Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie

Band: 99 (2009)

Heft: 1-2

Artikel: Maria in altkatholischer Sicht

Autor: Berlis, Angela

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-405048

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. 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. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

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. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

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. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

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

Maria in altkatholischer Sicht

Angela Berlis

In diesem Beitrag soll die Auseinandersetzung mit der Dogmenentwicklung hinsichtlich Marias in der römisch-katholischen Kirche in den beiden letzten Jahrhunderten beschrieben werden. Der Fokus liegt dabei auf dem Dogma von 1854. Ziel dieses Beitrages ist, aufzuzeigen, wie stark der kirchen- und theologiegeschichtliche Hintergrund des 19. Jahrhunderts bis heute die spirituelle Gefühlslage und die theologische Standortbestimmung der Altkatholiken bestimmt.

1. Einige Szenen 1844–1856

April 1849, Breslau

Melchior von Diepenbrock (1798–1853)[1], Fürstbischof von Breslau, hat die päpstliche Enzyklika «Ubi primum» vom 2. Februar 1849 erhalten, in der er wie alle anderen katholischen Bischöfe aufgefordert wird, seine Meinung zu einer eventuellen Definition der Unbefleckten Empfängnis Mariens kundzutun[2]. Diepenbrock weiss, dass Pius IX. am 1. Juni 1848

[1] Melchior Diepenbrock studierte zunächst Kameralia (Staatswissenschaften) in Landshut, seit 1819 Theologie in Mainz, Münster und Regensburg; 1823 Priesterweihe, 1830 Domherr, 1835 Domdechant und 1842 Generalvikar in Regensburg. Diepenbrock war stark von Johann Michael Sailer beeinflusst, mit ihm befreundet und ab 1823 bis zu Sailers Tod 1832 dessen persönlicher Sekretär. 1845 Wahl zum Fürstbischof von Breslau und Erhebung in den persönlichen Adelsstand durch den bayerischen König, 1846 Konsekration in Salzburg, 1850 Kardinal. Diepenbrock kämpfte gegen den Deutschkatholizismus und ergriff Massnahmen gegen soziale Probleme (u.a. Alkoholmissbrauch) und für die Verbesserung der Priesterausbildung. Er betätigte sich auch als geistlicher Schriftsteller. Zu ihm: Joseph Hubert Reinkens, Melchior von Diepenbrock. Ein Zeit- und Lebensbild, Leipzig (Fernau) 1881; Paul Mai, Melchior Kardinal von Diepenbrock. Zur 200. Wiederkehr seines Geburtstages, in: ASKG 56 (1998) 123–148; Manfred Eder, Art. «Diepenbrock, Melchior von», in: LThK³ 3, Freiburg i.Br. (Herder) 1995, 218; Friedrich Wilhelm Bautz, Art. «Melchior von Diepenbrock», in: BBKL 1, 1990, 1290–1292 (http://www.bautz.de/bbkl/d/diepenbrock_m.shtml [31.01.2009]).

[2] Text der Enzyklika: Augustinus de Roskovány, Beata Virgo Maria in suo conceptu immaculata ex monumentis omnium seculorum demonstrata, 13 Bde, Budapestini (Typ. Athenaei) 1873–1892, hier Bd. IV, 1874, 221–224. Die Antworten der Bischöfe sind herausgegeben in: Pareri dell'episcopato cattolico, di capitoli, di congre-

eine mit Ausnahme des Oratorianerpaters Augustin Theiner ausschliesslich aus Italienern bestehende Theologenkommission zu dieser Frage eingesetzt hat[3]. Diese Kommission, der 19 Konsultoren angehören, ist keineswegs einer Meinung: eine Minderheit hält die Definition aus theologischen Gründen für unmöglich; andere Kommissionsmitglieder sind der Ansicht, eine Definition sei unnötig oder inopportun[4]. Pius IX., seit 1848 im Exil in Gaeta, ordnet in seiner Enzyklika an, dass die Bischöfe in ihren Bistümern öffentliche Gebete abhalten, und bittet sie, den Stand der Verehrung bei Klerus und Volk mitzuteilen; ferner, ob in ihren Bistümern der Wunsch nach einer definitiven Entscheidung des Apostolischen Stuhls bestehe. Ausserdem sollten sie ihre eigenen Wünsche und Gedanken äussern[5]. Pius IX. ist nicht nur ein Befürworter der Definition, sondern auch derjenige, der diese seit dem Mittelalter kontrovers diskutierte, jedoch nicht zuletzt aus (kirchen-)politischen Gründen ausgesetzte Diskussion nunmehr zu einem Abschluss bringen möchte[6]. Dabei geht es ihm nicht nur um Frömmigkeit und Glauben[7], sondern um gewichtige kirchenpolitische Interessen – Motive, von denen auch seine Selig- und Heiligsprechungen zeugen.[8]

---

gazioni, di università, di personaggi ragguardevoli, ecc.ecc. sulla definizione dogmatica dell'Immaculato Concepimento della B.V. Maria, rassegnati alla Santità di Pio IX P.M. in occasione della sua enciclica datta da Gaeta i 2 febraio 1849, 10 Bde, Rom (Tipi della Civiltà Cattolica) 1851–1854. Bei Roskovány sind diese Briefe nicht vollständig abgedruckt.

[3] Vgl. GERHARD MÜLLER, Die unbefleckte Empfängnis Mariens im Urteil päpstlicher Ratgeber 1848–1852, in: ZKG 78 (1967) 300–339.

[4] Vgl. ULRICH HORST, Das Dogma von der Unbefleckten Empfängnis Marias (1854). Vorgeschichte und Folgen, in: Manfred Weitlauff (Hg.), Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg (Pustet) 1998, 95–114, hier 106–109.

[5] ROSKOVÁNY, Maria, IV (wie Anm. 2), 223.

[6] Zur Diskussion vgl. HORST, Dogma (wie Anm. 4).

[7] Weitlauff weist auf den Zusammenhang hin zwischen der ausweglosen politischen Lage des Papstes im Jahr 1847/48 und seiner Zuversicht, in der unbefleckt empfangenen Maria eine umso machtvollere Schutzherrin zu erhalten: MANFRED WEITLAUFF, Die Dogmatisierung der Immaculata Conceptio (1854) und die Stellungnahme der Münchener Theologischen Fakultät, in: GEORG SCHWAIGER (Hg.), Konzil und Papst. Historische Beiträge zur Frage der höchsten Gewalt in der Kirche. FS Hermann Tüchle, Paderborn (Schöningh) 1975, 433–501, hier 443f.

[8] Vgl. STEFAN SAMERSKI, «Wie im Himmel, so auf Erden»? Selig- und Heiligsprechung in der Katholischen Kirche 1740 bis 1870, Stuttgart (Kohlhammer) 2002; ANGELA BERLIS, The Politics of Representation: Prussian Monarchy and Roman Catholic Church in the Making of Saints During the 19th Century, in: WILLEM VAN

Was soll Melchior Diepenbrock antworten? Er ist gegen die Definition der Unbefleckten Empfängnis, doch wie kann er das formulieren? Denn neben theologischen spielen auch nichttheologische Faktoren eine Rolle, wie aus folgender Bemerkung deutlich wird:

> Herr Domdech. Ritter[9], mit dem ich gestern auch darüber sprach, äusserte, die Facultät könne sich nicht wohl dagegen erklären, ohne sich neuerdings dem Verdachte des Hermesianismus auszusetzen.[10]

Nach der Besprechung mit Ignaz Ritter sieht Diepenbrock von seinem Plan, die Breslauer Theologische Fakultät um ein Gutachten zu bitten, ab und erteilt stattdessen dem Dogmatikprofessor und Domherrn Johannes Baptista Baltzer (1803–1871)[11] den Auftrag, ein theologisches Gutachten

---

ASSELT u.a. (Hg.), Iconoclasm and Iconoclash. Struggle for Religious Identity (Jewish and Christian Perspectives Series 14), Leiden (Brill) 2007, 387–405.

[9] Ignaz Ritter (1787–1857), Kirchenhistoriker, 1821 Prof. für Kirchengeschichte und Patrologie in Bonn, ab 1830 Prof. für Kirchengeschichte in Breslau, wo er auch Dogmatik, Pastoral und Homiletik las und mehrfach Dekan der Fakultät und 1835–36 Rektor der Universität war. Verteidiger von Georg Hermes auch nach dessen Verurteilung (1835). 1840 Wahl zum Kapitularvikar des Breslauer Domkapitels, 1843–1844 Generalvikar, ab 1846 Domdechant. Abgeordneter der 1. Kammer zu Berlin (1849), Mitglied des Erfurter Unionsparlaments (1850). Vgl. MICHAEL SCHAICH, Art. «Ritter, Joseph Ignaz», in: BBKL 8, 1994, 414–417 (http://www.bautz.de/bbkl/r/ritter_j_i.shtml [31.01.2009]).

[10] Kardinal M. von Diepenbrock an J.B. Baltzer, Breslau, 23. April 1849, in: DtM 5 (1874) 261f. Auch abgedruckt bei ERNST MELZER, Johannes Baptista Baltzers Leben, Wirken und wissenschaftliche Bedeutung, auf Grund seines Nachlasses und seiner Schriften, Bonn (Neusser) 1877, 345–348, hier 346. Ebenfalls im Gutachten der Münchener Fakultät (s.u.) wird ausdrücklich auf die mögliche Reaktion der Hermesianer hingewiesen. Abgedruckt bei WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 500. – Georg Hermes (1775–1831) beschäftigte sich in seiner philosophisch und fundamentaltheologisch ausgerichteten Theologie nur marginal mit Maria, blieb dabei strikt beim biblischen und altkirchlichen Befund und erwähnt sie im Rahmen der Christologie. Vgl. JOSEPH SCHUMACHER, Art. «Hermes», in: REMIGIUS BÄUMER/LEO SCHEFFCZYK (Hg.), MarL 3, St. Ottilien (Eos) 1991, 153f. Dass immer wieder die Hermesianer als mögliche Gegner einer Definition genannt werden, hängt m.E. damit zusammen, dass sie die kritische Richtung innerhalb der Theologie in Deutschland versinnbildlichten, die erwartungsgemäss aus historischen und dogmatischen Gründen einer Definition ablehnend gegenüberstehen würde.

[11] Vgl. FRIEDRICH WILHELM BAUTZ, Art. «Baltzer, Johannes Baptista», in: BBKL I, 1990, 361 (http://www.bautz.de/bbkl/b/baltzer_j_b.shtml [31.01.2009]); ANGELA BERLIS, Johannes Baptista Baltzer, in: HISTORISCHER VEREIN ANDERNACH E.V. (Hg.), Andernacher Annalen 6 (2005/2006), Andernach 2004, 141–161.

auszuarbeiten.[12] Ihm gegenüber äussert Diepenbrock seine Ansichten in einem eilig verfassten Schreiben vom 23. April 1849. Am Anfang verweist er auf die unübliche Art der Befragung: Die Bischöfe seien gebeten worden, sich über die fromme Gesinnung des Volkes zu äussern. Das «pie creditur» habe jedoch «niemals ein Dogma constituirt»[13]. Diepenbrock konzentriert die Problematik der Definition auf folgende zwei Punkte: das fehlende Zeugnis von Schrift und Tradition und die Zeitverhältnisse. Zu Schrift und Tradition bemerkt er, dass beide in dieser Frage keinen Aufschluss gäben. Neue Offenbarungen schieden aus[14], die Kirche habe die Frage bisher in dubio gelassen «trotz der sorgfältigen Ausbildung ihrer Lehre über die Person Christi und über die Würde der jungfräulichen Mutter»[15]. Ausserdem bestehe weder eine innere noch eine äussere Nötigung. Auf die Zeitverhältnisse geht der Kardinal in seinem Schreiben ausführlicher ein: Die Kirche solle sich in dieser Zeit allgemeiner politischer und sozialer Umgestaltung mit anderen Fragen beschäftigen. Diepenbrock befürchtet die Kritik der kirchenfeindlichen Presse: Statt grösserer Ehre sei durch ein neues Dogma eher eine «neue Verunehrung der Hl. Jungfrau»[16] zu erwarten. Für die Erbauung der Gläubigen erwartet er sich von diesem Dogma nicht sonderlich viel. Er verweist auf dessen delikaten Charakter. Seine Erklärung von der Kanzel könne leicht unschicklich ausfallen. Diese Bemerkung zeigt die zeitgenössischen Schwierigkeiten, über körperliche oder gar sexuelle Angelegenheiten – «Generationsgeheimnisse»[17] nennt Diepenbrock sie – öffentlich zu reden. Insbesondere für Deutschland hält Diepenbrock die Angelegenheit für höchst bedenklich; im Ursprungsland der Reformation liege die «vagina errorum», gerade hier müsse der Protestantismus besiegt werden. Anlässe für Missverständnisse müssten hier vermieden werden.

Diepenbrocks Sicht Marias – die Mutter ist auf den Sohn bezogen – wird im folgenden Zitat deutlich:

---

[12] Vgl. Reinkens, Diepenbrock (wie Anm. 1), 442.

[13] Im Folgenden zitiert nach Melzer, Baltzers Leben (wie Anm. 10), 346–348, hier 346.

[14] Als Begründung führt Diepenbrock den Spruch von Papst Stephan aus dem 3. Jh. an: «Nil innovetur, nisi quod traditum est». Ebd.

[15] Ebd.

[16] A.a.O., 347.

[17] Ebd.

> «Dass die Würde und Ehre der Hl. Jungfrau durch den Ausspruch der immaculata Conceptio auch in der Meinung der Gläubigen (denn in der historischen Thatsache wie in der Ehre, die ihr die Himmlischen erweisen, wird dadurch selbstredend nichts anders) erhöhet werde, kann, wohlerwogen, nicht einmal zugegeben werden. Denn fehlt ihr der fomes peccati ad agonem relicta [der zum Kampf verbliebene Sündenzunder], so fehlt auch der Anlass zum Kampfe und das persönliche Verdienst des Mitkämpfens mit der Gnade gegen die Versuchung; auch nicht die Würde Christi als Mensch fordert diese unnatürliche Bevorzugung seiner jungfräulichen Mutter. Denn von ihm als Quellpunkt geht ja alle ihre Würde aus; er hat von ihr keine zu empfangen, sondern nur zu geben. Und wenn es Ihn in dieser Hinsicht nicht herabsetzt, sondern erhebt, dass Er die Hure Rahab und den Ehebrecher David zu seinen Ahnen zählt, so kann keine Nöthigung vorhanden sein, seine Mutter von dem allgemeinen Gesetz der Erbsündhaftigkeit auszunehmen, welches er in seinen *Folgen*, nicht aber in seiner Quelle aufzuheben gekommen ist; nur Seine eigene *Conceptio sine semine viri* [Empfängnis ohne männlichen Samen] steht über der Natur. Diese wird gemindert in ihrer Bedeutung, wenn sie nicht als die einzige Ausnahme oder vielmehr als das einzige normale Factum dieser Art dasteht.»[18]

Johannes Baptista Baltzer, einer von mehreren Rheinländern, die es wegen der anti-güntherschen Luft im Kölner Erzbistum nach Schlesien verschlagen hat, unterscheidet in seinem Gutachten streng zwischen Dogma und Schulmeinung (die, wenn nicht in den Quellen der Offenbarung begründet, scharf abzuweisen ist)[19]. Aufgrund der Hl. Schrift und des katholischen Traditionsprinzips sei es unmöglich, in der frommen Meinung ein Dogma zu finden.[20]

---

[18] A.a.O., 347–348.

[19] Vgl. a.a.O., 345. Baltzer hatte bei seinem Aufenthalt in Rom, wo er zur Verteidigung Anton Günthers war, aus seiner Ablehnung einer dogmatischen Fixierung der unbefleckten Empfängnis (die damals noch nicht erfolgt war) keinen Hehl gemacht. Pius IX. fühlte sich durch den deutschen Gelehrten, der das höfische Höflichkeitszeremoniell nicht einhielt, vor den Kopf gestossen, wie J.F. von Schulte 1854 in seinem Tagebuch festhielt. Vgl. Johann Friedrich von Schulte, Lebenserinnerungen, Giessen (Roth) 1908, Bd. 1, 45.

[20] Baltzers Darlegung ist der des Dogmatikers Giovanni Perrone S.J. diametral entgegengesetzt. Perrone setzte auf das Bewusstsein der Kirche, gespiegelt in der liturgischen zeitgenössischen Praxis, nicht jedoch auf den Rekurs auf Schrift und Kirchenväter. Damit ging er von der Nichtnotwendigkeit der Tradition aus. Perrones Schrift «De immaculato Beatae Mariae Virginis conceptu» erschien 1847 in Rom (2. Aufl. 1848, Münster; erw. Fassung Rom, 1855) und kam 1849 in deutscher Übersetzung heraus: J. Perrone, Ist die unbefleckte Empfängniss der seligsten Jungfrau Maria dogmatisch definirbar? Aus dem Lateinischen von August Dietl und Bernhard Schels, Regensburg (Manz) 1849. Die 2. Aufl. erschien 1855 unter dem Titel «Abhandlung

Diepenbrock schickt seine auf Baltzers Gutachten gestützte Antwort am 24. Dezember 1849 an den Wiener Nuntius Michele Viale Prelà (1798–1860)[21]. In seinem auf Französisch geschriebenen Brief[22] gibt er mehrere Vorbehalte an: für den Aussenbereich den Anstoss, den ein neues Dogma bei Protestanten, v.a. bei konversionswilligen, erregen könnte; im Innern ein Wiederaufflammen des theologischen Schulstreits, sich entzündend an der delikaten Frage der Unfehlbarkeit des Papstes[23], den zu erwartenden Widerstand unter zumindest einem Teil des Klerus gegen eine derartige Dogmatisierung[24]; das bisherige Prinzip, Dogmen nur im Fall von Streit und gefährlichen Irrtümern zu verkünden[25], nicht jedoch, weil eine Frömmigkeitspraxis bestehe. Freundlich, aber bestimmt warnt Diepenbrock, von einer Definition sei keine Erbauung oder ein neuer Impuls für die Frömmigkeit im katholischen Volk zu erwarten, sondern nur «troubles, scissions, scandales, et perturbations au dehors et au dedans»[26]. Er endet mit «Dixi et salvavi animam meam!» und einem Weihnachts- und Neujahrsgruss[27].

über die dogmatische Definition der Unbefleckten Empfängniss der seligsten Jungfrau Maria». Der Papst hatte die Schrift durch ein Breve vom 25. Oktober 1847 (in der deutschen Ausgabe am Anfang wiedergegeben, ebd., X–XII) gleichsam approbiert. Vgl. WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 442 und 446.

[21] Vgl. a.a.O., 457.

[22] Vgl. Pareri II (wie Anm. 2), 465–467. Eine Zusammenfassung des Inhalts bei WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 457f.

[23] «Dans l'intérieur, dans les écoles de théologie la guerre séculaire, appaisée avec tant de peine, s'enflammerait de nouveau; le point si délicat de l'infaillibilité du Pape lui donnerait un surcroît de matière combustible». Vgl. Pareri II (wie Anm. 2), 466.

[24] Diepenbrock nennt hier ausdrücklich die rheinischen Provinzen, Baden und Böhmen.

[25] «L'histoire prouve, que jusqu'ici le Saint Siège n'a donné des décrets dogmatiques, que pour appaiser des luttes et des contestations polémiques et scandaleuses, ou pour réprimer des erreurs dangereuses. Dans le cas présent, ni l'une ni l'autre de ces raisons n'est visible; c'est un pur motif de piété, de dévotion, qui ferait agir; motif très-beau, très-précieux aux yeux de Dieu et de toute âme fidèle; motif qui peut aussi être fondé, pour certains pays et certains peuples, dans le fruit à espérer; mais qui pour nos pays, ... est contrebalancé par des considérations majeures, qui laissent apercevoir les plus grandes dangers pour l'Eglise, dans la prononciation d'un tel décret.» Vgl. Pareri II (wie Anm. 2), 467.

[26] Pareri II (wie Anm. 2), 467.

[27] Ebd.

Von den 603 Bischöfen, die auf Pius' Aufforderung reagierten (172 taten es nicht), befürworteten 546 die Definition der *pia sententia*, die anderen sprachen sich mit unterschiedlichen Begründungen und Bedenken dagegen aus[28]. Die meisten Respondenten gaben – unabhängig vom Inhalt ihrer Stellungnahme – in vorauseilendem Gehorsam an, sie würden sich in jedem Fall dem Papst unterwerfen[29]. Unter diesen Umständen ist das Votum der Münchener Fakultät interessant: Der Münchener Erzbischof Karl August von Reisach (1800–1869), selbst ein überzeugter Anhänger der Unbefleckten Empfängnis, hatte es angefordert. Es fiel negativ aus[30]: Bei aller Wertschätzung der *pia opinio* sei eine Definition nicht nur inopportun, sondern schlichtweg theologisch unmöglich, da sie weder in der Hl. Schrift noch in der apostolischen Tradition gründe. Das Gutachten, das sich auch mit der «revelatio implicata» des römischen Dogmatikers

[28] Vgl. SIEGFRIED GRUBER, Mariologie und katholisches Selbstbewusstsein. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Dogmas von 1854 in Deutschland, Essen (Ludgerus) 1970, 26–44 (überarb. Fassung seiner in Anm. 63 genannten Dissertation); GERHARD MÜLLER, Die Immaculata Conceptio im Urteil der mitteleuropäischen Bischöfe. Zur Entstehung des mariologischen Dogmas von 1854, in: KuD 14 (1968), 46–70.

[29] So etwa der römische Dogmatikprofessor Filippo Cossa, der eine ausgezeichnete kritische theologische Stellungnahme abgab hinsichtlich der Voraussetzungen eines Dogmas und der fehlenden Stichhaltigkeit der Argumente der Befürworter der Dogmatisierung, am Ende jedoch erklärte, er sei bereit, es «im Glauben» anzunehmen.; vgl. WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 448–450. Ähnlich auch der Erzbischof von Paris, Dominique-August-Marie Sibour (1792–1857), der schrieb, eine fromme Meinung könne nicht als Wahrheit des Glaubens definiert und folglich als heilsnotwendig auferlegt werden, sich danach jedoch unter «das unfehlbare Urteil des Stellvertreters Jesu Christi» beugte. Vgl. Pareri III (wie Anm. 2), 310f. (zitiert nach WEITLAUFF, Dogmatisierung [wie Anm. 7], 454).

[30] Vgl. zum Hergang a.a.O., 460–471; der Text des Gutachtens findet sich a.a.O., 496–501. WEITLAUFF bemerkt, dass es keinen Hinweis darauf gebe, dass Reisach das Gutachten nach Rom geschickt habe, vermutet aber, es sei nicht geschehen (a.a.O., 470f.). Auch Reisachs Stellungnahme gibt darüber keinen Aufschluss, da Reisach das Gutachten noch nicht vorlag, als er dem Papst antwortete. Er kündigte darin lediglich die Zusendung an: «Doctorum hominum opinionem eo explorare studui, quod facultatem theologicam Monacensem hac de re interrogavi, cuius responsum Sanctitati Tuae transmittere non tardabo.» Vgl. Pareri II (wie Anm. 2), 416f., hier 417. – Auch die Tübinger Theologische Fakultät hatte ein negatives Gutachten erstellt, das der Bischof von Rottenburg, Joseph von Lipp (1795–1869), jedoch nicht nach Rom sandte. Vgl. JOHANNES FRIEDRICH, Ignaz von Döllinger. Sein Leben auf Grund seines schriftlichen Nachlasses dargestellt, Bd. III, München (Beck) 1901, 134. Das Votum ist bisher nicht auffindbar, vgl. HORST, Dogma (wie Anm. 4), 107.

Giovanni Perrone S.J. (1794–1876)[31] auseinandersetzt, ist Manfred Weitlauff zufolge «ein sprechendes Dokument für die beginnende Polarisierung zwischen einer sogenannten deutschen und einer sogenannten römischen Theologie»[32]. Das Gutachten plädierte dafür, den Gegenstand «dem frommen Gefühl und dem impliziten Glauben eines jeden [zu überlassen], damit im Notwendigen Einigkeit, im Zweifelhaften Freiheit und in allem die Liebe herrsche»[33]. Eine zeitweilig geplante – kritische – Versammlung von Theologen zu dieser Frage, gegebenenfalls mit ein paar Bischöfen, kam nicht zustande[34].

31. Januar 1854

Der Münchener Kirchenhistoriker Ignaz von Döllinger ist kein Anhänger der Unbefleckten Empfängnis[35]. Friedrich Michelis, damals am «Seminarium Theodorianum» in Paderborn lehrend, wendet sich an Döllinger und bittet ihn um eine Stellungnahme gegen die Unbefleckte Empfängnis. Am 31. Januar 1854 erklärt Döllinger ihm in einem Brief, warum er von der Veröffentlichung einer Schrift dagegen absieht: die deutsche Theologie insgesamt stehe (wegen Georg Hermes, Johann Baptist Hirscher, Leopold

[31] S.o. Anm. 20.

[32] WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 466.

[33] «Credimus quidem, multa de regno Dei esse subobscure revelata, quae tamen, cum non sint necessaria fidei divinae objecta relinquantur pio unus cujusque affectui ac fidei Catholicorum implicitae, ut sit in necessariis unitas, in dubiis libertas et in omnibus caritas.» A.a.O., 499.

[34] Vgl. FRIEDRICH, Döllinger III (wie Anm. 30), 135.

[35] In seinen Lebenserinnerungen erzählt der Priester und Theologe Franz Lorinser (1821–1893) von seiner Promotion am 17. Mai 1844 in München: «Dasselbe [das Tridentinische Glaubensbekenntnis] war … in einem alten Buche auf Pergament sehr sauber geschrieben und nach den alten Statuten der Münchner katholischen Universität auch demselben schliesslich noch der Passus beigefügt, dass sich der Doktorandus verpflichte, die unbefleckte Empfängnis der Mutter Gottes stets zu glauben und gegen alle Gegner derselben zu vertheidigen. Als ich an diesen Passus kam, hielt mich Döllinger zurück und flüsterte mir zu, dass ich dies zu überschlagen habe. Nachdem ich jedoch von dem Inhalt dieses verfänglichen Passus Kenntniss genommen hatte, liess ich mich nicht abhalten, dies Versprechen meinem Glaubensbekenntniss freudig hinzuzufügen, was denn auch stillschweigend hingenommen werden musste.» Vgl. FRANZ LORINSER, Aus meinem Leben. Wahrheit und keine Dichtung. II: 1841–1844, Regensburg (Manz) 1891, 556. (zitiert nach HORST, Dogma [wie Anm. 4], 113, Anm. 32. Vgl. auch WOJCIECH WYSOCKI, Art. «Lorinser, Franz» (http://www.bautz.de/bbkl/l/lorinser_f.shtml [12.08.2008]).

Schmid[36] etc.) in Rom in keinem guten Ruf[37]. Eine derartige Veröffentlichung werde dort nicht gut aufgenommen werden und nach der Dogmatisierung sofort auf dem Index landen[38]. Für den Verfasser einer solchen Schrift werde dies seine weitere literarische Wirksamkeit unfruchtbar machen. Zudem stelle sich die Frage, wie der Verfasser nach einer Dogmatisierung handeln solle? Schweigen und sich das Triumphgeschrei der «Gegner(n) der Kirche» einhandeln oder sich unterwerfen unter die kirchliche Autorität[39]? Döllinger zeigt in seinem Brief den Zwiespalt eines katholischen Theologen im Spagat zwischen seiner sachlich richtigen theologischen Argumentation und dem Gehorsam gegenüber der kirchlichen Autorität.

Inhaltlich jedoch ist Döllingers Meinung ganz eindeutig:

> «dass das Theologumenon der immaculata conceptio die ganze kirchliche und theologische Tradition bis zum 14. Jahrhundert teils nicht für sich, teils (besonders die spätere scholastisch-theologische) positiv gegen sich hat (ich habe

[36] Leopold Schmid (1808–1869), Professor der katholischen Theologie in Giessen; 1849 vom Mainzer Domkapitel zum Bischof gewählt; seine Wahl stiess in ultramontanen Kreisen auf heftigen Widerstand. Am 7. Dezember 1849 verwarf der Papst die Wahl. Schmid wechselte an die Philosophische Fakultät der Universität Giessen. Altkatholischerseits sah man in ihm einen ‹Altkatholiken vor dem Altkatholizismus›. Vgl. BERNHARD SCHROEDER/FRIEDRICH SCHWARZ, Leopold Schmids Leben und Denken. Nach hinterlassenen Papieren. Mit einer Vorrede von Friedrich Nippold, Leipzig (Brockhaus) 1871; UWE SCHARFENECKER, Art. «Schmid, Leopold», in: BBKL IX, 1995, Sp. 428–436 (http://www.bautz.de/bbkl/s/s1/schmid_l.shtml [31.01.2009]).

[37] Vgl. FRIEDRICH, Döllinger III (wie Anm. 30), 132f.

[38] So geschehen mit der Schrift von: JOSEPH BURKARD LEU, Warnung vor Neuerungen und Übertreibungen in der katholischen Kirche Deutschlands, Luzern (Kaiser) 1853, 76 S. Sie wurde am 13. Februar 1854 auf den Index gesetzt. Vgl. FRANZ HEINRICH REUSCH, Der Index der verbotenen Bücher. Ein Beitrag zur Kirchen- und Literaturgeschichte, Bd. 2, Abt. 2, Bonn (Cohen) 1885, 1116f. Reuschs Urteil fällt folgendermassen aus: «gut geschriebene freimüthige Bemerkungen über Oswalds Mariologie und die beabsichtigte Dogmatisirung der Immaculata Conceptio, über Kirche und Staat in der oberrheinischen Kirchenprovinz und über den Jesuitismus» (ebd., 1117). Der Name des Autors wird im Index nicht genannt, so dass der Titel unter «Burcado seu Jos.» aufgenommen ist. – Johann Heinrich Oswald (1817–1903) hatte 1850 eine «Dogmatische Mariologie» (Paderborn: Schöningh, 1850) herausgegeben, die 1855 nach Denunziation durch Baltzer (1853) auf den Index gesetzt wurde; u.a. ging Oswald von der wesenhaften Mitanwesenheit Marias (durch ihre Milch) in der Eucharistie und von ihrer aktiven Teilnahme an der Erlösung aus; vgl. a.a.O., 1156f.

[39] Zitiert nach FRIEDRICH, Döllinger III (wie Anm. 30), 133. Döllinger weist hier ausdrücklich auf Leus Schrift hin.

dies in dem Artikel über Duns Scotus im Kirchenlexikon kurz berührt[40]), dass daher eine Erhebung desselben zum Dogma von entscheidendem Einflusse auf die ganze bisherige Beweisführung aus der Tradition sein müsse. Vinzenz von Lerins mit seinem quod semper, quod ubique etc. müssen wir dann künftig beiseite legen.»[41]

Ähnlich wie Michelis wäre er froh, würde sich ein Anderer «der Aufgabe unterziehen und sie mit aller Ruhe und wissenschaftlicher Gründlichkeit lösen», schrieb Döllinger damals – und schwieg[42].

[40] IGNAZ DÖLLINGER, Art. «Scotus, Johannes Duns», in: WWKL, 9, Freiburg i.Br. (Herder) 1852, 878–881. In seinem Beitrag wies Döllinger auf Duns Scotus' Verdienste hin: Er habe die Universalherrschaft des thomistischen Systems verhindert und dadurch der Erstarrung, Verknöcherung und einer theologischen Spekulation, die in die Glaubenslehre einmündet, Einhalt geboten. Wie kein anderer Scholastiker habe er dem Zweifel Raum gegeben. Eines der Theologumena, denen Scotus Eingang und Gewicht verschafft habe, sei die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis gewesen: «Doch drückt er sich noch mit grosser Zurückhaltung darüber aus» und habe immer zugegeben, dass nicht seine, sondern die gegenteilige Meinung die allgemeine («communis») sei. Die berühmte Erzählung, wie Scotus in einer Disputation zwischen Dominikanern und Minoriten über die Unbefleckte Empfängnis seine Meinung mit 200 Gründen belegt habe (sie trug ihm den Ehrentitel «doctor subtilis» ein), hält Döllinger für unhistorisch – dies im Gegensatz zu Perrone, vgl. PERRONE, Abhandlung (wie Anm. 20), 15f.

[41] Zitiert nach FRIEDRICH, Döllinger III (wie Anm. 30), 134.

[42] Ebd. Friedrich nimmt an, dass Döllinger das neue Dogma als «kanonischen Glaubensartikel» betrachtet habe, d.h. als Wahrheit dritter Klasse, die der Kirche als Regel (Kanon) dient und welcher deshalb «einiger Gehorsam (aliqua obedientia)» gebühre. «Es komme ihnen daher nur jene Gewissheit zu, welche ihnen die Autorität und Jurisdiktion der kirchlichen Oberen zu geben vermöge.» A.a.O., 145. Vgl. dazu VICTOR CONZEMIUS, Zur Charakteristik von Ignaz v. Döllinger. Ein Brief von Johannes Friedrich an Lord Acton, in: ZBLG 22 (1959), 154–160. Friedrich schrieb am 18. April 1890 an Lord Acton: «Indessen hatte er sich den Gegensatz von *katholischen* und *kanonischen* Glaubensartikeln construirt, und in einem Notizbuch steht der Satz: ‹darf ein alter Theologe schweigen zu den Missbräuchen etc. in der Kirche? Sein Amt als Lehrer verlangt öffentliches Zeugniss, und doch schrickt er wieder vor einem Auftreten gegen die Kirche zurück.› Die Bemerkung ist ohne Datum, wie fast alles, was er notirte; aber sie zeigt, woran er scheiterte vor 1870, und auch nach 1870 hat er in dieser Beziehung kaum viel gethan. Nach meiner Ueberzeugung war also das Jahr 1870 nothwendig: es liess ihm erst keinen Ausweg mehr, wollte er sich nicht unterwerfen.» Vgl. a.a.O., 158.

8. Dezember 1854

Mit Datum vom 8. Dezember 1854 promulgierte Pius IX. die Bulle «Ineffabilis Deus»[43], an deren Endredaktion er «massgeblich beteiligt»[44] war. Damit nahm er für sich in Anspruch, allein ein Dogma verkünden zu können, ohne die Mitwirkung der Bischöfe im Konzil[45]. Die Endredaktion der Bulle hatte der Papst selbst vorgenommen und wich damit vom klassischen Aufbau entscheidend ab: Die Bulle beginnt mit dem «factum ecclesiae», bei der in der gegenwärtigen Kirche lebenden Praxis. Erst danach folgt der Hinweis auf Kirchenväter und Hl. Schrift. Der sich selbst genügende «sensus ecclesiae» «rückte an die Stelle der Tradition»[46]. Damit hatte der Papst – wie Weitlauff es ausdrückt – einen «Schritt von wahrhaft programmatischer Bedeutung» getan[47]. Die theologische Problematik dieses Dogmas gründet in der dogmatischen Wahrheitsfindung und im Vorgehen des kirchlichen Lehramtes. Bereits Zeitgenossen nahmen die Art des Vorgehens dabei als Vorwegnahme der Unfehlbarkeit wahr[48].

Auf die Argumentation der Bulle im Einzelnen einzugehen, ist hier nicht der Ort. Ein paar der angeführten «Schriftbeweise» mögen genügen[49]: In Gen 3,15 werde nicht nur der Erlöser verkündet, sondern sei auch Maria gemeint. Auf sie bezögen sich die Worte, die Gott zur Schlange

---

[43] Text der Bulle in: DH, Freiburg i.Br. (Herder) [37]1991, 2800–2804, hier 2803: «... erklären, verkünden und definieren Wir, dass die Lehre, welche festhält, dass die seligste Jungfrau Maria im ersten Augenblick ihrer Empfängnis durch die einzigartige Gnade und Bevorzugung des allmächtigen Gottes im Hinblick auf die Verdienste Christi Jesu, des Erlösers des Menschengeschlechtes, von jeglichem Makel der Urschuld unversehrt bewahrt wurde, von Gott geoffenbart und deshalb von allen Gläubigen fest und beständig zu glauben ist.»

[44] So der Herausgeber in seinem Vorspann zum Text der Bulle: DH (wie Anm. 43), 774.

[45] Vgl. FRIEDRICH, Döllinger, III (wie Anm. 30), 146f. Der Papst hatte dafür gesorgt, dass sich «nicht etwa die gefürchtete gallikanische Formel vom ‹consensus ecclesiae [seu episcoporum]› einschlich». Vgl. WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 476.

[46] WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 476f., hier 477.

[47] A.a.O., 437.

[48] Auch in Rom, vgl. die Erfahrungen Peter Knoodts und Johann Baptista Baltzers, zitiert bei FRIEDRICH, Döllinger III (wie Anm. 30), 146; sowie WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 479–481.

[49] Vgl. dazu EDUARD HERZOG, Stiftspropst Josef Burkard Leu und das Dogma von 1854. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des vatikanischen Konzils, Bern (Wyss) 1904, 55.

spricht: *Sie* wird dir den Kopf zertreten. Da Maria aber die Siegerin über die Schlange sei, könne sie in keinem Augenblick ihres Daseins, auch nicht im mütterlichen Schoss, vom Bösen überwältigt gewesen sein. Folglich müsse sie «vom Makel der Urschuld selbst völlig frei» sein[50]. Eduard Herzog weist darauf hin, dass die lateinische Übersetzung, die in der Bulle benutzt wird, falsch sei; nicht die Frau, sondern ihr Same werde der Schlange den Kopf zertreten[51]. Der Text enthalte zwar «eine messianische Verheissung, aber keine Ankündigung der unbefleckten Empfängnis Mariä»[52].

Weitere Schriftstellen, die in der Bulle herangezogen werden, sind Gen 6,9ff. (Maria wird mit der Arche Noahs verglichen), Gen 28,12ff. (Jakobsleiter); aber auch Ex 3,2 (der brennende Dornbusch Maria ist nicht von der Sünde = Feuer berührt). Den letztgenannten Vergleich kommentiert Herzog: «Die päpstliche Exegese grenzt an Gotteslästerung.»[53]

Während die alttestamentlichen Bibelstellen alle auf Maria (etwa Maria als personifizierte Weisheit) gedeutet werden, konzentriert sich die Bulle für das NT im Wesentlichen auf den Englischen Gruss (Lk 1,28) und Marias «eigene» Worte im Magnificat: «Grosses hat an mir getan, der mächtig ist» (Lk 1,48)[54].

Kritische Reaktionen auf das neue Dogma in Niederbayern

Obwohl Laien beiderlei Geschlechts und viele Theologen in Kirchenämtern die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis nicht bejahten, unterwarfen sie sich ihr: ein Döllinger, ein Baltzer, aber auch Stiftspropst Josef Burkard Leu (1808–1865)[55] in Luzern, der Onkel des nachmaligen ersten christkatholischen Bischofs Eduard Herzog[56]. Auch Ignaz Heinrich von

---

[50] DH (wie Anm. 43), 2801.

[51] Herzog, Leu (wie Anm. 49), 56.

[52] Ebd.

[53] A.a.O., 57.

[54] Herzog bespricht die neutestamentlichen Stellen: a.a.O., 59–63.

[55] Vgl. Stephan Leimgruber, Josef Burkard Leu, in: ders./Max Schoch, Gegen die Gottvergessenheit. Schweizer Theologen im 19. und 20. Jahrhundert, Freiburg i.Br. (Herder) 1990, 42–56; Franz Xaver Bischof, Art. «Leu, Josef Burkhard», in: HLS 7, Basel (Schwabe) 2008, 798 (http://hls-dhs-dss.ch/textes/d/D9908.php [31.01.2009]).

[56] Vgl. Herzog, Leu (wie Anm. 49), 73. Leu hatte sich am 6. April 1854 der Indizierung seines Buches (vgl. oben Anm. 38) unterworfen und damit seinen Widerstand

Wessenberg, damals schon 80 Jahre alt, äusserte sich öffentlich nicht mehr dazu[57]. Der publizierte Widerstand gegen dieses Dogma blieb relativ gering[58].

Manfred Weittlauf stellt fest, dass sich «kaum eine Opposition gegen das Dogma [regte], abgesehen von den Protesten einiger jansenistischer Priester, einer ablehnenden Schrift des passauischen Priesters Thomas Braun und der aus dem Protestantismus herrührenden Kritik».[59]

Eine genauere Untersuchung lokalgeschichtlicher Quellen[60] würde deutlich machen, dass die Bereitschaft der Bevölkerung, die neue Glaubenslehre tatsächlich anzunehmen, nicht überall wie selbstverständlich vorhanden war. So berichtet Thomas Braun (1816–1884)[61] am 9. April

gegen das Dogma «zum voraus aufgegeben» (ebd.). Allerdings lehrte er weiter, dass auch Marias Heil in Christus begründet sei, und bezeichnete es als häretisch, sie zur Miterlöserin zu machen. Sein Dogmatiklehrbuch wurde aber anscheinend nicht denunziert (vgl. a.a.O., 73f.).

[57] In Briefen allerdings schon, wenn auch verdeckt. Am 19. Nov. 1857 spricht er davon, dass in Deutschland alles «immer mehr den Krebsgang» gehe; vgl. Herzog, Leu (wie Anm. 49), 76–81, hier 80.

[58] Vgl. die Zusammenstellung von Reusch, Index II (wie Anm. 38), 1152–1158, Vgl. auch Herzog, Leu (wie Anm. 49), 74–76 und Casparus Johannes Rinkel, Kroniek van gebeurtenissen betreffende de oud-katholieken inzonderheid in Nederland (1845–1894), ingeleid en geannoteerd door Dick Schoon, Nijmegen (Valkhof Pers) 2006. Danach handelt es sich um Schriften von Thomas Braun in Deutschland, Jean-Joseph Laborde in Frankreich, Braulio Morgaez Carillo O.P. in Spanien (zu ihm: Rinkel, Kroniek, 34–36), Giuseppe Grignani und drei weiteren Geistlichen in Italien (ihre Namen in Rinkel, Kroniek, 30): Alle wurden exkommuniziert. Daneben nennt Reusch Abbé Guettée, der orthodox wurde (seine Schriften über das neue Dogma kamen nicht auf den Index), ferner die Hirtenschreiben der drei Bischöfe der Kirche von Utrecht, von der Inquisition durch ein besonderes Dekret (s.u.) verboten. Herzog nennt ausserdem: den Bauernknecht Josef Sickinger in Deutschland, treuer Adlat Brauns, sowie Paolo Panzani (Andrea d'Altagene). Rinkel nennt in seiner Kroniek weitere Hintergründe und Personen und verdient eine genauere Auswertung.

[59] Weitlauff, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 436.

[60] Eine derartige Quelle liegt in den Briefen des bayerischen Priesters Thomas Braun an den Amersfoorter Seminarpräsidenten Christianus Karsten vor. Thomas Braun an Christianus Karsten, Het Utrechts Archief [= HUA], 221, Nr. 1247. Es geht dabei um insgesamt 79 Briefe aus dem Zeitraum zwischen 1857 und ca. 1874 (die letzten Briefe sind undatiert). Ich danke Bischof Dr. Dick Schoon, der mir seine Kopien dieser Briefe zur Verfügung stellte, und Presb. lic. phil. et theol. Hubert Huppertz, der ihre Transkription besorgte.

[61] 1836–41 Studium am Deutschen Kolleg in Rom, 1843 Priesterweihe, danach Kooperator in Tittling, anschliessend in Holzkirchen. Ab 1874 Hilfsgeistlicher in Me-

1858, die Beichtväter hätten in der jetzigen Osterzeit die Leute nicht mehr so häufig wegen des neuen Glaubenssatzes geplagt. Deshalb sei es ruhiger zugegangen als im Vorjahr. «Aber manche, die sich von [sic!] freien Stücken gegen den Glaubenssatz erklärten, wurden zur Beicht nicht zugelassen.» Da die geistlichen Strafen bei den erklärten Gegnern der «Glaubensneuerung» nichts fruchteten, habe man die weltlichen Behörden ins Spiel gezogen.[62]

Deren Opfer wurde auch Thomas Braun selbst, damals Hilfspriester in Holzkirchen. Nachdem er 1855 vom Bischof von Passau, Heinrich von Hofstätter (1805–1875)[63], suspendiert und 1856 exkommuniziert worden war, entzog ihm die bayerische Regierung 1860 den Tischtitel; ausserdem wurde er in einem engen Gerichtsbezirk festgesetzt. Überschritt er die Grenze, verhaftete ihn die Polizei und brachte ihn zurück. Laien, die ihn besuchten, wurden polizeilich verhört. Sein Protest, den er wiederholt an Ministerium und Landtag richtete, blieb erfolglos.

Reusch nimmt an, dass Braun verurteilt wurde, weil «er ein Baier war»[64] (und damit in unmittelbarer Nähe der Nuntiatur lebte, von der viele Denunziationen ausgingen[65]). «Diese Verfolgung armer, aber frommer und glaubenstreuer Priester passt sehr übel zu einem dogmatischen Erlass, der zur Verherrlichung der schmerzensreichen und barmherzigen Mutter des Heilandes dienen soll», stellt Herzog lapidar fest[66].

---

ring, seit 1875 Seelsorger in Kappel, ab Oktober 1876 bis zu seiner Emeritierung im März 1883 Pfarrer in Mundelfingen. Vgl. Josef Fridolin Waldmeier, Der altkatholische Klerus von Säckingen/Waldshut und Zell im Wiesenthal, Aarau (Christkatholisches Pfarramt) o.J. [1980], 66–78; Joseph Braun, Thomas Braun. Vom Kampf und Leiden eines katholischen Priesters für die Kirche Jesu Christi, Dinkelsbühl (Wenng) o.J. [1965].

[62] Thomas Braun an Christianus Karsten, 9. April 1858, HUA.

[63] Hofstätter schrieb bereits 1849 dem Papst, dass er und seine Diözesanen sich die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis sehr wünschen würden; vgl. Pareri I (wie Anm. 2), 127f.; Müller, Conceptio (wie Anm. 28), 50. 1857 liess Bischof von Hofstätter die Franziskanerkirche in eine Votivkirche zu Ehren der Unbefleckten Empfängnis umwandeln; dies fasste er «als einen Akt der Sühne für die Apostasie Thomas Brauns auf»; vgl. Siegfried Gruber, Das Vorspiel zur Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens in Deutschland (1849–1854), Diss. phil. Erlangen–Nürnberg (Selbstverlag) 1967, 68.

[64] Reusch, Index II (wie Anm. 38), 1156.

[65] A.a.O., 1125.

[66] Herzog, Leu (wie Anm. 49), 76.

Braun zog sich nicht zurück, sondern veröffentlichte 1856 seine «Katholische Antwort auf die päpstliche Bulle über die Empfängnis Mariä»[67]. Scharf stellte er darin fest, dass der Papst und alle Anhänger des neuen Dogmas die Einheit der katholischen Kirche zerbrochen hätten. Alle, die das Dogma ablehnten, dürften keine Sakramente mehr von seinen Anhängern empfangen. Jegliche Beziehung mit «Unbeflecktisten» solle vermieden werden. Im gleichen Jahr nahmen Braun und der Amersfoorter Seminarpräsident Christianus Karsten Kontakt miteinander auf; die Cleresie begann, Braun finanziell zu unterstützen[68].

Die Reaktion der Kirche von Utrecht

Ausführlicher behandeln möchte ich die Reaktion der niederländischen Bischöfe, die sich am 9. Juli 1856 mit einem Hirtenbrief an ihre Gläubigen[69] und am 14. September des gleichen Jahres in einem Protestbrief[70] an

[67] Ortenburg (Selbstverlag) 1856, 240 S. Vgl. Rinkel, Kroniek (wie Anm. 58), 36f. Das Buch kam 1857 auf den Index. Vgl. Reusch, Index II (wie Anm. 38), 1156, ebenso wie später: Thomas Braun, Katholisches Andenken, Ortenburg (Selbstverlag) 1859, 16 S.; ders., Katholische Kirche ohne Papst, München (Renner) 1871, 48 S. Hinsichtlich der «Katholischen Antwort» forderte am 27. April 1857 Generalvikar Pechmann Braun auf, «nicht länger mehr im hartnäckigen Widerspruche mit der von Gott eingesetzten höchsten Autorität der katholischen Kirche zu beharren», sondern sich zu unterwerfen, «folgend dem nachahmungswürdigen Beispiele des geistreichen und gelehrten greisen Priester[s] Günther zu Wien und seiner angesehenen Schüler und Anhänger». Vgl. Personalakte Thomas Braun, Bischöfliches Archiv Bonn.

[68] Vgl. Rinkel, Kroniek (wie Anm. 58), 38f. Zur Beziehung zwischen Thomas Braun und der Cleresie vgl. Dick Schoon, Heimatlose im katholischen Europa des 19. Jahrhunderts. Alvaro und Heinrich von Liaño und ihre Beziehungen zur Bischöflichen Klerisei in den Niederlanden und zur altkatholischen Bewegung in Deutschland, in: IKZ 97 (2007) 73–105; 161–188; 225–248, hier 175–180.

[69] Herderlijk Onderrigt van den Aartsbisschop van Utrecht en de Bisschoppen van Haarlem en Deventer over de Onbevlekte Ontvangenis der H. Maagd Maria, Utrecht (van Woestenberg) 1856, 36 S. Franz. Übersetzung: Actes relatifs à la prétendue définition de l'Immaculée Conception. Instruction pastoral et Lettre au Pape de NN.SS. les Evêques de Hollande, Paris 1857, 35 S.; vgl. Reusch, Index II (wie Anm. 38), 1156, Anm. 2.

[70] Der Brief erschien auf Französisch und Lateinisch in: Observateur Catholique 1 (1856), 281–289 und als Separatdruck, wohl aber nicht auf Niederländisch. Vgl. Dirk Jan Schoon, Van bisschoppelijke Cleresie tot Oud-Katholieke Kerk. Bijdrage tot de geschiedenis van het katholicisme in Nederland in de 19e eeuw, Nijmegen (Valkhof Pers) 2004, 246, Anm. 251 und 848. Zum Folgenden vgl. a.a.O., 245–253, und Rinkel, Kroniek (wie Anm. 58), 55f.

Papst Pius IX. wandten. Obwohl man in der «Cleresie» – dies die Kurzform des offiziellen Namens der Kirche von Utrecht «Roomsch-Katholieke Kerk van de Oud-Bisschoppelijke Cleresie» – sehr genau orientiert war über die Vorgänge[71], kam der Protest der niederländischen Bischöfe erst zwei Jahre nach der päpstlichen Bulle. Man musste sich innerhalb der «Cleresie» zunächst einig werden, ob eine Stellungnahme angebracht sei. Eine wichtige Rolle bei der Meinungsbildung spielte der Wunsch, nach aussen hin klarzustellen, dass es katholische Bischöfe in den Niederlanden gab, welche die neue Lehre nicht angenommen hatten[72]. Nach einigen Missverständnissen lagen im Sommer 1856 schliesslich ein von Bischof Hermanus Heykamp von Deventer (1804–1874) entworfenes Hirtenschreiben und ein von Bischof Henricus Joannes van Buul von Haarlem (1795–1862) konzipierter Protestbrief an den Papst vor[73]. Die deutsche Übersetzung des Hirtenbriefes besorgte der jüngste Bruder des 1853 verstorbenen Melchior von Diepenbrock[74].

In ihrem Hirtenschreiben bezeugen die drei niederländischen Bischöfe Johannes van Santen (1772–1858)[75], van Buul und Heykamp am Anfang ihre Ehrerbietung gegenüber dem Hl. Vater, was sie jedoch nicht davon abhält, sein Apostolisches Schreiben einer kritischen Lektüre zu unterziehen. Nacheinander gehen sie auf das Zeugnis der Hl. Schrift, der Tradi-

[71] Dies wird anhand der Aufzeichnungen von Casparus Johannes Rinkel deutlich; vgl. RINKEL, Kroniek (wie Anm. 58).

[72] Seit 1853 gab es in den Niederlanden wieder eine römisch-katholische Hierarchie, die mit dem Papst in Gemeinschaft stand. Somit gab es in Utrecht und in Haarlem jeweils zwei Bischöfe. Vgl. DICK SCHOON, Oude en nieuwe bisschoppen. De «oudkatholieken» en 1853, in: Jurjen Vis/Wim Janse (red.), Staf en storm. Het herstel van de bisschoppelijke hiërarchie in Nederland in 1853: actie en reactie, Hilversum (Verloren) 2002, 166–187.

[73] Vgl. zu Heykamp: SCHOON, Cleresie (wie Anm. 70), 756f.; zu Van Buul: a.a.O., 738f. Heykamp war seit 1853 Bischof von Deventer, Van Buul seit 1842 Bischof von Haarlem.

[74] Die Übersetzung liegt vor in Het Utrechts Archief, HUA 86–1, 284. Von der deutschen und einer zusätzlichen englischen Übersetzung ist unklar, ob sie gedruckt erschienen. Vgl. SCHOON, Cleresie (wie Anm. 70), 248, Anm. 258. – Conrad Joseph Diepenbrock (1808–1884), Schriftsteller, Offizier in preussischen, griechischen und österreichischen Diensten, 1848 Revolutionär, musste jahrzehntelang im Ausland leben, bevor er 1866 begnadigt wurde. Vgl. WERNER SCHNEIDER, Leben und Werk des Revolutionärs und Schriftstellers Conrad Joseph Diepenbrock, (Historisch-Kritische Arbeiten zur Deutschen Literatur 21), Frankfurt a.M. (Lang) 1998.

[75] Er war seit 1825 Erzbischof von Utrecht. Vgl. zu ihm: SCHOON, Cleresie (wie Anm. 70), 787–789.

tion, den kontinuierlichen «Sensus» der Kirche, die «wunderliche Einstimmigkeit der katholischen Hirten und Gläubigen» und auf frühere Aussprüche von Pius' Amtsvorgängern ein[76]. Gegen die allegorische Auslegung von Gen 3,15 haben sie nichts einzuwenden; daraus jedoch Mariä Unbefleckte Empfängnis zu folgern, halten sie für unbegründet. Sie weisen auf die seit den frühen Kirchenvätern gängige Auslegung, dass es sich um Christus handle, der den Kopf der Schlange zertrete. Auch den Englischen Gruss (Lk 1,28) halten sie für überinterpretiert; u.a. weisen sie mit Augustinus darauf hin, dass auch Maria durch die fleischliche Begierde ihrer Eltern gezeugt worden sei[77]. Keine einzige Stelle in der Bibel oder bei den Kirchenvätern bezeuge die Unbefleckte Empfängnis. Im Hinblick auf die Tradition stellen die Bischöfe fest, dass sich der Papst zwar «frech»[78] auf ihr Zeugnis stütze, doch kein einziges Konzil des ersten Jahrtausends in dieser Frage Stellung bezogen habe. Erst seit dem 14. Jahrhundert sei es überhaupt zu Diskussionen gekommen, doch habe das Konzil von Trient es vermieden, die Ansätze des Basler Konzils (1439) aufzugreifen[79] und die in dieser Frage herrschende Zwietracht zwischen Franziskanern und Dominikanern zu vertiefen. Den Hinweis auf das tridentinische Dekret über die Ursünde in der päpstlichen Argumentation weisen die Bischöfe als unhaltbar zurück. Dieses Dekret sei eher ein Hinweis darauf, dass das Konzil darauf bedacht gewesen sei, in dieser Frage keinen Beschluss zu fassen[80]. Nach dem Überblick über das konziliare Zeugnis geht der Hirtenbrief auf die Entwicklung in der Geschichte ein. Der Franziskaner Duns Scotus habe mit seinen Stellungnahmen «das Eis gebrochen»[81]. Im folgenden Abschnitt behandeln die Bischöfe die «wun-

[76] Herderlijk Onderrigt (wie Anm. 69), 5.

[77] A.a.O., 9. Vgl. Aurelius Augustinus, Opus imperf. contra Julianum.

[78] Die Bischöfe benutzen mehrfach das niederländische Wort «stout»; vgl. Herderlijk Onderrigt (wie Anm. 69), 10 und 12.

[79] Vgl. den Vorspann zu DH (wie Anm. 43), 1400. Vgl. auch STEFAN SUDMANN, Das Basler Konzil. Synodale Praxis zwischen Routine und Revolution, (Tradition – Reform – Innovation 8), Frankfurt a.M. (Lang) 2005, 204–219.

[80] Vgl. DH (wie Anm. 43), 1510–1516 (5. Sitzung vom 17.06.1546), zu Maria 1516; darin wird hingewiesen auf DH 1400 (s. Anm. 79) und DH 1425 (Konstitution «Grave nimis» vom 04.09.1483 von Sixtus IV., in der er Gegnern und Befürwortern der Unbefleckten Empfängnis untersagt, sich gegenseitig zu verketzern). – In den frühen Ausgaben der Akten des Trienter Konzils fehlt die Erklärung über Maria (DH 1516); vgl. dazu SCHOON, Cleresie (wie Anm. 70), 250, Anm. 263.

[81] Herderlijk Onderrigt (wie Anm. 69), 18.

derliche Einstimmigkeit der Katholischen Hirten und Gläubigen»[82]. Sich darauf zu berufen, sei ebenso wunderlich wie diese Einstimmigkeit, welche sie anzweifeln. Sie verweisen dabei auf die ganz und gar neuartige Art der Vorbereitung und Durchführung; selbst die bei der Promulgation anwesenden Bischöfe seien nicht mehr als «stumme Zeugen» gewesen[83]. Sie sind enttäuscht über die Behandlung der Bischöfe, aber auch über deren kritiklosen Gehorsam. Den Bischöfen der «Cleresie» ist klar: Pius' Entscheidung steht «im Gegensatz zum unfehlbaren Wort Gottes und der heiligen Überlieferung, und ist so nach den Regeln des unveränderlichen Glaubens eine Irrlehre»[84]. Im letzten Abschnitt ihres Schreibens widerlegen sie Pius IX. mit Aussagen verschiedener seiner Vorgänger auf dem römischen Stuhl. Sie hätten kirchliche Disziplinarmassregeln getroffen, um unnötige Streitereien einzudämmen. Das Apostolische Schreiben vom 8. Dezember 1854 sei ein «Gewebe von Unwahrheiten», in dem Schrift und Überlieferung schändlich missbraucht würden, um ein Gefühl oder eine blosse Meinung bar jeder Wahrscheinlichkeit zu einer Glaubenswahrheit zu erheben[85]. Die Lehre von der Unbefleckten Empfängnis sei weder überall, noch immer, noch von allen Katholiken jemals gelehrt oder anerkannt worden[86].

In seiner Dissertation stellt Dick Schoon fest, dass der Protest der Bischöfe eher matt als streitlustig gewesen sei. Angesichts der damaligen inneren Verhältnisse der «Cleresie» ist dies erklärlich[87]. Im Chor der anderen katholischen Bischöfe sind ihre Stimmen jedoch klar vernehmbar. Allerdings verstärkten die klaren Äusserungen der niederländischen Bischöfe ihre Isolierung in den damals sehr ultramontanen Niederlanden[88]

[82] Herderlijk Onderigt (wie Anm. 69), 23.

[83] Herderlijk Onderrigt (wie Anm. 69), 28.

[84] Herderlijk Onderrigt (wie Anm. 69), 29. Auf niederländisch: «in strijd met het onfeilbaar woord Gods en met de gewijde Overlevering, en alzoo naar de regelen van het onveranderlijk geloof, eene dwaling».

[85] Herderlijk Onderrigt (wie Anm. 69), 35.

[86] Vgl. ebd.

[87] Vgl. Schoon, Cleresie (wie Anm. 70), 252.

[88] Die niederländischen römisch-katholischen Bischöfe berichteten, dass man sich über eine Dogmatisierung wundern würde, da man die sündenlose Mutter Jesu in den Niederlanden schon lange verehre; vgl. Pareri 4 (wie Anm. 2), 155–158. Zur Situation der römisch-katholischen Kirche der Niederlande in der damaligen Zeit vgl. Pieter de Coninck, Een les uit Pruisen. Nederland en de Kulturkampf, 1870–1880, Hilversum (Verloren) 2005, bes. 30–52.

und gegenüber Rom[89]. Das Hirtenschreiben wurde auf Veranlassung des Papstes durch ein besonderes Dekret von der Inquisition am 4. Dezember 1856 indiziert[90].

2. Altkatholische Stellungnahmen nach dem Ersten Vatikanum

Da viele Altkatholiken im Rückblick die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis als Auftakt zum Ersten Vatikanum, sozusagen als Probelauf für die Unfehlbarkeitsdefinition ansahen, in dem die theologische Problematik von 1870 vorweggenommen wurde, liegt es auf der Hand, dass die Auseinandersetzung mit dem Dogma von 1854 bei der Entstehung und Konsolidierung der altkatholischen Bewegung als Teil des allgemeinen Reformprogramms angesehen wurde. Dies äusserte sich in theologischen Texten und Liturgiereformen (etwa in der Verringerung der zahlreichen Marienfeste und der Wiederherstellung der eigentlichen Christusfeste[91]), aber auch in polemischen Artikeln und Äusserungen.

Die Marienfrömmigkeit hatte im 19. Jahrhundert zu einem bis dahin unbekannten Höhenflug angesetzt und zeigte sich in Marienerscheinungen, Marienwundern, Marienwallfahrten und vielerlei anderen Andachtsformen[92]. Wer altkatholische Zeitschriften der Siebziger- und Achtzigerjahre des 19. Jahrhunderts liest, findet dort oft Reaktionen auf diese überbordende ultramontane Marienfrömmigkeit. Anders als Diepenbrock 1849 vermuten konnte – er ging letztlich von den gebildeten Katholiken aus – gab die Verkündigung des neuen Dogmas der Marienverehrung dem Kirchenvolk einen «neuen, mächtigen Impuls»[93]; bereits in den Dreissiger- und Vierzigerjahren gab es in Frankreich Marienerscheinungen. Sie haben miteinander gemein, dass Maria allein erschien, ohne ihren Sohn[94]. Eine

[89] Vgl. SCHOON, Cleresie (wie Anm. 70), 270.

[90] REUSCH, Index II (wie Anm. 38), 1156.

[91] Für Deutschland vgl. Beschlüsse der zweiten Synode der Altkatholiken des deutschen Reiches … 1875, Bonn (Neusser) 1875, 17; für die Niederlande vgl. SCHOON, Cleresie (wie Anm. 70), 627f.

[92] Vgl. etwa IRMTRAUD GÖTZ VON OLENHUSEN (Hg.), Wunderbare Erscheinungen. Frauen und katholische Frömmigkeit im 19. und 20. Jahrhundert, Paderborn (Schöningh) 1995.

[93] WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 435.

[94] Diese neue Tendenz einer nur auf Maria bezogenen Frömmigkeit nahm auch Sr. Augustine (Amalie von Lasaulx) wahr. Es ist eine Episode überliefert, in der Amalie von Lasaulx der Generaloberin aus Nancy voll Stolz eine Muttergottesstatue mit

Marienerscheinung wie die in Marpingen war Öl auf das Feuer altkatholischer Autoren. 1876 erschien in diesem saarländischen Dorf die Unbefleckte drei achtjährigen Mädchen[95]. Die Erscheinung ähnelte stark der von Lourdes (1858)[96]. Schon bald wurde Marpingen als «deutsches Lourdes» bezeichnet. Einige Jahre hindurch zog der Ort massenweise Pilger an. Der britische Historiker David Blackbourn hat in seiner bedeutenden Studie darüber auf den Kulturkampf als Hintergrund hingewiesen. Die zeitgenössische altkatholische Presse reagierte (ähnlich wie die evangelische) scharf ablehnend und bezeichnete solche Erscheinungen schlichtweg als Aberglauben und «Muttergottesschwindel»[97]. Marienfrömmigkeit war in altkatholischer Wahrnehmung verbunden mit einer bestimmten Ausdrucksform des Katholizismus. Die in altkatholischen Gemeinden übliche Ablehnung derartiger «römischer» Devotionen hat noch sehr lange nachgewirkt, mancherorts auch dann noch, als sich im Gefolge des Zwei-

Kind zeigte. Diese reagierte daraufhin mit der Bemerkung, die Madonna ohne Kind gefalle ihr besser. Für Schwester Augustine war diese Sicht nicht nur eine Verkürzung des althergebrachten Glaubens, sondern sie tat auch der Orientierung auf Jesus Christus Abbruch, die für ihre eigene Spiritualität so kennzeichnend war. Vgl. JOSEPH HUBERT REINKENS, Amalie von Lasaulx. Eine Bekennerin, Bonn (Neusser) 1878, 106–108, hier 107. Bei der Befragung vor ihrer Absetzung im November 1871 stellte Sr. Augustine ausdrücklich fest, dass sie weder an die päpstliche Unfehlbarkeit noch an die Unbefleckte Empfängnis Mariä glaube. Vgl. [CHRISTINE VON HOININGEN-HUENE], Erinnerungen an Amalie von Lasaulx, Schwester Augustine, Oberin der Barmherzigen Schwestern im St. Johannishospital zu Bonn, Gotha (Perthes) [2]1878, 238.

[95] Über Marpingen vgl. DAVID BLACKBOURN, Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany, Oxford (Clarendon) 1993; deutsch als: Wenn ihr sie wieder seht, fragt, wer sie sei. Marienerscheinungen in Marpingen – Aufstieg und Niedergang des deutschen Lourdes, Reinbek (Rowohlt) 1997 [erw. Neuauflage: DERS., Marpingen. Das deutsche Lourdes in der Bismarckzeit (Echolot 6), Saarbrücken (Vereinigung zur Förderung des Landesarchivs) 2007].

[96] Über Lourdes: RUTH HARRIS, Lourdes: Body and Spirit in Secular Age, London (Lane) 1999. Vgl. jetzt auch BERNHARD SCHNEIDER (Hg.), Maria und Lourdes. Wunder und Marienerscheinungen in theologischer und kulturwissenschaftlicher Perspektive, Münster (Aschendorff) 2008.

[97] Katholische Blätter. Organ des Schweizerischen Vereins freisinniger Katholiken 4 (1876) 247; vgl. auch 5 (1877) 5. Ähnliche Äusserungen sind auch im «Deutschen Merkur» (DtM) zu finden. Eugène Michaud sprach von Lourdes als «Badeort(es)»; vgl. E. MICHAUD, Die Quelle zu Lourdes – die Quelle des höheren Unterrichts für die französischen Katholiken, in: ders., Der gegenwärtige Zustand der römisch-katholischen Kirche in Frankreich, Bonn (Neusser) 1876, 296–318, hier 296 – Die neuerlichen Erscheinungen Marias in Marpingen im Jahr 1999 fanden in der altkatholischen Presse keine Beachtung.

ten Vatikanums auch in der römisch-katholischen Kirche die Formen geändert hatten[98].

Auch theologische Stellungnahmen beziehen sich regelmässig auf das Dogma von 1854.

Die erste Bonner Unionskonferenz (1874) verwirft in These 10 die Unbefleckte Empfängnis «als im Widerspruch stehend mit der Tradition der ersten 13 Jahrhunderte, nach welcher Christus allein ohne Sünde empfangen ist»[99]. Döllinger verschärft diese Aussage im Gespräch sogar noch, wenn er sagt:

> Wir deutschen Theologen verwerfen allerdings nicht bloss das Dogma, sondern auch die Meinung, auch mit Rücksicht auf die vielen abergläubischen und thörichten Dinge, welche die Lehre, auch schon ehe sie zum Dogma gemacht wurde, zur Folge gehabt hat.[100]

Für Döllinger ist die Lehre, wenn sie in Widerspruch steht mit der Tradition der ersten dreizehn Jahrhunderte, auch nicht als fromme Meinung akzeptabel[101]. Er weist darauf hin, dass es für die deutschen Theologen einen doppelten Grund gibt, sich gegen «das neue römische Dogma» auszusprechen: die «Kette von Intriguen und Fälschungen» in der Kirchengeschichte und der beabsichtigte Zweck der Definition (die Vorbereitung der Definition der Unfehlbarkeit)[102].

Als es 1889 zum Zusammenschluss altkatholischer Kirchen zur Utrechter Union kommt, verwerfen die altkatholischen Bischöfe – im Vergleich zur Bonner Unionskonferenz in milderer Weise[103] – in der Utrechter Erklärung die Erklärung Pius' IX. vom Jahre 1854 über die unbefleckte Empfängnis Mariä »[104] «als in der Hl. Schrift und der Überlieferung der ersten Jahrhunderte nicht begründet».

---

[98] Ein Beispiel ist meine badische Heimatgemeinde in den 1980er Jahren, vgl. ANGELA BERLIS, Heilige und Heiligenverehrung in der Alt-Katholischen Kirche, in: Marcel Barnard u.a. (Hg.), A Cloud of Witnesses. The cult of saints in past and present (Liturgia Condenda 18), Leuven (Peeters) 2005, 297–323, hier 297.

[99] Bericht über die 1874 und 1875 zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, hg. von HEINRICH REUSCH. Neudruck der Ausgabe in zwei Bänden von 1874 und 1875, Bonn (Alt-Katholischer Bistumsverlag) 2002, hier 1874, 38.

[100] A.a.O., 40.

[101] A.a.O., 38.

[102] A.a.O., 39.

[103] So CHRISTIAN OEYEN, Art. «Altkatholizismus», in: MarL (wie Anm. 10), Bd. 1, St. Ottilien (Eos) 1988, 116–118, hier 117.

[104] Nr. 3 der Utrechter Erklärung; vgl. den ursprünglichen Text bei: URS VON ARX/ MAJA WEYERMANN (Hg.), Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofs.

Auch implizit klingt die Verwerfung des Dogmas von 1854 immer wieder an, etwa in den beiden ersten Thesen der Erklärung des 2. Internationalen Alt-Katholikenkongresses von Luzern 1892: Darin betont die altkatholische Reformbewegung ihr Selbstverständnis als «Rückkehr zu dem wahren Katholizismus der alten, einen und ungeteilten Kirche»[105] und erläutert, was sie verbindlich unter christlichem Dogma (im Gegensatz zu «theologische[n] oder sog. Fromme[n] Meinungen») versteht:

> «Als Lehre Christi aber, also als christliches Dogma, nehmen wir an, was als solches durch die allgemeine, beständige und einstimmige Überlieferung der christlichen Einzelkirchen anerkannt worden ist»[106].

Der Überblick über die Vorgeschichte und Geschichte der Definition der Unbefleckten Empfängnis hat gezeigt, dass manche, die 1854 geschwiegen haben, erst 1870 ihre Meinung auch öffentlich vertraten. Diejenigen, die bereits ab 1854 theologisch ihre Meinung vertraten, nahmen mutig die Isolation und den Verlust des eigenen Lebensunterhaltes auf sich. In altkatholischen Verlautbarungen wird das Dogma von 1854 aus theologischen und dogmatischen Gründen abgelehnt und gleichzeitig in enger Verbindung mit den Dogmen von 1870 gesehen. Stets wird der Alleingang des Bischofs von Rom beklagt. Die Altkatholiken «verwerfen» diese neue Lehre, d.h., man bedient sich einer kräftigen Sprache.

3. Stellungnahmen zum Mariendogma von 1950

Die wichtigste gesamt-altkatholische Stellungnahme ist die Erklärung der Internationalen Bischofskonferenz zum Dogma von der Leiblichen Himmelfahrt Mariä[107] vom 26. Dezember 1950[108]. Die Bischöfe wiederholen

---

[105] II. Internationaler Altkatholikenkongress in Luzern, 13.–15. September 1892, These 1 (zitiert nach Küry, Kirche [wie Anm. 104], 454).

[106] These 2, ebd.

[107] Apostolische Konstitution «Munificentissimus Deus», vom 1. November 1950; vgl. DH (wie Anm. 43), 3900–3904, hier 3901–3903: «Wie deshalb die glorreiche Auferstehung Christi ein wesentlicher Teil und die letzte Trophäe dieses Sieges war, so musste der gemeinsame Kampf der Seligen Jungfrau mit ihrem Sohne mit der ‹Verherrlichung› des jungfräulichen Leibes abgeschlossen werden ... Deshalb hat es die erhabene Mutter Gottes, mit Jesus Christus von aller Ewigkeit her ‹durch ein und denselben Ratschluss› [= Zitat aus «Ineffabilis Deus», AB] der Vorherbestimmung auf geheimnisvolle Weise verbunden, unbefleckt in ihrer Empfängnis, in ihrer göttlichen Mutterschaft völlig unversehrte Jungfrau, die edle Gefährtin des göttlichen Erlösers, der den völligen Triumph über die Sünde und ihre Folgen davongetragen hat, schliess-

ihre Ablehnung der Unfehlbarkeit und der Lehre von der unbefleckten Empfängnis von 1854 und bedauern, dass die Kirche von Rom sich mit der neuen Lehre von 1950 weiter von der Wahrheit entfernt und die Trennung der Christenheit erneut verschärft habe. Auch hier wird die Ablehnung des Dogmas mit dem fehlenden Zeugnis in Schrift und Tradition begründet[109].

Auffällig an dieser Stellungnahme ist, dass die Bischöfe recht ausführlich erklären, was sie (und die altkatholischen Kirchen) hinsichtlich Marias glauben. Sie ist damit der erste offizielle altkatholische Text, der so etwas wie eine «Lehre über Maria» enthält. Was sagt die Erklärung der Bischöfe positiv über Maria?

- Gott hat Maria auserkoren, «damit sie als Jungfrau vom Heiligen Geist die Mutter des Wortes Gottes werde, das von Ewigkeit Gott und bei Gott ist und ... das aus ihr Fleisch und Mensch geworden ist».
- Die Kirche hat Maria den Namen «Mutter Gottes» gegeben: Damit wird der Glaube bezeugt, «dass aus Maria nicht nur ein Mensch geboren wurde, sondern Jesus Christus, der von Ewigkeit her einer Wesenheit mit dem Vater, Gott und Mensch in einer Person ist».
- Jesus Christus ist der einzige Erlöser und Mittler: Gott hat ihn uns geschenkt, wir werden durch ihn gerettet. Die Bischöfe zitieren Apg 4,12

lich als höchste Krone ihrer Vorrechte erlangt, dass sie von der Verwesung des Grabes unversehrt bewahrt wurde und dass sie, wie schon ihr Sohn, nach dem völligen Sieg über den Tod mit Leib und Seele zur erhabenen Herrlichkeit des Himmels emporgehoben wurde, wo sie zur Rechten eben dieses ihres Sohnes, des unsterblichen Königs der Zeiten, als Königin erstrahlen sollte ... Es ist von Gott geoffenbarte Glaubenslehre, dass die Unbefleckte Gottesgebärerin und immerwährende Jungfrau Maria nach Vollendung des irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde.»

[108] Abgedruckt bei KÜRY, Kirche (wie Anm. 104), 456f. Vgl. auch das Hirtenschreiben der altkatholischen Bischöfe der Niederlande: ANDREAS RINKEL/JACOBUS VAN DER OORT/ENGELBERTUS LAGERWEY, De Moeder des Heren. Herderlijke brief der Bisschoppen van de Oud-Katholieke Kerk van Nederland naar aanleiding van het nieuwe dogma der Rooms-Katholieke Kerk, 30. November 1950, [Amersfoort 1950]. Im letztgenannten Brief weisen die Bischöfe auf die einzigartige Rolle Marias bei der Inkarnation hin. Der Titel «Mutter Gottes» sei passender Ausdruck dieser Ehre. Die Altkatholische Kirche feiere Marias Festtage, die altkatholischen Gläubigen beteten um ihre Fürsprache und sähen sie obendrein als Vorbild für ihr eigenes christliches Leben an.

[109] Weitlauff weist darauf hin, dass die Konstitution von 1950 «streng nach dem Vorbild von ‹Ineffabilis Deus› konzipiert» worden sei; vgl. WEITLAUFF, Dogmatisierung (wie Anm. 7), 477, Anm. 119.

(ohne Zitathinweis): «In keinem andern (ist) das Heil, denn es ist kein anderer Name unter dem Himmel für die Menschen gegeben, durch den wir gerettet werden.»
- Gott hat in Jesus Christus «alles geoffenbart, was zu unserem Heil notwendig ist»; durch den Geist schenkt er seine Offenbarung zu allen Zeiten seiner Kirche. Alles, was davon abweicht oder hinzugefügt wird, entspricht nicht der geoffenbarten Wahrheit Gottes.

4. Stellungnahmen in bilateralen ökumenischen Dialogtexten

1977 widmete sich die Gemischte Orthodox- Altkatholische Theologische Kommission der «Gottesmutter». Der Text bildet den dritten und letzten Teil des Kapitels über die Christologie[110]. Ausgangspunkt des einstimmig verabschiedeten Textes ist die Konzilsentscheidung von Ephesus, wonach Maria «Mutter Gottes» ist, Mutter des Gottmenschen Jesus Christus. Auch die «bleibende Jungfrauschaft» Mariens wird gerühmt (wobei es sich hier nicht um einen Glaubenssatz im strengen Sinn handelt, sondern um «die Sprache des Lobpreises und der Frömmigkeit»[111]). Die Dogmen von 1854 und 1950 werden selbstverständlich abgelehnt. Maria wird zwar als Fürbitterin angerufen, nicht aber als «Mittlerin» oder «Miterlöserin». Maria ist «relativ sündenlos», die Gnade Gottes hat sie davor behütet, der Sünde zu verfallen. Die Kirche ehrt sie «als auserwähltes Gefäss des Heilswerkes, als die, welche in Glauben, Demut und Gehorsam das Wort Gottes angenommen hat, als Pforte, durch die Gott in die Welt eintrat»[112].

In den Niederlanden kam es 1723 zum Schisma zwischen Rom und Utrecht. Im Zuge des Zweiten Vatikanums geschahen Annäherungen, die auch im Text «Das gemeinsame Erbgut freudig miteinander teilen» festgehalten werden. Darin wird festgestellt, dass die Unterschiede in der offiziellen Lehrtradition der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche infolge der getrennten Entwicklung beider Kirchen entstanden seien. Ein Gespräch über die beiden römisch-katholischen Dogmen werde

[110] Vgl. Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, hg. von Urs von Arx, Beiheft zur IKZ 79 (1989), 56–58.

[111] Küry, Kirche (wie Anm. 104), 419.Vgl. auch Christian Oeyen, In der Marienlehre einig. Tagung der gemischten Dialogkommission von Orthodoxen und Altkatholiken in Genf, in: Christkatholisches Kirchenblatt 101 (1978) 100.

[112] Koinonia (wie Anm. 110), 57. Heute, nach Jahrzehnten theologischer Frauen- und Geschlechterforschung sind derartige Bilder (Gefäss, Pforte) schwierig zu verdauen.

«jedoch nicht abgelehnt». Es wäre «im Zusammenhang mit den neueren Entwicklungen in der Mariologie und den Beschlüssen des Zweiten Vatikanums auch empfehlenswert»[113].

5. Stellungnahmen einzelner altkatholischer Theologen

Zum Schluss sollen einige altkatholische Theologen besprochen werden, die sich mit der Gestalt Marias beschäftigt haben. Für *Urs Küry* (1901–1976) ist der altkirchliche Ehrentitel «Gottesmutter» Bestandteil der altkatholischen Lehre. Er ist christologisch gemeint. Das «geboren aus Maria, der Jungfrau» meint, dass der ewige Sohn Gottes als echter Sohn einer echten Mutter geboren wurde. Er ist Mensch geworden. Dass Maria als Jungfrau empfängt, bedeutet, dass jede «selbsttätige, menschliche Mitwirkung und darum (und nicht, weil die Geschlechtlichkeit als solche sündig wäre) jede Sünde ausgeschlossen war.» In Kürys Sicht war Gott der allein Handelnde[114]. Für Küry steht fest: «Eine selbständige, vom Geheimnis der Menschwerdung losgelöste oder mit ihr bloss durch theologische Schlussfolgerungen verbundene Mariologie»[115] kann es nicht geben. Er fasst in seinem Standardwerk über die altkatholische Kirche die Kritik an den Dogmen von 1854 und 1950 zusammen: Sie sind nicht in der Hl. Schrift und in der apostolischen Urtradition begründet, sondern Resultat theologischer Schlussfolgerungen und damit eine «Grenzüberschreitung aus dem Bereich des bloss Gedanklichen in denjenigen wirklich geschehener Heilsereignisse»[116]. Anders als die altkirchlichen Dogmen sind sie zudem nicht definiert worden, um eine bestimmte Irrlehre abzuwehren.

---

[113] «Das gemeinsame Erbgut freudig miteinander teilen». Empfehlung an den Vorstand der «Katholischen Vereinigung für Ökumene» zum Verhältnis zwischen der Altkatholischen und der römisch-katholischen Kirche in den Niederlanden, in: IKZ 94 (2004) 249–276, hier 265. Niederländisches Original: Het gezamenlijk erfgoed in vreugde delen: Advies aan het bestuur van de Katholieke Vereniging voor Oecumene inzake de verhouding tussen de Oud-Katholieke en de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland, 's-Hertogenbosch (Katholieke Vereniging voor Oecumene) 2004. – Auch in einem noch in Arbeit befindlichen ekklesiologischen Grundlagentext der Internationalen römisch-katholischen – altkatholischen Dialogkommission wird die Frage der beiden Dogmen berührt.

[114] KÜRY, Kirche (wie Anm. 104), 155. Wir würden heute wahrscheinlich das Ja und Amen Marias stärker betonen. Küry spricht hier als barthianisch geprägter Theologe seiner Zeit.

[115] KÜRY, Kirche (wie Anm. 104), 156.

[116] Ebd.

Der Frankfurter Pfarrer *Paul F. Pfister* (1897–1982) hat seinerzeit ausführlich Stellung zum Mariendogma von 1950 bezogen[117]. Er setzte sich auseinander mit den angeführten Schriftstellen, der altkirchlichen Tradition, dem sogenannten Transitusbericht und der Frage des leeren Mariengrabes. In seiner Argumentation stützte er sich auch auf die Stimmen römisch-katholischer Theologen – u.a. Matthias Scheeben und Bertold Altaner[118]. Neben der Frage, ob die leibliche Himmelfahrt formell geoffenbart sei, widmete er sich auch der Behauptung einer einschlussweisen Offenbarung. Sein Schluss: Das neue Dogma verzerre die katholische Lehre von der Tradition[119], es sei «unkatholisch» und nicht heilsnotwendig[120]. Die «leibliche Himmelfahrt Marias sei weder ausdrücklich (formell) noch einschlussweise (implicite oder virtuell) geoffenbart»[121]. In einem weiteren Artikel begrüsste Pfister 1969 die Zurückhaltung des Zweiten Vatikanischen Konzils in der Mariologie, hielt jedoch fest, dass «sowohl die Struktur ihrer Verfassung wie ihre derzeitig (noch) herrschende theologische Erkenntnislehre» der römisch-katholischen Kirche weitere dogmatische Entscheidungen erlaube[122]. Pfister gab in seinem Beitrag einen historischen Überblick über die dogmatische Entwicklung und endete mit einigen «Anmerkungen zur Mariologie des Zweiten Vatikanums»[123]. Obwohl er den «Sieg der Mitte» begrüsste, wies er darauf hin, dass die vatikanischen Dogmen von 1854 und 1950 keinen Anspruch auf

[117] PAUL PFISTER, Ist die leibliche Himmelfahrt Mariae ein katholisches Dogma?, in: IKZ 40 (1950) 209–259; auch als Sonderdruck (Bern 1950) erschienen.

[118] Der Patristiker Bertold Altaner nahm ausführlich Stellung gegen die beabsichtigte Definition, unterwarf sich aber später; vgl. ThRv 44 (1948) 129–140; 45 (1949) 129–142 und 46 (1950) 5–20); vgl. dazu GÜNTER J. ZIEBERTZ, Kritisch, aber loyal. Die Stellung des schlesischen Patrologen Berthold Altaner zum Dogma der Aufnahme Mariens in den Himmel, in: ASKG 50 (1992) 153–167. Auch andere römisch-katholische Theologen räumen ein, dass die Dogmen von 1854 und 1950 erst «während des Mittelalters theologisch ermöglicht» worden seien. ELISABETH GÖSSMANN, Mariologische Entwicklungen im Mittelalter. Frauenfreundliche und frauenfeindliche Aspekte, in: dies./Dieter R. Bauer (Hg.), Maria für alle Frauen oder über allen Frauen?, Freiburg i.Br. (Herder) 63–85, hier 63. Zur Kritik römisch-katholischer Theologen vgl. auch PFISTER, Himmelfahrt (wie Anm. 117), 242.

[119] PFISTER, Himmelfahrt – Sonderdruck (wie Anm. 117), Zum Geleit, I.

[120] PFISTER, Himmelfahrt (wie Anm. 117), 249.

[121] A.a.O., 242.

[122] PAUL F. PFISTER, Die Stellung Marias im Heilsgeschehen. Die römisch-katholische Auffassung und der notwendige Dialog, in: IKZ 59 (1969) 161–191, hier 162.

[123] A.a.O., 184–191, hier 184.

Heilsnotwendigkeit machen könnten, und bedauerte den Gebrauch des untergeordneten Mediatrix-Titels[124]. Ausserdem appellierte er an die amtliche Kirche, den Dogmen von 1854 und 1950 eine «mindere theologische Qualität und Relevanz» im Sinne von Theologumena zuzusprechen. Dabei spielen für ihn die ökumenische Annäherung ebenso wie die Gewissens- und Erklärungsnot römischer Katholikinnen und Katholiken eine Rolle[125].

Christian Oeyen (geb. 1934) ist wahrscheinlich der einzige altkatholische Theologe, der einen Artikel in einem Marienlexikon verfasst hat. Er verbindet die «ehrfurchtsvolle Liebe zur Mutter des Herrn, wie sie die Hl. Schrift und die Tradition der alten Kirche bezeugen»[126], mit der altkirchlichen und ökumenischen Ausrichtung der altkatholischen Kirchen. Oeyen behandelt ausser der Lehre über Maria auch die Marienfrömmigkeit in den einzelnen altkatholischen Kirchen und gibt dabei eine Auflistung der Feste im Liturgischen Kalender und von Marienwallfahrtsorten in altkatholischem Besitz (Amersfoort/NL und Schönenwerd/CH). Auch weist er auf die in den polnisch-katholischen Kirchen in den USA, Kanadas und Polens unterschiedlich zum restlichen Altkatholizismus ausgeprägte Marienfrömmigkeit sowie auf die Beziehungen zur polnischen Mariaviten-Kirche (von «Mariae vitam imitantes») hin, die von 1909–1924 Mitglied der Utrechter Union war.

Auch andere altkatholische Theologen und Theologinnen haben sich über Maria geäussert. Manche tun dies im Rahmen von Schriften über die altkatholische Kirche, in denen sie kurz auf deren Stellung zu den Mariendogmen eingehen[127], andere im Zusammenhang mit einem Katechismus oder einem Gebetbuch. So etwa Eduard Herzog, der es selbstverständlich findet, «wenn die Christgläubigen die Erwartung der demütigen Magd des Herrn: ‹Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter› zu erfüllen trachten»[128]. Die Anlässe, über Maria zu schreiben, sind vielfältig und verdanken sich unterschiedlichen exegetischen, historischen, liturgischen

[124] A.a.O., 186–187. Vgl. auch OEYEN, Altkatholizismus (wie Anm. 103), 117.

[125] PFISTER, Stellung (wie Anm. 122), 189.

[126] OEYEN, Altkatholizismus (wie Anm. 103), 116.

[127] So etwa J[OHANNES] J[OSEF] DEMMEL, Was ist alt-katholisch?, Bonn (Selbstverlag) ^{3}1957, 11.

[128] EDUARD HERZOG, Gott ist die Liebe. Andachtsbuch für katholische Christen zum privaten und häuslichen Gebrauch, Olten (Oltner Tagblatt) 1914/Aarau (Sauerländer) ^{2}1917, 260 (innerhalb einer Betrachtung für Marienfeste 256–262); Nachdruck Solothurn (Vogt-Schild) 1960, 202–207, hier 205.

oder dogmatischen Gegebenheiten und Situationen[129]. In diese Kategorie fallen Beiträge von Martien Parmentier[130], Niek van Ditmarsch[131], Angela Berlis[132], Urs von Arx[133], Klaus Rohmann[134], Ingo Reimer[135], Mattijs Ploeger[136]. An den altkatholischen Ausbildungsstätten in Bonn und Utrecht sind in den letzten Jahrzehnten Abschlussarbeiten[137], in Warschau sogar eine Dissertation entstanden: Jerzy Bajorek verfasste eine Arbeit über «Die Mariologie von Bischof Franciszek Hodur»[138].

---

[129] In die folgende Aufzählung wurden nur Beiträge aus den letzten zwei Jahrzehnten aufgenommen. Die Aufzählung beansprucht keine Vollständigkeit. Zu nennen wäre ausserdem Sudmann (wie Anm. 79), der das Thema am Rande seiner historischen Arbeit über das Basler Konzil behandelt.

[130] Parmentier plädiert in verschiedenen, seit Ende der 1970er Jahre für ein breiteres Publikum verfassten Beiträgen für das Festhalten am altkirchlichen Dogma (bleibende Jungfrauschaft und relative Sündenlosigkeit); vgl. MARTIEN PARMENTIER, Die Mutter nicht ohne den Sohn, in: Christen heute 45 (2001) 38f. Für eine dogmengeschichtliche Übersicht: DERS., Art. «Mary», in: KAREL VAN DEN TOORN u.a. (Hg.), Dictionary of Deities and Demons in the Bible, Leiden (Brill) 1995, Sp. 1026–1033; 2. erw. Auflage Leiden (Brill)/Grand Rapids MI (Eerdmans) 1999, 549–553.

[131] Vgl. J.N. VAN DITMARSCH, Vieren en gedenken. De feest- en gedenkdagen in het Kerkboek van de Oud-Katholieke kerk van Nederland, Amersfoort (Cor Unum et Anima Una) 2005.

[132] ANGELA BERLIS, Art. «Maria», in: ARBEITSKREIS ÖFFENTLICHKEITSARBEIT (Hg.), Kirche für Christen heute. Eine Information über die Alt-Katholische Kirche, Berlin (Hoffmann) 1994, 107–108; dies., Vrouw van het begin. Vrouwen in Matteus 1:1. Maria, in: Interpretatie 12 (7/2004) 19–21; dies., Een magnetisch veld: Maria van Magdala en Maria van Nazaret, in: Schrift 205 (2003) 7–10; dies., Maria in de Oud-Katholieke Kerk, in: Schrift 243 (2009) 86–90 (im Druck).

[133] URS VON ARX, L'immaculée conception de Marie: un dogme vieux de 150 ans, in: Présence catholique-chrétienne 97 (2005) Nr. 5, 4–9.

[134] KLAUS ROHMANN, Unbefleckte Empfängnis?, in: Christen heute (2007) 276–278.

[135] INGO REIMER, Das Dogma von der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel durch Pius XII. im Jahre 1950 auch der Versuch einer Antwort auf die Gräuel des Nationalsozialismus?, in: KuI 16 (2001) 83–85.

[136] MATTIJS PLOEGER, Mutter des Herrn, Erste der Heiligen, Bild unserer Hoffnung. Maria in der niederländischen altkatholischen Liturgie, in: IKZ 95 (2005) 145–156.

[137] Niki Schönherr (1986) und Stephan Neuhaus-Kiefel (2007) in Bonn, Bernd Wallet (2006) in Utrecht. Die Arbeiten beschreiben jeweils Stellung und Verehrung Marias in der betreffenden altkatholischen Kirche.

[138] JERZY BAJOREK, Mariologia Biskupa Franciszka Hodura (Biblioteka Diecezji Świdnickiej 15), Świdnica (Świdnicka Kuria Biskupia) 2007, 339 S.

Festzuhalten ist, dass alle bisherigen altkatholischen Veröffentlichungen einhellig von der Ablehnung der Dogmen von 1854 und 1950 ausgehen. Die Kritik am Dogma von 1854 geschieht den Umständen entsprechend häufiger und fällt hinsichtlich des Inhalts härter aus. Dies spiegelt auch die liturgische Tradition der altkatholischen Kirchen.

Zunehmend finden sich in jüngster Zeit Aufrufe, Formen einer Frömmigkeitspraxis zu suchen, die zum altkatholischen Verständnis Marias passen, das sich am Zeugnis von Bibel und Tradition orientiert.

6. Zusammenfassende und weiterführende Überlegungen

1. Nach altkatholischem Verständnis gründet jede theologische Reflexion über Maria im Zeugnis der Hl. Schrift und Tradition.

2. Maria wird in der altkatholischen Kirche im Allgemeinen zurückhaltend verehrt. Dies ist als Reaktion auf die römisch-katholischen Lehrentwicklungen und Frömmigkeitsformen zu bewerten[139], die besonders zwischen der Mitte des 19. und 20. Jahrhunderts üblich wurden.

3. Die römisch-katholische Entfaltung der Marienlehre ist für die altkatholische Theologie, aber auch für die altkatholischen Christinnen und Christen fragwürdig. Die Ablehnung beider Lehren als Dogmen wird *materialiter* damit begründet, dass die gemachten Aussagen über Maria nicht auf

[139] Diese Aussage lässt sich anhand des folgenden Beispiels belegen: Im 18. Jahrhundert unterscheidet sich die liturgische und die Frömmigkeitspraxis der niederländischen «Römisch-katholischen Kirche der Bischöflichen Klerisei» (= OBC) zunächst nicht von der sonstigen römisch-katholischen Praxis und kennt zunächst auch nicht die später so kennzeichnende Zurückhaltung. Vgl. KOENRAAD OUWENS, Het Stukjesboek. Missen en gezangen 1745–1803, Amersfoort (Stichting Centraal Oud-Katholiek Boekhuis) 1996, 412: «De habituele terughoudendheid jegens en de incidentele afkeer van mariaverering in de oud-katholieke kerk is in dit stadium van haar historische ontwikkeling nog geenszins aan de orde.» So kennt zum Beispiel das «Roomsch Misboek» der OBC von 1751 am 8. Dezember das Fest «O.L.V. Ontvangenis»; vgl. Het Roomsch Misboek. Met Bemerkingen over d'Epistelen en d'Evangelien, 's-Gravenhage 1751; ferner: Den Kristelyken Vader brekende het geestelyk brood voor de kinderen ..., Bd. IV, 1. Teil, Antwerpen 1744, 20–34 (über den Festtag der Empfängnis Unserer Lieben Frau); das Fest entfällt seit dem Misboek von 1910. In niederländischen Mess-, Gesang- und Gebetbüchern vor 1950 wird ganz unbefangen von «Mariä Himmelfahrt» gesprochen, erst danach von ihrem «glückseligen Tod» bzw. ihrem «Entschlafen»; vgl. PLOEGER, Mutter (wie Anm. 136), 149f.

Aussagen der Hl. Schrift beruhen und sich erst spät im Laufe der Kirchengeschichte durch fromme Reflexion entwickelt haben. Die niederländischen Bischöfe berufen sich 1856 auf die Devise des Vinzenz von Lerin aus dessen Commonitorium[140]. Die Stellungnahme der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz von 1950 führt allerdings die materielle Ablehnung der leiblichen Aufnahme in den Himmel nicht weiter aus. *Formaliter* werden die Dogmen abgelehnt, weil sie von Pius IX. bzw. Pius XII. allein und mit unfehlbarem Anspruch verkündet wurden. Die der Dogmatisierung von 1854 vorausgehende Befragung der Bischöfe ist nicht als Befragung mit offenem Ausgang zu betrachten (kein «schriftliches Konzil»)[141]. Nach Meinung der niederländischen Bischöfe im Jahr 1856 können die abgegebenen Meinungen der römisch-katholischen Bischöfe lediglich als Einzelmeinungen gelten, sie sind nicht repräsentativ für die Meinung ihrer Kirchen[142]. Obendrein fehlte die Einstimmigkeit. 1950 wiesen die altkatholischen Bischöfe den Anspruch des Bischofs von Rom zurück, «unfehlbar auszusprechen, festzustellen und als Heilswahrheit der Kirche vorzuschreiben, was Gott geoffenbart hat, und dass er dies vermöge, auch wenn eine solche Lehre weder durch Gottes Wort in der Heiligen Schrift noch durch den allgemein anerkannten Glauben der Kirche bezeugt wird»[143].

4. Die Ablehnung der römisch-katholischen Entfaltung der Marienlehre[144] teilen die Altkatholiken mit orthodoxen, anglikanischen und evangelischen Kirchen[145]. In ökumenischen Dialogen wird danach gesucht, was

[140] Vgl. Herderlijk Onderrigt (wie Anm. 69), 35. Ähnlich auch Döllinger in seinem Brief vom 31. Januar 1854 (vgl. oben S. 41f.).

[141] Auch der Dogmatisierung von 1950 ging eine Befragung voraus.

[142] Vgl. den Protestbrief der Bischöfe von Utrecht, Haarlem und Deventer an den Papst, 14. September 1856; vgl. SCHOON, Cleresie (wie Anm. 70), 249.

[143] Zitiert nach KÜRY, Kirche (wie Anm. 104), 456.

[144] Vgl. dazu ELISABETH GÖSSMANN, Reflexionen zur mariologischen Dogmengeschichte, in: Maria, Abbild oder Vorbild. Zur Sozialgeschichte mittelalterlicher Marienverehrung, Tübingen (diskord) 1990, 19–36 (kirchenhistorisch); KARL-HEINZ MENKE, Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg (Pustet), 1999 (systematisch-theologisch).

[145] Vgl. dazu die folgenden bilateralen Dialogtexte: Koinonia (wie Anm. 110), 56–59; Mary: Grace and Hope in Christ. The Anglican-Roman Catholic International Commission. An Agreed Statement, London (Church House) 2005; Mary: Grace and Hope in Christ (ARCIC II). Essays by the Faith and Order Advisory Group of the Church of England (GS Misc 872), London (The Archbishop's Council) 2008; BILA-

die Dialogpartner gemeinsam über Maria sagen können[146]. Es ist dabei sicher hilfreich, «dass die Gestalt der Mutter Christi heute in der [römisch-] katholischen Kirche nachdrücklicher als früher von den Quellen des Glaubens her erschlossen wird»[147]. So greift das im Jahr 2000 erschienene römisch-katholisch – evangelische Dokument «Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen» das päpstliche Schreiben «Marialis cultus» auf und stellt fest, dass die Marienverehrung «biblisch begründet, liturgisch ausgerichtet, der heutigen Anthropologie entsprechend und ökumenisch geformt sein»[148] solle – ein Anliegen, das alle Kirchen miteinander teilen.

5. Die bisherige altkatholische Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Mariologie ist hauptsächlich von der Abgrenzung gegen die Dogmen von 1854 und 1950 sowie von der Ablehnung der im 19. Jahrhundert üblichen ultramontanen Marienfrömmigkeit geprägt.[149] Es gilt aber zu bedenken, dass in altkatholischen Stellungnahmen zu diesen Dogmen immer auch das Bekenntnis zum Glauben der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche ausgesprochen und dabei festgehalten wird, was Maria im Glauben der Kirche bedeutet.

6. Inwieweit gehört es auch weiterhin zur religiös-theologischen altkatholischen Identität (zum altkatholischen Antrittsgesetz), die beiden Dogmen von 1854 und 1950 abzulehnen? Bei der Suche nach einer Antwort auf diese Frage ist einerseits anzuerkennen, dass das Zweite Vatikanische

---

TERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER KIRCHENLEITUNG DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen [=CS], Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) ²2003, bes. 120–126 (Nr. 253–268).

[146] Vgl. dazu ausser den bereits genannten Dialogen auch die Ansätze der GROUPE DES DOMBES, Maria in Gottes Heilsplan und in der Gemeinschaft der Heiligen, Frankfurt (Lembeck)/Paderborn (Bonifatius) 1999. Die Studie schenkt dem Jüdin-Sein Marias Aufmerksamkeit. In Hinblick auf die Bewertung der Unbefleckten Empfängnis erscheint mir die Argumentation historisch zu unkritisch. Vgl. dazu meinen Vortrag am 9. März 1999 bei der Studientagung der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Nordrhein-Westfalen vom 8.–10. März 1999 in Gelsenkirchen (unveröff.).

[147] CS (wie Anm. 145), Nr. 262, unter Hinweis auf «Lumen Gentium», Kap. 8, und auf das Apostolische Schreiben von Paul VI. «Marialis cultus».

[148] CS (wie Anm. 145), Nr. 265.

[149] Vgl. dazu das, was Döllinger bei der ersten Bonner Unionskonferenz sagte (oben Anm. 100).

Konzil einen Weg der Mitte gesucht und eine maximalistische Mariologie abgelehnt hat und dass dies auch in ökumenischen Dialogen zu einer Annäherung führt, bei der die Mariendogmen des 19. und 20. Jahrhunderts historisch eingeordnet und theologisch neu beurteilt werden[150]. Andererseits ist aus altkatholischer Perspektive zu berücksichtigen, dass vor allem das Dogma von 1854 stark verflochten ist mit der nur wenige Jahre später erfolgten Dogmatisierung der Unfehlbarkeit, in deren Folge im deutschsprachigen Raum die altkatholische Bewegung entstand[151]. Für die Kirche von Utrecht wurde damit die dogmatische Petrifizierung des Schismas Rom-Utrecht vollendet. Aus altkatholischer Perspektive geht es deshalb bei der Frage der neuen Dogmen nicht nur um eine punktuelle Reinigung des Gedächtnisses, sondern um viel grundlegendere Dinge, bei der die theologische Erkenntnislehre oder die seinerzeit vorgebrachten Begründungen aus der Erbsündenlehre behandelt werden müssten[152]; letztlich geht es um eine Aufarbeitung der Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts. Nicht weniger geht es darum, den Aufrechten in der Vergangenheit, die nach bestem Wissen und Gewissen gegen die Dogmatisierung Stellung bezogen haben, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

---

[150] In einem Beitrag beschreibt Jeremy Morris diesen Wechsel in der Wahrnehmung der marianischen Dogmen durch Anglokatholiken, angefangen mit Pusey, Liddon, Gore, die dem Dogma von 1854 sehr kritisch gegenüberstanden, bis zu den 1960er Jahren. Bei dem Perspektivenwechsel spielten theologische Entwicklungen innerhalb der Kirche von England, «the effect of Vatican II» und die Offenheit der römisch-katholischen Kirche für einen ökumenischen Dialog eine wichtige Rolle. Vgl. JEREMY MORRIS, 'An infallible Fact-Factory going full blast': Austin Farrer, Marian Doctrine, and the Travails of Anglo-Catholicism, in: Robert Norman Swanson (Hg.), The Church and Mary. Papers read at the 2001 Summer Meeting and the 2002 Winter Meeting of the Ecclesiastical History Society, Woodbridge (Boydell) 2004, 358–367, hier 366f.

[151] Ferner ist noch daran zu erinnern, dass 1890 die Altkatholiken in Bayern staatsrechtlich aus der katholischen Kirche ausgeschlossen und ihre Rechte (bis 1920) auf die einer Privatkirchengesellschaft beschränkt wurden. Da der bayerische Staat den Dogmen von 1870 das *placet regium* verweigert hatte und dies folglich nicht als Ausschlussgrund dienen konnte, legte man den Altkatholiken ihre Ablehnung des Dogmas von 1854 zur Last; vgl. zum Hintergrund ANGELA BERLIS, Frauen im Prozess der Kirchwerdung. Eine historisch-theologische Studie zur Anfangsphase des deutschen Altkatholizismus (1850–1890) (Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte 6), Frankfurt a.M. (Lang) 1998, 302–309.

[152] So ist die Auffassung einer «Unbefleckten Empfängnis» nur schwerlich vereinbar mit heutigen exegetischen, biologischen und evolutionshistorischen Erkenntnissen, die eine Revision der Erbsündenlehre erforderlich machen; vgl. ROHMANN, Empfängnis (wie Anm. 134), 277f.

7. Die altkatholische Frömmigkeitspraxis orientiert sich am biblischen Zeugnis und an den altkirchlichen Aussagen über Maria. In der Verkündigung wird Maria in der Regel als Vorbild für alle Gläubigen und als Schwester im Glauben gesehen. Oft wird auch ihr aktives Ja zu Gott betont und ihr «fiat» als Ausdruck ihres starken Glaubens gesehen. Auch das «Magnificat» spielt in der Spiritualität eine Rolle (nicht nur in der Liturgie). Es bleibt aufgegeben, die dogmatischen altkirchlichen Aussagen heutigen Menschen zugänglich zu machen und sie mit Leben zu füllen. Dabei wird es auch eine pastorale Aufgabe sein, heutigen Wünschen nach einer in altkatholischen Zusammenhängen eher untypischen Mariendevotion – z.B. Marienstatuen, vor denen Kerzen angezündet werden – Raum zu geben. Das kommt dem grösseren Bedürfnis heutiger Menschen nach Ritualen entgegen und respektiert die wachsende Unbefangenheit bei heutigen Gläubigen, deren Frömmigkeitspraktiken alte konfessionelle Gräben überspringen bzw. nicht mehr wahrnehmen.

Eine derartige rituelle Entfaltung der Marienfrömmigkeit ist im Übrigen nicht abhängig von den beiden «Dogmen», die marginale Gegebenheiten der heiligen Mutter Gottes thematisieren, ihren Ursprung und ihr Ende betreffen. Altkatholiken glauben nicht an diese Lehren; dennoch brauchen sie nicht ständig (*ex negativo*) auf ihnen herumzureiten. Viel wichtiger erscheint es, zu einer genuinen Frömmigkeitspraxis zu finden und die biblische und altkirchlich bezeugte Maria zu preisen. Diese «lebendige» Maria steht in ihrer ganzen Hingabe und Attraktivität vor der Sehnsucht suchender Menschen. Die gebärende, nährende, erziehende, sorgende, leidende, mit ihrem Sohn jubelnde, die beiden ersten Generationen der Kirche begleitende Maria ist Gegenstand unserer Liebe und Frömmigkeit; die Maria der Familie und nicht nur die Patronin eines Weges eheloser Vollkommenheit; die Gefährtin mündiger Frauen; die Mutter eines Sohnes, der Frauen als Partnerinnen ernst nahm; die jüdische Frau, die an der Ablehnung ihres Sohnes durch sein Volk litt, der Gott ein bitteres Rätsel wurde, die noch andere Kinder hatte und fern von ihrer Grossfamilie überhaupt nicht verstanden werden kann. Auch altkatholische Gläubige und Theologen sind in die Pflicht genommen dazu beizutragen, dass die Erwartung in Erfüllung gehe: «Von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter»[153].

[153] Vgl. HERZOG, Gott (wie Anm. 128).

Angela Berlis (geb. 1962 in München, Deutschland), Prof. Dr. theol. Studium der Theologie in Bonn und Utrecht. 1988–91 Gemeindearbeit in St. Engelmundus/IJmuiden, 1991–2000 wiss. Mitarbeiterin am Alt-Katholischen Universitätsseminar Bonn, 1996–2000 Rektorin des Bischöflichen Seminars Bonn, 1998 Promotion an der Katholischen Universität Nijmegen (Niederlande). Seit 2000 Dozentin am Altkatholischen Seminar der Universität Utrecht, seit 2002 dessen Rektorin. Seit 2006 Prof. für Alte katholische Kirchenstrukturen einschliesslich der Geschichte und Lehre der Altkatholischen Kirchen am Departement für Theologie der Geisteswissenschaftlichen Fakultät der Universität Utrecht.

Adresse: Kinderhuissingel 78, NL-2013 AV Haarlem, Niederlande. E-Mail: a.berlis@uu.nl.

English Summary

This contribution explores the background to the papal definition of the Immaculate Conception in 1854 and the critical responses to it made by a number of Catholic theologians (Melchior von Diepenbrock, Johannes Baptista Baltzer, Ignatius von Döllinger, Thomas Braun) and the Church of Utrecht to the declaration of the dogma. It then presents an overview of Old Catholic responses to the two Marian dogmas of 1854 and 1950, both those made in the context of bilateral dialogues and those of individual theologians, which were unanimous in rejecting the dogmas. The article seeks to show the extent to which the ecclesiastical background of the nineteenth century shapes both the theological positioning and the practice of spirituality in the Old Catholic Church even today. The author argues that Old Catholic spirituality should free itself from the (negative) focus on the Marian dogmas and root itself in Scripture and Tradition. At the same time, the on-going dialogue between the Old Catholic Church and the Roman Catholic Church must offer a theological reconsideration of the dogmas, which goes beyond a discussion of the historical context or a simple reinterpretation of the Roman dogmas.