



Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 5 (2020)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

150 Jahre Erstes Vaticanum · Hirtenbrief über
das Gewissen von Joseph Hubert Reinkens
Überlegungen zum priesterlichen Amt
von Andreas Krebs und Joris Vercammen
Historische Schlaglichter von Christoph Lichdi,
Ruth Nientiedt und Vojtech Novitzky



Alt-Katholischer Bistumsverlag

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 5 (2020)

Jahresheft
des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn

150 Jahre Erstes Vaticanum
Hirtenbrief über das Gewissen
von Joseph Hubert Reinkens

Überlegungen zum priesterlichen Amt
von Andreas Krebs und Joris Vercammen

Historische Schlaglichter
von Christoph Lichdi, Ruth Nientiedt und Vojtech Novitzky

Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2020

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 5 (2020)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgegeben von Andreas Krebs

Andreas Krebs	
Editorial	5
 150 Jahre Erstes Vaticanum	
Joseph Hubert Reinkens	
Hirtenbrief über das Gewissen (1885) Ein kommentierter Wiederabdruck zum 150. Jahrestag der Verkündung der Papstdogmen	9
 Zum alt-katholischen Verständnis des priesterlichen Amtes	
Joris Vercammen	
Priesterliche Spiritualität	31
Andreas Krebs	
Beziehungsstifter Zum alt-katholischen Priesterinnen- und Pfarrerinnenbild	49
 Historische Schlaglichter	
Vojtech Novitzky	
Ignaz von Döllinger's Vision of Reunion and the 1874–5 Bonn Reunion Conferences	63
Christoph Lichdi	
Von singenden alt-katholischen Frauen Die „Musikalische Beilage“ zum „Altkatholischen Frauen-Blatt“	79
Ruth Nientiedt	
Der Appell der Internationalen alt-katholischen Bischofskonferenz in Auschwitz	103
 Aus dem Alt-Katholischen Seminar	 117

Liebe Leserin, lieber Leser,

dieses Jahr war ein besonderes, auch für uns. Im Frühjahr mussten wir ohne Vorlauf und Vorbereitungszeit auf Online-Lehre umstellen, Arbeitstreffen fanden nur noch in digitalen Räumen statt und geplante Veranstaltungen fielen aus: der Internationale Arbeitskreis Altkatholizismusforschung, die Internationale alt-katholische Theolog*innenkonferenz und eine Tagung, die am 17.-18. Juli nicht nur an die Verkündung der Papstdogmen vor 150 Jahren erinnern, sondern auch die aktuell brisante Frage nach dem Verhältnis zwischen Kirche und Politik bedenken wollte. Aus den nicht gehaltenen Impulsvorträgen für die Tagung sind inzwischen schriftliche Aufsätze für einen Sammelband geworden, der in Kürze erscheinen soll. Allerdings wissen wir, dass die Lektüre Begegnungen und lebendige Diskussionen nicht zu ersetzen vermag. Wann dergleichen wieder möglich sein wird, kann im Augenblick leider niemand abschätzen.

Auch im vorliegenden Jahresheft wollen wir den Rückblick auf das Erste Vatikanische Konzil nicht übergehen. Wir veröffentlichen aus diesem Anlass einen Hirtenbrief, in dem *Joseph Hubert Reinkens*, der erste alt-katholische Bischof, aus der Perspektive des Jahres 1885 auf das Ereignis zurückschaut und die Frage zu beantworten versucht, worin eigentlich das bleibende Anliegen des Altkatholizismus bestehe. Als Antwort entwickelt Reinkens eine Theologie und Philosophie des Gewissens, die ebenso an Paulus wie an Immanuel Kant anknüpft und auch heutigen Leserinnen und Lesern spannende Einsichten zu vermitteln hat. Bislang war der Hirtenbrief nur als Reprint in der heute ungewohnten Frakturschrift zugänglich. Der vorliegende Wiederabdruck soll auch durch erklärende Fußnoten die Auseinandersetzung mit dem Text erleichtern.

Der zweite Teil dieses Heftes dokumentiert Beiträge von *Joris Vercammen* und *Andreas Krebs*, die ursprünglich 2019 auf der Gesamtpastoralkonferenz des deutschen alt-katholischen Bistums vorgetragen wurden. Aus unterschiedlichen Perspektiven – und im Falle Joris Vercammens verbunden mit eindrücklichen Rückblicken auf eigene Erfahrungen – versuchen sie, ein alt-katholisches Verständnis des priesterlichen Amtes zu entwickeln und für heutige Probleme der Spiritualität, der Liturgie und des kirchlichen Handelns fruchtbar zu machen.

Der dritte Teil des Heftes präsentiert als „historische Schlaglichter“ zunächst zwei Beiträge, die im Rahmen der vom Alt-Katholischen Seminar getragenen beziehungsweise mitverantworteten Studiengänge entstanden sind und damit, wie ich finde, ein äußerst gelungenes Beispiel für die Einheit von Forschung und Lehre geben. *Vojtech Novitzky* gibt eine facettenreiche Darstellung der Bonner Unionskonferenzen, bei denen sich 1874 und 1875 unter der Leitung Ignaz von Döllingers (alt-)katholische, anglikanische, orthodoxe und evangelische Theologen versammelten, um Möglichkeiten zur Überwindung der Kirchenspaltung auszuloten. Der Verfasser macht die vielschichtigen, zum Teil auch politischen Gründe einsichtig, deretwegen den Konferenzen eine Fortsetzung und greifbare Erfolge versagt blieben; seine Beobachtung, dass auch Döllingers kämpferische anti-römische Haltung dem Gelingen des Unterfangens nicht unbedingt förderlich war, trägt außerdem dazu bei, das Bild von Döllinger als Ökumeniker zu differenzieren. *Christoph Lichdi* analysiert die „Musikalische Beilage“, die von 1885 bis 1889 im „Altkatholischen Frauenblatt“ erschien, und arbeitet unter anderem ihre nur teilweise verwirklichten ökumenischen Ambitionen, aber auch das implizierte Frauen- und Familienbild heraus. Ein weiterer Beitrag von *Ruth Nientiedt* schließlich dokumentiert und kontextualisiert den Appell der Internationalen alt-katholischen Bischofskonferenz in Auschwitz von 1979. Der Text wurde, obwohl alle Bischöfe persönlich unterschrieben hatten und der polnisch-katholische Bischof Tadeusz Majewski für seine Verbreitung warb, nicht veröffentlicht. Ob darin eine nachträgliche Distanzierung von seinem Inhalt zum Ausdruck kommt, kann nach aktuellem Wissensstand nicht entschieden werden.

Am Schluss des Heftes finden Sie wie immer einen kurzen Bericht über das Alt-Katholische Seminar. Theresa Hüther, Maria Anna Ruholl und Ruth Nientiedt sei für ihre editorische Mitarbeit und das Lektorat sowie Andreas von Mendel für das ansprechende Layout gedankt. Ihnen, liebe Leserin, lieber Leser, wünsche ich eine anregende Lektüre!

Andreas Krebs

Joseph Hubert Reinkens

Hirtenbrief über das Gewissen (1885)

Ein kommentierter Wiederabdruck

zum 150. Jahrestag der Verkündung der Papstdogmen



Zur Einleitung

Im Folgenden dokumentieren wir den Hirtenbrief über das Gewissen, mit dem sich der erste deutsche alt-katholische Bischof, Joseph Hubert Reinkens (1821–1896), im Jahr 1885 an die Gläubigen seines Bistums wandte. Fünfzehn Jahre zuvor, im Juli 1870, hatte Pius IX. auf dem Ersten Vatikanischen Konzil die Dogmen von der Lehrunfehlbarkeit und Universaljurisdiktion des Papstes verkündet. Im deutschsprachigen Raum hatte sich dagegen schnell ein breiter, vor allem von Laien getragener Protest erhoben, aus dem 1873 das Katholische Bistum der Altkatholiken hervorging. Anfängliche Hoffnungen bezüglich der quantitativen Bedeutung der alt-katholischen Kirche erwiesen sich jedoch bald als illusionär. Dass sie eine kleine Minderheitenkirche war und auf absehbare Zeit auch bleiben würde, darüber konnte spätestens im Jahr 1885 niemand mehr hinwegsehen. Andererseits begann sich die alt-katholische Kirche nun zu konsolidieren: Die Jahre der Bewegung, der großen Konflikte und auch des Improvisierens waren vorüber. Jetzt war es an der Zeit, mit den begrenzten Mitteln, die man hatte, tragfähige und zukunftsfeste Strukturen auszubilden. In dieser Situation stellt sich Reinkens der Frage, was eigentlich der bleibende Kern des alt-katholischen Anliegens sei.

Im Mittelpunkt seiner Antwort steht eine Theologie des Gewissens: „Seit Beginn unseres Strebens haben wir offen erklärt, daß unsere Reformbewegung aus dem Gewissen ihren Ursprung nehme“ (106).¹ Was Reinkens aus diesem Kerngedanken entfaltet, geht auf Ideen von Georg Hermes (1775–1831), Peter Joseph Elvenich (1796–1886) und Anton Günther (1783–1863) zurück – heute weitgehend vergessene, damals aber prominente Persönlichkeiten der katholischen Theologie, die zwei Dinge gemeinsam hatten: Zum einen knüpften sie an Immanuel Kant (1724–1804) und seine Wende zum Subjekt an; von dort aus versuchten sie, eine Philosophie, Theologie und Spiritualität zu entwickeln, die kirchlich-katholisch und zugleich auf der Höhe der Zeit sein wollte. Zum anderen waren ihre Lehren von Rom verurteilt worden; man hatte dort ihren Ansatz beim Subjekt als Subjektivismus und Relativismus gedeutet und in Bausch und Bogen verurteilt.

¹ Die Seitenangaben beziehen sich auf *Joseph Hubert Reinkens, Hirtenbriefe*. Nach dessen Tode herausgegeben von der Synodal-Repräsentanz, Bonn 1897, Reprint Bonn 2002

Viele ihrer Anhänger – so etwa der erwähnte Peter Joseph Elvenich, der als Schüler von Hermes eine eigenständige, kritisch an Kant orientierte Moralphilosophie erarbeitet hatte – waren Alt-Katholiken der ersten Stunde. Auch Reinkens stand mit Kreisen, die von Hermes und Günther geprägt waren, zeitlebens in Verbindung. In seinen Schriften, die er als Professor für Kirchengeschichte in Breslau verfasst hatte, war dieser Einfluss allerdings nicht besonders zum Tragen gekommen; im vorliegenden Hirtenbrief über das Gewissen hingegen greift er gezielt auf das von Hermes und Günther begründete Denken zurück.

Reinkens' theologischer Ausgangspunkt ist die Gottesebenbildlichkeit des Menschen: „[U]nser Geist, der Geist des Menschen, [kann], wenn auch im Wesen verschieden, doch vom Geiste Gottes nicht losgerissen werden“, wie „das Ebenbild vom Urbild sich nicht losreißen kann“ (108). Dieses Verhältnis zwischen Gott und Mensch vollzieht der Mensch erkennend nach, indem er im Nachdenken über sich selbst zum Gottesgedanken gelangt: Der menschliche Geist, so Reinkens, „vermag sich nicht selbst zu denken, ohne daß er Gott irgendwie mitdenkt“ (ebd.). Mit diesem Satz bringt Reinkens zugleich das Leitmotiv der Philosophien Hermes' und Günthers auf den Punkt. Es ist das darin ausgedrückte Zusammenspiel von Selbst- und Gotteserkenntnis, aus dem auch das Gewissen hervorgeht: „Je klarer und voller er [der menschliche Geist] sich in seinem Selbstbewusstsein erfasst und erforscht, [...] desto deutlicher stellt sich ihm auch das Urbild ein, desto wahrer und reicher ist sein Gottesgedanke, seine Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften, insbesondere auch der Heiligkeit, deren Abglanz sein eigenes Sittengesetz ist“ (ebd.). Was das Sittengesetz wiederum konkret beinhaltet, führt Reinkens unter anderem in Anlehnung an die Kant'sche Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs aus: Der Einzelne ist „nicht bloß Mittel für das Ganze, sondern auch unbeschadet des Ganzen Selbstzweck“ (121). Das Sittengesetz liegt dem Gewissensurteil zugrunde, dessen Freiheit nach Reinkens unbedingt zu respektieren ist: „Erwiesen aber ist durch das Wort Gottes das unveräußerliche Recht des Gewissens gegen jedermann, mit welcher äußeren Autorität er auch ausgestattet sein möge“ (115).

Ich habe dem Text Anmerkungen beigefügt, um Schwerverständliches zu erklären und den Gedankengang zu verdeutlichen. Wo Reinkens die

damalige römisch-katholische Theologie und Kirche kritisiert, werden deren heutige Positionen in aller Kürze genannt. Kernsätze in den grau unterlegten Kästen sollen die Orientierung im Text erleichtern. Die Schreibung wurde der heutigen Orthographie angepasst, einige Abkürzungen aufgelöst und griechische Wörter in lateinischer Umschrift wiedergegeben. An den mit „[...]“ markierten Stellen sind polemische Passagen, die zur eigentlichen Argumentation nichts beitragen, gekürzt; der vollständige Text ist im Reprint der Sammlung von Reinkens' Hirtenbriefen greifbar (Bonn 1898/2002).² Die Seitenangaben dieser Ausgabe sind, um eine einheitliche Zitierbarkeit zu gewährleisten, in eckigen Klammern beigegeben.

Andreas Krebs

² Siehe Anm. 1.

[106] Joseph Hubert Reinkens, katholischer Bischof, den im alten katholischen Glauben verharrenden Priestern und Laien des Deutschen Reiches Gruß in dem Herrn!

1.

Seit Beginn unseres Strebens, die katholische Kirche von der Politik und dem Aberglauben frei zu machen und die gebildeten Katholiken vor dem Unglauben zu schützen, sind wir uns dessen klar bewusst gewesen und haben offen erklärt, dass unsere Reformbewegung *aus dem Gewissen* ihren Ursprung nehme. Es wurde deshalb auch die Losung: „Alles, was nicht aus Überzeugung hervorgeht, ist Sünde“ (Röm 14,23), von den Altkatholiken mit Begeisterung zu der ihrigen gemacht.³ Der Apostel Paulus hat dieses wichtige Wort ganz allgemein für das praktische religiöse und sittliche Leben der Christen gesprochen. Alles, was nicht aus Überzeugung als [107] in der Wahrheit begründet bekannt, beurteilt, gutgeheißen, getan wird, – ist Sünde, Verletzung des Gewissens, Störung der Harmonie zwischen Gottes Gedanken und der Menschen Gedanken, zwischen göttlichem und menschlichem Wollen.

Seit Beginn unseres Strebens haben wir offen erklärt, dass unsere Reformbewegung aus dem Gewissen ihren Ursprung nehme.

Nun ist aber im grellen Widerspruch gegen dieses ABC, gegen diese Elementarlehre des christlichen Geistes, seit dem Jahre 1870, seit der unsanften Einführung neuer Dogmen von fundamentaler Bedeutung, unter den römischen Katholiken die Anschauung mehr und mehr zur Geltung gekommen, dass der einzelne Gläubige dem Bischofe von Rom gegenüber auf sein eigenes Gewissen und seine Überzeugung sich nicht berufen dürfe.⁴ Haben wir doch

3 Dieser Satz aus dem Römerbrief (14,23b) war Reinkens' Wahlspruch bei seiner Bischofsweihe am 11. August 1873 in Rotterdam. Heute wird der Satz in der Regel übersetzt mit: „Alles, was nicht aus Glauben (pístis) geschieht, ist Sünde“.

4 Dem römisch-katholischen Erzbischof von Westminster, Henry Edward Manning (1808–1892), einem extremen Infallibilisten, wurde im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils die Aussage zugeschrieben, der Papst beanspruche, „über das Gewissen aller zu herrschen; über das Gewissen des Bauern, der das Feld bestellt, und über das Gewissen des Fürsten auf seinem Thron“: William Morris, An Address to Pius IX., Bishop of Rome, and the Œcumenical Council, Assembled at Rome, Rochford 1869, 34. Zur heutigen rö-

aus dem Munde eines Erzbischofs das kühne Wort vernommen, „dass beim katholischen Priester in Glaubenssachen vom Gewissen nicht die Rede sein dürfe“.⁵ Und hat nicht die römische Lehre von dem „vollkommenen Gehorsam gegen einen kirchlichen Oberen“⁶ als einem sittlichen Ideale die völlige Missachtung des Gewissens in dem Einzelnen zur Voraussetzung? Oder wäre bei der durch Gelübde übernommenen Forderung, „alles eigene Urteil, jede widerstrebende Meinung durch blinden Gehorsam zu verleugnen“, ein Eingreifen des Gewissens noch denkbar? Ist es da nicht überflüssig, dass klösterliche Regeln noch hinzufügen, der „unter dem Gehorsam Lebende“ habe sich „leiten und regieren zu lassen, gleich als ob er (sie) ein toter Leib wäre, der sich hin und wider wälzen und legen lässt“?⁷

Wenn Millionen Christen an ein solches sittliches Ideal glauben, ist die Frage nach dem Rechte des Gewissens im Reiche Gottes wohl der ernstesten Erwägung wert.

Unser Geist vermag sich nicht selbst zu denken, ohne dass er Gott irgendwie mitdenkt.

Woher das Gewissen? Was ist sein Ursprung?⁸ „In ewiger Liebe habe ich Dich geliebt“, spricht der Herr zu dem Propheten Jeremia: „darum habe ich Dich zu mir gezogen aus Gnade“ (Jer 31,3), aus dem reinen unerschöpflichen Quell der Güte. Hat Gott uns in

ewiger Liebe geliebt, so waren wir [108] auch ewig in seinen Gedanken. „Gott ist Liebe“ (1Joh 4, 8.16); so kann er sich auch nicht denken ohne seinen Liebesbezug

misch-katholischen Position siehe Anm. 28.

- 5 Worauf Reinkens sich hier bezieht, ist nicht ganz klar. An anderer Stelle trägt Reinkens vor, Philipp Krementz (1819–1899, 1867 Bischof von Ermland, 1885 Erzbischof von Köln) habe gegenüber einem Priester geäußert, „die Kirche stehe über dem Gewissen“: *Professor Reinkens [= Joseph Hubert Reinkens], Ueber den Ursprung der jetzigen kirchlichen Bewegung aus dem Gewissen der Katholiken. Vortrag gehalten den 20. März 1872 im großen Gürzenich-Saale zu Cöln, stenographisch aufgenommen, neue vom Verf. revidierte Aufl. Köln/Leipzig 1872, 11.* – Zur heutigen römisch-katholischen Position siehe Anm. 28 und Anm. 37.
- 6 Diese Formel war damals als Bezeichnung für einen der drei „evangelischen Räte“ gebräuchlich, auf die sich Ordensleute verpflichten (Armut, Keuschheit, Gehorsam). Reinkens kritisiert hier und im Folgenden also spezifisch das Gehorsamsgelübde von Ordensleuten, das freilich römisch-katholischen Christinnen und Christen als „sittliches Ideal“ präsentiert werde.
- 7 Reinkens gibt hier frei eine berühmte Passage aus der Satzung des Jesuitenordens von 1558 wieder, der den uneingeschränkten Gehorsam des Untergebenen mit der Willenlosigkeit eines Leichnams vergleicht (Constitutiones Societatis Iesu, pars 6, cap. 1 § 1). Das Wort „Kadavergehorsam“ geht hierauf zurück. Der heute als schockierend empfundene Vergleich war allerdings schon in der mittelalterlichen und spätmittelalterlichen Klosterspiritualität verbreitet.
- 8 Es ist bemerkenswert, dass Reinkens diese Frage nicht im Stile damaliger katholischer Theologie unmittelbar dogmatisch angeht, sondern sich hier und im Folgenden zunächst um eine breite biblische Grundlegung seines Gedankengangs bemüht.

zu uns. Auch sein Wirken nach außen, seine Schöpfung und Erlösung ist ein Erscheinen der Liebe (Joh 3,15; 1Joh 4,9) zu uns. Darum heißt es: In ihm leben wir, bewegen wir uns und sind wir (Apg 17,28). Und dieses tiefsinnige Wort erklärt und steigert der Apostel durch den Ausspruch der Dichter: „wir sind Seines Geschlechtes“, „wir sind Gottes Geschlecht“ (V. 29).⁹ Das ist der stärkste Ausdruck für den Glauben, dass unser Geist, der Geist des Menschen, wenn auch im Wesen verschieden, doch vom Geiste Gottes nicht losgerissen werden, dass das Ebenbild vom Urbilde sich nicht losreißen kann. Was wir Gottlosigkeit und Gottesferne nennen, bezieht sich nur auf Irrtum und Sünde; das Wesen Gottes kann nicht in die Ferne von uns gehen. So kann denn auch unser Geist nicht zum Leben erwachen und sich bewegen und dasein, ohne seinerseits von Gottes Wesen gleichsam berührt zu werden; er vermag sich nicht selbst zu denken, ohne dass er Gott irgendwie mitdenkt.¹⁰ Je klarer und voller er sich in seinem Selbstbewusstsein erfasst und erforscht, je mehr er es erreicht, dass er „weiß, was in dem Menschen ist“ (1Kor 2,11), desto deutlicher stellt sich ihm auch das Urbild ein, desto wahrer und reicher ist sein Gottesgedanke, seine Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften, insbesondere auch der Heiligkeit, deren Abglanz sein eigenes Sittengesetz¹¹ ist. Wessen Geist weiß, was in dem Menschen ist, der findet in seinem Selbstbewusstsein eine Gesetzgebung, die sich über ihn stellt, die er auf Gott als Gesetzgeber zurückführen muss;¹² er überzeugt sich,

9 Reinkens bezieht sich hier auf eine Stelle in der Apostelgeschichte, in der Paulus einen heidnischen Dichter zitiert.

10 Hier wird prägnant der Grundgedanke des Hermes'schen und Günther'schen Systems zusammengefasst: Der Mensch gelangt im Nachdenken über sich selbst notwendig zum Gottesgedanken. Diese *philosophische* Einsicht wird von Reinkens in den vorausgehenden Zeilen *theologisch* begründet: Gott bleibt als Schöpfer und Urbild seinem Geschöpf und Ebenbild (Gen 1,27) in Liebe verbunden. Diese Verbundenheit wird von der Philosophie erkennend *nachvollzogen*, wenn sie von der menschlichen Selbsterkenntnis zur Gotteserkenntnis vorstößt.

11 Immanuel Kant bezeichnet als „moralisches Gesetz“ oder „Sittengesetz“ die Forderung der praktischen Vernunft, dass vernünftiges Handeln sich an verallgemeinerbaren Grundsätzen orientieren müsse. Oder mit den Worten der sogenannten Universalisierungsformel des kategorischen Imperativs: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde.“ *Immanuel Kant*, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, 421.

12 Der Mensch findet in seinem Selbstbewusstsein eine innere moralische Gesetzgebung – das ist die Kernidee der praktischen Philosophie Kants. Im nächsten Teil des Satzes geht Reinkens dann – mit Hermes, Hilgers und Günther – über Kant hinaus: Diese innere Gesetzgebung muss auf Gott als ihren Urheber zurückgeführt werden. Für das Verständnis von Reinkens' weiterer Argumentation ist wichtig zu sehen, dass dabei gleichwohl ein im Kant'schen Sinne „autonomes“ Moralverständnis vertreten wird: Die praktische Vernunft findet das Grundgesetz des moralischen Urteils *in sich selbst*. Deshalb ist aus Reinkens' Sicht der Anspruch einer *äußeren* Instanz, etwa des Papstes, auf sittlichen Gehorsam nicht nur überflüssig, sondern regelrecht verwerflich, weil die äußere Instanz damit versucht, die Stelle des *inneren* Sittengesetzes zu usurpieren; und nur dem inneren Sittengesetz, das wir in unserem Selbstbewusstsein vorfinden, darf ein göttlicher Ursprung zugeschrieben werden. – Reinkens gebraucht den Begriff „praktische Vernunft“ nicht, sondern den des „Gewissens“, schließt darin aber das bei Kant mit „praktischer Vernunft“ Gemeinte ein. Kant selbst unterscheidet diese beiden Begriffe: Das Urteil der praktischen Vernunft gilt person-unabhängig; durch das Gewissen hingegen beurteilt das Subjekt sich selbst.

Wessen Geist weiß, was in dem Menschen ist, der findet in seinem Selbstbewusstsein eine Gesetzgebung, die sich über ihn stellt, die er auf Gott als Gesetzgeber zurückführen muss.

dass er in dieser Gesetzgebung, die von einer nicht wegzuleugnenden Majestät getragen, die Stimme Gottes selbst vernimmt, dass „der Vater ihn zieht“ (Joh 6,44), und dass ihm selbst ein Liebeszug zum Vater als dem Ebenbilde zum Urbilde wie anerschaffen, wie [109] angeboren ist, und dass dieser einem Gott wohlgefälligen Leben des Menschen den Charakter gibt.

Was die Sünde geändert, ist nur unter den rückstrahlenden Wirkungen der Erlösung in der Fülle der Zeit zu betrachten.¹³ Demnach hat der Sündenfall das in dem Menschengenosse tatsächlich nicht vernichtet, sondern, indem das erschienene Licht, „das Wort, das Fleisch geworden“, von dem ersten bis zum letzten „jeden Menschen erleuchtet“ (Joh 1,9,14), ist das Wissen um

Dem Ganzen hat der Sohn Gottes sich zu eigen gegeben, und seines Geistes Wirksamkeit kann durch keine kirchliche Umgrenzung und Ab- und Ausschließung beschränkt werden.

diese innere Offenbarung zum Gewissen geworden, und zwar, wie jede innere Erleuchtung, unter der Leitung des heiligen Geistes. In einer tiefen Gemütsbewegung ruft der Apostel Paulus aus: „Ich sage die Wahrheit in Christo, ich lüge nicht, da mir (es) bezeugt mein Gewissen in dem heiligen Geiste“ (Röm 9,1). Das Gewissen herrscht also im Reich der Gnade Jesu Christi; es wird geleitet durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes in dem Menschengenosse und ist von diesem in seiner

selbständigen Persönlichkeit so unzertrennlich wie der neue Adam, der Sohn des Menschen, welcher Gottes Sohn ist, von dem ganzen Menschengeschlechte. Dem Ganzen hat dieser sich zu eigen gegeben, und seines Geistes Wirksamkeit kann durch keine kirchliche Umgrenzung und Ab- und Ausschließung beschränkt werden. Wer kennt nicht das berühmte Wort des Apostels Paulus, dass die Heiden „sich selbst das Sittengesetz seien“ durch eine innere Offenbarung in ihrem Geiste, welche dem Wesen

¹³ Mit diesem auf den ersten Blick etwas merkwürdigen Satz möchte Reinkens ausdrücken, dass das Gewissen nicht durch die Sünde verdorben ist, sondern vielmehr einen Vorgriff auf die Erlösung darstellt - und zwar, wie er im Folgenden argumentiert, in *allen* Menschen, nicht nur in denjenigen, die sich als Christinnen und Christen verstehen

nach mit der äußeren übereinstimme (Röm 2,13–15). In die Herzen, in das Tiefinnerste des geistigen Lebens sei es ihnen eingeschrieben. Von wem? Von der Hand Gottes, eingeschrieben als Inbegriff der sittlichen Arbeit des Lebens. Wieso denn? „Indem ihr eigenes Gewissen (darüber) Zeugnis ablegt und während die Gedanken (Urteile, Entschlüsse) einander anklagen oder auch verteidigen“, rechtfertigen (V. 15). Also Gesetz gegen Gesetz, Gedanke gegen Gedanke, Urteil gegen Urteil in jedem [110] Menschen; demgemäß ist auch der Kampf zwischen dem Guten und dem Bösen für jeden ein innerer.¹⁴ „Ich habe Mitfreude an dem Gesetze Gottes, nach dem inneren Menschen“, versichert der Apostel. Denn Gott hat Wohlgefallen an seinem Gesetze, so auch der Geist als sein Ebenbild an demselben Gesetze. „Ich sehe aber ein anderes Gesetz in meinen Gliedern“, fährt der Apostel fort, „das da widerstreitet dem Gesetze meines Geistes und mich in Gefangenschaft bringt unter das Gesetz der Sünde, das in meinen Gliedern ist. Ich elender Mensch! wer wird mich frei machen von dem Leibe dieses Todes? Ich danke Gott, durch Jesus Christus unseren Herrn“ (Röm 7,22–25). Durch die Gnade des Erlösers also wird die Stimme des Gewissens klar erkannt, und dieselbe Gnade macht uns frei dem Gesetze der Sünde gegenüber, so dass wir dem Gewissen folgen können.¹⁵

Nun ist nach der apostolischen Belehrung, welche Paulus an die Gemeinde zu Rom richtete, die Stimme Gottes im Gewissen eine doppelte. Ist ein Gedanke, eine EntschlieÙung und Tat im Widerspruch gegen den Willen Gottes, so widerspricht eben jenem Widerspruch die Stimme Gottes im Gewissen, die das göttliche Gesetz in seiner Majestät aufrecht erhält; denkt, urteilt, handelt aber der Mensch diesem gemäß, so wird das von derselben Stimme gut geheiÙen. Je mehr wir nun auch aus der übernatürlichen Offenbarung Gottes Wort und Gebot kennen und verstehen lernen, desto deutlicher vernehmen wir diese Stimme; denn Wissen

Je reiner und voller das Wissen von göttlichen Dingen, desto klarer die Stimme des Gewissens.

14 Von diesem „Kampf“ ist hier die Rede, weil wir das Gewissen oft dann erfahren, wenn wir uns in einem inneren Konflikt befinden.

15 In der Neigung zum Bösen erfahren wir die Wirksamkeit der Sünde in uns; ihr tritt die Stimme des Gewissens entgegen. Die „Gnade des Erlösers“ hilft nach Reinkens, die Stimme des Gewissens klar zu erkennen; und sie gibt die Kraft dazu, der Stimme des Gewissens schließlich auch zu folgen.

und Gewissen hängen innig zusammen.¹⁶ Darum pflegt man auch zu sagen: „Ich tue dieses oder jenes ‚nach bestem Wissen und Gewissen‘“. Es ist ganz diesem Verhältnisse entsprechend und von tiefer Bedeutung, dass sowohl die griechische Sprache (*syneidēsis*) als die lateinische (*conscientia*) dasselbe Wort für Gewissen hat wie für das Bewusstsein um das eigene Wissen.¹⁷ Je reiner und voller also das Wissen von göttlichen Dingen, desto klarer die Stimme des [111] Gewissens. Worin einem Gläubigen das Wissen mangelt, darin nennt der Apostel dessen Gewissen „schwach“ (1Kor 8,8–12). Wer also im Wissen stark ist, der ist es auch im Gewissen. Das Wissen aber, um welches es hier sich handelt, ist nicht „die Weisheit des Fleisches“, sondern die der Gnade (2Kor 1,12), die im Reiche Gottes gilt. Kurz, es ist der Inbegriff der Erkenntnisse göttlicher Dinge, von deren Wahrheit wir überzeugt sind, die wir glauben. Je vollendeter die Überzeugung, je felsenfester der Glaube, desto stärker ist auch der sittliche Wille, der Stimme des Gewissens zu folgen. Überzeugung, Glaube, Treue: für diese drei hat der Apostel nur ein einziges Wort (*pístis*).

In der Tat, der Glaube im Sinne der heiligen Schrift ist undenkbar ohne Überzeugung und unüberwindliche Festigkeit, die auch der Tod zu besiegen nicht im Stande ist. Wie Wissen und Gewissen ein wunderbares Ineinander sind,

Ob die Gründe für Überzeugung und Glaube vorhanden sind, darüber urteilt in der letzten praktischen Instanz das Gewissen.

so verhält es sich auch mit diesem und dem Glauben. Ob die Gründe für Überzeugung und Glaube vorhanden sind, darüber urteilt in der letzten praktischen Instanz das Gewissen.¹⁸ Folgen wir auch hier wieder dem großen Völkerlehrer, dem Apostel Paulus. Er spricht im Anfange des vierten Kapitels seines zweiten

16 Mit der „natürlichen Offenbarung“ ist eine Offenbarung gemeint, an der alle Menschen teilhaben, gleichgültig, ob sie Glaubende sind oder nicht. In der klassischen katholischen Theologie wird die Schöpfung als „natürliche Offenbarung“ gesehen. Auch das Gewissen ist insofern „natürliche Offenbarung“, als es in allen Menschen vorzufinden ist, und zwar als Stimme Gottes in ihrem Inneren. Aber auch die „übernatürliche Offenbarung“ – die den spezifischen Inhalt des christlichen Glaubens darstellt – ist für das Gewissen nicht unwichtig. Denn ihr verdanken wir, so Reinkens, ein Wissen, das unser Gewissensurteil schärft und vertieft. Zudem festigt der christliche Glaube die Überzeugung und den Willen, dem Guten zu folgen. – Was Reinkens zu diesem Gesichtspunkt schreibt, bewegt sich durchaus im Rahmen damaliger katholischer Schultheologie.

17 *Syn-eidēsis* und *con-scientia* bedeuten im Wortsinn „Mit-Wissen“. Es geht ursprünglich um die Mitwissenschaft bezüglich meines eigenen Tuns („Gewissen“) und meines eigenen Denkens („Bewusstsein um das eigene Wissen“).

18 Auch die Forderung, etwas zu glauben, kann also nicht über dem Gewissen stehen. Vielmehr entscheidet in letzter Instanz das je persönliche Gewissen darüber, ob die Gründe für eine Überzeugung oder einen Glauben gegeben sind.

Briefes an die Gemeinde zu Korinth von seiner Treue in dem Amte eines Heroldes des Evangeliums; sein Leben sei sittenrein auch im Verborgenen; er verfälsche nicht das Wort Gottes, sondern durch Offenbarung (offene Darlegung) der Wahrheit empfehle er sich selbst bei jedem Gewissen der Menschen vor dem Angesichte Gottes. Nicht sagt er, bei dem Gewissen aller Menschen, als ob es ein Universalgewissen gäbe, sondern er setzt sich in Beziehung zu dem selbständigen Gewissen in jedem Menschen. Dieses nämlich urteilt, dass das, was er verkündige, das unverfälschte Wort Gottes, – die Wahrheit sei. Nur bei verblendeten Ungläubigen strahle sein Evangelium nicht (V. 1-4).¹⁹ In demselben Briefe (5,11) bezeugt er [112] abermals, dass er vor Gott offenbar (in seiner Gesinnung und Tat anerkannt) sei, und fügt hinzu: „Ich hoffe aber, dass wir auch in eurem Gewissen offenbar (bekannt und anerkannt) sind“.

In dem Hebräerbriefe wird wiederholt die Wirkung der Erlösung als eine Reinigung unseres Gewissens vor der Sünde, vom Bösen, von den Werken des Todes bezeichnet (9,9 und 14; 10,22). „Der Endzweck des Gebotes ist die Liebe aus reinem Herzen und gutem Gewissen und ungeheucheltem Glauben“ (1Tim 1,5). Alle Zuversicht, jede Rechtfertigung vor Gott und den Menschen beruht dem Apostel auf „dem Zeugnis des guten Gewissens“ (Apg 23,1). Seine Hoffnung auf die Auferstehung begründet er damit, dass er bestrebt sei, „ein unverletztes Gewissen zu haben vor Gott und den Menschen allezeit“ (24,16). Auch Petrus sieht in dem guten Gewissen sowohl die Gnadenwirkung der Erlösung als die sittliche Aufgabe des Menschen und die Bürgschaft der Untadelhaftigkeit des Wandels in Christo (1Petr 3,21 und 16). Es ist, um auf Paulus zurückzukommen, der ganze Ruhm des wahren Dieners Christi. „Denn das eben ist unser Ruhm: das Zeugnis unseres Gewissens, dass wir in Einfalt und Lauterkeit Gottes, nicht in Weisheit des Fleisches, sondern in der Gnade Gottes, auf der Welt gewandelt, ganz besonders bei euch“ (2Kor 1,12). Das gute Gewissen ist Heilssicherheit und Ruhm der Christen.²⁰

Das gute Gewissen ist Heilssicherheit und Ruhm der Christen.

¹⁹ Dass Gott die Wahrheit sei, muss im Gewissen erkannt werden. Auch gegenüber „Ungläubigen“ verbieten sich jeglicher Befehl und Zwang.

²⁰ Hängt die Heilssicherheit von der Zugehörigkeit zur römisch-katholischen Kirche ab, mit der Alt-Katholikinnen und Alt-Katholiken nicht mehr in Gemeinschaft stehen? Reinkens bekräftigt: Nein, die Heilssicherheit liegt in der Übereinstimmung mit dem eigenen Gewissen!

2.

Aus alledem geht als unzweifelhaft hervor, dass das Recht des Gewissens im Reiche Gottes ebenso ein allgemeines ist, wie für jeden einzelnen Menschen ein unveräußerliches.²¹ Auch hat der Einzelne nur die Macht, von diesem Rechte keinen Gebrauch zu machen, wodurch er dann sein Heil verscherzt; aber er kann das Dasein seines Gewissensrechtes ebensowenig beseitigen, wie das Gewissen an sich selbst. Über eine zwei- [113] fache natürliche Offenbarung belehrt der Apostel Paulus die Christen zu Rom in den beiden ersten Kapiteln seines Briefes an die dortige Gemeinde: die eine in der äußeren Schöpfung, welche wir die Natur zu nennen pflegen; sie macht Gottes Dasein, seine ewige Kraft und Gottheit kund (1,19–20); die andere in dem innersten Geiste des Menschen, welche das göttliche Sittengesetz in seiner gebietenden Macht durch das Gewissen dartut (2,14–15).²² Steht nun diese letztere Offenbarung jetzt auch unter der beeinflussenden Erleuchtung der Erlösung,

Der Widerspruch gegen das eigene Gewissen muss für den Menschen verhängnisvoll werden.

so behält sie doch auch den Charakter des Natürlichen und bleibt damit an und für sich etwas Notwendiges und Unüberwindliches. Der Widerspruch gegen die eine wie gegen die andere natürliche Offenbarung muss, wenn er in Tatsachen übergeht, für den Menschen verhängnisvoll werden. Die Naturgesetze, als

eine Offenbarung des Wirkens Gottes, dessen schöpferischem Gedanken von dem Wesen der Natur sie entsprechen, tragen den Charakter der Notwendigkeit an sich. Wer diesen Gesetzen mit seinem physischen Dasein und Leben sich gewaltsam widersetzt, geht mit seiner leiblichen Existenz an seinem Widerspruche gegen Gottes Ordnung zu Grunde. So ist, wie gesagt, auch die in dem Innersten unseres Geistes waltende, von unserm Willen in ihrem tiefsten Ursprunge unabhängige Stimme eine Offenbarung Gottes mit dem Charakter der Notwendigkeit; demgemäß muss, wer ihren Warnungen und Urteilen mit seiner Freiheit widersteht, an dem Widerspruch gegen Gottes sittliche Ordnung moralisch untergehen. In der Natur kann kein Körper mit einem andern

21 Jeder Mensch findet in sich selbst das „Sittengesetz“ als Grundlage moralischen Urteils vor (siehe Anm. 12); insofern ist das „Recht des Gewissens“ allgemein. Zugleich kann niemand das eigene moralische Urteil an andere delegieren; insofern ist das „Recht des Gewissens“ unveräußerlich.

22 Hier macht Reinkens die Zuordnung des Gewissens zur „natürlichen Offenbarung“ explizit, die schon vorher in seinem Gedankengang vorausgesetzt war; siehe Anm. 16.

denselben Raum zugleich einnehmen; wer mit seinem Kopfe sich gewaltsam an die Stelle einer Mauer setzen, „mit dem Kopfe durch die Wand will“, zerschmettert ihn. Zwar ist das Raumverhältnis zwischen dem Göttlichen und dem geschaffenen Geiste nicht dasselbe, wie zwischen zwei Körpern in der Natur; aber es ist schlechthin unmöglich und undenkbar, dass ein Menschengeist sich an die Stelle Gottes setzen könne; [114] der Versuch bringt jenen in ewigen Zwiespalt auch mit sich selbst und macht ihn friedlos. So kann denn auch die Stimme unseres Geistes sich nicht widersprechend an die Stelle der Stimme Gottes im Gewissen setzen, ohne durch den göttlichen siegreich sich behauptenden Widerspruch zum schrillen Misston zu werden.²³

Das Gewissen ist unsere sittliche Existenzbedingung: Wer darauf verzichtet, hat keinen Anspruch auf einen sittlichen Charakter und damit auch keinen auf das eigentliche Leben des Geistes. Es ist ein folgenschwerer Irrtum, dass wohl die staatliche Obrigkeit das Gewissen verletzen könne, nicht aber die höchste kirchliche Obrigkeit. Ja, in der römischen Kirche ist dieser verderbliche Irrtum neuerdings ein zur Seligkeit notwendiges Dogma, welches Gott geoffenbart habe, verkündet worden, so dass jeden der Fluch treffe, der es nicht glaube. Denn nichts anderes bedeutet die von ihm selbst²⁴ auf dem Vatikanischen Konzil (d.h. in Gegenwart von 535 Mitgliedern auf der Zahl der 1037 berechtigten²⁵) proklamierte Unfehlbarkeit des Papstes in den Sittenlehren,²⁶ die er *ex cathedra* vortrage, als dass er durch seine für göttlichen Ursprungs ausgegebenen Gebote das Gewissen der Gläubigen nicht

23 Das Gesetz des Gewissens gilt zwar nicht mit der gleichen Notwendigkeit wie das Naturgesetz. Aber auch über das Gewissen – die Stimme Gottes in mir – kann ich mich nicht ungestraft hinwegsetzen: Solange ich es tue, werde ich nicht mit mir ins Reine kommen.

24 Gemeint ist der Papst. Pius IX. (1792–1878) verkündete am 18. Juli 1870 selbst die Dogmen, die ihm dabei Unfehlbarkeit zusprachen.

25 Nach heutigem Kenntnisstand waren 1089 Bischöfe und sonstige Prälaten berechtigt, am Ersten Vatikanischen Konzil teilzunehmen (Reinkens gibt die Zahl mit 1037 an). Von ihnen nahmen um die 700 tatsächlich an den Konzilsberatungen teil, am Anfang des Konzils etwas mehr, gegen sein Ende hin etwas weniger. Nachdem die Minderheit, die sich gegen die Papstdogmen ausgesprochen hatte, fast geschlossen abgereist war, blieben bei der Schlussabstimmung nur noch 535 Teilnehmer übrig. 533 von ihnen votierten für die Papstdogmen, lediglich zwei dagegen. Die Minoritätsbischöfe akzeptierten die Konzilsentscheidung nachträglich. Zur Geschichte des Ersten Vaticanums siehe *Bernward Schmidt*, Kleine Geschichte des Ersten Vatikanischen Konzils, Freiburg i.Br. 2019.

26 Vor dem Hintergrund von Reinkens' autonomer Moralkonzeption kann eine Unfehlbarkeit des Papstes in Sittenlehren nicht mit der Freiheit des Gewissens vereinbar sein; siehe dazu Anm. 12. Wenn hingegen Reinkens' Zeitgenosse John Henry Newman (1801–1890) die These vertritt, die Unfehlbarkeit des Papstes sei sehr wohl mit der Freiheit des Gewissens verträglich, setzt Newman das ganz anders gelagerte Gewissensverständnis des Thomas von Aquin voraus. *John Henry Newman*, Ein Brief an seine Gnaden, den Herzog von Norfolk [1875], in: Ders., Polemische Schriften, übers. von M. E. Jawa und M. Hoffmann, Mainz 1959, 230–351.

verletzten könne, selbst wenn er gebiete ohne die Zustimmung der Kirche.²⁷ Während in dem modernen Staate die Möglichkeit und innere Berechtigung des Gewissenswiderstandes gegen einzelne Gesetze allgemein anerkannt ist und der Staat seine Existenz dagegen durch äußeren Zwang und sein Strafgesetzbuch zu schützen sucht, leugnet der Papst jedes Recht des Gewissens gegenüber seinen Sittenlehren *ex cathedra*, die er täglich und

Der „göttliche Beistand“, durch den der Papst ermächtigt zu sein behauptet, ist unerwiesen und nie erweislich. Erwiesen aber ist durch das Wort Gottes das unveräußerliche Recht des Gewissens gegen jedermann.

stündlich bei Tag und bei Nacht verkünden kann, d.h. er erklärt die Stimme Gottes in den Gewissen aller Menschen, wenn diese seinen Geboten widerspricht, für null und nichtig; und dazu behauptet er ermächtigt zu sein „durch göttlichen Beistand“, der unerwiesen und nie erweislich ist.²⁸

[115] Erwiesen aber ist durch das Wort Gottes das unveräußerliche Recht des Gewissens gegen jedermann, mit welcher äußeren Autorität er auch ausgestattet sein möge. Als die

27 Die Konstitution „*Pastor aeternus*“ des Ersten Vatikanischen Konzils erklärte, dass vom Papst *ex cathedra* verkündete Definitionen „aus sich heraus“ unfehlbar seien, „nicht aufgrund der Zustimmung der Kirche“ („*ex sese, non ex consensu ecclesiae*“, DH 3074). Nach heute verbreiteter römisch-katholischer Lesart soll diese Aussage strikt auf die verkündeten Definitionen bezogen werden, wodurch sie ihre Anstößigkeit verliere: „Wenn also überhaupt alle als Glaubensverkündigung verstehbare Verkündigung notwendig ‚aus sich‘ wahr ist, dann muß dies auch von päpstliche Glaubensverkündigung gelten, sofern sie sich überhaupt als Glaubensverkündigung verstehen lässt. Es handelt sich also keineswegs um einen nur bei päpstlicher Glaubensverkündigung antreffbaren Sachverhalt. Was bedeutet nun die Formulierung, die Glaubensaussagen seien, wenn sie aus sich wahr sind, ‚nicht (erst) durch die Zustimmung der Kirche‘ unwiderruflich? Obwohl wirklichen Glaubensaussagen die Zustimmung der Kirche niemals fehlen kann, weil sie ja von vornherein im Glauben der Kirche impliziert sind, wäre es doch unsinnig, zu sagen, sie würden erst durch die Zustimmung der Kirche nachträglich zu Glaubensaussagen gemacht. Dass somit auch die päpstliche Glaubensverkündigung ihre Wahrheit nicht erst durch irgend jemandes Zustimmung empfängt, ist also geradezu eine Selbstverständlichkeit“. *Peter Knauer*, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentalthologie*, Freiburg i.Br. 1991, 317–318.

28 Mit Blick auf den Staat beschreibt Reinkens hier das, was man heute „zivilen Ungehorsam“ nennt. Dieser verstößt aus Gewissensgründen gegen einzelne Gesetze und respektiert dabei zugleich, dass der Staat seine Existenz „durch äußeren Zwang“ zu schützen versucht; dieser Respekt kommt durch bereitwilliges In-Kauf-Nehmen der Strafe zum Ausdruck. Während nun, so Reinkens, gegenüber dem Staat das Prinzip des zivilen Ungehorsams „allgemein anerkannt“ sei, gebe es etwas dem Entsprechendes in der römisch-katholischen Kirche gegenüber der Autorität des Papstes nicht. Dieser Auffassung wird seit jüngerer Zeit von maßgeblichen römisch-katholischen Theologen widersprochen: „Über dem Papst als Ausdruck für den bindenden Anspruch der kirchlichen Autorität steht noch das eigene Gewissen, dem zuallererst zu gehorchen ist, notfalls auch gegen die Forderung der kirchlichen Autorität“ (*Joseph Ratzinger*, *Kommentar zur „Pastoralkonstitution über die Kirche in der Welt von heute“*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 14, Freiburg i.Br. 2. Aufl. 1968, 328–331: 329). – Siehe auch zum hier angerissenen Themenkomplex Anm. 26 sowie *Klaus Rohmann*, *Gewissen und Lebensentscheidungen*. Döllinger und Newman, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 96 (2006), 16–35 sowie *Waldemar Molinski*, *Verbindlichkeit und Reichweite von Gewissensansprüchen in römisch-katholischer Sicht*, in: A.a.O., 36–63. Vgl. auch *Reinkens*, *Hirtenbriefe*, 55.

Apostel Petrus und Johannes zu ihrer damals äußerlich für sie noch zu Recht bestehenden höchsten kirchlichen Obrigkeit sprachen: „Ob's gerecht vor dem Angesichte Gottes sei, auf euch mehr zu hören als auf Gott, das urteilt selbst“ (Apg 4,19), beriefen sie mit diesen Worten sich auf ihr Gewissen. Dasselbe tat Petrus, als er zu derselben kirchlichen Behörde sprach: „Man soll Gott mehr gehorchen als Menschen“ (Apg 5,29).

Es ist Pflicht, dass jeder die Unverletzlichkeit des Gewissens zuerst in sich selbst achte und nach außen aufrecht erhalte, auch wenn Martyrium droht.

Verletze du dein eigenes Gewissen nicht; du sollst es nicht an geistliche Obere verraten. Vor allem ist kraft des Gewissens das Recht der religiösen Überzeugung für jeden Einzelnen, auch der eigenen Kirche gegenüber, ein unbedingtes, darum auch unveräußerliches. Der durch den Glauben schon ergriffene Inhalt des Evangeliums, angeeignet durch das Urteil des Gewissens, bleibt in unserm Besitze

Vor allem ist kraft des Gewissens das Recht der religiösen Überzeugung für jeden Einzelnen, auch der eigenen Kirche gegenüber, ein unbedingtes, darum auch unveräußerliches.

nur durch das eigene gute Gewissen; wer dieses zurückstößt (und sei es auch aus Gehorsam gegen den Papst), der leidet nach der Lehre des Apostels Paulus „am Glauben Schiffbruch“ (1Tim 1,19). „Im reinen Gewissen wird das Geheimnis des Glaubens bewahrt“ (3,9). Die in Gleisnerei Lügen reden, haben auch ein Brandmal in ihrem Gewissen (4,2). Der Apostel Paulus findet, wie wir sahen, sogar die Beruhigung für seine Verwaltung des Apostelamtes in der Zustimmung der Gewissen der Gläubigen zu seinem Lehrvortrage. Wie das Licht unseres leiblichen Auges dem Sonnenlichte, so kommt das innere Licht unseres Gewissens dem Lichte der Offenbarung in der Predigt des Evangeliums entgegen, und ohne diese Begegnung ist ein Erkennen und Glauben der geoffenbarten Wahrheiten unmöglich. [116] Ein Wahn ist's zu meinen, dass „Unterwerfung“ unter päpstliche Lehren, welche dem eigenen Wissen und Gewissen nicht als Gottes Wort sich dartun, dem Glauben an dieses gleichgestellt werden könne und das Heil sichere.

Insbesondere ist das Recht des Gewissens in Bezug auf die Anerkennung des göttlichen Ursprungs von Sittenlehren unveräußerlich. Durch kein Gelübde kann man auf dasselbe verzichten und keine Autorität darf die Verzichtleistung fordern. Eine solche Forderung ist ein wahres Sacrilegium an dem

Heiligtum der Menschheit; denn ihr Allerheiligstes ist das Gewissen, ist die Stimme Gottes in ihr. Es kann nie genug erwogen und beherzigt werden, dass keine Aneignung des Heils in Christo möglich ist, ohne dass das Gewissen zu seinem Rechte kommt. Die Stimme des Gewissens gibt den stärksten und für das Heil siegreichen Beweggrund zum sittlichen und Gott wohlgefälligen Handeln. [...]

[117] Die äußeren Autoritäten in Staat und Kirche, die weltliche und die geist-

Die äußeren Autoritäten in Staat und Kirche, die weltliche und die geistliche Obrigkeit, haben nur dadurch ein sittliches Verhältnis zu unserem inneren geistigen Leben, dass unser eigenes Gewissen sie als göttliche Ordnungen anerkennt.

liche Obrigkeit, haben nur dadurch ein sittliches Verhältnis zu unserem inneren geistigen Leben, dass unser eigenes Gewissen sie als göttliche Ordnungen anerkennt. Es ist töricht zu sagen, die römischen Katholiken, die dem Vatikan Unterworfenen, hätten die Beruhigung, den sicheren Weg des Heils zu gehen, weil sie einer unfehlbaren Autorität folgten; denn eben diese als solche anzuerkennen, ist ja ihre persönliche Willkür,²⁹ und diese Anerkennung, die eine rein subjektive ist, wird verhängnisvoll für ihr Heil, wenn sie

aus Furcht, aus Aberglaube, aus Trägheit, aus Eigennutz oder irgendeinem selbstsüchtigen Beweggrunde gegen das Gewissen geschieht.

Auch wenn beide Autoritäten miteinander in Streit geraten und Gesetze gegeneinander geben beziehungsweise verdammen, entscheidet für das sittliche Verhalten des Einzelnen das Gewissen. Schon dieser Umstand erweist die Meinung, dass die eine Obrigkeit fehlbar, die andere unfehlbar sei, als irrig; denn dadurch würde das Gewissen des Einzelnen außer Tätigkeit gesetzt. [...]

29 Die anti-römisch-katholische Polemik einmal beiseite gelassen, enthält diese Passage einen Gedanken von grundsätzlicher Bedeutung: Keine äußere Autorität kann mich von der eigenen Gewissensverantwortung entbinden; denn auch äußere Autoritäten verpflichten mich nur, insoweit ich sie innerlich als solche anerkenne.

3.

[119] Haben wir nun das Recht des eigenen Gewissens im Reiche Gottes gegen jede Autorität außer uns, die uns ja nur durch unser eigenes Gewissen als Autorität gelten und feststehen kann, als ein unveräußerliches erkannt und anerkannt,³⁰ so erscheint es auch unzweifelhaft für jeden Menschen als unabweisliche Pflicht, dasselbe Recht in jedem anderen zu achten³¹ und sein Gewissen keinem anderen aufzudrängen. Wie von dem durch Aberglauben umdunkelten, irregeleiteten und irrigen Gewissen das unreine, Gottes Werk im Menschen zerstörende Feuer des Fanatismus angefacht wird, so nährt das vom Worte Gottes wahrhaft erleuchtete wirkliche Gewissen das Feuer der Nächstenliebe, zu deren wesentlichen Äußerungen die Duldsam- [120] keit gehört. Achtest du das Gewissen in dir selbst, so wirst du es auch in deinem Nächsten achten. Nur dass er nicht auf ein fremdes poche, sondern seinem eigenen folge, und nicht fordere, dass du seinen etwaigen Irrtum für Wahrheit haltest. Die Duldsamkeit soll sich auf die Achtung des Wissens und der Überzeugung beziehen, worüber das Gericht Gott allein sich vorbehalten; die Darlegung der Gründe für die Wahrheit gegen den Irrtum ist dadurch nicht eingeschränkt und nicht gehindert.³²

Achtest du das Gewissen in dir selbst, so wirst du es auch in deinem Nächsten achten.

Aber die Achtung des Gewissens in unserm Nächsten soll sich nicht darauf beschränken, dass wir ihn nicht hindern, seinem Gewissen gemäß zu leben,

30 An dieser Formulierung wird noch einmal sehr deutlich, dass Reinkens in der Tradition Kants ein autonomes Moralkonzept vertritt; siehe Anm. 12.

31 Nach Kant muss ich die sittliche Autonomie, die ich in mir vorfinde, auch in anderen anerkennen; hierin besteht die „Würde der Menschheit“: *Kant*, Grundlegung, AA IV, 440.

32 Wenn die praktische Vernunft eines jeden Menschen das Sittengesetz in sich selbst findet, kann es dann überhaupt zu „irrigen“ Gewissensurteilen kommen? In der Debatte um autonome Moralkonzepte spielt diese Frage bis heute eine große Rolle. Reinkens formuliert seine Antwort an späterer Stelle: „[D]ie Klarheit und Sicherheit der inneren Sprache des Gewissens [ist] bedingt [...] durch die Deutlichkeit und Vollständigkeit unseres Wissens“ (124). Demnach kann das Gewissen *nicht bezüglich des Sittengesetzes* als solchen irren; im konkreten Falle kann es aber trotzdem fehlgeleitet werden, und zwar *durch Sachirrtümer und Wissensmängel* (die auch durch Charakterschwächen wie Aberglaube und Fanatismus begünstigt werden können). Dass es faktisch zu unterschiedlichen Gewissensurteilen kommt, hat demnach seinen Grund darin, dass Fehlurteile mit Blick auf die involvierten Gegenstände möglich sind (und diesbezüglich niemand ganz zweifelsfrei von sich behaupten kann, alle relevanten Aspekte zu überschauen). In dieser Lage ist die *subjektive Überzeugung* des anderen unbedingt zu achten, weil über sie nur Gott ein Urteil fällen kann; über Wahrheit und Irrtum *in der Sache* hingegen kann und muss man sich – duldsam und respektvoll – auseinandersetzen.

ihn deshalb auch nicht verfolgen, nicht ihm schaden an Gut und Ehre, sondern wir haben überdies die Pflicht, in Dingen, die unser Gewissen zu tun oder zu lassen gestattet, ihm kein Ärgernis zu geben, wenn er aus Mangel an Wissen zu den „Schwachen“ gehört.³³ Der Apostel Paulus belehrt die Gemeinde zu Korinth (1Kor 8,4–13 und 10,25–31) darüber, dass auch das Fleisch der den Götzen geopfert Tiere an sich nicht unrein sei, das Essen desselben

Wir haben die Pflicht, in Dingen, die unser Gewissen zu tun oder zu lassen gestattet, unserem Nächsten kein Ärgernis zu geben.

also auch das Gewissen nicht beflecke. Denn „in Betreff der Speise von Götzenopfern, so wissen wir, dass ein Götze ein Nichts ist in der Welt und daß kein anderer Gott ist als nur Einer“. Ein gar nicht existierender Götze kann also auch die Speise des einem Nichts dargebrachten Opfer nicht sündhaft machen. Aber diese Erkenntnis haben nicht alle; eini-

ge halten in ihrem Gewissen noch fest an der Existenz eines Götzen, und essen von dem Götzenopfer als von einem solchen, wodurch ihr schwaches Gewissen befleckt wird. Nun ermahnt der Apostel, der Wissende solle in Gegenwart eines solchen Schwachen von seiner Freiheit, das Fleisch des Götzenopfers zu essen, keinen Gebrauch machen, damit nicht der Schwache auch esse und seinerseits, weil er noch an das Dasein von Götzen glaube, sündige gegen sein Gewissen. Er kann sich hierbei fast [121] nicht genug tun in der Deutlichkeit. „Speise empfiehlt uns nicht bei Gott; denn wir gelten, wenn wir essen, darum nicht mehr, und wenn wir nicht essen, darum nicht weniger.“ Was auf dem Fleischmarkt verkauft und was auf der Tafel der Ungläubigen vorgesetzt wird, das möge man essen, ohne nachzuforschen, ob es von Götzenopfern sei, des Gewissens wegen. Sage aber jemand: „Das ist Götzenopfer“, so solle man nicht davon essen, um dessentwillen, des er anzeigt, und des Gewissens wegen. – „Ich meine aber nicht dein eigenes Gewissen, sondern das des anderen“, fügt der Apostel ausdrücklich hinzu. Der Andere ist der wegen mangelnden Wissens im Gewissen Schwache, der

33 Paulus bezieht sich an den hier besprochenen Stellen auf einen Streitfall, der die Gemeinde in Korinth beschäftigte. Auf antiken Märkten wurde Fleisch verkauft, das von Tieren stammte, die im Rahmen von paganen Kulthandlungen geopfert worden waren. Die eine Partei sah darin ein Problem; das „Götzenopferfleisch“ sei durch den paganen Kult verunreinigt und dürfe nicht mehr verzehrt werden. Die andere Partei argumentierte, dass die paganen Götter überhaupt nicht existierten, der ihnen gewidmete Kult also keine Bedeutung habe und folglich auch nichts verunreinigen könne; das „Götzenopferfleisch“ sei deshalb problemlos essbar. Paulus schließt sich dem zuletzt genannten Standpunkt an. Die ihn vertreten, seien die „Starken“, welche die Befreiung des Evangeliums in vollem Umfang begriffen hätten. Allerdings verlangt er von den „Starken“ zugleich, auf die „Schwachen“ Rücksicht zu nehmen: Wenn in ihrer Tischgemeinschaft jemand sei, der das „Götzenopferfleisch“ ablehne, sollten alle gemeinsam darauf verzichten.

nicht veranlasst werden soll, gegen sein (nicht erleuchtetes) Gewissen vom Götzenopfer zu essen. Der Apostel begründet dann diesen Ausspruch durch einen allgemeinen Satz von wunderbarer Tragweite für alle Zeiten.

Doch zuvor noch dieses.

Es ist unleugbar, dass in den modernen Staatsverfassungen der gebildeten Völker die Idee der Menschenwürde (Gottebenbildlichkeit), wodurch der Einzelne nicht bloß Mittel für das Ganze, sondern auch unbeschadet des Ganzen Selbstzweck ist,³⁴ für die Staatsgrundgesetze maßgebend gewesen ist, gleichviel, ob die Urheber der Verfassungsparagraphen sich derselben überall klar bewusst waren, oder nicht. Diejenige Staatsverfassung kann als die beziehungsweise beste angesehen werden, in welche die Staatsgewalt am stärksten ist zur Erreichung des Zwecks des Ganzen und die persönliche Freiheit die größte Ausdehnung hat, um dem Einzelnen die Erfüllung seines individuellen Daseins zu ermöglichen, insoweit beides sich verträgt.³⁵ Wie groß aber auch die Summe der persönlichen Freiheiten, sei es der politischen oder der bürgerlichen hinsichtlich der Begründung materiellen Wohlstandes oder der Entwicklung des Geisteslebens sein mag, so ist von [122] allen das Palladium³⁶ die Gewissensfreiheit. Ohne diese bricht jeder freiheitliche Bau im sozialen und politischen Leben zusammen, wie ohne sie auch jede Kirche zum geistlosen Mechanismus und zur Zwangsanstalt wird. Und dieses Fundament alles menschenwürdigen Daseins innerhalb der Gesellschaft in Kirche und Staat, – die Gewissensfreiheit als das eigentümliche Recht eines jeden Menschen

Die Idee der Menschenwürde: Der Einzelne ist nicht bloß Mittel für das Ganze, sondern auch unbeschadet des Ganzen Selbstzweck.

34 Mit dieser Formulierung variiert Reinkens die sogenannte Selbstzweckformel des kategorischen Imperativs: „Denn vernünftige Wesen stehen alle unter dem Gesetz, dass jedes derselben sich selbst und alle andere niemals bloß als Mittel, sondern jederzeit zugleich als Zweck an sich selbst behandeln solle“. *Kant*, Grundlegung, AA IV, 430.

35 Man kann nicht sagen, dass Reinkens' Gewissensbegriff „unpolitisch“ sei. Reinkens gibt hier ein Kriterium zur Beurteilung von Staatsverfassungen, das in offenkundiger Nähe zum politischen Liberalismus steht. Zum Problem des „unpolitischen Katholizismus“ siehe *Matthias Ring*, „Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschland und der Nationalsozialismus, Bonn 2008, 15–36. Gegen a.a.O., 34f., scheint mir übrigens aus dem, was Reinkens in obigem Hirtenbrief auf S. 114 schreibt (siehe auch Anm. 28), sehr wohl hervorzugehen, dass Reinkens, zumindest an dieser Stelle, ein passives Widerstandsrecht gegenüber dem Staat bejaht (denn nur dann funktioniert die Analogie mit dem gewissensbegründeten Widerstandsrecht gegenüber dem Papst).

36 „Palladium“ ist eine Bezeichnung für ein schützendes Heiligtum.

haben die Päpste Gregor XVI. (Enzyklika *Mirari vos* vom 15. August 1832) und Pius IX. (Enzyklika *Quanta cura* vom 8. Dezember 1864) *ex cathedra* verdammt als eine im *delirium* entstandene Idee, als ein *deliramentum*, als ein Wahngebilde.³⁷ Und sie wännen, damit „apostolisch“ zu lehren. [...]

Die Gewissensfreiheit als Palladium aller Freiheiten in den Staatsverfassungen der gebildeten Völker ist erst während der letzten hundert Jahre nach vielen blutigen Szenen, welche die Geschichte der christlichen Völker befleckt haben, errungen worden und wird tatsächlich noch vielfach von denen, die Gewalt haben, verletzt. Ihre Gegner reden sich und Andern ein, sie sei eine Erfindung ungläubiger Philosophen und sogenannter „Freidenker“. Aber der Erfinder sogar des technischen Aus- [123] drucks ist der Apostel

Durch kein fremdes
Gewissen kann
die Freiheit deines
Gewissens gebunden
werden.

Paulus. Seine Belehrung über das Essen der Götzenopfer veranlasste ihn zu dem Ausruf: „Wozu soll ich meine Freiheit (des Gewissens) richten lassen von einem anderen Gewissen?“ (1Kor 10,29). Dies Wort ist eine nie mehr verlöschende Leuchte für alle, die guten Willens sind; es ist ein Wort des Heils für

den Frieden der Völker, und kein päpstlicher Bannstrahl wird es mehr aus der Geschichte der Christenheit hinausschlagen. Wie eine plötzliche göttliche Erleuchtung spricht der Apostel in überraschender Wendung das große Wort aus. Er belehrt ja eben einen andern, wie und warum er das Gewissen eines Dritten, das aus Mangel an Wissen schwach sei, schonen möge, damit der Schwache nicht sündige. Und indem er nun deutlicher noch wiederholt: „Nicht dein Gewissen meine ich“, wäre es dem Gange der Rede entsprechend gewesen, wenn er fortgefahren: „Denn wozu sollst du deine Freiheit richten lassen von einem andern Gewissen?“ Dadurch aber, dass er dies plötzlich von sich selbst aussagt, gibt er dem Satze die allgemeine Bedeutung für alle

37 Die scharfe Verurteilung der Gewissensfreiheit als „Wahnsinn“ (*deliramentum*) findet sich tatsächlich in der genannten Enzyklika *Mirari vos* Gregors XVI. (1765–1846); Pius IX. bestätigte diese Verurteilung in der Enzyklika *Quanta cura* ausdrücklich (DH 2730–2732; 2890–2896). Wichtige römisch-katholische Theologen klassifizierten nach 1870 zudem die genannten Enzykliken als unfehlbare *ex cathedra*-Entscheidungen. Siehe dazu *Klaus Schatz*, Welche bisherigen päpstlichen Entscheidungen sind „ex cathedra“? Historische und theologische Überlegungen, in: Werner Löser et al. (Hg.), *Dogmengeschichte und katholische Theologie*, Würzburg 1985, 402–422. – Heutige römisch-katholische Theologie geht davon aus, Gregor XVI. und Pius IX. hätten nicht die Gewissensfreiheit überhaupt, sondern bloß eine „liberalistische Gewissensauffassung“ treffen wollen, „die einem grundsätzlichen Indifferentismus gegenüber der Wahrheit“ entspringe – so *Eberhard Schockenhoff*. Wie gewiss ist das Gewissen? Eine ethische Orientierung, Freiburg i.Br. 2003, 58. Abgesehen davon sieht man die genannten Enzykliken auch nicht mehr als unfehlbare Lehrentscheidungen an. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich klar zur Gewissens- und Religionsfreiheit bekannt.

Personen und für alle Fälle. Durch kein fremdes Gewissen kann die Freiheit deines Gewissens gebunden werden. Das ist die große Lehre von der Gewissensfreiheit, ohne welche weder Christenheil noch Völkerfriede denkbar ist.

Je mehr wir uns aber mit dem Apostel der Gewissensfreiheit rühmen dürfen, je unantastbarer diese Himmelsgabe ist, je mehr unser innerstes Zwiegespräch mit Gott der Entweihung von außen entzogen ist, desto heiliger ist unsere damit gegebene Verpflichtung, desto größer die Verantwortlichkeit. Da die Klarheit und Sicherheit der inneren Sprache des Gewissens bedingt ist durch die Deutlichkeit und Vollständigkeit unseres Wissens, so haben wir die Pflicht, ohne Unterlass uns Gottes Wort anzueignen und zu betrachten, zum prüfenden Nachdenken zu machen, auf dass sowohl Gottes Gesetz in allem uns offen-

[124] bar sei als das Verhältnis unseres sittlichen Zustandes, unseres Strebens, Wollens und Handelns zu demselben. Machen wir dem Gewissen freie Bahn! Entfernen wir von dem Wege, den es mit uns gehen will, alle Täuschungen der Selbstsucht und der Eitelkeit! Je unmittelbarer das Wissen des Unterschieds zwischen Gut und Böse überall und in allem durch das Gewissen unsern Geist erleuchtet, und je strenger wir in diesem Lichte uns selbst richten, desto zuversichtlicher dürfen wir mit dem Apostel uns des guten Gewissens rühmen und uns freuen, vor Gott nach unsern innern Menschen offenbar zu sein. Indem wir dann mit vollem Bewusstsein in der Gegenwart Gottes gewissenhaft wandeln, werden wir furchtlos in allen Anfechtungen. Eine wunderbare Ruhe bemächtigt sich unser, wenn wir die erhabenen Worte vernehmen: „Jesus Christus gestern und heute derselbe, auch in Ewigkeit“ (Hebr 13,8). Unser Gewissen sagt uns, dass dann auch gestern und heute und in Ewigkeit dieselben Heilsbedingungen in Ihm sind, dasselbe Wort Gottes, derselbe Weg zum Himmel. Durch diese Gewissheit wird der gewissenhafte Christ unter allen kirchlichen Wirren feststehen in dem Glauben, den die Vorfahren als apostolisch offen gepredigt und überliefert haben, und so die Ruhe bewahren. Derselbe heilige Geist, welcher den Aposteln bezeugte, dass sie Kinder Gottes seien, gibt auch unserm Geiste dasselbe Zeugnis (Röm 8,16) und macht es uns zur Gewissheit im Gewissen,

Der heilige Geist macht es uns zur Gewissheit im Gewissen, dass, wie die Liebe der Weg Gottes zu den Menschen ist, so auch der Weg der Menschen zu Gott kein anderer sein kann als die Liebe zu Ihm und dem Nächsten.

dass, wie die Liebe der Weg Gottes zu den Menschen ist, so auch der Weg der Menschen zu Gott kein anderer sein kann, als die Liebe zu Ihm und dem Nächsten.

Auf diesem Wege ist uns Führer das Gewissen, und dieser Führer fordert Sehende, nicht Blinde; denn er kennt und gibt keine andere Losung als diese: „Alles aus Überzeugung!“

[125] „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi sei mit euerm Geiste! Amen.“

Bonn, 31. März 1885. *Joseph Hubert Reinkens*, katholischer Bischof

Joris Vercammen

Priesterliche Spiritualität



1 Einführung

1979 bin ich zum Priester geweiht worden. Ich war 27 Jahre alt und damals schon einer der wenigen jungen Priester für das römisch-katholische Bistum Antwerpen. Ich hatte das Gefühl, man schätzte es sehr, dass ich mich dafür entschieden hatte, Priester zu werden. Die Lage der Kirche war durch die rasch um sich greifende Säkularisierung nicht günstig. Doch hatte ich keine Zweifel an meiner Berufung. Zweifel gab es schon, aber mehr an der Kirche und an der Mühe, die sie mit der Moderne hatte.

Vielleicht war ich etwas mehr religiös angehaucht als die Mehrheit der Jugendlichen. Ich hatte ein religiöses Verlangen, aber das bedeutete noch nicht, dass man von einer Berufung sprechen konnte. Von Berufung ist die Rede, wenn man erfahren darf: Das Verlangen bildet auch einen Weg zu anderen und könnte für Mitmenschen eine Bedeutung haben. Die eigene Person ist nicht so wichtig (obwohl das Verlangen natürlich von mir als Person gelebt wird), weil es auf die Fragen und die Nöte der anderen ankommt.

Ich hatte schon als Kind gesehen, wie der Pfarrer unserer Gemeinde eine junge Witwe auf dem Friedhof trösten konnte, wo wir gerade ihren Mann bestattet hatten. Ich war als Ministrant dabei und war berührt von ihrer Trauer. Die Botschaft dieser Situation war mir klar: Durch den Pfarrer kam Gottes Trost dieser Witwe nahe. Ich denke, dass meine Berufung mit solchen Erfahrungen langsam gewachsen ist. Doch darüber hinaus war es wichtig, dass sie auch von anderen gesehen und bestätigt wurde. Erkennen die Menschen, dass ich, als die konkrete Person, die ich bin, und mit dem Verlangen nach Gott, das mir eigen ist, Mitgläubigen helfen kann? Durch die Ermutigung, die ich erfuhr, bekam ich den Eindruck, dass dies der Fall war. Doch war meine Priesterweihe für mich keine problemlose Erfahrung. Sie war zweideutig. Auf der einen Seite wusste ich, dass es die richtige Entscheidung war, auf der anderen Seite fühlte ich mich, als ließe ich mich als junger Vogel in einen Käfig sperren. Ich wollte gerne als Mann Gottes auf die Menschen zugehen; doch zugleich war das aus meiner Sicht unmöglich, ohne mich institutionell einbinden zu lassen. Diese Spannung ist während der gesamten vierzig Jahre seither geblieben, auch nach meinem Übertritt in die alt-katholische Kirche und auch als Bischof dieser Kirche. Ich sehe

die Spannung jetzt als eine gesunde Sache, was freilich bei den Amtsträgerinnen und Amtsträgern die Fähigkeit voraussetzt, loyal gegenüber der Institution zu arbeiten, ohne sich ganz mit ihr zu identifizieren. Es handelt sich hier um eine spirituelle Aufgabe, deren Früchte nicht nur der Person, sondern auch der Kirche zugutekommen.

2 Was ist Spiritualität?

Priester zu sein, ist eine spirituelle Aufgabe. Mit „Spiritualität“ meine ich, dass der Glaube eine praktische Sache ist und deswegen auch als solche beschrieben werden muss. Es geht um die Frage, wie sich der Glaube, der sich in mir als Verlangen und Berufung entwickelt hat, in meiner priesterlichen Praxis verändert. Welcher gläubige Mensch bin ich als Priester geworden? Ist dieses Leben für mich wirklich eine Gnade gewesen, und ist es das noch immer? Selbstverständlich ist das nicht, so viel ist vermutlich schon deutlich geworden. Doch habe ich den Eindruck, dass dadurch mein Leben als Mensch und Christ vertieft wurde. Deswegen ist die Frage interessant, was dabei eine Rolle gespielt hat. Auf diese Art und Weise will ich im Folgenden versuchen, eine mögliche Priesterspiritualität zu skizzieren. Ich meine nicht, dass ich als Modell dienen kann, aber ich möchte hier auch keine bloße Theorie anbieten. Deswegen geht es mir nicht nur darum, Einsichten zu teilen, sondern auch darum zu verdeutlichen, wie diese Einsichten im Kontext meines Lebens gewachsen sind. Für meinen Weihegottesdienst durfte ich damals eine der Schriftlesungen auswählen. Ich entschied mich für einige Zeilen, die Paulus an die Christengemeinde in Korinth schrieb: „Die Juden fordern Zeichen, die Griechen suchen Weisheit. Wir dagegen verkündigen Christus als den Gekreuzigten: für Juden ein empörendes Ärgernis, für Heiden eine Torheit, für die Berufenen aber, Juden wie Griechen, Christus, Gottes Kraft und Gottes Weisheit. Denn das Törichte an Gott ist weiser als die Menschen und das Schwache an Gott ist stärker als die Menschen“ (1Kor 1, 22-25).

Ich hatte das Gefühl, dass es beim Priestersein um die Verletzlichkeit der Menschen gehe und um die Verletzlichkeit Gottes. „Verletzlichkeit“ ist das Geheimnis, das Gott und Menschen miteinander verbindet. „Verletzlichkeit“ ist etwas sehr Positives, weil es bedeutet, dass man nicht unberührbar ist. Es

gibt Möglichkeiten zum Kontakt und zur Beziehung. Weil man verletzlich ist, besteht auch die Möglichkeit, die Einsamkeit aufzulösen: sowohl die Einsamkeit des Menschen als auch die Einsamkeit Gottes. Wie Etty Hillesum es 1942 in ihrem Tagebuch formulierte, als sie sich als Jüdin durch die Nazis bedroht wusste: „Ich will dir helfen, Gott, dass du mich nicht verlässt, aber ich kann mich von vornherein für nichts verbürgen. [...] [M]it fast jedem Herzschlag wird mir klarer, dass du uns nicht helfen kannst, sondern dass wir dir helfen und deinen Wohnsitz in unserem Inneren bis zum Letzten verteidigen müssen.“¹ Damit ist das ganze Programm eines Amtsträgers, einer Amtsträgerin beschrieben. Glücklicherweise waren die Umstände für mich weniger dramatisch. Ich habe meinen Dienst als Priester in einem Arbeiterviertel von Antwerpen begonnen. Aber auch dort gab es durchaus ‚etwas‘ zu verteidigen!

3 Das geistliche Amt

Worum geht es überhaupt, wenn wir über das geistliche Amt sprechen? Erstens geht es um die Kirche. Dass diese ihrem Wesen nach keine religiöse Institution ist, wie man sie soziologisch beschreiben könnte, versteht sich von selbst; zugleich ist Kirche immer in Gefahr, zur Institution zu erstarren. Dietrich Bonhoeffer hat darauf aufmerksam gemacht, dass religiöse Einrichtungen dazu neigen, um sich selbst und die eigenen Absichten zu kreisen; deshalb ist in ihnen die Gefahr der Entfremdung von der göttlichen Berufung allgegenwärtig.² Wesentlich ist die Kirche Volk Gottes, das auf seine Initiative hin entstanden ist, versammelt um den Tisch Jesu Christi. Während der Eucharistiefeier werden wir zusammen geführt, um einander und der Welt und der ganzen Schöpfung als erneuerte Wirklichkeit gegeben zu werden, die von Heilung und Einheit spricht. Das geistliche Amt ist der Dienst, diese Initiative Gottes zu repräsentieren. Dabei ist klar, dass es keinesfalls um menschliche Einzelpersonen geht, sondern um die Gemeinschaft und die Beziehung dieser Gemeinschaft zu ihrem Ursprung. Gerade an der Etymologie des Wortes „Hierarchie“ wird das erkennbar: *hierá arché*, heiliger Ursprung.³

Das bedeutet auch, dass wir als Priesterinnen und Priester im Dienst der Gläubigen stehen. Darin liegt die Daseinsberechtigung solch eines Priestertums für die Kirche. Wir sind Kirche, um Gott für seine großen Taten in der

Schöpfung und unter den Menschen zu loben und um alle Not vor sein Antlitz zu bringen. Anliegen der Kirche ist die Transformation der Schöpfung und der Menschen in die Gestalt des Reiches Gottes. Dazu ist die Kirche da, und dazu ist sie ein priesterliches Volk. Auf diese Weise ist die Kirche Leib Christi, Leib des Auferstandenen in dieser Welt. Die Kirche ist priesterlich, weil sie am Priestertum Jesu Christi teilhat. Mit seinem Leben und seiner Hingabe war er seinem Vater ein Lobopfer. Auch die Kirche ist dazu berufen, ein solches Lobopfer zu sein.

4 Die Glaubwürdigkeit der Kirche

Die Glaubwürdigkeit ist für die Kirche zu einem Problem geworden. Meines Erachtens hat das mit zweierlei zu tun: mit dem Prozess der Säkularisierung und mit der Art und Weise, wie Kirche darauf reagiert. Nach Charles Taylor ist seit dem 16. Jahrhundert die Dominanz dessen, was er „immanenten Rahmen“ nennt („immanent frame“), immer stärker geworden.⁴ Das heißt: Moderne Menschen rechnen nicht länger mit der Möglichkeit der Transzendenz. Darin liegt auch eine „Objektivierung“ der Realität, die es ermöglicht, das Ganze in den Griff zu kriegen. In einem bestimmten Sinne kann man sagen, dass Objektivität „heilig“ wird, und dazu gehört auch ein Gottesbild, das diese Objektivität bestätigt. Säkularisierung bedeutet also nicht unbedingt, dass man Gott als abwesend denkt; sie kann auch in der Form auftreten, dass man Gott in eine abstrakte Denkvoraussetzung verwandelt, deretwegen man zu wissen meint, wie Welt und Leben zu gestalten seien. Gott wird dann beispielsweise zum letzten Grund unserer Ethik, unserer Strukturen und unserer Systeme. Einen Gedanken Ivan Illichs aufgreifend, spricht Taylor in diesem Zusammenhang von einer „Exkarnation“ des Evangeliums, weil es durch diese Entwicklung seine Konkretheit und Lebendigkeit verliere.⁵ Transzendenz im jüdisch-christlichen Sinne ist dagegen seinem Wesen nach eine „radikale Desakralisierung aller Strukturen politischer Herrschaft und sozialer Ungleichheit [...], wie wir sie von den Propheten kennen. Zentrale Bestandteile des christlichen Glaubens (die Inkarnation, die Trinitätslehre) setzen [...] dieses ‚prophetische‘ Transzendenz-Verständnis voraus.“⁶

Im säkularen Zeitalter haben sich auch die Kirchen dem „Objektivitäts-Streben“ angepasst und sind zu Opfern der „Exkarnation“ geworden, der Objektivierung des Glaubens, der Juridifizierung und Kriminalisierung der Sünde, der Modernisierung des kirchlichen Betriebs im Sinne der Effizienz. Die Geschichte der römisch-katholischen Kirche während des 19. Jahrhunderts kann man als eine Geschichte der fortschreitenden Exkarnation verstehen. Es wird ein „totalitäres Christentum“ gestaltet, wobei „das Verständnis des Glaubens als Gehorsam gegenüber kirchlichen Lehren“ verrechtlicht wird.⁷ Wie eine „Staatsraison“ gibt es nunmehr auch eine „Kirchenraison“. „Damit sakralisiert sich eine Institution selbst – statt sich zu messen und messen zu lassen am Heiligkeitsanspruch ihres Gottesbegriffs.“⁸

Vor diesem Hintergrund wird von kirchlichen Amtsträgern nichts anderes erwartet als „Agenten des Systems“ zu sein. Sie sollen die Regeln überwachen. Wenn diese Erwartung vorherrscht, wird auch das Amt „exkarniert“, weil ihm das Herz – Vertreter der Initiative Gottes zu sein – genommen wird. Durch diese Entwicklung verabschiedet sich die Kirche von ihrer Berufung, sich als Agapé-Netz zu verwirklichen.⁹ Stattdessen wird sie zu einer Art von totalitärem Staat.

Es ist wichtig zu erkennen, dass alle Systeme die Tendenz besitzen, sich selbst zu verabsolutieren. Auch unsere eigene alt-katholische Kirche ist nicht frei von dieser Gefahr, obwohl unsere Geschichte mehr oder weniger von einer authentischen Reaktion gegen jene Objektivierungstendenzen geprägt ist. Dennoch gibt es auch innerhalb unserer Kirchen für Amtsträgerinnen und Amtsträger die Gefahr einer „Exkarnation des Glaubens“. Wenn sie ihre Berufung ernst nehmen, Vertreterinnen und Vertreter der Initiative Gottes zu sein, des Ursprungs allen Seins, dann gehört dazu auch die Akzeptanz einer gewissen Spannung mit dem System der Kirche. Man muss dazu bedenken, dass diese Spannung die Kirche vor der Sakralisierung des Systems beschützt, aber es bleibt eine Kunst, dafür auch wirklich Raum zu schaffen. Die Spannung, die ich selbst bei meiner Weihe erfuhr, zeigt sich jetzt als eine Spannung, die unvermeidlich zur Existenz als Amtsträgerin oder Amtsträger dazugehört. Man kann es auch das Leiden an der Kirche nennen, aber in dieser Sichtweise liegt die Gefahr, dass man die Realität der Kirche, wie sie jetzt erscheint, akzeptiert. Damit wird auch das Leiden als Bestätigung des *status quo* instrumentalisiert, obwohl es ein Zeichen sein sollte, dass sich etwas ändern muss.

5 Die Glaubwürdigkeit des Amtes

Wenn wir von der Spiritualität der Amtsträgerinnen und Amtsträger sprechen, dann sollten wir diese Spannung mit einbeziehen, weil sie zu unserem Leben gehört. Ihre Akzeptanz gehört zu dem Dienst, zu dem wir uns berufen fühlen. Unsere Glaubwürdigkeit, sowohl für andere als auch für uns selbst, finden wir in unserer Treue zu dieser Berufung und nicht in der kritiklosen Anpassung an das, was die Kirche und die Gesellschaft erwarten. Natürlich können wir nicht ohne Systeme mit ihren Strukturen und Konventionen leben. Eine bestimmte Loyalität ist notwendig, damit wir zusammen etwas ausrichten können; doch die Systeme dürfen nie sakralisiert werden, sondern sollen aufgeschlossen bleiben, damit dem Heiligen Geist der Zugang nicht versagt wird.

Der Umgang mit dieser Spannung ist ohne eine große Reife und ohne eine ausgeglichene Persönlichkeit nicht möglich. Es ist nicht immer bequem, Fragen zu stellen, ohne direkt eine Antwort bei der Hand zu haben. Das gilt auch für unser persönliches Leben: Auch dieses soll für das Wirken des Geistes aufgeschlossen bleiben.

Die Amtsfrage hängt mit der Identität der Kirche zusammen. Der zentrale Auftrag des Amtes liegt darin, der Gemeinde zu sagen, dass sie berufen ist, eine neue geistliche Gemeinschaft zu sein – ein Agapé-Netz, von Gottes Wort zustande gebracht und gestaltet als der Raum, in dem die Selbsthingabe Jesu fortgesetzt wird. Deswegen ist das Herz dieser Gemeinschaft die Eucharistie. Die Eucharistie ist die Grundidentität der Kirche. In der Feier der Eucharistie wird unser Versuch der Hingabe an Gott vereint mit Gottes Hingabe an uns. Dabei besteht die Identität des Amtes wesentlich in der Identität des Vorstehers oder der Vorsteherin dieser Eucharistiefeier. Als Vorsteherin, als Vorsteher ermöglicht die Priesterin, der Priester die Feier der Gemeinde. Wesen des Vorstehens ist die Erinnerung an die Initiative Gottes. Gott ruft seine Gemeinde zusammen, damit sie die Eucharistie feiert und Eucharistie „sei“. Dieser Dienst macht aus der Priesterin, dem Priester keine „Sonderchristin“, keinen „Sonderchristen“ – und auch keinen „Alter-Christus“ –, sondern nur einen Bruder oder eine Schwester, der oder die sich von der Gemeinde zu diesem Dienst rufen ließ. Alle klerikalen

Ansprüche und Ambitionen sind hier zu vermeiden, weil sie der Dienstbarkeit und der Gleichwertigkeit aller Getauften Abbruch tun. Vorsteher oder Vorsteherin zu sein, bedeutet für den Priester oder die Priesterin eine große Verantwortung – nicht nur für die Ermöglichung der Liturgie, sondern auch für die Ermöglichung der Mission der Kirche. Auch in dieser Hinsicht „steht“ er oder sie der Gemeinde „vor“.

Kirche heißt Agapé und Hingabe. Eine solche Kirche lässt das Streben nach Dominanz in der Gesellschaft hinter sich, wie es einer wirklich gläubigen Einstellung entspricht. Gandhi war der Meinung, dass eine authentische religiöse Einstellung den Anspruch auf absoluten Besitz oder absolute Kontrolle relativiert. Der Glaube kann einfach kein Besitz eines Egos sein, das seine Sicherheit garantieren will. Ich bin nicht der Besitzer meines Glaubens. Eher ist es umgekehrt: Der Glaube besitzt mich. Als Glaubender will ich dienstbar sein und zur Verfügung stehen für „die Realität, die meine Welt geändert hat und mich befreit hat von der Sklaverei des Kampfes und der Rivalität“.¹⁰ Seelen fangen zu wollen, ist nicht das rechte Glaubenszeugnis, sondern die Mitarbeit dabei, dass sich die Möglichkeit einer Befreiung, die man selbst erlebt hat, auch für jemand anderen öffnet: Das ist die wirkliche missionarische Arbeit. Gott will die Befreiung der Welt und der Menschen. Es ist nicht so, dass die Kirche von Gott ist und von Gott in die Welt geschickt wird. Nein, die Welt ist von Gott, und dies verdichtet sich in der Kirche.¹¹

Die Autorität des Amtes kann deswegen nur darauf gestützt sein, dass sie die Erfahrung des Ursprungs wieder ermöglicht. Die Jünger Jesu haben nie eine Lehre verbreiten, sondern ihre Erfahrung mit Jesus Christus weitergeben wollen. In ihm hat Gott den Menschen eine Partnerschaft angeboten und sich als Gemeinschaft geoffenbart. Deswegen kann auch das Amt nicht anders funktionieren als auf eine verbindende und Gemeinschaft stiftende Art und Weise. Deswegen sagt das „Lima-Papier“ der Kommission „Glaube und Kirchenverfassung“, dass das Amt nicht nur persönlich, sondern auch kollegial und synodal gestaltet werden soll.¹²

6 Der alt-katholische Kontext

Gottes Hingabe durch die Menschwerdung Jesu: Diese Idee steht meines Erachtens im Mittelpunkt von dem, was ich an anderer Stelle schon als alt-katholisches Charisma beschrieben habe.¹³ Ich meine, dass es die Gastfreundschaft für die Menschwerdung Gottes in Christus ist, die das Charisma ausmacht. Oder mit den Worten von Walter Frei: Die alt-katholische Kirche gibt es „aus Liebe zur Menschwerdung Gottes in Christus“.¹⁴ Die Menschwerdung Gottes ist bedeutsam, weil sie direkt auch die Menschwerdung des Menschen betrifft, das heißt die Entdeckung des menschlichen Lebens, wie es vom Schöpfer gewollt ist. Aufgeschlossenheit für das Leben, wie es ist, aber auch die Bereitschaft, eine Krise zu durchleben, gehören ebenso dazu wie auch die Entdeckung der Freiheit zur Gemeinschaft und zur Hingabe. Gastfreundschaft für Gott ist immer auch Gastfreundschaft für den Mitmenschen und stiftet Gemeinschaft. Gemeinschaft mit Gott und miteinander: Das ist Kirche. Die Hingabe Jesu, wie sie in der Eucharistie gefeiert wird, ist das Prinzip. Walter Frei fügt noch hinzu, dass es dem Alt-Katholizismus darum geht „das Katholische menschlich und das Menschliche katholisch“¹⁵ zu machen. Meiner Meinung nach bedeutet dies, dass die katholische Tradition mit ihrer Frömmigkeit und liturgischen Prägung nur authentisch ist, wenn sie sich auf das Leben des Menschen und auf seine wahre Menschwerdung bezieht. Die Menschwerdung des Menschen kann nur zusammen mit der Menschwerdung Gottes in Christus gesehen werden. Gastfreundschaft für die Menschwerdung bedeutet deswegen Bezogenheit auf Himmel und Erde. Und das ist doch mit dem Wort „katholisch“ letztlich gemeint!

Das Charisma der Gastfreundschaft wird im bischöflichen Grußwort zur 125-Jahres-Feier der Utrechter Union¹⁶ anhand von drei Stichworten weiterentwickelt: Aufgeschlossenheit, Verbundenheit und Teilnahme. Diese drei alt-katholischen Kernthemen sind Aspekte der „Gastfreundschaft für die Menschwerdung“. Sie sind uns von der alt-katholischen Tradition gegeben, damit wir durch sie in den Transformationsprozess des Glaubens eingeführt werden und mit dieser Erfahrung an der Kirche mitbauen. Von daher kann man sagen, dass mit diesen drei Stichworten die alt-katholische Spiritualität zusammengefasst werden kann.

7

Kernpunkte einer priesterlichen Spiritualität

7.1 Dienst

Der Priester, die Priesterin wird vor allem ein Mystagoge, eine Mystagogin sein, schreibt Bischof Joachim Vobbe in seinem Hirtenbrief aus dem Jahr 2002:¹⁷ das heißt, eine Person, die zu Gottes Geheimnissen hinführt (von *mysterion*, Geheimnis, und *agogé*, Führung). Dieses Verständnis weist auf die Verantwortung hin, die Gemeinde und die Menschen für das Wirken des Heiligen Geistes und die Liebe Gottes aufgeschlossen zu machen.¹⁸ Wie sich diese Verantwortung vom Auftrag unterscheidet, ein System zu pflegen, habe ich schon verdeutlicht und auf die damit verbundene Spannung hingewiesen. Mit dieser Verantwortung kann man nur umgehen, wenn man sie als Dienst versteht – wie auch Jesus Christus im Dienst Gottes den Menschen das Leben bringen wollte, gleich einem Hirten, der gekommen ist, damit Menschen Leben haben, und das im Überfluss (Joh 10,10). Nach der Fußwaschung sagt Jesu zu den Seinen: „Ihr sagt zu mir Meister und Herr und ihr nennt mich mit Recht so; denn ich bin es. Wenn nun ich, der Herr und Meister, euch die Füße gewaschen habe, dann müsst auch ihr einander die Füße waschen“ (Joh 13,14–15). Hier verkörpert Jesus, wer Gott wesentlich ist: Herr und Meister, der Füße wäscht, wie Sklaven es tun. Gott tut das nicht, damit wir daran *glauben*, dass Gott ein Sklave der Menschen ist, sondern damit wir *erfahren*, dass es Gott um alle Menschen und ihre Gleichwertigkeit geht. Gott übersteigt alle Systeme, die Menschen in Herren und Sklaven, Gut und Böse, Heilige und Sünder, Reine und Unreine usw. aufteilen. Gott übersteigt die Religion, die darauf angelegt ist, Menschen für die Stärkung des eigenen Status' zu benutzen. Deswegen ist die Fußwaschung mehr als eine ethische Anregung: Sie ist ein Abbild Gottes selbst. Wenn wir einander die Füße waschen, dann „spielen wir“ sozusagen zusammen Gott. Dazu sind alle Christinnen und Christen berufen; und die Priesterin, der Priester ist dazu berufen, auch seinen bzw. ihren spezifischen Dienst auf diese Art und Weise zu gestalten.

7.2 Freundschaft

Für die Art und Weise, wie Gott mit Menschen umgeht, gibt es keinen anderen Grund als die Liebe. Es ist schwierig, uns Gott vorzustellen; aber vielleicht bringt uns die Freundschaft, wie sie unter Menschen möglich ist, dem noch am nächsten, was Gott wesentlich ist. Reine Freundschaft existiert um ihrer selbst willen, sie hat keinen anderen Grund als die Liebe. Erotische Liebe oder Liebe von Eltern für ihre Kinder zum Beispiele haben auch bestimmte Ziele; reine Freundschaft hingegen hat nur das Ziel, den Freund oder die Freundin um seiner oder ihrer selbst willen zu ehren. Wie Michel de Montaigne sagt: „Weil er ist wie er ist und ich bin wer ich bin“,¹⁹ deswegen gibt es Freundschaft. Man könnte sagen: Weil Gott ist, wie Gott ist, und die Menschen sind, wie sie sind, deswegen gibt es diese Freundschaft. Freundschaft ist gegenseitig. „Gott hat uns zuerst geliebt“, schreibt Johannes (1Joh 4,19); wir sind eingeladen auf diese Liebe zu antworten. So wie Gott uns in der Gestalt der Freundschaft liebt, sind auch wir eingeladen, unsere Freundschaft anzubieten. Als Jesus den Jüngern erklärt, worum es bei der Liebe geht, spricht er über die Freundschaft. „Das ist mein Gebot: Liebt einander wie ich euch geliebt habe. Es gibt keine größere Liebe, als wenn einer sein Leben für seine Freunde hingibt. Ihr seid meine Freunde, wenn ihr tut, was ich euch auftrage. Ich nenne euch nicht mehr Knechte; denn der Knecht weiß nicht, was sein Herr tut. Vielmehr habe ich euch Freunde genannt.“ (Joh 15,12-15a) Dass diese Freundschaft ohne privates Interesse und dazu ein unerklärbares Geschenk ist, wird später deutlich, als Jesus gegen Ende seines Leben zum Äußersten geht. „Er erwies ihnen seine Liebe bis zur Vollendung“, sagt Johannes (Joh 13,1). Und als Judas Jesus verrät – mit einem Zeichen der Freundschaft, einem Kuss – ist das letzte Wort, das Jesus zu ihm sagt: „Freund“. Jesus ist Gottes menschengewordene Liebe in der Gestalt der Freundschaft. Freundschaft bedeutet, gemeinsam zu gehen, aber jeder und jede auf einem eigenen Weg. So kann man sich auch unsere Beziehung zu Gott vorstellen: Gott und wir gehen zusammen, aber jeder auf dem eigenen Weg. Gott ist kein „Ansatzstück“, kein „Zubehör“. Gott ist der Andere für mich und ein ganz Anderer für Dich und wieder jemand Anderes für einen Dritten. Es ist wie mit den Menschen, die unsere Freunde sind: Sie haben noch andere Freunde außer mir, die eine ganz andere Bedeutung für sie haben können als ich. Zur Freundschaft gehört, das Anders-Sein Gottes und der Anderen, ihr Mysterium, zu respektieren.

Es ist die Berufung der Kirche, diese Freundschaft als Bejahung der Gottesliebe in der Welt zu leben, damit die Welt, die von Gott ist, sich für ihr Ziel öffnen kann. Wie die Beziehung der Kirche mit der Welt, so kann auch das Ideal der Beziehung unter Christinnen und Christen als Berufung zur Freundschaft ausgedrückt werden. Deswegen ist auch die Grundstruktur aller Pastoral nur als eine Gestalt der Freundschaft zu zeichnen. Auch deswegen sollte „Freundschaft“ ein Schlüsselbegriff priesterlicher Spiritualität sein.

7.3 Zuhörend, hilfsbereit, tragend, verkündigend, dienend

Freundschaft als Antwort auf die Liebe Gottes soll dann bedeuten, dass man andere ehrt, wie sie von Gott geehrt werden. Wie Bonhoeffer in „Gemeinsames Leben“ schreibt: „Gott will nicht, dass ich den Andern nach dem Bild forme, das mir gut erscheint, also nach meinem eigenen Bild, sondern in seiner Freiheit von mir hat Gott den Anderen zu seinem Ebenbilde gemacht.“²⁰ Bonhoeffer unterscheidet drei Dienste, die Christen einander beweisen sollen. Ich werde sie als drei Aspekte der „pastoralen Freundschaft“ aufgreifen und im Anschluss daran noch zwei weitere Aspekte hinzufügen.

Der erste Aspekt betrifft das Zuhören. So meint Bonhoeffer, dass es neben dem Auftrag, das Wort zu verkünden und deswegen zu reden, auch den Auftrag gibt, anderen zuzuhören. Jemandem zuzuhören bedeutet, Raum zu schaffen für einen anderen, und ist deswegen ein Zeichen von Freundschaft. Es geht darum, das Geheimnis der Person nicht anzutasten. „Es ist nicht ein Geheimnis des Wissens oder des Fühlens“, schreibt Bonhoeffer, „sondern das Geheimnis seiner Freiheit, seiner Erlösung, seines Seins“.²¹ Auch Joachim Vobbe weist darauf hin, dass man ohne die Kunst des Zuhörens weder in der Gemeinde noch in der Mission vorankommt: „Die Gleichnisse Jesu verraten, dass Er – bevor Er zu reden, zu verkünden begann – ein Mensch des Zuhörens war, einer, der die Lebenswirklichkeit seiner Zeitgenossen beobachtete und ernst nahm.“²²

Ich bin immer wieder betroffen, wenn ich im ersten Kapitel des Johannes-Evangeliums lese, dass Jesus bei der Berufung der Jünger das Gespräch mit der Frage beginnt: „Was wollt ihr?“ (Joh 1,38) Sollte das nicht auch im pastoralen Gespräch immer die erste Frage sein? Auch hier variiert die Ant-

wort sicherlich diejenige der Jünger-Kandidaten: „Rabbi, wo wohnst du?“ Dann folgt die Einladung „Kommt und seht!“ (Joh 1,39) Im pastoralen Kontext verstehe ich dies im Sinne der Bereitschaft, zusammen auf die Suche zu gehen, damit wir gemeinsam herausfinden können, wo der Herr konkret in einem bestimmten Lebenskontext zu finden ist. Dies führt uns zum zweiten Aspekt, der tätigen Hilfsbereitschaft. Als Priesterinnen und Priester wollen wir den Mitbrüdern und -schwestern, Gemeindemitgliedern und anderen, zur Verfügung stehen. Bereitschaft ohne Grenzen kann hier nicht gefordert sein; im Gegenteil haben wir nicht nur das Recht, Grenzen zu setzen, sondern auch die Pflicht, dies ganz deutlich zu tun. In einem solchen Rahmen aber geht es um eine Grundeinstellung der Dienstbarkeit, die nicht theoretisch ist, sondern effektiv auf die spirituellen Bedürfnisse der Menschen eingehen will. Manchmal werden diese Bedürfnisse geäußert, wenn man es nicht erwartet, oder auf ganz ungewohnte Art und Weise. Zur Verfügung stehen zu wollen, bedeutet, die Freiheit zu haben, hierauf einzugehen.

Drittens gibt es den Dienst, andere zu tragen. Hier spielt das Anderssein der anderen eine Rolle und ihre Freiheit, gerade ihre Eigenheiten weiter zu entwickeln. Es braucht eine grundsätzliche Freundschaft, wollen wir andere tragen – gerade auch, wenn sie sich in Notlagen befinden. Die Solidarität, die hieraus erwächst, gehört zu den Grundmerkmalen der Kirche.

Zum vierten Aspekt: „Wo nun der Dienst des Hörens, der tätigen Hilfe, des Tragens treu getan wird, kann auch das letzte und Höchste geschehen, der Dienst mit dem Wort Gottes“, schreibt Bonhoeffer und weist weiter darauf hin, dass es sich hier in erster Linie um „ein Wort von Mensch zu Mensch“ handelt.²³ Joachim Vobbe spricht ebenfalls von der Notwendigkeit zu reden, weist auch auf die Bedingungen richtigen Redens hin, und fragt weiter: „Speist sich die Botschaft aus eigener Erfahrung? Ist sie gedeckt durch meine Lebenswirklichkeit? Gibt sie Antwort auf echte Fragen der Zuhörer?“²⁴ Bonhoeffer schließt: „Echte geistliche Autorität gibt es nur, wo der Dienst des Hörens, Tragens und Verkündigens erfüllt wird.“²⁵ Und an anderer Stelle: „Die geistliche Vertrauensfrage, die mit der Autoritätsfrage in so engem Zusammenhang steht, entscheidet sich an der Treue, mit der einer im Dienste Jesu Christi steht, niemals aber an den außerordentlichen Gaben, über die er verfügt. Seelsorgerliche Autorität kann nur der Diener Jesu finden, der keine eigene Autorität sucht, der selbst unter die Autorität des Wortes gebeugt ein Bruder unter Brüdern ist.“²⁶

Zum fünften Aspekt: Auf die beschriebene Art und Weise kann die Priesterin, der Priester zur Brückenbauerin, zum Brückenbauer werden und damit zum Gedeihen der Gemeinde beitragen. Er oder sie wird zu einer Person des Dialogs, die in der Lage ist, Synodalität mitzugestalten. Dass wir als Pfarrerin oder Pfarrer, als Bischöfin oder Bischof gewählt werden, hat nicht so sehr mit Demokratie im politischen Sinne zu tun, sondern vor allem mit der Verantwortung der Gemeinde oder der Kirche für die Bestätigung unserer Berufung. Bei der Wahl sieht man die Kirche „in optima forma“ („in bester Gestalt“), weil sie gläubig auf die Suche geht, wer von Gott bereits für einen bestimmten Auftrag berufen wurde, um die Gemeinschaft zu stärken. Die Position der Gewählten beschreibt Joachim Vobbe folgendermaßen: „Wer unter euch der Erste sein will, der sei der Diener aller (Mk 10,43), nicht nur der Diener der numerischen Mehrheit, nicht nur der Diener der Eloquentesten, nicht nur der Diener der Über-18-Jährigen, nicht nur der Diener der gerade Anwesenden, der Einflussreichen, sondern auch Diener der Sprachlosen, der Verzagten, der Unmündigen, der im Glauben Schwachen, der Armen, der einfachen Herzen“.²⁷

7.4 Leben in der Gegenwart Gottes

Diese Einstellung des Zuhörens, der Hilfsbereitschaft, des Tragens, der Bereitschaft zur Verkündigung und des Brückenbauens kennzeichnet auch, wie die Priesterin oder der Priester als gläubige Person zu Gott steht. Man sagt oft, Priesterinnen und Priester sollten Menschen des Gebetes sein – oder gar, wie Joachim Vobbe schreibt, „Fachleute des Betens“. Aber er verengt den Fokus nicht darauf, sondern stellt darüber hinaus die weitergehende Frage, ob Priesterinnen und Priester dazu bereit seien, „in der Gegenwart Gottes zu leben“.²⁸ Meines Erachtens zielt diese Frage auf eine kontemplative Einstellung, die dazu führt, dass wir das ganze Leben – unser eigenes und das von anderen, denen wir begegnen – und alles, was sich in der Welt abspielt, vor Gott bringen. Es geht um Fürbitten im Namen der Menschen. Hierbei handelt es sich nicht um eine Art von Petition, sondern um eine Form der Solidarität, die uns zusammen mit anderen Gott erleben lässt. So ist Jesus Christus „mit dem Vater“ in einer intimen Beziehung, und „in dem Vater“ (Joh 14,20a) ist er anwesend unter den Menschen. Diese Anwesenheit drückt der Evangelist auch mit den Worten aus: „Ihr seid in mir und

ich bin in euch“ (Joh 14,20b). In dieser Gemeinschaft werden Gott und die Menschen und die Menschen untereinander verbunden. Dies ist das Werk des Heiligen Geistes. Beten bedeutet, sich bewusst zu werden, dass dieses Werk auch tatsächlich vollführt wird, dass es Wirklichkeit ist. Beten bedeutet, für dieses Werk zur Verfügung zu stehen. Man kann es auch so sagen: Wir sind dazu berufen, mit den Menschen, die uns am Herzen liegen, in Gemeinschaft mit Jesus Christus und in Ihm bei Gott zu sein.²⁹ Mehr als das Ableisten eines konkreten Gebetsprogramms ist dabei gefragt, dass wir wir selbst sind, wenn wir zu Gott gehen. Gott liebt dich, wie du bist, und wie du bist, bist du in der Lage, andere zu lieben, mit Gott.

Stille ist notwendig, damit unser Herz sich öffnen kann. Deswegen ist Meditation vielleicht noch wichtiger als zum Beispiel das Brevier. Es ist schön, voneinander zu wissen, dass wir dieselben Psalmen und Texten lesen und beten, über die Grenze der Kirchen hinaus; aber noch wichtiger ist es, voneinander zu wissen, dass wir uns um die notwendige Stille in unserem Leben bemühen. Doch natürlich kann man das eine nicht gegen das andere ausspielen. Das Brevier und das Bibellesen verbindet uns mit dem Zeugnis Mitgläubender davon, wie sich ihr Umgang mit Gott ausgewirkt hat. Die Eucharistie ist die Sammlung des Volkes unter der Leitung von Christus vor Gottes Antlitz mit der Welt in unseren Herzen. Sowohl Brevier und Bibellesen als auch die Eucharistie sind wichtige Erfahrungen für uns als Priesterinnen und Priester, weil sie die Bausteine liefern für die innere Burg, die in unserem Herzen vom Heiligen Geist gebaut wird. Ohne diese innere Burg ist es unmöglich, sowohl den Menschen als auch Gott nahe zu sein, und das ist gerade das Ziel der pastoralen Arbeit ebenso wie der Liturgie.³⁰ Diese innere Burg ist nicht nur ein Schutzort, sondern auch das Atelier, in dem meine Transformation vorbereitet wird. Sie ist auch die Wohnung Gottes in uns. Wer sich dieser Wohnung nicht bewusst ist, kann sie auch nicht verteidigen!

8

Zum Schluss

Der kleine Ministrant hat es schon gewusst: Gott will auf die Menschen zugehen. Gott will nicht weit weg, hoch erhaben und unbekannt sein. Sonst ginge Gott vor Einsamkeit ein. Er würde sich selbst vernichten, und das

ist unmöglich. Deshalb ist Gottes Verletzlichkeit kein Schicksal, sondern die ganz große Chance zur Beziehung, zur Liebe als Freundschaft. Dies ist das göttliche Angebot an den Menschen. Glaube bedeutet, unsere eigene Verletzlichkeit kennenzulernen, und stellt die Chance zu Freundschaft dar, miteinander und mit Gott. Hat mein Dienst als Priester in der Kirche mir geholfen, mich weiter gebracht auf diesem Weg des Glaubens? Diese Frage kann ich bejahen, obwohl es nicht immer selbstverständlich war. Manchmal hat man von mir erwartet, dass ich die richtige Lehre präsentiere oder die kirchliche Organisation verteidige, weil sie uns so bequem war. Manchmal habe ich das auch getan, aber jetzt muss ich sagen, dass dies nicht die Momente waren, in denen ich mich wirklich als Priester erlebt habe, sondern eher als kirchlicher Beamter. Glücklicherweise gab es auch sehr viele andere Augenblicke und Erfahrungen. Sie haben mich inspiriert, nicht weil es immer einfach war, sondern weil es um die Würde der Menschen ging und um die Würde Gottes. Und dann gab es immer Freundschaft und etwas zu verteidigen!

Dr. Joris Vercammen war 2000–2020 alt-katholischer Erzbischof von Utrecht.

Anmerkungen

- 1 *Jan Geurt Gaarlandt* (Hg.), *Das denkende Herz. Die Tagebücher von Etty Hillesum 1941-1943*, übers. von M. Csollány, Reinbek b. Hamburg 1985, 149.
- 2 *Dietrich Bonhoeffer*, *Gemeinsames Leben* [1939], Gütersloh 26. Aufl. 2005, 8.
- 3 *Erik Borgman*, *Metamorfosen. Over religie en moderne cultuur*, Kampen 2006, 246.
- 4 *Charles Taylor*, *A Secular Age*, Cambridge/Massachusetts 2007, 539.
- 5 A.a.O., 741.
- 6 *Hans Joas*, *Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums*, Freiburg i.Br. 2012, 213.
- 7 Ebd.
- 8 A.a.O., 218.
- 9 So Taylor im Anschluss an Illich: *Taylor*, *Secular Age*, 737.
- 10 *Rowan Williams*, *Faith in the public square*, London 2012, 303.
- 11 *Borgman*, *Metamorfosen*, 264.
- 12 *World Council of Churches*, *Baptism, Eucharist and Ministry. Faith and Order Paper 111*, Genf 1983, Ministry Nr. 26.
- 13 *Joris Vercammen*, *Aus Liebe zur Menschwerdung. Reflexionen über Spiritualität und ein alt-katholisches Charisma*, in: A. Goller, A. Krebs, M. Ring (Hg.), *Weg-Gemeinschaft. Festschrift für Günter Eßer*, Bonn 2015, 31–43: 42f.
- 14 *Walter Frei*, *Altkatholisch, einmal abgesehen von den Papstdogmen*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 74 (1984), 65–84: 84.
- 15 Ebd.
- 16 *Brücken bauen. Grußwort der Bischöfe der Utrechter Union aus Anlass des 125. Jahrestages ihrer Gründung*, in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 105 (2015), 12–18.
- 17 *Joachim Vobbe*, *Brot aus dem Steintal. Bischofsbriefe*, Bonn 2005, 275.
- 18 *Frère Emile de Taizé*, *L'eucharistie et les premiers chrétiens*, Taizé 2008, 15.

- 19 Montaigne schreibt über seinen verstorbenen Freund Étienne de la Boétie und den Grund ihrer Liebe füreinander: „Weil er er war, weil ich ich war“. *Michel de Montaigne*, Essais, übers. von H. Stillet, Frankfurt a.M. 1998, 99.
- 20 *Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben, 79.
- 21 A.a.O., 88.
- 22 *Vobbe*, Brot, 273.
- 23 *Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben, 26.
- 24 *Vobbe*, Brot, 274.
- 25 *Bonhoeffer*, Gemeinsames Leben, 91.
- 26 A.a.O., 92.
- 27 *Vobbe*, Brot, 270.
- 28 A.a.O., 259–261.
- 29 *Michael Ramsey*, The Christian Priest Today, London 1985.
- 30 A.a.O., 16–18.

Andreas Krebs

Beziehungstifter

Zum alt-katholischen Priesterinnen- und Pfarrerinnenbild



1 Vorüberlegungen

In diesem Beitrag¹ möchte ich ein relationales – oder wenn man so will: ein beziehungsorientiertes – Verständnis des priesterlichen Amtes vorstellen. Dahinter stehen weiterreichende Grundentscheidungen für eine relationale Ontologie, Anthropologie und Theologie, die ich in diesen Vorüberlegungen kurz umreißen möchte.²

Relationale Ontologien gehen davon aus, dass die Welt aus Beziehungen besteht. Jedes Ereignis existiert nur deshalb, weil es eine Beziehung zu den Ereignissen hat, aus denen es hervorgeht. Und jedes Ereignis bringt seinerseits neue Ereignisse und damit zahllose neue Beziehungen hervor. Die Wirklichkeit ist demnach ein unendlich komplexes, dynamisches Netz von Beziehungsereignissen. Auch ein stabiler Gegenstand wie ein Tisch ist eine dynamische Ansammlung von Beziehungsereignissen, die sich zu einem räumlich und zeitlich vergleichsweise dauerhaften, kompakten Ding zusammengeballt haben. Diese Ontologie – die besonders ausgefeilt von der Prozessphilosophie entwickelt wurde³ – unterscheidet sich von derjenigen, die wir von der westlichen philosophischen Tradition geerbt haben. Nach Aristoteles besteht die Welt primär aus dauerhaften Substanzen; die Beziehungen der Substanzen untereinander sind sekundär oder „akzidentiell“. Das ist die Sichtweise der Substanzontologie. Nach der relationalen Ontologie hingegen sind Beziehungen die primäre Wirklichkeit, und alles, was sich uns als ding- und dauerhaft darstellt, ist sozusagen verdichtete Beziehungshaftigkeit. Diese Weltsicht wird seit jüngerer Zeit nicht nur von Philosophinnen und Theologen, sondern auch von Naturwissenschaftlerinnen aufgenommen⁴ und insbesondere im Kontext der Klima-Krise zum Verständnis des „Ökosystems“ Erde herangezogen.⁵

Relationale Anthropologien stellen darüber hinaus auch bei der Betrachtung des Menschen den Beziehungsaspekt in den Mittelpunkt. Kein Mensch kann für sich allein auch nur existieren, geschweige denn sprechen, kommunizieren, musizieren, lieben: Wir sind in allem, was uns ausmacht, auf andere verwiesen. Diese Verwiesenheit macht uns nicht unfrei, weil wir uns in gewissen Grenzen frei zu anderen verhalten können. Dass es in jeder Beziehung ein nicht-deterministisches Moment unableitbarer Kreativität gibt,

gilt gemäß der Prozessphilosophie sogar für die physikalische Natur. Die Freiheit und Kreativität, die wir in der Welt und im menschlichen Leben vorfinden, besitzt jedoch eine dunkle Kehrseite: Neben schöpferischen Dynamiken gibt es auch zerstörerische. Ja, es kann Schöpferisches ohne Zerstörendes überhaupt nicht geben: Wer einen Tisch baut, muss einen Baum fällen. Wer für Nahrung sorgt, muss andere Lebewesen töten. Auch wir selbst müssen einmal sterben; mit einem Planeten Erde, auf dem unsterbliche Menschen lebten, wäre es bald zu Ende. Wir existieren aus, in und für Beziehungen mit anderen und anderem – aber diese Beziehungen sind nicht einfach harmonisch, sondern ambivalent: Reichtum, Schönheit und Freude mischen sich darin mit Verlust, Trauer und Schmerz. Das ist die Lage, in der wir uns befinden.

Vor diesem Hintergrund könnte man – im Sinne *relationaler Theologien*⁶ – die christliche Hoffnung wie folgt artikulieren: Verlust, Trauer und Schmerz sollen einmal überwunden sein (vgl. Apk 21,1-5); unsere Beziehungen zueinander und zur Welt werden also – aller Abbrüche zum Trotz – nicht irgendwann für immer aufhören. Uns ist vielmehr zugesagt, dass sie bewahrt, geheilt und erneuert werden. Diese Zusage ist wohl nicht so zu verstehen, als sei uns eine Welt versprochen, in der alle Ambivalenzen beiseite gewischt und ausgelöscht wären. Ich halte es für sachgemäßer, sich die christliche Hoffnung nach dem Bild *bewältigter* Ambivalenzen vorzustellen – nach dem Bild von Spannungen und Widersprüchen, die nicht zum endgültigem Zerschlagen führten, sondern zum Ausgangspunkt eines neuen Lebens wurden.⁷ Der auferweckte Christus hat seine Wundmale noch und ist durch sie erkennbar (Joh 20,27); die Spuren des Leidens bleiben also – und sind doch transformiert: Gott kann auch dort, wo aus menschlicher Sicht alles zu Ende ist, Neues werden lassen. Die Spuren unserer Wunden – die ja *auch* zu uns und unserer Identität gehören – werden nicht weggezaubert, sondern in etwas Überraschendes und Schönes verwandelt. So ermöglicht Gott gegen die Beziehungsabbrüche dieser Welt Heilung, Ganzheit und Erfüllung. Gott tut das, weil sie selbst in sich Beziehung ist. Gott will uns und ihre ganze Schöpfung auf Ewig am „Tanz“ (der „Perichorese“) ihres Beziehung-Seins teilhaben lassen.⁸

2 Ein relationales Verständnis der Sakramente und der Kirche

Nun glauben Christen darüber hinaus, dass, was wir von Gott und für die Vollendung der Welt erhoffen, auch hier und jetzt schon anfanghaft verwirklicht wird. In Jesus Christus wurde erfahrbar, wer Gott ist. Im Geist bleibt Christus gegenwärtig: Mitten unter uns geschieht die Vorwegnahme des anbrechenden Gottesreiches. Kirche soll ein Ort sein, an dem die Heilung unserer Wunden, das Zurechtbringen von Beziehungen, an dem Ganzheit und Erfüllung bereits erlebt werden können. Es ist diese vorwegnehmende Heilserfahrung, die in den Handlungen, die wir als „Sakramente“ bezeichnen, fokussiert wird. Dabei scheint es mir wichtig, auch die Sakramente relational, also als Beziehungsereignisse zu verstehen;⁹ denn gerade in der Sakramententheologie hat sich das substanzontologische Denken besonders verhängnisvoll ausgewirkt. Die Substanzontologie tendiert dazu, alles zu verdinglichen. Aristoteles war der Meinung, dass die Dinge Materie und Form besitzen: Die Materie eines Tisches ist das Holz, seine Form die Konstruktion als Platte mit vier Beinen. Genauso, dachte man in der aristotelisch geprägten Scholastik, muss ein Sakrament aus „Materie“ und „Form“ bestehen. Ich halte es nicht für sinnvoll, diese Kategorien an Sakramente heranzutragen. Bei Sakramenten geht es nicht um Dinge, sondern um das Heilwerden von Beziehung und Gemeinschaft.

Von der substanzontologischen Theologie des Mittelalters haben wir eine weitere problematische Tendenz geerbt: die Tendenz, die Rede von Sakramenten zu individualisieren. Man hat sich in der Vergangenheit viele Gedanken über den „Spender“ und den „Empfänger“ der Sakramente gemacht. Aus Sicht eines relationalen Denkens sind diese Begriffe irreführend. Relationale Theologie sieht die Kirche als Gemeinschaft im Mittelpunkt, welche die Sakramente feiert. In dieser Feier der Sakramente gibt es unterschiedliche Aufgaben; die Person, die als Bischöfin oder Priester die Gemeinde versammelt und ihrer Feier vorsteht, steht in besonderen Verpflichtungen. Aber es ist immer die Kirche, die, wenn man überhaupt so sprechen will, die Sakramente als Gaben des Geistes „spendet“ – und die Kirche umfasst selbstverständlich das ganze (irdische und himmlische) Gottesvolk, nicht nur die Amtsträger. Das gilt auch für die Buße und die Krankensalbung, bei der unter Umständen keine Gemeinde anwesend

ist. Denn auch diese Feiern sind auf die Kirche als Gemeinschaft rückbezogen.

Relationales Denken bietet zudem die Chance, Sakramente als dynamisches Geschehen zu begreifen. Der Umgang mit Sakramenten wurde im Laufe der Kirchengeschichte stark verrechtlicht. Deshalb konzentrierte man sich oft auf die „Gültigkeit“ von Sakramenten und spekulierte über Gnadenwirkungen und bleibende Wesensveränderungen, die sie herbeiführen. Relationale Theologie betont demgegenüber, dass Sakramente uns in eine beziehungsreiche Dynamik der Versöhnung und Verwandlung, des Hereinbrechens des Gottesreichs hineinnehmen. Sie sind Anfang eines Geschehens, das nur Gott vollenden kann. Diese Einsicht ist auch deshalb wichtig, weil der Beziehungs- und Gemeinschaftsgedanke sonst zu Überhöhungen und Überforderungen führt. Wir wissen alle, dass auf eine wunderbare Eucharistiefeier eine fürchterliche Gemeindeversammlung folgen kann. Eine Theologie, die diesen Widerspruch ignoriert, verkommt zur Ideologie. Damit will ich nicht behaupten, dass die Feier der Eucharistie folgenlos wäre. Sie ist nicht mehr, aber ganz bestimmt auch nicht weniger als Beginn und immer wieder Neubeginn eines Versöhnungsgeschehens, dessen Vollendung noch keine Tatsache, sondern eine Hoffnung ist.

Über die genannten Vorzüge des relationalen Ansatzes hinaus bin ich auch davon überzeugt, dass er etwas mit alt-katholischer Theologie zu tun hat. Als Begründer einer beziehungs- und gemeinschaftsorientierten Theologie der Kirche und der Sakramente gilt Johann Adam Möhler (1796–1838), der Namensgeber des bekannten Ökumene-Instituts. 1874 veröffentlichte Joseph Hubert Reinkens eine Schrift mit dem Titel „Über Einheit der Katholischen Kirche“,¹⁰ in der er sich auf Möhlers erstes Hauptwerk bezog, das einen ähnlichen Titel trug;¹¹ Reinkens konturiert darin angesichts des hierarchischen Kirchenbilds des Ersten Vaticanums einen Gegenentwurf, der um die Kirche als Gemeinschaft kreist, die durch die Beziehungen aller gebildet wird, die ihr angehören. Diesen Ansatz haben in jüngerer Zeit alt-katholische Theologen wie Kurt Stalder, Herwig Aldenhoven, Urs von Arx, Matijs Ploeger und Peter-Ben Smit weiterentwickelt, wobei sie an eine breite ökumenische Diskussion anknüpfen konnten und können.¹² Das ist der alt-katholische Traditions- und Gesprächszusammenhang, in dem ich meine Überlegungen verorte. Mein persönlicher Akzent – über den ich mit einigen

der Genannten auch immer wieder debattiere – besteht darin, dass ich stärker als sie den vorläufigen, gebrochenen, auch ambivalenten Charakter von Kirche betone. Die Kirche ist nicht einfach Teilhabe am trinitarischen Leben der Gottheit, wie es in vielen alt-katholischen Texten heißt.¹³ Die Kirche ist auf dem Weg dorthin. Und immer wieder bleibt sie hinter dem, was sie sein soll, zurück. Dem versuche ich Rechnung zu tragen, indem ich die Kirche und ihre Vollzüge als dynamische Prozesse zu denken versuche, die in einer gebrochenen Wirklichkeit *vorausgreifen* auf eine schon erlebbare, aber *noch ausstehende* Versöhnung und Erfüllung.

3 Ein relationales Verständnis des priesterlichen Amtes

Wie aber kann man nun mit Hilfe dieses theologischen Grundgedankens das priesterliche Amt verstehen? In einer ersten Annäherung möchte ich meinen Vorschlag einerseits vom substanzontologischen, andererseits vom funktionalistischen Amtsverständnis abheben. Das substanzontologische Verständnis findet man in der römisch-katholischen Theologie in Gestalt der Idee eines „character indelebilis“, eines unauslöschlichen Prägемals, das den geweihten Amtsträger substanzial von nicht-geweihten Menschen unterscheidet. Diese Idee erklärt tendenziell das Geweihtsein des Priesters zu einem individuellen Merkmal der betreffenden Person. Oft ist diese Idee verbunden mit teils bewussten, teils unbewussten Vorstellungen davon, dass der geweihte Priester sich als Individuum in einer besonderen Nähe zu Gott befinde. Entsprechend deuten manche Menschen, die sich zum Priestertum hingezogen fühlen, eine vermeintliche „Berufung“ als individuelle, persönliche Angelegenheit, die erst sekundär etwas mit einer Gemeinschaft zu tun habe, die diese Berufung anerkennen müsse. Der Priester ist in dieser Vorstellungswelt besonders, enthoben – durch verschärfte Ansprüche, denen er zu genügen hat, aber auch durch eine spirituelle Aura. Im Widerspruch gegen diese Überhöhung des Weihepriestertums hat sich vor allem im protestantischen Bereich ein betont funktionalistisches Amtsverständnis herausgebildet. Die Amtsträgerin unterscheidet sich demnach in nichts von anderen getauften Christen. Ihre Besonderheit liegt einzig und alleine darin, dass sie als Leiterin des Gottesdienstes und der Gemeinde eine spezifische *Funktion* ausübt, die im Prinzip auch von jedem anderen übernommen werden könnte.

Ich halte dieses funktionalistische Verständnis für unzureichend. Denn es übersieht, dass die Leiterin des Gottesdienstes und der Gemeinde nicht bloß als *Funktionärin* gefragt ist, sondern als *Person*. Sie soll das Evangelium öffentlich bezeugen, die Gemeinde mit ihren vielfältigen Gaben zusammenführen und ihrem Gebet vorstehen. Das ist eine Aufgabe, die den Menschen, der sie verbindlich übernimmt, in seiner gesamten Existenz beansprucht. Wer durch die Ordination dauerhaft in diese Verpflichtung gestellt ist, hat sich damit auf etwas eingelassen, das nicht bloß Äußerlichkeiten mit sich bringt, sondern ihn betrifft und verändert. Im Gegensatz zum „protestantischen“ Funktionalismus kann das „römisch-katholische“ Priesterbild diese existenzielle Dimension des Amtes recht gut zum Ausdruck bringen. Aber es geht wiederum darin fehl, dass es dazu neigt, diese existenzielle Dimension individualistisch misszuverstehen. Denn das Priestertum ist eben keine individuelle und intime Sache. Priester zu sein, bedeutet im Gegenteil, dass eine Person innerhalb der *Gemeinschaft*, innerhalb des Beziehungsnetzwerks Kirche eine spezifische Position einnimmt. Deshalb hat das Priesteramt auch nichts mit „substanziellen Veränderungen“ beim jeweiligen Menschen zu tun, sondern mit den Beziehungen, die er durch seine Weihe im Raum von Kirche eingegangen ist und auf die er sich nicht nur versuchsweise und vorübergehend, sondern auf Dauer verpflichtet hat. Der orthodoxe Theologe Joannes Zizioulas drückt es folgendermaßen aus: „Wenn man auf diese Weise an die Weihe herangeht, kann man das Priesteramt nicht länger in Ausdrücken dessen, was es dem Geweihten gibt, auffassen, sondern es lässt sich nur in Ausdrücken der besonderen Beziehung beschreiben, in die es den Geweihten einsetzt. [...] [D]as Priesteramt [kann] *als Ganzes* als Mannigfaltigkeit von Beziehungen innerhalb der Kirche und in ihrem Verhältnis zur Welt beschrieben werden.“¹⁴

Nun habe ich das relationale Priesterbild in erster Annäherung durch eine doppelte Abgrenzung gegen vermeintliche römisch-katholische und evangelische Einseitigkeiten entwickelt. Dabei möchte ich aber nicht stehenbleiben, denn in Wahrheit ist es natürlich so, dass es Theologen beider Konfessionen gibt, die sich von einem relationalen Amtsverständnis inspirieren lassen.¹⁵ Tatsächlich meine ich, dass dieses Amtsverständnis auch im ökumenischen Gespräch eine Chance ist. Es kann das protestantische Anliegen aufgreifen, Überhöhungen zu vermeiden, indem es das Amt in das Leben der Kirche einordnet. Zugleich erkennt es den personalen und existenziellen

Charakter des Amtes an, der römisch-katholischen Theologinnen wichtig ist. Schließlich scheint mir, dass ein relationales Amtsverständnis in besonderer Weise auch dem alt-katholischen Anliegen gerecht wird, das katholische Amt mit synodaler Gemeinschaftlichkeit zu verbinden.

4 Einheitsstifterin und Vorsteherin der Liturgie

Was aber bedeutet dies alles für die Praxis? Ich möchte das an zwei Arbeitsfeldern verdeutlichen: der Liturgie und der Gemeindeleitung.

Zunächst zur Liturgie: Wer das relationale Amtsverständnis weiterdenkt, wird nicht länger sagen wollen, dass der Priester Kraft seines Amtes die Eucharistie zelebriert. Es ist die versammelte Gemeinde, die Eucharistie feiert. Jede einzelne Teilnehmerin des Gottesdienstes ist gemeinsam mit den anderen Zelebrantin. Die „Besonderheit“ des Priesters besteht in der Position, die ihm im relationalen Gefüge der Eucharistiefeier zukommt – eine Position, die durch den Auftrag charakterisiert ist, die Beteiligten zur Einheit und Gemeinschaft zu sammeln und ihrer Feier vorzustehen. Von dem christkatholischen Theologen Urs von Arx habe ich im Gespräch immer wieder den Satz gehört: Das wichtigste Wort des Eucharistiegebets komme nach der Schlussdoxologie – nämlich das „Amen“ der Gemeinde. Durch das „Amen“ bekräftigt die Gemeinde, dass das Gebet des Priesters tatsächlich *ihr* Gebet ist. Würde sie an dieser Stelle das „Amen“ verweigern, hätte der Priester sich zwar sehr bemüht, ein gemeinschaftliches Gebet aber in Wirklichkeit überhaupt nicht stattgefunden. Heißt das, ohne das „Amen“ wäre die Eucharistiefeier ungültig? Diese Frage scheint mir schief, weil sie ein juridisches Verständnis der Liturgie voraussetzt, auf das man sich besser gar nicht erst einlassen sollte. Es geht vielmehr darum, die Eucharistiefeier als ganzheitlichen Vollzug zu begreifen und zu fragen, was diesen Vollzug eigentlich konstituiert. Nach alt-katholischem Verständnis handelt es sich um eine Feier der Gemeinschaft, und es ist eben nicht so, dass der Priester im Grenzfall auch alleine feiern könnte. Deshalb: Keine Eucharistie ohne „Amen“ der Gemeinde! Aus diesen Gründe scheint es mir auch theologisch unangemessen, in Gottesdienstankündigungen den leitenden Priester als „Zelebranten“ zu bezeichnen. Er ist nicht alleiniger Zelebrant, sondern

Sammler und *Vorsteher* einer Feier, die ohne Mitfeiernde überhaupt keine Feier ist.

Diese Auffassung hat weitere Konsequenzen, etwa mit Blick auf die sogenannte „Konzelebration“.¹⁶ Die Vorsteherin hat die Aufgabe, die Einheit der vielen Charismen der feiernden Gemeinde als Person darzustellen und leibhaftig zu verkörpern. Eine Mehrzahl von Vorsteherinnen verunklart dieses Zeichen. Von der römisch-katholischen Praxis priesterlicher „Konzelebration“ – auch in der Form einer Aufteilung des Eucharistiegebets – ist deshalb abzuraten. Denn dadurch wird die Rolle der *einen* Vorsteherin als Repräsentantin und Verkörperung der Einheit der Gemeinde verwischt. Zugleich gerät tendenziell aus dem Blick, dass die *ganze* Gemeinde konzelebriert, nicht nur eventuell anwesende weitere Geistliche.

Unpassend erscheint es mir auch, die Besonderheit des priesterlichen Amtes dadurch zu erklären, dass der Priester „in persona Christi“ oder als Repräsentant Christi handle. Denn das gilt zwar *auch* für ihn, aber ebenso gut für jeden anderen Getauften. In der Taufe haben wir *alle* mit dem Taufkleid „Christus angezogen“, wie Paulus sagt (Gal 3,27); jeder Angehörige der Kirche handelt „in persona Christi“! Hierin liegt übrigens auch ein theologisches Argument für die Frauenordination. Deren Gegner argumentieren, eine Frau sei mangels Männlichkeit als Christus-Repräsentantin ungeeignet. Dagegen ist zu sagen: Die Christus-Repräsentation liegt bereits in der Taufe; und wenn das Geschlecht bei der Taufe kein Problem darstellt – ja wenn die Taufe nach Paulus die Kategorien „männlich“ und „weiblich“ sogar grundsätzlich aufsprengt (Gal 3,28) –, kann es bei der Frage des Priestertums nicht auf einmal zum Hindernis aufgebauscht werden.

Nimmt man den Gedanken ernst, die Priesterin handle nicht in besonderer und privilegierter Form „in persona Christi“, weil das „in persona Christi“ in Wahrheit für alle Glieder der Kirche gilt, hat das auch Auswirkungen auf die Gestaltung des Eucharistiegebets. Es gibt, auch in unserer Kirche, bei einigen Priesterinnen die Tendenz, während des Einsetzungsberichtes Jesus sozusagen darzustellen, indem die Priesterin der Gemeinde „in persona Christi“ beim Brotwort das Brot und beim Kelchwort den Kelch darreicht. Dieses „Christus darstellen“ ist aus Sicht der hier vertretenen Amtstheologie unangebracht. Die Einsetzungsworte sind vielmehr Teil des erinnernden,

des anamnetischen Vollzuges, in dem sich die Vorsteherin *gemeinsam* mit der feiernden Gemeinde bewegt. Wenn der Priester die Gaben bei den Einsetzungsworten berührt und anhebt, sollte er das nach meiner Meinung so zurückhaltend tun, dass der anamnetische Vollzug nicht unterbrochen wird. Für noch besser halte ich die Praxis, die Gaben gar nicht zu berühren und auch bei den Einsetzungsworten in Orante-Haltung zu verbleiben. Die Liturgie unserer Schweizer Schwesterkirche sieht es ausdrücklich so vor.

Die Priesterin agiert also nicht auf privilegierte Weise „in persona Christi“, auch nicht als Christus-Darstellerin während der Eucharistie. Allerdings spricht etwa der niederländische Theologe Mattijs Ploeger durchaus davon, dass die Priesterin als Einheitsstifterin und Vorsteherin der Eucharistiefeier „in persona Christi capitis“ handele, sie also in gewisser Weise das „Haupt“ des Leibes Christi repräsentiere.¹⁷ Dieses Bild wiederum versteht man nur richtig, wenn man seine Herkunft aus der antiken Leib-Metaphorik im Sinn behält. Heute gehen wir davon aus, der Kopf und das in ihm befindliche Gehirn sei das Zentrum des Denkens und Fühlens und die alles entscheidende Steuerungseinheit des gesamten Körpers. Doch hatte man früher eine andere Vorstellung: Aristoteles – und mit ihm die Medizin der Antike und des Mittelalters – hielt das Gehirn für ein Organ, das der Kühlung diene;¹⁸ das Zentrum des Denkens und Fühlens hingegen verortete man im Herz-Brust-Bereich. Die Bedeutung des Hauptes lag also nicht darin, dass man hier die zentrale Steuerungseinheit vermutete. Wichtig war vielmehr, dass sich im Haupt das Gesicht befindet, in dem das, was im gesamten Leibe vorgeht, in besonderer Weise zu einer Einheit verbunden, gestaltet, für andere ausgedrückt und kommunizierbar wird. Auf die Rolle der Priesterin übertragen: Die Priesterin ist „in persona Christi capitis“ nicht die zentrale Steuerungseinheit der Gemeinde, aber diejenige Person, die der Gemeinde *ein Gesicht gibt*.

5 Einheitsstifterin und Vorsteherin der Gemeinde

Damit ist das zweite Thema – die Gemeindeleitung – bereits angeschnitten. Mit den Stichworten „Einheit stiften“ und „leiten“ kann man nicht nur die liturgischen, sondern auch die gemeindlichen Aufgaben der Priesterin sehr gut beschreiben. Sie haben immer mit Beziehungen zu tun und sind

sondern Kontrolle und Mitbestimmung einfordern. Bei der Pflege und Instandhaltung von Gebäuden sind Brandschutz- und sonstige Sicherheitsbestimmungen zu beachten, bei der Gemeindeverwaltung muss komplexe EDV-Technik bewältigt werden; und durch E-Mails und digitale Vernetzung kommen zu alldem Kommunikationsaufgaben hinzu, die ganz andere sind als noch in Zeiten von Gemeindebrief und Pfarrhaustelefon. Manche Pfarrer betreiben heute mit Hilfe von To-do-Listen oder Computerprogrammen ein Task-Management, das man früher nur von leitenden Berufen in der Wirtschaft kannte. Die Entwicklung, die ich hier andeute, betrifft freilich nicht allein den Pfarrberuf; es handelt sich um einen gesamtgesellschaftlichen Trend. Was folgt daraus für den priesterlichen Dienst? Viele haben das Gefühl, von professionellen Anforderungen verschluckt zu werden und keine Zeit mehr für das zu haben, wozu sie sich eigentlich ausgebildet und berufen sehen: Seelsorger zu sein, theologisch fundierte Liturgien und Predigten zu erarbeiten, spirituelle Wegbegleitung anzubieten.

Ein zweites Schlagwort: „Rollenmanagement“. Zum traditionellen Bild eines Pfarrers gehörte, dass er rund um die Uhr für die Gemeinde zur Verfügung steht. Im evangelischen und alt-katholischen Bereich ging man zudem davon aus, dass die Pfarrfrau und die Pfarrfamilie auch *ihr* Leben dem Beruf des Pfarrers unterordnen. Diese Konstellation gibt es heute nur noch in seltenen Fällen. Die Partnerin oder der Partner der Priesterin hat eigene Ansprüche, und das gleiche gilt für eine eventuell vorhandene Familie. Aber auch eine Pfarrerin, die Single ist, will sich nicht mehr auf eine einzige Rolle reduzieren lassen; sie möchte auch Freundin, Sportlerin, Kulturinteressierte oder sonst etwas sein und Räume haben, in denen sie einmal nicht durch Beruf und Berufung gefordert ist. Auch das erhöht die Komplexität der Ansprüche. Denn Pfarrerrinnen wollen und dürfen in ihrer persönlichen Lebensgestaltung ganz unterschiedliche, teils widersprüchliche Rollen und Erwartungen unter einen Hut bringen.

Mit den Schlagworten „Professionalisierung“ und „Rollenmanagement“ habe ich weitverzweigte Themen angeschnitten, von denen ich nicht beanspruche, sie einer abschließenden Klärung zuführen zu können. Aber womöglich kann das hier zur Diskussion gestellte relationale Priesterbild einen Rahmen für das weitere Nachdenken bieten. Die Professionalisierung der Arbeitswelt und die Notwendigkeit des Rollenmanagements scheinen ein

funktionalistisches Priester- und Pfarrerbild zu bestärken. Dann aber handelt es sich letztlich bloß um einen „Job“. Wenigstens für mein Empfinden ist das zu wenig. Andererseits scheint mir das substanzontologische Priesterbild mit seinen Überhöhungen und Überforderungen weder zeitgemäß noch lebbar. Kann das relationale Priesterbild hier weiterhelfen? Vielleicht kann es helfen, den Priester beziehungsweise den Pfarrer als Menschen in den Blick zu nehmen, der eben nicht bloß „seinen Job macht“, weil es immer auch um mehr geht; er ist als Person gefragt, sein Tun ist Arbeit an Beziehungen. Diese Beziehungen allerdings sind vielschichtig und vielgestaltig geworden. Das verlangt auf der einen Seite tatsächlich ein Mehr an Professionalisierung, wirft auf der anderen Seite aber auch die Frage auf, wo Grenzen der Professionalisierung zu ziehen sind, wo die Pfarrerin auch Aufgaben abgeben und an Fachleute delegieren muss, um beispielsweise frei dafür zu sein, mit Menschen in Kontakt zu kommen, Alltag mit ihnen zu teilen, in Höhen und Tiefen bei ihnen zu sein. Den Beziehungsaspekt in den Mittelpunkt zu stellen, kann zudem den Blick dafür schärfen, dass die Priesterin und Pfarrerin auch selbst beziehungsbedürftig ist, ihre eigenen Entfaltungs- und Rückzugsräume braucht, auch Bindungen, Verpflichtungen, Wünsche und Projekte hat, die nicht mit ihrer Aufgabe verbunden sind – und dass sie mit dem Beharren auf solchen Entfaltungs- und Rückzugsräumen ihren priesterlichen Dienst eben nicht „verrät“, sondern ihn vielmehr praktikabel macht und gestaltet, ihm eine persönliche Kontur verleiht.

Zum Schluss noch eine letzte Bemerkung. Wenn ich vorhin sagte, dass gerade eine relationale Theologie gefordert ist, sich des vorläufigen, gebrochenen, durchaus ambivalenten Charakters von Kirche bewusst zu bleiben, dann ist das natürlich auch mit Blick auf das kirchliche Amt relevant. Kirche ist unvollkommen, eine Gemeinschaft der Pilgernden, und wir alle sind in ihr als Unvollkommene auf dem Weg. Auch die Amtsträgerin ist eine Pilgernde, sie ist unvollkommen, und das darf sie auch sein: Denn sie ist nicht allein.

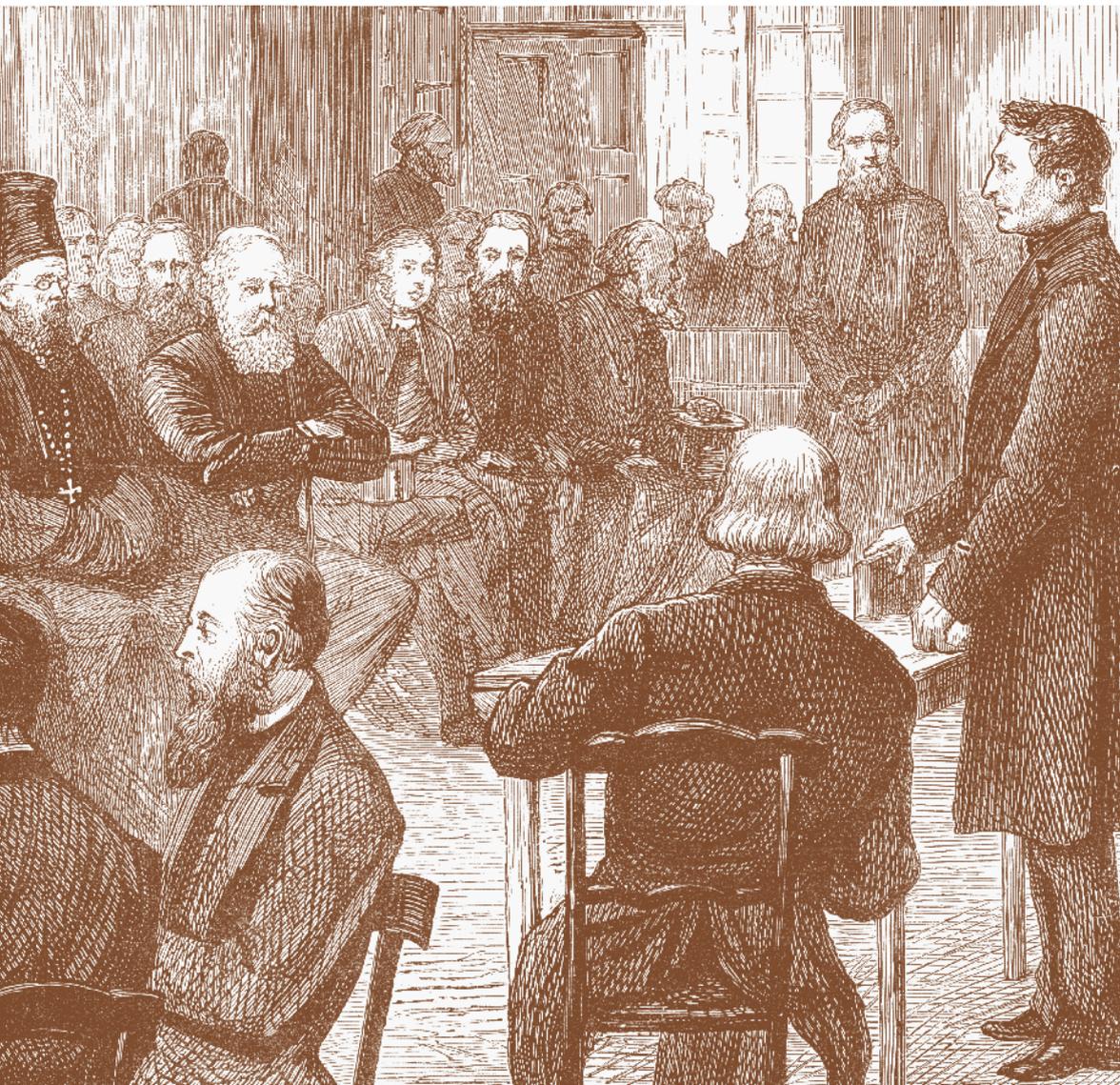
Prof. Dr. Andreas Krebs ist Professor für Alt-Katholische und Ökumenische Theologie am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.

Anmerkungen

- 1 Grammatisch männliche und weibliche Formen werden in diesem Beitrag wechselnd und beide auch inklusiv gebraucht. Auch Gott wird hier nicht durchgehend mit männlichen Formen bezeichnet.
- 2 Für die Fundamentaltheologie stark gemacht wird der Beziehungsgedanke in *Andreas Krebs*, beziehungsweise. Nachdenken über Kriterien alt-katholischer Theologie, in: *Alt-Katholische und Ökumenische Theologie* 2 (2017), 3–22.
- 3 Zur Einführung: *Michael Hauskeller*, Alfred North Whitehead zur Einführung, Hamburg 1994. Für einen ersten Zugang zum prozessphilosophischen und -theologischen Denken empfiehlt sich *Catherine Keller*, Über das Geheimnis. Gott erkennen im Werden der Welt, übers. von A. Reichl, m. einem Vorw. von J. Moltmann, Freiburg i.Br. 2013.
- 4 *Isabelle Strengers*, *Penser avec Whitehead. Une libre et sauvage création des concepts*, Paris 2002; engl. Übers.: Dies., *Thinking with Whitehead. A Free and Wild Creation of Concepts*, übers. von M. Chase, Cambridge/Massachusetts 2014.
- 5 *Bruno Latour*, Kampf um Gaia. Acht Vorträge über das neue Klimaregime. Aus dem Frz. von A. Russer und B. Schwibs, Berlin 2017.
- 6 Einen Einblick in den Facettenreichtum relationaler Theologien gibt *Lisa Isherwood, Elaine Bell Chambers* (Hg.), *Through Us, With Us, In Us. Relational Theologies in the Twenty-First Century*, London 2010.
- 7 *William Dean, Larry E. Axel* (Hg.), *The Size of God. The Theology of Bernard Loomer in Context*, Macon/Georgia 1987.
- 8 Dass auch trinitätstheologische und insofern „orthodoxe“ Varianten der Prozesstheologie möglich sind, belegt der Band *Joseph A. Bracken S.J., Marjorie Hewitt Suchocki* (Hg.), *Trinity in Process. A Relational Theology of God*, New York 1997.
- 9 Siehe dazu auch *Andreas Krebs*, Sakramente als Beziehungsgeschehen, in: Ders., M. Ring (Hg.): *Mit dem Segen der Kirche. Die Segnung gleichgeschlechtlicher Partnerschaften in der theologischen Diskussion*, Bonn 2018, 125–134.
- 10 *Joseph Hubert Reinkens*, Ueber Einheit der katholischen Kirche. Einige Studien, Würzburg 1877.
- 11 *Johann Adam Möhler*, Die Einheit in der Kirche, oder das Princip des Catholicismus, dargestellt im Geiste der Kirchenväter der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1825.
- 12 Siehe dazu *Mattijs Ploeger*, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology*, Tilburg 2008.
- 13 Besonders ausgeprägt findet man diese hohe Ekklesiologie bei Herwig Aldenhoven, z.B. in *Herwig Aldenhoven*, Trinitarische Analogien und Ortskirchenekklesiologie. in: *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 92 (2002), 65–75.
- 14 *Joannes D. Zizioulas*, Priesteramt und Priesterweihe im Licht der östlich-orthodoxen Theologie, in: H. Vorgrimler (Hg.), *Amt und Ordination in ökumenischer Sicht*, Freiburg i.Br. 1973, 72–113: 84.
- 15 Siehe z.B. römisch-katholisch und aus dogmatischer Perspektive: *Bernhard Körner*, Sinn und Notwendigkeit der Priesterweihe. Bemerkungen zur Lehre vom „*character indelebilis*“; in: S. Hell, A. Vonach (Hg.), *Priestertum und Priesterschaftlich-soziale Implikationen*, Münster 2012, 187–204; evangelisch-lutherisch und aus praktisch-theologischer Perspektive: *Andrew Root*, *The Relational Pastor. Sharing in Christ by Sharing Ourselves*, Downers Grove/Illinois 2013.
- 16 Die folgenden Abschnitte verdanken Wesentliches *Mattijs Ploeger*, Akzente in der Sakramententheologie, in: A. Krebs, P.-B. Smit (Hg.), *Schlaglichter zur altkatholischen Theologie*, im Erscheinen.
- 17 Ebd.
- 18 *Carolyn M. Grote*, *Aristoteles und das Corpus Hippocraticum. Die Anatomie und Physiologie des Menschen*, Stuttgart 2004, 183–195. – Man weiß nicht genau, wie Aristoteles zur dieser Auffassung kam. Heute mögliche Messungen zeigen, dass die Temperatur des Gehirns tatsächlich etwas unter der des übrigen Körpers liegt.
- 19 *Markus Laibach*, Ansätze eines relationalen Priesterbildes aus alt-katholischer Sicht, unveröffentlichte Kolloquiumsarbeit, Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn 2018, 15.
- 20 Lesenswert zum Folgenden: *Isolde Karle*, *Der Pfarrberuf als Profession. Eine Berufstheorie im Kontext der modernen Gesellschaft*, Freiburg i.Br. 3. Aufl. 2011.

Vojtech Novitzky

Ignaz von Döllinger's Vision of Reunion and the 1874–5 Bonn Reunion Conferences



1 Introduction

On September 14, 1874, the *Musiksaal* of the University of Bonn opened its doors to a three-day conference. Select personalities of Old Catholic, Anglican and Orthodox background conversed on possibilities and avenues of reunion between these churches, to heal historical rifts on the basis of the unity of the Early Church. Approximately a year later, from August 10–16, 1875, the Second Bonn Reunion Conference resumed dialogue with a wider participation.

Contemporary press and subsequent scholarship hailed the Bonn conferences as momentous events comparable to the Florence-Ferrara council in 1434.¹ Although not official dialogues between the churches themselves, they count as a major landmark for what scholars today term “proto-ecumenical” dialogue. A complex set of factors generated the auspicious climate for the Bonn endeavour. The emergence of nineteenth-century nation states, inner-Catholic dissent produced by the clash with modernity and the First Vatican Council, Anglican and Orthodox overtures, and, not least, the fiery personality of Ignaz von Döllinger all combined to make it possible.²

The initiative sparked at the Second Old Catholic Congress (Cologne, 1872); yet its architect was unquestionably Ignaz von Döllinger (1799–1890). Döllinger was the quintessential progressive Catholic theologian of his generation: professor at the University of Munich, secretary of the Bavarian Academy of Sciences; Royal chaplain and adviser to the Bavarian government; champion of historicism in theology; fierce opponent of papal infallibility, for which he was excommunicated (1871); as well as intellectual mentor of the Old Catholic Movement. His scholarly projects and his political engagement made him aware of the necessity and opportunity of healing the divisions in the Church.

Modern scholarship generally sees an evolution in Döllinger’s attitude from polemicist in his early works towards irenicist and even ecumenist in his later life.³ But, as Victor Conzemius observed already in 1960, characteristic to Döllinger was an “esprit de combat” which never deserted him, not even when he advocated reunion between churches.⁴

This paper will analyse Döllinger's role in the 1874–75 Bonn Reunion Conferences with the aim of establishing the extent of his ecumenical engagement. As I hope to prove, the reunionist efforts of the Munich professor were influenced by his concern for the social-political and religious future of Europe;⁵ his unquestioned faith in the power of historical research to demask the source of conflicts, and in a historically informed dialogue to solve them; and his personal history, especially with the Vatican.

To that end, I shall first offer a brief outline of Döllinger's reunionist ideas prior to Bonn. Next, I shall present each conference, commenting on the proceedings, the results achieved, Döllinger's more "combative" interventions, and their reception. Especially during the second conference, Döllinger time and again set the reunion project as a reaction to the proclamations of the First Vatican Council. This (quite gratuitous) polemical dimension created more problems than it hoped to solve.

2 Döllinger's Vision of the Reunion of Churches

Return to the unity of the undivided universal Church was a long-time interest of Döllinger's, cemented by his friendship with English and French theologians of various Christian backgrounds, and his research in the history of the Church.

The young church historian ardently believed that the Catholic Church was the continuation of the universal Church; it had both the divinely appointed papacy to coordinate various local churches and it also respected national differences. Through a balanced historical judgment, he sought to present a Catholic Church that invited Protestants to rejoin its bosom. As the Holy See began to clash both with nationalism and the historical method so dear to Döllinger, he began to focus more and more on exposing the historical abuses of the papacy as major causes of the schism with the East and of the Reformation.⁶ On the eve of the First Vatican Council, he was working on the history of reunion attempts as part of a larger project.⁷ Almost a year after his excommunication,⁸ he delivered a series of *Lectures on the Reunion of the Churches*.⁹

These programmatic speeches set reunion in a missionary perspective, explored its political effects,¹⁰ and outlined the method to achieve it in post-Vatican I circumstances. Given that the Vatican decrees destroyed any hope for corporate union,¹¹ Döllinger entrusted the project of reconciliation to educated clergy and laity. They were to consult together on the basis of Scripture and the tradition of the undivided Church,¹² to remove speculative additions and unfounded opinions that distorted this tradition across history; and to discover “eirenic” explanations of creedal differences.¹³ Döllinger believed that this unionist core would generate larger and larger ripples until an international society were created, which would wash over the surface of the world.

When the Second Old Catholic Congress (Cologne, 1872) set up a Commission for Church Union,¹⁴ Döllinger accepted its chairmanship and an uneasy alliance with the Old Catholic Church¹⁵ in exchange for the opportunity to further this reunion programme. Thus began the organisation of the 1874 Bonn Reunion Conference.

3 The 1874 Bonn Reunion Conference

In July 1874, an invitation was sent out to select personalities principally from the Anglican Communion, the (Old) Catholic Church and the Eastern Churches. The aim of the conference, it stated, was to bring about “ecclesiastical intercommunion and religious fraternity” while respecting confessional freedom and national particularities. This would be founded on the consensus of the ancient, undivided Church as expressed in Patristic teaching and institutions, as well as the decrees of Ecumenical Councils.¹⁶

Fifty-six participants gathered from Germany, Switzerland, France, Denmark, Russia, Greece, England and the USA. Delegates belonged to Old Catholic, Anglican and Episcopalian (USA), and Orthodox Churches. Many of them were Döllinger’s personal contacts. Discussions took place mostly between Döllinger; Joseph H. Reinkens (1821–1896), Old Catholic bishop; Edward H. Browne (1811–1891), bishop of Winchester; John S. Howson (1816–1885), dean of Chester; Henry P. Liddon (1829–1890) — from

England; John B. Kerfoot (1816–1881), bishop of Pittsburgh; Robert J. Nevin (1839–1906); William C. Langdon (1831–1895) – from the USA; Zikos Rhosis (1838–1933) – from Greece; I. L. Yanyshv (1826–1910), rector of the St. Petersburg Clerical Academy; Alexander Kireyev (1833–1910), Secretary of the St. Petersburg Society of the Friends of Spiritual Enlightenment; Arsenius Tatschaloff (1838–1890), archpriest in Wiesbaden – from Russia. Only one Roman Catholic attended, Henry Nutcombe Oxenham (1829–1888) from England. A small number of Protestant theologians were invited as expert guests and listeners.¹⁷

In preparing the agenda Döllinger consulted with the Anglo-Continental Society (Frederick Meyrick, 1827–1906), and the Society of the Friends of Spiritual Enlightenment at St. Petersburg (Kireyev).¹⁸ Following their response, he prepared in advance 14 articles to be submitted for discussion alongside the *flioque*. These concerned: 1. the canon of Scripture, 2. the authority of the original Scriptural languages, 3. the use of Bible translations, and 4. of vernacular in liturgy, 5. salvation in relation to faith and love, 6. the salvific merit of acts, 7. the merits of the saints, 8. the number of the sacraments, 9. tradition and apostolic succession, 10. the Immaculate Conception, 11. confessions, 12. indulgences, 13. prayers for the dead (touching also on purgatory), and 14. the Eucharist.¹⁹

Against Meyrick's wishes that special committees should study each article in part before presenting them to the plenum,²⁰ Döllinger chose to submit them directly to bilateral and plenary sessions. The first eight articles, deemed to reconcile Western differences, were discussed only with the Anglicans (although Orthodox were present). The rest, as relevant to all participating Churches, were approached in plenary sessions. In the final session, dedicated to specific theological and disciplinary differences between the Catholic and the Orthodox Churches (that Kireyev identified in his letter), the Old Catholics sat with the Orthodox.²¹

Döllinger was intent on keeping discussions at the level of history rather than theology. His own background might have influenced his expectations of success: His Anglican contacts belonged mostly to the Oxford Movement, members of which had already contemplated a vision of reunion based on a return to origins.²² The English and American delegations arrived with the

prospect of intercommunion ahead.²³ Moreover, Döllinger was convinced that up to 1870 the Catholic and Orthodox Churches could claim unity of doctrine – albeit realising it required some effort.²⁴ Indeed, most of the articles occasioned seemingly easy-going agreement.

At 3 pm on September 14, the Catholic and Anglican participants conducted a first round of discussions.²⁵ On the agenda were a common proposal on the *filioque*, to be discussed in the plenary session later; and reconciling differences within the Western tradition, as formulated in the first eight articles. The latter were hardly objectionable, especially in light of the reforms introduced by the Old Catholic community.²⁶ Minimal amendments, mostly for linguistic precision, were introduced to articles 5 and 6 (salvation in relation to faith and merits). Article 8 generated more exchange, but remained unmodified. It accommodated the primacy of baptism and Eucharist as the sacraments necessary to salvation with the established tradition of seven sacraments in pre-Reformation Churches (a mere historical development).²⁷

The *filioque*, however, proved the proverbial thorn in the side. The organisers wanted to eliminate it from the creed, since no council had sanctioned it; and clinging to it only hindered “future unity and peace”.²⁸ The Americans approved. English delegates (Browne, Liddon, Howson, Oxenham), however, feared the doctrinal and liturgical consequences.²⁹ As much as Döllinger insisted that the article in no way concerned the doctrine of the procession of the Holy Spirit – but rather that it “crept into” the creed unilaterally –, the English insisted that the doctrine should be addressed too. Eventually Browne’s compromise was adopted: the *filioque* was irregular; decision to return to the original creed pertains to the whole Church; with the proviso that the doctrinal truth expressed in the Western formula be safeguarded.³⁰

In the second part of the afternoon the Orthodox joined the discussion on the *filioque*. They, too, steered towards the double procession of the Holy Spirit, finally forcing Döllinger to admit that this was indeed a doctrinal contention between West and East.³¹ The morning of September 15 set the Easterners against the English: The former thought renouncing the formula as well as the doctrine of the *filioque* was a precondition for any future reunion. The latter advocated the truth of the doctrine and the freedom to profess it. Eventually, in the spirit of true ecumenism, but also because the

discussion seemed to be leading nowhere,³² the conference provisionally adopted Browne's version, and mandated a special commission to study the topic³³ (this became the preparatory commission for the Second Reunion Conference).³⁴

The following plenary meetings addressed the remaining six articles. Of these, more challenging were articles 9b, 10, and 13.

Article 9 defined tradition as an authoritative source of teaching; and apostolic succession as the norm for the preservation of authentic tradition.³⁵ Its second clause, which affirmed the "unbroken episcopal succession" of the Church of England and its derivatives,³⁶ invited trouble. The Orientals hesitated and voiced their suspicions. This implied that a question mark hung over the very participation of the Anglican and Episcopalian Churches to the conference. Döllinger demonstrated in a veritable mini-lecture the legitimate consecration of the first Anglican bishop, expecting that this would be sufficient proof for the apostolic succession of the English Orders. Yanyshév, however, conceded only that the Russian Church ought to look more closely at this issue.³⁷

Article 10 rejected the dogma of the Immaculate Conception as "contrary to the tradition of the first thirteen centuries".³⁸ Fuelled by Old Catholic protest against the Vatican, this was the only openly polemical (anti-Roman, and therefore un-ecumenical) article of the entire conference – the English were apprehensive. Oxenham, himself a Roman Catholic, reproached that the conference was "erecting a new dogma" by rejecting another. Twice Lid-don tried to appease the heated spirits: Twice he lost. Firstly he suggested that the Immaculate Conception could be held as a pious opinion, albeit not an article of faith. Then he tried to recast the article into a milder form that conveyed protest against the Roman dogma, but not a radical rejection.

Döllinger remained exceptionally vehement. Speaking in the name of the "German theologians" (i.e., Old Catholics), he claimed the Immaculate Conception was *fons et origo malorum* that paved the way for papal infallibility: A historical forgery, it was untenable even as a pious opinion. If not the article itself, the debate it generated took the contours of a Döllingerian type of Old Catholic manifesto against the Vatican. In the end the English and Americans

assented to the article as a gesture of solidarity (Kerfoot), in full understanding that this was the support of private individuals only (Howson).³⁹

Lively discussions ensued on articles 13 (prayers for the dead) and 14 (Eucharistic sacrifice), in which differences of opinion amongst the Anglican delegates (English–American, High Church–Low Church) transpired.⁴⁰ Eastern participants opposed the second clause of article 13 (the invocation of saints as not necessary for salvation). In spite of Döllinger's historical explanations in support of the clause, it remained suspended.⁴¹

At the final bilateral meeting with the Orthodox, Döllinger presented the dogmatic, canonical and ritual differences between Catholicism and Orthodoxy raised in the preparatory letter sent by the Society of the Friends of Spiritual Enlightenment. These concerned: papal primacy, *filioque* and the double procession, the Virgin Mary, good works, sin, state of the departed, rite of baptism, confirmation, communion in both kinds, *epiklesis*, clerical celibacy, and the sacraments of penance and unction. Döllinger set a rapid pace of discussion, detailing mostly the topics unresolved in earlier sessions. The Russian Orthodox (Tatschaloff, Yanyshev) generally accepted his explanations of Western rites, and considered that ritual differences were no impediments to reunion.⁴² Döllinger concluded that only two (unspecified) issues remained unresolved, which would be addressed at the next conference.

Delegates left the conference feeling optimistic about the real potential for Christian reunion. Döllinger's generally bonhomous and erudite presidency⁴³ certainly created the impression that substantial consensus had been reached. Döllinger himself appreciated the results of the first Reunion Conference as the joint orthodoxy of Germanic peoples (the German, and the English).⁴⁴ Yet, the reception of the 1874 conference revealed its weaknesses, too.

England was divided between enthusiasm and scepticism. The inner-Anglican divisions carried into the reception of the conference. A most astonishing opponent was Edward Bouverie Pusey (1800–1882), whom Liddon kept apprised through correspondence. Pusey criticised Döllinger's exaggerated lenience towards the Easterners. He thought venerable Western doctrines such as the *filioque* should not be sacrificed for the sake of union; nor was

this the only theological obstacle to communion. Pusey also resented the anti-Vatican taint Döllinger imprinted on parts of the proceedings.⁴⁵ In England, the Catholic Church had barely come out of the shadow; and a conference at which English clergy seemingly sanctioned outbursts such as Döllinger's opening address at the first plenary session⁴⁶ was bound to raise questions.

On the eve of the 1875 Reunion Conference, Browne and William E. Gladstone (1809-1898, English Prime Minister up to 1874) sent letters with advice on contentious issues of the previous year.⁴⁷ Browne also wrote on the apostolic succession of English Orders. Both Browne and Gladstone were against the article on the invocation of saints, and against compromising the integrity of Western pneumatology. As the latter explained, to alter the creed could be construed as altering the very faith it expressed.

In Russia Yanyshév published his own report. Whether intentionally or simply by misunderstanding, he intimated that, pending further discussion, the Old Catholics were amiable to recognising the primacy of the Patriarch of Constantinople.⁴⁸ In his presentation, the unresolved issues that would form the agenda of the next conference were precisely the primacy of the patriarch and the *filioque*.⁴⁹ In reality, only papal primacy was briefly mentioned at the first conference. Döllinger stated only that the topic was still debated amongst Old Catholics, therefore no conclusive view could be offered at the time. In response, Orthodox participants agreed that primacy was a topic for the special commission.⁵⁰

Yanyshév's report is also suggestive of the political interests at stake in light of the Eastern Question. From the Russian point of view, reunion with Old Catholics would give Russia a solid footing with the Catholic minorities in the Balkans against Austria-Hungary. The benefits of reunion for the Balkans had not been lost on Döllinger either, although he expected Russia to moderate her "crusading spirit" as a result.⁵¹ Alongside his exaggerated sense of Western historical responsibility for the schism with the East, this understanding of the role of Russia informed his lenience towards the Easterners. He as much as declared it openly at the second conference, when he noted that Orthodoxy no longer needed to fear the West because they now had the protection of Russia.⁵²

4

The Second Reunion Conference in 1875

The invitation to the Second Reunion Conference (July 22, 1875), addressed anyone with sufficient theological education who was interested in joining. A more numerous attendance included active participants of the previous year's conference, Anglican divines and Orthodox prelates, lay theologians and dignitaries, as well as a larger number of Lutherans and Reformed. The Anglican delegation, comprising personalities from England, Ireland, Scotland, and the USA (including secretaries of both Houses of the General Convention), was headed this time by Charles W. Sandford (1828–1903), bishop of Gibraltar. The much larger Eastern group included representatives of the Patriarchate of Constantinople; Archbishop Lykourgos of Syra and Tenos (1827–1875); as well as Church dignitaries and delegates from almost all Balkan countries.⁵³ Evidently, reunion or some form of reconciliation among Churches was a pressing subject in the region.

The *filioque*, this time with a focus on the doctrine of the procession of the Holy Spirit, took the lion's share of the proceedings. Döllinger also brought up several more times the apostolic succession of Anglican Orders, in response to Orthodox reservations reiterated in private conversations.⁵⁴ To solve the language difficulty, he divided talks into morning sessions in German or French, and afternoon sessions in English. Although all were plenary, in the mornings his targeted conversation partners were the Orthodox, in the afternoon the Anglicans. Unfortunately, these factors contributed to sharpening the "battle lines" that were felt already in 1874. The larger attendance revealed not just inner-Anglican divisions, but also differences of opinion between various Orthodox Churches.

Before the Anglicans arrived, parts of the Eastern delegation had already sat two sessions with the Old Catholics (August 10 and 11). This time, they made clear what they were not willing to accept: any doctrinal innovation – i.e., any declaration not sanctioned by an ecumenical council, the only infallible organ of the Church in matters of doctrine – and any notion suggestive of a double principle or causality in the procession of the Holy Spirit. They agreed to base discussions on the creeds and ecumenical councils of the undivided Church; and on patristic pneumatology up to John of Damascus.⁵⁵

On the morning of August 12, the plenum convened. As in 1874, Americans seconded the Old Catholics in their wish to eliminate the *filioque* from the creed. As William S. Perry (1832-1898), Secretary of the American Convention, reported in one of the informal meetings at Sandford's hotel apartment, American dioceses had petitioned the General Convention to remove the *filioque* from the creed.⁵⁶ Among the English, Howson approved too,⁵⁷ but others, especially Liddon, were adamant that it should be kept, not least because of its role in liturgy and the questions it would raise in uninformed minds regarding Trinitarian theology.⁵⁸ Liddon proposed again that the matter should be decided in an ecumenical council – this was, however, dismissed as unlikely to ever occur.⁵⁹

For the remainder of the conference, participants immersed themselves in discussions on the theology of the procession of the Holy Spirit, the relationship between the Holy Spirit and the other two persons of the Trinity, the differences of terminology, dissecting the Fathers' texts for proof. Dollinger hoped that, by showing openness to the Orthodox and formulating the doctrine in a manner as pleasing as possible to them, they could be persuaded to accept the Western teaching.⁶⁰

But the crux of the matter was whether the *filioque* was a dogma or a theological speculation in the West. Even so, Yanyshév alone inclined to receive the Western explanations, as long as they remained a theological opinion.⁶¹ Fault was also found with the Anglican rejection of the seventh ecumenical council – which undermined the very basis of dialogue.⁶²

Eventually a special committee met on the mornings of August 14 and 15,⁶³ proposing six articles for plenary debate: Essentially, these stated that the Holy Spirit proceeds from the Father alone (single procession), but that the Son is the means and locus of procession. In other words, the Son has no agency in the procession of the Holy Spirit, but remains indispensable for it.⁶⁴ Although participants eventually gave their assent, it was clear that the *filioque* was the Achilles' heel of the reunion project. To make matters worse, Howson turned against the article on Eucharistic sacrifice that he had subscribed a year before,⁶⁵ threatening to undo even the progress achieved in 1874.

The impasse of the second conference rested in its goals: it tried to squeeze out creedal unity, albeit, as the invitation stated, without injury to “traditional peculiarities generally, whether in doctrine, constitution, or ritual”.⁶⁶ The *filioque*, however, with its historical stumbling-block role and its doctrinal ramifications, constituted too serious an obstacle. As the American Philip Schaff (1819–1893) noted, this was a complex exegetical, historical, and doctrinal problem. Instead, he argued, reunion should find suitable ways for Christians of various backgrounds to achieve “living unity in liberty and liberty in unity”. Sandford, too, urged that more practical aspects of reunion should be prioritised.⁶⁷

It did not help that throughout the conference, Döllinger polemicised against the Vatican in several lengthy speeches. His opening address on August 12 and his closing five-hour lecture encased proceedings in this “combative” dimension. Döllinger sought to expound the historical causes of division in a style reminiscent of the *Lectures on the Reunion of the Churches* (Western propensity to dominate the Eastern Churches; the history of papal despotism founded on forgeries; scholasticism and the Jesuits as agents of papal ambition). But he drew a direct connection between the *filioque* and papal infallibility, as marked instances when the papacy exceeded its authority with disastrous consequences for the unity of Christendom.⁶⁸ He went so far as to state that after the Vatican decrees Christians worldwide had a duty to confront Roman Catholics; and that this confrontation was the stimulus for reunion that made the Bonn conferences possible.⁶⁹

The 1875 conference received even more attention in the media and in educated circles, with similar polarisation. This time, Pusey took his critique to the papers, and some fierce sparring occurred with Meyrick in the *Times* and the *Guardian*. His hostility, which had created sensation in England, contributed to Döllinger’s dejection.⁷⁰ Among the Orthodox, Julian J. Overbeck (1820–1905), himself a convert to Orthodoxy, campaigned against receiving the results of the Bonn conference, discontented with the fact that Anglicans did not acknowledge the seventh ecumenical council. Political events also conspired to discourage the organisation of a new conference, which probably would have had this as a topic. In Germany the *kulturkampf* (1872–1886) was raging. Tensions in the Balkans reached a critical point by 1876, leading to the Russo-Turkish war of 1877–1878. As Britain supported

the Ottoman Empire, it would have been very difficult for Anglicans and Orthodox to sit at a common table. Amidst such adversities, the project was suspended indefinitely, never to be resumed.

5 Concluding Remarks

A modern church historian and liberal Catholic thinker, Döllinger could never condone the turn the Holy See took in the later nineteenth century. As the above exposition shows, he never missed an occasion to fight fire with fire, even when less opportune to do so.

Whether consciously applied at Bonn or not, Döllinger's idea of expanding unionist ripples generated from a core of like-minded intellectuals backfired for several reasons. First and foremost because delegates brought their personal opinion to the discussion; they were not official representatives. This meant that agreement to an article did not necessarily reflect the received view in a given Church, and could be withdrawn at any time (e.g., Howson's withdrawal). When in 1875 interest in the Bonn project took a semi-official turn (especially in the Balkans), the rifts became more visible and less easy to overcome. 1875 showed that theological differences could not be explained away using just the historical method, as Döllinger had hoped.

Döllinger also underestimated the force that debates on the sacraments, Ritualism, and the Athanasian Creed still carried in England. These "made any ecumenical manoeuvres fraught with danger".⁷¹ Moreover, in spite of his own caveat, that union should be holistic,⁷² Roman Catholicism was not given a proper voice at Bonn. Döllinger's attitude, especially at the Second Conference, seemed that of rubbing reunion in Rome's face, a fact which estranged even some supporters of the project across the Channel.

This polemical dimension was certainly in the air: Vatican I had accelerated the budding spirit of openness, both on the Anglican and the Orthodox side. Although the Bonn conferences had "ecumenical" aspirations, the principal target of both Churches was to arrive at an understanding with

the Old Catholic Church. High-Churchmen in England recognised in the Old Catholic Movement a national Catholic Church akin to how they themselves perceived Anglicanism.⁷³ As for the motivations behind Eastern overtures, especially from the St. Petersburg Society of the Friends of Spiritual Enlightenment, more thorough research is needed to assess them properly.

Vojtech Novitzky ist römisch-katholischer Theologe. 2020 schloss er den Bonner Masterstudiengang „Ecumenical Studies“ mit einer Arbeit über Döllinger ab.

Anmerkungen

- 1 Cf. Thomas Albert Howard, "Neither a Secular nor Confessional Age: The Bonn Reunion Conferences of 1874 and 1875", *The Journal of the Historical Society*, 11 (March 2011), 59–84 at 76, 80 (on international press coverage).
- 2 For a detailed presentation of the "road to Bonn", see Thomas Albert Howard, *The Pope and the Professor: Pius IX, Ignaz von Döllinger and the Quandary of the Modern Age* (Oxford 2017), 16–190. On nineteenth-century irenicist movements, see Howard, "Neither a Secular nor Confessional Age", 61–65; and Victor Conzemius, "Ignaz v. Döllinger: The Development of a XIXth Century Ecumenist", *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 64 (1974), 110–127 at 125.
- 3 See, e.g., Conzemius, "Ignaz v. Döllinger", 110–127: sui generis ecumenical preoccupations are a constant throughout Döllinger's career, but reach the forefront in his later life. Angela Berlis, "Ignaz von Döllinger and the Anglicans", in S. J. Brown, P. B. Nockles (eds.), *The Oxford Movement: Europe and the Wider World 1830–1930* (Cambridge 2012), 236–248 at 243; Döllinger's ecumenical reorientation in later life paralleled his disenchantment with Rome. Hubert Huppertz, "Döllingers Bedeutung für die ökumenische Bewegung", in E. Bach, A. Berlis, S. Thuringer (eds.), *Ignaz von Döllinger zum 125. Todestag: Spuren-suche, Schlaglichter auf ein außergewöhnliches Leben* (Munich 2015), 115–34, identified three Döllingers: the polemical (up to 1848), the controversial theologian (up to 1861), and finally the irenicist. Howard, *The Pope and the Professor*, 85: interest in critical history, in German identity and in Christian unity combined to define Döllinger's personality.
- 4 Victor Conzemius, "Aspects ecclésiologiques de l'évolution de Döllinger et du Vieux Catholicisme", *Revue des Sciences Religieuses*, 34 (1960), 247–279 at 251.
- 5 Conzemius, "Ignaz v. Döllinger", 114, noted that, although Döllinger "never heard anything of political theology", he was "very much of a political theologian".
- 6 See, e.g., *The Church and the Churches or the Papacy and the Temporal Power: An Historical and Political Review* (1861; English tr. London 1862); *Fables Respecting the Popes in the Middle Ages: A Contribution to Ecclesiastical History* (1863; English tr. London 1871).
- 7 Conzemius, "Aspects", 247–48.
- 8 On the convoluted events leading to Döllinger's excommunication in April 1871, see Howard, *The Pope and the Professor*, 15–67. Cf. also Michael Chandler, "The Significance of the Friendship between William E. Gladstone and Ignaz von Döllinger", *Internationale Kirchliche Zeitschrift* 90 (2000), 153–167 at 161; and Luise von Kobell, *Conversations of Dr. Döllinger* (English tr. London 1892), 261–63.
- 9 Published first in English tr. (New York 1872).
- 10 *Lectures*, 14–29.
- 11 *Ibid.*, 135, 160: "The Vatican Council was organized for the express purpose of making all plans of reunion for ever impossible".
- 12 *Ibid.*, 163.
- 13 *Ibid.*, 32.
- 14 On this Commission and its goals see Mark D. Chapman, "Henry Liddon and the Bonn Conferences", in *The Fantasy of Reunion: Anglicans, Catholics and Ecumenism, 1833–1882* (Oxford 2014), 224–262 at 225.
- 15 Although *de facto* the spiritual leader of the Old Catholic Movement, Döllinger never condoned the separation from the Roman Church,

- and never declared himself a member of the Old Catholic Church. Nonetheless, at both reunion conferences he spoke as representing the Old Catholic ("German") position. See, e.g., Cenzeni-
us, "Aspects", 265–67.
- 16 The invitation letter was released to international press, e.g., *The Guardian* (5 August 1874, 991). Cf. Howard, "Neither a Secular nor Confessional Age", 199.
- 17 A detailed list of participants is included in *Report of the Proceedings at the Reunion Conference Held at Bonn on September 14, 15, and 16, 1874. Translated from the German of Professor Reusch* (London/Oxford/Cambridge 1875), VII–XL.
- 18 *Report 1874*, 93–95 (Meyrick's letter); 34 (reference to the St. Petersburg letter) and 80–91 (discussion of its articles).
- 19 My keywords.
- 20 *Report 1874*, 4–6.
- 21 *Ibid.*, 80–91. Anglicans also attended, but only Liddon intervened. Language difficulties, too, probably played a role in these separations, since hardly any Eastern participant spoke English (Döllinger often had to translate both ways).
- 22 On Döllinger's relations with members of the Oxford Movement, see Berlis, "Ignaz von Döllinger", 238–44.
- 23 *Report 1874*, 9, 11.
- 24 Lectures, 1–2, 9.
- 25 The English and American delegates had met in the morning to decide on a common stance. Cf. *Liddon Diary*, cited in John O. Johnston, *Life and Letters of Henry Parry Liddon* (New York 1904), 183. See also Chapman, "Henry Liddon", 229.
- 26 Encouraging the use of vernacular and tempering the cult of saints. Howard, *The Pope and the Professor*, 185.
- 27 *Report 1874*, 18–21. Howard, "Neither a Secular nor Confessional Age", 74.
- 28 *Ibid.*, 7–8.
- 29 Not to mention that, as Chapman observed ("Henry Liddon", 230), this would lead to definitive rupture with the Vatican.
- 30 *Report 1874*, 8–17. Howard, "Neither a Secular nor Confessional Age", 72–73.
- 31 *Ibid.*, 36.
- 32 As Liddon later remarked; see Chapman, "Henry Liddon", 232.
- 33 *Report 1874*, 40–47.
- 34 It consisted of Döllinger himself; Kireyev; Rhossis; Nevin; and Meyrick.
- 35 *Report 1874*, 47–50. Participants returned to it on the last day: *Ibid.*, 75–77.
- 36 *Ibid.*, 50.
- 37 *Ibid.*, 50–55 (without mentioning whether the clause was accepted or not). The legitimacy of English Orders carried into the Second Bonn Conference.
- 38 By which Döllinger understood the undivided Church.
- 39 *Report 1874*, 55–60; Owen Chadwick, "Döllinger and Reunion", in R. G. Evans (ed.), *Christian Authority: Essays in Honour of Henry Chadwick* (Oxford 1988), 296–334 at 325–326. On Liddon's motivation here, see Chapman, "Henry Liddon", 233–234.
- 40 *Report 1874*, 62–65; Chapman, "Henry Liddon", 234. The Eucharistic controversy and Ritualism are just two of the English controversies with a bearing on the opinions expressed at Bonn. On these see, e.g., Peter B. Nockles, *The Oxford Movement in Context: Anglican High Churchmanship, 1760–1857* (Cambridge 1994), 235–48; Nigel Yates, *Anglican Ritualism in Victorian Britain 1830–1919* (Oxford 1999), 45–63 and 150–276.
- 41 *Report 1874*, 65–69.
- 42 Although Rhossis considered the Western rite of baptism inadmissible. *Ibid.*, 84, 87.
- 43 To the point of "explaining Orthodoxy to the Orthodox", Chapman, "Henry Liddon", 229.
- 44 Chapman, "Henry Liddon", 241, citing Döllinger to Charlotte, Lady Blennerhassett (November 10, 1874).
- 45 Chapman, "Henry Liddon", 242–43; Chadwick, "Döllinger and Reunion", 331–32.
- 46 *Report 1874*, 22–31. Intended to outline the history of the schism with the East, the address was actually a bitter attack against the wrongdoings of the papacy from the beginnings up to 1870.
- 47 *Report of the Proceedings at the Reunion Conference Held at Bonn between the 10th and the 16th of August, 1875. Translated from the German of Professor Reusch* (London 1876), 138–146 (Appendix).
- 48 И.Л. Янышев, "Боннская конференция", Христианское чтение [I.L. Yanyshev, "Bonn Conference", *Christian Reading*] 10 (1874), 150–184 at 177.
- 49 *Ibid.*, 183.
- 50 *Report 1874*, 80–81.

- 51 *Lectures*, 9–10, 27.
- 52 *Report 1875*, 86.
- 53 *Ibid.*, lv–lxix, contains an incomplete list of participants. See also William S. Perry, *The Reunion Conference at Bonn, 1875: A Personal Narrative* (Printed privately, 1876), 2–3. A summary of topics and discussion can be found in e.g., Howard, “Neither a Secular nor Confessional Age”, 77–80.
- 54 *Ibid.*, 33: with Sandford’s objection that his personal experience in Smyrna confirmed the Eastern recognition of Anglican apostolic succession; and 106–7: focusing on the rite and sacrament of ordination. Perry, *The Reunion Conference*, 8: Sandford and Langdon refuse to submit the validity of English Orders for discussion, but agree that it should be explained again.
- 55 *Report 1875*, 1–17.
- 56 Perry, *The Reunion Conference*, 10; Chapman, “Henry Liddon”, 245, citing Liddon to Pusey (13 August 1875). Liddon complained: “Altogether I could have cried, at the exhibition we made as a Church: the Times has its reporter here and will make great fun of us”.
- 57 *Report 1875*, 40–41, 73–74.
- 58 Perry, *The Reunion Conference*, 10.
- 59 *Report 1875*, 71–73.
- 60 *Ibid.*, 66–67.
- 61 *Ibid.*, 60, specifying he was voicing his personal view.
- 62 *Ibid.*, 92–95.
- 63 *Ibid.*, 80–84, 99–101.
- 64 *Ibid.*, 103–104.
- 65 Howson’s statement is reproduced integrally in *Report 1875*, 150–51.
- 66 *Ibid.*, liii–liv (common creed as the basis of intercommunion).
- 67 *Ibid.*, 66 (Sandford); 74–80 (Schaff). Perry, *The Bonn Conference*, 11–12: participants, including Döllinger, lost patience with Schaff’s “intrusive” speech.
- 68 *Ibid.*, 17–27; 105–130. Perry, *The Bonn Conference*, 6: Döllinger’s opening lecture was the “keynote” of the conference.
- 69 *Ibid.*, 42–48.
- 70 Cf. Chadwick, “Döllinger and Reunion”, 331–32; Chapman, “Henry Liddon”, 253–257; Howard, “Neither a Secular nor Confessional Age”, 81.
- 71 Chapman, “Henry Liddon”, 248.
- 72 *Lectures*, 38.
- 73 See Mark D. Chapman, “Das Erste Vatikanische Konzil und der Anglikanismus”, *Ökumenische Rundschau* 69 (2020) 183–195 at 186, 191–194.

Christoph Lichdi

Von singenden alt-katholischen Frauen

Die „Musikalische Beilage“

zum „Altkatholischen Frauen-Blatt“



1 Einleitung

In seiner unter dem Titel „Der deutsche Gemeindegesang in der alt-katholischen Kirche“ veröffentlichten Dissertation stellt Sigisbert Kraft fest, dass, „wo immer in Einzelstudien oder in größeren Überblicken die Geschichte des Alt-Katholizismus geschrieben wurde, [...] der hymnologische Bereich ausgespart [blieb] oder [...] nur knapper Bemerkungen für würdig befunden [wurde].“¹ Ziel seiner Studie sei es deshalb, mit dem „deutschen Gemeindegesang [...] einen wichtigen Teilbereich der Glaubensverwirklichung in der alt-katholischen Kirche der Vergessenheit zu entreißen“² und so „einen Beitrag zur gesamten deutschen Gesangbuchgeschichte zu leisten.“³ Kraft begründet seine Zielsetzung u.a. damit, dass im Zuge der ökumenischen Annäherung der verschiedenen Konfessionen auch die unterschiedlichen Gesangbücher mehr und mehr angeglichen und vereinheitlicht würden; aus diesem Grund „erwach[e] berechtigtes Interesse an der Zurückverfolgung der bis dahin beschrittenen Einzelwege.“⁴ Zudem „biete[...] sich die Darstellung der Entwicklung des alt-katholischen Gemeindegesangs als Hilfe an, um Linien alt-katholischer Spiritualität zu erkennen.“⁵ Nach einem Überblick über den deutschen Kirchengesang des 19. Jahrhunderts im Allgemeinen und über die alt-katholische Gründungszeit im Besonderen wolle er sich den alt-katholischen Gesangbüchern zuwenden und „anhand der aufgezählten Titel, vorhandener Akten und des Niederschlags in der alt-katholischen Kirchenpresse [...] die Entwicklung in Deutschland und in der Schweiz bis zu Adolf Thürlings skizzier[en].“⁶

Bei der Durchsicht des Literaturverzeichnisses fällt auf, dass Kraft für den in Frage kommenden Zeitraum den „Niederschlag der Entwicklung“ alt-katholischen Singens nur in den folgenden alt-katholischen Zeitungen und Zeitschriften sucht: „Rheinischer Merkur“; „Altkatholisches Volksblatt“; „Altkatholischer Bote“; „Katholische Blätter“; „Der Katholik“.⁷ Die Zeitschrift „Altkatholisches Frauenblatt“⁸ jedoch übergeht er. Dies verwundert, enthalten doch die ersten zwanzig Ausgaben des Frauenblattes jeweils drei von Hand geschriebene⁹ Lieder in vierstimmigem Satz auf den Außen- und Innenseiten eines kleinformatigen, in der Mitte gefalteten weißen Papiers als „Musikalische Beilage“.¹⁰ Jedem Lied ist der Text der ersten Strophe unterlegt;¹¹ der vollständige Liedtext wird auf der Titelseite der jeweiligen Ausgabe des

„Frauenblattes“ abgedruckt. Hier werden in der Regel auch die Namen der Textdichter genannt und manchmal noch weitere Angaben gemacht, etwa zur Melodie oder zur Quelle des jeweiligen Liedes; gegebenenfalls wird auf die Belegstelle des Liedes im Liederbuch von Adolf Thürlings¹² verwiesen. Auch in der „Musikalischen Beilage“ stehen bei jedem Lied sehr häufig kurze Angaben zu Textdichter, Melodie bzw. Komponist und Verfasser des Harmoniesatzes. Musikalische Vortragsbezeichnungen sind dagegen seltener; bei einigen Liedern fehlen sie – von Fermaten abgesehen – ganz. Insgesamt umfasst die „Musikalische Beilage“ 59 verschiedene¹³ Lieder – ausreichend Material also, in dem sich nach Linien alt-katholischer Spiritualität hätte suchen lassen; und ein durchaus ansehnlicher „Niederschlag [...] in [einem Teil] der alt-katholischen Kirchenpresse“,¹⁴ der – wie die o.g. Zeitungen und Zeitschriften auch – für die Skizzierung der Entwicklung alt-katholischen Singens bis in die unmittelbare Zeit von Thürlings und dessen Liederbuch hätte fruchtbar gemacht werden können. Da das „Frauenblatt“ zudem überregional erschien, trifft auch die von Kraft genannte lokal begrenzte Bedeutung als Ausschlusskriterium auf die „Musikalische Beilage“ nicht zu.¹⁵

Dieser Aufsatz soll daher einen ergänzenden Beitrag zur Studie Sigisbert Krafts liefern. Er will gewissermaßen ein – kleiner – Beitrag zum „Beitrag zur gesamten deutschen Gesangbuchgeschichte“¹⁶ sein. In jedem Fall will sie die Gesänge der „Musikalischen Beilage“ im „Frauenblatt“ und damit einen „Teilbereich der Glaubensverwirklichung in der alt-katholischen Kirche“,¹⁷ der von Kraft in seiner Studie „ausgespart [und nicht einmal] knapper Bemerkungen für würdig befunden“¹⁸ wurde, „der Vergessenheit [...] entreißen“.¹⁹ Dazu wird zu Beginn das „Frauenblatt“, das selbst noch weitestgehend unerforscht ist, in einer kurzen Einführung vorgestellt. Im Anschluss daran werden Absicht und Zweck der „Musikalischen Beilage“, die in der ersten Ausgabe des „Frauenblattes“ vom Mai 1885 unter dem Titel „Allgemeine Mitteilungen“²⁰ detailliert beschrieben sind, untersucht. Darauf folgt ein Überblick über die Lieder der „Musikalischen Beilage“. Der erste Teil dieses Überblicks wird sich auf die Liedtexte konzentrieren. Diese werden zunächst zeitlich eingeordnet; anschließend wird eine Auswahl markanter Aspekte beschrieben, bevor am Schluss der Versuch einer ersten theologischen Systematisierung der Lieder steht. Der zweite Teil des Überblicks ist den Liedmelodien gewidmet. Wieder steht am Beginn eine zeitlichen Einordnung, bevor ausgewählte musikalische Aspekte in den Blick genommen werden. Unter Berücksichtigung der

Zielsetzung der „Musikalischen Beilage“²¹ gilt es, sowohl bei den Texten als auch bei den Melodien der Lieder den konfessionellen Kontext besonders zu berücksichtigen.²² Im nächsten Abschnitt wird dann das Resümee zur Einstellung der „Musikalischen Beilage“ im Dezember 1889 den „Allgemeinen Mitteilungen“ der ersten Ausgabe im Jahr 1885 gegenübergestellt. Zum Schluss wird von singenden alt-katholischen Frauen die Rede sein.

2 Das „Altkatholische Frauenblatt“

Am Freitag, dem 1. Mai 1885, erschien in Heidelberg die erste Ausgabe des „Altkatholischen Frauenblattes“. Bis zur vierten Ausgabe nur provisorisch und als vierteljährliche Beilage zum „Deutschen Merkur“ und zum „Altkatholischen Boten“ herausgegeben,²³ war das „Frauenblatt“ in beiden Fällen „gegen Einsendung von 15 Pfg. für das Vierteljahr und 60 Pf. [sic!] für das ganze Jahr zu beziehen durch die Expedition des ‚Altkatholischen Boten.‘“²⁴ Zusammen mit Therese von Miltitz (1827–1912) die treibende Kraft des „Frauenblattes“²⁵ und zudem für dessen erste vier Ausgaben die verantwortliche Redakteurin war Antoinetta Schweling (1814–1889) aus Recklinghausen.²⁶ Dessen ungeachtet waren zunächst „alle auf das Blatt bezüglichen Mitteilungen [...] an die Redaktion des ‚Altkatholischen Boten‘ [sc. nach Heidelberg] zu adressieren.“²⁷ Doch bereits am Ende der dritten Ausgabe vom September 1885 wurden die Leserinnen aufgefordert, „Zuschriften, Anfragen und Mitteilungen jeglicher Art [...] gefälligst nach Bonn [...] an Freifräulein von Miltitz zu richten.“²⁸ Die vierte Ausgabe vom Januar 1886 kündigte schließlich das Ende des „Frauenblattes“ als Provisorium und Bonn als künftigen Erscheinungsort an,²⁹ und ab der fünften Ausgabe vom März 1886 erschien das „Frauenblatt“ dann in Bonn als selbständige Vierteljahreszeitschrift.³⁰ Gleichzeitig war es auch in der Redaktion zu einer Veränderung gekommen: Marie Nettekoven (1843–1920) hatte von Antoinetta Schweling den Posten der verantwortlichen Redakteurin³¹ übernommen und sollte ihn bis zur Einstellung des „Frauenblattes“ mit dem Erscheinen der sechzigsten Ausgabe im Jahr 1899 behalten. Ziele des „Frauenblattes“ waren laut Angela Berlis der Informationsaustausch zwischen und die Vernetzung unter den Alt-Katholikinnen. Thematisiert worden seien hauptsächlich liturgische und allgemein-theologische Themen, die Entwicklung des Alt-Katholizismus und die Frauenfrage in Alt-Katholizismus und Gesellschaft.³²

3 Die „Musikalische Beilage“ zum „Altkatholischen Frauenblatt“

3.1 „Allgemeine Mitteilungen“

Der geistliche Gesang bildet – so das „Frauenblatt“ vom 1. Mai 1885 in den „Allgemeinen Mitteilungen“ – einen „Schatz [...], den alle christlichen Kirchen besitzen“.³³ Dies gelte auch für die alt-katholische Kirche. Dennoch scheint das „Frauenblatt“ für den Schatz der eigenen Konfession eine defizitäre Situation ausgemacht zu haben, erkennt es doch die Notwendigkeit, das Singen „wieder in den altkatholischen Familien ein[zu]bürgern und heimisch [zu] machen“.³⁴ Hinsichtlich des Singens vorbildlich sei dagegen die Praxis evangelischer und anglikanischer Familien. Da es mit der evangelischen Gesangskultur im gesellschaftlichen Leben zahlreiche Berührungspunkte gebe, seien den Alt-Katholikinnen die wichtigsten evangelischen Lieder von klein auf vertraut. Anglikanisches Liedgut dagegen sei im Bereich des deutschen Alt-Katholizismus fast vollkommen unbekannt. Dies gelte genauso für orthodoxes³⁵ Liedgut, und deshalb beabsichtige das „Frauenblatt“, die „Kenntnis der anglikanischen Gesänge zunächst [...] unseren Familien zu vermitteln, wie auch die der griechischen Kirche anzubahnen“.³⁶ Als mögliche Quelle der zu vermittelnden anglikanischen Lieder wird „The Hymnal Companion to the Book of Common Prayer“ in Betracht gezogen. Zweck des Vermittlungsversuchs sei die liebevolle Pflege des „eigenen [sic!] heimatlichen, [...] deutschen katholischen Kirchenliede[s]“³⁷ einerseits und andererseits der Kampf gegen die „leider noch so verbreitete[.], so traurige[.] ‚Sonntagnachmittagslangeweile‘ [...] und damit [der Beitrag] zu einer frohen und freudigen, zu einer lebendigen christlichen Sonntagsheiligung“.³⁸

Adressatinnen der Vermittlungsbemühungen sind in erster Linie alt-katholische Frauen und Mütter, die entweder die Texte zur sonntäglichen Erholung lesen oder die Lieder allein oder zusammen mit ihren Kindern singen und musizieren könnten. Das „Frauenblatt“ hat eindeutig das Zuhause und die Familien im Blick, wenn es konstatiert, dass sich die Lieder besser für den Hausgesang als für den Gemeindegesang eigneten.

Eine hervorragende Rolle in der Liedbegleitung misst das „Frauenblatt“ dem Klavier bzw. dem Klavierspiel bei und widmet ihm die beiden folgenden Abschnitte des Artikels. Anders als in bestimmten Bereichen der professionellen Musik komme es in der Hausmusik nicht auf die Virtuosität des Klavierspiels an, sondern auf das Klavierspiel als Mittel zum Zweck der Begleitung. Gleichwohl erhebt das „Frauenblatt“ auch für die Hausmusik in der Familie den Anspruch eines niveauvollen Klavierspiels und wendet sich deshalb dezidiert gegen die „geräuschvolle[.], alle in willenlose Mitleidenschaft ziehende[.] ‚Bech-steinklopferei‘ [und] die verflachende Allgemeinheit und banale Monotonie des Pianofortespiels aller ohne Unterschied“.³⁹

Diese habe ihren Grund darin, dass in den Familien der gehobenen deutschen Bevölkerungsschichten das Klavierspiel zum – mehr oder weniger – guten Ton vor allem in der Kindererziehung gehöre. Eine solche Fixierung auf das Klavierspiel führe allerdings zum einen dazu, dass gemeinschaftliches familiäres Musizieren kaum möglich sei; zum anderen gerade dadurch – anders als in den finanziell schlechter gestellten Bevölkerungsschichten – das Singen ins Hintertreffen. Eine Überwindung der Klavierfixierung hingegen eröffne die seit alters her und gegenwärtig noch im alpinen Raum praktizierte Möglichkeit des Singens als unmittelbarer Ausdrucksmöglichkeit menschlicher Stimmungen. Darüber hinaus entstehe so eine große Flexibilität, könne doch bei der Verwendung tragbarer Begleitinstrumente überall, jederzeit und von allen musiziert und vor allem gesungen werden: sommers werde das gemeinschaftliche Singen in freier Natur möglich, winters das häusliche Musizieren, das darüber hinaus die familiäre Gemeinschaft im Singen wachsen lasse.

3.2 Absicht und Zweck der Argumentation

Die „Musikalische Beilage“ beabsichtigte also, Grundlagenarbeit zu leisten: Einerseits sollte die als gar nicht oder bestenfalls mangelhaft vorhanden erkannte *Praxis geistlichen Gesanges in den alt-katholischen Familien* nach evangelischem und anglikanischem Vorbild begründet oder angeregt werden. Andererseits sollte den Leserinnen *Kenntnis von Gesängen der anglikanischen und der orthodoxen Kirche* vermittelt werden. Der Zweck

dieser grundlegenden Vermittlungsarbeit bestand zuallererst in einem Beitrag zur Kultur *des deutschen katholischen Kirchenliedes*. Durch eine Art „musikalischer Sonntagshygiene“ sollten aber auch die *Heiligung des Sonntags* und das (sonntägliche) *Familienleben* gefördert werden. Mit diesem Beitrag zu einer Praxis lebendiger Hausmusik sollte zudem die Möglichkeit einer Praxis einigender Gesellschaftsmusik eröffnet werden.

3.3 Gemeinschaft und Niveau als Argumentationskern

Es ist berechtigt, in den Begriffen Gemeinschaft und Niveau den Argumentationskern der „Allgemeinen Mitteilungen“ zu sehen. Daraus ergeben sich jedoch weitreichende Konsequenzen für die Argumentation und für das „Frauenblatt“ selbst.

3.3.1 Gemeinschaft

Es gibt kein einziges Lied in der „Musikalischen Beilage“, das nur als Melodie und damit einstimmig notiert wäre; sämtliche Lieder stehen im vierstimmigen Satz. Um ein Lied so singen zu können, wie es in der „Musikalischen Beilage“ veröffentlicht ist, reicht deshalb eine Sängerin allein nicht aus; es werden mindestens vier Sängerinnen und Sänger benötigt. Also ist die „Musikalische Beilage“ schon in ihrem Notenbild *Gemeinschaft*. Doch die notierte Gemeinschaft will zum Klingeln gebracht und durch gemeinsames Singen verwirklicht werden. Mit Aristoteles könnte man deshalb sagen, jedes Lied der „Musikalischen Beilage“ sei Gemeinschaft in Potenz, die im gemeinsamen Singen des jeweiligen Liedes durch mehrere Sängerinnen und Sänger *aktuiert* werde.⁴⁰ Wenn nun die „Allgemeinen Mitteilungen“ in ihrer Reflexion über das Singen auf die „Musikalische Beilage“ rekurrieren und wenn sie dabei fast ausschließlich entweder vom mehrstimmigen Singen oder vom Singen mit Instrumentalbegleitung sprechen, dann scheinen sie das Singen auch ganz grundsätzlich als Musizieren in Gemeinschaft zu verstehen. Erneut könnte man mit Aristoteles sprechen und sagen, die Argumentation des „Frauenblattes“ beruhe im Allgemeinen auf einem Verständnis des Singens als Gemeinschaft in Potenz. Wenn die „Allgemeinen Mitteilungen“ das Singen zudem als unmittelbare und jedem Menschen von Natur aus zugängliche Ausdrucksmöglichkeit verstehen,⁴¹ dann ist mehrstimmiges Singen eine natürliche Grunddimension familiärer Gemeinschaft. Es verwundert deshalb nicht, dass

das „Frauenblatt“ Singen als bedeutenden Bestandteil familiären Lebens versteht: Wenn und solange (alt-katholische) Familien nämlich nicht singen, wird von ihnen die dem Singen inhärente Gemeinschaft nicht aktuiert und bleibt Potenz. Dies bedeutet nun, dass in alt-katholischen Familien Gemeinschaft solange nicht vollständig verwirklicht sein kann, als dort nicht gesungen wird. Mehr noch: Stimmt man mit Aristoteles auch dahingehend überein, dass die Wirklichkeit eine höhere ontologische Qualität besitzt als die Möglichkeit, muss man alt-katholische Familien mit einer defizitären Praxis des Singens als defizitäre Familien verstehen und Singen als Notwendigkeit für eine volle Verwirklichung familiärer Gemeinschaft. Die evangelische und die anglikanische Gesangskultur sind dann nicht in erster Linie des Singens wegen Vorbilder, sondern weil sie als Kulturen *praktizierten Singens in den Familien* die dem Singen als Potenz innewohnende Gemeinschaft aktuieren und somit familiäre Gemeinschaft vollständig(er) verwirklichen. Die Lieder der „Musikalischen Beilage“ sind von daher also nicht nur Anstoß und Hilfe zu Gemeinschaft im Allgemeinen und zu familiärer Gemeinschaft im Besonderen, sondern – wegen der als defizitär erkannten Situation des Singens in den alt-katholischen Familien – sogar notwendiger Beitrag zu wirklicher und vollständiger familiärer Gemeinschaft.

Da die Lieder der „Musikalischen Beilage“ aber nicht ausschließlich zur Gestaltung des Familienlebens beitragen wollen, sondern auch und im besonderen zur gemeinsamen und sinnvoll(er)en Gestaltung des Sonntags, sind sie nicht nur potentielle Gemeinschaft sondern auch potentielle *Vertiefung* von Gemeinschaft – und das in zweierlei Hinsicht: Im gemeinsamen Singen kann die Gemeinschaft in der Familie vertieft werden. Darüber hinaus ist das Singen als „christliche[...] Sonntagsheiligung“⁴² vom Menschen her Ausdruck und Aktuierung der Gemeinschaft mit Gott und kann deshalb auch als Vertiefung der Gottesbeziehung verstanden werden. Eine Vertiefung von Gemeinschaft kann aber immer auch als deren Erweiterung gelten. Wenn nun die „Musikalische Beilage“ beabsichtigt, vor allem Gesänge anderer Konfessionen zu verbreiten, dann tut sie das genau aus diesem Grund: Sie will damit das Liedrepertoire der Alt-Katholikinnen erweitern und zugleich deren Wissen um andere Konfessionen vertiefen.⁴³ Somit ist die „Musikalische Beilage“ von Grund auf immer auch potentielle *Erweiterung* von Gemeinschaft. Sogar *Konfessionen und Nationen* können Gemeinschaft untereinander verwirklichen und erweitern, indem sie Lieder der je anderen

Konfession und Nation singen. Die in der Sicht der „Allgemeinen Mitteilungen“ entscheidende Weitung erfährt der Gemeinschaftsbegriff jedoch im Plädoyer für das gemeinsame Singen durch alle Bevölkerungsschichten hindurch, das in der Evokation einer Idylle gemeinsamen Musizierens in sommerlicher Natur kulminiert: Die Gemeinschaft, die von der Familie ausgegangen war und dort bereits erste Erweiterungen erfahren hatte, hat nun die familiären Grenzen in die Gesellschaft hinein geweitet und überschritten. Dieses (Vor)Bild des gemeinsamen Singens aller kann durchaus auch als Vision einer großen, alle Bevölkerungsschichten umfassenden nationalen Gemeinschaft verstanden werden: Singen und Musizieren sind von daher also auch *gesellschaftliche und nationale Gemeinschaft* in Potenz.⁴⁴ So wie die „Allgemeinen Mitteilungen“ ihre Vision einer umfassenden Gemeinschaft aus der Familie heraus entwickelt und in die Gesellschaft hinein erweitert haben, kehren sie zum Schluss im Bild des gemeinsamen häuslichen Musizierens während des Herbstes und des Winters wieder zur Familie und damit zum Ausgangspunkt ihrer Argumentation zurück. Im Bild von Wärme, Gemütlichkeit und Heimeligkeit in Haus und Familie, das im Kontrast zur Kälte im Freien gezeichnet wird, wird nochmals das Musizieren als potentielle und aktuelle Gemeinschaft der Familie stark gemacht.

3.3.2 Niveau

Nach Ansicht der „Allgemeinen Mitteilungen“ ist für das familiäre Musizieren die (Haus)Frau zuständig. Sie muss deshalb Noten lesen können. Sie muss singen können. Sie muss über Grundkenntnisse des Partiturlesens und des Partiturspiels verfügen, da sie vierstimmige Sätze zu spielen hat, zu denen sie gleichzeitig singen können soll. Zudem muss sie über ein geschultes Gehör verfügen, wenn sie die vierstimmigen Gesänge mit anderen Mitsängerinnen und Mitsängern einüben will; vor allem aber muss sie über mehr als nur über Grundkenntnisse im Spielen eines Instrument – vorzugsweise des Klaviers – verfügen, da sie spielen, singen, hören, anleiten und korrigieren gleichzeitig können soll. Man könnte die idealtypische musizierende (Haus)Frau der „Allgemeinen Mitteilungen“ also mit voller Berechtigung als Korrepetitorin und Dirigentin der singenden Familie bezeichnen. Damit wird kein geringes *Niveau* an musikalischer Bildung der (Haus)Frau *vorausgesetzt*. Doch auch an das Spielen des Instrumentes und an das Instrument selbst erhebt das „Frauenblatt“ einen alles andere als geringen Anspruch: Instrumente für Hausmusik sollen schön und kantabel klingen; genauso

sollen sie auch gespielt werden – und nicht geräuschvoll, verflachend, banal und monoton.⁴⁵ Gerade die Forderung nach Klangschönheit und Kantabilität aber stellt einen sehr hohen Anspruch an das Niveau von Instrument und Spielerin. Die Charakterisierung von Hausmusik als „gesunder, bescheidener und anspruchsloser, und darum herzerfreuender“⁴⁶ Musik steht dazu nur scheinbar im Widerspruch, denn es ist ja gerade die Anspruchslosigkeit, die hier zum Anspruch erhoben wird. Entgegen manchem Vorurteil will das „Frauenblatt“ Hausmusik also in keinster Weise als defizitäre Musik verstanden und ausgeübt wissen. Vielmehr sieht es Hausmusik als Musik *niveauvoller Anspruchslosigkeit*: anspruchslos ist sie, weil sie nicht-virtuose Musik ist; weil sie aber trotzdem und zugleich hohe Anforderungen an Spielerin und Instrument stellt, ist sie in hohem Maße niveauvoll.

Das „Frauenblatt“ will Niveau aber nicht nur fordern, sondern auch fördern. Das (Wieder)Entdecken des geistlichen Gesangs als Schatz in den alt-katholischen Familien ist zunächst als Streben nach einer grundsätzlichen Verbesserung familiärer Musikpraxis wie auch familiärer Gemeinschaft zu verstehen und damit als *Anheben* von deren Niveau. Als Beitrag zu einer „frohen und freudigen, [...] einer lebendigen christlichen Sonntagsheiligung“,⁴⁷ welche die „so verbreitete[...], so traurige[...] „Sonntagnachmittagslangeweile“⁴⁸ ablösen soll, zielt die „Musikalische Beilage“ aber außerdem und vor allem auf ein Anheben des Niveaus des Sonntags als dem wöchentlichen christlichen Feiertag. Indem sie also *musikalische, gemeinschaftliche und religiöse Bildungsarbeit* leisten, wollen die Lieder der „Musikalischen Beilage“ das in den verschiedenen Bereichen bereits vorhandene Niveau heben. Auch die angestrebte Überwindung der als deutsche Eigenart beschriebenen Praxis eines „verpflichtenden“ Klavierunterrichts für die Kinder der höheren Gesellschaftsschichten zugunsten der als englisches Charakteristikum beschriebenen Praxis eines interessengerechten Instrumentalunterrichts sowie eine Etablierung des Singens in den höheren Gesellschaftsschichten kann zunächst als musikalische Bildungsarbeit verstanden werden, die das Niveau des Musizierens anheben soll. Da aber auch hinter diesen Bemühungen die Absicht zu erkennen ist, Gemeinschaft in allen Lebensbereichen auszubilden, zu vertiefen und zu stärken, ist auch hier das beabsichtigte Anheben des Niveaus familiärer, gesellschaftlicher, konfessioneller, nationaler und – in letzter Konsequenz – sogar Nationen verbindender und damit allgemein christlicher, ökumenischer Gemeinschaft erkennbar.

In der Formulierung derartiger Ziele stellt das „Frauenblatt“ nicht zuletzt an sich selbst einen gehörigen Anspruch, insbesondere im Vorhaben, anglikanische und orthodoxe Gesänge in alt-katholischen Familien bekannt zu machen: bedeutet dies doch, zunächst die Quellen solcher Gesänge überhaupt erst zugänglich machen zu müssen, um anschließend die Liedtexte ins Deutsche übersetzen zu können. Im abschließenden und entscheidenden Schritt müssen die Übersetzungen dann in eine Form übertragen werden, die – trotz Übersetzung – auf die ursprüngliche Melodie singbar ist, ohne jedoch den Inhalt zu verfälschen. Vom eigenen Niveau ausgehend will das „Frauenblatt“ also dazu beitragen, das Niveau anderer anzuheben.

4 Die Lieder in der „Musikalischen Beilage“⁴⁹

4.1 Die Liedtexte der „Musikalischen Beilage“

Die ältesten Textdichter, deren Liedtexte in der „Musikalischen Beilage“ abgedruckt sind – Nikolaus Herman (um 1480–1561), Paul Speratus (1484–1551), Johann Walther (1496–1570), Johannes Schne(e)sing (um 1497–1567) – sind alle gegen Ende des 15. Jahrhunderts geboren. Schon ihre Geburts- und Sterbejahre machen die These vertretbar, dass die ältesten Liedtexte der „Musikalischen Beilage“ in den *ersten beiden Dritteln des 16. Jahrhunderts* entstanden sein dürften und damit bereits in die Reformationszeit oder in deren unmittelbares Vorfeld zu datieren sind. Zur Zeit der ersten Ausgabe des „Frauenblattes“ lebten von den in der „Musikalischen Beilage“ veröffentlichten Textdichtern nur noch Gottlob Christian Kern (1792–1885) und Julius Karl Reinhold Sturm (1816–1896). Da Kern aber am 5. August 1885 starb, und damit bereits kurz nach dem Erscheinen der zweiten Ausgabe des „Frauenblattes“ am 26. Juni 1885, käme einzig das in der 9. Ausgabe des „Frauenblattes“ vom März 1887 als „Palmsonntagslied“ veröffentlichte „Auf und mache dich bereit“ von Julius Sturm als zeitgenössischer Text in Frage. Dieses Gedicht ist allerdings bereits im Jahr 1867 in der 6. Auflage von Sturms „Fromme Lieder“ nachweisbar.⁵⁰ Somit sind in der „Musikalischen Beilage“ *keine zeitgenössischen Liedtexte* veröffentlicht. Werden außerdem die Sterbedaten aller anderen Textdichter, die ebenfalls im 19. Jahrhundert gelebt

haben, in Betracht gezogen, dann ergibt sich eine hohe Wahrscheinlichkeit für die These, dass die jüngsten in der „Musikalischen Beilage“ veröffentlichten Liedtexte spätestens *um die Mitte des 19. Jahrhunderts* entstanden sein dürften. Von den insgesamt 47 Textdichtern, denen Liedtexte der „Musikalischen Beilage“ namentlich eindeutig zugeordnet werden können, haben 15 Textdichter ganz oder teilweise im 19. Jahrhundert gelebt, 20 Textdichter dagegen ganz oder teilweise im 17. Jahrhundert. Da von den letzteren bis auf Ludwig Eberhard Fischer (1695–1773) alle spätestens 1737 gestorben sind, erscheint auch die These zulässig, dass der Schwerpunkt der „Musikalischen Beilage“ auf Texten des *17. und beginnenden 18. Jahrhunderts* liegt.

Unter Berücksichtigung der in den „Allgemeinen Mitteilungen“ formulierten Intention, anglikanische und orthodoxe Lieder in alt-katholischen Familien bekannt zu machen,⁵¹ offenbart ein Blick auf die Konfession der 47 eindeutig identifizierbaren Textdichter Erstaunliches: zwei anglikanische⁵² Dichter stehen drei katholischen⁵³ und 42 *protestantischen Dichtern* gegenüber; zu einer Kirche der Orthodoxie gehört dagegen kein einziger Dichter. Auch die namentlich nicht zuordenbaren Lieder sind weder vom „Frauenblatt“ als anglikanischen oder orthodoxen Ursprungs gekennzeichnet, noch sind sie als solche erkennbar.

Beide aus dem anglikanischen Kontext stammende Lieder – „Herr deinen Geist von oben sende“⁵⁴ und „Laß leuchten uns dein Angesicht“⁵⁵ – stehen als „Lord cause thy face on us to shine“ und „Pour out thy Spirit from on high“ im vom „Frauenblatt“ als Quelle angegebenen „Hymnal Companion to the Book of Common Prayer“.⁵⁶ Als Übersetzerinnen nennt das „Frauenblatt“ jeweils nur zwei Vornamen: Ruth und Noemi. In beiden Fällen dürfte es sich um Pseudonyme handeln. Zum jetzigen Zeitpunkt ist eine eindeutige Identifizierung von Ruth und Noemi nicht möglich, sie müsste Gegenstand weitergehender Untersuchungen sein. Allerdings können aufgrund einiger Indizien zwei Vermutungen angestellt werden: Bonn und insbesondere Marie Nettekoven spielten für das „Frauenblatt“ als Zeitschrift für Frauen eine bedeutende Rolle.⁵⁷ Deshalb ist eine Verortung des „Frauenblattes“ im Umfeld der Ritterschen bzw. Dietzerschen Schule für höhere Töchter nicht unberechtigt. Im Bildungsplan dieser Schule wurden sowohl dem Unterricht als auch dem aktiven Sprechen u.a. der englischen Sprache eine hohe Bedeutung beigegeben.⁵⁸ Folglich könnte es sich auch bei Ruth und Noemi um zwei Frauen

aus dem Umfeld der Ritterschen bzw. Dietzerschen Schule handeln. Wegen der Alterskonstellation der biblischen Figuren Noomi und Rut, auf die beide Pseudonyme zurückzugehen scheinen, und wegen der für die Übersetzung notwendigen musikalischen und sprachlichen Kenntnisse hält es Angela Berlis aber auch für möglich, dass Noomi als Pseudonym für Therese von Miltitz stehen könnte.⁵⁹

Unter den 47 identifizierbaren Textdichtern finden sich lediglich zwei *Dichterrinnen*. Der Text des Liedes „Wasserströme will ich gießen“, spricht der Herr“⁶⁰ stammt von Sophie Herwig (1810–1836)⁶¹, der Text des Liedes „Der Herr“⁶² von Luise Hensel (1798–1876)⁶³. Dieses Lied stellt insofern eine Besonderheit dar, als nicht nur der Liedtext von einer Frau verfasst wurde, sondern auch die Melodie, die von der Komponistin, Sängerin, Gesangslehrerin und Chorleiterin Louise Reichardt (1779–1826)⁶⁴ geschaffen wurde. In dieser Hinsicht kann „Der Herr“ als einziges „Frauenlied“ des „Frauenblattes“ gelten.

Weder auf der Titelseite des „Frauenblattes“ noch in der „Musikalischen Beilage“ werden der Textdichter und der Komponist des Liedes „Geist der Wahrheit, Geist der Liebe“⁶⁵ genannt. Das aktuelle alt-katholische Gesangsbuch „Eingestimmt“, in dem dieses Lied unter der Nummer 451 mit einer einzigen Strophe abgedruckt ist, gibt Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774–1860) als Autor an und datiert den Liedtext auf das Jahr 1807.⁶⁶ „Frauenblatt“ und „Musikalische Beilage“ dagegen nennen als Quelle des Liedes das Speyerer Diözesangesangsbuch und als dessen Herausgeber den Speyerer „Domorg[anist] E[duard] Rottmanner“⁶⁷ und „V[iktor] Zahm, Domvic[ar] und Chordir[ektor?]“.⁶⁸ Zweifellos kann dieses Lied also in einem katholischen Kontext verortet werden. Entscheidender aber ist folgender Hinweis, den das „Frauenblatt“ als Fußnote zum Titel „Firmungslied“ gibt: „Bei der Spendung der hl. Firmung in Kaiserslautern durch den hw. Erzbischof Heinrich Loos am 17. Juli 1872 gesungen.“⁶⁹ Dieser knappe Verweis auf die Firmreise des Utrechter Erzbischofs Henricus Loos (1813–1873) durch Bayern und die bayerische Pfalz im Jahr 1872⁷⁰ ist inhaltlich und als Aufführungshinweis für das Lied vollkommen irrelevant. Gerade deshalb jedoch zeigt die Fußnote die eminente Bedeutung, die man der Firmreise noch 17 Jahre später beimaß. „Geist der Wahrheit, Geist der Liebe“ war vom „Frauenblatt“ ganz offensichtlich als Lied der alt-katholischen Gründungsgeschichte erkannt worden. Als bedeutender Bestandteil alt-katholischer Erinnerungskultur

besaß es deshalb einen Wert an sich und musste als solcher nicht nur ganz selbstverständlich zum „Schatz des geistlichen Gesanges, den [...] unsere Kirche besaß und beziehentlich noch besitzt“⁷¹ gehören, sondern sogar zu dessen fundamentalem Bestand.⁷²

Ordnet man die Lieder der „Musikalischen Beilage“ in die Hauptkategorien „Kirchenjahr“ und „Leben“,⁷³ so ist bei 20 Liedern in der Kategorie „Kirchenjahr“ und 41 Liedern in der Kategorie „Leben“ ein klarer Schwerpunkt erkennbar. Bei den Liedern zum „Kirchenjahr“ stehen zu sieben verschiedenen Jahreszeiten bzw. Festkreisen je ein bis zwei Lieder. Zum „Osterfestkreis“ stehen dagegen neun Lieder: vier zur Osterzeit und fünf zur österlichen Bußzeit. Auch für die Hauptkategorie „Kirchenjahr“ ergibt sich also ein eindeutiger Schwerpunkt. Innerhalb der Kategorie „Leben“ zeigt sich ebenfalls eine eindeutige Gewichtsverteilung: die Subkategorie „Leben in der Welt“ mit sieben Liedern wird von der Subkategorie „Leben mit Gott“ mit 15 Liedern um mehr als das Doppelte übertroffen; die 19 Lieder umfassende Subkategorie „Leben in der Kirche“ steht mit Abstand an der Spitze. Auffallend ist, dass diese Subkategorie – vom Sakrament der Ehe abgesehen – Lieder zu allen Sakramenten bietet; für das Sakrament der Versöhnung⁷⁴ sind mit sechs Einträgen die meisten Lieder zu verzeichnen. Auch beim Blick auf die unterste Ebene der Kategorien ist eine theologische Schwerpunktsetzung erkennbar: Von insgesamt 25 Kategorien der untersten Ebene haben 17 nur je ein oder zwei Lieder. Je drei Lieder enthalten die Kategorien „Sterben, Tod und Vollendung“ und „Firmung“, je vier Lieder „Ostern“ und „Wort Gottes“, je fünf Lieder „Bitte und Gebet“ und „Österliche Bußzeit“. Mit je sechs Liedern enthalten die Kategorien „Hingabe, Nachfolge“ und „Umkehr, Buße“ die meisten. Als theologischer Schwerpunkt der „Musikalischen Beilage“ im Ganzen kann also Buße und Umkehr ausgemacht werden.

4.2 Die Musik in der „Musikalischen Beilage“

Zu den Melodien von 51 Liedern der „Musikalischen Beilage“ können einigermaßen belastbare Aussagen getroffen werden. Wie schon bei den Texten ist auch bei den Melodien ein zeitlicher Schwerpunkt erkennbar: Lediglich 15 Melodien sind im Zeitraum vom 17. mit dem 19. Jahrhundert entstanden, im Zeitraum vom 15. mit dem 17. Jahrhundert dagegen 35 Melodien. Mit dem

von Friedrich Hommel (1813–1892) vertonten „Ich hab’ von ferne, Herr, deinen Thron erblickt“ kommt nur ein einziges Lied als zeitgenössische Vertonung in der Zeit des „Frauenblattes“ in Frage; wann genau die Melodie entstanden ist, muss zum jetzigen Zeitpunkt aber unklar bleiben. Von den meisten Komponisten, denen eine Melodie relativ eindeutig zugeordnet werden kann, ist jeweils nur eine Melodie in der „Musikalischen Beilage“ enthalten. Je zwei Melodien gibt es von Nikolaus Herman (um 1480–1561), Martin Luther (1483–1546),⁷⁵ Melchior Vulpus (um 1570–1615), Bartholomäus Gesius (1562–1613) und Melchior Teschner (1584–1635), je drei Melodien von Louis Bourgeois (um 1510–1561) und Heinrich Albert (1604–1651). Vier und damit die meisten Melodien stammen von *Johann Crüger* (1598–1662).⁷⁶ Nicht nur die meisten Melodien, sondern auch alle Komponisten, von denen mehr als eine Melodie in der „Musikalischen Beilage“ enthalten ist, sind also in den Zeitraum vom 15. mit dem 17. Jahrhundert zu datieren. Dadurch enthält dieser Zeitraum für die „Musikalische Beilage“ zusätzliches Gewicht.

Auch die Mehrzahl der Komponisten hat als *protestantisch* zu gelten.⁷⁷ Im Gegensatz zu den Textdichtern, bei denen auch die ältesten deutlich nach der Mitte des 16. Jahrhunderts gestorben sind und damit bereits dem Zeitalter der beginnenden Konfessionalisierung innerhalb der Westkirche zuzurechnen sind, kann Heinrich Isaac (um 1450–1517) noch als Angehöriger der ungeteilten, vorreformatorischen Kirche des Westens gelten. Trotz allem dürfte für die Liedauswahl der „Musikalischen Beilage“ die Konfession weniger im Blick auf die Komponisten und deren Musik von Bedeutung gewesen sein als vielmehr im Blick auf die Textdichter und deren Texte, sind doch Inhalte über den Text viel eher und eindeutiger vermittelbar als über den Notentext.

Bemerkenswerterweise übernimmt die „Musikalische Beilage“ mit den Melodien „Nun komm der Heiden Heiland“⁷⁸ und „Vom Himmel hoch da komm ich her“⁷⁹ zwei aller Wahrscheinlichkeit auf Luther selbst zurückgehende und damit in höchstem Maße protestantisch konnotierte Melodien. Auffällig ist deshalb, dass „Herr, deine Kirche danket dir“⁸⁰ in der „Musikalischen Beilage“ nicht mit der Melodie „Ein feste Burg ist unser Gott“ unterlegt ist, wie dies für dieses Lied zumindest für verschiedene evangelische Gesangbücher des 19. und frühen 20. Jahrhunderts aus den USA belegt ist.⁸¹ Da „Ein feste Burg ist unser Gott“ als eine der bekanntesten Melodien

Luthers überhaupt zu gelten hat, wäre zu untersuchen, ob „Herr, deine Kirche danket dir“ auch in evangelischen Gesangbüchern des 19. Jahrhunderts aus Deutschland zu dieser Melodie gesungen wurde. Sollte dem so sein, dann könnte der Frage nachgegangen werden, warum die Redaktion des „Frauenblattes“ für das Lied eine alternative Melodie wählte.

Drei äußerst bedeutende Komponisten des 18. und frühen 19. Jahrhunderts als Urheber dreier von ihr veröffentlichter Liedmelodien bietet die „Musikalische Beilage“ mit Johann Sebastian Bach (1685–1750),⁸² Ludwig van Beethoven (1770–1827)⁸³ und Michael Haydn (1737–1806). Dessen Melodie zu „Hier liegt vor deiner Majestät“, dem Kyrie des Deutschen Hochamtes,⁸⁴ die ihrerseits auf das Landshuter Gesangbuch von Norbert Hauner⁸⁵ zurückgeht, wird als Melodie von „Die Sach ist dein, Herr Jesu Christ“⁸⁶ verwendet. Das „Frauenblatt“ gibt als Komponisten allerdings fälschlicherweise Michael Haydns Bruder Joseph an. Michael Haydns Melodie und sein Hochamt als Ganzes sind für die katholische Kirchenmusik des 19. Jahrhunderts stilbildend; die Frage nach beider „Karriere“ im Alt-Katholizismus könnte daher ein lohnender Gegenstand einer weitergehenden Untersuchung sein.

Als Verfasser der vierstimmigen Sätze werden namentlich je einmal R. Schütze,⁸⁷ Johann Crüger (1598–1662), Friedrich Samuel Riegel (1825–1907) und Bernhard Klein (1793–1832) genannt. Ebenfalls einmal wird B. Lohmeyer genannt, zweimal dagegen H. Lohmeyer: Die Vermutung, dass es sich bei B. Lohmeyer lediglich um einen Schreibfehler handelt und dass der Satz in allen drei Fällen auf den evangelischen Lehrer Peter Heinrich Nikolaus Lohmeyer (1814–1871) zurückgeht, ist äußerst wahrscheinlich, kann aber nicht zur Gänze verifiziert werden.⁸⁸ Mit 25 Sätzen stammen die meisten von Johann(es) Zahn (1817–1895), der als Theologe und Hymnologe eine bedeutende Rolle für die Entwicklung des evangelischen Kirchengesangs im 19. Jahrhundert spielte.⁸⁹ Wie schon die Mehrzahl der Melodien stammen also auch die Sätze – soweit sie eindeutig zuordenbar sind – mehrheitlich von protestantischen Musikern.

4.3 Protestantische Lieder in der „Musikalischen Beilage“

Es hat sich gezeigt, dass die Mehrzahl der klar identifizierbaren Textdichter, Komponisten bzw. Melodien und Verfasser der vierstimmigen Sätze in der „Musikalischen Beilage“ einen protestantischen Hintergrund hat. Lediglich zwei Lieder stammen aus anglikanischem Kontext; orthodoxe Lieder, Textdichter oder Komponisten fehlen ganz. Den in der ersten Ausgabe an sich selbst gestellten Anspruch, durch die „Musikalische Beilage“ hauptsächlich zur Verbreitung anglikanischer und orthodoxer geistlicher Lieder beitragen zu wollen,⁹⁰ hatte das „Frauenblatt“ also nicht erfüllen können. Eine Gegenüberstellung der in der ersten Ausgabe des „Frauenblattes“ formulierten Ziele der „Musikalischen Beilage“ und des Resümees, welches anlässlich von deren Einstellung gezogen wurde, ist deshalb angezeigt.

5 Das Resümee zur Einstellung der „Musikalischen Beilage“

In der zwanzigsten Ausgabe des „Frauenblattes“ vom Dezember 1889 heißt es, die „Musikalische Beilage“ habe beabsichtigt, „unsere Glaubensgenossen mit dem Schatze an geistlichen Liedern und Chorälen vertraut zu machen, welchen die *evangelische* Kirche besitzt.“⁹¹ Diese Aussage ist einigermaßen überraschend, war doch in der ersten Ausgabe des „Frauenblattes“ explizit davon die Rede, die „Musikalische Beilage“ wolle die „Kenntnis der *anglikanischen* Gesänge zunächst [...] unseren Familien [...] vermitteln, wie auch die der *griechischen* Kirche an[...]bahnen“.⁹²

Die Ziele haben sich ganz offensichtlich verändert: Im Rückblick rückt anstelle der übernationalen und allgemein-christlichen Ökumene eine national-innerdeutsche Ökumene in den Vordergrund, auch und insbesondere dann, wenn nun konstatiert wird, man habe durch das Bekanntmachen mit dem Liedgut der deutschen Protestanten „zur Wiedervereinigung im Geist und in der Wahrheit mit den Andersdenkenden bei[...]tragen“⁹³ wollen. Zweifellos spielte der Aspekt der Gemeinschaft in der ersten Ausgabe eine bedeutende Rolle,⁹⁴ von einer Wiedervereinigung war dort jedoch genauso wenig die Rede, wie von einer Schwerpunktsetzung auf die evangelischen Gesänge. Im Gegenteil: diese galten damals als bekannt und seit langem

vertraut.⁹⁵ Zum Zeitpunkt der Einstellung der „Musikalischen Beilage“ sieht das „Frauenblatt“ offenbar äußerst starke Gemeinsamkeiten von Protestanten und Alt-Katholiken, da es „in diesen herrlichen, aus der Herzensdrangsal des gleichen Gewissenskampfes hervorgesproßten Liedern, den gleichen Glaubensgrund“⁹⁶ zu erkennen glaubt. Stünden Alt-Katholiken und Protestanten tatsächlich auf ein und demselben Glaubensfundament, dann wäre der Weg zu einer Wiedervereinigung nur konsequent.

In einem weiteren Punkt scheinen sich die Ziele verändert zu haben: Im Resümee heißt es, die „Musikalische Beilage“ sei durch die Einführung und zunehmende Verbreitung des Liederbuches zum „Liturgischen Gebetbuch“ von Adolf Thürlings im deutschen alt-katholischen Bistum überholt. Hatte die erste Ausgabe des „Frauenblattes“ noch explizit darauf hingewiesen, die Lieder der „Musikalischen Beilage“ seien besser für den Hausgesang und weniger für den Gemeindegesang geeignet,⁹⁷ wird nun festgehalten, dass das „Frauenblatt“ auch in seiner „Melodienübersicht“ auf „den Reichtum dieses Liederbuches [sc. des Thürlingschen] und die Leichtigkeit der Einübung für unsere Gemeinden nur hinweisen wollte“.⁹⁸ Die derart formulierte Absicht, auf das Thürlings-Liederbuch hinweisen zu wollen, erstaunt auch insofern, als in der ersten Ausgabe des „Frauenblattes“ mit keinem Wort die Rede davon war – und wahrscheinlich auch nicht sein konnte, da das Thürlings-Liederbuch ebenfalls erst 1885 herausgegeben wurde und somit kaum bereits von Beginn an Grundlage für das „Frauenblatt“ hätte sein können. Nichtsdestotrotz kann hierin ein Beleg für die offensichtlich rasche und umfassende Rezeption des Thürlingschen Liederbuches im deutschen Alt-Katholizismus gesehen werden.

Zum Schluss geht das „Frauenblatt“ nochmals auf die in der ersten Ausgabe bekundete Absicht der Verbreitung anglikanischer und orthodoxer Gesänge ein und begründet, warum es in dieser Hinsicht lediglich bei einem Versuch bleiben musste: „bei beiden Kirchen wegen der sprachlichen Unmöglichkeit der rhythmischen Übertragung des Textes in's Deutsche und bei der griechischen Kirche im Besonderen noch, weil die Melodien, auf welche die Hymnen der Dichter aus der ungetrennten Kirche gesungen werden, nicht sicher als echte alte nachzuweisen waren.“⁹⁹

6

Zum Schluss: Von singenden alt-katholischen Frauen

Die „Musikalische Beilage“ zum „Altkatholischen Frauenblatt“ veröffentlichte 59 verschiedene geistliche Lieder zwischen 1885 und 1889. Deren vordergründiges Ziel war die (sonntägliche) Erbauung alt-katholischer Frauen; im Kern aller Bemühungen standen jedoch Gemeinschaft und Niveau.

Gemeinschaft sollte im gemeinsamen Singen und Musizieren der Lieder (mit)begründet, vertieft und erweitert werden. Als Grundlage jeglicher Gemeinschaft sah die „Musikalische Beilage“ die Familie, der deshalb die größte Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Aber auch weiteren Gemeinschaftsdimensionen – gesellschaftlicher, konfessioneller, nationaler und letztlich sogar Konfessionen und Nationen verbindender Gemeinschaft – galt ihre Sorge. Von den singenden alt-katholischen Frauen ausgehend sollten nach und nach die (alt-katholischen) Familien, die Gesellschaft und die Nation und schließlich sogar die Christenheit als Ganzes vom Singen und Musizieren durchdrungen und so in Gemeinschaft verbunden werden. Niveau wurde vom „Frauenblatt“ im Zuge seiner Bemühungen nicht nur in verschiedenen Bereichen angezielt, sondern auch vorausgesetzt. Die Hausmusik als niveauvolle Anspruchslosigkeit sollte der Boden sein, auf dem und von dem aus eine musikalisch-kulturelle, religiöse und soziale Bildungsarbeit stattfinden und ihren Ausgang nehmen konnte. Deren Ziel war wiederum die Steigerung des Niveaus in den jeweiligen Bereichen und die niveauvolle Anspruchslosigkeit einer allgemeinen Gesellschaftsmusik.

Die Lieder, mit denen diese Ziele erreicht werden sollten, sind mehrheitlich einem protestantischen Kontext zuzuordnen. Der Schwerpunkt ihrer Texte liegt auf dem Zeitraum des 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts, der Schwerpunkt ihrer Melodien auf dem Zeitraum des 15. mit dem 17. Jahrhundert. Für die wenigen Fälle, in denen Lieder aus katholischem Kontext veröffentlicht werden, ist eindeutig ein reform-katholischer Hintergrund festzustellen. Dies gilt insbesondere für das Lied „Geist der Wahrheit, Geist der Liebe“, das vom „Frauenblatt“ aber wohl zuallererst als bedeutender Teil alt-katholischer Erinnerungskultur verstanden wurde. Der in der ersten Ausgabe geäußerten Absicht, anglikanische und orthodoxe Gesänge bekannt zu machen, konnte die „Musikalische Beilage“ nicht nachkommen. Im Resümee

zur Einstellung der „Musikalischen Beilage“ mit der 20. Ausgabe des „Frauenblattes“ vom Dezember 1889 ist deshalb mehrfach eine Verschiebung der Perspektive festzustellen.

Auch wenn wegen des gegebenen Rahmens viele Fragen offen bleiben und an zukünftige Forschungsarbeiten überwiesen werden mussten, ist es doch möglich, zum Schluss dieser Untersuchung aus der Perspektive des „Frauenblattes“ ein erstes Bild der idealtypischen, singenden Alt-Katholikin zu zeichnen: Die Leserin des „Frauenblattes“ ist (Haus-)Frau und Mutter. Sie findet in den Texten und Liedern der „Musikalischen Beilage“ Erholung und Erbauung. Viel lieber als für sich allein singt sie in der Gemeinschaft ihrer Familie, deren Korrepetitorin und Dirigentin sie als versierte und niveaувolle Dilettantin auf dem Klavier ist. Im Singen und Spielen tritt sie – von der Firmung gestärkt – hingebungsvoll in die Nachfolge des Wortes Gottes und pflegt im Gebet ihre Beziehung zu Gott und vor allem zu Christus. Da sie ihr Leben der Buße und Umkehr widmet, kann sie Sterben, Tod und Vollendung getrost entgegengehen: Die singende Alt-Katholikin darf schließlich darauf vertrauen, an der österlichen Auferstehung Christi teilzuhaben.

Christoph Lichdi, B.Th., M.A., Dirigent und Pianist, ist Pfarramtsanwärter in den Gemeinden Karlsruhe und Landau.

Anmerkungen

- 1 *Sigisbert Kraft*, Der deutsche Gemeindegesang in der alt-katholischen Kirche. Kirchenlied, Messgesang, e. Beitr. zur Gesangbuchforschung, e. Hilfe für d. Praxis von heute, Karlsruhe, Kassel-W. 1976, 1–2. Das erste Wort steht im Original in Großschreibung.
- 2 A.a.O., 1.
- 3 A.a.O., 2.
- 4 A.a.O., 3.
- 5 A.a.O., 3.
- 6 A.a.O., 7.
- 7 A.a.O., 237.
- 8 Altkatholisches Frauenblatt, Heidelberg, 1/1885–4/1886, danach: Altkatholisches Frauen-Blatt, Bonn, 5/1886–60/1899, im Folgenden zitiert als FB. Wie man sieht, variiert die Schreibweise des Zeitschriftentitels: Die Ausgaben 1/1885 mit 4/1886 erscheinen als „Altkatholisches Frauenblatt“, die Ausgaben ab 5/1886 dagegen als „Altkatholisches Frauen-Blatt“. Der Einfachheit halber wird im Folgenden aber ohne Unterschied nur vom „Frauenblatt“ die Rede sein.
- 9 Die Beilagen dürften handschriftlich erstellt und mechanisch vervielfältigt worden sein. Auch wenn keine Angaben über die Auflagenzahl ausfindig gemacht werden konnten, erscheint eine handschriftliche Vervielfältigung wenig wahrscheinlich. Ein Vergleich der Exemplare der ULB Bonn und des Bischöflichen Seminars Johanneum ergab keinerlei Abweichungen im Schriftbild.
- 10 Musikalische Beilage zum „Altkatholisches Frauenblatt“, 1/1885–20/1889, im Folgenden zitiert als MB.
- 11 Nur in MB 1/1885 wird vom Lied „Ostergesang“ auch die zweite Strophe abgedruckt.
- 12 *Adolf Thürlings* (Hg.), Liturgisches Gebetbuch. Nebst einem Liederbuche als Anhang, Mannheim 1885.

- 13 „Allein zu dir, Herr Jesu Christ“ ist sowohl in FB 11/1887 als auch in FB 16/1888 abgedruckt. Im Text gibt es – abgesehen von einigen orthographischen Unterschieden – keinerlei relevante Veränderungen. Ein Vergleich der jeweiligen „Musikalischen Beilage“ zeigt keine Unterschiede in Melodie und Satz. Die Angaben zu Textdichter und Melodie sind identisch; als Verfasser des Satzes nennt MB 16/1888 J[ohannes] Zahn, während MB 11/1887 dazu keine Angaben macht. Anstatt des in FB 1/1885 abgedruckten Textes „Frohlock' mein Herz“ ist in MB 1/1885 „Macht auf das Thor der Herrlichkeit“ als „Ostergesang“ veröffentlicht. Es dürfte sich um ein Versehen handeln, das korrigiert wird, indem FB 2/1885 nur 2 Liedtexte druckt und MB 2/1885 „Frohlock' mein Herz“ als „Himmelfahrtslied“ veröffentlicht.
- 14 Kraft, Der deutsche Gemeindegesang, 7
- 15 Vgl. a.a.O., 6
- 16 A.a.O., 2.
- 17 A.a.O., 1–2.
- 18 A.a.O., 1–2.
- 19 A.a.O., 1–2.
- 20 Allgemeine Mitteilungen, in: FB 1/1885, 3. Eine Verfasserangabe oder ein Verfasserkürzel fehlt. Da sich das folgende Kapitel in Gänze auf diesen Artikel bezieht, werden Belegstellen nur bei wörtlichen Zitaten angegeben.
- 21 Vgl. 3.1 und 3.2.
- 22 Eine tiefer gehende oder gar vollständige hymnologische Analyse aller Lieder wäre zweifelsohne wünschenswert, würde den Rahmen dieser Untersuchung allerdings bei weitem übersteigen.
- 23 Dies ergab ein Vergleich der in der ULB Bonn und der im Bischöflichen Seminar Johanneum in Bonn einsehbaren Exemplare des Frauenblattes. Nach Auskunft der Bibliothek des Priesterseminars in Trier wurden die dort befindlichen ersten vier Ausgaben des Frauenblattes ebenfalls dem „Altkatholischen Boten“ beigelegt. Der Bestand des Frauenblattes in der Staatsbibliothek zu Berlin beginnt erst mit FB 5/1886, sodass zum jetzigen Zeitpunkt offen bleiben muss, ob das Frauenblatt noch weiteren Zeitungen beigelegt wurde.
- 24 FB 1/1885, Titelseite. Im Original steht das erste Wort in Großschreibung. Sämtliche Zitate erfolgen grundsätzlich in der Orthographie und der Zeichensetzung des jeweiligen Originals.
- 25 Vgl. *Angela Berlis*, Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890), Frankfurt a.M. 1998, 617–618
- 26 Vgl. FB 1/1885, 4. Zur Biographie von Antoinetta Schweling: *Angela Berlis*, „Eine unwissende Greisin“. Antoinetta Schweling alias A.S. Schütz (1814–1889), in: Christen heute. Zeitung der Alt-Katholischen Kirche für Christinnen und Christen heute, 49. Jahrgang, August 2005.
- 27 FB 1/1885, Titelseite. Im Original steht das erste Wort in Großschreibung.
- 28 FB 3/1885, 12.
- 29 Vgl. FB 4/1886, Titelseite.
- 30 Die Ausgaben erschienen in der Regel in den Monaten März, Juni, September und Dezember.
- 31 FB 5/1886, Titelseite. Selbst Angela Berlis bietet keine ausführliche Biographie von Marie Nettekoven, wohl aber eine Fülle biographischer Fragmente in „Frauen im Prozeß der Kirchwerdung“. Wegen der zentralen Rolle Marie Nettekovens für das Frauenblatt soll daraus nun eine zusammenhängende Biographie erstellt werden. Da sich diese Zusammenstellung ausschließlich auf Berlis, Frauen bezieht, werden alle Belegstellen lediglich die Seitenzahlen angeben: Marie Nettekoven wurde am 18. April 1843 geboren (482, Anm. 620). Sie besuchte die höhere Töchterschule von Wilhelmine Ritter in Bonn, die am 12. April 1858 in der Kapuzinerstraße 876 eröffnet worden war. Im Juni 1860 bestand Marie Nettekoven – vermutlich als eine der ersten Schülerinnen der Ritterschen Schule überhaupt – erfolgreich ein Examen. Wegen ihres Alters und wegen der Ordnung der Bonner Lehrerinnenausbildung von 1852 liegt die Vermutung nahe, dass es sich um die Prüfung zur Schulumtspriparandin vor der Bonner Städtischen Schulkommission handelte (475–484; auch Anm. 620). Am 21. Juni 1862 absolvierte Marie Nettekoven – u.a. zusammen mit Gertrud Reinkens, der Schwester des späteren ersten alt-katholischen Bischofs Joseph Hubert Reinkens – in Köln mit äußerst großem Erfolg das Examen zur Lehrerin für das höhere Lehrfach. Direkt im Anschluss erfolgte ihre Anstellung als Privatlehrerin an der Ritterschen Schule (491–493). Wie lange Marie Nettekoven dort als Lehrerin tätig war, ist unklar: nach 1863 wird sie nicht mehr in den Lehrerinnenlisten geführt, könnte aber trotzdem auch weiterhin Privatstunden gegeben haben. 1874 gehörte Marie Nettekoven wieder zum Haushalt ihres Vaters Michael Josef Nettekoven (615, Anm. 1186), der noch im selben Jahr verstarb (558, Anm. 966); sie könnte also zur Unterstützung oder auch zur Pflege ihres Vaters wieder in dessen Haus eingezogen sein. Ab 1896/97 wohnte Marie Nettekoven zusammen mit Mina Dietzer, Marie Simrock und Elisabeth Fabricius in der Koblenzerstraße 6 in Bonn und damit in dem Haus, in dem sich bis 1891 das aus der Ritterschen Schule

- hervorgegangene Dietzersche Pensionat befunden hatte. Auch nach dem Tod von Fabricius im Jahr 1912 und dem Wegzug von Dietzer und Simrock, der in etwa zur selben Zeit erfolgt sein muss, blieb die Koblenzerstraße 6 der Wohnsitz von Marie Nettekoven (580–581, auch Anm. 1067 u. 1068). Im Alter von 77 Jahren starb Marie Nettekoven am 20. Dezember 1920 (482–483, Anm. 620).
- 32 Vgl. *Berlis*, Frauen, 617–618.
- 33 Allgemeine Mitteilungen, in: FB 1/1885, 3. Weder bei den „Allgemeinen Mitteilungen“ (FB 1/1885, 3) noch bei „Die musikalische Beilage“ (FB 20/1889, 146) sind Namen oder sonstige Hinweise auf eine oder mehrere Verfasserinnen angegeben. Da selbst die Annahme von Verfasserinnen zwar berechtigt erscheint, aber streng genommen eine Unterstellung ist, wird im Folgenden vom Text aus formuliert: nicht die – unterstellten – Verfasserinnen oder Herausgeberinnen sagen, meinen, fordern etc. also, sondern eben das Frauenblatt oder die „Allgemeinen Mitteilungen“.
- 34 Ebd.
- 35 Im Original ist immer von „griechischen“ Gesängen o.ä. die Rede. Der Begriff „griechisch“ war im 19. Jahrhundert als eine allgemeine Bezeichnung unter mehreren für jene Kirchen gebräuchlich, die aus der oströmischen Tradition des 1. Jahrtausends hervorgegangen waren. So spricht etwa der Bericht über den dritten Alt-Katholiken-Kongress in Konstanz von „der griechischen Kirche [und] der russisch-griechischen Kirche“ (Der dritte Altkatholiken-Congreß in Konstanz 1873, 8). Da das Frauenblatt mit „griechisch“ die oströmische Tradition meinen dürfte (vgl. 5., S. 20, zweites Zitat), wird im Folgenden – außer in Zitation des Originals – die heute gebräuchliche Bezeichnung „orthodox“ verwendet.
- 36 Allgemeine Mitteilungen, in: FB 1/1885, 3. Die Differenzierung „vermitteln“ und „anbahnen“ weckt Assoziationen zur ähnlich differenzierten Formulierung des Münchner Programms von 1871. Dort wird unter Punkt III – noch in anderer Reihenfolge der Konfessionen – erklärt, man „hoffe[...] auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche“ und „erwarte[...] allmählig [sic!] eine Verständigung mit den protestantischen und den bischöflichen Kirchen“ (Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses, München 1871, 222). Vierzehn Jahre nach München und zwei Jahre nach der Zulassung von anglikanischen Gläubigen zum Abendmahl unter beiderlei Gestalten durch die 8. Synode der deutschen Alt-Katholiken haben sich die ökumenischen Prioritäten ganz offensichtlich verschoben.
- 37 Allgemeine Mitteilungen, in: FB 1/1885, 3.
- 38 Ebd. Hervorhebung im Original.
- 39 Ebd.
- 40 Aristoteles entfaltet die Lehre von Akt und Potenz insbesondere im 9. Buch seiner *Metaphysik*.
- 41 Vgl. 3.1.
- 42 Allgemeine Mitteilungen, in: FB 1/1885, 3.
- 43 Vgl. 3.1, S. 6, erstes Zitat.
- 44 Der Gedanke einer Aktuierung gesellschaftlicher und nationaler Gemeinschaft durch Singen und Musizieren ist deutlich sympathischer als die Aktuierung gesellschaftlicher und nationaler Gemeinschaft in Burgfrieden und Augusterlebnis nur 29 Jahre später.
- 45 Vgl. 3.1., S. 7.
- 46 Ebd. Hervorhebung im Original
- 47 Ebd.
- 48 Ebd.
- 49 Die Lebensdaten der Dichter und Komponisten sind – soweit nicht anders angegeben – folgenden Internetseiten entnommen: <https://www.deutschebiographie.de/home> und <http://bml0.de>. Alle in den Anmerkungen angegebenen Internetseiten wurden letztmals am 20.9.2019 aufgerufen und überprüft.
- 50 Für die vorliegende Untersuchung war nur die Ausgabe *Julius Sturm*, *Fromme Lieder*, Leipzig 6. Aufl. 1867 zugänglich. Auch ohne weitere Nachweise des Gedichtes ist damit aber schon jetzt zumindest das Jahr 1867 als „Terminus post quem non“ anzusetzen.
- 51 Vgl. 3.1 und 3.2.
- 52 Philip Doddridge (1702–1751) und James Montgomery (1771–1854). Vgl. <https://hymnary.org>.
- 53 Angelus Silesius (1624–1677), Christoph Bernhard Verspoell (1743–1818) und Luise Hensel (1798–1876). Auch Angelus Silesius und Luise Hensel stammten aus protestantischen Familien und konvertierten erst im Laufe ihres Lebens zum Katholizismus.
- 54 FB 4/1886.
- 55 FB 5/1886.
- 56 Das Frauenblatt macht keine konkreteren Angaben über die Ausgabe des Hymnal Companion. Da beide Lieder aber im Jahr 1886 im Frauenblatt abgedruckt sind, könnte *The Hymnal Companion to the Book of Common Prayer*, London 1880, als Grundlage gedient haben. In dieser Ausgabe, die allerdings keine Liedmelodien enthält, ist „Pour out thy Spirit from on high“ unter der Nummer 538 zu finden und „Lord cause thy face on us to shine“ unter der Nummer 42.

- 57 Vgl. 2 und Anm. 14.
- 58 *Berlis*, Frauen, 477–478 und 489.
- 59 Mündliche Mitteilung von Angela Berlis an den Autor.
- 60 FB 2/1885.
- 61 Zur Biographie von Sophie Herwig: *Eduard Emil Koch*, Geschichte des Kirchenliedes und Kirchengesangs der christlichen, insbesondere der deutschen evangelischen Kirche, Bd. 7, Stuttgart 3. Aufl. 1872, 326–327.
- 62 FB 1/1885.
- 63 Luise Hensel hatte im Jahr 1854 das Kreuzeskränzchen in Bonn, zu dem u.a. Wilhelmine Ritter und Minna Dietzer gehörten, besucht und darüber ein Gedicht verfasst (vgl. *Berlis*, Frauen, 396–397, auch Anm. 115 und ebd., 430–453). Auch die Tatsache, dass von den beiden einzigen Texten, die von Dichtern verfasst wurden, einer von Hensel stammt, könnte die im Zusammenhang mit Ruth und Noemi vertretene These der Zuordnung des Frauenblattes in das Umfeld der Ritterischen bzw. Dietzerschen Schule stützen.
- 64 Eine detaillierte Biographie bietet Ellen Freyberg, „Louise Reichardt“, in: https://mugi.hfmt-hamburg.de/artikel/Louise_Reichardt.html.
- 65 Firmungslied, in: FB 18/1889, Titelseite.
- 66 Vgl. *Eingestimmt. Gesangbuch des katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland*, Bonn 2. Aufl. 2015, 353. Der hier genannte Komponist Robert Lucas Pearsall ist für die „Musikalische Beilage“ nicht relevant, da dort eine andere Melodie notiert ist.
- 67 Firmungslied, in: FB 18/1889, Titelseite. Zu Rottmann: *Bayerisches Musiker-Lexikon Online*. <http://bml.de/Q/GND=116662743>.
- 68 Firmungslied, in: FB 18/1889, Titelseite. Zu Viktor Zahn: *Bibliothek St. German Speyer*, Pfälzer Priester. <https://www.sankt-german-speyer.de/sammlungen/historische-vorbesitzer/personen/101-pfaelzer-priester>. Hier findet sich allerdings kein Hinweis darauf, dass Zahn auch als Chordirektor tätig gewesen wäre.
- 69 Firmungslied, in: FB 18/1889, Titelseite.
- 70 Dazu: *Johann Friedrich von Schulte*, *Der Alt-katholicismus*, Gießen 1887, 352; auch *Johann Friedrich*, Ignaz von Döllinger. Von der Rückkehr aus Frankfurt bis zum Tod 1849–1890, München 1901, 614; auch *Berlis*, Frauen, 158–159.
- 71 *Allgemeine Mitteilungen*, in: FB 1/1885, 3.
- 72 Damit hat sich das Frauenblatt sowohl um diesen Schatz alt-katholischen Gesangs als auch um die alt-katholische Erinnerungskultur äußerst verdient gemacht: Weder im Bericht des „Deutschen Merkur“ über die Firmreise (DtM Nr. 32/1872, 295) wird erwähnt, dass „Geist der Wahrheit“ bei der Firmung in Kaiserslautern gesungen worden wäre, noch in den Berichten der in Warnsdorf in Böhmen erscheinenden alt-katholischen „Abwehr“ (Abwehr 95/1872, 526; 97/1872, 535; 100/1872, 552; 103/1872, 571; v.a.: 98/1872, 541; 99/1872, 548; 101/1872, 558). Auch in Brüßelbachs Bericht über Firmreise und Firmung wird das Lied nicht genannt (Vgl. *J. Brueßelbach*, *Geschichte der katholischen Reformbewegung in der Pfalz, Kaiserslautern 1883*, 32–33). Auf Brüßelbach und den Artikel im Deutschen Merkur wurde der Autor von Theresa Hüther hingewiesen.
- 73 Die Systematisierung der Lieder der „Musikalischen Beilage“ wurde auf Grundlage der Systematik des römisch-katholischen Gotteslob unternommen (vgl. *Gotteslob*. Katholisches Gebet- und Gesangbuch, Regensburg, Eichstätt 2013, 201–202).
- 74 Die Benennung der Sakramente erfolgt nach deren gegenwärtiger Bezeichnung.
- 75 Die sehr wahrscheinlich auf Luther zurückgehende Melodie „Nun komm der Heiden Heiland“ wird sowohl für „Gott sei Dank durch alle Welt“ MB 12/1887 als auch für „Blick‘ auf unsre Kinder hier“ MB 6/1886 verwendet und deshalb nicht doppelt gezählt.
- 76 „Hüll in deine Grabestücher“ MB 5/1886, „O wie selig seid ihr doch, ihr Frommen“ MB 8/1886, „Auf und mache dich bereit“ MB 9/1887, „Herr, ich habe mißgehandelt“ MB 16/1888. Zur Biographie: Hans Heinrich Eggebrecht, „Crüger, Johannes“ in: *Neue Deutsche Biographie* 3 (1957), S. 428 f. [Online-Version]. <https://www.deutsche-biographie.de/sfz31587.html#ndbcontent>.
- 77 Komponisten, die als katholisch bezeichnet werden können, sind Paul Hofhaimer (1459–1537) und Michael Haydn (1737–1806).
- 78 Vgl. Anm. 59.
- 79 Als Melodie zu „Dies ist der Tag, den Gott gemacht“ MB 4/1886.
- 80 FB 15/1888, 102 bzw. MB 15/1888.
- 81 Vgl. https://hymnary.org/text/herr_deine_kirche_danket_dir.
- 82 „Heut‘ triumphieret Gottes Sohn“ MB 18/1889.
- 83 „Laß leuchten uns dein Angesicht“ MB 5/1886.
- 84 MH 629.
- 85 Vgl. *Norbert Hauner* (Hg.), *Landshuter Gesangbuch*, Landshut, München 1777, 10–13.

- 86 MB 1/1885.
- 87 Der Vorname wird nicht ausgeschrieben und konnte nicht festgestellt werden.
- 88 Von Peter Heinrich Nikolaus Lohmeyer erschien im Jahr 1861 ein „Evangelisches Choralbuch für Kirche und Haus“ (vgl. <https://www.deutsche-biographie.de/sfz54093.html>). In der für diese Untersuchung zugänglichen dritten Auflage des Choralbuchs aus dem Jahr 1873 sind die in der „Musikalischen Beilage“ in Frage kommenden Lieder „Der schmale Weg“ MB 20/1889 und „Ich komm jetzt als ein armer Gast“ MB 17/1889 enthalten (Nr. 62 und Nr. 172), „Herr, wie so großen Segen“ MB 14/1888 allerdings nicht. Die beiden erstgenannten Lieder stimmen in Choralbuch und „Musikalischer Beilage“ in Tonart, Melodie und Satz – von einigen kleineren musikalisch-orthographischen Fehlern in der „Musikalischen Beilage“ abgesehen – überein. Da die „Musikalische Beilage“ den Satz zu „Der schmale Weg“ B. Lohmeyer zuschreibt und da gerade dieser Satz in Peter Heinrich Lohmeyers Choralbuch enthalten ist, erscheint die o.g. Vermutung zulässig.
- 89 Vgl. *Max Herold*, „Zahn, Johannes“, in: Allgemeine Deutsche Biographie 44 (1898), S. 666-668 [Online-Version]. <https://www.deutsche-biographie.de/sfz86401.html#adbcontent>.
- 90 Vgl. 3.1.
- 91 Die musikalische Beilage, in FB 20/1889, 146. Kursivierung nicht im Original. Eine Verfasserangabe oder ein Verfasserkürzel fehlt. Da sich das folgende Kapitel in Gänze auf diesen Artikel bezieht, werden Belegstellen nur bei wörtlichen Zitaten angegeben.
- 92 Allgemeine Mitteilungen, in FB 1/1885, 3. Kursivierungen nicht im Original.
- 93 Die musikalische Beilage, in FB 20/1889, 146.
- 94 Vgl. 3.3.1
- 95 Vgl. 3.1.
- 96 Die musikalische Beilage, in FB 20/1889, 146.
- 97 Vgl. 3.1.
- 98 Ebd. Hervorhebung nicht im Original.
- 99 Ebd.

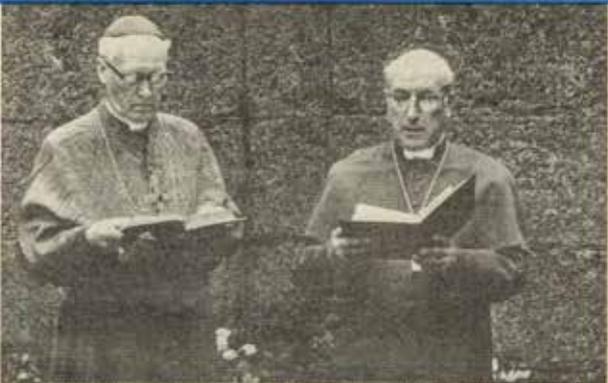
Ruth Nientiedt

Der Appell der Internationalen

alt-katholischen Bischofskonferenz in Auschwitz 1979

rodzina
TYGODNIK KATOLICKI
NR 43 (1021) 28 PAŹDZIERNIKA 1979 R. CENA 2 ZŁ

W NUMERZE:
Czerwak - koniec ❖ Bibliki sta-
nowienia w Oświęcimiu ❖
W święto Zmęczonych ❖ Pożycie
świętego Cypriana i smutny
wskazanie ścieżki w ścieżce św. Pawła
❖ Księżki w Nowej Galiarii ❖
Czy w tym świecie ❖ Pożycie
świątecznych modlitew ❖ Pożycie



Biskup Józef ŚWIRSKI wygłasza kazanie w języku słowackim w Oświęcimiu — prof. Józef Świrski, biskup Nowej Galiarii

**Nigdy więcej Oświęcimia,
nigdy więcej wojny...**

W dniu 20 lipca br., po zakończeniu w Krakowie obrad Międzynarodowej Konferencji Biskupów Światekatoickich, ich uczestnicy udali się do byłego obozu koncentracyjnego w Oświęcimiu-Brzezince, o czym donosiła namna prasa codzienna, również pisaliśmy o tym w RODZINIE. W czasie badań skle-
szonego ożarowu poprzedzających przez bi-
siorstwo w Oświęcimiu ks. biskup Józef Świrski, zwierzchnik Kościoła Światekatoickiego w Republice Federalnej Niemiec, wygłosił w języku niemieckim następujące kazanie, skrócone:

BRÓDZY ZEBRANI KOCHANI PRZEWJACIELE.

Podążający ścieżką świętego Hieronima z wiekami 27 (wie-
kos 1-21): „Polski męczennik imię jego Józef, i wygwa-
dzał nimie On w duszki na zewnątrz, i postawił mocno gościć
dużaj. Był on jakis kochi. I gościł on, słowu przesyłał
ducho słow, i on był on na chwila długi światu walc.
Były one zgubnie wygnanie. I gościł on, słowu zabrał
200, czy kochi by powieca słowu do 1900! Dłpowośnaw:
Józef Paweł, Ty to wiesz. Wtedy rzekł On do towa: „Praw-
dziś miał tyje kochi, i miew do słowu: Wpucha kochi, Józef-
nie słowu Józef! Tak miew Józef Paweł. Oni 21, wam dale
ducha po to, słowu on słowu słowu”.

dokończono na str. 2.

Der römisch-katholische Fundamentaltheologe Johann Baptist Metz (1926–2019) beschrieb sich selbstkritisch als Teil einer „Generation von Deutschen, die langsam – vermutlich viel zu langsam – lernen mussten, sich als eine Generation ‚nach Auschwitz‘ zu begreifen und dieser Tatsache in der Theologie Rechnung zu tragen“.¹ Den Ausgangspunkt bildete die Einsicht, dass das Christentum durch seine über Jahrhunderte andauernde Ablehnung, Verunglimpfung und Verfolgung von Jüdinnen und Juden dem Antisemitismus den Boden bereitet hatte – einem Antisemitismus, der im 20. Jahrhundert in ein Menschheitsverbrechen bis dahin unvorstellbaren Ausmaßes, die Shoah, gipfelte.² Dementsprechend bedurfte und bedarf es einer „Theologie nach Auschwitz“, die von der Exegese bis zur Dogmatik antijüdische Denkmuster hinterfragt und revidiert – und das innerhalb aller Konfessionen und nicht nur in Deutschland. Aus kirchengeschichtlicher Perspektive ist daher zu fragen, ob und wie einzelne Konfessionen oder Kirchen sich antijüdische Prägungen eingestanden, ihre Lehre und ihr Handeln überdachten und welche Haltung sie zu den nationalsozialistischen Verbrechen in offiziellen Dokumenten vertraten.

Zu antijüdischem Denken in der alt-katholischen Kirche Deutschlands vor 1945 haben die alt-katholischen Kirchenhistoriker Rudolf Bulin und Matthias Ring, sowie der Historiker Olaf Blaschke erste Untersuchungen vorgenommen.³ Demnach waren die Alt-Katholiken nicht so einheitlich antijüdisch wie beispielsweise die Deutschen Christen. Allerdings erwies sich die Nationalkirchenekklesiologie als allzu anschlussfähig an völkisches Denken. Ring hat die Haltung der deutschen alt-katholischen Kirche zudem als „ekklesialen Egoismus“ beschrieben, der versuchte, vom Nationalsozialismus zu profitieren, und ihn damit stützte.⁴ In Bezug auf die Zeit nach 1945 werden in Deutschland bisher insbesondere zwei Meilensteine der Auseinandersetzung mit der Mitschuld am Nationalsozialismus und der Shoah erinnert: Das von Ring so bezeichnete Schuldbekennnis⁵ Bischof Erwin Kreuzers⁶ in seinem Hirtenbrief von Ostern 1946 und das als solches abgelegte Schuldbekennnis⁷ der Pastoralsynode im Jahr 2000. Die Analyse der Entwicklung zwischen diesen beiden Dokumenten bleibt ein Forschungsdesiderat. Der vorliegende Beitrag bringt jedoch eine weitere offizielle Verlautbarung und eine internationale Dimension ins Spiel: einen Appell der Internationalen alt-katholischen Bischofskonferenz (IBK), datiert auf das gemeinsame Gedenken im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau

am 20. Juli 1979 im Anschluss an ihre Sitzung in Krakau.⁸ Die Einladung war durch Tadeusz Majewski, den Ersten Bischof der Polnisch-Katholischen Kirche (PKK), erfolgt.⁹ Der insgesamt einwöchige Besuch der Bischöfe in Polen fiel dabei nicht zufällig mit den Feierlichkeiten zum 35. Jahrestag der Gründung der Volksrepublik Polen (VPR) am 22. Juli zusammen.¹⁰ Im Folgenden werden die beiden Bekenntnisse von 1946 und 2000 skizziert und anschließend der Appell der IBK von 1979 eingeordnet; der Wortlaut des Appells wird abschließend auf Grundlage der Vorlage aus dem Bistumsarchiv Bonn (BABo) wiedergegeben.

Dass sich Erwin Kreuzer nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs überhaupt zum Nationalsozialismus äußerte,¹¹ geschah nur auf Druck des Utrechter Erzbischofs Andreas Rinkel¹² und des Berner Bischofs Adolf Küry.¹³ Die zentrale Aussage seines vor Rechtfertigungen strotzenden Hirtenbriefs war das Eingeständnis, „daß auch wir mitschuldig geworden sind“ – woran genau, blieb jedoch wage.¹⁴ Die Shoah war mitgemeint, was dadurch deutlich wurde, dass er weiter unten darauf verwies, sich gegen den „Synagogenbrand“ ausgesprochen zu haben.¹⁵ Der Hirtenbrief wurde in verschiedenen alt-katholischen Periodika abgedruckt.¹⁶ Insgesamt überwog bei Kreuzer die Überzeugung, dass es sich um persönliche Mitschuld handelte, während „unsere Kirche unbeirrt und unentwegt festgehalten [hat] an ihrem katholischen Erbe in Lehre, Verfassung und Gottesdienst“.¹⁷ Ein grundsätzliches Umdenken wurde also nicht angestrebt. Zeitgenössisch wäre dies möglich gewesen, wie die Resolution zum Antisemitismus des Provisorischen Komitees des Ökumenischen Rates der Kirchen vom Februar 1946 und die ebenfalls ökumenischen Seelisberger Thesen vom August 1947 zeigen.¹⁸ Beide Dokumente benannten die Unvereinbarkeit von christlichem Glauben und Antisemitismus, das Versagen von Christinnen und Christen im Angesicht der Shoah, sowie Aktionsfelder zur Unterstützung der Überlebenden und stellten Rückfragen an die Theologie. Das Schuldbekenntnis, das von Bischof Joachim Vobbe¹⁹ und den Synodalen im Jahr 2000 abgelegt wurde, erinnerte im Gegensatz zu Kreuzer explizit „in besonderer Weise [an die] jüdischen Menschen [...], die mit vielen anderen Opfer des Naziterrors wurden“.²⁰ Zudem formulierte es eine Mitschuld der deutschen alt-katholischen Kirche als Institution: „Wir bekennen, dass unsere Kirche nicht nur durch einzelne Privatpersonen, sondern auch durch ihre offiziellen Repräsentanten, durch Mitglieder ihrer Geistlichkeit und ihrer synodalen Organe Gutes unterlassen

und Böses geduldet oder sogar gefördert hat“.²¹ Diesem Bekenntnis wohnte der damalige Landesrabbiner von Niedersachsen, Walter Homolka,²² bei; es wurde in der Ökumenischen Rundschau veröffentlicht.²³

Das Konzentrationslager (KZ) Auschwitz (polnisch: Oświęcim) ist als größtes Vernichtungslager der Nationalsozialisten zum Synonym der Shoah geworden: hier starben 1,1 bis 1,5 Millionen Menschen, davon fast eine Million Jüdinnen und Juden.²⁴ Metz weist daneben auf die grundlegende Bedeutung der Verortung der Vernichtung des europäischen Judentums hin: „[D]ie Katastrophe sollte einen konkreten geschichtlichen Ort haben, damit sie nicht zu einem geschichtsfernen negativen Mythos stilisiert wird, der uns die historische, moralische, vor allem auch die theologische Verantwortung erspart“.²⁵ Direkt nach Kriegsende war dem nicht so: Die Wahrnehmung des Weltkrieges und der nicht-jüdischen Opfer des Nationalsozialismus überwog die der Shoah bei Weitem. Das Lager selbst war zwar seit seiner Befreiung ein Gedenkort und ist ab 1947 ein staatliches Museum. Die kommunistische Erinnerungspolitik klammerte die Jüdinnen und Juden jedoch aus, und auch in Deutschland begann die gesamtgesellschaftliche Beschäftigung mit den jüdischen Opfern erst mit dem Eichmann-Prozess 1961 in Jerusalem. In der römisch-katholischen Kirche stieß zudem die Veröffentlichung von Rolf Hochhuths Theaterstück „Der Stellvertreter“ von 1963 über die Haltung Papst Pius' XII. zur Shoah eine breite Diskussion an. Der erste Besuch eines deutschen Bundeskanzlers (des SPD-Politikers Helmut Schmidt) in Auschwitz erfolgte 1977; der erste Besuch eines Papstes wenige Wochen vor dem der alt-katholischen Bischöfe am 7. Juni 1979 durch den polnischstämmigen Johannes Paul II. Der Appell der alt-katholischen Bischöfe ähnelt dabei mehr der Predigt, die der Papst in Auschwitz hielt, als beispielsweise den erwähnten ökumenischen Dokumenten von 1946/1947, weshalb diese Predigt im Folgenden als Vergleichsfolie herangezogen wird.²⁶ Es kann davon ausgegangen werden, dass auch dieser Bezug kein Zufall ist: der Autor des alt-katholischen Appells war laut der Kirchenzeitung der PKK, Rodzina, Bischof Maksymilian Rode.²⁷ Dieser war selbst als römisch-katholischer Priester im Konzentrationslager gewesen und erst Mitte der 1950er Jahre aufgrund seiner Heirat in die PKK gewechselt. Sehr wahrscheinlich hatte er die Polenreise des Papstes dementsprechend genau verfolgt und den Text der Predigt vorliegen. Fünf Elemente finden sich sowohl bei Johannes Paul II., als auch im Appell, den sich die Mitglieder der IBK durch ihre Unterschrif-

ten zu eigen machten: Der Verweis auf Auschwitz als Ort des Martyriums, die Bezifferung einer nicht näher definierten Opferzahl mit 4 Millionen, die Erwähnung von Juden bei gleichzeitiger Nennung vieler anderer Nationen, die starke inhaltliche Ausrichtung auf die polnischen Gastgeber, sowie eine allgemeine Verurteilung von Kriegen, ohne den Antisemitismus oder den christlichen Anteil daran eigens zu nennen.

Während der Papst beispielhaft auf das Zeugnis der Märtyrer Maximilian Kolbe (1894–1941) und Edith Stein (1891–1942) verwies, betonte die IBK in Bezug auf Ex 3,5 die Heiligung des Bodens von Auschwitz durch das Blut von Märtyrern. Indem der Papst jedoch unerwähnt ließ, dass Edith Stein aufgrund ihres Jüdischseins ermordet worden war, schienen hier die christlichen Märtyrer im Vordergrund zu stehen und auch bei der IBK wurden die Juden nur als eine Opfergruppe unter vielen Nationen genannt. Konkret nannte der Appell „Juden, Holländer, Russen, Franzosen, Deutsche[.], Amerikaner, Engländer, jedoch vor allem Polen“, der Papst konkretisierte seine Aussage mit Verweis auf die Sprachen der Gedenktafeln, „Polnisch, Englisch, Bulgarisch, Zigeunersprache, Tschechisch, Dänisch, Französisch, Griechisch, Hebräisch, Jiddisch, Spanisch, Flämisches, Serbokroatisch, Deutsch, Norwegisch, Russisch, Rumänisch, Ungarisch und Italienisch“. In beiden Fällen wurde so sprachlich ein Gegensatz zwischen Juden und anderen Nationen konstruiert. Dabei waren Juden auch Deutsche, Franzosen, Polen oder Ungarn und sprachen die Sprachen der Länder, in denen sie lebten. Unklar bleibt, ob den Autoren diese Doppeldeutigkeit bewusst war, oder ob mit den anderen Nationen ausschließlich andere Opfergruppen, wie politisch Verfolgte oder Homosexuelle gemeint waren; der Papst verweist zumindest implizit auf die Sinti und Roma. Die Zahl der Opfer wurde hier wie dort mit 4 Millionen angegeben, wobei unklar bleibt, worauf sie sich bezieht; eine Quelle wurde in beiden Fällen nicht genannt.²⁸ Bezöge sie sich tatsächlich auf die jüdischen Opfer, würde sie den Stand der (deutschen) Literatur der 1950er Jahre widerspiegeln, in den 1960er und 1970er Jahren wurde bereits von über 5 Millionen ausgegangen.²⁹

Besonders schwierig wird der oben beschriebene vermeintliche Gegensatz von Juden und anderen Nationen im Fall Polens: Dass sowohl von Johannes Paul II. als auch von der IBK besonders auf die polnischen Opfer und die polnischen Kriegsschäden eingegangen wurde, war sicher auch dem Gastland

und den Gastgebern geschuldet. Die von der IBK getroffene Aussage, dass Polen prozentual am meisten unter der nationalsozialistischen Besatzung gelitten hatte und der Verweis des Papstes auf 6 Millionen polnische Opfer im Zweiten Weltkrieg stimmen jedoch nur, wenn man die drei Millionen ermordeten polnischen Jüdinnen und Juden mitzählt.³⁰ Aus heutiger Sicht nehmen die jüdischen Opfer in beiden Dokumenten nur einen verhältnismäßig kleinen Raum ein und es erscheint schwer vorstellbar, von Auschwitz zu sprechen, ohne diese zu nennen. Zeitgenössisch wurde aber gerade die Papstpredigt deswegen als Meilenstein der Anerkennung der jüdischen Opfer des Nationalsozialismus wahrgenommen, weil er Jüdinnen und Juden überhaupt erwähnte. Daneben wurde die allgemeine Verurteilung von Krieg und Massenmord als Verteidigung der Menschenrechte gewürdigt und gerade nicht als fehlende Benennung des (auch christlich geprägten) Antisemitismus interpretiert.³¹ Der Appell der IBK wurde entgegen dem Hirtenbrief von 1946 und dem Schuldbekenntnis von 2000 und obwohl alle Bischöfe persönlich unterschrieben hatten und Bischof Majewski für eine gezielte Verbreitung warb, nicht veröffentlicht.³² Ein Vergleich der Rezeption kann daher nicht vorgenommen werden; ob sich die Bischöfe dadurch im Nachhinein von dem Text distanzieren, ist derzeit nicht zu entscheiden. Vor dem Hintergrund der Bewertung der Papstpredigt erscheint jedoch auch die reine Erwähnung der jüdischen Opfer von Seiten Bischof Rodes und der IBK als für die Zeit nicht selbstverständlich und die zum Teil schwammigen Formulierungen, die die polnischen Opfer betonen, müssen auch vor dem Hintergrund der innerpolnischen Entwicklung der Erinnerungskultur gesehen werden.

Die Wochenzeitung der Polnisch-Katholischen Kirche, *Rodzina*, dokumentierte den Besuch der Bischöfe in Auschwitz zwar bildreich, den Appell druckte jedoch auch sie nicht ab. Dafür veröffentlichte sie eine andere relevante Quelle, die Predigt des deutschen Bischof Josef Brinkhues,³³ die dieser in Auschwitz hielt.³⁴ Brinkhues hatte das Judentum 1939 noch als „Pseudo-religion“ diffamiert und formuliert, „der Weg Christi [stehe] im schroffsten Gegensatz zum Judaismus jeder Art“.³⁵ In seiner Predigt – soweit sie in der *Rodzina* wiedergegeben wurde – erwähnte er die Juden auffälligerweise nicht, formulierte jedoch in Rückgriff auf den alttestamentlichen Propheten Ezechiel (Ez 37,1-5) eine Auferstehungshoffnung für die Menschen, die durch den Nationalsozialismus entrechtet und ermordet worden waren.³⁶

Als Deutscher empfinde er Schuld, Scham und Trauer. Den nächsten Generationen müsse beigebracht werden, wozu der Mensch fähig sei; die in Auschwitz und anderen Konzentrationslager verübten Gräueltaten dürften sich nie wiederholen. Zudem verwies er explizit auf die US-amerikanische Fernsehserie „Holocaust“ von 1978, die im Januar 1979 in Deutschland gezeigt worden war.³⁷ Diese Serie brachte 20 Millionen Deutschen die Verbrechen der Nationalsozialisten am Beispiel des Schicksals einer jüdischen Familie nahe und stellte eine Zäsur in der Erinnerungskultur dar. Sie thematisierte auch die unheilvolle Verknüpfung von rassischem Antisemitismus mit der „Christusmörder“-Rhetorik der Kirchen. Dass Brinkhues die Serie im Rahmen einer Liturgie erwähnte, spricht dafür, dass sie auch seine Perspektive auf den Nationalsozialismus und das Judentum verändert hatte. Der von Metz im Eingangszitat angesprochene persönliche Lernprozess ist hier mit Händen zu greifen. Der Schritt, die eigene Theologie zu überdenken, scheint jedoch in Hinblick auf Brinkhues Predigt und den Appell der IBK im Jahr 1979 auch in den alt-katholischen Kirchen noch auszustehen.

Quelle: Maschinell, in: BABo K 203, IBK – Kraków 1979.

APPELL

der altkatholischen Bischöfe der Utrechter Union in Oświęcim [H.i.O.]

Wir altkatholischen Bischöfe aus Holland, der Schweiz, Bundes Republik [sic] Deutschland, Österreich, der Tschechoslowakei, den Vereinigten Staaten Nordamerikas, Kanada und Polen, auf dem polnischen Boden im ehemaligen Konzentrationslager Oświęcim-Brzezinka versammelt, stellen folgendes fest:

Der Boden auf dem wir stehen, ist ein heiliger Boden. Er wurde durch das Blut von vier Millionen Märtyrer[n] verschiedener Nationen: der Juden, Holländer, Russen, Franzosen, Deutschen, Amerikaner, Engländer, jedoch vor allem Polen, geheiligt. Geheiligt wurde er durch Tränen, die durch ein beispielloses Leiden und Sehnsucht nach Freiheit und einem des Menschen unwürdigen Lebens in Frieden ausgepresst

wurden. Von diesem Boden kann man sagen, was der Herr Gott zu Mose sagte: „Ziehe die Sandalen von den Füßen, denn der Ort, wo du stehst, ist heilig“ /Ex 3,5/.

Mit Freude tei[l]en wir mit, dass Polen, das im Zweiten Weltkrieg als erstes Land de[m] faschistischen Überfall einen Widerstand geleistet hatte, prozentmäßig die grösste Blutgabe spendete und beispiellos zerstört wurde, sich in seinen 35 Jahren des friedlichen Bestehens so herrlich aufgebaut, entwickelt, industrialisiert und ausgebildet hat, in Reichtum und Stärke gewachsen ist und in die Reihe der reicheren Länder der Welt eingetreten ist.

Wir halten es auch in Ehre[n], dass sich Polen aktiv für den Kampf um den Weltfrieden, für eine volle Zusammenarbeit aller Nationen und Länder, für ihr einstimmiges Zusammenleben, ein Erziehen der Gesellschaften im Geiste des Friedens, was durch die Plenarversammlung der Vereinigten Staaten bestätigt wurde, einsetzte.

Zusammengekommen auf dem heiligen polnischen Boden von Oświęcim, denken wir altkatholischen Bischöfe nicht nur an die Vergangenheit, sondern auch an die Zukunft. Selbst der Gedanke über [sic] einen Krieg erfüllt uns mit Angst. Bei Anwendung der heutigen Waffen der Massenvernichtung könnte er die ganze Erde, die uns Gott in Verwaltung gegeben hat, vernichten. Mit Angst erfüllt uns der Gedanke über die

[S. 2]

Atom[-], Wasserstoff[-] und Neutron[en]bomben, nach deren Gebrauch keine Spur mehr vom Menschen, und auf der in ein Chaos verwandelten Erde nur noch hie und da verbleichende Knochen blieben. Vielleicht gelingt es der Welt den abschreckenden Ausrüstungswettlauf zu stoppen. Vielleicht erfolgt doch ein einstimmiges, friedliches Zusammenleben aller Völker.

Von dieser Folterstätte: Oświęcim-Brzezinka, die für alle Menschen ein Symbol der Tragödie und Aggression bleibt, senden wir an alle Regierungen, an alle Staatsmänner, an Kirchen, Konfessionen und Religionen, an alle Bischöfe, Priester, Christen, Gläubigen und Ungläubigen der Welt unseren bescheidenen Appell, ihre Kraft im Dienste des Friedens und der Gerechtigkeit in der Welt zu stärken.

Reihen wir uns zu [sic] den um den Frieden, um eine bessere Zukunft der Menschheit und eine harmonische Zusammenarbeit unter den Völkern kämpfenden Menschen ein. Fördern wir alle eine weitere Abrüstung und Vernichtung der Waffenarsenale, die eine totale Menschenausrottung verursachen könnten. Dringen [sic] wir ununterbrochen danach [sic], dass der Frieden und eine eintrachtige Zusammenarbeit die Welt beherrsche! Es ist unsere christliche Pflicht, unsere Berufung, die uns Jesus Christus in den Worten gewiesen hat: „Selig sind die Friedenstifter! Sie werden Kinder Gottes genannt werden“ /Mat. 5,9/.

Oświęcim, am 20. Juli 1979.

Für der [sic] Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz der Utrechter Union.³⁸

[Unterschrift]

+Marinus KOK³⁹

Erzbischof von Utrecht

Präsident der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz der Utrechter Union

+Leon GAUTHIER⁴⁰

Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz

[Unterschrift Gauthier] [Unterschrift Brinkhues]

+Josef BRINKHUES⁴¹

Bischof der Altkatholischen Kirche der BRD

[S. 3]

[Unterschrift]

+Franciszek ROWIŃSKI⁴²

Erster Bischof der Polnisch-Nationalen Katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten Nordamerikas, Kanada und Brasilien

[Unterschrift]

+Tadeusz R. MAJEWSKI⁴³

Erster Bischof der Polnisch-Katholischen Kirche in der VRP

[Unterschrift]

+Józef NIEMIŃSKI⁴⁴

Bischof Ordinarius der Kanadischen [sic] Diözese der Polnisch-Nationalen Katholischen Kirche

[Unterschrift]

+Maksymilian RODE⁴⁵

Bischof, Mitglied des Synodalrates der Polnisch-Katholischen Kirche

[Unterschrift]

+Jerzy SZOTMILLER⁴⁶

Bischof-Elekt, Warszawa, sesshaft in Częstochowa

[Unterschrift]

Antoni PIETRZYK⁴⁷

Inful,⁴⁸ Administrator der Krakauer Diözese der Polnisch-Katholischen Kirche in der VRP.

Ruth Nientiedt, M.A., ist Wissenschaftliche Mitarbeiterin am Alt-Katholischen Seminar der Universität Bonn.

Anmerkungen

- 1 *Johann Baptist Metz*, Unterwegs zu einer Christologie nach Auschwitz, in: Stimmen der Zeit 11/2000, 755–760, hier 755.
- 2 Einen Überblick über die historische Forschung zur Haltung der Deutschen zur Shoah, zur Rolle christlicher antijüdischer Narrative, sowie zu den Begriffen Antijudaismus und Antisemitismus bietet *Michael Kißener*, Das Dritte Reich (=Kontroversen um die Geschichte), Darmstadt 2005, 37–43.
- 3 Siehe *Rudolf Bulin*, Ablehnung des Antisemitismus bei Döllinger und Reinkens: ein Vergleich, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 87 (1997), 16–42, und IKZ 89 (1999), 23–44; *Olaf Blaschke*, Der Altkatholizismus 1870 bis 1945. Nationalismus, Antisemitismus und Nationalsozialismus, in: Historische Zeitschrift 261 (1995), 51–99; *Matthias Ring*, „Katholisch und deutsch“. Die alt-katholische Kirche Deutschlands und der Nationalsozialismus (=Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus [GThAK] B.3), Bonn 2008, besonders 59–71, 418–430, 680–697, 764–770; *ders.*, „Gegen das verjudete Christentum“. Ein antisemitischer Pfarrer in einer unpolitischen Kirche, in: Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 3 (2018), 63–80.
- 4 So auch der Titel seines Aufsatzes: *Matthias Ring*, Ekklesialer Egoismus. Die alt-katholische Kirche und der Nationalsozialismus, in: Philipp Thull, (Hg.): Christen im Dritten Reich, Darmstadt 2014, 105–113.
- 5 Text in: *Matthias Ring* (Hg.), „... dass auch wir mitschuldig geworden sind“. Alt-Katholische Hirtenbriefe und Bischofsworte im Dritten Reich (=GThAK A.1), Bonn 2002, 94–100.
- 6 Erwin Kreuzer (1878-1953), deutscher alt-katholischer Bischof 1937 bis 1953.
- 7 Text zuletzt in: *Günter Eßer*, Die Alt-Katholischen Kirchen (=Bensheimer Hefte 116/ Die Kirchen der Gegenwart 5), Göttingen 2016, 131–132.
- 8 Zum Programm der IBK-Sitzung und der anschließenden Rundreise siehe Alt-Katholische Kirchenzeitung 23 (1979), Nr. 9, 58, den Bestand BABo K 203, IBK – Kraków 1979, und die Berichterstattung in der Wochenzeitung der PKK, Rodzina (deutsch: Familie), Nr. 38 / 996 (23. September 1979), 3–5; Nr. 39 / 997 (30. September 1979), 4–5; Nr. 40 / 998 (7. Oktober 1979), 4–5; Nr. 43 / 1001 (28. Oktober 1979), 1–2, 4–5, 8–9. Die Rodzina ist vollständig online zugänglich unter der URL: <http://www.polskokatolicki.pl/RODZINA/Archiwum/pdf/index.htm> (Zugriff: 1.9.2020).
- 9 Tadeusz Richard Majewski (1926–2002), Erster Bischof der PKK 1975 bis 1994. Zur Geschichte der PKK siehe grundlegend *Wiktor Wysoczański*, Die Polnisch-Katholische Kirche als Mitglied der Utrechter Union. Entstehung, Geschichte, Rechtslage, in: IKZ 95 (2005), 157–201.
- 10 Vgl. die Rede Bischof Majewski zum Abschluss des Besuchs der Bischöfe in Polen, in: Rodzina, Nr. 39/997 (30. September 1979), 4–5.
- 11 Siehe zuletzt *Peter-Ben Smit*, *Ruth Nientiedt*, Gemeinschaft und Versöhnung. Wiederannäherungen zwischen den alt-katholischen Kirchen Deutschlands und der Niederlande im Vorfeld der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Kirchliche Zeitgeschichte/Contemporary Church History 32 (2019), 183–197, hier 190.
- 12 Dr. Andreas Rinkel (1889–1979), Erzbischof von Utrecht 1937 bis 1970.
- 13 Prof. Dr. Adolf Küry, (1870–1956), christkatholischer Bischof 1924 bis 1955.
- 14 *Ring*, Hirtenbriefe, 96.
- 15 Ebd., 97.
- 16 Vgl. *Ring*, Hirtenbriefe, 94 Anm. 19.
- 17 Ebd., S. 99.
- 18 Siehe World Council of Churches, Provisional Committee, Resolution on Antisemitism and the Jewish Situation 23. Februar 1946, URL: <https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/ecumenical-christian/wcc1946> (Zugriff: 1.9.2020); International Council of Christians and Jews, An Address to the Churches (The Ten Points of Seelisberg), 5. August 1947, URL: <https://www.ccjr.us/dialogika-resources/documents-and-statements/ecumenical-christian/seelisberg> (Zugriff: 1.9.2020).
- 19 Vobbe, Joachim (1947–2017), deutscher alt-katholischer Bischof 1995 bis 2010.
- 20 *Eßer*, Kirchen, 131.
- 21 Ebd.
- 22 Rabbiner Prof. Dr. Dr. Dr. h. c. Walter Homolka (geb. 1964), Landesrabbiner des Landesverbandes der Israelitischen Kultusgemeinden von Niedersachsen 1999 bis 2002.
- 23 Siehe Schuldbekennnis des deutschen alt-katholischen Bistums, in: Ökumenische Rundschau 50 (2001), 522–523.
- 24 Vgl. *Alexander Brakel*, Der Holocaust. Judenverfolgung und Völkermord (=Deutsche Geschichte im 20. Jahrhundert), Berlin 2008, 112, 123. Siehe grundlegend *Wolfgang Benz*, *Barbara Distel* (Hg.): Der Ort des Terrors. Geschichte der nationalsozialistischen Konzentrationslager 5:

- Hinzert, Auschwitz, Neuengamme, München 2007, 75–174, sowie zur Entwicklung des Lagers als Gedenkort *Christiane Wienand*, Auschwitz. Vom Ort der Vernichtung zum Ort der Versöhnung?, in: Corine Defrance, Ulrich Pfeil (Hg.), *Verstädigung und Versöhnung nach dem „Zivilisationsbruch“? Deutschland in Europa nach 1945* (=L'Allemagne dans les relations internationales / Deutschland in den internationalen Beziehungen 9), Brüssel 2016, 207–225.
- 25 Metz, Unterwegs, 755.
- 26 Heilige Messe im Konzentrationslager Auschwitz-Birkenau. Predigt von Papst Johannes Paul II. Auschwitz-Birkenau, 7. Juni 1979, URL: http://www.vatican.va/content/john-paul-ii/de/homilies/1979/documents/hf_jp-ii_hom_19790607_polonia-brzezinka.html (Zugriff: 1.9.2020).
- 27 Dr. Maksymilian Rode (1911–1999), Leitender Bischof der PKK 1959 bis 1965. Zu seiner Biografie vgl. Wysoczarski, Mitglied, 191–193. Laut Majewski war Rode im KZ Dachau interniert gewesen, die PKK spricht heute vom KZ Sachsenhausen. Vgl. Rodzina, Nr. 39/997 (30. September 1979), 4–5, hier 4; http://www.polskokatolicki.pl/Ludzie_Kosciola/Polska/rode_maksymilian.htm (Zugriff: 1.9.2020).
- 28 Für Auschwitz selbst und seine Außenlager ist die Zahl der 4 Millionen deutlich zu hoch, für alle Opfer des Nationalsozialismus und des Weltkrieges (die je nach Zählung inzwischen bei 55 bis 80 Millionen angesetzt werden) deutlich zu niedrig. Die statistische Untersuchung der Opfer des Nationalsozialismus ist ein eigenes Forschungsfeld und es bestehen bis heute unterschiedliche Kriterien der Zählweisen, Dunkelziffern und Unklarheiten. Alle genannten Zahlen sind daher Annäherungen.
- 29 So etwa in Grafiken aus Putzgers Historischem Weltatlas (89. Auflage, Berlin 1965), 145, oder aus dem SPIEGEL, abgedruckt bei *Eberhard Aleff* (Hg.), *Das dritte Reich* (=Edition Zeitgeschehen), Hannover 1970, 215. Die ebenfalls seit den 1960er Jahren kursierende Zahl von 6 Millionen Opfern der Shoah wurde erst ab den 1990er Jahren belegt. Sie stammte u.a. von Adolf Eichmann, weswegen sie zunächst infrage gestellt worden war.
- 30 Die Zahl der über 6 Millionen polnischer Opfer wurden im Zuge der Reparationen erhoben und in jüngster Zeit auf etwa 5,6 Millionen korrigiert. Vgl. *Edina Rauschenberger*, Tagungsbericht: Die Einsamkeit der Opfer. Methodische, ethische und politische Aspekte der Zählung der Menschenverluste des Zweiten Weltkriegs, 9.–10.12.2011 Budapest, in: *H-Soz-Kult*, 8.6.2012, URL: <https://www.hsozkult.de/conferencereport/id/tagungsberichte-4252> (Zugriff: 1.9.2020). Zur Zahl der polnischen Juden vgl. *Brakel*, Holocaust, 158.
- 31 Vgl. *Fritz Csoklich*, Die Konsequenzen der Papstreise nach Polen, in: *Herder Korrespondenz* 33 (1979), Heft 7/Juli 1979, 332–334, hier 333; *Julia Röttjer*, Auschwitz/Oświęcim, in: *Ortstermine. Umgang mit Differenz in Europa*, hg. für das Leibniz-Institut für Europäische Geschichte (IEG) v. Joachim Berger, Irene Dingel und Johannes Paulmann, Mainz 2016, URL: <http://www.ieg-differences.eu/ortstermine/julia-roettjer-auschwitz> (Zugriff: 1.9.2020).
- 32 Zumindest nicht in den einschlägigen alt-katholischen und ökumenischen Publikationsorganen, wie der IKZ, der deutschen Alt-Katholischen Kirchenzeitung und der Ökumenischen Rundschau. Hinweise auf eine etwaige Publikation nimmt die Autorin gerne entgegen. Vgl. Rodzina, Nr. 39 / 997 (30. September 1979), 4–5, hier 4.
- 33 Josef Brinkhues (1913–1995), deutscher alt-katholischer Bischof 1966 bis 1986.
- 34 Siehe Rodzina Nr. 43/1001 (28. Oktober 1979), 1–2, 4–5, 8–9; der Text der Predigt findet sich auf den Seiten 1–2. Inhaltlich entsprach sie der von Brinkhues am 12. Mai 1979 im KZ Dachau gehaltenen Predigt. Vgl. *Alt-Katholische Kirchenzeitung* 23 (1979), Nr. 6, 42.
- 35 Josef Brinkhues im *Romfreien Katholik* 28 (1939), Nr. 8, zit. nach Ring, *Nationalsozialismus*, 426. Vgl. ebd., 425–428.
- 36 Ez 37,1–5: „Die Hand des HERRN legte sich auf mich und er brachte mich im Geist des HERRN hinaus und versetzte mich mitten in die Ebene. Sie war voll von Gebeinen. Er führte mich ringsum an ihnen vorüber und siehe, es waren sehr viele über die Ebene hin; und siehe, sie waren ganz ausgetrocknet. Er fragte mich: Menschensohn, können diese Gebeine wieder lebendig werden? Ich antwortete: GOTT und Herr, du weißt es. Da sagte er zu mir: Sprich als Prophet über diese Gebeine und sag zu ihnen: Ihr ausgetrockneten Gebeine, hört das Wort des HERRN! So spricht GOTT, der Herr, zu diesen Gebeinen: Siehe, ich selbst bringe Geist in euch, dann werdet ihr lebendig“ (Einheitsübersetzung 2016).
- 37 Zur Serie „Holocaust“ und ihrer Rezeption siehe jüngst *Raphael Rauch*, „Visuelle Integration“? Juden in westdeutschen Fernsehserien nach „Holocaust“ (=Religiöse Kulturen im Europa der Neuzeit 10), Göttingen 2018.
- 38 Im Folgenden jeweils Hervorhebungen im Original.
- 39 Marinus Kok (1916–1999), Erzbischof von Utrecht 1970 bis 1982.
- 40 Léon Ernest Gauthier (1912–2003), christkatholischer Bischof 1972 bis 1986.

- 41 Siehe Anm. 33.
- 42 Francis Carl Rowinski (1918–1990), Prime Bishop der PNCC 1978 bis 1985.
- 43 Siehe Anm. 9.
- 44 Dr. Joseph Ignatius Nieminski (1926–1992), PNCC-Bischof von Toronto 1968 bis 1992.
- 45 Siehe Anm. 27.
- 46 Jerzy Szotmiller (1933–2011), Bischof der PKK 1979 bis 2003.
- 47 Antoni Pietrzyk (1934–1989).
- 48 „Inful“ meint hier einen infulierten Prälaten (polnisch infulat), der Pontificalien tragen darf, ohne Bischof zu sein. In der PKK sind Bistumsverweser üblicherweise infulierte Prälaten. Danke an Petr Jan Vinš für den Hinweis. Im Deutschen meint Inful den Zierstoff, der um eine Krone oder Mitra herumgelegt wird; die herabhängenden oder in Wappen geschwungenen Enden werden als Infuln bezeichnet.

Aus dem Alt-Katholischen Seminar





Das Team des Alt-Katholischen Seminars trifft sich zur Zeit digital:
Ruth Nientiedt, Andreas Krebs, Theresa Hüther, Ulrike Dietzler-Bröhl

Personen

Anja Goller hat zum 1. Juli dieses Jahres ihren Dienst als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Alt-Katholischen Seminar beendet. Wir bedanken uns sehr herzlich für ihr langjähriges Engagement und wünschen ihr alles Gute und viel Erfolg bei ihrer neuen Tätigkeit als Generalvikarin des Alt-Katholischen Bistums!

Neu im Team ist seit 1. Juli *Ruth Nientiedt*. Sie studierte Mittlere und Neuere Geschichte sowie römisch-katholische Theologie an den Universitäten Mainz und Haifa. Sie war Mitarbeiterin beim 98. Deutschen Katholikentag Mannheim 2012, Stipendiatin des DFG-Graduiertenkollegs „Die christlichen Kirchen vor der Herausforderung ‚Europa‘“, wissenschaftliche Mitarbeiterin von Dr. Maria Flachsbarth MdB für den Bereich Kirche und Gesellschaft und zuletzt wissenschaftliche Mitarbeiterin des DFG-Projekts „Kritische Online-Edition der Nuntiaturberichte von Eugenio Pacelli (1917–1929)“ am Lehrstuhl für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte der Universität Münster. Wir freuen uns auf die Impulse, die Ruth Nientiedt in unsere Arbeit einbringen wird!

Veranstaltungen

Den traditionellen Gastvortrag zur Eröffnung des akademischen Jahres hielt am 11. Oktober 2019 Prof. Dr. Ansgar Franz, Liturgiewissenschaftler an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Mainz und Leiter des dortigen Gesangbucharchivs. Unter dem Titel „Gar nützlich zu gebrauchen“ stellte er eine „Kleine Geschichte des deutschsprachigen Gesangbuchs“ vor. Auch die deutschsprachigen alt-katholischen Gesangbücher wurden dabei ausführlich gewürdigt und in die ökumenische Entwicklung des Kirchengesangs eingeordnet.

Alle weiteren geplanten Veranstaltungen mussten wegen der Corona-Pandemie leider ausfallen.

Abschlussarbeiten

Master-Studiengang Alt-Katholische und Ökumenische Theologie

Christoph Lichdi: aufSpu(e)ren alt-katholischen Denkens. Erwin Kreuzer im „Alt-Katholischen Volksblatt“ zwischen 1922 und 1934

Der Verfasser nähert sich in seiner Masterarbeit Texten, die Erwin Kreuzer (1878–1953, alt-katholischer Bischof ab 1935) im „Alt-Katholischen Volksblatt“ 1922–1934 veröffentlicht hat. Im Mittelpunkt steht ein Essay Kreuzers aus dem Jahr 1924, der unter dem Titel „Kindlein, liebet euch untereinander“ offen von einer Volksgemeinschaft träumt, in der Lynchmorde selbstverständlich sind: „Wer wuchern und schieben will“ – womit ein antisemitisches Stereotyp aufgerufen ist – „findet keine Helfershelfer mehr, sondern nur einen freundlich-ernsten Hinweis auf einen noch freien Laternenpfahl“ (AKVB 55/1924, 106). Zur Analyse des Textes sieht Christoph Lichdi von der Person und den Intentionen des Autors zunächst ab und weist mit einem von Jacques Derrida inspirierten, strikt textorientierten Verfahren auf, dass der hochartifizielle, bis ins Detail durchkomponierte Essay das ‚Volk‘ als eminent

theologischen Begriff versteht, an entscheidenden Stellen einen eindeutigen Antisemitismus erkennen lässt und auf allen Ebenen von sprachlicher und vom ‚Spiel‘ mit potenziell außersprachlicher Gewalt strukturiert ist. Den Spuren von Volk, Antisemitismus und Gewalt geht der Verfasser dann in weiteren Texten des genannten Zeitraums nach und kann ihre Kontinuität vor wie nach 1933 nachweisen. Abschließend setzt der Verfasser sich kritisch mit der Einschätzung Kreuzers auseinander, die in Matthias Rings einschlägiger Studie zur deutschen alt-katholischen Kirche in der NS-Zeit (2008) vorgenommen wurde: Kreuzer sei, so der Verfasser, in seiner positiven Haltung zum NS möglicherweise nicht „naiv“, sondern konsequent, und seine Judenfeindschaft kein einfacher Rassenantisemitismus und trotzdem für eine eliminatorische ‚Lösung‘ der ‚Judenfrage‘ offen gewesen; schließlich sei auch zu fragen, ob man Kreuzer wirklich zuschreiben wolle, zu Abstrichen am katholischen Glaubensgut „nie bereit“ gewesen zu sein. Eine abschließende Betrachtung geht der Problematik nach, die daraus für die Kontinuität des katholischen Glaubens der deutschen alt-katholischen Kirche entsteht.

Master-Studiengang Ecumenical Studies

Vojtech Novitzky: The Evolution of Ignaz von Döllinger's Attitude to Anglicanism from 'The Church and the Churches' (1861) to the Bonn Reunion Conferences (1874–5) and Beyond

Die Masterarbeit untersucht Ignaz von Döllingers Verhältnis zum Anglikanismus vor und nach 1870. Döllingers Interesse für die englische Sprache, Geschichte und Kultur reichte bis in seine Jugend zurück, und während seines gesamten Lebens blieb er mit anglikanischen Theologen und Intellektuellen verbunden. Während er vor 1870 die Kritik seiner überwiegend anglo-katholisch gesonnenen Freunde an der Kirche von England aufgriff und für eine grundsätzliche Kritik des Anglikanismus verwendete, um die Überlegenheit der römisch-katholischen Kirche aufzuzeigen, machte er sich nach 1870 die anglo-katholische Interpretation des Anglikanismus zu eigen, um zu begründen, dass mit diesem aus einer (alt-)katholischen Perspektive ökumenische Versöhnung möglich sei. Von dem, was Döllinger selbst einmal kritikwürdig erschienen war, sprach er nun nicht mehr. So erweist sich Döllingers spätere „irenische“ Sicht des Anglikanismus als letztlich kaum weniger einseitig und interessegeleitet als seine frühere „polemische“.

Impressum

© Alt-Katholischer Bistumsverlag Bonn 2020

Alt-Katholische und Ökumenische Theologie 5 (2020)

Jahresheft des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn

Herausgeber

Andreas Krebs

Autoren

Andreas Krebs, Christoph Lichdi, Ruth Nientiedt, Vojtech Novitzky, Joseph Hubert Reinkens und Joris Vercammen

Layout

Andreas von Mendel Grafikdesign,
Ismaning, avm@vonmendel.de

Herstellung

Druckerei & Verlag Steinmeier GmbH & Co KG,
Deiningen

ISSN

2511-803X

Auflage 500 · Stand November 2020

© Fotos (Seite)

Andreas v. Mendel (Umschlag); Gemeinfrei (9);
.marqs - photocase (31); Beate-Helena - photo-
case (49); George Hamilton Barrable: A Song
Without Words, 1888 - Wikicommons (63);
The Graphic vom 28. August 1875, S. 204 - Foto
Tal Howard (87); Rodzina, 1979-1 (103);
Dr. Thomas Mauersberg (117), Andreas Krebs
und Mitarbeiter*innen (118)



Aus Anlass des 150. Jahrestags der Verkündung der Papstdogmen enthält dieses Heft einen kommentierten Wiederabdruck des Hirtenbriefs über das Gewissen, in dem der erste alt-katholische Bischof Joseph Hubert Reinkens 1885 das bleibende Anliegen des Alt-Katholizismus zu bestimmen versucht. Beiträge von Andreas Krebs und Joris Vercammen nähern sich dem alt-katholischen Verständnis des priesterlichen Amtes. Christoph Lichdi analysiert die 1885 bis 1889 erschienene „Musikalische Beilage“ zum „Altkatholischen Frauenblatt“ und Vojtech Novitzky die Bonner Unionskonferenzen (1874/75). Ruth Nientiedt stellt den bislang nahezu unbekanntem Appell der Internationalen alt-katholischen Bischofskonferenz in Auschwitz aus dem Jahr 1979 vor.



9 772511 803005 >