

Aus der wissenschaftlichen Theologie

Konfessionskunde in Fortsetzung der Symbolik Möhlers

Zu einer Schrift Eduard Stakemeiers*)

Von Konrad Algermissen, Hildesheim

Der Paderborner Theologe Eduard Stakemeier, Direktor des im Januar d. J. zu Paderborn begründeten konfessionskundlichen Johann-Adam-Möhler-Instituts, war für Abfassung dieser Schrift, die das 1. Heft dieses Instituts darstellt, besonders befähigt, weil er sowohl die Persönlichkeit und theologische Arbeit Möhlers wie auch die kontroverstheologische Literatur der Reformationszeit — er weist mit Recht vor allem auf Cajetan und die einseitige Formulierung des 9. cap. der 6. sessio des Tridentin. gegenüber der umfassenderen Schau Cajetans hin — und das Schrifttum der modernen protestantischen Theologie gründlich kennt; auch ist er mit der spätscholastischen Theologie des Augustinerordens gut vertraut, wie er durch sein Werk über den *Kampf um Augustinus auf dem Tridentinum* (Paderborn 1937) schon früher bewiesen hat. Bei aller berechtigten großen Verehrung, die der Verfasser vor Möhler und seinem theologischen Wirken hat, sieht er aber doch die Grenzen, in denen sich Möhler als Kind seiner Zeit bewegte. Unter dem Einfluß der Hegelschen Dialektik stehend, sah Möhler auf die Periode der Polemik mit dem Protestantismus, die der Irenik als Antithese und auf diese die Symbolik als Synthese folgen, während doch tatsächlich erst die Ganzheitsschau der Konfessionskunde der Neuzeit die Grundlagen für eine Synthese zu bilden vermag, auf der ein gegenseitiges volles Erfassen und Verstehen der Konfessionen möglich sind, die als unbedingte Voraussetzung für ein erfolgreiches ökumenisches Arbeiten gelten müssen.

Bei Möhler findet sich nicht die der Konfessionskunde eigene und sie charakterisierende Gesamtchau des Protestantismus als Leben wie als Lehre. Wenn er die „Liturgien, Gebete und Lieder“ der evangelischen Kirchen unter den Quellen der Symbolik nennt (Möhlers Symbolik, 12. Aufl., S. 6), dann geschieht das aus rein lehrhaftem, aber nicht konfessionskundlichem Interesse. Die Konfessionskunde selber geht von der Wahrheit aus, daß Religion mehr ist als Lehre, Protestantismus mehr als Professorengeltheit, Kirche bzw. christliche Gemeinschaft mehr als ihre Theologie; deshalb darf die Konfessionskunde weder mit Kontroverstheologie noch mit Symbolik gleichgesetzt werden. Sie sieht die Liturgie oder das gottesdienstliche Leben einer Konfession nicht nur — gemäß dem Grundsatz „*lex orandi lex credendi*“ — unter dem Gesichtswinkel des Lehrhaften, sondern als Ausdruck eigenen religiösen Lebens aus den Grundlagen der überlieferten christlichen Wahrheit der betreffenden Konfession und zieht daher auch deren Arbeiten in der Inneren wie Äußeren Mission in den Kreis ihrer Betrachtung ein.

Nur dieser Standpunkt, nicht der der vergleichenden Symbolik — mag sie noch so irenisch gestimmt sein — gibt eine umfassend breite und allein richtige Vergleichungsgrundlage; denn das rein Theologisch-Lehrhafte besitzt im protestantischen Denken grundsätzlich nicht die Wertung wie in der katholischen Kirche. Da diese Tatsache bei der rein symbolischen Schau unberücksichtigt bleibt, kommt es zu jener nicht mit Unrecht bei Möhler beanstandeten Veridealisierung des Katholischen, die nicht der Wirklichkeit der realen Kirche als Religion entspricht, weil viele ihrer Lehren bei den Massen der Gläubigen — weithin selbst der gebildeten — nur implicite im Glaubensverständnis eingeschlossen sind, während beim Protestanten das christliche Leben und die Betätigung seiner Frömmigkeit öfters von altchristlichen Wahrheiten her beeinflusst werden, die in seinen Bekenntnisschriften, mehr noch in seinem theologischen gelehrten Schrifttum zurückgedrängt sind: man denke z. B. an das Erwachen eines Ordensgeistes, einer liturgischen, selbst einer marianischen Frömmigkeit und an manches andere im modernen Protestantismus. So gründlich sich unsere konfessionskundliche Arbeit mit dem wissenschaftlich-theologischen Schrifttum des Protestantismus befassen muß — trotz des scharfen Urteils des evangelischen Theologen E. Buess über den krausen Wirrwarr der vielerlei Richtungen (E. Buess, *Die kirchl. Richtungen*, Zürich 1953) — sieht die Konfessionskunde beispielsweise in der Herausgabe, Annahme und Einführung der neuen Agenda der VELKD einen fruchtreicheren Beitrag zur *Una Sancta* als in theologischen Strömungen, von denen

*) Stakemeier, Eduard, *Konfessionskunde heute im Anschluß an die „Symbolik“ Johann Adam Möhlers*. (Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts, Nr. 1.) Paderborn, Bonifacius-Druckerei, 1957. Gr.-80, 87 Seiten. — Kart. DM 4,90.

eine die andere verdrängt und abzulösen sucht und deren Einfluß auf Glauben und Leben der betreffenden Konfession als kirchliche Gemeinschaft meist geringer ist, als es manchem scheint.

Entsprechend der Geisteshaltung zur Zeit des deutschen Idealismus, konnte Möhler im Jahr 1832 zur erwähnten Ganzheitsschau des Protestantismus nicht kommen; ja, er beschränkte sich, wie es im Untertitel seiner Symbolik heißt, bewußt auf die „Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften“. Er schloß deshalb auch die Behandlung der getrennten Ostkirchen aus, deren gründliche Bearbeitung nicht nur der Vollständigkeit halber, sondern aus vielerlei anderen Gründen zum Aufgabengebiet der Konfessionskunde gehört. Wohl behandelte er, und zwar sehr eingehend, die, wie er sagt, „kleineren protestantischen Sekten“, worunter er die Wiedertäufer, Mennoniten, Quäker, Herrnhuter, Methodisten, Swedenborgianer, Sozinianer und Arminianer versteht. Der Unterschied zwischen Freikirchen und Sekten wurde seinerzeit noch nicht entsprechend klar gesehen; die Konfessionskunde aber muß diese Unterschiede beachten und u. a. auch die aus der katholischen Kirche infolge eines nationalkirchlichen Denkens in der Neuzeit entsprungenen Freikirchen in den Kreis ihrer Forschung einbeziehen, letztere vor allem wegen der Selbstkritik, die einen Charakterzug der Konfessionskunde bildet. Wenn Verf. sagt, daß eine solche Selbstkritik schwer ist, weil die Erkenntnis und das Bekenntnis eigener Mißstände von Andersgläubigen leicht polemisch mißbraucht werden kann, so ist das richtig; aber er weiß ganz sicher auch, daß hier noch andere Gründe und Schwierigkeiten vorliegen, deren Überwindung notwendig ist zur Schaffung jener Atmosphäre, in der allein eine aufrichtige *Una-Sancta*-Arbeit gedeihen kann.

So richtig das Urteil von Fr. Kiefl ist, der Möhlers Symbolik als das Werk bezeichnet, „das die Wurzeln der Reformation am tiefsten aufgefaßt und zur Darstellung gebracht hat“, so muß die heutige Konfessionskunde doch durch die Beachtung des theologischen Denkens des jungen Luther und seiner Zusammenhänge mit dem Augustinismus des späteren Mittelalters, besonders des Gregor von Rimini, jenen Wurzeln der Reformation weiter nachgehen, wobei sie theologischer Spezialforschungen bedarf, die die Arbeiten des katholischen Theologen Karl Werner („Der Augustinismus des späteren Mittelalters“, Wien 1883), der protestantischen Gelehrten A. Hamel („Der junge Luther und Augustin“, 2 Bde., 1934/35), H. Beintker in „Zeitschr. f. Kirchengesch.“ (68. Bd., 1957, 144–148) und anderer fortsetzen, wozu der konfessionskundliche Theologe selber wegen des weiten Umfangs seines Arbeitsgebietes allein nicht imstande ist.

Worin die Konfessionskunde Möhler zum Vorbild zu nehmen hat, ist die außerordentliche Akribie in der Art seiner wissenschaftlichen Arbeiten und der Weit- und Tiefblick, der sein Forschen auszeichnete. Es fragt sich aber, ob es deswegen berechtigt ist, von einer Konfessionskunde im Anschluß an Möhlers Symbolik zu sprechen, oder ob es, wegen der dargelegten Unterschiede zwischen Symbolik und Konfessionskunde, nicht besser wäre, von einer Konfessionskunde in Fortsetzung der Symbolik Möhlers zu sprechen.

Daß die Konfessionskunde ekklesiologisch begründet und ökumenisch ausgerichtet sein muß, wird vom Verf. mit Recht hervorgehoben, wobei allerdings die Konfessionskunde aus wissenschaftlichen Gründen von der Ökumenik als solcher deutlich zu unterscheiden ist. Im übrigen sind diese Elemente von der katholischen Konfessionskunde immer berücksichtigt. Selbstverständlich hat beispielsweise die Ausgabe meiner *Konfessionskunde* vom Jahr 1957 ein anderes Gesicht als etwa die vom Jahr 1930, weil auch in den nichtkatholischen Konfessionen die ekklesiologischen und ökumenischen Fragen stark in den Vordergrund getreten sind; aber auch die Aufl. von 1930, also vor über einem Vierteljahrhundert, zu einer Zeit, da in der katholischen Theologie das Wort „Konfessionskunde“ kaum gebraucht wurde, war ekklesiologisch begründet und ökumenisch ausgerichtet. Deshalb wäre der nach den Aufsätzen von E. Wolf und W. Bartz langsam abgegriffene Ausdruck des „heute“ im Titel besser durch den Begriff des „Katholischen“ zum Ausdruck gebracht, so daß die vorliegende Arbeit den Titel trüge „Die katholische Konfessionskunde als Fortsetzung der Symbolik Joh. Ad. Möhlers“. Dementsprechend hätte der Anhang, S. 82–87, auch die Arbeit der getrennten Ostkirchen und die reichen katholischen Arbeiten über die Ostkirchen (Jugie, Palmieri, de Vries, Wunderle, Tisserant, Gordillo, der Würzburger Augustiner u. a.) sowie über den Protestantismus (Geiselman, Grosche, Fries, Jedin, Volk, van de Pol, Urs v. Balthasar, Michael [Herder-Korresp.], Lortz u. a.) bis hin zur Gründung des konfessionskundlichen Instituts in Paderborn und der im Erscheinen begriffenen Neuherausgabe von LThK, mit einbeziehen müssen. Bei aller grundsätzlichen Klärung fällt es anscheinend immer noch schwer, wirklich konfessionskundlich zu denken.

Meine Ausführungen sollen nicht irgendwie einen Mangel in der ausgezeichneten Schrift von Stakemeier andeuten, sondern Anregung geben, wie das niedergelegte reiche Material vom Konfessionskundlichen her erweitert werden könnte.