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

**Band:** 84 (1994)

**Heft:** 2

**Artikel:** Ökumene - Welt - Utrechter Union : die Aufgabe der altkatholischen Kirche

**Autor:** Visser, Jan

**DOI:** https://doi.org/10.5169/seals-404828

**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:** 15.07.2025

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

# Ökumene – Welt – Utrechter Union: Die Aufgabe der altkatholischen Kirche *

Die Behandlung unseres Themas «Ökumene–Welt–Utrechter Union: Die Aufgabe der altkatholischen Kirche» bringt Risiken mit sich. Man kann die Begriffe vielumfassend und breit interpretieren. Das führt – wie es häufig in der Ekklesiologie geschieht – zu idealistischen Betrachtungen derart, dass man die Beziehung zur kirchlichen Wirklichkeit vergisst. Man spricht über die Kirche und ekklesiale Wirklichkeit, so wie sie sein sollte, ohne irgendeine Rücksicht auf die Kirche, wie sie faktisch ist. Um diese Gefahr zu vermeiden, möchte ich meinen Vortrag mit der Angabe einiger sog. Arbeitsdefinitionen anfangen. Das heisst, dass wir das obengenannte Phänomen nicht in absolutem oder rein ideellem Sinn beschreiben, sondern so definieren, wie es für unsere Arbeit notwendig ist. Es handelt sich daher um eine für unser Ziel beschränkte Bestimmung der zu besprechenden Gegebenheiten, wobei wir vor allem ihre wechselseitige Beziehung angeben wollen. Deshalb fangen wird damit an, anzugeben, was wir aus der Perspektive unseres Interesses unter Ökumene, Welt und Utrechter Union verstehen und wie diese aufeinander zu beziehen sind. Erstens: Wir verstehen unter Ökumene das Streben auf nationaler und internationaler Ebene, die konfessionellen Trennungen zu überwinden, damit die Christen zu einem gemeinschaftlichen Bekennen und Erfahren des Glaubens kommen.

Zweitens: Unter Welt verstehen wir die heutige Gersellschaft, an der die altkatholischen Kirchen als gottesdienstliche Institutionen partizipieren. In unserem Fall betrifft dies die westliche Gesellschaft, wie sie von Modernisierung bestimmt ist.

Drittens: Unter Utrechter Union verstehen wir einen internationalen Bund von westlichen katholischen Kirchengemeinschaften oder Bistümern, die nicht in Kommunion mit Rom stehen und als Teilkirchen national geprägt sind.

Wie ist die Beziehung zwischen diesen drei Grössen und welcher Auftrag, welche anzustrebenden Ziele lassen sich für das altkatholi-

* Referat gehalten an der 31. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz in Malvern bei Philadelphia (USA), 23.–27. August 1993 (siehe Tagungsbericht von Daniel Konrad und Text des Referates von Prof. Dr. Urs von Arx über «Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union» IKZ 84 (1994) S. 7–61).

sche Anliegen ableiten? Um darauf zu antworten, müssen wir uns mit den drei Gegebenheiten von Ökumene, Gesellschaft und Utrechter Union beschäftigen, die altkatholische Position anzugeben versuchen, um uns schliesslich Gedanken über die Aufgabe machen zu können. So wollen wir erstens das Thema der Ökumene besprechen, zweitens das Thema der modernen Gesellschaft, drittens das der Utrechter Union, wobei wir jedesmal die altkatholische Reaktion oder das altkatholische Anliegen angeben. Aufgrund unserer Analysen versuchen wir dann eine Synthese der altkatholischen Aufgabe zu formulieren.

## I. Ökumene

Das Wort «Ökumene» hat, wie Visser't Hooft damals auflistete, historisch betrachtet mehrere verschiedene Bedeutungen. Man hat in der ökumenischen Bewegung 1951 versucht, diese zu integrieren, indem das Zentralkomitee erklärte: *It is important to insist that this word, which comes from the greek word for the whole inhabited earth, is properly used to describe everything that relates to the whole task of the whole Church to bring the Gospel to the whole world.*

Man versuchte, sowohl den missionarischen wie auch den zwischenkirchlichen Hintergrund der Bewegung in einer Definition zusammenzubringen. Obwohl sie bei der Integration des Internationalen Missionsrates in den Weltrat der Kirchen gut funktioniert hat, ist sie jedoch für unser Ziel umfassend[1]. Ihr universalistischer Anspruch neigt dazu, die Einheit der Menschheit mit der der Kirche zu identifizieren. Das bringt die Gefahr mit sich, dass Ökumene entweder eine Toleranz betrifft, die alle Menschen guten Willens umfasst, oder auf theokratische Weise Kirche und Weltgesellschaft zusammenfallen lässt, ohne diejenigen ins Auge zu fassen, die das Evangelium nicht mehr oder noch nicht annehmen können[2]. Mit unserer Umschreibung «das Streben auf nationaler und internationaler Ebene, die konfessionellen Trennungen zu überwinden, damit die Christen zu einem gemeinschaftlichen Bekennen und Erfahren des Glaubens kommen» knüpfen wir an die westliche Tradition an, in der man versuchte, die kirchlichen Trennungen zu relativieren oder zu überwinden. Angefangen mit der Irenik, in der man darnach strebte, das Gemeinschaftliche

[1] *A. Houtepen,* u.a. Inleiding op de Oecumenica, 1994. S. 10.
[2] *A. Houtepen,* o.c. passim.

zur Bewältigung zwischenkirchlicher Konflikte herauszuarbeiten, wobei man das Gemeinsame mehr betonte als das, was unterschiedlich war, kam in der Nachfolge der Symbolik J. A. Möhlers ein breiter Strom von Studien in Konfessions- und Kirchenkunde auf. Diese Entwicklung ist begreiflich, denn zur Feststellung des Gemeinsamen und Unterschiedlichen musste man Lehre, Einrichtung und Leben der Gemeinschaften miteinander vergleichen. Dabei blieb es aber nicht. Neuerdings betrachtet man das ökumenische Streben zur Wiederherstellung geschichtlicher Brüche als eine prospektive, zukunftsorientierte und gemeinschaftsstiftende Bewegung. Dazu wird man u. a. von Leonardo Boff inspiriert, der von «ecclesiogenesis» spricht. Dabei betrachtet man die Kirche unter Einfluss Bonhoeffers als im Werden begriffen. Es gibt hier keine endgültige Gestalt der Kirche, da diese ständig von Aktualität und Kontextualität bestimmt wird und in ihrer Konkretheit provisorischen Charakter hat. Wenn die Kirche auf relevante Weise die christliche Tradition weitergeben soll, kann sie sich nicht mit der Durchsetzung ihrer jeweiligen historischen Gestalt begnügen. Sie muss sich mit den sich ändernden gesellschaftlichen Bedingungen auseinandersetzen, um ihre Ankündigung von und Hoffnung auf das Reich Gottes zu aktualisieren[3]. In ständig neuen sozialen und kulturellen Situationen hat sie die Aufgabe, ihre Communio in Christo zu gestalten.

Obwohl es im Rahmen dieses Referates nicht möglich ist, dies ausführlich nachzuweisen, wage ich zu behaupten, dass die altkatholische Auffassung dem ökumenischen Streben der Theologie der Aufklärung und des Klassizismus entstammt. In der Vielzahl der theologischen und philosophischen Deutungsversuche soll man die verbindliche Glaubenslehre herausstellen. Dabei muss die Lehre der ungeteilten Kirche das Wahrheitskriterium sein. Das Gemeinsame wird in der Übereinstimmung und Aufrechterhaltung des Glaubens und der Ordnung der alten, ungeteilten Kirche gefunden[4]. Von dieser ökumenischen Geisteshaltung spricht die siebte These der Utrechter Bischofserklärung von 1889[5], die wie das dieser Haltung zugrundeliegende

[3] So *Ch. Duquoc,* Des églises provisoires, Paris 1985.

[4] *U. Küry,* Die Altkatholische Kirche, 1978², S. 361.

[5] Wir hoffen, dass es den Bemühungen der Theologen gelingen wird, unter Festhaltung an dem Glauben der ungeteilten Kirche eine Verständigung über die seit den Kirchenspaltungen entstandenen Differenzen zu erzielen. Wir ermahnen die unserer Leitung unterstellten Geistlichen, in der Predigt und beim Unterricht die wesentlichen christlichen Glaubenswahrheiten, zu welchen sich

ökumenische Prinzip von Döllingers Auffassungen über die Wiedervereinigung der Kirchen geprägt ist[6].

Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft ist möglich aufgrund der wechselseitigen Anerkennung verschiedener Kirchen auf der Grundlage von Lehre und Ordnung der alten Kirche, man erkennt also gegenseitig die gemeinsame Grundlage. Für die Anerkennung sind die gemeinsamen Glaubensbekenntnisse, die kirchlichen Strukturen, insbesondere die des Amtes, und das sakramentale Leben wichtig. In der praktischen Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft folgt man dem Weg des Vergleichs und Konsenses in diesen drei Glaubensgrundlagen, wie es zwischen Altkatholiken, Anglikanern und Orthodoxen der Fall war. Dieser Weg von Vergleich und Konsens findet heute nicht nur breite ökumenische Zustimmung, sondern wird auch weit und breit praktiziert. Wir nennen in dieser Hinsicht die Lima-Texte sowie die Ergebnisse mancher bilateralen internationalen Dialoge. Diese Gespräche werden von Experten, Theologen und Amtsträgern geführt, meistens auf nationaler oder internationaler Ebene. Von der Institutionssoziologie her würde man sagen: auf Makroebene. Dazu lassen sich folgende kritischen Bemerkungen machen:

Erstens: Wie breit oder schmal soll die altkirchliche gemeinsame Basis definiert werden; welche Glaubensgrundlagen muss sie notwendigerweise umfassen? Es lässt sich leicht ein Kontinuum von einem Minimum bis zu einem Maximum angeben, wie anhand der erfolgreichsten Glaubensgespräche, die wir geführt haben, nämlich mit den Anglikanern und Orthodoxen, gezeigt werden kann. Das lässt sich an den offiziellen Dokumenten beider Dialoge demonstrieren. Auf der einen Seite des Kontinuums dieser Dialoge steht das sehr kurz gefasste Bonn-Agreement, auf der anderen Seite das umfangreiche Dokument der Dialogkommission. Wie weit muss man gehen? Kann man dem Prinzip der «hierarchia veritatum» folgen, das mit Döllingers Anliegen übereinstimmt, oder muss man in einer breit gefassten Sprachregelung einen weiten Glaubenskonsens formulieren?

die kirchlich getrennten Konfessionen gemeinsam bekennen, in erster Linie zu betonen, bei der Besprechung der noch vorhandenen Gegensätze jede Verletzung der Wahrheit und der Liebe sorgfältig zu vermeiden und die Mitglieder unserer Gemeinden durch Wort und Beispiel anzuleiten, Andersgläubigen gegenüber sich so zu verhalten, wie es dem Geiste Jesu Christi entspricht, der unser aller Erlöser ist. *Küry*, o.c. S. 453.

[6] *Peter Neuner*, Döllinger als Theologe der Ökumene, 1979, S. 222 ff.

Wie kommt man zur gegenseitigen Anerkennung? Erstens durch Vergleich mit der verbindlichen Lehre, die man anhand der Glaubensentscheidungen der alten Kirche prüft, zweitens durch Feststellung der ununterbrochenen bischöflichen Sukzession. Verbindliche Lehre und nicht völlige Identifikation oder Absorption der Kirchen war Döllingers Absicht, denn vom Prinzip «in necessariis unitas, in dubiis libertas» her sollte man die historischen und nationalen Eigentümlichkeiten festhalten. Denn: «*Verschiedenheiten in der Lehre, in der Verfassung der Kirche und in der liturgischen Gestaltung müssen die Einheit nicht behindern, solange sie nicht der Lehre und der Gestalt der christlichen Botschaft widersprechen und solange sie sich nicht als allgemein verbindlich für jede Form des kirchlichen Lebens erklären. Auf diesem Weg wird die Vielfalt nicht zur Grenze, sondern geradezu zur Bedingung jeder echten und lebendigen Einheit*[7].»

Zweitens: Das Feststellen eines Glaubenskonsenses hat etwas Statisches an sich, wie Lukas Vischer 1981 festgestellt hat. Er betont, dass gegenseitige Anerkennung keine Schritte zur Veränderung verlange und den Kirchen die Möglichkeit biete, weiterzuleben wie zuvor[8]. Kurz und gut, die Gemeinschaft beruht auf einem retrospektiven Status quo und verpflichtet nicht zu neuen Gemeinschaftsformen oder «ecclesiogenese», d.h. einer Neugestaltung der kirchlichen Gemeinschaft. Wenn eine solche aber stattfindet, indem eine der beiden Kirchen sowohl intern wie extern neue Entwicklungen zulässt, kann das die gemeinschaftliche Grundlage und damit die Communio gefährden. Als Beispiel erwähnen wir die Frage der Frauenordination, die im Vergleich mit der ungeteilten Kirche als eine Neuerung angesehen werden kann, welche die Katholizität der Kirche gefährdet. Oder weil die offene Formulierung des Bonn-Agreements mehrere Interpretationen zulässt – von full communion bis intercommunion –, aufgrund deren man mehrere andersartige Formen von Kirchengemeinschaft pflegt als die, die die Altkatholiken meinten[9]. Wenn man andererseits den breiten Weg des Glaubenskonsenses wählt, wo eine Übereinstimmung im Glauben detaillierter formuliert ist, kann es passieren, dass notwendige und sich vollziehende Änderungen und Interpretationen als illegitim angesehen werden. Dieser Weg lässt weniger Pluriformität

[7] So *Peter Neuner*, a.a.O., S.246.

[8] *L. Vischer*, Das Bonner Abkommen von 1931 im Lichte der ökumenischen Bewegung, IKZ 71 (1981), 234ff.

[9] *U. von Arx*, Zwischen Krise und Stabilität, IKZ 81 (1991), 1–41.

zu und neigt zu uniformen Identifizierungen, wie z. B. Overbeck sie von den Altkatholiken als Folge der Bonner Unionskonferenzen forderte[10]. Es ist die von Aldenhoven[11] formulierte Angst, man müsse nicht genügend geklärte Aussagen akzeptieren, bei denen man auf eine – ich setze hinzu – unhermeneutische Weise behaftet würde, die man nicht akzeptieren kann. Es kann nicht um eine Art synchrone Anhäufung altkirchlicher Zitate ohne diachrone, historisch bedingte Interpretation gehen. Muss man im Hinblick auf die oben genannten Probleme konstatieren, dass das altkatholische ökumenische Prinzip, inspiriert von der Vision der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft mit Anglikanern und Orthodoxen, gescheitert ist?[12]

Das führt drittens zur Frage, wie man dann bei der Wiederherstellung der Communio im Glaubenskonsens das Kriterium der alten Kirche verstehen soll. Heisst das, dass man für jede Glaubensaussage irgendwie ein altkirchliches Beispiel oder Zitat zur Legitimation finden muss? Nie hat man gemeint, man sollte die alte Kirche repristinieren, wie bekanntlich von Bischof Urs Küry betont wird. Weder darf man ihre Zustände und Einrichtungen zur Norm, noch einen Zeitabschnitt in ihrem Lehrgehalt zum Codex der Rechtgläubigkeit erheben[13]. Dass dies eine romantische Unmöglichkeit ist, wurde auch von Döllinger anerkannt, der nie, wie Parmentier gezeigt hat, den Kanon des Vinzenz von Lerin in diesem materiellen Sinn als theologisches Forschungsprinzip gehandhabt hat[14]. Wie von Gaugler, Küry und auch Küppers wiederholt betont wurde, berief man sich auf die alte Kirche, weil in ihr auf konziliare Weise die Stimme der noch nicht in Ost und West geteilten Kirche zu Gehör kommen konnte. Deshalb sind die von diesen Konzilien getroffenen Grundentscheidungen, mit denen man Meinungsverschiedenheiten und Konflikte löste, normativ. Das schliesst weitere Lehrentwicklung nicht aus, aber im interkonfessionellen Gespräch ist es unentbehrlich zu prüfen, ob und wie Sonderlehren mit den Grundentscheidungen der Kirche in Übereinstimmung stehen. Für Küry bedeutet dies, dass nur die Entscheidungen für den Kanon, die Dreieinigkeit Gottes und die Gott-Menschheit Christi als

[10] *P. Neuner*, a. a. O., S. 211.

[11] *H. Aldenhoven*, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: Koinonia auf altkirchlicher Basis, Beiheft zur IKZ 79 (1989), 27–44.

[12] So *von Arx*, Zwischen Krise... o. c. S. 16.

[13] *U. Küry*, o. c., 1978², S. 126 ff.

[14] *M. Parmentier*, Ignaz von Döllinger und Vinzenz von Lérins, IKZ 81 (1991), 41–58.

solche gelten. Es ist die ständige Aufgabe der Kirche, die Relevanz dieser Entscheidungen für die Frage der Heilsverwirklichung in jeder Zeit und an jedem Ort zu zeigen. Es handelt sich meiner Ansicht nach vor allem um die Art, wie die alte Kirche in konfliktgeladenen Situationen ihre Gemeinschaft bewahrte. Meistens handelte es sich um Meinungsverschiedenheiten über die Art und Weise, wie die Kirche als Glaubensgemeinschaft sich in Lehre und Leben in der damaligen kulturellen und sozialen Welt gestalten sollte. Es ist das anerkannte Verdienst von Werner Küppers, diesen altkirchlichen Weg zur Überwindung der kirchlichen Trennung befürwortet und auf diese Weise das altkatholische Anliegen aktualisiert zu haben[15]. Das konziliare Vorgehen gewährleistet die kirchliche Gemeinschaft und kann als solches dazu beitragen, gestörte Gemeinschaft wiederherzustellen[16]. Nicht nur Rekurs auf den Inhalt, sondern auch der Rekurs auf sie als Modell der Konfliktbewältigung hat für das ökumenische Anliegen eine bleibende Bedeutung[17]. Gegen die Gefährdung dieses Prinzips hat man sich zur Zeit des Vatikanums I auf die alte Kirche berufen.

Viertens: Im Lichte dieser Konziliarität lässt sich auch die altkatholische Betonung der Notwendigkeit des Bischofsamtes verstehen. Damit streifen wir die Frage der kirchlichen Ordnung, soziologisch betrachtet die institutionelle Gestaltung der Kirche auf Mesoebene. Zur Erhaltung und Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft sowohl intern wie extern ist das Bischofsamt wesentlich. In diesem Amt findet eine lokale Kirche einerseits die Garantie ihrer Eigenständigkeit und ihrer Einheit, andererseits verbindet der Bischof in seinem Amt die Kirche am Ort mit der universalen Kirchengemeinschaft. Wie wichtig diese episkopale Struktur für die Einheit der Kirche unter Bei-

[15] *P. Lengsfeld,* Ökumenische Theologie, 1980, S. 355.

[16] *J. Visser,* Conciliariteit als weg naar nieuwe kerkelijke gemeenschap, in: A. Houtepen (Red.), De verscheidenheid verzoend? 1989, S. 153–163, und ders., De blijvende betekenis van de oecumenische concilies, in: A. Houtepen, Breekpunten en keerpunten, 1989, S. 103–110.

[17] *A. Houtepen* weist auf die geschichtliche Tatsache hin, dass es den altkirchlichen Konzilien nicht immer gelungen ist, die kirchliche Einheit zu bewahren. Dennoch haben sie grosse Bedeutung wegen ihrer Basisstruktur des christlichen Bekennens in der Unbeständigkeit der damaligen Kultur. Man darf die Art und Weise, wie sie durchgeführt wurden, nicht als normativ betrachten, sondern vielmehr das in ihnen hervortretende Prinzip der Konziliarität würdigen.

*A. Houtepen,* Concilies en conciliariteit als oecumenische factor: «Konfliktbewältigung» in de oude kerk, in: A. Houtepen, Breekpunten..., S. 87–102.

behaltung der katholischen Verschiedenheit ist, hat Lukas Vischer anhand des Bonner Abkommens betont[18]. Das heisst nicht, dass sich der Bischof zur Aufrechterhaltung der Gemeinschaft auf eine formelle Autorität stützen kann. Die Ausübung seines Amtes ist eingebettet in die konziliare und synodale Struktur der Kirche. Kurt Stalder hat einleuchtend dargetan, wie sehr diese Gegebenheit mit der intersubjektiven Art des Menschseins zusammenhängt[19]. Man wird sich selbst in Gemeinschaft; Wirklichkeitsverständnis und Wahrheit sind intersubjektiv und sozial bedingt. Man dürfte behaupten, dass es in der Kirche wesentlich sei, dass es ein Amt gibt, das diesem Prozess der Selbstfindung und gemeinsamen Wahrheitsfindung dienen soll. Das betrifft sowohl den internen Aufbau der lokalen Kirche, wo Menschen aller Art zu einer Gemeinschaft in Christo kommen, als auch den Aufbau der universalen Kirche durch seine Vertretung in synodalen und konziliaren Gremien[20]. Der Bischof verkörpert nicht nur als Vorsteher der Eucharistie die kirchliche Einheit, in der Menschen verschiedener Art Gemeinschaft in Christo finden, sondern er verkörpert auch seine Glaubensgemeinschaft auf universaler Ebene[21]. In diesem Sinne kann man den Bischof als Mitglied der Gemeinschaft als Diener eines spezifischen Bedürfnisses der Kirche verstehen, das als wesentlich betrachtet wurde.

Fünftens: Am Anfang definierten wir Ökumene als Bewegung, die auf nationaler und internationaler Ebene ein gemeinschaftliches Bekennen und Erfahren des Glaubens anstrebt. Bis jetzt haben wir fast nur von internationalen Kontakten und den Bedingungen des gemeinschaftlichen Bekennens gesprochen. Dabei handelt es sich de facto um die Ökumene der Experten und Amtsträger. Zum Schluss dieses Themas besprechen wir kurz die Gemeinschaftsbildung auf lokaler Ebene, soziologisch gesprochen auf Mikroebene, wo die Gläubigen die kirchliche Gemeinschaft erfahren. Wie wichtig dies ist, hat kürzlich, sei es auch nur in einer Fussnote, von Arx dargetan[22]. Er spricht

[18] *Lukas Vischer, a. a. O.*

[19] *Kurt Stalder,* Autorität im Neuen Testament, in: Die Wirklichkeit Christi erfahren, 1984, S. 142–189.

[20] *J. Visser,* Episcopus oecumenicus, in: C. van Kasteel (Red.), Kracht in zwakheid, 1982, S. 89–99.

[21] *J. Zizioulas,* Episcope and episcopos in the early church, in: Episcope and episcopate in ecumenical perspective, Faith and Order Paper 102, 1980.

[22] *U. von Arx,* Was wird bleiben? Ein Rückblick auf ein Grundanliegen von Eduard Herzog, IKZ 82 (1992), 206–232.

von der kreativen Erfahrung der weiteren Katholizität in der Begegnung junger Altkatholiken mit anglikanischen Partnergruppen, konstatiert aber zugleich ein Hauptproblem: Das altkatholische ökumenische Anliegen habe sich vor allem in theologischen internationalen Dialogen realisiert. Es richte sich auf Kirchen, die nicht am selben Ort lebten wie die Altkatholiken. So kommt das, was man erstrebte – die Erfahrung von kirchlicher Gemeinschaft in Verschiedenheit – nicht zur Geltung. Dieses Anliegen bleibt eine Angelegenheit auf Makroebene. Auf der Mikroebene hat man andere Erfahrungen in der Begegnung mit Christen am Ort, meist römischen Katholiken und Protestanten, reformierten oder lutherischen Gemeinden. Was man mit viel Anstrengung auf hoher Ebene erreicht, wird in der täglichen Erfahrung der Gläubigen als beziehungslos erfahren. Meiner Ansicht nach liegt hier auch die Quelle der inneraltkatholischen Missverständnisse hinsichtlich der Vereinbarung zwischen der EKD und der AKD. Es kommt sogar zu konfliktgeladener Spannung: Was man hier erreicht hat und als wertvoll betrachtet, wird dort als Hindernis für neue Glaubenserfahrungen empfunden. Für den Bischof kann eine solche Situation paradox sein, denn die erstrebte Gemeinschaft auf der einen Ebene schliesst die Gemeinschaft auf einer anderen aus.

Hier stossen wir auf die Frage, die alle Christen im Westen gemeinsam erfahren: kurz gesagt die Frage der Inkulturation des Christentums in der neuen sozio-kulturellen Situation der sog. Ersten Welt. Obwohl der Begriff dem Missionssprachgebrauch entstammt, kann man ihn in der heutigen Situation auch auf unsere kirchliche Lage anwenden[23]. Man muss ihn nur qualifizieren: Es geht um prospektiven Inkulturation als Schritt zu einer ökumenischen Identität der Kirche. Er bezeichnet eine *Handlungsweise, bei der die Beteiligten ausdrücklich ihre Beziehungen zueinander auf der Grundlage gemeinsamer Aufgaben und Überzeugungen reflektieren, um so auf Dauer und im ganzen die Chance für den Fortbestand ihres Miteinanders zu sichern*[24].

Diese Aufgabe wird dann relevant, wenn sich die sozio-kulturellen Bedingungen so ändern, dass Anknüpfung an oder Restauration von traditionellen Formen sinnlos wird und erfolglos bleibt. Die historische kirchliche Präsenz hat ihre Relevanz verloren. An der Basis voll-

[23] So *Hans Joachim Höhn,* Kirche und kommunikatives Handeln, 1985, S. 179 ff.

[24] *Höhn,* o. c. S. 178.

ziehen sich Entwicklungen, die die konfessionellen Grenzen überschreiten und in vorspringenden Glaubenserfahrungen versuchen, bisherige Modelle der Verkündigung und Kirchenorganisation zu transformieren. Man will dabei keine Reproduktion des Vergangenen, sondern macht die im Althergebrachten implizierte Zukunft frei. Deshalb geht es nicht nur um reine Prospektivität, sondern man versucht nach vorne offen, zurückgewendet die christliche Botschaft neu zu interpretieren und zu gestalten. Es handelt sich um eine Rückkoppelung mit dem Ursprung, um so einen neuen Kurs zu bestimmen. Hier kann man an der Basis wie Boff von Ecclesiogenese sprechen: der gemeinschaftsstiftende Impuls und die Aufgabe der Kirche, in der Einheit und Pluriformität einander nicht ausschliessen[25]. Neben den internationalen interkirchlichen Kontakten waren sich, wie ich es verstehe, die Altkatholiken dieser Aufgabe bewusst, wie Walter Frei in blumenreicher Sprache dargelegt hat[26]. Man kann die kirchlichen Reformen der Altkatholiken mit ihrem Anspruch auf die ungeteilte Kirche nicht verstehen ohne ihr Anliegen einer für ihre Zeit prospektiven Inkulturation der katholischen Kirche. Norm ihres Handelns war nicht die Reproduktion altkirchlicher Veranstaltungen, sondern das Prinzip der alten Kirche, wodurch sie es wagte, sich in den damaligen sozio-kulturellen Bedingungen zu inkarnieren, ohne sich mit diesen zu identifizieren[27]. Der eschatologische Charakter des Glaubens verhinderte eine derartige Gleichgestaltung. Es war ihre Antwort auf die damalige gesellschaftliche Herausforderung. Damit sind wir zum zweiten Thema «Welt» gekommen.

## II. Welt

Wir stellten fest, dass wir unter Welt nicht eine ideelle Grösse verstehen, sondern den heutigen gesellschaftlichen Kontext der Kirche. In

[25] *Houtepen* c.s. weist dabei auf das von Nikolaus von Kues formulierte Ideal der concordantia hin: Concordantia enim est id, ratione cuius ecclesia catholica in uno et in pluribus concordat, in uno domino et in pluribus subditis. Siehe auch *H. J. Sieben,* Traktate und Theorien zum Konzil, 1983, S. 85, Anm. 230.

[26] *Walter Frei,* Altkatholisch, einmal abgesehen von den Papstdogmen, IKZ 74 (1984), 65–84. Ihn zitiert *Urs von Arx* (1992): Christkatholisch sein heisst: aus Liebe zur Menschwerdung Gottes in Christo das Katholische menschlich und das Menschliche katholisch, allumfassend gestalten helfen.

[27] Siehe auch mein Beitrag zur 100-Jahrfeier der Utrechter Union, «Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung», IKZ 79 (1989), 174–191.

unserem Fall betrifft das vor allem die von Modernisierung geprägte sog. Erste Welt oder westliche Gesellschaft. Man kommt nicht um die Betrachtung des gesellschaftlichen Kontexts der Kirche herum, wenn man über die Aufgabe der Kirche reflektiert. Die Kirche lebt nicht im luftleeren Raum, sondern nach ihrer menschlichen Art wird sie als soziale Institution von gesellschaftlichen Entwicklungen beeinflusst. Zieht man diese nicht in Betracht, trägt man das Risiko realitätsfremder Spekulation und «wishful thinking», die zu tiefen Enttäuschungen führen, wenn man die konkrete kirchliche Situation ins Auge fasst.

Das heisst nicht, dass die kirchliche Eigenart völlig von der Gesellschaft bestimmt wird: kritische Distanz bleibt notwendig. Es ist aber eine in diesem Rahmen zu umfangreiche Aufgabe, die spezifische gesellschaftliche Entwicklung und ihre Erfolge zu beschreiben. Wir müssen uns beschränken. Unsere heutige Gesellschaft wird als modern angedeutet, das heisst, dass sie durch den Prozess der Modernisierung bestimmt ist. Dies ist nicht leicht zu beschreiben, weil die Entwicklung eine komplexe Vielfalt von aufeinander einwirkenden Faktoren umfasst, die man unterschiedlich akzentuiert.

Man kann sie als Verlust von Sinn und Religiosität bezeichnen, als ökonomische Veränderung aufgrund der Industrialisierung, als Demokratisierung oder als soziale Erosion usw.[28]. Wir geben zwei Definitionen: Modernisierung soll die Veränderlichkeit aller Dinge ausdrücken, und zwar nicht als faktische Beschreibung bestimmter gesellschaftlicher Zustände, die sich fortwährend ändern, sondern mit dem normativen Unterton einer Legitimation fortgesetzten Wandels[29]. Das bedeutet: Eine Gesellschaft, die sich als «modern» bezeichnet, versteht sich nicht mehr von ihrer Vergangenheit, sondern fast ausschliesslich von der Gegenwart und Zukunft her, aber in dem Sinn, dass die Gegenwart als Ausgangspunkt für eine völlig offene Zukunft als Raum des Möglichen betrachtet wird. Oder eine zweite, detailliertere Definition: Modernisierung deutet einen Komplex zusammenhängender struktureller, kultureller, psychischer und physischer Veränderungen an, der sich in den letzten Jahrhunderten herauskristallisiert hat, die Welt, in der wir heute leben, bestimmt hat und noch immer in eine bestimmte Richtung treibt[30]. Beide betonen als modern

[28] *J. A. van der Ven,* Ecclesiologie in context, 1993, S. 18 ff.

[29] *Medard Kehl,* Die Kirche, 1992, S. 167 unter Verweis auf F. X. Kaufmanns Religion und Modernität, 1989.

[30] *Hans van der Loo* und *Willem van Reyen,* Paradoxen van Modernisering, 1993², S. 12.

einen ständigen Prozess der Veränderung, der auch die Position des Christentums und der Kirche nicht unberührt gelassen hat und uns ständig die bedrängende Frage der Zukunftsfähigkeit der Kirche stellt. Es gibt Anlass zu pessimistischen Betrachtungen über den schleichenden Auszug der Mitglieder, die wachsende religiöse Indifferenz, gegen Resignation und Verbitterung bei den kirchlich geprägten engagierten Christen. Dies geschieht in allen Konfessionen gleichermassen[31]. Streifen wir kurz die Entwicklungen, die die in unserer zweiten Umschreibung angegebenen Faktoren Struktur, Kultur, Person/Psyche und Natur/Physis betreffen. Die strukturellen Änderungen betreffen das Gebiet der sozialen Wirklichkeit, in der wir bestimmte Rollen erfüllen als Vater, Mutter, Schüler, Student, Arzt, Direktor, Pastor usw. Auf diesem Gebiet hat sich eine Differenzierung vollzogen, d.h. eine Aufteilung eines ursprünglich homogenen Ganzen in mehr oder weniger selbständige Teile mit eigenem Charakter und Zusammenstellung; z.B. sind heutzutage Familienleben und Arbeit völlig getrennt. Was die Kirche anbelangt: Spielte sie früher eine zentrale Rolle im gesellschaftlichen Leben, ist jetzt auch sie ausdifferenziert und nur noch auf dem Gebiet des Individuellen und Privaten wichtig.

Zweitens: Die kulturellen Änderungen beziehen sich auf das Gebiet der Auffassungen, Gedanken, Symbole, Normen und Werte, die unser Handeln steuern und ihm Sinn verleihen. Sie bestimmen unsere Interaktionen. Dort vollzieht sich ein Prozess der Rationalisierung (Habermas), d.h. wir lösen unsere Probleme mit Hilfe von Vernunft. Unser Denken und Handeln wird durch Kalkulation, rationale Argumentation und Beherrschung gesteuert in der Meinung, die Umwelt so meistern zu können (die Aidsepidemie wird z.B. nicht als Geissel Gottes, sondern als ein zu lösendes Problem betrachtet). Das bedeutet: Alles menschliche Handeln und Denken und alle Aussagen werden als prinzipiell kritisierbar betrachtet und sollen argumentativ überprüft werden können. Das heisst für die Kirche, dass man nicht mehr davon ausgehen kann, dass ihre Wirklichkeitsauffassungen und ihre Handlungsdirektiven, ihre Normen und Werte unbesehen akzeptiert werden.

[31] *M. Kehl*, a.a.O., S.165. Bei uns äusserte sich in diesem pessimistischen Sinne Urs von Arx anlässlich der Gedenkfeier zum 150. Geburtstag von Bischof Dr. Eduard Herzog unter dem Titel «Was wird bleiben?», IKZ 82 (1992) 206–232.

Drittens: Obwohl wir umgeben sind von sozialen Strukturen und Deutungssystemen, die unser Handeln bestimmen und beschränken, bleiben wird doch Individuen, unterschiedliche Personen. Diese Individualität tritt in der Modernisierung mehr und mehr in den Vordergrund: Das Individuum hat sich allmählich infolge der gesellschaftlichen Differenzierung von der Kollektivität gelöst.

Das Resultat ist, dass keine der sozialen Institutionen einen entscheidenden Loyalitätsanspruch auf das Individuum erheben kann. Die persönliche Unabhängigkeit wird grösser. Für die Kirche hat dies zur Folge, dass das kirchliche Engagement nuanciert wird: Man spricht von partieller Identifikation – man nimmt nicht alles hin, was einem die Kirche vorsetzt – und von distanzierter Kirchlichkeit – man will institutionell zur Kirche gehören, aber selbst die Teilnahme am kirchlichen Leben bestimmen.

Viertens: Als physische Wesen sind wir von der Natur abhängig. Modernisierung zeigt sich in der Naturbeherrschung, durch die der Mensch sich den biologischen und naturhaften Beschränkungen entziehen kann. Diese Domestizierung bezieht sich nicht nur auf die äusseren Umstände, sondern auch auf die Beherrschung der menschlichen Triebe. Für die Kirche bedeutet dies, dass da, wo sie früher noch einige Relevanz in der Auseinandersetzung mit der Natur hatte – es handelt sich um Heilung und Bettage –, sie in dieser Hinsicht fast völlig irrelevant geworden ist. Man sollte nicht meinen, dass diese Entwicklung keine Schattenseiten hat. Man spricht nicht zu Unrecht von den Paradoxen der Moderne. Die weitergehende Differenzierung führt zur Verkleinerung der Ausmasse. Aber diese Verkleinerung impliziert zugleich einen Prozess massstabsgerechter Vergrösserung: Arbeitsteilung und Spezialisierung fördern neue Verbände der Zusammenarbeit. Dies führt zu neuen anonymen Verwaltungseinheiten der Integration, oft mit Zentralautorität. Die Rationalisierung des Lebens führt zur sog. Pluralität von Auffassungen, Normen und Werten. Diese Pluralität fördert den Prozess der Generalisierung, d.h. um zusammen leben zu können, muss man noch bestimmte Werte miteinander teilen. Diese aber werden immer abstrakter und allgemeiner. Als höchste bleibt die Maxime der Toleranz: Man soll einander so weit wie möglich freilassen und ertragen. Andererseits sieht man, dass in grossem Ausmass eine Art uniforme Kultur sich mittels der Massenmedien breit macht. Kurz gefasst: Unsere Welt verwestlicht oder veramerikanisiert. Obwohl das Individuum sich eine relative Unabhängigkeit und Selbständigkeit erworben hat, befindet es sich in einer

Umwelt, wo es immer schwieriger wird, seine Identität zu gestalten, denn gemeinsame traditionelle Werte und Normen, die einen Halt boten, gibt es fast nicht mehr. Deshalb wachsen die Erfahrungen der Ungeborgenheit und geistigen Heimatlosigkeit. Statt Befreiung erfahren viele heute auch Einsamkeit und Ohnmacht. Obwohl der moderne Mensch seine physische Umwelt besser denn je beherrscht und von naturhaften Umständen unabhängig scheint, wächst doch seine Abhängigkeit von technischen Hilfsmitteln. Was ist man heute noch ohne Elektrizität? Dieser Prozess der wachsenden Konditionierung des Menschen ist eindringlich von den Sozialkritikern unter dem Titel «Dialektik der Aufklärung» beschrieben worden[32].

Was bedeutet dies für die Kirchen, und wie hat man reagiert?

Kürzlich hat van der Ven versucht, dies anhand der soziologischen Modelle Volkskirche, Denomination und Sekte zu beschreiben.

Unter Volkskirche versteht man eine Kirche, die prinzipiell alle Mitglieder der Gesellschaft umfasst. Sie befriedigt die persönlichen Bedürfnisse und trägt zur persönlichen und sozialen Integration bei. Sie hält ein konsistentes Ganzes von Normen und Werten aufrecht. Sie verpflichtet zur Partizipation an gottesdienstlichen Riten und Veranstaltungen und verlangt Gehorsam. Sie interpretiert religiöse Führung im Sinne des sakralen Priestertums.

Die Denomination ist ihr Gegenbild. Sie umfasst nur einen Teil der Mitglieder einer Gesellschaft und erfüllt nicht alle Bedürfnisse. Sie betrachtet sich selbst als eine gesellschaftliche Institution neben anderen. Sie ermöglicht eine Pluralisierung von Werten und Normen, kennt keinen Anspruch auf Absolutheit, betont vor allem persönliches Engagement und lässt ihren Mitgliedern Wahlfreiheit in Partizipation, sakralisiert die Führung nicht, sondern betrachtet sie als Dienst und befürwortet demokratische Strukturen.

Eine Sekte ist gekennzeichnet durch Exklusivität, stellt hohe Forderungen an neue Mitglieder, kennt einen ethischen Radikalismus, durch den sie sich von der Umwelt unterscheidet. Sie kennt keine feste Amtsstruktur, sondern betont vor allem das Charisma und das Engagement ihrer Mitglieder. Diese Kennzeichen lassen sich auch auf die in der Kirche entstehenden Basisgemeinschaften anwenden und brauchen nicht nur Sekten, wie wir sie geläufig verstehen, zu bezeichnen. Als Reaktion auf die Modernisierung hat sich, idealtypisch betrachtet,

[32] So die Repräsentanten der Frankfurter Schule Adorno und Habermas und in korrigierter Weise heute Jürgen Habermas.

die römische Kirche nach dem Modell einer amodernen Volkskirche gestaltet, die sich gegen die Modernisierung wendet. Man duldet höchstens eine eingeschränkte Modernisierung. Die Kirche modelliert sich als eine Art Gegengesellschaft, in der sie alle Bedürfnisse ihrer Mitglieder erfüllt.

Eine andere Reaktion ist die der kirchlichen Denomination: Man nimmt die Modernisierung hin, versucht Glauben und Vernunft miteinander zu versöhnen, akzeptiert die gesellschaftliche Situation der Kirche und erkennt die Autonomie anderer gesellschaftlicher Einrichtungen wie Schule, Gewerkschaft, politische Parteien usw. an, respektiert in dieser Hinsicht die Freiheit der Mitglieder, in welchem Rahmen sie Anspruch auf kritisches Engagement erhebt. Sie befürwortet eine offene Kommunikation ihrer Mitglieder mit der Tradition und Andersgläubigen. Expressive Authentizität und argumentative Stärke stehen dabei im Zentrum. Sie ist charakterisierbar als «Gelegenheitsgeber»[33]. Sie bietet die Möglichkeit, sich mittels Katechese, Predigt und Gottesdienst mit der Tradition auseinanderzusetzen und sich diese so zu eigen zu machen. Sie bietet vielen Raum, vor allem zu authentischen Glaubenserfahrungen in der liturgischen Feier. Eine derartige Denomination kann auch als kritisch-modern qualifiziert werden, d. h. aus Furcht vor Unverbindlichkeit erwartet sie von ihren Mitgliedern ein bestimmtes, jedoch freiwilliges Engagement mit einer gesellschaftskritischen Ausrichtung.

Schliesslich kann man in der Art einer amodernen Basisgemeinschaft oder einer kritischen modernen Basisgemeinschaft reagieren. Im ersten Fall lehnt man die moderne Gesellschaft ab und betrachtet sich selbst als einen «heiligen Rest», im zweiten Fall geht man als kleine hochqualifizierte Gruppe aktiv-kritisch auf unerwünschte gesellschaftliche Entwicklungen ein und fordert einen hohen Einsatz der Mitglieder.

Wendet man diese Modelle auf unsere Geschichte an, so kann man feststellen, dass die Altkatholiken zur Zeit eine amoderne Volkskirche, die sich als «konfessionelles Sozialmilieu» in der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts bildete, ablehnten[34] und sich mit ihren liturgischen, theologischen und kirchenstrukturellen Reformen und ihrem Bedürfnis nach interkirchlichem Dialog ein denominationelles Kirchenmodell gestalteten. Und wenn man auf Walter Frei hört – *Christ-*

[33] *H. M. Kuitert,* Het algemeen betwijfeld christelijk geloof, 1992, S. 204.
[34] *J. Visser,* Kirchenstruktur ... o. c. passim.

*katholisch sein heisst: aus Liebe zur Menschwerdung Gottes in Christo das Katholische menschlich und das Menschliche katholisch, allumfassend gestalten helfen* – mehr eine Kirche als «Gelegenheitsgeber» als eine gesellschaftskritische Variante. Auf der letzten Theologenkonferenz hat jedoch Joris Vercammen ein solches Modell befürwortet[35].

Zum Schluss dieses Teils einige kurze Bemerkungen. In einer Auswertung der altkatholischen Entwicklung habe ich an anderer Stelle versucht, Vor- und Nachteile dieser Modellwahl anzugeben[36]. Die von mir damals gemachten hypothetischen Voraussetzungen müssten noch einmal in einer historischen Untersuchung des Werdegangs unserer Kirchen verifiziert oder falsifiziert werden. Und dann: Man soll nicht meinen, die altkatholische Wahl sei damals unrichtig gewesen, eine andere Wahl wäre besser gewesen. Wir erfahren heute klipp und klar den Zusammenbruch des «konfessionellen Sozialmilieus». Unseren Vätern wird durch die jüngsten Entwicklungen recht gegeben. Jetzt werden wir als Christen gemeinsam herausgefordert, in Auswertung historischer Modelle ein kirchliches «kommunikatives Sozialmilieu» zu erarbeiten, durch das der Glauben auch in der Modernität seine Plausibilität erhält[37]. Dabei soll man die Moderne nicht als ein «Gegenüber» betrachten, sondern sich einer Schicksalsgemeinschaft bewusst sein, Orte authentischer Glaubenserfahrungen schaffen, wo der Glauben in Vertiefung der Personalisierung erfahrbar gemacht, Solidarität mit den «Armen» geübt wird und das kritisch-prophetische Potential des Glaubens zur Geltung kommen kann[38]. Was bedeutet dies für die Kirchen der Utrechter Union? Befassen wir uns mit unserem letzten Thema.

## III. Die Utrechter Union

Wir formulierten als unsere Arbeitsdefinition: Unter Utrechter Union verstehen wir einen internationalen Bund von westlichen katholischen Kirchengemeinschaften oder Bistümern, die nicht in Kommunion mit Rom stehen und national geprägt sind.

[35] *J. Vercammen,* Die Situation unserer Gemeinden als Herausforderung für altkatholische Spiritualität, IKZ 83 (1993), 21–48.

[36] *J. Visser,* Kirchenstruktur o.c. passim.

[37] *M. Kehl,* a.a.O., S. 199.

[38] Auch *H. J. Höhn,* Kirche und kommunikatives Handeln, 1985, S. 184 und 269 ff.

Mit dieser Definition beschreiben wir nicht, was die Utrechter Union sein soll, sondern was sie unserer Meinung nach ist. Um das zu verdeutlichen, versuchen wir erstens das Gemeinsame dieser Kirchengemeinschaften anzugeben, dann die Unterschiede und zum Schluss kurz anzugeben, wie man mit dem Gemeinsamen im Unterschied umzugehen versucht.

Erstens: das Gemeinsame der altkatholischen Kirchengemeinschaften ist ihre ununterbrochene westliche katholische Tradition. Das heisst: jede dieser Kirchen kann für sich ihre Kontinuität mit der römisch-katholischen Kirche nachweisen. Jede hat entweder in Leben, Lehre oder Spiritualität historische Elemente bewahrt. Welcher Art diese sind, ist meistens abhängig vom Zeitpunkt der Trennung von Rom. So hat z. B. die holländische Kirche liturgische und geistliche Elemente aus der gallikanischen Tradition bewahrt, in der schweizerischen Kirche kennt man die Erfolge Wessenbergs Reformation, erkennt man in der Polnischen Kirche eine typisch polnisch-katholische Frömmigkeit des 19. Jahrhunderts. Gemeinsam ist ihnen die Reaktion auf den päpstlichen Zentralismus, wie er im Ultramontanismus hervorgetreten ist, war sich in der Erhaltung der Katholizität gleichzeitig der Eigenart und relativen Selbständigkeit der Kirche bewusst, was wir mit «nationaler Prägung» andeuten. Man hat es gewagt, der Erhaltung dieser Identität Vorschub zu leisten gegenüber einer römischen Gleichschaltung. Das trifft zu für die Ablehnung der Verurteilung des Jansenius wie des Quesnels, für die Ablehnung der neuen Mariendogmen und der Entscheidungen des Vatikanums I, oder des Zwanges, sich fremden Bischöfen zu unterwerfen. Bei allem spielte das Bewusstsein nationaler Identität und darauf sich stützenden Stolzes eine Rolle. Jedoch gab und gibt es grosse Unterschiede: sowohl in bezug auf den historischen Ursprung, die gesellschaftliche Lage, Geisteshaltung und den ekklesialen Status.

Die holländische Kirche hat ihre Wurzel in den gegenreformatorischen Reformbewegungen der französischen Kirche. Ihr Protest gegen kirchlichen Zentralismus wird genährt vom episkopalistischen Konziliarismus, in dem sich nach Trient die Tradition der Reformkonzilien von Basel und Konstanz fortsetzte. Die deutsche, schweizerische und österreichische Kirche haben als ihren Hintergrund die katholische Reaktion und Integration der Aufklärung und gesellschaftlichen Entwicklungen des 19. Jahrhunderts. Die polnische Kirche hat ihre Wurzel in der damaligen politischen und sozialen Problematik, die eine Emigrationswelle verursachte. Die gesellschaftliche Lage der hollän-

dischen Katholiken war die von staatlich tolerierten Bürgern, die nur im Geschäft und Gewerbe tätig sein konnten und sich dort erhebliche Positionen erworben hatten. Nach meiner Ansicht gehörten in Deutschland und in der Schweiz die Altkatholiken zu den gebildeten Bürgern der «higher middle class». Beide Gruppen hatten ihren Nationalstolz: die Holländer, weil sie sich als die Vertreter der «batavischen» Kirche Willibrords verstanden, die Deutschen weil sie im Aufschwung der deutschen Nation meinten, auch kirchlich theologisch eine spezifische Berufung zu haben. Die polnischen Emigranten gehörten den Arbeitern und kleinen Bauern an und wollten vor allem ihre polnische Identität mit Hilfe der Kirche bewahren, damit sie nicht im amerikanischen Schmelztiegel untergehen sollten[39].

Auch die spätere kirchliche Lage war verschieden: die Utrechter Kirche konnte sich rechtmässig als die Fortsetzung der vorreformatorischen katholischen Kirche betrachten. Die deutschen und schweizerischen Katholiken entsprangen einer typisch innerkatholischen Protestbewegung innerhalb der Bistümer, die sie nicht verlassen wollten. Notwendigerweise musste man diese Bewegung in einer kirchlichen Notgemeinschaft als eine Art Kategorialbistum institutionalisieren. Die polnische Kirche nun hatte die Möglichkeit, innerhalb der amerikanischen Nation und Gesellschaft eigene Bistümer zu gründen. Es ist klar, dass dieser unterschiedliche Hintergrund auch eine Verschiedenheit an Glaubenserfahrung und Spiritualität zeitigte[40].

Die Verschiedenheit der historischen Identität trat bald hervor, nachdem sich neben der Utrechter Kirche neue altkatholische Bistümer gebildet hatten. Kurz gefasst: Die Holländer lebten mehr oder weniger in einer Art vormodernem katholischem Volkskirchenmodell, die neuen Altkatholiken passten sich der modernen Situation an, indem sie ihre Kirche nach einer Art moderner Denomination gestalteten. Davon zeugten ihre innerkirchlichen Reformen und interkonfessionellen Kontakte. Das rief in Utrecht Unverständnis und Misstrauen hervor.

Meinungsverschiedenheiten blieben nicht aus. Um eine Trennung zu vermeiden und die wechselseitigen Verhältnisse zu klären, kam die Bischofskonferenz zustande. Man hatte dabei die Absicht, die überlo-

[39] *Hieronim Kubiak,* The Polish National Catholic Church of the United States of America from 1897 to 1980, 1982.

[40] *J. Visser,* Old Catholic Spirituality, in: G. Huelin, Old Catholics and Anglicans 1931–1981, 1983, S. 96–109.

kale Gemeinschaft der Bistümer zu gewährleisten. Obwohl das nicht expressis verbis dargelegt worden ist, wollte man die gegenseitigen Verhältnisse auf konziliare Weise gestalten. Davon sprach das vom Erzbischof gewählte Eröffnungsgebet, das dem Konzil von Basel entstammte. Auch die Arbeitsweise spricht für sich: man stellte eine Übereinstimmung in Glauben und Glaubensgrund fest, in dem ein einstimmiges Bekenntnis zur Eucharistie wichtig war. In der Ablehnung päpstlicher Gewalt betonte man die wesentliche episkopale Struktur der Kirche. Diese verpflichtete die Mitglieder, keine Beziehungen mit anderen Kirchen ohne die Zustimmung der anderen einzugehen. Hier wird klar, dass man versuchte, das altkirchliche Modell der kirchlichen Gemeinschaft in der neuen Situation anzuwenden, um möglichen Trennungen zuvorzukommen. Es handelte sich dabei um Abendmahlsgemeinschaft in Zusammenhang mit gemeinsamem Bekenntnis und Amtsstruktur[41]. Bis heute ist es gelungen, nach diesem Modell die innere Einheit der altkatholischen Kirche zu bewahren, ohne die relative Selbständigkeit und Identität der Ortskirchen zu benachteiligen. Ungeachtet der Meinungsverschiedenheiten verschiedener Art, die es seitdem zwischen den Kirchen der Utrechter Union gegeben hat, hat es erfolgreich im Sinne der Intention der damaligen Bischöfe gewirkt. Die kirchliche Gemeinschaft ist bewahrt geblieben. So kann man feststellen, dass dieses altkirchliche Prinzip der kirchlichen Gemeinschaft als Antityp des päpstlichen Zentralismus auch heute noch wirksam sein kann. Wo liegen denn die heute empfundenen Schwierigkeiten, wenn man das gleiche Prinzip zur Bewahrung der Gemeinschaft zur Überwindung der kirchlich/konfessionellen Trennungen anwendet?

Das zeigt sich an den jüngsten Schwierigkeiten in der Internationalen Bischofs-Konferenz (IBK), in der die Utrechter Union ihre verwaltungsmässige Gestalt findet. Diese entstehen aus der unterschiedlichen Art und Weise, wie man in den Lokalkirchen versucht, kirchlich/konfessionelle Differenzen zu beheben. Dabei steht das Verfahren im Dialog mit den Orthodoxen quer zu dem bei den EKD-AKD-Gesprächen. Und dies ruft aufs neue kritische Bedenken über Grundlage und Wirkung der Kommunion mit den anglikanischen Kirchen hervor. Nicht nur eine Diskrepanz zwischen lokalen und überlokalen Wiedervereinigungsversuchen tritt hervor, sondern auch die Diskrepanz zwi-

[41] *H. Rein,* Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990, 1993.

schen Laiengläubigen und theologischen Experten tritt ans Licht. Daneben wird klar, wie die unterschiedliche gesellschaftliche Lage Ursache von Differenzen im Kirchenmodell sein kann. Im Westen befürwortet man meistens das Modell der Denomination, in bestimmten Ländern im Osten ist das volkskirchliche Modell öfters führend.

Zugleich wird klar, dass die ständige Globalisierung oder Internationalisierung ökumenischer Kontakte eine Art Zentralismus mit sich bringt. Am stärksten spürt man dies im Gespräch mit Rom, in dem die IBK gleichartig mit römischen Zentralausschüssen gesehen werden kann. Diese Kontakte auf Weltebene zeitigen eine zentralistische Tendenz, die der IBK heute auch vorgeworfen wird. Aufs neue wird die Frage des Verhältnisses von Ortskirche und Gesamtkirche innerhalb der Utrechter Union akut. Wieder zeigt sich, dass die Beziehungen nach aussen die internen bedrohen, und man beurteilt die Verbindlichkeit der Entschlüsse der Konferenz unterschiedlich.

Ist somit die Anwendung des konziliaren Prinzips gescheitert? Ich meine, es sei voreilig, hier bejahend zu antworten. Eine kritische Besinnung, wie Rein, dessen Buch mir bei Abschluss dieses Vortrags in die Hände fiel, vorschlägt, scheint mir richtiger am Platz zu sein. Er stellt fest: die Utrechter Union ist weder unverbindlich wie z. B. die Lambethkonferenz, noch ist sie eine Art überkirchlicher Zentralausschuss. Sie ist der Ort, wo die altkatholischen lokalen Kirchengemeinschaften ihre Beratungs- und Rücksprachestelle haben. In dieser Begegnung können sie ihre Identität in gegenseitigem Austausch stärken. In der Praxis bedeutet dies nicht nur den Austausch über Fragen der Verfassung, sondern auch der gegenseitigen Kommunikation, in der man mit Achtung für die Verschiedenheit jeder Situation aufeinander hört, um zu Einstimmigkeit zu kommen. Praktisch bedeutet dies, dass man nicht nur die Fragen verfassungsmässig zu lösen sucht, sondern in gegenseitiger Kommunikation, in der man mit Klugheit[42] auf die Verschiedenheit jeder Situation hört, damit man zur Einstimmigkeit kommt oder wenigstens den Weg des zuverlässigen Kompromisses sucht in der Überzeugung, dass Lösungen im Glauben immer in der eschatologischen Perspektive betrachtet werden müssen. Die erste Bischofskonferenz, insofern der Bericht nicht idealisiert ist, scheint mir dafür beispielhaft. Nach meiner Erfahrung hat man das nicht immer beibehalten können.

[42] *J. A. van der Ven* gibt zur konkreten Bewahrung der Gemeinschaft wichtige Anweisungen zur Konfliktbewältigung in der Kirche o. c. S. 239–252.

Zum Schluss: In einer selbstkritischen Auswertung des Werdegangs des inner- und interkirchlichen Umgangs in der Utrechter Union kann man den Wert des konziliaren Prinzips zur Bewahrung und Wiederherstellung der Kirche auch für unsere Zeit nachweisen. Das scheint mir die wichtigste altkatholische Aufgabe zu sein. Es fehlt uns dabei nicht an theoretischen und theologischen Begründungen. Sie sind ausserordentlich wichtig für den Entwurf von Handlungsmodellen. Unsere Aufgabe ist es dabei, herauszuarbeiten, wie sich die wesentlichen Strukturelemente der kirchlichen Gemeinschaft zueinander verhalten, indem wir uns bewusst machen, wie wir selbst handeln und welche wesentlichen Aspekte wir dabei zu vernachlässigen Gefahr laufen. So kann z. B. eine retrospektive Betonung des altkirchlichen Wiedervereinigungsprinzips Anlass sein, das prospektive Moment zu vernachlässigen. D. h. ein historischer Konsens darf nicht an und für sich wichtig sein. Er muss betrachtet werden als der gemeinschaftliche Grund für die gemeinsame Aufgabe der Kirche(n) in der heutigen kulturell-gesellschaftlichen Situation. Dies entspricht der alten Kirche, die in ihrem Ringen um die Inkulturation ihre konziliaren Entscheidungen getroffen hat. Man kann das Retrospektive nicht für sich vollziehen; Konsensus in der Retrospektivität hat zum Ziel das Prospektive, d. h. wie man heute den Kurs des Evangeliums bestimmen soll.

Wenn wir am altkirchlichen Modell festhalten, geht es dabei um Gemeinschaft in Bekenntnis, Kult und Struktur, aber immer in Beziehung zu ihrer aktuellen Bedeutung. D. h. wie kann man heute so bekennen, dass die Botschaft Jesu ihre Aktualität gewinnt? Wie kann man so Eucharistie feiern, dass Gemeinschaft erfahren wird? Wie kann man so das Amt ausüben, dass es vorangeht und inspiriert, nicht nur Gemeinschaft bewahrt, sondern neu stiftet?

Wie Rein zeigt, umfasst die Verbindung von Bekenntnis, Eucharistie und Amt sowohl konfessionell protestantische wie katholische Elemente. Es kommt darauf an, sie wieder in ein für die heutige Situation wirksames Verhältnis zueinander zu stellen. Dazu ist die konkrete Anwendung oder Implementation notwendig. Das fällt uns schwerer. Nun meine ich nicht, man solle neue Reglemente schaffen, obwohl das nicht überflüssig wäre. So sollte man unbedingt die Art der Vertretung der Kirchen in der Union klarstellen, vor allem, auf welche Weise die ganzen Kirchen vertreten sind und wie von oben nach unten und umgekehrt Beschlüsse rezipiert werden müssen. Dazu braucht man eine Einübung in konziliare Geisteshaltung und Benehmen. Es kommt dabei auf die Kommunikationsfähigkeit der Bischöfe an, da-

mit, wie Rein sich wünscht, die Bischöfe – ohne sich mit Vetorecht durchzusetzen – auf ihre Synode hören und umgekehrt die Synode auf sie als Vertreter der Bischofssynode hört.

Zur Implementation fehlt es uns nicht an kontextuellen Bedingungen: Eine Kirche kann auch für die heutige Gesellschaft wegweisend sein in der Art, wie sie Gemeinschaft stiftet und bewahrt und ihre Konflikte bewältigt.

Ich hoffe, wir sprechen heute vor allem über Chancen und Hindernisse der Anwendung des konziliaren Prinzips als die spezifische interkirchliche und kulturell kontextuelle Aufgabe der altkatholischen Kirchen.

Utrecht *Jan Visser*