

derts als Nachdruck leicht zur Hand zu haben, die Enttäuschung darüber, statt einer präzise informierenden „Einleitung“ einen die Sachfragen großzügig überspringenden Essay, und statt eines soliden Literatur-Verzeichnisses reichlich flüchtige „Literaturhinweise“ mit in Kauf nehmen zu müssen.

Bonn

Jochim Mehlhausen

Wilhelm Kahle: *Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele* Julian Joseph Overbecks (= Oekumenische Studien IX. Bd.). Leiden/Köln (E. J. Brill) 1968. 305 S., geb. hfl. 52.—.

Schon frühere Veröffentlichungen des Verfassers zeigten Wilhelm Kahle auf einem Wege, der ihn jetzt zum „Entdecker“ Julian Joseph Overbecks werden ließen: 1959 erschien in der gleichen Reihe Oekumenischer Studien „Die Begegnung des baltischen Protestantismus mit der russischen orthodoxen Kirche“, 1962 im Kyrios-Heft 3, S. 133 bis 147 „Fragen der russisch-orthodoxen Theologie, dargestellt am Lebenswerk des Berliner Propstes A. P. Wealtzev (1854–1915)“ und 1967 im Kyrios-Heft 2, S. 82–122 „Die Orthodoxie und ihre Kritik an den Kirchen des Westens im 19. Jahrhundert“. Die neueste Arbeit zeigt schon durch ihren Titel, daß sie mehr sein will als ein Lebensbild, dazu noch eines praktisch vergessenen Mannes, dessen Werk keine unmittelbaren Spuren hinterließ. Tatsächlich begegnet sie dabei einem heute lebendigen, dreifachen Interesse: An der quellenmäßig kritischen Erhellung der Geschichte des Katholizismus im 19. Jahrhundert, einschließlich besonders auch der alt-katholischen Opposition gegen das I. Vatikanische Konzil, an der allgemeinen Vorgeschichte der ökumenischen Bewegung in Verbindung mit der Frage nach den Ansätzen einer systematischen Theologie des Ökumenischen und schließlich, wie schon der Titel es herausstellt, an dem Sonderphänomen einer „Westlichen Orthodoxie“. Immer noch sind auf den drei genannten Gebieten Quellen ans Licht zu heben und Zusammenhänge festzustellen, Träger verschiedener Bestrebungen namhaft zu machen und die Wege ihres Handelns aufzuzeigen. All dies ist hier Wilhelm Kahle in bemerkenswertem Maße im Blick auf „Ziele und Leben“ des so lange unbeachtet gebliebenen Präökumenikers Julian Joseph Overbeck gelungen. Als Zeichen für den Grad der Vergessenheit mag gelten, daß die Entdeckerarbeiten schon mit der Erhellung der Frage zu beginnen hatten, was sich an Vornamen hinter einem „J. J. Overbeck“ verberge, der sich – zum mindestens in der westlichen, europäischen Welt – gründlich zwischen alle konfessionellen Stühle zu setzen verstanden hatte. So ist schon die im ersten Teil entfaltete Vita (1821–1905) für sich ein Stück historischer Klärung von bleibendem Wert. Der Weg vom nieder-rheinischen katholischen Kleve über die Priesterweihe im Münsterer Dom und Studien in Münster und Berlin, zur philosophisch-philologischen Promotion in Halle, weitere Studien in Paris zur theologischen Promotion in Münster und fortgesetzte orientalische Studien in Paris, London und Rom schien 1853 mit der Stellung eines Privatdozenten an der kath. theol. Fakultät in Bonn akademisches Festland erreicht zu haben. Doch schon vier Jahre später gibt Overbeck diese Position auf, tritt der evangelischen, rheinisch-unierten Kirche bei und geht eine Ehe ein. Es folgt die Übersiedlung nach England, nicht aber – wie gelegentlich ihm angelastet – ein Übertritt zur anglikanischen Kirche, sondern 1869 die Aufnahme in die russisch-orthodoxe Gemeinde in London. Ohne geistliche Weihen und ohne gesicherte berufliche Stellung folgt bis zum Tod Overbecks Einsatz für die Verwirklichung einer „Westlichen Orthodoxen Kirche“, die aus all denen sich bilden sollte, die lernen würden, sich dem unaufhaltbaren Verfall der nicht-orthodoxen Positionen westlichen Kirchentums zu entziehen.

Als Quellen standen W. Kahle vor allem die 14 Bände der vom Herausgeber Overbecks allein bestrittener „Orthodox Catholic Review“ (1867–1885) und der bisher unveröffentlichte Briefwechsel Overbecks mit Olga Novikov, der Schwester des prominenten Verbindungsmannes der russischen Orthodoxie zu den westlichen Kirchen, des theologisch versierten und kirchlich engagierten Generals Alexis Kireev (1890–1900) seit 1953 im Besitz des Britischen Museums, zur Verfügung. Das Buch entfaltet das Material in drei Teilen: „Overbecks Wege und Anliegen“, „Begegnung

und Auseinandersetzung mit den Kirchen in Ost und West“, „Eingliederung und Wertung Overbecks“. S. 280 bis 292 folgen außer dem „Programm der westlichen, rechtgläubigen Kirche“ einige Briefe Overbecks, den Abschluß bilden ein Schriftenverzeichnis Overbecks sowie ein Literatur- und Personenverzeichnis. Man vermißt jedoch ein Sachregister, das bei der Vielfalt neuer Beziehungen und Materialien die Benutzung sehr erleichtern könnte. Leider führt der Aufbau des Ganzen zu einer Reihe von Wiederholungen. Schon die Biographie legt mit dem „Programm der Wiederherstellung der Kirche“ und dem „Scheitern der Pläne Overbecks“ notwendigerweise Materien dar, die im zweiten und dritten Teil erneut zu behandeln waren. Als Corrigenda wären anzumerken:

S. 4 IKZ 19 (1929) 23,

S. 33 Anm. 1 Erzbischof Steichele in J. Friedrich I. v. Döllinger, III, 597 ff.

S. 133 Döllingers Vorträge über die Wiedervereinigung der Kirchen wurden 1872 gehalten und erschienen zum ersten Mal in deutscher Sprache 1888 bei Beck in Nördlingen.

S. 187 ist wohl Leonhard Hug, der Freiburger Neutestamentler gemeint (statt Huy).

S. 210/236 bei Alois Pichler, über den gewiß auch eine neue Studie erwünscht wäre, sollte, wenn er als „Schüler Döllingers“ vorgestellt wird, der Hinweis auf die Schilderung des Verhältnisses bei J. Friedrich I. v. Döllinger, III, 381 ff. nicht fehlen.

S. 228 Zirngiebl (alt-kath.), Prof. in München und Sekretär des dortigen alt-kath. Lokalkomités.

S. 235 zur Unterscheidung vom Th. L. Blatt zur allgem. Kirchenzeitung, das S. 231 erwähnt wird, wäre hier das in Bonn 1867–1876 von F. H. Reusch herausgegebene Blatt zu kennzeichnen.

S. 248 Anm. 4 Revue Internationale de Théologie, Berne, IV (1896) 101–107.

S. 271 könnten vielleicht auch die heutigen Bemühungen um die „Westliche Orthodoxie“ von Alexis von der Mensbrugge und Sergius Heitz erwähnt werden.

Im Ganzen genommen ist es W. Kahle gewiß gelungen, das fesselnde Bild eines um Einheit der Kirche in der Wahrheit ernsthaft bemühten Theologen zu zeigen und die Persönlichkeit Overbecks dem Bereich jener Urteile zu entziehen, die vom Phantasten und unrealen Träumer sprachen, dessen Schriften und Handlungen „mehr als ein pathologisches Interesse nicht zu beanspruchen“ vermögen. Allerdings bleibt im Blick auf O. ein Zug tragisch-obstinater Einlinigkeit. O. ist jedoch kein „ökumenischer Proteus“, wie es im Lichte mehrfacher Konversionen den Anschein haben könnte. In seinen frühen orientalischen Studien wird die hohe Spiritualität und Intellektualität der syrischen Orthodoxie für ihn zum Beziehungspunkt der Beurteilung christlicher Wahrheit und Wirklichkeit. Zugleich verbindet sich damit ein spezifisches Sicherheitsbedürfnis im verunsicherten 19. Jahrhundert, das bei O. die Form einseitiger Anklammerung an die Ausprägung christlicher Überlieferung in Gestalt und Autorität der russischen Kirche des 19. Jahrhunderts annimmt. Hieran gemessen erkennt O. in den westlichen Kirchen nur eine Folge unglücklicher Mischungen von Teilwahrheit und Auflösungstendenzen. Seine Tragik liegt darin, daß er nicht erkennt, wie sein Bild der Orthodoxie im Spiegel eigener Flucht aus westlicher Problematik entstanden ist und er von diesem Scheinbild fixierter Wahrheit her den westlichen Kirchen gegenüber zu einer Kette von Fehldiagnosen kommen mußte. Dem Verhältnis von Vielheit und Einheit, Entwicklung und Authentie in der Orthodoxie vermag O. nicht gerecht zu werden. Für sein eigenes Werk, die westliche Orthodoxie bleibt er in einem Widerspruch gefangen: Einerseits betont und fordert er leidenschaftlich einen westlichen Typus der Orthodoxie, andererseits vermag er aber gerade diesen weder liturgisch noch theologisch oder asketisch-pastoral auch nur andeutungsweise klarzumachen. Hier liegt die eigentliche Not seiner Sache. Auch die innere Differenziertheit der Orthodoxie selbst, die geschichtlich und sachlich deutlich wird, sobald man in sie über ihr Bestimmte durch die großen orthodoxen Gemeinsamkeiten hinaus eindringt, war O. nicht deutlich. Dabei ist er der Ostkirche gegenüber nicht einfach unkritisch. Auch findet er den Weg zu ihr nicht über die Liturgie, den Gesang, das Mönchtum, die Mystik. O. ist „Orthodoxer des Dogmas“ (163). Ihn bewegt die Sorge eines mög-

lichen aggiornamento und Modernismus auch in der Ostkirche (165). Eine praktische Ökumenik mit politischem Einschlag wie eine Ökumenik des besseren Klimas kirchlicher Beziehungen ist ihm fremd (169). Seine Ansichten über Kirche und Staat sind von reaktionär konservativer Art, die russischen Verhältnisse erscheinen geradezu als vorbildlich (175 ff.).

Doch gerade hierin wird O. zu einem Zeichen der inneren Problematik des 19. Jahrhunderts (Kahle, S. 202). „Die Nötigung der Zeit, neue Antworten zu geben, nicht aus Neuerungssucht, sondern aus dem Erschrecken über die Unzulänglichkeit der bisherigen Wege, bestimmt Overbeck bei der Suche nach dem Objektiven. Dieses Objektive sollte zugleich das Absolute sein und in der Zeit inkarniert, lebhaftig vorhanden sein. Das ist der Weg, auf dem der in Kant'scher Philosophie geprüfte Overbeck, der liberale Katholik, der Protestant auf der Suche nach dem Verbindlichen zur östlichen Orthodoxie fand.“ Mit Recht weist Kahle daraufhin, daß O. sich darin – übrigens bis heute noch – mit einem bestimmten orthodoxen Selbstverständnis von der „Weltmission“ der Orthodoxie begegnet. Hier liegt die Größe und die Grenze von O.s Denken. Es will ein Großes, Neues und ist zugleich reaktionär und voller Angst gegen das Wollen und Handeln derjenigen, die ihm in der idealen Zielsetzung am nächsten stehen, der eine größere „Katholische Kirche“ suchenden Anglikaner und Alt-Katholiken.

Für eine kritische Geschichte besonders der frühen Einheitsbestrebungen Döllingers im Rahmen der alt-katholischen Bewegung, seit den Kongressen in München und Köln 1871 und 1872 sowie der Unionskonferenzen in Bonn 1874 und 1875, bieten Kahles Darlegungen beachtenswerte Hinweise und decken einige Hintergründe der orthodoxen Beteiligung auf. Doch fehlt hier noch eine zusammenfassende, neue Bearbeitung aller Momente und erreichbaren Quellen. Gewiß darf nicht simplifizierend der unerwartet rasche Abbruch des so hoffnungsvoll begonnenen ost-westlichen Dialogs einfach dem hinter den Kulissen agierenden bösen Geist Overbecks zugeschrieben werden. Indem jedoch Kahle deutlich macht, wie groß Overbecks Anteil am Zustandekommen des Dialogs war, zeigt sich ein entsprechender Anteil auch an dem bis in die neunziger Jahre währenden Stillstand. In den später ohne Overbeck neu durch die Internationalen Alt-Katholiken-Kongresse und offizielle Dialogkommissionen in Rotterdam und St. Petersburg in Gang kommenden Verhandlungen bildete jedoch tatsächlich das schon von Overbeck als das große Hindernis geltend gemachte konservative orthodoxe Kirchenverständnis die auch hier noch nicht klar erfaßte Schwierigkeit für die von beiden Seiten angestrebte kirchliche Vereinigung. Da diese heute noch nicht erreicht, aber durch die Rhodoskonferenzen der Orthodoxen Kirche seit 1961 neu aktuell geworden ist, bleiben Overbecks Gedanken zur Sache relevant. Dabei spitzt die Frage sich zu auf das Verhältnis zwischen genuin orthodoxem Kirchenverständnis und einer späteren, im 17. Jahrhundert in Verbindung mit der Krise um den Ökumenischen Patriarchen Kyrillos Lukaris erfolgten Rezeption scholastischer Prinzipien. Vgl. dazu W. Küppers, b. Stupperich: „Die Russisch-Orthodoxe Kirche“, 1966, 234–255. Kahles Frage lautet: Opponieren Alt-Katholiken und Anglikaner gegen ein letztes Endes scholastisches Glaubensverständnis, also ein damit transplantiertes okzidentales Denken auf orthodoxer Seite, oder nicht doch vielmehr gegen das genuine orthodoxe Selbstbewußtsein (221)? Kahle erklärt mit Entschiedenheit – und dieses Urteil trägt im Grunde seine ganze positive Wertung Overbecks – „Im Blick auf Overbeck dürfte die Antwort klar sein. Bei ihm ist es nicht ein Kirchenbegriff unter dem Einfluß abendländischer Scholastik, der ihn dem Unionsverständnis Döllingers gegenüber opponieren läßt, sondern vielmehr ein Kirchenbegriff, der bei der Wahrung der Lehreinheit eine große Freiheit bei der Aufnahme verschiedener Formen und Gebräuche enthielt. Dabei ist die nationale und autokephale Gliederung zugrundegelegt . . . Die Wurzeln des Overbeck'schen Kirchenverständnisses liegen in der vorscholastischen Periode der abendländischen Kirche . . .“ Bei vielem Richtigen trifft jedoch diese Sicht nicht den Kern weder des persönlichen Problems Overbecks, wie wir schon andeuteten, noch auch der Grundlagen des orthodoxen Kirchenverständnisses. Persönlich ist O. weder mit seinem westlichen Erbe wirklich fertig geworden, noch hat er den tieferen Gehalt im orthodoxen Kirchenverständnis und der ihn tragen-

den Theologie des Hl. Geistes und der Liebe, etwa im Sinne von Wladimir Lossky's „Mystischer Theologie“ und dem Zurückgehen Jean Meyendorff's auf Gregorios Palamas wirklich gekannt und erfaßt. Overbeck bleibt, ohne es zu erkennen, viel zu abhängig von der logisch-rationalen Gebundenheit der orthodoxen Schultheologie des 19. Jahrhunderts. Dieses heute noch weithin in Geltung stehende „geschlossene“ Selbstverständnis der Orthodoxie ist aber so wenig das einzig bestimmende und ökumenisch fruchtbare wie seine Entsprechungen in den westlichen Kirchen, besonders in der vorkonziliaren, römisch-katholischen Schultheologie neuscholastischer Prägung. Insofern wäre gegen W. Kahle's „Generallinie“ in der Unterstreichung der bleibenden Bedeutung Overbecks doch geltend zu machen, daß dabei Overbeck etwas zu sehr zum Repräsentanten und theologischen Zeugen „der“ Orthodoxie erhoben wird. Was jedoch bleibt und sowohl die Arbeit W. Kahles wie auch das Werk Overbecks selbst bedeutsam macht, ist der Ernst, mit dem hier die Wahrheitsfrage als Bedingung ökumenischer Einheit gesehen wird. So gesehen müssen tatsächlich die Verurteilungen, wie sie einem erfolglosen Overbeck von einseitig verfestigten Positionen her treffen konnten – unionnistischer Anglikaner, orthodoxer Proselytenmacher, Abtrünniger vom Katholizismus, Protestantismus und im gewissen Sinne auch vom Alt-Katholizismus, unsicherer Kantonist für alle Konfessionen, russischer Agent für vorbehaltlose Unterwerfung unter die Orthodoxie –, in einem positiven Sinne revidiert werden.

Weder der Geschichtsschreiber des 19. Jahrhunderts noch eine sich selbst kritisch und historisch verstehen wollende Ökumenische Theologie wird an dem Buch Wilhelm Kahles vorübergehen dürfen.

Bonn

Werner Küppers

Rolf Schäfer: Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems (= Beiträge zur historischen Theologie, hrsg. von G. Ebeling, Bd. 41). Tübingen (J. C. B. Mohr) 1968. VIII, 220 S., kart. DM 25.–, geb. DM 30.–.

Albrecht Ritschls Theologie hat in den vergangenen Jahrzehnten sehr unterschiedliche Deutungen und Bewertungen erhalten. Die Kritiker haben ihn als Vertreter der Aufklärung, des Liberalismus und Kulturprotestantismus bezeichnet. Sein System, so lautet Karl Barths Vorwurf, sei lediglich der theologische Versuch einer Begründung und Sicherung jenes vernünftigen Lebensideals, um das es dem national-liberalen deutschen Bürger im Zeitalter Bismarcks zu tun gewesen sei. Ganz anders urteilt Schäfer in seiner Tübinger Habilitationsschrift, indem er Ritschl als einen kirchlichen Theologen darstellt, der in seinem Denken vor allem an der Wirklichkeit, Normativität, Abgeschlossenheit und Vollständigkeit der geschichtlichen Christusoffenbarung orientiert gewesen ist.

Nachdem der Verf. einleitend eine kritische Würdigung der neueren Geschichte der Ritschl-Forschung (1942–1967) gegeben hat, läßt er im folgenden den Aufbau seiner systematischen Untersuchung von der Struktur des Ritschlschen Systems bestimmen. Demzufolge bringt der erste Abschnitt (S. 44–67) den christologischen Ansatzpunkt zur Darstellung, wobei Ritschls Verständnis der Verkündigung und des Verhaltens Jesu genauer analysiert wird. Ritschl war weit davon entfernt, den historischen Jesus rein immanent als Produkt eines religionsgeschichtlichen Prozesses zu verstehen. Vielmehr glaubt Ritschl, daß Jesus sich der Einzigartigkeit seiner Person und seines sittlichen Berufs bewußt gewesen ist. Nach dem Urteil Ritschls unterscheidet sich Jesus schon auf Grund seiner übernatürlichen Herkunft von allen anderen Menschen in einem objektiven Sinne. Dementsprechend gibt es auch keinen Zweifel an der historischen Wirklichkeit der Auferstehung Jesu. Die konservative Deutung der Person Jesu erlaubt es Ritschl, die altkirchliche Christologie in modifizierter Form zu übernehmen. Seine Kritik an der traditionellen Lehre von der Präexistenz und Jungfrauengeburt erfolgt keineswegs, um den wunderbaren Ursprung der Person Jesu zu bestreiten, sondern nur, um unzulängliche Kategorien durch angemessenere zu ersetzen (S. 60).

Da das neutestamentliche Zeugnis vom historischen Jesus für Ritschl alle Leitgedanken enthält, die seine Dogmatik normieren, kann der Verf. in einem zweiten