeichnen darf, die Auseinandersetzungen mit der römisch-katholischen Kirche um die von ihr abgelehnte Feuerbestattung, die altkatholische Geistliche auf Ansuchen bei Andersgläubigen vornehmen und dadurch ihre Kirche bekannt machen, wie auch angedeutete innerkirchliche Spannungen, die zu einem 1932 vereinbarten (dann aber nicht vollzogenen) Rücktritt Tüchlers führen, sind Gegenstand zweier weiterer Kapitel (559–575). Vf. berührt dann die altkatholische Programmatik eines katholischen (romfreien) Nationalkirchentums, das er von Döllingers Plädoyer 1848 über die Thesen mehrerer Altkatholikenkongresse bis zu österreichischen Äusserungen der 1930er Jahre beleuchtet, ohne freilich den territorial-ekklesialen und völkischen Aspekt begrifflich hinreichend scharf zu trennen (576–588). Die schwierige Position der AKÖ wie auch der evangelischen Kirche im austrofaschistischen Ständestaat 1934–1938 in seiner Verbindung mit einem katholischen Integralismus, seinerseits bekämpft von Sozialdemokratie und aufkommendem Nationalsozialismus, illustriert Vf. anhand von zeitgenössischen altkatholischen Äusserungen. In diese Zeit fällt auch wieder eine zeitweilige Beitritts-welle von mehrheitlich sozialdemokratisch eingestellten Staats- und Gemeindeangestellten, aber auch Arbeitern – dabei oft nur Männern, ohne Frauen und Kinder –, die ob ihrer Konfessionslosigkeit um ihre Stelle fürch-

teten, was wiederum für die Kirche in ihrer extremen Minoritätssituation eine grosse pastorale Herausforderung darstellte. Erneut geht Vf. auf die durch das neue Konkordat von 1933/34 schwieriger gewordene Situation für Scheidungswillige ein, was mit ein Grund war für die bisweilen gehegte, wohl von vornherein aussichtslose Erwartung, mittels eines eigenen Vertrages das Verhältnis zum Staat zu regeln und die seit je bestehende klare Rechtsungleichheit (vgl. etwa die «Fälle» S. 617–622 usw.) überwinden zu können. Wegen der Annäherung deutscher Altkatholiken an das NS-Regime gerieten die österreichischen Altkatholiken unter Verdacht; andererseits konnte dies bei letzteren gewisse Hoffnungen auf eine Verbesserung der Lage – die übrigens auch finanziell sehr angespannt war – wecken. Auch hier fügt Vf. detaillierte Angaben zum Gemeindeleben (ein besonderes Phänomen sind die Taufen von Juden, die allerdings – abgesehen von vereinzelt Hilfeleistungen – später von der AKÖ keinen besonderen Schutz erfuhren) (589–648). Ein weiteres Kapitel ist der Zeit des Dritten Reiches gewidmet, wo sich die Kirchenführung nach dem Anschluss 1938 mittels eines nun pointiert «völkisch» verstandenen Nationalkirchenkonzepts mit dem NS-Regime arrangierte, und zwar mit der aus den früheren Jahren weitergeführten Parole, die altkatholische Kirche sei keine politische Bewegung und vertrete strikte (partei)politische Abstinenz. Die AKÖ wurde in eine in ihren Lebensäusserungen zu vereinheitlichende deutsche altkatholische Reichskirche mit drei Bistümern (Bonn, Wien, Warnsdorf) integriert, wobei der

deutsche Bischof (E. Kreuzer) als einzige Kontaktperson zur Reichsregierung fungierte. Vf. schildert im Weiteren den Alltag unter den damaligen Rahmenbedingungen, die Rezeption der NS-Ideologie durch Geistliche, das Geschick von vereinzelt Regimegegnern (wie G. Nohel, L. Paulitschke), die allmähliche politische Desillusionierung S. Töröks, der seit dem Rücktritt von Tüchler 1942 als Bistumsverweser fungierte (649–730). Weitere Kapitel (731–796) handeln von den Jahren nach dem Zusammenbruch des Dritten Reichs, wo das Verhältnis Staat – AKÖ erstmals auf eine für letztere akzeptable Weise, nämlich im Sinn einer Rechtsgleichheit mit anderen Konfessionen, geregelt werden konnte, was auch eine finanzielle Erleichterung implizierte. Der Episkopat von S. Török war insgesamt gekennzeichnet durch eine innere Konsolidierung der Kirche. Schliesslich registriert Vf. Entwicklungen und Ereignisse der letzten drei Jahrzehnte zur Zeit der Bischöfe N. Hummel und B. Heitz bis in die neueste Zeit: die seit Jahrzehnten anstehende Kirchenverfassungsrevision (1980), die Einführung der Frauenordination (1997) und die Segnung von gleichgeschlechtlichen Paaren (1997) (797–825). Drei weitere Kapitel enthalten Kurzporträts der «weltlichen Leiter der Kirche» (Vorsitz des Synodalrates), die «Namen bekannter Alt-Katholiken» (Kriterien für die Erwähnung? Biogramme liegen nur vereinzelt vor), eine Geschichte der St. Salvatorkapelle in Wien, der «Heimstätte der österreichischen Alt-Katholiken». Die Darstellung schliesst mit einer knappen Besinnung darüber, inwieweit die AKÖ im spannungsreichen

Verlauf einer 134-jährigen Geschichte ihrem Auftrag nachgekommen ist (827–842).

Ein Anhang mit einem Verzeichnis der Geistlichen (mit teilweise unerklärlich lückenhaften Angaben), der Synoden usw., der verwendeten Literatur, einem Namenregister und einer Reihe von abgebildeten historischen Dokumenten beschliesst den Band (843–940). 64 Tafeln mit Photographien von Personen und Kirchen u.a.m. sind in der Mitte des Bandes eingefügt.

Aus dieser Inhaltsübersicht geht freilich die Fülle des dargebotenen Materials noch nicht hervor. Vf. referiert oder zitiert einerseits ausführlich gedruckte altkatholische Quellen meist in Form zeitgenössischer Broschüren oder kirchlicher Presseorgane, andererseits kann er auch ungedrucktes Archivmaterial auswerten, zu dem er als Bistumsarchivar der AKÖ einen privilegierten Zugang hat. Aus beiden stellt er auch listenförmige und chronikartige Überblicke im Sinn einer Vereinsgeschichte her, die das ganze Werk durchziehen. Dies alles stellt aber besondere Anforderungen an eine leserfreundliche Darbietung des Stoffes. Sie folgt m.E. keinem klaren Konzept: Innerhalb eines groben chronologisch vorgehenden Rasters referiert V. vorwiegend im Stil eines (übrigens fast ausschliesslich im Präsens formulierenden) Chronisten Ereignisse und Themen, die bald einzelne Kirchgemeinden, bald bistumsweite Institutionen, bald Einzelpersonen, bald die politischen und soziokulturellen Rahmenbedingungen oder dominante Strömungen des österreichischen Alt-katholizismus betreffen, und zwar so,

dass es allzu häufig zu Überschneidungen und Wiederholungen kommt (ein besonders krasses Beispiel S. 695/716). Man muss dann relevante Informationen – die bisweilen erst bei einer zweiten oder späteren Erwähnung eines Namens oder eines Tatbestandes mitgeteilt werden – an verschiedenen Stellen des Buches zusammensuchen, betreffe das nun Personen, die über längere Zeit in wichtigen Funktionen wirkten (hier wären systematisch konzipierte Biogramme angemessen gewesen), oder aber Themen wie staatliche Donation, Dispensehen, Feuerbestattung, altkatholische Juden usw. Dabei hilft einem kein konsistentes internes Verweissystem in den Anmerkungen. Das Register bietet überwiegend Namen von Personen und von Vereinen und rechtlichen Instituten, gelegentlich auch Sachtermini. Das Fehlen eines Ortsregisters hat zur Folge, dass sich die über das ganze Buch verstreuten Angaben zu einzelnen Kirchgemeinden nicht finden lassen, es sei den, man blättere Hunderte von Seiten durch und orientiere sich an den an Zeitungsjournalismus gemahnenden Untertiteln (deren gelegentliche Hierarchisierung durch unterschiedliche Schriftgrösse mir wiederholt unverständlich blieb). Das Inhaltsverzeichnis enthält nur die Kapitelüberschriften (die bisweilen nur einen Teil der behandelten Thematik nennen), fächert aber den Inhalt nicht weiter auf. Die Anordnung des Stoffes leuchtet auch nicht immer restlos ein (vgl. das oben genannte Beispiel oder die Kapitel 34–36). So kann das riesige Kompendium nur mit Mühe genutzt werden.

Es stellt sich die Frage, für wen der Vf. ein derart umfangreiches Buch ge-

geschrieben hat. Als wissenschaftliches Werk kann es letztlich nicht gelten. Vf. bietet kaum vertiefte historische oder theologische Analysen, die ja auch im Rahmen einer zumindest kurz skizzierten Methodenreflexion erfolgen müssten; Theologisches begegnet allenfalls in der Form altkatholischer Bekenntnissätze. Die Darstellung ist, wie gesagt, weitgehend chronikartige Ereignisgeschichte, öfters in Listenform. Nur gelegentlich berührt Vf. so etwas wie die mittel- und längerfristig wirksamen politischen, soziokulturellen und mentalitätsmässigen Dimensionen des von ihm behandelten geschichtlichen Komplexes.

Es gibt auch keine Diskussion über die bisher vorliegenden Arbeiten oder den Stand der Forschung (vgl. S. XVII). Im Vorwort hält Vf. lapidar fest: «Als Grundlage diente mir – was den geschichtlichen Horizont der österreichischen Kirche betrifft – ausschliesslich meine eigene Dissertation» (vgl. Der Weltgeistliche Alois Anton und sein Einfluss auf das Werden der alt-katholischen Bewegung in Wien 1871/72, Warschau 2002, Typoskript von 364 S. inkl. Dokumentenhang von rund 80 S.). Das ist eine erstaunliche Aussage, denn das Buch behandelt einen viel grösseren Zeitraum als die Dissertation (und auch die Lizentiatsarbeit: Die Entwicklung der altkatholischen Kirche Österreichs von 1870 bis zur Wahl ihres ersten Bischofs Adalbert Schindelar 1925/26, Bern 1995). Vf. fährt dann fort: «Mein vorrangigstes Anliegen war es daher, Quellen erstmals zu erschliessen und zu dokumentieren – die sonst unwiederbringlich verloren gegangen wären.» Man möchte gern fragen, welche

denn? Die Mehrheit der von Vf. zitierten altkatholischen Quellen liegen als Bücher, Broschüren oder Zeitschriften ja gedruckt vor. Was ungedruckte Archivalien anbelangt: Bestehen Pläne, sie zu entsorgen oder sonstwie verschwinden zu lassen? Oder handelt es sich etwa um Kopialbücher, deren mit der Zeit verblässende Tinte tatsächlich ein Problem der Konservierung bietet? Wie dem auch sei, gerade bei der Verwendung von ungedruckten Quellen fehlen oft die näheren Belege oder der Archivfundort, was ja für eine weitere wissenschaftliche Arbeit unentbehrlich ist. In Anmerkungen erfährt man gelegentlich, dass Vf. sich auf ungedruckte Vorarbeiten von Leuten wie S. Sernetz, Bischof Török, W. Zankl u.a. stützen kann. Inwieweit Vf. ihnen (und auch den Publikationen der Kirchenpresse) gegenüber Quellenkritik geübt hat, ist unklar.

Man hätte sich auch eine etwas eingehendere Benutzung weiterer zeitgenössischer Sekundärliteratur wünschen können, etwa im Zusammenhang mit der Los-von-Rom-Bewegung (z.B. weitere Schriften von P. Bränlich), oder bei der Charakterisierung des Vorsitzenden der Linzer Altkatholiken, A. Huber (263), wo seine «Nationalen Briefe aus Deutsch-Österreich» (Graz 1901) zusätzliches Licht auf diese Strömung im Altkatholizismus hätten werfen können. Da aber die Aufarbeitung der kircheneigenen Quellen schon eine Herausforderung darstellt, wird man für die vom Vf. geübte Sparsamkeit Verständnis aufbringen.

Bedauerlich, ja ärgerlich ist aber, dass allzu viele Unsorgfältigkeiten und Inkonsistenzen das ganze Buch durchziehen. Bei der (bei Monographien

grundsätzlich bibliographiebezogenen) Zitierung der verwendeten Literatur ist Vf. nicht an den üblichen wissenschaftlichen Formalien interessiert, entsprechend fällt sie ganz unterschiedlich oder ungenügend aus (so nennt Vf. in der Regel nur bei Monographien, nicht aber bei Beiträgen in Zeitschriften, Jahrbüchern oder Gemeinde-Festschriften den – falls bekannt – Autornamen). Solche Literatur ist denn, von Ausnahmen abgesehen, auch nicht eigens im Literaturverzeichnis aufgeführt. Die Bibliographien im Text (S. 106 f.; 115 Anm. 258; S. 255 f., 416, 447; vgl. noch 759) wie auch im Literaturverzeichnis sind meist unvollständig bzw. von inkonsistenter Ausführlichkeit hinsichtlich der mitgeteilten Angaben und gelegentlich fehlerhaft. Ein besonderes Phänomen ist das Namenregister, wo bei vielen an sich bekannten Altkatholiken nach dem Familiennamen N.N. steht, obschon Vf. den Vornamen im Text durchaus nennt (z.B. Friedrich) oder leicht herausfinden könnte (z.B. Heldwein, Hilgers, Knodt, Langen, Menzel, Renftle, Reusch, Tangermann; vgl. auch Lacordaire, Manning, Montalembert, Nippold, Strossmayer usw.).

Vf. verwendet die Kursivschrift für Zitate (mit und ohne Anführungszeichen), aber gelegentlich auch für referierende Partien im Konjunktiv oder für Namen von Vereinen oder Zeitschriften oder schliesslich auch für Hervorhebungen, die anderswo in Kapitalchen begegnen. Das impliziert Unsicherheiten, wenn man es genau wissen möchte – so etwa wenn man eigene Forschung auf des Buch des Vf. abstützen möchte. Daher drängen sich eigene Nachprüfungen auf, was eben

den wissenschaftlichen Wert des Buchs stark mindert.

Ich habe hinsichtlich der Zitiergenauigkeit aufs Geratewohl fünf Stichproben gemacht: S. 244, Anm. 600; S. 372 f., Anm. 866; S. 451 f., Anm. 972; S. 558, Anm. 1121; S. 715, Anm. 1382. In vier Fällen gibt es grössere oder kleinere Ungenauigkeiten. Der präzise wiedergegebene Text S. 558, Anm. 1121 stammt freilich nicht, wie angegeben, aus dem Jahrbuch von 1930, sondern aus dem von 1935; die Rede vom neuen Österreich gehört also in den ganz anderen Zusammenhang des Ständestaates! Der S. 715, Anm. 1121 zitierte Text, der H. Brandls Kirchenbild illustrieren soll, stammt zur ersten Hälfte von ihm – mit starken textlichen Abweichungen; der zweite Teil hingegen ist ein Zitat aus einem Aufsatz von K. Schapasser («Markante religiöse Haltung»)! Man kann nur hoffen, dass das Ergebnis dieser Stichprobe auf einem unglücklichem Zufall beruht.

Freilich findet sich S. 250 eine weitere Konflation von zeitlich verschiedenen Ereignissen: Am 8.9.1886 nahmen neben Bischof Herzog auch anglikanische Geistliche an der Synode in Wien teil, aber nicht die beiden Bischöfe W. Maclagan (nicht Maclogan) und J. Wordsworth. Deren Besuch in Wien fällt auf den 16.10.1887 (nicht 1886). Andere kleinere oder grössere Versehen und Schlampigkeiten anzuführen, ergäbe eine Liste von respektabler Länge. Druckfehler sind nur wenige zu verzeichnen.

Es ist jammerschade, dass Vf. sich nicht die Zeit genommen hat, sein Werk vor der (viel zu raschen) Veröffentlichung auf innere Konsistenz,

Zielstrebigkeit und Genauigkeit kritisch durchzusehen und sich allenfalls auch beraten zu lassen. Wer anders als er, der mit Ehrgeiz und in entsagungsvollem Einsatz in den letzten Jahren wohl jede freie Minute an dieses geplante *opus magnum* verwendet hat, der sich in Vorträgen und Beiträgen in der Kirchenpresse um Vermittlung von Kenntnissen der Geschichte der eigenen Kirche bemüht hat, könnte ein solches Buch schreiben? Vf. hat eine grosse Chance vergeben.

So legt man ein Buch, für das jede an der Altkatholizismusforschung interessierte Person dem Vf. nur Dank und Anerkennung aussprechen möchte, mit recht gemischten Gefühlen, wenn nicht mit Enttäuschung zurück.

Wer es aber nicht für die eigene wissenschaftliche Arbeit oder als Nachschlagewerk benutzen will, sondern einfach einen Eindruck vom wechsellvollen Geschick der AKÖ in den letzten 130 Jahren gewinnen will – und dabei eine gewisse Ausdauer mitbringt –, der wird durchaus auf seine Rechnung kommen. In diesem Sinn sei es denn auch solchen Interessierten warm empfohlen.

Urs von Arx, Bern

STEFAN LEONHARDT, «Zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen des Mittelpunktes der christlichen Religion». Ignaz Döllingers Auseinandersetzung mit der Reformation, ihrer Lehre und deren Folgen in seiner ersten Schaffensperiode (Göttinger Beiträge zur Theologie 1), Göttingen (Duehrkohp & Radtcke) 2004, IX, 328 und XXIII S. Euro 48.00

Der Gegenstand der Betrachtung: Stefan Leonhardts im Jahre 2000 vorgelegte Inaugural-Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Evangelisch-theologischen Fakultät an der Eberhardt-Karls-Universität zu Tübingen setzt sich zum ersten Mal gründlich mit Ignaz von Döllingers lebenslangem Versuch, die Reformation zu verstehen, auseinander: detailliert in der ersten Schaffensperiode, skizzierend im zweiten Lebensabschnitt. Gegenstand der Untersuchung Leonhardts sind nicht nur Döllingers Publikationen zum Thema, sondern auch unveröffentlichte Manuskripte aus dem Döllingernachlass der Staatsbibliothek München und kommentierte Notizen, die erkennen lassen, mit welcher Gründlichkeit Döllinger zeitlebens die literarische Diskussion verfolgte.

Aus Döllingers Publikationen werden u.a. untersucht: Bd. II/2 des *Handbuch[s] der christlichen Kirchengeschichte* von Johann Nepomuk Horstig (das Döllinger nicht nur «beendigte», sondern verfasste; vgl. Anm. 25, S. 5); die Rezension der beiden ersten Bände der *Neueren Geschichte der Deutschen von der Reformation bis zur Bundes-Acte* von Adolf Menzel in der «Eos» 14 (1830); die Rezension der

Deutsche[n] Geschichte im Zeitalter der Reformation von Leopold Ranke, Bd. 1 u. 2 (Berlin 1839) in den «Historisch-politischen Blättern» 4 (1839 II), Bd. 4 u. 5 ebd. in 12 (1843 II); *Die Kirche und die Kirchen* in ebd. 1843 II u. 1844 I; das dreibändige Hauptwerk *Die Reformation, ihre innere Entwicklung und ihre Wirkungen im Umfange des Lutherischen Bekenntnisses* von 1846/48.

Aus den ungedruckten Manuskripten Döllingers werden von Leonhardt zum ersten Mal transkribiert und veröffentlicht: Döllingeriana XVI,78 *Das protestantische System von der Rechtfertigung nach den Lutherischen Bekenntnisschriften* (263–269); Döll. X,45,2 *Entwurf über die Rechtfertigungslehre in der neueren protestantischen Theologie* (270–279); Döll. X,45,3 *Die neuesten Geständnisse der Protestanten über das Aufgeben der orthodoxen Rechtfertigungs-Lehre* (280–328). Dazu kommen noch Notizen Döllingers.

Die Ergebnisse: Leonhardt unterscheidet für die erste Schaffensperiode zwei Phasen, erstens die Sicht des jungen Döllingers bis zum Ende der dreissiger Jahre, zweitens seine veränderte Wahrnehmung der reformatorischen Rechtfertigungslehre seit den vierziger Jahren.

Der junge Döllinger habe der reformatorischen Rechtfertigungslehre kaum Bedeutung zugemessen und seine Kritik vor allem auf formale Aspekte konzentriert: Die Reformation habe die Autorität der Kirche verworfen und mit der Erhebung der Heiligen Schrift zur alleinigen Glaubensnorm «die Grundlage für eine Subjektivierung und damit für eine Auflösung der

christlichen Lehre gelegt» (259). Erst seit den vierziger Jahren rücke die reformatorische Rechtfertigungslehre in das Zentrum der Kritik Döllingers; über diesen Mittelpunkt der christlichen Religion ständen sich zwei schlechthin unausgleichbare Auffassungen gegenüber. Die lutherische Extremposition habe zu einem Verfall von Frömmigkeit und Sittlichkeit geführt und bringe letztlich einen Atheismus hervor, der die gesellschaftliche Ordnung zerstöre (260).

Diese Ergebnisse werden in einer ins Einzelne gehenden Untersuchung nicht nur der Darstellungen Döllingers, sondern der rezensierten protestantischen Publikationen und zahlreicher anderer Veröffentlichungen auf protestantischer und katholischer Seite herausgearbeitet und so ein weitverzweigtes Bild der Diskussionslage geboten. Es überrascht, wie dem landläufigen Konsens darüber, dass Döllingers grosses Werk über die Reformation wegen seiner polemischen Einseitigkeit mit Recht vergessen sei, erstens entgegengehalten wird, wie sehr Döllingers Argumentationsrichtung in seiner Kritik an einer forensischen Imputationslehre auf protestantischer Seite von Rationalisten und Evangelikalen vorgezeichnet war; und zweitens, dass er, anders als Ranke, sich theologisch gründlich – vor allem im III. Band – mit der reformatorischen Kernlehre von der Rechtfertigung auseinandergesetzt habe.

Die zeitgeschichtliche Einbettung: Sehr eindrücklich zeigt Leonhardt auf, dass die erste Hälfte des 19. Jh., noch nahe an den Schrecken der Französischen Revolution und der Napoleonischen Kriege, in tiefem Revolutionspessimismus jede Veränderung der

sittlichen, politischen und sozialen Ordnung als Schritt ins Chaos betrachtete, wobei die Lager sich natürlich in der Bewertung der Tatsachen – ob Stagnation, Evolution oder Revolution – unterschieden. Ob Ranke die Reformation als Quelle abendländischer Kultur und Gesittung oder Döllinger (der Görreskreis) die katholische Kirche in ihrer Kontinuität als Hort für Frömmigkeit und Sitte pries, beide waren sich einig über die Bedeutung des Faktors Religion bzw. Konfession für das Gemeinwohl. Angesichts der frühen Industrialisierung und der Verelendung der Arbeiterschaft klagten Wichern und Döllinger und viele über den Materialismus der Reichen und Mächtigen, die in schrankenloser Habgier, wie besessen nach Kapitalvermehrung jagend, über Leichen gingen. Diese Verhärtung der Herzen legte Döllinger im Gefolge von Johann Adam Möhler der entsittlichenden Wirkung einer Rechtfertigungslehre zur Last, die jede Heiligung des Menschen, jedes sittliche Streben als menschliche Selbstbehauptung vor Gott ansah und damit den gnädigen Gott in Frage stellte. Die Problemlage des 19. Jh., sagt Leonhardt, habe auch Döllingers Deutung des 16. Jh. beeinflusst.

Nicht zu vergessen sei der Streit, wie nach dem Ende des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation die deutsche Frage gelöst werden sollte, grossdeutsch, d.h. österreichisch-katholisch, oder kleindeutsch, d.h. preussisch-protestantisch.

Bei einem so politischen Menschen wie Döllinger, der alle Dinge in grossen und kleinen Zusammenhängen sah – nationale und internationale Politik, Kirchenpolitik, Weltreligionen, christ-

liche Ökumene, Statistiken über alle möglichen Verhältnisse, Kanalisationsbau oder -sanierung zur Verhütung von Cholera, Alkoholkonsum und Volksgesundheit, Bayern und Bier –, wird man selten fehlgehen, wenn man hier Zusammenhänge aufzeigt.

Es fragt sich nur, wie lange man damit dem Historiker Döllinger gerecht wird, der sich den geschichtlichen Tatsachen ohne Vorurteil stellen wollte¹. Wie wichtig dieser Vorbehalt ist, zeigt sich in der Aufgabe für uns Nachgeborene: Wir müssen zu verstehen versuchen, was einen solchen Mann zu einem so bedeutsamen Positionswechsel bewegen konnte, dass er schon anfang der sechziger Jahre Luther den grössten Deutschen seines Zeitalters nannte (in *Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen*, München 1861, 386) und sich zur Reformation positiv stellte. Ich komme darauf zurück.

Kritische Anmerkungen: Für die erste Schaffensperiode stellt Leonhardt fest, beim jungen Döllinger habe in einer ersten Phase die Rechtfertigungslehre der Reformation bis Ende der dreissiger Jahre kaum eine Rolle gespielt, ja noch stärker, er habe kein eigentlich theologisches Anliegen der Reformation erkannt (20 f.). Der grundlegende konfessionelle Gegensatz liege für ihn in der Verwerfung der Autorität der Kirche und in der Erhebung der Heiligen Schrift zur alleinigen Glaubensnorm (34).

Ich bestreite diese Charakterisierung einer ersten Phase und stelle fest, dass der noch nicht dreissigjährige Döllinger im Hortigschen Handbuch der Kirchengeschichte II,2 die eigen-

tümliche Rechtfertigungslehre als einen schwerwiegenden Differenzpunkt anführt. Unter dem § 161, Ursprung und erster Fortgang der Kirchenspaltung in Deutschland skizziert er auf 11 Seiten (413–423) den Beginn der Reformation von 1517 bis 1524. Er beginnt damit, dass Luther Recht gehabt habe, sich den an Blasphemie grenzenden Behauptungen der Ablassprediger entgegenzustellen, und charakterisiert Papst Leo X. und den Kurfürsten von Mainz, Erzbischof Albrecht, als prachtliebend und verschwenderisch. Den Angriffen der Gegner habe Luther sich durch deutsche Schriften an das Volk erwehrt und in diesen den für seinen Lehrbegriff so wichtigen Grundsatz ausgeführt, «dass der Glaube *allein* Vergebung der Sünden gewähre» (414). Hier läutet zum ersten Mal die Glocke der Lutherschen Rechtfertigungslehre in Döllingers Skizze. 1519, in der Auseinandersetzung mit Johannes Eck, dem Prokanzler der Universität Ingolstadt, über die Bedeutung der guten Werke im Jakobusbrief, habe Luther ohne Bedenken dessen kanonisches Ansehen verworfen (416). 1524, im Streit mit Erasmus, der in seiner Schrift *de libero arbitrio* Luthers Lehre von freien Willen angegriffen hatte, habe Luther mit dürren Worten entgegnet: Alle Dinge geschähen durch den unveränderlichen Willen Gottes, er zertrümmere den ganzen freien Willen des Menschen; wie er ohne Verdienst selig mache, so verdamme er auch ohne Schuld (422).

Im § 163, Reichstag zu Augsburg; Augsburger Confession (435–455), wird die reformatorische Rechtfertigungslehre in ihren abweichenden Punkten von der kirchlichen Lehre in

aller Klarheit formuliert: «1) Der Glaube an die Rechtfertigung durch Christus soll eine untrügliche Gewissheit der empfangenen Sündenvergebung in uns erzeugen; (die Kirche konnte diese Lehre schon deshalb nicht gutheissen, weil es widersprechend war, dass man der Vergebung seiner Sünden vollkommen gewiss seyn solle, ohne doch jemals der Aufrichtigkeit seiner Reue sicher zu seyn). 2) Der Mensch soll gerechtfertigt werden, ehe er noch Gott liebt, ja es soll unmöglich seyn, Gott zu lieben, wenn man nicht vorher der erhaltenen Sündenvergebung gewiss sey. Daher wird in der Confession jene Gerechtigkeit, zu welcher, nach der Kirchenlehre, die Liebe Gottes nothwendig ist, dargestellt als die Gerechtigkeit aus den Werken und eignen Verdiensten, als eine pharisäische Gesetzesgerechtigkeit. Also verhielt es sich mit dem Dogma von der Rechtfertigung, welches der Grundstein der Reformation seyn sollte und welches die Lutherschen erst wieder hergestellt zu haben meinten» (S. 437 f.).

In Döllingers Ausführungen zum Regensburger Reichstag 1541 klingt das Thema nochmals an. Beim katholisch-protestantischen Vergleich der Artikel vom Sündenfalle, der Erbsünde, dem freien Willen und der Rechtfertigung, über die es keine Einigung gab, sagt Döllinger von Luther: «Luther besonders zeigte sich jeder Ausgleichung abhold; ihm war schon der in den verglichenen Artikeln gebrauchte Ausdruck des *lebendigen* und *wirksamen* Glaubens anstössig, denn darunter sey die Lehre, dass die guten Werke neben dem Glauben zur Rechtfertigung beyträgen, verborgen (obgleich das Gegentheile ebendasselbst

sonnenklar ausgesprochen war)» (453).

Leonhardt hat die literarische Eigentümlichkeit des hier in Rede stehenden Handbuches klar erkannt: ein konzentrierter geschichtlicher Abriss für nichtwissenschaftliche Leser, in dem keineswegs neue wissenschaftliche Ergebnisse präsentiert werden (44 f.). Umso mehr wundert mich seine Darstellung, die reformatorische Rechtfertigungslehre trete bei Döllinger in den vierziger Jahren, vor allem mit seinem dreibändigen Werk über die Reformation, auf den Plan. Richtig ist, dass Döllinger sich erst nach bald zwanzigjähriger Lehrtätigkeit an der Ludwig-Maximilians-Universität in München eine ins Einzelne gehende theologische Auseinandersetzung mit der Reformation zutraute. Aber ich kann schwer verstehen, wie man bei einem solchen Theologen auf den Gedanken kommen kann, das bedeutendste Thema Luthers mehr als ein Jahrzehnt lang nicht wirklich begriffen zu haben.

Ich habe noch eine andere, die ganze Publikation durchziehende Eigentümlichkeit zu kritisieren: die Abschwächung der Feststellungen Döllingers durch Formulierungen wie «meint» (28), «vermeintlich» (35), «versucht» (76), «angeblich» (79 f.), «behauptet» (80, Anm. 111), «anscheinend» (172) u.a.m. Eines der deutlichsten Beispiele ist folgende Stelle: «Rückgang der Kommunikantenzahlen, missbräuchlicher oder blasphemischer Umgang mit dem Altarsakrament – das sind die Momente, die Döllinger unter den Protestanten seiner Zeit zu erkennen meint. Damit nimmt er ebenso wie Wichern und die Winds-

bacher Predigerkonferenz eine Erscheinung zur Kenntnis, die in der Tat den Prozess der Entkirchlichung weiterer Bevölkerungskreise im 19. Jahrhundert in typischer Weise charakterisierte» (234). Döllinger *meinte* das nicht zu erkennen, sondern hat es erkannt, genauso wie Wichern! In keinem Fall ist es mir gelungen, in dem zitierten Material eine Begründung für diese Relativierungen zu finden.

Auch das «in hämischer Weise» (150, Anm. 17), ebenfalls auf Höfler angewandt («nicht ohne Häme», 179, Anm. 20), ist zumindest bei Döllinger ein völliger Fehlgriff. Döllinger konnte spöttisch, ironisch, sarkastisch, schneidend und distanzierend in der Argumentation und in der Debatte sein, aber Häme ist mit der Noblesse seines Charakters völlig unvereinbar und für mich vor dem eindeutigen Beweis des Gegenteils unvorstellbar.

Würdigung und Empfehlung: Der ziemlich schmale Band täuscht über die Fülle des Inhalts. Ein grösser gewählter Druck hätte ihn leicht auf die doppelte Seitenzahl anschwellen lassen. Diese Feststellung zur Quantität lässt sich auch auf die Qualität übertragen. Zum ersten Mal stehen wir vor einer angemessenen Auseinandersetzung mit Döllingers dreibändigem Reformationswerk, vor allem mit Band III. Mancher traditionellen Beurteilungsfloskel zum Trotz, die auch er benutzt, lässt er sich auf die ins Einzelne gehenden Argumentationsschritte Döllingers ein und beleuchtet sie durch dessen Auseinandersetzung mit dem zeitgenössischen Protestantismus. Reiches Material findet er in Döllingers Nachlass und scheut nicht die Mühe, wichtige Manuskripte zu transkri-

bieren. Leonhardt muss wohl selber gestaunt haben, zu erfahren, wie genau Döllinger die literarische Diskussion im reformatorischen Lager zu seiner Zeit und im 16. Jh. verfolgt hatte. Der wiederholte Hinweis auf unkritische Quellenbenutzung Döllingers vor allem von Material aus dem 16. Jh. hält Leonhardt nicht davon ab, sich diesem Material zu stellen. Ich habe mich allerdings gefragt, wie eine kritische Quellenbenutzung aussehen müsste, wenn erstens von dem zum Teil von Döllinger und Jörg wiederentdeckten Material keine textkritischen Ausgaben existierten und zweitens die Entschärfung schmerzender Berichte durch einen relativierenden Kontext die Erinnerung daran erträglicher gemacht hätte. Leonhardt lässt in seiner Darstellung klar erkennen, dass Döllinger im Lied über die traurigen Seiten der Reformation in einem protestantischen Chor sang.

Döllingers Motive, seine Haltung zu Luther und der Reformation wesentlich zu ändern, liegen nicht auf dem Felde der Tatsachen, sondern in ihrer Deutung und Bewertung. Wie auch Leonhardt feststellt, hat Döllinger seit den sechziger Jahren, vor allem nach dem Vatikanischen Konzil, von einer Beurteilung der christlichen Konfessionen Abschied genommen, die ihre jeweiligen Schwächen, Fehler und Sünden benutzte, um ihre Unterlegenheit gegenüber der prinzipiell tadel-

losen Schwester zu dokumentieren und für das Abdriften der Zeitläufte ins revolutionäre Chaos verantwortlich zu machen. Das Vatikanische Konzil liess Döllinger die strukturellen Fehler seiner geliebten römisch-katholischen Kirche erkennen und sie folglich der konkreten Reformnotwendigkeit aller christlichen Konfessionen unterwerfen, die einen mehr, die anderen weniger. Statt streitender Prahlhanse konnte er nur noch trauernde, nach ihrer Familie suchende Geschwister sehen. «Verfall» war ihm kein «spezifisch protestantisches Problem» (235) mehr.

Diese Arbeit erlaubt einen ins Einzelne gehenden Blick auf den grossen Münchener Kirchenhistoriker und ist ein bedeutender Baustein zu einer neuen Döllingerbiographie. Allen, die Ignaz von Döllinger nicht vergessen haben, empfehle ich sie von Herzen.

Hubert Huppertz, Everswinkel

¹ IGNAZ DÖLLINGER; Irrthum, Zweifel und Wahrheit. Eine Rede an die Studierenden der königl. Ludwig-Maximilians-Universität in München; gehalten am 11. Januar 1845, München, S. 25: «Dieser Wille und feste Entschluss, stets die Wahrheit, die ganze Wahrheit und nichts als die Wahrheit zu suchen, gehört zu den allerschwersten und daher auch zu den allerseltensten Dingen, und ein Mensch, von dem diess in vollem Sinne behauptet werden könne, wird nicht häufiger gefunden werden, als ein Mensch, der wirklich entschlossen ist, einzig und allein den göttlichen Willen zu erfüllen.»