

Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn

Christian Oeyen

Denkbewegungen

Gesammelte Aufsätze
zur alt-katholischen Theologie

Mit einem Beitrag von Günter Eßer



Denkbewegungen

Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus

Schriftenreihe des Alt-Katholischen Seminars
der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn
Herausgegeben von
Angela Berlis, Günter Eßer und Matthias Ring

Reihe B (Darstellungen und Studien)
Band 2

Christian Oeyen
Denkbewegungen
Gesammelte Aufsätze zur alt-katholischen Theologie

Als Festgabe zum 70. Geburtstag herausgegeben von
Angela Berlis, Günter Eßer und Matthias Ring

Mit einem Beitrag von
Günter Eßer
„Welches ist aber nun die Aufgabe eines altkatholischen Theologen?“

Alt-Katholischer Bistumsverlag
Bonn 2004

Christan Oeyen: Denkbewegungen.
Gesammelte Aufsätze zur alt-katholischen Theologie,
als Festgabe zum 70. Geburtstag herausgegeben von
Angela Berlis, Günter Eßer, Matthias Ring,
Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn 2004
[Geschichte und Theologie des Alt-Katholizismus. Schriftenreihe des Alt-
Katholischen Seminars der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität
Bonn, herausgegeben von Angela Berlis, Günter Eßer und Matthias Ring,
Reihe B (Darstellungen und Studien), Band 2].

Druck: Steinmeier, Nördlingen

Bestelladresse:
Alt-Katholisches Seminar, Adenauerallee 33, 53113 Bonn,
Tel. 0228-73 73 30, Fax -73 96 04
g.esser@uni-bonn.de

© 2004 Alt-Katholischer Bistumsverlag, Bonn
ISBN 3-934610-28-5

Inhalt

Vorwort der Herausgeber	9
Curriculum vitae	13

Alt-Katholizismus

Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität?	17
Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation	29
Priesteramt der Frau?	
Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung	43
Döllinger als Alt-Katholik	
Eine Bestandsaufnahme	56
Döllinger und die Freiheit in der Kirche	94
Zum ursprünglichen ekklesiologischen Verständnis der Utrechter Union	116
Über die Aufgabe eines alt-katholischen Theologen am Beispiel von Franz Heinrich Reusch (1825-1900)	127

Ökumene

Ortskirche und Universalkirche	
Ihr Verhältnis im Zusammenhang heutiger Erfahrungen von Kirche	149
Apostolisches und nichtapostolisches Amt	165
Die Katholizität der Kirche und das anglikanisch-altkatholische Interkommunionsabkommen	179

„Evangelisch“ und „ökumenisch“ Bemerkungen aus altkatholischer Sicht	196
---	-----

Döllinger und die Bonner Unionskonferenzen	203
--	-----

Spiritualität

Was bedeutet für mich Meditation?	215
-----------------------------------	-----

Zur Spiritualität von Bischof J. H. Reinkens	217
--	-----

Zur ökumenischen Relevanz der christlichen Mystik	247
---	-----

Günter Eßer

„Welches ist aber nun die Aufgabe eines altkatholischen Theologen?“ Drei Zugänge zu einer Ortsbestimmung	259
---	-----

Quellennachweis	286
-----------------	-----

Vorwort der Herausgeber

Vorwort der Herausgeber

Die Leserinnen und Leser halten einen Band mit fünfzehn Aufsätzen aus der Feder von Christian Oeyen in Händen – Beiträge, die als Festtagsgabe anlässlich seines 70. Geburtstages von der Herausgeberin und den Herausgebern zusammengestellt worden sind. Die ausgewählten Artikel sind unter drei Stichworten zusammengefasst, die wesentliche Anliegen von Christian Oeyens akademischem Schaffen kennzeichnen.

Natürlich steht an erster Stelle der *Alt-Katholizismus*. Christian Oeyen hat sich nicht nur mit der Geschichte und theologischen Tradition des Alt-Katholizismus auseinandergesetzt, sondern immer wieder zu aktuellen Fragen, etwa der Frauenordination, mit fundierten wissenschaftlichen Argumenten Stellung bezogen. Da die *Ökumene* ein wichtiges Grundanliegen der alt-katholischen Bewegung seit ihren Anfängen ist, prägte sie auch sein akademisches Schaffen wesentlich. Dieses Interesse findet sich nicht nur in seiner Habilitationsschrift über die Bonner Unionskonferenzen, sondern ebenso in seiner Mitarbeit in ökumenischen Gremien und seiner fast vierzigjährigen Mitgliedschaft in der Evangelischen Michaelsbruderschaft. Mehr als zwei Jahrzehnte lang war er obendrein an bilateralen ökumenischen Dialogen beteiligt, sowohl mit der Orthodoxie als auch mit der evangelischen Kirche. Der *Spiritualität* und der spirituellen Dimension der Theologie maß er nicht zuletzt in seinen Vorlesungen eine große Bedeutung zu und setzte dies auch praktisch um. Er war einer der ersten, der im Rahmen des universitären Lehrangebotes Einführungen in die Zen-Meditation anbot, die vielfach von Studierenden anderer Fachrichtungen besucht wurden.

Die Festgabe trägt den Titel „Denkbewegungen“ und weist damit auf die Vorläufigkeit und Dynamik allen theologischen Arbeitens hin. Theologie kann sich nicht selbstgenügsam mit dem Erreichten begnügen, sie muss in Bewegung bleiben, um neuen Herausforderungen und Fragen gerecht zu werden. Die vorliegende Aufsatzsammlung will einen kleinen Einblick in die Vielfalt der Fragen geben, die das Denken eines alt-katholischen Theologen in Bewegung halten. In diesem Sinne ist auch der Beitrag von Günter Eßer, dem Nachfolger von Professor Oeyen auf dem Lehrstuhl für alt-katholische Theologie in Bonn, zu verstehen.

Zum Schluss noch einige editorische Hinweise: Mehrere Beiträge erschienen ursprünglich in der in Bern herausgegebenen „Internationalen Kirchlichen Zeitschrift“. Das in diesen Beiträgen gebräuchliche „ss“ (statt des „ß“) wurde beibehalten, da ansonsten bei allen historischen Zitaten hätte nachgeprüft werden müssen, wie die Originalschreibweise lautet. Die Zitationsweise in den Fußnoten wurde behutsam vereinheitlicht, ebenso wurden offensichtliche Druckfehler bereinigt. Beibehalten wurde die unterschiedliche Schreibweise von „alt-katholisch“ bzw. „altkatholisch“ und der entsprechenden Substantive. Die Rechtschreibung wurde im wesentlichen unverändert übernommen.

Herzlichen Dank sei allen gesagt, die die mühevolle Arbeit des Korrekturlesens auf sich genommen haben: Christl Gründberg, Anne Hensmann-Eßer, Stephan Neuhaus-Kiefel und Brigitte Spindler-Thuringer. Ebenso sei der alt-katholischen Gemeinde Bonn gedankt, die den Druck dieser Geburtstagsgabe finanziell unterstützt hat.

Angela Berlis

Günther Eßer

Matthias Ring

Curriculum vitae



Curriculum vitae

Christian Oeyen wurde am 28. März 1934 in Antwerpen geboren und studierte in La Plata (Argentinien) und in Rom Philosophie und Theologie. Nach seiner Promotion wurde er zum Kanzler und Generalsekretär des Bistums Morón (Argentinien) ernannt, wo er zusätzlich als Dozent am Katechetischen Seminar und als Diözesanassistent für die männliche Jugend der Katholischen Aktion tätig war. Er nahm auch an den ersten ökumenischen Gesprächen in Argentinien teil. Zurückgekehrt nach Europa trat er im Dezember 1963 der Alt-Katholischen Kirche bei und war als Tutor am Döllingerhaus und als Wissenschaftlicher Assistent am Alt-Katholischen Seminar der Universität tätig. 1964 heiratete er die Atem- und Stimmtherapeutin Ursina Löns. Den Eheleuten wurden zwei Kinder geboren: Markus, heute Oberarzt in Attendorn, und Yvonne, heute Managerin in Brüssel.

Im Februar 1967 wurde Christian Oeyen zum Pfarrer der Gemeinde Konstanz gewählt. Vom Senat der Universität Bonn zum Nachfolger von Prof. Werner Küppers gewählt, vollzog er 1972 seine Habilitation an der Christkatholisch-Theologischen Fakultät in Bern mit einem Werk über die Geschichte der Bonner Unionskonferenzen. In seinen Vorlesungen betonte er den zugleich altkirchlichen und fortschrittlichen Charakter der alt-katholischen Theologie, und las auch über Ökumenische Theologie, Mystik und Meditation sowie über Theologie des Lebens. Als Meditationsleiter war er bei mehreren Alt-Katholiken-Kongressen, Pfarrerkonferenzen und kirchlichen Tagungen, auch in der evangelischen Kirche, tätig.

1974 bis 1993 war Christian Oeyen Vorsitzender des Bischöflichen Dozentenkollegiums und der alt-katholischen Prüfungskommission, seit 1986 Direktor des Bischöflichen Seminars. Bis 1992 war er Pfarrer der Alt-Katholischen Studentengemeinde in Bonn und in den achtziger Jahren zudem Mitglied des Kuratoriums des Döllingerhauses. Von 1983 bis 1987 wirkte er als Mitredakteur der alt-katholischen Kirchenzeitung und gab der redaktionellen Arbeit neue Impulse.

Christian Oeyen war von 1978 bis 1984 und 1989 bis 1991 Mitglied der Synodalvertretung. Von 1989 bis 1997 leitete er als gewählter Vorsitzender die Rechtskommission des Bistums, die die Synodal- und Gemeindeordnung und die Geschäftsordnung der Synode als Kernteile des neuen Rechts bearbeitete. Er engagierte sich auf verschiedene Weise für die Einführung des Priestertums für Frauen, u.a. durch einen grundlegenden theologischen Beitrag über den Stellenwert der altkirchlichen Aussagen. 1994 wurde er zum Vorsitzenden der von der Synode eingesetzten Kommission über Homosexualität gewählt, die eine Vorlage für die Synode 1997 erarbeitete.

Als Vertreter der Alt-Katholischen Kirche in ökumenischen Gremien war Oeyen Mitverfasser der Vereinbarung über gegenseitige Einladung zur Eucharistie mit der EKD (1985) und maßgeblich am Entwurf eines Konsenses über Amt und Ordination mit der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland beteiligt. 1976 bis 1998 war er Mitglied des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses und 1980 bis 1999 Mitherausgeber der Zeitschrift „Ökumenische Rundschau“. In der Internationalen Dialogkommission mit der Orthodoxen Kirche verfasste er einen Text über Gnade und Rechtfertigung und machte 1974 bis 1988 wiederholt auf die Notwendigkeit aufmerksam, den westlichen Charakter der Alt-Katholischen Kirchen zu respektieren.

Seit 1971 sprach Christian Oeyen regelmäßig als Hauptreferent bei den Internationalen Altkatholischen Theologenkongressen und 1982 beim Internationalen Altkatholikentag in Wien.

Nach seiner beamtenrechtlichen Pensionierung 1996 verwaltete er noch ein Jahr ehrenamtlich das Alt-Katholische Seminar der Universität Bonn.

2000 wurde er in den Kirchenvorstand der alt-katholischen Gemeinde Bonn gewählt.

Seit 1999 betreut er in Zusammenarbeit mit der Gemeinde Konstanz Partnerschaften für argentinische Kinderheime, insbesondere das „Hogar Bethel“ in Cruz Chica (Provinz Cordoba). 1967 trat Christian Oeyen der Evangelischen Michaelsbruderschaft bei. Seit 1997 ist er Mitglied des Theologischen Ausschusses und seit 2003 Mitglied des Kapitels, und war 2000 bis 2002 Vikar des Konvents Rheinland.

Alt-Katholizismus

Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität?*

Wer sich in die Literatur um das I. Vatikanische Konzil vertieft, merkt bald, dass es dort nicht allein um die zwei definierten Papstdogmen ging. Diese Dogmen waren „die Spitze eines Eisberges“: Es ging damals um ein ganzes System, um eine Betrachtung der Kirche, die bekämpft wurde, nämlich den Ultramontanismus. Will man aber den Ultramontanismus in einigen Sätzen definieren, dann stösst man Schritt für Schritt auf eine bestimmte Auffassung der kirchlichen Autorität. Es handelt sich also um ein ganzes kirchliches System, das bekämpft wird, und dieses System ist autoritär. Ginge es den Altkatholiken nur um die beiden Papstdogmen, vielleicht noch um den römischen Zentralismus, dann wären die ersten programmatischen Erklärungen der Bewegung gewiss viel kürzer und einfacher gewesen. Warum setzt sich z. B. das Programm des 1. (Alt-)Katholikenkongresses für den sogenannten niederen Klerus ein, oder für die wissenschaftliche Ausbildung der Geistlichen an den Universitäten?¹ Oder warum verzichtet Bischof Reinkens auf ein Gehorsamsgelöbnis der Priester?² Das sind Dinge, die zwar ir-

* Referat gehalten am 17. September 1975 bei der Internationalen Altkatholischen Theologenkongferenz auf Schloss Schwanberg.

¹ Programm des ersten Altkatholikenkongresses:

„IV. Wir halten bei der Heranbildung des katholischen Klerus die Pflege der Wissenschaft für unentbehrlich.

Wir betrachten die künstliche Abschliessung des Klerus von der geistigen Kultur des Jahrhunderts (in Knabenseminaren und einseitig von Bischöfen geleiteten höheren Lehranstalten) bei dessen grossem Einflusse auf die Volkskultur als gefährlich und höchst ungeeignet zur Erziehung und Heranbildung eines sittlich frommen, wissenschaftlich erleuchteten und patriotisch gesinnten Klerus.

Wir verlangen für den sog. niederen Klerus eine würdige und gegen jegliche hierarchische Willkür geschützte Stellung. Wir verwerfen die durch das französische Recht eingeführte und neustens allgemeiner angestrebte willkürliche Versetzbarkeit (*amovibilitas ad nutum*) der Seelsorgsgeistlichen“ (Johann Friedrich von Schulte, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung, und rechtlichen Stellung in Deutschland*. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt, Aalen 1965 [= Giessen 1887], 24).

² Protokoll der Bischofswahl am 4. Juni 1873:

„Nach längerem Widerstreben erklärte Professor Reinkens, dass er die auf ihn gefallene Wahl annehme. Die Versammlung legte darauf das in der Wahlordnung vorgeschriebene Gelöbnis dem Gewählten ab (jedoch auf Wunsch des Gewählten mit der Abänderung von „Gehorsam“ in „Liebe“). Ebenso legte der Gewählte das Gelöbnis ab“ (Schulte, *Altkatholizismus*, 380).

gendwie mit dem römischen System zusammenhängen, nicht aber unmittelbar mit den vatikanischen Dogmen.

Aber auch manche Argumente, die gegen die Papstdogmen angeführt werden, lassen durchblicken, dass es hier nicht nur um die Rolle des Papstes, sondern um die Strukturen der Kirche überhaupt geht. Wenn die Münchener Pfingsterklärung z. B. sagt, die Macht des Papstes sei nach dem Vatikanum eine unbeschränkte und despotische, weil er nur Gott und keiner anderen Instanz über die Ausübung seiner Gewalt Rechenschaft abzugeben hat,³ dann sagt sie implizit, dass es in der Kirche eine solche *unkontrollierte* Form der Autorität nicht geben darf, nicht nur auf der Ebene des Papstes, sondern überhaupt nicht.

Am deutlichsten ist diese besondere Art, die Autorität in der Kirche zu betrachten, am Fall der bischöflichen Autorität zu sehen. Hier handelt es sich um eine Institution, die im Gegensatz zum Papsttum keineswegs in Frage gestellt wird. Im Gegenteil: Die altkatholische Bewegung setzt sich für das Bischofsamt ein, sie will die Wiederherstellung seiner ursprünglichen Rechte gegen die Überschreitungen Roms erreichen. Schon die Nürnberger Erklärung stellt fest, dass das Bischofsamt eine „göttliche, im Apostolat gegebene Institution“ ist und ein „integrierender Bestandteil der Kirche“.⁴ Das Pro-

³ Münchener Pfingsterklärung vom Juni 1871:

„Wenn die deutschen Bischöfe aber behaupten, die „Fülle der Gewalt“, welche gemäss den vatikanischen Dekreten dem Papste zukomme, dürfe nicht als eine unbeschränkte oder alles umfassende bezeichnet werden, weil der Papst in deren Ausübung an die göttliche Lehre, Ordnung und Satzung gebunden sei, so würde man mit dem gleichen Rechte sagen können, dass eine unumschränkte despotische Gewalt überhaupt selbst bei den Mohammedanern, nicht existiere. Denn auch der türkische Sultan oder der Schah von Persien erkennt die Schranke des göttlichen Rechtes und die Satzungen des Korans an. (...) In der Ausübung dieser Gewalt ist der Papst an keine fremde Zustimmung gebunden, niemanden auf Erden verantwortlich, niemand darf ihm Einsprache tun; jeder, wer er auch sei, Fürst oder Tagelöhner, Bischof oder Laie, ist im Gewissen verpflichtet, sich ihm unbedingt zu unterwerfen und jedes seiner Gebote ohne Widerrede zu vollziehen. Wenn eine solche Gewalt nicht als eine unumschränkte und despotische bezeichnet werden soll, so hat es niemals und nirgends in der Welt eine unumschränkte und despotische Gewalt gegeben“ (Schulte, Altkatholizismus, 11f.).

⁴ Nürnberger Erklärung vom 26. August 1870:

„4. Indem das dritte Kapitel gerade die ordentliche Regierungsgewalt in den einzelnen Kirchensprengeln, welche nach katholischer Lehre den Bischöfen zukommt, auf den Papst überträgt, wird die Natur und Wesenheit des Episkopates als göttlicher, in dem Apostolate gegebener Institution und als integrierender Bestandteil der Kirche alteriert beziehungsweise völlig zerstört“ (Schulte, Altkatholizismus, 15).

gramm des 1. Altkatholiken-Kongresses sagt unter Berufung auf Trient ein Jahr später dasselbe: die Bischöfe gehören „zur göttlich-gestifteten Hierarchie“, d. h. zu den „Trägern von kirchlicher Autorität und Amtsgewalt“.⁵ Aber es wäre falsch, anzunehmen, dass die Altkatholiken nach 1870 dem Papalismus einen reinen *Episkopalismus* entgegensetzen wollten.

Unter diesem Wort verstehen wir hier die Lehre, nach der alle kirchliche Autorität zwar nicht dem Papst allein, wohl aber allein der Körperschaft der Bischöfe, oder, wie man heute sagen würde, allein dem *Kollegium* der Bischöfe zukommt. Gerade diese Auffassung des Bischofsamtes wird bekämpft. Wülffing, der Vorsitzende des Kölner Komitees und damit der Organisator des Kölner Kongresses im Jahr 1872, der eine der leitenden Laienpersönlichkeiten der Bewegung war, sagte es bei der Diskussion über die Wahl eines eigenen Bischofs:

„Dann möchte ich auch die Rechte des Bischofs der Gemeinde gegenüber genau bestimmt wissen. Der Bischof soll allerdings bestimmte Rechte haben, aber auch wir bestimmte Rechte ihm gegenüber. Wir wählen ihn; er soll aber nicht „in die kanonischen Rechte installiert“ werden, er soll nicht Selbstherrscher sein und wir blinde Diener. Ich meine, wir müssen eine Synodalverfassung entwerfen, damit wir nicht an die Stelle des unfehlbaren Papstes einen unfehlbaren Bischof erhalten“.⁶

An dieser Stelle verzeichnet der stenographische Bericht „lebhaften Beifall“. Widerspruch gegen diese Worte hat es nicht gegeben.

Es ging also in Köln nicht darum, das römisch-katholische Amt des Bischofs, so wie es 1872 in Lehre und Praxis aussah, kritiklos zu übernehmen. Etwas anderes sollte entstehen, nämlich die *Wiederherstellung* des Bischofs-

⁵ Programm des ersten Altkatholikenkongresses, 22.-24. September 1871: „II. Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche. Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen. Wir verwerfen die in den Dekreten enthaltene Lehre, dass der Papst der einzige göttlich gesetzte Träger aller kirchlichen Autorität und Amtsgewalt sei, als im Widerspruche stehend mit dem Tridentinischen Kanon, wonach eine göttlich gestiftete Hierarchie von Bischöfen, Priestern und Diakonen besteht. Wir bekennen uns zu dem Primat des römischen Bischofs, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Konzilien in der alten ungeteilten christlichen Kirche anerkannt war“ (Schulte, Altkatholizismus, 23).

⁶ Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses, Köln 1872, 61.

amtes „nach der wahren Auffassung der christlichen Kirche“. In diesem Sinne sprach von Schulte als Referent in dieser Frage:

„Dies [d.h. die konkreten Schritte zur Bischofswahl] setzt voraus, dass man sich vollständig klar ist über das Verhältnis und die Stellung des neuzuwählenden Bischofs zu den bestehenden oder später noch entstehenden altkatholischen Gemeinden, überhaupt darüber, welche Macht und welche einzelnen Rechte der Bischof haben soll. Dafür ... können wir uns nicht einfach berufen auf das Corpus juris canonici und auf die späteren päpstlichen Bullen. Der Bischof soll zu uns in das Verhältnis treten, in welchem er stehen soll *nach der wahren Auffassung der christlichen Kirche*. Er soll ein Vater, ein Hirt sein; er soll nicht derjenige sein, der mit juristischer Kälte und lieblosem Herzen durch General-Vikariats-Ordonnanzen befiehlt, sondern er soll ein Vater sein, dessen Sprache die Sprache des Herzens und die Sprache der christlichen Liebe ist (Beifall). Wir werden alle selbst wünschen, dass wir nicht diese papierene, diese juristische Verknöcherungs-Maschine retablieren, an welcher – das ist meine Überzeugung, so paradox es klingen mag –, die Kirche zugrunde gegangen ist.“⁷

Also hatten nach diesen Worten die papierene, juristisch-verknöcherte Form des Bischofsamtes und der bischöflichen Autorität letztlich die Schuld an dem Zustandekommen der vatikanischen Dogmen. Hätte man andere Bischöfe gehabt – so lautete das allgemeine Empfinden im altkatholischen Lager –, Bischöfe „wie sie sein sollten“, dann wäre das nicht passiert.

Bischöfe „wie sie sein sollten“, „nach der wahren Auffassung der christlichen Kirche“, wie es von Schulte sagt, bedeutete selbstverständlich nach altkatholischer Auffassung, Bischöfe, die ihr Amt im Sinne der alten Kirche verstehen und verwalten. Das wird schon am Fall der Bischofswahl klar. In seinem ersten Hirtenbrief nach der Weihe schreibt Bischof Reinkens:

„Wenn die grossen Bischöfe der alten Kirche – Cyprian, Hilarius, Martinus, Ambrosius, Augustinus, oder die Päpste zu Rom Leo I., Innocenz I., Gregor I. – plötzlich unter uns auflebten: sie würden die Wahl keines einzigen jetzt lebenden Bischofs der römisch-katholischen Kirche, auch nicht die des Bischofs von Rom, als eine legitime anerkennen, weil keine nach der unabänderlichen Regel der Väter

⁷ Ebd., 59.

⁸ Joseph Hubert Reinkens, Hirtenbriefe, Bonn 1897, 3.

geschehen ist. Nie und nimmer hätten sie zu ihrer Zeit einen Bischof als *katholischen* Bischof in ihr Collegium aufgenommen, der nicht durch Volk und Clerus gewählt worden, da diese Wahlform als göttlich angeordnet und darum als unveräusserlich angesehen und verehrt wurde, – wenngleich sie wegen der Ordination ihn sonst auch als wirklichen Bischof erachtet hätten.“⁸

Die Zerstörung der apostolischen Form des Bischofsamtes wird von Reinkens als ein Prozess angesehen, der im I. Vatikanum mit der „definitiven Vernichtung der göttlich geordneten Verfassung“ seinen Abschluss gefunden hat. Daher betrachtet er seine Wahl und Weihe als eine „Wiederherstellung“ des wahren Episkopates.⁹ Welches sind nun nach Auffassung der ersten Altkatholiken die Kennzeichen dieser altkirchlichen Form des Bischofsamtes, die auf die Apostel zurückgeht?

a) Das erste ist, dass der Bischof (und wie er jeder Träger der kirchlichen Autorität) kein *Herrscher* ist. Von Schulte nennt ihn *Vater* und *Hirten*. Reinkens geht nicht einmal so weit: Er nennt sich *Verkünder der frohen Botschaft* und *Verwalter und Ausspender der Geheimnisse Gottes*. „Ein *Diener* ist der Bischof im Hause der Kinder Gottes, kein Herrscher über dieselben.“¹⁰ Er soll nicht über die Gläubigen, aber auch nicht über die ihm anvertrauten Geheimnisse herrschen. Christus „hat die Schlüsselgewalt nur *der Kirche* anvertraut, und welche sie ausüben sind *Verwalter*, nichts mehr“. „Auch der Verwalter hat die Kirche zu hören, auf dass er treu erfunden werde. Es ist das Haus Gottes, in dem er waltet; da gibt es unter den Hausgenossen keine Knechte, sondern alle sind Kinder Gottes; diesen kann er nicht willkürlich, sich berufend auf eine geheime, allen unbekannte Verbindung mit dem Heiligen Geiste, neue Hausgesetze geben und davon die Teilnahme an dem Erbe der Kinder abhängig machen.“¹¹ Auch alle Bischöfe zusammen, auch ein ökumenisches Konzil ist nicht „seiner selbst wegen, sondern für die Gläubigen da und diesen nächst Gott verantwortlich“.¹²

⁹ Ebd., 4.

¹⁰ Ebd., 15f.

¹¹ Ebd., 16.

¹² Joseph Hubert Reinkens, Die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli 1870, In sechs Broschüren beleuchtet, Münster 1871, V, 46:

„Das Decretum Pontificium..., welches, als Erfindungsapparat auf die Versammlung wider alles canonische Recht gelegt, von dieser im Angesichte des Papstes hätte abgeworfen werden sollen. Ein allgemeines Konzil ist nicht seiner selbst wegen, sondern für die Gläubigen da und diesen nächst Gott verantwortlich, darf also mit einem Geheimbund nichts gemein haben.“

b) Mit diesem Begriff des *Verwalters* hängt ein weiteres Element zusammen, das für alle wichtigen Vertreter der ersten altkatholischen Generation die grösste Wichtigkeit besitzt: es ist die schon erwähnte *Verantwortung* der Kirche, d. h. den Gläubigen gegenüber. Wie beim ersten handelt es sich auch hier um ein altkirchliches Element. Cyprian von Karthago z. B. betont, dass das Volk Mitverantwortung trägt, wenn es Gemeinschaft mit einem „sündigen“ (d. h. in der Verfolgung abgefallenen) Bischof hält, „quando ipsa (plebs) maxime habeat potestatem vel eligendi dignos sacerdotes vel indignos recusandi“, „da es vor allem die Vollmacht hat, sowohl würdige Bischöfe zu wählen, als auch unwürdige zurückzuweisen“.¹³ Dieses Element wird aber von den Altkatholiken weiter entwickelt im Sinne einer *verfassungsmässigen Kontrolle der Macht*. Wir haben schon die Texte zitiert, in denen eine klare Synodal- und Gemeindeordnung gefordert wird, damit es deutlich feststehe, welche Rechte der Bischof (wie auch der Pfarrer und die kollegialen kirchlichen Gremien) hat, und welche die Gläubigen. Hier spielt m. E. ein Gedanke mit, der seinen Sitz im Leben in den staatspolitischen Auffassungen des 18. und 19. Jahrhunderts hat, aber auf viel ältere Muster zurückgeht, z. B. auf die englische Magna Charta: das Modell der konstitutionellen Monarchie, als Gegensatz zur absolutistischen oder despotischen. Wer nur Gott Rechenschaft über die Ausübung seines Amtes zu geben hat, ist ein absoluter Herrscher.¹⁴ Die Kirche ist aber keine absolutistisch regierte Gesellschaft: Sie hat eine *Verfassung*, die auf die Apostel zurückgeht. Der Zweck der Synodal- und Gemeindeordnung ist es also, diese Verfassung der alten Kirche, angepasst an die Bedürfnisse der modernen Zeiten, wiederherzustellen. Dabei spielt im ursprünglichen altkatholischen Verständnis das Moment der Kontrolle der Macht eine grosse Rolle. Wir haben schon gesehen, dass für Reinkens das Konzil nächst Gott auch den Gläubigen verantwortlich ist. Am klarsten hat Döllinger schon 1865 dieses Prinzip formuliert, als er dagegen Stellung nimmt, dass die Bischöfe im römisch-katholischen System die Leiter und Lehrer der Priesterseminare ernennen und absetzen nach eigenem Ermessen, ohne die Einwilligung einer anderen Instanz einholen zu müssen:

„Jede schrankenlose Gewalt, über deren Gebrauch der Besitzer niemandem Rechenschaft abzulegen hat, wird missbraucht, oft in der besten Absicht missbraucht, und weise ist nur der, welcher in richtiger Erkenntnis der eigenen Gebrechlichkeit und Kurzsichtigkeit die Schranke, die seiner Willkür gesetzt ist, willkommen heisst.“¹⁵

¹³ Epistula 67, CSEL, 737.

¹⁴ Vgl. oben, Anm. 2.

¹⁵ Ignaz von Döllinger, Die speyerische Seminarfrage und der Syllabus (1865), in:

Dieses Prinzip wächst über den eigentlichen Anlass hinaus, es ist eine unbedingte Aussage, die für jede Form der Autorität gilt. So haben im ursprünglichen altkatholischen Kirchenrecht weder der Bischof noch der Pfarrer oder andere Personen das Recht, in alleiniger Verantwortung irgendwelche Ernennungen oder Absetzungen vorzunehmen, – nicht einmal die des Generalvikars, es sei denn, dass die Wahl des Bischofs auf ein Mitglied der Synodalvertretung fällt (ein solches hat ja schon eine Vollmacht von der Synode erhalten).¹⁶

c) Auch in Bezug auf die *Lehrautorität* wird das einseitige, „unkontrollierte“ Herrschen ausgeschlossen. Die römisch-katholische Unterscheidung zwischen „lehrender“ und „lernender“ Kirche wird hier nicht befolgt. Im Gegenteil wird die Gefahr einer Abkapselung des bischöflichen Lehramtes, das den Dialog mit der Kirche vermeiden und so einsame Lehrentscheidungen treffen könnte, am Beispiel des I. Vatikanums fest ins Auge gefasst. Zwei Prinzipien sollen gegen diese Gefahr wirken:

Sachlich hat das bischöfliche Lehramt, z. B. eines Konzils, keine neue Lehren zu verkünden, sondern ihre Lehre muss „im Einklang mit der Heiligen Schrift und der alten kirchlichen Tradition, wie sie niedergelegt ist in den anerkannten Vätern und Konzilien“ stehen. Der Ausdruck „im Einklang“ zeigt, dass nicht an ein einfaches Nachsprechen von Konzils- oder Väterformeln gedacht wird. Die christliche Lehre soll vielmehr der Entwicklung der Kultur entsprechend immer neu für die betreffende Zeit durchdacht und verkündet werden. Hier wird aber sofort ein Problem deutlich: wenn dem so ist, ist es nicht so einfach, festzustellen, ob eine Lehre oder eine Weise der Verkündigung „im Einklang“ mit der überlieferten Lehre steht. Die Fragen,

Kleinere Schriften. Gedruckte und ungedruckte von Joh. Jos. Ignaz von Döllinger. Gesammelt und herausgegeben von Fr. H. Reusch, Stuttgart 1890, 198-203. Hier zitiert nach: Johann Finsterhölzl, Ignaz Döllinger, (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz – Wien – Köln 1969, 270-274, hier 271:

„Nähme die Regierung Anteil an der Besetzung der Lehrstellen, so läge darin eine Garantie für die Lehrer; sie wären nicht schutzlos der Gnade oder Ungnade des Bischofs überliefert. Es versteht sich, dass sämtliche bischöflichen Federn im Chorus versichern, der Bischof werde gewiss recht schonend und rücksichtsvoll verfahren, werde von seinem Rechte der Absetzung nur im Notfalle Gebrauch machen und so weiter. Aber wer möchte seine Existenz auf diese wohlfeilen Versicherungen gründen? Jede schrankenlose Gewalt ...“ (Fortsetzung des Zitats, s.o. im Text).

¹⁶ Erst in viel späterer Zeit (z. B. im deutschen Bistum im Jahr 1961) sind im Zuge einer vermeintlichen „katholischen Aufwertung“ des Bischofsamtes andere Gesetze eingeführt worden, die in einigen Fällen eine solche Ernennung nach Ermessen des Bischofs ermöglichen.

auf die man antworten muss, sind neu, die Situation ist neu, und doch soll man im Sinne der Heiligen Schrift und der alten Kirche antworten. Wer entscheidet nun, ob ein Satz des Lehramtes tatsächlich im Einklang mit der Schrift und der Überlieferung steht? Auch diese wichtige Kontrollfunktion wird in der altkatholischen Lehre dem gläubigen Volk, der Gesamtheit der Kirche zugesprochen¹⁷ – im Gegensatz zur klassischen römisch-katholischen Lehre, in der der Papst und das unfehlbare Konzil ihre eigenen Richter sind, weil der Heilige Geist sie automatisch vor Irrtum schützt.

Darum kann die Lehrautorität sich nicht durch Befehl, durch Androhung von Strafen durchsetzen, sondern nur durch *Belehrung*.¹⁸ Sie soll stets bereit sein, den Gläubigen in ihrer Gesamtheit und im konkreten Fall auch dem Einzelnen zu beweisen, dass ihre Lehre „durch Gottes Zeugnis verbürgt“ ist, also zur Offenbarung gehört. Sie kann sich nicht einfach auf ihr Amt oder auf den Beistand des Heiligen Geistes berufen, um den fehlenden inhalt-

¹⁷ Programm des ersten Altkatholikenkongresses:

a) Wir erklären, dass nicht lediglich durch den Ausspruch des jeweiligen Papstes und die ausdrückliche oder stillschweigende Zustimmung der dem Papste zu unbedingtem Gehorsam eidlich verpflichteten Bischöfe, sondern nur im Einklange mit der Hl. Schrift und der alten kirchlichen Tradition, wie sie niedergelegt ist in den anerkannten Vätern und Konzilien, Glaubenssätze definiert werden können. Auch ein Konzil, welchem nicht wie dem vatikanischen wesentliche äussere Bedingungen der Ökumenizität mangelten, welches in allgemeiner Übereinstimmung seiner Mitglieder den Bruch mit der Grundlage der Vergangenheit der Kirche vollzöge, vermöchte durchaus keine die Glieder der Kirche innerlich verpflichtenden Dekrete zu erlassen.

b) Wir betonen, dass die Lehrentscheidungen eines Konzils im unmittelbaren Glaubensbewusstsein des katholischen Volkes und der theologischen Wissenschaft sich als übereinstimmend mit dem ursprünglichen und überlieferten Glauben der Kirche erweisen müssen. Wir wahren der katholischen Laienwelt und dem Klerus wie der wissenschaftlichen Theologie bei Feststellung der Glaubensregeln das Recht des Zeugnisses und der Einsprache“ (Schulte, Altkatholizismus, 23). Vgl. auch die nächste Anm.

¹⁸ Reinkens, Die päpstlichen Dekrete, V, 29f.:

„Also: wenn die jeweiligen Vorsteher der Kirche, ‘die Diener der Gläubigen’, die für die Gläubigen da sind, nicht aber ‘um sich dienen zu lassen’ und wegen ihrer ‘Würde’ in Stellvertretung Huldigungen zu fordern, die Gott gebühren, – wenn diese bezeugen, eine bestimmte Lehre sei durch Gottes Zeugnis verbürgt: wer prüft dann ihr Zeugnis? Der einzelne Gläubige, um dessen Seelenheil es sich dabei handelt. Er kann nur glauben auf das Zeugnis Gottes hin, das ihm durch ununterbrochenes apostolisches Zeugnis vermittelt werden soll; aber diese Vermittlung darf nicht durch Befehl, sondern nur durch Belehrung geschehen...

lichen Beweis zu überbrücken. In anderen Worten: Das kirchliche Lehramt hat soviel Autorität wie die Lehre, die es verkündet. Es ist eine Verpflichtung zur Wahrheit, aber keine Garantie der Irrtumslosigkeit.

d) So wird auch die Rolle der theologischen Wissenschaft klar: sie stellt einen besonderen Aspekt des Glaubensbewusstseins des christlichen Volkes, des „sensus fidelium“ dar. Sensus fidelium und Wissenschaft stehen in einem besonderen dynamischen Verhältnis zueinander. Wenn das Bischofsamt den sensus fidelium zu bezeugen hat, z. B. auf einem Konzil, dann soll die theologische Wissenschaft befragt werden. Und nach der konziliaren Entscheidung, im Prozess der Rezeption, kommt noch einmal der theologischen Wissenschaft das Recht der Annahme oder gegebenenfalls des Widerspruchs zu.¹⁹ Da es sich konkret um den Widerspruch gegen das I. Vatikanum handelte, wurde dieser letzte Aspekt besonders hervorgehoben.

Die besondere Betonung der Rolle der theologischen Wissenschaft ist wieder ein Ausdruck des 19. Jahrhunderts. Die Versöhnung der katholischen Theologie mit der modernen Philosophie und der profanen positiven Wissenschaft war ein Anliegen, das der altkatholischen Bewegung von Anton Günther und von Döllinger (also von zwei verschiedenen Seiten) mitgegeben worden ist. Doch sind auch hier altkirchliche Elemente zu verzeichnen, denken wir z. B. an die theologischen Schulen von Alexandrien und Antiochien oder an die wissenschaftliche Bildung, auch im profanen Bereich, von vielen Kirchenvätern. In diesem Sinne beruft sich die Münchener Pfingsterklärung auf Cyprian, Athanasius und Augustin gegen die Verachtung der Vernunft und der Wissenschaft von römisch-katholischer Seite.²⁰ Wir sind heute in der

Der Gläubige soll für die Wahrheit des Zeugnisses der Kirchenoberen ein Kriterium haben... Die Einmütigkeit des Zeugnisses war bisher... das Kriterium für seine Wahrheit...

Spricht also die Kirche einmütig, so muss in ihrem einmütigen Ausspruch die Wahrheit enthalten sein. Aber die Kirche ist nicht der eben lebende Papst, auch nicht die Gesamtheit der heutigen Bischöfe, sondern die Kirche bilden die Gläubigen aller christlichen Zeiten.“

¹⁹ Vgl. oben, Anm. 17, b (2. Satz) und Anm. 1.

²⁰ Münchener Pfingsterklärung (Schulte, Altkatholizismus, 20):

„Wir beklagen noch tiefer, dass dieselben Bischöfe sich nicht gescheut haben, in einem Hirtenbriefe an das katholische Volk den Gewissensschrei ihrer Diözesen mit Schmähungen auf Vernunft und Wissenschaft zu beantworten. Wahrlich, wenn wir von Männern, die keine höhere Pflicht als blinden Gehorsam zu kennen scheinen, auf ihre ehrwürdigen Vorfahren im Episkopat, auf Bischöfe wie Cyprian, Athanasius, Augustin blicken, so haben wir ein grösseres Recht als der hl. Bernhard zu dem Schmerzensruf: 'Quis nobis dabit videre ecclesiam sicut erat in diebus antiquis'.“

Beurteilung der Möglichkeiten der Wissenschaft für die Wahrheitsfindung wieder etwas zurückhaltender als das 19. Jahrhundert; die Spezialisierung hat auch den Überblick erschwert. Es ist ferner klar, dass die Theologie eine kirchliche Grösse ist, und dass sie darum ebenfalls dienende Funktion hat. Sie soll dem Glauben dienen und ihn nicht zerstören. Doch all das macht den Dialog zwischen Bischofsamt und Fachtheologie nicht weniger dringlich, im Gegenteil. Angesichts der zitierten programmatischen Erklärungen mutet es eigentümlich an, dass es in der altkatholischen Praxis zu keiner institutionalisierten Form der Mitwirkung des Lehrkörpers bei der Klärung von dogmatisch relevanten Fragen und der Vorbereitung von diesbezüglichen Entscheidungen gekommen ist.

e) Im Gegensatz zur damals herrschenden römischen Theologie und Praxis soll das Bischofsamt mit keinem *Personenkult* verbunden sein. In seinem schon zitierten ersten Hirtenbrief schreibt Bischof Reinkens:

„Aber die Entartung ist schlimmer als zur Zeit Jesu Christi; dem jüdischen Zeremoniendienste ist ein heidnischer Zug beigemischt, ein Streben, in der Priesterwürde die Majestät Gottes gleichsam sichtbar zu machen, das religiöse Gefühl der Menschen auf die Träger jener Würde abzulenken, als ob Gott Stellvertreter angeordnet hätte, welche die ihm gebührenden Huldigungen entgegenzunehmen hätten. In der Forderung und Förderung des Würdenkultes weiden die Hirten, die Bischöfe, sich selbst“.²¹

Schon in seinem Leben des heiligen Martin von Tours hatte Reinkens das entgegengesetzte Beispiel aus der alten Kirche vor Augen gestellt: den arm gekleideten Mönch, der im täglichen Leben keinerlei bischöfliche Abzeichen trug und sogar im Gottesdienst „die äussere symbolische Pracht“ verschmähte.

„Damals kam die Sitte auf, dass die Bischöfe sich in ihrer Kathedrale einen erhabenen Sitz wie einen königlichen Thron errichten liessen. Vielen war das ungewohnt und Severus²² sagt, er könne nicht ohne Scham berichten, dass er so einen Bischof habe thronen gesehen. Martinus aber sass auch in seiner Kirche auf einem ärmlichen dreibeinigen Stuhl, wie ihn die Bauern und Dienstleute gebrauchten. Aber verschmähte er die irdische Darstellung der Herrlichkeit, so

²¹ Reinkens, Hirtenbriefe, 9.

²² Sulpicius Severus, ebenfalls Mönch und Biograph des hl. Martins.

sahen die Gläubigen dafür sein Haupt in Strahlen und seine das Opfer tragende Hand wie mit kostbaren Edelsteinen geschmückt und leuchtend im Purpurlicht, und zwar alles im Geiste.“²³

Angepasst an die Verhältnisse des 19. Jahrhunderts war auch die schlichte Erscheinung der Bischöfe Reinkens und Herzog²⁴ ein überzeugendes Beispiel in dieser Richtung.

f) Zum Schluss sei auf ein weiteres Element hingewiesen, das Reinkens in seinen Schriften hervorhebt: die Wahl bzw. das Aufwecken von Mitarbeitern, das Delegieren der Verantwortung. Nur der ist ein wahrer Menschenführer, der Mitarbeiter entdecken und anleiten kann, der seine Macht mit selbständig denkenden Menschen teilt, ihnen echte Verantwortung überträgt und doch selbst anregend und führend die letzte Leitung behält. Reinkens macht nachdrücklich auf die Gefahr aufmerksam, „die Priester nicht nach ihrer Tüchtigkeit und Tätigkeit für das Heil der Gläubigen und für die Glorie des Herrn, sondern nach ihrer Unterwürfigkeit unter die bischöfliche Autorität wertzuschätzen.“²⁵ In dieser Richtung ist das Eintreten des ersten (Alt-) Katholikerkongresses für den sog. „niederen Klerus“ und das Festhalten an der Unversetzbarkeit der Pfarrer zu sehen: Das in Frankreich durch Napoleon eingeführte und von dort aus nach und nach auch in anderen Ländern verbreitete Recht degradierte die Pfarrer zu jederzeit versetzbaren Pfarrverwesern, von Mitarbeitern zu Untertanen.²⁶

Ebenso ist die Wiedereinführung der Mitverantwortung der Laien durch die Synodal- und Gemeindeordnung von 1873²⁷ – neben der schon erwähnten Kontrollfunktion – ein Schritt zur Heranziehung neuer Mitarbeiter, zur Delegation der Macht gewesen, im Gegensatz zur ultramontanen Zentralisierung und zu ihrem hierarchischen Denken.

Es ging also den ersten Altkatholiken um eine Verteilung der Verantwortung, in der es neben dem Bischof andere Instanzen gibt, im Klerus und unter den Laien; Instanzen, die weder als gehorsame Erfüller von Anord-

²³ Reinkens, Martin von Tours, der wunderthätige Mönch und Bischof. In seinem Leben und Wirken dargestellt, Breslau 1866, 172f.

²⁴ „Ein römisch-katholischer Theologe sagte mir vor einem Jahr, er habe in seinem langen Leben manche Bischöfe kennengelernt, aber nur zwei, die keine Hierarchen, sondern wahrhaft christliche Bischöfe gewesen seien, Eduard Herzog und Nathan Söderblom“ (Friedrich Heiler, Evangelische Katholizität, I, München 1926, 35; vgl. den ganzen Aufsatz, ebd., 9-37).

²⁵ Reinkens, Martin von Tours, 172.

²⁶ Vgl. Anm. 1 (2. Hälfte).

²⁷ Text bei Schulte, Altkatholizismus, 46-55.

nungen konzipiert sind noch bloss dem Zweck der Legalisierung gewisser Massnahmen der zivilen Gesetzgebung gegenüber dienen sollen (siehe z. B. die rein formelle Genehmigung von Haushaltsplänen usw. durch kollegiale Gremien), sondern sich im echten Sinne an der Entstehung wichtiger Entscheidungen mitzubeteiligen haben.

Die hier genannten Elemente, die wir besonders hinsichtlich des Bischofsamtes untersucht haben, gelten aber nicht nur für diesen wichtigen Fall kirchlicher Autorität, sondern in gleichem Mass auch für alle übrigen Formen von Autoritätsausübung. Jede Ausübung von Autorität in der Kirche soll ein dienendes Verwalten sein, soll in allem der geregelten Kontrolle der Gläubigen unterstehen, soll durch Belehrung und nicht durch Zwang die Wahrheit verbreiten, im ständigen Dialog mit der theologischen Wissenschaft stehen und den Würdenkult meiden. Jede Autorität soll die Dienste wecken, nicht ersticken, soll nicht zentralisieren, sondern delegieren können.

Wir haben immer wieder gezeigt, wie in der konkreten Situation des 19. Jahrhunderts die altkirchliche Auffassung der Autorität angestrebt wurde. Das könnte man ganz allgemein als *synodales Handeln* bezeichnen, ohne die verschiedenen einzelnen Aspekte, die genannt wurden, in diesem allgemeinen Stichwort untergehen und in ihrer Eigenbedeutung verschwinden lassen zu wollen. Es ist auch noch zu sagen, dass diese Auffassung der kirchlichen Autorität, die in den Werken der ersten altkatholischen Generation ausgedrückt wird, zugleich ganz modern anmutet. Sie gibt partnerschaftlichen Bezeichnungen, wie Verwalter, Verkünder, Diener, den Vorrang; patriarchalische Benennungen, wie Vater oder Hirte, werden weniger häufig gebraucht (wie erwähnt, hat sie von Schulte in Köln zitiert, Reinkens aber in seinem Hirtenbrief nicht).

Man könnte zusammenfassend sagen, dass in der altkatholischen Auffassung die Autorität nie eine formelle Grösse darstellt, sondern immer in Funktion ihres Inhalts zu sehen ist. Eine Entscheidung der Lehrautorität ist so viel wert, wie ihre Übereinstimmung mit dem in der Kirche lebendigen Wort des Herrn, das die Gläubigen im Heiligen Geist zu erkennen fähig sind. Die Ausübung der Autorität in der konkreten Führung und Verwaltung der Kirche ist so lange legitim, wie in ihr der Geist des Evangeliums erkennbar ist, der keine Regierenden und Untertanen kennt, sondern nur mündige Jünger des Herrn und verschiedene Dienste an und in der Gemeinschaft. Darum ist jede *unkontrollierte* Ausübung der Macht in der Kirche nicht christlich, und alle diejenigen, die an der Autorität teilhaben, Bischöfe, Priester und Diakone, Konzile, Synoden und Kirchenvorstände, aber auch die Gemeinden selbst sind alle „nach Gott auch den Gläubigen Rechenschaft schuldig“.

Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation*

Gedanken zum Thema: Was sind wir?

Sehr verehrte, liebe Herren Bischöfe, liebe Gäste, liebe Glaubensgeschwister!

Vor Beginn meines Vortrages möchte ich bemerken, dass ich in dieser Kirche, in der wir uns zu Gast befinden, und in diesem grossen Kreis der Utrechter Union mit unseren verschiedenen Kirchen in keiner Weise die Absicht habe, mit meinen Worten jemanden zu beleidigen. Wenn im Referat hier und dort einige Kritik zum Ausdruck kommt, soll das als Teil des brüderlichen Dialogs aufgefasst werden, den wir innerhalb der Kirche Gottes führen sollen. Nur wenn wir offen und ehrlich uns unsere Meinung sagen – innerhalb unserer Kirche und auch innerhalb der Ökumene – nur dann können wir uns alle gemeinsam einen Schritt an die Wahrheit annähern.

Ich weiss nicht, ob es Ihnen auch so geht: So gern würde ich in der heutigen Situation unsrer Kirche, vor allem so wie ich sie in Deutschland erlebe, einmal einen Blick hinter die Kulissen der Geschichte werfen. Ich würde gerne wissen, welches die Hintergründe dessen sind, was wir erleben, und vor allem, wie es weiter gehen soll. Denn es sind Dinge in den letzten Jahren geschehen, die uns aufhorchen lassen.

Verstärkt kommen Menschen zu uns, sie klopfen an unsere Tür und sagen: Bei euch Altkatholiken finden wir die Kirche Gottes, so wie wir sie uns vorgestellt haben. Und Brüder und Schwestern, die zu uns gekommen sind, verlangen danach, dass unsere Kirche bekannter wird in der Öffentlichkeit. Ende der letzten Woche befanden wir uns auf dem „Katholikentag von unten“ in Düsseldorf in Gesprächen mit Tausenden von Brüdern und Schwestern, wir haben eine grosse Podiumsdiskussion geführt und einen ökumenischen Gottesdienst gehalten. Es gibt Anzeichen einer erneuten Aktualität des Altkatholizismus. Und so fragen wir uns: Was sind wir eigentlich in der Geschichte Gottes? Sind wir die Überlebenden einer Bewegung, deren Schwerpunkt der Vergangenheit angehört? Wird unsere Existenz bald überflüssig oder nicht mehr gefragt sein? Oder haben wir noch eine wichtige Aufgabe vor uns, ein vielleicht noch bedeutenderes Zeugnis als vor hundert Jahren abzulegen? Mit anderen Worten: Was hat Gott mit uns Altkatholiken vor? War alles, was bis jetzt geschehen ist, Vorbereitung, Reifeprozess für etwas Grosses, was noch kommt?

* Vortrag, gehalten beim 23. Internationalen Altkatholikenkongress, 7. – 11. September 1982 in Wien.

Vielleicht! Aber es scheint mir wiederum, dass solche Fragen eine Anmassung sind oder vielleicht auch irreführend und falsch. Die Wege der menschlichen Geschichte – auch die Wege der Kirchengeschichte – sind geheimnisvoll. Alle Prognosen, die wir über das Verhalten der Menschen in der Zukunft machen, sind ein Spiel, an dem Wissen, Intuition und Glück zugleich beteiligt sind. Und der Grund dieses Geheimnisses ist die so schwache, angefochtene, fehlbare, aber doch vorhandene Freiheit des Menschen. Geschichte, auch die Kirchengeschichte, wird von Menschen gemacht.

Gott hat den Menschen als freies Wesen geschaffen. Und wenn Gott sich in der Geschichte offenbart, und das glauben wir, dann ist das auch ein Paradox und ein Geheimnis: Gott offenbart sich in dieser oft so unerbaulichen menschlichen Geschichte. Nicht dass er da eingreift, um unsere Freiheit wegzunehmen und alleine etwas zu tun, nicht dass wir Marionetten in seiner Hand wären, sondern gerade in unserer Freiheit, im freien Handeln der ganzen Menschheit. So wie er sich auch in der Natur zeigt, ohne ihre Gesetze abzuschaffen; so wie er sich im Leben und in der Liebe, im Geborenwerden und im Sterben von so vielen Geschöpfen zeigt, zeigt er sich auch in den grossen und kleinen Taten eines jeden Menschen, in den erhabenen und auch in den ungeheuerlichen und widerwärtigen Taten der Menschen. Da ist Gott am Werk, da offenbart er sich; aber es ist ein Geheimnis, ein Rätsel. Und so ist diese Frage: Was sind wir eigentlich im Plane Gottes? Eine Frage, die uns zurückgegeben ist: Was wollen wir als freie Menschen tun, um unsere Berufung, die wir glaubend wahrnehmen, zu erfüllen? Gott mit seiner Gnade tut alles, sagt die Lehre der alten Kirche und der Kirchenväter, aber auch nur, wenn der Mensch ebenfalls alles tut. Das ergibt Zusammenarbeit, ein Zusammenwirken; jeder auf seiner Ebene und jeder auf seine Weise. Gott frei, aber auch der Mensch frei. So fragen wir uns heute: Was wollen wir? – das heisst auch: Was sind wir? Ich möchte in drei Punkten in diesem Referat über diese Berufung Gottes an uns sprechen. Sie haben einige Thesen in der Hand, die als Hilfe gedacht sind, dem Gang der Gedanken zu folgen, und die auch für die Diskussion in den Gruppen eine Hilfe sein sollen.

Erstens sind wir dazu berufen, eine *geschwisterliche Kirche* zu sein. Ich war gewöhnt – wie Sie es sicher auch sind – von einer „brüderlichen Kirche“ zu sprechen, aber meine Theologiestudentinnen haben mich belehrt, dass es besser ist, von einer geschwisterlichen Kirche zu sprechen! (Beifall.) Und ich bin überzeugt, dass das so ist! Wir sollten uns daran gewöhnen.

Wir können dies als das Hauptanliegen unserer Väter im Glauben ansehen: Sie haben sich gegen das autoritäre System aufgelehnt, das das Erste Vatikanische Konzil sozusagen verkörpert – aber auch nur als die Spitze eines Eisberges. Ihnen ging es um eine synodale Kirche, um eine Kirche des gegen-

seitigen Akzeptierens und des Dialogs. Als es im Jahr 1872 in Köln beim zweiten Altkatholikenkongress darum ging, einen Ausschuss für die Vorbereitung der Wahl eines eigenen Bischofs zu bilden, sagte von Schulte als Vorsitzender sinngemäss: Wir wollen aber keinen Bischof wie die jetzigen römischen Bischöfe, keinen der über uns herrscht, der in die „kanonischen Rechte installiert“ wird und über Verfügungen des Generalvikariats unpersönlich Befehle erteilt. Wir wollen einen wahren Hirten, wie es sie in der alten Kirche gab.

Als Josef Hubert Reinkens ein Jahr später zum ersten Bischof der deutschen Altkatholiken gewählt wurde, da setzte er eine besondere Geste. Es war im katholischen Ritual vorgesehen, dass bei der Weihe eines Bischofs alle Priester seines Bistums ihm Gehorsam gelobten. Reinkens hat sich gewünscht, dass die Priester ihm nicht Gehorsam sondern Liebe geloben. Wir können sagen, hier, also von Anfang an, wird schon Geschwisterlichkeit angestrebt, nicht Unterwerfung. Von den bischöflichen Insignien hat Reinkens ursprünglich nur das Kreuz und den Hirtenstab verwenden wollen. Er hat als ein Diener in der Kirche Gottes angesehen werden wollen, wie er es in seinem ersten Hirtenbrief sagte. Der Apostel Paulus schreibt: „Wir sind nicht Herrscher über euren Glauben, sondern Diener eurer Freude!“ (2. Kor 1, 24). Ich glaube, das ist die altkatholische Auffassung jeden Dienstes in der Kirche. Das ist der reformatorische Elan unserer Bewegung immer gewesen. Wir wollen eine andere, nicht autoritär verunstaltete Kirche; und zwar so, dass wir nicht nur dafür reden, uns theoretisch darüber Gedanken machen in Büchern und Vorträgen, wie eine solche Kirche vielleicht aussehen sollte, sondern dass wir konkret diese Kirche bilden und diese Kirche sind. Reinkens schreibt in seinem ersten Hirtenbrief, sein Amt sei der Anfang der Wiederherstellung des altkirchlichen Episkopates in Deutschland, eines Episkopates, der von den Gläubigen gewählt und für die Gläubigen da ist. Die ersten Altkatholiken haben konkrete Gemeinden gegründet und die Eucharistie gefeiert. Sie haben sich eigene Priester gewählt. So entstand unsere Kirche als eine Alternative zum römischen System, und ich glaube nach wie vor, dass sie die dem Evangelium gemässe ist. Bei dem erwähnten Podiumsgespräch in Düsseldorf letzten Samstag wurden vier Möglichkeiten gezeigt, wie man den Missständen in der westlichen katholischen Kirche begegnen kann. Der Exeget Josef Blank aus Saarbrücken trat für eine Erneuerung der römisch-katholischen Kirche von innen her in geduldigem Streben und geduldiger Auseinandersetzung mit der bestehenden Autorität ein. Die evangelische Theologin Dorothee Sölle meinte, es sei gleichgültig, in welcher Kirche man ist; die Hauptsache sei das Eintreten für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt. Der ehemalige Kirchenrechtler in Münster und aus der römisch-katholischen Kirche ausgetretene Professor Horst Hermann vertrat die Auffassung, dass sich der

einzelne freischwimmen und auf die kirchliche Organisation völlig verzichten sollte. Johannes Heinrichs, der Organisator dieses Gesprächs, und ich selbst versuchten so gut es ging darzustellen, dass es auch möglich ist, sich kirchlich zu organisieren, ja, eine Kirche zu gewinnen, die mit dem eigenen Glauben und der tatsächlichen christlichen Gemeinde übereinstimmt. Und das ist, meine ich, die beste Lösung. Bei allen andern Versuchen klaffen die Kirche als Institution einerseits und Glaube und tatsächliche Gemeinschaft auf der anderen Seite auseinander. (Beifall.) Es wird dabei entweder völlig darauf verzichtet, die Kirche nach dem Geist des Evangeliums zu reformieren oder aber eine Reform gesucht, die dann immer wieder an den geistigen Machtansprüchen Roms scheitert. Und darum meine ich, so beachtenswert diese innere Reformbewegung ist, mit der wir auch zusammenarbeiten wollen und der wir auch brüderlich und schwesterlich gegenüberstehen im Heiligen Geist, dass sie allein nicht genügt. Auch unser Zeugnis als eine kirchlich organisierte Opposition muss gehört werden. (Beifall.) Auch wir meinen, dass die westliche Kirche zu reformieren ist. Auch wir wollen die gesamte katholische Kirche ansprechen und sie zur Erneuerung rufen. Aber wir wollen dabei nicht selbst auf Kirche verzichten. Wir wollen konkret zeigen, wie eine solche im Geist der alten Kirche erneuerte Gemeinde aussieht. Und von dort aus als organisierte Gemeinden mit Rom sprechen.

Darum ist es wichtig, dass wir mit allen diesen Gruppen in Kontakt bleiben, dass wir uns gegenseitig schätzen und respektieren, dass wir konkret mit den Initiativen zusammenarbeiten, die zur Reform der Kirche beitragen wollen; und zugleich auf unsere Anliegen aufmerksam machen, besonnen und taktvoll, ohne Aggressivität, ohne Ressentiments, aber entschieden und überzeugend: diese katholische Kirche von unten, in der der Geistliche von der Gemeinde gewählt wird, in der alle wichtigen Fragen im konziliaren Gespräch gelöst werden, in der Männer und Frauen wirklich gleichwertig und gleichberechtigt sind, in der die Priesterehe als eine Bereicherung der Kirche praktiziert wird, die mit keinen Exkommunikationen oder Kirchenstrafen droht, die in politischen und kontroversen Fragen Beistand und Denkanstöße vermitteln, aber keine Entscheidungen vorschreiben will, die den Menschen mit seinen Problemen akzeptiert und nicht verurteilt, diese Kirche existiert seit hundert Jahren und sie bietet sich trotz aller ihrer Schwäche und Unvollkommenheit als Modell und als Alternative an. (Beifall.) Darum ist es aber auch wichtig, dass wir uns in unseren konkreten Gemeinden immer neu darum bemühen, das zu verwirklichen: eine geschwisterliche Kirche zu sein. In der Umfrage, die wir als Vorbereitung für diesen Kongress durchgeführt haben, stand die Frage: „Wie würden Sie am ehesten Ihre Gemeinde beschreiben?“ Sie haben die Resultate bekommen; ein Drittel der Antworten haben ihre Gemeinden mit einer grossen Familie verglichen. Wie-

derum ein Drittel wies auf die grossen Entfernungen hin, die den Kontakt schwierig machen. Die andern sahen ihre Gemeinden entweder in der Art einer Dienstleistungsorganisation an, so wie es auch in den grossen Kirchen oft üblich ist, an die man für bestimmte Dinge herantritt und sie in Anspruch nimmt, sich um die Jugend zu sorgen oder um die alten Menschen usw., oder sie gaben an, es bestehe praktisch kaum etwas, „man sieht einander immer mal wieder in der Kirche“. Eine Antwort, die auf eine mindestens sehr kranke Gemeindesituation hinweist.

Da haben wir einen Punkt, der zeigt, dass noch viel bei uns geschehen sollte. Wie kann man trotz Entfernungen Gemeinschaft verwirklichen? Wie kann man lahmes Gemeindeleben wieder in Gang bringen, wieder aktivieren? Ich glaube, dies ist nicht allein eine technische Frage. Sicher braucht man Phantasie, um Diaspora-Tage zu organisieren, Abholdienste einzurichten, Arbeitskreise zu gründen, Themen zu finden, die den Problemen des heutigen Menschen entsprechen. Man muss offene Augen haben für die möglichen Aufgaben einer Gruppe von Christen heute und die Mitglieder der eigenen Gemeinde nach und nach dafür interessieren. Aber es gehört vor allem dazu das geistige Klima. Moderne Psychologen sagen, dass das, was ein Mensch am meisten braucht, um sich selbst zu entwickeln und voranzukommen, um seine unterdrückten Gefühle zu verarbeiten, um neue Wege für seine Probleme zu finden, um bessere Verhaltensweisen einzuüben, eine akzeptierende Gemeinschaft ist. Akzeptieren, das heisst, dem Menschen mit seinen Problemen, Auffassungen und Emotionen wohlwollend und mit Interesse zu begegnen, vor allem ohne sofortige Wertung. Was ein Mensch in einer konkreten Situation fühlt, ist seine ureigene Sache. Wenn wir ihm sofort sagen: Das ist gut, oder: Das ist schlecht, dann halten wir ihn für unmündig, wir behandeln ihn autoritär. Vielleicht geben wir ihm eine gute Lösung, vielleicht kommt er aus einer konkreten Schwierigkeit dadurch heraus, aber er wächst daran nicht; auf die Dauer werden ähnliche neue Probleme kommen. Wenn wir ihm aber Wärme und Verständnis entgegenbringen, wenn wir ihn als Menschen schätzen und ihm zuhören, ihm auch Rahmen geben zum Nachdenken und zum Gebet, dann vertrauen wir darauf, dass er mündig ist. Dann helfen wir ihm, selbst seinen Weg vor Gott zu gehen. Wir vertrauen darauf, dass er im Gespräch und im Gebet die Stimme des Heiligen Geistes selbst erkennen wird, immer mehr und immer neu. Wir geben ihm keinen domestizierten Heiligen Geist der Amtskirche als Ersatz für mangelnde Selbsterkenntnis und fehlendes Suchen (Beifall.)

Wir sind eine geschwisterliche Kirche und darum eine Gemeinschaft von akzeptierenden, zuhörenden, nicht herrschenden, sondern helfenden und heilenden Menschen. Das ist, so meine ich, unsere erste Berufung.

Ich komme zum zweiten Punkt meines Referates. Wir sind berufen, eine wirklich *ökumenische Kirche* zu sein. „Ich vertraue auf dieses Werk des Friedens“, hat Döllinger 1874 von den Unionskonferenzen geschrieben, und er bezeichnete sie als einen Anfang auf dem Weg, ein Werkzeug für die künftige Einheit aller Christen und Kirchen zu sein. Döllinger hat den theologischen Weg dazu gezeigt: bis zur Lehre der allgemeinen Kirche vor den Trennungen zurückzudenken und von dort her die Fragen zu betrachten, die uns heute trennen. Das heisst, sich die Frage stellen: Wie ist der Streit entstanden, welche Missverständnisse waren dort gegeben?

Und er hat auch zusammen mit Reinkens den praktischen Weg dahin entworfen: durch eine Bewegung des ganzen Volkes Gottes, nicht allein durch Verhandlungen der Kirchenleitungen. Nur das geisterfüllte Engagement aller Christen kann die Einheit herbeiführen. Seine Unionskonferenzen waren keine offiziellen Veranstaltungen der Höflichkeiten oder des präparierten Gesprächs, sondern schnell organisierte Zusammenkünfte von Theologen und Laien, die inoffiziell zusammenkamen, um Themen zu klären, die erst später offiziell verhandelt werden sollten.

Reinkens sprach auf dem Kölner Kongress auch über die Einheitsbewegung. Er sagte:

„Der Grund der Einigung kann nur in den Herzen der Gläubigen gesucht werden. Kommen diese mit dem Bewusstsein: Wir sind Kinder und Hausgenossen Gottes und dürfen keinen Streit im Hause Gottes haben! zusammen, dann ist die Gesinnung vorhanden, auf Grund deren eine Einigung erfolgen kann. Darum sind unsere heutigen Bestrebungen durchaus neu in der Kirchengeschichte. In anderthalbtausend Jahren, ja seit überhaupt grosse Spaltungen in der Christenheit eingetreten sind, ist ein ähnlicher Versuch nicht dagewesen, dass nämlich nicht die offiziellen Behörden sondern die Gläubigen kommen und sagen: Wir müssen eine Einigung untereinander vorbereiten, denn die Sehnsucht nach Einheit ist in uns erwacht. Und das ist ein Zug des in der Kirche Gottes waltenden Heiligen Geistes, der durch unser heutiges Geschlecht geht.“

Soweit wörtlich Reinkens. Das ist, als ob unsere Vorfahren im Glauben etwas vorausgesehen hätten, was heute in der ökumenischen Bewegung aktuell geworden ist. Ich hörte es vor einigen Monaten von zwei führenden Theologen der beiden grossen Konfessionen, Edmund Schlink und Josef Fries, die beide übereinstimmend sagten:

„Als es anfang mit der ökumenischen Bewegung, da war es ein Bekenntnis, ökumenisch zu denken, da wurde man sogar dafür verfolgt. Aber auf den ökumenischen Tagungen fanden sich dann Menschen, die wirklich die Einheit der Kirche Gottes wollten. Heute ist die Ökumene etwas Offizielles geworden.“

Heute gibt es nicht nur diejenigen, die ich beschrieben habe, sondern auch Vertreter der Konfessionen, die im Grunde versuchen, den eigenen Standpunkt durchzusetzen, die Einheit auf eine ferne Zukunft zu verschieben und die heutige Situation festzuschreiben; es wird bewusst oder unbewusst keine wahre Einheit, sondern eine Art „Feuereinstellung“ gesucht. (Beifall.) Diese Situation kann gefährlich sein, wenn man das Gespräch der Wahrheit unterdrückt um des lieben Friedens willen – und dann bleibt die Trennung. Wir können uns in dieser Situation nur auf unseren ursprünglichen Auftrag besinnen, eine Bewegung des Volkes Gottes, d. h. eine Initiative, die nicht nur von oben kommt, in Gang zu bringen und zu unterstützen. Deshalb ist unsere ökumenische Bemühung und unsere ökumenische Sorge in erster Linie an der Basis zu finden. Wir unterstützen daher alle Gruppen und alle Bewegungen, die sich in den Gemeinden, im Volk Gottes für die Einheit einsetzen, die auch mutig Schritte daraufhin unternehmen, die autokratisch oder einseitig festgefahrene Kirchenstrukturen im Sinne des altkirchlichen konziliaren Dialogs auflockern wollen. Ich finde es grossartig, dass unsere Jugend und auch viele Erwachsene in unserer Kirche solche Bewegungen, wie etwa die Taizé-Bewegung, aktiv mitgestalten, eine Bewegung, die die konfessionellen Grenzen sprengt. (Beifall.)

Döllinger hat auch die Methode für echte Fortschritte entdeckt: stets im Dialog mit allen kirchlichen Traditionen zu bleiben, Verhandlungen nach allen Seiten und mit allen gemeinsam zu führen, um Einseitigkeit und Rückschritte zu vermeiden. Er hat in seinen Einheitsvorträgen 1872 auch den Satz geprägt: Wir sollen nicht, um einen Riss zu heilen, einen anderen Riss vertiefen. Das wäre der Fall, wenn wir nur mit einer Konfession sprächen und uns einseitig an diese Konfession anschliessen. In der schon genannten Umfrage waren auch verschiedene Möglichkeiten angegeben, Schwerpunkte in unserem ökumenischen Dialog zu setzen, Prioritäten zu setzen. Die über-grosse Mehrheit von Dreiviertel aller Befragten hat die Frage angekreuzt: Wir wollen offen nach allen Seiten bleiben, wir wollen (das ist ein Bild – vielleicht ein mangelhaftes, aber immerhin ein für uns brauchbares Bild) eine Brückenfunktion zwischen den Konfessionen erfüllen. Wir wollen versuchen, das zusammenzubringen, was auseinanderstrebt. Wir lehnen den einseitigen Anschluss, die Angleichung an eine der bestehenden Kirchen ab. Denn damit würden wir aufhören zu existieren. Und dass unsere kleine Kirche

aufhört zu existieren, wäre kein Fortschritt für die Ökumene. Für die grossen Kirchen wäre es kein nennenswerter Erfolg, ein paar tausend Mitglieder dazuzugewinnen; und es wäre niemand mehr da, der unser Zeugnis ablegt. Ein Fortschritt ist gegeben, wenn wir das tun, was uns vor hundert Jahren aufgetragen wurde, eben die Kirchen zusammenzubringen und die Einheit der ganzen Kirche, des ganzen Gottesvolkes zu suchen.

Verhandlungen mit einer anderen Kirche, sogenannte bilaterale Gespräche, von denen wir eine ganze Reihe führen und geführt haben, sind nur dann sinnvoll, wenn sie eine Basis darstellen, auf der an der Einheit aller Christen weitergebaut werden kann; ein Modell, dem sich auch andere Kirchen und andere Christen anschliessen können; nicht aber, wenn sie noch mehr Hindernisse theologischer Art aufrichten. Modellhaft dafür ist deshalb unser Abkommen mit der anglikanischen Kirche, dessen fünfzigjähriges Bestehen wir im Jahr 1981 gefeiert haben. In diesem Abkommen wird in wenigen Sätzen die gegenseitige Katholizität anerkannt und festgestellt, dass jede Kirche „das Wesentliche des christlichen Glaubens festhält“. Die Lehre einer Kirche ist schliesslich bekannt; es ist nicht unbedingt notwendig, immer in jedem Kapitel der Theologie noch einmal alles neu zu formulieren – mit allen Schwierigkeiten, die damit zusammenhängen, denn Theologen sind fehlbare Menschen und können auch Dinge aufs Papier bringen, die vielleicht theologisch nicht „sauber“ sind oder neue Schwierigkeiten aufrichten, die exegetisch nicht stimmen usw. Unsere Sakramentsgemeinschaft mit der anglikanischen Kirche ist ein Modell und wird immer wieder als Modell betrachtet. In der Darstellung einer Gruppe der „Kirche von unten“ in der römisch-katholischen Kirche in Deutschland, die sich „Kirche für unsere Zeit“ nennt, sehen wir eine Gruppe, die vor etwa vier Jahren angefangen hat, sich Gedanken zu machen, wie man Kirche heute im Geist der alten Kirche leben kann; z. B. schlugen sie vor: die Einteilung der Bistümer in kleinere Sprengel, Zulassung von verheirateten Priestern usw. Diese Gruppe ist irgendwann ganz von selbst auf uns gestossen, und zwar auf Grund unseres Abkommens mit der anglikanischen Kirche. Das wurde im Kapitel „Ökumene“ als ein Modell dargestellt: So kann Einheit geschehen, wenn man so in knappen Sätzen sich anerkennt und einander Vertrauen entgegenbringt. Diese Sakramentsgemeinschaft sollte möglichst auf andere altkirchlich und bischöflich verfasste Kirchen ausgedehnt werden, wie es hier in Wien 1965 mit der philippinischen Kirche und den beiden Kirchen von Spanien und Portugal geschehen ist; die letzten beiden haben sich inzwischen der anglikanischen Kirche angeschlossen. Wir sollten überlegen, welche Kirchen da noch in Frage kommen. Es gibt Kirchen, die schon in Gesprächen mit uns stehen, wie die Mariaviten-Kirche in Polen; ich sehe auch Modelle einer Einheit, die von mutigen Christen in Asien geschaffen worden sind: die Südindische

Kirche, die Kirchen von Nordindien und Pakistan, die Kirche von Sri Lanka, deren Einheit auch bald verwirklicht sein wird; das sind Kirchen, die die bischöfliche Sukzession behalten haben für alle Priester, die neu geweiht werden, die aber auch ein mutiges Zeichen des Vertrauens gesetzt haben, indem sie das bestehende Amt anderer Kirchen anerkannten, so wie es ist; sie haben es integriert in diese bischöflich verfasste Kirche – ohne Wiederordination. Inzwischen sind aber dreissig Jahre vergangen; diese Kirchen haben nun weitgehend die apostolische Sukzession. Ich glaube, es wäre ein mutiges ökumenisches Zeichen, wenn wir näher zu ihnen in Gemeinschaft treten und uns für dieses Modell der Wiedervereinigung einsetzen würden. (Beifall.) Eine Wiederordination von Geistlichen, die an ihren Früchten zeigen, dass sie Kirche sind, dass sie die Sakramente Gottes verwalten, die von ihren Gemeinden anerkannt sind, ist meines Erachtens heute theologisch nicht notwendig.

Die Einheitstexte, die in Lima nach einem langen Prozess vom Ökumenischen Rat der Kirchen durch sein Sekretariat für „Glauben und Kirchenverfassung“ verabschiedet worden sind, zeigen uns ganz konkrete Möglichkeiten und Wege der gegenseitigen Anerkennung der Ämter, und wenn diese Anerkennung unter Beibehaltung des bischöflichen Amtes geschieht, dann glaube ich, dass das ein gutes Zeichen der Einheit ist. Darum wäre es auch wichtig, dass unsere Kirchen diese Texte von Lima, die den jetzigen Stand des Dialogs unter Christen darstellen, offiziell befürworten und ihnen eine möglichst breite Zustimmung entgegenbringen. Es ist vom Weltkirchenrat gebeten worden, bis Ende 1984 auf die Fragen: „In welchem Masse kann Ihre Kirche in diesem Text den Glauben der Kirche durch die Jahrhunderte erkennen?“ und: „Wenn Sie diese Texte als Ausdruck Ihres Glaubens anerkennen, was hat das dann für eine Bedeutung für Ihre Beziehungen zu anderen Kirchen, die dasselbe sagen?“ zu antworten. Wir sollen uns diese Fragen stellen und auch im Geist des Dialogs innerhalb unserer eigenen Kirchen nach einer Antwort darauf suchen. Nicht nur, wie gesagt, offiziell, sondern auch in den Gemeinden, auch in den Arbeitsgruppen.

Im dritten Punkt meines Referates möchte ich einige Gedanken über *alkatholische Spiritualität* entwerfen. Als eine junge Frau, sechzehn Jahre alt, im Kloster Port Royal, in das sie gegen ihren Willen gekommen und dort Äbtissin geworden war, eine mystische Erfahrung erlebte und dann beschloss, dieses Kloster zu reformieren, begann gewissermassen unsere nähere alkatholische Geschichte. Dieses Ereignis ist mitherbeigerufen worden durch ein Buch, das Angelique Arnauld las, ein Buch, das über die mystischen Erfahrungen des Karmeliterordens, des Heiligen Johannes vom Kreuz und der Heiligen Teresa von Avila berichtete. Ihre Bekehrung war also begründet in

einer Erfahrung, die sich an die grosse mystische Tradition der westlichen Kirche anschliesst.

Auch Blaise Pascal, der grosse Philosoph und theologisch versierte Vorkämpfer von Port Royal, hatte eine mystische Erfahrung: Er hat Gott als Feuer gesehen und sich diese Worte in seinen Mantel eingenäht; und auch viele der Männer und Frauen in Port Royal und in dessen Umkreis haben ähnliches erfahren. Diese Menschen haben für ihren Glauben gelitten. Ich brauche nur daran zu erinnern, dass es in diesem Kloster vier Jahre lang verboten war zu singen und laut zu beten, und dass die Nonnen sich – bei Soldaten im Haus – versammelten und jede für sich das ganze Offizium still betete, bis Rom wieder Frieden schloss – zunächst jedenfalls. Zum Schluss wurden sie zerstreut, in fremde Klöster deportiert und dort in Haft gehalten. Aber sie blieben fest. Es gab auch Bischöfe, die diese Bewegung unterstützten. Der erzbischöfliche Sitz von Utrecht hing eng mit ihr zusammen und hat die Verdammungsurkunden nicht unterschrieben. Hier setzt unsere altkatholische Geschichte an. Diese ganze Bewegung war eine spirituelle Bewegung. Diese Frauen und Männer haben gewusst, dass es der Wille Gottes war, was sie taten. Sie haben es gewusst, weil sie im Gebet, das tief bis zur Gotteserfahrung ging, mit Gott verbunden waren.

Wir sind die Erben einer grossen spirituellen Tradition. Bischof Sailer von Regensburg, der Vater einer ganzen theologischen Generation in Deutschland, der Lehrer von Wessenberg und Diepenbrock (der wiederum Bischof von Breslau gewesen ist, als Reinkens dort Professor war und den Reinkens sehr liebte), war ein Vorläufer des Altkatholizismus. Das haben sogar seine Gegner anerkannt: sein Nachfolger zur Zeit des Ersten Vatikanums, Bischof Senestrey, hat Sailer damals in Rom denunziert und verlangt, dass seine Werke auf den Index gesetzt würden, weil er mit seiner Lehre über das Gewissen der Vorfahr Döllingers und der Altkatholiken gewesen sei – das stand in Senestreys Memorandum. Sailer hat gesagt: Wer Innigkeit besitzt, wer in sich selbst mit Gott verbunden ist, der ist frei!

„Wie das Mass deiner Innigkeit, so das Mass der wahren Freiheit. Je inniger, desto unabhängiger von allem, was nicht göttlich, ewig ist, also desto freier. Der Innige hat eben deswegen, weil er innig ist, Freiheit im Herzen, Freiheit im Gewissen, Freiheit vor Gott, Freiheit von Herz zu Herz, von Gewissen zu Gewissen, insofern er mit innigen Menschen in Verkehr kommt und sie alle ein Zweck einigt, eine Liebe füreinander offen und einander verstehbar macht.“

Soweit das Zitat von Bischof Sailer. Einer unserer altkatholischen Vorfahren, der Theologe Joseph Langen, hat in unserer theologischen Zeitschrift, die damals „Revue internationale de Theologie“ hiess, den Satz geschrieben: „Ohne Mystik gibt es keine Kirche.“ Das war also durchaus den altkatholischen Vätern bewusst.

Wir sollten diese grosse mystische Tradition der westlichen Kirche wieder aufgreifen, wie es viele Schwestern und Brüder in allen Konfessionen gegenwärtig tun. Angeregt durch die vielen Probleme der heutigen Welt ist eine Wendung zur Innerlichkeit im Gange, eine Wendung zur Einheit, auch ein Nachdenken über eine friedlichere Haltung unseren Mitmenschen und der Natur Gottes gegenüber. Und das alles wird gefunden in Texten der grossen Mystiker, z. B. bei Meister Eckhart, der zu Unrecht von der damaligen offiziellen Kirche verdächtigt wurde. Der orthodoxe Theologe Wladimir Lossky hat ein schönes Buch, das als Dissertation für die Sorbonne geplant war, über Eckhart geschrieben. Er legte darin dar, wie Eckhart als ein Vertreter der klassischen Mystik der Ostkirche, der apophatischen Theologie, die ohne Worte Gott in der Dunkelheit sucht, angesehen werden muss. Auf diesem Weg der Vertiefung unseres geistlichen Lebens und des Zugangs zu den wirklich tiefgehenden, grossdenkenden und suchenden Menschen wird unsere Kirche die Kraft für die Aufgaben finden, die vor uns liegen. Kirche besteht nicht darin, dass Menschen, die nicht von Gott wissen, blind auf andere hören, dass es eine lernende und eine lehrende Kirche gibt, sondern darin, dass mündige Christen, die den Geist Gottes kennen, sich in einer Gemeinschaft zusammenfinden. Das allerdings nicht anarchisch, indem jeder denkt: „Ich habe den Heiligen Geist und tue, was ich will“, sondern indem ständig der Dialog in der Liebe gesucht wird und auf die Schwestern und Brüder gehört wird; aber im Heiligen Geist, in der Haltung von geistlich mündigen Christen.

In unseren Kirchen sollten und können die Bemühungen intensiviert werden, dem einzelnen Hilfe für das Gebetsleben zu geben. Vor allem durch Tagungen und Einkerzeiten, durch Ausbildung von geistlichen Helfern, die nicht unbedingt die Priester- oder Diakonatsweihe haben müssten, geistliche Gemeinschaften, Anleitungen zu guter Literatur. Viele Menschen suchen heute wieder nach diesen Wegen. Das christliche Fasten wird zum Beispiel wieder entdeckt als ein Weg, Leib und Seele in die richtige Verfassung vor Gott zu bringen. Und bei unserer Umfrage haben allein in Deutschland 70 Einsender gesagt: Wir wünschen geistliche Tage, in denen wir etwas über das Gebet hören. Das sind mehr Teilnehmer, als eine Tagung eigentlich verkraften könnte. Es wäre also durchaus möglich, eine solche Tagung einmal oder mehrmals durchzuführen. Und wir suchen nach berufenen Frauen und Männern, die fähig sind, anderen Menschen im geistlichen Dialog zu helfen.

Dafür besteht eine grosse Notwendigkeit und eine grosse Not in unserer Zeit. Ich stehe in Verbindung mit einem Haus der Evangelischen Michaelsbruderschaft, dem Kloster Kirchberg, nicht weit von Tübingen; dorthin kommen ständig Menschen, die Rat und Hilfe suchen, und ich weiss, dass da und an vielen anderen Orten geistliche Helfer gebraucht werden, dass, wer die Gabe des Trostes hat, die Gabe der Hilfe, des geistlichen Gesprächs, ein weites Feld vor sich hat. Wir müssen uns dahin wagen.

Wir sollten auf dem ganz grossen Gebiet der christlichen Spiritualität auch eine Spiritualität, die unseren Vorfahren gemäss ist, vertreten. Diese Spiritualität kann nicht darin bestehen, äusserliche Frömmigkeitsübungen mechanisch zu wiederholen, etwa gute Gewohnheiten zu erzeugen durch eine Art Drill. Sondern es geht darum, Geschmack und Freude am Gebet und an den Dingen Gottes zu finden. Wer sich zum Beispiel vornimmt, jeden Tag ein Kapitel der Heiligen Schrift zu lesen, der tut eine sehr gute Sache. Aber wer einmal völlig müde und ohne Zeit in rascher Eile so ein Kapitel herunterleiert, der hat nichts davon. Er sollte lieber einen Vers nehmen oder eine Minute Nachdenken halten. Wir sind also nicht für eine Frömmigkeit oder Spiritualität der starren Formen, sondern für eine Spiritualität der Freiheit und der Mündigkeit. (Beifall.)

Ich glaube, dass diese Anregungen uns vielleicht hier und dort helfen können, ins Gespräch miteinander zu kommen, denn das ist das Wichtigste bei diesem Kongress. So möchte ich schliessen mit einer Feststellung, die ich in der letzten These zum Ausdruck gebracht habe: Wenn wir in schöpferischer Freiheit der eigenen Tradition treu bleiben wollen, dann sind wir keine Konfessionalisten. Denn unsere Kirche ist keine Konfession und sie will es nicht sein. Sie will die geschwisterlich tolerante, ökumenisch offene und zeitgemäss spirituelle Vergegenwärtigung der alten ungeteilten Kirche sein, der Kirche, die nach keiner Seite hin exkommuniziert und nach keiner Seite Trennungen auferlegt. In dieser Kirche sollten sich alle Christen eines Tages wiedererkennen können. Ob sie es tun werden, ob wir uns auf der Basis der alten Kirche einigen werden, das hängt in einem gewissen Masse auch von uns allen, von jedem von uns, ab. Ich danke Ihnen. (Beifall.)

Thesen zum Vortrag „Was sind wir?“

1. *Wir sind eine geschwisterliche Kirche.* Von Anfang an haben sich die Altkatholiken vorgenommen, die Hochschätzung des apostolischen Amtes und die grundsätzliche Gleichheit aller Getauften miteinander zu verbinden.

2. *Wir sind eine Erneuerungsbewegung.* Von Anfang an haben sich die Altkatholiken dazu berufen gewusst, für eine Reform der autoritär verunstalteten Katholischen Kirche des Westens zu wirken.

3. Wir haben darum eine doppelte Aufgabe: Kirche als nicht autoritär strukturierte Gemeinschaft zu verwirklichen und uns als Alternative zum römischen System darzustellen.

4. *Wir sind zur Zusammenarbeit mit allen Gruppen berufen, die ein ähnliches Kirchenbild haben.* Die Strukturen, die die Altkatholiken vor hundert Jahren wieder gewonnen haben, stimmen vorwiegend mit dem heutigen Ideal einer „Kirche von unten“ überein.

5. *Wir sind eine Kirche, die den einzelnen nicht verurteilen, sondern ihm helfen will.* In politisch und ethisch kontroversen Fragen möchten wir Beistand anbieten und Denkanstöße vermitteln, aber keine Entscheidungen vorschreiben.

6. *Unsere Gemeinden sollen sich darum immer mehr als „akzeptierende Gemeinschaften“ verstehen,* in denen möglichst viele verschiedene Menschen sich mit ihren konkreten Problemen bejaht und angenommen fühlen.

7. *Wir sind eine ökumenisch ausgerichtete Gemeinschaft.* Von Anfang an haben sich die Altkatholiken in den Dienst an der Einheit aller Christen gestellt.

8. *Wir sind für eine echte ökumenische Bewegung des ganzen Volkes Gottes.* Für die ersten Altkatholiken war die Einheit nicht primär durch Verhandlungen zwischen den Kirchenleitungen zu erreichen, sondern durch ein geisterfülltes Engagement aller Christen.

9. *Unsere erste Sorge gilt darum der Ökumene an der Basis.* Wir bauen auf die Initiative und Mündigkeit aller Getauften auf und unterstützen in den anderen Konfessionen diejenigen Reformbewegungen, die autokratisch oder einseitig festgefahrene Kirchenstrukturen im Sinne des altkirchlichen konziliaren Dialogs auflockern wollen.

10. *Wir lehnen den einseitigen Anschluss durch Angleichung an eine der bestehenden Kirchen ab.* Verhandlungen mit einer einzigen anderen Kirche sind nur dann sinnvoll, wenn sie eine Basis darstellen, auf der an der Einheit aller Christen weitergebaut werden kann, nicht aber, wenn sie neue Hindernisse für diese Einheit aufrichten.

11. *Modellhaft ist darum die seit dem 19. Jahrhundert praktizierte, seit 1931 durch ein offizielles Abkommen gesicherte Sakramentsgemeinschaft mit den anglikanischen Kirchen.*

12. *Diese Sakramentsgemeinschaft sollte möglichst auf andere altkirchlich und bischöflich verfasste Kirchen ausgedehnt werden.* Nachdem dieses 1965 mit der philippinischen und den inzwischen anglikanisch gewordenen spanischen und portugiesischen Kirchen geschehen ist, sollte nun ein Zeichen

der künftigen Einheit mit der Einbeziehung der ökumenisch vereinigten Kirchen von Südindien, Nordindien und Pakistan gesetzt werden. Diese Kirchen sind bischöflich verfasst und haben zugleich das Amt der Kirchen der Reformation integriert; wir sollten ein solches Modell auch für unsere Länder befürworten.

13. *Wir sollten uns die ökumenischen Texte von Lima über Taufe, Eucharistie und Amt weitgehend zu eigen machen.* Sie bilden eine Basis, auf der sich viele Kirchen einig werden könnten.

14. *Wir sind Erben einer grossen spirituellen Tradition,* die über die jansenistische Bewegung und bedeutende katholische Theologen der Aufklärungszeit und der Romantik an den Hauptquellen der westlichen Mystik (Karmeliterorden, Mittelalter, Augustinus) anknüpft.

15. *Von dieser Tradition haben wir die Überzeugung übernommen, dass Innerlichkeit und eigene spirituelle Erfahrung Freiheit schafft* und Mut zum Zeugnis, auch gegenüber einer Autorität, die sich zu Unrecht mit göttlichen Attributen kleidet.

16. Kirche besteht nicht darin, dass Menschen, die nichts von Gott wissen, blind auf andere hören, sondern darin, dass mündige Christen, die den Geist Gottes kennen, sich in einer Gemeinschaft zusammenfinden.

17. *Darum kann unsere Bewegung ohne Gotteserfahrung nicht existieren. „Ohne Mystik keine Kirche“* (Joseph Langen).¹

18. In unseren Kirchen sollten die Bemühungen intensiviert werden, den Einzelnen Hilfe für das Gebetsleben zu geben, vor allem durch Tagungen und Einkerzeiten, Ausbildung von geistlichen Helfern, geistliche Gemeinschaften, Anleitung zu guter Literatur.

19. Unsere Spiritualität kann nicht in der unmündigen Wiederholung bestimmter Übungen aus reinem Pflichtbewusstsein bestehen, sondern in Anleitung und Hilfe, um zu einem lebendigen Kontakt zu Gott zu kommen. Dabei soll jeder einzelne seinen Weg innerhalb der grossen Tradition der Kirche finden.

20. *Wenn wir in schöpferischer Freiheit der eigenen Tradition treu bleiben wollen, sind wir keine Konfessionalisten; denn unsere Kirche ist keine Konfession, sondern die geschwisterlich-tolerante, ökumenisch offene und zeitgemäss spirituelle Vergegenwärtigung der alten, ungeteilten Kirche, in der sich alle Christen sollten wiedererkennen können.*

¹ RITH 4 (1896), 431.

Priesteramt der Frau?

Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung

In der Frage nach der Möglichkeit einer Zulassung von Frauen zum kirchlichen Amt könnte man von einer Art konfessioneller Polarisierung ausgehen. Danach hätten sich die Kirchen und innerkirchlichen Gruppen, die der Tradition keine maßgebende Rolle zubilligen, positiv der Frauenordination gegenüber verhalten, während die traditionsbewussten Kirchen, wie die römische und die orthodoxe und die entsprechenden Gruppierungen, wie der hochkirchliche Flügel im Anglikanismus, sich konsequent dagegen ausgesprochen hätten. Ist das wirklich so? Abgesehen davon, dass es auf beiden Seiten anderslautende Stimmen gab und gibt, übersieht meines Erachtens diese Betrachtungsweise eine wichtige Tatsache, nämlich die Dynamik einer Entwicklung, der durch den Gegensatz zwischen *sola scriptura* und *quod semper, ubique et ab omnibus* nicht von vornherein Grenzen gesetzt sind. Vielleicht ist es nicht so sehr das Bekenntnis zur Schrift allein oder zur Schrift und Tradition, was hier maßgebend wirkt, sondern die Fragestellung oder die Geisteshaltung, mit der man an diese Quellen herangeht. Im Folgenden möchte ich am Beispiel der altkatholischen Kirchen in Westeuropa zeigen, wie eine solche Entwicklung und Veränderung des Denkens verlaufen und zu welchen Ergebnissen sie führen kann.

Erste Reaktionen

Die aus der damals liberal-fortschrittlich eingestellten Opposition gegen die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils entstandenen altkatholischen Kirchen in Deutschland, der Schweiz und Österreich vereinigten sich 1889 mit der seit 1723 von Rom getrennten Kirche von Utrecht, die eine stark episkopalistische Struktur hatte. Allen gemeinsam ist die Anerkennung des Traditionsprinzips im Sinne der maßgebenden Bedeutung der Lehre der Väter und Konzilien der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends. Das Festhalten am dreifachen Amt von Bischof, Priestern und Diakonen in der apostolischen Sukzession ist ein weiteres Kennzeichen.

Die Frage der Ordination von Frauen ist erst ins Blickfeld der Altkatholischen Kirchen gekommen, als einzelne anglikanische Kirchen sich entschlossen, selber Frauen zu ordinieren. Seit dem 19. Jahrhundert praktizierten die altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz Interkommunion mit den anglikanischen Kirchen, 1931 wurde ein offizielles Abkommen mit der gesamten Utrechter Union geschlossen (seit Lund als volle Sakramentsgemeinschaft bezeichnet). Die Einführung der Frauenordination durch das anglikanische Bistum Hongkong Ende 1971 und ab

1975 durch die anglikanischen Kirchen von Kanada, USA, Neuseeland und Australien führte innerhalb der anglikanischen Kirchengemeinschaft zu starken Spannungen, aber nicht zu einem Bruch. Ähnlich wie die anglikanischen Kirchen, die keine Frauen ordinierten, beschloss 1972 die altkatholische Bischofskonferenz, dass die so ordinierten Frauen in den altkatholischen Kirchen ihr Amt nicht ausüben dürften. Damit wurde zugleich deutlich, dass die Bischofskonferenz wegen dieser Frage die Sakramentsgemeinschaft nicht unterbrechen wollte.¹ Einen Schritt weiter ging die Bischofskonferenz im Jahr 1976, indem sie erklärte, dass „die Frage der Ordination von Frauen die Grundordnung und das Mysterium der Kirche berührt“; darum könne die Bischofskonferenz „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche einer sakramentalen Ordination von Frauen zum katholisch-apostolischen Amt eines Diakons, Presbyters und Bischofs nicht zustimmen“.² Erstmals war allerdings eine offizielle Erklärung der Internationalen Bischofskonferenz mit einer Gegenstimme verabschiedet worden; ihr Reglement verlangt aber für verbindliche Glaubensentscheidungen die Einstimmigkeit. Das Dokument stieß nicht nur deshalb auf erhebliche Kritik innerhalb der westeuropäischen altkatholischen Kirchen. Die jährlich tagende Internationale Altkatholische Theologenkonferenz hatte 1975 die Bischöfe gebeten, die Frage offen zu lassen und weitere Studien zu ermöglichen. Die Synodalvertretung der altkatholischen Kirche Deutschlands teilte der Bischofskonferenz mit, hier hätten nicht alle Bischöfe im Einvernehmen mit ihren Kirchen gehandelt, was das Reglement ebenfalls zur Bedingung für Glaubenserklärungen macht. Die kirchliche Presse veröffentlichte viele Leserbriefe von einzelnen und von Gruppen. Diese Reaktionen machten deutlich, dass zu diesem Zeitpunkt die

¹ Das Anglican Consultative Council hatte 1971 auf eine Anfrage des Bischofs von Hongkong hin die Meinung vertreten, dass die unterschiedliche Handhabung dieser Frage nicht kirchentrennenden Charakter haben sollte. Faktisch hat sich diese Sicht in allen anglikanischen und altkatholischen Kirchen (mit Ausnahme der Polnisch-Katholischen Kirche in den USA und Kanada) durchgesetzt.

² Text der Erklärung bei Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche*, 2. Auflage, hg. von Christian Oeyen, Stuttgart 1978 (= 3. Aufl., Frankfurt 1982), 460f. Vgl. die Erklärung der Tragweite des Textes durch Bischof Leon Gauthier, Sekretär der Bischofskonferenz, in: *Christkatholisches Kirchenblatt* 100 (1977), 38-40. Gauthier spricht sich nicht gegen „Wege zur Erneuerung eines weiblichen Diakonats“ aus, hält es aber wohl für nicht sakramental. Einen völlig ablehnenden Standpunkt hatte schon Kurt Porsch vertreten (Frauen als Priester, in: *IKZ* 63 (1973), 129-167) sowie Peter Amiet in einer handschriftlichen Stellungnahme. Vgl. meinen Kommentar in Küry, *Die Altkatholische Kirche*, 406f.

Meinungen gespalten waren und die große Mehrheit keine Festlegung wünschte, sondern Zeit für weitere Klärungen.³

Der Weg zum Diakonat der Frau

Doch dann kam einiges in Bewegung. Man fragte sich, wenn schon Frauen nicht Priester werden dürfen, ob sie nicht als Diakone einen Platz in der Reihe der kirchlichen Ämter haben könnten. In der römisch-katholischen Kirche war bekanntlich ein entsprechendes Votum der Würzburger Synode von Rom nicht aufgenommen, aber auch nicht endgültig abgelehnt worden. Darum hatte es Verwunderung hervorgerufen, dass die altkatholischen Bischöfe auch die Diakonatsweihe für die Frauen ausschlossen, und zwar „in Übereinstimmung mit der alten, ungeteilten Kirche“. Die alte Kirche des Ostens und des Westens hat aber Frauen zu Diakoninnen ordiniert. Die Frage nach der „Sakramentalität“ dieser Ordination ist keine altkirchliche, da sie erst mit der Entwicklung des spezifischen Sakramentsbegriffs im Hochmittelalter gestellt werden konnte; aber namhafte Theologen aller Zeiten haben die Meinung vertreten, dass diese Ordination qualitativ der Weihe des männlichen Diakons gleichzusetzen war. Schon kurz danach konnte die deutsche Übersetzung einer Arbeit des griechisch-orthodoxen Theologen E. Theodorou mehr Licht in diese Frage werfen.⁴ Theodorou machte deutlich, dass die Ordination der Diakonin in der byzantinischen Liturgie alle Merkmale einer höheren Weihe zeigte. Er schrieb, dass die orthodoxe Kirche das Diakonat der Frau nie abgeschafft hat und es dementsprechend zu jeder Zeit wiederbeleben könnte. Auch im Westen gab es zahlreiche Zeugnisse über die Ordination von Diakoninnen.⁵ Der gelehrte Theologe Louis Morin, dessen Traktat über die Weihen am Ende des 17. Jahrhunderts zur maßgebenden Autorität in der katholischen Theologie wurde, schrieb, es sei finster zu meinen, dass nichts, was zum kirchlichen Ordo gehört, den Frauen zugestanden werden kann. Denn dafür gäbe es eine sehr alte Tradition von vielen Jahrhunderten.⁶

³ Die seit Anfang des 20. Jahrhunderts der Utrechter Union angeschlossene Polnisch-Katholische Kirche in den USA und Kanada unterbrach 1976 einseitig die Sakramentsgemeinschaft mit den dortigen anglikanischen Kirchen. Diese Handlungsweise verträgt sich nicht mit dem Reglement der Bischofskonferenz, wonach diese zuständig ist für Abkommen mit anderen Kirchen.

⁴ Evangelos Theodorou, *Das Amt der Diakoninnen in der kirchlichen Tradition*, Una Sancta 33 (1978), 164-172.

⁵ Vgl. die Stellen bei Christian Oeyen, *Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich?*, in: IKZ 75 (1985), 97-118, hier 99, Anm. 6-8.

⁶ Ludovicus Morinus, *Commentarius de sacris ecclesiae ordinationibus*, Antwerpen 1695, 143f.

Gestützt auf diese Erkenntnisse ersuchten im Jahr 1981 die Synoden der altkatholischen Kirchen Deutschlands und der Schweiz die Bischofskonferenz, das Diakonat entsprechend der altkirchlichen Ordnungen für die Frau zu öffnen. Nach einer Umfrage in den Mitgliedskirchen und bei den theologischen Lehranstalten beschloss die Bischofskonferenz 1982, „dass ein ständiges Diakonat für Frauen ebenso wie für Männer grundsätzlich möglich ist“.⁷ Der Umfang der Beauftragung für unsere Zeit und der Weiheritus mussten noch geklärt werden. Entscheidend scheint hier das Beiwort „ständig“ gewesen zu sein; auch wenn es keinen Gegensatz zu „apostolisch“ oder „sakramental“ bildet, wollte dieses Wort im Sinne der Bischofskonferenz sicherstellen, dass dieses Diakonat keine Durchgangsstufe zum Priesteramt darstellt. Über die theologische Bedeutung des Diakonates der Frau wurde weiter gerungen, ebenso über das Ordinationsformular. Es setzte sich schließlich die Erkenntnis durch, dass liturgische Texte nicht der Ort sind, um theologische Kontroversen fachmännisch zu schlichten. Die 1985 genehmigten Formulare sind in einer biblisch orientierten Gebetssprache gehalten. Anstelle der bei der Ordination des männlichen Diakons erwähnten neutestamentlichen Beispiele (Stephanus, die sieben Männer usw.) werden für die Diakonin weibliche Gestalten genannt (Phöbe, die Jüngerinnen usw.). Das ist aber der einzige Unterschied; alle übrigen Gebete und Handlungen sind für beide Formulare gleich. Als ein Ausdruck der in der Bischofskonferenz bestehenden Spannungen kann man die Tatsache bewerten, dass diese Formulare nur „auf Probe“ und nicht endgültig genehmigt wurden. Immerhin steht damit der Ordination von Diakoninnen in den einzelnen altkatholischen Kirchen nichts mehr im Wege. In Deutschland sind die ersten Abschlussprüfungen und Ordinationen im Jahr 1987 zu erwarten.

In der theologischen Auseinandersetzung hat das Essay des römisch-katholischen Liturgikers Aimé-Georges Martimort⁸ eine gewisse Rolle gespielt. Martimort meint, dass das Diakonat der Frau erst in Syrien im 4. Jahrhundert eingerichtet worden sei. Das würde die These bekräftigen, dass die Ordination der Diakonin nicht sakramental sei und etwas anderes als die des männlichen Diakons darstelle. Er betreibt eine merkwürdig minimalistische Auslegung: So werden z.B. alle frühen Texte, in denen Diakoninnen vorkommen, für unverbindlich erklärt, weil liturgische Dienste dort nicht ausdrücklich erwähnt werden. Er berücksichtigt dabei nicht, dass alle kirchlichen Ämter (auch das Bischofs- und Presbyteramt) ursprünglich und grundsätzlich für Aufgaben in der Gemeinde eingerichtet wurden; die liturgi-

⁷ Text des Beschlusses in: Christkatholisches Kirchenblatt 105 (1982), 305.

⁸ Aimé-Georges Martimort, *Les diaconesses*, Essai historique, Rom 1982.

schen Dienste haben sich nach und nach daraus ergeben. Oder, wenn Origenes am Beispiel der Phöbe erklärt, „dass es in der Kirche Frauen als Diakone gibt und dass man solche in den Dienst aufnehmen soll, die vielen geholfen haben“⁹, meint Martimort, dass Origenes hier theoretisch und als Exeget spricht, weil er an drei Stellen aus anderen Werken die Ämter aufzählt, ohne die Diakoninnen zu erwähnen. Origenes hat aber seine Werke zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten geschrieben, so dass er sehr gut in einem Text die Situation in Ägypten und in einem anderen die Struktur der Kirche in Palästina oder Syrien vor Augen haben konnte. Dass die Diakoninnen in der Didaskalia Apostolorum genauso wie 1 Tim 3,11 „Frauen“ genannt werden, wird nicht als Hinweis auf eine kontinuierliche Tradition gesehen, sondern dadurch erklärt, dass die späteren Texte „die Disziplin ihrer Lokalkirchen auf den Text projizieren“. Diese Beispiele mögen genügen. Lässt man die Auslegungen von Martimort beiseite, bleibt von der Untersuchung übrig, dass die Institution der Diakoninnen sehr wahrscheinlich seit der Zeit der Pastoralbriefe in Kleinasien und seit dem 3. Jahrhundert in Syrien existierte, wohl nicht in Ägypten und Nordafrika, im Westen aber erst seit dem 5. Jahrhundert. Nestorianer und Monophysiten haben Diakoninnen gehabt, wie auch die byzantinische Kirche, wo es sie bis zum Fall Konstantinopels gab. In Rom sind sie noch im 11. Jahrhundert bezeugt, die Katharer warfen noch im 13. Jahrhundert der westlichen Kirche vor, gegen die apostolischen Anordnungen keine Diakoninnen zu ordinieren.¹⁰

In einer Stellungnahme zum Amt der Diakoninnen erklärte der altkatholische Berner Systematiker Herwig Aldenhoven:

„Wenn die alte Kirche die Diakonin vom Dienst am Altar ausschloss – in der alten byzantinischen Tradition übrigens mit bemerkenswerten Inkonsequenzen – so erklärt sich das leicht mit der damaligen gesellschaftlichen Situation. Man muss sich zwar bewusst sein, dass eine Ausübung von diakonalen Funktionen am Altar durch eine Diakonin in traditionalistischen Kreisen Anstoß erregen wird. Aber ich sehe nicht, was man grundsätzlich dagegen einwenden könnte.“

Die Frage nach dem Priesteramt der Frau

Für einen grundsätzlicheren Schritt im Denkprozess sorgte dann die Theologenkonferenz. Schon seit den siebziger Jahren hatte die Internationale

⁹ In epist. Ad Romanos comment. 10,17 PG, 14, 1278. Vgl. Martimort, Les diaconesses, 78-80.

¹⁰ Oeyen, Frauenordination, 105, Anm. 28.

Altkatholische Theologenkonferenz geplant, eine Tagung über die Fragen von Frau und Amt zu halten. Das Thema wurde immer wieder zugunsten anderer Projekte verschoben. Vielleicht war das im Endergebnis nicht schlecht, denn als es schließlich im Oktober 1984 dazu kam, war das theologische Nachdenken in den einzelnen Kirchen so weit fortgeschritten, dass gründliche Arbeit geleistet und eine von einer sehr großen Mehrheit getragene Erklärung erarbeitet werden konnte.

An der Konferenz beteiligten sich 60 Teilnehmer aus allen altkatholischen Kirchen, darunter einige Bischöfe.¹¹ Es ist wichtig gewesen, dass das Gespräch mit grundlegenden Überlegungen über die Anthropologie begann und nicht sofort in die exegetischen und theologischen Fragen einstieg. Die (reformierte) Berner Psychologin Judith Schläpfer lieferte einen engagierten Beitrag über „Die Polarität von Mann und Frau“, in dem sie von ihrer eigenen Entwicklung als Feministin ausging. Zuerst habe sie nach einem „dualitären Denkschema“ den Mann vor allem als „Feind“ angesehen, bis sie zu der „Suche nach Lösungen im gegenseitigen Respektieren und Vertrauen“ überging. Sie hält „Liebt eure Feinde“ für ein sehr subtil gemeintes Wort. Die neue Haltung besteht in „Einbeziehen“ statt Ausschließen, in der Annahme von Polaritäten, nicht nur diejenige der Geschlechter, sondern auch z. B. Gesundheit und Krankheit, Leben und Tod. Die Polarität der Geschlechter existiert sowohl in jedem Menschen als Spannung zwischen männlichen und weiblichen Eigenschaften, als auch in der Beziehung zwischen Mann und Frau. Dass jeder Mensch auch Eigenschaften des anderen Geschlechts besitzt, ist nicht nur in Notsituationen wichtig für die Erhaltung der Art; es ist vor allem eine Tür zur Erfassung des anderen Geschlechts als sein Gegenüber. Würde man Männlichkeit oder Weiblichkeit als isolierte oder gar sich ausschließende Größen verstehen, wären Beherrschung, Unterdrückung, Bekämpfung oder Ablehnung des anderen Geschlechts das Ergebnis. Die Geschlechter sind aber da, um sich zu ergänzen und gemeinsam die Fülle des Menschseins darzustellen.

Einen anderen Aspekt behandelte Dr. Elfriede Kreuzeder, altkatholische Theologin aus Wien. Sie zeigte aus ethnologischer und religionswissenschaftlicher Sicht die Entwicklung der Rollenverteilung der Geschlechter als abhängig von ursprünglich wirtschaftlichen und kulturellen Faktoren. Eine Fülle von Beispielen machte deutlich, dass z. B. die Ackerbaukulturen, in denen die Fruchtbarkeit des Bodens und der Tiere die zentrale Rolle spielt und die Frau wesentliche Funktionen in Haus und Landwirtschaft innehat, eine stärkere Betonung weiblicher Göttinnen und weiblicher Priester aufzeigen, während bei Nomaden das Männliche in den Gottesvorstellungen

¹¹ Vgl. den Bericht und die Texte aller Referate bis auf das von Herwig Aldenhoven in: IKZ 75 (1985), 65-118. Für den jeweiligen Apparat vgl. dort.

und beim Priesterstand dominiert, weil in der rauen Umwelt der Steppe die stärkere Kraft des Mannes in den Vordergrund tritt. Auch der jüdische Patriarchalismus hat sich aus den wirtschaftlichen und kulturellen Gegebenheiten des Nomadenlebens gebildet und blieb trotz anderer Ansätze im Evangelium in der christlichen Kirche erhalten. Die Frage drängt sich auf, ob die Vorstellung einer Glaubensgemeinschaft, die nur von Männern geleitet wird, gottgewollt oder nur kulturell bedingt ist. Wäre vielleicht die Leitung der Kirche in die Hände der Frauen gelegt worden, wenn das Volk Israel eine andere Herkunft und Geschichte gehabt hätte? Und: wollte Gott mit der Erwählung dieses konkreten Volkes sich auch in dieser Frage für immer festlegen?

Dr. Aat Dekker, reformierter Dozent für Ethik in Kampen (Niederlande), referierte über die biblischen Aspekte der Frage. Unter dem Titel: „Mann und Frau in Schöpfung und Erlösung“ bezeichnete er den Unterschied zwischen Mann und Frau als zweitrangig im Hinblick auf den wichtigeren, in den Vordergrund tretenden Gesichtspunkt des Mensch-Seins. Nach Gen 1,27 sind Mann *und* Frau gleichwertig Abbild Gottes. In Gen 2 bekommt der Mensch eine Hilfe, einen Freund. Die daraus entstehende Zweierbeziehung zwischen Gleichwertigen, d.h. zwischen Mensch und Mitmenschen stellt hier nach Dekker die Hauptsache dar, nicht die Mann-Frau-Beziehung als solche. Das Ehemodell ist eine äußerst wichtige Form der zwischenmenschlichen Beziehungen, aber nicht die einzige. Auch die anderen Beziehungen haben ihre Bedeutung, die nicht allein von der Mann-Frau-Beziehung her beurteilt werden sollten. Gott trat in eine Heilsbeziehung zu den Menschen als solchen, nicht aufgrund ihres jeweiligen Geschlechts. Unterschiedliche Aufgaben der Geschlechter sind weitgehend Produkte der Gesellschaftsstrukturen, nicht der Schöpfungsordnung. Im allgemeinen übernahm das Neue Testament das patriarchalische Verhalten des Judentums. Besonders bei Paulus findet man häufig das Unterordnungsdenken (Obrigkeit – Untertanen; Mann – Frau; Eltern – Kinder; Herren – Sklaven) als maßgebendes Modell. Aber es gibt auch eine eschatologische Relativierung dieses Modells durch das „In-Christus-Sein“ (Gal 3,28). Das angebrochene Gottesreich bringt eine neue Schau der Dinge und Verhältnisse. In ihm ist der Unterschied Mann – Frau nicht mehr relevant.

Dazu passt auch, dass nach Röm 1,3f. Jesus Christus „dem Fleisch nach“ Nachkomme Davids ist, d. h. ein königlicher Erbe männlichen Geschlechts, aber „dem Geist nach zum Messias eingesetzt worden ist seit der Auferstehung von den Toten“, wobei hier seine Salbung durch den Heiligen Geist, nicht aber sein männliches Geschlecht das entscheidende ist. Dekker schloss mit der These: Im Gottesdienst der Gemeinde feiern wir nicht den Unterschied, sondern die Einheit.

Als Koreferent setzte sich Peter Amiet, altkatholischer Professor aus Bern, kritisch mit Dekkers Aussagen auseinander. Schon Gott ist in der Trinität Gemeinschaft, und die ganze Schöpfung verwirklicht als Ebenbild der Dreifaltigkeit diesen gemeinschaftlichen Charakter. Der Mensch darf aber in Schöpfung und Erlösung nicht losgelöst werden von der Orientierung an den beiden Polen des Geschlechtlichen. Amiet lässt Gal 3,28 für die Annahme des Menschen durch Gott und seine Eingliederung in die Kirche gelten, nicht aber im Hinblick auf die Verteilung der innerkirchlichen Aufgaben. Da auch die Ehe ein Sakrament ist, muss die Kirche das Phänomen der Zweipoligkeit des Menschen geistlich deuten und gemäß dem inkarnatorischen Charakter der Kirche auch darstellen. Die jetzige Weise dieser Darstellung, da nur ein Mann vor dem Altar Christus, den Bräutigam der Kirche, darstellt, befriedigt nicht mehr. Wenn aber Mann und Frau in jeder Beziehung unterschiedslos im Gottesdienst wirken würden, wäre die Aufgabe der Darstellung nicht erfüllt und die Ehe wäre kaum mehr Bild der Kirche. Amiet hält die Aussage der „Didaskalia Apostolorum“, wonach der Bischof Gott-Vater, der Diakon Christus und die Diakonin den Heiligen Geist symbolisieren, für die bisher beste Form dieser Darstellung. Das Priesteramt für die Frau zu öffnen, würde hingegen zu einer unterschiedslosen Gleichsetzung führen.

Kirchliche Tradition und Theologie

Dem Verfasser dieses Beitrags fiel die Aufgabe zu, die Zeugnisse der kirchlichen Tradition vorzustellen und auszuwerten.¹² Die alte Kirche hat Frauen zu Diakoninnen ordiniert, aber mit großer Einmütigkeit Priester- und Bischofsamt als ausschließlich männliche Ämter angesehen. Allerdings ist diese Frage nie Gegenstand der Entscheidung eines ökumenischen Konzils gewesen. Einige Lokalsynoden haben Beschlüsse gefasst, die indirekt die Frau vom Priesteramt ausschlossen, z. B. indem ihr verboten wurde, den Chorraum zu betreten (so die Synode von Laodizäa im 4. Jahrhundert; andere Synoden erlaubten dies, z. B. in Gallien zum Privatgebet oder zum Empfang der Kommunion). Die pseudo-isidorischen Dekretalen verbieten den Frauen, die Altartücher und Gefäße zu berühren, die Didaskalia Apostolorum zu taufen und zu lehren. Nur die Synode von Nîmes im Jahr 394 nimmt dagegen Stellung, dass „an unbekanntem Ort Frauen zum levitischen Dienst herangezogen werden, was die Kirchenordnung nicht erlaubt, weil es gegen die guten Sitten ist“. So verfügt dieses Konzil, dass „eine gegen das Gesetz vollzogene

¹² Dabei wurde auch das Diakonat der Frau ausführlich behandelt: Oeyen, Frauenordination, 98-104.

Weihe aufgehoben werden soll“ (was offenbar sagen will, dass diese Handlung verboten ist, aber nicht grundsätzlich nichtig). Es ist nicht klar, ob die Synode gegen das Priestertum oder das Diakonat der Frau spricht.

Die Argumente, die einzelne Kirchenväter gegen das Priesteramt der Frau vorbrachten, lassen sich in vier Gruppen einordnen:

1) Es sei unschicklich, es gehöre sich nicht. Gemeint ist wohl, dass Frauen im Altarraum ein Element in den Gottesdienst hineinbringen würden, das nicht dahin gehört, nämlich die Spannung zwischen den Geschlechtern (diese „asketische“ Denkweise führte sogar zum Verbot für Frauen, im Gottesdienst zu singen; sie wurden durch Knabenchöre, in Rom durch kastrierte Sänger ersetzt). In einer heidnischen Umwelt war die Angst vor den Fruchtbarkeitskulten und weiblichen Gottheiten mit im Spiel.

Heute stellt der öffentliche Auftritt einer Frau nichts Unschickliches dar, und die Gefahr des Wiederauflebens von heidnischen Kulturen ist nicht gegeben. Die Frau im Amt wird allerdings die Fragen aufkommen lassen, welche Stellung Gott zur Weiblichkeit, die Kirche zur Natur und das Christentum zur Geschlechtlichkeit haben. Das sind keine ganz neuen Fragen, und es scheint gut zu sein, wenn intensiver als bis jetzt darüber nachgedacht wird.

2) Die Frau könne keine leitenden Ämter bekleiden, denn sie sei von Natur aus zum Dienen und Gehorchen bestimmt. Augustinus, der mit einer Frau niedrigeren Standes, die ihm wohl keine geistig ebenbürtige Partnerin gewesen war, zusammengelebt hatte, schreibt, dass der Mann den Geist vertritt und die Frau das Fleisch. Die Theorie der naturgegebenen Unterordnung einiger Glieder der Gesellschaft unter andere, die schon der Apostel Paulus vertritt, muss aber als zeitbedingte Ansicht, nicht als allgemein gültige Wahrheit angesehen werden. Sowohl die Ordnung der Schöpfung (Gen 1,26 ff.) als auch die Ordnung der neuen Schöpfung in der Kirche (Gal 3,28) verkünden die grundsätzliche Gleichheit und Ebenbürtigkeit von Mann und Frau. Darum wird das Argument von der Minderwertigkeit der Frau heute immer seltener ausdrücklich vertreten. Eine verkappte Form dieses Argumentes geht von der „Verschiedenheit“ der Geschlechter aus, aber so verstanden, dass die Aufgaben der Leitung und der Stellvertretung Gottes dem Mann zugesprochen werden, während die Frau eben andere Aufgaben hätte. Was dabei herauskommt, ist dann letzten Endes doch das Unterordnungsmuster.

3) Jesus selbst habe keine Frau in ein kirchliches Amt berufen. Die schon erwähnte Didaskalia Apostolorum, das Werk eines syrischen Bischofs aus dem 4. Jahrhundert, schreibt: „Wenn es erlaubt wäre, von einer Frau getauft zu werden, so wäre unser Herr und Meister von seiner Mutter Maria getauft worden. Nun aber ist er von Johannes getauft worden.“ Diesem Argument liegt eine monophysitisch anmutende Auffassung der Psychologie Jesu zugrunde: als Sohn Gottes musste Jesus allwissend und allvoraussehend ein

für allemal seine Kirche einrichten – auch für die zukünftigen Jahrhunderte. Nach der rechtgläubigen Zwei-Naturen-Lehre hat aber Jesus in seiner Menschheit ein begrenztes und zeitgebundenes Wissen, da die Einheit in der Person und nicht in den Naturen besteht. Sein Bewusstsein war erhellt durch die Einheit mit dem Gottessohn; er konnte aber nicht auf einmal an allen Einzelheiten des göttlichen Wissens über die Zukunft teilnehmen. Dass Jesus etwas nicht getan hat, bedeutet also nicht, dass er es für immer verbieten wollte.

Die Gründe für den männlichen Charakter des Zwölferkreises sind eindeutig zeitbedingt: da weder im jüdischen noch im römischen Raum das Zeugnis einer Frau vor Gericht galt, konnte er sie nicht als offizielle Zeuginnen der Auferstehung senden; außerdem durften die Frauen nicht die Thora in den Synagogen auslegen, was eine weitere Aufgabe der Apostel war (Mt 4,23; 9,35; Apg 9,20). Maria hatte eine wichtige Anführer-Funktion in Jesus Verwandtenkreis, war aber aus den genannten Gründen nicht berufen zu predigen und zu taufen wie Johannes.

4) Kaum vertreten in der Tradition der alten Kirche ist das Argument, das heute am häufigsten angeführt wird: Der Priester vertritt am Altar Jesus Christus und muss darum ein Mann sein. Nur einmal begründet der sog. Ambrosiaster, ein besonders frauenfeindlicher Autor, in einer ähnlichen Weise das Redeverbot für Frauen: Der Bischof vertritt Christus und so soll die Frau „wegen der Ursünde“ (vgl. 1 Tim 2,14) vor ihm schweigen wie vor dem Richter Christus. Die Stelle handelt nicht von der Feier der Eucharistie, sondern vom Bischof als Vorsteher der Gemeindeversammlungen überhaupt.

Christus zu vertreten im Vorsitz seiner Gemeinde ist aber nicht im Sinne eines Laienspiels zu verstehen, in dem es auf das ähnliche Aussehen und die gleiche Gestik ankäme, sondern als ein Handeln in seinem Auftrag und in seiner Vollmacht. Dieses ist aber nicht an das Geschlecht des Stellvertreters gebunden. Im kirchlichen Recht – auch in der römisch-katholischen Kirche – kann eine Frau einen Mann vertreten, z. B. bei der Patenschaft oder sogar der Eheschließung durch einen Bevollmächtigten (per procuratorem). Es ist darum nicht einzusehen, warum eine Frau Christus nicht im Vorsitz der Eucharistie vertreten könnte. Schließlich vertritt in der Eucharistie nicht nur der Zelebrant Christus, sondern vor allem die ganze feiernde Gemeinde vertritt ihn als sein Leib.

Man kann also folgern: Alle traditionellen Argumente gegen die Ordination der Frau zum Priesteramt erweisen sich als zeitbedingt und theologisch nicht haltbar. Darum kann es sich nicht um ein Dogma handeln, das von der alten Kirche an weitergegeben wurde. Das bisherige Verbot ist also keine Glaubensentscheidung, sondern eine Disziplinarmaßnahme, die in einer neuen Situation und in einer neuen Geisteshaltung von der Kirche abgeändert werden kann.

Der altkatholische Dogmatiker Prof. Dr. Herwig Aldenhoven, Bern, fasste die Frage von der „Apostolizität des ordinierten Amtes“ her. Aufgabe des Amtes ist die Wortverkündigung im umfassenden Sinn, worin Seelsorge und Leitung des gottesdienstlichen Lebens der Kirche mit eingeschlossen sind. Die Kirche wird sowohl von Christus durch beauftragte Amtsträger geführt als auch durch die Kraft des Heiligen Geistes, in der sie sich selbst leitet mit den Amtsträgern als Organen. So repräsentiert das apostolische Amt in jeder Handlung sowohl Christus als auch die im Geist handelnde Kirche. Wenn es nur um die Repräsentation Christi ginge, hätte vielleicht die Frage nach dem Geschlecht des Amtsträgers eine gewisse Berechtigung. Da aber zwei Beziehungen repräsentiert werden, die mehr männliche der Leitung durch Christus und die mehr weibliche der Selbstleitung in der Gemeinschaft des Heiligen Geistes, können, ja sollen Männer und Frauen im Amt beide Beziehungen verkörpern und die ihnen jeweils am nächsten Stehende betonen. Die Bestellung des kirchlichen Amtes mit Männern allein hat ein Übergewicht des Aspektes der Christusrepräsentation verursacht. Der Zugang von Frauen zum Amt kann diese Einseitigkeit korrigieren, aber nur unter der Bedingung, dass Frauen nicht einfach zu einem männlich geprägten Amt heran genommen werden, sondern Möglichkeiten erhalten, ihre eigenen Gaben zu verwirklichen. Das kann nur geschehen, wenn insgesamt das Bewusstsein der Gemeinden, sich selbst im Heiligen Geist zu leiten, wächst, so dass es wieder zu einer Vielfalt von Gaben und Aufgaben in der Kirche kommt.

Aus den Gesprächen im Plenum und in Gruppen konnte sich ein Konsens herausbilden, der schon in den sehr verschieden gearteten Referaten zu spüren war. Die Konferenz verabschiedete folgende Erklärung, die von einer großen Mehrheit von über 80% der Teilnehmer getragen wurde:

- „1. Die auf überholten nichttheologischen Voraussetzungen beruhende Argumentation der altkirchlichen Tradition gibt uns heute auf, die Frage der Ordination von Frauen zum Presbyterat neu zu bedenken.
2. Der ordinierte Amtsträger repräsentiert sowohl Christus, den Sohn Gottes, als auch die Gemeinde, den Tempel des Heiligen Geistes. Die Beschränkung dieser Repräsentation auf Männer allein wird als Mangel empfunden. Wir suchen nach einem Weg, diesen Mangel zu beheben.

3. Wir empfehlen eine reichere Entfaltung des Amtes im Sinn der Polarität von Mann und Frau. Mann und Frau ergänzen sich gegenseitig und sind aufeinander angewiesen, so dass sich in einem so erweiterten Amt die Fülle der Menschheit zeigt.¹³
4. Der notwendige Bewusstseinswandel in der Einstellung zum Amt wird nicht allein durch die Zulassung von Frauen herbeigeführt. Der Abbau des Ein-Mann-Betriebs müsste damit verbunden sein: Die Gemeinde ist eine Angelegenheit aller.
5. Das Gespräch mit den anderen katholischen Kirchen soll gesucht werden im Hinblick auf einen möglichen Konsens. Wird dieser nicht erreicht, müssten wir uns fragen, ob wir eigenständig nach unserer Überzeugung zu handeln hätten. Eine solche Entscheidung wäre auch als Dienst an den anderen katholischen Kirchen zu verstehen.“

Dieses Ergebnis hat gewiss nicht nur eine Bedeutung für die altkatholischen Kirchen, vor allem Westeuropas. Für sie ist hiermit die theologische Basis für eine Entwicklung festgesetzt, die in den nächsten Jahren mit praktischen Erfahrungen am Diakonat der Frau in der eigenen und der wachsenden Annahme des Priesteramtes für Frauen in den anglikanischen Kirchen weiterlaufen wird. Die Frage nach der Ordination von Frauen zum Priesteramt wird erst dann – also in einigen Jahren – auch hier konkret gestellt werden. Dass aber schon jetzt, in einer ruhigen, nicht vom unmittelbaren Entscheidungszwang geprägten Lage, ein eindrucksvoller Konsens wachsen konnte, ist bedeutungsvoll.

Es geht aber in der Erklärung von Schöntal um mehr: Wie Punkt 5 deutlich macht, hat die altkatholische Kirche teil am apostolischen Amt in der bischöflichen Sukzession, das ein Kennzeichen der Kirchen katholischer Tradition ist, und fühlt sich durch die gemeinsame Verantwortung für die Bewahrung dieses Amtes verpflichtet.

Schon die Bischofskonferenz hatte in ihrer Erklärung von 1976 diesen Bezug hervorgehoben:

„Die Kirchen, welche die Kontinuität mit der alten, ungeteilten Kirche und ihrer sakramentalen Ämterordnung bewahrt haben, sollten die Frage der Frauenordination gemeinsam beraten und dabei die möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen voll in Betracht ziehen“.

¹³ Eine Konferenzminderheit legte Wert auf folgenden Zusatz: „Dabei ist auch die Bedeutung des bereits angenommenen ständigen Diakonats von Männern und Frauen zu bedenken.“ Die Mehrheit war gegen diesen Zusatz, weil die Erklärung sich auf das Priesteramt bezieht.

Aber während die Bischofskonferenz die „möglichen Folgen einseitiger Entscheidungen“ eher warnend erwähnt, macht die Konferenz von Schöntal deutlich, dass es durchaus Fälle geben kann, in denen solche Entscheidungen zu einem Dienst an den anderen katholischen Kirchen werden können.¹⁴

Es liegt in diesen Worten so etwas wie prophetischer Mut. Es kann nicht oft genug auf ökumenische Rücksichtnahme und vor allem auf offenes ökumenisches Gespräch hingewirkt werden. Aber es kann Situationen geben, in denen einen Schritt vorwärts zu gehen beispielhafte Bedeutung haben kann, vor allem wenn er im Bewusstsein getan wird, eher Gott als den Menschen zu gehorchen.

¹⁴ Punkt 3 weist vor allem starke Übereinstimmung mit der Behandlung der Frage in der Konvergenzerklärung von Lima über das Amt auf (Nr. 18 und Kommentar). Auch sonst haben die altkatholischen Kirchen die Lima-Texte zustimmend rezipiert, vgl. meinen Bericht in: *Christen heute* 30 (1986) 3, 6-7.

Döllinger als Altkatholik: eine Bestandsaufnahme

Döllingers Verhältnis zur altkatholischen Bewegung ist in der historischen Darstellung stets kontrovers gewesen. Zugespißt auf die Formulierung: „War Döllinger ein Altkatholik?“ wurde sie je nach Standpunkt beharrlich verneint oder bejaht, – ohne immer genug zu berücksichtigen, dass die Art der Zugehörigkeit oder Mitgliedschaft bei Glaubensbewegungen oft eine beträchtliche Spannweite aufweist. Von der Methode her wurde ausserdem oft einseitig gearbeitet, indem man aus der Fülle der Äusserungen und Umstände, die für die Klärung dieser Frage zur Verfügung stehen, nur diejenigen auswählte; die im Sinne der eigenen Position ausgelegt werden konnten.¹ Es wurde auch oft nicht beachtet, dass in Bayern die Beschlüsse des I. Vatikanums vom Staat nicht anerkannt worden waren, so dass die Altkatholiken insgesamt rechtlich weiter zur bestehenden Katholischen Kirche gehörten. Ein „Beitritt“ zu einer staatskirchenrechtlich nicht existierenden altkatholischen Kirche war also dort bis zu Döllingers Tod weder möglich noch nötig. Eine objektive Geschichtsschreibung müsste auch noch die Entwicklung sowohl Döllingers als auch der altkatholischen Bewegung in den fast 20 Jahren zwischen dem 18. Juli 1870 und dem 8. Januar 1890 berücksichtigen. Eine wirklich umfassende und wissenschaftlich befriedigende Untersuchung dieses Themas liegt bis jetzt nicht vor.²

¹ Als extreme Beispiele seien hier auf altkatholischer Seite Wolfgang Krah, Döllinger als Altkatholik, in: IKZ 62 (1972), 219-230, und auf römisch-katholischer Seite Victor Konzemius, Art. Döllinger, in: TRE, Bd. 9, 20-26, bes. 23f., genannt. Krah sammelt die Argumente für Döllingers Mitgliedschaft in der altkatholischen Kirchengemeinschaft, ohne auf die Gegner einzugehen. Konzemius ignoriert Döllingers Mitgliedschaft im Münchener Zentralkomitee, seine Antwort an Pfr. Widmann und die vielen Stellen, in denen er einzelne Schritte zur Kirchwerdung bejaht, behauptet Döllingers „Ablehnung der eigenen Gemeindebildung“ als Dauereinstellung und gesteht ihm nur eine „kritische Solidarität mit der protestierenden Richtung“ zu.

² Weitere Literatur zum Thema: Johannes Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben, III, München 1901, 606-622; Emil Michael, Ignaz von Döllinger. Eine Charakteristik, Innsbruck ³1894, 250-254 (nach ihm war Döllinger bis 1875 Altkatholik, dann aber nicht mehr); Fritz Vigener, Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus: Möhler, Diepenbrock, Döllinger, München 1926, 180-188; Friedrich Heiler, in: Eine Heilige Kirche (1936) 1/2, 27; (1937), 108f. (fusst z. T. auf unbewiesenen mündlichen Erzählungen); Rudolf Keussen, Döllinger und die altkatholische Kirche, in: IKZ 26 (1936), 168-192; 27 (1937), 123-125 (bedeutende Auseinandersetzung mit Vigener; von Konzemius in seiner TRE-Literaturliste nicht angeführt); Victor Konzemius, Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht, in: ThQ 145 (1965), 188-234, hier 216-218 (Vergleich mit der Utrechter Kirche); Johann Finsterhölzl, Die Kirche in der Theologie Ignaz von Döllingers bis zum ersten

Zum hundertsten Todesjahr Döllingers möchten wir hier seine Stellungen zu den einzelnen Schritten der altkatholischen Entwicklung möglichst vollständig und in ihrer zeitlichen Abfolge betrachten. Aufgrund einer solchen Bestandsaufnahme soll dann der Versuch einer Interpretation gemacht werden.

1. Nach dem Konzil war es zunächst Döllinger, der die Gegner der Unfehlbarkeit sammelte, die Erklärung von Nürnberg im August 1870 wesentlich redigierte und auch in der Öffentlichkeit als das Haupt der Widerstandsbewegung erschien. Sein Janus, die Erklärungen während des Konzils und sein Brief vom 28. März 1871 an Erzbischof Scherr hatten grösste Verbreitung erreicht. Als er am 23. April 1871 feierlich exkommuniziert wurde, erhielt er von überallher unzählige Solidariserungs- und Sympathiekundgebungen.³

Mit der Exkommunikation war eine neue Situation entstanden: Von einem unliebsamen Kritiker war Döllinger zu einem förmlich verurteilten Rebell geworden. Seine Reaktionen auf die Exkommunikation sind wichtig, um die späteren Entwicklungen zu verstehen.

Noch vor der feierlichen Veröffentlichung der Kirchenstrafe hatte Döllinger nach dem von ihm am Ostersonntag, den 9. April 1871 gefeierten Hochamt den Mitwirkenden erklärt: „Heute habe ich das letzte Hochamt gehalten ...; ich werde die Herren in keine Verlegenheit bringen, ich betrachte mich als den, zu welchem mich der Erzbischof machen wird.“ Nach Friedrich

Vatikanum, Göttingen 1975, 530-532 (objektiv, mit interessanten Gesichtspunkten); Ewald Kessler, Johann Friedrich (1836-1917), München 1975, 320-332; 351-362 (mit wichtigem Archivmaterial); Werner Küppers, Wer war und was bedeutet uns Ignaz von Döllinger?, in: Alt-Katholisches Jahrbuch (Bonn) 69 (1970), 35f.; Peter Neuner, Döllinger als Theologe der Ökumene, Paderborn 1979, 115-131 (ausführliche Darstellung mit einigen sachlichen Fehlern; trotz interessanten Ansätzen wird er durch eine willkürliche Benutzung des Wortes „konfessionalistisch“ am Ende der Sache nicht gerecht); ders., Stationen einer Kirchenspaltung, Frankfurt a. M. 1990, 139-146 (bringt wenig Neues und lässt leider manche Nuancen der ersten Arbeit weg).

³ Das Original der Nürnberger Erklärung wurde ediert von Kessler, Friedrich, A15-A17; vgl. den überlieferten Text bei Urs Küry, Die Altkatholische Kirche, Frankfurt

³1982, 443-445. Nach Johann Friedrich von Schulte, Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung, und rechtlichen Stellung in Deutschland. Aus den Akten und anderen authentischen Quellen dargestellt, Aalen 1965 [= Giessen 1887], 97 wurde die Erklärung von Döllinger „wesentlich redigiert“. Nach Kessler (A17) wurde der Text von Schulte handschriftlich geschrieben und wohl auf Anregung Döllingers verbessert. Die übrigen Erklärungen in: Ignaz von Döllinger, Briefe und Erklärungen über die Vaticanischen Decrete, München 1890, 1-92.

ergab sich für Döllinger dieses Verhalten „einfach daraus, dass der Erzbischof allerdings die Gewalt hat, ihn zu exkommunizieren, und dass er, wenn der Erzbischof sich ihrer bedient, dies über sich ergehen lassen und die daraus sich ergebenden äusseren Folgen hinnehmen muss“.⁴ Danach zelebrierte er nicht mehr die Messe und unterliess es, andere Sakramente zu spenden. Mitbestimmend dafür war aber auch die Tatsache, dass er der höchstgestellte Geistliche am bayerischen Königshof war. Hätte Ludwig II. – wie er wollte – an einer von Döllinger gefeierten Messe teilgenommen, so hätte er sich damit ebenfalls die Exkommunikation zugezogen. Döllinger, der die Schwäche des Königs kannte, scheute sich vor den Konsequenzen einer solchen Situation.⁵

Mit der Anerkennung der formalen Autorität des Erzbischofs und der äusseren Respektierung der gegen ihn erlassenen Strafe verband er aber die Aufrechterhaltung des Protestes:

„Aus der Kirche will ich mich nicht hinausdrängen lassen, und so denken, glaube ich, fast alle, die gegen das neue Dogma sich wehren. Wir bleiben, wir trennen uns nicht von der grossen Gesamtheit, aber wir protestieren und appellieren – Gott das Übrige überlassend“.⁶

Das bedeutete aber auch, dass die Exkommunikation als ungerecht angesehen wurde. In der „wesentlich von Döllinger entworfenen“ Pfingsterklärung stammt folgender Satz mit höchster Wahrscheinlichkeit wörtlich von ihm:

⁴ Friedrich, Döllinger III, 581f. Nach Franz Xaver Kraus, Tagebücher, hg. von Hubert Schiel, Köln 1957, 579, fragte Graf Arco am 22. April 1871 in Gegenwart von Graf Bray-Steinburg Döllinger, was er im Fall der Exkommunikation tun werde. Döllingers Antwort, er werde sich äusserlich fügen, teilte Graf Bray-Steinburg „der Kurie bzw. dem Nuntius mit. Am anderen Tag erfolgte die Exkommunikation“. Siehe auch Kessler, Friedrich, 327f., Anm. 5; 329f.

⁵ Nach Louise von Kobell, Ignaz von Döllinger, München 1891, 104, hätte er geäussert, dass „eine solche Auflehnung gegen Papst und Kirche ... zu traurigen und ernsten Konflikten führen“ müsste, s. Ignaz von Döllinger – Franz Heinrich Reusch [= DR], Briefwechsel, hg. von Christian Oeyen und Ewald Kessler (in Vorbereitung), Brief 125, Anm. 7. Es handelt sich nicht um ein wörtliches Zitat; man kann z. B. fragen, ob Döllinger das Wort „Auflehnung“ wirklich benutzt hatte. In: Ignaz von Döllinger, Vorträge über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Nördlingen 1881, 117, lässt er die Jugend weniger respektvoll von „jenem italienischen Priester, den man Papst nennt“ sprechen.

⁶ Döllinger an Heinrich Thiersch, 9. April. 1871, zitiert von Friedrich, Döllinger III, 582.

„Dass eine ungerechte Exkommunikation nicht den davon Betroffenen, sondern nur den Bannenden schädige, dass Gott vielmehr solchen unschuldig Misshandelten ihre Leiden zu einer Quelle des Segens werden lasse, ist die gemeinsame Lehre der Väter.“

Der darauf folgende, weitergehende Satz mag vielleicht von Schulte oder jemand anderem hinzugefügt worden sein; Döllinger hat ihn aber auch unterschrieben und dadurch seine Billigung desselben zum Ausdruck gebracht:

„Wir wissen aber auch, dass diese Bannungen ebenso ungültig und unverbindlich, wie ungerecht sind, dass weder die Gläubigen ihr gutes Recht auf die Gnadenmittel Christi, noch die Priester ihre Befugnis, dieselben zu spenden, dadurch verlieren können, und sind entschlossen, durch Zensuren, welche zur Förderung falscher Lehren verhängt worden sind, unser Recht uns nicht verkümmern zu lassen.“⁷

Da dieser Satz den Empfang und die Spendung der Sakramente gegen das Verbot der römischen Autoritäten vorsieht, muss er als Gründungsurkunde einer eigenen altkatholischen Seelsorge angesehen werden.

Beim Widerstand gegen die neuen Beschlüsse ging es nicht allein um die Aufklärung der öffentlichen Meinung und die Bildung der heranwachsenden Generationen – Dinge, die für Döllinger sicherlich im Vordergrund standen; auf die Dauer musste sich auch die Frage der Sakramentspendung stellen, da nunmehr vielerorts die Eheschliessung, die Taufe der Kinder und die Sterbesakramente den Altkatholiken verweigert wurden. Döllinger bekannte dazu von Anfang an, dass er gegen eine Spendung der Sakramente an Sterbende nichts einzuwenden hätte, und hoffte, „wenn er zum Sterben komme, dass einer seiner ‘suspendierten’ Freunde ihm diesen Dienst leiste“.⁸ Er ging

⁷ Schulte, *Altkatholizismus*, 21, vgl. ebd., 338. Die Pfingsterklärung war zugleich eine Antwort auf den doppelten Hirtenbrief der deutschen Bischöfe vom Mai 1871, dessen Formulierungen sie zum Teil umgekehrt oder sie widerlegend benutzte. Siehe Emil Friedberg, *Sammlung der Aktenstücke zum ersten vatikanischen Concil mit einem Grundriss der Geschichte desselben*, Tübingen 1872, 713-725.

⁸ Reuschs Aufzeichnungen über seine Gespräche mit Döllinger, s. DR, Brief 50, Anm. 2. – Zur äusseren Beachtung der Exkommunikation s. a. Kessler, Friedrich, 454-456; Döllinger bestand darauf, weiter an den Promotionen der theologischen Fakultät mitzuwirken, obwohl die römisch-katholische Seite ihm als Exkommuniziertem dieses verwehren wollte. Hier ging es aber um eine staatskirchenrechtliche Angelegenheit, die nicht in der Kompetenz der Kirche stand. Darum blieb Döllinger auch Mitglied der Fakultät.

aber noch weiter und bejahte ebenfalls das Recht der suspendierten Priester, Kirchen mitzubেনutzen und dort die nötigen gottesdienstlichen Handlungen vorzunehmen. So unterschrieb er am 1. Juli 1871 im Anschluss an die erste Spendung der Sterbesakramente durch Friedrich die Eingabe des Münchener Aktionskomitees um Überlassung einer Kirche „an Professor Friedrich und den ihm sich anschliessenden Geistlichen“ mit. Am nächsten Tag nahm er in Gegenwart von wohl 20 000 Menschen an der von Friedrich geleiteten Beerdigung des Juristen Zenger teil, und zwar neben dem Rektor der Universität am Anfang des Trauerzuges.⁹ Mit Anlass dieser Ereignisse wurden er und Friedrich als Mitglieder dem altkatholischen Aktionskomitee kooptiert, das bis zu diesem Zeitpunkt nur Laien umfasst hatte. Kurz danach liess er sein Konzept durch Cornelius seinen Freunden mitteilen: ... „das Schisma vermeiden, also keine Constitution von Gemeinden, aber Gottesdienst und Sakramente wo mans einrichten kann“.¹⁰ Sein Entschluss, sich äusserlich der Exkommunikation zu fügen, war also für seine eigene Person gedacht; aber er billigte anderen das Recht zu, Sakramente zu spenden und zu empfangen, wo dies notwendig war. In der förmlichen Errichtung von eigenen Gemeinden (das Wort „Konstitution“ stammt aus dem Bereich des Kirchenrechts) sah er aber eine Grenze.

Gewiss war Döllinger zu diesem Zeitpunkt selbst überrascht über diese Entwicklungen. Wie er es dem anglikanischen Theologen H. P. Liddon schrieb, hatte er ursprünglich nur an Widerstand gegen eine Lüge gedacht. Zugleich machte er aber deutlich, dass er die mit seinem Namen verbundene Bewegung nicht verlassen wollte, auch wenn er nicht wusste, wo dieses Schiff landen sollte:

„Die Sache des Widerstandes gegen die vatikanischen Dekrete, mit welcher mein Name für immer unaufhörlich verknüpft ist, hat seit dem 20. März weit grössere Dimensionen angenommen, als ich voraussehen

⁹ Friedrich, Döllinger III, 611.

¹⁰ Cornelius an Stumpf, 20. Juli 1871, alt-kath. Pfarrarchiv München, s. Kessler, Friedrich, 349 (vgl. dort die genauen Vorstellungen Döllingers über das Verhältnis zum Staat und den Religionsunterricht). Der Korrespondent „Von der Isar“, Rheinischer Merkur [= RM] 2 (1871), 417f. berichtet: „Schon am 18. September hatte er in einer engeren Konferenz ausdrücklich eingeräumt, dass eventuell auch die Aufstellung von Missionsbischöfen für die deutschen Katholiken werde erfolgen müssen“. Döllinger hatte beim Kongress als Beispiel Eusebius von Samosata genannt, der im 4. Jahrhundert verkleidet die Gemeinden in Syrien und Palästina bereiste, um den rechtgläubig Gebliebenen die Sakramente zu spenden (ebd. Anm. *; Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholikencongresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München, München 1871, 110).

konnte. Ich wollte, gedrängt und vergewaltigt, nur meine Pflicht thun und mich einer mir angesonnenen Lüge erwehren; aber der Schneeball ist ohne mein Zuthun zur Lawine geworden, und wo wird das Schiff, in dem ich mich befinde, landen? Ich weiss es nicht; ich weiss nur, dass es mein Beruf ist, das unheilvolle System zu bekämpfen, an welches die Kirche, wie ein Missethäter an einer Galeerenbank, geschmiedet werden soll.“¹¹

Als sein Freund Lord Acton im Zusammenhang mit einem Zwischenfall um die Unterzeichnung der Münchener Pfingsterklärung Druck auf ihn ausübte, sich von Berchthold und den „Museums männer[n]“ zu distanzieren, versuchte Döllinger zu vermitteln, liess aber auch unmissverständlich hören, dass er mit seinen Kampfgenossen zusammenhalten wolle:

„Damit die falsche Lehre in der Kirche nicht herrschend werden oder doch später wieder ausgestossen werden könne, muss es eine Anzahl von Menschen geben, welche sie laut und offen fort und fort verwerfen und bestreiten, die sich aber nicht selber von der Kirche trennen. Das ist es was wir wollen – dazu gehört ein gewisser *modus vivendi*, und diesen zu finden ist jetzt die Aufgabe. Es schmerzt mich, dass Sie uns Ihren Rath und Mitwirkung vorenthalten, und geflissentlich ferne bleiben. Ich selber habe keine Wahl, ich muss thun, was ich kann, um die Bewegung nicht ausarten und verwildern zu lassen, und darf und will mich den Männern in Bonn, Breslau usw. nicht entziehen, die von Anfang an mir treu zur Seite gestanden sind.“¹²

¹¹ Friedrich, Döllinger III, 607. Neuner, Kirchenspaltung, 146 interpretiert dieses Bild in seinem Sinne: „Döllinger ist aus dem Schiff nicht ausgestiegen. Aber an dem Ort, an dem es landete, wurde er nicht heimisch“, und will damit belegen, dass Döllinger sich „dem Altkatholizismus als geistige Bewegung“ „zugehörig“ fühlte, „der altkatholischen Kirche nicht“ (ebd., 145). Es ging aber Döllinger nicht nur um eine geistesgeschichtliche Idee, sondern auch um eine konkrete Gruppe von Personen, die er nicht verlassen wollte, wie der Text der nächsten Anmerkung es deutlich macht. Im übrigen erklärte sich Döllinger 1874 als zur „altkatholischen Gemeinschaft“ zugehörig, womit zu diesem Zeitpunkt die kirchliche Organisation der Altkatholiken bezeichnet wurde (Vgl. Anm. 55-58 und Text dazu).

¹² 19. Sept. 1871, Ignaz v. Döllinger, Briefwechsel, bearbeitet von Victor Conzemius [= DB], III, München 1971, 37. In München wurde vereinbart, die Namen aller Teilnehmenden zu veröffentlichen. Acton und Blennerhasset meinten, das gelte selbstverständlich nicht für sie als ausländische Gäste. Die altkatholischen Laienführer wurden nach der von ihnen verfassten „Museumsadresse“ von Acton „Museums männer“ genannt. Vgl. Rudolf Bulin, Zur Unterzeichnung der Münchener Pfingst-

Die Vorarbeiten des Münchener Kongresses und die vorbereitende Sitzung in Heidelberg im August 1871 geschahen dann auch in enger Verbindung mit ihm.¹³

2. Die bisher angeführten Gedanken leiteten Döllinger auch bei der ersten wichtigen Meinungsverschiedenheit mit den übrigen Führern der altkatholischen Bewegung während des Münchener Kongresses. Schon am Vorabend des Kongresses waren extreme Reformprogramme von Gruppen aus Stuttgart und Wien bekannt geworden. Das veranlasste Döllinger zu erklären, „dass er nicht teilnähme, wenn die Urheber solch' radikaler Aufrufe zugelassen würden“. Der vorbereitende Ausschuss distanzierte sich daraufhin von diesen Programmen, ebenso Schulte in seiner öffentlichen einleitenden Rede.¹⁴ Das mag Döllinger in die Stimmung gebracht haben, während der Versammlung „den konservativen Charakter unserer Bewegung mit möglichster Schärfe zu betonen“, wie es in einem offiziellen Bericht hiess.¹⁵

erklärung 1871, in: IKZ 74 (1984), 158-169. – Conzemius, TRE 9, 23, zitiert nur den ersten Satz der Döllinger-Stelle und lässt somit den wichtigsten Aspekt des Suchens nach einem *modus vivendi* weg.

¹³ Huber überbrachte in Heidelberg die Grüße Döllingers und berichtete ihm noch am 8. August 1871 von Heidelberg aus. Döllinger war Mitglied des Münchener Zentralkomitees, das Hubers Organisationsentwurf annahm und den Kongress einberief. Vgl. Johannes Rieks, *Der Altkatholizismus in Baden, Heidelberg 1883*, 342; Kessler, Friedrich, 344f. Das Programm des Kongresses wurde bei Döllinger durchberaten und entworfen, Friedrich in: *Deutscher Merkur* [= DM] 19 (1888), 277.

¹⁴ Bericht Kongress 1871, 2f. Das Stuttgarter Programm wurde wegen einiger bedenklicher Punkte (vielleicht handelte es sich um die Zölibatsfrage) beanstandet und von den Initiatoren zurückgenommen. Das Wiener Programm wurde zu Unrecht Pfr. Anton zugeschrieben. Dieser distanzierte sich ausdrücklich davon. Vielleicht kam es aus Kreisen um J. Ronge, was zu der nicht weiter belegten Überlieferung geführt haben könnte, Döllinger habe sich gegen die Zulassung Ronges zum Münchener Kongress ausgesprochen. Vgl. Eduard Herzog, *Der religiöse Standpunkt der christkatholischen Kirche*, in: IKZ 9 (1919), 277f.; Christian Oeyen, *Wessenberg und die Kirche von Utrecht*, IKZ 73 (1983), 271, Anm. 8; DR, Brief 50, Anm. 4. Döllinger liess im RM vom 21. April 1872 seine Distanzierung von einer „von dem Literaten Lindner geleiteten 'autonome[n] Cultusgemeinde' Wiens“ zum Ausdruck bringen (166). – Über das Wiener Programm s. RM 2 (1871), 344; Abschaffung des Pflichtzölibats, der Ohrenbeichte, deutsche Messe u. v. a. m. Der Berichterstatter spricht in diesem Zusammenhang von „Rongerei“.

¹⁵ RM 2 (1871), 417b, Korrespondenz „Von der Isar“,; s. DR, Brief 50, Anm. 4.

Zur eigentlichen Auseinandersetzung kam es aber in der Behandlung des Antrags auf Gemeindebildung. Am ersten Tag des Kongresses hatte das Kölner Komitee den Antrag gestellt, über die Mittel zu beraten, die „zur möglichst raschen Bildung von kirchlichen Gemeinden resp. Diöcesen“ geeignet erschienen, „um dadurch die kirchliche Reorganisation einzuleiten“.¹⁶ Diese Frage wurde nicht sofort behandelt, sondern auf die nächste Sitzung vertagt. Am nächsten Tag stellte Schulte auf Anraten Reuschs aber einen anderen Antrag zur Diskussion, der die Bezeichnungen „Gemeinden“ und „Diözesen“ vermied und dafür von der Errichtung einer „regelmässigen Seelsorge“ am Ort und von einer „regelmässigen bischöflichen Jurisdiktion“ für die Zukunft sprach.¹⁷ Aber auch dies schien Döllinger zu weit zu gehen. Er hielt in der Versammlung die zwei berühmten Reden, die in der aus der alten Kirche stammenden Mahnung gipfelten, man solle nicht „Altar gegen Altar stellen“. Der Satz war ursprünglich gegen die Errichtung zweier konkurrierender bischöflicher Jurisdiktionen am gleichen Ort gerichtet. Döllinger wandte ihn nicht gegen die Spendung von Sakramenten ohne kirchliche Erlaubnis an (die er, wie wir es gesehen haben, bejahte), sondern gegen die Ausdrücke „regelmässige Seelsorge“ und „regelmässige bischöfliche Jurisdiktion“. Er wollte Priester und Bischöfe, die, wie im 4. Jahrhundert während der arianischen Krise, als Spender von Sakramenten und Helfer in der Not auftreten sollten; er mahnte aber dazu, „*nicht gleich zu definitiven* Einrichtungen und einem *ganz* gesonderten Kirchensystem schreiten zu wollen“.¹⁸ Er forderte

¹⁶ Bericht Kongress 1871, 62.

¹⁷ Bericht Kongress 1871, 104f.

¹⁸ Ebd., 110; 132. Vgl. DR, Brief 49, Anm. 4. Döllinger erklärte: „Der Nothstand, in dem wir uns befinden, liegt darin, dass uns als Bedingung gewisser kirchlicher Leistungen geradezu Sünde zugemuthet wird ... eine Zumuthung, die wir zurückweisen und die uns zugleich das Recht gewährt und die Pflicht auferlegt, die uns widerrechtlich versagten religiösen Güter und Leistungen uns von andrer Seite zu verschaffen“. Als Beispiel nannte er Todesgefahr oder schwere Krankheit, und fügte hinzu: „aber das ist ja doch etwas ganz Anderes, als wenn geradezu der Versuch der Einrichtung einer regelmässigen, selbständigen Seelsorge, oder wie hier geschehen, eine geordnete bischöfliche Jurisdiction sogar in Aussicht gestellt wird“. Er meinte, man könnte nicht „einerseits das Recht, überall in dem in der grossen katholischen Kirche stattfindenden Gottesdienste theilzunehmen“ in Anspruch nehmen, „und andererseits dann wieder das Recht, neben diesen Gottesdienst einen anderen, und zwar nicht als blosse Aushilfe in der Noth, sondern einen regelmässigen, also geordneten, täglich oder wöchentlich stattfindenden zu setzen“ (Bericht Kongress 1871, 109f.). Für die Annahme des Antrags gegen Döllingers Stimme waren entscheidend die Wortmeldungen von Michelis, der über die Not des einzelnen hinaus auf die Not der Kirche aufmerksam machte, und von Schulte, der bemerkte, dass das Recht und die Pflicht, seine Religion auszuüben, nicht auf die Absolution auf dem Sterbebett (ohne die

auch nicht dazu auf, den Antrag endgültig abzulehnen – eine Tatsache, die in der Döllinger-Forschung bisher zuwenig beachtet wurde –, sondern schlug vor, ihn an eine Kommission zu überweisen.¹⁹ Seine theologisch-staatskirchenrechtlichen Bedenken kamen aber nicht an; der Antrag wurde angenommen.²⁰

Die Presse spielte den Zwischenfall hoch und interpretierte ihn zu einem tiefen Bruch zwischen Döllinger und seinen Kampfgenossen um. Darum schrieb Döllinger an Reusch (der den Antrag selbst angeregt hatte):

„Die Differenz, die bezüglich der Gemeindebildung unter uns sich ergeben hatte, erscheint in den Augen des Publikums grösser und breiter als sie in Wirklichkeit war – ich sehe diess aus den Tagblättern. Dagegen muss die wesentliche Übereinstimmung nachdrücklichst betont werden.“²¹

Tatsächlich bejahte Döllinger Formen der eigenen Seelsorge, die man als „nicht regelmässig“ bezeichnen konnte, so dass der Unterschied zwischen beiden Positionen nicht als abgrundtief eingestuft werden kann.²²

Offensichtlich im Einvernehmen mit ihm erschienen dann Richtigstellungen in der „Augsburger Allgemeinen Zeitung“ und im „Rheinischen Merkur“.²³ Darin wurde berichtet, dass am Tag nach der Münchener Abstimmung ein klärendes Gespräch zwischen Döllinger und Schulte stattfand, in dem Döllinger sich „mit den Resolutionen bezüglich der Gemeindebildung sachlich einverstanden erklärte“.²⁴

man zur Not auch in den Himmel kommen könnte) reduziert werden dürfte. Er erinnerte auch daran, dass man „um Pfingsten in München einverstanden war, die Staatsregierung anzugehen, die altkatholischen Priester als berechtigt anzuerkennen, alle Functionen vorzunehmen“ (ebd., 132-143, bes. 139).

¹⁹ Ebd., 111.

²⁰ Ebd., 143f.

²¹ DR, Brief 49, 20. Okt. 1871.

²² Siehe Anm. 8-10 und Text dazu.

²³ AAZ vom 3. Okt. 1871, S. 4862; RM 2 (1871), 417f.

²⁴ AAZ vom 3. Okt. 1871, S. 4862, s. Kessler, Friedrich, 353f., Anm. 3. Die Mitteilung geschah offenbar mit Döllingers Einwilligung, denn der Berichterstatte schreibt: „Wir fürchten dabei kein Dementi zu erhalten.“ „Sachlich“ heisst wohl, dass er den Wortlaut weiter missbilligte. Conzemius, DB III, 38, Anm. 3 wirft aber der AAZ vor, die „schwerwiegenden Reserven Döllingers gegenüber der Kirchengründung“ (einen Tag lang!) verschwiegen zu haben. Er verschweigt aber seinerseits die wichtige Richtigstellung vom 3. Okt., die beweist, dass die „Reserven“ gar nicht so schwerwiegend waren. Vgl. ebd., 33, Anm. 2 die Behauptung von der „Kluft“ zwischen Döllinger und den „radikalen ‘Kirchengründern’ vom Schlage eines Michelis oder eines Hubers“ und die Widerlegung bei Kessler, Friedrich, 355-358.

Am 17. November 1871 schrieb er dann an Schulte, um seinen Standpunkt noch einmal zu erläutern: Man solle die scharf gezogenen Grenzen des kirchlichen Notstandes nicht überschreiten und als der reformatorische Sauerteig innerhalb der Kirche bleiben. Andererseits bejahte er noch einmal die Spendung von Sakramenten unter Missachtung der Exkommunikation und die Aufstellung von eigenen Priestern:

„alles Nachdenken und Beobachten der Lage überzeugt mich immer mehr, dass wir den Standpunkt innerhalb der Kirchengemeinschaft des grossen Massenkörpers, wie er vor allem durch die Gewohnheit und die vis inertiae zusammengehalten wird, behaupten, jeden Fuss breit in derselben festhalten und dafür ringen und streiten müssen, vorzüglich auch, um durch das tatsächliche Argument der Missachtung die hierarchischen Waffen des Bannes und der Suspension, Absetzung etc. stumpf zu machen. (Solvitur ambulando, wie die Logiker sagen.) Also strenge Festhaltung des Notstandes, wobei wir bezüglich der Aufstellung von eigenen Priestern soweit gehen können, als man in der alten Kirche gegangen ist – wenn wir Priester haben. Inzwischen aber haben wir auf Tausende von Laien noch nicht einen Kleriker und müssen also diesen Scharen doch immer sagen: haltet euch bezüglich der Sakramente und des Gottesdienstes an den grossen alten Organismus“.²⁵

Das war auch wohl die schon angesprochene Übereinstimmung in der Sache; seine Bedenken gegen die Ausdrücke „regelmässige Seelsorge“ und „regelmässige Jurisdiktion“, also gegen den Text des Antrags, scheint Döllinger nicht aufgeben zu haben.

3. Er blieb auch nach dem Kongress Mitglied des Münchener altkatholischen Zentralkomitees, das mit dem Kölner bis 1873 die Bewegung leitete und danach für Süddeutschland weiter bestand.²⁶ Mit Reusch verhandelte er über die Herausgabe eines eigenen Katechismus; die Sache sei „so wichtig, dass es höchst wünschenswert“ sei, sie „sogleich in Angriff zu nehmen“.²⁷ Seit Jahren beschäftigte ihn die Tatsache, dass die älteren Katechismen überall nach und nach durch infallibilistische ersetzt worden waren. Der Nachdruck dieser Frage macht klar, dass Döllinger es für die wichtigste Aufgabe ansah,

²⁵ Johannes Friedrich von Schulte, Lebenserinnerungen, I, Giessen 1908, 299.

²⁶ Der Deutsche Merkur erwähnt im Titel bis 1890 die Komitees zu Köln und München als seine Auftraggeber.

²⁷ DR, Brief 49, 20. Okt. 1871.

auf die öffentliche Meinung durch Presse, Vorträge und Bildungsarbeit zu wirken.

Vom 3. Dezember 1871 bis zum 9. März 1872 war Joseph Reinkens, der spätere Bischof der Altkatholiken, in München. Döllinger lud ihn ein, bei ihm zu wohnen und mittags mit ihm zu essen, öffnete ihm seine Bibliothek und ging täglich mit ihm spazieren.²⁸ Reinkens hielt einen Vortrag, erkrankte aber dann, so dass Döllinger die Reihe mit seinen Wiedervereinigungsvorträgen fortführte. Am Ende des Aufenthaltes schrieb Döllinger an Reusch, Reinkens käme nach Bonn „aus unserem innersten Heiligtum“ und könne darum „Alles erzählen, was Sie bezüglich München interessiert“²⁹, – ein Zeugnis der Verbundenheit beider Männer.

Wie er an Plummer schrieb, war die altkatholische Bewegung in Deutschland zu dieser Zeit in stetigem Wachstum begriffen.

„Mein trostvoller Grundgedanke ist dabei: es ist da in Gottes Hand ein Weg, auf welchem, – ein Mittel durch welches, eine grosse Wiedervereinigung getrennter Christen vorbereitet und endlich wird erreicht werden.“³⁰

Döllinger hatte auf dem Münchener Kongress für den Satz des Programms gesprochen, in dem festgestellt wurde, dass der Kirche von Utrecht zu Unrecht der Vorwurf des Jansenismus gemacht wird. Als im Juli 1872 Erzbischof Loos von Utrecht nach Deutschland kam, um auf Bitten der Altkatholiken in ihren Gemeinden zu firmen, nahm Döllinger mit den übrigen Mitgliedern des Zentralkomitees am Mahl mit dem Erzbischof teil und hatte am 10. Juli noch eine Zusammenkunft mit ihm. Seinem Freund Plummer erklärte er, dass er die Kirche von Utrecht für rechthgläubig hielt und die Exkommunikation ihrer Mitglieder für ungültig, so dass er sich völlig frei fühlte, Gemeinschaft mit den Mitgliedern dieser Kirche zu halten.³¹

Mit der Utrechter Kirche war Döllinger auch in der Überzeugung verbunden, dass

„wir nicht von uns aus die Bande der kirchlichen Gemeinschaft mit der vatikanisch gewordenen Kirche brechen sollten ... Es gibt ohne Zweifel

²⁸ Siehe Joseph Hubert Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840-1873) hg. von Hermann Josef Sieben, 3 Bde., Köln 1979, 1179 (6. Dez. 1871), 1781, 1783 (22. Dez. 1871). Siehe auch DR, Brief 53, Anm. 3-4.

²⁹ DR, Brief 53, 8. März 1872.

³⁰ Alfred Plummer, Conversations with Dr. Döllinger (1870-1890), hg. von Robrecht Boudens, Leuven 1985, 23, Anm. 10.

³¹ Ebd., 57 (s. folgende Anm.).

eine Trennung; aber es ist viel besser, sagen zu können: ihr trennt euch von uns, um uns zu zwingen, eure neuen Dogmen zu bekennen, als zu sagen: ich trenne mich von euch, weil ich euch als behaftet mit dem Makel der Häresie ansehe.“³²

In der gallikanisch-spätjansenistischen Tradition stehend, betrachtete Döllinger eine wenn auch noch so nominelle Verbindung mit Rom als wesentlich und war auch nicht bereit, selber Schritte in Richtung auf die Trennung zu setzen: „semper est nefas dirrumpere unitatem“.

Inzwischen hatte der bayerische Kultusminister Lutz seine Politik fortgesetzt und damit eine besondere Situation geschaffen: den Dekreten des Vatikanums I wurde das von Erzbischof Deinlein im Sinne der bayerischen Verfassung erbetene „Placetum Regium“ nicht gegeben, was bedeutete, dass sie für den Staat Bayern nicht galten. Auch wenn die römisch-katholischen Bistümer ihrerseits diese Dekrete veröffentlichten, konnte der Staat auf dem Standpunkt verharren, es ginge hier um einen nicht ganz geklärten innerkirchlichen Streit und nicht um eine Trennung in zwei verschiedene kirchliche Gemeinschaften. So waren die Altkatholiken einerseits vom Staat weiter als vollberechtigte Mitglieder der katholischen Kirche anerkannt (was im Sinne der Pfingsterklärung war), andererseits hatten sie keine Handhabe als organisierte Gruppe dem Staat gegenüber aufzutreten.³³ Döllinger scheint die Verweigerung des „Placetum Regium“ und die damit verbundene Fortsetzung des Status quo zu dieser Zeit voll bejaht zu haben, da er darin wohl die logische Konsequenz seines Gedankens der Reform innerhalb der Kirche und der Vermeidung aller aktiven Schritte in die Richtung des Schismas sah.³⁴

³² Döllinger an Michaud, 11. Juni 1874, in: RITH 7 (1899), 253 (Übers. durch Ch. O.). Plummer, *Conversations*, 29, hatte den Eindruck, dass Döllinger die Spendung der Firmung durch den Erzbischof in München nicht ganz billigte (vielleicht, weil sie nicht unbedingt notwendig war), konnte diese Frage aber nicht mit ihm klären; S. 57 teilt ihm Döllinger mit, dass er wie Papst Benedikt XIV. die sog. „Jansenistische Häresie“ für einen Humbug hält, den die Jesuiten zu ihren eigenen Zwecken erfunden haben, die Kirche von Utrecht als rechtgläubig ansieht und die Exkommunikation ihrer Mitglieder für ungültig, und sich darum völlig frei fühlt, Gemeinschaft mit dem Erzbischof oder jedem anderen Mitglied dieser Kirche zu halten. – In seiner Einleitung, ebd., XXXI., zitiert Boudens nur die erste Stelle und vermittelt somit ein falsches Bild von Döllingers Einstellung. Siehe auch DR, Brief 57, Anm. 7.

³³ In Preussen und Baden wurde der Rechtsstatus der Altkatholiken 1874 und 1875 durch Gesetze geregelt, in Hessen wurde Bischof Reinkens und damit seine Jurisdiktion staatlich anerkannt. Siehe Schulte, *Altkatholizismus*, 42, 46, 385-429, 438-451, 481-497.

³⁴ Friedrich schreibt wiederholt in seinen Briefen an Reusch, Döllinger sei „der Inspirator des Lutz“, der „ihn wieder in jeder Thätigkeit lähmt“ (10. Jan. 1873, Bi-

4. Im September 1872 nahm Döllinger als „Mitglied“ am zweiten Altkatholikenkongress in Köln teil. Er erschien schon bei der vorbereitenden Zusammenkunft der Leiter der Bewegung in Bonn, bei der die Anträge vorbereitet wurden und Beratungen über die Zulassung der beanstandeten Vertreter stattfanden.³⁵ Er beteiligte sich dann an den zwei Delegiertenversammlungen am 20. September. In der zweiten Sitzung entfachte sich im Anschluss an einen Antrag über die kirchliche Gültigkeit der Eheschliessung eine grundsätzliche Diskussion über die Rechtmässigkeit des Amtes der Ortspfarrer, die die vatikanischen Definitionen anerkannt hatten. Döllinger schloss sich in der Diskussion den Argumenten von Stumpf an, der darum gebeten hatte, den Grundsatz des Notstandes nicht zu verlassen und kein „definitives Urtheil über die nicht mit uns übereinstimmenden Katholiken zu fällen“. Er mahnte die Versammlung sehr eindringlich, zu berücksichtigen, „dass da noch andere Gründe vorliegen“, die er allerdings nicht nannte. Man kann vermuten, dass es sich um die in München angesprochenen Themen handelte: das grundsätzliche Verbleiben in der katholischen Kirche und die staatskirchenrechtliche Anerkennung als Katholiken durch die Regierungen.

Anders als in München, wo nur sehr wenige Delegierte die Bedenken Döllingers gegen den Seelsorgeantrag geteilt hatten, sprachen sich hier mit ihm für die Beibehaltung des in Frage stehenden Absatzes auch Michelis, Reinkens und Reusch, dagegen aber Maassen, Tangermann, Friedrich und Schulte aus. Die Frage wurde dadurch komplizierter, dass die Weglassung des Absatzes für viele nicht die prinzipielle Bedeutung hatte, die Maassen darin projiziert hatte.³⁶ Die Abstimmung war umkämpft, schliesslich wurde

schöfliches Archiv Bonn; s. a. Kessler, Friedrich, 381-384. Darüber und über die Lage in Bayern s. a. Friedrich, Döllinger III, 580, 611f., 615f., 619f.; Schulte, Altkatholizismus, 337f., 346, 417, 420. Der Korrespondent „Von der Isar“ RM 2 (1871), 417 scheint die Beziehung Döllingers zu Lutz etwas anders zu sehen: Döllinger wäre bemüht gewesen, „etwa übelwollenden Staatsregierungen jeden Vorwand dafür zu entziehen, uns ... als eine *neue* kirchliche Gemeinschaft zu behandeln, d. h. uns unserer Rechte als Glieder der alten vom Staate anerkannten kath. Kirche zu berauben“.

³⁵ Siehe Brief A. L. Kirejef's an J. T. Osinin, St. Petersburg 1873, 1-3.

³⁶ Es ist festzuhalten, dass die Weglassung des Absatzes nicht als Übernahme der These Maassens verstanden werden kann, die romtreuen Pfarrer und Bischöfe seien häretisch geworden und ihre Befugnisse seien darum nichtig. Dies wurde u. a. vom Abgeordneten Petri vor der Abstimmung festgestellt; s. Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses zu Köln, Köln 1872, 1. Abt., 49. Beim Antrag III, der ähnliche Gedanken im Begründungsteil enthielt, wurde nur über den Beschlussteil abgestimmt, s. ebd., Einleitung, XII-XXI und I. Abt., 106. Neuner, Döllinger, 119f. und Neuner, Kirchenspaltung, 134f. berücksichtigen diese Präzisierung nicht.

aber die von Döllinger unterstützte Meinung mit allen gegen 61 Stimmen abgelehnt.³⁷ Auch wenn die Änderung des Antrages keine wichtigen Konsequenzen mit sich brachte, war Döllinger über diese zweite Abstimmung sehr verdrossen. Er blieb an den folgenden Tagen in Bonn, besuchte seitdem keinen Altkatholikerkongress mehr und erwähnte die Angelegenheit noch wiederholt in Briefen.³⁸ Das hinderte ihn aber nicht, die Wahl durch den Kongress in die Kommission für die Wiedervereinigung der Konfessionen anzunehmen. Er besuchte die konstituierende Sitzung am 23. September und wurde dort zum Vorsitzenden gewählt. Die spätere Einladung zu den Bonner Unionskonferenzen unterschrieb er als Vorsitzender dieser Kommission, d. h. in der Ausübung eines ihm von der altkatholischen Bewegung aufgetragenen Amtes.

Döllinger hatte aber auch der Behandlung des Antrags über die Organisation der Seelsorge einschliesslich der Einleitung einer Bischofswahl beigewohnt und ausser dem genannten Punkt keine Bedenken geltend gemacht; sämtliche anderen Paragraphen wurden einstimmig angenommen. Über die Bischofswahl insbesondere schrieb er an Betty von Droste, bei der er in Bonn gewohnt hatte:

„Was zuerst die Bischofsfrage angeht, so habe ich mich lange mit ernststen Bedenken getragen, ob es recht und gut sei, so weit zu gehen; zuletzt hat aber doch die Überzeugung bei mir die Oberhand gewonnen, dass ohne einen Bischof die Genossenschaft, welche von der Lüge und falschen Lehre sich freihalten will, auf die Dauer sich nicht werde halten können. Nicht nur, weil es doch einen nachteiligen Eindruck machen würde, wenn fort und fort alles, wozu ein Bischof nötig ist, von Utrecht her empfangen und erbeten werden müsste, sondern auch weil bald allzuviel Willkür und Zerrissenheit ohne einen solchen lebendigen Mittelpunkt einreissen würde.“³⁹

³⁷ Verhandlungen Köln, I. Abt., 44-54; s. DR, Brief 55, Anm. 3.

³⁸ Döllinger an Schulte, 12. März 1873, Über seine Gründe, eine Kandidatur für das Bischofsamt nicht anzunehmen: „ich sollte mich an Beschlüsse gebunden erachten und sie ausführen, die wider meine Überzeugung und Stimme gefasst worden sind. Denken Sie z. B. nur an den in Köln gefassten Beschluss, gegen den ich warnte und der mir noch heute als verkehrt und schädlich erscheint“, Schulte, Altkatholizismus, 381f.; Döllinger an Michelis, 1. Mai 1874, s. DR, Brief 61; Reusch Aufzeichnungen, DR, Brief 55, Anm. 3. Verärgert wies er auch Zirngiebel zurück, der um seine Unterschrift für eine neue Eingabe an die Regierung bat, um eine bessere Kirche statt der ungünstig gelegenen Gasteig-Kirche zu erlangen: „Zuerst überstimmen Sie mich, dann wäre ich gut genug, wieder mitzulaufen“ (Friedrich an Reusch, 25. Okt. 1872, BA Bonn).

³⁹ Döllinger an v. Droste, 5. Mai 1873, Kessler, Friedrich, A33; Friedrich, Döllinger III, 614f., s. auch Schulte, Altkatholizismus, 375.

Schon bei seiner Rede in München hatte Döllinger den Fall der rechtgläubigen Bischöfe während des arianischen Streites angeführt, die umherreisten, um den Glauben zu stärken und Sakramente zu spenden. Nun brachte er eine wichtige Präzisierung hinzu, die eine vordergründige Auslegung des Prinzips, man sollte nicht Altar gegen Altar stellen, verbat. Auch die Wahl eines eigenen Bischofs war kein schismatischer Akt, wenn die Existenz der die Wahrheit bekennenden Gemeinschaft davon abhing.

Im „Deutschen Merkur“ vom 12. April 1873 erschien ein wohl von Döllinger inspirierter Artikel über die Bischofswahl, in dem ähnliche Gedanken entwickelt wurden:

„selbst die Ultramontanen“ würden „zugeben müssen, dass christlicher Glaube und Sitte nur gewinnen können, wenn sich die katholische Reformpartei unter einem oder mehreren Bischöfen organisirt ... Nach unserer Ansicht genügt hierfür ein Missionsbischof vollständig. Es ist nicht nöthig, dass ein solcher in die an den Diöcesanverband geknüpften, rein jurisdictionellen Befugnisse der Bischöfe eingreife. Wir müssen uns vielmehr die Möglichkeit offen halten, in jedem Augenblick jeden einzelnen Bischofstuhl durch einen Bischof einnehmen zu sehen, der mit uns die vatikanischen Irrlehren verwirft und die wahre altkatholische Kirche vertritt; dürfen also den Missionsbischof nicht in principiellen Conflict zum Diöcesanbischof setzen. Wir würden es also gar nicht anstössig, sondern ganz in der Ordnung finden, wenn ein neugewählter Missionsbischof, ehe er in irgend einer Diöcese die Firmung oder Priesterweihe vornähme, sich an den betr. Diöcesanbischof wendete, um sich die Erlaubnis zu diesem Heraustreten aus der kirchlichen Ordnung zu erbitten. Würde sie, wie vorläufig nicht anders zu erwarten, verweigert, während doch der Diöcesanbischof es ablehnt, Priester welche die neuen Irrlehren verwerfen, zu weihen, oder solche Firmlinge zu firmen, so wäre der Missionsbischof vor Gott und der Welt zur Spendung dieser beiden Sakramente vollberechtigt ... In ähnlicher Weise haben der Erzbischof von Utrecht und seine Suffraganbischöfe von jeher nach ihrer Consecration dem Papst als dem obersten Bischof und Repräsentanten der Einheit der Kirche jedesmal ihre Wahl und Consekration mitgetheilt.“⁴⁰

⁴⁰ DM 4 (1873), 113f. Der Artikel bezieht sich wiederholt auf Döllinger. Die mit X. unterschriebenen Artikel, die seit Herbst 1872 im Deutschen Merkur erschienen, verwenden oft Material, das nur von Döllinger stammen kann. Der Verfasser schreibt in München, hat aber auch Beziehungen zum Rheinland. Das trifft auf Döllingers

Döllingers wichtigste Anliegen kamen in diesem Vorschlag zum Tragen: Anerkennung der bestehenden bischöflichen Jurisdiktionen, keine konkurrierende Diözesen, ein Bischof als Helfer in der Notlage, der nur handelt, wenn die Sakramente ausdrücklich verweigert werden, Orientierung an der Haltung der Utrechter Kirche.

5. Döllinger beteiligte sich aktiv an der Vorbereitung der Wahl, indem er einerseits versuchte, Reusch für eine Kandidatur zu gewinnen, was dieser aber ablehnte⁴¹, andererseits in der Sitzung des Münchener Zentralkomitees die Auffassung vertrat, man sollte auf jeden Fall eine sog. Desperationswahl verhindern, – entweder durch rechtzeitige Aufstellung einer Liste von Kandidaten, die bereit wären, die Wahl anzunehmen, oder, wenn mehrfach der Gewählte die Wahl nicht annähme, durch Verschiebung der Wahl und Bildung eines provisorischen Triumvirats.⁴² Selbst gefragt, ob er eine Wahl zum Bischof annehmen würde, lehnte er ab, aber nicht aus prinzipiellen Gründen. Er nannte sein hohes Alter, seine bisherigen Lebensgewohnheiten als Gelehrter und die erwähnten Meinungsverschiedenheiten über die Kölner Beschlüsse.⁴³

An der Wahl am 4. Juni nahm Döllinger nicht teil. Ein Grund dafür war seine Stellung als Professor der Theologie und Hofgeistlicher, da diese Stellen in Bayern nur mit Geistlichen besetzt werden durften, die unter der Jurisdiktion des Bischofs von München standen. Nach der Auffassung des Ministers Lutz wären Döllinger und auch Friedrich, der in der gleichen Situation stand, durch die Teilnahme an der Wahl eines anderen Bischofs aus der Münchener Jurisdiktion ausgetreten und hätten darum abgesetzt werden müssen.⁴⁴ Bei der Wahl wurde Döllinger sowohl auf der Liste der wählbaren Priester als auch der stimmberechtigten Wähler angeführt.

Vor der Weihe von Bischof Reinkens liess die Utrechter Kirche wissen, dass sie nicht bereit war, einen Bischof für einen bestehenden Titel zu weihen. Das hätte zu einer Doppelbesetzung geführt. So wurde Reinkens, ganz im Sinne der Theologie Döllingers, zum Bischof ohne Titel eines bestehenden

Mitarbeiter Max Lossen zu, dessen Ehefrau aus Köln stammte. – In der Nummer vom 5. April 1873, 105f. war schon ein Artikel zur Bischofswahl erschienen, in dem die Thesen Maassens vertreten wurden.

⁴¹ DR, Briefe 58-59, 15. Mai und 18. Mai 1873.

⁴² Siehe Protokoll dieser Sitzung, DR, Brief 58, Anm. 7.

⁴³ Schulte, Altkatholizismus, 381f.

⁴⁴ Friedrich, Döllinger III, 615f.

Bischofssitzes geweiht und als katholischer Bischof, ohne nähere Bezeichnung, von der preussischen Regierung anerkannt.⁴⁵

6. Parallel zur Bischofswahl arbeitete die vorbereitende Kommission an dem Entwurf einer Ordnung für die Synode und die Gemeinden. Döllinger äusserte sich über diesen Plan sehr negativ:

„Zur Stunde werden Cornelius und Berchtold von München bei Ihnen eintreffen, um mit zu berathen. Machen Sie doch ja gemeinsame Sache mit ihnen gegen den von Schulte etc. entworfenen Verfassungsplan ... Das blosse Bekanntwerden dieses Concepts würde schon Lachen und Spott erregen – so wenig passt es zu der wirklichen Lage der Dinge.“

Er kritisierte dann die proportionale Gleichheit von Geistlichen und Weltlichen und bemängelte, dass keine Rücksicht auf das Verhältnis zur Utrechter Kirche und zu den Orientalischen genommen worden wäre. Manche Bestimmungen würde man später als lästige Fessel empfinden. Er schloss mit den Worten:

„Mir scheint das Concept überhaupt verfehlt. Unum est necessarium: für einen Nachwuchs von Geistlichen zu sorgen, für die Bildung junger Leute, die jetzt, da sie nicht Verkünder der Unfehlbarkeitslehre werden mögen, sich anderen Fächern zuwenden. Mit Bildung eines Fonds dafür sollte bald möglichst begonnen werden.“⁴⁶

⁴⁵ Die Einladung zur Bischofswahl wurde ausdrücklich im Sinne von Döllingers Notstands-Auffassung formuliert: „Es ist die Wahl eines Bischofs vorzunehmen, der unter Festhaltung unseres bisherigen Standpunktes: über das durch unseren Notstand hervorgerufene Bedürfnis nicht hinauszugehen, nicht auf den Titel eines der in Deutschland bestehenden Bistümer, sondern schlechthin als Bischof konsekriert werden und demgemäss die Aufgabe haben wird, als eigentlicher Missionsbischof für Deutschland zu wirken“ (Rieks, Altkatholizismus, 88). Zur Haltung der Utrechter Kirche s. Schulte, Altkatholizismus, 363, 375; zur Anerkennung durch die Regierungen ebd., 405, 414, 416. Küry, Altkatholische Kirche, 69, schreibt fälschlich, Reinkens sei als „Katholischer Bischof der Altkatholiken des deutschen Reiches“ von den Regierungen anerkannt worden. In allen betreffenden Urkunden wird die Anerkennung als „katholischer Bischof“ ohne weitere Zusätze ausgesprochen. Reinkens hat immer entweder als „katholischer Bischof“ oder als „Bischof der Altkatholiken des deutschen Reiches“ unterschrieben, nie in der ungeschickten Verschmelzung beider Titel. „Katholisch“ ist in „alkatholisch“ schon einmal enthalten.

⁴⁶ DR, Brief 57, 18. April 1873.

Die Verbindung zu Cornelius und Berchtold macht noch einmal die Zusammenarbeit im Münchener Zentralkomitee deutlich. Das Argument der Lächerlichkeit hatte Döllinger schon am 4. Juli 1871 in einem Brief an Schulte benutzt: „Nur keine eigene Kirche, die dann Ansprüche stellen müsste, die schon durch das enorme Missverhältnis zur Realität absurd und lächerlich würden.“⁴⁷ Der Hinweis auf die Utrechter und die orientalische Kirche führt aber zu Döllingers ökumenischer Ekklesiologie: eine enge Verbindung zu diesen bestehenden Kirchen erschien ihm besser als der Aufbau einer eigenen kirchlichen Organisation. Andererseits wird deutlich, dass er die konkreten Schritte zu einer eigenen Seelsorge weiter befürwortet: neben der Wahl eines Bischofs hier auch die Ausbildung eigener Priester. Der von ihm angeregte Fonds wurde auf dem Konstanzer Kongress einige Monate später beschlossen.⁴⁸

Zunächst erreichte Döllinger durch diese Aktivitäten, dass anstatt einer ausführlichen Ordnung der Wahlversammlung in Köln nur einige „provisorische Bestimmungen“ zur Annahme unterbreitet wurden, die die Zusammensetzung der Synode und die „Errichtung einer möglichst handlichen Regierung“ (d. h. der Synodalrepräsentanz) umfassten. Die Synodal- und Gemeindeordnung sollte erst von der Synode verabschiedet werden. Döllinger war am entsprechenden Münchener Vorschlag „mittätig“ und „mit allem einverstanden“.⁴⁹

Der umgearbeitete Entwurf der Synodal- und Gemeindeordnung wurde dann schon im September 1873 dem 3. Altkatholikentag in Konstanz vorgelegt. Hier hatte man Döllingers Bedenken soweit wie möglich berücksichtigt: das Zwei-Kammer-System wurde fallengelassen, im Prolog auf den provisorischen Charakter der kirchlichen Organisation hingewiesen und vor allem Rücksicht auf die Existenz der bestehenden Bistümer und Pfarreien genommen.⁵⁰ Döllinger fuhr auch weiter fort, sich an den Beratungen des

⁴⁷ Schulte, Lebenserinnerungen I, 281.

⁴⁸ Vgl. Christian Oeyen, Der dritte Altkatholiken-Kongress im Jahr 1873, in: Gedenkschrift zum hundertjährigen Bestehen der Alt-Katholischen Kirchengemeinde Konstanz 1873-1973, Konstanz 1973, 65. Siehe auch Döllinger, Wiedervereinigung, 117, über die studierende Jugend.

⁴⁹ Cornelius an Schulte, 10. Mai 1873, in: Schulte, Altkatholizismus, 377.

⁵⁰ Vgl. Synodal- und Gemeindeordnung, § 1: „Diese Organisation hat insofern einen provisorischen Charakter, als durch die Besetzung der bestehenden Bistümer und Pfarreien mit altkatholischen Bischöfen und Priestern andere Verhältnisse eintreten würden“; § 2: „Es wird ausdrücklich erklärt, dass wir, als in der katholischen Kirche stehend, alle den Katholiken zustehenden Rechte ... vorbehalten“, in: Schulte, Altkatholizismus, 46.

Münchener Komitees zu beteiligen, dem von Bonn aus alle wichtigen Fragen unterbreitet wurden. Er gab Ratschläge für den „Deutschen Merkur“, die Beratungen der Synode usw. Als die Berner Regierung 1874 eine altkatholische Fakultät gründen wollte und Friedrich zu gewinnen suchte, „meinte er, es sei notwendig, den schweizerischen Altkatholiken jede Hilfe zu gewähren und die Gründung der Fakultät zu ermöglichen“, worauf Friedrich dann zwei Semester in Bern lehrte.⁵¹ Mit den Ergebnissen der ersten altkatholischen Synode im Mai 1874, die endgültig die Synodal- und Gemeindeordnung verabschiedete, war Döllinger zufrieden. Er schrieb ein Jahr später an Reusch: „Möge die Synode in dem guten Geist, wie im vorigen Jahr, beginnen und verlaufen.“⁵²

Döllinger hatte sehr gehofft, die bayerische Regierung würde ähnlich wie in Preussen, Baden und Hessen Bischof Reinkens als katholischen Bischof anerkennen. Das hätte ihm erlaubt, sich unter seine Jurisdiktion zu stellen, ohne seine Stellung zu gefährden. Gestützt auf ein Gutachten von Pözl verweigerte Minister Lutz aber die Anerkennung unter dem Hinweis, dass im Konkordat nur acht katholische Bischöfe für Bayern vorgesehen seien, ein neunter also nicht möglich sei. Döllinger war über diese Entscheidung empört und teilte dies auch Reinkens mit.⁵³

7. Das Jahr 1874 stand vor allem im Zeichen der ersten Bonner Unionskonferenz. Das hauptsächlich von Döllinger mit Hilfe seiner altkatholischen Freunde, vor allem Reusch, Reinkens, Knoodt und Langen, erreichte Ergebnis war vielversprechend, die ihm entgegengebrachte Wertschätzung überwältigend. Während der Konferenz wohnte Döllinger bei Bischof Reinkens. Er unterbrach dabei seine Zurückhaltung und nahm an einem altkatholischen, von Bischof Reinkens zelebrierten Amt teil, in dem ein Diakon zum Priester geweiht wurde. Hier und in der Fortsetzung der Konferenzen im Jahr 1875 benutzte Döllinger oft die Bezeichnung „Wir Altkatholiken“. Von Bedeutung ist eine Stelle der zweiten Konferenz: „Die orientalischen Kirchen stehen also seit 1870 der römischen Kirche gegenüber gerade so wie die aus der

⁵¹ Friedrich, Döllinger III, 616; s. Kessler, Friedrich, 428-451.

⁵² DR, Brief 67, 12. Mai 1875.

⁵³ Zum Gutachten s. DM 5 (1874), 121-127, 143f.; 175-178; Schulte, Altkatholizismus, 417-420. – Reinkens schrieb an Cornelius: „Döllinger hat mir herzlich und warm für die Sache geschrieben. Über das Pözl'sche Gutachten drückt er sich so scharf aus, dass es mich fast wundert“ (9. Mai 1874, Bayerische Staatsbibliothek). Die Briefe Döllingers an Reinkens sind mit dem Reinkens-Nachlass, der 1904 seinem Biographen noch vorlag, inzwischen verschollen.

Reformation hervorgegangene Kirchen und wie *wir Altkatholiken*⁵⁴, d. h., allesamt werden von Rom als Häretiker betrachtet.

Ausgesprochen aus dieser Zeit, lange nach der Bischofswahl und der Verabschiedung der Synodal- und Gemeindeordnung durch die erste Synode, stammen die eindrucksvollsten Zeugnisse der Verbundenheit Döllingers mit dem organisierten Altkatholizismus. Unmittelbar nach der Konferenz schrieb er an Reusch:

„Wir werden in naher Zeit für den Merkur einen Redacteur aufreiben müssen, da Hirschwälder Lust hat, nach der Schweiz als Professor zu gehen. Ueberlegen Sie mit den Freunden, ob es nicht besser wäre, das Blatt nach Bonn zu verlegen.“⁵⁵

Diese Sätze sind ein bedeutendes Zeugnis, da der „Deutsche Merkur“ als „Organ für die katholische Reformbewegung im Auftrag der Comités zu Köln und München“ herausgegeben wurde. Das „Wir“ bestätigt also Döllingers aktive Mitgliedschaft im Münchener Zentralkomitee und zeigt, dass er sich nicht nur punktuell mit Anlass der Unionskonferenzen „als Mitglied der Gruppe der Altkatholiken“ betrachtete, wie gelegentlich behauptet wurde.⁵⁶ Noch 1876 veröffentlichte er im „Merkur“ einen namentlich unterzeichneten Beitrag.

Ebenfalls kurz nach der Konferenz beantwortete er die Anfrage des römisch-katholischen Pfarrers Widmann mit den berühmt gewordenen Sätzen: „Was mich betrifft, so rechne ich mich aus Überzeugung zur altkatholischen Gemeinschaft, ich glaube, dass sie eine höhere ihr gegebene Sendung zu erfüllen hat.“⁵⁷ Es fällt auf, dass Döllinger das Wort „Gemeinschaft“ und nicht

⁵⁴ Franz Heinrich Reusch, Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, Bonn 1875, 44. Das Manuskript eines Vortrags der ersten Konferenz mit der Wendung: „Wir Altkatholiken“ von Döllingers Hand befindet sich im BA Bonn.

⁵⁵ DR, Brief 64, 25. Sept. 1874.

⁵⁶ Boudens schreibt in der Einleitung zu Plummer, *Conversations*, XXXI, obwohl Döllinger es abgelehnt hätte, sich der Altkatholischen Kirche anzuschließen, hätte er sich während der Unionskonferenzen als ein Mitglied der Gruppe der Altkatholiken betrachtet, die als solche mit den anderen Kirchen behandelt werden. Die Unrichtigkeit dieser Einschränkung wird deutlich.

⁵⁷ Döllinger an Pfarrer Widmann, 18. Okt. 1874. Von E. Herzog nach Vergleich mit dem Original ediert in: RlTh 18 (1910), 209-212; Döllinger, Briefe und Erklärungen, 104-107. Der Brief wurde zuerst am 8. Juli 1875 im Heidelberger Journal abgedruckt, am 17. Juli 1875 im DM. – Die „höhere ihr gegebene Sendung“ war nach Döllinger eine dreifache: „a) Zeugnis zu geben für die altkirchliche Wahrheit und gegen die

„Kirche“ benutzt. Dies ist allerdings nur aus der heutigen Perspektive etwas besonderes; zu jener Zeit war „altkatholische Gemeinschaft“ die einzige gesetzlich belegte und darum offizielle Bezeichnung der kirchlichen Organisation der Altkatholiken. Ganz im Sinne Döllingers bestand diese „Gemeinschaft“ jeweils „innerhalb der Kirchspiele beziehungsweise der Gemeinde“⁵⁸, d. h. sie wurde staatskirchenrechtlich als eine Unterorganisation innerhalb der bestehenden katholischen Gemeinden und Bistümer angesehen. Damit bekannte sich Döllinger also zweifelsfrei als Mitglied der seelsorglich organisierten Altkatholiken, die als eine besondere Gemeinschaft innerhalb der „grossen katholischen Kirche“ galten. Auch die Gegner verstanden es damals so und griffen darum Döllinger an.⁵⁹ Döllinger rief dem Geistlichen zu:

neuen Irrlehren von der päpstlichen Universalmacht und der Unfehlbarkeit; insbesondere aber auch als redender und permanenter Protest dazustehen gegen die heillose von diesem Papst erst aufgebraachte Willkür in Rechtfertigung neuer Glaubensartikel. b) Ein zweiter Beruf der altkatholischen Gemeinschaft ist es in meinen Augen, allmählich und in sukzessivem Fortschritt eine von Irrwahn und Superstition gereinigten, der alten, noch unzertrennten mehr konforme Kirche darzustellen. c) Damit hängt ihr dritter Beruf zusammen, nämlich als Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen grossen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen zu dienen. Ein Anfang dazu, wenn auch ein kleiner, ist vor einigen Wochen in Bonn gemacht worden. Ich vertraue auf den Fortgang dieses Friedenswerkes.“ Man achte auf die Formulierung am Ende von Punkt b), in der die altkatholische Gemeinschaft am Ende eine *Kirche* darzustellen hat, gewiss in Zusammenhang mit ihrer ökumenischen Aufgabe.

⁵⁸ Badisches Altkatholiken-Gesetz vom 15. Juni 1874, Art. 2, 3, 4, in: Schulte, Altkatholizismus, 42f.; die gleiche Bezeichnung wurde vom preussischen Altkatholiken-Gesetz vom 4. Juli 1875 übernommen, Art. 1-6., in: ebd., 45. Bischof Reinkens erklärte im Amtlichen Altkatholischen Kirchenblatt vom 1. Mai 1882, 31: „Der Ausdruck Altkatholik ist lediglich von uns selbst gewählt, um uns von den Neukatholiken, den Vatikanern, zu unterscheiden, er ist kein gesetzlicher; ein gesetzlicher ist nur *altkatholische Gemeinschaft*, welcher, wie aus dem genannten Gesetze sonnenklar hervorgeht, gewählt wurde, um die in den katholischen Kirchengemeinden vorhandenen Gemeinschaften zu bezeichnen, welche das Vatikanum ... nicht anerkennen. Die einzelnen Mitglieder *altkatholischer Gemeinschaften* waren und werden bleiben *Katholiken*, sie sind und heissen gesetzlich Katholiken“ (Hirtenbrief vom 26. April 1882).

⁵⁹ Der belgische „Union“-Redakteur, de Haulleville, bezeichnete am 10. Dez. 1875 Döllinger als „le diocésain de M. Reinkens“ (Lösch, Döllinger, 162). Auch Michael, Döllinger, 252, der die Ausdrucksweise noch richtig versteht, sieht hier ein Bekenntnis Döllingers im Sinne seiner Zugehörigkeit zur kirchlichen Organisation der Altkatholiken. – Ganz anachronistisch ist die Deutung Vigeners, Drei Gestalten, 183, wonach Döllinger hier den Ausdruck „altkatholische Kirche“ bewusst vermieden hätte; s. Rurdolf Keussen, Döllinger und die altkatholische Kirche, in: IKZ 26 (1936), 186, Anm. 1. Die Bezeichnung „altkatholische Kirche“ war 1874 überhaupt nicht

„Folgen Sie Ihrer Überzeugung und lassen Sie sich nicht durch die Vorwände der zu bewahrenden Einheit und des unbedingten Gehorsams betören, womit jetzt jeder Irrwahn und jede noch so arge Verunstaltung der Religion beschönigt wird ... Je grösser die Zahl der Bekennden und von der falschen Lehre und Obedienz sich Lossagenden wird, desto höher steigt die Hoffnung einer Genesung“.⁶⁰

Widmann folgte diesem Rat und war als eifriger Seelsorger in den altkatholischen Gemeinden in Kappel a. Rh., Säcking und Offenburg tätig.⁶¹

8. Bis zu diesem Zeitpunkt kann man sagen, dass Döllinger trotz vielem Zögern und einigen Bedenken alle wichtigen Schritte der altkatholischen Kirchenbildung mitgegangen war: die Errichtung einer eigenen Seelsorge mit eigenen Priestern und einem eigenen Bischof, die Ausbildung von eigenen Theologiestudenten, einen eigenen Katechismus, die Abhaltung von Synoden und die von ihnen verabschiedete Synodal- und Gemeindeordnung. Er beteiligte sich aktiv an der Meinungsbildung in allen Fragen, bis 1872 durch Teilnahme an den Altkatholikenkongressen, die ganze Zeit im Münchener Zentralkomitee. Er nannte sich einen Altkatholiken und veranstaltete als solcher die Bonner Unionskonferenzen. Er rechnete sich aus Überzeugung zur organisierten kirchlichen Gemeinschaft der Altkatholiken.

Seine Bedenken waren andererseits klar: Die Trennung von Rom sollte nur defensiv geschehen, die in der römischen Obedienz Verbliebenen weder verketzert noch ihre Ämter für ungültig erklärt werden. Er selbst übte die Seelsorge nicht aus und nahm nur ausserhalb von Bayern an altkatholischen Gottesdiensten teil.⁶² Kritisch verfolgte er einige Entwicklungen in der jungen

gebräuchlich. Meines Wissens erscheint der Name „Altkatholische Kirche Deutschlands“ zum erstenmal in einem offiziellen Dokument 1889 bei der Unterzeichnung der Utrechter Erklärung durch Bischof Reinkens.

⁶⁰ Döllinger an Widmann, 18. Okt. 1874, in: RITH 18 (1910), 212.

⁶¹ Michelis an Döllinger, 9. Mai 1876, Matthias Menn, Briefwechsel zwischen Friedrich Michelis und Ignaz von Döllinger, in: IKZ 3 (1913), 68; Fridolin Waldmeier, Der altkatholische Klerus von Säcking/Waldshut und Zell im Wiesental, Aarau 1980, 79-84.

⁶² Die Behauptung Friedrich Heilers, in: Eine Heilige Kirche (1936) 1/2, 27, Döllinger habe regelmässig den römisch-katholischen Gottesdienst besucht, ist schon deshalb grotesk, weil es einem Exkommunizierten nicht nur verboten war, die Kommunion zu empfangen, sondern auch jeglichem Gottesdienst beizuwohnen. Wenn es allgemein

Bewegung, die ihm manchmal auszufern schien.⁶³ Zu bestimmten Schritten brauchte er das Zureden seiner Freunde, vor allem für die Teilnahme am 2. Altkatholikenkongress, zu der Reusch und Schulte ihn sehr dringlich baten.⁶⁴ Solche Bedenken sollten in der darauffolgenden Zeit noch stärker zum Ausdruck kommen.

gilt, dass Döllinger sich der Exkommunikation äusserlich gefügt hat, kann er keinen Gottesdienst besucht haben, – jedenfalls keinen innerhalb der Grenzen des Erzbistums München und Freilassing gehaltenen. Wenn er es aber versucht hätte, hätte er entfernt oder der Gottesdienst abgebrochen werden müssen, s. Paul Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts, Bd. 5, Berlin 1895, 498 mit Anm. 11. Zudem wird in Döllingers Nekrolog, Amtliches Altkatholisches Kirchenblatt NF (1890) 5, 16, ausdrücklich festgehalten: „er hat die römischen Gottesdienste nicht mehr besucht“. Bis 1936 hat niemand etwas anderes behauptet. Heiler gibt auch keine Belege für seine Behauptung und hält sie in seiner Erwiderung auf Keussen in: Eine Heilige Kirche (1937), 108-110, nicht mehr aufrecht. Es ist darum unverständlich, dass Neuner, Döllinger, 126, den Satz Heilers ohne sachliche Richtigestellung anführt. Keussen, Döllinger, 191, Anm. 2, spekuliert im Anschluss an Heiler, dass Döllinger vielleicht gelegentlich einem Seelenamt beigewohnt hat, was mir genauso unbegründet erscheint. Vielleicht hat Döllingers Äusserung auf dem Münchener Kongress, die Altkatholiken sollten sich weiter am römisch-katholischen Gottesdienst beteiligen (Bericht Kongress 1871, 110, 129, hier der Ansicht von Lutz folgend), und sein Rat an eine protestantische Dame – die wohl keinen altkatholischen Gottesdienst in ihrer Nähe hatte – dem Gottesdienst in einer römischen Gemeinde beizuwohnen, ohne überzutreten (Friedrich, Döllinger III, 621), Heiler zu der falschen Annahme verleitet, Döllinger hätte das auch für sich selbst gesagt.

⁶³ Über die Heirat von Loyson schrieb er: „Der von Ihnen erwähnte Übelstand, dass Hyacinthe Loyson zu den Altkatholiken sich zählen darf, zeigt eben, dass wir zu sehr noch einer Stadt gleichen, die weder Mauern noch Thore hat, in die daher alle ... sich eindringen können. Dagegen wird freilich kaum ein ganz wirksames Mittel gefunden werden können, da doch auch so manches wegen künftiger Reformen für jetzt noch offen und unbestimmt gelassen werden muss. Die Bewegung ist notwendig noch als eine im Werden begriffene Gestaltung in gar mancher Beziehung formlos“ (5. Mai 1873, Friedrich, Döllinger III, 617; man beachte die Wir-Form in bezug auf die Altkatholiken). Vgl. auch seine Bedenken gegen den ursprünglichen Verfassungsentwurf Schultes, o. Anm. 46-49.

⁶⁴ Siehe DR, Brief 55, 5. Sept. 1872. Friedrich schreibt, weder Döllinger noch er hätten ursprünglich an etwas anderes gedacht, „als die Exkommunikation über sich ergehen zu lassen und ihren Standpunkt literarisch zu verfechten und waren ... selbst überrascht, dass es anders ging“ (Friedrich, Döllinger III, 607). – Am letzten Abend des Münchener Kongresses war Döllinger mit Reusch und einigen anderen bis an die Tür des Glaspalastes gekommen, wo die öffentliche Kundgebung stattfand; er kehrte dann aber um. „Der Hauptgrund war jedenfalls die Scheu vor einer Ovation“

9. Der Brief an Widmann wurde ein Jahr später veröffentlicht. Acton teilte Döllinger mit, dass ein gemeinsamer Freund darüber sehr unzufrieden sei, worauf Döllinger antwortete:

„Eben als Ihr Brief kam, las ich den von Ihnen erwähnten Brief, den ich vor längerer Zeit an einen badischen Geistlichen geschrieben hatte; er war mir ganz fremd geworden, und ich weiss nicht einmal mehr, an wen ich ihn geschrieben habe. Hätte man mich gefragt, würde ich die Veröffentlichung verweigert haben; nun da es geschehen ist, kann er freilich nicht ohne Wirkung bleiben.“⁶⁵

Es wäre falsch, hier eine Art Dementi zu sehen. Döllinger leugnet weder die Verfasserschaft des Briefes, noch unternimmt er etwas gegen die erfolgte Veröffentlichung. Der Brief an Acton war ja privater Natur; er wurde erst 1971 von V. Konzemius ediert. Es ist deutlich, dass Döllinger seine Freunde nicht öffentlich desavouieren will, – nicht nur weil dies Munition für die Gegner gewesen wäre. Er vermerkt sogar trocken, dass die Veröffentlichung ihre Wirkung haben würde, was u. a. bedeuten könnte, dass er Nachteile für seine Stellung in München erwartete.

Andererseits enthält diese Antwort einige Zeichen der Zurückhaltung: Hätte man ihn gefragt, würde er die Veröffentlichung verweigert haben. Sicher kränkte es Döllinger, dass dies nicht geschehen war, – wahrscheinlich, weil man um seine grosse Vorsicht wusste. Jahre später würde er noch einmal bei Reusch über „die heillose Indiscretion der Unsrigen in der Presse, die mir schon manchen Verdross bereitet hat“ klagen.⁶⁶ Man muss in diesem Zusammenhang an seine delikate juristische Lage gegenüber der bayerischen Regierung denken, und an die Gegner, denen ein Vorwand willkommen gewesen wäre, um ihn aus der Fakultät zu entfernen. Vor allem aber sagt er, dass der Brief ihm „ganz fremd geworden“ wäre. Er betont auch, dass er ihn „vor längerer Zeit“ geschrieben hätte, obwohl nur 10 Monate vergangen waren. Diese Ausdrücke scheinen mehr anzudeuten als nur die Tatsache, dass er sich an den Brief nicht mehr erinnern konnte. Die herzliche Beziehung vom Jahr zuvor, der zuversichtliche, für die altkatholische Gemeinschaft werbende Ton des Briefes an Widmann entsprechen wohl nicht mehr ganz seiner jetzigen Stimmung.

(Reuschs Aufzeichnungen, s. DR, Brief 50, Anm. 2; s. auch Schulte, Lebenserinnerungen I, 285 u. 368, Anm. 3). Diese Angst schloss wohl die Scheu davor ein, von den Massen als eine Art Gallionsfigur an die Spitze der Bewegung gedrängt zu werden, während er noch über manche Schritte zögerte.

⁶⁵ Döllinger an Acton, 20. Juli 1875, DB III, 149.

⁶⁶ DR, Brief 139, 20. Okt. 1887.

Man kann die Gründe dafür auf zwei Gebieten suchen. Einerseits scheinen die Entwicklungen des Kulturkampfes eine Rolle gespielt zu haben. Döllinger verurteilt zu dieser Zeit die übertriebenen Massnahmen der preussischen Regierung⁶⁷ und scheint es vor allem missbilligt zu haben, dass Schulte in einer Rezension sich ganz auf die Seite der Regierung gestellt hatte.⁶⁸ Ein absoluter Gegner des Kulturkampfes war Döllinger allerdings nicht. Seine Warnungen betrafen vielmehr die „Kampfesweise“.⁶⁹ Der Gegensatz sollte entsprechend nicht überbewertet werden.

Andererseits beginnen zu dieser Zeit die Diskussionen um die Aufhebung der Zölibatspflicht für die altkatholischen Geistlichen. Döllinger hatte die Synode von 1874 gelobt, wohl u. a. weil sie über die betreffenden Anträge zur Tagesordnung übergegangen war.⁷⁰ Mit dem Beschluss von 1875, der die Anstellung von verheirateten Priestern als Seelsorger „solange die gegenwärtigen Verhältnisse nicht wesentlich verändert sind“ ablehnte, war er weniger zufrieden. Er sah darin „ein blosses Provisorium und Moratorium, was nur eine Provocation zur fortwährenden Agitation“ wäre.⁷¹ Doch es ging hier nur um den Beginn einer Diskussion, die erst im Herbst 1875 heftiger wurde.

Vielleicht hatte ihn auch ein Brief von Haneberg beeinflusst, der inzwischen Bischof von Speyer geworden war und das Schreckensgespenst des Rongeanismus bemühte.⁷² Döllinger schätzte das Urteil seines ehemaligen

⁶⁷ DR, Brief 67, 12. Mai 1875.

⁶⁸ F. X. Kraus war am 20. und 21. Mai 1875 bei Döllinger. Er schreibt: „Döllinger tadelt es entschieden, dass Schulte sich so ganz auf Seiten der Regierung stelle und wie neulich in der Kritik des Geffcken'schen Buches die preussische Kirchengesetzgebung unbedingt verteidigte“ (Kraus, Tagebücher, 359). Gemeint ist: F. H. Geffcken, Staat und Kirche in ihrem Verhältnis, Berlin 1875; Besprechung von J. F. v. Schulte in: ThLBI (B), Bd. 10, Sp. 223-232, vom 9. Mai 1875. Schulte schrieb: „Durch das ganze Buch zieht sich eine rein subjective Auffassung hindurch, deren Culminationspunkt in einer Kritik der altkatholischen Bewegung und der preussischen politischen Kirchengesetze vom Mai 1873 und 1874 liegt“ (Sp. 229), und schliesst: „Wenn ein Professor in Strassburg in einem Momente wie der gegenwärtige sich gedrungen fühlt, ein so dickes Buch in die Welt zu schicken, dessen einziger Zweck, ... nur darin bestehen kann, Front zu machen gegen die preussische und die Reichsregierung, wohlwissend, dass man auf Seiten der Reichsfeinde daraus Kapital schlagen werde, so darf man der Sache wegen zeigen, dass hier eine ganz seichte, unbedeutende Leistung vorliegt“ (Sp. 232).

⁶⁹ Siehe DR, Brief 67 mit Anm. 12.

⁷⁰ DR, Brief 67, 12. Mai 1875.

⁷¹ DR, Brief 72, 5. Juni 1876.

⁷² Haneberg schrieb am 6. Februar 1875, es könne „kein Zweifel mehr darüber bestehen, dass die altkatholische Bewegung in eine Art von Rongeanismus übergeht.

Schülers und Kollegen; da er keinen unmittelbaren Einblick in das Wirken der Altkatholiken andernorts hatte, konnten ihn solche Berichte zusätzlich beunruhigen. Jedenfalls war die „Entfremdung“ nicht gross, da die Selbstbezeichnung „Wir Altkatholiken“ bei der 2. Bonner Unionskonferenz wieder auftaucht.⁷³

10. Es folgten aber Entwicklungen, die Döllinger noch mehr verstimmt haben müssen. Im Januar 1876 veröffentlichte Schulte seine Schrift über die „Cölibatspflicht und ihre Aufhebung“, die entscheidend für die zukünftigen Beschlüsse sein würde. Döllinger schrieb: „Hat denn Schulte gar keine Ahnung davon, dass er so viel an ihm ist, die altkatholische Sache zu ruinieren beschäftigt ist?“⁷⁴ Er hielt zwar das entsprechende Kirchengesetz für reformabel, eine umfassende Änderung sah er aber nur im Zusammenhang mit einem allgemeinen Konzil als möglich an.⁷⁵ Reusch, der damals Generalvikar war, Langen, Friedrich, Michelis und auch Reinkens waren der gleichen Meinung. Die Bewegung für die Freistellung der Priesterehe wurde vor allem von Laien und jüngeren Geistlichen getragen. Döllinger fing an zu warnen, ein solcher Beschluss wäre der „Beginn des Auflösungsprozesses“.⁷⁶ Er schrieb auch an Reinkens in diesem Sinne.⁷⁷ Ja, er ermunterte Michelis:

„Ich hoffe, Sie gehen zur Synode nach Bonn und kräftigen den Widerstand gegen die Zölibatsstürmer – das tut sehr not. Schulte hat

Sie lebt nur von der Verneinung und erhält ihr Scheinleben fast nur durch das Interesse, welches Schmähungen über katholische Institutionen und Sensationsschilderungen einem gewissen Publikum einflössen.“ Trotz des geringen Erfolges richtete der Altkatholizismus in vielen Gemeinden „unsägliche Verwirrung“ an. Er beschwor darum Döllinger, sich von den Altkatholiken loszusagen (Kessler, Friedrich, 355, Anm. 1).⁷³ Siehe o. Anm. 54. – Am 17. März 1875 hatte die Allgemeine Zeitung eine Abwendung Döllingers von den Altkatholiken dementiert. Ob dieses Gerücht sein Fundament in einer Verärgerung Döllingers schon zu diesem Zeitpunkt hatte, ist unklar. Vgl. AAZ 18. März 1875, S. 1177; Michael, Döllinger, 251.

⁷⁴ DR, Brief 71, 25. Mai 1876.

⁷⁵ Franz Heinrich Reusch, Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, Bonn 1874, 59. Döllingers konkrete Bedenken gingen dahin, durch die Heirat würde das Priestertum zum Beruf, statt eine Berufung zu sein. Siehe DR, Brief 69, Anm. 5; DR, Brief 71, Anm. 8 (u. a. über die Erklärung Döllinger bei einer Sitzung des Münchener Zentralkomitees); DR, Brief 72, Anm. 2; Plummer, Conversations, 157f., 172, 236.

⁷⁶ DR, Briefe 69, 9. Nov. 1875; 71, 25. Mai 1876.

⁷⁷ DR, Brief 71. – Der Bericht des dänischen Bischofs Martensen, Aus meinem Leben, Bd. III, 206, wonach sich Döllinger im Herbst 1876 „ungemein bedenklich“ über die Altkatholiken ausgesprochen und geäußert hätte, „er wüsste nicht, ob sie einen

mit seiner Brandschrift, die mir heute noch bei dem sonst klugen und umsichtigen Manne ein Räthsel ist, der altkatholischen Sache einen schlimmen Schläge versetzt“.⁷⁸

Als Michelis dann mit der Bitte antwortete, „doch dieses Mal die Synode nicht allein zu lassen“, da nur „eine grössere Autorität“ etwas bewirken könnte, schrieb Döllinger:

„Aus mehreren Gründen ist es mir nicht möglich und auch nicht ratsam, jetzt zur Synode nach Bonn zu gehen. Aber ich werde ein Gutachten oder eine Aufzählung der für die Beibehaltung des Zölibats geltend zu machenden Gründe an Reinkens schicken mit der Bitte, es vorzulesen. In hiesiger Gemeinde hat sich alles einstimmig gegen die Aufhebungsanträge erklärt“.⁷⁹

In diesen Briefen macht Döllinger nirgendwo einen Unterschied zwischen sich und der „altkatholischen Sache“ oder der „hiesigen Gemeinde“.

Als ihn allerdings Michelis einige Monate später nach dem Breslauer Kongress bat, ein Opfer „für die Sache der Kirche, der Menschheit und des Vaterlandes“ zu bringen und seine priesterlichen Funktionen wieder aufzunehmen⁸⁰, liess er diesen Brief unbeantwortet, ein Zeichen, dass er seine Haltung in diesem Punkt nicht zu ändern gedachte.

Döllinger trug tatsächlich zwei Jahre später im Münchener Zentralkomitee eine aus 22 Punkten bestehende Denkschrift vor, die er als das äusserste zu Beschliessende bezeichnete:

Kern wahrhaft religiösen Lebens in sich trügen“ (s. Friedrich, Döllinger III, 616-619), ist allerdings viel später aus dem Gedächtnis geschrieben und offensichtlich übertrieben. Döllinger hat wohl nicht alle Altkatholiken gemeint, sondern nur die Befürworter der Zölibatsabschaffung. Vgl. kurz davor, am 29. Aug. 1876 das Gespräch über das gleiche Thema mit Plummer, *Conversations*, 157f. Hier meint Döllinger, die protestantischen Pfarrer würden ihren Beruf ausüben, um Frau und Kinder zu ernähren; daher gäbe es in protestantischen Städten viele Bestattungen ohne kirchliches Geleit und in Preussen wäre früher die Ehescheidung sehr leicht zu erreichen gewesen. Das Gespräch mit Martensen muss sich um ähnliche Argumente gedreht haben. – Als Floss Döllinger im Sommer 1877 besuchte, zeigte „er sich zwar unzufrieden mit der neuesten Kirchengeschichte seiner Partei, dennoch geben seine Äusserungen keine Hoffnung, dass er Heimweh fühle und heimkehren wolle in das mütterliche Haus der wahren Kirche“ (s. DR, Brief 72, Anm. 3).

⁷⁸ Döllinger an Michelis, 10. Mai 1876; Menn, Briefwechsel, 70.

⁷⁹ Michelis an Döllinger, 18. Mai 1876; Döllinger an Michelis, 1. Juni 1876, in: Menn, Briefwechsel, 70f.

⁸⁰ Michelis an Döllinger, 24. Sept. 1876, in: Menn, Briefwechsel, 71-73.

„Da der Cölibat nicht juris divini, so betrachte die altkatholische Gemeinschaft denselben als kein trennendes Ehehindernis und könnte ein Geistlicher eine gültige Ehe schliessen, müsse aber seine kirchliche Stellung aufgeben und könne keine solche erlangen.“⁸¹

Friedrich brachte diese Denkschrift 1878 zur Synode nach Bonn, las sie aber „angesichts der herrschenden Stimmung“ nicht vor. Auch wenn er wieder auf seiten einer Minderheit stand, war es deutlich, dass Döllinger sich nach wie vor am altkatholischen Geschehen beteiligen und seine Stimme auf den altkatholischen Synoden hören lassen wollte.

11. Für den Fall, dass die Aufhebung der Zölibatspflicht beschlossen werden sollte, hatte Reusch schon früher geschrieben: „Ich bleibe Altkatholik, aber einer à la Döllinger, jedenfalls will ich nicht mehr Generalvikar, Synodalrepräsentant und Pfarrverweser sein.“ Der Satz zeigt, dass es schon vor 1878 deutlich war, dass Döllinger seine Zugehörigkeit zur Bewegung etwas anders verstand und praktizierte als die anderen Altkatholiken, andererseits aber, dass dies auch für Reusch als eine Alternative erschien. Tatsächlich legte Reusch nach dem Beschluss der 5. Synode seine offiziellen Ämter in der Bischof Reinkens unterstehenden Seelsorge nieder; er erteilte aber weiter Religionsunterricht, hörte Beichte, zelebrierte regelmässig die Früh- und Kommunionmesse, vertrat manchmal den Pfarrer beim Hauptgottesdienst und beteiligte sich am Leben der Gemeinde.⁸²

Döllinger selbst hatte Bischof Reinkens wissen lassen, „dass er infolge der Aufhebung des Cölibatsgesetzes seine bisherige Stellung zum Bischofe und zur altkatholischen Kirche nicht ändern werde“.⁸³ Erleichtert wurde dies dadurch, dass die bayerischen altkatholischen Gemeinden den Beschluss nicht annahmen, was sie bequem mit ihrer besonderen Situation dem bayerischen Staat gegenüber begründen konnten.⁸⁴ Aussenstehende wie Emilie Ringseis konnten es so auffassen, dass Döllinger zwar die Altkatholiken vor diesem und jenem Schritt warnte, „wenn sich aber niemand von den Neuerern an die Warnung kehrt, nun so hat’s auch nichts zu sagen, er bleibt doch bei

⁸¹ Friedrich, Döllinger III, 619.

⁸² Leopold Karl Goetz, Franz Heinrich Reusch 1825-1900, Gotha 1901, 73; s. auch Plummer, *Conversations*, 236; Joseph Martin Reinkens, Joseph Hubert Reinkens. Ein Lebensbild, Gotha 1906, 179; Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1878, 110.

⁸³ Knoodt an G. E. Broade, 1. Juli 1878, Gonville and Caius College, Cambridge; s. DR, Brief 72, Anm. 3.

⁸⁴ Friedrich, Döllinger III, 619.

ihnen“.⁸⁵ So tritt zwar nach dieser letzten grossen Meinungsverschiedenheit Döllingers Beteiligung an der inneraltkatholischen Diskussion stark zurück. Doch gibt er auch weiter zahlreiche Zeichen seiner Verbundenheit mit der organisierten altkatholischen Bewegung.

Als er 1881 eingeladen wurde, zusammen mit den Bischöfen Reinkens und Herzog nach England zu reisen, um die anglikanische Kirche zu besuchen, lehnte er nicht aus grundsätzlichen Erwägungen, sondern nur wegen Reise- und Altersbeschwerden ab.⁸⁶

Bedeutungsvoll ist der Brief, den er im gleichen Jahr an eine evangelische Dame sandte, die zum Katholizismus übertreten wollte: er rät ihr von einem Eintritt in die „römische Gemeinschaft“ ab, denn es sei unmöglich für einen die Bibel lesenden Christen, die römischen Glaubensartikel anzunehmen; er schreibt, sie könne dem Gottesdienst einer römischen Gemeinde beiwohnen und mitbeten, ohne überzutreten und ohne die Sakramente zu empfangen, und schliesst:

„Wenn Sie sich im Gewissen, Sehnsucht und Wollen der altkatholischen Gemeinschaft anschliessen, so sind Sie jetzt schon ein Mitglied derselben und stehen dadurch zugleich auch in Glaubensgemeinschaft mit der ältesten aller christlichen Kirchen, der orientalischen nämlich“.⁸⁷

Wir finden den Ausdruck „altkatholische Gemeinschaft“ wieder, den Döllinger schon 1874 benutzt hatte, hier klar abgesetzt von der „römischen Gemeinschaft“. Es ist anzunehmen, dass die Empfängerin an einem Ort wohnte, in dem es keine altkatholische Gemeinde gab, so dass hier nur ein Anschluss „im Gewissen, Sehnsucht und Wollen“ und ein Besuch des römischen Gottesdienstes mit der „Kommunion des Begehrens“ als Notlösung möglich war. Im Brief an Widmann hatte Döllinger die altkatholische Gemeinschaft als Werkzeug einer grossen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen gesehen, hier nennt er sie als in Glaubensgemeinschaft mit der orientalischen Kirche stehend. Die Ähnlichkeit der beiden Briefe ist auffallend; sie lässt durchblicken, dass Döllinger bei diesbezüglichen Anfragen grundsätzlich einen Anschluss an die altkatholische Gemeinde empfahl.

Als sein Bruder Moritz im Jahr 1882 starb, liess Döllinger das Seelenamt in der altkatholischen Gasteigkirche durch Pfarrer Gatzmeier feiern.⁸⁸ Im

⁸⁵ DR, Brief 71, Anm. 8.

⁸⁶ Siehe DR, Brief 78, Anm. 7; DM 13 (1882), 70.

⁸⁷ Friedrich, Döllinger III, 620f.

⁸⁸ Kessler, Friedrich, 411, Anm. 1.

Jahr 1883 bedankte er sich herzlich bei W. Beyschlag, einem der Begründer des Evangelischen Bundes, für die Zusendung seiner Schrift über den Altkatholizismus und hob dabei ganz besonders die „Wärme der Empfindung“ des Verfassers hervor.⁸⁹ Ein Brief des nordamerikanischen Kirchenhistorikers H. C. Lea, der als Anerkennung der Bemühungen der Altkatholiken, „die Religion in ihrer ursprünglichen Reinheit wiederherzustellen“, Döllinger eine Spende schickte, bezeugt, dass Döllinger auch 1886 in der Öffentlichkeit als Altkatholik galt. Den Scheck übergab Döllinger der altkatholischen Gemeinde in München.⁹⁰

Als im nächsten Jahr eine Delegation von Bischöfen und Priestern der anglikanischen Kirche auf das Festland kam, um „mit den leitenden Geistlichen und Laien der *Altkatholischen Kirche* Konferenzen“ abzuhalten, besuchte sie ausser Reinkens und Schulte in Bonn, Herzog in Olten und die Kirchenleitung in Wien auch Döllinger in München.⁹¹ Aber nicht nur die anglikanische Kirche, auch die bayerische Regierung sah Döllinger als zu den Altkatholiken gehörig an. Dies war der Grund, warum bis zu seinem Tod nichts unternommen wurde, um sie staatskirchenrechtlich aus der Katholischen Kirche auszuschliessen, was bei der Haltung des Prinzregenten und der wachsenden Agitation der römischen Partei sonst früher geschehen wäre.⁹²

Im gleichen Jahr nennt er in einem Brief an Reusch die Altkatholiken, wenn auch verbunden mit einer Klage „nostrates“, die Unsrigen.⁹³ Er wurde auch in allen diesen Jahren unter den Geistlichen, „die keine Seelsorge ver-

⁸⁹ Friedrich, Döllinger III, 620.

⁹⁰ Siehe DR, Brief 106, Anm. 2.

⁹¹ Siehe DR, Brief 137, Anm. 3. Die anglikanischen Vertreter sagten von den Altkatholiken insgesamt, dass sie „zwar für die römische Kirche verloren, aber für die Sache der Wahrheit gewonnen und noch immer Glieder der katholischen und apostolischen Kirche sind“.

⁹² Der preussische Gesandte berichtet am 11. Januar 1890: „Bei der auf Seiner religiösen Überzeugung basirten Abneigung des Prinz-Regenten gegen die Altkatholiken gewährte die persönliche Hochachtung Seiner königlichen Hoheit für Döllinger ... dem Minister ein wirksames Mittel, um seinen Herrn von der Unthunlichkeit jedes Einschreitens gegen die Altkatholiken, von welchem Döllinger in seiner Stellung als Stiftsprobst und Geistlicher hätte getroffen werden müssen, zu überzeugen“ (Auswärtiges Amt Bonn [heute Berlin, Anm. d. Red.], Abt. A, Kirchliche Angelegenheiten. Stellung der Altkatholiken, Bd. 4; Kessler, Friedrich, 502, Anm. 1; s. ebd., 500-505).

⁹³ DR, Brief 139, 20 Okt. 1887. Es handelt sich um das Begleitschreiben einer Kopie des Briefes an den Nuntius Sciller, vgl. Anm. 101.

sehen“, im Verzeichnis der altkatholischen Priester im „Amtlichen Altkatholischen Kirchenblatt“ angeführt⁹⁴, ohne je dagegen protestiert zu haben. Auch als Friedrich 1888 im „Deutschen Merkur“ die Behauptung eines österreichischen Benediktiners zurückwies, Döllinger gehöre der altkatholischen Bewegung nicht an, hatte er nichts dagegen zu bemerken.⁹⁵

12. Gegenüber der römischen Hierarchie hatte er von Anfang an eine sehr klare Stellung eingenommen: Er betrachtete sich als zu Unrecht Exkommunizierter und war nicht bereit, sich zu unterwerfen ohne ein ausführliches Anhörungsverfahren, in dem er seine Argumente vortragen wollte. Freilich war er überzeugt, wie viele seiner Briefe zeigen, dass jene nicht zu widerlegen wären; er hoffte, aus einer solchen Anhörung als Sieger hervorzugehen.⁹⁶ Wiederholt dementierte er Nachrichten, wonach er sich inzwischen unterworfen hätte, und lehnte regelmässig die Bekehrungsversuche ab, die von verschiedenen Personen unternommen wurden, übrigens nicht nur an ihm,

⁹⁴ Döllinger war schon 1873 in der Liste der wählbaren Priester angeführt worden, Schulte, Altkatholizismus, 381; 1875 wurde er im Bericht über die Geistlichkeit genannt, mit dem Vermerk, dass er „sich von Anfang an aller geistlichen Functionen enthalten hat“, in: Beschlüsse der zweiten Synode der Altkatholiken des deutschen Reiches, Bonn 1875, 65; 1876 wurden für Bayern nur die Veränderungen mitgeteilt, mit dem Zusatz: „Es fungiren also 10 Geistliche, deren Gesamtzahl beträgt 11“, in: Beschlüsse der dritten Synode ..., Bonn 1876, 74; ähnlich wurde er 1877 und 1878 angeführt, in: Beschlüsse der vierten Synode ..., Bonn 1877, 64; Verhandlungen der fünften Synode ..., Bonn 1878, 165. Nach der Aufhebung der Zölibatspflicht wurden 1879-80 nur die aktiven Geistlichen angeführt, in: Amtliches Altkatholisches Kirchenblatt, 24. Mai 1879, 33; ebd., 22. Mai 1880, 11. 1881-82 erschienen auch in der Seelsorge nicht tätige Priester (Lutterbeck, Birlinger), ohne Döllinger (ebd., 14. Mai 1881, 45; ebd., 15. Mai 1882, 41); 1883 wurde Döllinger mit ausdrücklichem Hinweis auf die Wahlliste von 1873 namentlich angeführt, ebd. 4. Juni 1883, 22; von da an als Geistlicher „ohne priesterliche Tätigkeit“ jedes Jahr, ebd. 1884, 292; 1885, 382; 1887 (auch nachträglich für 1886), 413; 1888, 483; 1889 erschien kein Verzeichnis. – Die verdeckte Erwähnung Döllingers in den ersten Jahren ist wohl mit Rücksicht auf Döllingers Stellung am bayerischen Hof und in der Fakultät vorgenommen worden; wenn das so ist, dann muss die namentliche Anführung 1883, die mit dem Hinweis auf die Wahlliste von 1873 eine ununterbrochene Zugehörigkeit feststellt, nicht ohne einen Wink von ihm geschehen sein.

⁹⁵ Friedrich, Döllinger III, 621; DM 19 (1888), 277f. Die Artikel sind auch separat erschienen: Der Altkatholizismus im Lichte der geschichtlichen und christlichen Wahrheit, München 1888.

⁹⁶ Vgl. Döllinger, Briefe und Erklärungen, 84-81; 136-139.

sondern auch an Reinkens, Friedrich und anderen führenden Altkatholiken.⁹⁷ In diesen Erklärungen kommt seine Haltung zum Ausdruck, die er schon am Tag seiner Exkommunikation bekundet hatte:

„Aus der Kirche will ich mich nicht hinausdrängen lassen, und so denken, glaube ich, fast alle, die jetzt gegen das neue Dogma sich wehren. Wir bleiben, wir trennen uns nicht von der grossen Gesamtheit, aber wir protestieren und appellieren, – Gott das Übrige überlassend.“⁹⁸

In diesem Sinn ist seine Antwort an den Nuntius Scilla vom Oktober 1887 zu verstehen, in der er einen Widerruf oder eine Unterwerfung ablehnte. In diesem Brief kam er darauf, zu erwähnen, dass die Bischöfe der Minderheit sich mit der Entschuldigung unterworfen hätten, kein Schisma zu wollen. Er sagte dazu:

„Auch ich will nicht ein Mitglied einer schismatischen Genossenschaft sein; ich bin isoliert. Überzeugt, dass der gegen mich erlassene Urteilsspruch ungerecht und rechtlich nichtig ist, sehe ich mich fortwährend als ein Mitglied der grossen katholischen Kirche an, und die Kirche selbst sagt mir durch den Mund der heiligen Väter, dass eine solche Exkommunikation meiner Seele nicht schaden kann.“⁹⁹

„Die grosse Gesamtheit“ oder „die grosse katholische Kirche“ meint in diesem Text gewiss nicht die römische Gemeinschaft allein, sondern die ganze katholische Kirche unter Einschluss der Gegner der Papstdogmen, d. h. der Altkatholiken.¹⁰⁰ Eine „schismatische Genossenschaft“ (im französischen Original: „une société schismatique“) ist für Döllinger eine Gruppe, die sich bewusst und aktiv von dieser Kirche trennt. „Ich will nicht ein Mitglied einer schismatischen Genossenschaft sein“, ist wohl hier als eine prinzipielle

⁹⁷ Siehe Friedrich, Döllinger 111, 585f., 588-606. Bis 1878 hatten die ultramontanen Zeitungen schon vierzehn Mal seine Unterwerfung angekündigt, Döllinger, Briefe und Erklärungen, 108, 111-113; Keussen, Döllinger, 169-171; Kessler, Friedrich, 500; J. M. Reinkens, Lebensbild Reinkens, 220-228.

⁹⁸ Döllinger an Thiersch, 23. April 1871, Friedrich, Döllinger III, 582.

⁹⁹ Döllinger, Briefe und Erklärungen, 150f.; s. DR, Brief 139, Anm. 2.

¹⁰⁰ In den Wiedervereinigungsvorträgen benutzte er den Ausdruck für die grössere Kirche im Gegensatz zu den kurzzeitigen Trennungen in der alten Kirche, Döllinger, Wiedervereinigung, 1; auf dem Münchener Kongress spricht er vom Blickwinkel der Regierungen aus von der grossen katholischen Kirche im Gegensatz zu einer „getrennt sich hinstellenden Gemeinschaft“ (Bericht Kongress 1871, 130.)

Feststellung gemeint, die zeigen sollte, dass er aus dem gleichen Prinzip wie die Minderheitsbischöfe andere praktische Konsequenzen gezogen hatte. Mit dem Ausdruck „Ich bin isoliert“ beschreibt Döllinger seine Situation als Exkommunizierter innerhalb der grossen katholischen Kirche, da ihm die Sakramente vom Ortsbischof verweigert werden und er nur im äussersten Notstand (jedenfalls auf dem Sterbebett) bereit ist, gegen die Exkommunikation zu handeln und die altkatholische Notseelsorge in Anspruch zu nehmen. Es scheint aber nicht, dass Döllinger seine grundsätzliche Zugehörigkeit zur „altkatholischen Gemeinschaft“, die seit 1875 öffentlich bestätigt war und die er nie widerrufen hat, hiermit in Frage stellen wollte. Sonst hätte er nicht wenige Tage später im Begleitschreiben zu einer Kopie dieses Briefes die Altkatholiken „die Unsrigen“ genannt.¹⁰¹

13. Im Jahr 1871 hatte Döllinger im Zusammenhang mit der Diskussion über die Seelsorge schon erklärt, er halte den Empfang der Sterbesakramente trotz der Exkommunikation für legitim und hoffe, dass ihm in seiner letzten Krankheit einer seiner Freunde diesen Dienst erweisen würde. In einem privaten Gespräch hatte er Friedrich dafür vorgesehen.¹⁰² Ob er in den achtziger Jahren auch seinen Nichten Anweisungen in diesem Sinne gegeben hatte, ist umstritten.¹⁰³ Diese verwehrten jedenfalls dem herbeigeeilten römisch-katholischen Dekan Türk, der sich von Döllinger eine Unterwerfung in extremis erhoffte, den Zutritt und liessen Friedrich kommen, der Döllinger versah und auch die Beerdigung hielt. In seinem Testament gedachte er vor allem seiner altkatholischen Mitarbeiter Berchtold und Lossen.¹⁰⁴

¹⁰¹ Siehe Anm. 93. Michael, Döllinger, 254 zitiert einen evangelischen Lizentiaten Mücke, der Ende November 1887 ein Gespräch mit Döllinger geführt haben soll und darüber in der Berliner Wochenschrift „Die Gegenwart“, 27. Sept. 1890, 197 berichtete. Danach hätte sich Döllinger zu diesem Zeitpunkt „ausdrücklich als einen Katholiken im Unterschiede vom Altkatholicismus“ bezeichnet. Nun hatten diese Begriffe für Döllinger nie einen Gegensatz gebildet. Man kann sich darum fragen, ob Döllinger hier richtig verstanden wurde. Michael, Döllinger, 254, Anm. 1 deutet auch an, dass Mücke mitunter Döllingers Worte mit seinen eigenen Gedanken vermischt.

¹⁰² Siehe Reuschs Aufzeichnungen, DR, Brief 50, Anm. 2; Friedrich, Döllinger III, 593; Plummer, Conversations, 237.

¹⁰³ Friedrich, Döllinger III, 709, Anm. 5 berichtet, die Nichte Elise Döllinger hätte ihm bestätigt, diese Anweisungen bekommen zu haben; anders Plummer, s. vorige Anm. Plummer scheint seine Informationen von Johanna Döllinger zu haben, die kürzer als ihre Schwester bei Döllinger gewohnt hatte.

¹⁰⁴ Siehe Friedrich, Döllinger III, 682, 709f., Anm. 5; DR, Brief 177, Anm. 5.; Plummer, Conversations, 237. Bei Plummers Besuch in München einige Zeit nach Döllingers Tod soll Johanna Döllinger zu ihm gesagt haben, bei der Beerdigung Döllingers

14. Wenn man diese ganze Entwicklung überblickt, wird zunächst deutlich, dass Döllinger bis zu seinem Tod ohne jegliche Einschränkung ein Gegner der vatikanischen Dogmen blieb. In diesem ersten Sinne war er ohne Zweifel immer ein Altkatholik, d. h. ein Katholik, der im alten, vorvaticanischen Glauben verharrte, an seinem öffentlichen Protest festhielt und versuchte, durch Öffentlichkeitsarbeit und historische Forschungen das Klima für eine Zurücknahme der Entscheidungen von 1870 vorzubereiten. In der „vaticanisch gewordenen Kirche“ sah er noch die rechtmässigen Inhaber der Bischofssitze und Pfarrämter, die Adressaten seiner Appellation und seines Protestes; der nach seiner Auffassung neu entstandenen „römischen Gemeinschaft“¹⁰⁵ wollte er auf keinen Fall beitreten. Auch in der in manchen Punkten offeneren Haltung Leos XIII. konnte er keine wesentliche Änderung sehen.¹⁰⁶

In einem zweiten Sinn betrachtete sich Döllinger als zugehörig zur altkatholischen Gemeinschaft im strengeren Sinn, d. h. der Gruppe von Unfehlbarkeitsgegnern in Deutschland, die durch Kongresse und Synoden sich eine kirchliche Organisation gab. Diese sollte nach ihm nicht allein Trägerin des Protestes gegen die vatikanischen Entscheidungen sein, sondern auch vorbildhaft eine katholische Reform im altkirchlichen Sinn verwirklichen und als Werkzeug einer grossen zukünftigen Wiedervereinigung der Christen dienen. An der Organisation dieser Gemeinschaft wirkte Döllinger mit durch seine Teilnahme an den Kongressen von München und Köln, bis 1878 durch seine Mitgliedschaft im Münchener Zentralkomitee, durch Eingaben für die Synoden und durch eine rege Korrespondenz, wobei er die Herausgabe eines eigenen Katechismus und die Heranbildung eigener Theologen ausdrücklich befürwortete, wichtige Ratschläge für die Wahl eines eigenen Bischofs, die provisorischen Bestimmungen und die Synodal- und Gemeindeordnung gab und sich zuletzt lebhaft an der Diskussion um die Aufhebung der Zölibats-

wären alle Konfessionen vertreten, „ausser seine eigene“ (ebd., 238). Döllinger gehörte in der Tat juristisch zum Erzbistum München und Freising, wie alle bayerischen Altkatholiken bis 1890 entsprechend noch Mitglied der bestehenden katholischen Bistümer waren, s. o. Anm. 22 und 40; die altkatholische Notseelsorge konnte zu dieser Zeit überhaupt nicht als „Konfession“ aufgefasst werden, sondern als eine ungehorsame Gruppe innerhalb der katholischen Kirche. Die Bemerkung war wohl als eine Klage über die Behandlung Döllingers durch die römische Hierarchie gemeint, gewiss nicht als Abgrenzung gegen Friedrich, der ja im Auftrag der Nichten und nach Döllingers Wunsch handelte.

¹⁰⁵ Vgl. das bekannte Gespräch mit Erzbischof Scherr am 21. Juli 1870: „Erzbischof: es gibt nur eine Kirche, keine neue und keine alte. Döllinger: man hat eine neue gemacht“ (Friedrich, Döllinger III, 547); der Ausdruck „römische Gemeinschaft“ 1880 im Brief an eine protestantische Dame (ebd., s. o. zu Anm. 20).

¹⁰⁶ Vgl. DR, Briefe 84, 15. Jan. 1883; 145, 10. Jan. 1888; Friedrich, Döllinger, 588f.

pflicht für die Geistlichen beteiligte. Diese Mitwirkung war im Laufe der altkatholischen Entwicklung einigen Schwankungen unterworfen. Als die Zeit der grössten Verbundenheit kann das Jahr 1874 genannt werden, als eine verhältnismässig stille Zeit seine letzten Lebensjahre. Doch gibt es auch dort genug Zeichen dafür, dass seine grundsätzliche Zugehörigkeit zu den „Unsrigen“ sich nicht geändert hatte.

Was ihn dabei bewegte, war die Verantwortung für die Sache, die mit seinem Namen „für immer unaufhörlich verknüpft“ war, die Sorge, die Bewegung nicht ausarten zu lassen, und die Solidarität mit seinen Freunden. Das war ihm so wichtig, dass er bereit war, einen *modus vivendi* zu finden, um sich nicht von der Bewegung zu trennen, solange das grundsätzliche Verbleiben in der katholischen Kirche gesichert bliebe.¹⁰⁷ Die unzweifelhaft belegte aktive Mitgliedschaft im Münchener Zentralkomitee für die katholische Reformbewegung¹⁰⁸, die von ihm nie angefochtene Anführung seines Namens sowohl in der Liste der wählbaren Priester vor der Bischofswahl als auch im Verzeichnis der altkatholischen Geistlichkeit¹⁰⁹ und die Tatsache, dass sein Brief an Pfarrer Widmann zu seinen Lebzeiten veröffentlicht wurde und er ihn nie desavouiert oder zurückgenommen hat, sind rechtlich relevante Tatsachen; eine objektive Geschichtsschreibung muss von ihnen ausgehen und in ihrem Licht andere Äusserungen, die mehrere Deutungen zulassen, interpretieren. Wenn man so vorgeht, ergibt sich folgendes Bild: Döllinger hat in einer besonderen, ihm eigentümlichen Art seine Mitgliedschaft in der grossen katholischen Kirche aufrechterhalten. Zugleich hat er, ebenfalls in einer besonderen Art und Weise, an seiner Mitgliedschaft in der organisierten altkatholischen Gemeinschaft festgehalten. Er war also zugleich Katholik und Altkatholik; beides à la Döllinger.¹¹⁰

¹⁰⁷ Siehe o. Anm. 64 und 12. Zum Verbleiben in der katholischen Kirche Anm. 37.

¹⁰⁸ Siehe o. zu Anm. 42, 46, 57, 58, 81.

¹⁰⁹ Siehe o. Anm. 94.

¹¹⁰ Neuner, Döllinger, 131, vertritt die These, Döllinger hätte zum geistesgeschichtlichen Altkatholizismus gehört, nicht aber zur altkatholischen Kirche, als diese „eine konfessionelle Grösse geworden wäre“. Gerade mit diesem Satz tut er aber das, was nach seiner Aussage nicht zur Lösung der Frage beitragen kann, nämlich sie „vom Horizont konfessionalistischen Denkens aus zu beantworten“ (ebd., 129, Zitat von Finsterhölzl). Döllingers Warnungen gegen eine völlige Trennung von Rom wurden tatsächlich in der rechtlichen Verfassung der altkatholischen Gemeinschaft berücksichtigt, die im § 1 auf die „Inhaber der bestehenden bischöflichen Stühle und Pfarreien“ hinweist und im § 2 ausdrücklich erklärt, dass die Altkatholiken sich „als in der katholischen Kirche stehend“ betrachten. Döllinger war so offensichtlich mit der kirchlichen Verfassung der Bewegung zufrieden, dass er noch 1875 der Synode, die die Synodal- und Gemeindeordnung verabschiedet hatte, einen guten Geist be-

Das bedeutete aber drittens, dass es in den Ansichten über die Organisation der Bewegung einen Unterschied zwischen Döllinger und den anderen altkatholischen Führern gab. Er bestand einerseits in der Tatsache, dass Döllinger die altkatholische Seelsorge kaum in Anspruch nahm, wenn man von der Teilnahme an der Beerdigung Zengers, den Gottesdiensten bei den Bonner Unionskonferenzen, der Bestellung eines Seelenamtes für seinen Bruder und den Anordnungen für seine letzte Krankheit absieht. Er betrachtete sich als ein zu Unrecht Exkommunizierter und hielt sich, sofern er in seinem Gewissen keine Gefahr für sein Seelenheil sah, daran.

Der zweite Unterschied bestand in der starken Betonung des defensiven Charakters des altkatholischen Protestes, in der wiederholten Berufung auf das Prinzip, man solle nicht *von sich aus* die Bande mit der vatikanisch gewordenen, aber doch die historischen Bischofssitze und die Mehrheit der Gläubigen umfassenden Kirche, brechen. Er wehrte sich gegen die 1872 in Köln vertretene Auffassung, die bis 1870 bestehende Hierarchie habe durch die Annahme der Papstdogmen aufgehört zu existieren, und erreichte 1873 eine Fassung der Synodal- und Gemeindeordnung, die seinen Standpunkt berücksichtigte. Doch es blieb eine Verschiedenheit in der Auffassung der Bewegung, die sich immer wieder tendenziell bemerkbar machte, wenn auch bei den einzelnen Problemen jeweils Wege gefunden wurden, es nicht zu einem förmlichen Bruch kommen zu lassen.

Der Grund ist vor allem in Döllingers Ekklesiologie zu suchen. Seine Schulung auf diesem Gebiet stammte von der Aufklärungstheologie mit ihrem bedeutenden gallikanischen und spätjansenistischen Einfluss. Das Typische dieser Ekklesiologie war, dass sie grundsätzlich an der Notwendigkeit der Einheit mit Rom festhielt (vgl. das auch von der Utrechter Kirche benutzte Axiom: „semper est nefas dirrumpere unitatem“), sich andererseits aber einen breiten Handlungsraum, auch im Sinne des Widerstandes gegen Rom, schaffte, mittels eines ganzen Systems von Unterscheidungen, die die Rechte der Ortskirchen schützen sollten: zwischen mittelbarer und unmittelbarer Jurisdiktion, zwischen sedes und sedens, zwischen ordentlichen und ausserordentlichen Vollmachten. Rom durfte hauptsächlich einen häretisch gewordenen Bischof absetzen und in der Zeit zwischen den ökumenischen Konzilen

scheinigte (DR, Brief 67). Es ist auch nicht hilfreich, hier auf die *faktische* Trennung hinzuweisen, da es Döllinger ganz ausdrücklich um prinzipielle Gesichtspunkte ging. Es ging ihm in München auch nicht darum, „dass man den Gottesdienst entweder hier oder dort besuchte, die Sakramente von diesem oder jenem Altar empfing“ (Neuner, Döllinger, 131), sondern um die Einrichtung eines *regelmässigen* Gottesdienstes. Auf diesem Punkt hat er aber später nicht mehr bestanden (s. o. Anm. 9, 10 und 24).

vorläufige Entscheidungen treffen, die mindestens nach aussen hin zu respektieren wären, bis das Konzil sie bestätigt oder verworfen hätte.¹¹¹ Die gallikanisch-spätjansenistischen Unterscheidungen waren das Mittel, den Vorwurf der schismatischen Gesinnung abzuwehren, ohne auf eine weitgehende Selbständigkeit der Ortskirchen zu verzichten. Die bayerische Lösung, das Placet regium zu verweigern und dadurch in der Theorie die vorvaticanische Situation aufrecht zu erhalten, ist mit dieser Denkweise verwandt.

Um diese „erstesten, zartesten Fragen“¹¹² ging es Döllinger in diesem dritten Sinn, nicht um irgendeine Art der Unterstützung des römischen Systems oder der Unterwerfung unter seine Ansprüche, auch nicht um einen prinzipiellen Abstand von der altkatholischen Gemeinschaft. Es ging um eine inner-altkatholische Meinungsverschiedenheit bei bleibender „wesentlicher Übereinstimmung“¹¹³, nicht etwa um eine Kluft zwischen Döllinger und den übrigen Altkatholiken.

Döllinger hat mit seiner charakteristischen geistigen Beweglichkeit in den sechziger Jahren und ganz besonders nach 1870 der erwähnten Ekklesiologie eine wichtige Komponente hinzugefügt, die er weiterentwickelte: die ökumenische Dimension. Nachdem er schon 1871 die Rechtgläubigkeit der Kirche von Utrecht anerkannte, die Trennung zwischen Ost- und Westkirche für überwindbar ansah und die Einheit mit der anglikanischen und den evangelischen Kirchen als weiteres Ziel hinstellte, entwickelte er in den Wiedervereinigungsvorträgen und den Bonner Unionskonferenzen das Bild einer umfassenden Kirche, die aus den „grossen, in historischer Kontinuität mit der ursprünglichen Kirche stehenden Kirchenkörpern“¹¹⁴ bestand. Doch auch innerhalb dieses viel grosszügigeren Musters bewegte er sich mit dem eigentümlichen Respekt vor bestehendem Recht und vorhandenen Institutionen, den die gallikanische und die spätjansenistische Schule pflegte. Dazu passt auch sein persönliches Bekenntnis an Acton, sein ganzes Leben sei ein

¹¹¹ Döllinger, Kirchenrecht-Vorlesung WS 1831/32, in: Johannes Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger, (Wegbereiter heutiger Theologie), Graz – Wien – Köln 1969, 101-109.

¹¹² Siehe DR, Brief 61, 1. Mai 1874 und Bericht Kongress 1872, 1. Abt., 47f.: „Ich bitte und beschwöre Sie, in einer so hochwichtigen Frage nicht entscheiden zu wollen, bevor Sie die ganze Tragweite eines Princip, welches hier in Frage steht, zu überschauen in Stande sind ..., hier würde erst eine sehr eingehende Discussion erforderlich sein, um der verehrten Versammlung klar zu machen, was alles auf dem Spiele steht“.

¹¹³ DR, Brief 49, 2. Okt. 1871.

¹¹⁴ These der 1. Bonner Unionskonferenz, in: Reusch, Bericht Unionskonferenz 1874, 33; Küry, Altkatholische Kirche, 463.

sukzessives Abstreifen von Irrtümern gewesen, doch die Prägung seiner klerikalen Erziehung, konkret das besondere Verhältnis zur Autorität, würde nie ganz zu löschen sein.¹¹⁵ Seine unglückliche Opposition gegen die Priesterehe, von Anfang an als Warnung gegen „radikale Reformen“ vorhanden und später so massgebend für sein Verhältnis zum organisierten Altkatholizismus gehört auch in diesen Kontext. Persönliche Spannungen mit dem tatkräftigen und selbstbewussten Laien Friedrich von Schulte haben schliesslich auch eine Rolle in diesen Konflikten gespielt.

Die besondere Art des Altkatholisch-Seins, die Döllinger für sich gewählt hatte, war für die altkatholische Bewegung als solche nicht mitvollziehbar.¹¹⁶ Dass er dies bis zu einem gewissen Grad einsah, seine Meinungen weder mit allen Mitteln durchsetzen wollte noch es zu einem völligen Bruch kommen liess, sondern Altkatholik blieb in einer spannungsreichen, für ihn nicht immer bequemen Art, die wichtigsten Entscheidungen der Kirchenbildung mitgetragen hat, ohne dabei auf seine persönlichen Überzeugungen zu verzichten, ist eines der Dinge, an denen man seine Seelengrösse messen kann.

¹¹⁵ Döllinger an Acton, 2. Juni 1882, DB III, 273. Döllinger genoss eine recht autoritäre Erziehung. Wenn auch sein Vater seine Entscheidung in der Berufswahl respektierte, musste er gegen dessen Bedenken in Bezug auf das zölibatäre Leben der Geistlichen kämpfen (s. Friedrich, Döllinger I, 92). Eine Aufgabe der Zölibatspflicht muss ihm in seinem Alter wie ein später Sieg der väterlichen Auffassung vorgekommen sein.

¹¹⁶ Siehe Schultes Rückblick über die Reden Döllingers im Münchener Kongress: Verhandlungen Synode 1878 92: „Wenn wir uns nicht organisirt hätten, dann wären wir ein Sauerteig im Nothstande, der einfach verschwunden wäre. Niemand hätte auf uns Rücksicht genommen“; Schulte, Altkatholizismus, 346: „dass, wenn wir nach seinem Wunsche ‘das Salz’ geblieben wären, dies Salz längst verbraucht sein würde“. Der Unterschied bestand nicht im Willen, in der katholischen Kirche zu bleiben, den auch die anderen altkatholischen Führer hatten, sondern in den Konsequenzen, die Döllinger daraus zog.

Döllinger und die Freiheit in der Kirche*

1. Am 10. Januar 1990 werden es hundert Jahre sein, dass Ignaz von Döllinger in München starb. Und am 14. Juli 1989 waren es 200 Jahre seit der französischen Revolution, ein Ereignis, das die Weltgeschichte veränderte. Gibt es eine Beziehung zwischen diesen beiden Jubiläen? Ich denke, ja. Die tragende Idee der Revolution war der Ruf nach Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit – Worte, die verschiedener Auslegung fähig sind, die aber ganz gewiss in ihrem Ursprung eine gute Portion christlichen Geistes enthalten, – man soll nicht vergessen, dass in der französischen Generalversammlung ein großer Teil des Klerus, vor allem des niederen Klerus, für die Revolution war. Döllinger ist knapp 10 Jahre später geboren, am 28. Februar 1799, aus einer Akademikerfamilie: Sein Vater und sein Großvater waren angesehene Professoren der Medizin. Die Ideen der französischen Revolution führten bald zu Zerstörungen und Terror, zur nationalistischen Herrschaft Napoleons und dann zur allmählichen Restauration. Doch im zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts beginnt erneut der Aufstieg der freiheitlichen Ideen. Döllinger erlebt als 30-Jähriger die Revolution in Frankreich, in der der reaktionäre König Karl X. abgesetzt wird und Louis Philippe, der „Bürgerkönig“ eingesetzt. Es sind die Ideen der Generation Döllingers, die dort siegen: Pressefreiheit, parlamentarische Demokratie, Religionsfreiheit. Der alte geniale Politiker Talleyrand hatte es Karl X. gesagt: „Majestät, es ist heute nicht mehr möglich, gegen die öffentliche Meinung zu regieren“. Und er hatte Recht. Die Revolution des Jahres 1830 war vor allem möglich, weil die Opposition eine im Januar 1830 gegründete Zeitung, „Le national“, als Organ hatte. Es war eine durch die Presse und die öffentliche Meinung gewonnene Revolution.

In Deutschland geht von der Julirevolution eine starke Bewegung aus, die nach und nach demokratischere und liberalere Verfassungen in einzelnen deutschen Staaten erzwingt. Dieser Prozess dauert bis 1850. Hier geht es vor allem darum, gegen absolutistische Regierungen parlamentarische Demokratie, Presse- und Religionsfreiheit durchzusetzen.

Wie steht Döllinger zu dieser Entwicklung? Im Jahre 1869 hat sich Döllinger im Vorwort seines „Janus“ deutlich zu dem „liberalen Katholizismus“ bekannt:

* Vortrag gehalten in Klagenfurt am 15. Oktober 1989, anlässlich „80 Jahre Altkatholiken im Süden Österreichs“. Dem Charakter eines populären Vortrags entsprechend verzichtete der Autor auf einen wissenschaftlichen Anmerkungsteil.

„Wir bekennen uns zu derjenigen Ansicht von der katholischen Kirche und ihrer Mission, welche von den Gegnern mit einem oft missbrauchten und in seiner Unbestimmtheit für polemische Zwecke sehr bequemen Worte, die liberale genannt wird, welche als solche bei allen unbedingten Anhängern des römischen Hofes und des Jesuitenordens im völligen Verruf steht. Wir sind die Gesinnungsgenossen derjenigen, welche überzeugt sind, dass die katholische Kirche zu den Prinzipien der politischen, intellektuellen und religiösen Freiheit und Selbstentscheidung, soweit diese Prinzipien im christlichen Sinne verstanden werden, ja gerade aus dem Geist und Buchstaben des Evangeliums geschöpft sind, sich nicht feindlich und abwehrend verhalten dürfe, vielmehr positiv auf dieselben eingehen und auf deren stete Verwirklichung reinigend und veredelnd einwirken solle. Uns ist die katholische Kirche keineswegs identisch mit dem Papismus, und so sind wir, ungeachtet der äußeren kirchlichen Gemeinschaft, doch innerlich und tief geschieden von denen, deren kirchliches Ideal ein universales, von einem einzigen Monarchen geistlich und womöglich auch leiblich beherrschtes Reich ist, ein Reich des Zwanges und des Druckes, in welchem die Staatsgewalt den Trägern der Kirchengewalt ihren Arm zur Niederhaltung und Erstickung jeder von dieser missbilligten Regung leiht.“

Doch 30 Jahre früher galt Döllinger als „ultramontan“, d. h. als Anhänger der streng katholischen, auf Rom schauenden Richtung. Ist das ein Widerspruch? Wir müssen hier unterscheiden. Döllinger hatte in der ersten Hälfte seines Lebens die Haltung vieler Katholiken geteilt, die gegen die vom Absolutismus des 18. Jahrhunderts kommende Lehre der Staatskirchenhoheit für eine größere Selbstständigkeit der katholischen Kirche dem Staat gegenüber kämpften. In Deutschland wurde diese Richtung von dem Publizisten J. Görres angeführt. Die sich für die Kirchenfreiheit einsetzende öffentliche Meinung erwies sich als eine Macht, die den Staat zum Einlenken zwang. Verbündeter der Volkskirche war dabei Rom. Der Papst konnte als selbstständige Instanz von außen mit den Staaten verhandeln, während die Bischöfe sich als zu abhängig von den Regierungen erwiesen. Freiheitlich denkende Kreise sahen in Rom eine Hilfe, in den episkopalistisch ausgerichteten Lehren des Gallikanismus, Febronianismus und Josefinismus aber Werkzeuge des Establishments. In dieser Konstellation bildete der „erste Ultramontanismus“ eine breite Front, in der es sowohl scholastisch denkende Anhänger eines extremen Papalismus gab, als auch Vertreter gemäßigter Anschauungen. In der Mitte des Jahrhunderts änderten sich die Fronten. Bei den Staaten kam der Liberalismus zum Durchbruch. Die katholische Kirche erreichte damit zwar eine

größere Autonomie und die Freiheit des Verkehrs mit Rom. Doch wollten die liberalen Regierungen den Forderungen der ultramontanen Bewegung dort nicht folgen, wo die Oberhoheit der Kirche über den Staat verlangt wurde, bzw. schon zum Teil durchgesetzt worden war. – Dies führte zu einer Spaltung der katholischen Bewegung. Liberal denkende Katholiken lehnten eine Restauration der mittelalterlichen Zustände ab; der „zweite Ultramontanismus“, etwa in der Gestalt eines Erzbischofs Reisach, verlangte die Übernahme der kirchlichen Bestimmungen und sogar die Mitvollziehung der Kirchenstrafen durch den Staat. Rom trat hier nicht mehr als Stütze der freiheitlichen Anschauungen auf, sondern als Verfechterin einer patriarchalisch-konservativen Ordnung. Döllinger hat innerhalb dieser Entwicklung nie einen extremen Papalismus vertreten. Er lehrte zwar, der Papst sei der Nachfolger des Petrus und habe die „Vorrechte des Primats“ inne, nicht bloß einen Ehrenvorzug, sondern einen Primat der Autorität und der Jurisdiktion. Doch lehnte er die unmittelbare Jurisdiktion und Aufsicht des Papstes über die einzelnen Gläubigen ab. Dies sei die Aufgabe des zuständigen Bischofs. Der Papst könne nur in Ausnahmefällen in einen Kirchensprengel eingreifen, etwa wenn der Bischof häretisch geworden sei. Außerdem sei die Gewalt des Papstes zwar die höchste in der Kirche, sie habe sich aber nach den Canones der Konzilien zu richten; nur in außerordentlichen Fällen könnte der Papst darüber hinausgehen. Mittelpunkt der Kirche und „centrum unitatis“ sei der Stuhl Petri, den man in bestimmten Fällen von dem Stuhlinhaber unterscheiden sollte. Würde ein Papst in dogmatische Irrungen verfallen, wie Liberius und Honorius, so sollten jene nur der Person des Papstes zugeschrieben werden, nicht der römischen Kirche als solcher. Bei dogmatischen Streitigkeiten dürfte der Papst als Organ der Kirche „in letzter Instanz“ Dekrete erlassen, die wenigstens provisorisch und nach außen angenommen werden müssten, bis sich die Kirche durch ein Konzil darüber ausspricht. Das Tribunal in Glaubenssachen sei nur das ökumenische Konzil. – Diese Gedanken aus einer Vorlesung des Wintersemesters 1831/32 sehen die Funktion des Papstes streng nach dem Subsidiaritätsprinzip als eine oberste, selten eingreifende Gewalt an. – Auch wenn Döllinger damit eine Ekklesiologie vertrat, die den Lehren der gallikanischen Theologen nahe stand, lehnte er noch 1848-1850 den Gallikanismus als solchen ab. Dieser hätte sich „die Rechte des römischen Stuhles beschränkende Freiheiten“ angemäßt.

Um 1850 war Döllinger der offizielle Berater der deutschen Bischofskonferenz und einer der angesehensten Vertreter der katholischen Kirche in Deutschland. Bis zu diesem Zeitpunkt stand in seinen gelehrten Werken der katholische Apologet in der Art eines Bossuet im Vordergrund, der die katholische Kirche gegen Vorwürfe von evangelischer Seite loyal und engagiert

verteidigte, der sich allerdings auch die historische Methode in einer Art zu eigen gemacht hatte, die ihm immer tiefere Einblicke in die kirchliche Wirklichkeit erlaubte.

Die Kirche, die Döllinger verteidigte, hatte allerdings ihre besonderen Eigenschaften.

„Wenn unter den Menschen irgendeine Idee, ein Interesse, der Drang und das Streben nach Erreichung eines Gutes erwacht und zu einer die Gemüter beherrschenden Macht wird, dann pflegt die Kirche eine solche Richtung nicht geradezu zu reprobieren oder von sich zu weisen, sondern sie gesteht ihr eine bedingte Geltung zu, sie sucht sie nur zu regeln und vor Auswüchsen zu bewahren und sie den höheren Zwecken, welche sie verfolgt, dienstbar zu machen. So ist es jetzt mit dem weit verbreiteten Drange, die Rechte und Interessen der Nationalität, zunächst der deutschen, wieder zur Geltung zu bringen“.

So hatte er es im Gutachten für die erste deutsche Bischofskonferenz in Würzburg schon 1848 ausgedrückt. – Diese katholische Kirche war in Deutschland deutsch. Döllinger wies darauf hin, dass die deutsche Nation „in früheren Zeiten der Sache der Kirche eigentümliche Dienste geleistet“ hatte. Aber mit dem Ende des Kaisertums hätte auch die deutsche Kirche als eine Einheit aufgehört zu existieren. Es galt, diese Kirche wiederherzustellen, zunächst im katholischen Teil des Volkes, das in ununterbrochener Kontinuität mit der großen Vergangenheit stand. – Als Schritte zu einer Einheit der katholischen Kirche in allen deutschsprachigen Ländern schlug Döllinger die Wahl eines Geschäftsträgers vor, dann die Abhaltung einer National-synode, die mit der Billigung Roms einen Primas wählen sollte. Er betonte, dass eine solche Organisation der deutschen Kirche auf nationaler Basis nicht im Gegensatz mit der Einwirkung des römischen Stuhls stehen, sondern diese vielmehr erleichtern und festigen würde. – Ähnliche Gedanken tauchen auf in öffentlichen Reden Döllingers bei der dritten Versammlung des Katholischen Vereins in Regensburg 1849 und vor allem bei der 4. Versammlung in Linz 1850. Er beschwor dort die große Vergangenheit herauf, mit ihren frommen, ja heiligen Kaisern, Kaiserinnen und Bischöfen und ihren großen Nationalkonzilen. Die „Nationalblüte dieser Kirche“ hätte dabei keinen Gegensatz zum „Anschluss an den Mittelpunkt der Kirche, an den apostolischen Stuhl in Rom“ gebildet, sie sei sogar zum Teil dadurch bedingt gewesen. Als Zeichen der Hoffnung für die Zukunft sah er neben dem Erwachen des nationalen Bewusstseins in Deutschland „die deutsche Theologie, wie sie teils schon sich ausgebildet hat, teils noch ferner Früchte zu tragen verspricht“ und die junge Generation des Klerus, die „sich mit offenen Herzen dieser

neuen Richtung der gegenwärtigen Zeit so weit es angeht, anschließen“ und so „mit die Bausteine herbeitragen“ werde, „zum großen Tempel der deutschen Kirche“.

Er sah schon diese neue Generation „die ganze neue Gesellschaft nicht von sich zurückstoßen als etwas schlechthin Feindliches und Fremdes“, sondern „die katholische Wahrheit, die überall besteht, wenn man nur in die Tiefe gräbt“ vom Vergänglichen befreien und dem Volk wieder darstellen. – Schließlich ginge es dann auch darum, „an der Versöhnung der Katholiken und Protestanten in Deutschland, an der Herbeiführung eines friedlichen Verhältnisses zwischen den beiden großen Kirchen“ zu arbeiten.

Zum ersten Mal erwähnt Döllinger 1850 auch ein Hindernis auf diesem Weg: den Ultramontanismus. Die Bedeutung dies Wortes sei schillernd, sagte er, man hätte ihn selbst auch oft einen Ultramontanen genannt, doch der Ausdruck könnte auch das Bestreben bezeichnen, das, was eine andere Nation in religiöser Beziehung gestaltet und entwickelt hat, „wie einen fremden Rock dem sich sträubenden deutschen Volke anziehen zu wollen“, und die deutschen Eigentümlichkeiten dabei zu vernachlässigen. Gegen einen solchen möglichen Ultramontanismus möchte er als der erste sich entschieden erklären.

Im Oktober gleichen Jahres nahm Döllinger an der Konferenz der bayrischen Bischöfe in Freising als Berater teil. Dort trat er dem Münchener Domkapitular Windischmann entgegen, der für den Unterricht des Klerus die Einrichtung von bischöflichen theologischen Lehranstalten befürwortete. Döllinger sah in diesem Vorschlag „nicht nur den Untergang der theologischen Fakultäten an den Hochschulen, sondern die Vernichtung der katholischen Wissenschaft und nahezu den Untergang des Katholizismus in Bayern“ (Pfülf). Die Konferenz ließ die Frage von bischöflichen Seminaren unentschieden, forderte aber die Herstellung eines bischöflichen Kanzleramtes für die theologischen Fakultäten, wovon Döllinger ebenfalls abgeraten hatte.

2. Döllingers Einsatz für eine den deutschen Eigentümlichkeiten angemessene Form des Katholizismus, gegen dogmatische Auswucherungen und für die theologischen Fakultäten wurde zu dieser Zeit zwar als kontrovers in manchen Einzelheiten, aber nicht als falsch oder unkatholisch angesehen. Er genoss weiterhin das volle Vertrauen zahlreicher Bischöfe. So schrieb ihm 1854 Bischof Blum von Limburg, er möge bei einer geplanten Reise nach Rom „bei dem Herrn Kardinalstaatssekretär, wie auch, wenn sich Ihnen dazu Gelegenheit bietet, bei dem hl. Vater selbst unsere Anliegen und Desiderien in Betreff der Bessergestaltung der kirchlichen Verhältnisse“ vertreten. – Wenn Döllinger 10 Jahre später nicht mehr als loyaler, ja sogar apologetischer Verteidiger der offiziellen kirchlichen Stellung auftrat, sondern zuneh-

mend kritische Akzente laut werden ließ, lag das nicht allein an seiner eigenen Weiterentwicklung – diese hat es ohne Zweifel aufgrund seiner historischen Forschungen, aber auch mancher negativen Erfahrungen gegeben –, sondern auch daran, dass die katholische Kirche, der Döllinger diene, sich ebenfalls verändert hatte.

Denn es kam nicht, wie Döllinger es erhofft hatte. Pius IX., der 1846-1847 gewisse Sympathien für fortschrittlich-liberale Ideen gezeigt hatte, schwenkte nach dem Aufstand in Rom und seiner Flucht nach Gaeta im Revolutionsjahr 1848 endgültig zum konservativen Lager hinüber. In diesem Sinne gründete er Anfang 1850 eine Zeitschrift, die „weitverbreitete Irrtümer“ über Religion und Politik bekämpfen sollte. Ihre Leitung wurde den Jesuiten der römischen Provinz übertragen, die sie seit April 1850 unter dem Namen „Civiltà Cattolica“ herausgaben. In Mainz übernahmen im gleichen Jahr Heinrich und Moufang die Redaktion des „Katholik“ und verbreiteten die Ideen der „Civiltà“ weiter:

„In ganz Deutschland gebe es keine einzige christliche Universität; die deutsche Theologie ruhe auf einer falschen Grundlage, es sei notwendig, zu der von Thomas von Aquin gelegten zurückzukehren; die bischöflichen Seminare seien den modernen Universitäten vorzuziehen“.

Kurz nach seiner Einsetzung nahm Bischof Ketteler die Mainzer Theologiestudenten von der theologischen Fakultät der Universität Gießen weg und baute im Mai 1851 die bischöfliche Lehranstalt in Mainz aus. Damit war die Gießener theologische Fakultät de facto aufgehoben. Ein Jahr danach wurden in Würzburg die Theologen Deppisch und Schwab von der Fakultät entfernt und durch Jesuitenschüler ersetzt. Gleichzeitig wurde Hirscher in Freiburg scharf angegriffen. Am 8. Dezember 1854 schrieb Pius IX. in einer Enzyklika, dass der Klerus nur an den bischöflichen Seminaren und nach den Tridentinischen Vorschriften richtig erzogen werden könne. 1857 übernahmen die Jesuiten die ganze Fakultät in Innsbruck und einen Lehrstuhl in Wien.

Die deutschen Bischöfe hatten es nicht gewagt, sich ohne Roms Erlaubnis einen Geschäftsträger zu wählen, obwohl sie rein kirchenrechtlich in der Lage gewesen wären, dies zu tun. Sie beantragten in Rom die Erlaubnis für die Abhaltung einer deutschen Nationalsynode, diese wurde aber nicht gewährt. So starb allmählich auch diese Idee.

Für die weitere Entwicklung waren vor allem drei Faktoren maßgebend. Zunächst war Döllinger zunehmend beunruhigt durch die römische Praxis, nicht zuletzt aufgrund ultramontaner Denunziationen aus Deutschland, Theologen zu disziplinieren, die nicht gegen klar definierte Dogmen verstie-

ßen, sondern nur von den verbreiteten Lehren der scholastischen Doktoren abgewichen waren. Das galt für die Indizierung Anton Günthers 1857, der unter Ignorierung seiner Unterscheidung zwischen Begriff und Idee und der damit implizierten Freiheit von Notwendigkeit auf dem Gebiet der Ideen zum „Semirationalisten“ abgestempelt wurde. Drei Jahre später wurde seinem Schüler Baltzer bischöfliches Lehrverbot erteilt, nachdem Rom getadelt hatte, dass er in der Frage der Einheit oder Vielfalt der menschlichen Seele sich nicht an die allgemeine Meinung der scholastischen Doktoren gehalten hätte. Auch Frohschammer wurde zunächst wegen seiner Erklärung über die Entstehung der menschlichen Seele aus der Seele der Eltern 1858 auf den Index gesetzt. Johannes Hubers „Philosophie der Kirchenväter“ wurde 1860 indiziert, wegen angeblich „halbpantheistischer Tendenzen“ und weil er den Kirchenvätern Irrtümer zuschrieb. Döllinger äußerte nach Schultes Aufzeichnungen in einem Gespräch im März 1854: „Wenn Rom gleich das System (Günthers) reprobiere, verdamme es die Katholiken zur Sterilität des Geistes; man müsse gewisse freie Bewegung lassen, denn das Denken könne man einmal doch nicht verbannen“. Der von ihm für sehr wichtig gehaltenen Unterscheidung zwischen Dogma und theologischer Spekulation fiel hier eine erhöhte Bedeutung zu. Es wundert nicht, dass Döllinger 1863 in seinem Konservatorium auf eine Frage hin einen längeren Vortrag über den Index hielt.

Es kam seine Reise nach Rom im Jahr 1857 hinzu. Jahre später schrieb er in sein Notizbuch: „Ich habe eine gute Anzahl Vorurteile und Irrtümer auf meinen Reisen zurückgelassen, die einen da, die anderen dort, die meisten in Rom“. Als Gelehrter konnte er in den römischen Bibliotheken zwar vorzüglich arbeiten. Doch fern davon, im Namen von Bischöfen den römischen Behörden sein Wissen über Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Kirche in Deutschland zu vermitteln, fand er fast überall Misstrauen und Reserve gegenüber der deutschen Theologie und auch gegen ihn persönlich – ein Werk seines ehemaligen Erzbischofs, Kardinal Reisach und ultramontaner Denunzianten aus Deutschland. Wie ein Peitschenhieb war aber der Satz des Papstes selbst im Rahmen einer sonst betont nichtssagenden Audienz: „Es bedürfe keiner Nationalkirche“.

Auf Anfrage aus Münchener Kreisen, vor allem hoch stehender Damen hin, entschloss sich Döllinger, in einem im Odeon schon geplanten Vortragszyklus über die religiösen Zustände in der Welt auf die Frage des Kirchenstaates einzugehen. Am 5. April 1861 erklärte er, das Recht des Papstes stütze sich einerseits auf die stärksten und legitimsten Titel. Doch auch hoch angesehene Theologen wie Bellarmin hätten diesen Zustand als zeitbedingt, nicht als eine absolute Notwendigkeit angesehen. Er führte dann die Argumente derjenigen auf, die ein Ende der weltlichen Herrschaft des Papstes für wün-

schenswert hielten: das italienische Streben nach nationaler Einheit, die Rückständigkeit der Verwaltung im Kirchenstaat und die Unzufriedenheit der päpstlichen Untertanen. Doch er schloss sich diesen Argumenten nicht an: der Papst dürfe kein Untertan eines anderen Staates werden; es sei allerdings nicht mehr zeitgemäß, dass Regierung und Rechtspflege im Kirchenstaat von Geistlichen wahrgenommen würden.

Obwohl die eigentlichen Thesen des Vortrags durchaus gemäßigt waren, erregte er wegen der ausführlichen Darstellung der Argumente der Gegner und der Missstände im Kirchenstaat stark die Gemüter. Schon während des Vortrags verließ Nuntius Chigi demonstrativ den Saal. Nach Erscheinen der Zeitungsberichte wurden theologische Seminare und Fakultäten aufgefordert, gegen Döllingers Stellung zu nehmen (was aber nicht geschah), die Aufregung ging „bis in die Bauernstuben der Wirtshäuser hinab“. Aber weder diese Erklärung noch die Veröffentlichung einer erweiterten Fassung der Vorträge als Buch konnten die Entzweiung der Geister völlig beheben. Es scheint, dass einige Vertreter der ultramontanen Richtung geradezu auf einen Anlass gewartet hatten, um den Meister der „deutschen Theologie“ zu diskreditieren. Es bestand die Absicht, das Buch in Rom zu denunzieren, doch es wurde nicht auf den Index gesetzt. Der Papst äußerte sogar am 26. August 1862, er sei nicht mit allem einverstanden, halte es aber für ein gutes Buch. Doch das „Misstrauen gegen Döllinger und die ganze historische Schule“ war da und blieb.

Döllinger empfing aber auch noch viele Zeichen der Zustimmung und der Solidarität. In diesem Zusammenhang ergriff er wieder einen Plan, den er schon früher versucht hatte, anzuregen: „Die deutschen katholischen Theologen sollten hie und da Zusammenkünfte veranstalten und sich besprechen“, um „der steigenden Zersplitterung und Veruneinigung unter uns entgegenzuwirken“. Vor allem Herder und Michelis setzten sich für die Verwirklichung des Planes ein, Haneberg und Alzog unterschrieben mit Döllinger die Einladung für eine Zusammenkunft.

Zur Einführung der Verhandlungen hielt Döllinger am 28. September 1863 seine Rede über „Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie“. Hier entwarf er wie in einem großen Gemälde die Aufgabe der Theologie bei dem Wiederaufbau der deutschen katholischen Kirche. Die Theologie ist das „wissenschaftliche Bewusstsein“ der Kirche. Sie verleiht der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft und übt mitunter eine prophetische Aufgabe. Nachdem Italien schon sehr lange die Theologie wenig gepflegt habe, im Spanien des 17. Jahrhunderts die Wissenschaft an der Inquisition zugrunde gegangen sei und Frankreich zwischen 1600 und 1750 führend in der katholischen Theologie gewesen sei, komme es nun der deutschen Nation zu, die vornehmste Trägerin und

Pflegerin der theologischen Disziplinen zu werden. Die Morgenröte dieser Entwicklung sei da: Hier werden Philosophie und Geschichtswissenschaft, „die beiden Augen der Theologie“, am gründlichsten gepflegt. Wissenschaftliche Schärfe und Gründlichkeit, rastlose in die Tiefe dringende Forschung und beharrliche Geistesarbeit seien die Charismen der Deutschen. Ihre größte Aufgabe sollte es sein, zum Versöhnungswerk der Konfessionen beizutragen: Deutsche Theologen haben die Spaltung begonnen, so hat auch die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Konfessionen in höherer Einheit zu versöhnen. Döllinger verlangt für die katholische Theologie vor allem wissenschaftliches Niveau und die gebührende Freiheit der Forschung: Der katholische Theologe soll die schärferen wissenschaftlichen Werkzeuge benutzen, die ihm seine Zeit anbietet, vor allem die Geschichtswissenschaft, die es ihm erlaubt, den gesamten Verlauf der Kirche im Licht eines großen Entwicklungsprozesses aufzufassen. Der abendländischen Scholastik hätte die richtige historische Methode gefehlt; u. a. hätte sie in Unkenntnis der östlichen Tradition den Bruch mit der Ostkirche mächtig gefördert und die Heilung desselben erschwert. Das alte, von der Scholastik gezimmerte Wohnhaus sei baufällig geworden; ihm könnte nicht mehr durch Reparaturen, sondern nur durch einen Neubau geholfen werden, der allerdings noch nicht fertig dastände. Der dogmatische Stoff müsse vor allem mit echter, kritisch geläuterter Geschichte durchdrungen werden. Der Wissenschaft sei aber auch die Freiheit so unentbehrlich, wie dem Körper die Luft zum Atmen. Dogmatische Irrtümer sollten darum gerügt und zurückgenommen, bloß theologische Irrtümer aber nur mit wissenschaftlichen Waffen bekämpft werden. Damit setzte er sich von Frohschammer ab, der inzwischen unbegrenzte Freiheit für die Wissenschaft gefordert hatte, aber er prangerte vor allem diejenigen an, die über wirkliche oder vermeintliche Irrtümer von Fachgenossen scharfes Gericht zu halten oder gar ihre Orthodoxie zu verdächtigen pflegten. Wenn es in Deutschland zwei theologische Richtungen gebe, so sei dies an sich kein Übel, vorausgesetzt, dass beide wahrhaft wissenschaftlich seien und dass sie sich wechselseitig Freiheit der Bewegung gestatteten.

Nach monatelangem, bedeutungsvollem Schweigen sämtlicher offiziellen und offiziellen Stellen traf Anfang 1864, kurz nach Erscheinen des Artikels der *Civiltà*, „in München ein vom 21. Dezember 1863 datiertes päpstliches Schreiben in mehreren gedruckten Exemplaren ein“. Es war ein peinliches Dokument, in dem der Papst seinen Segen halb zurücknahm: Allein der kirchlichen Autorität stehe es zu, die theologische Lehre zu überwachen und zu leiten. Döllinger interpretierte dieses Schreiben in einem Brief an Michelis vom 10. April 1864 dahin, Rom erwarte nun die Unterwerfung unter „die drei neu promulgierten Glaubensartikel“, d. h. „1. jeder Äußerung oder Entscheidung einer römischen Kongregation (Index/ Inquisition), 2. den

consensus theologorum [NB. wie er dort verstanden wird, natürlich der Scholastiker], 3. der Scholastik als allein berechtigter wissenschaftlicher Form“, und er schloss: „mir scheint, es bleibt uns, wenn die öffentliche Versammlung in Würzburg verweigert wird, nur übrig, mit Beseitigung der Mainzer, Würzburger und der Jesuitenzöglinge einen Zusammentritt Gleichgesinnter zu veranstalten“.

Die Hoffnung, eine große Einigung deutscher katholischer Gelehrter zustande zu bringen, musste wohl aufgegeben werden; vor allem nachdem ein neues päpstliches Schreiben, welches die Nuntien in München und Wien am 5. Juli 1864 den deutschen und österreichischen Bischöfen mitteilten, verkündete: Gelehrtenversammlungen dürften nur noch gehalten werden, wenn das Schreiben vom 21. Dezember als Regel für die Verhandlungen gelte; die Themen, die Teilnehmerliste und die Akten sollten vom zuständigen Bischof genehmigt werden; die Statuten sollten in diesem Sinne ausgearbeitet und zur Kontrolle nach Rom gesandt werden. Der deutschen Richtung war es damit unmöglich gemacht, bei einer grundsätzlichen Erklärung der Anhänglichkeit und Unterwerfung Rom gegenüber doch bis zu einem gewissen Grad eigene Wege zu gehen und Kritik anzumelden. In zukünftigen Versammlungen sollte die neuscholastische Partei die Führung und die Kurie die Kontrolle des ganzen Unternehmens behalten. Döllinger schrieb an Reusch, kein „deutscher Gelehrter“ würde zu einer solchen Versammlung einladen oder gar daran teilnehmen; die Sache sei in eine Niederlage und eine Demütigung umgeschlagen. Wollte die „deutsche Theologie“ überleben, so blieb ihr nur eines übrig: ihre Zusammenkünfte zu tarnen.

Erstaunlich und bezeichnend zugleich ist, dass dies gelang. Nach umfangreicher organisatorischer Arbeit kamen im September 1865 ohne römische Erlaubnis 27 Gelehrte in Bonn zusammen. Freilich wurde in den „förmlichen Zusammenkünften“ nur über die Gründung des Theologischen Literaturblattes gesprochen – über anderes nur „privatim“. Doch auch diese bescheidene Form der Verständigung wurde nicht geduldet: Nachdem 1866 eine Folgeversammlung wegen des Krieges nicht möglich war, lud Reusch zu einer solchen am 21. August 1867 in Freiburg i. Br., doch der Nuntius Meglia – vielleicht nicht ausführlich informiert – vereitelte mit einem Brief an den Freiburger Erzbischof das Vorhaben. Die Anhänger der scholastischen Richtung hielten ihrerseits im September 1864 eine Versammlung, von der sich Döllinger und Haneberg distanzieren. Damit war die Trennung in zwei Schulen besiegelt. Schon im Mai 1864 hatte Döllinger an den Verleger Herder geschrieben:

„Die Hoffnung, eine große Einigung deutscher katholischer Gelehrter zustande zu bringen, ist zu Wasser geworden, und nicht einmal ein äußerer Friede scheint möglich zu sein“.

Der am 8. Dezember 1864 veröffentlichte Syllabus war hinzugekommen. Zwar wurde über die Verbindlichkeit seiner Sätze diskutiert, doch reichte ihre Wirkung jedenfalls, um der Münchener Fakultät den Plan, eine theologisch-literarische Zeitschrift herauszugeben, völlig zu verleiden. Mindestens die Artikel 13 und 22 (über die Tauglichkeit der scholastischen Methode und die Verbindlichkeit der „kirchlichen Lehre“ über die definierten Dogmen hinaus) waren gegen Döllinger und seine Schule gerichtet.

Während der Gelehrtenversammlung hatte Döllinger lapidarisch Reusch erklärt, dass er das Werk über die Papstfabeln „nicht um der Päpstin und um der Schenkung Constantins willen, sondern darum geschrieben habe, dass man nicht die Tatsachen nach dem System, sondern das System nach den Tatsachen zurecht machen solle.“ Für die römischen Jesuiten und ihre Schule gab es eine „kirchliche Lehre“ in der Form eines bis in die Einzelheiten aufgebauten Systems. Das „kirchliche Lehramt“, konkretisiert in der Person des römischen Papstes und seiner Kurie, bestimmte ständig, vom Heiligen Geist geleitet, was in den neuen, kontroversen Fragen „Lehre der Kirche“ sei. Die Aufgabe des Theologen war es, diese Lehre als gegeben anzusehen, sie aber mit spekulativen, exegetischen und historischen Argumenten zu erklären und zu verteidigen. Vorrang hatten dabei die spekulativen Erwägungen, denen die historischen Erkenntnisse untergeordnet wurden. Diese Schule betonte gern, dass Exegese und Kirchengeschichte willkommene Hilfen für die Theologie darstellten, aber nur die (in diesem Sinn verstandene) Dogmatik für sie maßgebend sei.

Von der klassischen französischen Theologie und der Geschichtsauffassung der deutschen Romantik geprägt, war Döllingers Sicht eine andere. Für ihn ist der Heilige Geist das Lebensprinzip der ganzen Kirche und nicht nur des Lehramtes. Im Glaubensbewusstsein dieser Kirche setzt sich der Heilige Geist auf die Dauer durch, im Laufe eines ganzen Prozesses, in dem auch Theologen und Laien im Sinne des Prophetenamtes und des „sensus fidelium“ mitwirken. Da das so verstandene Glaubensbewusstsein der Kirche dem katholischen Traditionsprinzip gemäß die maßgebende Auslegungsnorm der Heiligen Schrift ist, verkörpert es auch die Autorität der Kirche schlechthin. Um die Aufgabe eines wissenschaftlichen Bewusstseins zu erfüllen, muss darum die Theologie „die Kirche in der Totalität ihrer Lebensäußerungen und in ihrer historischen Kontinuität vom Anbeginne bis zur Gegenwart erforschen“. Dies geschieht in einem doppelten Schritt: Zuerst muss die ganze Fülle der historischen Tatsachen, die den Glauben der Kirche an allen Orten und in allen Zeiten zum Ausdruck bringen, überblickt werden. Dann müssen diese Tatsachen „in dem Lichte eines großen Entwicklungsprozesses“ aufgefasst werden, „eines steten Wachstums von innen heraus“. Das Wachstum der Kirchenlehre geschieht nämlich „nicht wie der Wuchs eines Bandwurmes,

sondern wie der eines Baumes“, der sich den im Samenkorn gegebenen Anlagen entsprechend ausgestaltet, d. h. nach einem organischen Prinzip. Die Theologie ermittelt so aus dem Samenkorn der apostolischen Zeit und dem Baumwuchs der ganzen Kirchengeschichte „die Idee der Kirche“, in deren Licht sie in der Lage ist, jede Einrichtung oder Übung in der Kirche zu beurteilen und gegebenenfalls ihre Reform anzuregen. In dieser Sicht ist historische Forschung die unersetzliche Vorbedingung für jede vertiefte Kenntnis der kirchlichen Lehre und für jede echte Reform in der Kirche. Döllinger verstand die Aufgabe der Dogmatik in diesem historisch-heilsgeschichtlichem Sinn. Es ist auch klar, dass die Funktion des Lehramts hier anders gesehen wird als im scholastischen System.

Als im akademischen Jahr 1866/67 Döllinger Rektor der Münchener Universität wurde, nutzte er die Gelegenheit, um noch einmal auf seine Hauptideen zurückzukommen. An die Theologiestudenten gewandt, sprach er: „Wehe der Theologie und wehe ihren Jüngern, wenn sie wie ein nervenschwachtes Weib sich absperren wollte gegen jeden frischen Luftzug der Forschung, wenn sie jedes ihr – oder noch nicht einmal ihr, sondern nur den Theologen – unbequeme Ergebnis der Geschichte zurückwiese“, und schloss mit dem Wahlspruch: „Nichts Göttliches, also nichts Wahres, denn alle Wahrheit stammt ursprünglich von Gott, soll uns fremd sein“.

Mit der Stellungnahme Roms gegen Döllingers Thesen wuchsen aber auch die Angriffe gegen ihn. Er bat gelegentlich einige seiner Freunde, sich zu bestimmten Angriffen zu äußern, oder gab private Aufschlüsse mit dem Auftrage, ihnen gemäß erklärend zu wirken. Schließlich entschloss er sich auch, über besonders brisante Fragen anonym zu schreiben. Dies war eine neue Stufe der Auseinandersetzung und zugleich eine Folge der wachsenden kirchlichen Unfreiheit. Aus der Anonymität konnte er die Haltung Roms und der ultramontanen Partei in bestimmten Fragen hier anprangern, in einer Offenheit, die ihm als Geistlichem sonst nicht möglich gewesen wäre. So entstanden die drei großen Artikel: „Die Speyerische Seminarfrage und der Syllabus“ (1865), die Broschüre „Zur Belehrung für Könige“ (mit Huber 1867) und „Rom und die Inquisition“ (1867). Der erste konnte allerdings nicht veröffentlicht werden, weil weder die katholischen Zeitungen noch die Allgemeine Zeitung ihn aufnahmen. Bei dem dritten musste der Schluss über die Inquisition in Rom in der Wiener Neuen Freien Presse gedruckt werden, weil die Augsburger Allgemeine Zeitung nach elf Folgen diese Fortsetzung verweigerte. Doch war die Wirkung der beiden letzten, vor allem der Artikelfolge über die Inquisition, groß. Pius IX. hatte 1866 den spanischen Inquisitor Pedro de Arbues heiliggesprochen und dabei die Inquisition gelobt. Der französische Inquisitor Wilhelm Arnaud und seine Genossen waren einige Monate früher selig gesprochen worden. Alle waren an der Verbrennung und

Folterung von Andersgläubigen beteiligt gewesen. Den Hintergrund bildete die Bestreitung der Religionsfreiheit im Syllabus. Döllingers Artikel waren maßgebend an der internationalen Welle der Empörung über diese Vorfälle beteiligt.

Die Vorbereitung des Vatikanischen Konzils begann. Mit dem Janus und den darauf folgenden „Römischen Briefen vom Concil“ wollte Döllinger die „öffentliche Meinung“ in Bewegung bringen. Der Ausdruck ist hier nicht im profanen Sinn zu verstehen; in seiner Auffassung war die öffentliche Meinung in der Kirche eine theologische Größe. „Ähnlich dem Prophetentume in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertume stand, gibt es auch in der Kirche eine außerordentliche ... Meinung“. Die Theologie aber gibt der öffentlichen Meinung in der Kirche „Dasein und Kraft“. Döllinger sah seine „eigentliche Aufgabe als Theologe“ nicht darin erschöpft, wissenschaftliche Gutachten für die Bischöfe zu schreiben. Er wollte vielmehr das allgemeine Glaubensbewusstsein der Gläubigen, nach dem sich auch die Bischöfe zu richten haben, wachrütteln. Denn auf einem Konzil, betonte er, sind die Bischöfe Zeugen des Glaubens ihrer Ortskirche und Richter über Glaubensfragen nach Maßstab des Kanons des Vinzenz von Lerin. Dieser indirekten Einflussnahme entspricht auch die Veröffentlichung seiner für die Bischöfe bestimmten „Erwägungen“. Das den Bischöfen aufgelegte „päpstliche Geheimnis“ war ihm ein Greuel, er versuchte schon deshalb als Quirinus den Schleier von jenen mehr im Geheimen und Verborgenen spielenden Bewegungen und Machinationen hinweg zu ziehen.

3. Nach dem Konzil stand Döllinger vor einer schweren Entscheidung. Er verabscheute jede Tat, die eine selbstverschuldete Gefährdung der Einheit in der Kirche beinhaltete, jedes „von sich aus das Band der kirchlichen Gemeinschaft mit den Gliedern der vatikanisch gewordenen Kirche zu brechen“. Er kam aber immer wieder zu dem Schluss, dass die Unterwerfung ein Überlaufen zur Infallibilisten-Partei bedeutet hätte. „Wenn wir auch das Schauspiel der Unterwerfung aufführten, müsste die Welt glauben, dass der Wahrheitssinn im katholischen Klerus völlig ausgestorben sei“. Darum dürfe er nicht tun, was von ihm verlangt wurde. Döllinger hat häufig in seinen Stellungnahmen zu den Papstlehren betont, es handle sich hier um eine „rein geschichtliche Frage“, im Gegensatz zu den Glaubensmysterien wie Trinität und Inkarnation. Damit sollte nicht etwa gesagt werden, es gäbe „zwei Arten von Glaubenswahrheiten: Glaubensmysterien und geschichtlich begründete Glaubenswahrheiten“, sondern darauf hingewiesen werden, dass von jedem Dogma, bevor es als solches anerkannt wird, der Beweis erbracht werden muss, dass es in der Heiligen Schrift und der Tradition der Kirche begründet ist. Das gilt selbstverständlich auch für die Gottheit Christi und die damit verbundenen

trinitarischen und christologischen Dogmen der alten Kirche. Der Unterschied besteht also nicht darin, dass es bestimmte Lehrfragen gibt, die ein reines Geheimnis aussprechen, und andere, deren Inhalt in rein historischen Tatsachen besteht, sondern um eine Vorfrage, die für jedes Dogma gilt. Die Gottheit Jesu Christi ist klar in den Schriften des Neuen Testaments ausgedrückt; sie wurde von der alten Kirche anhand bestimmter dogmatischer Formulierungen geschützt, die den traditionellen Glauben bestätigten. Daher der Ruf bei den Entscheidungen der alten Konzilien: „Dies ist der Glaube der Väter“. Bei den Papstlehren des I. Vatikanums ist das aber anders. Döllinger fragte darum: Sind die drei Petrus-Stellen der Evangelien überall und immer im Sinne einer damit den Päpsten verliehenen persönlichen Unfehlbarkeit und unmittelbaren Jurisdiktion über die ganze Kirche verstanden worden? Ist dieses päpstliche Doppelrecht überall und immer in der Kirche anerkannt worden?

Mit anderen Worten, es ging hier nicht um das Verständnis einer geoffenbarten Wahrheit, sondern um die alte Frage der *facta dogmatica*. In den Zeugnissen der Tradition das „organische Prinzip“ zu erkennen, ist durchaus ein Akt der vom Glauben erleuchteten spekulativen Abstraktion. Aber der Glaube kann nicht aus diesen Zeugnissen etwas herauslesen, das es dort gar nicht gibt. So setzt die „metahistorische Seite des Christentums“ gewisse historische Fakten voraus.

In den ersten Jahren nach seiner Exkommunikation galt Döllingers Aufmerksamkeit in besonderem Maße der Frage der Einheit der christlichen Konfessionen. An diesem Thema hatte er schon lange, vor allem im Anschluss an die Odeonsvorträge 1861 und die Gelehrtenversammlung 1863, gearbeitet. Es hätte den zweiten Teil seines Werkes „*Cathedra Romana*“ bilden sollen. Das angesammelte Material wurde 1872 für seine Vorträge über die Vereinigung der christlichen Kirchen verwendet. Es entstand allmählich eine ökumenisch orientierte Ekklesiologie. Im Jahr 1872 nennt er als „alte Kirchen, deren Continuität nie unterbrochen worden ist“, die römisch-katholische, die orthodoxe, die armenische, die koptische und die nestorianische Kirche. In den Thesen der 1. Unionskonferenz spricht er 1874 von dem Konsens „der großen, in historischer Continuität mit der ursprünglichen Kirche stehenden Kirchenkörper“ und meint damit „die morgenländische Kirche“ und „die abendländische mit Ausschluss derjenigen Teile, welche die historische Continuität gebrochen haben“; konkret gefragt meint er hier, „von der dänischen lutherischen Kirche möchte ich nicht behaupten, dass sie die historische Continuität gebrochen habe, wie das z. B. die Genfer Kirche unter Calvin getan hat“. Die Distanzierung von einer sakramentalistischen Auffassung der Sukzession erlaubte es ihm, in der bischöflich verfassten, aber nicht in der Sukzession der Handauflegungen stehenden dänischen Kirche die historische Continuität anzuerkennen. Die von Döllinger entworfene ökume-

nische Ekklesiologie ist von der Forschung noch nicht ausreichend berücksichtigt worden. Die „großen Kirchenkörper“ haben in der Feststellung der echten Tradition die Stellung der großen Teilkirchen im ersten Jahrtausend und bezeugen somit das „ubique et ab omnis“.

Über die literarische Tätigkeit Döllingers nach 1857 schreibt P. Neuner, es hätte sich um historische Spezialuntersuchungen gehandelt, „die wegen ihrer strengen thematischen Limitierung vom kirchlichen Tagesgeschehen weitgehend unabhängig waren“. V. Konzemius geht sogar weiter und behauptet:

„das Jahr 1870 machte seinen großen Plan einer Kirchengeschichte in ökumenischer Sicht zunichte: es war, als ob er damals den Schlüssel zu seinen großen Materialsammlungen verloren hätte, die fortan in Kästen und Regalen vergilben sollten“.

Ähnlich äußern sich J. Speigl und J. Finsterhölzl. Bei näherer Betrachtung der von Döllinger hinterlassenen Äußerungen und des beträchtlichen von ihm – zum guten Teil mit Reuschs Hilfe – nach 1870 veröffentlichten Opus erweisen sich diese Urteile als verfehlt. Denn weder ist Döllingers Materialsammlung auf den Regalen vergilbt noch enthalten die zur Veröffentlichung gelangten Werke harmlose Spezialuntersuchungen ohne Bedeutung für das zeitgenössische kirchliche Geschehen. Als Beispiel seien seine Ausführungen über „Dante als Prophet“ zitiert: Der Dichter ist ein herber Kritiker und schonungsloser Mahnruf vor dem Verderbnis des Papsttums und des Klerus; sein Wort, anfangs lästig, wird, wenn es verdaut ist, Lebensnahrung hinterlassen. Dante sieht die Kirche in ihrer hierarchischen Verfassung als zerstört durch die Simonie, aber in dieser kirchlichen Eklipse hat sich noch eine ungezählte Schar von aufrichtig frommen und sittlichen Gläubigen erhalten. Kurz vor dem Tod Pius IX. sprach Döllinger von dem Sturz Bonifaz VIII., des „so plötzlich von der Höhe seiner Allmacht herabgestürzten und aus dem Wahn der Weltherrschaft herausgerissenen“ Papstes, „der gewohnt war, alles anbetend vor ihm auf dem Boden liegen zu sehen“, und der hauptsächlich daran scheiterte, dass in der damals führenden Macht Frankreich „König, Kirche und Nation zusammenhielten“.

All das zielt deutlich auf damals aktuelle Fragen. Von grundlegender theologischer Bedeutung ist der Vortrag über die Geschichte der religiösen Freiheit (1888), ein bis dahin nie bearbeitetes Thema. Döllinger stellt fest, dass die alte Kirche bis tief in das 4. Jahrhundert hinein den Zwang in religiösen Fragen ablehnte. Er beschreibt dann den Wandel in der Lehre des Augustinus, der zuerst traditionell lehrte, dann aber mit sophistischen Verdrehungen der Worte Christi die zwangsweise Bekehrung der Donatisten

rechtfertigte. Im Mittelalter sei allmählich die Gewissensfreiheit abgeschafft worden. Nach der Lehre der älteren Väter aber durfte der Christ den Irrtum „nicht mit Gewalt und Zwang, nur durch Überzeugung, vernünftige Belehrung und Liebeserweisung“ bekämpfen. Die Religionsfreiheit sei von England, den Niederlanden und den Vereinigten Staaten von Amerika aus in der Praxis durchgesetzt worden, nur Rom und die Jesuiten lehrten weiterhin den Zwang. Tatsächlich verurteilte Leo XIII. wenige Monate später mit der Enzyklika „Libertas“ auch gemäßigte Formen des Liberalismus. In gleicher Weise gewichtig waren seine Ausführungen über „die Juden in Europa“ (1881). Als die Ursache für die Judenverfolgungen seit dem frühen Mittelalter nennt Döllinger „eine Hybris, gemischt aus religiösem Fanatismus, gemeiner Habgier und instinktartiger Rassenabneigung“. Seine Wurzel sei der Mangel an Gerechtigkeitssinn. Die Lehre, dass die Menschen berufen seien, Sünden und Verirrungen der Vorfahren an den schuldlosen Nachkommen fort und fort zu rächen, sei falsch und abscheulich; sie würde, wenn abgewandt, auch Deutsche, Franzosen, Spanier und Engländer treffen. Die antisemitische Agitation sollte nicht vergessen, dass Hass und Verachtung Gefühle sind, traurig und unerquicklich für den, der sie hegt, peinigend und erbitternd für die davon Betroffenen.

In diesen mutigen Vorträgen erscheint Döllinger als ein Anwalt der Menschenrechte, der als Sache der Gerechtigkeit fordert,

„den Menschen nach seiner Erziehung, seinen Neigungen und Vorurteilen zu verstehen, sich in seinen Gedanken- und Sympathienkreis zu versetzen und ihn demgemäß zu behandeln, zu entschuldigen, sein Abweichen von unseren Bahnen des Denkens, Glaubens und Handelns zu ertragen, sein Recht auf Selbstbestimmung zu achten“.

Die Schuld der Kirche an Fanatismus und Unrecht wird auch hier deutlich dargestellt.

4. Nimmt man diese Zeugnisse zusammen, dann ergibt sich folgendes Bild: Die oberste Autorität in der Kirche hat für Döllinger nicht der Papst inne, auch nicht die Bischöfe für sich genommen, sondern die Gesamtkirche, die Gesamtheit der Gläubigen. Katholischer Glaube ist das, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist, d. h. nicht allein von den Amtsträgern, sondern vom ganzen Volk Gottes. Ihr Organ ist das ökumenische Konzil, in dem die Bischöfe den Glauben des Volkes Gottes in jeder Lokalkirche bezeugen. Ausschlaggebend für die Entscheidungen ist die öffentliche Meinung in der Kirche. Das klingt wenig theologisch. Döllinger hat aber hier einen profan

gemeinten Begriff mit theologischem Inhalt gefüllt. Was er meint, ist das, was man heute den allgemeinen Glaubenssinn der Getauften, den „sensus fidelium“ nennen kann, sowie das, was wir den konziliaren Prozess der ganzen Kirche nennen, d. h. der Boden, auf dem eine legitime Konzilsentscheidung wachsen kann; und nach einem Konzil der Rezeptionsprozess, d. h. die Annahme oder auch Nichtannahme der Entscheidung durch die Gesamtheit der Gläubigen. Das Leitungsamt steht also für Döllinger nicht über der Kirche, sondern in der Kirche, als eine Funktion und ein Teil derselben. Es hat aber die wichtige Funktion, über die treue Weitergabe des überlieferten Glaubens zu wachen und so durch diese Verpflichtung (und nicht in einer magischen Form, als ob die Entscheidungen des Leitungsamtes automatisch unfehlbar wären) zu einem Bürgen der Kontinuität im apostolischen Glauben zu werden.

Neben diesem Amt der Leitung und der Aufsicht sieht Döllinger ein weiteres Amt in der Kirche, das Amt des Lehrens. Aufgabe dieses Amtes ist es, die Quellen und Ausdrücke des Glaubens in der Hl. Schrift und den Glaubenszeugnissen aller Jahrhunderte zu erforschen, um so aus einer großen Sicht das, was immer und überall geglaubt wurde, herauszuschälen und auch in der Art der Propheten des Alten Bundes aus dieser Kenntnis der Vergangenheit der Kirche Wege in die Zukunft zu weisen. Dieses Amt fällt für Döllinger nicht mit dem Bischofsamt zusammen. Viele Kirchenväter waren Bischöfe, aber nicht alle. Und nicht jeder Bischof ist in gleichem Maße ein Lehrer, sondern jeder Amtsträger kann nur das weitergeben, was er sich durch das Studium und die gläubige Betrachtung der Schrift und ihrer Auslegung in der Tradition angeeignet hat. Dieses Amt fällt auch nicht mit bestimmten akademischen Titeln zusammen, die nur einen Anhaltspunkt für eine bestimmte Qualifikation bilden, aber nicht gleich aussagen, wie tief der Träger dieses Titels das Wesen des Glaubens erfasst hat und ob er dementsprechend der Kirche seiner Zeit etwas zu sagen hat. Es besteht vielmehr in einer Fülle von mühsam angeeigneter Sachkenntnis und darüber hinaus in dem, was Döllinger den „historischen Sinn“ nennt, d. h. die Fähigkeit, aus einer Menge von Einzelheiten den großen Leitfaden, die Idee der Kirche und ihres Glaubensweges herauszuheben. Hier korrigiert Döllinger entschieden die Methode der scholastischen Theologie, die aus sehr wenigen, oft aus ihrem Kontext gerissenen und darum auch manchmal missverstandenen Zeugnissen vorwiegend mit der Hilfe von Spekulation argumentiert und ihre Sätze aufbaut. Für Döllinger muss der Theologe von einer sehr großen Fülle von Zeugnissen ausgehen und die Spekulation nur so anwenden, dass die Rückkoppelung mit allen Einzelheiten ständig gegeben ist. Man muss die Theorie stets nach den Tatsachen korrigieren und nicht versuchen, die Tatsachen, die einem nicht passen, im Sinne der Theorie zu verdrehen. Die große Funktion dieses Amtes des Lehrens ist, die öffentliche Meinung in der Kirche, den Glaubens-

sinn aller Getauften zu nähren, d. h. der Theologe muss die Ergebnisse seiner Forschung und seines Eindringens in das Wesen des Glaubens weitergeben und so den Gläubigen, darunter auch den Amtsträgern, aber nicht nur ihnen, neue Impulse geben, die den Weg der Kirche in der Zukunft gestalten können. Ob die Gläubigen die Impulse annehmen oder nicht, ist wiederum ihre freie Entscheidung im Heiligen Geist. Kein Lehrer in der Kirche ist unfehlbar, jeder kann nur nach dem Maß seiner Erkenntnisse sprechen über das, was er weiß.

Darum fordert Döllinger Freiheit für die theologische Forschung. In jeder Wissenschaft kann nur die Wahrheit erreicht werden, wenn jeder Forscher frei ist, die Ergebnisse, zu denen er gekommen ist, zu veröffentlichen, damit eventuelle Fehler durch bessere Argumente korrigiert werden. Mit Zensur, Veröffentlichungsverboten und dergleichen werden Irrtümer nicht vermieden, sondern nur der Fortschritt der Wissenschaft gehemmt.

Wenn allerdings historisch gesicherte Tatsachen erreicht worden sind, dann fordert Döllinger auch, dass das Leitungsamt der Kirche diese Tatsachen zur Kenntnis nimmt und sie nicht auf Grund von vorgefassten Meinungen ignoriert oder sie bekämpft. Er hat nach dem I. Vatikanum sehr nachdrücklich darauf hingewiesen, dass die Papstlehren nicht dem Glauben der Alten Kirche entsprechen, dass die Petrus-Stellen des Neuen Testaments von der Alten Kirche völlig anders verstanden wurden. Das seien so klare Tatsachen, wie die, dass Caesar oder Napoleon gelebt haben, und gegen solche historische Tatsachen kann auch ein Konzil kein Dogma aufstellen.

5. Was bedeutet das für uns heute? Wir befinden uns in unseren Tagen bestimmt an einem Wendepunkt der Geschichte. Das Bild der Welt verändert sich vor unseren Augen. Die letzten Bastionen von Unfreiheit und Absolutismus werden demontiert, es ist wie 1789, wie 1830, wie inzwischen immer wieder, ein Schritt voran auf dem Weg zur Freiheit, Gleichheit und Geschwisterlichkeit für alle Menschen.

Es wird darum wieder aktuell, was Döllinger vor über 100 Jahren für die Kirche erreichen wollte. Was er forderte: Mitbestimmung des Volkes Gottes, Freiheit der öffentlichen Meinung in der Kirche und der theologischen Forschung ist wieder aktuell. Denn in einer Welt, in der diese Dinge Allgemeingut der ganzen Menschheit werden, hat eine Kirche, die in sich selbst unfrei ist, nichts mehr zu sagen.

5.1. Es geht um die Mitbestimmung des Volkes Gottes, um den allgemeinen Glaubenssinn der Christen. Einsame Entscheidungen der Hierarchie werden immer anachronistischer. Nur was von allen getragen wird, hat auf Dauer Bestand. Die Gläubigen haben das Recht, sich selbst ihre Bischöfe und Pfarrer

zu wählen, und wo das nicht geschieht, entsteht eine Kluft, die die Menschen auf Dauer völlig von der Kirche entfremden wird. Die Gläubigen sind nicht bereit, die Entscheidungen von einigen wenigen Hierarchen über natürliche oder unnatürliche Geburtenregelung, die Stellung der Frau in der Kirche, den Ausschluss von Andersgläubigen von der Eucharistie, die Behandlung von Menschen, deren Ehe gescheitert ist und vieles andere zu befolgen. Sie möchten selber gehört werden.

Unsere altkatholische Kirche ist aus dem Widerstand gegen die autoritär-hierarchische Auffassung der Kirche entstanden. Gerade heute müssen wir ein Zeugnis für dieses konziliare Vorgehen des ganzen Volkes Gottes geben, sonst werden wir unserer Berufung untreu. „Was alle betrifft, muss von allen beraten und entschieden werden“, ist ein Prinzip des römischen Rechtes, das auch in der Alten Kirche angewendet wurde und seinen Eingang in das allgemeine katholische Recht gefunden hatte (in der römisch-katholischen Kirche hörte es erst 1917 nach dem Codex Juris Canonici auf, zu gelten, bei uns ist es noch immer in Kraft). Ignaz von Wessenberg, einer der großen Vorläufer der altkatholischen Bewegung, hat sich ausdrücklich auf dieses Prinzip als einen der Pfeiler der Kirche berufen. D. h. konkret, dass die wichtigen Fragen, die uns heute bewegen, Fragen des Verhältnisses zu anderen Kirchen, zur orthodoxen Kirche und zu den evangelischen Kirchen, Fragen der Stellung der Frau in der Kirche und des Zugangs der Frau zum Priesteramt, Fragen des Einsatzes für Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung, dass diese Fragen vom ganzen Kirchenvolk in den einzelnen Kirchen beraten und die Stellung einer jeden Kirche auf ihren Synoden festgestellt werden soll, damit erst dann die Bischöfe in der Bischofskonferenz „in Einvernehmen mit ihren Kirchen“, wie es in der Vereinbarung der Utrechter Union heißt, den gemeinsamen Weg suchen können. Wenn jemand heute sagt, die Synoden der einzelnen Kirchen dürften sich über Fragen, die die Bischofskonferenz gerade untersucht, nicht aussprechen, dann stellt er die altkirchliche Ordnung auf den Kopf. Denn, wie sollen die Bischöfe das Glaubensbewusstsein ihrer Kirche vertreten, wenn diese Kirchen keine Gelegenheit haben, sich über die betreffenden Fragen auszusprechen? Das wäre gerade das System, gegen das Döllinger gekämpft hat: die Kirche gegen die öffentliche Meinung in ihr regieren zu wollen. Nur wenn bei uns konziliare Prozesse über alle diese Fragen funktionieren, wenn alle, Amtsträger und Laien, aufeinander hören und nach der Einheit im Heiligen Geist streben, können wir die Alte Kirche glaubwürdig vertreten.

5.2. Es geht um die Stellung der theologischen Wissenschaft in der Kirche. Die jüngsten Ereignisse in der römisch-katholischen Kirche haben gezeigt, dass es dort eine tiefe Kluft zwischen den Vertretern der Hierarchie und dem

theologischen Lehrkörper gibt. Die Kölner Erklärung und zahlreiche andere Erklärungen in den verschiedenen Ländern setzen sich mit der Handlungsweise des Papstes auseinander und klagen sie an. Hier wird Döllingers Anliegen wieder aufgegriffen: Die Theologen erheben ihre Stimme, wie die Propheten im Alten Bund, um die Inhaber des Amtes zu mahnen, um eine falsche Handlungsweise, die nicht im Sinne Gottes ist, zu ändern. Ich möchte fragen: Wie ist es mit dem Verhältnis zwischen den Trägern des Bischofsamtes und der wissenschaftlichen Theologie bei uns? Ganz besonders der Initiative von Bischof Dr. Urs Küry ist es zu verdanken, dass es in den letzten Jahrzehnten regelmäßige internationale Theologenkonferenzen gegeben hat, die ein durchaus repräsentatives Forum des Lehrkörpers und der theologisch Interessierten, zumindest in den westeuropäischen Kirchen, sind. Diese Konferenzen sind ursprünglich als das geborene Beratungsgremium der Bischofskonferenz betrachtet worden. Die Internationale Bischofskonferenz (IBK) hat wiederholt die Behandlung von bestimmten Themen erbeten und die Ergebnisse als Grundlage für ihre Entscheidungen benutzt. Ich frage mich, warum das heute anders sein sollte? Warum bestimmte Bischöfe glauben, erklären zu müssen, die Theologenkonferenz sei etwas Inoffizielles, Unverbindliches und im Grunde völlig Unwichtiges? Warum, nachdem schon vor einigen Jahren die Theologenkonferenz die Frage der Frauenordination ausdrücklich behandelt hat, die Argumente der Schrift und der Tradition gesammelt und untersucht hat, anthropologische und dogmatische Argumente hinzugenommen hat und zu dem von einer großen Mehrheit getragenen Ergebnis gekommen ist, diese sei keine Grundfrage des Glaubens, sondern eine Regelung der Disziplin, warum also jetzt eine Kommission von fünf oder sechs Personen, die nicht einmal alle für die Meinung ihrer eigenen Kirche repräsentativ sind, die Entscheidung der IBK vorbereiten soll? An der Konferenz von Schöntal (1984) haben mehrere Bischöfe, die Mehrheit der Theologieprofessoren und insgesamt über 60 Teilnehmer mitgewirkt. Sollte man das dort gesammelte Material nicht lieber ins Englische oder ins Polnische übersetzen, damit sich die Bischöfe selbst informieren können, als das Ganze durch eine so kleine Gruppe filtern zu lassen? (Man wird leider hier an vatikanische Methoden erinnert. Auch das I. Vatikanum wurde durch päpstlich ernannte Kommissionen vorbereitet. Das Ergebnis ist bekannt). Inwiefern werden die Ergebnisse der wissenschaftlichen Theologie dabei ernst genommen? Nur wenn alle Meinungen gehört werden, kann die Wahrheit sich durchsetzen.

5.3. Döllinger trat für eine weitgehende Selbständigkeit der Nationalkirchen ein. Auch das ist aktuell in der Kirche. Das Zweite Vatikanum hat für die römisch-katholische Kirche diese Selbständigkeit gestärkt. Heute wird sie wieder zurückgeschraubt, doch kann man genauso wenig die Zustände

der römischen Kurie auf die ganze Kirche übertragen, wie die der römisch-katholischen Kirche in Polen. Das Problem ist deutlich. Auch in der Utrechter Union sind verschiedene Nationalkirchen miteinander verbunden. Sie sollten nach dem Willen der Gründer der Union außer in den wesentlichen Fragen des gemeinsamen Glaubens ihre Selbständigkeit und ihre Handlungsfreiheit bewahren. Die Situationen in ihren jeweiligen Ländern sind verschieden, ihre ökumenischen Gesprächspartner ebenfalls, die Wünsche ihrer Gläubigen weichen voneinander ab. Eine solche Gemeinschaft kann nur aufgrund der „unitas in necessariis“ bestehen, der Einheit in den notwendigen Dingen. Es sind in den letzten Zeiten Tendenzen deutlich geworden, bestimmte Regelungen des gemeinsamen Handelns eng auszulegen und so die Handlungsfreiheit der einzelnen Kirchen einzuschränken. So will man z. B. die Bestimmung, dass kein Bischof Verpflichtungen anderen Kirchen gegenüber eingehen darf, ohne die einstimmige Genehmigung der IBK einzuholen, nicht allein für rechtliche Verträge zwischen Kirchen gelten lassen, sondern auch für Vereinbarungen, die nach dem Willen der Unterzeichner keine rechtliche Verpflichtung beinhalten. Dies wäre ein Schritt genau in die falsche Richtung. Die verschiedenen altkatholischen Kirchen sind am Ort in ebenfalls verschiedenen ökumenischen Gesprächen engagiert und haben so gewissermaßen ihre ökumenischen Präferenzen entwickelt, ohne die Einheit der ganzen Kirche aus den Augen zu verlieren. Es wäre nun wünschenswert, und auch Döllingers Konzeption angemessen, hier den einzelnen Kirchen noch mehr Handlungsfreiheit einzuräumen, Beziehungen nach verschiedenen Seiten anzuknüpfen, wie das auch in der Alten Kirche der Fall war, wo das Netz der „communio“ durchaus nicht immer konsequent und nach allen Seiten einheitlich war. Der Fall, dass eine Kirche Beziehungen zu zwei anderen hat, die aber untereinander die Gemeinschaft abgebrochen haben, hat es übrigens auch in der jüngsten Zeit in der orthodoxen Kirche des Ostens gegeben, und zwar über 50 Jahre lang zwischen Russland, Konstantinopel und Bulgarien. Nun sollten also nicht etwa die altkatholischen Kirchen der USA und Holland einen Vertrag mit der römisch-katholischen Kirche schließen, die Schweizer und Polen etwa mit den Orthodoxen, die deutsche Kirche mit den Evangelischen, ohne die Gemeinschaft untereinander aufzugeben? Die Befürchtungen, die man im letzten Jahrhundert noch gehegt hat, müssten mit der Entwicklung der ökumenischen Theologie und der ökumenischen Bewegung ausgeräumt sein. Ja, man könnte die Utrechter Union in zwei Abteilungen aufgliedern, eine westeuropäische und eine slawische, mit weitgehender Autonomie und gemeinsamen Beratungen nur über wirklich sehr wichtige Dinge.

Ich bin am Ende meiner Ausführungen. Freiheit in der Kirche, das ist die Freiheit des Heiligen Geistes, sein Volk zur Wahrheit zu führen, immer neu

vor immer neuen Fragen. Es ist die Freiheit des Heiligen Geistes, durch verschiedene Männer und Frauen zu sprechen, die wissenschaftliche Erforschung der Quellen des Glaubens voranzutreiben und so seine Kirchen zu immer neuen Antworten auf die Fragen der Zeit zu führen, zur Einheit in den wesentlichen Dingen und zur Freiheit in den zweifelhaften, in allem zur Liebe. Das war übrigens auch das Motto, das Döllinger für seine Unionskonferenzen gewählt hatte.

Zum ursprünglichen ekklesiologischen Verständnis der Utrechter Union*

Mit dem Selbstverständnis der Utrechter Union haben sich in den letzten Zeiten drei Theologenkongressen beschäftigt (Gallneukirchen 1980¹, Venwoude 1981², Philadelphia 1993³), zum Anlass des hundertjährigen Bestehens der Union hat es 1989 eine Reihe von Veröffentlichungen darüber gegeben⁴, und 1995 haben wir uns mit der Berufung auf die alte Kirche auseinandergesetzt⁵. Ist nicht schon alles über dieses Thema gesagt worden? Ausserdem: Führt uns eine ständige Auseinandersetzung mit uns selbst nicht zur Introvertiertheit, während die Welt, die wir zu missionieren haben, auf das Ende unserer Diskussionen nicht wartet?

Andererseits ist in der gegenwärtigen Situation der Utrechter Union eine Erneuerung ihrer Strukturen dringend notwendig geworden. Vor der Gefahr eines Auseinanderbrechens der Union wird von verschiedenen Seiten gewarnt, und, ohne so weit zu gehen, ist das Gefühl, dass etwas geändert werden müsste, weit verbreitet. Hier kann meines Erachtens eine Besinnung auf die Anfänge von Nutzen sein. Denn jeder Reformvorschlag muss die bisherige Entwicklung vor Augen haben, um daraus gegebenenfalls Lehren für die Zukunft zu ziehen.

Zu untersuchen, wie die Utrechter Union ursprünglich gemeint war, ist ein spannendes Vorhaben: eine intensive Beschäftigung damit kann uns vielleicht ein Stück weiterhelfen. Dazu möchte ich acht Thesen vorstellen, die jeweils von dem zitierten historischen Material her zu verstehen sind:

* Referat, gehalten bei der Internationalen Altkatholischen Theologenkongress in Salzburg am 27. August 1996. Der Text wurde nachträglich leicht erweitert und verbessert.

¹ Die Akten dieser Kongress wurden leider nicht veröffentlicht.

² Siehe die Erklärung der Kongress, in: IKZ 73 (1983), 65-69. Die Fussnoten dazu sind nachträglich eingefügt.

³ IKZ 84 (1994), 7-19.

⁴ Marinus Kok, 100 Jahre Utrechter Union – Rückblick und Ausblick, in: IKZ 79 (1989), 145-161; Joseph I. Nieminski, The significance of the Centenary of the Union of Utrecht, in: ebd., 162-173; Jan Visser, Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung, in: ebd., 174-191; Fred Smit, Die weitere Entwicklung der Utrechter Union (der altkatholischen Bischöfe) bis 1909, in: ebd., 104-135; Christian Oeyen, Hundert Jahre nach Döllinger: die Utrechter Union heute, in: ÖR 39 (1990), 66-76.

⁵ Internationale Theologenkongress in Friedewald, s. dazu: IKZ 86 (1996), 1-64.

1. Die Utrechter Union ist nicht entstanden als Werk der beteiligten Bischöfe allein. Priester und Laien haben den Gründungsprozess zuerst initiiert, ihn dann begleitet, als die Bischöfe aktiv wurden, und entscheidend am Zustandekommen der Union und der massgeblichen Dokumente mitgewirkt.

Wie in einer gesonderten Studie gezeigt⁶, wurden die ersten Anregungen zur Gründung der Utrechter Union, nachdem Absichtserklärungen der Bischöfe 1873-74 nicht weiter verfolgt wurden⁷, vom Canonicus Timotheus van Santen auf dem deutschen Altkatholikenkongress in Krefeld 1884 gegeben. In den nächsten Jahren setzte sich van Santen für eine Intensivierung der Beziehungen zwischen der holländischen und der deutschen altkatholischen Kirche ein. Neben Einzelinitiativen ist vor allem hier die zusammen mit J. van Thiel verwirklichte Gründung der holländischen Kirchenzeitung „De Oud-Katholiek“ zu nennen. Danach konnten Nachrichten aus den anderen altkatholischen Kirchen in Holland veröffentlicht und umgekehrt Nachrichten aus der holländischen Kirchenzeitung in die deutschsprachigen Veröffentlichungen aufgenommen werden.

Vier Jahre später traten neben van Santen auch J. F. von Schulte und F. Wülffing auf dem nächsten deutschen Altkatholikenkongress in Heidelberg für die Abhaltung von gemeinsamen Kongressen und für Verhandlungen der Bischöfe ein. Dieser Kongress gab die eigentliche Initialzündung zur Gründung der Utrechter Union; die Bischöfe griffen diese Initiative auf und vereinbarten die Zusammenkunft in Utrecht. Das erste und wichtigste Dokument, das dort verabschiedet wurde, die Utrechter Erklärung, war seinerseits von F. H. Reusch vorbereitet worden. An den Verhandlungen in Utrecht nahmen die holländischen Priester van Santen, Deelder und van Thiel teil. Ihre Beiträge waren an zahlreichen Punkten wichtig, um Bedenken, vor allem der holländischen Bischöfe, zu zerstreuen.

Dieser ganze Prozess wurde stets vom Kirchenvolk begleitet: Teilnehmer der Altkatholikenkongresse, Leser der Kirchenzeitungen, ganze Gemeinden, die auf die Ergebnisse der Gespräche warteten.

Das scheint mir wichtig um zu zeigen, dass die Utrechter Union mehr ist als die Internationale Bischofskonferenz (IBK) und dass die IBK mit dem ganzen Kirchenvolk, Priester und Laien in einer eigentümlichen Verflechtung steht. Auch die gegenwärtigen Probleme können nicht allein auf der Ebene der IBK gelöst werden.

⁶ Christian Oeyen, Wie ist die Utrechter Union entstanden? in: J. Hallebeck, B. Wirix (Hg.), Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser, Zoetermeer 1996, 108-115.

⁷ Ebd., 108, Anm. 2, und von Schulte in: Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1878, 102.

2. *Die Utrechter Union ist als Ergebnis der (deutschen) Altkatholikenkongresse entstanden und hat in deren internationalen Version neben der Bischofskonferenz ein zweites wichtiges Organ.*

Eine Konferenz der Bischöfe und die Abhaltung von Internationalen Altkatholiken-Kongressen wurden vom Heidelberger Kongress 1888 angeregt. Die Bischöfe haben ein Jahr später diesen Beschluss zur Kenntnis genommen und sich bereit erklärt, an einem solchen Kongress teilzunehmen – oft wird dieses vierte Dokument der Utrechter Konvention weggelassen. Es ist darum angebracht, es hier im Wortlaut zu zitieren:

„Johannes Heykamp, Erzbischof von Utrecht, Casparus Johannes Rinkel, Bischof von Haarlem, Cornelius Diependaal, Bischof von Deventer, Joseph Hubert Reinkens, Bischof der altkatholischen Kirche Deutschlands, Eduard Herzog, Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz, nehmen Kenntnis von dem auf dem altkatholischen Congresse zu Heidelberg am 3. Sept. 1888 dem Herrn Bischof der deutschen Altkatholiken einstimmig geäußerten Wunsche, dass unter Mitwirkung des Erzbischofs und der Bischöfe der holländischen altkatholischen Kirche und des christkatholischen Bischofs der Schweiz ein internationaler Congress stattfinden möchte; sie erklären sich ihrerseits bereit, an einem solchen Congress theilzunehmen und beschliessen, diese Erklärung dem Vorsitzenden des altkatholischen Congresses von Heidelberg, Herrn Geheimrath Professor Dr. von Schulte in Bonn, amtlich mitzutheilen. Utrecht, 24. Sept. 1889. Bischof Reinkens wurde einmüthig mit der Ausführung obigen Beschlusses beauftragt. Er ist diesem Auftrage am 27. Sept. 1889 nachgekommen.“⁸

Tatsächlich haben die Bischöfe seitdem an allen Kongressen teilgenommen, meist wurde eine Sitzung der IBK damit verbunden. Zum Teil haben einzelne Bischöfe Anträge eingebracht oder begründet; sie wurden aber nicht immer angenommen.⁹

A. Küry schreibt 1928:

„Die Kirchen, die so in völlige Gemeinschaft getreten waren, schufen sich ebenfalls *ein eigenes Organ* [Hervorhebung Ch. O.] in den

⁸ Amtliches Altkatholisches Kirchenblatt, Bonn, NF (1889), 13.

⁹ Siehe z. B. den Antrag von Theodor Weber über das Günthersche System in Wien 1897.

internationalen Altkatholikenkongressen seit 1890. Dass sie vollständig mit der Erklärung von Utrecht einiggingen, wurde durch eine Resolution des II. internationalen Kongresses in Luzern im Jahre 1892 kundgegeben. Zu den wertvollen Errungenschaften gehören die internationale kirchliche Zeitschrift, die Ansätze, die katholisch-theologische Fakultät in Bern zu einer internationalen Schule auszubauen, der internationale altkatholische Hilfsverein u. a. m. Das wertvollste aber ist, dass die Union einen kirchlichen Gemeinschaftsgeist hervorbrachte, der alle Angehörigen der Kirchen wie die Kirchen selbst erfasst und mit dem Geist der Liebe erfüllt.“¹⁰

In der Folge behandelten der 3. internationale Kongress 1894 in Rotterdam die Beziehungen zu den Orthodoxen Kirchen und der 4. in Wien 1897 die Legitimität des slawischen Altkatholizismus.

Das Zusammenspiel von Bischofskonferenz und Kongress ist eigenartig. Der Kongress ist das Forum der Union; er wird offiziell von einem Ausschuss ausgeschrieben, dessen Mitglieder von den Kirchenleitungen der einzelnen Kirchen ernannt werden. Die Bischöfe nehmen am Kongress teil. Seine Beschlüsse haben eine hohe moralische Autorität. Da die Teilnehmer aus vielen Ländern kommen, sind sie in der Regel besonders repräsentativ für den Gesamtkatholizismus. Es ist richtig, dass ein Altkatholikenkongress keine Beschlüsse fassen kann, die die einzelnen Kirchen binden. Auch die Bischofskonferenz ist nicht gezwungen, den Ergebnissen der Kongresse zu folgen. Das gilt aber auch für die Beschlüsse der Bischofskonferenz selbst: Auch sie gelten nicht automatisch in den einzelnen Kirchen, die Bischöfe müssen sich nach der jetzt geltenden Vereinbarung für ihre Durchsetzung in ihren Kirchen einsetzen. Auch die Bischofskonferenz kann den Kongress nicht zwingen, ihren Beschlüssen zu folgen. Mit der rechtlichen Kategorie der *Verbindlichkeit* kommt man also nicht weiter. Der Idealfall ist aber nicht der Konflikt, sondern die Übereinstimmung. So kann man positiv sagen: Wenn die Bischofskonferenz und der Altkatholikenkongress bei ihren Ergebnissen übereinstimmen, haben diese eine sehr grosse Kraft. Sie sind dann Ausdruck des *Konsenses* des Volkes Gottes, und darauf kommt es letzten Endes an.

Gibt es keine Übereinstimmung, so ist das ein Zeichen, dass etwas nicht in Ordnung ist. Es muss also weiter nach dem *sensus fidelium* gesucht werden.

Es ist m. E. nicht korrekt, weitere Instanzen wie die Theologenkonferenz, das Laienforum und die Internationale alt-katholische Jugend auf der gleichen

¹⁰ Adolf Küry, Die Utrechter Erklärung des Jahres 1889, in: IKZ 18 (1928), 208.

Ebene wie die Internationalen Altkatholikenkongresse zu sehen. Diese Organe sind später entstanden, meist auf Initiativen der IBK oder der Kongresse. Sie arbeiten diesen beiden Instanzen zu. Im Kongress kommen aber Laien, Theologen und die Jugend auch zu Wort, er ist also das umfassendere Forum. Die Aufzählung vieler Instanzen könnte auch den Effekt haben, sie allesamt zu relativieren. Dies wäre nicht gut.

Laurence Orzell hat in einem Pamphlet¹¹ den Internationalen Altkatholikenkongress eine nicht-repräsentative Institution (3) genannt, die von Westeuropäern dominiert sei (15). Er sieht bei der IBK eine Neigung, den Kongressen zu erlauben, eine leitende Rolle bei der Festlegung des altkatholischen Programms zu spielen (15). Diese Denkweise ist meines Erachtens gefährlich, weil sie die bisherigen Grundlagen der Utrechter Union in Frage stellt. Es mag technische Gründe geben, wie die Höhe der Reisekosten, die zu einer zu schwachen Vertretung der Schwesterkirche aus Übersee geführt haben. Die Lösung kann aber nicht darin bestehen, die Rolle des Kongresses herunterzuspielen, sondern es sollte nach Möglichkeit einer stärkeren Teilnahme der PNCC (etwa durch entsprechende Fonds o. ä.) gesucht werden.¹² Hebt man das Zusammenspiel zwischen Bischofskonferenz und Kongressen auf, so würde man eine andere Union haben als bisher.

3. Angeregt wurde schon 1873 und später immer wieder eine gemeinsame Synode. Diese ist ausdrücklich nicht verwirklicht worden, zuerst wegen Bedenken der niederländischen Bischöfe, später aus anderen Gründen. Man kann sich heute fragen, ob dies ein Glück oder ein Unglück für die Union war.

Von Schulte berichtete 1878:

„Als im Jahre 1873 der Herr Bischof zuerst in Rotterdam war und ich ihn begleitete, da waren die Holländer von der Gemeinschaft ganz voll; da sollte bald, nachdem der dritte Bischof in Holland consecrirt sein würde, ein gemeinsamer Hirtenbrief von den drei holländischen

¹¹ „Quo Vadis, IBC?“, Scranton 1995.

¹² Herr Orzell, der sonst interessante und besonnene Beiträge geliefert hat (s. Gordon Huelin (Hg.), *Old Catholics and Anglicans*, Oxford 1983, 40-61; IKZ 86 (1996), 105-121), hat sich hier im Ton etwas vergriffen, was zu bedauern ist. In den USA ist Nazi-Literatur nicht verboten: Es mag dort witzig sein, Deutsche in Verbindung mit Hitler zu bringen. Dies ist aber in Deutschland gar nicht witzig, sondern eine schwere, strafbare Beleidigung.

Bischöfen und dem unsrigen erlassen werden; da sprach man auch schon von einer gemeinsamen Synode.“¹³

Die Theologenkonferenz von Gallneukirchen hat ihrerseits den Wunsch nach einer gemeinsamen Synode wieder zum Ausdruck gebracht.

Die Utrechter Union besteht aber nicht einfach aus Nachbarbistümern eines Metropolitan- oder Regionalverbandes. Ihre Mitgliedskirchen sind autonome Nationalkirchen, die sich durch Herkunft, Verfassung und ihr ökumenisches Umfeld am Ort stark unterscheiden. Eine gemeinsame Synode wäre also kirchenrechtlich ein Novum. Dabei müsste z. B. geklärt werden, ob sie rein episkopal zusammengesetzt wird oder auch Geistliche und Laien-abgeordnete einbezieht. In diesem letzten Fall würde sie eine grössere Repräsentativität gewährleisten; sie könnte aber Mehrheitsbeschlüsse fassen, die dann alle beteiligten Kirchen verpflichten würden, was in manchen Fällen nicht im Sinne aller Beteiligten wäre. Möglicherweise wären gegenwärtig die Ursprungsländer des Altkatholizismus in Westeuropa auf einer solchen Synode in der Minderheit. Oder man müsste die Sitze nach Nationen verteilen, was aber auch problematisch werden könnte. Abgesehen davon kann man fragen, ob es gut wäre, eine Kirche durch Mehrheitsbeschluss der anderen auf einer solchen Synode zu bestimmten Dingen zu zwingen. Möglicherweise würde dies die Frage der Rezeption aufwerfen. Wenn die betroffene Kirche den Beschluss nicht rezipiert, wäre der Konflikt nicht gelöst, sondern nur verschärft.

4. Die Bischöfe und ihre Berater haben die agile Form einer Bischofskonferenz gewählt und damit eine Form des Umgangs der Bischöfe und ihrer Kirchen miteinander geschaffen, die zwar im weitesten Sinne „synodal“ genannt werden kann, aber präzis keine Synode ist.

Ende des 18. und vor allem in der Mitte des 19. Jahrhunderts wurden Versammlungen von katholischen Bischöfen abgehalten, die nicht die kanonischen Bestimmungen einer Synode erfüllten. Im deutschen Sprachraum wurden sie „Bischofskonferenzen“ genannt. Ihr Zweck war, gemeinsame Anliegen zu besprechen und sich freiwillig und einmütig auf bestimmte Dinge zu einigen. Mitunter wurden durch solche Versammlungen auch echte Synoden vorbereitet. Ihre Beschlüsse waren nicht bindend für diejenigen Bischöfe, die ihnen nicht zustimmten.¹⁴

¹³ Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1878, 102.

¹⁴ Wetzer-Welte, Kirchenlexikon, ²1883, Art. Bischofsversammlungen.

Die altkatholischen Bischöfe griffen also nach einem feststehenden Begriff, als sie ihre Zusammenkunft „Konferenz“ nannten. Damit war es klar, dass es sich nicht um eine Synode handelte. Nach dem Zeugnis der beteiligten Bischöfe führte zur Gründung der IBK der „Herzensdrang nach inniger Gemeinschaft und lebhafterem brüderlichem Verkehr“.¹⁵ Es wurde von Anfang an klargestellt, dass die Konferenz keine Jurisdiktion in die einzelnen Kirchen besitzt. Ihre Beschlüsse waren Selbstverpflichtungen im Sinne der Einmütigkeit, keine rechtlich bindenden Gesetze. Es fehlten also die entscheidenden Merkmale einer Synode. Die kanonische Einberufung war auch nicht gegeben: Der Erzbischof von Utrecht kann eine solche Einberufung nur für seine Kirchenprovinz aussprechen, die anderen altkatholischen Kirchen gehören aber nicht dazu.

5. Die Bischöfe haben keinen rechtlichen Vertrag miteinander abgeschlossen, sondern eine Vereinbarung getroffen. Es ist mehrmals betont worden, dass die Utrechter Union keine Rechtsgemeinschaft ist, sondern eine freie Verbindung von Schwesterkirchen.

Eine Vereinbarung ist eine freiwillige Übereinkunft. Man wählt diese Form, wenn man keinen förmlichen Vertrag schliessen will. Man kann einwenden, dass jede Gemeinschaft Recht schafft und auf Recht beruht.¹⁶ Das möchte ich im Grundsatz nicht bestreiten, aber zugleich zu bedenken geben, dass ein einklagbares Recht entweder auf einem allgemeinen Gesetz oder auf einem förmlichen Vertrag beruhen muss. Die Ehe ist z. B. eine Gemeinschaft, die auf allgemeinen Gesetzen gründet (staatliche und kirchliche, wohl auch naturrechtliche), die Eheleute bilden allein durch die Eheschliessung schon eine Rechtsgemeinschaft; zwei Institutionen, z. B. zwei Universitäten, können sich durch einen Kooperationsvertrag verbinden, dadurch gehen sie eine Rechtsgemeinschaft ein. Wenn Partner aber bewusst auf Verträge verzichten und auch die vom allgemeinen Recht vorgeschriebenen Formen nicht einhalten, dann bringen sie damit zum Ausdruck, dass sie das Instrument eines einklagbaren Rechts nicht in Anspruch nehmen möchten. Ihre Gemeinschaft beruht auf gegenseitigem Vertrauen.

Die Theologenkonferenz von 1981 hat die Utrechter Union als einen „Zusammenschluss“ von Kirchen definiert. In längeren Anmerkungen, die nicht von der Konferenz beschlossen wurden, wird erklärt, dass das Wort

¹⁵ Hirtenbrief Erzbischofs Johannes Heykamp in: DM 20 (1889), 361f.; von Bischof J. H. Reinkens ebd., 325.

¹⁶ Urs von Arx, Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union, in: IKZ 84 (1994), 30-32 (Referat bei der Theologenkonferenz in Philadelphia).

„Gemeinschaft“ für die Verhältnisse innerhalb der Lokalkirche gilt, nicht aber für die Union, die darum „Zusammenschluss“ genannt wird.¹⁷

A. Kury schrieb 1928:

„Die Union ist keine Rechtsgemeinschaft mit irgendwelcher Jurisdiktion, sondern eine freie Verbindung von Schwesterkirchen. Ihre Kraft liegt im Glauben und in der Liebe der Einzelkirche an und zu Jesus Christus und in dem Verantwortlichkeitsgefühl der Bischöfe, der Geistlichen und der Gemeinden, das Depositum der katholischen Kirche in Treue zu hüten und zum Heil der Gläubigen richtig zu verwalten ... Die Union kennt keine richterliche Instanz, die eine Exkommunikation ausspricht ... In die inneren Verhältnisse einer Kirche mischt sie sich grundsätzlich nicht ein.“¹⁸

Insofern wäre es abwegig, der Bischofskonferenz volle juristische Kompetenz zuzusprechen und für die Kongresse und andere Gremien „nur“ den Charakter eines unverbindlichen Gesprächsforums gelten zu lassen. Man muss das Zusammenwirken von Bischofskonferenz und Kongressen viel differenzierter sehen, wie oben gesagt.

6. Einen Konflikt zwischen zwei Loyalitäten kann es für die altkatholischen Bischöfe nicht geben, da in der altkatholischen Ekklesiologie die Bischöfe nicht von ihren Kirchen getrennt werden können. Nach altkirchlicher Auffassung ist ein Bischof mit seiner Kirche „verheiratet“, nicht aber mit den anderen Bischöfen: mit diesen soll er die „concordia“, die herzliche Übereinstimmung pflegen.

Ein „Konflikt zwischen zwei Loyalitäten“ wird dann postuliert, wenn eine altkatholische Kirche etwas beschliesst, was die Bischofskonferenz nicht billigt, oder umgekehrt. Der Bischof dieser Kirche wäre dann als Mitglied seiner Kirche und als Mitglied der Bischofskonferenz hin- und hergerissen. Sieht man aber genauer hin, erweist sich diese Redeweise als unzutreffend. Sie setzt nämlich voraus, dass man einen Bischof gegebenenfalls von seiner Kirche trennen könnte, zugunsten der Gemeinschaft in der Bischofskonferenz.

„Nullus episcopus sine ecclesia“ ist ein wichtiges altkatholisches Prinzip.¹⁹ Von Schulte betont, dass auf einem Konzil die Bischöfe keine *Richter*

¹⁷ Oben Anm. 2.

¹⁸ Kury, Die Utrechter Erklärung, 208.

¹⁹ Von Bischof E. Herzog im Zusammenhang mit dem Fall Matthew aufgestellt, in: IKZ 5 (1915), 271-296.

über den Glauben sind, sondern *Zeugen* des Glaubens *ihrer jeweiligen* Kirchen. Auch die Vereinbarung der IBK 1974 sieht vor, dass bei wichtigen Entscheidungen die Bischöfe „im Einvernehmen mit ihren Kirchen“ handeln. Auch wenn hier mit dem Wort „Einvernehmen“ ein schwacher und nicht besonders deutlicher Ausdruck gewählt wurde, was die Handhabung in der Praxis erschwert, ist das Prinzip doch klar und gut altkatholisch. Logischerweise müsste dieses Einvernehmen in den Synoden der einzelnen Kirchen festgestellt werden. Die Bischöfe trennen sich also nicht von ihren Kirchen, wenn sie in Synoden oder Konferenzen zusammenkommen, und beschliessen nichts, was ihre Lokalkirchen nicht mitbeschliessen würden. Wenn ein Bischof einen Beschluss seiner eigenen Kirche nicht mitträgt, und der Konflikt nicht bereinigt werden kann, dann müsste er zurücktreten. In diesem Fall wäre er aber nicht mehr Mitglied der Bischofskonferenz. Die Beziehung zur eigenen Kirche geht also grundsätzlich vor. Der eigentliche Konflikt ist meist ein Konflikt der einzelnen Ortskirchen untereinander. Er sollte darum auf dieser Ebene ausgetragen werden.

Dazu noch eine Bemerkung: Mit der Berufung auf die Anliegen der Weltkirche und die Kollegialität der Bischöfe argumentiert immer Rom, wenn es darum geht, die Autonomie der Lokalkirchen zu unterdrücken. Die Einheit der Ortskirchen untereinander kann aber nur eine Einheit in der Vielfalt sein. Die altkatholische Kirche kennt auch nicht die römisch-katholische Unterscheidung zwischen lehrender und lernender Kirche. Ein Bischof ist sicher kein blosser „Briefträger“ seiner Kirche.²⁰ Aber er handelt mit ihr zusammen, nicht ohne oder gegen sie.

Die „*concordia episcoporum*“, ein Ausdruck des Cyprian von Karthago, auf den Bischof Reinkens aufmerksam machte, ist das Stichwort für eine Ekklesiologie, die auf Konsensbildung fusst. Er ist besser und biblischer als der ebenfalls auf Cyprian zurückgehende Begriff des Bischofskollegiums. Es geht dabei darum, durch Übereinstimmung in der gläubigen Haltung und durch gemeinsames Abwägen der richtigen Argumente zum Einvernehmen zu gelangen. Dabei soll sich keiner über die anderen erheben und jeder auf die Zeugnisse der Tradition, die die anderen aus je verschiedenen Lokalkirchen herleiten, hören. Cyprian weiss aber auch von der Geduld, die nötig ist, wo zunächst Dissens statt Konsens deutlich wird: „Die kirchliche Einheit mit allen ihren Gütern hängt an der Toleranz“ (Reinkens).²¹

²⁰ Von Arx, Der ekklesiologische Charakter, 32.

²¹ Joseph Hubert Reinkens, Über die Einheit der katholischen Kirche. Einige Studien, Würzburg 1877, 62.

7. Ein Vergleich der ursprünglichen Dokumente (Vereinbarung und Reglement) mit den späteren Fassungen zeigt, dass es in den letzten Jahrzehnten neben einigen sinnvollen Reformen auch eine Tendenz zur Institutionalisierung und Zentralisierung der Utrechter Union gegeben hat, die auf anderen ekklesiologischen Überlegungen fusst als die von 1889. Eine Besinnung auf die Anfänge könnte in der jetzigen Situation hilfreich sein, um zur ursprünglichen Flexibilität wieder zu finden.

In der ersten Vereinbarung von 1889 gibt es nur die Selbstverpflichtung der Bischöfe, anderen Kirchen gegenüber keine Verpflichtung einzugehen, ohne dieses vorher mit den anderen Bischöfen zu besprechen und es von ihnen bewilligen zu lassen. Diese Selbstverpflichtung wurde 1952 sinnvollerweise auf die Erteilung von Bischofsweihen für andere Kirchen erweitert. Zugleich wurde aber schon der Sekretär der Konferenz institutionalisiert und mit dem Schweizer Bischof verbunden, während vorher der jeweils zuletzt geweihte Bischof diese Funktion innehatte, wohl im Sinne eines reinen Protokollführers und als Kontaktadresse. In der Fassung von 1974 wird die Konferenz als eine besondere Körperschaft aufgefasst, die „zuständig“ ist für alle Fragen, die die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft sowie die Beziehungen zu anderen Kirchen betreffen und „befugt“ ist, in strittigen Fragen des Glaubens und der Sitte Stellung zu nehmen, anderen Kirchen gegenüber für die Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen in Glaubens- und Grundsatzfragen Erklärungen abzugeben, sowie ggf. mit anderen Kirchen Abkommen über die kirchlichen Beziehungen abzuschliessen.²² Sie übt sogar Jurisdiktion über Missionsgebiete. Die Bischöfe werden verpflichtet, die Beschlüsse der IBK in ihren Kirchen durchzuführen. Diese Vereinbarung ist den Mitgliedskirchen nie zur Stellungnahme vorgelegt worden. Seit ihrer Verabschiedung hat sich die Bischofskonferenz immer stärker mit formal-juristischen Fragen beschäftigt, das theologische Gespräch über Sachfragen trat zu oft in den Hintergrund.

Eine Kirchenfamilie wie die Utrechter Union müsste hauptsächlich vom gemeinsamen Geist leben. Das war auch 1889 intendiert. Je mehr man aber versucht, durch ein juristisches Instrumentarium die anderen auf eine mehr äusserliche Einheitlichkeit festzunageln, desto weniger kann der gemeinsame Geist zum Zuge kommen, desto mehr Frustrationen entstehen bei den Kirchen, die sich immer wieder ausgetrickst und zum Narren gehalten vorkommen.

Eine beliebige Kirche könnte z. B. in der heutigen Regelung jede Reform blockieren, indem sie sie zur Glaubensfrage erklärt und das inhaltliche theologische Gespräch darüber verweigert. Wer einen Punkt für eine Glaubensfrage

²² Art. 5, Abs. 1 und 4, in: IKZ 64 (1974), 245.

hält, muss aber in der Lage sein, zu zeigen, dass die alte Kirche dies auch so gesehen hat, sonst steht er nicht auf der Basis der Utrechter Union. „In dubiis libertas“ ist ein altkatholisches Motto, das ernstgenommen werden muss. Eine zu starre Reglementierung hemmt aber die Freiheit, da hier zu leicht versucht werden kann, auch dort Einheitlichkeit herzustellen, wo die Verbindlichkeit zweifelhaft ist.

Auch eine über das absolut Notwendige hinausgehende Geheimhaltungspraktik ist nicht im Geist der Gründer der Union.²³

8. Trotz einiger Konflikte und Fehlentwicklungen muss festgehalten werden, dass die Utrechter Union sich in mehr als 100 Jahren Existenz als ausserordentlich lebensfähig erwiesen hat. Die Treue zum gemeinsamen Glauben und der Respekt vor der Verantwortung der Einzelkirchen sind die zwei Pfeiler, auf denen heute weitergebaut werden sollte. Dies ist eine Aufgabe für das gesamte Kirchenvolk auf allen Ebenen.

Konflikte zwischen den altkatholischen Kirchen hat es schon 1876 bei der Weihe Bischof Herzogs und 1879 bei der Konzelebration mit Anglikanern gegeben, nach Gründung der Union mit den Fällen Matthew und Kowalski, durch die Haltung der altkatholischen Kirche Deutschlands im Dritten Reich, durch die Kündigung der Sakramentsgemeinschaft mit den Anglikanern durch die PNCC, durch den Antrag der Mariawiten-Kirche auf Wiederaufnahme in die Union und durch die Vereinbarung der deutschen altkatholischen Kirche mit der EKD. Verschiedene Zeitpunkte für Reformen hat es schon immer gegeben: Die Priesterehe und die Zulassung der Anglikaner zum Empfang der Eucharistie sind in Holland 50 Jahre später als in der Schweiz und in Deutschland verwirklicht worden. Die altkirchlich-katholische Glaubensgrundlage hat sich dabei jedesmal als tragfähig erwiesen. Auf eine Gängelung oder Massregelung der einzelnen Kirchen ist mit weisem Weitblick verzichtet worden. Mitgewirkt haben ausser den Bischöfen auch die Kongresse, die theologischen Lehranstalten, die Theologenkonferenzen und die synodalen Gremien der einzelnen Kirchen.

Diese Tradition des Zusammenhaltens ist eine Quelle der Hoffnung. Darauf soll gebaut werden. Was die rechtliche Verfassung der Union betrifft, soll aber festgehalten werden, dass diese nur ein Mittel zum Zweck ist. Wenn nötig, kann und soll sie im Geist des Anfangs reformiert werden.

²³ Vgl. Quirinus [Ignaz von Döllinger], Römische Briefe vom Konzil, München 1870, 62f.; Joseph Hubert Reinkens, Die päpstlichen Dekrete vom 18. Juli 1870, In sechs Broschüren beleuchtet, Münster 1871, V, 46; Christian Oeyen, in: IKZ 66 (1976), 111.

Über die Aufgabe eines altkatholischen Theologen am Beispiel von F. H. Reusch (1825-1900)*

Im Konzert der christlichen Konfessionen nimmt die altkatholische Kirche eine besondere Stellung ein. Entstanden aus ökumenisch orientierten Reformbestrebungen in der römisch-katholischen Kirche sieht sie sich als Vermittlerin zwischen der katholischen Tradition und den Kirchen der Reformation, zwischen der westlichen und der östlichen Christenheit. Sie verbindet das Bekenntnis zu den wesentlichen Lehren und Institutionen der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends mit der Berufung zur modernen wissenschaftlich-theologischen Methode und zur historisch-kritischen Forschung. Sie setzt sich zugleich für Kontinuität im Glauben und für Toleranz im theologischen Diskurs, für Spiritualität und für Liberalität ein. Nach dem Willen ihrer Pioniere soll sie eine Brücke zwischen den Konfessionen sein, ein Ort, an dem die verschiedenen christlichen Richtungen sich treffen könnten. Sie soll darum offen sein für eine grosse Vielfalt; in dieser Vielfalt soll sie aber wiederum die grundlegende Einheit erkennen lassen.

Dieses wahrlich anspruchsvolle Programm ist ihr vom Anfang ihres Eigendaseins an mitgegeben worden. Schon Ignaz von Döllinger hat der sich bildenden Glaubensgemeinschaft drei Ziele mit auf den Weg gegeben: Zeugnis für die kirchliche Wahrheit zu geben, allmählich eine gereinigte, der alten noch ungetrennten mehr konforme Kirche darzustellen und als Werkzeug einer grossen künftigen Wiedervereinigung der getrennten Christen zu dienen.¹ Dabei hatte er schon betont, dass eine solche Aufgabe nicht ohne die Mitwirkung der theologischen Wissenschaft bewältigt werden könne. Gerade die Theologie, ihre Funktion in der Kirche und ihre Freiheit standen auf der Fahne der Vorkämpfer der altkatholischen Bewegung, die wir „altkatholische Väter“ nennen.

Für Döllinger war die Theologie das „wissenschaftliche Bewusstsein“ der Kirche, das es neben dem allgemeinen Glaubensbewusstsein, zugleich als Stärkung und Vertiefung desselben gibt. Ihr kam es zu, der „öffentlichen Meinung in der Kirche“, wir würden heute sagen dem „sensus fidelium“, Dasein und Kraft zu verleihen.² Dieses konnte die Theologie vor allem kraft ihres Charakters als historische Wissenschaft, die sich

* Vortrag gehalten am 29. Oktober 1997 bei der akademischen Feier anlässlich der Verabschiedung als Direktor des Alt-katholischen Seminars der Universität Bonn.

¹ Brief an Pfarrer J. N. Widmann vom 18.10.1874, in: RlTh 18 (1910), 209f.

² Ignaz von Döllinger, Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie (Rede am 28.9.1863), in: Ders., Kleinere Schriften, Stuttgart 1890, 161, 184.

mit den Quellen des Glaubens und der Entwicklung ihrer Auslegung beschäftigt. Nur wer die ganze Entwicklung der Kirche in der Auslegung ihres Glaubens vor Augen hat, kann die Idee der Kirche erfassen. Döllinger war wohl der erste, der schon 1837 den Plan einer geschichtlich aufgebauten Dogmatik fasste.³ Weil das Christentum Tatsache, Geschichte ist, trägt die Theologie überwiegend den historischen Charakter und will demgemäss erforscht und konstruiert sein.⁴ Die Gegenwart der Kirche im Licht ihrer Vergangenheit und mit dem Blick in ihre Zukunft zu sehen, das vermag nur die historisch orientierte Theologie. Döllinger schrieb einmal, der Geschichtsschreiber ist ein in die Vergangenheit schauender Prophet und der Prophet ist häufig ein in die Zukunft schauender Historiker⁵, denn er verkündet als künftig bereits geschehene Dinge.

Danach gibt es zwei Formen des Lehramtes in der Kirche: das institutionelle Lehramt der Bischöfe, das in dem bei ihrer Wahl und Weihe geleisteten Eid und in der Verantwortung für die Weitergabe des Glaubens in der Kirche begründet ist, und das auf Forschungsarbeit und persönlichem Wissen begründete Lehramt der Theologen. Es handelt sich gewiss um Schwerpunkte, denn sowohl die Bischöfe verfügen über ein persönliches theologisches Wissen als auch die Theologen sind sich ihrer Verantwortung für die Kirche bewusst. Doch die Akzentsetzungen sind andere. Diese beiden Formen des Lehramtes sind aufeinander angewiesen und ergänzen sich gegenseitig in einem meist fruchtbaren Spannungsverhältnis. Dass dabei auch Konflikte entstehen können, liegt auf der Hand.

Die Theologen sollten nach Döllinger aber nicht allein den Bischöfen zuarbeiten. Sie sollten auch unmittelbar die öffentliche Meinung, den Glaubenssinn des gesamten christlichen Volkes anhand der Kenntnis der Quellen des Glaubens in ihrer ganzen geschichtlichen Entwicklung bilden und stärken. Das tut die Theologie einerseits durch die Weitergabe ihres Wissens an die zukünftigen Amtsträger, Religionslehrer und an interessierte Christen in der Lehre, andererseits durch die Veröffentlichung ihrer Forschungsergebnisse in wissenschaftlichen und auch populären Werken bis in die heutigen Kommunikationsmedien.

Dass dies nur zum Teil gelingt, oder besser: gelingen kann, musste Döllinger selbst erfahren, wie wir sehen werden. Es ist auch eine Aufgabe

³ Manuskript 2045, s. Jakob Speigl, Traditionslehre und Traditionsbeweis in der historischen Theologie Ignaz Döllingers, Essen 1964, 75f.

⁴ Ignaz von Döllinger, Die Universitäten sonst und jetzt, (Rektoratsrede 1866), in: Ders., Akademische Vorträge, II, Nördlingen 1889, 44.

⁵ Ignaz von Döllinger, Der Weissagungsglaube und das Prophetentum in der christlichen Zeit, in: Ders., Kleinere Schriften, 453.

für die Gesamtzahl der Theologen, zu der der einzelne seinen kleinen, aber darum nicht unbedeutenden Beitrag leistet. Andererseits muss man feststellen, dass fast alle wichtigen Impulse im Leben der Kirche, auch in den letzten Jahrzehnten – ich denke an die ökumenische Bewegung, an die Reform der Liturgie, an die Einführung der Frauenordination und vieles mehr – weitgehend von der wissenschaftlichen Theologie ausgegangen sind.

Welche ist aber nun die Aufgabe eines altkatholischen Theologen? Dieser steht heute oft recht isoliert da. Die zahlenmässige Kleinheit seiner Kirche ist ein Faktum. Er muss sich um vieles kümmern, um die Ausbildung der Theologen und um ihre Prüfungen, um Vertretung in ökumenischen Gremien und um theologische Gutachten über die verschiedensten Fragen, um Kirchenrecht und um Moraltheologie, und trotz vieler Arbeit findet er nicht immer Gehör. Im grossen Konzert der Konfessionen kann sich seine Stimme leicht verlieren.

Doch darüber zu klagen wäre töricht. Der altkatholische Theologe ist naturgemäss auf Zusammenarbeit angewiesen, in der eigenen Kirche und über die Kirchengrenzen hinweg. Er verfügt aber über eine starke Idee: Die wesentlichen Lehren und Institutionen der alten, ungeteilten Kirche als praktische Basis für eine Einheit der Kirche. Er wird also versuchen, die Stimme der alten, ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends zur Geltung zu bringen, und sonst in Forschung und Lehre möglichst handwerklich gut zu arbeiten, und so zur weiteren Entwicklung der Theologie insgesamt zu führen.

Ich möchte diese Hinweise aber nicht abstrakt fortführen, sondern die Grenzen, aber auch die Möglichkeiten des Wirkens eines altkatholischen Theologen konkret am Beispiel eines grossen Vorgängers an der Bonner Universität zeigen. Er war deren Rektor und auch der erste Pfarrer der altkatholischen Gemeinde in Bonn sowie der erste Generalvikar der altkatholischen Kirche Deutschlands: Franz Heinrich Reusch. Ein Mann der emsigen Arbeit und der leisen Töne, nicht so bekannt wie sein Lehrer Döllinger, nicht so mächtig an Taten wie sein Landsmann und Freund Johann Friedrich von Schulte, nicht so gewinnend wie der erste altkatholische Bischof Joseph Reinkens, und doch jemand, der ein imponierendes wissenschaftliches Werk hinterlassen und persönlich ein Zeugnis der Integrität, der Gewissenhaftigkeit und der Objektivität gegeben hat, ohne das die altkatholische Bewegung viel ärmer gewesen wäre. Gerade sein Weg kann dem des heutigen altkatholischen Theologen verwandt und beispielhaft erscheinen.

Reusch wurde am 4. Dezember 1825 in Brilon geboren. Sein Vater war Jurist und Beamter, seine Mutter, Henriette, geb. Unkraut, entstammte einer bekannten Briloner Familie, ein Onkel, Richard Dammer, war Weih-

bischof in Paderborn. Neuere Forschungen haben einen wichtigen Hinweis auf Reuschs Kindheit hervorgebracht: Sein Vater Joseph Reusch wurde nach einer ernstzunehmenden Nachricht wegen Veruntreuung von Mitteln des Justizamtes Brilon verurteilt und kam ins Gefängnis.⁶ Die Mutter zog mit den Kindern in ihr Elternhaus zurück. Nach Leopold Karl Goetz ist der Vater bald nach Franz Heinrichs Geburt gestorben. Man kann vermuten, dass diese Geschehnisse Reuschs Charakter geprägt haben. Vielleicht haben damit seine grosse Genauigkeit und Ehrlichkeit, seine Anständigkeit, aber auch eine gewisse Ängstlichkeit zu tun? Ein interessantes Feld für weitere Forschungen.

Reusch vollendete das Gymnasium mit der höchsten Auszeichnung und ausgedehnten Kenntnissen in fremden Sprachen, studierte Theologie bei Hilgers und Dieringer in Bonn und bei Kuhn und Hefele in Tübingen.

Zum Abschluss seines Theologiestudiums hörte er 1846-47 bei Döllinger in München Kirchengeschichte und Kirchenrecht⁷ und lernte ihn auch persönlich kennen. Reusch war damals 22 Jahre alt. Er wurde im Anschluss an die Ausarbeitung seiner Lizentiatsdissertation über Weissagungen im Buch Deuteronomium und seine Priesterweihe 1849 von Erzbischof Kardinal von Geissel als Vikar in Köln eingesetzt. Er hoffte, sich bald in Bonn habilitieren zu können, dies war sogar der Grund für seinen Wechsel von der Heimatdiözese Paderborn zum Erzbistum Köln gewesen. Doch es dauerte viereinhalb Jahre, bis der Kölner Oberhirte ihn endlich als Repetent an das Konvikt in Bonn gehen liess. Zwei Jahre später wurde er als Nachfolger von Konrad Martin zusätzlich zum provisorischen Inspektor des Konvikts ernannt. Zwar war der alttestamentliche Lehrstuhl in Bonn schon seit 1852 vakant, doch Reusch wurde erst 1858 zum ausserordentlichen Professor ernannt und damit von seinen Ämtern im Konvikt entbunden. Die Ernennung zum ordentlichen Professor geschah auch etwas verzögert 1861, diesmal weil das preussische Ministerium sich in Geldnöten befand.⁸

Johann Friedrich von Schulte sagte in seinem Nekrolog, „dass Reusch gewissen extremen Personen in Köln zu liberal, einer Anzahl von Katholiken,

⁶ Freundliche Mitteilung von Rita Kufahl und Angela Berlis: Stadtarchiv Brilon, Bücherverzeichnis S. 2 Nr. 24: Franz Heinrich Reusch, Predigten, Bonn 1876, darin eingeklebtes Blatt mit biographischen Notizen, Unterschrift: Schieferecken. S. a. Harm Klueting (Hg.), Johann Suibert Seibertz (1788-1871). Leben und Werk, Brilon 1988, 22.

⁷ Leopold Karl Goetz, Franz Heinrich Reusch, Gotha 1901, 3-6. In München hörte er ausserdem noch Reithmayr (NT), Haneberg (AT), Görres (Geschichte) und Konstantin von Höfler (Neueste Geschichte).

⁸ S. Goetz, Reusch, 7; 9-12; 17-19.

darunter auch Geistlichen in Bonn, zu streng war und so von beiden Seiten angefeindet wurde, er ging eben den geraden Weg seiner Überzeugung“.⁹ Zu Reuschs Kritikern gehörte damals auch Joseph Hubert Reinkens, der im April 1856 aus Breslau schrieb: „In Bonn sind die Verhältnisse noch so traurig wie früher. Repetent Reusch ist auch in die fatale Richtung der selbstgenügsamen Kirchlichkeit eingegangen.“¹⁰ Reinkens gehörte mit seinem Bruder Wilhelm, dem Philosophen Peter Knoodt und einem Kreis von Frauen zu dem spirituell ausgerichteten, etwas exklusiven Kreis der Günther-Schüler in Bonn. Offenbar wollte Reusch sich nicht einseitig an sie binden. Beide Männer fanden erst 1860 beim Jubiläum der Berliner Universität wieder zueinander.¹¹ Franz Xaver Kraus besuchte Reusch Ende Mai 1865 in Bonn. Er berichtet, dieser sei anfangs zurückhaltend gewesen,

„dann, als er wohl merkte, dass ich von seiner liberalen Richtung sei, aufgeklopft und interessiert. Die jetzige Situation in der kirchlichen Literatur drückt ihn sehr nieder ... Ein kleiner, fast buckliger Mann, mit ziemlich unschönem Antlitz, das aber von den gescheiten Augen freundlich erheitert wird“.¹²

Schon früh engagierte sich Reusch auch in der journalistischen Tätigkeit bei katholischen Zeitungen. Er arbeitete an der „Deutschen Volkshalle“ mit, die seit 1849 bei Bachem in Köln erschien und 1855 wegen „preussenfeindlichen Treibens“ verboten wurde. Daneben unterstützte er 1854/55 Franz von Florencourt bei der Herausgabe der „Politischen Wochenschrift“. 1855 arbeitete Reusch für Bachem das Programm für eine politische Tageszeitung aus, ein Plan, der erst 1860 mit den „Kölnischen

⁹ Schulte, Nekrolog, 4, zitiert in: Goetz, Reusch, 17.

¹⁰ Joseph Reinkens an Johannes Nickes, 7. April 1856, in: Paul Wenzel, Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons, Essen 1965, 267. Der Grund der Verstimmung ist nicht deutlich. Vielleicht wollte Reusch sich nicht dem Kreis der Güntherianer in Bonn anschliessen, die von Erzbischof Geissel nicht gern gesehen wurden und eine fast monastische Verbindlichkeit anstrebten. Im gleichen Brief spricht Reinkens von denen, „die da meinen, das Reich Gottes bestehe in Worten, die da immer: Kirche, Kirche! rufen und nur ihre selbstsüchtige Subjektivität dahinter verstecken“. Er vergleicht dann die Verhältnisse in Deutschland (in die er sich selbst, aber vielleicht auch Reusch einbezieht) mit der Haltung der Benediktiner in Rom: „Wie anders ist doch alles in Rom! Bei Euch ist man hochherzig. Das Christentum macht gross, nicht klein, weil es demütig macht, aber nicht niedrig.“

¹¹ S. Joseph Hubert Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm, hg. von Hermann Josef Sieben, Köln 1979, 1003.

¹² Franz Xaver Kraus, Tagebücher, hg. v. Hubert Schiel, Köln 1957, 215.

Blättern“ verwirklicht werden konnte. Das Programm dieser bedeutendsten katholischen Tageszeitung des folgenden Jahrzehnts wurde wieder von Reusch verfasst. „Die eigentliche Oberleitung des Blattes lag in seinen Händen.“¹³

Bei dem Streit um Döllingers Odeonsvorträge 1861 – Döllinger hatte die Verwaltung des Kirchenstaates kritisiert und die grundsätzliche Entbehrlichkeit der weltlichen Macht des Papstes durchblicken lassen – nahm Reusch „nicht direkt Döllingers Partei“, aber er verurteilte „scharf den Kampf der ultramontanen Presse gegen“ ihn.¹⁴ Als die Bonner Fakultät aufgefordert wurde, eine Erklärung gegen Döllinger zu verfassen, hielt es Reusch für Unrecht, „auf einen Zeitungsbericht hin, der ungenau sein könne, eine solche Erklärung zu veröffentlichen“, seine Kollegen Dieringer und Floss stellten sich dann ebenfalls auf diesen Standpunkt.¹⁵

Er nahm 1863 an der von Döllinger, Alzog und Haneberg einberufenen katholischen Gelehrtenversammlung in München teil. Nach seinen noch erhaltenen Aufzeichnungen sprach Döllinger mindestens zweimal mit ihm während dieser Tage. Es scheinen recht vertrauliche Gespräche gewesen zu sein. Es entsprach Döllingers Art, mit einigen seiner ehemaligen Schüler eine nähere Beziehung zu unterhalten. Sie waren Korrespondenten und Freunde, mit denen er allerlei Informationen wissenschaftlicher und kirchlicher Natur austauschte, z. T. auch konkrete Aktionen plante und durchführte.

Seit jenen Gesprächen bestand zwischen beiden Männern die Atmosphäre, in der ein brieflicher Austausch gedeihen konnte. Der Anlass zu den ersten Briefen im August 1864 war die Weiterarbeit an den Anliegen der Gelehrtenversammlung; gegen die sich eine mächtige Front erhoben hatte. Den unmittelbaren Anstoss gab Reusch selbst mit der Zusendung seiner Einleitung in das Alte Testament.

Zeichen der wachsenden Freundschaft sind sofort spürbar. Schon den ersten Brief schliesst Döllinger „in freundschaftlichster Gesinnung“; in seinem zweiten Brief benutzt er statt „Hochgeehrtester Herr Confrater“ die Anrede „Geehrter Herr und Freund“, einen Monat später erscheint am Schluss das charakteristische „totus tuus“. Reusch schloss seinen ersten

¹³ Goetz, Reusch, 35.

¹⁴ Goetz, Reusch, 36.

¹⁵ Reuschs Aufzeichnungen; Floss an Döllinger 16. Apr. 1861, zitiert bei Johannes Friedrich, Ignaz von Döllinger, III, München 1901, 242, 691. Haneberg, der Döllingers Vorträge fortgesetzt und sich damit zu ihm bekannt hatte, notierte in seinem Tagebuch: „In der Kritik über Döllingers ersten Vortrag herrscht wohl auch Leidenschaft“, in: Schegg, Daniel Bonifaz Haneberg, 140, zitiert bei Friedrich, Döllinger III, 239.

Brief als „Ihr dankbarer Schüler und ergebenster Diener“, aber schon seinen dritten „in hochachtungsvoller und dankbarer Liebe“.

Reuschs Beitrag war von Anfang an durch seine journalistische Gewandtheit geprägt: schon im ersten Brief erwähnt Döllinger die ihn verteidigenden Artikel Reuschs in den Kölner Blättern. Reusch erklärt in seiner Antwort:

„Ich bin auf dem Gebiet der Wissenschaft kaum mehr als ein Tiro [Lehrling], auf dem Gebiete der Journalistik aber – infolge eigenthümlicher Verhältnisse – schon fast ein Veteran und glaube durch die Erfahrung einen ziemlich sicheren Tact in der Beurtheilung der Frage erlangt zu haben, wie weit man gehen darf.“¹⁶

Für Döllinger, der den Wert der öffentlichen Meinung sehr hoch einschätzte, war diese positive Stimme in einem katholischen Organ von grosser Bedeutung, da sein Einfluss in anderen Blättern stark zurückgegangen war.

Aber auch Reuschs Fleiss und Beharrlichkeit in organisatorischen Dingen wurden gebraucht. Döllinger vertraute ihm an, eine Fortsetzung der Gelehrtenversammlung im kleineren Rahmen zustande zu bringen, und Reusch schaffte das nicht nur, sondern er verband damit, eine Anregung Dieringers aufgreifend, auch die Gründung eines Theologischen Literaturblattes, dessen Redakteur er wurde. Der Briefwechsel beider Männer sollte bewegte Zeiten erleben und ein Vierteljahrhundert halten.

Mit der Stellungnahme Roms gegen Döllingers Thesen wuchsen aber auch die Angriffe gegen ihn. Es wurden ihm „protestantisierende“ Tendenzen nachgesagt, oder gar, er sei Freimaurer, weil er von seinem Vater ein Tischtuch geerbt hatte, das dieser viel früher bei der Versteigerung einer aufgelösten Loge gekauft hatte.¹⁷ Als er diese Kampagne wahrnahm, beschloss Döllinger zunächst, sich nach aussen still und ruhig zu verhalten und nicht öffentlich aufzutreten, bis sich die Aufregung gelegt hätte. Seine Zurückhaltung ging so weit, dass er sich nicht nur nicht an die Spitze des „Theologischen Literaturblattes“ stellen wollte, sondern auch Bedenken trug, darin zu schreiben – was Reusch fast zur Verzweiflung trieb:

„Ich bitte Sie ferner *flehentlich* sich den Gedanken aus dem Sinne zu schlagen, als ob ich aus Furcht, Abonnenten zu verlieren oder Bischöfe

¹⁶ Ignaz von Döllinger – Franz Heinrich Reusch, Briefwechsel 1864-1889, hg. v. Christian Oeyen und Ewald Kessler [= DR], in Vorbereitung, Brief 2 vom 13. August 1864.

¹⁷ Friedrich, Döllinger III, 378f.

zu verletzen, irgend einen Artikel von Ihnen aufzunehmen Bedenken tragen würde. So fest ist das Literatur-Blatt schon begründet, dass nicht leicht ein Bischof es wagen wird, direct dagegen aufzutreten, und wegen indirecter Einwirkungen auf mich können Sie ganz unbesorgt sein. Was die Abonnenten betrifft, so werden Artikel von Ihnen nach meiner Überzeugung keine verscheuchen, oder wenigstens für jeden verscheuchten einen andern gewinnen.“¹⁸

Doch theils wegen anderer Arbeiten, theils aus der erwähnten Furcht beteiligte sich Döllinger nicht.

Es war also Reusch, der im Literaturblatt den offenen Kampf um die deutsche Wissenschaft aufnahm. Hierbei musste er einen vielfachen Balanceakt vollziehen. Um eine breite Wirkung zu erreichen, durfte das Blatt die grosse Mittelgruppe der Geistlichkeit nicht vor den Kopf stossen. Auch war er darauf angewiesen, bestimmte wichtige Werke besprechen zu lassen, und musste wohl oder übel Mitarbeiter dafür finden. Offenheit den verschiedenen Richtungen gegenüber machte das Unternehmen auch weniger angreifbar für die Hierarchie. Reusch war aber auch aus Überzeugung dafür, „auch solchen Leuten und Ansichten das Blatt nicht zu verschliessen, für die ich keine Sympathien habe“. Das bedeutete aber unter Umständen „solange die Artikel sonst brauchbar sind und die ... anstössigen Ansichten in einer anständigen Weise vorgetragen werden“¹⁹, auch Argumente der Gegner abzdrukken. Döllinger war im allgemeinen über die Zeitschrift sehr zufrieden: Das Blatt habe seine Erwartungen übertroffen und sei jetzt schon besser, als je ein früheres ähnliches gewesen, „und am besten gefällt mir gewöhnlich, was Sie selber geschrieben haben“.²⁰ Aber er meldete gelegentlich auch Bedenken in betreff auf die Bandbreite des Blattes an, so über die Aufnahme Hergenröthers als Mitarbeiter und über den Inhalt eines Artikels von Dieringer zur Unfehlbarkeitsfrage.

Actons Urteil war ungerecht, als er – erst nach dem I. Vatikanum – meinte, die Zeitschrift sei „von einer traurigen Farblosigkeit“ gewesen.²¹ Ein Hauptakzent der Rezensionen lag klar erkennbar auf der historisch-wissenschaftlichen Qualität der besprochenen Schriften. Dabei ergaben sich immer wieder brisante Stellungnahmen. Reusch selbst war ganz auf Döllingers Linie. Dieses wurde auch von der anderen Seite registriert,

¹⁸ DR, Brief 21, 30. Juli 1866. S. a. Briefe 15-21, 26f.

¹⁹ DR, Brief 21.

²⁰ DR, Brief 20, 23. Juli 1866.

²¹ Ignaz von Döllinger, Briefwechsel, hg. von Victor Conzemius [= DB], III, München 1971, 59. – Acton mochte Reuschs Art nicht, s. DR, Brief 28, Anm. 15.

der Jesuit G. Patiss klagte 1866 über die Gelehrten, die es für bequem gefunden hätten, die „grobe und rohen Rezensionen“ ihren Jüngern zu überlassen. J. B. Andries warf 1869 als P. P. Rudis dem Theologischen Literaturblatt und den Kölnischen Blättern vor, durch allseitige wissenschaftliche Kritik die Jesuitenschule „zu richten, zu geisseln, mit Dornen zu krönen, ans Kreuz zu schlagen zum Hohn und Spott der ganzen Welt“. In Bayern wurde das Blatt sogar „die Bonner Schlachtbank“ genannt.²²

Klagen gegen Reusch und sein Organ kamen 1867 bis zur Bischofskonferenz, wahrscheinlich auf Betreiben von Ketteler. Erzbischof Melchers liess Reusch die Kritikpunkte mitteilen: In einer Besprechung der Rektoratsrede Döllingers sei dessen Ansicht über den „historischen Sinn“ als die Hauptsache beim Studium der Theologie nicht gerügt worden; Stumpf habe die Besetzung von Regierungsstellen des Kirchenstaates mit Klerikern kritisiert; Langen wurde vorgeworfen, die exegetischen Arbeiten von Protestanten zu milde zu beurteilen. Dies war allerdings nur gerecht, da die exegetischen Arbeiten auf evangelischer Seite von weit besserer Qualität waren.²³ Reusch liess sich nicht einschüchtern; er lehnte sowohl einen kirchlichen Zensor als auch eine Änderung in der Richtung des Blattes ab. Seine Freunde waren über den Vorfall empört. Hefele verglich Melchers mit Herodes; Himpel schrieb von Tübingen aus: „Die hohen Würdenträger Deutschlands können doch kaum auf Länge so ganz von Gott und dem gesunden Menschenverstande verlassen sein, dass sie gegen ihr eignes gesundes Fleisch wüthen sollten.“ Döllinger aber schrieb nicht ohne Schärfe: „Die Fuldaer Prälaten hätten vielmehr, *sua si bona norint*, dem Redacteur ein Dankes-Votum zusenden sollen.“²⁴ Damit verglich er die Bischöfe mit den Bauern bei Vergil, die glücklich wären, wenn sie von ihrem Reichtum wüssten. An der Haltung des Blattes nichts zu ändern sei die einzige „Ihrer und der Sache würdige Antwort“ gewesen. Reusch hielt das Blatt auch nach dem I. Vatikanum mit der Hälfte der früheren Mitarbeiter bis 1877 am Leben. Seine grosse wissenschaftliche Leistung als Redakteur und als Verfasser von unzähligen Besprechungen ist noch

²² S. DR, Brief 21, Anm. 8; Brief 31, Anm. 4; Brief 26, Anm. 11; Brief 27, Anm. 19.

²³ Döllinger hatte am Ende der Gelehrtenversammlung getadelt, dass eine Anzahl katholischer Theologen meinte, die protestantische Literatur sei gänzlich zu ignorieren, und sie in ihren Schriften nicht berücksichtigten, s. Friedrich, Döllinger III, 333.

²⁴ DR, Brief 26, s. dort Anm. 11.

nicht ausführlich untersucht worden. Eine Dissertation über die elf Bände des Bonner Theologischen Literaturblattes würde sich ebenfalls lohnen.²⁵

Zwei Jahre später musste aber Reusch die „Kölnischen Blätter“ verlassen, als Bachem dem Druck der ultramontanen Seite nachgab: wegen eines Artikels, der „vom Geist der Koblenzer Laienadresse durchdrungen war“²⁶, kündigte dieser dem Redakteur Fridolin Hoffmann, was gleichzeitig Reuschs Ausscheiden bedeutete.

Vor und während des I. Vatikanums waren die Alleen des Bonner Hofgartens jeweils am Ende des Vormittags ein Treffpunkt der Professoren, Theologen und anderer. Man nannte sie die „geistliche Börse“.²⁷ Dort wurden Nachrichten ausgetauscht und die Artikel der Augsburger Allgemeinen Zeitung und des Rheinischen Merkurs, der Neugründung Fridolin Hoffmanns, an der auch Reusch mitwirkte, besprochen. Sichtbarer Mittelpunkt war dabei der Dogmatiker Franz Dieringer, der aber eine schwankende Position einnahm. Mehrere Zeitzeugen sehen Reusch als die eigentliche starke Persönlichkeit in diesem Kreis. Reusch war auch massgebend an der Verfassung der Koblenzer Laienadresse vom Jahr 1869 beteiligt, die schon alle wichtigen Anliegen der späteren alt-katholischen Bewegung enthielt. Nach dem I. Vatikanum war er an der Entstehung der Königswinterer und der Nürnberger Erklärung beteiligt und wurde darum von Erzbischof Melchers zur ausdrücklichen Annahme der Papstlehren aufgefordert. Es kam zu einem persönlichen Gespräch, in dem Melchers (ein frommer Kirchenbeamter) zum demütigen Gehorsam aufforderte, während Reusch erwiderte, nicht gegen seine Glaubensüberzeugung handeln zu können.

Der römisch-katholische Historiker August Franzen schrieb über Reusch:

„In ihm verband sich eine angeborene Neigung zur Kritik und ein starkes professorales Selbstbewusstsein mit Gewissenhaftigkeit und Überzeugungstreue ... Auf jeden Fall ist es Reusch nie leicht gefallen, nachzugeben und einzulenken; aber er hat sich die Entscheidung auch nicht leicht gemacht, sondern ehrlich um Klarheit gerungen.“²⁸

²⁵ Die Übersicht von August Franzen, Die Katholisch-Theologische Fakultät Bonn im Streit um das Erste Vatikanische Konzil, Köln 1974, 82-113, ist nur eine Auswahl und zu sehr auf Dieringer konzentriert. Die Anmerkungen an den entsprechenden Stellen des Briefwechsels DR mögen die Neugier der Forscher anregen.

²⁶ Götz, Reusch, 40.

²⁷ Franzen, Fakultät, 113-117.

²⁸ Ebd., 64, 63.

1872 wurden von Reusch und Langen die Vorlesungen wieder aufgenommen.

Beim ersten Altkatholikenkongress in München verfassten Reusch und Schulte einen (gemässigten) Antrag auf Gemeindebildung. Döllinger sprach dagegen, weil für ihn die Errichtung von regulären Pfarreien und vor allem einer ordentlichen Bischofsjurisdiktion gegen das altkirchliche Prinzip zu verstossen schien, man sollte nicht Altar gegen Altar stellen. Er plädierte für die Spendung der Sakramente durch herumreisende Geistliche, und zwar nur da, wo die Spendung von den römisch-katholischen Geistlichen verweigert würde.²⁹ Er schrieb aber wenige Tage später an Reusch:

„Die Differenz, die bezüglich der Gemeindebildung unter uns sich ergeben hatte, erscheint in den Augen des Publikums grösser und breiter, als sie in Wirklichkeit war – ich sehe diess aus den Tagblättern! Dagegen muss die wesentliche Übereinstimmung nachdrücklich betont werden.“³⁰

Es war auch Reusch, der Döllinger 1872 bewog, am 2. Altkatholikenkongress in Köln teilzunehmen. Gegen die Wahl eines eigenen Bischofs in der Form eines Personalbischofs ohne Bischofssitz im klassischen Sinn hatte dieser nichts einzuwenden. Als die Wahl bevorstand, teilte Döllinger Reusch mit, die gemeinsame Ansicht aller Beteiligten im Münchener Zentralkomitee sei, dass eigentlich nur Professor Reusch der geeignete Mann sei. Reusch reagierte aber sofort mit entschiedener Ablehnung:

„Ich bin zu ängstlich, unentschlossen, scrupulös – oder wie Sie es nennen wollen, um eine Stellung, wie sie ein Bischof unter den gegebenen Verhältnissen einzunehmen hat, auszufüllen, ohne durch Scrupel, Überlegen, Selbstkritik und Selbstanklage mich zu Grunde zu richten. Wo ich meinen Weg klar sehe, da kann ich Arbeit und Leid tragen; aber über die Stellung, die der Bischof der Hierarchie, den Regierungen, den Geistlichen, den Reformforderungen etc. gegenüber einzunehmen hat, bin ich mir gar nicht klar ... Als Secretär oder wenn

²⁹ Vgl. Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholikencongresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München, München 1871, 108-111, 129-132.

³⁰ DR, Brief 49 vom 2. Okt. 1871, s. dort Anm. 7. Döllinger hatte am Tag nach der Abstimmung ein Gespräch mit Schulte geführt, in dem eine grundsätzliche Übereinstimmung erzielt wurde.

Sie wollen, Generalvicar kann ich Dienste leisten; aber der Bischof muss sich über die Situation und die Stellung, die er in ihr einzunehmen hat, klarer sein als ich.“³¹

Er würde auch eine einstimmige Wahl nicht annehmen. Tatsächlich wurde von der Synode am 4. Juni 1873 Reinkens mit 69 Stimmen gewählt, Reusch erhielt als zweiter fünf Stimmen und wurde von Reinkens zum Generalvikar ernannt.

Nicht zuletzt weil Reusch zu dieser Zeit Rektor der Bonner Universität war, fanden die „wichtigsten Religionsgespräche des 19. Jahrhunderts“³², die „Bonner Unionskonferenzen“, in deren Räumen statt. Während Döllinger durch frei gehaltene, inhaltsreiche Vorträge in die Verhandlungen einführte und als Hauptverfasser der verabschiedeten Thesen zu gelten hat³³, war Reusch – neben Kireev für die orthodoxe Seite und Broade für die anglikanische – einer der drei Sekretäre. Er gab dann „im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger“ die offiziellen Berichte heraus.³⁴ Anhand seiner eigenen, ziemlich ausführlichen Notizen, der handschriftlichen Berichte der anderen Sekretäre und der von manchen Teilnehmern – auch von Döllinger für seine Vorträge – nachträglich eingereichten

³¹ DR, Brief 59 vom 18. Mai 1873. Theodor Stumpf schrieb am 22. Mai 1873 an Cornelius, Reusch habe ihm am 14. Mai gesagt, er müsse die Bischofswahl ablehnen, „weil er sich im Kampfe mit seinem besten Freunde [Schulte] aufreiben werde!“. Tatsächlich setzte sich Schulte später kräftig für die Aufhebung der Zölibatspflicht ein, die zum Rücktritt Reuschs von seinen kirchlichen Ämtern führte.

³² Victor Conzemius, Ignaz von Döllinger: the development of a XIXth century ecumenist, in: IKZ 64 (1974), Beiheft, 125. Vgl. ders., Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht, ThQ 145 (1965), 231.

³³ Zwei Ergänzungen von anglikanischer Seite wurden in die Thesen über die Tradition und über Rechtfertigung aufgenommen; die These über die anglikanischen Weihen wurde von den Orthodoxen nicht akzeptiert; über den Opfercharakter der Eucharistie arbeitete ein Ausschuss aus Altkatholiken und Anglikanern; die das Filioque betreffenden Beschlüsse kamen in zähen Verhandlungen zustande. In allen Fällen hatte Döllinger die Vorlage ausgearbeitet; er führte darüber hinaus die Verhandlungen und schlug die meisten Formulierungen für die Änderungen vor.

³⁴ Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger herausgegeben von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1874; Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger, herausgegeben von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1875. (Anm. d. Red.: Ein Neudruck beider Bände in einem Buch erschien Bonn 2002).

Fassungen ihrer Wortmeldungen verfasste er zwei Berichte, die alles Wesentliche der Verhandlungen enthalten, andererseits – wie ein Vergleich mit den noch erhaltenen Unterlagen zeigt – manche Unebenheiten oder Äußerungen, die von Aussenstehenden missverstanden werden könnten, geglättet darstellen. Döllinger würdigte, auch im Namen aller Teilnehmer, Reuschs „mühsame Arbeit“ und bedankte sich bei ihm mit warmen Worten.³⁵

Reuschs Einsatz in seinen kirchlichen Ämtern kam zum Abschluss mit Anlass der Aufhebung der Zölibatspflicht für die Geistlichen durch die Synode 1878. Gegen die Aufhebung war er besonders, weil diese Reform dem ursprünglichen Protestanliegen zuwiderlaufe. Er meinte, nur ein ökumenisches Konzil könnte das entsprechende Kirchengesetz aufheben.³⁶ Mit dieser Ansicht setzte er sich allerdings nicht durch. Bevor die Aufhebung von der 5. Synode 1878 beschlossen wurde, trat er aus der Synodalvertretung aus und legte sein Amt als Generalvikar nieder. Er hatte schon früher an einen Freund geschrieben:

„Ich bleibe Altkatholik, aber einer à la Döllinger, jedenfalls will ich dann nicht mehr Generalvikar, Synodalrepräsentant und Pfarrverweser sein.“³⁷

Auf der Synode erklärte er, er glaube, dass die Aufhebung des Zölibats „zum Schisma führt“.³⁸ Er trat als Priester aus der Jurisdiktion von Bischof Reinkens aus³⁹, trieb aber seinen Rücktritt nicht auf die Spitze, sondern erteilte weiter Religionsunterricht, hörte Beichte, las regelmässig die Früh- und Kommunionmesse, vertrat auch manchmal den Pfarrer beim Hauptgottesdienst und beteiligte sich am kirchlichen Leben der Gemeinde.⁴⁰ Die Befürchtungen gegen die Freistellung der Priesterehe gingen nicht in Erfüllung. Sie wirkte sich im allgemeinen günstig auf die Seelsorge aus.

„Die Regierungen haben in Folge des Beschlusses keine andere Beurteilung der Altkatholiken eintreten lassen; einzelne hervorragende

³⁵ DR, Brief 66 vom 15. Okt. 1874.

³⁶ Ebd.

³⁷ S. a. Bericht von Langen in DM 8 (1876), 70f.

³⁸ Goetz, Reusch, 73.

³⁹ Zitiert bei Victor Conzemius, Rückblick auf ein synodales Aggiornamento. Hundert Jahre Altkatholizismus, in: Stimmen der Zeit 98 (1973), 372.

⁴⁰ Goetz, Reusch, 72 f.; Friedrich, Döllinger III, 619.

Altkatholiken haben, ihre Stellung während, sich offiziell zurückgezogen, sind aber Freunde und Förderer, vor allem aber ihrer altkatholischen Überzeugung treu geblieben.“⁴¹

Inzwischen war Reusch, der sich über seine Vulgata-Studien schon in den sechziger Jahren ein beträchtliches, kirchengeschichtliches Wissen angeeignet hatte, zu eigenen historischen Arbeiten übergegangen. Was ihn zunächst interessierte, war die Unterdrückung der Gelehrsamkeit in der Kirche. Er untersuchte die Prozesse des alttestamentlichen Exegeten und spanischen Dichters Luis de Leon (1873) und des Naturwissenschaftlers Galileo Galilei (1879), vielleicht unter Benutzung seiner früheren Studien über Exegese und Naturwissenschaft.⁴²

Er nahm dann eine grössere Arbeit über den Index der verbotenen Bücher in Angriff. Diese kam mit Döllingers Rat und Hilfe zustande, schon fast wie eine der späteren Gemeinschaftsarbeiten. Für das 1868 geplante Werk „Cathedra Romana“ hatte Döllinger einen dritten Teil über die Geschichte der kirchlichen Bücherzensur vorgesehen.⁴³ Er stellte das von ihm und Pichler gesammelte Material Reusch zur Verfügung; dieser reiste 1880-1885 mehrmals nach München, um bei Döllinger seltene Bücher einzusehen oder auszuleihen, und vor allem sich von ihm „Privatissima“ geben zu lassen.⁴⁴ Das Ergebnis war ein Werk, das deutlich, aber ohne jeden polemischen Ton die vielen Irrtümer und Fehlentscheidungen der Zensoren sowie die grundsätzliche Entbehrlichkeit des Index vor Augen führte. Es blieb das Nachschlagewerk über dieses Thema und trug langfristig zur Abschaffung des Index nach dem II. Vatikanum bei. Es war aber auch ein Werk von bleibender Bedeutung zur theologischen und weltlichen Literaturgeschichte seit der Erfindung der Druckerei. Nur Reusch konnte mit seiner Gewissenhaftigkeit und seinem grossen Fleiss

⁴¹ Joseph Martin Reinkens, Joseph Hubert Reinkens. Ein Lebensbild, Gotha 1906, 179.

⁴² Franz Heinrich Reusch, Der Process Galilei's und die Jesuiten, Bonn 1879. Seine Hauptfrage bei dieser ausführlichen Untersuchung (484 S.) war: „was lehrt uns die Verdammung der Copernicanischen Ansicht im Jahre 1616 und die Verurtheilung Galilei's im Jahre 1633 bezüglich der Autorität, welche man in Rom für die Entscheidungen von theologischen und mit der Theologie zusammenhängenden Controversen beansprucht?“ (Vorwort, IV). Weitere kleinere Arbeiten Reuschs über dieses Thema s. Goetz, Reusch, 82 f.

⁴³ S. DB I, 532 f.

⁴⁴ DR, Brief 73-93.

eine solche Leistung vollbringen; Döllinger aber muss als sein Inspirator gelten.⁴⁵ So wurde eine Zusammenarbeit angebahnt, die noch weitere Früchte tragen sollte.

Mit zunehmendem Alter hatte sich Döllinger daran gewöhnt, seine Verleger manchmal jahrelang warten zu lassen. Einerseits war es wohl die Schwierigkeit des Wissenden, der in jedem Thema immer neue Aspekte und Zusammenhänge entdeckt und sich nicht bescheiden möchte, einen Teil davon wegzulassen. Andererseits waren es die täglichen Pflichten, andere literarische Vorhaben, seine Vorträge, Briefschulden, Unterhaltung mit Besuchern usw., die ihn von grösseren Arbeiten abhielten. Über den Bellarmin-Plan schrieb er im Januar 1886:

„Es ist mir wieder damit, wie schon öfter ergangen, dass ich in den Recherche's und dem Sammeln von Materialien immer weiter geführt, tiefer hineingezogen ward, wie durch eine meinen Willen unterjochende Macht. Dabei nahm das sujet immer grössere Dimensionen an, so dass ich täglich stundenlang darüber nachdachte, las und forschte. Dabei sind dann andere nöthige Dinge liegen geblieben und in den letzten Tagen habe ich mich mit Gewalt losreissen müssen, um zu einer andren mehr unmittelbar drängenden Arbeit mich zu wenden.“⁴⁶

Schliesslich gab er zu, dass das Forschen ihm mehr lag, als Angefangenes zu vollenden: Er nannte sich entschuldigend „le premier etudiant de Munich“.⁴⁷ 1885 behinderte noch ein Augenleiden für einige Zeit seine wissenschaftliche Arbeit. In dieser „fast kleinmütig und verzagt zu nennenden Stimmung“ kam im Oktober 1885 der grosszügige, leicht schüchtern vorgetragene Vorschlag Reuschs, der gerade seine Arbeit über den Index abgeschlossen hatte:

„Wenn Sie sich meiner ‘mechanischen Beihilfe’, ähnlich wie die Hubers beim Janus bedienen wollten, um einige Ihrer Arbeiten druckfertig zu machen, so würde ich mir das zur Ehre anrechnen und als ein Mittel ansehen, Ihnen meine dankbare Gesinnung zu bekunden. Ich würde dann mit Freuden eigene Arbeiten vertagen, da das

⁴⁵ S. DR, Brief 73, Anm. 3-4; Brief 74, Anm. 1. Weitere Arbeiten Reuschs s. Brief 163-165; Brief 170; Goetz, Reusch, 91.

⁴⁶ DR, Brief 100 vom 22. Januar 1886.

⁴⁷ DR, Brief 104 vom 17. März 1886.

Erscheinen der Ihrigen für die Wissenschaft viel wertvoller ist, als das der meinigen.“⁴⁸

Man übersieht besser die Grösse dieses Angebots, wenn man bedenkt, dass Reusch sonst eine Arbeit über die innerkatholischen Reformbestrebungen in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schreiben wollte, ein Thema, wofür er auf Grund seiner Index-Arbeiten vorzüglich vorbereitet war, und das für die altkatholische Bewegung, die sich gerade auf diese Bestrebungen als ihre Vorläufer beruft, von grosser Wichtigkeit gewesen wäre. Doch diese so interessante und geradezu notwendige Arbeit wurde geopfert – wie es sich zeigen sollte endgültig⁴⁹ – um dem 86jährigen Nestor der kirchenhistorischen Wissenschaft zu ermöglichen, wenigstens einen Teil seiner Ernte einzubringen.

Döllinger nahm „mit beiden Händen“ dieses Angebot an:

„Je eher Sie kommen und je länger Sie verweilen, desto grösser wird meine Freude und Dankbarkeit sein, desto stärker werde ich zur emsigen Selbstthätigkeit dabei ermuntert werden. Von *mechanischer* Thätigkeit, die ich Ihnen überweisen werde, ist keine Rede; es handelt sich vielmehr um wissenschaftliche ebenbürtige Cooperation. Mit einer wahren Sehnsucht sehe ich Ihrem Erscheinen entgegen.“⁵⁰

Reuschs unaufdringliches Wesen, verbunden mit seinem Fleiss und seiner Genauigkeit, prädestinierte ihn für diese Aufgabe. Christoph Weber schreibt in seiner Kirchengeschichte:

„Wenn Döllinger im Alter doch noch einige interessante Bücher veröffentlichen konnte, so verdankte er dies nicht etwa der Hilfe seines Schülers Acton, sondern der bescheidenen und nüchternen Mitarbeit von Franz Heinrich Reusch, der mit sicherem Griff das Realisierbare vom Unmöglichen trennte, den alten Mann mit unerquicklichen Diskussionen verschonte, und ... einige Zeit zu opfern bereit war.“⁵¹

Die Mühen des „jüngeren Herausgebers“ werden im Briefwechsel anschaulich dokumentiert: seine häufigen Reisen nach München, seine Erinnerungen und Mahnungen, schliesslich seine so liebenswürdige wie ent-

⁴⁸ DR, Brief 94 vom 15. Oktober 1885.

⁴⁹ S. DR, Brief 176, Anm. 8.

⁵⁰ DR, Brief 95 vom 18. Oktober 1885.

⁵¹ Christoph Weber, Kirchengeschichte, Zensur und Selbstzensur, Köln 1984, 62.

schiedene Schelte für verlegte Druckproben, versäumte Antworten, nicht termingerecht eingereichte Beiträge, sein Ärger, als Döllinger ihm mitteilt, dass er Reuschs (wirklich schwer lesbare) deutsche Handschrift nicht gut lesen kann: „jetzt wird freilich nichts anderes übrig bleiben, als dass ich Ihnen die Partien, die Sie im einzelnen näher prüfen und verbessern wollen, vorlese“.

Aber auch Döllingers Anteil wird dokumentiert: Für die „Moralstreitigkeiten“ schickte er wiederholt Notizen, darunter eine ganze Liste von Fundstellen über Liguori; er korrigierte auch die einzelnen Druckbögen und sandte z. T. seitenweise Verbesserungen und Anregungen. Eine Untersuchung dieser Stellen zeigt, dass er hier und dort für eine schärfere Ausdrucksweise war und die Kritik deutlicher ausarbeiten wollte. Manche seiner Anregungen hat Reusch nicht verwirklicht, auch einige brauchbare Zitate nicht verwendet. So bildet dieser Teil des Briefwechsels eine wertvolle Ergänzung dieser Werke. Döllinger nahm an Reuschs Arbeit regen Anteil. Das galt schon für den „Index“.⁵² Um die „Moralstreitigkeiten“ mit einem Teil über die Auseinandersetzungen um die Lehre Liguoris zu vervollständigen, war er bereit, seine Ferien zu opfern, wie er schrieb, „um die Wahrheit aus der Finsternis zu befreien“.⁵³

Was Döllinger mit seinen Veröffentlichungen der achtziger Jahre beabsichtigte, teilte er Reusch mit:

„Sie wissen ja, welche Fülle neuen Stoffes sich dafür darbietet, wie Vieles zu resuscitieren, richtig zu stellen die Gelegenheit damit geboten wäre ... Viribus unitis könnte, meine ich, etwas zu Stande gebracht werden, was wie eine Revelation wirken würde.“⁵⁴

Und dann kommen die Stichworte, auf die er es abgesehen hat: Handhabung der Inquisition – die französische Liga – Pulververschwörung – der merkwürdige Kampf über den „oath of allegiance“ – Theorie und Streit über den Königsmord – Aufnahme der pseudo-isidorischen Fälschungen in das Brevier – die systematische Fälschung der Kirchengeschichte – Beginn des dreissigjährigen Krieges in Deutschland – der Kampf mit Venedig – päpstliche Theorie und Praxis der Religionskriege. Offensichtlich wollte Döllinger hier mehr als die Verwertung eines Teils seiner Materialien für eine gelehrte Untersuchung: Es ging ihm vor allem um die Blossstellung des „römischen Systems“, um die „grosse, durchgrei-

⁵² S. Goetz, Reusch, 88.

⁵³ DR, Brief 132 vom 13. April 1887.

⁵⁴ DR, Brief 100 vom 22. Januar 1886.

fende Revision“ seines früheren Wissens, von der er in einem Brief an Michelis⁵⁵ geschrieben hatte. Darum erwartete er, dass die Veröffentlichung „wie eine Offenbarung“ wirke.

Ähnliches gilt für ein weiteres Werk, das jenen pseudo-kyrillischen Fälschungen gewidmet sein sollte, die Thomas von Aquin in sein Traktat gegen die Griechen aufnahm und damit zur grössten Verbreitung in der westlichen Theologie verhalf. In der Münchener Pfingsterklärung hatte Döllinger geschrieben, dass die neuen Papstlehren „ihren Ursprung der Fälschung, ihre Verbreitung dem Zwange verdanken“⁵⁶, und im „Janus“ nannte er gerade die von Thomas gebrauchten Fälschungen als die Grundlage für das Hineintragen der Papstlehren vom Gebiet des Kirchenrechts in das der dogmatischen Theologie.⁵⁷ Wenn Reusch dann schliesslich diese Arbeit allein veröffentlichte, so zeigt der Briefwechsel doch sehr deutlich, dass er sie auf Anregung Döllingers und zum Teil mit Material, das dieser ihm zur Verfügung gestellt hatte, schrieb.⁵⁸

Das umfangreiche Werk über die „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche“ mit seiner ausführlichen zweiten Abhandlung: „Zur Geschichte und Charakteristik des Jesuitenordens“ steht in sachlicher Verbindung mit dem Werk über Bellarmin und will die Umstände zeigen, die schliesslich zum Sieg der Kasuistik und des Probabilismus in der römisch-katholischen Kirche führten – und zugleich in einer Zeit, in der die Wiederzulassung der Jesuiten in Deutschland angestrebt wurde, die Gefährlichkeit des Ordens aufzeigen.

Die vier Werke, die auf diese Art und Weise entstanden: „Die Selbstbiographie des Cardinals Bellarmin“ (1887), „Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katholischen Kirche“ (1889), „Die Fälschungen im Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen“ (1889

⁵⁵ Kopie an Reusch, ediert in DR, Brief 61 vom 1. Mai 1874.

⁵⁶ Münchener Pfingsterklärung, Text bei Johann Friedrich von Schulte, *Der Altkatholicismus*, Giessen 1887, 17; Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche*, Stuttgart 1982, 446.

⁵⁷ Ignaz von Döllinger, *Das Papstthum*. Neubearbeitung von Janus. Der Papst und das Concil im Auftrag des inzwischen heimgegangenen Verfassers von Johannes Friedrich, München 1892, 131-137.

⁵⁸ Franz Heinrich Reusch, *Die Fälschungen im Traktat des Thomas von Aquin gegen die Griechen*, München 1889, 8 (680) erwähnt nur, dass Döllinger ihm zwei Handschriften zur Verfügung gestellt hatte. S. DR, Brief 97, Anm. 2; Brief 98; Brief 101, Nr. 4 im Text; Christian Oeyen, *Döllinger und die pseudo-kyrillischen Fälschungen*, in: Georg Denzler, Ernst Ludwig Grasmück (Hg.), *Geschichtlichkeit und Glaube*. Zum 100. Todestag Johann Joseph Ignaz von Döllingers (1799-1890), München 1990, 341-390.

unter Reuschs Namen) und „Beiträge zur Sektengeschichte des Mittelalters“ (1890 unter Döllingers Namen) bilden ein eigenartiges Denkmal der Verehrung Reuschs für Döllinger und stehen zugleich als einzelne grosse Steinblöcke da, die ihren Platz haben sollten in einem noch umfassenderen Gebäude, das die Kirche zukünftig nach Döllingers Worten vor „Irrwahn und Superstition“⁵⁹, „Missbräuchen und hierarchischen Bestrebungen“⁶⁰ schützen sollte.

Zu diesen Werken sollte eine Arbeit über die pseudo-isidorischen Fälschungen und das „Decretum“ des Gratian sich gesellen, die Reusch für noch wichtiger als die Jesuiten-Studien hielt, die aber nicht verwirklicht wurde. Der ganze Entwurf erscheint als eine Art Erweiterung und Vertiefung, als ein „Pleroma“ des Janus.

Nach Döllingers Tod gab Reusch zwei Bände aus dessen Nachlass heraus: „Kleinere Schriften“ und „Briefe und Erklärungen über die vatikanischen Dekrete“.⁶¹ Er verfasste auch unzählige Beiträge für Zeitungen und Zeitschriften, vor allem für den „Deutschen Merkur“, von 1886 an auch für die „Theologische Literaturzeitung“ von Harnack. Er verfasste auch ca. 350 Artikel für die „Allgemeine Deutsche Biographie“, ein Unternehmen übrigens, das von Döllinger initiiert worden war. Er gab auch einen Band seiner Predigten heraus, die er vor allem in der Bonner Gemeinde gehalten hatte.

In den langen Jahren seiner Lehrtätigkeit hatte er eine grosse Zahl von Schülern. Für die altkatholische Geschichte relevant sind dabei der Liturgiker Adolph Thürlings, die späteren Bischöfe Joseph Demmel und Georg Moog und die bekannten altkatholischen Pfarrer Bodenstein, Rachel, Joseph Moog und viele andere.

Reusch konnte in guter Gesundheit 1895 seinen 70. Geburtstag feiern. Zwei Jahre später wurde er von einem Schlaganfall getroffen, von dem er sich nicht mehr ganz erholen konnte. Er baute langsam ab und starb friedlich am 3. März 1900 in seiner Wohnung in der Lennéstrasse.

⁵⁹ Döllinger an J. N. Widmann, 18. Okt. 1874, in: RITH 18 (1910), 209-212.

⁶⁰ Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe, 24. Sept. 1889, Nr. 8; Küry, Altkatholische Kirche, 453. Einen Entwurf dazu hatten in Bonn Reinkens, Herzog und Reusch entworfen, s. Christian Oeyen, 90 Jahre Utrechter Union, Altkatholisches Jahrbuch, Wien, (1981), 42-51, hier 42f.

⁶¹ Als Ersatz für den nicht verwirklichten Plan Döllingers, gegenüber den ihm in seinen letzten Lebensjahren gemachten „Zumutungen“, sich „zu unterwerfen“, eine Schrift in der Form von „Briefen an einen hohen Prälaten“ zu verfassen, s. DR, Brief 116 vom 2. 10. 1886, auch von Reusch zitiert, a. a. O., S. III.

Ich hoffe, mit diesen Ausführungen dazu beigetragen zu haben, die Erinnerung an Reuschs Persönlichkeit lebendig zu halten. Seine Vorzüge, aber auch seine Begrenzungen wurden, denke ich, deutlich. Was mich dabei besonders bewegt, ist seine Selbsterkenntnis. Er hat sehr klar und genau gewusst, was er leisten konnte und was nicht. Er hat sich darum sehr bewusst auf die Aufgaben konzentriert, für die er befähigt war, und dabei Erstaunliches geleistet. Darum möchte ich Sie heute dazu einladen, sich im Andenken an Reusch besonders darauf zu besinnen. Denn gerade das ist ein Beispiel für einen altkatholischen Theologen – und nicht nur für ihn.

Ökumene

Ortskirche und Universalkirche

Ihr Verhältnis im Zusammenhang heutiger Erfahrung von Kirche

Das Verhältnis zwischen Orts- und Universalkirche ist für das heutige Gespräch über die Einheit der Kirche von entscheidender Bedeutung: Hier wird das Koinonia-Modell konkret; hier werden die Chancen, aber auch die Schwierigkeiten einer Übertragung der Kategorien der alten Kirche auf die heutige Situation sichtbar. Ein Blick auf die Entwicklung der Theologie und der Verfassung der Kirche durch die Jahrhunderte kann das verdeutlichen.

1. Die Zeit bis zur Mitte des zweiten Jahrhunderts

1.1. Es fällt zunächst auf, dass in dieser Zeit nicht die *Polarität* zwischen Lokalkirche und Universalkirche im Vordergrund steht, sondern vielmehr diejenige *zwischen himmlischer und irdischer Kirche*. Christen haben auf Erden keine bleibende Heimatstadt, sie suchen die zukünftige (Hebr 13,14). Ihre wirkliche Heimat ist das himmlische Jerusalem (Offb 21,2). Kirche ist darum auch eine eschatologische Größe; man könnte sogar sagen, sie ist es in erster Linie.

Die einzige Stelle im Neuen Testament, aus der man den Titel „Mutter“ für die Kirche herleiten kann, bezieht sich ebenfalls auf das himmlische Jerusalem: „Hagar ist ein Gleichnis für das Jerusalem dieser Zeit, das dienstbar ist mit seinen Kindern – das Jerusalem das droben ist, das ist die Freie, die ist unsere Mutter“ (Gal 4,25f.). Sinn der Kirche ist es danach nicht, eine endgültige Organisation hier auf Erden aufzubauen. Die irdische Kirche, das irdische Jerusalem kann nicht im vollen Sinn Mutter sein; wenn die irdische Stadt zur Mutter wird, ist Unfreiheit damit verbunden. Die *himmlische* Kirche ist also die eigentliche Kirche.

Diese himmlische Kirche erscheint in den Visionen des Hermas als alte Frau, da sie von Anfang an existiert. Hier ist sie nicht nur eine endzeitliche, sondern auch eine präexistente Größe mit Zügen, die an die hypostasierte göttliche Weisheit erinnern. Zugleich ist die Kirche ein Turm, der von Generation zu Generation durch immer neue Steinschichten erbaut wird, beginnend schon im Alten Testament: Patriarchen, Propheten, Apostel, weitere Christen. An einer anderen Stelle wird in der Erschaffung des Menschen zugleich die Erschaffung der Kirche gesehen. Es ist eine große Schau, die die ganze Geschichte umfasst: Die himmlische Kirche wird immer weiter aufgebaut; auch die schon verstorbenen Generationen gehören dazu, das Ziel ist in der Endzeit (Vis. 1-4).

Nach dem Epheserbrief ist die Kirche auf dem Grund der Apostel und Propheten erbaut; Jesus Christus ist ihr Eckstein, und sie wächst immer weiter

„zu einem heiligen Tempel im Herrn“. Die irdischen Christen werden „miterbaut“ zu einer Wohnung Gottes im Geist (Eph 2,20-22), d. h. zur endgültigen, eschatologischen Kirche.¹

Eine ähnliche Auffassung liegt dem bekannten eucharistischen Gebet der Didache zugrunde:

„Wie dieses Brot gestreut war auf den Bergen und zusammengeführt eins wurde, so führe Deine Kirche zusammen von dem Ende der Erde zu Deinem Reich. Gedenke, Herr, Deiner Kirche, befreie sie von jedem Übel, vervollkommene sie in der Liebe und führe sie zusammen aus den vier Windrichtungen geheiligt in Dein Reich, das Du ihr vorbereitet hast“ (9,4; 10,5-6).

Am Ende der Zeiten wird die irdische Kirche in das eschatologische Reich geführt.²

1.2. Kirche ist aber auch die *zusammengerufene Gemeinde an einem Ort*, weil Gemeinschaft sich immer konkret zu einem bestimmten Zeitpunkt und an einem konkreten Ort verwirklicht. „Die Jünger waren beieinander im Tempel und brachen das Brot in den Häusern, hielten die Mahlzeiten mit Freude und lobten Gott“ (Apg 2,46; vgl. 2,42). Brotbrechen und Gebetszeiten können nur hier und jetzt geschehen, nicht auf einer universalen Bühne, sondern nur konkret an einem Ort.³

Paulus schreibt „an die Kirchen“ (im Plural) „in Galatien“, „an die Kirche Gottes zu Korinth samt aller Heiligen in ganz Akaia“, „der Kirche der Thessalonicher“, – oder aber „allen Heiligen in Jesus Christus zu Philippi“, „an alle Geliebten Gottes und berufenen Heiligen in Rom“. In den letzten Texten wird die Kirche nicht erwähnt; wir stellen also ein gewisses Schwanken zwischen dem Ansprechen der Christen als Kirche am Ort oder als Gruppe ohne nähere Bezeichnung fest.

¹ Ähnlich soll man Eph 4,15f. lesen: „Der ganze Leib“ besteht aus der himmlischen und der irdischen Kirche zusammengenommen. Die Kirche hat einen Teil, der schon im Himmel ist, und wächst auf Erden zur Zukunft hin.

² Ernst Dassmann, Kirchengeschichte I, Stuttgart 1991, 159 sieht auch den „Erwähnungsgedanken, der die *eklektoi* einer Gemeinde sich als *ekklesia* verstehen läßt“ als eschatologisch ausgerichtet an. Weitere Bilder dieser eschatologischen Dimension bei Hugo Rahner, Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter, Salzburg 1964, 447f.; 561-563.

³ Darauf hat in moderner Zeit als erster Nikolaj Afanasiev hingewiesen: Le sacrement de l'assemblée, in: IKZ 46 (1956), 200-213.

Die Ansprache als Lokalkirche setzt sich in der Folge durch. So schreibt „die Kirche Gottes, die in Rom in der Fremde lebt an die Kirche Gottes, die zu Korinth in der Fremde lebt“ (I Clem., Einl.; ähnlich Polyk., II Phil., Einl.). Im doppelten „paroikein“ („in der Fremde sein“) wird wieder die eschatologische Ausrichtung deutlich, – und zugleich das Fremdkörper-Sein im römischen Reich, das die Christen verfolgt. Ähnlich schickt die Kirche von Smyrna ihren Bericht über das Martyrium des Polykarp der Kirche von Philomelium und allen Kirchen in der Umgebung (Mart. Pol., Einl.). Es scheint, dass es von Anfang an nur eine Gemeinde an jedem Ort gegeben hat. Das war nicht selbstverständlich: Die Juden z. B. waren in Rom in mindestens 13 verschiedenen Synagogen zusammengeschlossen; das war vom römischen Vereinsrecht fast erzwungen, da es die Zusammenlegung mehrerer Gemeinschaften verbot, – aus Furcht, dass auf diese Weise größere Organisationen innerhalb der Stadt entstehen könnten.⁴

Kleinere Gruppen von Christen versammelten sich auch in Häusern: Paulus erwähnt solche Hausgemeinden bei Prisca und Aquila in Ephesus und bei Nympha in Kolossä. Doch scheint sich auch manchmal die ganze Kirche in einem bestimmten Haus versammelt zu haben, wie bei Gaius in Korinth (Röm 16,23), wohl auch im Haus der Phöbe in Kenchreä (Röm 16,21).⁵

Ignatius von Antiochien schärft den Christen ein, sich an der Eucharistiefeier der Gemeinde zu beteiligen. Schon Paulus warnt gegen Schismen in der Gemeinde zu Korinth. Die Sorge um die Einheit am Ort ist also von Anfang an gegeben. Es soll keine Sondergruppen geben, sondern in jeder Stadt *eine* Gemeinschaft der Christen, die wiederum offen für alle übrigen Gemeinden sein soll, so dass ein Christ, wie wir gleich sehen werden, überall zu Hause ist.

So ist die Einheit der Kirche vor allem Einheit innerhalb der Lokalkirche. Diese Einheit hat die Kirche im 1. und 2. Jh. stark beschäftigt. Es war eine Zeit, in der es sehr viele Spaltungen oder Spaltungsversuche, Schismata und Häresien gegeben hat. Für Paulus geht es um die Einigkeit der Christen untereinander. Später kommt die Einheit mit dem rechtmäßig eingesetzten Amt

⁴ So war es den zahlreichen Grabgemeinschaften in Rom verboten, sich in einer Art größerem Bund zusammenzuschließen. Vgl. Otto Michel, Der Brief an die Römer, Göttingen ¹⁴1978, 28, Anm. 7. Es ist darum auch nicht sicher, ob die römischen Christen, etwa zur Zeit des Römerbriefs, eine einzige Gemeinde bildeten. Man könnte in dem Fehlen des Titels „Kirche“ in diesem Brief eine Andeutung des Gegenteils sehen.

⁵ Ein Beispiel ist auch das Haus des Senators Pudens in Rom, die „domus Pudenziana“, worauf im 4. Jh. eine Kirche erbaut wurde (missverständlich „Santa Pudenziana“ genannt).

in den Vordergrund, wie im sog. Klemensbrief – der schon erwähnte Brief der Gemeinde Roms an die Gemeinde zu Korinth. Dort geht es um Presbyter, später, nach Einführung des Monepiskopats, um die Einheit mit dem Bischof, die in den Ignatius-Briefen überhaupt zum Testfall für die Einheit mit der Kirche wird.⁶

1.3. Von Anfang an hat die Kirche eine universale Komponente, allerdings mit zwei Präzisierungen: Universalität ist, wie gesagt, untrennbar von der eschatologischen Perspektive; und sie ist eine Eigenschaft der Lokalkirche, die primär bleibt. Die Ortskirchen sind weder als „Filialen“ einer Universalkirche noch durch deren Einteilung in kleinere Territorien entstanden; die Kirche des Glaubensbekenntnisses ist zuerst die Ortsgemeinde, weil da die Kirche konkret wird. Nun sind alle diese Kirchen zusammen die irdische Kirche, die auf die Vollendung hin, auf die ganze universale Kirche hinstrebt; – echte Universalität ist nicht nur Universalität im Raum, sondern auch Universalität in der Zeit.

So wachsen alle Lokalkirchen, auf dem gleichen Fundament aufgebaut (Christus, den Aposteln und Propheten, Petrus und Paulus), auf dasselbe Ziel hin (die himmlisch-eschatologische Kirche). Darin besteht ihre Gemeinschaft. Man könnte dieses als eine Art prästabilisierter Harmonie oder instinktiver Einigkeit zwischen den einzelnen Lokalkirchen auffassen: Weil jede sich der Einheit mit der himmlischen Kirche bewusst ist, würden automatisch alle Lokalkirchen dasselbe glauben und in Gemeinschaft miteinander bleiben. Doch wenn wir genauer hinschauen, merken wir, dass diese Einheit auch die Frucht der Bemühungen einzelner führender Persönlichkeiten und der Lokalkirchen als solchen war. Sie war zugleich eine Gabe und eine Aufgabe.

In der Zeit der Wandermissionare führen einzelne Geistes Träger mehrere Gemeinden oder üben zumindest einen starken Einfluss in ihnen aus. Paulus steht brieflich in Kontakt mit den von ihm gegründeten Kirchen; der Verfasser der Offenbarung schreibt an die sieben Kirchen Kleinasiens; die „katholischen Briefe“ sind an mehrere Kirchen gerichtet. Nach dem Tod der Apostel führen wohl andere (sog. Apostel-Schüler) diese Aufgabe weiter (vgl. die spätpau-

⁶ Diese Briefe sind wahrscheinlich nicht um 110 geschrieben worden, sondern 30 oder 40 Jahre später. Die Angabe des Eusebius, Ignatius habe unter Trajan das Martyrium erlitten, ist zweifelhaft, weil unter Trajan noch keine Christen im Zirkus starben. Der Inhalt der Briefe passt nicht zu dem, was wir von den Pastoralbriefen und der Didache her über die Kirchen in Kleinasien und in Syrien zu Beginn des 1. Jh. wissen, sondern eher zu den Strukturen in der Jahrhundertmitte. Vgl. Reinhard Hübner, in: Das Priestertum in der Einen Kirche, hg. von Albert Rauch, Aschaffenburg 1987, und meine Besprechung in: ÖR 39 (1990), 364-366.

linischen und die Pastoral-Briefe). Einzelne Gemeinden schreiben auch an andere und nehmen Stellung zu Vorgängen in ihnen: Die römische Kirche schreibt an die Kirche Korinths, um sie vor der Absetzung von einmal eingesetzten Presbytern zu warnen; Hermas sagt, dass Klemens eine Kopie seiner Schrift an die anderen Städte senden soll (Vis. II, 4,3). Um 150 schreibt Bischof Dionysios von Korinth Briefe an mehrere Kirchen: an Lazedämonia über den rechten Glauben, den Frieden und die Einheit, an die Athener mit Rügen wegen ihrer Nachlässigkeit, an Nikomedia gegen die Markioniten, an die Kirchen Kretas, dass sie den Verkehr mit den Häretikern meiden sollen, an Amastris und die Kirchen am Schwarzen Meer, sie sollen die Sünder wieder aufnehmen (Eusebius, KG IV 23,2-6). Der sog. Klemensbrief ist also kein Einzelfall: Es geschah häufig, dass eine Kirche sich „in die Angelegenheiten der anderen einmischte“. Solche Ermahnungen wurden nicht damit begründet, dass diese Kirche eine solche Aufgabe von Amts wegen hätte (auch der „Klemensbrief“ tut das nicht), sondern die Absender erklärten, Gott oder der Heilige Geist würde durch ihre Vermittlung sprechen. Dasselbe hatten die Wandermissionare (Apostel, Propheten und Lehrer) getan. Auch sie hatten als Charismatiker konkret die Stimme des Geistes an die einzelnen Kirchen gerichtet.

Die einzelnen Lokalkirchen stellen kein freiwilliges Netz von Beziehungen untereinander her. Sie sind vielmehr alle in einer Communio miteinander verbunden, die es zu erhalten gilt. Die Kirche wird bald „katholisch“ genannt, was nicht unbedingt „universal“ bedeutet, aber jedenfalls „dem Ganzen gemäß“, „echt“ und „umfassend“, und darum auch „mit den anderen Lokalkirchen übereinstimmend“. Die Ausrichtung auf das Ganze ist hier maßgebend, obwohl die tatsächliche Universalität bald zu einem Thema wird. Justin und die anderen Apologeten weisen darauf hin, dass es keine Völker gibt, bei denen nicht das Gebet im Namen des gekreuzigten Jesus an Gott gerichtet würde (Dial. 117,5). „Alle, die an ihn glauben, sind vereint in einer Seele, einer Versammlung, einer Kirche, . . . die durch seinen Namen entstanden ist und an seinem Namen teilhat, denn wir werden alle Christen genannt“ (Dial. 63,5). Überall werden die Christen von anderen Christen empfangen, wenn sie auf Reisen sind; sie finden denselben Glauben, dieselbe Eucharistie und dasselbe Gebet vor.⁷

⁷ Ein schönes Beispiel dieses Zusammenspiels von himmlischer Kirche, Lokalkirche und universaler Gemeinschaft ist die Aberkios-Inschrift. Sie entstand um etwa 200 n. Chr. und soll zum Grab eines Bischofs gehört haben. Das Christliche wird versteckt angeführt, was auf die Verfolgungszeit hinweist: „Mein Name ist Aberkios, ich bin Schüler des heiligen Hirten, der Schafherden weidet auf Bergen und Ebenen, der große Augen hat, die überall hinschauen. Dieser hat mich gelehrt ... zuverlässiges

2. Die weitere Entwicklung

2.1. In der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts wird eine Fülle von Ergänzungen und Änderungen im Leben der Kirche vorgenommen, die dazu dienen, die Koinonia zu verdeutlichen, aber auch zu institutionalisieren. Zunächst die Einführung des Monepiskopats: Sie war aus zwei Gründen notwendig. Einerseits scheint die Führung durch Wandermissionare und charismatische Amtsträger nicht mehr wie früher funktioniert zu haben; sie waren weniger geworden. Andererseits forderte die Gnosis eine straffere Struktur heraus. So wird das Monepiskopat in kurzer Zeit überall eingeführt; es wirkt insofern erfolgreich, als die Einheit der Kirchen bewahrt und die Gnosis abgewehrt wird. Auf der Strecke bleiben allerdings einige archaische, noch stark jüdisch geprägte Gruppen: die Ebioniten, die im Zuge der Kanonbildung ausgeschlossen wurden, weil sie die Paulusbriefe nicht rezipierten⁸, und die Montanisten, die an der alten prophetischen Struktur festhielten. Dann die Modalisten, die die drei göttlichen Personen (ebenfalls in jüdischer Art) als Erscheinungsformen des einen Gottes deuteten.

Wissen. Nach Rom hin sandte er mich, ein Reich zu erschauen und eine Königin zu sehen in goldenem Gewand und goldenen Schuhen; ein Volk sah ich dort mit glänzendem Siegel. Auch Syriens Ebene sah ich und alle Städte, Nisibis, nachdem ich den Euphrat überschritten. Überall fand ich Sinnesgenossen; Paulus hatte ich ja zum Begleiter (?). Der Glaube leitete mich überall und setzte allerorts als Speise vor einen Fisch aus der Quelle, einen überaus großen, reinen, den gefangen hat eine reine Jungfrau; und diesen gab er den Freunden zum Mahle immerdar, spendend trefflichen Wein, Mischwein bietend mit Brot ... Wer dies versteht, jeder Glaubensgenosse soll beten für Aberkios" (LThK², 1, 24). Neben den christlichen Symbolen Hirten, Fisch, Brot und Wein, ist hier der Universalitätsgedanke deutlich: Überall ist Aberkios zu Hause, überall findet er Glaubensgenossen, die dasselbe Mahl feiern. Eine wichtige Rolle spielt die himmlische Kirche. Sie wird in Rom geschaut (auch dem Hermas erscheint die präexistent-himmlische Kirche in Rom am Ufer des Tiber, Vis. 1-4), eine Königin im goldenen Gewand, ähnlich wie Offb 12, wo sie als eine mit der Sonne gekleidete Frau erscheint. Auch die Christen, die mit einem glänzenden Siegel versiegelt sind (entweder das Siegel des Heiligen Geistes oder des Martyriums), erinnern an Offb 7 mit den 144 000 Versiegelten. Es ist wohl die Kirche der Märtyrer und zugleich die eschatologische Kirche, die hier geschaut wird. Schließlich werden die Ortsgemeinden überall auf Erden erwähnt. Der Christ lebt mit der himmlisch-eschatologischen Kirche vor Augen; in einer Welt, in der Christen verfolgt werden, lebt er als Pilger, und doch hat er in jeder Ortskirche Sinnesgenossen, überall ist er zu Hause.

⁸ Nicht weil sie in Jesus keine göttliche Hypostase anerkannten; dieser Grund kam erst später hinzu.

Die Gemeinschaft wird nun durch die Bischöfe gewährleistet, d. h. die Kirchen verkehren weiter miteinander, aber jetzt über die Bischöfe. Diese Entwicklung geht im 3. Jahrhundert weiter: Es entsteht der Begriff des Bischofskollegiums. Bis dahin werden Briefe an die Lokalkirchen gerichtet; Cyprian von Karthago führt das Wort *Collega* für die Mitbischöfe ein und schreibt nur noch an sie. Er ist somit der geistige Vater der Bischofskollegialität, ein Begriff, der ihre Gleichheit betont, sie aber auch vom Kirchenvolk abhebt. Die Gleichberechtigung der Bischöfe wird von Cyprian betont: Die Gemeinschaft wird durch ihre Eintracht (*concordia episcoporum*) und die Institution der Synoden gesichert.⁹ Diese beginnen am Ende des 2. Jahrhunderts, vielleicht auf Anregung des römischen Bischofs, um den Streit über den Ostertermin zu schlichten.

Damit sich keine Fremden in die Gemeinden einmischen können, die echten Christen aber überall angenommen werden, bekommen reisende Christen jetzt einen Ausweis von ihrem Bischof („*litterae formatae*“). In Canon 5 von Nizäa wird beschlossen, dass wer rechtmäßig aus seiner Kirche ausgeschlossen worden ist, nirgends als Glied der kirchlichen Gemeinschaft gelten soll. Es ist wieder das lokalkirchliche Prinzip: Was eine Kirche entscheidet, wird von den anderen übernommen.

2.2. Zugleich entsteht das Bedürfnis nach Mittelpunkten der Einheit. Die Kirchen sind zum Teil klein und können nicht souverän jede für sich alle Fragen entscheiden. Vor allem bei Streitigkeiten sucht man größere Kirchen, an denen man sich orientieren kann. Irenäus von Lyon stellt um 180 das Prinzip auf: Wenn man sich in einer Frage nicht einigen kann, dann wende man sich an die von den Aposteln gegründeten Kirchen. Unter diesen apos-

⁹ Der erste deutsche alt-katholische Bischof, Joseph Hubert Reinkens, hat schon 1873 auf diesen Aspekt der Lehre Cyprians hingewiesen: Die Lehre des heiligen Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzburg 1873. Die letzten Zeilen betreffen unser Thema: „Die Einheit der Kirche ... ist kein äußerliches, wenn auch so künstlich gewebtes Gewand, keine monarchisch eingerichtete Institution, sondern etwas innerlich Lebendiges, geheimnisvoll sich von Innen heraus Offenbares. Sie ist Liebeskraft und ihr Leben beruht deshalb auf Gegenseitigkeit ... Es kann niemand aus dieser Einheit durch äußere Gewalt oder durch einen Akt der Autorität in ihrer despotischen Äußerlichkeit hinausgeworfen werden. Nur durch lieblose Aufhebung der Gegenseitigkeit kann der einzelne aus dem Liebesbund herausfallen. Cyprian schrieb, als er sah, wie die Gemüter sich erbitterten und den Bund der Liebe störten, sein schönes Büchlein von dem Gute der Geduld (*de bono patientiae*). Um den Bruch der Liebesgemeinschaft wegen der dogmatischen Differenz zu verhüten, zeigte er, wie die Liebe alles duldet, alles erträgt und darum alles übersteht. Die Kircheneinheit mit allen ihren Gütern hängt an der Toleranz“ (61f.).

tolischen Kirchen hat nach ihm die Kirche Roms einen wichtigeren Vorrang, denn an diese Kirche müssen sich alle Christen wenden (sie wäre also die letzte Instanz in dieser Schiedsrichterfunktion); dort werde der Glaube von allen, die von überall her sind, rein gehalten (Adv. haer. III, 3,1-2). Das ist eine interessante Formulierung, auf die schon Döllinger im Zusammenhang mit dem I. Vatikanum aufmerksam gemacht hat.¹⁰ Es ist nicht der römische Bischof und nicht einmal die römische Gemeinde, die den Glauben dort rein halten, sondern es sind die Christen, die von überallher dorthin kommen. Das entspricht auch den Tatsachen: Im Mittelpunkt der Verkehrswege, mit einer zahlreichen Bevölkerung und einer großen christlichen Gemeinde war Rom in der Lage, Informationen zu sammeln und bessere Kontakte zu allen Kirchen zu halten. So stand sie in der Kanonbildung den anderen Gemeinden etwas voraus. Die römische Kanonliste ist früher als bei den anderen Kirchen fast vollständig – allerdings mit einigen Ausnahmen, u. a. wurde der Hebräerbrief lange von Rom bestritten. Es war nicht so, dass Rom etwa automatisch das Richtige fand, sondern es hatte tatsächlich einen Vorsprung durch den Verkehr mit allen Kirchen und mit Christen aus allen Teilen des römischen Reiches. Um sich ein Bild der Stellung Roms in der damaligen Welt zu machen, muss man an Hauptstädte wie Paris oder London denken. Die Hauptstadt ist eine Welt für sich, alles konvergiert dorthin. Jeder hat irgendwie dort eine Kontaktperson, auch schon aus politischen Gründen.

Zunächst sind es die von den Aposteln gegründeten Kirchen – aber bald argumentiert man auch mit Apostelgräbern. So vor allem in Rom, wo nach 160 zwei Grabdenkmäler, der Überlieferung nach auf den Gräbern von Petrus und Paulus, aufgebaut werden. Bis zu diesem Zeitpunkt gibt es keine Erwähnung solcher Gräber; auch der Klemensbrief spricht zwar von Petrus und Paulus, sagt aber nicht, dass sie in Rom gestorben wären; wenn von den Märtyrern in Rom die Rede ist, schreibt er „bei uns“, bei Petrus und Paulus erwähnt er ihr Martyrium ohne nähere Angaben (I. Klem. 5-6). Der Briefschreiber begründet seine Autorität auch nicht mit den Aposteln, sondern mit dem Heiligen Geist. Aber um 195 hat Viktor im Osterstreit wohl dieses Argument gebraucht, denn die Kirchen Kleinasiens konterten, auch sie hätten zwei Apostelgräber, nämlich von Philippus und Johannes und darum könnten sie auch ihrer eigenen Tradition folgen (Eusebius, KG V 24).¹¹

¹⁰ Ignaz von Döllinger, Briefe und Erklärungen über die vatikanischen Decrete, München 1890, 13f.

¹¹ Mittelpunkt der Christenheit war zuerst Jerusalem. Für die Judenchristen blieb es dies, bis Hadrian 135 alle Juden aus Jerusalem vertrieb. Erst danach wurde der Kirche Roms der „Vorsitz der Liebesgemeinschaft“ zuerkannt. Johannes Friedrich, Zur ältesten Geschichte des Primates in der Kirche, Bonn 1879, hat interessante Einzelheiten über diesen Zusammenhang gesammelt.

Die „Schiedsrichterfunktion“ Roms funktioniert zunächst nicht sehr gut. Praxäas wird vom römischen Bischof Viktor aufgenommen. Als Modalist kämpft er gegen die Montanisten; Tertullian schreibt dazu: „Praxäas hat zwei Werke des Teufels in Rom vollbracht, er hat die Prophetie ausgetrieben und den Vater gekreuzigt“ (für die Modalisten sind die Personen austauschbar) (Adv. Prax., 1). Kallistus, Nachfolger des Viktor, sucht zuerst einen Kompromiss mit den Modalisten und verurteilt den rechtgläubigen Hippolyt. Im Osterstreit will Viktor die kleinasiatischen Kirchen exkommunizieren. Dagegen empören sich die übrigen Bischöfe, u. a. Irenäus von Lyon. Er erinnert daran, dass Polycarp schon Mitte des Jahrhunderts in Rom war und sich mit Anicet geeinigt hatte, dass jeder den eigenen Brauch beibehalten sollte. Viktors Haltung hat sich dann auch nicht durchgesetzt.

2.3. Es werden zugleich Kirchenprovinzen um einen Mittelpunkt gegründet – aufgrund des Gedankens der „apostolischen Kirchen“, aber auch nach „weltlichen“ Gesichtspunkten. In Nordafrika besteht z. B. keine apostolische Kirche; trotzdem ist die Führungsrolle Karthagos sehr deutlich. Die Bischöfe einer Kirchenprovinz, deren Grenzen sich an denen der römischen Provinzen orientieren, kommen zweimal im Jahr zusammen. Die Bischofsordinationen müssen durch mindestens drei Nachbarbischöfe geschehen, um sowohl die Sauberkeit des Wahlvorgangs als auch die Annahme des Gewählten durch die Gesamtkirche zu bestätigen.

Den Abschluss dieses Organisationsprozesses bildet das ökumenische Konzil als Organ der Gesamtkirche. Erst nachdem die Verfolgung aufgehört hat, ist die Möglichkeit zu solchen weltweiten Zusammenkünften gegeben. Es ist die letzte Instanz, um Streitigkeiten zu schlichten, wobei sich ein differenzierter Prozess des vorkonziliaren Dialogs, der konziliaren gottesdienstlich-charismatischen Entscheidung, und der Annahme durch die Gesamtkirche¹² herausbildet. Auch hier ist der Vorrang der Lokalkirchen offensichtlich.

Aus dem Prinzip der apostolischen Kirchen wird in Nizäa das System der Triarchie, im 5. Jahrhundert dann der Pentarchie. Der Zusammenhang mit Petrus wird nun maßgebend: Zuerst gibt es drei petrinische Kirchen, Rom, Antiochien (auch in Briefen der römischen Bischöfe wird erwähnt, dass Petrus zeitweise in Antiochien war und diese Kirche deshalb die zweite Ehre hat) und Alexandrien (angeblich als Sitz des Markus, der als Jünger des Petrus angesehen wird, tatsächlich als zweite Stadt des römischen Reiches). Konstantinopel wird später hinzugerechnet (Andreas, der Bruder

¹² Über den Begriff der Rezeption in der alten Kirche vgl. Werner Küppers, Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung, in: Konzile und die ökumenische Bewegung, hg. vom Ökumenischen Rat der Kirchen, Genf 1968, 81-104.

des Petrus soll dort gewirkt haben; maßgebend ist wieder die politische Stellung der Stadt als zweites Rom). Dann kommt Jerusalem (das nach 135 lange keinen Bischof gehabt hatte) wieder zu Ehren als Mutterkirche, dort wo Petrus ursprünglich der erste der Apostel war.

So sitzen, wie noch Gregor der Große es bestätigt (Reg. Ep. VIII, 30), alle Patriarchen auf dem Petrusstuhl und nicht nur der römische. Entscheidungen können nur im Einklang der östlichen und des westlichen Patriarchen getroffen werden, die wiederum im Namen der Lokalkirchen ihrer Region sprechen. Dieses System funktioniert bis zum VII. Ökumenischen Konzil, wo noch deutlich ist, dass die Übereinstimmung der Patriarchate von Ost und West neben dem Zeugnis der Kirchenväter für jede Glaubensentscheidung notwendig ist.¹³

2.4. Es entstehen aber bald zwei grundlegende Probleme. Das erste ist die Entwicklung des römischen Zentralismus. Dieser fängt schon am Ende des 2. Jahrhunderts mit Viktor, im 3. Jahrhundert mit Stephan an. Ein wachsendes Streben nach Macht wird deutlich, das sich zum Teil unschöner Mittel bedient, wie der Fälschung kirchlicher Urkunden. Abgesehen von der Frage nach der Echtheit des Petrusgrabes und der römischen Petruslegenden, verbunden mit der in der vorliegenden Form sicher nicht echten römischen „Bischofsliste“, gibt es schon im 5. Jahrhundert den Versuch des römischen Bischofs Zosimus, Beschlüsse der westlichen Synode von Sardica dem Konzil von Nizäa zuzuschreiben.¹⁴ Im 6. Jahrhundert entstanden die „symmachianischen Fälschungen“, wonach der oberste Sitz von keiner irdischen Instanz gerichtet wird (*Prima sedes a nemine iudicatur*).¹⁵ Dass dieses Prinzip nicht altkirchlich ist, zeigt die Tatsache, dass Papst Honorius noch 150 Jahre später von einem ökumenischen Konzil verurteilt wurde. Im 8. Jahrhundert entstand die pseudo-konstantinische Schenkung, die letztendlich es ermöglicht hat, dass der römische Bischof zu einem irdischen Fürsten wurde, und Konsequen-

¹³ Vgl. Hermann Josef Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn 1979, bes. 307-324.

¹⁴ Die nordafrikanischen Kirchen, denen die Fälschung zugeordnet war, holten sich vom Osten die echten Akten von Nizäa und deckten so den Täuschungsversuch auf. Vgl. Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums*, Tübingen 1930, I, 344-372; Henry Chadwick, *Die Kirche in der antiken Welt*, Berlin 1972, 271, Anm. 7.

¹⁵ Eine Synode hatte gegen Theoderich, der Papst Symmachus verurteilen wollte, dieses Prinzip aufgestellt. Man erfand dann vier frühere Synoden (u. a. die berühmte von Sinuessa), die ähnliche Prozesse durchgeführt und zu derselben Aussage gekommen wären. Vgl. Ignaz von Döllinger, *Die Papst-Fabeln des Mittelalters*, Stuttgart 1890, 57-61.

zen hat, die heute immer noch bestehen.¹⁶ Die pseudo-isidorischen Dekretalen, die einzige Fälschung, die nicht in Rom gemacht wurde, sind im 9. Jahrhundert in Frankreich auf Betreiben von Bischöfen entstanden, die sich von einer Stärkung römischer Macht Hilfe gegen Erzbischöfe und Fürsten erhofften.¹⁷ Prozesse gegen Bischöfe sollten danach immer in Rom abgeschlossen werden. Seit Gregor VII. wurden die pseudo-isidorischen Dekretalen in das Recht integriert, mit neuen Zugaben, vor allem der Vorschrift, dass keine Synode ohne Roms Erlaubnis und ohne Roms Bestätigung stattfinden könne.¹⁸ Die pseudo-kyrillische Fälschung¹⁹ wurde nach der Eroberung Konstantinopels durch die Kreuzfahrer von einem Beamten der päpstlichen Kurie (Nikolaus v. Durazzo) verfasst. Sie ist die Quelle sowohl des Bekenntnisses des Michael Palaiologos 1274 in Lyon, als auch des Satzes Bonifaz VIII., dass es zum Heil notwendig sei, sich dem Papst zu unterstellen. Dieser wurde später vom V. Laterankonzil übernommen.

So entstand ein System, das im Papst gipfelte und im 19. Jahrhundert im I. Vatikanum die endgültige Ausformung bekam. Nicht ohne Rückschläge: Im 6. und 7. Jahrhundert war Rom eine Provinzhauptstadt des byzantinischen Reiches, ohne ausschlaggebenden Einfluss im übrigen Westen; im 9. und im 10. Jahrhundert hatte der Kaiser viel mehr zu sagen als der Papst, und weltliche Herrscher, darunter auch Frauen²⁰, gaben in Rom den Ton an; im 14. und im 15. Jahrhundert gab es das westliche Schisma und den Konziliarismus. Dieser wirkte sehr lange nach. Noch 1511 hat eine Synode der Konziliaristen

¹⁶ Die Nuntien z. B. wären als Botschafter des Staates Vatikan ohne die konstantinische Schenkung nicht denkbar. Zur Entstehung: Erich Caspar, *Geschichte des Papsttums*, III, Darmstadt 1956.

¹⁷ Gefälscht wurden hier über hundert angebliche Briefe von Päpsten und Beschlüsse von Konzilen. Vgl. Horst Fuhrmann, *Einfluß und Verbreitung der Pseudoisidorischen Fälschungen*, Stuttgart 1972.

¹⁸ Vgl. Ignaz von Döllinger, *Das Papsttum*. Neubearbeitung von Janus „Der Papst und das Konzil“ im Auftrag des inzwischen heimgegangenen Verfassers von J. Friedrich, München 1892, 40-60.

¹⁹ Vgl. dazu Christian Oeyen, Döllinger und die pseudo-kyrillischen Fälschungen, in: Georg Denzler, Ernst Ludwig Grasmück (Hg.), *Geschichtlichkeit und Glaube*. Zum 100. Todestag Johann Josef Ignaz von Döllingers, München 1990, 341-390. Die Fälschung entstand, um dem griechischen Kaiser gegenüber die lateinischen Thesen zu bestätigen.

²⁰ Die Macht lag bei den Herrscherinnen Theodora und Marozia, denen der Papst unterstand; Marozia setzte sogar ihren Sohn auf den Papstthron, darum der Spruch von der „Päpstin“, die einen Papst „geboren“ hat: Die Bischofsweihe galt als Geburt. Die Legende von der „Päpstin Johanna“ hat hier ihren Ursprung. Gewiss haben auch männliche Herrscher in dieser Zeit ähnlich gewirkt.

in Mailand den Papst absetzen wollen. Die Gesetze des Konstanzer Konzils waren in Deutschland 400 Jahre lang Reichsgesetz.

Dieses System hat sich endlich soweit verfestigt, dass z. B. das römische Kirchenrecht apodiktisch bestimmt, dass der Papst die Bischöfe ernennt, was wiederum nicht umkehrbar ist, weil der Papst selbst das Kirchenrecht beschließt.²¹

2.5. Das zweite Problem sind die größeren Kirchenspaltungen. Es gab im ersten Jahrtausend nur außerhalb der Reichsgrenzen abgetrennte Kirchen, im Reich selbst verwendete man viel Mühe darauf, entstandene Schismen wieder zu heilen. Im 2. Jahrtausend kommt dagegen zuerst der Bruch zwischen Ostkirche und Westkirche, dann die Reformation. Dabei entstehen andere kirchliche Strukturen. Im Westen die zentralistische, auf den Papst konzentrierte; nach der Reformation der Versuch, altkirchliche Prinzipien wieder zu beleben, der aber zu einer Vielfalt der Strukturen, bischöflicher, presbyterialer und kongregationalistischer Art führte.

3. Die heutige Situation

Die bisherigen Ausführungen machen deutlich, wie schwierig es ist, heute von Lokalkirchen und von einer Gemeinschaft von Lokalkirchen zu sprechen.

3.1. Es ist offensichtlich, dass diese in der alten Kirche bestehenden Kategorien nicht eindeutig auf jetzige Strukturen übertragbar sind. Denn was ist eine Lokalkirche heute?

Ist es eine autokephale Nationalkirche? In der alten Kirche wäre dies eine Kirchenprovinz gewesen, d. h. eine größere Einheit aus mehreren Lokalkirchen. Aber tatsächlich haben sich Nationalkirchen oft in der Form von Ortskirchen geriert; vor allem in der Orthodoxen Kirche sind sie konkrete, greifbare Instanzen.

Oder ist es ein Bistum im katholischen Bereich, bzw. eine Landeskirche im evangelischen? Diese, jetzt als Kirchensprengel aufgefassten Einheiten

²¹ Wenn Johannes Brosseder in seinem Beitrag eine Änderung dieses Gesetzes fordert, dann muss man fragen, wie das überhaupt geschehen kann. Soll Druck ausgeübt werden, damit der Papst freiwillig auf diese Befugnis verzichtet, oder welche Mittel gibt es sonst? Dass es kaum einen systemkonformen Ausweg gibt, macht das Problem deutlich. Vgl. Johannes Brosseder, Perspektiven und Desiderate zum Koinonia-Begriff. Ein Statement aus systematischer Sicht, in: Peter Neuner, Dietrich Ritschl (Hg.), Kirchen in Gemeinschaft - Gemeinschaft der Kirche. Studie des Deutschen Ökumenischen Studienausschusses zu Fragen der Ekklesiologie, Frankfurt a.M. 1993, 168-171.

sind oft viel größer als eine altkirchliche Lokalkirche, die im Prinzip nur aus einer Stadt mit ihrem Umland bestand. Jetzt umfassen manche Bistümer Territorien, die früher mehr als eine ganze Kirchenprovinz ausgemacht hätten. Vom Bischof her werden sie jedoch theologisch als eine Lokalkirche verstanden.

Oder soll es eine Gemeinde, eine Pfarrei sein? Vom Mittelalter an ist dies die These des sogenannten Parochialismus. Aber dann müsste es mindestens die Gemeinde einer kleineren Stadt sein (der Stadtpfarrer wäre de facto der Bischof, weil das der Größe der alten Lokalkirche entspricht), nicht aber ein Stadtviertel als Pfarrei oder gar eine Personalpfarrei. Ein Krankenhausseelsorger etwa entspricht sicher nicht dem altkirchlichen Bischof.

Oder soll es eine noch kleinere Gruppe von entschiedenen Christen sein, wie die Gemeindeerneuerungsbewegung oder die charismatische Bewegung es z. B. auffassen, oder eine Basisgemeinde, wo die Größe der Lokalkirche auf eine überschaubare Gemeinschaft von Familien zurückgeführt wird? Soziologen haben herausgefunden, dass eine Person Kontakt mit etwa 300 Familien halten kann; was größer wird, wird schon bürokratisch. Inwiefern aber genügen diese Gruppen sich selbst und haben alle Funktionen einer Lokalkirche?

Die heutige Situation ist auch darum nicht mit der altkirchlichen vergleichbar, weil es mehr als eine Kirche am Ort gibt. Die Trennung, die zunächst einmal im Raum bestand, hat sich mehr und mehr auch zu einer Trennung am Ort entwickelt. In Bonn gibt es z. B. drei Bischöfe (einen altkatholischen, einen orthodoxen und einen evangelischen Militärbischof) und keiner von ihnen ist eigentlich Bischof von Bonn, weil Bonn von der alten Kirche her kein Bischofssitz ist.

3.2. Was ist dann heute eine Kirche am Ort? Meines Erachtens sind hier drei Möglichkeiten oder Denkrichtungen gegeben:

Erstens könnte man die altkirchlichen Strukturen als Modell nehmen und die heutigen daraufhin reformieren. Anzustreben wäre die Rückkehr zum altkirchlichen Zustand, z. B. die Aufteilung der Bistümer in viel kleinere Sprengel. Die dreieggliederte Struktur des Amtes wird von den Limatexten empfohlen; sie würde übernommen, wo sie fehlt. In der zentralistisch organisierten römisch-katholischen Kirche würde man dezentralisieren. Viele Entscheidungen sollten von den Bischofskonferenzen oder auf Bistumsebene getroffen werden. Es gäbe eine größere Vielfalt von einzelnen National- oder Regionalkirchen, und man würde dann versuchen, die organische Einheit aller Christen an einem Ort wiederherzustellen. Die Einheit wäre hier erst dann möglich, wenn dieser Prozess zum Abschluss gekommen wäre.

Zweitens kann man die heutigen Strukturen theologisch im Sinne von Lokalkirchen interpretieren, ohne sie zu verändern. Man nimmt z. B. ein ganz großes Erzbistum und sagt, das ist jetzt die Lokalkirche, weil dies ein Bistum ist; es entspricht theologisch der alten Lokalkirche.

Zur Begründung kann man anführen, dass sich schon ziemlich früh, mindestens seit dem 5. Jahrhundert, aufgrund von Flüchtlingsbewegungen, Geschäftskolonien usw. in größeren Städten anderssprachige Gemeinden bildeten, z. B. hatte die griechische Gemeinde in Rom ihre eigene Kirche, im 7. Jahrhundert sogar mehrere; dass es Enklaven gab, etwa ein Kloster, das aus einem anderen Land geflüchtet war und sich im Gebiet einer bestehenden Lokalkirche niedergelassen hatte; oder man kann die exilierten nordafrikanischen Bischöfe nennen, die in Konstantinopel als Titularbischöfe residierten. – Die altkirchliche Struktur ist immer komplizierter und vielschichtiger geworden. So kann man zur Not die Existenz mehrerer Personalbistümer an einem Ort altkirchlich begründen. Man könnte sagen, die heutigen Konfessionen entsprechen dem in etwa, und sie bestehen lassen. Man müsste nicht unbedingt zur völligen Einheit an einem Ort kommen, eine Gemeinschaft von Kirchen am Ort würde genügen. Die Kirche kannte bis zur Mitte des 2. Jahrhundert verschiedene Formen von wandernden und sesshaften Ämtern; vor der Durchsetzung des Monepiskopats wurden die meisten Lokalkirchen durch Kollegien von Presbytern geleitet. Die Ämter der nicht bischöflich verfassten Kirchen könnten als Rückgriff auf diese frühere Verfassung begründet werden.

Diese Personalgemeinden und -bistümer würden auch der heutigen Kommunikation entsprechen: Mit der Motorisierung kann man heute leicht am Gottesdienst in einer Stadt, die fünfzig Kilometer entfernt ist, teilnehmen und dank Telefon auch Kontakt halten, während man vielleicht zu der Kirche um die Ecke überhaupt keine Beziehung hat. So könnten mehrere konfessionelle Kirchen im gleichen Territorium weiter bestehen.

Es gäbe dann Lokalkirchen von sehr verschiedener Größe, hier ein Bistum mit 500 Gläubigen, wie das des anglikanischen Bischofs für Peru und Bolivien, den ich vor einem Monat traf, dort das Erzbistum Köln oder Chicago, die riesige Organisationen sind, oder die Landeskirchen, oder ein Kreisdekanat, oder eine kleinere Organisation innerhalb der Landeskirche, oder bei den Baptisten jede Ortsgemeinde als eine selbständige Lokalkirche. Alle diese bestehenden Ortsgemeinden von verschiedenen Größen und Leitungsformen sollten dann in Koinonia miteinander stehen.

Oder man kann drittens erklären, dass die Strukturen der alten Kirche der damaligen Zeit entsprachen, so dass heute andere Strukturen notwendig sind, die nur zum Teil mit ihnen übereinstimmen, vielleicht eine Weiterentwicklung von manchen altkirchlichen Strukturen darstellen, aber auch neu

sein könnten. Man sollte danach die bestehenden kirchlichen Strukturen weder verändern noch altkirchlich interpretieren, sondern die Koinonia zwischen den bestehenden Kirchen anstreben, ohne etwas zu verändern. Da die vorhandenen Differenzen im Lichte der ökumenischen Theologie kleiner erscheinen und oft auch schon überholt sind und die vorhandenen Übereinstimmungen deutlicher gesehen werden, würde das ausreichen, um die Koinonia wiederherzustellen.

3.3. Welches dieser drei Modelle soll man bevorzugen? Die erste Möglichkeit erscheint sicher als Idealfall, wenn man die altkirchliche Struktur als Maßstab ansieht. Einzelne Schritte in dieser Richtung, da wo sie theologisch und praktisch möglich sind, sind unbedingt zu begrüßen. Als Beispiele kann man die vereinigten Kirchen des indischen Subkontinents nennen, oder die jüngsten Ergebnisse des lutherisch-anglikanischen Dialogs (Niagara-Bericht). Die Empfehlungen der Limatexte weisen auch in diese Richtung: Man könnte von evangelischer Seite z. B. die episkopale Struktur stärken, ohne die synodale Komponente aufzugeben oder zu schwächen, und von katholischer Seite sich durchringen, die reformatorische Auffassung des Bischofsamtes zu akzeptieren. Man hätte am Ende dieses Prozesses viele kleine überschaubare Lokalkirchen. Sicher würde sich dann auch die Frage nach dem Mittelpunkt der Einheit stellen, so wie sie sich in der alten Kirche gestellt hat. Konziliare Gemeinschaft, regionale und nationale Organe, weltweite Strukturen würden entstehen. Vielleicht etwas wie eine modernisierte Pentarchie, eine Struktur, die zentralistische und dezentralistische Tendenzen im Gleichgewicht miteinander hält.²²

Zweitens kann auch die Interpretation bestehender Strukturen im Licht des ortskirchlichen Gedankens helfen, der Verwirklichung einer Koinonia näher zu kommen. Denn man muss zur Kenntnis nehmen, dass der erste Weg von vielen abgelehnt wird, und dass seine volle Verwirklichung sehr langwierig zu sein scheint. Wenn jede bestehende Kirche verbindlich erklärt, was nach ihrem theologischen Selbstverständnis eine Lokalkirche ist (das ist zur Zeit nicht immer deutlich) und wie sie darin die Ämter und Entscheidungsorgane auffasst, könnte man von Lokalkirche zu Lokalkirche Kontakte herstellen, die zur vollen Anerkennung führen würden.

Das dritte Modell (bei dem man einwenden könnte, dass sich dabei nichts verändert; Einheit geht eigentlich mit Veränderung einher) weist doch auf die Möglichkeit von Neuschöpfung hin, die eine größere Vielfalt von Struk-

²² Johannes Brosseder hat von Patriarchaten im Westen als einer möglichen Lösung gesprochen; es würden solche altkirchlich gedachten Strukturen notwendigerweise entstehen, die aber auch zeitbedingte Strukturen sind. Vgl. ebd.

turen ermöglicht. Und diese größere Vielfalt, so könnte man sagen, entspricht vielleicht auch der großen Vielfalt der menschlichen Natur. Wenn z. B. eine durch und durch papalistisch organisierte römisch-katholische Kirche in Gemeinschaft mit einem Bund selbstständiger Gemeinden, wie einige Freikirchen es sind, treten würde, und beide wiederum mit presbyteralen und episkopalen Kirchen, so gäbe es entsprechend der Vielfalt der menschlichen Temperamente und Kulturen für jeden die Möglichkeit, sich dort zu integrieren, wo er im Glauben sein Wesen am besten entfalten kann. Das wäre dann keine Konversion oder kein Abschwören vom bisherigen Glauben, sondern ein Ortswechsel innerhalb der einen Kirche. Diese Vielfalt könnte man als eine Bereicherung auffassen.

Aus dem Gesagten ergibt sich meines Erachtens, dass es in der heutigen ökumenischen Situation nicht möglich ist, eines von diesen Modellen als das einzige richtige hinzustellen. Es wird vielmehr jeder von seinem eigenen Standpunkt her das eine oder das andere oder vielleicht eine Mischung aus allen dreien befürworten. Die Einheit als Koinonia wiederherzustellen, wird noch einige Phantasie verlangen; diese ist wohl auch eine Gabe des Heiligen Geistes.

Apostolisches und nichtapostolisches Amt*

Eine für die Einheit der Kirche wichtige Frage ist die der Bewertung des Amtes derjenigen Kirchen, die ausserhalb der apostolischen Sukzession stehen, d. h. die kein nach altkatholischer Auffassung „gültiges“ Priesteramt besitzen. Über dieses Thema möchte ich heute einige Überlegungen mitteilen, die ich zur weiteren Diskussion stelle.

Diese Ausführungen sind als vorläufige anzusehen: Eine ausgearbeitete Stellungnahme zu diesem äusserst schwierigen Thema würde eine wissenschaftliche Arbeit voraussetzen, die ich zur gegenwärtigen Zeit nicht in der Lage bin zu bewältigen; ja sie wäre wahrscheinlich nur als Ergebnis einer Teamarbeit möglich.

Ich möchte dieses Referat in drei Punkte aufteilen:

1. Apostolisches Amt und Wesen der Kirche.
2. Ist das apostolische Amt das einzige mögliche in der Kirche?
3. Welche Möglichkeiten gibt es, das nichtapostolische Amt theologisch zu begründen?

1. Apostolisches Amt und Wesen der Kirche

Inwiefern die Apostolizität des *Amtes* zu den wesentlichen Elementen des christlichen Glaubens gehört, ist auf den ersten Blick schwer zu beantworten.

Die Glaubensbekenntnisse und Konzilsentscheidungen der alten Kirche enthalten nur die Aussage, dass wir an eine katholische und apostolische Kirche glauben. Das Amt wird darin nicht ausdrücklich erwähnt. Wenn wir eine biblische Begründung für diese Apostolizität der Kirche suchen, finden wir, dass die Kirche als Gemeinschaft der Christen „*auf dem Grund der Apostel und Propheten*“ aufgebaut ist (Eph. 2,20; vgl. Mt. 16,18).

Eine einzige Stelle, sicher eine gewichtige, aber auch eine, die einer Auslegung bedarf. Wie ist hier dieser „Aufbau“ der Kirche zu verstehen?

Das Bild der Kirche als eines Gebäudes (ein Turm oder ein Tempel), das aufgebaut wird, indem die Christen die Steine sind, hat viele biblische und ausserbiblische Belege. Am ausführlichsten finden wir es im „Hirten des Hermas“, einer am Ende des 1. Jahrhunderts entstandenen Schrift. Da werden die verschiedenen Schichten beschrieben, auf denen der Bau ruht: die erste

* Referat, gehalten an der Internationalen Altkatholischen Theologenkongferenz in St. Pölten am 21. September 1971.

Schicht sind die Patriarchen bis Noe, die zweite erstreckt sich von Noe bis David, die dritte von David bis Christus; die vierte Schicht, die aus 40 Steinen besteht, sind die Apostel und Lehrer. Der ganze Turm ruht auf einem Felsen, Christus (Sim. IX, 15,4). Hier sind also drei Schichten aus dem Alten Testament hinzugekommen, sonst ist das Bild dasselbe wie im Epheserbrief, sogar mit dem gleichen Merkmal, dass die Apostel nicht allein stehen, sondern ihnen andere beigesellt werden, die hier „Lehrer“ heißen. Das Ganze – und das ist das Wichtigste – ist chronologisch gemeint, d. h. die Schichten sind *Personen*, die durch ihre heilsgeschichtliche Relevanz einen Platz im Bau des Turmes haben. Sie bezeichnen aber keine bleibende *Funktion*, etwa das apostolische Amt. Diese Auffassung scheint mir in allen judenchristlichen Texten, die von einem Bau der Kirche sprechen, vorhanden zu sein. Immer sind die Steine historische Personen, die durch ihre einmalige Rolle in der Heilsgeschichte dem ganzen Gebäude, das auf ihnen ruht, Festigkeit geben.¹ Hermas erklärt die Festigkeit dadurch, dass sie eins mit dem Felsen geworden sind: Die Festigkeit des Felsens erstreckt sich jetzt auf sie. In der Zeit, als Hermas dieses schreibt, waren die Apostel schon gestorben; das erwähnt er ausdrücklich. Was bedeutet das für die Auslegung von Eph. 2,20? Meines Erachtens soviel, dass die Kirche, die auf die Apostel und Propheten aufgebaut ist, diejenige Kirche ist, die in historischer Kontinuität mit der von den Aposteln und Propheten gegründeten Kirche steht. Sie ist, mit anderen Worten, *dieselbe* Kirche, die diese erste Generation von Verkündigern gegründet hat. Wie diese *Identität* in der Kontinuität festzustellen sei, sagt dieser Text nicht. Es bleibt uns nur die Möglichkeit, die allgemeinen Merkmale heranzuziehen, die die von den Aposteln gegründeten Gemeinden im NT besitzen: den Glauben, die Taufe, die Zugehörigkeit zu dem einen Herrn, den Heiligen Geist (vgl. Eph. 4,4). Das apostolische Amt wird nicht als Merkmal der einen Kirche oder ihrer Apostolizität im NT erwähnt.

Nun ist dieses Schweigen noch kein Argument, denn die Sache könnte von den Aposteln kommen, ohne im NT einen Niederschlag gefunden zu haben. Es gibt ja Zeichen einer Einsetzung von Amtsträgern durch die Apostel, etwa in den Pastoralbriefen oder in der Apostelgeschichte, die in diese Richtung hinweisen. Die Handauflegung wird auch dort erwähnt.

Bekanntlich ist Ignatius von Antiochien der erste, der die Zugehörigkeit zur Kirche von der Einheit mit dem Bischof abhängig macht. Wer ohne den

¹ In diesem Sinne können weder Eph. 2,20 als Beleg für die Notwendigkeit eines bleibenden apostolischen Amtes noch Mt. 16,18 im Sinne eines dauerhaften „Petrus-amtes“ verstanden werden. Die Nachfolger der Apostel sind nicht die Grundschrift, sondern eben die auf ihnen ruhenden weiteren Schichten.

Bischof handelt, ist nicht rein im Gewissen; ohne den Bischof ist keine Eucharistie „sicher“ („rechtsgültig“)²; wo der Bischof ist, dort ist die Kirche. Die Gläubigen sollen sich nicht aus Hochmut von Christus, vom Bischof oder von den Anordnungen der Apostel trennen. Diese zentrale Autorität des Bischofs begründet Ignatius allerdings nicht mit der apostolischen Nachfolge, sondern mystisch: so wie Christus der Sinn des Vaters ist, so sind die Bischöfe „im Sinne Jesu Christi“ (Eph. 3,2-4, 1; Trall. 7,1-2).

Der 1. Klemensbrief legt Wert auf die rechtmässige Einsetzung der Bischöfe und Diakone: Diejenigen, die von den Aposteln, ihren Nachfolgern oder „anderen angesehenen Männern“ unter Zustimmung der gesamten Gemeinde eingesetzt worden sind und die untadelig der Herde Christi in Demut dienen, sollen nicht abgesetzt werden; das wäre nicht recht (44,3). Wenn wir die Zeugnisse des Ignatius und des Klemensbriefes zusammen sehen, könnten wir folgern, dass die Einheit mit einem rechtmässigen, von den Aposteln oder anderen erprobten Männern eingesetzten Bischof eine Bedingung für die Zugehörigkeit zur Kirche Christi war. Es scheint allerdings, dass diese Lehre des Ignatius nicht überall in der Kirche des 1. Jahrhunderts bekannt war. Solange es ein wanderndes Amt gab, war sie auch in der von Ignatius beschriebenen Form nicht praktikabel. Deshalb ist es schwer zu entscheiden, ob diese Lehre wirklich eine verpflichtende *Glaubenslehre* ist. Sicher ist es, dass sehr früh in der Kirche die Frage nach der *Rechtmässigkeit* des Amtes auftauchte. Ob es ohne ein rechtmässiges Amt eine wahre „Gemeinde“ (Ortskirche) geben kann, sollte mindestens als Frage offenbleiben.

2. Ist das apostolische Amt das einzige mögliche Amt in der Kirche?

Eine gewisse scholastische Auffassung der apostolischen Sukzession scheint mir nach dem bereits Gesagten nicht stichhaltig zu sein. Nach dieser Auffassung hätten die Apostel überall selbst ihre rechtmässigen Nachfolger durch Handauflegung eingesetzt, diese ihrerseits die nachfolgenden Bischöfe, so dass der gesamte Episkopat in direkter und ausnahmsloser Kontinuität mit dem „Kollegium“ der „zwölf Apostel“ stehen würde. Dagegen spricht, dass die ersten Bischöfe nicht ausschliesslich durch die Apostel oder ihre direkten Nachfolger eingesetzt worden sind. Es dürfte heute eigentlich keinen Zweifel mehr darüber geben, dass neben den Aposteln andere Männer mit ähnlichen Vollmachten als Gemeindegründer tätig waren. Sie werden „Pro-

² Als Ausdruck der kirchlichen Gemeinschaft; die „sakramentale Gültigkeit“ im Zusammenhang mit der Realpräsenz gehört als Frage zu einer späteren theologischen Entwicklung.

pheten“ und „Lehrer“ genannt und erscheinen als eine selbständige, nicht von den Aposteln eingesetzte Grösse.

Die Didache z. B. spricht ausführlich von diesen Propheten und Lehrern. Die Gemeinde soll sich Bischöfe und Diakone wählen, die dann den Dienst der Propheten und Lehrer übernehmen sollen (15,1-2). Diese Stelle bezeugt die Wende von einem wandernden zu einem ortsansässigen Amt – vielleicht weil es zu dieser Zeit schon zu wenig Propheten und Lehrer gab, vielleicht aus anderen Gründen. Die Propheten stehen für die Didache auf derselben Ebene wie die Apostel (11,3). Auch Hermas spricht von den „Aposteln und Lehrern“ als von einer gemeinsamen Gruppe, wie wir es gesehen haben. All das stimmt mit Eph. 2,20, „Auf dem Grund der Apostel und Propheten“, überein.

Wir müssen also mindestens unseren Begriff der apostolischen Sukzession insofern erweitern, dass wir als erstes Glied in der Kette nicht allein die „zwölf Apostel“ setzen, sondern die ganze Generation der Kirchengründer, d. h. Apostel, Propheten und Lehrer. Hier scheint es mir für die ganze Behandlung dieser Frage wichtig, diese Gruppe der neutestamentlichen Propheten etwas näher zu untersuchen. Als erstes möchte ich feststellen, dass die neueren Untersuchungen dieses Themas, vor allem im Lichte einer besseren Kenntnis des Judentums, ein vorher stark verbreitetes Bild zerstört haben: das Bild einer antiinstitutionellen, demokratisch-schwärmerischen Kirchengründung durch plötzlich auftauchende „Propheten“, im Gegensatz zu der von Jerusalem her betriebenen „Institutionalisierung“ des Christentums. Dieses Bild stimmt nicht, weil es sich bei den neutestamentlichen Propheten nicht um wilde „Charismatiker“ handelt, sondern um ein kontrolliertes, man würde mit Recht sagen: institutionalisiertes Amt. Andererseits wäre es genauso verfehlt, diese Propheten als ordentliche, etwa durch die Apostel ordinierte Amtsträger anzusehen.

Die Synoptiker geben uns Aufschluss über den neutestamentlichen Begriff des Propheten: Für Lukas ist Jesus der erwartete „grosse Prophet“ (*der Prophet*). Prophet ist für ihn vor allem ein Träger des göttlichen Geistes, und dieser Geist entfaltet sich wiederum für ihn in das Wortpaar „pneuma kai dýnamis“, Geist und Kraft. Der prophetische Geist ist aber da zur Wirkung nach aussen: er bringt seine „Früchte“ hervor, an denen man ihn auch erkennen kann. Auch diese Früchte werden durch ein Wortpaar ausgedrückt: Worte und Taten, wobei die Worte als Frucht des Geistes und die Taten als Frucht der Kraft anzusehen sind. Es ist hier besonders zu bemerken, dass diese Früchte sich gewiss auch auf ausserordentliche Wirkungen erstrecken können, wie z. B. bei den Worten, auf ausgesprochene Weissagungen, ekstatische Rede, usw. – oder bei den Taten, auf Heilungen oder andere Wunder (die immer als „Zeichen“ verstanden werden). Aber sie schliessen auch – ich

würde sagen in erster Linie – durchaus „normale“ Wirkungen ein, d. h. Worte, die durch ihre Weisheit von Gott kommen mögen, oder Taten, die mit einem in Gott begründeten Lebenswandel übereinstimmen. So war in Jesus *ganzen* Worten der Geist Gottes zu erkennen und in Jesus *ganzem* Lebenswandel Gottes Kraft.

Diese Beschreibung trifft auch auf die untergeordneten Geistesträger des neuen Bundes, auf die neutestamentlichen Propheten, zu. Das Matthäusevangelium bringt die Ermahnung, die Propheten zu prüfen, und zwar an ihren Früchten, hier können wir ruhig sagen: an ihren Worten und an ihren Taten. Wenn wir dann die Stellen der Didache und Hermas hinzuziehen, an denen dieselbe Ermahnung zum Ausdruck kommt (die Propheten zu prüfen), merken wir, dass es sich dabei in erster Linie um „normale“ Früchte handelt: das Handeln um des Evangeliums willen, nicht um Geld oder Geltungsdrang; ein milder, demütiger, ruhiger Lebenswandel; die Haltung des Dienens; das Sprechen in der Kraft Gottes, nicht um den Menschen zu gefallen (Mand. XI, 7-16; Didache XI, 9). Das Bild des Propheten erhält dabei asketische Züge, die an einen Einfluss von Qumran denken lassen. Der Zweck ihres ganzen Handelns ist aber nach Eph. 4,12, „die Heiligen für das Werk des Dienstes auszurüsten, für die Auferbauung des Leibes Christi“ (dabei werden neben den Propheten die Apostel, Evangelisten, Hirten und Lehrer genannt). Man denkt also dabei an eine richtige Kategorie wandernder Missionare, mit fester, asketisch geprägter Lebensweise, die zur Ausrüstung der Gemeinden zusammen mit den Aposteln und Lehrern und mit dem ansässigen Klerus (Episkopen und Diakone) beitragen. Die Didache berichtet, dass die Propheten die Eucharistie vollzogen, predigten und das Gebet leiteten (X, 7); sie nennt sie „Hohepriester“ (XIII, 3). Es handelt sich also um ein priesterliches Amt.

Zum Schluss dieser Charakterisierung der neutestamentlichen Propheten möchte ich noch einen Text aus der Apostelgeschichte erwähnen: Dort wird im 13. Kapitel von einem Rat von fünf Propheten berichtet, die die Gemeinde in Antiochien leiteten, unter ihnen Barnabas und Paulus. Dieser Rat der Fünf in Antiochien ist eine Art Parallelscheinung zum Rat der zwölf Apostel in Jerusalem und weist auf die kollegiale Leitung der allerersten christlichen Gemeinden hin. Dieses lenkt unsere Aufmerksamkeit auf den Fall des Paulus, der sich in seinen Briefen selbst Apostel Jesu Christi nennt, auf Grund seiner Berufung durch den Auferstandenen, der aber in die lukanische Definition eines Apostels nicht passt (vgl. Lk. 1,2 mit Apg. 1,21f.), weil er kein Augenzeuge des Lebens Jesus „von der Taufe des Johannes an“ war. Für Lukas ist Paulus kein Apostel, sondern ein „Prophet“, d. h. in diesem Fall ein direkt vom Herrn berufener Geistesträger, der kein Augenzeuge des irdischen Lebens Jesus war. Danach könnten wir folgern, dass alle diejenigen Kirchengründer als neutestamentliche „Propheten“ bezeichnet wurden, die nicht von Christus

selbst eingesetzte Augenzeugen seines öffentlichen Lebens und seiner Auferstehung waren, sondern ihre Berufung durch die Gaben des Heiligen Geistes beweisen konnten.

Daraus können wir einige Folgerungen ziehen: Die apostolische Generation kannte eine doppelte Art der Legitimität eines kirchlichen Amtes: die eine durch die Einsetzung (von Christus, später von den Aposteln oder anderen Amtsträgern), die andere durch die Früchte des Geistes, die wie gesagt nicht unbedingt ausserordentliche Früchte zu sein brauchten, sondern die normalen Wirkungen zur Auferbauung der Gemeinden. Diese Amtsträger wurden also *ohne Einsetzung* durch andere Amtsträger (ohne Handauflegung) in ihrem Amt *anerkannt* (Apg. 13,3 ist keine Ausnahme, da dort die Handauflegung als Sendung für ein bestimmtes Werk, nicht als Einsetzung in ein Amt gebraucht wird). Wir kennen auch die Weise dieser Anerkennung: Zuerst sollte die Ortsgemeinde den Propheten „prüfen“, dann breitete sich diese Anerkennung über den Weg der *Communio* in die Nachbargemeinden aus, schliesslich wurde dem Amtsträger durch die Anerkennung der Jerusalemer Muttergemeinde eine Art gesamtkirchliche Anerkennung zuteil. Das ist mindestens der Weg des Paulus, der in Jerusalem sein Amt, das Evangelium an die Unbeschnittenen zu predigen, bestätigen liess (Gal. 2,1-10). Ich möchte aber betonen, dass diese Anerkennung nicht im Sinne eines Sonderfalles, der als getrennte Kategorie in einem Gegensatz zu dem „institutionellen“ Amt stehen würde, zu verstehen ist. Es handelte sich vielmehr um die richtige, vollberechtigte Teilnahme an dem einen Amt der Kirche. So haben die Propheten genauso wie die Apostel andere Amtsträger durch Handauflegung eingesetzt: Es handelte sich nicht um eine Sondergruppe, die sich nur durch charismatische Berufung fortpflanzen würde. Timotheus ist „durch die Prophetie zusammen mit der Handauflegung der Presbyter“ (1 Tim. 4,14) in sein Amt eingesetzt worden, vermutlich also durch Paulus als Prophet zusammen mit dem Rat der Presbyter einer Ortsgemeinde. Die Didache sagt, wie erwähnt, dass die Bischöfe den Dienst der Propheten übernehmen sollen (15,1-2).

Weiter ist zu bemerken – und das ist entscheidend –, dass es auch solche Propheten gegeben hat, nachdem die eigentlichen Apostel gestorben waren. Das wird nicht nur durch die zitierten Werke der „apostolischen Väter“, die um die Wende vom 1. zum 2. Jahrhundert entstanden sind, bewiesen, sondern wir wissen, dass die Ablehnung des Prophetenamtes erst später im Zusammenhang mit der häretischen Entwicklung des Montanismus erfolgte.

Wir könnten also diesen Punkt mit der Feststellung schliessen, dass die Apostolizität d. h. die Einsetzung durch Handauflegung anderer Amtsträger, die bis zu den Aposteln zurückzuführen ist, für eine längere Zeit (bis zur zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts) nur *eine* Art, die Legitimität eines kirch-

lichen Amtes zu begründen, war; zwar die verbreitetste und aus verständlichen Gründen diejenige, die sich schliesslich durchgesetzt hat, aber nicht die einzige, denn neben ihr gab es noch als möglichen Weg die *Anerkennung* eines Amtes ohne Handauflegung und auf Grund des Wirkens des Heiligen Geistes für die Auferbauung der Kirche – ich würde sagen, auf Grund seiner kirchlichen Substanz.

Man sollte aber eigentlich nicht von einem apostolischen und einem nichtapostolischen Amt sprechen, sondern von einem doppelten Weg, in das eine Amt der Kirche einzutreten.

3. Welche Möglichkeiten gibt es, ein Amt, das nicht in der apostolischen Sukzession steht, zu begründen?

Wenden wir uns jetzt der gegenwärtigen Situation der christlichen Kirche zu, dann sehen wir, dass wenigstens seit der Reformation eine doppelte Auffassung des Amtes besteht: Diejenigen Kirchen, die bischöflich verfasst sind und in der apostolischen Sukzession stehen, erheben in der Regel den Anspruch, das apostolische Amt der Kirche allein zu besitzen, während diejenigen Kirchen, die dieser Sukzession entbehren, sie auch in der Regel für überflüssig erklären. Welche Möglichkeiten gibt es, diese Kluft zu überbrücken? Ich möchte zuerst einige Lösungen nennen, die meiner Meinung nach verfehlt oder unzureichend sind, um dann einen Vorschlag auf Grund des eben Gesagten zu machen.

a) Die traditionelle Lösung der Frage bestand für die „katholischen“ Kirchen in der Behauptung, das nicht in der Sukzession stehende Amt sei schlicht ungültig. Bei einer Wiedervereinigung müssten dann alle Amtsträger der reformatorischen Kirchen die Handauflegung rechtmässig konsekrierter Bischöfe empfangen. Diese Auffassung ist eine dogmatische, die die Tatsache übersieht oder ignoriert, dass das reformatorische Amt konkret auch ein Werkzeug des Herrn in der Auferbauung seiner Kirche ist. Durch dieses Amt werden das Wort Gottes gepredigt und Sakramente verwaltet. Alles das ist, wie eine erste katholische Besinnung im Zuge des ökumenischen Kennenlernens feststellte, „nicht nichts“ (Sartory). Diese Feststellung stellte aber die Aufgabe, näher zu bestimmen, welche Wirklichkeit dieses Amt eigentlich besitzt.

b) Eine erste Möglichkeit in dieser Richtung schien die Behauptung eines Sakraments „in voto“ zu bieten. So wie nach der Auffassung der alten Kirche ein noch nicht Getaufter, der aber mit dem Wunsch, getauft zu werden, starb, durch diesen Wunsch das Heil erlangte, so, wird argumentiert, kann der Verwalter eines ungültigen Amtes durch den Wunsch, das Amt der Kirche zu haben, auch gnadenreich wirken.

Dazu möchte ich bemerken, dass ein Sakrament „in voto“ in Wirklichkeit gar kein Sakrament ist, sondern eben nur ein Wunsch danach. Gott kann im Hinblick auf das ewige Heil einen solchen Wunsch berücksichtigen, wie er z. B. auf Grund des Wunsches nach der Eucharistie die Frucht dieses Sakramentes verleihen kann (sog. *communio spiritualis*). Hier wird also eine Gnade verliehen, die an sich eine sakramentale ist, aber in diesem besonderen Fall *ohne* das entsprechende Sakrament gegeben wird. Dass man darauf nur im Fall einer tatsächlichen Verhinderung, das Sakrament zu empfangen, vertrauen kann, liegt auf der Hand. Der nicht Getaufte kann sich nicht auf seine Taufe „in voto“ berufen, wenn die Todesgefahr vorüber ist, sondern soll tatsächlich getauft werden (die gegenteilige Annahme würde die ganze sakramentale Ordnung überflüssig machen!). Diese Lösung würde also dem reformatorischen Amt gar keine sakramentale oder kirchliche Wirklichkeit zuerkennen, sondern nur den für den privaten Bereich geltenden guten Willen (*bona fide errantes*). Selbstverständlich muss in diesem Fall bei einer Wiedervereinigung die bischöfliche Handauflegung vorgenommen werden, denn allein auf Grund des Wunsches, das Priesteramt zu haben, kann niemand zu geistlichen Handlungen in der katholischen Kirche zugelassen werden.

Die Vorstellung aber, dass das gesamte kirchliche Leben in den evangelischen Kirchen auf der Einbildung gründet, ein Amt zu haben, das sie in Wirklichkeit nicht haben, ist wiederum ein dogmatisches Postulat, das die tatsächliche Wirklichkeit ignoriert. Denn nur durch scholastische Distinktionen ist es möglich, zu behaupten, dass z. B. in der evangelischen Eucharistie zwar alle äusseren Zeichen vorhanden sind und dass Gott auch die entsprechende Gnade verleiht, dass aber das Sakrament trotzdem inexistent ist. Auf solche Gedanken wären die alten Kirchenväter nie gekommen!

c) Eine weitere Möglichkeit wurde versucht, indem man die eigentliche Lösung Gott überliess. Dieses Schema wurde in den anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen gebraucht: Ohne näher über das Amt der anderen Kirche „urteilen“ zu wollen, überliess man es Gott, in einem Versöhnungsgottesdienst mit gegenseitiger Handauflegung das jeweilige Amt zu „ergänzen“, damit es auch für das Wirken in der anderen Kirche befähigt sei. Man könnte diesen Vorgang als eine Art bedingungsweise Wiederordination bezeichnen, wobei der Wert der gegenseitigen Handauflegung unterschiedlich war: Die Methodisten hätten den Anglikanern eine Art Segnung für das Wirken auch in der methodistischen Kirche verliehen, während die Anglikaner den Methodisten das Amt in der apostolischen Sukzession übertragen hätten, ohne jedoch diese Übertragung ausdrücklich festzulegen (hier meine ich nur den Versöhnungsgottesdienst für die schon ordinierten Geistlichen; für die Zukunft war mit der Weihe methodistischer Bischöfe eine klare Lösung geschaffen).

Diese Lösung besteht wie jede bedingungsweise Spendung von Sakramenten aus einem Missverständnis der sakramentalen Ordnung. Ein Sakrament, von dem man nicht weiss, was bei seiner Spendung geschieht, ist kein Zeichen mehr, dementsprechend kann es auch kein Sakrament sein. Das Wesen eines Sakramentes besteht darin, dass ein äusseres, sichtbares, *verständliches* Zeichen für ein geistliches, unsichtbares, geglaubtes Geschehen steht. Das äussere Zeichen ist ein klarer Vorgang, mit festen theologischen und juridischen Konsequenzen. Mit anderen Worten, zum Wesen eines Sakramentes gehört, dass sowohl der Spender als auch der Empfänger sich über die Bedeutung des jeweiligen Ritus im Klaren sind, dass sie genau wissen, was da tatsächlich geschieht. Sonst ist das kein Sakrament mehr, sondern eine undeutliche, magische Handlung.

Wenn man Gott die Lösung einer Frage überlassen will, braucht man meines Erachtens keine rituelle Handlung, deren Bedeutung er allein wissen soll; denn Gott kann auch ohne Sakramente handeln. Die Sakramente sind für die Menschen da (*sacramenta propter homines*), Gott ist an sie nicht gebunden.³

d) In einer schon richtigeren Gedankenlinie wird heute oft darauf hingewiesen, dass die Amtskontinuität in den wichtigeren evangelischen Kirchen, vor allem in den Landeskirchen, in einer gewissen Weise vorhanden ist. Die Amtsträger werden dort ja durch andere Amtsträger eingesetzt, oft sogar unter Handauflegung. Nur die bischöfliche Sukzession sei dort unterbrochen, nicht aber die „presbyterale“ Sukzession.

Dieses wichtige ekklesiologische Moment des evangelischen Amtes darf nicht unterschätzt werden. Doch ich hätte Bedenken, nur auf Grund dieses einen Elementes eine volle Anerkennung dieses Amtes auszusprechen. Zur katholischen Auffassung des *Ordo* gehört der Bischof. Auch wenn die Mitwirkung des Presbyterkollegiums bei der Ordination ebenso ein altkirchliches Element ist, ist es nicht bewiesen, dass ein solches Kollegium ohne Bischof eine gültige Fortpflanzung des Amtes im Sinne der apostolischen Sukzession bewirken kann. Man sollte sich im Gegenteil vor dem mittelalterlichen Parochialismus hüten, der eine Sonderentwicklung der westlichen

³ Diese Argumente gelten auch für die sog. bedingungsweise Spendung der Taufe, wie sie die römisch-katholische Kirche vor allem bei Konvertiten vornimmt: Es ist ein Missbrauch der sakramentalen Ordnung. Wer im Zweifel ist, soll nach Kräften den Zweifel beheben und dann nach seiner Überzeugung handeln. Will er den Fall Gott überlassen, dann braucht er nicht wieder zu taufen; erachtet er die Taufe für nötig, dann soll er ohne Bedingungen taufen.

Kirche war. Die Wiederaufwertung des Bischofsamtes in der römisch-katholischen Kirche stimmt hier mit der Tradition der Ostkirche überein: Der Bischof ist nicht ein Presbyter mit grösseren *juridischen* Vollmachten, sondern er steht auf einer höheren Stufe des Sakraments des Ordo. Die Behauptung der Reformatoren, es gäbe nur ein Amt und jeder Pfarrer sei dasselbe wie der Bischof, mag eine gewisse Begründung in der kollegialen Leitung mancher Gemeinden im apostolischen Zeitalter haben (obwohl da nicht *jeder* Presbyter, sondern ein Kollegium von Presbytern die Gemeindeleitung hatte); im Hinblick auf das historische Amt der katholischen Kirche aber stellt eine solche Behauptung eine wesentliche Änderung dar, einen zweiten Typus des Amtes, nämlich einen nicht bischöflichen Typus. Da das bischöfliche Amt von alters her das legitime Amt der Kirche ist, kann ein solches nichtbischöfliches Amt nicht einfach als gleichwertig angesehen werden (auch nicht unter Berufung auf den Notfall), sondern es bedarf der *legitimierenden Anerkennung der bischöflich verfassten Kirche*. Doch darauf kommen wir noch. Für jetzt möchte ich nur feststellen, dass die Berufung auf die presbyterale Sukzession nach katholischer Auffassung nicht reicht, um das nichtbischöfliche Amt voll zu legitimieren, auch wenn sie zu einem wertvollen Element dazu werden kann.

e) Schliesslich wird manchmal auf die orthodoxe Lehre der Oikonomia hingewiesen, der in der westlichen Praxis einigermassen die sog. „*sanatio in radice*“ entspricht. Kraft dieser Lehre kann die orthodoxe Kirche formell ungültige Weihen nachträglich für gültig erklären, ohne den Weiheritus zu wiederholen (so wie in der westlichen Praxis formell ungültige Ehen ohne Wiederholung des Consensus für gültig erklärt werden).

Diese Lehre weist auf eine Vollmacht der Kirche hin, sich über die Grenzen der sakramentalen „Gültigkeit“ in bestimmten Fällen hinwegzusetzen. Deshalb weist sie meiner Meinung nach unbedingt in die richtige Richtung. Doch ist zu bemerken, dass dieses Prinzip bisher nur in Fällen nicht beabsichtigter formeller Fehler innerhalb eines katholischen sakramentalen Vollzugs gebraucht wurde, d. h. in mehr oder weniger verbreiteten Einzelfällen. Wenn z. B. ein Bischof zufällig „ungültig“ geweiht wird, weil die Konsekrannten wesentliche Worte überspringen, ohne es zu merken, wäre an sich die apostolische Sukzession gebrochen; aber dort „*supplet ecclesia*“, kann die Kirche diesen Fehler (nach orthodoxer Auffassung) sanieren.

Bei dem evangelischen Amt handelt es sich um etwas mehr, nämlich um die Anerkennung eines neuen Typus des Amtes. Es handelt sich dort nicht um einen formellen Fehler, sondern um eine unterschiedliche Theologie.

f) Ich komme so zu dem Versuch einer Lösung, die aus den ersten beiden Punkten dieses Referates erwachsen soll.

Ich meine, dass die katholisch verfassten Kirchen die Vollmacht haben, ein bestehendes, nicht in der apostolischen Sukzession stehendes Amt auf Grund seiner kirchlichen Substanz *anzuerkennen*, ohne auf eine Übertragung des apostolischen Amtes durch Handauflegung bestehen zu müssen. Dass die Kirche diese Vollmacht hat, beweist meiner Meinung nach der Fall der neutestamentlichen „Propheten“.

Hier möchte ich gleich, um richtig verstanden zu werden, einige Dinge aufzählen, die damit *nicht* gemeint sind:

– Ich meine nicht, dass das Amt der evangelischen Kirchen ein prophetisch-charismatisches Amt ist, das als solches neben dem „institutionellen“ Amt bestehen soll. Es wäre eine kühne Behauptung, die gar nicht den Tatsachen entspricht, zu meinen, dass jeder evangelische Amtsträger ein Charismatiker ist. In Wirklichkeit sind die evangelischen Pfarrer genauso wie die katholischen Priester in der Regel hauptsächlich treue Verwalter – „Charismatiker“ sind in beiden Kirchengruppen immer Ausnahmefälle (in dieser Hinsicht habe ich auch versucht, das neutestamentliche Amt der „Propheten“ etwas von diesem „charismatischen“ Image zu befreien). Aber ich habe diesen Fall der Propheten nur als *Beispiel* genommen, um zu zeigen, dass die Kirche die Vollmacht hat, ein nicht apostolisch geweihtes Amt bzw. Amtsträger anzuerkennen. Ich meine auch nicht, dass dieses Amt als Sonderfall *neben* dem apostolischen Amt bestehen soll, sondern, dass es durch die Anerkennung der Gesamtkirche einfach *in das historische Amt der Kirche eingegliedert* werden soll, so wie die Propheten auch normale Amtsträger ordiniert haben und als gleichwertig mit den anderen, apostolisch eingesetzten Amtsträgern angesehen wurden. Es gibt nicht zwei Ämter, sondern nur das eine priesterliche Amt der Leitung, der Verkündigung und der Verwaltung der Sakramente.

– Es handelt sich hier um etwas anderes als um eine Sanierung „kat'oikonomian“. Die Anerkennung „saniert“ nicht etwa einen Fehler oder Mangel, wodurch die Weihehandlung erst „gültig“ wird, sondern sie erkennt ein schon vorhandenes Amt einfach an. Die Substanz des Amtes ist schon da („an ihren Früchten werdet ihr sie *erkennen*“): die Anerkennung gibt diesem Amt nicht mehr (und auch nicht weniger) als seine *gesamtkirchliche Geltung*.

– Weiter meine ich nicht, dass jeder evangelische Amtsträger auf die Früchte des Geistes geprüft werden soll, was als diskriminatorische Behandlung empfunden würde (warum werden dann bei einer Wiedervereinigung nicht auch die apostolisch Geweihten geprüft, ob sie die Früchte des Geistes nachweisen können?). Denn diese erste Prüfung, die nach dem NT durch die Ortsgemeinde geschieht, ist schon da. Nicht nur die Ortsgemeinde, sondern auch ganze Kirchenkörper haben diese Amtsträger in ihrem Amt geprüft und anerkannt. Was fehlt, ist nur noch die letzte Stufe, die ökumenische

Anerkennung durch die Gesamtkirche und durch die Träger des apostolischen Amtes.⁴

– Ausser den „Worten und Taten“, die dieses evangelische Amt als Ganzes nachzuweisen hat, können auch andere Elemente für die Anerkennung mitbestimmend sein, z. B. die Einsetzung durch andere Amtsträger, dort wo sie vorhanden ist („presbyterale Sukzession“). Diese presbyterale Sukzession genügt nicht, um das Amt zu legitimieren, d. h. sie ist nicht einer bischöflichen Ordination ebenbürtig; aber sie ist ein Teil der kirchlichen Substanz dieses Amtes und als solche ein Grund für die Anerkennung desselben.

Positiv bedeutet dieser Weg die Wiederherstellung der Einheit des Amtes in der Kirche dadurch, dass die nicht in der bischöflich-apostolischen Sukzession stehenden Amtsträger als Teilnehmer an dem einen Amt der Kirche anerkannt werden, und zwar auf Grund der von Gott gegebenen kirchlichen Wirklichkeit ihres Amtes, und dass diese ihrerseits die in der Sukzession stehenden Amtsträger als Vertreter eines wahren, „evangelium-gemässen“ Amtes anerkennen. In etwa entspricht dieses Verfahren der Anerkennung des Paulus durch die übrigen Apostel, mit der damit verbundenen Feststellung der Verschiedenheit der Aufträge und der Einigung auf das Wesentliche der Botschaft (Gal. 2,7-10).⁵

⁴ Indem hier die dogmatische Frage vom Standpunkt der katholischen Theologie her behandelt wird, könnte der Eindruck entstehen, dass der evangelischen Seite eine Demütigung abverlangt wird, da sie sich einseitig um eine Anerkennung durch das „legitime“ Amt bemühen soll. In Wirklichkeit geht es um eine gegenseitige Anerkennung, denn auch das Amt der katholischen Kirchen würde seine volle ökumenische Geltung erst wieder erreichen, wenn es auch durch die Kirchen der Reformation als evangeliumsgemäss anerkannt würde. Ebenfalls bedarf das katholische Amtsverständnis des „reformatorischen Korrektivs“ – wie auch die evangelische Theologie des Amtes durch die „katholische Fülle“ aus einer bestimmten Enge befreit werden soll.

⁵ Es wird manchmal argumentiert, dass die Kirche nicht zu den Zuständen des apostolischen Zeitalters zurückkehren kann, da sie sich ein für allemal in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts für das dreiegegliederte Amt in der apostolischen Sukzession entschieden hätte.

Dazu möchte ich bemerken:

a) Dass durch diesen Vorschlag das apostolische Amt keineswegs abgeschafft wird, sondern eine Möglichkeit gezeigt wird, das nicht in der Sukzession stehende Amt in das apostolische Amt *einzugliedern*, was nicht die Aufgabe, sondern die Bewahrung des einen Amtes der Kirche bedeuten würde.

b) Wenn die Kirche gegen Ende des 2. Jahrhunderts die Vollmacht hatte, einen nicht sakramental Ordinierten als legitimen Amtsträger anzuerkennen (Fall der „Prophezen“), dann konnte sie nicht irreversibel auf diese Vollmacht verzichten, sondern, wie es tatsächlich geschah, aus wichtigen Gründen nur die Ausübung dieser Vollmacht einstellen. Da die Aufgabe der Wiedervereinigung der Christenheit die Kirche vor

In der heutigen Lage der gespaltenen Christenheit würde allerdings eine Einigung wie die des Paulus mit dem Jerusalemer Apostelrat wahrscheinlich nur schrittweise realisierbar sein. In diesem Sinne würde eine Anerkennung des evangelischen Amtes nur eine grundsätzliche Übereinstimmung über das *Wesen des Amtes* voraussetzen. Ich meine hier die ganz wesentlichen Grundprinzipien: dass es überhaupt ein besonderes Amt gibt, dass es nur *ein* Amt für die gesamte Kirche gibt, und über seine wesentlicheren Aufgaben.⁶ Es sollte Raum für theologische Verschiedenheiten bleiben. Die volle Glaubensübereinstimmung scheint aber dafür nicht notwendig zu sein: auch die Taufe wird anerkannt, unbeschadet der jeweiligen Glaubensauffassung des Getauften. So brauchte diese Anerkennung nicht erst bei einer endgültigen Wiedervereinigung ausgesprochen zu werden, sondern sie könnte schon früher, als ein Schritt dazu, geschehen.

– Schliesslich sollten die Kirchen, die das apostolische Amt besitzen, sich hier zu einem gemeinsamen Handeln durchringen. Nur so könnten Ängstlichkeiten überwunden und die Gefahr beseitigt werden, dass, wenn nur eine dieser Kirchen das evangelische Amt anerkennt, sie von den anderen als in den Protestantismus verfallen abgestempelt wird. Hier wäre sogar eine Möglichkeit gegeben, dass ein „Petrusamt für die Einheit“ sinnvoll eine Initiative ergreift, die sich wirklich als einheitsstiftend erweist.

Wäre die Frage der Gültigkeit des Amtes in der ganzen Christenheit auf diese Weise gelöst, dann würde die Interkommunion mit solchen Kirchen viel leichter realisierbar werden, ja man könnte auch leichter und entkrampfter über andere theologische Unterschiede sprechen.

einer völlig neuen, noch nie dagewesenen Situation gestellt hat, muss es möglich sein, diese an sich nicht erloschene Vollmacht wieder zu gebrauchen, wenn die veränderte Lage es erfordert.

⁶ Selbstverständlich müsste man sich bei einer solchen Übereinstimmung auch mit denen auseinandersetzen, die besonderes Amt und Ordination in Frage stellen. Solche Tendenzen gibt es übrigens nicht nur im evangelischen Raum, sondern auch im katholischen, z. B. dort, wo der Wiederherstellung des ständigen Diakonats oder des Lektorenamtes entgegengehalten wird, solche Dienste könnten auch von nicht ordinierten Laien verrichtet werden (worin die scholastische Auffassung steckt, das Spezifische eines Amtes bestehe darin, etwas mehr als die anderen zu „können“ oder zu „dürfen“). Der Dialog über solche Fragen soll weitergehen, wobei die Verfechter eines Abbaus des besonderen Amtes nicht „a priori“ in allen ihren Anliegen zu verurteilen sind. Doch das Ziel dieses Referates war nicht, die ganzen Kontroversen des Amtes zu lösen, sondern einen Weg zu zeigen, der in *der besonderen Frage der Apostolizität* weiterführen kann.

So stimmt in dieser Frage die patristische Erkenntnis mit den ökumenischen Anforderungen überein, was ohne Zweifel ein altkatholisches Anliegen ist. Für Döllinger ist ja die echte Tradition auf einem doppelten Weg zu ergründen: durch das wissenschaftliche Studium der schriftlichen Denkmäler der alten Kirche und durch die Übereinstimmung der grossen, in der Kontinuität der alten Kirche stehenden Kirchenkörper (Unionskonferenzen und Luzerner Kongress).

Dies zeigt, dass ein Suchen nach der Einheit auf der Basis der alten Kirche keine romantische Vorstellung des letzten Jahrhunderts, sondern eine immer aktuelle, für die Kirche lebenswichtige theologische Aufgabe ist.

Die Katholizität der Kirche und das anglikanisch-alkatholische Interkommunionsabkommen*

Der Begriff der Katholizität ist für das Verständnis der besonderen Beziehung der anglikanischen und altkatholischen Kirchen von wesentlicher Bedeutung. In der anglikanisch-alkatholischen Unionskonferenz des Jahres 1931 einigten sich die Vertreter beider Kirchengemeinschaften auf die bekannte Interkommunionsformel, deren erster Artikel wie folgt lautet:

„Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbstständigkeit der anderen und hält ihre eigene aufrecht.“

(Each Communion recognises the catholicity and independence of the other and maintains its own).¹

Allerdings war gerade bei diesem Satz ein Zögern festzustellen, das die Ratifizierung der Formel durch die altkatholische Seite betrifft. Während nämlich die verschiedenen anglikanischen Kirchen das Abkommen ohne jede Änderung im Wortlaut annahmen², ist in dem Beschluss der altkatholischen Bischofskonferenz gerade dieser erste Satz nicht enthalten. An seine Stelle tritt eine Formulierung, die die Grundlage für die Interkommunion in der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen durch die altkatholischen Kirchen sieht:

„Die am 7. September 1931 in Wien versammelte Konferenz der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe stimmt auf Grund der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen der Interkommunion der altkatholischen Kirchen mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft zu.“³

Mir sind die Gründe für diese Änderung, die wahrscheinlich im Protokoll der betreffenden Sitzung der Bischofskonferenz zu finden sind, nicht bekannt.

* Referat, gehalten bei der anglikanisch-alkatholischen Theologenkonferenz in Luzern am 16. September 1974.

¹ Dokumente zu den Unionsverhandlungen der anglikanischen und altkatholischen Kirche, in: IKZ 21 (1931), 161.

² Vgl. die Texte in: IKZ 24 (1934), 73-76. Für die Kirche von England s. den ausführlichen Bericht: Das altkatholisch-anglikanische Interkommunionsschema vor den Konvokationen von Canterbury und York, in: IKZ 22 (1932), 28-38.

³ IKZ 21 (1931), 161.

Sie haben auch heute kaum mehr als einen historischen Wert; denn der vermiedene Satz ist inzwischen auch von der altkatholischen Seite unmissverständlich als Bestandteil des Abkommens anerkannt worden. So erklärten die altkatholischen Bischöfe 1964 in ihrem Memorandum über die anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen:

„Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz betrachtet weiter als dessen [d. h. des Abkommens von 1931] wesentlichen Punkt die gegenseitige Anerkennung der Katholizität, woraus die volle ‚communio in sacramentis‘ hervorgeht.“

(The International Old Catholic Bishop's Conference still regards as its [sc. of the Bonn Agreement of 1931] essential point the recognition of each other's catholicity, out of which results the complete communio in sacramentis.)⁴

Ferner ist im Text des Abkommens der altkatholischen Kirchen mit den spanischen, portugiesischen und philippinischen Kirchen 1965 der erste Artikel in seiner ursprünglichen Form enthalten. Da aber dort die Bischofskonferenz in keiner Weise weitergehen wollte als im bestehenden Verhältnis mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft, sondern im Gegenteil ganz bewusst das anglikanisch-altkatholische Abkommen als Modell für das neue Abkommen benutzte, kann man mit Sicherheit folgern, dass dieser Satz auch von altkatholischer Seite als voll in Kraft stehend angesehen wird. Die gegenseitige Anerkennung der Katholizität wird also von beiden Seiten als der Kern und die Grundlage des Interkommunionsabkommens angesehen.

Was dieser Artikel in bezug auf die Katholizität sagt, ist klar: Jeder Teil betrachtet den anderen und sich selbst als katholische Kirche. Eine genaue Definition dieser Katholizität wird allerdings weder im Interkommunionsabkommen noch im Protokoll der Bonner Konferenz gegeben. Wir stehen also vor der Aufgabe, den Sinn dieses Begriffs zu präzisieren. Als einen Beitrag dazu möchte ich hier einige Thesen aufstellen, die teils als eine Auslegung des damaligen Abkommens, teils aus dem heutigen Verständnis der Katholizität entstanden sind. Sie stehen also im Rahmen des allgemeinen Themas unserer Konferenz: „Das Bonner Abkommen, wie es heute verstanden wird“.

⁴ Memorandum der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz: Anglican-Methodist-Conversations, in: IKZ 56 (1966), 195 (vgl. eine geringfügig abweichende deutsche Übersetzung: ebd., 199).

1. Katholizität ist eine Eigenschaft der Kirche schlechthin: darum kann sie nicht zum Monopol einer einzigen Konfession gemacht werden.

Diese These besagt das, was Altkatholiken und Anglikaner seit dem Beginn ihrer Kontakte stets als selbstverständliche Basis ihrer Einheitstheologie angesehen haben. So sagte z. B. Döllinger 1872 in seinen Wiedervereinigungsvorträgen:

„Sehen wir näher zu, so dürfen wir Neigung und Bereitschaft zur Vereinigung bei allen jenen voraussetzen, welche anerkennen, dass der kirchliche Körper, welchem sie angehören, nicht die Kirche schlechthin, nicht die eine und einzige, in sich völlig abgeschlossene Kirche ist, sondern nur eine Teilkirche, welche von sich allein keineswegs rühmen kann, dass sie jene heilige, katholische und apostolische Kirche sei, die das alte Symbolum bekennt.“⁵

Und im gleichen Jahr hatte William Chauncy Langdon, der Vertreter der nordamerikanischen Bischöflichen Kirche, in einem offenen Brief ähnliche Gedanken ausgedrückt.⁶

Mögen diese wenigen Beispiele für die allgemeine Überzeugung beider Kirchen stehen, dass sie selbst nicht die ganze Kirche des Glaubensbekenntnisses sind – auch beide Kirchengemeinschaften zusammen nicht.

Altkatholiken und Anglikaner bekennen also, dass ihre Kirchengemeinschaften Katholizität besitzen, aber nicht die ganze Katholizität erschöpfen. Diese Fülle der ganzen Katholizität kann es nur in einer wiedervereinigten Kirche geben, die die ganze Christenheit umfassen soll.

2. Das Wort „katholisch“ ist nicht als Gegensatz zu „protestantisch“ oder „evangelisch“ zu verstehen.

Gewiss hat derjenige Teil der westlichen Kirche, der im 16. Jahrhundert die Lehren der Reformation nicht annahm und mit Rom in Gemeinschaft blieb, die Bezeichnung „katholisch“ gebraucht, um sich von den Christen zu unterscheiden, die sich als die gegen Roms Ansprüche Protestierenden,

⁵ Ignaz von Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahre 1872, Nördlingen 1888, 127f.

⁶ William Chauncy Langdon, A Letter to J. J. Döllinger: The Restoration of Christian Unity and the Approaching Old-Catholic Congress at Cologne, London 1872. Ein Exemplar dieser seltenen Schrift befindet sich in der ehemaligen Bücherei Döllingers, heute im Besitz der Münchener Universitätsbibliothek.

sich auf das Evangelium und die Reform der Kirche Berufenden verstanden. Doch ist Katholizität kein kontroverstheologischer Begriff aus der Reformationszeit, sondern eine altkirchliche Bezeichnung, die in das Glaubensbekenntnis der alten Kirche aufgenommen wurde und ein wesentliches Merkmal der Kirche schlechthin meint. Als die Reformatoren das griechische Wort „katholisch“ im Glaubensbekenntnis durch Ausdrücke aus der Volkssprache wie „allgemein“, „allgemein christlich“ wiedergaben, wollten sie damit ein Fremdwort durch einen verständlicheren Ausdruck ersetzen, nicht aber die Bedeutung des Wortes ändern oder abschaffen. (Bekanntlich gab es vor und während der Reformationszeit auch „katholische“ Übersetzungen des Credo, die das Wort ähnlich übertrugen.)

In Wirklichkeit ist die ganze Kirche und nicht nur ein Teil von ihr zugleich katholisch, evangelisch und orthodox. Indem der Konfessionalismus sich diese Begriffe aneignete und sie für einen Teil der Kirche in Anspruch nahm, engte er sie ein und verfälschte damit ihre wahre Tragweite.

Für die altkatholisch-anglikanischen Beziehungen ist dieser Punkt von besonderer Bedeutung, weil die Kirche von England eine Kirche der Reformation ist und einen evangelikalen Flügel hat, der ganz besonders für das reformatorische Glaubensverständnis eintritt. Die nordamerikanische Tochterkirche nennt sich offiziell „protestantisch“, und dieses Wort wird auch sonst von Anglikanern gebraucht.

Nun war der altkatholischen Seite beim Abschluss des Interkommunikationsabkommens diese Tatsache selbstverständlich bewusst. Im Protokoll der Konferenz sind die Äusserungen des Bischofs von Gloucester festgehalten worden:

„Er stellte fest, es dürfe kein Zweifel darüber obwalten, dass das evangelikale Element ein dauerndes und geschätztes Element in der Kirche von England sei und dass eine Interkommunion mit der *ganzen* Kirche geschlossen werden müsse.“⁷

Zugleich versteht sich die anglikanische Kirche als eine katholische Kirche ohne Einschränkungen. Dass beide Bezeichnungen zugleich in Anspruch genommen werden, geht z. B. aus der Antwort hervor, die die Bischöfliche Kirche 1869 auf die Einladung zum I. Vatikanischen Konzil gab:

„Obwohl wir für unsere Kirche die Katholizität in Anspruch nehmen, so leugnen wir doch nicht ‘Protestanten’ zu sein. Protestanten nämlich sind wir, insofern wir gegen alle Irrlehren protestieren, die dem

⁷ IKZ 21 (1931), 151.

katholischen Glauben widersprechen. Wir sind Protestanten geworden, um wahrhaft Katholiken zu bleiben.“⁸

In diesem Zusammenhang weisen die anglikanischen Christen auf die „comprehensivness“ ihrer Kirche als einen besonderen Beitrag im ökumenischen Dialog. Die Möglichkeit, dass verschiedene Gruppen, reformatorischer wie traditioneller Prägung, in einer Kirche zusammenleben, sich gegenseitig akzeptieren, gemeinsame Formen des Gottesdienstes und des Glaubensbekenntnisses und eine gemeinsame bischöfliche Kirchenleitung besitzen, stellt das Modell einer tatsächlich gelebten Fülle, einer Einheit in der Vielfalt dar.

Dadurch, dass die altkatholische Kirche die Katholizität der anglikanischen Kirchengemeinschaft anerkennt, bekennt sie tatsächlich, dass eine Kirche zugleich katholisch und evangelisch sein kann und dass es möglich ist, „evangelische“ und „katholische“ Elemente im dynamischen Aufeinanderwirken zu vereinigen. Bedingung dafür ist allerdings ein dritter Satz:

3. *„Katholizität ist allen Formen des Egoismus und Partikularismus entgegengesetzt.“*

Dieser Satz ist dem Bericht von Uppsala entnommen⁹ und bildet eine Weiterentwicklung dessen, was im zweiten Satz gesagt worden ist. Augustinus hat zu seiner Zeit den Partikularismus der Donatisten charakterisiert und bekämpft. Diese nordafrikanische Gruppe behauptete, die Kirche hätte durch einen allgemeinen Abfall in den übrigen Teilen der Welt aufgehört, zu existieren, und wäre nur noch bei ihnen in Afrika vorhanden. So etwas zu sagen, entgegnete der grosse Kirchenvater, sei lächerlich; denn es heisst, die Augen vor der Wirklichkeit zu verschliessen, dass die von den Aposteln gegründete Kirche überall auf dem Erdkreis lebt; die Donatisten sollten darum aufhören, nach Beweisen für etwas zu suchen, was es gar nicht gebe. Augustinus sieht die Wurzel der Katholizität im Befehl des Herrn, seine Lehre bis an die Grenzen der Erde zu verkünden. Freilich besteht die Kirche bis zur Parusie aus Weizen und Unkraut, aus Sündern und Gerechten. Die Donatisten dagegen wollten ihre partikularistische Auffassung damit begründen, dass die Kirche nur aus den reinen Gläubigen bestände, die weder

⁸ Zitiert bei Urs Kury, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart 1966, 398.

⁹ Bericht aus Uppsala. Offizieller Bericht, Genf 1968: Angenommener Bericht der Sektion I: Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche, 10, Abs. 7.

in der Verfolgung abgefallen waren noch Gemeinschaft mit den damals Abgefallenen hielten.¹⁰

Die katholische Kirche, so wie sie Augustinus bekennt, steht also im Gegensatz zu jeder Auffassung, die den Versuch unternimmt, die Kirche auf eine bestimmte Gruppe innerhalb der Christenheit zu reduzieren, die sich dann als die Kirche der Gerechten, der Auserwählten, der Rechtgläubigen usw. von den anderen Teilen abtrennt. Die ganze konfessionalistische Ekklesiologie, die vor allem seit der Reformation und Gegenreformation ihre Blüten treibt und im 19. Jahrhundert ihren Höhepunkt erreichte, ist im Grunde eine Wiederholung des Donatismus in seiner Engherzigkeit, in seinem Nicht-wahrhaben-Wollen der Früchte des Geistes bei den anderen. Wenn die verschiedenen, mehr oder weniger pietistisch orientierten Erweckungsbewegungen sagen, die Kirche bestehe nur aus den „Bekehrten“, was sie dann dazu führt, die Strukturen der Kirche als „äussere Organisation“ abzulehnen oder zu ignorieren, wenn die strenggläubig reformatorischen Gruppen das Kirchsein von der „reinen Lehre“ abhängig machen und so eine bestimmte, historisch gewachsene Auffassung des Christentums verabsolutieren, wenn eine bestimmte, heute wohl überholte römischkatholische Apologetik nur diejenigen als Mitglieder der von Christus gegründeten Kirche betrachtet, die mit dem römischen Stuhl in Gemeinschaft geblieben sind; wenn eine grosse Zahl orthodoxer Theologen immer wieder ihre Überzeugung bekunden, dass die ganze westliche Hälfte der Kirche, mit ihren Heiligen und Gelehrten, mit ihren Mystikern und Missionaren, von der „einzig wahren Orthodoxen Kirche“ abgefallen sei, wenn das Kirchsein ganz allgemein an bestimmte Elemente der christlichen Überlieferung geknüpft wird, die eine bestimmte Richtung besonders gepflegt und entwickelt hat, um damit dann die anderen als „nicht-Kirche“ abzustempeln, dann ist immer, unter diesen verschiedenen Verkleidungen und einander bekämpfenden Auffassungen der gleiche, donatistische Geist am Werk – ein wahrhaft unkatholischer Geist. Die bisherigen Überlegungen sollen in keiner Weise den Eindruck erwecken, dass der gegenwärtige, gesplittete Zustand der Christenheit als Ausdruck der katholischen Vielfalt zu rechtfertigen sei; denn zur Katholizität gehört die Vielfalt, aber nicht die Trennung. Die Frage nach der Wahrheit und die Suche

¹⁰ „... undo probent ecclesiam mundo perduto ad solos Afros redactam ... desinant ergo quaerere quod invenire non poterunt, non quia occultum est, sed quia non est.“ Epistula ad catholicos, 16, 43 (CSEL 52, 288). Und: „tot christianas gentes tam lata per mundum christiana unitate porrectas ignotorum Afrorum ignotisque criminibus nolite perfundere.“ Contra Cresconium, III, 66, 83 (CSEL, 52, 582). Die Argumentation des Augustinus ist im ganzen Band 52 des CSEL immer wieder zu finden.

nach einem gemeinsamen Bekenntnis des Glaubens soll ebensowenig unterdrückt werden; denn nur die Vielfalt ist legitim, die sich ihrer tieferen Einheit bewusst ist. Aber es sollte in der Lösung der Fragen, die die Christen seit Jahrhunderten schmerzlich bewegen, die Abstempelung des Gegners mit der Hilfe einer unkatholischen apologetischen Ekklesiologie unterlassen werden. Denn nur dann ist es möglich, die katholische Einheit wiederherzustellen, wenn das Bewusstsein der gemeinsamen Zugehörigkeit zur einen, katholischen und apostolischen Kirche, die leider nach aussen und durch Menschenwerk gespalten, aber doch von innen und durch Gottes Gnadenwerk unversehrt ist, wieder wach und lebendig wird.

Katholizität bedeutet aber auch die Überwindung aller einseitigen Bindungen an Nationalität, Rasse, Sprache oder Kultur. Der Slawenapostel Kyrill schrieb, um die Beschuldigungen zurückzuweisen, die ihm zuteil wurden, weil er in einer Zeit, in der Griechisch und Latein noch als die einzigen gebildeten Sprachen galten, die Liturgie in die slawische Sprache übersetzt hatte: „Derselbe Gott, der die beiden Hauptsprachen schuf, machte auch alle anderen.“¹¹ Durch ihre Interkommunion bereichern sich die Kirchen der anglikanischen und der altkatholischen Gemeinschaft gegenseitig, indem sie sich Zugang zu Sprachgebieten erschliessen, die in ihrer eigenen Tradition nicht vertreten sind. Dieses wird mindestens auf altkatholischer Seite sehr bewusst empfunden.

4. *„Katholizität ist die Eigenschaft, durch welche die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck bringt.“*

Auch dieser Satz ist im Bericht von Uppsala enthalten¹², Katholizität ist Fülle, Integrität und Totalität und darum kein Minimum, das man als das einzig Wichtige ansehen könnte. Einer bestimmten Denkweise liegt die Gefahr nahe, in dem Bestreben, eine mehr oder weniger breite Basis zu schaffen, die alle „wesentlichen“ Elemente des Christentums enthalten würde und auf die sich die getrennten Kirchen einigen könnten, zu glauben, dass alles, was nicht zu diesem gemeinsamen Minimum gehört, zweitrangig oder unwichtig sei. Auch von Gegnern der ökumenischen Bewegung kann man oft die Beschuldigung hören, unter den Einheitsbestrebungen verstecke sich ein ablehnungswürdiger Minimalismus. Beide Auffassungen beruhen auf einem Missverständnis. Die alte Kirche hielt es für notwendig, sich auf einige gemeinsame

¹¹ „Deus qui fecit duas linguas principales fecit et caeteras alias“ (Ich habe die Quelle des Zitates nicht wiedergefunden).

¹² Bericht aus Uppsala, 10, Abs. 7.

Glaubensformulierungen, kirchliche Gesetze und Formen des Gottesdienstes zu einigen. Sie wollte aber durchaus nicht sagen, nur das sei das Gemeinsame oder nur das sei das Wichtige. Zur Fülle der Katholizität gehören ebensosehr das nicht definierte Gemeinsame wie auch das nicht Gemeinsame, solange es eine legitime Entwicklung der christlichen Botschaft ist. Eine gemeinsame Basis hat also nicht die Funktion, alles Übrige zu relativieren, sondern die Übereinstimmung aller Christen in einem besonders wichtigen Punkt auch sprachlich zum Ausdruck zu bringen.

Da aber zur Katholizität auch diejenigen Lebensäußerungen der Kirchen gehören, die einzelnen Teilen der Christenheit eigen sind und in anderen Teilen fehlen, ist die Möglichkeit gegeben, sich gegenseitig zu öffnen, zu bereichern, in einem Wort, im Gebiet der Katholizität zu empfangen und zu geben. Die ganze Fülle der Katholizität kann es nur in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Glaubensbekenntnisses geben; und es besteht kein Widerspruch, wenn einzelne Teile dieser Kirche sich zugleich als katholisch bekennen und doch zugeben, dass sie nicht die ganze Fülle der Katholizität besitzen, dass sie vervollkommnungs- und ergänzungsfähig sind. Ein Teil der Kirche, sei es eine der jetzt getrennten Konfessionen, sei es die Kirche eines Landes, einer Region oder eines Ortes, ist einerseits nach Überzeugung der alten Kirche die Verkörperung der ganzen Kirche an diesem Ort, in dieser Region oder in diesem Land, und dadurch besitzt diese Teilkirche in sich alle Wesensmerkmale der Kirche schlechthin; andererseits ist der Leib des Herrn erst durch die Zahl der Gläubigen aller Orten und aller Zeiten vollständig, eine multifforme Totalität, in der jeder einzelne und jeder Teil der Kirche seinen eigenen, persönlichen, unwiederholbaren Beitrag leistet.

Das Bekenntnis zur Katholizität ist ein Bekenntnis zur Fülle, ein Wille, sich den Gaben der anderen zu öffnen; zugleich ist es auch der ständige Kampf gegen den egoistischen Partikularismus, gegen das selbstzufriedene Gefühl, alles zu haben und sich in keiner Weise ändern zu brauchen.

*5. Darum ist die Katholizität nicht nur eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe.*¹³

Einerseits gibt der Herr seiner Kirche stets die Fülle seines Lebens, die Fülle seines Geistes. Andererseits ist die Möglichkeit des Einzelnen, diese Fülle zu leben und sie sichtbar zu machen, begrenzt; hinzu kommen die Sünden und Fehler der Einzelnen und der Zustand der Spaltung der Kirche,

¹³ Vgl. ebd.

um diese erlebte Katholizität noch mehr zu begrenzen und zu verdunkeln. Während von oben her die Fülle gegeben ist, ist es von unten her die Aufgabe der Menschen, sich diese Fülle anzueignen, sich ihr zu öffnen; diese Aufgabe wird durch Begrenztheit und Schuld oft sehr unvollkommen erfüllt.

Indem sich die anglikanische und die alkatholische Kirche zur Katholizität bekennen, bekennen sie sich zu dieser Aufgabe: Sie wollen nicht nur an den ihnen zugeteilten Gaben festhalten, sondern sich ebenfalls gegenseitig ergänzen, um so eine vollere Katholizität zu erleben. Sie wollen aber auch gemeinsam wachsam bleiben, um auch den übrigen Teilen der Kirchen gegenüber in der Haltung des Empfangens und Gebens zu verharren.

In 43 Jahren gelebter Sakramentsgemeinschaft ist dieses auch mehr und mehr zur lebendigen Wirklichkeit geworden. Konnten z. B. die anglikanischen Missionen und das anglikanische Ordensleben den Altkatholiken die Möglichkeit eröffnen, sich am missionarischen und spirituellen Leben der Kirche intensiver zu beteiligen, was ihnen vorher auf Grund der kleineren Zahl nicht möglich war, so ist es die alkatholische Aufgabe, etwa auf die altkirchliche Krankensalbung aufmerksam zu machen oder in der Stellungnahme zu den damals leider gescheiterten anglikanisch-methodistischen Verhandlungen auf die Inkonsequenz eines Versöhnungsritus, dessen eigentliche Bedeutung nur Gott und nicht den Teilnehmern bekannt sein sollte, hinzuweisen.¹⁴ Doch gibt es noch vieles, was auf dieser Ebene geschehen könnte, um die Kontakte zu intensivieren. Es wäre wünschenswert, dass die ganzen Kirchenkörper, Laien und Klerus, in höherem Mass an diesem Austausch teilnehmen. Insbesondere wäre es sehr wünschenswert, dass häufiger Theologiestudenten oder Priester eine gewisse Zeit an den Ausbildungsstätten der anderen Kirche studieren könnten und auch, dass anglikanische Reisende, die für Vorträge oder kirchliche Kontakte auf das Festland kommen und dabei viele Stellen und Persönlichkeiten der grösseren Kirchen kontaktieren, häufiger einen Vortrag oder Besuch bei ihren bescheidenen alkatholischen „full-communion“-Partnern einplanen würden. Auch das ist eine Möglichkeit, katholisch zu sein und Katholizität zu praktizieren. Katholizität als Aufgabe bedeutet aber auch, dass beide Kirchen das sein wollen, wozu ihr eigenartiger Platz innerhalb der ökumenischen Konstellation sie seit eh und je bestimmt hat, nämlich Brücke zwischen den Konfessionen, Modell und Ort einer zukünftigen Wiedervereinigung. Wenn man von römisch-katholischer Seite das anglikanische Modell als eine annehmbare Lösung der ökumenischen Frage in Erwägung zieht, wenn man von bestimmten evangelischen Richtungen hört, die Altkatholiken befänden sich ungefähr da, wo alle sich einmal treffen könnten,

¹⁴ Vgl. dazu Christian Oeyen, Apostolisches und nichtapostolisches Amt, in: IKZ 62 (1972), 202f. (Anm. d. Red.: Im vorliegenden Band abgedruckt.)

dann sind diese Äusserungen kein Grund zur Selbstbeweihräucherung, als ob diese Erwägungen etwas mehr als noch nicht verwirklichte Möglichkeiten wären; aber sie sind ein Anlass zur Besinnung, zum Aufhören, eine solche Aufgabe nicht durch eigenes Verschulden unerfüllt vorbeigehen zu lassen.

6. Erlebte Katholizität zielt auf eine Einigung im Ausdruck des Glaubens und in den verfassungsmässigen Organen der Kirche.

Es ist soeben gesagt worden, dass die mit der vollen Sakramentsgemeinschaft zusammenhängenden Kontakte zwischen den beiden Kirchengemeinschaften in der Zukunft noch intensiver gestaltet werden könnten, was ein Wachstum in der erlebten Katholizität bedeuten würde. Damit ist aber noch nicht alles ausgedrückt, was als Aufgabe vor uns liegt, wenn wir uns wirklich zur Katholizität der Einen Kirche bekennen wollen. Hier soll die Frage angeschnitten werden, ob das Abkommen von 1931, einschliesslich der durch die Einführung des Begriffs „full communion“ vollzogenen Steigerung, als die letzte Stufe der Einheit betrachtet werden kann, deren Wiederherstellung die getrennten Kirchen erstreben oder ob es ein noch nicht vollkommenes Stadium dieser Einheit darstellt, das eines Tages durch eben diese höhere, endgültige Form der Einheit ersetzt werden kann und soll.

Dazu möchte ich eine einführende Bemerkung vorausschicken: Die Untersuchung dieser Frage deckt sich in keiner Weise mit einer versteckten Absicht, die Bedeutung der Sakramentsgemeinschaft zwischen den beiden Kirchen zu verharmlosen oder etwas an der bisher erlebten Gemeinsamkeit zurückschrauben zu wollen. Eine solche bewusste oder unbewusste Neigung, die etwa im Hinblick auf die Annäherung an andere Kirchen, die Beziehungen zu der Kirche, die als erste den Altkatholiken Brüderlichkeit und Gemeinschaft anbot, meint reduzieren zu müssen, wäre undankbar, aber auch töricht. Dadurch würden diese anderen Verhandlungen keine wirkliche ökumenische Relevanz mehr besitzen, sondern nur eine taktische oder kirchenpolitische Schwankung von einem Lager in das andere darstellen. Wie es schon Döllinger sagte, und zwar im Zusammenhang mit der anglikanischen Kirche, soll nicht „das Bestreben, eine Kluft auszufüllen, zur Erweiterung und Vertiefung einer anderen führen“.¹⁵

¹⁵ „Jedenfalls ist es für Glieder der lateinisch-katholischen Kirche unerlässlich, dass sie, sobald sie in henotische Verhandlungen mit Protestanten eintreten, nur mit steter Rücksichtnahme auf die anatolische Kirche, oder, besser noch, mit Zuziehung von Angehörigen derselben zu Werke gehen; sonst möchte das Bestreben, eine Kluft auszufüllen, zur Erweiterung und Vertiefung einer anderen führen, deren Verschwinden nicht minder wünschenswerth, nicht minder von oben geboten ist. Und wollten

Die hier unternommene Betrachtung soll also in keiner Weise zu einer solchen Reduzierung oder Minimalisierung führen, sondern im Gegenteil zeigen, dass die gegenwärtigen Beziehungen noch fähig sind, vertieft und erweitert zu werden, und dass diese Vertiefung und Erweiterung eine vom Herrn der Kirche gewollte Aufgabe an die Partnerkirchen darstellt.

Es ist manchmal gesagt worden, das Bonner Abkommen stelle das Modell einer zukünftigen Einheit der Kirche dar. Die volle Sakramentsgemeinschaft, mit der Möglichkeit für alle Gläubigen und Geistlichen einer Kirche, in der anderen die Sakramente zu empfangen bzw. auch zu spenden, bei Aufrechterhaltung der vollen Selbstständigkeit einer jeden Kirchengemeinschaft in ihren internen Angelegenheiten, darüber hinaus ein loser Verkehr mit gegenseitiger Information und gelegentlichen Stellungnahmen, wenn Fragen auftauchen, die für die Partnerkirchen von Wichtigkeit scheinen – das alles scheint eine realistische Möglichkeit zu bieten, die Einheit ohne Uniformität zu verwirklichen.

Doch demgegenüber stehen andere Stimmen und andere Argumente. Der „Report“ der Konferenz von Lund z. B., der sich im Jahr 1952 mit der Frage der Interkommunion beschäftigte und dabei ausdrücklich die bestehende Sakramentsgemeinschaft zwischen den anglikanischen und altkatholischen Kirchen erwähnte, bemerkte einfürend dazu:

„It is important to remember, however, that none of the relationships described below can be regarded as the fulfillment of that complete unity which we believe to be God's will for His Church.“ (Es ist allerdings wichtig, daran zu erinnern, dass keine der unten beschriebenen Formen der Beziehung als die Erfüllung jener vollkommenen Einheit angesehen werden kann, von der wir glauben, dass sie dem Willen Gottes in bezug auf seine Kirche entspricht.)¹⁶

Aber auch in den Unionsverhandlungen zwischen Anglikanern und Methodisten in England wird die „full communion“ nur als vorläufiger Schritt angesehen, dem in einem späteren Stadium die Verwirklichung der vollen kirchlichen Einheit folgen sollte:

wir die englische Kirche in unseren Bestrebungen bei Seite lassen, so würde uns in der goldenen Kette, deren Risse wir zu entfernen, deren Zusammenschliessung wir herzustellen wünschen, ein eben so unentbehrliches als kostbares Mittelglied fehlen.“ Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, 33f.

¹⁶ Oliver S. Tomkins (ed.), The Third World Conference on Faith and Order held at Lund, London 1953, 51. (Massgebend ist der englische Text, die deutsche Übersetzung ist meine eigene.)

„During the period of full communion, we should expect that our Churches would grow together and learn how to achieve the final goal of unity. If however, our Churches agree to accept stage one of this movement, we believe that it is essential that they should at the same time accept the obligation to achieve, in due course, union with one another in one Church. The existence of two parallel Churches, side by side, in full communion, would be anomalous and unsatisfactory except as a step towards and a means of achieving the ultimate goal of union.“

(Wir hoffen, dass unsere Kirchen während der Zeit der vollen Sakramentsgemeinschaft zusammenwachsen und lernen, wie das Endziel der Einheit zu erreichen ist. Wenn allerdings unsere Kirchen der Annahme des ersten Stadiums dieses Prozesses zustimmen, glauben wir, dass es wesentlich ist, dass sie zugleich die Verpflichtung annehmen, die Einheit miteinander in einer Kirche in geeigneter Weise zu erreichen. Das Vorhandensein von zwei Parallelkirchen, die nebeneinanderstehen und sich in voller Sakramentsgemeinschaft miteinander befinden, wäre eine Anomalie und würde nicht befriedigen, wenn es nicht ein Schritt zum Endziel der Union und ein Mittel dazu wäre.)¹⁷

Man hat gelegentlich gemeint, dass diese „organische Einheit“ mit den Methodisten nur deshalb gefordert gewesen wäre, weil beide Kirchen sich in ein und demselben Land in einer Sprache an das gleiche Volk wenden; während die anglikanischen und altkatholischen Kirchen zumeist örtlich getrennt sind und in den wenigen Fällen, in denen dieses nicht zutrifft, sich ganz klar an getrennte Volksgruppen wenden (wie z. B. die polnischen Altkatholiken in den USA oder die anglikanischen Gemeinden auf dem europäischen Festland). Die „organische Einheit“ wäre also nur an einem Ort und innerhalb einer sprachlich oder national geschlossenen Gruppe notwendig, für die anderen Fälle würde die „volle Sakramentsgemeinschaft“ reichen. Wir werden aber sehen, dass die hier angeschnittenen Fragen über den sicher auch wichtigen Aspekt der örtlichen Einheit hinaus reichen.

Aber zuerst ist es notwendig, ein drittes Zeugnis zu vernehmen, nämlich das der Schöpfer des Bonner Abkommens selber. Im Protokoll der Bonner Konferenz wurde folgende Stellungnahme der Evangelikalen zu der geplanten Interkommunion verlesen:

¹⁷ Conversations between the Church of England and the Methodist Church. A Report to the Archbishops of Canterbury and York and the Conference of the Methodist Church, London 1963, 9.

„Der von den Evangelikalen eingenommene Gesichtspunkt ist der, dass es unmöglich ist, eine Union auf Grund der Gleichheit des Glaubens zustande zu bringen. Es ist klar, dass die Lehre der Kirche von England und die Lehre der altkatholischen Kirche nicht miteinander vereinbar sind. Wenn daher Gleichheit oder Übereinstimmung der Lehre als Bedingung für eine *Vereinigung* gefordert würde, so könne eine solche Vereinigung nur durch eine Änderung der Lehre des einen oder des anderen Teiles der Kirchen zustandekommen. Es ist nun aber zu erwägen, dass die Frage der *Interkommunion* etwas ganz anderes ist. Hierfür brauchte nicht auf einer solchen Gleichheit oder Übereinstimmung der Lehre bestanden werden ...“¹⁸

Als Gründe für diese evangelische Auffassung werden an einem anderen Ort des Berichtes erwähnt:

„Unter andern Gründen, weil die altkatholische Kirche nicht die Schrift als Grundlage ihres Glaubens erwähnt und weil ihre Lehre von der Eucharistie in einem Sinne gedeutet werden könnte, der nicht im Einklang mit den Lehren der anglikanischen Kirche nach den 39 Artikel stände“.¹⁹

¹⁸ IKZ 21 (1931), 154f.

¹⁹ Ebd., 149. Vgl. die ausführlichere Aufzählung von G. F. Graham-Brown vor der Konvokation von Canterbury, in: IKZ 22 (1932), 33f. Graham-Brown, der in Bonn der Hauptvertreter der Evangelikalen gewesen war, erklärte sich über die Stellungnahme der Altkatholiken zu den strittigen Punkten zufrieden: „Die Altkatholiken erklärten, dass sie die Hinlänglichkeit der Hl. Schrift annähmen. Sie setzten die Bedeutung, die für sie die Tradition habe, auseinander, indem sie betonten, dass die hl. Schrift als *prima regula fidei* anerkannt würde. Die Tradition fände sich teils in der Übereinstimmung der grossen Kirchen, die mit der Urkirche in historischer Kontinuität ständen, teils würde sie aus den geschriebenen Dokumenten nach wissenschaftlichen Methoden eruiert. [Sinngemäss zitiert aus der 1. Bonner Unionskonferenz von 1874; genauer Text in: IKZ 21 (1931), 156. Ch. O.] Im Hinblick auf diese Erklärung sei es ihm möglich gewesen, die altkatholische Stellung zu Schrift und Tradition anzunehmen. Ebenso sei er in der Lage gewesen, die Erklärung anzuerkennen, dass die vier ersten allgemeinen Konzilien eine grössere Bedeutung haben als die drei nachfolgenden. Die schlimmste Schwierigkeit war ihm die Lehre von der Hl. Eucharistie, besonders wie sie sich in den Weiheformularen ausspricht. Aber die Altkatholiken erklärten, dass sie den Ausdruck, ‘Sühnopfer’ nicht im Sinne einer Wiederholung des Opfers auf Golgatha annehmen und dass sie die Transsubstantiationslehre nicht im mittelalterlichen Sinne akzeptieren. So sei es ihm möglich gewesen, das Dokument zu unterzeichnen.“

Man kann sich die Frage stellen, ob diese Gründe im Lichte der heutigen ökumenischen Theologie noch immer so massgebend oder unüberwindlich sind; jedenfalls steht aber fest, dass beim Zustandekommen des Abkommens ohne Widerspruch festgestellt wurde, es handle sich nicht um eine Vereinigung (die also als eine höhere Art der Einheit betrachtet wurde), sondern „nur“ um Interkommunion.

Die drei zitierten Dokumente enthalten also von verschiedenen Gesichtspunkten her dieselbe Aussage: Es gibt ein „Mehr“, das über die im Zustand der vollen Sakramentsgemeinschaft verwirklichten Einheit hinausreicht und als das Ziel der christlichen Einheitsbemühungen angesehen wird. Dafür werden Namen wie „Vereinigung“ oder „organische Einheit“ gebraucht. Es stellt eine Anomalie dar (eine Anomalie, die ihre Wurzel im gespaltenen Zustand der Kirche hat, der ebenfalls anomal ist), dass zwei Kirchen einerseits sich zur Katholizität, also zur ganzen Fülle des christlichen Lebens bekennen, andererseits aber nicht imstande sind, ihre Grundüberzeugungen auf den Gebieten der Kirchenverfassung, des Gottesdienstes und des Glaubensbekenntnisses gemeinsam zu formulieren. Dieser Zustand wird noch klarer dadurch zum Ausdruck gebracht, dass jede Kirche für ihre eigenen Mitglieder bestimmte bekennnismässige Dokumente, bestimmte Formen des Gottesdienstes und der Verfassung für unentbehrlich und verpflichtend hält, die von den Mitgliedern der anderen Kirchengemeinschaft für eine Teilnahme an den eigenen Sakramenten nicht abverlangt werden. Eine wirkliche kirchliche Einheit setzt aber voraus, dass das, was für „wesentlich und unentbehrlich“ gehalten wird, in allen Teilen der Kirche gleich bleibt.²⁰

7. Das Modell der katholischen Einheit ist in dem Glauben und den Institutionen der alten Kirche, die dieses Wort schuf, zu suchen.

Das Wort „katholisch“ befindet sich nicht im Neuen Testament. Es ist, wie z. B. der Begriff „homoousios“ und anderes mehr, von der alten Kirche

²⁰ Vgl. den Text der Einladung Döllingers zur ersten Bonner Unionskonferenz: „Als Grundlage und Maassstab des Erreichbaren und zu Erstrebenden sind die Bekenntnissformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte und diejenigen Lehren und Institutionen zu betrachten, welche in der allgemeinen Kirche des Westens wie des Ostens als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben.“ Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger herausgegeben von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1874, 1, mit leichten orthographischen Veränderungen abgedruckt.

in ihre Glaubensbekenntnisse aufgenommen worden. Gewiss ist die durch diese neuen Begriffe gemeinte Wirklichkeit dem Neuen Testament nicht fremd; so ist die Katholizität im allgemeinen Taufbefehl, in den Verheissungen über die Verkündigung bis an die Grenzen der Erde und in manchen Gleichnissen enthalten, wozu auch noch das paulinische Kirchenverständnis und die in der Apostelgeschichte bezeugte Praxis zu gesellen wären. So ist die Entwicklung der kirchlichen Tradition legitim. Doch ist es gerade deshalb notwendig, wenn man das Wort recht verstehen will, auf diejenigen Dinge zu achten, die für diese Tradition den Inhalt des Wortes bildeten.

Tatsächlich bildet die alte Kirche in ihren Wesenszügen das nötige Modell für eine Vereinigung. In allen ihren Teilen galten die gleichen Elemente als wesentlich; diese Einheit stand in einer dynamischen Spannung mit der Vielfalt der lokalen Formen und der theologischen Schulen. Konflikte wurden mit dem Prinzip des synodalen Handelns gelöst, das den Lebensnerv der altkirchlichen Einheit darstellte. Augustinus hat auch dieses Prinzip in seinen antidonatistischen Werken beschrieben: Entstand aus den Lehrmeinungen, die in den Briefen der Bischöfe und Theologen enthalten waren, ein Streit, so wurde dieser durch ein Konzil der betreffenden Kirchenprovinz beseitigt. Wie wir wissen, wurden oft die Entscheidungen solcher Regionalkonzile auch in anderen Teilen der Kirche rezipiert, wie z. B. die berühmten Konzile von Karthago und Orange. Waren andere Teile der Kirche mit der Entscheidung nicht einverstanden, dann blieb der Weg für ein grösseres, zum Schluss für ein ökumenisches Konzil offen. Wie Augustinus es hervorhob, geschah das alles „ohne jeden gotteslästerlichen Stolz, ohne hochmütige Arroganz, ohne jeglichen Streit des blassen Neides, in heiliger Demut, im katholischen Frieden, in christlicher Liebe“.²¹ Wir stehen heute vor der Situation, dass die verschiedenen Kirchen für ihre Mitglieder verpflichtende bekenntnismässige Schriften aufgestellt haben, die aber bei den anderen keine volle Zustimmung erreichen. Das ist auch der Fall für die alkatholische und die anglikanische Kirchengemeinschaft: Die Altkatholiken können den 39 Artikeln nicht voll zustimmen und die Anglikaner (mindestens die evangelikale Gruppe) nicht der Utrechter Erklärung. Der konziliare Prozess, der zur Überwindung dieses Gegensatzes führen sollte, ist aber blockiert. So fehlt es im jetzigen Stadium zugleich an Glaubensübereinstimmung und an konziliaren Strukturen.

Wie ist es möglich, diesen gewissen jetzigen „toten Punkt“ zu überwinden, um wieder gemeinsam auf dem Weg der christlichen Einheit voranzuschreiten? Die letzte These soll versuchen, einige Überlegungen in dieser Richtung zusammenzufassen.

²¹ De baptismo contra Donatistas, II, 4 (CSEL, 51, 178f.).

8. *Es ist in der jetzigen Situation notwendig, das Endziel der christlichen Einheit ins Auge zu fassen, indem zunächst die vorhandenen Ansätze einer Glaubensübereinstimmung und eines konziliaren Handelns weiter ausgebaut werden.*

Es ist im Lichte des vorher Gesagten festzuhalten, dass die allgemeine Feststellung, dass jeder Teil „alles Wesentliche des christlichen Glaubens festhalte“, nicht reicht, um von einer vollen katholischen Glaubenseinheit zu sprechen. Aber diese Feststellung ist ein Ansatzpunkt. Es sollte möglich sein, an der Beschreibung dieses „Wesentlichen“ zu arbeiten, sich der Fortschritte der ökumenischen Theologie zu bedienen, um eine grössere Übereinstimmung in den Kontroverspunkten zu erreichen. Seit den Bonner Unionskonferenzen der Jahre 1874 und 1875²² ist in den anglikanisch-alkatholischen Beziehungen wenig auf diesem Gebiet geschehen. Doch zeigen andere Ergebnisse, z. B. die der anglikanisch-römisch-katholischen Gesprächskommissionen in bezug auf Eucharistie, Amt und Ordination, dass es heutzutage möglich ist, gemeinsame Formulierungen zu finden. Ist es zu grosse Kühnheit, zu erwarten, dass eines Tages eine gemeinsame Glaubensformel unserer beiden Kirchen die 39 Artikel und die Utrechter Erklärung ersetzen werden? Und doch, wenn wir konsequent für die katholische Einheit wirken wollen, müssen wir dieses Ziel ins Auge fassen. Eine solche gemeinsame Basis würde für unsere Kirchen die Überwindung des Gegensatzes Reformation-Gegenreformation bedeuten, und insofern wäre sie auch fähig, andere anzuziehen, die sich ebenfalls um die Überwindung dieses Gegensatzes bemühen. Das Lambeth-Quadrilateral könnte als erste Basis gelten, der jede Kirche all die Präzisierungen hinzufügen sollte, die sie für wesentlich hält; die weitere Arbeit würde darin bestehen, nach Wegen zur Überwindung der festgestellten Gegensätze zu suchen.

Der Gast-Status der alkatholischen Bischöfe bei den Lambeth-Konferenzen und die Praxis der schriftlichen Stellungnahmen zu Problemen, die die Sakramentsgemeinschaft zu gefährden scheinen, bilden ihrerseits einen Ansatz auf dem Gebiet des konziliaren Handelns. Die Erarbeitung und Verabschiedung eines gemeinsamen Glaubensbekenntnisses würde aber eine uni-

²² Vgl. Reusch, Bericht 1874; Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, im Auftrage des Vorsitzenden Dr. von Döllinger, herausgegeben von Dr. Fr. Heinrich Reusch, Bonn 1875. (Anm. d. Red.: Ein Neudruck beider Bände in einem Buch erschien Bonn 2002). Übersetzungen von E. M. B. (= Evelyn Mary Bevan), A. Plummer und S. Buel, London 1875-1876, New York 1876. Christian Oeyen, Die Entstehung der Bonner Unionskonferenzen im Jahr 1874, masch. Habilitationsschrift, Bern 1972.

versellere und verbindlichere Form mit sich bringen, nämlich die eines anglikanisch-alkatholischen Konzils (an dem vermutlich auch die portugiesische, spanische und philippinische Kirche teilnehmen würden). In diesem Konzil gäbe es keine Unterscheidung zwischen Mitgliedern und Gästen; seine Beschlüsse wären auch – unter der Voraussetzung einer genügenden Vorbereitung durch theologische Kommissionen und Arbeit unter den Gläubigen – für alle Teile verbindlich.

Ob es unseren Kirchen möglich sein wird, diese Schritte zu verwirklichen, ist eine offene Frage. Doch ist es meine Überzeugung, dass es unsere Pflicht ist, in diesem Sinne zu arbeiten.

„Evangelisch“ und „ökumenisch“ Bemerkungen aus alt-katholischer Sicht

1. Geschichtliches

„Ein Katholizismus ohne allen Protestantismus gehört ebenso zum Übel der Zeit wie ein Protestantismus ohne allen Katholizismus.“ Der Wiener katholische Theologe Anton Günther schrieb diesen Satz im Jahr 1831.¹ Über viele seiner Schüler, die sich nach dem I. Vatikanischen Konzil in der alt-katholischen Bewegung engagierten, wirkte dieses Anliegen des großen, zu Unrecht von Rom verurteilten spekulativen Theologen nach. Einer von ihnen, Peter Knoodt, schrieb 1871: „Wir wollen keine römisch-katholische Kirche, wie sie vor dem 18. Juli 1870 war, sondern eine gründlich und allseitig reformierte, in die alle die Wahrheit in Christo Liebenden aus allen Konfessionen eintreten können.“² Die Güntherianer meinten, dass in der ideellen Kirche, so wie sie der auferstandene Jesus Christus selbst gestiftet hat, der Gegensatz und die Kluft zwischen „evangelisch“ und „katholisch“ aufgehoben wird.³ Dafür müsse man sich „über die Schulmeinungen und den Privatglauben der Konfessionen in die höhere Welt der allumfassenden Liebe erheben und das in jeder Konfession vorhandene Allgemeine ins Auge fassen.“⁴ Als Alt-Katholiken wollten sie in diesem Sinne zur Reform des Katholizismus beitragen und eine den evangelischen Grundanliegen gegenüber ökumenisch offene Kirche darstellen.

Nicht alle Alt-Katholiken kamen aus der Schule Günthers. Ignaz von Döllinger, anerkannt als der größte katholische Kirchenhistoriker des 19. Jahrhunderts, war von der Geschichte des Christentums in Deutschland her zu der Hoffnung auf eine große Wiedervereinigung der „zwei Hälften, in die das scharfe Eisen der Kirchentrennung uns zerschnitten hat“ gekommen. Schon 1863 erklärte er vor der Versammlung der katholischen Theologen und Kirchenrechtler Deutschlands, „daß die religiöse Vereinigung möglich, ja gewiß sei“, „weil die Kirche die Verheißung hat, daß die Todespforten sie nicht überwinden werden“.⁵ Er und seine Freunde setzten sich auf dem ersten (Alt-)Katholikenkongress für die Wiedervereinigung mit der Orthodoxen

¹ Süd- und Nordlichter am Horizonte speculativer Theologie, Wien 1831, VIII.

² Veröffentlicht von Johannes Beumer in: IKZ 65 (1975), 174.

³ Vgl. Anton Günther, Lydia 4 (1852), XLIII; 5 (1854), 606f.; 1 (1849), 40; Johann Baptista Baltzer, Beiträge zur Vermittelung eines richtigen Urtheils über Katholizismus und Protestantismus, I, Breslau 1839, 211.

⁴ Baltzer, Beiträge, 206.

⁵ Veröffentlicht in: Ignaz von Döllinger, Kleinere Schriften, Stuttgart 1890, 181f.

Kirche des Ostens und für eine „Verständigung mit den protestantischen und den bischöflichen (anglikanischen) Kirchen“ ein; es war verlangt worden, die deutschen „protestantischen Brüder“ vor den Anglikanern zu nennen, da sie „uns zunächst am Herzen liegen“.⁶ Döllinger lud im Namen der alt-katholischen Unionskommission 1874 und 1875 zu den Bonner Unionskonferenzen, den wichtigsten ökumenischen Gesprächen des 19. Jahrhunderts, ein. Seine Idee war, dass man die theologischen Auseinandersetzungen in die Vergangenheit bis zu der Zeit vor den Trennungen verfolgen sollte, um dort das Gemeinsame festzustellen und die Ursachen der Entzweiung aufzudecken.

Friedrich Michelis, ein weiterer Vorkämpfer des alt-katholischen Anliegens, Priester, platonischer Philosoph, Politiker und Naturwissenschaftler, hatte 1861 versucht, Katholiken und Lutheraner zu einer gemeinsamen Konferenz in Erfurt zu versammeln. An der Besprechung nahmen nur fünf Personen teil, darunter Heinrich Leo; sie hatte aber ein sehr großes Echo in der Öffentlichkeit und brachte den Teilnehmern Unannehmlichkeiten ein. Michelis setzte sich ein für die Abhaltung eines Konzils nach dem Muster der spätmittelalterlichen Reformkonzile von Konstanz und Basel. Teilnehmen sollten Vertreter der bischöflich verfassten Kirchen und aus den verschiedenen Richtungen der evangelischen Kirchen in Deutschland, der Schweiz und Frankreich. Auch die rationalistische Richtung sollte nicht ausgeschlossen werden, denn „der echte Rationalismus bildet ein wesentliches Entwicklungsmoment in der Kirche.“⁷

In der Linie dieser großen Tradition haben die alt-katholischen Bischöfe in ihrer „Utrechter Erklärung“ vom 24. September 1889 die Hoffnung ausgesprochen, dass es „den Bemühungen der Theologen gelingen wird, unter Festhaltung an dem Glauben der ungeteilten Kirche, eine Verständigung über die seit den Kirchenspaltungen entstandenen Differenzen zu erzielen“. Im gleichen Dokument erklärten sie, dass sie die dogmatischen Entscheidungen des Konzils von Trient nur insoweit annehmen, „als sie mit der Lehre der alten Kirche übereinstimmen“ und ermahnten die Geistlichen, „in der Predigt und bei dem Unterricht die wesentlichen christlichen Glaubenswahrheiten, zu welchen sich die kirchlich getrennten Konfessionen gemeinsam bekennen, in erster Linie zu betonen.“⁸

⁶ Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871, München 1871, 222 und 23-37. Oberlehrer Stumpf, Verfasser der „Koblenzer Laienadresse“ und mit Döllinger eng verbunden, sprach die zuletzt zitierten Worte.

⁷ Deutscher Merkur 4 (1874), 53.

⁸ Utrechter Erklärung, veröffentlicht in: Urs Küry, Die Altkatholische Kirche, Frankfurt ³1982, 453.

Die damals zustande gekommenen Kontakte mit evangelischen Kirchenvertretern waren erschwert durch die Vielfalt der Richtungen, die das Bild der evangelischen Kirchen prägte. Es bestanden freundschaftliche Beziehungen mit dem Protestantenverein, der Evangelischen Allianz und vor allem dem Evangelischen Bund, dessen Gründer Willibald Beyschlag und Friedrich Nippold große Freunde der Alt-Katholischen Kirche waren; ihr widmeten sie verschiedene Bücher und Schriften. Nippold schrieb sogar: „Der Ursprung des Evangelischen Bundes hat in dem Wunsch Beyschlags gelegen, dem Altkatholizismus eine tatkräftige Unterstützung zu schaffen“.⁹

Von alt-katholischer Seite wurde der Wunsch nach einer katholisch-evangelischen Einheit in der Interkommunion mit den anglikanischen Kirchen deutlich, die ja beide Elemente in einer Kirche vereinigen und so ein ökumenisches Modell darstellen, das seit mehr als 400 Jahren trotz Krisen und Spannungen besteht. Die deutsche Synode beschloss schon 1883 die Zulassung von Anglikanern zur alt-katholischen Eucharistie; 1931 wurde die Sakramentsgemeinschaft für alle alt-katholischen Kirchen der Utrechter Union beschlossen.

2. Am Anfang eines gemeinsamen Bekenkens

Das immer gewünschte theologische Gespräch mit den evangelischen Kirchen in Deutschland kam aber in den ersten hundert Jahren alt-katholischer Existenz nicht zustande. Man begnügte sich mit der guten Zusammenarbeit in praktischen Dingen, Hilfe in Diaspora-Situationen, Ausleihen von Kirchenräumen, Mitwirkung in der Aktion „Brot für die Welt“, Mitgliedschaft in der Dachorganisation der evangelischen Diakonie, Begegnung in den verschiedenen ökumenischen Gremien.

Erst im Jahr 1984 wurde auf Initiative des Rates der EKD ein solcher Dialog möglich. Das erste Ergebnis liegt vor. Es ist inzwischen von fast allen evangelischen Landeskirchen und der deutschen alt-katholischen Synode übernommen worden.¹⁰

Die erreichte Vereinbarung stellt den Anfang eines gemeinsamen Bekenkens des Glaubens dar. Es scheint mir darum sinnvoll, eine alt-katholische Betrachtung der Begriffe „evangelisch“ und „ökumenisch“ von dieser Basis aus zu versuchen.

⁹ Friedrich Nippold, *Führende Persönlichkeiten zur Zeit der Gründung des deutschen Reiches*, Berlin 1911, IV: Bischof Reinkens, 264.

¹⁰ Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie, veröffentlicht mit Kommentar und Dokumenten von Christian Oeyen in: ÖR 34 (1985), 362-369. Vgl. MDdKI 36 (1985) 74ff. und 120; 37 (1986), 39.

„Gemeinsam bekennen sie: Wir werden vor Gott als gerecht erachtet und gerecht gemacht allein aus Gnade durch den Glauben auf Grund des Heilswerkes unseres Herrn Jesus Christus und nicht auf Grund unserer eigenen Werke und Verdienste. Die Kirche ist daher die Gemeinschaft gerechtfertigter Sünder, die durch den Heiligen Geist dazu befähigt werden, ein Leben des Dienstes für alle Menschen und des Lobes Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes zu führen.“

Mit diesen Worten, die zum guten Teil den Ergebnissen des lutherisch-anglikanischen Dialogs entnommen sind, hat die evangelisch-alt-katholische Vereinbarung das Zentralanliegen der Reformation übernommen.

„Allein aus Gnade“ hat Gott Menschen von der Sünde erlöst und zur Gemeinschaft in seinem Werk in der Welt gerufen. Die alt-katholische Theologie will in dieser Berufung die Einheit und Zusammengehörigkeit von Rechtfertigung und Heiligung betonen, des göttlichen Werkes und des menschlichen Mitwirkens, des vertrauenden Glaubens und der tätigen Liebe. Gottes Majestät und Allmacht und die Freiheit des Menschen treten ja nicht in Konkurrenz zueinander auf, denn auch die menschliche Freiheit ist Gottes Geschöpf und voll von ihm abhängig. Sie ist aber doch wirklich vorhanden und wirksam. Dass es eine geschaffene Welt gibt, wirft keinen Schatten auf die Majestät Gottes, sondern macht sie erst recht deutlich; so ist auch die freie Tat des Menschen keine Leugnung, sondern ein Ausdruck seiner Gnade.¹¹ Gegen den Geist des Evangeliums ist nicht die Mitwirkung des Menschen am Heilswerk, aber wohl ihre Bezeichnung als „Verdienst“. Die Alt-Katholische Kirche hat sich stets zu der sechsten These der 1. Bonner Unionskonferenz bekannt, die die sogenannten „merita de condigno“ der mittelalterlichen und nachtridentinischen Theologie ablehnt. Ihr ist das Wort Meister Eckharts teuer: „Wer etwas um meineth willen und meines Namens willen hingibt, dem will ich’s hundertfältig wiedergeben und das ewige Leben dazu (Matth. 19,29). Gibst du es aber hin um des Hundertfältigen und um des ewigen Lebens willen, so hast du nichts hingegeben.“

„Aufgrund des Heilswerkes unseres Herrn Jesus Christus“: Nur Christus bringt uns Heil, nicht Größe und Macht vor der Welt, nicht eine unfehlbare Hierarchie, nicht zusätzliche himmlische Mittler. Die alt-katholische Theologie weiß sich einig mit der evangelischen im Bekenntnis, dass wir durch Jesus Christus unmittelbaren Zugang zum Vater haben, in der Gemeinschaft

¹¹ Vgl. hierzu die Ausführungen des schwedischen lutherischen Theologen P. Persson in: MDdKI 13 (1962), 81-87, der besonders die Frage des „Synergismus“ der Ostkirche behandelt.

der Getauften, die alle grundsätzlich Brüder und Schwestern sind, alle gleichwertig „die Heiligen“ genannt werden dürfen.

Sie bekennt, dass Jesus Christus uns durch Kreuz und Auferstehung, als eine untrennbare Einheit¹², das Heil bringt. Durch sein Kreuz schenkt er uns Vergebung der Sünden, und in seiner Auferstehung gibt er uns das neue Leben seines Geistes. Darum vereint sich der alt-katholische Christ im Leiden mit seinem Erlöser am Kreuz und lässt sich zugleich die Freude der Auferstehung schenken.

Es ist für Alt-Katholiken selbstverständlich, dass Jesus Christus nicht von der Kirche, seinem Leib, getrennt werden kann, der Messias nicht vom messianischen Volk, der Bräutigam nicht von der Braut. Die Jünger des Herrn sind eine Gemeinschaft, sie werden nicht individualistisch als einzelne von Gott angesprochen. Das Heil wird in dieser frohmachenden Gemeinschaft empfangen. In aller Schwachheit der Mittel ist es für uns äußerst wichtig, Kirche zu sein und Kirche zu verwirklichen. Die Kirche ist aber nach alt-katholischer Lehre nicht „seligmachend“, sondern sie wird „selig gemacht“.¹³ „Durch den Glauben“ als eine tiefe, viele Aspekte einschließende Haltung des ganzen Menschen werden wir von Gott nicht nur „als gerecht erachtet“, sondern auch „gerecht gemacht“. Glaube ist hier keine bloß intellektuelle Bejahung von Lehrsätzen, sondern ein „für echt Halten“, das Vertrauen, Lebenshingabe und Liebe einschließt. In der Kommissionsarbeit für die Vereinbarung wurde von alt-katholischer Seite auf die fünfte These der 1. Bonner Unionskonferenz hingewiesen, wonach „der durch die Liebe wirksame Glaube (Gal. 5,6), nicht der Glaube ohne die Liebe“ maßgebend für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott ist. Dieser Text will einen nur theoretischen Glauben abwehren, dem Vertrauen oder Liebe fehlt. Er will aber nicht die Rechtfertigung durch die „Werke der Liebe“ einführen, was ein Rückfall in alttestamentliche Denkweise bedeuten würde.

Der Glaube ist eine persönliche Haltung, die aber den Anschluss an eine Gemeinschaft von Glaubenden mitbegründet. Darum ist die Einheit im Bekenntnis des Glaubens nicht unwesentlich oder nebensächlich. Zwar ist jede Formulierung von Erlebnissen fähig, missverstanden zu werden oder zu toten Buchstaben zu erstarren. Doch dasselbe gilt sogar für die Heilige Schrift selbst. Die Alt-Katholische Kirche sieht im Glaubenszeugnis der Kirche der

¹² Die evangelisch-alt-katholische Vereinbarung bringt dies zum Ausdruck in der Bezeichnung „der gekreuzigte und auferstandene Herr“ (Nr. 4, vgl. auch Nr. 6).

¹³ So Bischof Joseph Hubert Reinkens in seiner Rede vor dem 4. Altkatholikentag, veröffentlicht in: Der vierte Altkatholiken-Congress in Freiburg im Breisgau, Bonn 1874, 152-157.

ersten Jahrhunderte Grundlage und Maßstab für die Einheit der Kirche heute.¹⁴ Darunter haben das apostolische und das nizäno-konstantinopolitanische Glaubensbekenntnis und die sieben ökumenischen Konzile der alten Kirche eine hervorragende Bedeutung.

Dieses ist keine Relativierung der einmaligen Bedeutung der Heiligen Schrift, sondern es macht darauf aufmerksam, dass die Schrift als Zeugnis des Lebens der Kirche entstanden ist und von diesem Standpunkt her zu verstehen ist. Die kirchliche Tradition ist keine zweite Quelle der Offenbarung, aber der Raum, in dem die Schrift lebendig wird. Das in der Schrift enthaltene Wort ist wiederum immer neu Quelle von Leben und Erneuerung für die Kirche. Die alt-katholische Theologie will beide nicht voneinander trennen, sondern sie in ihrer je sehr verschiedenen Gewichtung aufeinander beziehen. Die evangelisch-alt-katholische Vereinbarung nennt im gleichen Artikel 2 den Kanon der Heiligen Schrift, die Glaubensbekenntnisse und die Lehre der vier größeren Konzilien, und weist somit auf diese Zusammengehörigkeit hin.

Der Glaube entsteht und lebt durch das lebendige Zeugnis des Wortes und durch den gläubigen Vollzug der Sakramente, vor allem das Leben aus dem Geist der Taufe und die Feier der Eucharistie. Auch Wort und Sakrament sind für die alt-katholische Theologie untrennbar miteinander verbunden.

Mit beiden den Gemeinden zu dienen und sie zu leiten ist die Aufgabe des besonderen Amtes, das in den vom Neuen Testament stammenden Ämtern von Bischof, Presbyter und männlichen und weiblichen Diakonen verwirklicht wird. Die altkirchliche Schrift Didache berichtet, dass auch die Bischöfe und Diakone „unter euch den Dienst der Propheten und Lehrer erfüllen“¹⁵, d. h. diese Funktion mit übernommen haben. Zur Zeit der Reformation haben die Presbyter, die dann Prediger oder Pfarrer genannt wurden, auch die Aufgaben der Bischöfe und Diakone übernommen. Es ist auffallend, dass beide Prozesse ähnlich verlaufen, d. h. bestimmte Ämter haben die Aufgabe von anderen mitübernommen und so die Vielfalt der Ämter verringert. Diese Betrachtungsweise macht es für eine Theologie katholischer Prägung möglich, das in der Reformationszeit ausgeprägte Amt zu akzeptieren und entsprechend eine Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie anzunehmen. Andererseits sieht die altkatholische Theologie mit den Konvergenzerklärungen von Lima (die

¹⁴ Ignaz von Döllinger, Einladung zur 1. Bonner Unionskonferenz, veröffentlicht in: Küry, Die Altkatholische Kirche, 462.

¹⁵ Didache 15,1. Zur Sache vgl. Jean Daniélou, *Théologie du Judéo-Christianisme*, Paris 1958, 403-412.

sie übrigens ohne Einschränkung bejaht)¹⁶ in der Wiederherstellung der drei altkirchlichen Ämter einen sicheren Weg zur Einheit.

Die hier skizzierte Haltung will bewusst zugleich „katholisch“ und „evangelisch“ miteinander verbinden. Sie versteht „ökumenisch“ als ein Prädikat der alten Kirche, die auch Trennungen gekannt hat, sie aber immer wieder geheilt hat.¹⁷ Ihr Weg dahin war das Bewusstsein des hohen Wertes der Einheit und das konziliare Handeln, das es ermöglichte, sich im Glaubensgespräch und Gebet solange zu begegnen, bis ein gemeinsamer Ausdruck gefunden war. Dieses geschah nicht durch Machtansprüche, sondern mit der Kraft der Wahrheit und der Überzeugung. Nur eine Besinnung auf diese Haltung der alten Kirche kann es ermöglichen, dass aus „katholisch“ und „evangelisch“ ökumenische Einheit entsteht.

¹⁶ Die „Zustimmungserklärung der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands“ macht ihre Vorschläge für die Weiterarbeit an den Texten nicht zur Bedingung für ihre Annahme. Die wichtigsten Teile des Textes sind veröffentlicht in: Christen heute 29 (1986) 3, 6f.

¹⁷ Modellhaft ist z. B. die Versöhnung von Kyrill von Alexandrien und Johannes von Antiochien zusammen mit ihren Parteien im Jahr 433, zwei Jahre nach der in Ephesus nicht geheilten Spaltung.

Döllinger und die Bonner Unionskonferenzen 1874-1875*

Betrachtet man Döllingers Einsatz für die Einheit der getrennten Konfessionen aus einer gewissen Entfernung, so könnte man denken, dass seine Hinwendung zur Ökumene (Wiedervereinigungsvorträge 1872, Unionskonferenzen 1874-75) eine Frucht seiner Opposition gegen das I. Vatikanum und seiner nachfolgenden Exkommunikation gewesen sei. War es nicht logisch, dass der jetzt isolierte Döllinger und seine Mitstreiter sich Hilfe bei den anderen Konfessionen suchten, um so eine breite Front als Alternative gegen das in der römisch-katholischen Kirche gerade durchgesetzte infallibilistische und zentralistische Papstsystem aufzurichten?

Bei genauerem Hinsehen stimmt dieses Bild aber nicht. Döllinger und die anderen Leiter der altkatholischen Bewegung hatten sich schon lange vor 1870 zum Werk der christlichen Einheit bekannt, und es war auch und gerade dieser Einsatz für die Einheit, der sie in ihrer Opposition zu den vatikanischen Beschlüssen bestärkte.

Döllingers erster grosser Auftritt für die ökumenische Bewegung war auf der von ihm mitveranstalteten katholischen Gelehrtenversammlung in München 1863. Der Wandel im Ton und in der Einstellung ist gegenüber früheren Aussagen frappierend. Hatte er 1861 noch nüchtern festgestellt:

„Eine Kirchenvereinigung können wir freilich alle zusammen, und wenn unser 500 wären, und wir den reinsten Willen hätten, nicht machen, aber was wir könnten, das wäre: uns einander nähern als Christen, als Söhne eines Vaterlandes, das Einende höher stellen als das Trennende, einander zu verstehen suchen, das Gute auf jeder Seite anerkennen und hervorheben, voneinander lernen und ruhig erwägen, was geschehen kann und soll, um die Dornen allmählich auszubrechen, an denen jeder bis jetzt sich blutig ritzt, der in Deutschland eine das confessionelle Gebiet berührende Frage nur anfasst. ... So könnten wir Vorläufer und Wegbereiter desjenigen oder derjenigen sein, dem oder denen Gott, wenn es ihm gefällt, das Amt der Union und der Herstellung Deutscher Eintracht auftragen und gelingen lassen wird“.¹

* Vortrag, gehalten beim Internationalen Symposium „Ignaz von Döllinger (1799-1890) und die Ökumene“ am 23. Oktober 1999 in Bonn

¹ Brief an Victor Aimé Huber, Januar 1861, bei Ludwig Clarus, Die Zusammenkunft gläubiger Protestanten und Katholiken in Erfurt im Herbst 1860, Paderborn 1867, 92. Vgl. auch Ignaz von Döllinger, Kirche und Kirchen, Papsttum und Kirchenstaat, 2. Aufl., München 1861, XXI-XXXII.

So gab er zwei Jahre später seinen Worten eine ganz andere, prophetisch anmutende Dimension:

„Uns allein unter allen Völkern ist das Geschick widerfahren, dass das scharfe Eisen der Kirchentrennung mitten durch uns hindurchgegangen ist und in zwei fast gleiche Hälften uns zerschnitten hat, die nun nicht von einander lassen und doch auch nicht miteinander leben können ... Wir müssten uns selbst aufgeben, müssten an unserer Zukunft verzweifeln, wenn wir von dem Glauben lassen sollten, dass die religiöse Vereinigung möglich, ja gewiss sei, so gewiss, als die deutsche Nation kein untergehendes, sondern ein lebenskräftiges Volk ist, und als die Kirche die Verheissung hat, dass die Todespforten sie nicht überwältigen werden. Und wenn es so ist, sollte die deutsche Theologie nicht als der Speer des Telephus sich erweisen können, welcher die Wunde erst schlägt und dann heilt? Deutsche Theologen sind es gewesen, welche die Spaltung begonnen, welche das Feuer der Zwietracht entzündet und es seitdem, emsig Holz zutragend, genährt haben ... So hat denn die deutsche Theologie den Beruf, die getrennten Konfessionen einmal wieder in höherer Einheit zu versöhnen.“²

Ein Auslöser für Döllingers neue Beschäftigung mit dem Thema war übrigens die vom späteren Altkatholiken Friedrich Michelis veranstaltete Erfurter Konferenz gläubiger Protestanten und Katholiken im Jahr 1861.³ Auch in seiner Gedächtnisrede auf König Maximilian II. im Jahr 1864 sprach Döllinger die Überzeugung aus, die Zeit sei nahe gekommen, in der das Werk der Wiedervereinigung der Konfessionen in Deutschland in Angriff genommen werden könne.⁴

Als er 1868 Lord Acton den Plan eines grossen Werkes unter dem Titel „Cathedra romana“ mitteilte, sah er neben einem ersten Teil über die Papstgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der zahlreichen Fälschungen

² Ignaz von Döllinger, *Kleinere Schriften*, Stuttgart 1890, 181f.

³ Vgl. Clarus, *Die Zusammenkunft gläubiger Protestanten und Katholiken*; Hans-Joachim Schoeps, *Die Erfurter Konferenz von 1860. Zur Geschichte des katholisch-protestantischen Gesprächs*, in: ZRGG, Köln, 5 (1953), 135-159 (auch in: Hans-Joachim Schoeps, *Das andere Preussen*, 2. Aufl., Honnef/Rhein 1957, 319-352); Manfred P. Fleischer, *Katholische und lutherische Ireniker*, Göttingen - Frankfurt - Zürich 1968, 130-165. An der Konferenz bzw. ihrer Fortsetzung nahmen von lutherischer Seite u. a. Ludwig von Gerlach und Heinrich Leo teil. Friedrich Julius Stahl, der eingeladen war, nahm gegen die Konferenz Stellung.

⁴ Ignaz von Döllinger, *Akademische Vorträge II*, München 1889, 214f.

und deren Einfluss auf die Entwicklung der Papstidee (dieser Teil lag ein Jahr später dem „Janus“ zugrunde) und einem dritten Teil über die Geschichte der kirchlichen Bücherzensur (der in den 80er Jahren Anstoss und Grundlage für *Reuschs* grosses Werk über den Index bildete) einen zweiten Teil über die Geschichte der kirchlichen Vereinigungsversuche vor.⁵ Diesen Teil benutzte er 1872 für seine Vorträge über die Wiedervereinigung, die also im Kern schon vor 1870 entstanden sind, was man noch an einigen Stellen des Textes deutlich merkt.

Aus dem Kreis um das von Döllingers Schüler und Freund Franz Heinrich Reusch herausgegebene „Theologische Literaturblatt“ entstand 1869 die „Koblenzer Laienadresse“, die im Zusammenhang mit der Einladung zum I. Vatikanum den Einheitsgedanken stark hervorhob.⁶ Dasselbe Anliegen kommt 1871 im Schluss der im wesentlichen von Döllinger verfassten Münchener Pfingsterklärung zum Ausdruck:

„Auf diesem Wege, und nicht durch die Vaticanischen Decrete, werden wir zugleich uns dem höchsten Ziele christlicher Entwicklung wieder nähern, der Vereinigung der jetzt getrennten christlichen Glaubensgenossenschaften, die von dem Stifter der Kirche gewollt und verheissen ist, die mit immer steigender Kraft der Sehnsucht von unzähligen Frommen, und nicht am wenigsten in Deutschland, begehrt und herbeigerufen wird. Das gebe Gott!“⁷

Diese kurzen Hinweise erhellen den Rahmen, in dem der Unionskonferenz-Gedanke entstanden ist. Beim ersten Altkatholikerkongress im September 1871 begründete Döllinger den Teil des Programms, der sich mit dem Wiedervereinigungswunsch befasste, unter anderem mit der Mitteilung:

„Von Seite der bischöflichen Kirche in Nordamerika sind mir wiederholt von Geistlichen dieser Kirche und selbst von Bischöfen erst jüngst und mit Beziehung auf unsere jetzige Versammlung, Erklärungen zugekommen, dass man den Wunsch hege, mit uns, als den Vertretern der nicht-ultramontanen Anschauung in der

⁵ Ignaz von Döllinger, Briefwechsel, bearbeitet von Victor Conzemius [= DB], 4 Bde., München 1963-1981, I, 533.

⁶ Coll. Lac. VII, Sp. 1175-1181, bes. 1179.

⁷ Münchener Erklärung von Pfingsten 1871, in: Johann Friedrich von Schulte, Der Altkatholizismus, Giessen 1887, 21f.; Urs Küry, Die Altkatholische Kirche, Frankfurt 1966, 3. Aufl. 1982, 449f.

katholischen Kirche, in nähere Beziehung, in Conferenzen über die Möglichkeit einer Annäherung zu treten.“⁸

Vermittler in dieser Angelegenheit scheint William Chauncy Langdon gewesen zu sein, der im Mai 1870 und August 1871 Döllinger besucht und ihm auch mehrere Briefe geschrieben hatte. Dieser ökumenisch interessante Mann, ursprünglich Jurist, hatte 1852 die „Young Men's Christian Association“ in New York gegründet, dann als Geistlicher die anglikanischen Kirchen in Rom und Florenz, gab dort eine antiinfallibilistische Zeitung heraus und versuchte noch in den 90er Jahren des 19. Jahrhunderts, die Anglikaner mit den Presbyterianern und Kongregationalisten in seiner Heimat zu vereinigen. Zurückgekehrt in die Vereinigten Staaten verlas Langdon im Oktober 1871 einen Brief des Freundes und Mitarbeiters Döllingers, Johannes Nepomuk Huber, im House of Bishops, bei dem seit 1868 eine Kommission zur Beobachtung der katholischen Reformbewegungen in Europa bestand. Daraufhin wurde die Entsendung des Bischofs Wittingham von Maryland zum Kölner Altkatholikenkongress beschlossen.

In seinen schon erwähnten Wiedervereinigungsvorträgen griff dann Döllinger im Februar 1872 das Thema der Einheitsverhandlungen mit den Evangelischen in Deutschland auf. Es sollten multilaterale Gespräche werden:

„Jedenfalls ist es für die Glieder der lateinisch-katholischen Kirche unerlässlich, dass sie, sobald sie in henotische⁹ Verhandlungen mit Protestanten eintreten, nur mit steter Rücksichtnahme auf die anatolische Kirche, oder, besser noch, mit Zuziehung von Angehörigen derselben zu Werke gehen; sonst möchte das Bestreben, eine Kluft aufzufüllen, zur Erweiterung und Vertiefung einer anderen führen, deren Verschwinden doch nicht minder wünschenswerth, nicht minder von oben geboten ist. Und wollten wir die englische Kirche in unseren Bestrebungen bei Seite lassen, so würde uns in der goldenen Kette, deren Risse wir zu entfernen, deren Zusammenschliessung wir herzustellen wünschen, ein eben so unentbehrliches als kostbares Mittelglied fehlen“.¹⁰

⁸ Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses, München 1871, 29f.

⁹ Griechisch: was der Einheit, bzw. Einigung dient. Döllinger benutzte dieses Wort, sowie auch den Terminus „irenisch“ im Sinne des heutigen Ausdrucks „ökumenisch“.

¹⁰ Ignaz von Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahre 1872, Nördlingen 1888, 33f.

Nach Döllinger sollten alle teilnehmen dürfen, „welche anerkennen, dass der kirchliche Körper, welchem sie angehören, nicht die Kirche schlechthin, nicht die eine und einzige, in sich völlig abgeschlossene Kirche ist, sondern nur eine Theilkirche, welche von sich allein keineswegs rühmen kann, dass sie jene heilige, katholische und apostolische Kirche sei, die das alte Symbolum bekennt“.¹¹

Langdon sandte Döllinger daraufhin einen offenen Brief, in dem er eine Versammlung von Vertretern der Orientalischen, der Lateinischen und der „Teutonischen“ Kirche vorschlug, konkret der Kirche von Utrecht, der deutschen Altkatholiken und der Antiinfallibilisten in den romanischen Ländern, zusammen mit Anglikanern aus England und Amerika, und wenn möglich mit Orthodoxen aus dem Osten.

Er plädierte für eine Einheit in der Vielfalt und kritisierte einige Äusserungen aus dem russisch-orthodoxen Raum, die sich die Einheit als eine Rückkehr des Westens in die einzige wahre orthodoxe Kirche vorstellten, vor allem den Brief eines „russischen Laien“ (Iwan Aksakov)¹² an Döllinger und die Zeitschrift „L'Union chrétienne“ von Wladimir Guettée.

All dies macht deutlich, dass der Konferenz-Gedanke im Austausch zwischen Döllinger und den Vertretern der nordamerikanischen Episcopal Church, deren Verbindungsmann Langdon war, zur Reife kam, und zwar schon vor dem Kölner Kongress, also Mitte 1872. Während dieses Kongresses begründete Joseph Hubert Reinkens, ganz im Sinne Döllingers, bei dem er im vorigen Winter mehrere Monate gelebt hatte, den Antrag auf Gründung einer Einheitskommission mit einer eloquenten Rede, in der er die „Anglo-Continental Society“ für ihre ökumenische Gesinnung lobte und wiederum Stellung gegen „absorptive“ Unionsmodelle aus dem Osten bezog. Die Kommission wählte Döllinger zum Vorsitzenden und Johannes Friedrich zum Sekretär in einer Sitzung, in der einige grundsätzliche Prinzipien, u.a. die Geltung der historischen Methode als Basis für die Verhandlungen, mit den orthodoxen und anglikanischen Gästen vereinbart wurden.¹³

¹¹ Ignaz von Döllinger, *Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, 127f.

¹² Brief eines russischen Laien, Berlin (B. Behr's Buchhandlung) 1872. Georges Florowski schreibt den Brief Aksakov zu, in: *Irenikon* 27 (1954), 426, Anmerkung.

¹³ S. William F. Brand, *Life of William Rollinson Whittingham*, II, London 1883, 184-189; Alexander Kireev, Brief an Iwan T. Osinin, St. Petersburg 1873, 18f.; Ioann L. Janisev, in: *Protokoll der vierten Sitzung der St.-Petersburger-Abtheilung der Gesellschaft der Freunde geistlicher Aufklärung*, St. Petersburg 1873, 38f.; Friedrich Michelis in: *Der dritte Altkatholiken-Congress in Constanz im Jahre 1873*, Constanz 1873, 145; Johann Friedrich von Schulte, *Der Altkatholizismus*, Giessen 1888, 355f. Während die drei ersten übereinstimmend berichten, dass Döllinger nicht teilnahm, da er nach Bonn abgereist war, berichtet von Schulte, dass sich die Kommission am

Die gewählte zehnköpfige Kommission war aber zu schwerfällig, wichtige Mitglieder waren mit der organisatorischen Arbeit der Kirchenbildung (Vorbereitung der Bischofswahl, Gründung zahlreicher Gemeinden, Vortragsreihen, Erarbeitung kirchenrechtlicher Ordnungen usw.) beschäftigt. Döllinger und Friedrich setzten sich nicht besonders für die Sache ein, was vor allem auf orthodoxer Seite zu tiefer Enttäuschung führte. Daraufhin beschloss im September 1873 der Konstanzer Altkatholikenkongress, Subkommissionen zu bilden, die bald darauf von der Synodalrepräsentanz bestellt wurden: die eine in München mit Döllinger, Friedrich und Messmer für die Anglikaner, die andere in Bonn mit Reusch, Langen und Knoodt für die Orthodoxen. Für die Evangelischen wurde zunächst keine Subkommission ernannt.

Daraufhin entwickelte sich rasch ein Briefwechsel mit der russischen Gesellschaft der Freunde Geistlicher Aufklärung in St. Petersburg, die ein Verzeichnis der Differenzpunkte und Leitprinzipien für die Arbeit nach Bonn sandte. Einen Monat später antwortete die Bonner Subkommission mit einem ähnlichen Dokument, in dem schon einige Einzelheiten geklärt werden konnten, das aber von den Orthodoxen als zu scholastisch empfunden wurde. Die Dokumente wurden im „Deutschen Merkur“, dem altkatholischen Organ, veröffentlicht, worauf auch noch die „Anglo-Continental Society“ eine Zusammenstellung der Lehre der englischen Kirche über die von den Russen angeschnittenen Themen nach St. Petersburg und Bonn sandte.¹⁴

Döllinger registrierte mit Zufriedenheit die Verhandlungsbereitschaft der Russen. Wesentlich muss für ihn gewesen sein, dass diese in ihrem Schreiben die Prinzipien von Köln, vor allem die historische Methode, als Grundlage der Arbeit angenommen hatten. Aber so hoffnungsvoll wie dieser Beginn der eigentlichen Verhandlungen auch war, ganz in seinem Sinne war er nicht. Nicht nur weil er die Hälfte der Verantwortung aus der Hand verloren hatte und der Vorwurf der Untätigkeit auf ihm lastete, sondern auch aus prinzipiellen Gründen: Wie wir gesehen haben, sollte für Döllinger die Wiederherstellung der christlichen Einheit auf dem Weg eines Dialogs unter allen christlichen Konfessionen gesucht werden; Verhandlungen mit einer Seite allein

23. September konstituierte und Döllinger zum Vorsitzenden und Friedrich zum Schriftführer wählte, und fügt später hinzu: „Die Verhandlungen wurden, um sie allen verständlich zu machen, teils von Döllinger in englischer, teils von mir in französischer Sprache geleitet.“ Vielleicht war Döllinger doch bei der konstituierenden Sitzung der altkatholischen Kommission anwesend; bei der gemeinsamen Sitzung mit den Gästen war er aber höchst wahrscheinlich nicht; von Schulte scheint ihn mit Michelis zu verwechseln.

¹⁴ Deutscher Merkur [= DM] 5 (1874), 65-67; 113f.; 277-279.

würden auf die Dauer einen Riss heilen, um einen anderen dabei grösser zu machen.

Ausserdem schienen sich die Verhandlungen auf dem Wechsel gegenseitiger Gutachten konzentrieren zu wollen, eine sehr langwierige und mühsame Form der Annäherung. Bekannt ist der spätere Fall der Rotterdamer und Petersburger Kommissionen, die von 1893 bis 1913, d.h. 20 Jahre lang Gutachten erstellten, ohne ein einziges Mal zusammen zu kommen. Durch ein unmittelbares Gespräch ist aber das Ausräumen von Missverständnissen und die Annäherung der Standpunkte oft viel leichter zu erreichen. Wenn also Döllinger seine zwei Jahre zuvor konzipierte Konferenzidee verwirklichen wollte, war jetzt die Zeit dafür gekommen: Eine längere Verzögerung hätte die Unionsbestrebungen sich in andere Bahnen entwickeln lassen.

Dazu kam, dass Friedrich Michelis im Februar 1874 zwei Korrespondenzen im „Deutschen Merkur“ veröffentlichte, in denen er vorschlug, den Freiburger Altkatholikenkongress vom Herbst dieses Jahres zum Anfang eines ökumenischen Konzils zu machen. Döllinger hatte sie sehr wahrscheinlich gelesen.

Den letzten Impuls gab aber Ende März 1874 der Besuch Malcolm MacColls¹⁵, eines in London in der kirchlich-politischen Publizistik tätigen, mit Gladstone in Verbindung stehenden Schotten. Döllinger entnahm diesem Gespräch, dass „auch in England ... sich doch das Verlangen und die Hoffnung mächtig [regt], dass man aus der insularen Stellung der Kirche heraus und zu einer Anschliessung an ein grösseres wahrhaft Katholisches (d. h. altkirchliches) Ganzes gelangen möge“.¹⁶

Dieser Besuch veranlasste Döllinger, zwei Briefe zu schreiben, in denen er zum ersten Mal seinen Entschluss bekanntgab. Beide waren an Anglikaner gerichtet, der erste an seinen früheren Hörer, nun Briefpartner und Übersetzer Alfred Plummer, der zweite an Gladstone selbst. Er teilte beiden mit, dass er sich jetzt mit dem Gedanken trage, „im Herbst dieses Jahres eine vorläufige oder vorbereitende Konferenz aus Deutschland, England, Petersburg zu Stande zu bringen“.¹⁷

¹⁵ Malcolm MacColl (1831-1907), anglikanischer Gelehrter und Schriftsteller, 1857 ordiniert und an verschiedenen Pfarrstellen tätig, seit seinem Studienjahr in Glenalmore in Verbindung mit Gladstone, dessen theologischer Mitarbeiter er wurde, 1889 Kanonikus von Ripon. Gladstone nannte ihn „the best pamphletist in England“, traute aber weniger seiner Gelehrsamkeit, DNB, 1901-1911, 508. S. über den Besuch DB IV, 552.

¹⁶ Döllinger an Gladstone, 2.4.1874, Transkription Hubert Huppertz.

¹⁷ Ebd.

Kurz danach schrieb auch Michelis an Döllinger mit der Bitte, sich für seine Konzilsidee bei der für Pfingsten einberufenen ersten altkatholischen Synode einzusetzen. Döllinger antwortete aber, dass er zuerst für eine Konferenz unter Fachmännern, Theologen und Kirchenrechtlern, wäre, und teilte ihm dann seinen Konferenzplan mit.

Nun handelte Döllinger rasch und fing gleich an, Anglikaner für die Teilnahme an der Konferenz zu gewinnen. Neben den schon Genannten half ihm dabei vor allen Robert Nevin, der Nachfolger Langdons in Rom, der auf einer Reise nach den Vereinigten Staaten den Präsidenten der „Anglo-Continental Society“, Bischof Edward Harold Browne, und den Sekretär Frederick Meyrick sowie Puseys Schüler Henry Parry Liddon bis Ende Mai benachrichtigte.

Zugleich hatte Döllinger Anfang Mai den Brief Michelis' und seinen eigenen an Reusch geschickt, der ihm antwortete, beide Ideen sollten „in einem engeren Kreis“ während der Synode besprochen werden. Die Entscheidung fiel zugunsten von Döllingers Projekt, allerdings nicht ohne Bedenken. Schon Reusch hatte ihm gleich mitgeteilt, dass er und Langen eine mündliche Konferenz für verfrüht hielten. In einem Brief an Friedrich meldete Langen Bedenken gegen die Einladung von deutschen Evangelischen,

„die uns zugleich am fernsten und am nächsten stehen. Dem Programme gemäss könnten nur die Orthodoxen¹⁸ eingeladen werden, und eben diese sind uns nicht hold. Ich erinnere nur an die Kreuzzeitung und die Zeitschrift für luth.(erische) Theol.(ogie) und Kirche ... Die richtigen Lutheraner sind nach meinen Kenntnissen und Erfahrungen, was wissenschaftliche Methode und Tractabilität angeht, gerade so schlimm wie unsere Infallibilisten.“¹⁹

Peter Knoodt sah die Einladung der Evangelischen positiver, fand sie aber auch verfrüht:

¹⁸ Gemeint ist die lutherische Orthodoxie. Im Oktober 1871 wurde anstatt eines Kirchentages eine grosse Konferenz nach Berlin einberufen. Der Antrag von Dorner und Schlottmann, „den gegen das Vatikanum protestierenden Katholiken ein Wort der Theilnahme, und dem Staate gegenüber dem Ultramontanismus eine Warnung zuzurufen“, wurde von konfessionalistisch Gesinnten vereitelt (vgl. Willibald Beyschlag, *Aus meinem Leben*, II, Halle 1899, 336f.). Vgl. auch ZPTK 1871-72 und DM 3 (1872), 413f. (über die Leipziger Zeitung; führt aber auch positive Stimmen an).

¹⁹ Langen an Friedrich, 15. Juli 1874, Döllingeriana, München.

„Wir Alle (Reinkens, Langen, Schulte, Reusch) sind der Ansicht, dass diese Conferenz verfrüht, weil nicht gehörig vorbereitet ist, und dass eine solche verfrühte Conferenz das Unionswerk eher schädigen als fördern werde. Insbesondere meinen wir, dass, wenn nur Russen und Anglikaner zur Conferenz eingeladen werden, das die deutschen Protestanten von uns abstossen wird, während doch gerade eine Union mit den Protestanten für uns am werthvollsten ist. Wollen wir nun auch diese zur Conferenz einladen, so kommen wir in nicht geringe Verlegenheit wegen der feindlichen Strömungen innerhalb des Protestantismus. Jedenfalls möchte die Zeit zu kurz sein, um das Richtige zu treffen. Besteht übrigens Döllinger darauf, dass noch in diesem Herbst die Conferenz gehalten werde, so werden wir uns in seinen Willen fügen, denn wir wollen ihn nicht vor den Kopf stossen.“²⁰

Das Gesagte macht deutlich, wie sehr die Bonner Unionskonferenzen das persönliche Werk Döllingers waren, mit welchen Schwierigkeiten er auch seitens seiner Freunde zu ringen hatte und wie sehr er andererseits in allen seinen ökumenischen Bemühungen in der altkatholischen Bewegung eingebunden war: Schon seine Wiedervereinigungsvorträge sind als Fortsetzung einer von Hyacinthe Loyson und Joseph Reinkens begonnenen Reihe gehalten worden; zu den Unionskonferenzen lud Döllinger im Namen der vom Kölner Altkatholikenkongress eingesetzten Unions-Kommission.

Der Text dieser Einladung ist wiederum ein bedeutender Ausdruck seiner ökumenischen Theologie: Als Grundlage sollten die Bekenntnisse, Lehren und Institutionen dienen, „welche in der allgemeinen Kirche des Ostens wie des Westens vor den grossen Trennungen als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben“. Das Ziel sei die „Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der Unitas in necessariis“.²¹

Wichtige Präzisierungen zu Döllingers Plan brachte noch der Briefwechsel mit Meyrick. Döllinger schrieb, es sei notwendig, sowohl die Beschlüsse von Trient als auch die 39 Glaubensartikel der Kirche von England ausser acht zu lassen, um von der gemeinsamen Auffassung in der Zeit vor den Trennungen auszugehen. Meyrick war damit einverstanden und sandte eine Liste

²⁰ Knoodt an Cornelius, 19. Juli 1874, Nachlass Cornelius, München. S.a. von Schultes zurückhaltenden Bericht in: Der vierte Altkatholiken-Congress in Freiburg im Breisgau, Bonn 1874, 13f.

²¹ Franz Heinrich Reusch (Hg.), Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, Bonn 1874, 1.

von Kontroverspunkten, die Döllinger als Verzeichnis für die Verfassung seiner Thesen benutzte.

Um über die Konferenzen selbst zu berichten, wäre ein weiteres Referat notwendig. Hier sei also nur erwähnt, dass die verabschiedeten Thesen mit Ausnahme derjenigen über die Eucharistie und das Filioque ganz von Döllinger entworfen und bei den Verhandlungen wenig abgeändert wurden. Auch die zwei genannten enthalten viele seiner Gedanken; die Verhandlungen dazu wurden auch sämtlich von ihm geleitet. Die Thesen bildeten die Grundlage für die auch in Bonn 1931 beschlossene Interkommunion zwischen Altkatholiken und Anglikanern; sie sind auch immer wieder im altkatholisch-orthodoxen Dialog als Massstab zitiert worden.

Vor allem aber mit seiner theologischen Methode hat Döllinger einen wesentlichen Beitrag zur ökumenischen Bewegung geleistet: die historische Forschung als Standard, d. h. die kontroversen Fragen in ihrer historischen Entwicklung, erfassen; und die altkirchliche Ökumene, d.h. die alte, ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends, als Massstab und Inspiration für eine Einheit in den wesentlichen Dingen mit Freiheit in allem, was nicht zu diesen gehört.

Eine für 1876 geplante dritte Konferenz über die Zahl der ökumenischen Konzilien konnte u. a. wegen der Diffamierungskampagne des orthodoxen Konvertiten Julian Joseph Overbeck nicht abgehalten werden.²² Von den 57 Teilnehmern der ersten Konferenz und den 86 der zweiten haben einige bis zum Beginn der heutigen ökumenischen Bewegung gelebt und deren Anfänge mitgestaltet. So eröffnete 1920 der altkatholische Bischof der Schweiz, Eduard Herzog, die Vorbereitungskonferenz der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung und stellte so als einer der letzten noch lebenden Teilnehmer der Bonner Unionskonferenzen ein Bindeglied zwischen den ökumenischen Bemühungen Döllingers und der modernen ökumenischen Bewegung dar.

Am Ende seines Lebens zitierte Döllinger im Zusammenhang mit seinem ökumenischen Werk einmal ein orientalisches Sprichwort: „Tust du das Gute, so wirf es ins Meer; sehen's nicht die Fische, sieht's doch der Herr“.²³

²² S. Wilhelm Kahle, *Westliche Orthodoxie. Leben und Ziele Julian Joseph Overbecks*, Leiden-Köln 1968, und Christian Oeyen, *Westliche Orthodoxie. Ein Buch über Julian Joseph Overbeck*, in: IKZ 60 (1970), 35-47.

²³ Zitiert im DM 20 (1889), 78; Döllingers Kommentar zu einer Adresse anlässlich seines 90. Geburtstags, in der auf seine „irenischen Bestrebungen“ eingegangen worden war.

Spiritualität

Was bedeutet für mich Meditation?

Als ich vor elf Jahren* zu einem Meditationswochenende der Evangelischen Michaelsbruderschaft unter der Leitung von Hermann Schwemer fuhr, ahnte ich nicht, dass damit etwas sehr Wertvolles auf mich zukam, das ganz neue Möglichkeiten in meinem Leben eröffnen sollte. Wir übten dort vier Grundschrkte des Gebets und der Lebenshaltung: sich loslassen – sich niederlassen – eins werden – sich neu schaffen lassen. Wir lernten dabei, den Leib einzubeziehen: richtiges Sitzen, gerade Sitzen, ruhiges und entspanntes Atmen. Als sehr eindrucksvolle Höhepunkte, jeder in seiner Art, erlebten wir einen meditativen Tanz und eine meditative Eucharistiefeier.

Ich war am Anfang der Tagung eher skeptisch über Übungen, die mir als eine Art Weltflucht und sterile Passivität vorkamen, überraschte mich aber am Ende mit erhobener Hand, als gefragt wurde, wer an Weiterarbeit interessiert wäre. Irgendwie hatten sich mehrere Dinge, die bei mir lose und ansatzweise vorhanden waren, plötzlich zu einem Ganzen verbunden: Als junger Mann neigte ich zum kontemplativen Gebet, wusste aber nicht, was der Leib damit zu tun hat. Nach meiner Heirat lernte ich von meiner Frau Ursina Löns, die viel Erfahrung als Atemtherapeutin der Schule Schlaffhorst-Andersen hatte, den wichtigen Zusammenhang zwischen Atmung und Gesundheit kennen. In meinen theologischen Vorlesungen arbeitete ich über die Einheit von Leib und Seele, Geist und Materie im Sinne Teilhard de Chardins, aber vieles war noch Theorie. Wegen einer Darmerkrankung fing ich später an, bei dem Naturheilarzt Karl Stefan in St. Georgen Fastenkuren zu machen und mich mit Ernährung zu beschäftigen. Aber jetzt hatte ich begriffen, dass Meditation mit all dem zu tun hatte und der Schlüssel war, um alles zu integrieren. Selbstübung und Lektüre führten mich weiter: Schwemers Lehrer Dürckheim, Lasalle und Kapleau waren mir besonders hilfreich. Ich begriff das feine Zusammenspiel von körperlicher Lockerheit und seelischer Gesundheit, von Atmung und Gebet, von Christsein und Bejahung des Leibes in ganz existentieller Weise. Ich übte weiter bei Schwemer, dann zweimal bei Lasalle. Ich fing an, mich für die christlichen Mystiker zu interessieren, las Meister Eckhart, Johannes vom Kreuz, die Wolke des Nichtwissens (englische Mystik des Mittelalters). Es wurde mir klar, dass Gott vor allem lebendiges Geheimnis ist, eine Wirklichkeit, die jenseits aller unserer Vorstellungen und Begriffe ist. Es wurde wieder aufregend, sich mit Gott zu beschäftigen, direkt zum Vater zu reden, wie Christus es uns im Evangelium nahe legt.

Eines Tages entschloss ich mich, zusammen mit meiner Frau einen Einführungskurs in die Meditation zu starten. Es war ein Wagnis, aber es gelang

* Der Beitrag erschien ursprünglich 1985.

sehr gut; inzwischen haben wir einige hundert Menschen das Meditieren gelehrt, und bei Kongressen, Theologentagungen und Pastoralkonferenzen unserer Kirche sind Meditationsgruppen immer häufiger vertreten. Die Leitung von Kursen war ein Ansporn, weiter selber zu üben, tiefer zu gehen. Ich merkte, dass alle Tätigkeiten des Lebens meditativ vollzogen werden können, ob Essen oder Gehen, Sport treiben oder einen Gottesdienst leiten, Gespräche führen oder sich in der Ehe zu begegnen. Immer ist Gott auf beiden Seiten: in mir selbst und in der Natur, im Mitmenschen, im Partner, und es entsteht Einheit, wenn die tiefen, zarten Schwingungen übereinstimmen. Wir machten zwei Kurse bei Prof. Nagaya aus Tokio und lernten das „ganz aufmerksam Sein“, nur das Tun, was man gerade tut. Ich wurde dann eingeladen, die geistliche Führung der Fastenwochen im Kloster Kirchberg zu übernehmen. Das führte mich dazu, die Einheit von Fasten und Meditation als zwei Prozesse, die Leib und Seele gleichmäßig betreffen, zu vertiefen und sie in einem Rahmen von geistlichen Übungen, seelsorgerlichen Gesprächen, Stundengebet und Gottesdiensten zu erleben. Die dabei entstandene Gemeinschaft mit dem Arzt Friedrich Schmidt und einer festen Gruppe von Teilnehmern wuchs von Jahr zu Jahr.

In Indien lernte ich 1978 Bischof Sundaresan kennen, der Yoga für Christen lehrte, und organisierte seine erste Reise nach Deutschland. Seine Übungen führten in vielem zu einer besseren Kenntnis des eigenen Körpers. Vom Yoga habe ich inzwischen das Üben an den sieben Körperzentren (Chakras) gelernt. Als ich den Bischof einmal fragte, was er von der „Bewusstseinslehre“ hielt, antwortete er spontan: „das ist das Bewusstsein Jesu Christi“. Nichts im Sinne zu haben, bedeutet ja ganz offen für Gott zu sein.

In den letzten Jahren habe ich mich intensiver mit Psychologie beschäftigt, vor allem mit Transaktionsanalyse und begriffen, wie wichtig es für die seelische Gesundheit eines Menschen ist, sich geliebt zu wissen, in seinen Meinungen ernst genommen zu werden und sich in seinem Körper wohl zu fühlen. Fast jeder kommt mindestens in einer dieser drei Hinsichten zu kurz, was Quelle von vielem Leiden ist. Auch diese positiven Grunderfahrungen werden in der Meditation vermittelt: In Gott werden wir jenseits aller Dualität geliebt und dadurch fähig, uns selbst und andere zu lieben; in ihm sind alle unsere Meinungen aufgehoben, d.h. relativiert und bejaht zugleich; und das Leben im Leib wird mühelos, leicht, „geschöpflich gut“.

Meditation ist für mich ein Weg zur Anbetung Gottes und zur körperlichen und seelischen Gesundheit, zum „ganz da zu sein“, wie es Jesus Christus vorgelebt hat.

Zur Spiritualität von Bischof J. H. Reinkens

In der Reihe der deutschen altkatholischen Bischöfe nimmt Joseph Hubert Reinkens eine besondere Stellung aufgrund seiner ausgeprägten Spiritualität ein. Diese bekannte und immer wieder erwähnte Tatsache wäre, wie Joachim Vobbe vor mehr als einem Jahrzehnt schrieb¹, Thema für eine umfangreiche wissenschaftliche Arbeit. Tatsächlich muss sich der interessierte Leser bis jetzt mit verstreuten Hinweisen in der Biographie² oder in den Werken von Paul Wenzel³ begnügen oder selber in den veröffentlichten Werken und der Korrespondenz des Bischofs suchen. Da eine solche ausführliche wissenschaftliche Arbeit auch zur Zeit nicht in Aussicht steht, soll hier, 100 Jahre nach Reinkens Tod, ein einführender Überblick gegeben werden, der vielleicht als Anreiz für weitere Forschungen dienen könnte.

Die Wurzeln von Reinkens geistiger Haltung sind schon in seinem Elternhaus zu suchen. Sein Bruder Wilhelm hat dies in seinen Kindheitserinnerungen⁴ angesprochen:

„Der Vater ... war vom Hause aus ernst und strenge, klar im Urteil, das tiefste Gefühl mit Besonnenheit beherrschend, entschieden im Wollen, fest und beharrlich im Vollbringen... Die Mutter war immer heiter, immer freundlich, aber nie lustig. Das Kreuz war ihr Zepter, viel Leid hat sie ehrwürdig gemacht. ... Mutter und Vater waren ein Herz und eine Seele. Nie waren zwei Menschen einander so gleich in ihren Anschauungen, Wünschen und Absichten, und waren doch von Haus aus sehr verschieden ... Freude an der Natur und am Gesang war allen Kindern eigen.“⁵

Früh wurden die Kinder in die geheimnisvolle Schönheit der katholischen Liturgie eingeführt, die damals mehr als heute als Weg zum kontemplativen Erleben der gefeierten Ereignisse aufgefasst wurde:

¹ Joachim Vobbe, Kirche von Innen, Bischöfliches Ordinariat, Bonn 1984, 1.

² Joseph Martin Reinkens, Joseph Hubert Reinkens. Ein Lebensbild, Gotha 1906; s. a. Josef Lieser, Zeugen der Wahrheit – Alt-Katholiken der ersten Stunde, Neudruck Bonn 1993.

³ Paul Wenzel, Das wissenschaftliche Anliegen des Güntherianismus, Essen 1961; ders., Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons, Essen 1965.

⁴ [Wilhelm Reinkens], Das Paradies der Kindheit, Münster 1877.

⁵ Zitiert nach Reinkens, Lebensbild, 3. Lieser, Zeugen, 25, führt eine bearbeitete, nicht wörtlich mit dem Original übereinstimmende Fassung dieses Textes.

„Die lieblichste Erinnerung an die heilige Nacht geht bis in die ersten Jahre meiner Kindheit zurück. Ich danke Ihnen besonders, guter Vater! Dass Sie mich so früh zur rechten Krippe in die unvergessliche Christmesse um vier Uhr geführt haben, ohne durch die törichte Besorgnis so vieler Eltern, der frühe Kirchgang schade der Gesundheit der Kinder, sich abhalten zu lassen. Als ich zum ersten Male diese Freude haben sollte, war die selige Mutter dabei, es muss in meinem vierten bis sechsten Jahre gewesen sein. Die Nacht war sternenhell, der Schnee funkelte, die Kirchenfenster hell erleuchtet, wie ich sie nie vorher gesehen hatte, die Glocken hatten nie so reinen Klang gehabt, viel schöner noch hörte ich im Geiste den Engelgesang, von dem die Mutter so schön erzählte, als hätte sie mitgesungen. Das vergess' ich nie, und auch nicht die Stimmung, in der wir da beten konnten.“⁶

Die finanziellen Schwierigkeiten der Familie, der Tod der Mutter, die 1836 einer Typhuserkrankung erlag, und der des kleineren Bruders Jakob, der 1839 ebenfalls an Typhus starb, trugen zu der „ernsten Lebensrichtung“ des jungen Reinkens bei.⁷ Er entschloss sich, wie sein älterer Bruder Wilhelm Theologie zu studieren, um Priester zu werden.

In seiner Studienzeit wohnte Joseph Reinkens bei seinem Bruder Wilhelm, der zuerst Religionslehrer und dann Pfarrer von St. Remigius in Bonn war. Über J. Braun und J. A. Achterfeld war Wilhelm Reinkens zum Kreis der Hermesianer gekommen und hatte sich später über seinen Studienfreund Peter Knoodt dem Freundeskreis um Anton Günther angeschlossen. Es ist der Verdienst von Paul Wenzel, die spirituellen Grundlagen dieses Kreises aufgezeigt zu haben.⁸

Der ganzen Güntherschule ist die patristische Ausrichtung gemeinsam, zusammen mit einer Auffassung der theologischen Wissenschaft als ein höheres, vergeistigtes Wissen. Wilhelm Reinkens hatte sich als besonderes Motto die Weite des Herzens ausgewählt, u. a. in Anlehnung an Cyprian von Karthago, der den Ausdruck „capax pectus“ benutzt.⁹ Auch Joseph Reinkens benutzt bald diesen Ausdruck: „Das examen conscientiae ist wohl so wichtig, als das examen scientiae. Doch hierin sei weit!“¹⁰ Die Selbstprüfung im

⁶ Brief von Joseph Hubert Reinkens an seinen Vater, 24. Dezember 1850, zitiert nach J. M. Reinkens, Lebensbild, 3.

⁷ J. M. Reinkens, Lebensbild, 7.

⁸ Wenzel, Freundeskreis, bes. 3-123.

⁹ Ebd., 11f.

¹⁰ Joseph Hubert Reinkens an seinen Vetter Johannes Nickes vom Kölner Priesterseminar aus, 29. Mai 1848, in: Wenzel, Freundeskreis, 6.

Gewissen, ohne in Skrupelhaftigkeit zu verfallen, ist ein Ausdruck der Haltung, die Reinkens sein Leben lang behalten sollte, die sittlichen Ernst und Weite des Herzens miteinander verband. Schon in seinem ersten Studiensemester gewann er einen Preis der Universität mit einer Arbeit über das Wesen der Tugend, die nicht allein als eine Probe der Gelehrsamkeit des Verfassers, „sondern auch seines ernsten, sittlichen Sinnes“ gelobt wurde.¹¹ Auch das zweite von seinem Bruder gewählte Symbol, das Wappen mit dem umgekehrten Anker im Sternenfeld, übernahm Joseph Reinkens und behielt es sein Leben lang. In seinem Nachlass fand sich ein Gedicht zu diesem Symbol:

Mein Anker (Hebr. 6, 18, 19)

In den goldnen ew'gen Sternen
hat mein Anker Halt gefunden;
denn die unermessnen Fernen
hat die Liebe überwunden,
die ihn kühn geworfen hat
in die blüh'nde Sternensaat.

Steigt nur, Wolken, aus den Meeren,
zieht den Schleier dicht zusammen:
werdet mir doch niemals wehren,
dass ich seh' die Sterne flammen,
seh' mein seliges Geschick
frei mit unumwölktem Blick.

Wo der Morgenstern erstanden,
ist er in das Licht gesunken;
dort auch wird mein Schifflein landen
und mein Herz wird wonnetrunken;
denn am Ziele ist sein Lauf,
geht der Morgenstern ihm auf.¹²

Hier zeichnet Joseph Reinkens eine Haltung: Das Aufgehen in das ewige Licht ist sein Ziel, daher die ruhige Zuversicht auch mitten im Sturm – auch dies sollte ein Zug seiner spirituellen Ausrichtung bleiben. Das in der ersten

¹¹ J. M. Reinkens, Lebensbild, 13.

¹² Ebd., 51.

Strophe angesprochene Thema der Überwindung der unermessenen Ferne durch die Liebe ist oft in der klassischen Mystik vertreten.¹³

Ein weiterer Schlag, der die Familie traf, war der Tod der auch bei Wilhelm Reinkens wohnenden Schwester Katharina an den Folgen eines schlecht überwundenen Typhus. Joseph Reinkens verfasste zu dieser Zeit sein erstes kirchenhistorisches Werk über die barmherzigen Schwestern (Borromäerinnen) von Nancy, das er als Theologiestudent nur unter seinen Initialen veröffentlichen durfte.¹⁴ Wilhelm Reinkens war Vizepräsident des Hospital-Kuratoriums, Joseph Mitglied des Hospital-Vereins. Die Schrift sollte die Berufung der Borromäerinnen nach Bonn vorbereiten. Reinkens flocht darin eine Seite über den Tod seiner Schwester ein, aus der folgende Sätze von besonderer Bedeutung sind:

„Da sah ich sie mit königlicher Hoheit von uns gehen, die Erde rasch unter sich abstossend, um an der Herrschaft dessen teilzunehmen, dem Dienen Herrschen ist. Das war kein Sterben, es war, als ginge sie, wohin sie gerne wollte, als vergönnte sie uns, an ihrer Hand einen Schritt in die Ewigkeit zu tun, um uns getröstet zur Erde wieder zu entlassen.“¹⁵

Das geistliche Ziel des ewigen Lebens im Himmel kommt hier unter einem anderen Aspekt vor: Die verstorbene Schwester führt die Verwandten für einen Augenblick in die Ewigkeit hinein, um sie so für das Leben in der Welt zu stärken.

Die barmherzigen Schwestern waren übrigens der Orden, in den Amalie von Lasaulx 1840 eingetreten war. Sie kam 1849 nach Bonn als Oberin der Schwestern im neu gegründeten Johannes-Hospital. Später hat Reinkens die Biographie dieser aussergewöhnlichen Frau geschrieben.¹⁶

Der Himmelssehnsucht entsprach im Kreis von Wilhelm Reinkens andererseits eine innige Verbindung mit den im gemeinsamen Ringen um geläuterte Wissenschaft und um religiöse Erneuerung stehenden Freunden. Wilhelm

¹³ Siehe z. B. Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht und Gedichte*, Einsiedeln 1978, 198f., Strophen 1 und 2.

¹⁴ *Die barmherzigen Schwestern und der heilige Karl Borromäus zu Nancy*, geschichtlich dargestellt von J. R., Bonn, Wittmann 1847; 2. Aufl. Breslau, Aderholz, 1855.

¹⁵ Ebd., 116.

¹⁶ Joseph Hubert Reinkens, *Amalie von Lasaulx, Eine Bekennerin*, Bonn 1878; 3. Aufl. Bonn 1881. Siehe auch Reinkens, *Briefe*, 227; Angela Berlis, „Sie war ein grosser freier Geist“, in: *Ökumenisches Forum*, Graz, 18 (1995), 289-300.

nannte sie „Freunde, Brüder, Kinder“.¹⁷ „Kind sein“ war ein weiteres Motto von Wilhelm Reinkens.¹⁸ Auch Joseph gebraucht die Bezeichnung und grüßt „alle Kinder, die an den Feiertagen der gute Geist zu Euch ins Kloster führt“.¹⁹ Er wünscht: „Ach so wollten alle, auch die Erwachsenen, die die kleine Schar mir zugeführt, wieder Kinder sein.“²⁰

Als Reinkens als Privatdozent 1850 nach Breslau ging, vereinbarten beide Brüder, sich wöchentlich zu schreiben.²¹ Die Briefe bezeugen die tiefe Verbundenheit der Brüder, in der die gemeinsamen spirituellen Erfahrungen eine wichtige Rolle spielten.

Die Gruppe empfand sich als geistliche Gemeinschaft und gebrauchte Bilder, die sich an das klösterliche Leben anlehnten. Ab 1850 taucht die Bezeichnung Port Royal für den Bonner Kreis auf.²² Warum dieser Name? Einerseits kann man formale Ähnlichkeiten mit dem berühmten Mittelpunkt der jansenistischen Bewegung nennen: Das Frauenkloster von Port Royal war das Zentrum eines hochgeistigen gelehrten Kreises gewesen, der eine umfassende religiöse Erneuerung anstrebte. Auch im Bonner Kreis gab es eine Gruppe von frommen Frauen (das „Kränzchen“) und einen Freundeskreis von gelehrten Männern, die (mit etwas Übermut) an die „Solitaires“ erinnern konnten. Auch in der Bonner Bewegung ging es um bestimmte Schriften (von Günther und Veith), die ähnlich wie der „Augustinus“ von Jansenius von der offiziellen Kirche angegriffen, von ihren Anhängern aber verteidigt wurden. Auch nach der Sprengung ihres Kreises blieben die Bonner Portroyalisten in Verbindung miteinander.²³ Man muss aber auch annehmen, dass die Wahl des Namens nicht ohne Kenntnis der inhaltlichen Seite geschah: Port Royal stand für die vom Jansenismus aus entwickelte Theologie und Spiritualität, die in josephinistisch-episkopalistischen Kreisen gepflegt wurde und in Kontrast zu der offiziellen römischen und besonders der jesuitischen Aus-

¹⁷ Wenzel, Freundeskreis, 11.

¹⁸ Wenzel, Freundeskreis, 26. Von diesem Motto handelt das „Paradies der Kindheit“ (Fn. 4). Wilhelm Reinkens gründete in Bonn einen Zweig des Kindheits-Jesu-Vereins; Joseph tat 1850 in Breslau dasselbe. Siehe Joseph Hubert Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm (1840-1873), hg. v. Hermann Josef Sieben, 3 Bde., Köln 1979 [= Reinkens, Briefe], 113, Anm. 11.

¹⁹ Reinkens, Briefe, 231, vom 9. März 1850. Gemeint ist das ehemalige Minoriten-Kloster, in dem Reinkens wohnte.

²⁰ Reinkens, Briefe, 272, vom 12. Mai 1850.

²¹ H. Bacht im Vorwort von: Reinkens, Briefe an seinen Bruder Wilhelm, VI. Siehe meine Rezension in: ZKG 92 (1981), 408-410.

²² Wenzel, Freundeskreis, 40ff. Wilhelm an Joseph Reinkens, 16. Juni 1850, in: Reinkens, Briefe, 286.

²³ Wenzel, Freundeskreis, 41.

richtung stand: Studium der patristischen Quellen, geistige Nähe zum christlichen Altertum, eine nicht in erster Linie auf Gehorsam, sondern auf Überzeugung und Verantwortung bauende Kirchlichkeit.

In Breslau kam Reinkens in persönlichen Kontakt mit dem Vertreter einer verwandten geistlichen Ausrichtung, Fürstbischof Kardinal Melchior Diepenbrock. Der ehemalige Schüler und Sekretär Johann Michael Sailers überzeugte durch seine Einfachheit und Herzlichkeit, durch seine lebendige Frömmigkeit und sein grosses Wissen. Joseph Reinkens Briefe an den Freundeskreis sind voll mit Erzählungen und Nachrichten über den „vielgeliebten, unaussprechlich verehrten Kardinal“.²⁴ Schon von seiner Schwester Katharina war Joseph Reinkens auf Diepenbrocks „Geistlichen Blumenstrauss“²⁵ aufmerksam gemacht worden.²⁶ Nach Diepenbrocks Tod 1853 schrieb Reinkens in Zusammenhang mit einem Traum, den er in der Todesnacht gehabt hatte:

„Er war wahrhaft auch der ‘Hirt und Bischof meiner Seele’ [vgl. 1 Petr 2,25], meine Freude unter den hochwürdigsten Häuptern der deutschen Kirche. Ich liebte und liebe ihn unermesslich; daher hat sein hoher Geist mir scheidend noch einen Friedenskuss aus der Ewigkeit gegeben. Ich werde diese Mahnung zu Herzen nehmen und ungeteilt dem Herrn dienen mit meiner schwachen Kraft, wie er es in seiner Hoheit getan.“²⁷

Über Diepenbrock wurde Reinkens auch zu Sailers Spiritualität geführt.²⁸ Gerade Sailers Auffassung der „gottseligen Innerlichkeit“ stimmte mit den Grundanliegen des Bonner Güntherkreises überein. Reinkens schrieb über Diepenbrock: „Aus seiner Lebensskizze Sailers sehe ich erst recht, wie nahe ich ihm gekommen wäre bei längerem Leben.“²⁹ Bei Sailer fand Reinkens

²⁴ Wenzel, Freundeskreis, 59-62; Reinkens, Briefe, 227f., 231-233, 301, 331-334 u. ö.

²⁵ Melchior von Diepenbrock, Geistlicher Blumenstrauss aus spanischen und deutschen Dichtergärten, Regensburg 1829. Darin enthalten sind u. a. Übertragungen mystischer Gedichte von Johannes vom Kreuz, Teresa von Avila und Lope de Vega.

²⁶ Reinkens, Briefe, 344.

²⁷ Ebd., 479.

²⁸ Siehe dazu Joseph Hubert Reinkens, Melchior von Diepenbrock, Leipzig 1881, 86-91, wo u. a. zweimal das Motto „vom blinden zum erleuchteten Glauben“ vorkommt.

²⁹ Reinkens, Briefe, 495f., vom 1. März 1853. Diepenbrock hat seine „Erinnerungen an Sailer“, in die 4. Aufl. seines „Geistlichen Blumenstrausses“, 1852, aufgenommen.

später wichtige Impulse für seine ökumenische Theologie, die sich bis in den Artikel 7 der Utrechter Erklärung ausgewirkt haben.³⁰

Die Spiritualität des Reinkens-Kreises fand auch Ausdruck in Liedern und Gedichten. Joseph Reinkens dichtete gern und hat einige Werke mit Gedichten bzw. längeren Dichtungen veröffentlicht. Themen, die für die Güntherschule von Bedeutung waren, wie die Missionierung der Germanen als Symbol der Neumissionierung der modernen Kultur in Deutschland oder Clemens Romanus und das Idealbild Roms, das gerade durch die Aufnahme dreier Priester aus dem Freundeskreis in den Benediktinerorden dort sich den Güntherschen Ideen zu öffnen schien, wurden darin dichterisch umgesetzt.³¹ Zwei zu seinen Lebzeiten nicht veröffentlichte Gedichte mögen hier als Zeugnis seines geistlichen Weges angeführt werden. Das erste zeigt, dass der leidenschaftliche Bergwanderer durchaus mehr mit dieser Tätigkeit verband, als körperliche Regeneration und Ertüchtigung. Es übernimmt wieder die Themen des Bruders, die Weite des Herzens, Edel und Kühnheit der sittlichen Tat, Sehnsucht nach der Ewigkeit:

Auf die Berge

Auf die Berge will ich steigen,
wo das Herz wird weit, so weit!
Wo die kleinen Seelen schweigen,
schweigt der Ärger und der Neid.

Wo die Sorgen alle fliehen,
die da unten tief im Tal;
wo uns Wolken nicht entziehen
ewig reinen Sonnenstrahl.

Von den Bergen Blicke schweifen
über weite Lande hin,
und Entschlüsse in uns reifen,
kühn und gross aus edlem Sinn.

³⁰ Siehe vor allem seine Rede „Die rühmlichen Eigenschaften der früheren Bischöfe von Regensburg“, 14. Januar 1871, 29.

³¹ Clemens von Rom. Nebst drei kleineren Legenden von Dr. Joseph Reinkens, Breslau 1855; Joseph Hubert Reinkens, Das Sommerkind oder der Grund der Völkerwanderung. Ein episches Gedicht, Paderborn 1858.

In den Höhen wohnet Frieden,
in den Höhen ist es still,
selig, wem ihr Los beschieden,
wem so wohl der Himmel will.

Auf den Bergen wächst das Sehnen
nach den ew'gen Himmelshöhn,
wo wir wandern ohne Tränen
ewig selig, ewig schön.

Das zweite wurde 1851 für den Bruder geschrieben, dem Joseph aus den schlesischen Wallfahrtsorten Albendorf und Wartha ein Kreuz aus grünen Blättchen mit einer blauen Glockenblume in der Mitte schickte:

Mein Kreuz ist grün:
drum fahret hin,
ihr zagenden Gedanken,
mich ängstigt nun kein Wanken.

Weit spannet aus die Arme
und stirbt im bitterm Harme
um mich verirrt, armes Kind,
das Er nur so noch wiederfindt.
Der Liebe Preis
ist nimmermehr
ein Lorbeerreis
und grosse Ehr';

nein, Liebelohn
ist auch kein Thron:
nur Liebe zahlt,
was Lieb getan;
mein Auge strahlt,
denk ich daran.
Am Kreuze sterb' fürwahr ich auch,
am Kreuze flieh mein letzter Hauch.

Oh grünes Holz,
du bist mein Stolz!
Im Blümchen blau
ich alles schau:
Wie herrlich ist
der süsse Christ;
wie er am grünen Stamme
vor Glut der Liebesflamme.

Mein Kreuz ist grün,
ich ziehe kühn
die Kreuzesbahn
nun himmeln.
Im Blümchen blau
ich fest vertrau,
bis einst ich schau
die Himmelsau.³²

In zum Teil kindlich schlichter Sprache wird hier die Kreuzesmystik angesprochen, in der das Leiden und Sterben mit Jesus Christus der Weg zur himmlischen Herrlichkeit ist. „Himmelsau“ war ein im Bonner Kreis oft gesungenes Lied.³³

Seit Ende der 40er Jahre suchte der Freundeskreis nach einer Verwirklichung des gemeinsamen Lebens in klosterähnlicher Gemeinschaft. Als Ort dafür wurde 1848 von Peter Knoodt das ehemalige Frauenkloster auf der Insel Nonnenwerth südlich von Bonn in Aussicht genommen. Nachdem sich dies nicht verwirklichen liess, schien es auch wegen der wachsenden Anfechtung, in der sich die Güntherschule befand, ratsamer, sich einem bestehenden Orden anzuschliessen. So beantragten Reinkens Vetter Johannes Nickes und die Brüder Ernst und Rudolph Wolter 1853-1856 die Entlassung aus dem Diözesanklerus und die Aufnahme in das Kloster St. Paul vor den Mauern in Rom, dessen Abt eine theologische Akademie mit Vertretern der Güntherschen Richtung in Rom gründen wollte.³⁴

In Joseph Reinkens wurden bei diesen Entwicklungen Sehnsüchte wach, die er schon lange kannte: „Ich hatte ja die Klosterabsichten, als ich anfang, zu studieren.“³⁵ Von Anfang an kämpfen aber dabei zwei Seelen in seiner Brust:

³² Reinkens, Briefe, 401, Anm. 102, vom 15. August 1851.

³³ Wenzel, Freundeskreis, 13, 32.

³⁴ Wenzel, Freundeskreis, 126-164; 191-339.

³⁵ Reinkens, Briefe, 690, vom 22. Mai 1855.

„Mein Zug nach dem Kloster hin hat mich mächtig ergriffen. Doch werde ich so festgehalten wie möglich. Die Gläubigen namentlich aus den höheren Ständen verdoppeln die Beweise ihres Vertrauens, mein Bischof hält das Verlangen in mir nach Einsamkeit für eine Versuchung. Wahr ist's, dass ich einen Wirkungskreis habe, wie ich ihn in den kühnsten Träumen mir nicht eingebildet; aber die persönliche Heiligung?“³⁶

Für den Schritt sprechen die Aussicht, unter dem Schutz eines wohlwollenden Abtes die theologische Wissenschaft Güntherscher Richtung zur Blüte zu führen, „die Unbefangenheit, die kindliche Freude an dem Evangelium, die Hochherzigkeit und Himmelsseligkeit der Liebe, die ... sich rückhaltlos der herrlichen Sache hingibt“, auch die Liebe zum „Mittelpunkt unserer hl. Kirche“, zum Papst, den Reinkens hier noch hoffnungsvoll-positiv betrachtet;³⁷ dagegen aber der Blick auf seine jetzige „Wirksamkeit“, auf die im Güntherkreis grosser Wert gelegt wird: „Ich schiene grausam, wenn ich gleich ginge. Man würde es gar nicht mit dem Eifer für die Sache Christi vereinigen zu können meinen; mit anderen Worten, man würde es für eine Flucht meinerseits von dem Kampfplatze halten.“³⁸ Einmal bittet er um seine Entlassung, aber sowohl Fürstbischof Förster, mit dem er gerade erste Differenzen austrägt, als auch sein Bruder und „alle“ Freunde halten ihn zurück.³⁹ Obwohl die Sehnsucht noch lange lebendig blieb,⁴⁰ verschob Reinkens den Entschluss solange, bis andere Umstände ihn gegenstandslos machten. Wichtig ist aber, dass er in dieser Zerrissenheit seine Sündhaftigkeit erfährt und gezwungen ist, sich damit auseinanderzusetzen:

„Ich habe ... die Überzeugung, dass Gott darum mir unübersteigliche Hindernisse vorschiebt, dass ich meinen Fuss auf den Weg der Vollkommenheit nicht setzen kann, weil ich durch meine Sünde mich

³⁶ An Johannes Nickes, 26. März 1854, in: Wenzel, Freundeskreis, 258.

³⁷ Wenzel, Freundeskreis, 258f.

³⁸ Wenzel, Freundeskreis, 264, vom 7. April 1856.

³⁹ Wenzel, Freundeskreis, 264. Um den Unschlüssigen zu bewegen, hatte der Abt Pappalettere ihm kurzerhand eine Aufnahmeurkunde in die Klostersgemeinschaft zugesandt. Im Begleitschreiben zerstreute Nickes Reinkens' Einwand, er müsse bleiben, um seinem Bruder zu helfen, die aufgrund seiner zu grossen Freigebigkeit den Armen gegenüber entstandenen Schulden zu tilgen, mit der Versicherung, der Orden könnte das Geld vorschieben, das dann aus dem Ertrag einer von Reinkens geplanten lateinischen Dogmatik erstattet werden sollte, ebd. 262f.

⁴⁰ Wenzel, Freundeskreis, 268f.; Reinkens, Briefe, 715, 732f.

dessen unwürdig gemacht habe. Ich kenne den Weg der Heiligen, und mein Geist hat unaussprechliches Wohlgefallen an demselben, so dass ich die Fusstapfen jedes Heiligen tausend- und tausendmal küssen möchte, aber ich wandle ihn nicht und darin liegt eine furchtbare Schuld. Könnte ich es nur hinbringen, einmal ein einziges Jahr mit vollkommener Selbstverleugnung in wahrer Bussgesinnung zu wandeln: Ich zweifle nicht, dass der barmherzige Gott dann alle Hindernisse wegräumen würde, so dass ich mit Freudenthränen in eure Arme eilen könnte.“⁴¹

Der Weg ins Kloster wäre wohl eine Flucht sowohl vor den Verstrickungen der sündigen Welt als auch vor den unliebsamen Auseinandersetzungen in Breslau gewesen. Er sollte dies in der folgenden Zeit noch tiefer erfahren. Der Weg zur Läuterung lief nicht über den Rückzug auf eine vermeintliche Insel der Seligen, sondern durch Kampf und Niederlagen hindurch.

Die Indizierung Anton Günthers im Januar 1857 und das Breve „Eximiam tuam“ vom 15. Juni dieses Jahres waren für die ganze Güntherschule ein tiefer Schlag. Damit wurde einerseits der Plan zerstört, eine Günthersche Akademie in Rom aufzubauen; die in Deutschland tätigen Professoren mussten sich vielmehr selbst wehren, Johannes Baptista Baltzer musste sogar seine Lehrtätigkeit einstellen. Andererseits entzweite diese Massnahme die drei römischen Benediktiner vom Rest des Freundeskreises: Zu sehr waren sie Ordensleute geworden, um mit den anderen Freunden zu ziehen, die weiter kämpfen wollten. Die Freundschaft blieb noch erhalten, doch das gemeinsame Ziel fehlte.⁴²

In der folgenden Zeit versuchte sich Reinkens in der literarischen Gattung der Ironie, zunächst mit einer pseudonymen Schrift über die thomistische

⁴¹ Wenzel, Freundeskreis, 264f.

⁴² Nach ihrem ehemaligen Lehrer Knoodt jubelte Nickes in „enthusiastischer Überschwenglichkeit über Günthers Selbstverdemütigung“ (J. M. Reinkens, Lebensbild, 58, aus: Peter Knoodt, Anton Günther. Eine Biographie, 2 Bde., Wien 1881, II, 323). Was die Massregelung selbst betrifft, hätten sie keinen anderen Trost gehabt als: „Der folgende Papst könne das Alles ja wieder rückgängig machen.“ Das ärgerte besonders Knoodt, der schon zu diesem Zeitpunkt dem Papst vorwirft, „seine Person in den Vordergrund gestellt und blossgestellt, als wäre er persönlich und allein und ohne Verbindung mit der Hierarchie unfehlbar und berufen, einen neuen Satz ... als katholisches Dogma zu proklamieren“ (Knoodt an Günther, 10. September 1857, in: Wenzel, Freundeskreis, 317).

Lehre der Anthropologie.⁴³ Kurz danach liess er ironische Bemerkungen über die Jesuiten, die thomistische Lehre und die schlesische einheimische Geistlichkeit in seinem Beitrag zur Festschrift der Universität Breslau erscheinen.⁴⁴ Schon Günther hatte die Ironie zu einem seiner bevorzugten Ausdrucksmittel erklärt. Doch Reinkens brachte sie keine Freude. Die pseudonyme Schrift erlebte zwar zwei Auflagen, und der gut getarnte Verfasser wurde nicht erkannt; um die Festschrift der Universität entfachte sich aber ein unerquicklicher Streit. Dass er dabei auf die Abneigung des einheimischen Klerus gegen die Zugezogenen aus dem Rheinland anspielte,⁴⁵ war ein Fehler. Nach langen, in der Öffentlichkeit ausgetragenen Auseinandersetzungen kam es dann doch Anfang 1862 zu einem ehrenvollen Frieden, nachdem Reinkens in aller Form die nicht beabsichtigte Wirkung einiger Ausdrücke seiner Schrift bedauert hatte.⁴⁶

Seine Erleichterung darüber war deutlich: „Ich sehe aber noch finstere Gesichter. Aber das ist natürlich ... Der Streit ist trotz alledem zu Ende, und Gott hat mir sichtlich geholfen. Ich kann nun ruhig meine Wege gehen und arbeiten.“⁴⁷ Dass er auch mitten im Kampf die Stille im Herzen suchte,⁴⁸ zeigt ein Brief vom Dezember 1859. Als Antwort auf den Bruder, der ihm ein Gedicht über den Heimgang der Schwester Katharina gesandt hatte, schreibt er: „Verzeih, wenn ich diesmal so kurzerhand hinter Wilhelm von St. Theoderich herschlüpfte. Die vorstehende Stelle scheint ein Thema zu berühren, das uns interessiert, die Ruhe von der Sehnsucht, und fast auch die

⁴³ Christian Franke, *Vademecum oder die römisch-katholische Lehre von der Anthropologie*. Für angehende Theologen, 1. und 2. Aufl., Giessen 1860. In seiner Auseinandersetzung mit Fürstbischof Förster hatte Johannes Baptista Baltzer ein „Promemoria de dualismo anthropologico“, in dem er Günthers Lehre über die drei Prinzipien: Leib, Seele und Geist, verteidigte, nach Rom gesandt. Dieses wurde am 30. April 1860 von Pius IX. verurteilt (DS 2833). Reinkens eilte hier anonym seinem Freund zu Hilfe, indem er versuchte, die thomistische Lehre ad absurdum zu führen.

⁴⁴ Joseph Hubert Reinkens, *Die Universität zu Breslau vor der Vereinigung der Frankfurter Viadrina mit der Leopoldina*, Breslau 1861, u. a. 103.

⁴⁵ Der Streit spitzte sich auf die Beschuldigung zu, Reinkens habe die Schlesier als nationale Mischlinge dargestellt, bei denen sich eine „starke Abneigung gegen deutschen Zuzug erhalten habe“ (nach J. M. Reinkens, *Lebensbild*, 73). Im Zusammenhang mit seiner Tätigkeit auf der Domkanzel war Reinkens schon oft als „Ausländer“ bezeichnet worden. Seine endgültige Ernennung zum Domprediger und Domkapitular scheiterte schliesslich an diesen Spannungen (ebd., 45-47, 59-64).

⁴⁶ Siehe die Texte mit Reinkens Kommentaren an seinen Bruder in: Reinkens, *Briefe*, 1120-1128.

⁴⁷ Reinkens, *Briefe*, 1124f., vom 24. Januar 1862.

⁴⁸ Reinkens, *Briefe*, 1136, vom 1. März 1862.

Frage nach dem Wachstum an Erkenntnis und Liebe.“⁴⁹ Davor hatte er u. a. folgende Worte abgeschrieben:

„Es wünscht also ein Geringerer unter den Seligen, wer es auch sein möge, so Dich zu lieben, wie ein jeder, der mehr liebt als er, nicht als nacheifernder Angriff, sondern als fromme und ergebene Nachahmung ... Aber wer wünscht, was er nicht erreicht, ist elend daran. Das Elend ist aber dem Reich der Seligkeit völlig fremd. Wer also dort etwas wünscht, erreicht es auch. – Was sollen wir dazu sagen? ... Die Liebe, die hier geliebt wird, erfüllt aus dem Überfluss seiner Güte und seiner Natur die Liebenden und die Mitliebenden, die sich Freuenden und die sich Mitfreuenden mit der gleichen Gnade, wenn auch in unterschiedlichem Mass; und je mehr Er die Sinne der Ihn Liebenden mit sich erfüllt, desto fähiger macht Er sie, Ihn aufzunehmen, sie sättigend, aber ohne Überdross; Er mindert durch die Sättigung den Wunsch nicht, sondern Er mehrt ihn, nimmt aber jedes Elend des Bangens weg.“⁵⁰

Die Brüder haben also die Sehnsucht nach der ewigen Seligkeit als Haltung nicht aufgegeben, in Gedanken an die schon lange verstorbene Schwester vertiefen sie sich sogar darin.

Reinkens hat schmerzhaft gelernt, vorsichtiger zu sein.⁵¹ Nach Abgabe der Domkanzel hat er nun ungeteilte Freude an der Lehre und Zeit zur Abfassung seiner bedeutenden Werke über Hilarius von Poitiers, die Einsiedler des Hieronymus und Martin von Tours. Er schreibt nicht nur mit dem Sachverstand des Gelehrten, sondern auch mit dem Herzen. Im Vorwort des ersten Werkes hat er dies auch ausdrücklich begründet:

„Wenn die Forderung der ‘Objektivität’ in der Geschichtschreibung nur den Sinn hat, dass der Historiker das Geschehene sowohl nach seinem wahren Inhalte als in der demselben eigenthümlichen Form und Beleuchtung zur Darstellung bringen solle: so ist sie ebenso vernünftig als selbstverständlich; wenn aber damit verlangt wird, dass er sich jeder Freude an der Wahrheit und Gerechtigkeit und jeder Liebe für die wahr und gerecht erscheinenden historischen Persönlichkeit enthalte, –

⁴⁹ Reinkens, Briefe, 927, vom 2. Dezember 1859.

⁵⁰ Wilhelm von St. Thierry, *Liber de contemplando deo*, PL 184, Sp. 371 (Übersetzung Ch. O.).

⁵¹ Reinkens, Briefe, 1133, vom 14. und 21. Februar 1862.

dass er schreibe, als sei ihm alles Menschliche fremd und gleichgültig: so ist diese Zumuthung unvernünftig und unsittlich. Doch muss der Historiker sich wohl hüten, die Summe seiner Erkenntnisse, Ansichten und Grundsätze mit dem Ideal des Wahren und Gerechten zu verwechseln... Man muss vielmehr das Ideal des Wahren und Gerechten, des Guten und Schönen aus der Geschichte selbst *lernen*.“⁵²

Aus diesen Werken der Reife seien hier zwei Stellen angeführt, die die geistliche Haltung ihres Verfassers spüren lassen:

„Er [Hilarius] hatte zuerst das Wort des Friedens, die frohe Botschaft für sein eigenes Herz gesucht und gefunden, als ihm aber das bischöfliche Amt übertragen wurde, da predigte er es vermöge der Pflicht seines Dienstes auch den Übrigen (allen heilsbedürftigen Menschen), und beschränkte seine Tätigkeit nicht mehr auf das Wirken seines eigenen Heils, sondern dehnte sie aus auf die Erfüllung der Pflicht des Amtes für das Heil des Volkes (De Trin. I. 14)“.⁵³

„Wirksamer hat wohl selten ein Heiliger [Martin von Tours] noch während er lebte unter den Seinen das Licht der Heiligkeit ausgeströmt, wie denn auch der Nimbus von Oben her seit der apostolischen Zeit kaum eines Andern Haupt unter den Zeitgenossen so herrlich und ehrwürdig machte.

Er war wie eine thatsächliche Vereinigung des Jenseits mit dem Diesseits. Wer sich ihm nahte, oder wem er nahte, der empfand, je nach Beschaffenheit seines Herzens, Schrecken oder Freude, wie Einer, der unvermuthet der Ewigkeit und ihren Geistern sich nahe fühlt.“⁵⁴

Er sollte in der kommenden Zeit noch mehr den Frieden des Herzens, der aus dem Umgang mit der Ewigkeit stammt, brauchen.

⁵² Joseph Hubert Reinkens, Hilarius von Poitiers, Schaffhausen 1864, IXf. Die ganze Stelle ist auch im Hinblick auf die viel später auftretende Diskussion über den sogenannten Historismus und die „psychologische Analogie“ von Bedeutung, s. dazu Christian Oeyen, Die Alte Kirche als Norm nach Döllinger und seiner Schule, in: IKZ 86 (1996), 26-44, bes. 35-42.

⁵³ Reinkens, Hilarius von Poitiers, 55.

⁵⁴ Joseph Hubert Reinkens, Martin von Tours, der wundertätige Mönch und Bischof, Breslau 1866, 84.

Aus gesundheitlichen Gründen erbat sich Reinkens nach einem anstrengenden Jahr als Rektor der Breslauer Universität eine einjährige Beurlaubung von Oktober 1867 an. Er nutzte diese Zeit für eine längere Reise nach Italien und der Schweiz. Von Dezember 1867 bis April 1868 wohnte er in Rom. Die Kunstschatze in Florenz begeisterten ihn sehr.⁵⁵ Doch konnte der Kulturschock in der Begegnung des völlig anders gearteten italienischen Katholizismus nicht grösser sein. Reinkens beklagt von Anfang an den Mangel an Innerlichkeit und Ernst im Gottesdienst:

„Die Männer hören des Sonntags noch in grosser Zahl die Messe, natürlich die kurze; aber sie kommen doch noch und es wäre bei einem Gottesdienste ‘im Geiste und in der Wahrheit’ und bei einer gründlichen und begeisterten Christenlehre wohl noch etwas zu machen.“

Besonders vermerkt er das Benehmen der Geistlichen, die sich das Privilegium nehmen, „in der Kirche profan zu sein und derart zu Hause, dass sie sich in ihrem Wesen nicht genießen.“⁵⁶

Auch vom Petersdom ist er zunächst enttäuscht:

„Der erste Eindruck entsprach den Erwartungen nicht, auch als ich den Fuss ins Innere setzte. Es ist Grösse und Pracht, dachte ich, aber nicht die leuchtende Geistigkeit des Kölner Domes. Allmählich empfand ich etwas von Majestät und Ruhe. Ich ging direkt bis vor das Grab der Apostelfürsten und betete dort für die Kirche und ihr Haupt, für alle, die mir lieb sind, und für alle, die mein Gebet dort gewünscht haben.“⁵⁷

Am Weihnachtstag besucht er einen Gottesdienst, der vom Papst gefeiert wird:

„Pracht und Reichtum der Zeremonien bewundernswert, aber für jeden, dem nicht das Bild der idealen Kirche im Herzen glüht, muss der Papst als der Mittelpunkt des Kultus erscheinen. Die Anbetung des Herrn tritt selbst am Altar so zurück, dass sie der Beobachtung des Nichteingeweihten sich gänzlich entzieht.“⁵⁸

⁵⁵ Siehe Reinkens, Briefwechsel, 1526-1529.

⁵⁶ Tagebuchaufzeichnung in Venedig, zitiert von J. M. Reinkens, Lebensbild, 90f.

⁵⁷ Ebd., 94.

⁵⁸ Ebd., 95.

Diese kritische Bemerkung verdeutlicht zugleich das Verhältnis seiner spirituellen Haltung zum Gottesdienst: Der, dem „das Bild der idealen Kirche im Herzen glüht“, kann auch in einer verunstalteten Feier „die Anbetung des Herrn“ erkennen, der Oberflächliche nicht. Zu Pius IX. vermerkt er: „Der Papst selbst benimmt sich, die Formen, in die er sich fügt, einmal angenommen, persönlich ernst und würdig.“⁵⁹

Von einer Messe nach griechischem Ritus in der kleinen Kirche der „Propaganda“ am 6. Januar ist er dagegen beeindruckt: „Der griechische Ritus hat ergreifendere Momente als der römische, z. B. den Augenblick, in welchem der Bischof zwischen der Elevation und der Kommunion sich zum Volke wendet und es mit Kelch und Hostie zugleich segnet, langsam und feierlich.“⁶⁰

Den Gegensatz zwischen der nach aussen gekehrten, oft recht verweltlichten italienischen Religiosität und der vom verinnerlichenden Geist der Romantik lebenden deutschen Haltung macht er an den in Rom lebenden Deutschen Augustin Theiner, Präfekt des vatikanischen Archivs, und Gustav Adolf von Hohenlohe-Schillingsfürst, Mitglied des Kardinalskollegiums, fest. Mit beiden hatte Reinkens regen Kontakt. Über Theiner schreibt er an seinen Bruder: „Theiner (nun 64 Jahre alt) hat eine tiefwurzelnde Frömmigkeit, was mich sehr gerührt hat an ihm bei seinen Erfahrungen.“⁶¹ Nach der Beschreibung einer pompösen Feier in der Peterskirche vermerkt er nach dem Auszug: „P. Theiner fand ich in einer verborgenen Ecke betend. Ich ging unbemerkt an ihm vorüber.“⁶² Nach „einem herrlichen Tage, aber traurigen Gesprächen“ bei einem Spaziergang mit Hohenlohe, war er abends noch beim Kardinal: „Hohenlohe spielte Klavier sehr schön, ich sang dazu Lieder, z. B. ‘Himmelsau, Licht und Blau!’ und ‘O sanctissima!’“⁶³

Von Theiner und Hohenlohe erfuhr Reinkens viele Einzelheiten des Kurienlebens, auch über das persönliche Verhalten des Papstes. In Briefen an seinen Bruder lässt er einiges durchblicken, oft mit dem Vermerk, dass er nicht alles schreiben kann.⁶⁴ Seine Haltung dazu beschreibt er folgendermaßen:

⁵⁹ Reinkens, Briefwechsel, 1534, vom 28. Dezember 1867.

⁶⁰ J. M. Reinkens, Lebensbild, 95.

⁶¹ Reinkens, Briefwechsel, 1533, vom 15. Dezember 1867.

⁶² J. M. Reinkens, Lebensbild, 96.

⁶³ Ebd., 98. Über das im Reinkens-Kreis beliebte Lied „Himmelsau“ s.o., Anm. 33.

⁶⁴ Siehe Reinkens, Briefe, 1580 vom 17. Mai 1868: „Am letzten Tage erschütterte mich noch die Vollendung des Opfers niedriger Rache an dem Kardinal d’Andea durch dessen Tod, der einen der vielen dunklen Flecken in dem Leben des nach Moufang ‘wunderbar regierenden’ Papstes Pius IX. bezeichnet. Wer kein Anbeter der Auktorität oder der mit Auktorität bekleideten Menschen, sondern Anbeter des Friedensfürsten ist, muss durch diese Geschichte von dem tiefsten sittlichen Unwillen

„Für mich bleiben die christlichen Ideen doch dieselben, ich sage einmal frisch von der Brust weg meine Meinung, und denke, Gottes Langmut duldet es, da muss ich in Demut mich fügen, solange ich's nicht ändern kann, und das Erhebende aufsuchen, um mich den traurigen Eindrücken zu entwenden.“⁶⁵

Sich in Demut zu fügen, wo man nichts ändern kann und Zuflucht in der Erhabenheit Gottes und den christlichen Ideen zu suchen, war schon seit 1862 sein Weg. Er hatte in der Indizierung Anton Günthers und dem Baltzer-Prozess die Handlungsweise der Kurie kennengelernt, und von Knoodt und Baltzer, die in den 50er Jahren länger in Rom gewesen waren, sicher auch manches erfahren. Der Aufenthalt in Rom hatte gewiss eine Vertiefung seiner Bedenken, nicht zuletzt in Bezug auf die Person Pius' IX., aber keine grundlegende Wende in seiner Haltung gebracht.⁶⁶ Lange hatte er gewünscht, das Konzil würde nicht stattfinden.⁶⁷ Als es unabwendbar wurde, bereitet er sich ruhig für den kommenden Kampf. Nach Berichten aus Rom über die Konzilsvorarbeiten heisst es einmal: „Einstweilen heisst's nun: abwarten.“⁶⁸ Und einige Tage später: „Doch habeant sibi, wir haben einen Unfehlbaren, der

ergriffen werden.“ Ebd., 1568 vom 8. April 1868: „Von Pius IX. weiss ich Dinge, wogegen das alles, was ich Dir gesagt und angedeutet, nur Spass ist. Ich habe dem Boccaccio auf dem Monte Pincio schon 100mal zugerufen: Du hast Recht, Deine Geschichte vom Juden ist vortrefflich!“ (Der Jude Abraham wird in Boccaccios Erzählung ein Christ, nachdem er Rom besucht hat. Sein Argument: Wenn die christliche Religion trotz des skandalösen Lebens des päpstlichen Hofes noch weiter existiert, muss sie von Gott stammen.). Ebd., 1575 vom 28. April 1868: „Dein gewaltiger Ernst in der Seelsorge ist ergreifend, und er kontrastiert für mich in unaussprechlicher Weise mit der Leichtfertigkeit, womit der Papst und seine Kardinäle das Heil der Völker behandeln; deren Schmerz existiert nur in den Breven und Bullen und Dekreten, sonst amüsieren sie sich und machen die fadesten Witze.“

⁶⁵ Ebd., 1575 vom 28. April 1868.

⁶⁶ Heinrich Bacht meint, unter dem Einfluss von Theiner und Hohenlohe sei Reinkens von einem Anhänger zu einem Gegner Roms geworden. Siehe Heinrich Bacht, Das Konzil war ihr Schicksal. Die Brüder Wilhelm und Joseph Hubert Reinkens und das Erste vatikanische Konzil, in: Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein 183 (1980), 102-200. Dagegen sprechen sowohl Reinkens' kritische Äusserungen schon vor der Reise als auch seine gemässigte und abwartende Haltung danach. Siehe J. M. Reinkens, Lebensbild, 92f. Korrekter in: Heinrich Bacht, Die Tragödie einer Freundschaft. Fürstbischof Heinrich Förster und Prof. Joseph Hubert Reinkens, Köln 1985, 204f., wo festgestellt wird, dass Joseph Hubert Reinkens bereits zehn Jahre vor dem Konzil seine Position in der Unfehlbarkeitsfrage bezogen hatte.

⁶⁷ Reinkens, Briefe, 1555 und 1560.

⁶⁸ Ebd., 1675 vom 19. Dezember 1869.

die Wahrheit ist und bleibt, dessen Friede ich Dir wünsche. In Ihm, dem Friedensfürsten nicht von dieser Welt, küsst Dich Dein Joseph.“⁶⁹ Und nachdem die Unfehlbarkeit endgültig auf die Tagesordnung gesetzt wurde und der „Sturm gegen Strossmayer in der Konzilsaula“⁷⁰ geschehen war, ist es wieder die Sehnsucht nach dem Himmel, die ihm Zuversicht gibt:

„Mein lieber Wilhelm, Du fragst: ‘Wo geht es hin?’ Das fragen wir uns alle, oder alle, welche die Kirche innerlich lieben und denken. Wenn ich keine Antwort mehr weiss, dann sage ich immer: schliesslich geht es für diejenigen, welche die Wahrheit mehr lieben als alles und, wo sie in Gefahr ist, ohne auf Lob und Tadel der Menschen zu achten für sie eintreten mit allem, was sie können und sind, doch ins Himmelreich.“⁷¹

Heinrich Bacht hat zwei Werke dem Briefwechsel der Brüder Reinkens gewidmet.⁷² Neben interessanten Einzelheiten⁷³ fällt dem Leser die ungünstige Beurteilung von Joseph Reinkens’ Persönlichkeit auf: Ihm werden Schadenfreude, Gereiztheit und Eifersucht, erbarmungsloser Sarkasmus, Verbitterung, grimmiger Spott, gereizte Empfindlichkeit und einiges mehr vorgeworfen.⁷⁴ Nun erweisen sich solche Beschuldigungen oft bei genauerer Betrachtung als nicht vom zitierten Text gestützt.⁷⁵ Aber vor allem zitiert Bacht Reinkens

⁶⁹ Ebd., 1677 vom 23. Dezember 1869.

⁷⁰ Am 22. März 1870 hatte Strossmayer vor dem Konzil den wenig irenischen Ton bedauert, in dem von der Majorität über die evangelischen Christen gesprochen werde und kritisierte die Änderung der Geschäftsordnung, die Beschlüsse durch die Mehrheit statt durch moralische Einstimmigkeit erlaubte. Es entstand ein Tumult, in dem er als Luzifer, Ketzer und neuer Luther angeschrien wurde. Reinkens schreibt, mit der Unterstützung des Mehrheitsprinzips haben „die Väter sich auf den Weg nach Ephesus 449“ (sog. „Räubersynode“, in der die Minderheit unterdrückt wurde) begeben (ebd., 1701).

⁷¹ Ebd., 1698 vom 3. April 1870. Reinkens beteiligte sich nicht namentlich an der Pressediskussion, setzte aber drei nicht unterschriebene Artikel in die „Breslauer Zeitung“ (ebd., 1694 vom 27. Februar 1870).

⁷² Bacht, Konzil; ders., Tragödie.

⁷³ Vor allem im zweiten Werk zitiert Bacht aus unveröffentlichten Briefen von Franz Reinkens und erläutert einzelne im Briefwechsel erwähnte Episoden aus einer umfangreichen Literatur.

⁷⁴ Siehe Bacht, Tragödie, 142f., 148, 173, 174/301, 277, 295.

⁷⁵ Ebd., 331, wird Reinkens „Ärger über Förster“ bei einer Handlung unterstellt, die ihn gar nicht geärgert haben kann; Seite 301 „Bitterkeit“ bei der Stelle, in der Reinkens Förster als unglücklichen, armen Mann bezeichnet. Ob die Invektiven gegen die gerade ernannten Konzilstheologen und Kardinäle aus „gereizter Empfindlichkeit“

oft nur bruchstückhaft und lässt die Stellen weg, in denen dieser fromme oder spirituelle Gedanken zum Ausdruck bringt.

So kommentiert er z. B. die Nachricht über die Zerschlagung der Kandidatur zum Bischof von Limburg durch die Jesuiten mit den Worten: „Diese Kränkung konnte die schon längst angestaute Verbitterung gegen Rom und den Papst nur verstärken.“⁷⁶ Reinkens hatte diese Nachricht von Hohenlohe bekommen⁷⁷ und schrieb einige Tage danach an seinen Bruder:

„Es ist nur gut, dass ich nicht soviel Gelegenheit habe, das Gemüt aufzuregen wie Du; auch wehre ich mich dagegen, so dass selbst Nachrichten aus Rom, die dazu angetan wären, manchen aufzuregen, mich vorläufig völlig ruhig lassen. Ich habe übrigens auch wieder einen sehr liebenswürdigen Brief von Hohenlohe erhalten, an dem ich glaube einen treuen Freund gewonnen zu haben.“⁷⁸

Bacht zitiert diese Stelle, die sich eindeutig auf die fragliche Nachricht bezieht, nicht. Ein Brief vom 17. April 1869 enthält einen Bericht über die höhere Geistlichkeit in Berlin. Bacht zitiert einiges davon und schreibt: „Was er am 17. April nach Bonn schreibt, verrät die schlechte Laune, die ihn nach Berlin begleitet hatte.“ Nun beginnt dieser Brief mit der Feststellung: „Der Verkehr mit Stieve⁷⁹ war sehr erfrischend.“⁸⁰ Es folgen dann hoffnungsvolle Zeilen über eine mögliche Seminarprofessur für Watterich. Nach dem negativen Bericht über die höhere Geistlichkeit schreibt Reinkens: „Nun bricht das Grün mit Macht hervor, und die Bäume fangen herrlich an zu blühen. Die Schwalben sind auch angelangt. Wie schön muss es am Rheine und besonders in Deinem Garten sein.“⁸¹ Reinkens' Freude an der Natur ist nicht gerade Ausdruck der schlechten Laune! Wenn sich Reinkens einmal im unmittelbaren Zusammenhang mit der Kritik an den römischen Zuständen als spiritueller Mensch erweist, findet Bacht das überraschend.⁸² Die Stelle über den Weg

(295) geschehen, ist nicht deutlich; mit gleichem Recht könnte man sie als Ausdruck des Unmuts über die römische Personalpolitik ansehen.

⁷⁶ Bacht, Konzil, 125.

⁷⁷ Brief vom 12. Februar 1869, s. J. M. Reinkens, Lebensbild, 99.

⁷⁸ Reinkens, Briefe, 1627, vom 19. Februar 1869.

⁷⁹ Friedrich Stieve (1805-1879), Beamter in der katholischen Abteilung des Kultusministeriums in Berlin; dessen Sohn Felix Stieve (1845-1898) war später Altkatholik und Professor für Geschichte in München.

⁸⁰ Reinkens, Briefe, 1637, vom 17. April 1869.

⁸¹ Ebd., 1638.

⁸² Bacht, Konzil, 119.

ins Himmelreich⁸³ kommentiert er wegwerfend: „Doch die Zeiten, in denen Joseph sich mit solchen Feststellungen begnügte, sind vorbei.“⁸⁴

Bachts Einseitigkeit scheint nicht allein mit konfessionellen Gründen zusammenzuhängen; offensichtlich hat er sich viel zu wenig mit Reinkens' spirituellem Hintergrund beschäftigt und hält die entsprechenden Stellen für leere Floskeln. Man kann wohl Reinkens aufgrund der Briefe dieser Zeit ein gewisses elitäres Denken und Schärfe im Ausdruck den Gegnern gegenüber vorwerfen. Wie falsch aber das Bild des Gekränkten, Verbitterten und Verbissenen ist, zeigt Reinkens' Kommentar nach weiteren negativen Nachrichten über die Zustände in Breslau: „Ich sehe eben, dass dieser Brief eine Farbe – wie die der Missstimmung annimmt; das ist aber gar nicht richtig; ich bin vielmehr in der besten Stimmung.“⁸⁵

Mit der Veröffentlichung seines Werkes über Bernhard von Clairvaux⁸⁶ im April 1870 gab er seine Zurückhaltung auf und trat in den Kampf „mit offenem Visier und mit scharfen Waffen“.⁸⁷ Noch vor dem Ende des Konzils setzte Förster eine Untersuchungskommission gegen ihn ein. Mit grosser Begeisterung und starkem Einsatz begab sich Reinkens danach an die Aufbauarbeit der altkatholischen Bewegung durch Veröffentlichungen, Vorträge und Mitarbeit bei allen wichtigen Versammlungen und Kongressen. Bei aller Kampfstimmung ging es ihm nach wie vor um das innerlich gelebte Christentum:

„Ferien habe ich keine. Wenn ein Vortrag gehalten ist, gehe ich an die Arbeit für die folgenden. Aber die Sache hat ihre Erhebung, und ich habe ein Publikum gefunden. Vor diesem Kampfe predigte ich die Innerlichkeit der christlichen Religion tauben Ohren und solchen, die Brot beehrten.“⁸⁸

Tatsächlich spricht Reinkens in seinen Vorträgen nicht allein vom „Kampf des Gewissens gegen den Zwang in Sachen der Religion“; er will seine Hörer auch zu dem führen, „den wir hören sollen als den Lehrer der Wahrheit, (das) ist der Gott unseres Gewissens. Wahrheit strömt wie Licht aus seinem Munde, das Gesetz der Liebe schreibt er auf die Tafel unseres Herzens.“⁸⁹

⁸³ Siehe oben zu Fn. 17.

⁸⁴ Bacht, Tragödie, 326.

⁸⁵ Reinkens, Briefe, 1643, vom 21. Mai 1869.

⁸⁶ Joseph Hubert Reinkens, Papst und Papstthum nach der Zeichnung des heiligen Bernhard von Clairvaux, Münster 1870.

⁸⁷ Reinkens, Briefe, 1698, vom 3. April 1870.

⁸⁸ Reinkens, Briefe, 1798, vom 29. März 1872.

⁸⁹ Vortrag in Köln am 20. März 1872, zitiert bei J. M. Reinkens, Lebensbild, 127.

Die Freiheit des Gewissens ist ihm keine rein politische oder philosophische Forderung; sie ist vielmehr die Folge des unmittelbaren Zugangs zu Gott über den Weg der Innerlichkeit. Hier verdankt er wieder vieles Johann Michael Sailer, dessen er zu dieser Zeit in einem Vortrag gedenkt.⁹⁰ Nach Sailer ist darum das Gewissen die höchste Instanz im Menschen, weil es aus der Erkenntnis Gottes und seines Wortes im Innern des Menschen gebildet wird. Ähnlich betont auch Reinkens immer wieder, dass Jesus Christus durch sein Wort uns unmittelbar in unserem Innern anspricht:

„Uns ist die Herrlichkeit des Reiches Gottes klargeworden, inniger sind wir davon erfüllt; wir fühlen wieder mächtig, dass das Herz brennt, wenn wir ein Wort Gottes aussprechen hören; wir sind dem Wort Gottes wieder nähergekommen und suchen das Heil nicht in einem mechanischen Gehorsam und in einer gedankenlosen Ausübung einer Ceremonie, sondern darin, dass wir mit unserer ganzen Innerlichkeit streben, dem Menschensohne ähnlich zu werden, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit und Wahrheit. Das Reich Gottes ist in uns.“⁹¹

Aus dieser Haltung des Herzens erwächst auch die Einheit der Kirche. Beim Kölner Kongress begründete Reinkens den Antrag auf Bildung einer Kommission für die Vereinigung der christlichen Konfessionen und sah dabei auch die Einheitsbewegung in den Herzen der Gläubigen gegründet:

„Wenn wir uns nun fragen, wo denn der Grund der Einigung liegen kann, so werden wir die Antwort in dem hohepriesterlichen Gebet finden. Der Grund der Einigung kann nur in den Herzen der Gläubigen gesucht werden. Kommen diese mit dem Bewusstsein, wir sind Kinder und Hausgenossen Gottes und dürfen keinen Streit im Hause Gottes haben, zusammen, dann ist die Gesinnung vorhanden, aufgrund deren

⁹⁰ Siehe oben, Anm. 30; der Text dieses Vortrags lag mir bei Abfassung nicht vor. Sailers Lehre vom Gewissen wurde von seinem Nachfolger Bischof Senestrey von Regensburg in Rom als Wurzel aller möglichen Irrtümer angezeigt; u. a. gab er an, die neuesten Häretiker, die sogenannten Altkatholiken, bestünden fest auf den Grundsätzen Sailers und beriefen sich gegen die Dekrete des vatikanischen Konzils auf ihr Gewissen. Siehe Barbara Jendrosch, J. M. Sailers Lehre vom Gewissen, Regensburg 1971, 211.

⁹¹ Joseph Hubert Reinkens, Ist an die Stelle Christi für uns der Papst getreten?, Rede, gehalten in der Versammlung des katholischen Reform-Vereins zu Würzburg am 30. März 1873, Würzburg 1873, 21.

eine Einigung erfolgen kann. Darum sind unsere heutigen Bestrebungen durchaus neu in der Kirchengeschichte. In anderthalbtausend Jahren, ja seit überhaupt grosse Spaltungen in der Christenheit eingetreten, ist ein ähnlicher Versuch nicht dagewesen, dass nämlich nicht die offiziellen Behörden, sondern die Gläubigen kommen und sagen: Wir müssen eine Einigung untereinander vorbereiten, denn die Sehnsucht nach Einheit ist in uns erwacht; und das ist ein Zug des in der Kirche Gottes waltenden Heiligen Geistes, der durch unser heutiges Geschlecht geht, und diesem Zuge folgen wir, indem wir an die Arbeit gehen, dem, was wir ersehen, für uns selbst zunächst Gestalt zu geben.“⁹²

Neben allen diesen Aktivitäten konnte Reinkens noch eine wissenschaftliche Untersuchung über die Einheit der Kirche nach Cyprian von Karthago herausgeben. Auch darin sah er die Einheit der Kirche im Innern gegründet:

„Die Einheit der Kirche, eben in dem Sinne, wie der heilige Cyprian sie selbst lehrt, ist kein äusserliches, wenn auch noch künstlich gewebtes Gewand, keine monarchisch eingerichtete Institution, sondern etwas innerlich Lebendiges, geheimnisvoll sich von Innen heraus Offenbarendes. Sie ist Liebeskraft und ihr Leben beruht deshalb auf Gegenseitigkeit, die Cyprian in seiner Lehre von der Einheit auch als wesentlich hervorhebt ... Cyprian schrieb, als er sah, wie die Gemüter sich erbitterten und den Bund der Liebe störten, sein schönes Büchlein von dem Gute der Geduld (*de bono patientiae*). Um den Bruch der Liebesgemeinschaft wegen der dogmatischen Differenz zu verhüten, zeigte er, wie die Liebe alles duldet, alles erträgt und darum alles übersteht. Die Kircheneinheit mit allen ihren Gütern hängt an der Toleranz.“⁹³

Am 4. Juni 1873 zum ersten Bischof der Altkatholiken des deutschen Reiches gewählt, war es nach der Annahme der Wahl sein erster Wunsch, dass das Gelöbnis, das die Mitglieder der Synode ihm leisten sollten, nicht auf Gehorsam, sondern „in altchristlicher Weise“ auf Liebe lauten sollte. Johann Friedrich von Schulte fügte dann „und Verehrung“ hinzu, und so

⁹² Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses zu Köln, Köln – Leipzig 1872, 76f.

⁹³ Joseph Hubert Reinkens, Die Lehre des heiligen Cyprian von der Einheit der Kirche, Würzburg 1873, 58-62. Reinkens schrieb dieses Werk zum Teil in der Zeit seines Aufenthaltes und seiner Erkrankung bei Döllinger in München 1871/72.

wurde das Gelöbnis geleistet.⁹⁴ Er wollte auf jede Pracht und Kleider in violetter Farbe verzichten; diese nahm er erst später auf Bitten von Kirchenmitgliedern, auch aus Holland und der Schweiz, an.⁹⁵ In seinem ersten Hirtenbrief schrieb er:

„Meines Amtes ist es nicht, in bunter Farbenpracht einen fürstlichen Hofstaat zu errichten und mit Pomp und Gepränge mir dienen zu lassen ... Meines Amtes ist nicht die Entgegennahme von Huldigungen in Titeln und Ceremonien religiöser Art, wie sie nur Gott gebühren, aber vor allem auch nicht *das Herrschen* ... Was also ist meines Amtes? Dieses: Zu verkünden, was Gott den ‘Kleinen’ geoffenbart, – von den Dächern zu predigen, was Er seinen Jüngern im Verborgenen kund gethan. – Davon ist nichts inopportun, sondern Alles opportun, Alles eine ersehnte Botschaft ... es ist das Evangelium, die frohe Botschaft, – nicht der Schrecken, nein, die Freude des Menschengeschlechts.“⁹⁶

Nun konnte er das, was er bisher vorgetragen und gepredigt hatte, zum Inhalt seiner Amtsführung machen: Unmittelbarer Zugang zu Gott durch Jesus Christus, hören auf sein Wort, Wahrhaftigkeit, Gewissensfreiheit und Liebe.

Seine erste öffentliche Rede nach seiner Bischofsweihe, gehalten bei einer der öffentlichen Sitzungen des 3. Altkatholikerkongresses in Konstanz, war dem Lesen der heiligen Schrift gewidmet. Nachdem er sich vom damaligen römischen Verbot, die Schrift ohne besondere kirchliche Erlaubnis zu lesen, distanziert hatte, sagte er zum Schluss:

„Lassen Sie sich’s nicht wehren, hinzutreten zu dem Evangelium, um die Stimme des Bräutigams zu hören. Hören Sie auf diese Stimme, und bedenken Sie, dass, wie die Blume sich zum Lichte wendet und nimmer alle ihre Farbenpracht und Schönheit entfalten kann, wenn sie nicht unablässig sich dem Lichte der Sonne zuwendet, so auch die Seele des Christen nicht die ganze Schönheit und Herrlichkeit ihres

⁹⁴ Siehe Reinkens’ Schilderung in: Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1878, 120f. Er hat diese Entscheidung nie zurückgenommen, fand sich aber 1878 genötigt, ein „Statut für die Handhabung der Disciplin über den Klerus“ von der Synode verabschieden zu lassen, um Missständen entgegenzutreten (s. ebd.).

⁹⁵ Siehe J. M. Reinkens, Lebensbild, 199.

⁹⁶ Joseph Hubert Reinkens, Hirtenbriefe, nach dessen Tode herausgegeben von der Synodal-Repräsentanz, Bonn 1897, 13-15.

göttlichen Ebenbildes zur Darstellung bringen kann, wenn sie nicht immer wieder zu diesem göttlichen Lichte des Evangeliums sich hinwendet, an dessen Strahlen ihr Glanz sich entzündet. Lesen Sie nicht aus Vorwitz die heilige Schrift, um über Dinge Aufschluss zu finden, über welche es keinen Aufschluss gibt in dieser Welt; lesen Sie nicht die heilige Schrift aus Aberwitz, um in Grübeleien sich zu vertiefen und Dinge zu deuten, die zu deuten dem Menschen nicht gegeben ist; lesen Sie die heilige Schrift nicht um der Streitreden willen, um Andere zu widerlegen, sondern lesen Sie dieselbe, um mit Gott in den vertrautesten Verkehr zu treten, dann werden Sie auch immerdar den Muth haben, zu sagen: Nichts könne Sie scheiden von der Liebe Jesu Christi.“⁹⁷

Der Stellenwert der Schrift in seiner Spiritualität wird wiederum deutlich in der Predigt, die er zur Eröffnung der 3. Synode hielt:

„Sie werden alle von Gott gelehret sein; aber diejenigen nur haben von solcher Belehrung Gewinn, welche nicht bloss hören, sondern auch lernen ... Viele, auch von denen, welche hören, lernen nicht. Und warum lernen sie nicht? Weil ihnen die einzige Kraft fehlt, welche das Hören in ein Lernen verwandeln kann, die Kraft der Liebe, die Kraft der Nächstenliebe ... Der Lieblose kann von Gott nichts lernen, dessen Wesen Liebe ist. Das ist das Geheimnis für alles Lernen aus dem Worte Gottes. Wer aber mit Sehnsucht kommt, wer Hunger hat nach dem Worte Gottes, dessen Not wird gehoben; denn Gott selbst stillt den Hunger und dann liebt er diese Speise, welche das Brot des Lebens ist, das wahre Manna, vom Himmel herabgekommen, nicht wie irdische Speise.“⁹⁸

⁹⁷ Der dritte Altkatholiken-Congress in Constanz im Jahre 1873, Constanz 1873, 270.

⁹⁸ Beschlüsse der dritten Synode der Altkatholiken des deutschen Reiches, Bonn 1876, 5f. Auch veröffentlicht in: Joseph Hubert Reinkens, Religiöse Reden, (hg. von Wilhelm Schirmer), Gotha 1902, 115-119. – In diesem Band sind einige Predigten Reinkens’ veröffentlicht, die für „eine angesehene alt-katholische Dame“ von Ernst Melzer, Redakteur des „Altkatholischen Volksblatts“, aufgeschrieben worden waren. Der Herausgeber Wilhelm Schirmer fügte noch die bei den Synoden 1876-1893 gehaltenen Predigten hinzu, die schon in den Synodenberichten erschienen, aber nicht leicht zugänglich waren. Wilhelm Schirmer war wohl der Priester, der in der zweiten altkatholischen Generation Reinkens spirituell am nächsten stand.

Das Verstehen der Schrift setzt also die Haltung der Nächstenliebe voraus. Wird die Schrift in dieser Haltung gelesen, dann wächst dieses Wort der Wahrheit; der Christ wird immer inniger mit Christus vereinigt:

„Wer Gottes Wort in sich aufnimmt, der nimmt eine Speise, die lebendig ist und lebendig bleibt. Die ist immer wie ein Samenkorn, sie geht auf in dem Geiste, und indem sie anfängt herrlich zu werden und zu blühen, nährt sie mehr und mehr auch den Geist, und je mehr sie diesen nährt, desto lebendiger wird sie selbst, desto mehr wächst und blüht sie; darum nährt sie auch für das ewige Leben. Für die Wahrheit ist der menschliche Geist geschaffen, und wenn er sie aufnimmt, wird ihm das ewige Leben durch sie eingepflanzt. Aber noch mehr: wenn er diese himmlische Speise, das Wort Gottes, die Wahrheit, in sich aufnimmt, dann wird der Herr selbst ihm zur Speise, dann wird er in das geheimnisvolle Leben aufgenommen, das durch das Abendmahl besiegelt wurde von dem Herrn. Dann kann er zu jenem Bewusstsein gelangen, das von dem Apostel ausgesprochen ist in den Worten: ‘Ich lebe zwar, aber nicht ich, sondern Christus lebt in mir.’“⁹⁹

In einer so entstandenen und wachsenden Einheit mit dem Herrn wird der Christ selbstlos; er wird für das grosse Werk der Auferbauung der Kirche befähigt, die auf der Einmütigkeit aller, die so auf Christus hören, gegründet ist:

„Und wenn wir zu solcher Höhe aufsteigen, ... dann sind wir gewiss, dass wir vom Geiste Gottes in allem geleitet werden. Denn wenn wir also in die Gemeinschaft mit dem Herrn eingehen, dann werden wir selbstlos, dann werden wir leben nicht für uns, sondern für alles Grosse, das der Herr von uns gethan wissen will, für uns und für unsere Brüder, dann sind wir beseelt von jener Einmütigkeit, durch welche der Geist Gottes hervorbrechen muss in seinen Offenbarungen in das Volk, und wir können dann sagen: Wir haben nicht vergebens gearbeitet!“¹⁰⁰

Ähnliche Gedanken finden wir in einer Predigt, die er im gleichen Jahr 1876 in Mering hielt. Gottesdienst, Andachten und Sakramente helfen uns nicht, wenn das Reich Gottes nicht lebendig in unserem Innern ist:

⁹⁹ Ebd., 6.

¹⁰⁰ Ebd., 6.

„Wohl ist es Pflicht und wohl ist es Gott wohlgefällig, beim Gottesdienst zu erscheinen, gemeinsam in der Gemeinde Gott zu loben und ihn zu bitten; wohl ist es Pflicht, die hl. Sakramente zu empfangen und der Gnade sich theilhaftig zu machen; wohl ist es Gott wohlgefällig, an den Andachten Theil zu nehmen, zu welchen wir uns in seinem Namen vereinigen. Aber das Reich Gottes ist *in Euch*. Wenn es da nicht gewirkt wird, dann können alle Ceremonien und alle Vollmachten der Priester und Bischöfe bis zum Höchsten Euch nichts nützen; denn äusserlich kann der Mensch nicht geheiligt werden, sondern nur in seinem Herzen.“¹⁰¹

Darum muss das Wort Gottes innerlich aufgenommen werden und unseren ganzen Lebenswandel bestimmen:

„Das Wort Gottes, das wir predigen hören, ist ein Licht für unseren Lebenswandel. Wir dürfen es also nicht bloss so äusserlich hören, sondern wir müssen es in uns aufnehmen, so wie die Mutter des Herrn, die allerseeligste Jungfrau Maria, jedes Wort, das sie von ihm hörte, aufnahm und es bewahrte in ihrem Herzen und darüber nachdachte, bis sie es verstand. So muss das Wort Gottes unser Eigentum werden, es muss mit unsern Gedanken Eins werden; unsere Seele muss ganz damit beschäftigt sein, damit es ein Licht werde für unseren Lebenswandel.“¹⁰²

In der Folge spricht er von der Eucharistie und von der Gabe des Heiligen Geistes als die Mittel, durch die Jesus Christus bei uns bleibt und wir in persönliche Gemeinschaft mit ihm eintreten.¹⁰³

Auf diesem Weg der Einheit mit Jesus Christus sind ihm Wahrhaftigkeit und Liebe besonders wichtig:

„Wohl haben wir die heilige Pflicht, das Wort Gottes immer mehr kennen zu lernen, in die Tiefen desselben einzudringen; aber schliesslich, wenn wir noch so viel wüssten, müssten wir doch sagen mit dem Apostel Paulus: ‘Unser Wissen ist Stückwerk.’ Euch liegt die Pflicht der Wahrhaftigkeit ob. Die Wahrhaftigkeit ist es, welche dem Geiste gewissermassen Ehre macht in Euch, so dass Ihr als Kinder

¹⁰¹ Bischof Reinkens in Mering, Heidelberg 1876, 6. Die Predigt wurde am 19. Juli 1876 gehalten.

¹⁰² Ebd., 6f.

¹⁰³ Ebd., 7f.

Gottes empfangen werdet. Wahrhaftig sein sagt sich so leicht, und es ist doch so schwer ... Da, wo der nächste ein Recht hat, die Wahrheit von Euch zu erfahren, redet nur die Wahrheit. Ihr könnt schweigen, wo es nicht Pflicht ist zu reden; aber wo Ihr redet, redet nur Wahrheit; sonst betrübt Ihr den Geist der Wahrheit, und er wird Euch nicht besiegeln, wenn Ihr den nächsten betrügt. Und noch eines ist es, was die wenigsten Menschen bedenken, dass sie auch wahr gegen Gott sein sollen ... Ja, belügen können wir ihn nicht; aber wir können unwahrhaftig gegen ihn sein, wenn wir mit der Zunge etwas bekennen, was wir mit dem Herzen nicht glauben. Man benennt das mit dem hässlichen Worte Heuchelei, und es geschieht von Millionen Christen ... Wer ein anderes Wort bekennt vor der Gemeinde oder vor den Menschen überhaupt, als er mit seinem Herzen glaubt, der ist nicht wahrhaftig gegen Gott, und in dem kann der heilige Geist nicht wohnen. ... Seid wahrhaftig gegen Euch selbst, gegen den Nächsten und gegen Gott, dann erfüllt Ihr die heilige Pflicht gegen die Wahrheit. Dann, glaubt mir, dann wird in Euch die Liebe zum Wort Gottes täglich wachsen.“¹⁰⁴

So wie er es in einer Predigt beim Altkatholikerkongress in Baden-Baden 1880 zum Ausdruck brachte, war ihm die Liebe das Kennzeichen der wahren Kirche.¹⁰⁵ Immer wieder kommt er darauf zu sprechen:

„Das andere, was der heilige Geist von Euch verlangt, das ist die Liebe; denn er ist der Geist der Wahrheit und der Liebe. Ich sage Euch: Die Liebe soll uneigennützig sein ... Wenn Ihr alles thut, was Euch diese Liebe gebietet, dann seid ihr unverkennbar Kinder Gottes. Ich will Euch nur eines sagen: Zu den Früchten des heiligen Geistes, von denen der Apostel spricht, gehört vor allem die Friedfertigkeit. Wenn Ihr nämlich unter Euren Mitmenschen immer Frieden schafft, den Frieden immer bewahrt, so ist darin das Zeugnis, dass Ihr die Früchte des Geistes in Euch habt. Wenn Ihr geduldig seid, Geduld mit einander habt, Geduld habt in Leiden, Geduld in Entbehrungen; ... dann habt Ihr eine Frucht des Geistes. Eine solche ist auch die Milde. Man wird die Frucht des Geistes sehen, wenn Ihr Milde habt, wenn Ihr nicht in Zorn geratet, falls Euch Beleidigungen treffen, wenn ihr Langmut übt, wenn

¹⁰⁴ Predigt zur Firmung in Bonn, Pfingsten 1889, in: Reinkens, Religiöse Reden, 40f.

¹⁰⁵ Siehe J. M. Reinkens, Lebensbild, 186.

Ihr den Nächsten ertragt, auch wo er selbst Euch beleidigt ... Der Apostel spricht einmal in dem Briefe an die Philipper: 'Ist irgendwelche Tröstung in Christo unter Euch, ist irgend Gemeinschaft der Liebe und des Geistes, ist herzliches Erbarmen unter Euch, so macht meine Freude vollkommen, indem Ihr *eines* Sinnes seid, die gleiche Liebe habt, dasselbe wollt, ein jeder den Vorteil des andern.' Das ist es, was der Geist Gottes in Euch wirkt, und worin seine Liebe sich offenbart.¹⁰⁶

Dass die Einheit mit Jesus Christus und die Liebe, die er bringt, Frieden schenkt, war schon lange einer seiner Leitgedanken. Als Bischof betont er auch noch häufig die Demut. Vielleicht kommen Erfahrungen mit einem schwierigen Amt darin zum Ausdruck, in dessen Ausführung er Angriffen und Schmähungen ausgesetzt war und auch in der eigenen Kirche nicht immer einen Erfolg seiner Bemühungen verzeichnen konnte. Am Ostersonntag 1891 erinnerte er an das Wort des Augustinus: „Der erste Weg zum Evangelium ist die Demut, der zweite die Demut, der dritte die Demut, und wenn Du mich weiter fragst, gebe ich Dir immer dieselbe Antwort.“¹⁰⁷ Er fügte hinzu:

„Der Mensch soll den dreifachen Kampf mit der Welt, mit dem Hochmut und mit dem Unglauben bestehen, glücklich, der es erreicht! Die Nähe des Lichtes erleuchtet seinen Verstand ... Sobald der Glaube die Thür des Herzens geöffnet hat, tritt der Herr ein mit der Friedenspalme. Das ist kein einfacher Friedenswunsch, sondern der Herr giebt ihm den Frieden. Dann ist der Mensch eins mit sich; aller Kampf in seinem Innern ist verschwunden; er hat das Schwert des Geistes ergriffen, welcher ist das Wort Gottes, an dem jedes Geschoss abprallt. Er ist eins mit sich; alles ist emporgerichtet, all sein Denken, sein Streben, sein Wünschen und Hoffen, emporgerichtet zum Herrn, der reich ist für ihn, wie für alle.“¹⁰⁸

Demut und Liebe wollte er auch den Priestern ans Herz legen, besonders den Kandidaten, denen er die Priesterweihe spendete:

„Welches ist nun der Geist der Liturgie? Es ist der Geist der Liebe und der Menschenfreundlichkeit Gottes. Alles in ihr geschieht nur, um die Früchte der Erlösung, um die Menschenfreundlichkeit und die Liebe

¹⁰⁶ Reinkens, Religiöse Reden, 42.

¹⁰⁷ Predigt in Bonn am Ostersonntag 1891, in: Reinkens, Religiöse Reden, 35.

¹⁰⁸ Ebd., 36.

Gottes uns zuzuwenden. Wohnt dieser Geist nicht im Priester, so ist er auch nicht in seinen Worten, Gebärden und Ceremonien. Der Geist Jesu Christi muss der des Priesters sein. Im Johannesevangelium wird die Erzählung von der Fusswaschung mit dem Wort eingeleitet: 'Da der Herr die Seinen liebte, so liebte er sie bis ans Ende'; dies heisst nicht bloss, bis in den Tod, sondern noch weiter, darüber hinaus; seine Liebe währet ewiglich. Das Wort des Jüngers der Liebe hat jedoch noch eine andere Bedeutung, nämlich: Er liebte sie bis zur Vollkommenheit, bis zur höchsten Würde und Weihe der Liebe ... Das ganze Geheimnis der Liebe liegt in dem demütigsten Dienst, den wir einander thun. Ohne Demut muss der Priester auf jede wahre Wirksamkeit verzichten ... Ein Priester ohne Demut ist wie ein Haus ohne Fundament."¹⁰⁹

In seinem letzten Hirtenbrief im Dezember 1893 kommt er zu seinen ersten religiösen Erfahrungen zurück, zum Geheimnis des Weihnachtsfestes, und zu der Himmelssehnsucht, in der er immer wieder Kraft gefunden hat:

„Wenn wir seine Freude, seinen Besitz¹¹⁰ und seine Ehre lieben, so dürfen wir sagen, dass wir in Christo leben. Da ruft uns der Apostel Paulus zu: 'Wenn Christus, euer Leben, wird erscheinen, dann werdet auch ihr erscheinen mit ihm in Herrlichkeit' (Kol. 3,4). Und Johannes versichert uns: 'Wir wissen, dass, wenn es offenbar worden (was wir sein werden), wir ihm werden ähnlich sein, denn wir werden ihn sehen, wie er ist. Und Jeder, der solche Hoffnung hat zu ihm, der heiligt sich, wie auch Er heilig ist' (1 Joh. 3,2-3). Ja wenn wir solche Hoffnung haben, Geliebte in dem Herrn, so lasset uns doch nicht die Welt lieben und was in der Welt ist, sondern unsern himmlischen Sinn auf den neugeborenen Heiland richten und in ihm die Freude, den Besitz und die Ehre lieben, die ewig bleiben. Dann feiern wir wahrhaft unser Christfest als ein geistiges, das auch geistige Früchte uns trägt. Wir wandeln dann im Reiche der Wahrheit und Liebe, nicht verzehrt im rastlosen Kampfe um das vergängliche irdische Dasein, sondern wo wir kämpfen, so geschieht es gegen die Sünde um den unvergänglichen Preis der Krone der Gerechtigkeit in Christo Jesu, dessen Gnade und Friede mit uns Allen sei!"¹¹¹

¹⁰⁹ Predigt zur Erteilung der Priesterweihe an die Diakone Holfeld, Kunze und Seyfried am 17. April 1890, in: Reinkens, Religiöse Reden, 103f.

¹¹⁰ Dies wird im Hirtenbrief erklärt: „Siehe, das göttliche Kind ist selbst der Besitz alles dessen, was im Himmel und was auf Erden dem Menschengeste begehrenswerth erscheinen kann“, in: Reinkens, Hirtenbriefe, 180.

¹¹¹ Ebd., 182f.

Es war hier nur möglich, aus Reinkens umfangreichem Werk aus theologischen und kirchengeschichtlichen Schriften, Predigten, Hirtenbriefen und persönlicher Korrespondenz einige unter vielen spirituell relevante Stellen zu zitieren. Die altkatholische Kirche hat ihre Bekenner nicht zu Heiligen erklärt. Sie erkennt sie als Menschen mit ihren Gaben und Tugenden, Fehlern und Schwächen. Sie werden „Zeugen der Wahrheit“ genannt und treten hinter ihre Botschaft zurück. Hundert Jahre nach seinem Tod wäre es das schönste Zeichen der Anhänglichkeit Bischof Joseph Hubert Reinkens gegenüber, wenn seine geistlichen Worte auch noch heute für einige Christen zu einer Hilfe auf ihrem Weg zu Gott werden.

Zur ökumenischen Relevanz der christlichen Mystik

„Ohne Mystik keine Kirche.“ Diesen Satz schrieb in Anlehnung an eine Äußerung des evangelischen Diplomaten, Kirchenpolitikers und Gelehrten Christian Bunsen 1889 der alt-katholische Theologe Joseph Langen.¹ Er ist nicht zuletzt auch darum von besonderem Interesse, weil er im frühökumenischen, von der alt-katholischen Bewegung geschaffenen Forum der „Revue Internationale de Théologie“ erschien.² Langen ging es hier in erster Linie um den Mysterium-Charakter der Eucharistie. Aber auch darüber hinaus scheint er dem Satz eine unbeschränkte prinzipielle Bedeutung beizumessen.³

¹ Joseph Langen, Abendmahl, Wandlung, Messe, in: RITH 4 (1896), 420-434, hier 430f. Langen war 1864-1901 Professor für neutestamentliche Exegese in Bonn. Schon 1869 wurde von der katholischen Bischofskonferenz auf Betreiben von Ketteler bemängelt, dass Langen in seinen Buchbesprechungen evangelische exegetische Arbeiten positiver würdigte als katholische, was allerdings sachlich begründet war. Er schloss sich 1870 der alt-katholischen Bewegung an und wirkte 1873-76 am Dialog mit der russisch-orthodoxen Kirche mit, u.a. mit einer Abhandlung über die Filioque-Frage. In der RITH setzte er sich u. a. mit dem der alt-katholischen Bewegung wohlgesonnenen evangelischen Theologen Willibald Beyschlag auseinander.

Bunsen war 1818-1838 preußischer Gesandter in Rom, regte Friedrich Wilhelms IV. Plan eines evangelischen Bistums mit anglikanischer Beteiligung in Jerusalem an und erreichte die Genehmigung einer besonderen Liturgie für den Gottesdienst in der Gesandtschaftskapelle. Nach weiterem Dienst als Gesandter 1839-1841 in Bern und 1841-1854 in London, lebte er seine letzten Jahre in Bonn. Langens Lehrer und Freund Franz Heinrich Reusch gab aus dem Nachlass heraus: Briefe an Bunsen von römischen Cardinälen und Prälaten, deutschen Bischöfen und anderen Katholiken aus den Jahren 1818-1837, Leipzig 1897.

² Die „Revue Internationale de Théologie“ war als wissenschaftliches Organ der alt-katholischen Bewegung und zugleich als Plattform für ein frühes ökumenisches Gespräch 1893 gegründet worden. Sie veröffentlichte Beiträge von alt-katholischen, orthodoxen, anglikanischen und evangelischen Theologen, gelegentlich auch nicht unterschriebene Beiträge von römisch-katholischer Seite. Der Beitrag dieser Zeitschrift zum ökumenischen Dialog und zur ökumenischen Theologie ist noch nicht ausführlich untersucht worden. Vgl. Raoul Dederen, *Un Réformateur Catholique au XIX Siècle*, Eugène Michaud (1839-1917), Genève 1963, 252-255 und die Würdigung W. A. Visser 't Hoofts in: *Alt-Katholisches Jahrbuch*, Bonn, 62 (1963), 58.

³ Bunsen hatte geschrieben: „Der (protestantische) Gottesdienst ist rein seiner Idee nach, aber er entbehrt eines organischen Mittelpunktes der Handlung und, wenn keine Abendmahlsfeier stattfindet, aller tiefern Idee, auf welcher ein gemeinsames Leben der Anbetung und also eine Kirche dauernd begründet werden kann“ (Hippolytus und seine Zeit, 1852, II, 225). Langen folgerte daraus: „Jeder religiös empfindende und darum eine gesunde Mystik würdigende Protestant wird so denken. Denn

Der Satz sagt nicht, dass Kirche und Mystik identisch sind, oder dass die Kirche nur aus Mystikern zu bestehen hat.⁴ Er sagt aber, dass Mystik für die Kirche notwendig ist, so dass Kirche und Mystik einander ergänzen und aufeinander angewiesen sind. Da christliche Einheit auch mit Kirche zu tun hat, müsste man danach folgern, dass es ohne Mystik keine ökumenische Bewegung geben kann. Darüber ist meines Wissens wenig reflektiert worden. Die Wiedergeburt der Mystik über die Grenzen der Konfessionen hinweg⁵ wird zwar registriert, das Thema scheint aber zu sensibel zu sein, um im Rahmen der organisierten Ökumene verhandelt zu werden. Das ist bedauerlich, denn diese Reflexion könnte zu neuen Impulsen für die ökumenische Bewegung führen. Ich möchte darum einige Gedanken, die auch als Anregung für eine weitere Beschäftigung mit dem Thema dienen könnten, freundschaftlich dem Ökumeniker Theodor Schneider widmen.⁶

I. Wir können von der Feststellung ausgehen, dass es eine gemeinsame christliche mystische Tradition gibt, die – von der alten Kirche kommend – wie die alten Glaubensbekenntnisse, die altkirchliche Liturgie und die Werke der Kirchenväter Allgemeingut aller Christen ist, gleich welcher Konfession sie heute angehören.

diese Ausführungen sprechen das grosse Prinzip aus: Ohne Mystik keine Kirche“ (Langen, Abendmahl, Wandlung, Messe, 431).

⁴ Das Karl Rahner zugeschriebene Wort „Der Christ des 21. Jahrhunderts wird ein Mystiker sein, oder er wird nicht sein“, ist wohl eine bewusste Übertreibung. Die Christen des 21. Jahrhunderts werden sicher genauso vielfältig und auch widersprüchlich sein, wie die des 20., des 16. oder des 5. Jahrhunderts. Will man nicht den Begriff „Mystiker“ endlos verwässern, muss man feststellen, dass die christliche Kirche nie allein aus Mystikern bestanden hat, und auch nicht bestehen wird. Das schmälert aber keineswegs die Bedeutung und die Notwendigkeit der Mystik für das Leben der Kirche.

⁵ S. z. B. die von Ursula von Mangoldt 1974 gegründete Quartalschrift „Meditation“ (Mainz), in der von Anfang an Themen der christlichen Spiritualität von „weltoffenen Christen“ aller Konfessionen behandelt wurden. Kurse und Tagungen über Meditation, Mystik und Spiritualität werden ebenfalls völlig unkompliziert von Christen verschiedener Konfessionen besucht und geleitet.

⁶ In Erinnerung an unser gemeinsames Ausscheiden aus dem Deutschen Ökumenischen Studienausschuss und aus dem Herausberggremium der „Ökumenischen Rundschau“. In beiden ging es viele Jahre hindurch neben anregendem Gedankenaustausch, freundschaftlicher persönlicher Begegnung und fruchtbarer theologischer Arbeit auch darum, Gott in seiner Transzendenz gelten zu lassen, und auf diesem Grund auch festgefahrene theologische Formulierungen zu hinterfragen.

Die Grundlage dafür ist schon in der heiligen Schrift gegeben. Visionäre und ekstatische Erlebnisse standen nach ihrem Zeugnis am Anfang der Offenbarung. Abraham, Mose, Samuel, Elija, Jesaja, Jeremia und viele andere, sie alle verkehrten mit Gott in Visionen und Träumen. Dabei wird eine Entwicklung des Gottesbildes deutlich: Ausgehend von anthropomorphen Vorstellungen kommen sie nach und nach zu geistigeren Bildern, wie leichte Brise (1 Kön 19,12) oder Quelle des Lichts (Dan 2,22). Gottes Transzendenz und seine Unbegreiflichkeit für den Menschen werden immer wieder betont (Jes 55,8-9). Schließlich wird einzelnen geistigen Attributen Gottes erhöhte Aufmerksamkeit geschenkt, wie seiner Weisheit (Spr 8-9) oder seinem Namen (Ps 8,2.10), woraus nach und nach eine kontemplative Schau des göttlichen Wesens erwächst.

Im Judentum entwickelten sich auf dieser Basis meditativ-mystische Richtungen, vor allem um drei biblische Vorstellungskreise: die Betrachtung des Thronwagens Gottes und der Wesen, die ihn umgeben (Merkaba-Mystik, eine der Grundlagen der Gnosis und des jüdischen Buches Sohar; eine Frucht dieser Richtung ist unser Sanctus), die allegorische Auslegung des Hohenliedes (Gott als Bräutigam Israels und darum auch der einzelnen Seele), und der Nachvollzug des Aufstiegs Moses auf den Berg Sinai und seines Eintritts in die Wolke, die Gottes Wesen ist (Philo von Alexandrien, der auch den Weg des Hohenpriesters ins Heiligtum als Vorbild nimmt).⁷ Die christliche Mystik hat diese jüdischen Grundlagen übernommen.

Jesu eigene geistige Erfahrung steht aber richtungsweisend für jede christliche Mystik. Seine Taufvision (Mk 1,10) besiegelt seine Salbung als Messias, von der seine Kraft zu geisterfüllten Worten und Taten fließt. Diese Erfahrung soll aber nicht auf Jesus allein beschränkt bleiben. Nach dem Johannesevangelium sollen auch die Jünger da sein, wo Jesus selbst ist (Joh 17,24); die

⁷ Vgl. Gerschom Scholem, *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Frankfurt/M. 1957, 43-86. Scholem betont vor allem die Thronmystik, die in der mittelalterlichen Kabbala weiterentwickelt wurde: „Die Thronwelt bedeutet für den jüdischen Mystiker, was für die hellenistischen und frühchristlichen Mystiker dieser Epoche, die die Religionsgeschichte als Gnostiker und Hermetiker kennt, das ‘Pleroma’ (die ‘Fülle’, die Lichtwelt der Gottheit mit ihren Potenzen, Äonen und Herrschaften ist. Der jüdische Mystiker schöpft, wenn auch von verwandten Antrieben geleitet, seine Sprache aus der ihm gemäßen religiösen Begriffswelt“ (47). Zur Hohenlied-Auslegung s. Kap. II, Anm. 5, 390; Kap. IV, 169, Anm. 110, 416; Kap. V, Anm. 78, 423; Kap. VI, 246, Anm. 69, 434. Zum Aufstieg des Mose vgl. 74. Eine spätere kabbalistische Tradition verbindet die Aufstiegs- und die Liebesmystik in der Vorstellung, Mose sei eine Eheverbindung mit der göttlichen Wolke, der Shechina, eingegangen (218, 247, 427f.).

Einheit der Gläubigen soll im Vater und im Sohn geschehen (Joh 17,21). Die Annahme des Leidens in der Nachfolge Christi, die erlösende Kraft seines Todes am Kreuz und die Teilnahme an der Kraft seiner Auferstehung sind die entscheidenden Schritte auf dem Weg mit Christus zum Vater.

Das im Neuen Testament beschriebene Gebet der Christen enthält auch deutliche mystische Züge. Nach Paulus betet der Geist in uns „mit unaussprechlichem Seufzen“ (Röm 8,26). Und die Offenbarung lässt durchblicken, dass die christlichen Gemeinden auch Zeiten des schweigenden Gebets praktizierten. „Als das Lamm das siebte Siegel öffnet, trat im Himmel Schweigen ein, etwa eine halbe Stunde lang“ (Offb 8,1). Es ist allgemeine Meinung der Exegeten, dass die himmlische Liturgie im Buch der Offenbarung der irdischen Liturgie der Gemeinde entspricht. So wie die Hymnen dieser Schrift auch sehr wahrscheinlich in den Gemeinden gebraucht wurden, wurde also auch das Schweigen in der christlichen Gebetsversammlung geübt.

Christliche Mystik wächst auf diesen biblischen Grundlagen. Sie ist letzten Endes eine Frucht der Sehnsucht, die Unmittelbarkeit der geistlichen Erfahrung, von der die Schrift zeugt, weiter lebendig zu halten, und durchzieht darum alle christlichen Jahrhunderte.⁸

II. Besonders im griechischsprechenden Osten hatte die christliche Mystik eine frühe Blütezeit, von der z. B. Origenes' Kommentar zum Hohenlied und Gregor von Nyssas Werk über das Leben des Mose Zeugnis geben. Als ein großer Tag in der Geschichte der christlichen Spiritualität, aber auch der christlichen Einheit, muss aber jener Tag des Jahres 827 gesehen werden, an dem der fränkische Kaiser Ludwig der Fromme eine kostbare Handschrift als Geschenk des byzantinischen Kaisers Michael des Stotterers empfing. Sie enthielt u. a. die Abhandlung über die „mystische Theologie“, die dem Dio-

⁸ Gerhard Tersteegen hat den Kritikern der Mystik gegenüber besonders betont, dass die Mystiker nichts anderes tun als die in der Schrift als Eigenschaft der Christen angegebenen Haltungen zu pflegen: das Bleiben in Jesu (Joh 15,4), das Anhängen an Gott (1 Kor 6,17), das Anbeten im Geist und in der Wahrheit (Joh 4,23), die Ausgießung der Liebe Gottes ins Herz (Röm 5,5), eine Liebe, die endlich alle Furcht austreibt (1 Joh 4,18), das Beschauen der Herrlichkeit Gottes mit aufgedecktem Angesicht (2 Kor 3,18), die Innewohnung Gottes in der Seele (Joh 14,21; 2 Kor 6,6; Eph 1,17f.), das Leben, in dem das Ich nicht mehr lebt, sondern Christus im Menschen (Gal 2,20), der Friede Gottes, welcher über allen Verstand ist (Phil 4,7), das Vollkommensein in Eins (Joh 17,23), u. a. m. Gerhard Tersteegen, Kurzer Bericht von der Mystik (1768), in: Dietrich Meyer (Hg.), Gerhard Tersteegen. Ich bete an die Macht der Liebe. Eine Auswahl aus seinen Werken, Basel 1948.

nysios Areopagita zugeschrieben wurde, in Wirklichkeit aber am Anfang des 6. Jahrhunderts in Syrien entstanden war.

Dieses Werk war auf der Lateran-Synode des Jahres 649 von Maximos dem Bekenner verteidigt und von der Synode für rechtgläubig erklärt worden. Da sie bald dem vom Apostel Paulus bekehrten Dionysios von Athen zugeschrieben wurde, wagte es niemand mehr, sie zu verdächtigen. Die in Paris aufbewahrte Handschrift wurde von keinem geringeren als Johannes Scotus Eriugena übersetzt, Thomas von Aquin und viele andere haben sie benutzt, Generationen von westlichen Mystikern ließen sich von ihr inspirieren.

Als Meister Eckhart schrieb: „Die Meister sagen, Gott sei ein Sein und ein vernünftiges Sein und erkenne alle Dinge. Ich aber sage: Gott ist weder Sein noch vernünftiges Sein noch erkennt er dies oder das“⁹, setzte er sich einerseits von der scholastischen Tradition der rationalen, wenn auch analogen Erklärung des Wesens Gottes ab; andererseits sagte er nichts Neues, sondern er wiederholte nur, was Pseudo-Dionysios schon 700 Jahre früher gesagt hatte:

„Er ist auch nicht Essenz oder Existenz, nicht Sein, nicht Zeit, nicht Wirken, nicht Gelten ... Er ist aber auch nicht Wissen, nicht Wahrheit, nicht Herrschaft, nicht Weisheit, nicht die Eins oder die Einheit oder Göttlichkeit oder Güte oder Schönheit oder Geist in dem Sinne, in welchem wir Menschen es begreifen könnten... Und so kann ihn niemand erkennen, so wie Er ist, aber auch Er, als der Unendliche schlechthin, kennt uns nicht“.¹⁰

Über Augustinus und die Hohenlied-Kommentare kam aber auch der große Strang der Liebesmystik in den Westen. So nährte sich hier die mystische Tradition fortan wie die des Ostens von den gleichen vom Judentum kommenden Quellen: Das Bild des Aufstiegs des Moses auf den Sinai deutend, wurde die Seinsmystik als ein Weg der Selbstentäußerung des Geschöpfs und des Eingehens in die unaussprechliche dunkle Wolke des göttlichen Mysteriums

⁹ Meister Eckehart, Deutsche Predigten und Traktate, Predigt 32: Beati pauperes spiritu; hg. und üb. von Josef Quint, München 1969, 306.

¹⁰ Dionysios Areopagita, Mystische Theologie und andere Schriften, Kap. V; üb. und hg. von Walther Tritsch, München 1956, 171f. Gerade die Behauptung, Gott erkenne die Welt nicht, hatte das Werk des Ps-Dionysios im 7. Jh. unter Beschuss kommen lassen. Maximos verteidigte ihn mit der Erklärung, er hätte nur zeigen wollen, dass Gott alles Seiende übersteigt, was schon in der Heiligen Schrift stünde (Mt 11,27): Niemand kann den Sohn erkennen, der nicht den Vater kennt – aber den Vater kann nur der Sohn erkennen (Migne PG IV, 430 B-C).

beschrieben; die Liebesmystik suchte die *unio mystica* auf dem Weg sehnsüchtiger Liebe, deren Hingabe allein auf die Gabe Gottes hoffen durfte. Auf beiden Wegen war immer der letzte Schritt Gott vorbehalten. Christliche Aspekte, wie die Schau des Taborlichtes (als Vorwegnahme des Auferstehungslichtes) in der Ostkirche oder die Geburt des Gottessohnes in der Seele im Westen, kamen hinzu. Sie ersetzten aber nicht die schon im Judentum entstandenen Wege. Der Christ beging sie als Jünger Jesu, ohne sie grundlegend zu verändern.

III. Die Grundbotschaft der „mystischen Theologie“ wird von Scotus Eriugena bis Meister Eckhart immer wieder von der mystischen Tradition des Westens ausgesprochen. Sie ist sowohl Thomas von Aquin bekannt, als auch dem von Luther hochgeschätzten Johannes Tauler. Es kann auch gefragt werden, ob die „*potentia absoluta*“ des Johannes Duns Scotus und der „*deus absconditus*“ von Luther nicht letzten Endes dem gleichen Wunsch entspringen, das Geheimnis der göttlichen Transzendenz vor allzu rationalen Erklärungen zu schützen.

Die notwendige Konsequenz der Unaussprechbarkeit Gottes ist seitens des Geschöpfes der Verzicht auf jede Art von Bildern, Worten oder Begriffen, um ihm zu begegnen. Wie Mose in die Dunkelheit der göttlichen Wolke hineingehend, ist die Haltung des Beters eine reine schweigende Anbetung, die sich vorwiegend auf der Ebene der tieferen Schichten der Seele vollzieht. Jede Tätigkeit der Vorstellungskraft oder des Intellekts würde sich da störend auswirken. Der in der westlich-katholischen Tradition als Kirchenlehrer verehrte Johannes vom Kreuz hat dies in facettenreichen Beobachtungen zum Ausdruck gebracht:

„David sagt: ‘Gewölk und Dunkel ist rings um Gott’ (Ps 96,2); nicht als ob es für Gott so wäre, sondern bezüglich unseres schwachen Verstandes, der angesichts so unermesslichen Lichtes, dem er nicht gewachsen ist, geblendet und getrübt wird ... Das geistliche Licht ist sehr einfach und lauter und allgemein, es bezieht sich auf keinen einzelnen Erkenntnisinhalt, er sei natürlicher oder göttlicher Art, denn es hat die Seelenkräfte aller Begriffe entleert und entblößt ... So beschaffen ist der von allen Sonderneigungen und Sondererkenntnissen gereinigte Geist. Weil er nichts Einzelnes schmeckt oder erkennt, sondern leer in Dunkel und Finsternis verharret, vermag er mit großer Fassungskraft alles zu durchdringen, so daß sich in ihm das Wort des hl. Paulus erfüllt: ‘Wir haben nichts und besitzen doch alles’ (2 Kor 6,10). Denn solche Seligkeit ist vorbehalten der Armut des Geistes“.¹¹

¹¹ Johannes vom Kreuz, *Die dunkle Nacht und die Gedichte*, II. Buch, Kap. 5 und 8, übersetzt von Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1978, 82, 97.

Der Verzicht auf Bilder und Begriffe in den Augenblicken der *unio mystica* bedeutet aber nicht, dass der Christ sich von seinem Glauben und vor allem von der Mittlerrolle Jesu Christi abkehrt. Er betet vielmehr in Christus und mit Christus, was ihm auch bewusst ist. Er hat es aber nicht nötig, dies ständig rational oder mit Hilfe der Vorstellungskraft zu artikulieren.¹² Ich fragte einmal den südindischen Bischof C. S. Sundaresan, der sich in Indien und auch in Deutschland große Verdienste in der Entwicklung einer Yoga-Spiritualität für Christen erworben hat, was er von der Gedankenleere hielte. Ich erwartete eine eher kritische Antwort, da er vorwiegend christliche Worte mit den Asanas verband. Zu meinem Erstaunen aber sagte er: „Oh, this is the consciousness of Christ.“

Dass die Verteidigung des unaussprechlichen Charakters Gottes schließlich doch in menschlichen Worten und auch mit Hilfe der Ratio geschieht, ist das Paradoxe der Theologie, dem nicht einmal der Mystiker entkommen kann. Er wird mit Vorliebe ebendiese Sprache der Paradoxie benutzen und durch die Verneinung der althergebrachten Formulierungen versuchen, auf den ganz Anderen hinzuweisen. Darum ist die Sprache der Mystiker ein theologisches Genus eigener Prägung. Es wäre verfehlt, ohne auf die Intention des Verfassers zu achten, es mit der Messlatte der formellen dogmatischen Korrektheit zu beurteilen.

IV. Mit der immer bewussteren Auffassung der Theologie als rationale Wissenschaft des Glaubens im Hochmittelalter wuchs eine Spannung zwischen ihr und der Mystik, die ursprünglich noch nicht so vorhanden war. Im Gegenteil, mancher Kirchenvater sah sich eher im Gegensatz zur Philosophie als zur Mystik, obwohl auch dieser Gegensatz nicht allgemein empfunden wurde.¹³ Als aber im 12. Jahrhundert nach Abaelard und Lanfrank die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen so gut wie geklärt waren, entstand

¹² Zu Unrecht werfen Gegner der kontemplativen Gedankenleere dieser vor, vom Christentum weg zu einem „unchristlichen“ Nirwana zu führen. Nimmt man der christlichen Mystik die zur *Unio Mystica* führende Bewusstseinsleere weg, so bleibt nur noch ein durch theologische Prämissen eingeschränkter Torso übrig.

¹³ Für Justin den Märtyrer war die christliche Offenbarung die wahre Philosophie; von den bestehenden philosophischen Schulen war er enttäuscht. Tertullian sieht in der Philosophie den Ursprung aller Häresien; vor Gott sei sie nichts als Torheit. Ambrosius stellt die „Worte der Fischer“ den „Worten der Philosophen“ gegenüber. Für Klemens von Alexandrien ist aber die Philosophie von Gott gewollt und ein Erzieher der Heiden auf Christus hin. Für Laktanz ist das Christentum „nova non philosophandi philosophia“. Gregor von Nyssa lehrt die philosophische Gotteserkenntnis neben der „negativen Theologie“ der Mystik.

die engere Verbindung der Theologie und der Philosophie, zunächst in der Gestalt des christlich verstandenen Platonismus, bald aber und nicht ohne umwälzende Erschütterungen als Rezeption des Aristoteles.

Sofern sowohl die Befürworter einer analogen Gotteserkenntnis wie Thomas von Aquin als auch die Verfechter der negativen Theologie wie Pseudo-Dionysios in der großen platonischen Tradition standen, waren sie philosophisch nicht einmal so weit voneinander entfernt. Die Analogielehre sagt einerseits, dass gewisse positive Eigenschaftsbegriffe wie wahr, gut, Sein, fähig sind, ins Unendliche gesteigert zu werden, und darum auch Gottes Wesen bezeichnen können; sie sagt aber andererseits, dass die unendliche Version dieser Eigenschaften radikal anders ist als ihre uns bekannte endliche Verwirklichung, was Thomas durch seine Lehre der unvollkommenen Abstraktion der Transzendentalbegriffe unbedingt zur Geltung bringen wollte. Die negative Theologie der Mystiker bildet darum eine gemeinsame Komponente jeder theologischen Auseinandersetzung mit der Erkennbarkeit Gottes.

Die nachträgliche Verurteilung von Johannes Scotus Eriugena 1210 auf dem Provinzialkonzil von Paris und 1225 von Papst Honorius III. und die ebenfalls posthume Zensurierung von Meister Eckhart 1329 durch Papst Johannes XXII. in Avignon sind schon Zeichen eines wachsenden Unverständnisses für das Anliegen und die Sprache der Mystiker. Zum fast völligen Bruch kam es schließlich mit der Übernahme der von Descartes eingeführten Maßstäbe der modernen Philosophie: Wird die klare, rational-diskursiv begründete Idee zur einzigen legitimen Form des Erkennens erklärt, bleibt für die suprationale und intuitive Weisheit der Mystik kein Platz mehr.¹⁴

V. Das Unterscheiden von Geist und Materie schießt aber über das Ziel hinaus, wenn es als völlige Trennung aufgefasst wird. Die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele, ja ihre tiefe Einheit können nicht erfasst werden, wo die *res cogitans* und die *res extensa* als reiner Gegensatz angesehen werden. Die modernen Erkenntnisse der Psychosomatik und der Erforschung der Emotivität und des Unbewussten eröffnen den Weg für eine andere, ganzheitlichere Betrachtung.

Diese beruft sich auf die Dialektik von Schweigen und Wort, von Bild und Bildlosigkeit, die das Zusammenspiel der verschiedenen Teile unseres seelischen Lebens bedingt. „Alles hat seine Stunde. Für jedes Geschehen unter dem Himmel gibt es eine bestimmte Zeit: ... Eine Zeit zum Schweigen

¹⁴ Vgl. in diesem Sinne Wilhelm Schmidt-Biggemann, *Jenseits der Rationalität. Warum sich Philosophie und Mystik nicht verbinden lassen*, in: EK 32 (1999) 4, 10-13, der sich bes. S. 13 auf Descartes beruft.

und eine Zeit zum Reden“ (Koh 3,1.7). Die schweigende Kontemplation ermöglicht eine tiefe Ruhe im Grund der eigenen Seele, im Unbewussten, dem Ort, an dem die Verbundenheit mit Gott am innigsten sein kann. Aber auch das, was sich dort ereignet, bedarf der Kontrolle durch und des Dialogs mit den anderen Teilen unserer Psyche, mit der Ratio und mit der Emotivität. Dieses geschieht schon im Vollzug selbst, da der nur beobachtende Verstand nicht völlig ausgeschaltet wird. Es geschieht dann auch im nachträglichen Denken über das Erfahrene und im Gespräch mit einem erfahrenen Seelenführer, das der Mystiker braucht. Psychologische und theologische Bildung seitens des Beraters sind dabei unerlässlich. Von Teresa von Avila wird das Wort überliefert, dass sie zwischen einem nur frommen und einem nur gebildeten Beichtvater lieber den gebildeten auswählen würde. Die Mystik bedarf des Dialogs mit der Theologie, wie auch sonst Glaube und Wissenschaft in der Kirche sich stets ergänzen müssen: Glaube ohne Theologie endet im (grundsätzlich häretischen) Fanatismus, Theologie ohne Glaube im selbst bezogenen und unchristlichen Rationalismus. Seit Lanfrank und Anselm von Canterbury stehen die Beziehungen zwischen Glauben und Wissen jedenfalls für die westliche Kirche fest, der Intellekt sucht den Glauben und der Glaube nach einer intellektuellen Beleuchtung seines Inhalts. In dieser Dialektik stellt die Mystik keine Ausnahme dar. Auch sie bedarf der Kontrolle und der Korrektur des theologischen Wissens.

Umgekehrt bedarf aber auch die Theologie des Korrektivs und der Anregung der Mystik. Mystiker sind theologisch tätig gewesen, von Gregor von Nyssa über Johannes Scotus Eriugena bis zu Meister Eckhart, Jean Gerson und Johannes Michael Sailer. Entscheidender als ihre persönlichen theologischen Systeme ist aber die Komponente, die echte Mystik in die Theologie bringen kann und soll: Das Bewusstsein der Relativität des sprachlichen Ausdrucks. Alle unsere theologischen Ergebnisse bis zu den feststehenden dogmatischen Formulierungen sind letzten Endes ein Sprechen in Bildern über das eigentlich unaussprechliche Geheimnis. Dies zu wissen und stets vor Augen zu behalten tut Not. Es führt nicht zu einer Abschaffung der Theologie oder zu einer Preisgabe der rezipierten dogmatischen Bekenntnisse. Aber es kann den Blick für die gemeinsam intendierten Wahrheiten hinter vordergründig divergierenden Formulierungen und für die notwendige Vielfalt der theologischen und spirituellen Ausrichtungen in der Kirche schärfen. Es kann in ethischen Fragen helfen, mehr Achtung vor der Entscheidung des Gewissens und eine Hierarchie des ethischen Handelns zu entwickeln, in der helfende Güte den Primat bekommt.

Nur Gott ist die absolute Wahrheit. Unsere dogmatischen und ethischen Fixierungen haben als ökumenischen Konsens einen hohen Stellenwert und

sind nicht leichtfertig preiszugeben. Doch auch sie sind relativ. Schweigende Anbetung täte mancher kirchlichen Instanz sicher gut.

VI. Dass die Mystik helfen kann, sich über die Grenzen der Konfessionen hinweg zu begegnen, wurde schon im 18. Jahrhundert erkannt. Auf evangelischer Seite schrieb Gerhard Tersteegen:

„Die Mystici machen keine besondere Sekte aus; sie haben keine von andern christlichen Parteien unterschiedenen Lehrsätze: so wenig als die Kinder Levi (deren Erbteil der Herr war, Dtn 10,9) ein eigenes Land und von den anderen Stämmen Israels unterschiedene Religion hatten, sondern unter allen Stämmen zerstreut lebten. Unter den Römisch-Katholischen, unter den Protestanten, in der griechischen Kirche etc. können Mystici sein, ohne Präjudiz ihrer besonderen Lehrsätze und Religionsübungen. Ich will damit nicht sagen, dass uns alle Religionsparteien gleichgültig sein müssen. Keineswegs! Zuförderst müssen alle zur Seeligkeit erforderlichen Grundwahrheiten ihre Richtigkeit bei uns haben; in allem übrigen ist ein jeder im Gewissen verpflichtet, so zu glauben und zu handeln, wie es vor Gott und nach der Schrift richtig zu sein urteilt. (Anm.: Dieses vorausgesetzt braucht einer keineswegs von einer Religionspartei zur andern überzutreten, weil er etwa hört oder liest, dass da oder dort so viele Heilige oder innige Seelen gewesen. Das wäre gewiß eine große und gefährliche Torheit). Ein Separatist kann auch ein Mysticus sein oder werden, obgleich ein wahrer Mysticus nicht so leicht ein Separatist wird: Er hat wichtigere Sachen zu tun.“¹⁵

¹⁵ Tersteegen, Kurzer Bericht von der Mystik (1768), 194. Eine Wiedergabe des Textes mit Kommentar von Emmanuel Jungclaussen, in: US 43 (1988) 18-23. Zur Mystik im evangelischen Bereich vgl. Gerhard Wehr, Der Himmel ist in dir. Der Protestantismus hat eine eigene mystische Tradition, in: EK 32 (1999) 4, 16-18 (Lit.). Zu bemerken ist, dass die Ablehnung der Mystik durch rationell ausgerichtete Theologen im evangelischen Bereich besonders häufig vertreten war, ein notorisches Beispiel war Karl Barth. Paul Tillich jedoch machte aus der „Extase“ einen Schlüsselbegriff seiner Theologie der Offenbarung, vgl. Paul Tillich, Systematische Theologie I, Stuttgart 1956, 135-139.

Die „gottseelige Innerlichkeit“ führte auch Michael Sailer zur Pflege des Kontakts mit Vertretern der evangelischen Erneuerungsbewegung, wie Johann Caspar Lavater.

Welche Bedeutung hat aber diese Einheit der mystischen Tradition im Christentum und die Verbundenheit derjenigen, die sich dieser Form der schweigenden Anbetung widmen, für die heutige ökumenische Bewegung? Kennt der Mystiker einen besseren Weg zur Einheit? Und wenn nicht, was ist in der Mystik wesentlich für die Kirche?

Mystische Erfahrungen sind als solche keine Garantie für richtiges Handeln auf allen Ebenen des Glaubenslebens. Auch große Mystiker haben mitunter falsche Entscheidungen getroffen und sich für Dinge eingesetzt, die man später als Irrweg erkannt hat. Bernhard von Clairvaux hat die Kreuzzüge gepredigt und die für seine Zeit weiterführende Philosophie eines Abälard bekämpft, Nikolaus von Cues ist wohl aus taktischen Überlegungen von der Konzils- zur Papstpartei übergewechselt. Der Mystiker macht auf seinem Weg zur Einheit mit dem göttlichen Geheimnis eine große Läuterung durch, was auch zu selbstlosen und weisen Entscheidungen führen kann. Unfehlbar wird er dadurch aber nicht, denn er kann immer nur in begrenztem Umfang an der unendlichen Weisheit Gottes teilnehmen: „Finitum non est capiens infiniti“.

Eine erneute Hinwendung zur Mystik ist darum kein Patentrezept für alle kirchlichen Probleme. Die Aufgabe der Mystik ist weniger spektakulär, meines Erachtens aber doch unersetzlich. Man könnte es so formulieren: Indem sie sich von der Anbetung Gottes her versteht, kann und soll sie in den christlichen Kirchen eine bestimmte Portion Demut, Offenheit, Menschenliebe und Toleranz vertreten, und vor allem den Blick für das Eine und Notwendige schärfen.

„Welches ist aber nun die Aufgabe eines altkatholischen Theologen?“

Drei Zugänge zu einer Ortsbestimmung

von Günter Eßer

„Welches ist aber nun die Aufgabe eines altkatholischen Theologen?“, fragt Christian Oeyen in seiner Abschiedsvorlesung als Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn am 29. Oktober 1997.¹

Dies ist eine Existenzfrage! Zum einen eine Existenzfrage für die Theologie überhaupt, die, wie Bischof em. Hans Gerny sicher nicht zu Unrecht feststellt, „in einem gewissen Sinne marginal geworden ist.“² Denn die Theologie als Wissenschaft, die sich methodisch mit der Frage nach Gott und den Vermittlungsmöglichkeiten einer religiösen Botschaft an die Menschen von heute beschäftigt, kann sich dem Säkularisierungssog in der Gesellschaft ebenso wenig entziehen, wie dies die Kirche als religiöse Institution kann, der sie verpflichtet ist. Wenn diese Verpflichtung auch keineswegs Kritiklosigkeit gegenüber der jeweiligen Kirchenleitung bedeutet, weil die Theologie „Mitarbeiterin, aber nicht Sklavin eines kirchlichen Struktursystems ist“,³ so muss ihre Arbeit doch im Großen und Ganzen ein „Sentire cum Ecclesia“ sein, ein Übereinstimmen mit den Glaubensinhalten der christlichen Kirche.⁴

Religionssoziologen sagen uns zwar, dass mit dem Abwärtstrend des institutionell verfassten Christentums das religiöse Bedürfnis als solches nicht am Ende sei, sondern sich lediglich in den privaten Bereich verschoben habe, wo es sich auf dem bunten Markt der religiösen Möglichkeiten bedient und zu einer Art „Selfmade-Religion“ wird, je nach Bedarf veränderbar und austauschbar;⁵ diese Feststellung umschreibt aber lediglich ein Symptom der

¹ Christian Oeyen, Über die Aufgabe eines altkatholischen Theologen am Beispiel von F.H. Reusch (1825-1900), in: IKZ 90 (2000), 50-68, hier: 52.

² Hans Gerny, Vorwort, in: Ders., Harald Rein, Maja Weyermann (Hg.), Sentire cum Ecclesia – Die Wurzel aller Theologie. FS Urs von Arx, Bern 2003, 12-19, hier: 12.

³ Vgl. Günter Esser, Dialogisch und ökumenisch. Versuch einer Standortbestimmung alt-katholischer Theologie, in: Günter Esser, Matthias Ring (Hg.), Zwischen Freiheit und Gebundenheit. FS zum 100jährigen Bestehen des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, Bonn 2002, 28-46, hier: 31.

⁴ Vgl. Gerny, Vorwort, 14f.

⁵ Vgl. dazu das sehr informative Themenheft von: Zeitzeichen. Evangelische Kommentare zu Religion und Gesellschaft, 4 (2003) 7 oder auch den Verweis auf die neuesten Studien des Instituts für Sozialethik des Schweizerischen Evangelischen Kirchenbundes (ISE) und des Pastoralsoziologischen Instituts (SPI) über die zuneh-

Glaubens- und Kirchenkrise, zeigt aber keineswegs Wege zu ihrer Bewältigung auf. Wohin die Kirchenreise geht, ist also noch keineswegs ausgemacht.

In diesen schwierigen religiösen und gesellschaftlichen Gesamtkomplex eingebunden und verwoben, stellt sich die Frage nach der Aufgabe des alt-katholischen Theologen noch einmal drängender und existentieller. Denn er repräsentiert gewissermaßen eine Minderheit innerhalb der Minderheit. „Im großen Konzert der Konfessionen kann sich seine Stimme leicht verlieren“, umschreibt Christian Oeyen sehr realistisch seine doch sehr eingeschränkten Möglichkeiten.⁶ Die alt-katholische Theologie ist deshalb naturgemäß auf Zusammenarbeit angelegt, eben dialogisch und ökumenisch orientiert.⁷

Um jedoch als ökumenischer Gesprächspartner ernstgenommen zu werden, bedarf es einer eigenen theologischen und religiösen Identität. Drei dieser alt-katholischen „Erkennungslinien“, die sowohl Christian Oeyens theologisches Arbeiten als auch sein geistliches Leben als Christ und Priester kennzeichnen, sollen im Folgenden charakterisiert werden.

1. „Eine starke Idee“ – der Rückgriff auf Leben und Institution der alten Kirche des 1. Jahrtausends⁸

Der Rückgriff auf wesentliche Lehren und Strukturen der alten Kirche des 1. Jahrtausends gehört zu den Grundprinzipien alt-katholischer Theologie. Sie sind erwachsen aus dem Kampf gegen die Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils, mit denen die Unfehlbarkeit des römischen Bischofs in Glaubens- und Sittenfragen sowie seine Universaljurisdiktion über die ganze Kirche als unverzichtbare katholische Glaubenssätze festgeschrieben wurden.⁹

Natürlich fielen diese Dogmen nicht einfach vom Himmel, sondern sie standen am Ende einer langen Entwicklung, die viele theologische und auch

mende religiöse Individualisierung in der Schweiz. Vgl. Herderkorrespondenz 56 (2002), 117-119.

⁶ Oeyen, Über die Aufgabe eines altkatholischen Theologen, 52.

⁷ Vgl. Günter Esser, Dialogisch und ökumenisch, 28-46.

⁸ Vgl. Oeyen, Über die Aufgabe eines altkatholischen Theologen, 52.

⁹ Text der dogmatischen Konstitution „Pastor aeternus“, die die beiden Dogmen enthält: DH 3050-3075; darin Kapitel 3 über „Bedeutung und Wesen des Primats des Römischen Bischofs“ (DH 3059-3064) und Kapitel 4 über „Das unfehlbare Lehramt des Römischen Bischofs“ (DH 3065-3075).

politische Ursachen hatte.¹⁰ Aber was bisher eine theologische Schulmeinung war, die diskutiert, kritisiert und sogar abgelehnt werden konnte, wurde nunmehr zu einem unverzichtbaren Teil der Katholizität. Diesen Schritt konnten und wollten die alt-katholischen Väter und Mütter nicht mitgehen, selbst wenn dies als bittere Konsequenz die Exkommunikation bedeutete.¹¹ Sie sahen darin eine nicht statthafte „neue von der Kirche niemals anerkannte Lehre.“¹² Als im September 1871 über 300 Delegierte von Protestgruppierungen in München zu einem Kongress zusammenkamen, um den Widerstand gegen die Dogmen zu koordinieren und vor allem, um Zukunftsperspektiven zu entwickeln,¹³ wurde dieser Protest in eine positive Programmatik umgesetzt. Gegen die Ablehnung dieser Dogmen als nicht vertretbare Neuerung setzte man das „Festhalten an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift

¹⁰ Aus der sehr umfangreichen Literatur zu diesem Themenbereich sei hier nur genannt: Hans Küng, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich 1970; Franz Xaver Bantle, *Unfehlbarkeit der Kirche in Aufklärung und Romantik*, Freiburg 1972; Hermann-Josef Pottmeyer, *Die päpstliche Unfehlbarkeit im System der ultramontanen Ekklesiologie des 19. Jahrhunderts*, Mainz 1975; Georg Schwaiger, *Päpstlicher Primat und Autorität der Allgemeinen Konzilien im Spiegel der Geschichte*, Paderborn 1977; Ulrich Horst, *Unfehlbarkeit und Geschichte*, Mainz 1982; Karl Lehmann (Hg.), *Das Petrusamt*, Mainz 1984; Klaus Schatz, *Der päpstliche Primat*, Würzburg 1990; Medard Kehl, *Die Kirche, Würzburg 1992*, hier besonders 354-366; 372-383; Georg Schwaiger, *Art. Papsttum I.*, in: TRE 25, 647-676; Heinrich Leipold, *Art. Papsttum II.* In: TRE 25, 676-695.

¹¹ So wurde etwa der Motor der Protestbewegung gegen die Dogmen vom 18. Juli 1870, Ignaz von Döllinger, am 17. April 1871 vom Münchener Erzbischof von Scherr exkommuniziert; Johannes Friedrich, wie Döllinger Professor für Kirchengeschichte an der Universität München und einer seiner engsten Mitarbeiter, wurde einen Tag später, am 18. April 1871, exkommuniziert.

¹² So öffentlich gemacht in der wesentlich von Döllinger verfassten „Nürnberger Erklärung“ vom 26. August 1870 (Text bei Friedrich von Schulte, *Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*, 2. Neudruck der Ausgabe Giessen 1887, Aalen 2002, 14-16) und in Punkt 1 der ebenfalls wesentlich von Döllinger formulierten „Münchener Pfingst-erklärung“ von 1871 (Text ebd., 16f.).

¹³ Auf Antrag Friedrich von Schultes beschloss der Kongress einmütig, allerdings gegen den Widerstand Döllingers, „an allen Orten, wo sich das Bedürfnis einstellt und die Personen vorhanden sind, (...) eine regelmäßige Seelsorge herzustellen“, d.h. also, eigene alt-katholische Gemeinden zu gründen. Und: „...sobald der richtige Moment gekommen ist, zu sorgen, dass eine regelmässige bischöfliche Jurisdiction hergestellt werde“, also eigene alt-katholische Bischöfe zu weihen (vgl. von Schulte, *Der Altkatholizismus*, 345).

und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Cultus.“¹⁴ Dies wurde zur alt-katholischen Selbstverpflichtung in Theologie und kirchlicher Praxis. Und auch bei der Gründung der Utrechter Union achtzehn Jahre später, am 24. September 1889, schrieben die bei diesem Gründungsakt beteiligten Bischöfe Lehre und Struktur der alten Kirche, so wie sie es verstanden und interpretierten, als normative Grundprinzipen der alt-katholischen Ekklesiologie fest.¹⁵

Aber was heißt das: Lehre und Struktur der alten Kirche?

Eine Verstehenshilfe bietet das „Statut der in der Utrechter Union vereinigten alt-katholischen Bischöfe.“¹⁶ Nach diesem Statut wollen die alt-katholischen Kirchen „den katholischen Glauben, wie er in Ost und West von den sieben ökumenischen Synoden [Konzilien] ausgesprochen wurde“, festhalten. Zu diesem altkirchlichen Glauben gehört der historische Vorrang des Bischofs von Rom als „*primus inter pares*“ sowie „Wesen und Geheimnis der Eucharistie“.¹⁷ Bezüglich der Struktur, von dem das Statut sagt, dass die Utrechter Union „die wesentlichen Strukturen der ungetheilten Kirche des ersten Jahr-

¹⁴ Programm des Katholiken-Kongresses München 1871, Punkt I (vgl. von Schulte, Der Altkatholizismus, 22-24, hier: 22).

¹⁵ In der „Utrechter Erklärung“ der an dieser Konferenz vom 24. September 1889 beteiligten Bischöfe heißt es in Punkt 1: „Wir halten fest an dem altkirchlichen Grundsatz, welchen Vincentius von Lerinum in dem Satze ausgesprochen hat: *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum* [Das wollen wir festhalten, was überall, was immer, was von allen geglaubt wurde: denn das ist wahrhaft und eigentlich katholisch]. Wir halten darum fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungetheilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist“. (Text in: Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe, hg. v. Urs von Arx und Maja Weyermann, Beiheft zu IKZ 91 (2001) 25-27, hier: 25).

¹⁶ Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe. Deutscher Text: ebd., 12-27.

¹⁷ Vgl. Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe, A (Präambel), 2. Bei der Gründung der Utrechter Union am 24. September 1889 wurden diese beiden Punkte, über die die Bischöfe intensiv diskutierten, besonders hervorgehoben (Utrechter Erklärung, in: ebd., 25-27). Andere wichtige theologische und ekklesiologische Fragen, wie z.B. das Bischofsamt u.a.m. galten als unbefragt und waren die Voraussetzung für die dort aufgenommene volle kirchliche Gemeinschaft.

tausends zu bewahren und weiterzutragen“ gedenke,¹⁸ wird als wichtigstes ekklesiologisches Grundprinzip die Ortskirche, die *ecclesia localis*, das Bistum genannt:

„Jede Gemeinschaft von Menschen, die durch die Versöhnung in Jesus Christus, und durch die Sendung des Heiligen Geistes in einem Ortskreis¹⁹ um einen Bischof zur Einheit konstituiert ist und in der Eucharistie ihre Mitte hat, [ist] eine vollständige und ihre Aufgaben vor Ort eigenständig erfüllende Kirche...“²⁰

Es wird weiter festgehalten, dass

„jede im gemeinsamen Glauben lebende Ortskirche mit ihren unabdingbaren synodalen, Amt und Laienschaft miteinander verbindenden Strukturen, die Gemeinschaft und Einheit zur Geltung bringen, (...) eine Vergegenwärtigung der ‚einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche‘ [ist], von der das ökumenische Glaubenssymbol von Nizäa-Konstantinopel (381) spricht.“²¹

Bezüglich der hier angesprochenen Synodalität ist freilich ein Kommentar angebracht. Die Entstehung von Synoden hängt eng mit der Entwicklung des Monepiskopats als Leitungsinstanz der Ortskirchen zusammen. Synoden wurden notwendig, um über anstehende Probleme und Konflikte des sich rasch über das gesamte römische Reich ausbreitenden Christentums zu beraten und zu entscheiden. Nicht selten waren Abweichungen vom Glauben des

¹⁸ Vgl. Statut der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe, A (Präambel), 1. Natürlich waren und sind sich die alt-katholischen Theologen bewusst, dass die alte Kirche des ersten Jahrtausends kein monolithischer Block war, dass es seit den Anfängen Spaltungen gegeben hat. erinnert sei in diesem Zusammenhang nur an die altorientalischen orthodoxen Kirchen, wie z.B. die Kopten. Ohne hier ein Idealbild zeichnen zu wollen, das sicher nicht existiert hat, meint „ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends“ hier den großen Hauptstrom der Kirche des Ostens und des Westens, der trotz wachsender Spannungen und theologischer, liturgischer und emotionaler Differenzen bis zum 11. Jahrhundert zumindest formal als eine Kirche zusammenblieb.

¹⁹ Der Begriff „Ortskreis“ (im Englischen mit „given place“ übersetzt, vgl. ebd., 28f.) ist etwas unglücklich. Vielleicht sollte man eher von einem „fest umschriebenen Territorium“ sprechen.

²⁰ Statut A (Präambel), 13 (3.1).

²¹ Ebd.

„Hauptstromes“ der christlichen Kirche der Grund für solche Zusammenkünfte. So sind z.B. um das Jahr 200 Synoden in Kleinasien nachgewiesen, um Entscheidungen gegen den Montanismus zu treffen. Wir wissen von Synoden in Nordafrika, wo u.a. über die Stellung der in der Verfolgung abtrünnig gewordenen Kleriker entschieden werden musste. Dies berichtet Cyprian von Karthago (Bischof 249-258). Im Laufe der Zeit bildeten sich verschiedene Formen von Synoden heraus. Kanon 4 des Ersten Ökumenischen Konzils von Nizäa (325) stellt fest, dass es am besten sei, „wenn ein Bischof von allen Bischöfen einer Provinz (griechisch: Eparchia) eingesetzt wird“. Sollte dies aber in bedrängter Zwangslage oder wegen großer Entfernung schwierig sein, so müssen sich in jedem Fall wenigstens drei Bischöfe gleichzeitig versammeln. Unter der Voraussetzung, dass auch die abwesenden Bischöfe ihre Zustimmung schriftlich erklärt haben, kann sodann die Ordination vollzogen werden. Die Bestätigung der Vorgänge für jede einzelne Provinz kommt dem Metropolit zu.²² Die hier genannte Eparchie meint ursprünglich eine Verwaltungseinheit im römischen Reich (Teil einer staatlichen „Diözese“), im kirchlichen Bereich kann man von einer Kirchenprovinz sprechen, d.h. einem Zusammenschluss von Ortskirchen, die von einem Metropolit, meist dem Bischof der Verwaltungs- (Provinz-) Hauptstadt. Die Väter des Konzils von Nizäa meinen also in Kanon 4 eine Provinzsynode. Über diese Provinzsynoden hinaus bildeten sich im Laufe der Zeit sogenannte Plenar- oder Generalsynoden, auf denen Bischöfe größerer Gebietseinheiten zusammenkamen. Genannt wurden schon die Synoden von Karthago, die von den Bischöfen Nordafrikas besucht wurden. Aber auch die Synoden, die von den sich herausbildenden Patriarchen einberufen wurden (Alexandrien, Antiochien, Konstantinopel und Jerusalem für den Osten, Rom für den Westen des Reiches) können als Plenar- oder Generalsynoden bezeichnet werden. Höchste Autorität in der Gesamtkirche kommt den ökumenischen Konzilien zu (die Begriffe Synode und Konzil sind austauschbar). Ihre Beschlüsse gelten als unwiderruflich.²³ Diese Synoden in ihrer unterschiedlichen Art und Bedeutung hatten allerdings eines gemeinsam: Es waren Bischofssynoden. Es mag zwar den einen oder anderen Berater gegeben haben, und bei den großen ökumenischen Konzilien spielte auch der Kaiser oder seine Vertreter eine nicht unwesentliche kirchenpolitische Rolle, aber Entscheidungskompetenz auf den Synoden der alten Kirche hatten einzig und allein die Bischöfe.

²² Vgl. Josef Wohlmuth (Hg.), *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Bd. I, Konzilien des ersten Jahrtausends, Paderborn ²1998, 7.

²³ Vgl. Ferdinand Reinhard Gahbauer, Art. Synode, *Alte Kirche*, in: TRE, 32, 539-566, hier: 559ff.

Das, was das Statut hier mit „unabdingbaren synodalen, Amt und Laienschaft miteinander verbindenden Strukturen“ kennzeichnet, ist also eine Weiterentwicklung des synodalen Gedankens der alten Kirche, eine Frucht der Verfassungsbewegung des 19. Jahrhunderts. Ideen der Französischen Revolution aufgreifend, forderten die Bürger Mitentscheidungsmöglichkeiten in den Angelegenheiten des Staates. In den Verfassungen der Mitgliedsstaaten des Deutschen Bundes, der die napoleonische Ära ablöste, wurde dies, teilweise gegen den Widerstand der Monarchen, durchgesetzt. Der Absolutismus war durch die konstitutionelle Monarchie ersetzt worden. Parallel dazu gab es auch im kirchlichen Bereich solche Forderungen nach Mitbestimmung. Hier spielte das Großherzogtum Baden eine wichtige Rolle, wo, besonders in den südlichen Landesteilen, die kirchlich zum ehemaligen Bistum Konstanz gehörten, viele Geistliche und Laien für solche Reformansätze offen waren. Das Erbe des letzten Konstanzer Fürstbischofs Carl Theodor von Dalberg²⁴,

²⁴ Carl Theodor von Dalberg (1744-1817); 1772 Statthalter des Kurfürsten von Mainz in Erfurt, dort intensive und freundschaftliche Beziehungen zum Weimarer Dichterkreis; 1787 Koadjutor mit dem Recht der Nachfolge des Mainzer Erzbischofs und Kurfürsten Karl Joseph von Erthal; 1788 Koadjutor, 1800 Fürstbischof von Konstanz. Hier bestellt er den ihm geistesverwandten Ignaz Heinrich von Wessenberg zum Generalvikar; 1802 Kurfürst und Erzbischof, aber nur noch für die rechtsrheinischen Mainzer Territorien, da die linksrheinischen Teile des Kurstaates von den Franzosen besetzt waren. Durch die Gunst Napoleons als „Reichserzkanzler“ letzter geistlicher Fürst des alten Reiches. Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803 überträgt den Mainzer Erzstuhl auf den Regensburger Bischofsstuhl. Daraufhin ernennt ihn der Papst 1805 zum Erzbischof von Regensburg und zum Apostolischen Administrator für alle rechtsrheinischen, nicht-preußischen Gebietsteile der ehemaligen Kirchenprovinzen Mainz, Köln und Trier; 1806 Fürstprimas des Rheinbundes. Als Regensburg 1810 an das neu geschaffene Königreich Bayern fällt, erhält er als Ersatz die Fürstentümer Hanau und Fulda zugesprochen mit dem Titel eines Großherzogs von Frankfurt. Dalbergs weltliche Herrschaft findet mit dem Sturz Napoleons ein Ende. Seit 1814 bis zu seinem Tod lebt er in Regensburg. Seine Einstellung als Vertreter der katholischen Aufklärung zeigt sich nicht zuletzt in den Reformbemühungen, die sein Konstanzer Generalvikar, Freiherr von Wessenberg, mit Dalbergs vollstem Einverständnis durchzusetzen versucht. Ein weiteres Anliegen ist ihm die Klärung der deutschen Kirchenfrage, die nach dem Zusammenbruch des alten Reiches äußerst virulent geworden war. Seine Vorstellungen von einer nationalen deutschen katholischen Kirche mit weitgehenden Kompetenzen, geleitet von einem Primas an der Spitze, versucht er durch seinen Gesandten Ignaz von Wessenberg auch auf dem Wiener Kongress 1814/15 durchzusetzen. Wessenberg scheitert freilich an den Eigeninteressen der souveränen deutschen Fürsten und am Vertreter des Papstes, der darin eine Beeinträchtigung der päpstlichen Macht, vor allem aber ein Wiederaufleben episkopalistischer Tendenzen sieht. – Literatur: Konrad M. Färber, Kaiser und Erz-

einem Vertreter der katholischen Aufklärung, und seines Generalvikars und späteren Bistumsverwesers Ignaz Heinrich von Wessenberg²⁵ war lebendig

kanzler. Carl von Dalberg und Napoleon (mit ausführlichen Literaturhinweisen), Regensburg 1994; Konrad M. Färber, Albrecht Klose, Hermann Reidel (Hg.), Carl von Dalberg. Erzbischof und Staatsmann (mit ausführlicher Dalberg-Bibliographie), Regensburg 1994; Karl Hausberger (Hg.), Carl von Dalberg. Der Letzte Reichsfürst, (Schriftenreihe der Universität Regensburg, 22), Regensburg 1995; BBKL 1, 1195-1197.

²⁵ Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860); geprägt von der Theologie und Spiritualität Johann Michael Sailers, dessen Schüler er war; 1802 Generalvikar des Bistums Konstanz. Er unterstützt Dalbergs Bemühungen um ein Konkordat für die deutsche Kirche nach dem Ende des alten Reiches. Alle Bemühungen, auf dem Wiener Kongress, wo er als persönlicher Vertreter Dalbergs Interessen vertritt, scheitern jedoch. Bei seiner Kirchenpolitik betont Wessenberg eine größtmögliche Autonomie der Ortskirche. Diese Bestrebungen, und seine mit der Einwilligung von Dalbergs durchgeführten Reformen im Bistum Konstanz, führen zu einem Dauerkonflikt mit der Kurie und besonders mit dem päpstlichen Nuntius in Luzern, Testaferata. Auf Druck Roms kommt es 1813 zu seiner Entlassung als Generalvikar. Nach dem Tod Dalbergs am 10.2.1817 wählt ihn das Konstanzer Domkapitel zum Kapitularvikar. Diese Wahl wird jedoch von Rom annulliert, obwohl die badische Regierung die Wahl bereits bestätigt hat. Sein Versuch, bei einem persönlichen Besuch in Rom die Meinungsverschiedenheiten auszuräumen, scheitert, weil er nicht auf Annahme der Wahl verzichten will. Um ihn definitiv von der weiteren Leitung des Bistums auszuschalten, hebt Pius VII. im Zusammenhang mit der kirchlichen Neuordnung im südwestdeutschen Raum das Bistum Konstanz 1821 auf. Zeitgleich wird die „Oberrheinische Kirchenprovinz“ gegründet und Freiburg zum Metropolitansitz erhoben. Bei der Erstbesetzung des Freiburger Metropolitansitzes wird Wessenberg ebenso übergangen wie als Kandidat für den Bischofssitz in Rottenburg. Zunehmend isoliert zieht er sich ins Privatleben nach Konstanz zurück und widmet sich dort umfangreichen Studien. Wie Dalberg verstand sich auch Ignaz Heinrich von Wessenberg als Aufklärungstheologe. Eine Hauptaufgabe sah er deshalb in der Verbesserung der Priesterausbildung und -weiterbildung. Dazu reorganisierte er das Studium am Meersburger Priesterseminar und hatte so wesentlichen Anteil an der Ausbildung einer ganzen Generation weltoffener, breit und gut ausgebildeter, aufgeklärter Seelsorger. Für die Weiterbildung schuf er 1802 die sog. „Geistliche Monatsschrift“, die ab 1804 als „Archiv für die Pastoralkonferenzen des Bistums Konstanz“ erschien. Dies alles entsprach einem von ihm überlieferten Dictum: „Lieber gar keine Geistliche als geistesträge Ignoranten, von denen einer mehr verdirbt, als ein halbes Dutzend brave Männer gut machen können“ (zitiert nach Wilhelm Schirmer, Ignaz Heinrich von Wessenberg, des Bistums Konstanz letzter Oberhirt, Konstanz 1910, 16). Für den Gottesdienst gab er ein Konstanzer Gesangbuch und ein Rituale heraus und förderte auch den liturgischen Gebrauch der Landessprache. Er hatte außerdem maßgeblichen Anteil an der Gründung des ersten katholischen Lehrerseminars in Durlach bei Karlsruhe (1812) und war ein eifriger Förderer der 1805 in Regensburg gegründeten katholischen

geblieben. Wessenberg hatte in einem zu seinen Lebzeiten nicht publizierten Aufsatz mit dem Titel: „Die Bisthums-Synode und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben“²⁶ die Synode als „ein unerläßliches Hauptorgan der christlichen Kirche für ihre heilsame Wirksamkeit und die Verbesserung der Zustände“ bezeichnet.²⁷ Nach seiner Meinung belege die Geschichte, dass das mangelnde Ansehen der Kirche und ihre zurückgegangene Wirksamkeit zu einem Teil wenigstens auch auf das Fehlen solcher Synoden zurückzuführen sei.²⁸ Grundsätzlich votiert er auch für eine Beteiligung der Laien an der Synode. Wörtlich schreibt er: „Die Laien in der Christengemeinde, als Glieder des Leibes Christi und Theilnehmer seines Priesterthums haben Anspruch über das gehört zu werden, was die Wohlfahrt der Kirchengemeinschaft betrifft.“²⁹ In Baden kam es sogar zu einer richtigen Synodenbewegung, die oft auch die Forderung nach Aufhebung des

Bibelgesellschaft. Auch nach seinem erzwungenen Ausscheiden aus dem aktiven Kirchendienst übte Ignaz Heinrich von Wessenberg auf liberal eingestellte katholische Kreise noch einen großen Einfluss aus. Nicht von ungefähr wurde deshalb Konstanz und der südbadische Raum nach 1870 zu einem Zentrum der alt-katholischen Bewegung in Baden. – Literatur: Wolfgang Müller, Ignaz Heinrich von Wessenberg (1774-1860), in: Heinrich Fries, Georg Schwaiger (Hg.): *Katholische Theologen Deutschlands im 19. Jahrhundert*, München 1975, 189-204; Franz-Xaver Bischof, *Das Ende des Bistums Konstanz. Hochstift und Bistum Konstanz im Spannungsfeld von Säkularisation und Suppression (1802/03-1821/27)*, Stuttgart 1989; Manfred Westlauff, *Dalberg als Bischof von Konstanz und sein Generalvikar Ignaz Heinrich von Wessenberg*, in: Karl Hausberger (Hg.): *Carl von Dalberg. Der letzte geistliche Reichsfürst*, (Schriftenreihe der Universität Regensburg, 22), Regensburg 1995, 35-58; BBKL 12, 976-988. Einen ausführlichen und aktuellen Überblick über die bisher zu Wessenberg veröffentlichte Literatur bietet die Wessenberg-Bibliothek der Bibliothek der Universität Konstanz. Internetadresse: www.ub.uni-konstanz.de/wessenberg.htm, Stichwort: Veröffentlichungen).

²⁶ Ignaz Heinrich von Wessenberg, *Die Bisthums-Synoden und die Erfordernisse und Bedingungen einer heilsamen Herstellung derselben*, (Heid. Hs. 638.20), in: Kurt Aland, Wolfgang Müller (Hg.), *Ignaz Heinrich von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe*, Bd. III, *Kleine Schriften*, Freiburg 1979, 126-160.

²⁷ Ebd., 127.

²⁸ Vgl. ebd., 128.

²⁹ Ebd., 150f.

Pflichtzölibates damit verband.³⁰ In mehreren Sitzungsperioden hat sich sogar die Zweite Kammer des Badischen Landtags mit dieser Forderung befasst.³¹

In den zunehmend schärfer werdenden Auseinandersetzungen zwischen ultramontanem und liberal orientiertem Katholizismus spielte diese Frage immer wieder eine wichtige Rolle. Dies zeigte sich besonders deutlich im Umfeld der Diskussionen um das Unfehlbarkeitsdogma. Die Forderung nach Einführung einer synodalen Kirchenordnung, und zwar mit Beteiligung der Laien, wurde zu einem Bekenntnis liberaler Kirchlichkeit. Dabei gab es durchaus eine konfessionsübergreifende liberale Koalition im Kampf gegen ultramontane Tendenzen. So ist etwa für Johannes Bluntschli, dem damaligen Präsidenten des liberalen Protestantenvereins³², gerade die Haltung der Laien entscheidend für die Zukunft der (katholischen) Kirche. In der emotional aufgeheizten Atmosphäre im Vorfeld des Ersten Vatikanischen Konzils ruft er in einem am 1. August 1869 in der Badischen Landeszeitung erschienenen Artikel zum Aufstand gegen die „despotische Herrschaft des Klerus“ auf. Wörtlich schreibt er:

³⁰ Vgl. dazu ausführlich: Otto Bechtold, Der „Ruf nach Synoden“ als kirchenpolitische Erscheinung des jungen Erzbistums Freiburg (1827-1860), (Dissertation Freiburg 1958). Irmtraud Götz von Olenhusen weist in diesem Zusammenhang nach, dass es unter den liberalen Geistlichen, die vom Geist Wessenbergs beeinflusst waren, gerade in dieser Frage erhebliche Unterschiede gab. Grundsätzlich waren sich die „Wessenbergianer“ einig in der Notwendigkeit einer Wiederbelebung der Synoden, aber während die ältere Priestergeneration, d.h. die vor der Französischen Revolution geborenen Reformgeistlichen hier ständisch dachten, d.h. Synoden ohne Laienbeteiligung forderten, bildeten sich unter den jüngeren Priestern zwei Gruppen heraus: Eine gemäßigt-liberale Fraktion votierte für eine Art konstitutionelle Kirchenverfassung, der radikale Flügel strebte eine Demokratisierung der Kirche von unten an (vgl. Irmtraud Götz von Olenhusen, Klerus und abweichendes Verhalten, Göttingen 1994, 286).

³¹ Vgl. Günter Esser, Politik und Glaube. Ein Beitrag zur Gründungsgeschichte des Alt-Katholizismus in Baden (masch. Habil. Christkatholisch-Theologische Fakultät Bern), Bern 1997, 48-58.

³² Johannes Bluntschli (1808-1881), Jurist; 1858-1861 Prof. in München, seit 1861 Prof. für öffentliches Recht in Heidelberg; 1863 Präsident des (liberalen) Deutschen Protestantenvereins. In mehreren Sitzungsperioden als Abgeordneter der National-liberalen Partei Mitglied der Zweiten Kammer des Badischen Landtags (vgl. Hans-Peter Becht, Badische Parlamentarier 1867-1874. Historische Photographien und biographisches Handbuch, Düsseldorf 1995, 205-207 [mit ausführlicher Literaturangabe]).

„Die Autorität des Klerus ist nur so lange eine absolute und kann nur insofern zur Tyrannei über die Laien gesteigert werden, als diese sich mit blinder, knechtischer Demuth unterwerfen. Und sie wird von dem Augenblick an ermäßigt werden, in welchem die Laien ihr natürliches Menschen- und Christenrecht zu behaupten und die Ansprüche der heutigen Bildung den überlieferten Gebräuchen des Kirchenregiments entgegenzusetzen den Mut haben. Die katholischen Laien werden genöthigt seyn, wenn sie ihre Laienehre und ihre Freiheit gegen die ultramontane Anmaßung schützen wollen, mit dem Absolutismus des Papstthums und der römischen Kurie zu brechen ...“³³

In die Forderung nach Wiederbelebung der Synoden spielt also immer auch ein politisches Moment mit hinein. Dies muss man sicher auch für die Basisdokumente in der Gründungszeit des Alt-Katholizismus zugeben.

Dass diese synodale Beteiligung von Laien an kirchlichen Entscheidungen in den Anfangszeiten des Alt-Katholizismus nicht unumstritten war, zeigt die Diskussion um die Aufhebung des Pflichtzölibats durch die fünfte Synode der deutschen Altkatholiken 1878. Aufgeschreckt durch eine Reihe von Reformen, die bis zu diesem Zeitpunkt bereits auf den Weg gebracht waren, hatte der Erzbischof von Utrecht die Synodalen in einem Brief vom 9. Juni 1878 eindringlich davor gewarnt, die kirchliche Gemeinschaft in Frage zu stellen. Immerhin hatte ja Joseph Hubert Reinkens 1873 von einem Bischof der Kirche von Utrecht seine Weihe zum „katholischen Bischof“ erhalten, was die kirchliche Eigenexistenz der Alt-Katholiken ja überhaupt erst ermöglicht hatte. Erzbischof Heykamp formuliert in diesem Zusammenhang, dass nach Ansicht der Kirche von Utrecht eine Partikularsynode – als solche verstand sich die Synode der deutschen Altkatholiken –, „in der obendrein die Laien eine überwiegende Mehrheit ausmachen,“ nicht das Recht habe, den Pflichtzölibat aufzuheben.³⁴ Es war eine Äußerung, die gerade von Laiensynodalen teilweise heftig kritisiert wurde.³⁵

³³ Zitiert nach Esser, Politik und Glaube, 121.

³⁴ Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, gehalten zu Bonn am 12., 13. und 14. Juni 1878. Amtliche Ausgabe, Bonn 1878, 174-178, hier: 175.

³⁵ Karl Eckhard, Synodaler der Gemeinde Mannheim und einer der einflussreichsten Laienvertreter des badischen Alt-Katholizismus, kommentiert die Einlassung des Erzbischofs so: „Die Art und Weise, wie man sich in dieser Frage eingemischt hat, ist mir zu freundlich, das muss ich Ihnen offen bekennen. Und es sind hier Gründe angeführt worden, die ich gar nicht billige. Es hat mich auch ein ziemlich harter Wind angeweht in sofern, als in diesem Briefe mit einer gewissen Missbilligung von den Laien gesprochen ist ...“ (Vgl. Esser, Politik und Glaube 46).

Das Beispiel der Wiedereinführung von Synoden, jetzt mit Beteiligung von Laien, lässt die Frage aufkommen, wie diese Berufung auf die alte Kirche zu verstehen ist. Tatsächlich wird diese Frage in der alt-katholischen Theologie auch intensiv diskutiert.³⁶ Dabei gibt es in Detailfragen durchaus unterschiedliche Akzente. So etwa in der Frage, wie die Normativität von Lehre und Struktur der alten Kirche theologisch bestimmt und für die heutige kirchliche Praxis umgesetzt werden kann. Denn zweifellos ist diese Normativität eine der Grundprinzipien alt-katholischer Ekklesiologie, wie Christian Oeyen herausstellt. Allerdings bedeutet für ihn die alte Kirche nicht eine „feststellbare Messlatte, (...) die jederzeit abrufbar eine Antwort für alle neu auftretenden Fragen enthält“, wie er ausdrücklich betont.³⁷ Entscheidend ist für ihn, dass die Kirche „ihrem Wesen“ treu bleibt.³⁸ Hier wird ihm sicher niemand widersprechen wollen.

Jan Visser betont einen anderen Akzent. Bei aller Wichtigkeit des Rückbezugs auf die alte Kirche zur Normfindung der alt-katholischen Ekklesiologie weist er auf die Notwendigkeit der Hermeneutik hin, mit der dies stets geschehen müsse. Alte Kirche hat für ihn nichts mit Nostalgie zu tun oder mit einer statischen Auffassung von Kirche und ihrer Lehre. Es gehe immer um das „altkirchliche Prinzip der Wahrheitsfindung in konziliarer Beratung“, stellt er heraus.³⁹ Die alte Kirche als „hermeneutisches Prinzip“ helfe, so Visser, der konkreten Kirche in ihren jeweiligen gesellschaftlichen und religiösen Herausforderungen „in der Wahrheit“ zu bleiben.⁴⁰ Und das heißt im Letzten ja auch, „ihrem Wesen“ treu zu bleiben.

Im Blick auf die Väter der alt-katholischen Bewegung heißt das für ihn: Mit den Papstdogmen von 1870 habe die römische Kirche, verunsichert durch die Moderne, eine Autorität gesucht, die als Garant für die Wahrheit herhalten konnte: der unfehlbare Papst. Damit aber habe man dieses Grundprinzip altkirchlicher Wahrheitsfindung und Konfliktlösung verlassen.⁴¹ Deshalb sei

³⁶ Verwiesen sei hier nur auf die beiden Internationalen Alt-Katholischen Theologenkongressen von 1981 in Lage Vuursche/Niederlande, die unter der Überschrift stand: „Ekklesiologie – Alt-Katholisches Selbstverständnis“ (Die Texte der Referate sind leider nicht in der IKZ veröffentlicht) und von 1995 in Friedewald/Deutschland; das Thema lautete dort: „Die Berufung auf die Alte Kirche als Hilfe auf dem Weg in die Zukunft“ (vgl. IKZ 86 (1996), 1-64).

³⁷ Vgl. Christian Oeyen, Die Alte Kirche als Norm nach Döllinger und seiner Schule, in: IKZ 86 (1996), 26-44, hier: 43.

³⁸ Ebd.

³⁹ Vgl. Jan Visser, Die Alte Kirche als hermeneutisches Prinzip, in: IKZ 86 (1996), 45-65, hier: 52.

⁴⁰ Vgl. ebd., 63.

⁴¹ Vgl. ebd.

das „Nein“ der alt-katholischen Väter zu diesen Dogmen auch nicht nur von historischer, sondern von „dogmatischer Qualität“ gewesen.⁴²

Folgt man der alt-katholischen Argumentation der Gründerväter, so bedeutet das I. Vatikanum einen eklatanten Bruch mit der altkirchlichen Tradition, die einen alleinigen unfehlbaren Wahrheitsträger nicht kennt. Der Vorwurf, die alte katholische Kirche sei durch eine „neue“ ersetzt worden, wie Ignaz von Döllinger Erzbischof von Scherr nach dessen Rückkehr vom Konzil entgegenhält⁴³, muss von hier aus verstanden werden.

Lässt man einmal solche Detaildiskussionen beiseite und akzeptiert die theologisch-kirchenpolitische Mischargumentation, die zur Ausformung der bischöflich-synodalen Struktur der alt-katholischen Kirchenverfassungen geführt hat, so kann man darin durchaus eine Reform „im Geiste der alten Kirche“ sehen, wie dies das Programm des Münchener Kongresses von 1871 ausdrückt.⁴⁴ Denn es dürfte wohl alt-katholischer Konsens sein, dass es im Rückgriff auf die alte Kirche als normgebende ekklesiologische Instanz nicht um ein Repristinieren der alten Kirche gehen kann. „Weder darf man ihre Zustände und Einrichtungen zur Norm, noch einen Zeitabschnitt in ihrer Lehrgestalt zum Codex der Rechtgläubigkeit erheben“, stellt Jan Visser zu Recht fest.⁴⁵ Die Normativität muss jenseits der zeitbedingten Notwendigkeiten, Gegebenheiten und Entscheidungen zu suchen sein, in Strukturelementen, die sich als ekklesiologische Grundbestände und deshalb als normative Grundbestände durch alle historischen Veränderungen hindurch als kirchenstiftend erhalten und bewährt haben. Ekklesiologische Konstanten also, die diesen Rückgriff auf die alte Kirche nicht nur sinnvoll, sondern notwendig machen. Das macht ihre Normativität letztlich aus. Damit wird aber auch ihre Stellung in den ökumenischen Dialogen deutlich, wo es immer wieder darum gehen muss, Dissens und Konsens in Lehre und Praxis der getrennten christlichen Konfessionen an einer für alle Gesprächspartner

⁴² Vgl. ebd., 51.

⁴³ Vgl. Johannes Friedrich, Ignaz von Döllinger. Sein Leben aufgrund seines schriftlichen Nachlasses, Bd. III, München 1901, 547.

⁴⁴ Programm des Katholiken-Kongresses München 1871, Punkt III: „Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und canonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volks auf verfassungsmäßig geregelte Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllen werden“ (zitiert nach: von Schulte, Der Altkatholizismus, 23).

⁴⁵ Jan Visser, Ökumene – Welt – Utrechter Union: Die Aufgabe der altkatholischen Kirche, in: IKZ 84 (1994), 92-113, hier: 97.

verbindlichen Norm zu messen. Für die alt-katholische Theologie ist die alte Kirche diese Richtschnur, an der sich jedwede kirchliche Weiterentwicklung messen lassen muss. Hier scheint die alt-katholische Theologie mit ihrem Festhalten am historischen Bischofsamt in apostolischer Sukzession, am dreigliedrigen ordinierten Amt, am Ortskirchenprinzip und an der konziliaren Entscheidungsfindung (auf Synoden) einen Schlüssel zum Verständnis altkirchlicher Ekklesiologie zu haben, eben diese „starke Idee“, die Christian Oeyen meint. Dass sie diese „starke Idee“ heute mit vielen ökumenischen Partnern teilt, spricht für die Überzeugungskraft dieser Ekklesiologie. Wie die einzelnen Elemente in der Kirche von heute und von morgen sinnvoll aktualisiert werden können, ist eine andere Frage. Nicht von ungefähr sprechen wir ja vom „altkirchlichen Modell“⁴⁶, das in der jeweiligen Kirchenzeit der Kirche zu lebendigem Zeugnis verhelfen soll. Für die alt-katholischen Kirchen jedenfalls hat sich dieses „Modell“ bewährt und zeigt die Möglichkeit, auf eine legitime Art katholisch zu sein.

2. „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde“ (Röm 14,23) – Der alt-katholische Theologe zwischen Freiheit und Gebundenheit

Gott hat den Menschen als freies Wesen geschaffen,“ sagt Christian Oeyen in seinem Referat auf dem XXIII. Internationalen Altkatholiken-Kongress 1982 in Wien.⁴⁷ Was ist die Konsequenz dieser Freiheit? „Was sollen wir als freie Menschen tun, um unsere Berufung, die wir glaubend wahrnehmen, zu erfüllen?“⁴⁸

Der Kampf um die Freiheit prägte die Anfänge der alt-katholischen Kirchen. Es war ein Kampf um die Freiheit gegenüber Strukturen und Gesetzen, die die eigene, durch Glauben und Geschichte gewachsene und begründete katholische Identität bedrohte.

Für die altehrwürdige katholische Kirche der Niederlande war es der Kampf gegen die Machtansprüche eines immer stärker zentralistisch agierenden römischen Kirchenregiments, das lieber eine durch die Wirren und Gefahren der Reformation selbstbewusst gewordene Kirche zugunsten eines

⁴⁶ So z.B. Jan Visser, ebd., 112.

⁴⁷ Christian Oeyen, Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation. Gedanken zum Thema. Was sind wir?, in: IKZ 72 (1982), 257-270, hier: 258.

⁴⁸ Ebd., 259.

von Rom abhängigen Missionssysteme verstieß, als die über Jahrhunderte gewachsenen und bewährten Freiheiten zu akzeptieren.⁴⁹

In den alt-katholischen Kirchen, die aus dem Protest gegen die Papstdogmen von 1870 entstanden, war es der Kampf um die Erhaltung altkirchlicher Lehre und Tradition. In den Dogmen von der Unfehlbarkeit und vom Universalprimat des Papstes sahen sie eine nicht zulässige Beschneidung der Freiheit der Bischöfe und ihrer Ortskirchen zu Gunsten des römischen Universalbischofs.⁵⁰ Die polnisch-nationale Kirche in den USA formierte sich aus dem Kampf polnischer Einwanderer Ende des 19. Jahrhunderts, die sich in ihren legitimen Anliegen als Katholiken von den meist irisch- oder italienischstämmigen Bischöfen nicht an- und ernstgenommen fühlten. Die eigene kulturell geprägte katholische Identität in der Freiheit der Kinder Gottes leben zu dürfen, wurde die Triebfeder zur Gründung einer eigenen, polnisch betonten katholischen Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika.⁵¹

Als der erste deutsche alt-katholische Bischof, Joseph Hubert Reinkens, für seinen Dienst gewählt und geweiht wurde, suchte er sich als Wahlspruch ein Wort aus dem Römerbrief des Apostels Paulus: „Alles, was nicht aus Überzeugung geschieht, ist Sünde“ (Röm 14,23). Dieses Wort war Ausdruck seines Verständnisses von Glaube und Kirche. Bischof Reinkens sah in der Freiheit des Menschen, in der freien Zustimmung von Gewissen und Verstand

⁴⁹ Vgl. Urs Kürz: Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, 2. ergänzte Auflage hg. v. Christian Oeyen, Stuttgart 1978, 35-39; Peter J. Maan, Koenraad Ouwens, Fred Smit, Jan Visser (Hg.), *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland*, Hilversum 1979; Frederik Smit, *Die Kirche von Utrecht – ihre Vorgeschichte, ihre Entwicklung und ihre Bedeutung für die Utrechter Union* (Referat beim Symposium anlässlich der 90-Jahrfeier der Polnisch Katholischen Kirche, Warschau 1987), in: Ders., *Batavia Sacra*, (Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie, 24), Amersfoort 1992, 145-158; Artikel *Urechter Kirche, Utrechter Union*, in: *Kirche für Christen heute*, Berlin 1994, 153-156; Angela Berlis, Koenraad Ouwens, Jan Visser, Wietse van der Velde, Jan Lambert Wirix-Speetjens, *De Oud-Katholieke Kerk van Nederland – leer en leven*, Zoetermeer 2000.

⁵⁰ Vgl. Programm des Münchener Katholiken-Kongresses 1871, Punkt II: „Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche. Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen...“ (zitiert nach von Schulte, *Der Altkatholizismus*, 23).

⁵¹ Vgl. Joseph W. Wiczerak, *History and Origin of the Polish National Catholic Church* (http://www.PNCC.org/PNCC_history.html); Wiktor Wysoczanski, *Patriotische, kirchenrechtliche und doktrinaire Bande der Polnischen Nationalen Katholischen Kirche in den USA und Kanada mit der Polnisch-Katholischen Kirche in Polen*, in: *IKZ* 80 (1990), 16-39

die entscheidende Instanz, ohne die ein Glaubensleben nicht oder nur rudimentär gelingen kann. Freiheit war ein Begriff, der damals bei vielen katholischen Theologen und bei der römischen Kirchenleitung auf Skepsis und Ablehnung stieß. Der 1864 von Pius IX. veröffentlichte „Syllabus errorum“, mit dem der Papst achtzig von ihm so gesehene „Zeitirrtümer“ mit dem Bann belegte, macht dies in besonderer Weise deutlich.⁵² Vielen Liberalen, auch liberal eingestellten Katholiken musste dieser „Syllabus“ wie eine Kriegserklärung erscheinen. Was von den Gläubigen und den Theologen gefordert wurde, war das „Opfer des Verstandes, des Wissens und der Ein-sicht“. Das heißt, trotz besseren Wissens und trotz vielleicht sogar wissenschaftlich belegter anderer Argumente, hatte man sich den Entscheidungen der Oberhirten unterzuordnen.

Gegen diese „Amputation“ eines wesentlichen Teiles der „Gott-Ebenbildlichkeit“ des Menschen haben die Alt-Katholiken von Anfang an heftig protestiert. Wenn es richtig ist, dass Gott den Menschen in die Freiheit entlassen hat und die Freiheit auch dann akzeptiert, wenn sie sich gegen ihn entscheidet, dann hat keine menschliche Instanz das Recht, dieses Gottesgeschenk der Gewissensfreiheit zugunsten von Menschen gemachter Verordnungen und Bestimmungen einzuschränken.

In einer Gedächtnisrede für den am 4. Januar 1896 verstorbenen Bischof sagte sein Nachfolger, Theodor Hubert Weber, am 1. März 1896 in Köln, dass Joseph Hubert Reinkens stets dafür eingetreten sei, „die volle Wertschätzung der Freiheit des Menschen und des daraus folgenden Rechts jedes Einzelnen, seiner durch besonnenes, umsichtiges und gewissenhaftes Denken erworbene Überzeugung überall geltend zu machen (...). Dieses Recht,“ so Weber, „hielt Reinkens für ein unveräußerliches, für das Palladium der Menschenwürde, was ihm von keiner Autorität in Staat und Kirche angetastet oder genommen werden dürfe.“⁵³ Diese Grundeinstellung prägt den Alt-Katholizismus bis heute und hat Einfluss genommen auf die Ausgestaltung des kirchlichen Lebens und nicht zuletzt auch auf das Grundverständnis, wie alt-katholische Theologie zu betreiben ist.

Freilich ist diese Freiheit alt-katholischer Theologie stets als eine „Freiheit in Gebundenheit“ zu verstehen.⁵⁴ Hier können die alt-katholischen Theologin-

⁵² Vgl. DH 2901-2980, bes. 2922, 2942, 2977-2980.

⁵³ Vgl. Deutscher Merkur 27 (1896), 81-83, hier: 83.

⁵⁴ „Zwischen Freiheit und Gebundenheit“, so der mit Bedacht gewählte Titel der Festschrift zum 100jährigen Bestehen des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn (1902-2002), hg. von Günter Eßer und Matthias Ring, Bonn 2002.

nen und Theologen auf ein wegweisendes Wort längst vergangener Zeiten zurückgreifen, das Ignaz von Döllinger anlässlich einer Versammlung katholischer Gelehrter 1863 sprach, um damit die Brennpunkte jedweden Theologisierens zu charakterisieren.⁵⁵

Die Freiheit des theologischen Denkens und Forschens im Umgang mit den Quellen und den Fragen des Glaubens, im alt-katholischen Kontext stets behandelt mit Blick auf die alte Kirche, wie oben dargestellt, wird stets mit der Notwendigkeit einer Aktualisierung der Glaubenswahrheiten konfrontiert. Sie ist deshalb nie eine unbeschränkte Freiheit, sondern rückgebunden an den Glauben der Kirche. Die Theologinnen und Theologen, auch die alt-katholischen, betreiben ihr Fach nicht von einem neutralen Standpunkt aus, sondern als Glaubende für Glaubende. Das dies oft zu Spannungen und Krisen führen kann, selbst wenn diese nicht durch die Autorität eines Lehramtes ausgelöst werden, sondern durch die tiefgreifenden Studien ihres Faches, sei hier nur angedeutet. Aber es gibt für die alt-katholische Theologie keine andere Alternative, will sie ihrem Bezugspunkt nicht untreu werden.

Zu dieser „Freiheit in Gebundenheit“ gehören Wachsamkeit und Offenheit. Wachsamkeit, die die Theologie davor bewahrt, sich in einem elfenbeinernen Turm monadenhaft abzuschließen und nur um sich selbst zu kreisen. Täte sie dies, stünde sie in der Gefahr, ohne Rückbindung an die Kirchenbasis und ihrer Anfragen und Probleme ein realitätsfernes Dasein zu fristen. Bei aller Selbständigkeit, Eigenverantwortung und manchmal auch notwendiger Korrektur gegenüber den Kirchenleitungen ist und bleibt die Theologie doch stets Dienerin der Kirche. Dabei besteht eine ihrer unersetzbaren Aufgaben darin, die Gläubigen zuzurüsten für ihr Zeugnis in dieser Welt. Das macht ein Teil ihrer Gebundenheit aus. Und doch geschieht dieser Dienst immer auch im Licht der Freiheit. Denn diese Zurüstung hat zum Ziel, Menschen zur Freiheit, zur Mündigkeit im christlichen Glauben zu führen. Sie sollen in Verantwortung ihren Glauben leben können und so Kirche mitgestalten. Dies ist eine große Aufgabe!

⁵⁵ Ignaz von Döllinger, *Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie*, in: *Kleine Schriften. Gedruckte und ungedruckte von Joh. Jos. Ignaz von Döllinger*, gesammelt und hg. von Fr. H. Reusch, Stuttgart 1890, 165-196; hier zitiert nach Johann Finsterhölzl, *Ignaz von Döllinger, (Wegbereiter heutiger Theologie*, hg. v. Heinrich Fries und Johann Finsterhölzl), Graz 1969, 227-263, hier: 257.

Um eine solche Aufgabe in dieser für den Glauben und für die wissenschaftliche Theologie schwieriger gewordenen Zeit gewissenhaft erfüllen zu können, muss die alt-katholische Theologie dialogisch und ökumenisch sein.⁵⁶ Es gilt, die eigene Disziplin einzubetten in die vielfältigen wissenschaftlichen Fragestellungen unserer Zeit. Die Theologie ist schon lange nicht mehr die „Mutter aller Wissenschaften“, wie sie dies an einer mittelalterlichen Universität war. Und auch der Typus des „Universalgelehrten“ nach der Art eines Albertus Magnus⁵⁷ gehört vergangenen Zeiten an. Die wissenschaftliche Welt ist ebenso komplex geworden, wie das Leben kompliziert. Es gibt für nichts und niemanden mehr einfache Antworten, denn es gibt keine einfachen Fragen mehr. Hier ist die Theologie, die die Frage nach Gott stellt und nach der Möglichkeit, sinnvoll und verantwortbar an diesen Gott zu glauben, nur mehr ein bescheidenes Rädchen im Wissenschaftsbetrieb. Aber sie ist doch wohl unverzichtbar, weil es gerade der Theologie und ihren Vertreterinnen und Vertretern möglich sein sollte, „sich der ‚Defizite der Gesellschaft‘ anzunehmen und im Gespräch mit all den Menschen zu bleiben, ‚die sich ein Grundempfinden für ethisch-religiöse Fragestellungen bewahrt haben‘.“⁵⁸ Und selbst für die Menschen, die dieses „Grundempfinden“ nicht mehr haben – deren Zahl ist steigend –, sollten die Vertreterinnen und Vertreter der Theologie Offenheit und Dialogbereitschaft behalten, und sei es, dass sie zum „Stein des Anstoßes“ werden und so neue Gedanken über Gott und die Welt anstoßen.

Alt-Katholische Theologie muss ökumenisch sein.⁵⁹ Das ist sie ihren Antrittsgesetzen schuldig, denn die ökumenische Frage war nie nur ein Rand-

⁵⁶ Vgl. Günter Esser, Dialogisch und ökumenisch. Versuch einer Standortbestimmung alt-katholischer Theologie, in: Esser, Ring (Hg.), Zwischen Freiheit und Gebundenheit, 28-46.

⁵⁷ Albertus Magnus (geb. um 1200 in Lauingen/Donau, gest. 15.12.1280 in Köln); Mitglied des Dominikanerordens; lehrte in Köln und Paris Theologie und Philosophie und gilt als einer der bedeutendsten Naturforscher seiner Zeit; er war Provinzial der großen deutschen Ordensprovinz, Bischof von Regensburg und Schiedsrichter bei Streitigkeiten zwischen Fürsten und Städten. Albertus Magnus war einer der wichtigsten Gelehrten, die die Rezeption des Aristoteles in der mittelalterlichen Philosophie und Theologie entscheidend vorantrieben.

⁵⁸ So der bayerische Wissenschaftsminister Hans Zehetmaier auf der Jahresversammlung des Katholisch-Theologischen Fakultätstages 2002, hier zitiert nach: Esser, Dialogisch und ökumenisch, 30.

⁵⁹ Vgl. Esser, Dialogisch und ökumenisch, 33-41.

thema, sondern gehörte von Anfang an zum Kern des alt-katholischen Kirchenverständnisses.⁶⁰ Zweifellos gibt es auch nach über hundert Jahren Ökumenegeschichte, an der alt-katholische Theologinnen und Theologen aktiv beteiligt waren und sind,⁶¹ noch eine Reihe ungelöster Probleme. Um der Ernsthaftigkeit der Bemühungen um die Einheit der Kirche willen, darf dies nicht verschwiegen werden. Dennoch bleiben die Kirchen und damit auch ihre Theologinnen und Theologen in der Pflicht, nach Wegen der Einheit zu suchen. Und wo es durch geschichtliche oder theologische Entwicklungen nicht möglich ist, end-gültige Lösungen zu finden – oft lassen Jahrhunderte kirchlicher und theologischer Eigenexistenz dies nicht oder nur sehr schwer zu –, dann gilt es Zwischen-Lösungen zu finden, mit denen die Kirchen gemeinsam und glaubhaft das Evangelium bezeugen können. Das, was im ökumenischen Gespräch heute unter dem Begriff der „gestuften Kirchengemeinschaft“ diskutiert wird, wäre sicher ein solch gangbarer Weg in versöhnter Verschiedenheit, wenn es gelingt, diesen theologischen Begriff mit Inhalt zu füllen. Hier kann die alt-katholische Kirche mit ihrer bischöflich-synodalen Struktur eine echte Brückenfunktion im ökumenischen Miteinander einnehmen.

Aber wichtig scheint doch, bei aller Theologie, bei aller „Freiheit in Gebundenheit“, bei aller dialogischen und ökumenischen Offenheit nicht aus dem Auge zu verlieren, dass Kirche nie etwas Fertiges ist und Theologie nie etwas für die Ewigkeit Erarbeitetes. Die Kirche ist und bleibt „im Werden“.⁶² Eine gute Portion Demut sollte deshalb immer ihren Dienst für die Kirche begleiten.

⁶⁰ Vgl. Programm des Katholiken-Kongresses München, 1871. Dort heißt es in Punkt III: „...Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist. Wir erwarten unter Voraussetzung der angestrebten Reformen und auf dem Wege der Wissenschaft und der fortschreitenden christlichen Cultur allmählich eine Verständigung mit den protestantischen und den bischöflichen Kirchen“ (zitiert nach von Schulte, *Der Altkatholizismus*, 24).

⁶¹ Oft vergessen, aber sicher eine der Grundlagen für die ökumenischen Bemühen des 20. Jahrhunderts, waren die unter der Leitung Ignaz von Döllingers 1874/1875 in Bonn abgehaltenen Unionskonferenzen, bei denen es in vielen wichtigen Streitfragen zum Konsens kam. Vgl. dazu: Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, hg. v. Franz Heinrich Reusch. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875 mit einer Einführung von Günter Eßer, Bonn 2002.

⁶² Vgl. Günter Esser, *Dialogisch und ökumenisch*, 41.

3. Schöpfen „aus den Quellen des Heils“⁶³ – Über die spirituelle Dimension alt-katholischer Theologie

Hat die Theologie auch etwas mit Spiritualität zu tun? Oder muss diese geistliche Dimension nicht zwangsläufig zurücktreten vor dem Anspruch, eine wissenschaftliche Disziplin zu sein? Intellekt und metaphysische Verwiesenheit – schließen sich diese beiden Pole aus? Oder, wenn man die Wichtigkeit dieses Aspektes anerkennt, verbannt man Spiritualität nicht doch lieber in das Priesterseminar, wo es eine geistliche Hausordnung gibt und einen Spiritual, der für diesen Bereich der Ausbildung zuständig ist?

Wenn die bisher aufgezeigten Grundlinien alt-katholischer Theologie stimmen, dass nämlich diejenigen, die sie betreiben, glaubende Vertreterinnen und Vertreter ihrer Kirche sind, sie also aus diesem sie prägenden Offenbarungsgeschehen Gottes mit den Menschen ihrer Berufung folgen und in Forschung und Lehre mithelfen, dass das Evangelium glaubhaft verkündet werden kann, dann hat die spirituelle Dimension ihren Ort auch in der Theologie. Ja, sie ist das Fundament, die Basis jeder Theologie, sie ist ihre Quelle. Ohne Spiritualität ist Theologie überhaupt nicht möglich. Ich sage Theologie, und das ist eben etwas anderes als eine religionswissenschaftliche Auseinandersetzung mit Quellen, Strukturen und Geschichte einer religiösen Gemeinschaft. Theologie kommt immer von innen heraus und lebt nur und „begeistert“. Das schließt wissenschaftliche Redlichkeit und Sorgfalt keinesfalls aus, im Gegenteil. Aber die geistliche Dimension eröffnet dem theologischen Denken und Forschen immer auch eine Tiefendimension, die über empirische Fakten und Konklusionen des menschlichen Geistes hinausgeht – eine Dimension, ohne die sie ihren Auftrag verfehlen würde.

Christian Oeyen hat diese spirituelle Dimension seines „theologischen Geschäftes“ immer wieder sehr sensibel erspürt und ihre Saiten zum Klingen gebracht.

In seinem schon mehrfach zitierten Referat auf dem 23. Internationalen Altkatholikentag in Wien 1982, in dem er der Frage nachgeht: „Was sind wir?“, gehört deshalb auch der Blick auf die alt-katholische Spiritualität für ihn unverzichtbar zur Suche nach der eigenen kirchlichen Identität. Christian Oeyen macht dabei mit Recht deutlich, dass die Alt-Katholiken „die Erben einer großen spirituellen Tradition“ sind.⁶⁴ Der Bogen der direkten

⁶³ Vgl. Jes 12,3.

⁶⁴ Oeyen, Der Kampf der Väter und unserer heutige Situation, 267.

alt-katholischen Vorgeschichte spannt sich dabei von Port Royal, dessen Spiritualität die niederländische alt-katholische Kirche nachhaltig beeinflusst hat,⁶⁵ über Michael Sailer⁶⁶, dem großen theologischen und geistlichen Lehrmeister vieler aufgeschlossener Theologen, die wir zu unseren „Ahnen“ zählen, wie z.B. Ignaz Heinrich von Wessenberg,⁶⁷ bis hin zu den eigenen alt-katholischen Müttern und Vätern.⁶⁸

Und wenn Christian Oeyen hier den großen Sailer zitiert mit Worten wie: „Wer Innigkeit besitzt, wer in sich selbst mit Gott verbunden ist, der ist frei!“⁶⁹, dann will er damit deutlich machen, dass diese spirituelle Grunddisposition den ganzen glaubenden Menschen umschließt und damit auch den oben aufgeführten Weg der Freiheit, auf dem die alt-katholischen Theolo-

⁶⁵ Über Port Royal, vgl. Charles H. O'Brien, Artikel Jansen/Jansenismus, in: TRE, 16, 502-509; Wilhelm Schmidt-Biggemann, Artikel Pascal, in: TRE, 26, 37-43; Kürz, Die Altkatholische Kirche, 32-35; Artikel Jansenismus, in: Kirche für Christen heute, 77-80.

⁶⁶ Johann Michael Sailer (1751-1832), 1777-1781 Lehrtätigkeit (ab 1780 als Professor) in Ingolstadt; 1784-1794 Prof. für Ethik und Pastoraltheologie in Dillingen, 1799-1800 wieder Prof. in Ingolstadt und nach Verlegung der Universität nach Landshut 1800-1821 dort Prof. für Pastoral, Moral, Religionslehre und Erziehungslehre; 1821 Domkapitular und 1822-1832 Bischof von Regensburg. Er veröffentlichte ein umfangreiches Schrifttum zu Theologie und Spiritualität. Neben seiner Übersetzung der „Nachfolge Christi“ des Thomas von Kempis wurde das zweiteilige „Vollständige Lese- und Betbuch“ (Erstdruck 1783) zu seinem Hauptwerk der Betrachtungs- und Erbauungsliteratur. (Vgl. Johann Michael von Sailer. Pädagoge – Theologe – Bischof von Regensburg, hrsg. v. Domkapitel der Diözese Regensburg, Regensburg 1982; Anton Landersdorfer, Art. Sailer, in: TRE, 29, 638-640; Raimund Lachner, Art. Sailer, in: BBKL, 8, 1082-1096).

⁶⁷ Wessenberg war ja nicht nur Theologe der Aufklärung und Kirchenpolitiker, sondern ein Mensch mit einer tiefen Gottesbeziehung. Als ein Beispiel seiner Spiritualität sei hier auf einen kleinen Aufsatz verwiesen, den er überschrieben hat: „Selbstgespräche über die tieferen Gründe der Religiosität“. Darin schreibt er u.a. „... Der sich erhebende Geist wirft den Leib auf die Knie. Je mehr er Gott sucht, desto mehr findet er ihn. Wer ihn von ganzer Seele sucht, dem entzieht er sich sicherlich nicht. Nehmt die Gottheit auf in euren Willen und sie steigt herab von ihrem Weltenthron und wer sich den Tempel Gottes bewahrt, der ist nirgend, wo er seyn mag, ohne Gott...“ (vgl. von Wessenberg, Unveröffentlichte Manuskripte und Briefe, Bd. III, 2113-224, hier: 216).

⁶⁸ In seinem Artikel über die Spiritualität von Bischof J. H. Reinkens weist Christian Oeyen auf die Seelenverwandtschaft zwischen Sailer und Reinkens hin. Vgl. Christian Oeyen, Zur Spiritualität von Bischof J. H. Reinkens, in: IKZ 86 (1996), 194-107; 87 (1997), 1-15, hier: 7.

⁶⁹ Zitiert nach: Oeyen, Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation, 267.

ginnen und Theologen ihre Aufgaben erfüllen. Diese Freiheit kommt eben nicht aus einer Gott und seine Offenbarung negierenden Emanzipation des Menschen, sondern sie erwächst aus der intimen Beziehung mit Gott. Bezogen auf Bischof Reinkens drückt Christian Oeyen dies so aus: „Die Freiheit des Gewissens ist ihm [Reinkens] keine rein politische oder philosophische Forderung; sie ist vielmehr die Folge des unmittelbaren Zugangs zu Gott über den Weg der Innerlichkeit.“⁷⁰

Stoßen wir uns nicht an diesem antiquiert klingenden Begriff der „Innerlichkeit“. Worum es dem ersten deutschen alt-katholischen Bischof geht, ist der Verweis darauf, dass jedes kirchliche Denken, Reden und Tun verankert sein muss in einer das ganze christliche Leben prägenden Gottesbeziehung. Dass er dabei den Theologen mit einbezieht, versteht sich für ihn, den langjährigen Universitätsprofessor, wohl von selbst.

Gerade dieses in Gott „Verankertsein“ spielt für die Spiritualität von Bischof Reinkens eine bedeutende Rolle. Ein umgekehrter Anker, wie hingeworfen in den Sternenhimmel, war das Siegelwappen der beiden Brüder Wilhelm und Joseph Hubert Reinkens. In seinem Nachlass fand sich ein Gedicht zu diesem geistlichen Lebenssymbol, das im Anklang an Verse aus dem Hebräerbrieft über den Anker spricht, der in den Himmel geworfen wird.⁷¹ Diesen Anker interpretiert Christian Oeyen als Ausdruck der Himmelssehnsucht, als „Aufgehen in das ewige Licht“, als Ziel dieses irdischen Lebens.⁷² Aber dieses „Verankertsein“, dieses Geborgensein in Gott, ermöglicht eben auch „die ruhige Zuversicht“⁷³ mitten in den Stürmen des Lebens, die dem eigen ist, der sich in allen Widerwärtigkeiten des Lebens – und davon hat Joseph Hubert Reinkens mehr als genug erfahren und leiden müssen – von dem getragen weiß, in dessen alles umgreifenden Gegenwart er lebt.

Wie findet dieses „Verankertsein“ seinen Ausdruck? Wie wird es gelebte Spiritualität? Schauen wir noch einmal auf Bischof Reinkens. Dieser „Anker im Sternenhimmel“ war nicht nur geistliches Lebenssymbol der Brüder Reinkens, sondern auch Erkennungszeichen für die Mitglieder eines geistlichen Freundeskreises in Bonn, der sich, in Anlehnung an das große französische Vorbild, das „Bonner Port Royal“ nannte. Es war eine Gruppe von Frauen

⁷⁰ Oeyen, Zur Spiritualität von Bischof J. H. Reinkens, 6.

⁷¹ Text bei Joseph Martin Reinkens, Joseph Hubert Reinkens. Ein Lebensbild, Gotha 1906, 13; auch bei Christian Oeyen, Die Spiritualität von Bischof J. H. Reinkens, 196.

⁷² Vgl. ebd.

⁷³ Ebd.

und Männern, die sich der dort entstandenen Theologie und Spiritualität verwandt fühlten und „in Kontrast zu der offiziellen römischen und besonders der jesuitischen Ausrichtung stand“, was sich nicht zuletzt durch das „Studium der patristischen Quellen, geistige Nähe zum christlichen Altertum, eine nicht in erster Linie auf Gehorsam, sondern auf Überzeugung und Verantwortung bauende Kirchlichkeit“ äußerte, wie Christian Oeyen betont.⁷⁴ Dies hat den jungen Joseph Hubert Reinkens tief geprägt und ist eingeflossen in sein späteres Leben als Universitätslehrer und nicht zuletzt auch als Bischof. Und über Reinkens floss es ein in die alt-katholisch geistliche Tradition.

Christian Oeyen ist es ein großes Anliegen, immer wieder deutlich zu machen, dass wir in einer jahrhundertealten, überreichen geistlichen Tradition stehen, aus deren Quellen wir schöpfen können und dürfen. Für den jungen Reinkens war es die Beschäftigung mit der reichen Literatur der Kirchenväter. Auch für die alt-katholische Theologie muss das Kennenlernen der geistlichen Tradition der alten Kirche einen wichtigen Platz einnehmen, ist diese doch auch ein wesentliches Fundament unserer Ekklesiologie. Aber die geistlichen Quellen flossen auch nach der schmerzhaften Trennung von Ost- und Westkirche im Abendland weiter. Bei allen dunklen Fehlentwicklungen leuchteten immer auch glänzende Sterne des geistlichen Lebens auf. Franziskus, Katharina von Siena, das Dreigestirn der deutschen Mystik: Meister Eckhart, Johannes Tauler und Heinrich Seuse, die große Teresa von Avila und ihr männliches Pendant Johannes von Kreuz – die Namensliste ließe sich fortsetzen. Sie alle hatten für ihre Zeit und, richtig verstanden und interpretiert, auch für unsere Zeit viel zu sagen über die Beziehung zu Gott, das geistliche Leben und die Kirche. Sie alle gehören zum Schatz dieser einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Genauso wie Martin Luther dazu gehört, dem wir ein vertieftes Verständnis der Heiligen Schrift verdanken, genauso wie die Spiritualität der Orthodoxie dazugehört, der wir die Praxis des Herzensgebetes verdanken, einer Meditationsform, die uns hilft, uns in das Mysterium Gottes zu versenken und uns erfüllen zu lassen von seiner Gegenwart.

Wenn einer der Alt-Katholiken der Gründergeneration, der Bonner Professor Joseph Langen – auch er ein Theologieprofessor⁷⁵ –, in einem Artikel

⁷⁴ Vgl. ebd., 198. Ein anderer Name, den die Frauen dieses Kreises prägten, war „Kreuzeskränzchen“ (vgl. Angela Berlis, *Frauen im Prozeß der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850-1890)*, Frankfurt 1998, 384-471).

⁷⁵ Joseph Langen (1837-1901) war Professor für Exegese des Neuen Testaments in Bonn.

den Satz formuliert: „Ohne Mystik gibt es keine Kirche,“⁷⁶ dann ist das ein deutlicher Hinweis darauf, dass ohne diese spirituelle Dimension Kirche in all ihren Lebensbereichen nicht existieren kann, auch nicht die Theologie mit ihrer Aufgabe, die wissenschaftliche Lebensgrundlage der Kirche als Glaubensgemeinschaft zu legen. Das gilt auch für alt-katholischen Kirchen, besonders für die, die aus dem Protest gegen die Entscheidungen des Ersten Vatikanischen Konzils entstanden sind und das spirituelle Leben der (römisch-katholischen) Kirche in den damals oft zeitbedingten Formen des 19. Jahrhunderts nicht mit ihrem Verständnis von Kirche für vereinbar hielten. Aber die Zeit ist weitergegangen und auch die spirituellen Ausdrucksformen von Kirche haben sich verändert. Wenn Christian Oeyen feststellt, dass „angeregt durch die vielen Probleme der heutigen Welt (...) eine Wendung zur Innerlichkeit im Gange (ist), eine Wendung zur Einheit, auch ein Nachdenken über eine friedlichere Haltung unseren Mitmenschen und der Natur gegenüber,“⁷⁷ dann macht dies doch nur deutlich, dass es eine Dimension geben muss, die all diese konkreten, und die Menschheit vielfach existentiell betreffenden Fragen, über die nackten Fakten hinaus beleuchtet und einen Weg zu sinnvoller Gestaltung von Leben und Glauben aufzeigt. Es tut der alt-katholischen Kirche sicher gut, zur Kenntnis zu nehmen, dass es an verschiedenen römisch-katholischen theologischen Fakultäten bereits Lehrstühle für „Spirituelle Theologie“ gibt,⁷⁸ nicht als Konkurrenz zu den klassischen Disziplinen, sondern als sinnvolle Ergänzung. Und es tut auch gut, zur Kenntnis zu nehmen, dass die römisch-katholische Kirche Heilige – man mag zur Heiligenverehrung stehen wie man will – zu Kirchenlehrern und Kirchenlehrerinnen erklärt hat, die nicht durch ein umfangreiches theologisches Werk von sich reden gemacht haben, sondern durch das, was sie an Spiritualität in das Leben der Kirche einbrachten, Katherina von Siena etwa, oder die große Teresa von Avila, die eine Mystikerin war, aber dabei mit beiden Beinen auf ihrer klösterlichen Erde stand.

⁷⁶ Abendmahl, Wandlung, Messe, in: RlTh 4 (1896), 420-434, hier: 431; hier zitiert nach Oeyen, Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation, 268.

⁷⁷ Ebd.

⁷⁸ Zum Beispiel an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Würzburg; an anderen Fakultäten und Instituten werden zumindest Lehrveranstaltungen in spiritueller Theologie angeboten, um so die Notwendigkeit zu dokumentieren, dass diese spirituelle Dimension unverzichtbar zum theologischen Lehren und Lernen gehört.

Christian Oeyen sagt ziemlich am Ende seiner Ausführungen auf dem Wiener Altkatholikentag:

„Auf diesem Weg der Vertiefung unseres geistlichen Lebens und des Zugangs zu den wirklich tiefgreifenden, großdenkenden und suchenden Menschen wird unsere Kirche die Kraft für die Aufgaben finden, die vor uns liegen. Kirche besteht nicht darin, dass Menschen, die nicht von Gott wissen, blind auf andere hören, dass es eine lernende und lehrende Kirche gibt, sondern das mündige Christen, die den Geist Gottes kennen, sich in einer Gemeinschaft zusammenfinden.“⁷⁹

Hierbei zu dienen mit den Mitteln, die ihr an die Hand gegeben sind, ist die Aufgabe, jeder, auch und gerade der alt-katholischen Theologie.

⁷⁹ Christian Oeyen, *Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation*, 268.

Quellennachweis

Quellennachweis

Die abgedruckten Texte wurden erstmals an den folgenden Orten veröffentlicht:

Alt-Katholizismus

Gibt es ein spezifisch altkatholisches Verständnis der kirchlichen Autorität?,
in: IKZ 66 (1976), 107-119.

Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation.
Vortrag beim 23. Int. Altkatholiken-Kongreß in Wien,
in: IKZ 72 (1982), 257-272.

Priesteramt der Frau?
Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung,
in: Ökumenisch Rundschau 35 (1986), 254-265

Döllinger als Alt-Katholik.
Eine Bestandsaufnahme,
in: IKZ 80 (1990), 67-105.

Döllinger und die Freiheit in der Kirche,
in: Alt-Katholisches Jahrbuch (Wien), (1990), 57-79.

Zum ursprünglichen ekklesiologischen Verständnis der Utrechter Union,
in: IKZ 87 (1997), 78-86.

Über die Aufgabe eines alt-katholischen Theologen
am Beispiel von Franz Heinrich Reusch (1825-1900),
in: IKZ 90 (2000), 50-68.

Ökumene

Ortskirche und Universalkirche.
Ihr Verhältnis im Zusammenhang heutiger Erfahrungen von Kirche,
in: Peter Neuner, Dietrich Ritschl (Hg.): Kirchen in Gemeinschaft -
Gemeinschaft der Kirche. Studie des Deutschen ökumenischen
Studienausschusses zu Fragen der Ekklesiologie,
Frankfurt a. M., 1993, 88-109.

Apostolisches und nichtapostolisches Amt,
in: IKZ 62 (1972) 194-208
[Auszug: Gegenseitige Anerkennung des Amtes,
in: Quatember 37 (1973), 91-97].

Die Katholizität der Kirche
und das anglikanisch-alkatholische Interkommunionsabkommen,
in: IKZ 24 (1974), Beiheft, 128-144.

„Evangelisch“ und „ökumenisch“.
Bemerkungen aus altkatholischer Sicht,
in: Materialdienst 37 (1986), 69-71.

Döllinger und die Bonner Unionskonferenzen,
in: IKZ 90 (2000), 176-185.

Spiritualität

Was bedeutet für mich Meditation?,
in: Alt-Katholisches Jahrbuch (Bonn), 84 (1985), 37-38.

Zur Spiritualität von Bischof J. H. Reinkens,
in: IKZ 86 (1996), 194-207; 87 (1997), 1-15.

Zur ökumenischen Relevanz der christlichen Mystik,
in: Konrad Raiser, Dorothea Sattler (Hg.), Ökumene vor neuen Zeiten
(Festschrift Th. Schneider),
Freiburg 2000, 147-157.

Die Herausgeber danken den Verlagen Herder (Freiburg/Br.),
Otto Lembeck (Frankfurt/M.), Stämpfli (Bern) und dem
Konfessionskundlichen Institut (Bensheim) für die Abdruckerlaubnis.

Bisher in dieser Reihe erschienen:

- A 1 Matthias Ring (Hg.): „... dass auch wir mitschuldig geworden sind“.
Alt-Katholische Hirtenbriefe und Bischofsworte im Dritten Reich,
Bonn 2002
ISBN 3-934610-14-5, 4,20 Euro
- A 2 Heinrich Reusch (Hg.): Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn
gehaltenen Unions-Conferenzen.
Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875,
mit einer Einführung von Günter Eßer,
Bonn 2002
ISBN 3-934610-15-3, 9,50 Euro
- B 1 Günter Eßer, Matthias Ring (Hg.): Zwischen Freiheit und Gebundenheit.
Festschrift zum 100jährigen Bestehen des Alt-Katholischen Seminars
der Universität Bonn (1902-2002),
Bonn 2002
ISBN 3-934610-18-8, 10 Euro

Alt-Katholischer Bistumsverlag Bonn
ISBN 3-934610-28-5

