

dann aber doch nicht zu Ende geführt wurden. Beide Seiten wollten und mußten letztlich einen offenen Konflikt vermeiden. So kam es schließlich zum Konkordat von 1817, das zwar durch das Religionsedikt von 1818 einseitig in wesentlichen Stücken wieder rückgängig gemacht wurde, sich nach der Tegernseer Erklärung von 1821 aber doch ein Jahrhundert lang als tragfähige Basis erweisen sollte. Die erstarkte Stellung des Hl. Stuhles ließ es nämlich 1818 zu, daß dieser sich nicht wie 1802 nach dem Erlaß der französischen Organischen Artikel dem staatlichen Diktat beugte. In den langen Verhandlungen spiegelt sich u. a. die höchst ambivalente Rolle der päpstlichen Diplomatie, die zwar vor 1802 dem bayerischen Staatskirchentum gegenüber „offen“ gewesen war, nach der Säkularisation dagegen für die bayerische Kirche einen Bewegungsraum durchzusetzen vermochte, den sie ohne römische Hilfe nie erlangt hätte.

Erwin Gatz

PETER WALTER: *Die Frage der Glaubensbegründung aus innerer Erfahrung auf dem I. Vatikanum*. Die Stellungnahme des Konzils auf dem Hintergrund der zeitgenössischen römischen Theologie (Tübinger Theologische Studien 16). – Mainz: Grünewald 1980. 287 S.

Gegenstand dieser an der Gregorianä in Rom entstandenen Untersuchung ist der 3. Kanon zum III. Kapitel der dogmatischen Konstitution „*Dei Filius*“ des I. Vatikanischen Konzils:

„*Si quis dixerit, revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cuiusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere: an. s.*“ (DS 3033).

Walter möchte alle theologischen Äußerungen sammeln, die nachweislich oder doch mit Wahrscheinlichkeit erschließbar einen Einfluß auf die Entstehung des zitierten Textes ausgeübt haben. Dabei geht es ihm nicht um das allgemeinere Problem der „Glaubenserfahrung“ oder „religiösen Erfahrung“, sondern „ausschließlich um die Frage der ‚Erfahrung‘ im Zusammenhang mit der Problematik der Glaubwürdigkeit der Offenbarung und des Glaubens“ (13).

Dieses Vorhaben verwirklicht er in fünf Schritten, denen die fünf Kapitel der Dissertation entsprechen. Zunächst (I) fragt er nach dem Verständnis von „*experientia interna*“ am Collegium Romanum, an dem Johann Baptist Franzelin, der Verfasser eines für die Vorbereitungskommission des Konzils entscheidenden Votum, lehrte. Es folgt (II) eine Darstellung der Äußerungen Franzelins selbst, dann (III) eine „Aufarbeitung“ der Quellen, die Franzelin bei seinen Ausführungen über die „*experientia interna*“ benutzte, und eine Darstellung seiner Auseinandersetzung mit dem Tübinger Dogmatiker Johann Evangelist von Kuhn, gegen den sich die Argumentation des Franzelin-Votums hauptsächlich richtet. Im Zentrum der Dissertation steht Kapitel IV als Darstellung der Konzilsdiskussion, die Verf. nicht nur an Hand der Konzilsakten, sondern auch mittels anderweitiger Äuße-

rungen bestimmter Konzilsväter illustriert. Abschließend (V) gibt Walter einen Überblick über die Ergebnisse seiner Einzelanalysen und formuliert eine Antwort auf die vier Fragen: 1. Welcher ist der Gegenstandsbereich, der auf dem Vaticanum I mit dem Ausdruck „*experientia interna*“ umschrieben wird? – 2. Wer wird als Vertreter dieser Anschauung namhaft gemacht? Wieweit war Kuhn als „*adversarius*“ auf dem Konzil gegenwärtig? – 3. Läßt sich auch eine positive Sicht der „*experientia interna*“ innerhalb der Glaubwürdigkeitserkenntnis erheben? – 4. Welche Rolle spielt die Gnade bei der Glaubwürdigkeitserkenntnis?

Giovanni Perrone, dessen Einfluß Franzelin viel verdankt, nennt innerhalb seiner Erkenntnislehre die unmittelbare Selbstgewißheit „*experientia interna*“, lehnt aber eine ähnliche Gewißheit im Bereich des Glaubens ab. „Der Glaube, das hat Perrone in Auseinandersetzung mit Kuhn deutlich gemacht, setzt die Möglichkeit zur Überprüfung der Glaubwürdigkeit der Zeugen und noch allgemeiner die Möglichkeiten und Fähigkeiten der menschlichen Vernunft voraus. Aber er gründet nicht darin.“ (44). In den Vorlesungen von Valeriano Cardella, 1852 Inhaber des religionsphilosophischen Lehrstuhls am Collegium Romanum, findet sich nichts, „was Perrone in seiner Abhandlung über das Verhältnis von Wissen und Glaube nicht schon angesprochen hätte“ (51). Dagegen gesteht ein aller Wahrscheinlichkeit nach von Clemens Schrader verfaßtes Manuskript mit dem Titel „*De habitu, quo ratio et auctoritas scientia et fides sibi mutuo respondent*“ dem Gefühl (*sensus*) eine gewisse Erkenntnisfunktion zu, „insofern es einen Kontakt mit der Wahrheit herstellt“ (59).

Franzelin, der an dem zitierten Kanon des I. Vatikanum den größten Anteil hat, zeigt schon in einem Manuskript seiner Studienzeit die Tendenz, beim Zustandekommen des Glaubensaktes „das innere Element als Kriterium. . . gering zu bewerten, da es seines Erachtens zu Fanatismus und Leichtgläubigkeit führt“ (71). In seinen Vorlesungen am Collegium Romanum grenzt Franzelin die eigene Position gegen protestantische Vorstellungen ab und betont, daß der einzelne Gläubige sich nur durch kirchliche Vermittlung Gewißheit über die Glaubwürdigkeit der Offenbarung verschaffen kann. In einem 1868 erstellten Votum für die Vorbereitungskommission des I. Vatikanum wird die Vermittlung der Offenbarung allein durch innere Erfahrung (*experientia interna*) als der katholischen Lehre völlig widerstreitend ausgeschlossen. Den Begriff „*experientia interna*“ findet Franzelin bei Heinrich Denzinger (Vier Bücher über die religiöse Erkenntnis I–II [Würzburg 1856–57]), von dem (vgl. 105–117) er mehr noch als von Joseph Edmund Jörg (seit 1852 Hrsg. der Historisch-Politischen Blätter und Verfasser einer „Geschichte des Protestantismus in seiner neuesten Entwicklung“) seine Schilderungen protestantischer Ansichten bezieht. Eine Definition dessen, was er mit dem übernommenen Begriff „*experientia interna*“ meint, hat Franzelin nie gegeben, „sondern im Grunde mit verschiedenen Ausdrücken, die austauschbar zu sein scheinen (*experientia in-*

terna', ‚*sensus internus*'', ‚*instinctus*''), eine Haltung beschrieben, die er für besorgniserregend hält“ (101). Walter betont, daß Franzelin in seiner Auseinandersetzung mit Kuhn keinen dieser schillernden Begriffe verwendet.

In Bezug auf den Schleiermacher-Schüler August Detlev Christian Twesten „macht Franzelin deutlich, worum es ihm geht: Die Vernunftgemäßheit des Glaubens und der Glaubenszustimmung kann nicht durch eine als Erfahrung notwendigerweise unmittelbare ‚*experientia interna*' gewährleistet werden, die die äußeren Glaubwürdigkeitskriterien abwertet oder gar leugnet“ (87f). Der Traditionalismus hat nach Franzelin nur die eine Seite des protestantischen Irrtums ausgebildet, nämlich die Abwertung der äußeren Glaubwürdigkeitskriterien, nicht aber die andere Seite, d. h. die Ersetzung der äußeren Kriterien durch eine innere Erfahrung. Zur Darstellung dieses Irrtums benutzt Franzelin die gegen Franz Jacob Clemens gerichtete Schrift „Philosophie und Theologie“ des Tübingers Johann Evangelist von Kuhn. Joseph Kleutgen, der mit Franzelin sicher nicht nur literarischen, sondern auch persönlichen Kontakt pflegte, hat „auf die Verwandtschaft der Kuhnschen Glaubensbegründung mit protestantischen Entwürfen hingewiesen und dabei Twesten in den Vordergrund gestellt“ (131). Dabei möchte Kleutgen nicht als Antipode Kuhns mißverstanden werden. Im Gegenteil: Er kommt Kuhn in seinen eigenen Anschauungen sehr nahe und müht sich um eine positive Einordnung der inneren Erfahrung in den Vorgang der Glaubwürdigkeitserkenntnis. Letztlich wendet er sich nur gegen das Epitheton „unmittelbar“, wenn Kuhn behauptet, daß der Glaube „ein unmittelbarer, aus göttlicher Gnadenwirkung hervorgehender Vernunftact“ sei. Auch für Franzelin scheiden sich an diesem Punkt die Geister. „Der Glaube ist für ihn philosophisch und theologisch eine mittelbare Zustimmung, die erfolgt, weil der Mensch die Zuverlässigkeit des Zeugnisses, auf welches hin er glaubt, in einer ihm angemessenen Weise und mit Hilfe der aktuellen göttlichen Gnade geprüft hat“ (168). Verf. zeigt, „daß die theologischen Gegensätze zwischen Kuhn, dem damals führenden deutschen, und Franzelin, dem damals in Rom bedeutendsten Theologen, nicht unüberbrückbar sind. Sie beruhen zum größten Teil auf den jeweiligen vorthelogischen Anschauungen. Beide Theologen wurden letztlich vom gleichen Anliegen geleitet: sie wollten den Glauben und die menschliche Vernunft gegenüber den vielfältigen zeitgenössischen Angriffen verteidigen. Sie wurden zu Gegnern, weil sie die jeweilige Grundlage des Gegenüber nicht verstanden, vielleicht auch nicht verstehen konnten“ (261).

Mit äußerster Genauigkeit schildert Walter die drei Phasen der Entstehung des 3. Kanon zum III. Kapitel der dogmatischen Konstitution „*Dei Filius*“: a) vom Schema-Entwurf Franzelins zur Konzilsvorlage; b) die Debatte der Konzilsvorlage (Schema II); c) von der Ausarbeitung einer neuen Konzilsvorlage (Schema III) über eine „reformierte Konzilsvorlage“ (Schema IV) zum endgültigen Text. Aus den Reden der meisten Konzilsväter

entnimmt Walter, daß ihnen der Irrtum, auf den Franzelin es abgesehen hatte, nicht faßbar war. Die Kuhnsche Auffassung von der Glaubwürdigkeitserkenntnis war den Konzilsvätern als Anlaß der Verurteilung einer Glaubensbegründung bloß aus innerer Erfahrung nicht bekannt. Auch die zeitgenössischen Kommentare zu „*Dei Filius*“ haben hier keinen Zusammenhang gesehen. Das Konzil lehnt mit dem zitierten Kanon „den Ausschluß der Möglichkeit rationaler Glaubwürdigkeitsvergewisserung mittels äußerer Kriterien und die Behauptung der Notwendigkeit eines inneren unmittelbaren Weges der Glaubensbegründung ab. Letzteren beschreibt es mit den Ausdrücken ‚*interna cuiusque experientia*‘ und ‚*inspiratio privata*‘, wobei mit dem ersteren eher die unmittelbare innere Wahrnehmung der Wahrheit der Offenbarung, mit dem letzteren eher die unmittelbare Mitteilung der Offenbarungswahrheit gemeint ist.“ (255).

Das Konzil richtet sich nicht nur gegen protestantische Theologen, sondern auch gegen katholische Positionen, die der protestantischen Innerlichkeit (Pietismus) nahestehen. Aber Franzelin und Kleutgen haben jede Präzisierung in dieser Richtung unterlassen. Das I. Vatikanum verurteilt nicht die „*experientia interna*“ als solche, sondern nur eine wie immer geartete Einseitigkeit. „Eine positive Stellungnahme zur Rolle der Erfahrung, wie sie bei den Konzilsteilnehmern Martin, Gasser, Dechamps und Kleutgen zu finden ist, ja wie sie selbst bei Franzelin nicht unbedingt ausgeschlossen werden muß, ist dem endgültigen Text von ‚*Dei Filius*‘ nicht zu entnehmen. Doch spricht sich das Konzil nicht nur nicht dagegen aus, sondern erwähnt ausdrücklich die Gnadenhilfen des Heiligen Geistes, die als Erleuchtung und Inspiration (im Unterschied zur abgelehnten Privatinspiration!) charakterisiert werden.“ (263). Gegen H. J. Pottmeyer stellt Walter fest, daß die die Glaubwürdigkeit untersuchende „natürliche“ Vernunft bei keinem der zur Sprache gekommenen katholischen Theologen mit der „*natura pura*“ gleichzusetzen ist. „Es handelt sich vielmehr um die von Gott angerufene und bei ihrer Tätigkeit gnadenhaft unterstützte Vernunft.“ (265).

Walter selbst beschreibt eine doppelte Frucht seiner Arbeit. Historisch ist es interessant, „daß sich das kirchliche Lehramt nicht erst im Verlauf der Auseinandersetzung um den Modernismus über die Problematik der Erfahrung geäußert hat, sondern bereits vierzig Jahre vorher“ (267). Und dadurch daß die Elemente aufgezeigt wurden, „ohne deren Berücksichtigung der theologische Rekurs auf Erfahrung in der Gefahr steht, den Boden des katholischen Glaubens zu verlassen“ (271), wird auch die gegenwärtige Diskussion an wichtige Konstitutiva des Glaubens erinnert: an den Öffentlichkeitscharakter, die Mittelbarkeit und Kirchlichkeit des Glaubens.

Walters Dissertation ist nach Ansicht des Rez. neben der Arbeit W. Kaspers über die Lehre von der Tradition in der Römischen Schule der bisher wichtigste Beitrag zur Erforschung der römischen Theologie des 19. Jhs. Die in sechs verschiedenen Archiven vom Verf. entdeckten Manuskripte und die außerordentliche Fülle des in den Fußnoten verarbeiteten

Materials sind eine Fundgrube für alle, die sich mit der Theologiegeschichte des 19. Jhs. befassen. Methodische Sauberkeit, exakte Analyse und Klarheit der Sprache zeichnen Walters Arbeit aus.

Vielleicht wäre eine einleitende Bemerkung über den umstrittenen Begriff „Römische Schule“ hilfreich gewesen. Verf. verwendet den von H. Schauf kreierten Begriff nur ein einziges Mal (73) und dokumentiert damit offenbar seine Bedenken gegen eine bedenkenlose Verwendung (vgl. *K. H. Neufeld*, „Römische Schule“. Beobachtungen und Überlegungen zur genaueren Bestimmung, in: *Gregorianum* 63 [1982] 677–697).

Walter zeigt in vielen Punkten die Konvergenz der Positionen von Franzelin und Kuhn und spricht zugleich von unterschiedlichen „Grundlagen“. Er deutet an, daß diese Grundlagen „vortheologischer“, genauerhin erkenntnistheoretischer Art sind. Leider erfährt der Leser darüber nichts Näheres. Im Schlußwort der Arbeit heißt es: „... sowohl der Protestantismus als auch die Theologie der Katholischen Tübinger Schule ist von dem neuzeitlichen Lebensgefühl geprägt, das durch die Wendung zum Subjekt, zum Lebendigen und Innerlichen, gekennzeichnet ist. . . . Die Theologen des Römischen Kollegs . . . haben diese Bewegung gespürt und gesehen, daß sich innerhalb der Theologie eine neue Orientierung ankündigt, deren Ausgangspunkt nicht mehr die Objektivität von Offenbarung und kirchlich vermitteltem Glauben bildet, sondern die Subjektivität der eigenen Lebens- und Welterfahrung des Menschen. Sie haben versucht gegen den Strom zu schwimmen. . . Sie vermochten ihn nicht aufzuhalten, aber sie haben Orientierungsmarken gesetzt, die auch für die heutige Diskussion Gültigkeit besitzen.“ (268). – Könnte man nicht auch umgekehrt argumentieren? Wäre nicht eine Rezeption der Kuhnschen Position ein größerer Schutz gegen den Modernismus gewesen als deren unterschwellige Abweisung? Hat sich nicht im nachhinein Kuhns Darstellung als die philosophisch durchdachtere und daher auch theologisch überlegene Position erwiesen?

Walter beschließt seine bemerkenswerte Studie mit dem Satz: „... unsere Aufgabe ist noch nicht abgeschlossen.“ Es bleibt zu hoffen, daß der Verf. damit seine weitere wissenschaftliche Arbeit ankündigt.

Karl-Heinz Menke

JÜRGEN ARETZ – RUDOLF MORSEY – ANTON RAUSCHER (Hrsg.), *Zeitgeschichte in Lebensbildern*. 5. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. – Mainz: Grünewald 1982. 302 S.

In der Tendenz des allgemein wiedererwachten Interesses an biographischer Forschung hat die 1973 von R. Morsey begonnene Sammlung „Zeitgeschichte in Lebensbildern“ einen bemerkwerten Erfolg erlebt, so daß nunmehr der 5. Bd. mit 18 Lebensbildern erscheinen konnte. Nach dem Vorwort ist die Reihe „herausragenden Persönlichkeiten“ des deutschen Katholizismus aus dem 19. und 20. Jahrhundert gewidmet, näherhin „Ver-