

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 101 (2011)
Heft: 2

Artikel: "... den blühendsten Zustand der Kirche wieder herbeizuführen" : Papstkritik und Alte Kirche bei Joseph Hubert Reinkens
Autor: Krebs, Andreas
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-405081>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 29.03.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

«... den blühendsten Zustand der Kirche wieder herbeizuführen»

Papstkritik und Alte Kirche bei Joseph Hubert Reinkens

Andreas Krebs

1. Einleitung

Als das Erste Vatikanum eine bestimmte Ausgestaltung des römischen Primats in Dogmen fasste, beriefen sich viele Proteststimmen auf die Alte Kirche, die ein solches «Papstamt» noch nicht gekannt habe. Diese Berufung auf Glaube und Verfassung der Alten Kirche ist als «Antrittsgesetz»¹ des Altkatholizismus bezeichnet worden. So heisst es 1889 in der «Utrechter Erklärung»:

Wir halten fest an dem altkirchlichen Grundsatz, welchen Vinzenz von Lerinum in dem Satze ausgesprochen hat: *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est enim vere proprieque catholicam*. 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 ist².

Aus der Vinzentinischen Traditionsregel – «an dem wollen wir festhalten, was überall, immer und von allen geglaubt worden ist» – wird ein Beharren auf dem «Glauben der alten Kirche» abgeleitet, das den Dogmen des Ersten Vatikanums doppelt entgegengesetzt ist: Zum einen entsprechen diese «Neuerungen» nach altkatholischer Auffassung der Traditionsregel nicht, zum anderen bedrohen sie – wie vor allem Döllinger betonte – die *Geltung* der Traditionsregel selbst: «Katholisch» sei nach dem Vatikanum nicht mehr, was stets als Überlieferung weitergegeben und gelebt worden sei, sondern das, was der Papst als Glaubenswahrheit definiere³.

¹ SIGISBERT KRAFT, Grundsätze und Ziele altkatholischer Liturgiereform, in: IKZ 73 (1983), 82–106, hier 93.

² Utrechter Erklärung (1889), Art. 1. Abgedruckt in: Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen. Beiheft zur IKZ 91 (2001), 25–27, hier 25.

³ PETER NEUNER, Döllinger als Theologe der Ökumene, Paderborn (Schöningh) 1979, 73–75.

Darüber hinaus verknüpfte der Altkatholizismus die Berufung auf die Alte Kirche mit einem ekklesiologischen und kirchenrechtlichen Motiv: Man setzte dem römisch-katholischen Zentralismus die «altkirchlichen» Strukturen entgegen, die man im Sinne einer Ortskirchenverfassung interpretierte, in der Geistliche und Laienschaft synodal zusammenwirken – um den Ortsbischof als Mittelpunkt, der wiederum für die Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen steht⁴. Auf diese Weise konnte sich der altkatholische Protest, obwohl konservativ begründet, mit Reformbestrebungen verbinden, die zunächst das synodale Mitspracherecht der Laien rechtlich festzuschreiben suchten, dann aber auch – begleitet von harten Auseinandersetzungen – auf eine Neugestaltung der Liturgie hindrängten⁵.

Es wäre jedoch ein Irrtum, anzunehmen, dass der Altkatholizismus sich bei seiner Berufung auf Glaube und Verfassung der Alten Kirche auf rein historische Legitimationsformen beschränkt hätte⁶. Ein Beispiel dafür, welche wichtige Rolle auch anthropologische und dogmatische Argumente spielen konnten, gibt Joseph Hubert Reinkens' 1877 erschienene Schrift «Über Einheit der katholischen Kirche»⁷. Der Titel enthält eine zweifache Reminiszenz: Zum einen erinnert er an die Schrift «De catholicae ecclesiae unitate» des Cyprian von Karthago, dem Reinkens 1873 eine eigene Monografie gewidmet hatte⁸; Cyprian dient dort als Kronzeuge dafür, dass die Alte Kirche «jeden Bischof ... als *Gott allein*, nicht einem anderen Bischof, verantwortlich betrachtete ... und von einem «Bischof der Bischöfe» nichts wissen wollte» (ER, 112). Zum anderen lässt der Titel aber auch an Johann Adam Möhlers (1796–1838) Werk «Die

⁴ Vgl. PETER AMIET, Zum altkatholischen Kirchenverständnis, in: ÖR 30 (1981), 47–55.

⁵ KRAFT, Grundsätze (wie Anm. 1), 94–98.

⁶ Die Problematik solcher Legitimationsformen ist aufgezeigt worden von MATTHIAS RING, Ad pristinam normam patrum, Anmerkungen zum alt-katholischen Reformparadigma, in: Angela Berlis/Klaus-Dieter Gerth (Hg.), Christus Spes, Liturgie und Glaube im ökumenischen Kontext, Festschrift für Bischof Sigisbert Kraft, Frankfurt a.M. (Lang) 1994, 255–264. Vgl. dagegen CHRISTIAN OEYEN, Die Alte Kirche als Norm nach Döllinger und seiner Schule, in: IKZ 85 (1995), 26–44, hier 35–41.

⁷ JOSEPH HUBERT REINKENS, Über Einheit der katholischen Kirche. Einige Studien, Würzburg (Stahel) 1877; im Folgenden zitiert mit dem Kürzel «ER».

⁸ JOSEPH HUBERT REINKENS, Cyprian von Karthago, Würzburg (Stahel) 1873.

Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus» (1825)⁹ denken, das in der katholischen Theologie des 19. Jahrhunderts eine breite Wirksamkeit entfaltet hatte¹⁰. Bereits zu Beginn seiner Zeit in Breslau (1850–1870) war Reinkens als Anhänger Möhlers aufgefallen¹¹ (den er in seiner Bonner Studienzeit durch Franz Xaver Dieringer kennengelernt haben dürfte¹²), und die Studie «Hilarius von Poitiers» (1864), später als Reinkens' Hauptwerk betrachtet¹³, verstand sich explizit als Gegenstück zu Möhlers «Athanasius» (1827)¹⁴. In «Über Einheit der katholischen Kirche» greift Reinkens eine wichtige dogmatische Grundidee aus Möhlers «Einheit der Kirche» auf: dass die Kirche eine geistgewirkte Liebesgemeinschaft darstelle, aus der ihre Ämter und ihre geschichtlichen Ausgestaltungen organisch hervorgehen. Diese Grundidee verknüpft Reinkens mit dem anthropologischen Dualismus Anton Günthers (1783–1863), um daraus – wesentliche Intentionen Möhlers in ihr Gegenteil wendend – eine scharfe Kritik an klerikaler Hierarchie und Papsttum abzuleiten.

⁹ JOHANN ADAM MÖHLER, *Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, hg. von Josef Rupert Geiselmann, Darmstadt (WBG) 1957; im Folgenden zitiert mit dem Kürzel «EM».

¹⁰ RUDOLF REINHARD, *Zur Möhler-Rezeption im 19. Jahrhundert*, in: Harald Wagner (Hg.), *Johann Adam Möhler (1796–1838), Kirchenvater der Moderne*, Paderborn (Bonifatius) 1996, 13–33.

¹¹ JOSEPH MARTIN REINKENS, *Josef Hubert Reinkens, ein Lebensbild*, Gotha (Perthes) 1906, 33.

¹² Franz Xaver Dieringer (1811–1876) studierte 1831–1835 in Freiburg Theologie als Schüler von Johann Sebastian Drey, Johann Baptist Hirscher und Johann Adam Möhler; 1853–1871 war er Professor für Dogmatik und Homiletik an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Bonn. Dort versuchte er, den Einfluss der Lehren von Georg Hermes und Anton Günther zu verdrängen. Zu Reinkens' Erstlingswerk «Die barmherzigen Schwestern vom heil. Karl Borromäus» (1847) schrieb er ein Vorwort. Zu Dieringer vgl. ALBERT LAUSCHER, *Die katholisch-theologische Fakultät der rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn 1818–1918*, Düsseldorf (Schwann) 1920, 63–65, 76–78.

¹³ FRIEDRICH LAUCHERT, *Bischof Hubert Reinkens als Theologe und Historiker*, in: RITH 4 (1896), 518–537.760–785, hier 525.

¹⁴ JOSEPH HUBERT REINKENS, *Hilarius von Poitiers*, Schaffhausen (Hurter) 1864, VIII.

2. Liebe und Macht, Bischofsamt und Papsttum in Möhlers «Einheit»

Nach Möhler finden die Individuen, aus denen die Kirche besteht, in der Liebe zu einer Ganzheit zusammen und bilden ein organisches Gefüge, das seine Einheit vom Geist Christi empfängt. Weil die Gläubigen aber, so Möhler, sich derart «aneinander gezogen und nach Vereinigung strebend» sehen, «dass diese innern Bewegungen nicht eher sich befriedigt fühlen, bis sie sich in einem Bild abgedrückt sehen», erwählt die Gemeinde sich einen Bischof:

Der Bischof ist also die anschaulich gewordene Vereinigung der Gläubigen an einem bestimmten Ort, die persongewordene Liebe derselben zueinander, ... die zum Bewusstsein gekommene Liebe der Christen selbst, und das Mittel, sie festzuhalten. (EM § 52, 178)¹⁵

Das heisst jedoch nicht, dass der Bischof durch bloss menschliche Verabredung und im Auftrag des Volkes sein Amt ausübt:

Wenn ... gesagt wurde, der Bischof sei ein Erzeugnis der Gemeinde, so ist die innere Gesinnung, das höhere Bedürfnis, nach welchem sie hier handelt, um sich einen Mittelpunkt ihrer Liebe zu schaffen, nichts Menschliches, da der Mensch überhaupt diese Liebe nicht zu erzeugen fähig ist; sie ist ein Werk des heiligen Geistes ... Bei der Wahl eines Bischofs übertrifft sich also im eigentlichen Sinn die Gemeinde selbst ... (EM § 52, S. 183)

In dieser Selbstüberbietung ist begründet, dass der Bischof als «Erzeugnis» der Gemeinde ihr zugleich als «Vorbild», gar als «Gesetz» gegenüber treten kann:

Bei nicht vollendeten Christen erscheint das bischöfliche Amt als *Gesetz*, und das Dasein des Bischofs soll ihnen sagen, was sie werden und wohin sie streben sollen, indem sie im Bischof die ideale Vollendung der Gemeinde erblicken ... (EM § 52, S. 183)

Nun kann es aber geschehen, dass in einer Gemeinde die «vollendeten» Christen in die Minderheit geraten – in diesem Fall erstarrt die Liebe, die der Bischof verkörpert, nicht nur gegenüber einzelnen zum Gesetz, sondern gegenüber der Gemeinde insgesamt, und das «Gesetz gebietet jetzt,

¹⁵ Möhler deutet das Bischofsamt von einer auf Johann Gottfried Herder (1744–1803) zurückgehenden Anthropologie her, die Charles Taylor prägnant als «Anthropologie des Ausdrucks» bezeichnet hat; vgl. CHARLES TAYLOR, *Hegel*, Frankfurt a.M. (Suhrkamp) 1978, 26.

was dem Menschen zuwider ist» (EM § 55, 191f.). So wird der Bischof zum Inhaber von *Macht*¹⁶. Für Möhler ist dieser Prozess unvermeidlich, sobald die Kirche nicht mehr nur jene Christen umfasst, «die aus den gefühltesten Bedürfnissen nach Erlösung sich zum Christentum gewendet hatten» (EM § 55, S. 192), sondern auch dem Glauben Entfremdete, Halbgläubige und Opportunisten zu ihren Gliedern zählt. Die gleichsam demokratische Beziehung zwischen Bischof und Gemeinde hat sich dann überlebt. Keineswegs sind Hochmut und Herrschsucht der Bischöfe hierfür verantwortlich:

Nicht die Bischöfe eigentlich haben sich erhoben, sondern das Volk ist gesunken, wodurch dann jene freilich höher und mächtiger als früher erscheinen mussten. (EM § 55, 192)

Allerdings gesteht Möhler zu, dass die so entstandene bischöfliche Macht auch zur «Tyrannisierung des Volkes missbraucht werden konnte». Ebenso gut mochte aber eine degenerierte Gemeinde einen «willens- und kraftlosen Bischof» ins Amt bringen und auf diese Weise «durch Anarchie ihr eigener Despot» werden (EM § 55, 192). Solchen Verfallserscheinungen wirkt die Entstehung der Metropolitanverbände und dann des päpstlichen Primats entgegen. Beide sind einerseits eine weitere Frucht des Einheitsstrebens, das der Kirche als Liebesgemeinschaft eigentümlich ist: Wie sich die Gemeinde um den Bischof sammelt, so die Bischöfe einer grösseren Region um den Metropolitan und die Gesamtheit aller Bischöfe um den Primas als «persongewordenen Reflex dieser Einheit» (EM § 56, 194f.; § 60, 204–206; § 71, 238f.; § 67, 228). Andererseits werden damit Ordnungen geschaffen, die Bedrohungen der Einheit abwehren, Verfehlungen einzelner Bischöfe oder Gemeinden korrigieren, unwürdige Kandidaten verhindern können (EM § 58, 198–201)¹⁷:

Je blühender der Zustand der Kirche, desto mehr wird sich der früheste Verband der Kirche durch den Episkopat darstellen, und die anderen werden in den Hintergrund zurücktreten, die Metropolitane und der Primas; in minder blühenden tritt der Metropolitan-Verband in desto grössere Tätigkeit, der sich noch Mittelstufen schaffen kann in dem Masse des Bedürfnisses; wie wir in der folgenden Periode die Primaten, Exarchen und Patriarchen gebildet sehen; im traurigsten und verwirrtesten Zustand der Kirche wird der Primat

¹⁶ Vgl. JOSEF RUPERT GEISELMANN, Sachlicher Kommentar, in: Möhler, Einheit (wie Anm. 9), 585–628, hier 620–625.

¹⁷ Explizit gesteht Möhler solche «Ordnungskompetenzen» nur den Metropolitanverbänden zu.

am ausgeprägtesten erscheinen, *die ganze sonst verteilte Kraft der Kirche wird sich in einem konzentrieren*, um allem ihrem Gedeihen Widerstrebenden desto energischer entgegen wirken zu können. (EM § 71, 239)

Alle drei «Einheitsformationen» sind notwendig, «damit die Kirche in keinem ihrer Zustände rat- und hilflos sein möge». Zugleich darf keine dieser Formen einen «absoluten Gehalt» für sich beanspruchen (EM § 71, 239). Das gilt auch für den Primat; er bleibt stets an das Ganze des Kirchenorganismus rückgebunden:

Zwei Extreme im kirchlichen Leben sind aber möglich und beide heissen Egoismus; sie sind: wenn *ein jeder*, oder wenn *einer* alles sein will; im letzten Falle wird das Band der Einheit so eng, und die Liebe so warm, dass man sich des Erstickens nicht erwehren kann; im ersten fällt alles so auseinander, und es wird so kalt, dass man erfriert; der eine Egoismus erzeugt den andern; es muss aber weder einer noch jeder alles sein wollen; alles können nur alle sein, und die Einheit aller nur ein Ganzes. Das ist die Idee der katholischen Kirche. (EM § 71, 241)

3. Möhlers Ekklesiologie und Günthers Anthropologie in Reinkens' «Über Einheit der katholischen Kirche»

In «Über Einheit der katholischen Kirche» zitiert Reinkens diese Stelle wörtlich – und überträgt ihre Aussage unmittelbar in den Kontext der 1870er Jahre. Für ihn steht fest:

Der Fall, dass «*Einer Alles sein will*», ist im Vatican eingetreten ... und so ist in der römischen Religionsgenossenschaft ... die Idee der katholischen Kirche zerstört. (ER, 149)

Allerdings spricht Möhler keineswegs davon, dass dort, wo das kirchliche Leben der «Idee» der katholischen Kirche faktisch nicht entspricht, diese Idee schon sogleich «zerstört» und das Kirchesein verloren sei. Reinkens übergeht auch, dass die angeführte Stelle, gelesen als Diagnose der Situation nach 1870, durchaus ihre Tücken hat: Gerade wenn man das Erste Vatikanum als Ausdruck jenes «Egoismus» interpretiert, dem «einer», nämlich der Papst, «alles» ist, – gerade dann könnte man versucht sein, in der altkatholischen Opposition den *umgekehrten* «Egoismus» wahrzunehmen, in dem «*ein jeder*» «alles» sein will und der dazu führt, dass die

Kirche auseinanderfällt¹⁸. Für den Dialektiker¹⁹ Möhler gehören die gegensätzlichen Fehlentwicklungen zusammen: «der eine Egoismus erzeugt den anderen» (EM § 71, 241).

Freilich verhalten sich für Möhler – auch wenn er das nicht ausdrücklich sagt – die beiden Egoismen nicht völlig spiegelbildlich zueinander. Denn die Zugehörigkeit zur Kirche als Gemeinschaft ist letztlich von alles entscheidender Bedeutung: Durch die Erlösung in Christus ist «eine Gemeinschaft aller Gläubigen gegründet», und man gelangt «zum Bewusstsein Christi und seiner Gottheit nur in der Gemeinschaft derselben» (EM § 30, 97). Der eine Egoismus, der zum Auseinanderfallen dieser Gemeinschaft führt, setzt sich damit eindeutiger ins Unrecht als der andere, der allzu enge Einheits- und Liebesbande knüpfen möchte (vgl. auch EM § 71, 242):

So ist also wirklich unsere eigene wahrhafte Versöhnung durch Christo und unsere Gemeinschaft mit ihm an die Gemeinschaft der Erlösten wesentlich geknüpft, sie ist mit dieser identisch, sie darf nicht getrennt werden, und darum kann in der Trennung der Glaube an die Gottheit Christi nicht bestehen. (EM § 31, 100)²⁰

Genau diese Trennung scheinen die Altkatholiken aber im Jahr 1873 mit der Wahl und Weihe eines eigenen Bischofs vollzogen zu haben. Dass sich damit gerade von Möhler her eine ernste Anfrage an den Altkatholizismus ergibt, gehört in Reinkens' «Über Einheit der katholischen Kirche» zum Subtext, der stets mitzulesen ist. Freilich verteidigt Reinkens das altkatholische Selbstverständnis, weiterhin Teil der *einen* katholischen Kirche zu

¹⁸ Möhler selbst hatte hier den Protestantismus im Auge.

¹⁹ Zur Dialektik in der *Einheit* EM § 46 und § 32. Grundlegend hierzu JOSEF RUPERT GEISELMANN, *Die Einheit der Kirche und die Wiedervereinigung der Konfessionen*, ein Beitrag zum Gespräch zwischen den Konfessionen, Wien (Beck) 1940. Kritisch zu dieser Interpretation RICHARD KAGER, *Die Theologische Hermeneutik Johann Adam Möhlers (1796–1838)*, Diss. theol., Freiburg/Schweiz 2004 (veröffentlicht unter <http://ethesis.unifr.ch>), 96–101.

²⁰ An dieser – allerdings einer späten Textschicht der «Einheit» zugehörigen – Stelle ist bereits ein Gedanke ausgesprochen, der in der «Symbolik» einen noch deutlicheren Ausdruck finden wird. Gelegentlich wird er allein der «Symbolik» – und noch nicht der «Einheit» – zugeschrieben, so etwa sehr pointiert GESINE V. KLOEDEN, *Evangelische Katholizität*, Philip Schaffs Beitrag zur Ökumene, Münster (LIT) 1998, 120–125. Gegen die auf Geiselmann zurückgehende Annahme einer «Wandlung» Möhlers zwischen «Einheit» und «Symbolik» rechnet Geisser mit einer durchgehend «unveränderten Grundposition». HANS F. GEISSER, *Glaubenseinheit und Lehrentwicklung bei Johann Adam Möhler*, Göttingen (V&R) 1971, 236–240.

sein. Nicht spalterischer Egoismus, für Möhler Erkennungsmerkmal aller Häresien, spricht sich in der altkatholischen Bewegung aus, sondern die «Sehnsucht nach der Wiedervereinigung der christlichen Confessionen» (ER, 1). Gleichwohl hat die römische Kirche die Altkatholiken aus ihrer Einheit ausgeschlossen; sie muss demnach ein «falsches» Verständnis dieser Einheit haben, dem ein «wahres» entgegenszusetzen ist. Wenn dies gelinge, so Reinkens, sei zugleich ein Fundament für die «Wiedervereinigung der Christen» gefunden, die so lange unerreichbar bleibe, wie «es Millionen Christen gibt, welche ein Trugbild der Kircheneinheit mit dieser selbst verwechseln» (ER, 2).

Das «falsche» Einheitsverständnis gipfelt für Reinkens in einer bezeichnenden Formulierung der beim Ersten Vatikanum verabschiedeten Konstitution «Pastor Aeternus». Dort wird Petrus (und durch ihn der Papst) nicht bloss als *centrum unitatis* («Einheitszentrum») der Kirche – so eine gängige Formulierung, die auch Möhler in seiner Einheitsschrift gebraucht²¹ –, sondern als «*perpetuum utriusque unitatis [fidei et communionis] principium*», als «dauerhaftes Prinzip der zweifachen Einheit [des Glaubens und der Gemeinschaft]» vorgestellt²². Indem der Papst das Petrusamt zum «Prinzip» der kirchlichen Einheit erklärt, usurpiert er aus Reinkens Sicht in «grösste[r] Selbstüberhebung» (ER, 7) eine Rolle, die in Wirklichkeit nur Christus selbst zukommen kann: «Er allein ist das Prinzip der Einheit der Kirche» (ER, 49)²³.

Dass der Papst sich an die Stelle Christi setze, darin sieht Reinkens allerdings nur einen letzten, übersteigerten Ausdruck einer seit dem Mittelalter sich vollziehenden «Concentration aller *Macht* wie alles *Rechtes*» auf die kirchliche Hierarchie und letztlich auf den «römische[n] Primat» (ER, 151)²⁴. Es ist diese Machtkonzentration, auf der die «falsche» Einheit der römisch-katholischen Kirche beruht – die freilich keine wirkliche Einheit ist, weil sie *de facto* immer wieder Spaltungen provoziert und das Leben der Gläubigen in ein Korsett von Nötigungen und Verboten zwingt. Die «wahre» Einheit ist hingegen die, «in welcher Bischöfe, selbst frei durch den (in der Gemeinde wirkenden und waltenden) h. Geist, der sie

²¹ In EM § 67, 229 bezeichnet Möhler den Primat im Bischof von Rom als «Zentralpunkt des Ganzen».

²² DH 3050f.

²³ Reinkens begründet dies ausführlich aus Schrift (ER, 49–75) und Tradition (ER, 75–96).

²⁴ Meine Hervorhebungen.

gesetzt hat, die Heerde Gottes zu leiten, auch keine Knechtschaft fordern», – «die Einheit des Geistes und der *Liebe*» (ER, 6)²⁵. «Macht», «Recht» und «Liebe»: Man sieht, wie hier Möhlers Trias Liebe – Gesetz – Macht wiederkehrt. Für Möhler sind diese Begriffe freilich dialektisch aufeinander bezogen: Ist die Einheit der Liebe auch der ursprüngliche und vollkommen wesensgemässe Zustand der Kirche, so vermag diese doch – sollten «traurigste» Zustände dies erfordern (EM § 71, 239) – Gesetz und Macht hervorzubringen und nötigenfalls im Primat zu konzentrieren, um gestärkt der Bedrohung der Liebesgemeinschaft entgegenzutreten; der Liebe erwachsen Kräfte, die ihr zunächst entgegengesetzt sind, um gerade so sich zu bewahren. Aus dieser Dialektik wird bei Reinkens eine ausschliessende Entgegensetzung: Liebe ist das Wesen der «wahren» Einheit, Konzentration des Rechtes und der Macht hingegen das der «falschen» (ER, 6).

Dieser Dualismus wurzelt bei Reinkens in einem weiteren, dem von «innen» und «aussern». Reinkens begründet anthropologisch, weshalb kein Nachfolger Petri jemals *principium unitatis fidei et communionis* sein kann (von Reinkens mit «Prinzip der Einheit des Glaubens und der Liebe» übersetzt):

Niemals kann die durch den Papst in der Christenheit etwa geschaffene Einheit die des Glaubens und der Liebe sein, weil er als Mensch dem Menschen *äusserlich* bleibt und daher selbst, wenn er jene Kräfte stets vollkommen in seiner Person besässe, sie nicht *innerlich* dem Geiste der Gläubigen mittheilen könnte. Vielmehr ist die durch den Papst allein mögliche Einheit ihrer Qualität, ihrem Charakter nach lediglich *juridischer* Natur. ... Und in der That, alle Einheitsbestrebungen, die von Rom ausgegangen sind, tragen den juristischen Charakter an sich: Alles, Lehre, Moral, Sakrament, Cultus überhaupt ist *in die Form des Gesetzes* gekleidet. (ER, 22f.)

Nur Gott kann den Gläubigen «innerlich gegenwärtig» (ER, 16) sein und ihnen die Geistesgaben des Glaubens und der Liebe mitteilen. Der Papst hingegen bleibt als Mensch²⁶ den Gläubigen notwendig äusserlich; er mag

²⁵ Hervorhebungen im Original wurden ausgelassen, die angezeigten Hervorhebungen stammen von mir.

²⁶ Der Hinweis auf das Menschsein des Papstes gehört zu den Grundfiguren altkatholischer Papstkritik. Vgl. GÜNTER ESSER, Das Papstamt in altkatholischer Sicht, in: Walter Fleischmann-Bisten (Hg.): Papstamt – pro und contra, geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven, Göttingen (V&R) 2001, 124f.

zwar (die «falsche») Einheit mit rechtlichen Mitteln erzwingen können, doch die «wahre», die innere Einheit bleibt auch ihm unverfügbar. Denn:

Die Idee Gottes fordert ebenso wie die des Menschengesistes, dass jede *göttliche* Einwirkung auf diesen *innerlich* sei. (ER, 154)

Fragt man nach den Quellen dieses theologisch-anthropologischen Prinzips, stösst man auf den Wiener Philosophen Anton Günther, zu dessen Schülerkreis Reinkens seit seinem Studium in Bonn engste Kontakte pflegte²⁷. Für Günther ist der Mensch eine «zusammengesetzte Grösse», in der «die Natur in ihrer Äusserlichkeit» und «der Geist in seiner Innerlichkeit» zusammenkommen. Letzterer ist es, durch den der Mensch Gott «gewinnen» und sich «für ihn bestimmen» kann:

Was macht den Menschen zum Menschen? Sein inneres Princip, das vom Princip der Natur nicht nur dem Grade nach, sondern dem Wesen nach verschieden ist, ... das ... Receptivität und Spontaneität für übersinnliche Welt ist ...²⁸

Also hat der Mensch einen Sinn für Gott und Gottesreich, er heisst Vernunft. Er hat einen Willen, für Gott sich zu bestimmen, Freiheit genannt. Jene ist die Receptivität, diese die Spontaneität des Geistes.²⁹

«Gott und Gottesreich» wahrnehmen (Rezeptivität) und darauf antworten (Spontaneität) vermag der Mensch allein durch den Geist, sein «inneres Prinzip»; der aber ist der äusserlichen Natur «nicht nur dem Grade nach, sondern dem Wesen nach verschieden». Darum muss für Reinkens «jede göttliche Einwirkung auf den Menschengesist» notwendig «innerlich» sein.

Reinkens trägt also in Möhlers Ekklesiologie Günthers Menschenbild mit ihrem Dualismus von Geist und Natur hinein³⁰ und kommt so nicht zu

²⁷ PAUL WENZEL, Der Freundeskreis um Anton Günther und die Gründung Beurons, Essen (Ludgerus) 1965, 3–123.

²⁸ ANTON GÜNTHER, Süd- und Nordlichter am Horizonte spekulativer Theologie, Wien (Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung) 1832, 162.

²⁹ ANTON GÜNTHER: Rezension zu L. A. Kähler, Supernaturalismus und Rationalismus, in: Jahrbücher der Literatur 9 (1820), 163–199, hier 172f; zitiert nach: JOSEPH PRITZ, Glauben und Wissen bei Anton Günther. Eine Einführung in sein Leben und Werk mit einer Auswahl aus seinen Schriften, Wien (Herder) 1963, 149.

³⁰ WOLFGANG KLAGHOFFER-TREITLER geht der Frage nach, ob Reinkens' Widerstand gegen das Erste Vatikanum durch Elemente aus Günthers Philosophie mitbegründet sei und gelangt zu einem negativen Resultat; insgesamt hätten «kirchengeschichtliche Widerstandsgründe» den Ausschlag gegeben. Gleichwohl fragt er weiter,

einem Wechselspiel, sondern zu einer scharfen Antithese zwischen Innen und Aussen, Liebe und Gesetz. Darum sind *fides* und *communio* nicht als Früchte der institutionellen Einheit mit dem Nachfolger Petri denkbar, wie die entsprechende Formulierung in «Pastor Aeternus» nahelegt; vielmehr sind diese «Charismen und Gaben des Geistes» gegebenenfalls «*Ursache der Einheit*», niemals jedoch «*ihre Wirkung*» (ER, 22). Wird das Papsttum gleichwohl mit der Erwartung überfrachtet, Garant der Glaubens- und Liebeseinheit sein zu sollen, kippt es in ein autoritäres Rechtsverhältnis – ein Rechtsverhältnis, das sich tragischerweise gerade als *Hindernis* «wahrer» Einheit erweisen muss. Denn wenn Glaube und Liebe nur *innerlich* ergriffen werden können, setzen sie notwendig eine Freiheit voraus, die mit der «Form des Gesetzes» unverträglich ist (ER, 1–2). Und diese Freiheit ist es, die Reinkens in der Alten Kirche verwirklicht sieht: eine Freiheit, die auf juristische Formen im Verkehr der Ortskirchen untereinander verzichten kann (ER, 158f); eine Freiheit, die keine rechtlich bevorzugte Stellung des Bischofs kennt, sondern diesen als Repräsentanten der Gemeinde begreift (ER, 159); eine Freiheit schliesslich, in der der Heilige Geist – «im innersten Wesen der Gläubigen gegenwärtig» und «in ihrem Herzen wohnend» – Raum hat, «das Leben des Glaubens und der Liebe» anzuregen und zu vollenden, damit sie in ihrem Bischof «das persongewordene Abbild der in Wahrheit und Liebe geeinigten Gemeinde» findet (ER, 152)³¹.

«ob nicht Günthers Denken die theologische Möglichkeit einer Kritik der päpstlichen Unfehlbarkeit wenigstens ermöglichte und fundieren half». Er vermutet – nach einer Analyse vor allem der Reinkens-Schriften «Die Unregelmässigkeit und Unfreiheit des Vaticanischen Konzils» (1871) und «Lessing über Toleranz» (1883), aber ohne konkrete Belege – diesen Ermöglichungsgrund im Güntherschen «Dualismus oder Differenzgedanken von Gott und Nichtgott». Die oben vorgetragene Beobachtung bestätigt und präzisiert diese Vermutung. Vgl. WOLFGANG KLAGHOFFER-TREITLER, Kritische Differenz, Biographisch-theologische Studie zur Wiener Theologischen Schule des 19. Jahrhunderts, Innsbruck (Tyrolia) 2000, 441. Günther selbst – der das Erste Vatikanum freilich nicht mehr erlebte – hat die Unfehlbarkeit des Papstes bejaht (allerdings in organischer Verbindung mit der Kirche als Ganzer und im mehr negativ-abwehrenden als positiv-bestimmenden Sinn); vgl. ANTON GÜNTHER, Rezension zu A. Stourza, Betrachtungen über die Lehre und den Geist der orthodoxen Kirche, Teil 5, in: Literaturzeitung für katholische Religionslehrer 9 (1818), 97–104, abgedruckt in PRITZ, Glauben (wie Anm. 29), 271–274; ANTON GÜNTHER, Peregrins Gastmahl, Wien (Mechitaristen-Congregations-Buchhandlung) 1830, 365.

³¹ Wie individuelle Freiheit und Liebesgemeinschaft dabei für Reinkens vermittelt werden, bedürfte genauerer Untersuchung; Amiet konstatiert, dass Reinkens'

Möhler glaubt, dass es immer der «traurigste und verwirrteste» Zustand der Kirche sei, in dem das Gesetz und der römische Primat am stärksten hervortrete (EM § 71, 239). Aber gerade dann hält er diese Stärkung der äusseren Form auch für unabdingbar, um das innere Leben der Kirche zu schützen. In Reinkens' Anthropologie jedoch kann es nur einen Gegensatz von Innen und Aussen, in seiner Ekklesiologie nur einen Gegensatz von Glaube und Liebe auf der einen, «Concentration der Macht und des Rechts» auf der anderen Seite geben. In der Tat sei man nach dem Vatikanum

bei dem traurigsten und verwirrtesten Zustande der Kirche angelangt, bei dem blüthelosesten, die sie seit ihrer Gründung erlebt, da «die ganze sonst vertheilte Kraft der Kirche sich in Einem (in Pius IX.) concentrirt» und «Einer Alles sein will», wie nie zuvor. (ER, 151)

Doch die von Möhler nahegelegte dialektische Hoffnung, ebenso möge die Kirche sich gegen Bedrohungen schützen, teilt Reinkens nicht. Er rechnet vielmehr damit, dass als «Reflex» dieses Zustands «gerade der traurigste und verwirrteste Mann den Primat inne hat» (ER, 151). Reinkens' Konsequenz kann nur sein, mit der «falschen» Einheit der römisch-katholischen Kirche zu brechen und durch Unbeugsamkeit gegenüber ihren juridischen Zwangsmassnahmen die «wahre» Einheit der Kirche zu bezeugen. Dieses Zeugnis allerdings wäre zum Scheitern verurteilt, würde es sich bloss auf Fragen des Dogmas oder der Kirchenverfassung beschränken; im Geiste Möhlers betont Reinkens vielmehr,

dass unser Bestreben, den frühesten Verband der Kirche durch den unabhängigen Episcopat wieder herzustellen, das Verlangen voraussetzt, den blühendsten Zustand der Kirche wieder herbeizuführen. «Haben wir das alte Leben wieder», sagt Möhler, «so werden wir die alten Formen nothwendig wieder erhalten». (ER, 152)³²

Aussagen hierzu *prima facie* widersprüchlich sind, vgl. AMIET, Kirchenverständnis (wie Anm. 4), 51.

³² Das von Reinkens wiedergegebene Zitat findet man in EM, § 71, 240. Vgl. eine ähnliche Bemerkung von Anton Günther: «Wenn die Rede von der Rückkehr zur alten Kirche ist, so müssen wir erinnern, dass hier nicht die Rede von der Rückkehr zu alten Formen, sondern zum Geist und Wesen ist.» ANTON GÜNTHER, Rezension zu G. G. Uebelen, Geist der neueren und neuesten Geschichte, in: Wiener Literaturzeitung 4 (1816), 1337–1354, hier 1351, zit. nach: PRITZ, Glauben (wie Anm. 29), 269.

4. Zusammenfassung

Reinkens' «Über Einheit der katholischen Kirche» zeigt beispielhaft, dass zur Begründung der altkatholischen Position keineswegs nur historische, sondern auch dogmatische und anthropologische Argumente herangezogen wurden. Reinkens übernimmt von Möhler die Auffassung, dass die Kirche eine Liebesgemeinschaft ist, die sich durch das Wirken des Heiligen Geistes in jedem einzelnen Gläubigen konstituiert; auch das besondere Priester- und das Bischofsamt ist aus dem Leben dieser Geist-Gemeinschaft abgeleitet. Vor diesem Hintergrund betrachtet Reinkens den Bischof als Repräsentanten der Gemeinde; dass er selbst der Gemeinde unter Umständen als «Gesetz» gegenübertreten könne und müsse, kommt – anders als bei Möhler – nicht in den Blick. Denn Liebe und Gesetz werden, nunmehr in Anlehnung an Günther, mit dem anthropologischen Dualismus von innen und aussen verknüpft und damit als einander ausschliessende Gegensätze gedacht. Dementsprechend sieht Reinkens in der Konzentration von Recht und Macht in der kirchlichen Hierarchie und schliesslich im Papsttum *mit* dem frühen Möhler eine Entfremdung der Kirche von ihrem ursprünglichen Wesen, erblickt hier *gegen* Möhler allerdings *nur* Entfremdung und letztlich den Verlust dessen, was Kirche eigentlich ausmacht. Dies Eigentliche der Kirche kann jedoch nicht einfach durch Rückkehr zu den Formen altkirchlichen Lebens wiedergewonnen werden (und auch nicht durch deren besonnene Weiterführung); vielmehr muss in den Gemeinden, muss in den Herzen der Gläubigen dies «alte Leben» selbst wieder zum Erblühen gebracht werden. Der Auftrag des Altkatholizismus ist in seinem Kern also ein spiritueller und pastoraler!³³

Der Vergleich mit Möhler zeigt freilich auch einen neuralgischen Punkt dieser Argumentation: Obwohl Möhler in seiner «Einheit der Kirche» ein organisches Kirchenbild entfaltet und auch Fehlentwicklungen in der Hierarchie benennt (EM § 71, 241), sieht er diese letztlich doch als entscheidende Bewahrerin und Beschützerin kirchlichen Lebens – eine Sichtweise, die Möhler später in seiner «Symbolik» insofern noch vertieft wird, als er dort die Hierarchie ganz grundsätzlich mit der *Sichtbar-*

³³ Auch WERNER KÜPPERS stellt fest, dass ein «pastorale[s] Selbstverständnis des kirchlichen Amtes» für den Altkatholizismus überhaupt grundlegend ist, vgl. WERNER KÜPPERS, Das altkatholische Priesterbild. Voraussetzungen – Krise – Perspektiven, in: Herbert Vorgrimler (Hg.): Der priesterliche Dienst. Band 5: Amt und Ordination in ökumenischer Sicht, Freiburg (Herder) 1973, 196–277, bes. 239–243.

keit der Kirche in Verbindung bringt.³⁴ Reinkens hingegen betrachtet das Hervortreten der Hierarchie selbst als Teil des Problems – und sieht hier in erster Linie eine Herausforderung an die Gemeinden und ihre Spiritualität. Tatsächlich dürfte Möhlers Unterstellung, das Hervortreten der Hierarchie verdanke sich grundsätzlich einem spirituellen Herabsinken des Kirchenvolkes («Nicht die Bischöfe eigentlich haben sich erhoben, sondern das Volk ist gesunken»: EM § 55, 192f.), in dieser Allgemeinheit kaum haltbar sein. Schon Newman hat bekanntlich darauf hingewiesen, dass während der arianischen Streitigkeiten die wirksamsten Bekenner des orthodoxen Glaubens keineswegs die Mitglieder der Hierarchie, sondern die Laien waren³⁵; auch Reinkens zeichnet in «Hilarius von Poitiers» einen Bischof, der gegen einen weithin korumpierten Episkopat – und gegen einen zwar rechtgläubigen, aber schwachen römischen Bischof³⁶ – als unbeugsamer Zeuge des Glaubens *seiner Kirche* auftritt. Nicht nur der Hierarchie, wie Möhler annimmt, sondern auch den Gläubigen kann also die Aufgabe zufallen, die Kirche in Krisensituationen vor Irrwegen zu bewahren. Andererseits bleibt zu fragen, ob Reinkens' Entgegensetzung von innerlicher, gleichsam demokratischer Liebeseinheit und äusserlicher, autoritativ-juridischer Einheit in Form einer undialektischen Opposition von «wahrer» und «falscher» Einheit wirklich aufrechtzuerhalten ist. Wie nicht zuletzt die jahrzehntelange Diskussion um die ähnlich gelagerten, wenn auch ungleich wirkmächtigeren Thesen Rudolph Sohms (1841–1917) gezeigt hat, dürften in jeder Kirche – auch der altkatholischen³⁷ – beide Einheitsmomente eine unverzichtbare Rolle spielen.

³⁴ JOHANN ADAM MÖHLER, Symbolik oder Darstellung der dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften, hg. von Josef Rupert Geiselmann, Darmstadt (WBG) 1958, § 43, 448–455.

³⁵ JOHN HENRY NEWMAN, On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine (1859). Abgedruckt in: J. H. Newman: Conscience, Consensus and the Development of Doctrine: Revolutionary Texts by John Henry Cardinal Newman, hg. von James Gaffney, New York (Image) 1992, 392–428.

³⁶ REINKENS, Hilarius (wie Anm. 14), 168f.

³⁷ Angela Berlis stellt fest, dass man im Altkatholizismus der «legal-rationalen Autorität von jeher mit besonderer Behutsamkeit begegnet», betont aber gleichwohl, dass «für die Altkatholiken die legal-rationale Autorität prinzipiell eine positiv definierte Grösse» sei – durch ihre Rückbindung an das «ebenfalls juridisch geregelt[e]» Wahlrecht von Geistlichen und Laien; vgl. ANGELA BERLIS, Amt und Autorität im ausgehenden 20. Jahrhundert, in: IKZ 85 (1995) 243–261, hier 250.253.

Andreas Krebs (geb. 1976 in Trier), Dr. phil. Studium der Philosophie, Germanistik, Mathematik und Theologie an den Universitäten Bonn, Hagen, Oxford und Trier. 2002 Erstes Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien in den Fächern Philosophie und Deutsch. 2006 Promotion an der Universität Trier. 2007 Master of Science in Mathematik. 2008 Zweites Staatsexamen für das Lehramt an Gymnasien in den Fächern Deutsch, Mathematik, Philosophie und Ethik. 2010 Kirchliches Examen in Altkatholischer Theologie. Seit 2009 Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Altkatholischen Seminar der Universität Bonn.

Anschrift: Dr. Andreas Krebs, Alt-Katholisches Seminar, Universität Bonn, D-53012 Bonn, Deutschland. E-Mail: a.krebs@uni-bonn.de.

English Summary

The Old Catholic protest against the First Vatican Council was reinforced not only by historical, but by dogmatic and anthropological arguments. As an example of these, this study analyzes J.H. Reinkens' tract *On the Unity of the Catholic Church* (1877). In this, Reinkens takes up a dogmatic theme from J.A. Möhler's *Unity in the Church or the Principle of Catholicism* (1825): that the church represents a spiritual community of love, of which ecclesiastical offices and historic forms are an organic embodiment. This theme links Reinkens with the anthropological dualism of Anton Günther in asserting that a humanly necessary "external" papacy can never mediate the "internal" gifts of unity and love. On this basis, Möhler's dialectic between internal and external, love and law, community and primacy gives rise to an exclusive dichotomy. The comparison with Möhler leads to a critical evaluation of Reinkens' arguments.