Der Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Altkatholischen Kirche auf internationaler Ebene (2004-2009)

Autor(en): **Kijas, Zdisaw J.**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **102 (2012)**

Heft 3

PDF erstellt am: **01.06.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-405105

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Der Dialog zwischen der Römisch-Katholischen und der Altkatholischen Kirche auf internationaler Ebene (2004–2009)

Zdzisław J. Kijas OFMConv

1. Einleitung*

Ich habe die Aufgabe, den Bericht, der 2009 von der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, der unter dem Titel «Kirche und Kirchengemeinschaft» veröffentlicht wurde[1], etwas zu analysieren.

Die Kommission konstituierte sich im Mai 2004. Mit der Formulierung dieses Dokumentes, das die Grundlage meines Referates ist, hat die internationale Dialogkommission im Mai 2009 ihre Arbeit abgeschlossen. Im Text dieses Dokumentes sind einige wichtige Beobachtungen im Blick auf die Beziehungen zwischen den beiden kirchlichen Gemeinschaften in der Vergangenheit und in der Zukunft festgehalten.

Gleich eingangs möchte ich betonen, dass der Bericht der internationalen Kommission zu den wenigen bilateralen ökumenischen Dokumenten der letzten Jahre gehört, obwohl immer wieder ökumenische Begegnungen und Ereignisse stattgefunden haben. Und es fällt positiv auf, dass das

---

* Der vorliegende Text stellt eine überarbeitete Fassung eines Referates dar, das auf der Sitzung der Römisch-Katholisch – Polnisch-Katholischen [Altkatholischen] Dialogkommission vom 26./27. September 2011 in Gietrzwałd (bei Olsztyn) in polnischer Sprache gehalten wurde, und zwar im Sinn einer ersten Vorstellung und Bewertung des römisch-katholisch – altkatholischen Dialogtextes aus polnischer römisch-katholischer Sicht. Die beiden polnischen Kirchen waren nicht in den internationalen Dialog eingebunden. – Zu früheren Stellungnahmen vgl. IKZ 100 (2010) 1–68; 101 (2011) 51–54, 339–340 [*Anm. d. Red.*].

1 Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission, Paderborn/Frankfurt a. M. (Bonifatius/Lembeck) 2009, [2]2010, 85 S. [ohne den Anhang jetzt auch in: JOHANNES OELDEMANN u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 4: 2001–2010, Paderborn/Leipzig (Bonifatius/EVA) 2012, 19–52. Der ganze Kommissionsbericht samt Anhang liegt jetzt auch in einer französischen Übersetzung vor in: Istina 57 (2012) 3–102, hier 45–102. *Anm. d. Red.*].

Dokument die Probleme in grosser Klarheit benennt und mutig über eine sichtbare Einheit reflektiert – vielen pessimistischen Stimmen zum Trotz. Meiner Ansicht nach liegt darin die Besonderheit dieses Textes. Sicherlich ist er aber auch eine Frucht der guten Atmosphäre in der Kommission, die geprägt war von gegenseitigem Vertrauen und von der grossen Hoffnung, dass eine volle und sichtbare Einheit zwischen den Kirchen möglich ist.

Die Vertreter beider Kirchen gingen davon aus, dass die dogmatischen Divergenzen als Folge der Lehrdefinitionen des Ersten Vatikanischen Konzils vor allem ein innerkatholisches Problem sind, dessen Lösung möglich erscheint. Mit Hilfe einer neuen Hermeneutik und eines Prozesses der Reinigung des Gedächtnisses sollen sich beide Seiten bemühen, die Erinnerung an die Wunden der Vergangenheit zu heilen.

Zunächst möchte ich das Dokument etwas näher vorstellen, wobei ich auch seine Vorgeschichte berühre (wie sie ebenfalls die Präambel des Berichts zusammenfasst); dann mache ich eine Reihe von Anmerkungen zum Inhalt und gehe schliesslich auf Fragen zur Methodik ökumenischer Dialoge im Allgemeinen ein – Fragen, die sich angesichts ihrer offenkundig mühsamen Rezeption aufdrängen.

2. Einführung in den Bericht der Dialogkommission

2.1 Zur Vorgeschichte des Berichts

Der im Jahr 2009 publizierte Bericht war der vorläufige Abschluss eines Dialogs, der in gewisser Weise schon in den 1960er Jahren begonnen hatte. Bald nach Beendigung des Zweiten Vatikanischen Konzils wurden in der Schweiz, in Deutschland und in Holland von den jeweiligen nationalen Kirchenleitungen bilaterale römisch-katholische – altkatholische Gesprächskommissionen eingesetzt, zu denen Theologen und Historiker gehörten. Sie sollten die Situation der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert untersuchen und bewerten, wie auch die theologischen Ursachen für die Entstehung altkatholischer Kirchen darstellen. Sie hatten die Aufgabe, aufzuzeigen, ob und wie es möglich ist, zu einer zunächst pastoral orientierten *communicatio in sacris* zu gelangen.

Um die Arbeit der nationalen Gruppen in ihren Ländern besser koordinieren zu können, berief das damalige Sekretariat für die Einheit der Christen im Vatikan die katholischen Mitglieder der Kommissionen im

Jahr 1968 zu einer Beratung nach Zürich ein. Ergebnis dieser Beratung war die sogenannte «Zürcher Nota», die u.a. feststellte, dass in den altkatholischen Kirchen «die ursprünglichen Sakramente geblieben sind, insbesondere das Sakrament der Weihe und der Eucharistie». Ausserdem, so heisst es weiter, «besteht zwischen der Altkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche eine sehr enge Gemeinschaft in Glaubenssachen». Diese fundamentale Aussage sollte den Weg zu einem Zusammenrücken der beiden Kirchen in Fragen des Glaubens und der Sakramente öffnen.

Die «Zürcher Nota» wurde sowohl durch die Bischofskonferenzen der drei genannten Länder als auch durch die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK) angenommen. Die «Nota» war sowohl Quelle von ersten Vereinbarungen wie auch das Fundament für spätere Schritte der Annäherung. Aufgrund der theologischen Feststellungen der «Zürcher Nota» wurde bald eine erste Vereinbarung, die die «gegenseitige Hilfe in Seelsorgefragen» betraf, unterzeichnet. Dies war ein wichtiger theologischer Erfolg, der auf einen weiteren konstruktiven Arbeitsverlauf der bilateralen Kommissionsarbeiten hoffen liess. Bevor jedoch weitere Schritte in der ökumenischen Annährung gemacht werden konnten, wartete man auf eine Stellungnahme des Vatikanischen Sekretariats für die Einheit der Christen bezüglich des Inhaltes der «Zürcher Nota» – entweder eine Zustimmung, allenfalls mit qualifizierenden Anmerkungen verbunden, oder eine völlige Ablehnung. Nicht unerwartet wählte der Vatikan einen indirekten Weg, d.h., er lehnte das Dokument zwar nicht ab, aber er bewilligte es auch nicht in seiner Ganzheit. Hindernis für die Annahme der «Nota» war (besonders in Deutschland) die ziemlich hohe Präsenz ehemals römisch-katholischer Priester in den Strukturen der altkatholischen Kirche. Daher berief die vatikanische Behörde auch keine Kommission für den Dialog mit der ganzen altkatholischen Kirchengemeinschaft ein. Der Dialog schien mit der Zeit zu versanden.

Dennoch wurde der bilaterale Dialog in den Niederlanden und insbesondere in der Schweiz auf nationaler Ebene eine Zeitlang fortgeführt. So erarbeitete die Christkatholisch – Römisch-Katholische Gesprächskommission in der Schweiz (CRGK) drei Dokumente: Der erste Text «Ortskirche – Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit» wurde im Oktober 1981 unterzeichnet; sechs Jahren später (1987) veröffentlichte die Kommission ein weiteres Dokument «Abendmahlsgemeinschaft – Kirchengemeinschaft»; im Jahr 1992 wurde ein drittes Dokument erar-

beitet «Die Unfehlbarkeit der Kirche», welches aber auf Wunsch der Schweizer Bischofskonferenz nicht veröffentlicht wurde[2].

Die Notwendigkeit, den Dialog auf internationaler Ebene zu führen, wurde immer deutlicher spürbar. Das anstehende Jubeljahr der Erlösung (2000) war ein gegebener Anlass, die Beziehungen zwischen der römisch-katholischen Kirche und der altkatholischen Kirchengemeinschaft wieder neu aufzunehmen. Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen und die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz beschlossen eine gemeinsame, nun von vornherein internationale Dialogkommission einzurichten. Sie nahm, wie erwähnt, ihre Arbeit im Mai 2004 auf und beendete sie nach fünf Jahren im Mai 2009. Die römisch-katholische Seite wurde vom Würzburger Bischof Paul-Werner Scheele präsidiert, die altkatholische Seite vom christkatholischen Bischof Fritz-René Müller (Bern).

2.2 Zur Methodik des Berichts: die Methode des «differenzierten Konsenses»

Anknüpfend an die Erfahrungen anderer internationaler ökumenischer Arbeitsgruppen verwendete die Römisch-Katholisch – Altkatholische Dialogkommission in ihrer Arbeit zum aktuellen theologischen und geistlichen Stand beider Kirchen die Methode des «differenzierten Konsenses» (Nr. 34–35). Dies ist eine wichtige und hilfreiche Methode, um ökumenische Gespräche zu führen. Der erste Schritt besteht in der möglichst genauen Untersuchung der Glaubenslehre und -praxis jeder einzelnen am Dialog teilnehmenden Kirche. In einem zweiter Schritt sind die Gemeinsamkeiten und Unterschiede beider Kirchen wissenschaftlich-methodisch zu beschreiben: das, was verbindet und eint, wie auch das, was nach wie vor noch voneinander trennt.

Im Blick auf den Bericht lässt sich sagen, dass im Rahmen dieser Methode die positiven Aspekte und die verbindenden Elemente betont und die Übereinstimmung in grundlegenden Aussagen herausgestellt werden, ohne die noch bestehenden Schwierigkeiten zu verschweigen; vielmehr werden auch in grosser Klarheit die theologischen Unterschiede benannt, welche die Kirchen voneinander trennen, und es werden auch die Proble-

---

[2] Der erste Text findet sich auch als «Text 8» im Anhang des Berichts «Kirche und Kirchengemeinschaft» (wie Anm. 2), 74–85. Der Zweite wurde veröffentlicht in: SKZ 155 (1987) 18–20; IKZ 77 (1987) 53–61.

me und Fragen angesprochen, die auf eine Lösung warten. Dadurch ermutigt diese Methode des «differenzierten Konsenses», den Dialog fortzuführen, der ein wichtiges und unverzichtbares Instrument ist, um nach wie vor bestehendes Misstrauen auszuräumen, Vertrauen zu schaffen und gemeinsame Wege in die Zukunft zu suchen (Nr. 34).

Man muss freilich auch sehen, dass die Methode des «differenzierten Konsenses» ihre Grenzen hat. Sie beschränkt sich primär auf die beschreibende Darstellung der Glaubenswahrheiten, Haltungen oder Frömmigkeitsstile der betreffenden Kirchen, fragt aber nicht nach ihrer Herkunft oder Entstehung. Sie beschreibt eher «statisch» den theologischen *status quo* der betreffenden Kirche, ohne jedoch Wege zu einer Annäherung in den Blick zu nehmen. Sie zeigt keine Wege und Lösungen auf, um bestehende Unterschiede zwischen den Kirchen zu überwinden (z.B. in der Frage des Primats des Papstes). Obwohl also die Methode des «differenzierten Konsenses» für den ökumenischen Dialog unverzichtbar ist, darf sie nicht die einzige sein auf dem Weg der Suche nach der Einheit der Kirche Christi. Sie muss durch eine andere, eine mehr dynamische Methode, einen Dialog zu führen, ergänzt werden, durch eine Methode, die im Stand ist, in gleichem Mass Intellekt und Herz der Mitglieder der Kirche anzusprechen, d.h. Liturgie, Frömmigkeit, die verschiedenen Traditionen in Bräuchen und Riten. Diese sind nämlich wichtig für die eigene «Identität» der jeweiligen Kirche. Diese eher dynamische Methode im ökumenischen Dialog, auf die ich unten noch näher eingehen werde, möchte ich die Methode der «Neu-Evangelisierung» nennen. Hier geht es primär darum, dem Ruf Christi zu folgen: seinem immer neuen und eindringlichen Anspruch an uns, als seine Jünger eins zu sein, wie er im Vater und der Vater in ihm eins ist (vgl. Joh 17,21 f.).

2.3 Themen grundsätzlicher Übereinstimmung und offene Fragen in der Ekklesiologie

Im Folgenden soll zunächst zur Sprache kommen, worüber auf beiden Seiten Übereinstimmung besteht, nämlich im Verständnis des Geheimnisses der Kirche. In den ersten drei Kapiteln des Berichtes werden diese Übereinstimmungen unter folgenden Überschriften erläutert: (1) «Die Kirche – trinitarisch-soteriologische Grundlegung», (2) «Lokale, regionale und universale Dimensionen der Kirche» und (3) «Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit». Jedem dieser Themen ist ein eigenes Kapitel des

Berichtes gewidmet, d.h. das zweite, dritte und vierte Kapitel (die Präambel bildet das erste Kapitel).

Ein allerdings weiterhin strittiges Thema des Dialogs wird im fünften Kapitel angesprochen: «Der Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit». Zuerst legt die altkatholische Seite ihre Stellungnahme im Blick auf die Person und die Rolle des Papstes vor, anschliessend wird die römisch-katholische Lehre diesbezüglich dargestellt. Der letzte Teil des Kapitels deutet die Richtung für eine weitere Diskussion dieser Frage an.

Im letzten, dem sechsten Kapitel mit der Überschrift «Auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft» kommt die schon erwähnte Methode des «differenzierten Konsenses» explizit zur Sprache, und zwar im Blick auf die ersten vier Kapitel einerseits und auf das fünfte Kapitel andererseits: Die erreichten Übereinstimmungen werden explizit ausgesprochen und die noch verbleibenden Unterschiede klar benannt.

Eine Reihe von weiteren noch offenen Fragen ergibt sich im Hinblick auf eine sichtbare Kirchengemeinschaft (Nr. 48–82), auf die ich unten zurückkomme. Am Ende des sechsten Kapitels (Nr. 83–86) formuliert die altkatholische Seite einige theologisch-rechtliche Fragen, die man nach ihrer Ansicht auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit beider Kirchen berücksichtigen sollte. Dies ist ohne Zweifel der interessanteste Teil des Schlussdokumentes, auf den ich ebenfalls noch eigens zurückkommen werde. Der Text ist ein mutiger Blick nach vorn, weit über die gegenwärtigen Verschiedenheiten und die ökumenische Müdigkeit hinaus. Er ist ein Zeichen der grossen Kraft, die der Traum einer sichtbaren Einheit von Kirche generiert. Voraussetzung und unerlässliche Bedingung dieser Einheit ist jedoch die Heilung der Erinnerung an die schmerzlichen Wunden der Vergangenheit.

2.3.1 Eine gemeinsame Sicht des Geheimnisses der Kirche

Die Einmaligkeit des Mysteriums der Kirche, das im Zentrum des Dialoges steht, ist der Grund, dass das Dokument an erster Stelle davon spricht. Der Abschlussbericht stellt im Zentrum seiner Überlegungen das Geheimnis der Kirche dar, die in ihrem ganzen Wesen und Wirken vom Geheimnis der Heiligen Dreifaltigkeit bestimmt und durchdrungen ist. Die Communio-Struktur der Kirche erwächst aus ihrer tiefen trinitarisch-soteriologischen Verwurzelung. «Der eine und einzige Grund der Kirche

ist das ein für alle Mal vollbrachte Heilswerk Gottes in Jesus Christus» (Nr. 5), so heisst es klar im Text. «Die Kirche ist begründet und verankert im ganzen vom Heiligen Geist getragenen Christusgeschehen» (Nr. 6). «Die Kirche als die vom dreieinigen Gott ins Leben gerufene Gemeinschaft der Gläubigen ist eine gottgeschaffene menschliche Wirklichkeit und ihrem Wesen nach ein Mysterium» (Nr. 7). Dass die Kirche im Geheimnis des Dreieinigen Gottes verankert ist, bedeutet nicht, dass ihr damit die menschliche Dimension abgesprochen ist. Im Gegenteil, sie ist dem Menschen zutiefst verbunden. Durch die Gemeinschaft mit dem Vater durch Jesus Christus im Heiligen Geist verbindet sich die Kirche mit dem Leben eines jeden Menschen, tritt in seine Geschichte ein, prägt und heiligt sie (vgl. Nr. 8). Dank der Gegenwart des Heiligen Geistes in der Kirche eröffnet sie sich in ihren Grundvollzügen *Martyria*, *Leitourgia* und *Diakonia* als Heils- und Lebensraum, deren Mitte die Eucharistiefeier ist (vgl. Nr. 13).

Die so konstituierte Kirche – betont das Dokument – ist eng an einen «Ort» gebunden, der durch die an diesem Ort lebenden Getauften zur Ortskirche wird (vgl. Nr. 14). An ihrer Spitze bzw. in ihrer Mitte steht der Bischof als der Erstverantwortliche und zugleich der Vorsitzende der Eucharistiefeier. Jede Ortskirche ist eine Vergegenwärtigung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, so sagt es das Konzil von Nizäa-Konstantinopel, die sich durch die implizierte Einheit und Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen verbindet (*communio communionum ecclesiarum*) (vgl. Nr. 16 und 37). Die Hauptaufgabe des Bischofs einer Diözese ist die Sorge um die Pfarrgemeinden im Bereich seiner Ortskirche. Die in der Diözese eingesetzten Priester repräsentieren den Bischof während der heiligen Messe; Diakone und andere getaufte Christen nehmen in je unterschiedlichem Grad den Dienst am Evangelium wahr.

Die Ortskirche ist eingebunden in die überregionale und universale Gemeinschaft, denn «die lokale Kirche ist zwar ganz Kirche, aber sie ist nicht die ganze Kirche» (Nr. 17). Kirche als *communio* hat im gleichen Mass lokale, regionale und überregionale sowie universale Dimensionen, denen entsprechende Strukturen folgen, die die Verantwortung für Leben und richtiges Handeln übernehmen. Entsprechende Ämter und Dienste gehören also zur Natur der Sendung der Kirche und haben die Aufgabe «die Einheit und ihr Bleiben in der einen Wahrheit» zu bewahren (Nr. 20). «Diese einzelnen Aufgaben werden in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Verantwortung (*episkop*) wahrgenommen, und zwar sowohl

in der Ortskirche als auch in der überörtlichen (regionalen und universalen) Gemeinschaft von Ortskirchen» (Nr. 20).

In der Ortskirche ist der Bischof der Träger der personalen *episkop* , der seinen Leitungsdienst in Verbindung mit den übrigen Teilhabern am apostolischen Amt und mit dem Glaubenszeugnis aller Getauften wahrnimmt (Nr. 21). In der supralokalen Gemeinschaft der Ortskirchen sind die Träger der *episkop* in erster Linie die Bischöfe, welche die Ortskirchen auf synodalen Versammlungen vertreten und, gegebenenfalls zusammen mit anderen Gliedern des Gottesvolkes, die Aufgabe des Suchens, Findens und Verkündens der Wahrheit übernehmen (vgl. Nr. 22). Im Zusammenhang dieser Aussage stellt das Dokument fest, dass sowohl Primat (Leitungsdienst) wie Synodalität nicht anderes sind als die gemeinsame Verantwortung – der Bischöfe und der Getauften – für das Leben der Kirche. «Es ist die Aufgabe *eines* Bischofs, dafür zu sorgen, dass die *vielen* Bischöfe in einem synodalen Prozess die ihnen zugedachte Verantwortung wahrnehmen» (Nr. 22).

2.3.2 Der Dienst des Papstes im synodalen Prozess der Bewahrung der Einheit und Bezeugung der Wahrheit

Bei der Frage der Universalität der Kirche wurde von der internationalen Kommission auch das heikle Thema des «Primates des Papstes» zur Sprache gebracht. Die Diskussion zu diesem Thema wurde im 5. Kapitel «Der Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihrem Bleiben in der Wahrheit» aufgenommen: Der Primat des Bischofs von Rom wird, wie oben erwähnt, aus der Sicht beider Traditionen dargestellt (vgl. Nr. 27–33).

Gerade hier bediente sich die Kommission der Methode des «differenzierten Konsenses», was deutlich macht, dass durch das unterschiedliche Verständnis in dieser Frage noch kein vollständiger Konsens gefunden wurde (vgl. Nr. 39. 41–47). Zum einen weisen die Mitglieder der Kommission auf die schon bestehenden Gemeinsamkeiten im Verständnis des Mysteriums der Kirche hin; vielleicht müsste man auch noch an die Berücksichtigung des Prinzips der «hierarchia veritatum» (vgl. Nr. 11 des Dekrets über den Ökumenismus «Unitatis redintegratio») erinnern: Man darf nicht vergessen, dass die römisch-katholische Lehre eine «Hierarchie» der Wahrheiten kennt, die «kleinere» Wahrheiten mit wesentlichen Wahrheiten verbindet, die zusammen das Fundament des christlichen Glaubens ausmachen.

2.3.3 Die noch weiterhin offene Frage des Papstamtes

Aus dem Bericht wird deutlich, dass das Hauptproblem zwischen der römisch-katholischen Kirche und den altkatholischen Kirchen der Utrechter Union das Papstamt ist, seine Unfehlbarkeit in der Lehre und sein Universalprimat, wie es in der dogmatischen Entscheidung des Ersten Vatikanischen Konzils vorliegt (vgl. Nr. 41–47). Nach Ansicht der am Dialog beteiligten Theologen konnte auch die Dogmatische Konstitution über die Kirche «Lumen gentium» des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht zu einer eindeutigen Annährung der unterschiedlichen Sichtweisen beitragen, sodass bei dem Dialog über diese Frage eine gewisse Spannung wahrnehmbar wurde. Auf der einen Seite hebt «Lumen gentium» die neue Stellung und Bedeutung der Ortskirchen hervor, ihren theologischen und rechtlichen Status, auf der anderen jedoch wiederholt die Konstitution nachdrücklich, dass sie die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die Jurisdiktion des Bischofs von Rom und über den Primat seines Lehramtes nicht in Frage stellt. Der Bericht lässt auch die altkatholische Seite zu Wort kommen: Sie anerkennt die besondere Stellung des Bischofs von Rom in der Gemeinschaft der Kirche, nicht aber seine Jurisdiktion in dem Umfang, die sie gemäss dem Dogma von 1870 hat. Die Kommission betont, dass aber auch von römisch-katholischer Seite in dieser schwierigen und sehr komplizierten Frage das letzte Wort noch nicht gesprochen ist. In seiner Enzyklika «Ut unum sint» sprach der selige Papst Johannes Paul II. die Bitte aus, dass die Christen geduldig, brüderlich und gemeinsam nach einer Form der Ausübung des Papstprimates suchen, das möglichst von allen angenommen werden kann.

3. Andere «noch offene Fragen»

3.1 Die Mariendogmen von 1854 und 1950

Eine andere Schwierigkeit auf dem Weg zur sichtbaren Einheit der beiden Kirchen sind die beiden marianischen Dogmen, die die römisch-katholische Kirche im Jahr 1854 und 1950 verkündete (vgl. Nr. 48–55). Einmal ist es das Dogma der Unbefleckten Empfängnis Mariens, dann das Dogma über die Leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel. Diese beiden Wahrheiten wurden nicht, wie frühere Dogmen, durch ein Konzil verkün-

det, sondern durch Päpste: Pius IX. (1792–1878) und Pius XII. (1876–1958). Sie betreffen sowohl den Glaubensinhalt als auch die Glaubenspraxis. Die altkatholische Seite erkennt diese Wahrheiten nicht an, weil sie ihrer kirchlichen Tradition fremd sind. Sie betont jedoch, dass ihre Ablehnung der Dogmen nicht gleichzeitig die Ablehnung der Verehrung der Gottesmutter Maria bedeutet, die in der altkatholischen Theologie, Liturgie und Frömmigkeit der Gläubigen durchaus eine besondere Stellung einnimmt.

3.2 Die Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst

Ein weiterer Diskussionspunkt und Hindernis auf dem Weg zu einer sichtbaren Einheit der Kirche ist die Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst (vgl. Nr. 56–73). Zu dieser Frage äussert sich das Dokument ziemlich trocken und eindeutig: Für die altkatholische Seite ist diese Frage abgeschlossen und erfordert keine weitere Diskussion. Warum? Im Text finden wir nur eine indirekte Begründung dieser Haltung. Sie taucht an der Stelle auf, an der darüber gesprochen wird, dass die altkatholische Gemeinschaft einen verhältnismässig hohen Preis für die Einführung dieser Praxis hat zahlen müssen (Nr. 71): Hier wird indirekt auf eine interne Spaltung der Utrechter Union hingewiesen als Folge dieser Entscheidung, denn deswegen schied im Jahr 2003 die Polish National Catholic Church in den USA aus den kanonischen Strukturen der Utrechter Union aus. Nach wie vor existieren innerhalb der Utrechter Union Kirchen, welche die Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst nicht zulassen[3], aber diese Tatsache ist – wie aus dem Dokument hervorgeht – keine ernsthafte Gefahr für die aktuelle Einheit der Union. Sie akzeptiert die Entscheidungen der in kirchlicher Gemeinschaft lebenden Kirchen und zwingt sie nicht, die Praxis der Ordination von Frauen einzuführen. Bezugnehmend auf die unterschiedliche Praxis der Ordination von Frauen, fragt die altkatholische Seite, «ob die unterschiedliche Praxis und die zugehörige theologische Begründung einen Aspekt des christlichen Glaubens betreffen, der die kirchliche Gemeinschaft als solche verunmöglicht oder zulässt» (Nr. 72).

Diese Frage ist sehr wichtig und lässt sich nicht so schnell beantworten. Sie bezieht sich direkt auf die Praxis der altkatholischen Kirche, aber

[3] So werden etwa in der Polnisch-Katholischen Kirche Frauen zum priesterlichen Dienst nicht zugelassen.

indirekt betrifft sie auch die römisch-katholische Kirche, die diese Praxis nicht hat und sie sogar als nicht konform mit der Offenbarung ansieht. Obwohl die altkatholische Seite diese Frage nicht direkt beantwortet, scheint sie sagen zu wollen, dass die unterschiedliche Praxis der Ordination von Frauen die kirchliche Gemeinschaft nicht zerstört. Die Praxis zeigt nämlich, dass es ausser den Kirchen, die die Ordination von Frauen billigen, auch solche gibt, die sie ablehnen (wie z.B. die Polnisch-Katholische Kirche), ohne dass die Einheit der Union selbst zerbricht. Die Vertreter der altkatholischen Seite sehen darin eine Möglichkeit, ähnliche Lösungen auf gesamtkirchlicher Ebene anzuwenden. Das würde bedeuten, dass die sichtbare Einheit der Kirche Hand in Hand gehen kann mit einer differenzierten Praxis des Weihesakramentes.

Auf römisch-katholischer Seite findet dieser Vorschlag jedoch kein Verständnis. Die Ordination von Frauen wird als Widerspruch zur christlichen Tradition empfunden. Ihr «Nein» begründet die katholische Kirche damit, dass sie sich theologisch auf den christologisch-bräutlichen Charakter der Priesterweihe beruft. Was heisst das?

Erstens: Die katholische Theologie lehrt, dass Jesus Christus keine Frau unter den zwölf Jüngern berufen hat. Wenn er so gehandelt hat, dann tat er es nicht, um sich den Sitten seiner Zeit anzupassen, denn oft genug unterschied sich sein Verhalten in einzigartiger Weise von dem seiner Umwelt und war ein absichtlicher und mutiger Bruch mit ihr[4]. Obwohl viele Frauen Christus nachfolgten und den Kreis der engsten Jünger bildeten, obwohl sie treu unter seinem Kreuz standen, die ersten Zeugen seiner Auferstehung waren und dieses Zeugnis weitergaben, wurde jedoch keine von den Frauen in den Kreis der Zwölf berufen, nicht einmal Maria, die Mutter Jesu. So wurde es auch später in der Zeit der Apostel praktiziert, und diese Tradition war richtungsweisend und normativ für die ganze Kirchengeschichte und gilt bis in unsere Zeit.

Zweitens: Die katholische Theologie lehrt, «dass der Bischof oder Priester bei der Ausübung seines Amtes nicht in eigener Person, in persona proprio, handelt, sondern er repräsentiert Christus, der durch ihn handelt»[5]. Schon der hl. Cyprian im 3. Jahrhundert schreibt wörtlich:

---

[4] KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Erklärung zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt. Inter insigniores, 15.10. 1976, Nr. 2, in: AAS 69 (1977) 98–116.

[5] A.a.O., Nr. 5.

«Der Priester waltet wirklich an Christi statt» [6]. In der Feier der Eucharistie, die die Quelle und Kraft der Kirche ist, handelt der Priester nicht nur kraft der ihm von Christus übertragenen Amtsgewalt, sondern «in persona Christi»[7], «indem er die Stelle Christi einnimmt und sogar sein Abbild wird, wenn er die Wandlungsworte spricht»[8]. Christus ist der Bräutigam, die Kirche ist seine Braut, die er liebt und die er heilig und makellos sehen möchte. In dieser Aufzählung zeigt sich deutlich das Thema der Vermählung, das auch in den Schriften des hl. Paulus (vgl. 2 Kor 11,2; Eph 5,22–23) und des hl. Johannes (Joh 3,29; Offb 19,7.9) stark vorhanden ist. Eine ähnliche Begründung finden wir auch in den synoptischen Evangelien. Man kann nicht ausser Acht lassen, dass Christus ein Mann war. Das bedeutet, dass die Funktionen, die mit dem Weihesakrament gegeben sind und wo Christus selbst repräsentiert wird, ein Mann verkörpern sollte. Christus war ein Mann, von daher repräsentiert ein Mann eindeutiger Jesus Christus als Haupt und Bräutigam der Kirche, die ihrerseits sein Leib und seine Braut (vgl. Nr. 58–59) ist. Die Kongregation für die Glaubenslehre ergänzt diese Aussage, indem sie sagt, dass «dies nicht in irgendeiner persönlichen höheren Würde in der Wertordnung gründet, sondern sich allein ergibt aus einer faktischen Verschiedenheit in der Verteilung der Aufgaben und Dienste»[9]. Die römisch-katholische Theologie hält schliesslich daran fest, dass «die heilige Weihe nur ein getaufter Mann gültig empfängt» (c. 1024 CIC 1983).

Die altkatholische Kirche ist in dieser Frage anderer Ansicht. Sie ist nicht mit der christologisch- bräutlichen Deutung des «männlichen» Charakters des Weihesakramentes einverstanden und schlägt eine kulturell-soziologische Interpretation vor. Der Bericht der Dialogkommission macht deutlich, dass die altkatholische Kirche die Nichtordination der Frauen als eine Folge der androzentrischen Kultur der alten Welt (vgl. Nr. 65) interpretiert, und sie nicht als Auftrag Jesu Christi sieht. Indirekt lehnt sie das Bild der metaphorischen Verbindung «Christus als Bräutigam und die Kirche als Braut» ab. Die altkatholischen Theologen finden in den Heiligen Schriften keine ausreichende Begründung für die männliche Person des Erlösers, welche die Frau vom priesterlichen Dienst ausschliesst. Im Gegenteil, sie sagen, dass Jesus Christus die ganze mensch-

---

6 CYPRIAN, Epistula 63,14 (PL 4,397 B).

7 Vgl. die Konstitution über die heilige Liturgie «Sacrosanctum Concilium», 33.

8 Inter insigniores (wie Anm. 4), Nr. 5.

9 Ebd.

liche Natur, in ihrer männlichen und weiblichen Dimension, angenommen und erlöst hat. Daher darf das Weihesakrament nicht ausschliesslich den Männern vorbehalten sein. Und obwohl die von den Altkatholiken angenommene Praxis der Ordination von Frauen konträr zur christlichen Tradition steht, sind die Altkatholiken überzeugt, in Treue zum Geist des Evangeliums einen Schritt weiter gehen zu müssen und die Frauen in den priesterlichen Kreis einzubeziehen (vgl. Nr. 70).

Die römisch-katholische Seite ihrerseits nimmt die Entscheidung der Altkatholischen Kirche zur Kenntnis, stimmt ihr aber nicht zu. Eine kurze Erwähnung finden die theologischen und pastoralen Konsequenzen einer solchen Entscheidung, dass nämlich im Fall einer Vereinbarung zwischen beiden Kirchen über eine *communicatio in sacris* die römisch-katholischen Gläubigen die Kommunion von altkatholischen Priesterinnen nicht empfangen dürfen (vgl. Nr. 82).

3.3. Die schmerzliche Frage ehemals römisch-katholischer Kleriker

Es gibt noch eine andere Frage, die den ökumenischen Dialog erschwert und die Einheit beider Kirchen verhindert. Dazu gehören auch die kirchenrechtlichen Fragen, welche die verheirateten Bischöfe und Priester wie auch die ehemals römisch-katholischen Gläubigen und Priester, die Mitglied der altkatholischen Kirche geworden sind, betreffen (74–82). Die Kommission sieht klar die Wichtigkeit dieses Problems und schlägt für seine Lösung eine bestimmte Vorgehensweise vor.

Für die Mitglieder der altkatholischen Kommission sind verheiratete Priester kein Hindernis auf dem Weg zur Einheit mit der römisch-katholischen Kirche. Sie weisen auf die Praxis der östlichen katholischen Kirchen hin, die mit der römisch-katholischen Kirche vereint sind und wo auch verheiratete Geistliche den priesterlichen Dienst ausüben.

Eine ernsthafte Schwierigkeit bedeuten die ehemals römisch-katholischen Gläubigen, die mit ihrem Übertritt in die altkatholische Kirche exkommuniziert sind. Trotzdem haben die Mitglieder der Kommission grosse Hoffnung, dass die ökumenischen Gespräche weitergeführt werden können, um die genannten Hindernisse zu überwinden und auch die Fragen um Häresie und Schisma zu klären (vgl. Nr. 78).

Noch viel schwieriger ist die Frage der ehemals römisch-katholischen Geistlichen (Priester und zölibatär lebende Diakone), die nach einer Eheschliessung und dem Übertritt zur altkatholischen Kirche in der römisch-katholischen Kirche der Strafe der Exkommunikation unterliegen. Dieses

Problem betrifft auch indirekt die Kirchen der Utrechter Union, in denen die ehemaligen römisch-katholischen Geistlichen den pastoralen Dienst versehen und auch in Zukunft weiter ausüben werden. Welche Lösung schlägt das Dokument in dieser Frage vor?

An einer Stelle wird die Auffassung vertreten, dass diese Situation, obwohl ungewollt, zu billigen ist, da die altkatholischen Kirchen auf den Dienst der ehemaligen römisch-katholischen Priester nicht verzichten können, weil der eigene Priesternachwuchs zu gering ist (vgl. Nr. 79). Um dieses Problem zu lösen, schlägt das Dokument zwei Schritte vor: (1) Im Fall der römisch-katholischen Geistlichen, die schon in der altkatholischen Kirche ihr Amt ausüben, könnte «ein einmaliger Akt der Entlassung aus der Jurisdiktion der Römisch-Katholischen Kirche (Dispens von c. 11 CIC 1983), eine Befreiung von der Exkommunikation und der Suspension bewirken» (Nr. 79). (2) Im Blick auf eventuelle künftige Übertritte sollte ein entsprechendes Verfahren erarbeitet werden. Die Kommission gibt jedoch keine näheren Hinweise.

4. Reale Träume der sichtbaren Einheit

Der Kommissionsbericht formuliert schliesslich auch noch eine altkatholische Vorstellung von der Gestalt einer möglichen Kirchengemeinschaft (83–86). Sie fällt vorsichtig und zurückhaltend aus: Man möchte den Weg fortsetzen, dessen Ziel eine Gemeinschaft ist, in der die Verantwortung für die Kirche (*episkop*) gemeinsam getragen wird (vgl. Nr. 85). Es werden jedoch Bedingungen genannt für eine solche Gemeinschaft, die jegliche Form der Unterwerfung oder des Verlustes der Jurisdiktion ausschliessen. Das Dokument spricht klar aus, dass eine Einheit, in der «die Kirchen und Bischöfe der Utrechter Union der Jurisdiktion des Papstes unterstellt wären» (Nr. 86), abgelehnt wird. Deshalb müsste nach Meinung der altkatholischen Seite vorher «ein Modell gefunden und vereinbart werden, das die dargelegte Sicht des Primates in der Spannung von wechselseitiger Verpflichtung für die Gemeinschaft und dem Prinzip der Subsidiarität konkretisiert» (Nr. 86). Dann erst können konkrete Schritte auf eine sichtbare Einheit hin gegangen werden.

Immerhin gibt es dazu wesentliche Hinweise, wie sich die altkatholische Kirche die zukünftige Gestalt einer sichtbaren Einheit mit der römisch-katholischen Kirche vorstellt, und zwar derart, dass auch die Kirchen der Utrechter Union ihren Platz finden können. Diese Hinweise lassen sich so zusammenfassen:

1. Bei einer eventuellen Einheit mit der Römisch-Katholischen Kirche behalten die altkatholischen Kirchen der Utrechter Union ihre juristische Persönlichkeit, ihre liturgisch-kanonischen Strukturen und ihre ökumenischen Verpflichtungen (z.B. die frühere Vereinbarung zwischen Utrechter Union und anglikanischer Kirche);

2. der Name des Papstes wird in den Kanon der altkatholischen Kirche aufgenommen;

3. die Wahl eines altkatholischen Bischofs wird dem Papst zur Bestätigung vorgelegt[10];

4. Stellungnahmen und doktrinäre Entscheidungen der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) werden dem Papst mitgeteilt;

5. der Papst hat das Recht, Aussagen und Entscheidungen der IBK oder einzelner altkatholischen Kirchen daraufhin zu prüfen, ob sie die Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe verletzen;

6. bei Konflikten in der Utrechter Union und in strittigen Fragen kann der Papst um Hilfe und um sein Urteil ersucht werden;

7. die Kirchen und Bischöfe der Utrechter Union unterstehen nicht der Jurisdiktion des Papstes.

Diese Elemente einer zukünftigen Einheit der altkatholischen Kirche mit der römisch-katholischen Kirche bedürfen aber einer weiteren Präzisierung. Im Mittelpunkt der Diskussionen steht immer wieder die Person des Papstes und die Frage nach seiner Befugnis innerhalb der künftigen Einheit. Auf viele Fragen gibt der Bericht jedoch nur unzureichende Antworten. So z.B. in der Frage: Was bedeutet in der Praxis die «Reaktion» des Papstes auf Entscheidungen der IBK, wenn die Einheit der Kirche im Glauben und in der Liebe verletzt wird? Beschränkt sie sich ausschliesslich auf das persönliche Bedauern des Papstes über die Gefährdung der Einheit der Kirche, oder gibt sie dem Papst Mittel in die Hand (rechtliche, persönliche oder synodale), um die Einheit zu stärken und zu bewahren? Wir dürfen nicht vergessen, dass die Einheit der Kirche, wenn sie zustande kommt, nicht allein die Frucht von Dialogen, theologischen Betrachtungen, diplomatischen Gesten und Lächeln ist, sondern sie ist vor allem

---

[10] *Anm. d. Red.:* Diese Interpretation der zugegebenermassen etwas verklausulierten Aussage, dass «ihm die Wahl der Bischöfe der Utrechter Union angezeigt wird, wobei durch die Anzeige der Wahl und deren Willkommenheissung durch den Papst die Aufrechterhaltung der bestehenden Kirchengemeinschaft manifestiert wird», geht über das hinaus, was altkatholischerseits intendiert ist. Ähnliches liesse sich auch zu Punkt 6 und partiell zu Punkt 5 sagen.

ein Werk des Heiligen Geistes, der die Kraft hat, Sünden zu vergeben, Wunden zu heilen, Trennung zu überwinden und auf Trümmern neue Gebäude einer dauerhaften Einheit zu bauen. Die Instrumente zur Bewahrung dieser Einheit sind vor allem die Instrumente der «Gnade» und nicht der Unfreiheit und Unterdrückung.

5. Die schwierige Rezeption ökumenischer Dokumente im Leben der Kirche

Die Internationale Römisch-Katholische – Altkatholische Kommission, die ihre Arbeit im Jahr 2009 beendet hat, hält die Fortsetzung des Dialogs für unbedingt notwendig. Ziel ist: (1) Die bisherigen Fragen, von denen viele nur angedeutet wurden und noch auf eine Klärung und Lösung warten, zu vertiefen; (2) die Umsetzung von schon erarbeiteten Vereinbarungen in die Praxis. Dieser letzte Punkt ist nicht neu, aber es gibt noch keine Lösung. Obwohl schon viel überlegt und diskutiert wurde, ist das Ergebnis im Allgemeinen nach wie vor sehr bescheiden. Warum?

Ich meine, dass es dafür mehrere Ursachen gibt, die aber nicht in gleicher Weise für alle noch offenen Punkte zutreffen. Sicherlich hängt die Umsetzung von schon getroffenen ökumenischen Vereinbarungen nicht ausschliesslich von den Medien ab. Die Information darüber, was stattgefunden hat und welche Dokumente erarbeitet wurden, ist wichtig, aber sie allein genügt nicht. Es braucht mehr, nämlich die Hineinnahme der Ergebnisse von Vereinbarungen in den «Geist» der Kirche, d.h. in ihr Gebet, ihre Frömmigkeit, ihre Liturgie und in ihre Strukturen. Warum geschieht das nicht? Was steht dem im Weg? Wie kann man eventuelle Widerstände abbauen?

Es ist hier nicht der Raum, um diese Fragen umfassend zu beantworten, aber wir können sie auch nicht ausklammern. Ich glaube, dass eines der ersten Hindernisse für die institutionelle und persönliche Umsetzung von gemeinsamen ökumenischen Erklärungen und Berichten ein Sprachproblem ist. Auch der römisch-katholisch – altkatholische Kommissionsbericht spricht eine sehr theologische und dogmatische Sprache, die nur für einen kleinen Kreis von Profis verständlich ist, nicht für den Grossteil der Gläubigen. Die Umsetzung in die Praxis darf nicht nur auf der hierarchischen und theologischen Ebene geschehen, sondern im ganzen Gottesvolk. Aber das Volk Gottes spricht nicht den theologischen Fachjargon. Daher ist notwendig, über die Theologie, die theologisch-kanonischen Fragen, über die Ursachen und Gründe der Trennung, über den Weg zur

Einheit, in einer Sprache der «mitmachenden und teilnehmenden» Theologie zu sprechen, engagiert und existenziell das Leben der Gläubigen betreffend. Die Sprache der engagierten Theologie hat einen pastoralen Ton. Sie ist eine Sprache, die am Prozess der Bekehrung und Versöhnung teilnimmt und sie anschliessend anderen kommuniziert. Diese Sprache spricht über die wichtigen Anliegen gewissermassen «aus ihrer Mitte heraus» und nicht aus Sicht des Zuschauers oder Schiedsrichters. Sie freut sich über die schon beantworteten Fragen und trauert darüber, dass der Weg zur vollen Einheit noch so lang und beschwerlich ist; sie macht nicht mutlos, fordert nicht zum Verlassen des ökumenischen Weges auf, sondern ermutigt zum Glauben an das Wirken des Heiligen Geistes, der Zeit und Ort einer künftigen Einheit kennt.

Man darf nicht glauben, dass die Einheit der Kirche Christi in der Zukunft nur die Frucht der Arbeit einer theologischen Kommission ist. Sie ist vor allem auch ein Ergebnis der pastoralen Erfahrung und des gemeinsamen Tuns der Gläubigen in den verschiedenen Kirchen, Frucht ihres Gebetes, ihrer Sorge um die Anliegen der Welt, ihres Engagements in wirtschaftlichen, sozialen und ethischen Fragen. Die sichtbare Einheit der Kirche Jesu Christi wächst auf dem Fundament der Zusammenarbeit der Gläubigen der verschiedenen Kirchen, durch die Förderung der christlichen Werte in Politik, Familie, Schule, Arbeitsplatz und in Medien. Die Einheit der Kirche als theologische Realität ist ausserdem auch ein kulturelles Ereignis. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit der rechten Sorge um die christliche, dem Evangelium entsprechende Kultur. Aus der Kirchengeschichte wissen wir, dass schon oft dogmatische und theologische Diskrepanzen im Verständnis von Glaubensfragen zu einer Vertiefung der schon vorher bestehenden kulturellen Verschiedenheiten geführt haben.

6. Nochmals zur Frage der Methodik ökumenischer Dialoge

6.1 Die Methode des «differenzierten Konsenses» und ihre Grenzen

Oben ist schon die Methode des «differenzierten Konsenses» zur Sprache gekommen, wie sie auch in anderen ökumenischen Dialogen für die gemeinsame Arbeit verwendet wurde. Sie impliziert eine Aufforderung zum gegenseitigen Vertrauen, das unverzichtbar ist für den Beginn und die Fortführung eines Dialogs, für eine eventuelle Annährung in seinem Verlauf.

Wo es an Vertrauen fehlt, geht auch die innere Offenheit verloren und die Bereitschaft zum Eingehen eines Risikos, wenn es gilt, weiterzukommen, um miteinander zu tieferer Einheit zu finden und freundschaftliche Beziehungen zu begründen. Zweifellos ist Vertrauen die unverzichtbare Voraussetzung, um ökumenische Gespräche überhaupt zu beginnen und dann auch fortzuführen, um Brücken zur Einheit zu bauen, um erreichte Vereinbarungen umzusetzen und immer wieder nach neuen Wegen zur Annäherung der getrennten Kirchen zu suchen.

Man kann sagen, dass diese Methode einen Wert in sich hat. Das wird gerade auch im Dialog zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche deutlich. Sie stehen sich theologisch und historisch nahe, aber beide bringen auch die Bürde einer Vergangenheit mit, welche die Wiederherstellung einer sichtbaren Einheit erschwert. Die Mitglieder der Dialogkommission gestehen ein, dass die beiden Kirchen, die sie repräsentieren, sich zugleich nahe und fremd sind. Einander nahe sind sie da, wo es um theologische Fragen geht, «fremd» durch ihre historische, emotionale und institutionelle Last. Dadurch wird Versöhnung einerseits geradezu natürlich, anderseits aber fast unmöglich. Warum? Womit kann man diese Schwierigkeit erklären?

Die Wurzeln reichen ins 19. Jahrhundert zurück. Die damalige Trennung – geschichtlich immer noch sehr «jung» – gefährdet aufkeimendes gegenseitiges Vertrauen. In der altkatholischen Kirche entwickelten sich zudem neue Denkweisen in spiritueller, theologischer, liturgischer und rechtlicher Hinsicht, als deren Folge langsam, aber systematisch neue kirchliche Strukturen entstanden, die der römisch-katholischen Tradition fremd waren. Als ein Beispiel möchte ich das Wahlverfahren des Bischofs nennen, das unter grosser Teilnahme der Gläubigen erfolgte und den Laien einen wichtigen Platz in den Strukturen der altkatholischen Kirche einräumte. Dieses wiederum zog grosse Veränderungen bei der Gestaltung der Amtsausübung in der Kirche nach sich. Während die römisch-katholische Kirche sie auf hierarchische Art löste, führte die altkatholische Kirche das episkopal-synodale Modell der kirchlichen Gemeinschaft ein, die wesentliche Beschlüsse auf dem Weg des Konsenses trafen und nicht durch die Entscheidung einer Autorität wie bei dem hierarchischen Modell der römisch-katholischen Kirche.

Die Frage der Methodik spielt eine wichtige Rolle im ökumenischen Dialog. Sie ist von Bedeutung bei der Formulierung von theologischen Folgerungen und bei konkreten Schritten zur Konstituierung der sichtbaren Einheit der Kirche. In der Bewertung des Glaubens, den wir bekennen,

und der kirchlichen Praxis ist von Bedeutung, ob die einzelnen Dialogpartner den (gemeinsamen) Ausgangspunkt anerkennen oder nicht. Wenn beide Seiten einen unterschiedlichen Ausgangspunkt und unterschiedliche Methoden haben, wird auch die Annährung in theologischen und rechtlichen Fragen sehr schwierig bzw. fast unmöglich sein.

Beim Lesen des Abschlussdokuments stellt sich die Frage, ob die Aufgabe der Kommission nur darin besteht, die unterschiedlichen Glaubenspraktiken der beiden Kirchen darzustellen und zu erläutern oder noch etwas mehr? Bringt der Hinweis auf die ekklesialen Verschiedenheiten den Fortschritt im Dialog und Hoffnung auf sichtbare Einheit? Ich wiederhole die schon oben gestellte kritische Frage: Ist die Methode des «differenzierten Konsenses» die einzige, die man bei ökumenischen Gesprächen anwenden sollte, oder gibt es auch noch eine andere, eine eher dynamische, die nicht nur die verschiedenen Standpunkte beschreibt, sondern auch gangbare Wege zu ihrer Überwindung aufzeigt? Trotz des grossen Verdienstes der Methode des «differenzierten Konsenses» scheint ihre Ergänzung durch eine andere Methoden notwendig. Hier ist nicht der Ort, um die positiven Seiten der bisherigen Methode noch einmal zu nennen. Es gibt deren viele, und darüber wird im Dokument ausführlich gesprochen. Es scheint jedoch – ich möchte das nochmals betonen –, dass die Schwäche dieser Methode darin liegt, dass sie die Fakten nur «statisch» beschreibt, Unterschiede und Übereinstimmungen aufzählt, die zwischen den Kirchen bestehen, aber kaum Wege zu deren Lösung vorschlägt. Dabei ist sehr wichtig und notwendig, nicht nur den *status quo* zu beschreiben, sondern auch Wege zur Überwindung der Probleme aufzuzeigen. Dieser zweite Aspekt ist vielleicht noch wichtiger als der erste. Natürlich ist es notwendig, die bestehenden Unterschiede zwischen den Kirchen zu benennen, aber es bedarf auch noch der konkreteren Aussage bezüglich Gewicht und Wertigkeit eines Problems, ob es sich um eine zentrale Aussage oder um eine etwas weniger zentrale Aussage handelt. Es kann sein, dass die Bewertung des Problems nur einseitig ist und nicht der wirklichen Situation gerecht wird. Hinter ihrer scheinbaren «Einfachheit» kann eine mehr oder weniger komplizierte Wirklichkeit verborgen sein, deren Ursache die Mentalität der Gläubigen, ihre Geschichte und Kultur ist. Diese Bewertung einer Situation oder eines Problems ist keine Aussage über die ganze Wahrheit und kann daher zur Falscheinschätzung, Fehlbewertung und zum Irrtum führen.

Bisherige ökumenische Dialoge zeigen, dass der Versuch, hinter unterschiedlichen Aussagen der einzelnen Kirchen eine ähnliche Absicht zu suchen, nicht immer überzeugend und oft sogar falsch ist. So sind Texte

abgefasst und Dokumente verabschiedet worden, die an der Oberfläche der Probleme bleiben, ohne nach deren Herkunft zu fragen oder Lösungen zu suchen. Daneben gibt es sehr viele auch ausgezeichnete ökumenische Texte, aber es zeigen sich kaum Veränderungen in der Praxis der Kirchen und der Ökumene. Auch die Umsetzung von gemeinsamen Feststellungen ökumenischer Kommissionen geht, wie schon erwähnt, nur sehr schleppend und langsam voran. Weithin bleibt es bei theoretischen «Vereinbarungen». Zweifellos gibt es hierfür eine Reihe von Ursachen, aber ich bin überzeugt, dass ein wichtiger Grund darin besteht, dass solche «Vereinbarungen» nur in begrenztem Mass die Lebenswirklichkeit der konkreten Menschen in den Kirchen berühren. Ohne Zweifel sind Texte wichtig, sie geben starke Impulse. Aber gleicherweise ist wichtig, dass sie das konkrete Leben der Gläubigen in den Blick nehmen, den Ausgangspunkt eines neuen Miteinanders bilden und neue liturgische und religiöse Erfahrungen schaffen. Ein «Sichverschanzen» auf der Ebene bisheriger theologischer Dialogtexte bringt keinen Fortschritt. Nur die Bereitschaft, sich äusserer Kritik zu stellen und sich dem Heiligen Geist anzuvertrauen, macht Wandlung möglich.

6.2 Die Methode der «Neu-Evangelisierung» und ihre spirituelle Dimension

Es geht also um Verfahrensweisen, welche die Hindernisse bestehender theologischer Unterschiede nicht übersehen, aber zugleich dem Wirken des Heiligen Geistes Raum geben, der das Unmögliche möglich macht, da er der Geist ist, der das Antlitz der Erde erneuert. Diese Methode möchte ich als Methode der «Neu-Evangelisierung» bezeichnen. Was bedeutet sie? Meiner Meinung nach sollte sie eine Art spezifische und dynamische Lektüre der dogmatischen, liturgischen und geschichtlichen Vergangenheit des ökumenischen Partners sein, was die Methode des «differenzierten Konsenses», meiner Ansicht nach, nur zum Teil leisten kann. Diese dynamische Methode bleibt nicht bei den schon erkannten und bekannten Wahrheiten stehen, sondern ermutigt, weiterzugehen zu ständiger Vertiefung des Glaubens. Glaube aber ist «Feststehen in dem, was man erhofft» und «Überzeugt sein von dem, was man nicht sieht» (Hebr 11,1). Daher ist Glaube immer eine gewisse Weise des «Ausblickes» in die Zukunft, des Sich-Öffnens für die Wahrheit, um sie tiefer zu erkennen und zu leben – was dann die bisher bestehenden Trennungen zwischen den Kirchen fast unbegründet erscheinen lässt.

Diese Art des Verfahrens ist aus vielerlei Gründen wichtig. Vor allem ist sie mit der Logik der christlichen Offenbarung besser vereinbar, die lehrt, dass Jesus sich als derselbe und immer neue offenbart, und die Glaubenden einlädt, sich aus alten eingefahrenen Gleisen zu befreien und sich auf die ewige Neuheit des Evangeliums hin zu öffnen. Darüber hinaus vertraut der christliche Glaube fest auf das Wort Christi, der verheisst: «Wenn aber jener kommt, der Geist der Wahrheit, wird er euch in die ganze Wahrheit führen. Denn er wird nicht aus sich selbst heraus reden, sondern er wird sagen, was er hört, und euch verkünden, was kommen wird» (Joh 16,13). Das bedeutet, dass die volle Erkenntnis der christlichen Wahrheit immer noch vor uns liegt. Sie geht uns stets voraus, weil sie voller Leben und Dynamik ist

Diese Methode der Neu-Evangelisierung ist auch Ermutigung, nach Gründen der Trennung, nach ihren wirklichen Ursachen, nach theologischen und liturgischen Unterschieden zu fragen. Andererseits spornt sie an, nach Lösungen für diese Schwierigkeiten und nach Wegen zu konkreter und dauerhafter Annährung zu suchen. Diese Methode durchbricht die Logik menschlicher Strukturen und hört nicht auf, zuversichtlich auf die Allmacht Gottes zu schauen und zu glauben, dass seine Gnade grösser ist als unsere menschliche Schwachheit, ohne dabei die bisherigen Schwierigkeiten und Teilungen zwischen den getrennten Kirchen zu unterschätzen. Diese Methode ermutigt, Theorie und Praxis, den Glauben und das Zeugnis des Alltags stärker miteinander zu verbinden. Sie ist ein echtes christliches Unterwegs-Sein, unterwegs zum persönlichen, geistlichen und theologischen Emmaus, wenn wir auf dem Weg Jesus Christus begegnen, der uns verwandelt, uns die Schrift erklärt und uns zu Boten seiner Gegenwart in der Welt macht (vgl. Lk 24,13–35).

Die Methode der Neu-Evangelisierung, die allerdings noch weiter entwickelt werden muss, erinnert an einen Familienvater, der «aus seinem reichen Vorrat Neues und Altes hervorholt» (vgl. Mt 13, 52). Sie ist ein Teil des richtig verstandenen ökumenischen Dialogs, geführt von den gläubigen Menschen, die den Willen Gottes sowohl für sich selbst als auch für ihre Kirchen besser und tiefer erkennen wollen. So beschränkt sich der Dialog nicht nur auf Kenntnisse über sich selbst und die eigene religiöse Gemeinschaft. Das Wissen um die beiden Wirklichkeiten ist wichtig und sogar unerlässlich, um die göttlichen Absichten hinsichtlich der Zukunft ergründen zu können. Da die Liebe das Herz jeder echten Evangelisierung ist, muss sie auch in den ökumenischen Gesprächen das «Herz» der Neu-Evangelisierung sein. Sie lässt Raum für Offenheit, Vertrauen und Liebe,

zwischen denen, die den Dialog führen als auch zwischen den gläubigen Menschen, und letztendlich zwischen allen Menschen, die sich nach einem einmütigen christlichen Zeugnis in vielen Bereichen des sozialen, ethischen und wirtschaftlichen Lebens sehnen. Die Methode der Neu-Evangelisierung im ökumenischen Dialog hilft, immer tiefer in der innigen Gemeinschaft mit Christus zu wachsen. Ausgangspunkt ist die aktuelle Situation, der gelebte Glauben und die konkreten Strukturen. Ziel ist die tiefere Verwurzelung in Gott, eine stärkere kirchliche Gemeinschaft und ein transparenteres Zeugnis für Christus in der Welt.

7. Schlussbemerkungen

7.1 Noch eine kurze Bemerkung zum Schluss. Die Feststellung des Kommissionstextes, dass die bestehenden Unterschiede gering sind im Vergleich zu den Gemeinsamkeiten löst meines Erachtens die Probleme nicht. Wir dürfen nicht vergessen, dass die unterschiedliche Sicht eines Problems, wenn auch nur geringfügig, sich wie eine Welle auf die ganze Kirche überträgt. Ein Beispiel ist das Weihesakrament. Die Unterschiede im Verständnis des priesterlichen Dienstes (ob Mann oder Frau) zeigen Wirkung für das Leben der ganzen Kirche und das konkrete Leben der Gläubigen, weil sie ihnen die Teilnahme an der gemeinsamen Kommunion nicht ermöglichen. Die unterschiedliche Sicht der Spendung des Weihesakraments macht es den Mitgliedern der römisch-katholischen Kirche unmöglich, die Kommunion in einer hl. Messe der altkatholischen Kirche zu empfangen, wenn sie von einer Frau (Priesterin) zelebriert wird. Auch wenn die römisch-katholische Kirche eine Frau hoch schätzt, ist sie doch der Ansicht, dass Jesus ausschliesslich dem Mann das Weihesakrament übertragen hat. Dadurch wird die *communicatio in sacris* zwischen beiden Kirche in Frage gestellt.

7.2 Man muss die bisherige Arbeit der römisch-katholisch – altkatholischen Kommission würdigen und anerkennen. Ihre Leistungen und Diskussionsergebnisse ermutigen zur Fortsetzung dieses Weges. Die unterschiedlichen Sichtweisen und die im Bericht auftauchenden Fragen sind zugleich Ansporn, den Dialog fortzusetzen, in der Hoffnung auf Klärung und weitere Annäherung. Es ist zu vermuten, dass die beiden Kirchen nach der vorübergehenden Einstellung des Dialogs erneut die zuständigen theologischen Gremien einberufen, um die Arbeit fortzuführen, um die

Erinnerungen an die Vergangenheit zu reinigen und nach neuen Wegen zu einer sichtbaren Einheit der Kirchen zu suchen. Auch unsere heutige Welt, die sich nach der Einheit aller Menschen sehnt, ruft danach.

Zdzisław Józef Kijas OFMConv (geb. 1960 in ywiec/Saybusch PL), Prof. Dr. theol. Studium der Philosophie und Theologie in Krakau, Rom (1987 Lizentiat im Fach Ostkirchenkunde), Louvain-La-Neuve (1990 Dr. theol. im Fach Systematische Theologie) und New York (1997 MA). 1996 Habilitation in Krakau, seit 1997 ord. Professur für Ökumene am Interfakultären Institut für Ökumene und Dialog der Päpstlichen Theologischen Universität in Krakau, 2005–2010 Rektor der Päpstlichen Theologischen Fakultät San Bonaventura (Seraphicum); seit 2010 Relator der Päpstlichen Kongregation für die Selig- und Heiligsprechungsprozesse.

Adresse: Via di San Teodoro 42, I-00186 Roma, Italien.
E-Mail: zjkantony@gmail.com.

English Summary

The official ecumenical talks between the Roman Catholic church and the Old Catholic churches of the Union of Utrecht opened shortly after the conclusion of the Second Vatican Council. Now, an international Roman Catholic – Old Catholic dialogue commission which began its work in May 2004, concluded it in 2009 with the report "Church and Communion". This embodies the method of "differentiated agreement".

The report shows basic accordances in the understanding of the church and its structure as communion. A central difference between the two Churches remains the question of the Papacy: How can the First Vatican Council's definition of Papal supremacy and infallibility be reconciled with the structure of the church as communion? Further differences are the Marian dogmas of 1854 and 1950 on one hand, and the priestly ordination of women on another. Further problems of a canonical nature concern married bishops and priests, and the position of former Roman Catholic clergy and lay people in the Old Catholic church. The report also includes a brief sketch of some Old Catholic ideas on the possible shape of a union with the Roman Catholics.

There will (and must) certainly be further intensive discussion on several of these points, both from the Old Catholic and Roman Catholic sides. I suggest that a possible reception process will require some time. At the same time, I argue for a further, and new, method – that of re-evangelization. This method breaks through the logic of human structures, and looks confidently to God's omnipotence, trusting that his grace is stronger than human weakness – but without underestimating the existing difficulties and divisions between the two churches.