

Kirche und Kirchengemeinschaft

Zum Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission

Von Andreas Krebs

„Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche. Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen. Wir verwerfen die in den vaticanischen Dekreten enthaltene Lehre, dass der Papst der einzige göttlich gesetzte Träger aller kirchlichen Autorität und Amtsgewalt sei [...]. Wir bekennen uns [aber] zu dem Primat des römischen Bischofs, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Concilien in der alten ungetheilten christlichen Kirche anerkannt war.“ So formulierte im September 1871 das *Programm des Katholiken-Congresses in München*.¹ Der Kongress hatte zum Ziel, die innerkatholische Opposition gegen die Beschlüsse des Ersten Vatikanischen Konzils (1870) zusammenzuführen und zu organisieren. Getragen wurde die Bewegung von Laien, Geistlichen und Theologen, die „bei Feststellung der Glaubensregeln das Recht des Zeugnisses und der Einsprache“² beanspruchten. Weil sie damit die Exkommunikation auf sich zogen, reagierten sie mit der Bildung „altkatholischer“ Vereine und vorerst provisorischer Gemeinden. Aus ihnen gingen zunächst in Deutschland (1873), dann in der Schweiz (1876) eigenständige Bistümer hervor. Sie schlossen sich 1889 mit der Kirche von Utrecht zusammen, die sich bereits 1723 von Rom gelöst hatte. Heute gehören dieser „Utrechter Union“ auch die altkatholischen Kirchen in Österreich und Tschechien sowie die Polnisch-Katholische Kirche an. Das Gründungsdokument dieser Kirchengemeinschaft, die *Utrechter Erklärung* vom 24. September 1889, verbindet wieder – wie schon das Münchener Programm – die Kritik an Unfehlbarkeit und Universaljurisdiktion des Papstes mit einer grundsätzlichen Anerkennung seines Primates: „Als mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend verwerfen wir die vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 [...]. Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Concilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als *primus inter pares* zugesprochen haben“.³

Als Papst Johannes Paul II. 1995 in seiner Enzyklika *Ut unum sint* die christlichen Gemeinschaften dazu aufrief, einen „brüderlichen, geduldigen Dialog“ aufzunehmen, um „eine Form der Primatsausübung zu finden, die zwar keineswegs auf das Wesentliche ihrer Sen-

1 Abgedruckt in: J. F. von Schulte: *Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*. Gießen 1887 [Nachdruck: Aalen 1965 und 2002], 22-24, hier 23.

2 Ebd.

3 Utrechter Erklärung vom 24. September 1889, abgedruckt in: *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*. Beiheft zu IKZ 91 (2001), 25-27, hier 25f.

dung verzichtet, sich aber einer neuen Situation öffnet“; ⁴ durfte sich auch die altkatholische Kirche eingeladen fühlen, ihr Primatsverständnis ins Gespräch einzubringen. Allerdings gab es von altkatholischer Seite zunächst kaum Reaktionen auf das päpstliche Schreiben. Man befand sich zwar mit Vertretern der römisch-katholischen Kirche in einem kontinuierlichen Gesprächsprozess, doch ging es dabei vor allem um praktische und pastorale Fragen. Schon im unmittelbaren Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil waren die Richtlinien der Zürcher Nota (1968) erarbeitet worden, die unter anderem sakramentale Aushilfe in Notfällen vorsahen. Obwohl diese Richtlinien von Rom nie bestätigt wurden, schlossen auf ortskirchlicher Ebene weitere Beratungen und Initiativen daran an. Der Erfolg dieser Bemühungen blieb allerdings begrenzt. Immerhin kamen 1996 und 1999 in den Niederlanden und in Deutschland Vereinbarungen zustande, die den Übertritt von Geistlichen regelten und damit ein empfindliches Hindernis weitergehender Verständigung beseitigten. Eine neue Dynamik gewann der Dialog erst, als 2003 auf Initiative Walter Kardinal Kaspers eine Gruppe aus Vertretern der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz (IBK) und des Päpstlichen Einheitsrates zusammentraf. Dabei verständigte man sich auf die Bildung einer Kommission, die den Dialog weiterführen und vertiefen sollte. Sie konstituierte sich im Mai 2004 als „Internationale Römisch-Katholisch-Alt-katholische Dialogkommission“ (IRAD). Nach fünfjähriger intensiver Arbeit konnte sie im Juli 2009 mit *Kirche und Kirchengemeinschaft* einen gemeinsamen Text verabschieden.⁶

Allein die Tatsache, dass nach Jahrzehnten eher zaghafter Entwicklungen ein hochrangig angesiedelter Dialog mit einem gemeinsam verantworteten Ergebnis abgeschlossen wurde, ist als außerordentlicher Erfolg zu werten. Er gründet wohl nicht zuletzt darin, dass sich beide Seiten über den theologischen Ausgangspunkt einig waren: Übereinstimmend hält man fest, „dass die sog. Papstfrage nicht isoliert erörtert werden kann, sondern nur in einer umfassenden Besinnung über die Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen“ (S. 8). Konkret erarbeiten die IRAD-Mitglieder daher zunächst eine „trinitarisch-soteriologische Grundlegung“ der Kirche (Nr. 5-12), aus der sie „Lokale, regionale und universale Dimensionen der Kirche“ ableiten (13-19), in denen auf unterschiedliche Weise „Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit“ wahrgenommen wird (20-26). Von da aus sucht man dann den „Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit“ zu bestimmen (27-33). Dank dieses weiten ekklesiologischen Ansatzes, der in großem Umfang auf Ergebnisse anderer ökumenischer Dialoge zurückgreift, gelingt es der Kommission, wesentliche Gemeinsamkeiten festzustellen. Erst in einem zweiten Schritt formuliert sie – nach der Methode des „Differenzierten Konsenses“⁷ – „offene Fragen“ zu verbleibenden Unterschieden. So kann das Papier zugleich auch „als eine erste offizielle altkatholische Antwort“ auf *Ut unum sint* verstanden werden (S. 9).

Dabei sind die festgestellten Übereinstimmungen derart weitreichend, dass die IRAD sich schließlich berechtigt fühlt, den fortbestehenden Differenzen insgesamt kein kirchentrennendes Gewicht mehr beizumessen. Die Kirche, so heißt es, „ist eine durch die Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes von Gott ins Leben gerufene Gemeinschaft, in der die Glaubenden sakramental an der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes Anteil erhalten und zur Verkündigung des Evangeliums berufen und ermächtigt sind. Als der von Gott geschaffene und je neu dynamisierte Heils- und Lebensraum ist sie in allen ihren menschlichen Schwächen der Anbruch des Reiches Gottes, der erneuerten Schöpfung Gottes, und auf dem Weg dahin, wo Gott alles in allem ist.“ (36) Als irdische Gemeinschaft sei die Kirche durch Äm-

ter und Dienste geordnet, die dafür Sorge trügen, dass die Kirche ihre Grundvollzüge wahrnehme, welche in der Eucharistie ihre Mitte hätten. Konkret geschehe das „in der bischöflichen Ortskirche“: „Jede Ortskirche ist eine Vergegenwärtigung der Einen, heiligen katholischen und apostolischen Kirche des Glaubenssymbols kraft der Teilhabe an dem vom dreieinen Gott erschlossenen Heils- und Lebensraum und der dadurch implizierten Einheit und Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen.“ In diesen Horizont wird der Begriff der „Universalkirche“ eingeordnet: Jene Einheit und Gemeinschaft zeige sich „in unterschiedlicher räumlicher Ausdehnung als eine letztlich universale Gemeinschaft von Gemeinschaften von Ortskirchen (*communio communiorum ecclesiarum*)“ (37). Dabei werde die Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit – sowohl in den jeweiligen Ortskirchen als auch in deren übergreifenden Zusammenhängen – in „personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Verantwortung (episkope) wahrgenommen“. Für die überörtliche Dimension seien primäre Träger der *episkope* die Bischöfe, in deren Versammlungen jeweils ein Bischof einen Leitungsdienst (Primat) innehat; „für die universale Dimension kommt dieser synodal situierte Primat dem Papst zu.“ (38) Der päpstliche Primat wird also eingebunden in eine *Communio*, die durch unterschiedliche „episkopale“ Aufgaben und Leitungämter strukturiert ist, deren überregionale und universale Ausgestaltung wiederum stets auf die Ortskirchen und ihre Gemeinschaft bezogen bleibt. Aufgrund dieser *gemeinsamen* Aussagen kommt IRAD zu dem Schluss: „Diese Übereinstimmungen legen nahe, dass die auf dem Ersten Vatikanum formulierte Lehre des Primats des Papstes, wenn damit der Papst nicht aus der *Communio*-Struktur herausgelöst wird, nicht mehr das Gewicht einer kirchentrennenden Differenz wie früher haben muss.“ (39) Zwar würden die Dogmen vom päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimat, die auch vom Zweiten Vatikanum rezipiert wurden, weiterhin Fragen aufwerfen (41-42); andererseits verweist man neben *Ut unum sint* auf eine vielzitierte Äußerung des jetzigen Papstes Benedikt XVI., der 1976 im Hinblick auf die orthodoxen Kirchen bemerkt hatte: „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde.“⁸ Das „letzte Wort“ müsse in dieser Frage also „noch nicht gesprochen“ sein (43).

Folgerichtig schließt das Papier mit einem Abschnitt unter dem Titel „Auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft“ (34-89). Die altkatholische Seite geht darin so weit, konkrete „Vorstellungen zur Gestalt einer möglichen Kirchengemeinschaft“ vorzutragen (83-86): „Kirchengemeinschaft mit der Römisch-Katholischen Kirche bzw. dem Bischof von Rom würde für die Utrechter Union bedeuten, dass sie als Kirche mit ihren eigenen liturgisch-kanonischen Strukturen und ihren ökumenischen Verpflichtungen, die sie mit anderen Kirchen eingegangen ist, weiter existiert“ (83). Dies impliziert, dass der Papst darauf verzichten müsste, die Kirchen der Utrechter Union seiner unmittelbaren Jurisdiktion zu unterstellen (86). Einschließen würde die Gemeinschaft mit Rom dagegen, dass der Papst in den liturgischen Gedächtnissen der Eucharistiefier altkatholischer Kirchen zu nennen wäre; die Utrechter Union würde zudem die Wahl ihrer Bischöfe in Rom anzeigen, wobei „durch die Anzeige der Wahl und deren Willkommenheißung durch den Papst die Aufrechterhaltung der bestehenden Kirchengemeinschaft manifestiert“ würde. Stellungnahmen und Entscheidungen der IBK wären dem Papst ebenfalls zu melden; dieser wäre berechtigt – sollten sie „die bestehende kirchliche Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe verletzen“ – auf diesen Tatbestand hinzuweisen und aufzuzeigen, wie die Gemeinschaft zu bewahren wäre. Schließlich könnte von altkatholischer Seite an Rom appelliert werden, „wenn die Möglichkeiten der Internationalen Alt-

katholischen Bischofskonferenz ausgeschöpft“ wären; dem Papst obläge es dann, gegebenenfalls „einen Prozess der Neubeurteilung einer umstrittenen Sache anzuregen“ (84). Damit gewinnt die Vision einer möglichen Wiederherstellung der Einheit mit Rom bemerkenswert scharfe Konturen. Das Ergebnis wäre eine „Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst“, deren Bedeutung weit über die Beilegung des römisch-katholisch-alkatholischen „Familienzwistes“ (87) hinausginge. Tatsächlich hoffen die Autoren, „dass die hier dargelegten Überlegungen auch bei anderen Einheitsbemühungen ein Modell für eine Kirchengemeinschaft mit Rom sein könnten, die keine ‚Rückkehr-Ökumene‘ impliziert“ (4).

Doch wie realistisch ist diese Vision im konkreten Fall? Könnte es tatsächlich in naher Zukunft zu solch einer Verständigung kommen? Das wäre wohl selbst dann unwahrscheinlich, wenn Rom grundsätzlich in der Lage wäre, sich auf die beschriebene Ausgestaltung von Kirchengemeinschaft einzulassen. Im Vorwort zum IRAD-Papier räumen die Bischöfe Paul-Werner Scheele (rk.) und Fritz-René Müller (ak.) ein, „dass es auch auf der Basis des gemeinsam festgehaltenen katholischen Glaubens in unseren Kirchen unterschiedliche Weiterentwicklungen in Einzelfragen der Lehre wie der kirchlichen Disziplin gegeben hat. [...] Es hat sich im Urteil der Kommission herausgestellt, dass einige dieser Divergenzen Einschränkungen in der Umsetzung einer möglichen Kirchengemeinschaft mit sich bringen.“ (S. 9) Dabei sind es letztlich weniger Entwicklungen der Lehre, die hier ins Gewicht fallen; die Formulierungen etwa zu den Mariendogmen von 1854 und 1950 (Nr. 48-55) lassen bedeutende Annäherungen erkennen.¹⁰ Entscheidender sind die Unterschiede in der kirchlichen Praxis und Disziplin. Ein besonderer Stolperstein ist in diesem Zusammenhang die Ordination von Frauen zum Priesteramt, die von der Mehrzahl der alkatholischen Kirchen vollzogen wird. Nach römisch-katholischer Auffassung kann bekanntlich nur ein getaufter Mann die Priesterweihe gültig empfangen – und Johannes Paul II. hat im Jahr 1994 „kraft seines Amtes“ erklärt, dass „sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben“ (81).¹¹ Auffällig ist, dass die alkatholischen IRAD-Mitglieder Gründe, die aus ihrer Sicht für die Frauenordination sprechen, zwar ausführlich erläutern (63-73); doch ist in jenem Abschnitt, **in dem sie Bedingungen für eine künftige Kirchengemeinschaft mit Rom beschreiben** (83-86), von der Frauenordination dann keine Rede mehr. Wäre die alkatholische Seite also bereit, diese Entwicklung um einer Versöhnung mit Rom willen zurückzunehmen? Damit ist wohl kaum zu rechnen. Oder nimmt man an, die Frauenordination – unter dem Vorzeichen jurisdiktioneller Eigenständigkeit – auch in einer künftigen Kirchengemeinschaft aufrechterhalten zu können? Doch hiermit begäbe man sich gleichfalls in Widerspruch zur Festlegung Johannes Pauls, wonach diese Angelegenheit aus römisch-katholischer Sicht keineswegs nur disziplinäre Bedeutung habe; sie betreffe vielmehr „die göttliche Verfassung der Kirche selbst“.¹² *Kirche und Kirchengemeinschaft* vermeidet eine ausdrückliche Stellungnahme zu diesem Problem.

Es gibt weitere heikle Punkte, die das Papier nicht thematisiert. So zählt die alkatholische Seite ökumenische Verpflichtungen auf, die sie mit anderen Kirchen eingegangen sei und die sie auch nach einer Versöhnung mit Rom aufrechterhalten wolle: die Bonner Vereinbarung mit der *Anglican Communion* (1931), die Gemeinschaft mit der *Iglesia Filipina Independiente* (1965) sowie die Zielsetzungen des orthodox-alkatholischen Dialogs von 1975-1987 (83). Nicht genannt wird ein Abkommen zwischen der alkatholischen Kirche in Deutschland und der EKD aus dem Jahr 1985: Es betrifft die gegenseitige Einladung zu Eucharistie und Abendmahl und dürfte der römisch-katholischen Seite besondere Schwierigkeiten bereiten. Ein ganz anders

gelagerter Sachverhalt, der ebenso unerwähnt bleibt, ist die in den meisten Kirchen der Utrechter Union praktizierte Segnung gleichgeschlechtlicher Paare – in der Schweiz und den Niederlanden inzwischen auch auf Grundlage offizieller Segnungsformulare.

Sind diese Themen, mit denen das IRAD-Papier so zurückhaltend umgeht, für seine Zielsetzung nebensächlich? Wohl kaum, wenn man ernst nimmt, dass nicht weniger als eine „volle Kirchengemeinschaft“ ins Auge gefasst werden soll. Erfahrungen der jüngsten Zeit zeigen – man denke an die Konflikte innerhalb der *Anglican Communion* –, dass es eben nicht nur dogmatische und ekklesiologische Probleme sind, die eine kirchentrennende Dynamik entfalten bzw. aufrechterhalten können; die Geister scheiden sich ebenso bei Fragen der interkonfessionellen Gastfreundschaft, der Stellung der Frau, des Umgangs mit Sexualität. Nicht zuletzt haben diese Themen eine hohe Symbolkraft: An ihnen wird für viele kenntlich, wie die Kirchen sich zu den „Stimmen der Zeit“ verhalten. Von römisch-katholischer Seite hat man hier spätestens seit dem Pontifikat Johannes Pauls II. einen klar beharrenden Kurs eingeschlagen. Die jüngste Apostolische Konstitution *Anglicanorum coetibus*, die konservative Anglikaner zur Union mit Rom einlädt, lässt ebenso wie das Zugehen auf die Piusbruderschaft vermuten, dass Benedikt XVI. seine Einheitsbemühungen vor allem auf Gruppen konzentrieren will, die ihrerseits für diesen Kurs eintreten. Die alkatholischen Kirchen hingegen haben sich mehrheitlich für den Weg der Erneuerung entschieden. Wenn es zu einer Einheit zwischen Rom und Utrecht kommen sollte, müssten **beide Wege unter dem Dach einer Kirche fortgeführt werden können**. Wäre so etwas auf Dauer wirklich denkbar? Auf diese Frage – die auch andernorts in zwischen- wie innerkirchliche Konflikte hineinspielt – gibt es gewiss keine schnelle Antwort. Auszuweichen ist ihr gleichwohl nicht.

Kirche und Kirchengemeinschaft ist vor allem wegen seiner dichten ekklesiologischen Reflexionen ein bedeutendes Konsenspapier, dem eine breite Rezeption auch über die beteiligten Kirchen hinaus zu wünschen ist. An seine Grenzen kommt es bei den Problemen, über die es schweigt – und für die der ökumenische Dialog wohl insgesamt noch keine rechte Sprache gefunden hat.

Dr. Andreas Krebs

ist Wissenschaftlicher Mitarbeiter am Altkatholischen Seminar der Universität Bonn.

4 Enzyklika „Ut unum sint“ von Papst Johannes Paul II. über den Einsatz für die Ökumene vom 25. Mai 1995, Nr. 94-95, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 121*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995.

5 Vgl. aber Angela Berlis: Überlegungen zur ökumenischen Zukunft des Petrusdienstes aus alkatholischer Sicht, in: ThQ 178 (1998), 149-154.

6 *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Altkatholischen Dialogkommission*. Paderborn/ Frankfurt a.M. 2009.

7 Vgl. H. Wagner (Hg.): *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom „differenzierten Konsens“*, Freiburg i. Br. 2000.

8 Joseph Kard. Ratzinger: Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation, in: Ders.: *Theologische Prinzipienlehre. Beiträge zur Fundamentalthologie*, München 1982, 203-214, hier 209.

9 Vgl. Reinhard Frieling: Gemeinschaft mit, nicht unter dem Papst, in: Ders.: *Im Glauben eins – in Kirchen getrennt? Visionen einer realistischen Ökumene* [Bensheimer Hefte 106], Göttingen 2006, 117-132.

10 Aktuelle Überlegungen zu „Maria im Altkatholizismus“ wurden auf der 40. Internationalen Altkatholischen Theologenkongress 2008 vorgetragen; die Beiträge sind abgedruckt in: IKZ 99 (2009), 4-105.

11 Apostolisches Schreiben „Ordinatio sacerdotalis“ von Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe vom 22. Mai 1994, Nr. 4, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 117*, hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994.

12 Ebd. Zur Problematik der „Endgültigkeit“ dieser Festlegung siehe u.a. Peter Hünermann: Die Herausbildung der Lehre von den definitiv zu haltenden Wahrheiten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Ein historischer Bericht und eine systematische Reflexion, in: *Cristianesimo nella storia 21* (2000), 71-101.