

# Alt-Katholische Kirche und Zweites Vatikanisches Konzil



Günter Eßer<sup>1</sup>

## *I. Vor dem Konzil: Vorsichtiger alt-katholischer Optimismus*

Das Positive zuerst: Ohne das Zweite Vatikanische Konzil und seine Öffnung zur Ökumene hin hätte es auch keinen Dialog zwischen der Römisch-katholischen Kirche und den Alt-Katholischen Kirchen der Utrechter Union gegeben. Ohne das Zweite Vatikanische Konzil wäre es beim bisherigen Nebeneinander und der damit verbundenen Nichtbeachtung geblieben. Denn für die Alt-Katholiken hatte die römisch-katholische Kirche durch die Papstdogmen von 1870 als *Papstkirche* den Konsens mit Lehre und Struktur der in ihrem Hauptstrom ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends aufgegeben, und umgekehrt galten der römischen Kirche die Alt-Katholiken als halbe Protestanten und durch die Ablehnung der Papstdogmen als Häretiker. Außerdem waren sie kleine Kirchen und von daher eine zu vernachlässigende Größe. Die *Kirche von Utrecht*, gewissermaßen die alt-katholische Mutterkirche, hatte zudem seit Beginn des Schismas mit Rom 1723 ihre eigene Geschichte. Die Gründe, die zur Trennung geführt hatten, waren eher rechtlicher Natur. Seit 1723 wurde jede Wahl und jede Weihe eines neuen Erzbischofs von Utrecht und der anderen Bischöfe offiziell in Rom angezeigt. Die Antwort Roms war jedes Mal die gleiche: Exkommunikation.<sup>2</sup> War also von diesem neuen Konzil aus alt-katholischer Sicht wirklich etwas Neues zu erwarten?

<sup>1</sup> Prof. Dr. Günter Eßer ist seit 1998 Lehrstuhlinhaber für Alt-Katholische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn.

<sup>2</sup> Ab 1892, also drei Jahre nach Gründung der *Utrechter Union* und nicht ohne Druck der Bischöfe Eduard Herzog (Christkatholische Kirche der Schweiz) und Joseph Hubert Reinkens (Bischof der deutschen Alt-Katholiken) wurde diese Anzeige unterlassen. Auf der Sitzung der IBK 1892, nach der Weihe von Erzbischof Gul, teilte der Erzbischof mit, dass

Überrascht und auch gerührt zeigte sich der alt-katholische Erzbischof von Utrecht und Vorsitzende der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK), Andreas Rinkel, über den Besuch des Sekretärs des vatikanischen Einheitssekretariats, Johannes Willebrands,<sup>3</sup> am 13. Juni 1962. Bei diesem Besuch wurde auch die Möglichkeit erörtert, Beobachter zum Konzil zu entsenden.<sup>4</sup> Die IBK nahm die Einladung an.<sup>5</sup>

Die Stimmung der Alt-Katholiken am Vorabend des Konzils kann mit abwartend, aber nicht ohne Hoffnung auf Verbesserung der bilateralen Beziehungen charakterisiert werden. Urs Küry, der damalige Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz, brachte diese Stimmung in seinem *Wort zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils*, das am 7. Oktober 1962 in allen christkatholischen Kirchen der Schweiz verlesen wurde, wohl treffend zum Ausdruck. Er sprach darin von der Einladung zur Entsendung eines eigenen alt-katholischen Beobachters zum Konzil. Dies sei Ausdruck dafür, dass sich das Klima zwischen den beiden Kirchen wesentlich gebessert habe. Gleichzeitig warnt er aber auch vor einer Euphorie, da die Kurie mehrfach erklärt habe, das Konzil werde am Bestand der Dogmen – und hier sind natürlich aus alt-katholischer Sicht in erster Linie die Papstdogmen von 1870 gemeint – nichts ändern. Die Alt-Katholiken seien

ein Großteil der holländischen Geistlichkeit wünsche, dass die Weihe dem Papst als „Mittelpunkt der Einheit“ angezeigt werden sollte. Bischof Reinkens lehnte dies strikt ab mit der Begründung, mit einem öffentlichen Ketzer könne und dürfe man als katholischer Bischof keine Gemeinschaft suchen, um nicht den Anschein zu erwecken, man sympathisiere selbst mit solchen Ansichten (vgl. *Fred Smit*: Die weitere Entwicklung der Utrechter Union [der altkatholischen Bischöfe] von 1889 bis 1909, in: IKZ 79 [1989], 104–135; hier: 110 f.). – Das änderte sich erst 1969, also bereits nach Ende des Konzils und nach Aufnahme des Dialogs zwischen beiden Kirchen, als Papst Paul VI. Marinus Kok anlässlich seiner Weihe zum Erzbischof-Koadjutor von Utrecht am 7.12.1969 ein Glückwunschschreiben und ein Weihegeschenk überbringen ließ. Außerdem nahm mit Bischof Möller von Groningen erstmalig auch ein römisch-katholischer Bischof an einer alt-katholischen Bischofsweihe teil (vgl. IKZ 60 [1970], 201).

<sup>3</sup> Johannes Willebrands (1909–2006), 1960 von Papst Johannes XXIII. zum Sekretär des neu geschaffenen Sekretariats für die Einheit der Christen berufen, 1969–1989 wurde er selbst als Nachfolger von Kardinal Bea SJ dessen Präsident, 1969 Erhebung zum Kardinal, 1975–1983 zusätzlich Erzbischof von Utrecht.

<sup>4</sup> Vgl. *Jan Visser*: Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Utrechter Union aus altkatholischer Sicht, in: *Hans Gerny, Maja Weyermann* (Hg.): Die Wurzel aller Theologie: *Sentire cum ecclesia*. FS zum 60. Geburtstag von Urs von Arx, Bern 2003, 309–325, hier: 309.

<sup>5</sup> Vgl. IKZ 52 (1962), 279. Die Bischofskonferenz entsandte Dr. Maan, Kanonikus an der alt-katholischen Gertrudis-Kathedrale als offiziellen Beobachter. Für die 2. Konzilssession 1963 nahm Prof. Werner Küppers aus Bonn und für die 3. Konzilssession Pfr. Herwig Aldenhoven aus der Schweiz im Auftrag der IBK die Aufgabe des alt-katholischen Beobachters wahr (vgl. *Angela Bertis*: Das Zweite Vatikanische Konzil. Eine alt-katholische Perspektive, in: *Bulletin ET 17* [2006], 67–77, hier: 70, Anm. 6).

deshalb zur Treue gegenüber des Auftrages verpflichtet, die ihnen innerhalb der gesamten Christenheit übertragen worden sei, nämlich wie die Orthodoxen und die Anglikaner „an der katholischen Wahrheit in ihrer ursprünglichen Gestalt, am Glauben und an der Verfassung der alten und einen Kirche“ festzuhalten.<sup>6</sup>

Trotz dieser alt-katholischen Zurückhaltung ist Bischof Küry aber auch nicht ohne Hoffnung, da er bei vielen Theologen und Laien innerhalb der römisch-katholischen Kirche den großen Wunsch nach Reformen erspürte, „die ganz in der Richtung derjenigen liegen, die in der altkatholischen Kirche weitgehend durchgeführt sind“.

Angesichts dieser „erstaunlichen Entwicklung“ fordert er deshalb die Gläubigen seiner Kirche auf, „den Verhandlungen des Konzils ihre volle, warme, brüderliche Anteilnahme entgegenzubringen“. Er mahnt im gleichen Atemzug vor „voreiliger, abschätziger Kritik, vor jeder [alt-katholischen] Selbstzufriedenheit und Überheblichkeit“. Und er bittet um den Segen Gottes für die Konzilsväter und besonders auch für den Papst, „dem wir nach wie vor unter allen Bischöfen der Kirche den Primat der Ehre und des Dienstes zuerkennen ...“.<sup>7</sup>

<sup>6</sup> Vgl. *Urs Küry*: Ein Wort zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils, in: IKZ (1962), 277 f, hier: 277.

<sup>7</sup> Vgl. a. a. O., 277 f. Es ist wichtig zu betonen, dass die Alt-Katholischen Kirchen zwar Universalprimat und Unfehlbarkeit des Papstes als unvereinbar mit der Lehre der Alten Kirche ablehnen, aber ihm den Ehrenprimat als „*primus inter pares*“ zuerkennen. Dies kommt im Gründungsdokument der Utrechter Union, der „*Utrechter Erklärung*“ vom 24. September 1889 zum Ausdruck. Dort heißt es in Punkt 2: „Als mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend verwerfen wir die vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 über die Unfehlbarkeit und den Universal-Episkopat oder die kirchliche Allgewalt des römischen Papstes. Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Konzilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem *primus inter pares* [dem ersten unter gleichen] zugesprochen haben mit Zustimmung der ganzen Kirche des ersten Jahrtausends“ (hier zitiert nach: Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz [IBK], Beiheft zur IKZ 91 [2001], 25 f). Ein erstes Modell, wie eine Kirchengemeinschaft mit dem Bischof von Rom von alt-katholischer Seite aussehen könnte, wurde im Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission „*Kirche und Kirchengemeinschaft*“ vorgelegt (vgl. Kirche und Kirchengemeinschaft, Frankfurt/Paderborn <sup>2</sup>2010, Abschn. 83–86).

## II. Das Herzstück des Konzils: *Lumen gentium* Unauflösbare Spannung zwischen zwei Ekklesiologien Eine alt-katholische Relecture

Das Konzil hat viele Themen diskutiert und dazu wichtige Dokumente verabschiedet. Dazu gehört zweifellos das Ökumenismus-Dekret *Unitatis redintegratio* (UR), das das Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zu den anderen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften auf ein völlig neues Fundament stellte und bilaterale ökumenische Dialoge überhaupt erst möglich machte.

Neben diesem wegweisenden Dokument war für die Alt-Katholiken aber besonders die *Dogmatische Konstitution über die Kirche: Lumen gentium* (LG) von Interesse. Waren es ja hauptsächlich ekklesiologische Fragen, die zur Trennung geführt hatten. Gab es hier Änderungen in den bisherigen dogmatischen Positionen, die Hoffnung auf eine Annäherung machen konnten? Grundlage dieser alt-katholischen Relecture von *Lumen gentium* ist der ausführliche und kenntnisreiche Kommentar des ehemaligen Bonner alt-katholischen Theologen Werner Küppers in der *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* (IKZ).<sup>8</sup> Dabei ist im ganzen Text eine nicht aufgelöste oder nicht auflösbare Spannung feststellbar. Es ist die Spannung zwischen zwei ekklesiologischen Entwürfen, die gerade hier in der Kirchenkonstitution aufeinanderprallen, einmal die kirchenrechtlich fixierte „Hierarchologie“, wie Küppers dies bezeichnet, und der „christologische Ansatz aller legitimen Ekklesiologie“, die auf das pastorale Anliegen des Konzils verweist.<sup>9</sup>

Doch zunächst auch hier für den alt-katholischen Betrachter eine Überraschung. Denn ohne Zweifel ist schon der Aufbau von *Lumen gentium* eine kleine ekklesiologische Revolution. Die Konstitution beginnt nicht mit dem klassischen hierarchischen Bild der Kirche, sondern tastet sich an das *Mysterium* heran, das die Kirche ist: Sie ist ganz auf Christus bezogen, Zeichen, Sakrament und Werkzeug, das der inneren Vereinigung mit Gott, aber auch der Einheit der Menschen dienen soll.<sup>10</sup> Zeichen und Werkzeug machen also in besonderer Weise den Dienstcharakter der Kirche deutlich. Und dieser Dienstcharakter ist aller hierarchischen Ausfaltung vorgeordnet.

<sup>8</sup> Werner Küppers: Das II. Vatikanische Konzil und die Lehre von der Kirche, in: IKZ 55 (1965), 69–101; 159–196; 56 (1966), 65–74. Neu gelesen und kommentiert werden dabei die ersten drei Kapitel von *Lumen gentium*.

<sup>9</sup> Vgl. Küppers, in: IKZ 55 (1965), 71. Angela Berlis schreibt in diesem Zusammenhang von der „konziliar-altkirchlichen und der hierarchisch-rechtlichen spätrömischen Deutung des Papsttums“ (vgl. Angela Berlis, a. a. O., 74).

<sup>10</sup> Vgl. LG 1.

Bleibt dieser positive Ersteindruck? Werner Küppers, selbst für eine Session Konzilsbeobachter, sieht allerdings trotz des sehr zu begrüßenden Auftakts und der breiten biblisch-theologischen Fundierung der Kirche bereits in LG 8 einen ersten Stolperstein. Denn für den Betrachter ganz unvermittelt, wird hier der Primat Petri, das Weiterbestehen des petrinischen Primats im jeweiligen Bischof von Rom und die Definition der Kirche als eine verfasste und geordnete Gesellschaft, „die vom Nachfolger Petri und den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird“, hervorgehoben. D. h. mitten in den großartigen Überlegungen zum Mysterium der Kirche taucht die „traditionelle hierarchologische Sicht“ auf, von der sich die Konzilsväter dann doch nicht trennen konnten oder wollten.<sup>11</sup>

Ist die römisch-katholische Kirche nun *die* Kirche Jesu Christi, wie dies konservative Kreise um Kardinal Ottaviani<sup>12</sup> vehement vertraten? Wohl mit Blick auf die angestrebte ökumenische Öffnung und die ökumenischen Gesprächspartner formuliert das Konzil hier nicht ein *est* im Sinne einer Totalidentifizierung von römisch-katholischer Kirche mit der Kirche Jesu Christi, sondern spricht im berühmten *subsistit* von „ihrer konkreten Existenzform in der katholischen Kirche“. Dies bietet Raum für den Gedanken, dass auch außerhalb der römischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und Wahrheit zu finden sind, die als der Kirche eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“.<sup>13</sup> Das wirkt – mit Verlaub gesagt – fast schon wie ein ökumenischer Eiertanz, denn einerseits wollten die Konzilsväter ökumenische Offenheit dokumentieren, andererseits war wohl die Angst nach wie vor groß, bei größeren Zugeständnissen, die selbst beanspruchte katholische Wahrheit preiszugeben. Aber das ist nur eine Vermutung.

Im zweiten Kapitel über die Kirche als *Volk Gottes* finden, so Küppers, die „progressiven“ Konzilsväter Gehör. Theologen wie der französische Dominikaner Yves Congar,<sup>14</sup> die in der vorkonziliaren Zeit wegen ihrer *Volk Gottes Theologie* noch gemaßregelt, teilweise sogar mit Lehr- bzw. Publi-

<sup>11</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 86.

<sup>12</sup> Alfredo Ottaviani (1890–1979), 1953 Kardinal, 1959 Sekretär des Heiligen Offiziums, danach erster Präfekt der Glaubenskongregation, der Nachfolgebehörde. Er gehörte zum konservativen Flügel des Konzils. Berühmt wurde seine Auseinandersetzung mit Kardinal Frings um die Aufstellung der Tageordnung des Konzils und der Zusammensetzung der Konzilskommissionen.

<sup>13</sup> Vgl. Küppers, a. a. O., 87.

<sup>14</sup> Yves Congar (1904–1995), Dominikaner und Dozent an der Ordenshochschule *Le Saulchoir* bei Paris. 1954–1956 Lehr- und Publikationsverbot, da er sich mit Positionen, die als extrem empfunden wurden, in der Bewegung der Arbeiterpriester engagierte. Nach seiner Rehabilitierung war er entscheidend mit bei der Vorbereitung des Vatikanischen Konzils engagiert, an dem er 1962–1965 als Experte teilnahm. 1994 wurde er von Johannes Paul II. zum Kardinal ernannt.

kationsverbot belegt wurden, waren jetzt die Wegbereiter einer neuen Sicht der Kirche, die eben nicht die Hierarchie in den Vordergrund stellt, sondern die Gemeinschaft aller Getauften. Nach Küppers konnte gerade diese ekklesiologische Akzentverschiebung für die Zukunft und die Erneuerung der Kirche in mancher Hinsicht bedeutsamer und folgenschwerer werden als andere, vertrautere Begriffe wie der vom *Leib Christi*.<sup>15</sup> Für ihn als Alt-Katholiken hat diese Neuorientierung der Kirche auf das *Volk Gottes* hin aber auch ein echtes theologisches *fundamentum in re*, sind doch die alt-katholischen Kirchenordnungen zutiefst von der *Volk Gottes Theologie* geprägt. Bereits im Programm des *Münchner Kongresses* von 1871, der ersten großen Versammlung der Katholiken, die gegen die Papstdogmen von 1870 protestierten, wurde dies klar formuliert, gewissermaßen als katholisches Gegengewicht zu den absolutistisch empfundenen Papstdogmen.<sup>16</sup> Das Ergebnis nach langen Diskussionen war das, was Alt-Katholiken ihre *Bischöflich-Synodale Ordnung* nennen, eine Kirchenverfassung also, in dem Entscheidungen synodal gefällt werden unter Beteiligung des ganzen Volkes Gottes.<sup>17</sup> Kirche als *Volk Gottes* war und ist also ein zutiefst alt-katholisches Thema.

Nach dem Konzil sind in der römisch-katholischen Kirche z. B. mit den Pfarrgemeinde- und Diözesanräten Gremien entstanden, die die Mitverantwortung aller Getauften zum Ausdruck bringen sollen. Sie haben allerdings meist nur beratenden Charakter und beinhalten nicht, wie dies das alt-katholische Kirchenverständnis fordert, eine wirkliche Entscheidungskompetenz. Die bleibt in der Regel den geweihten Amtsträgern vorbehalten.

Die Abschnitte 12 und 13 betrachtet Küppers als „das eigentliche Schwergewicht dieses Kapitels“. In LG 12 heißt es, dass das Volk Gottes Anteil hat am prophetischen Amt Christi. Mitgedacht werden muss hier immer: Das Volk Gottes in seiner Gesamtheit, nicht nur die Ordinierten.

<sup>15</sup> Vgl. Küppers, a. a. O., 89 f.

<sup>16</sup> In Punkt III heißt es: „Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und canonistischen Wissenschaft eine Reform in der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Missbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volkes auf verfassungsmäßig geregelte Theilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllt werde ...“ (hier zitiert nach: *Friedrich von Schulte: Der Altkatholizismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*, 2. Nachdruck der Ausgabe Gießen 1887, Aalen 2002, 23).

<sup>17</sup> Vgl. *Günter Eber: ... Keinen „unfehlbaren Bischof“ an die Stelle des „unfehlbaren Papstes“ ... – Die Alt-Katholische Kirche in Deutschland und ihre Synodal- und Gemeindeordnung*, in: *Rüdiger Althaus, Klaus Lüdicke und Matthias Pulte* (Hg.): *Kirchenrecht und Theologie im Leben der Kirche. FS für Heinrich J. F. Reinhardt zur Vollendung seines 65. Lebensjahres, Beihefte zum Münsterschen Kommentar (BzMK)*, Essen 2007, 111–127.

Das bedeutet dann aber eben auch, dass das Volk Gottes in seiner Gesamtheit Inhaber der von Christus seiner Kirche zugesprochenen Unfehlbarkeit ist.<sup>18</sup> Auch hier stellt die alt-katholische Theologie eine Spannung fest, die unauflösbar scheint. Denn wie vereinbart sich die Verantwortung des ganzen Gottesvolkes für den Glauben und das Leben der Kirche, die ihm aufgrund der von Christus verheißenen Infallibilität zusteht mit der herausgehobenen Stellung des Lehramtes, an dessen Spitze der durch die Dogmen von 1870 abgesicherte Universalprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes stehen. Beide verpflichten alle Gläubigen zu Gehorsam. Ist also die Unfehlbarkeit der Gesamtkirche, wie Küppers meint, nur eine „passive“, sogenannte objektive Unfehlbarkeit der Gesamtheit der Gläubigen als Träger der Verheißung Christi?“<sup>19</sup> Gerade hier, so meint er, wird das Ringen des Konzils um die Stellung der Laien deutlich.

Es war wiederum einer der Protagonisten der wieder entdeckten Theologie des *Volkes Gottes*, Yves Congar, der den Laien ein, wenn auch nicht näher umschriebenes Mitbestimmungsrecht in der Lehre der Kirche einzuräumen bereit ist.<sup>20</sup> Das Konzil folgt den kühnen Vorstellungen Congars in Bezug auf die Laien allerdings nicht. Einzig der, wie Küppers das nennt, „weite und unberechenbare Bereich der Geistesgaben und Charismen“ wird genannt, die mit Freude und Dank angenommen werden müssten.<sup>21</sup> Doch kann dies auch als ein ekklesiales Trostpflaster verstanden werden, zumal ja auch die Charismen, die alle getauften Christinnen und Christen zum Aufbau der Gemeinde einbringen sollen,<sup>22</sup> stets unter der Aufsicht des Lehramtes stehen. Mit gutem Grund vielleicht, um charismatische Auswüchse in der Kirche zu vermeiden, aber die Frage ist doch, ob ein so beschnittenes prophetisches Element in der Kirche überhaupt noch seine prophetische Funktion erfüllen kann, wenn es denn überhaupt zu Wort kommt und nicht als den Glauben verletzend reglementiert oder sogar mundtot gemacht wird.

<sup>18</sup> LG 12 drückt es so aus: „Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (...), kann im Glauben nicht irren. Und diese ihre besondere Eigenschaft macht sie durch den übernatürlichen Glaubenssinn des ganzen Volkes Gottes dann kund, wenn sie von den ‚Bischöfen bis zu den letzten gläubigen Laien‘ ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitten äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes (...) den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest.“

<sup>19</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 93.

<sup>20</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 94, Anm. 42 und 43.

<sup>21</sup> Vgl. Küppers, ebd.

<sup>22</sup> Vgl. 1 Kor 12.

Wie schwer sich die römisch-katholische Kirche mit prophetischen Aufbrüchen oft tut, zeigt m. E. ihr Umgang mit der sog. *Theologie der Befreiung* und der mit dieser Theologie verbundenen *Option für die Armen*. Und auch der im Prinzip positiv zu bewertende *Dialogprozess*, der auf Initiative des Freiburger Erzbischofs Robert Zollitsch angestoßen wurde, zeigt doch auch – bei allem offenkundigen Fortschritt in der Kommunikation – wie schwer es Nichtordinierte haben, sich und ihre Anliegen so zur Geltung zu bringen, dass sich in der Praxis des kirchlichen Lebens wirklich etwas verändert. Das liegt sicher nicht (nur) an der mangelnden Bereitschaft einzelner Bischöfe, sondern mehr noch an der Struktur. Denn eine wirkliche Mitbestimmung und Mitverantwortung aller Christinnen und Christen ist doch – von einigen Ausnahmen abgesehen – immer noch ein Desiderat. Für den alt-katholischen Theologen hängt davon aber ganz entscheidend ab, ob die so viel gepriesene *Communio-Theologie*, die ja in der Vorstellung von der Kirche als dem Volk Gottes ihren Grund hat, wirklich Realität wird für die Kirche von morgen. Auch hier ist eine deutliche Spannung nicht zu übersehen.

Wichtig für den alt-katholischen Kommentator von *Lumen gentium* und dessen Aussagen zur Kirche als *Volk Gottes* ist auch LG 13, in dem der Konzilstext von der „Katholizität und Universalität des einen Gottesvolkes“ spricht. Ein großartiger Abschnitt, der das Band einer weltweiten Gemeinschaft unterschiedlicher Kulturen und Ausdrucksformen des Glaubens knüpft. Alt-Katholiken fühlen sich auch hier an das Programm des *Münchener Kongresses* von 1871 erinnert, in dem neben der Forderung nach einer synodalen Kirchenordnung auch formuliert wurde, dass „unbeschadet der Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können“.<sup>23</sup> In der Sprache des 19. Jahrhunderts waren das die *Nationalkirchen*, denen man das Recht auf eine eigene, in der Geschichte und Tradition des jeweiligen Landes eingewurzelte religiöse Kultur zusprach, sicher als Reaktion, um nicht zu sagen als ekklesialer Befreiungsschlag gegen den römischen Zentralismus, der als erdrückend empfunden wurde. Aber es war eben nicht nur Protest, sondern ein Grundverständnis von Kirche.

LG 13 spricht von den *ecclesiae particulares*, also den *Teilkirchen*. Dies ist Ausdruck der römisch-katholischen Ekklesiologie, die, anders als die alt-katholische, die immer von der Ortskirche, der *ecclesia localis* als ekklesiologischer Basis ausgeht,<sup>24</sup> die Universalkirche in den Mittelpunkt

<sup>23</sup> Programm des Münchener Kongresses, Punkt III, hier zitiert nach von Schulte, a. a. O., 23.

<sup>24</sup> Das *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*, stellt in seiner Präambel, die die ekklesiologischen Grundlagen der Utrechter Union definiert, dass

rückt. Zu dieser universalkirchlichen Ekklesiologie gehört dann zwangsläufig der „Primat des Stuhles Petri“, welcher der gesamten Liebesgemeinschaft [gemeint sind die Teilkirchen] vorsteht. Für Küppers erneut eine „wachturmartige Klausel“, die den alt-katholischen Theologen an die Papstdogmen von 1870 erinnern muss. Aber er interpretiert diese petrinische Klausel hier erstaunlich moderat. Wenn es bei dem Hinweis auf den Primat des Stuhles Petri als Vorsitz in der *communio caritatis* „wirklich nur um die Worte des Ignatius von Antiochien und sein Verständnis in der Alten Kirche ginge, läge verbatim im Text des zweiten Kapitels der Konstitution auch für das alt-katholische Urteil kein Hindernis praktischer Kircheneinheit etwa im Sinne der Gedanken Joh. A. Möhlers über die ordnend-schützende Funktion der von allen Teilen im großen Organismus der Gesamtkirche getragenen Mitte“.<sup>25</sup> Klingt bei Küppers hier die Vision einer möglichen Einheit zwischen den beiden katholischen Kirchen an? Denn eine „ordnend-schützende Funktion“ wären sicher auch Alt-Katholiken bereit, dem Bischof von Rom als *primus inter pares* und Träger eines von der Alten Kirche anerkannten historischen Primats zuzuerkennen. Es mussten freilich 50 Jahre ins Land gehen, bis eine nach vielen Höhen und Tiefen erneut auf den Weg gebrachte Dialogrunde Vorstellungen einer möglichen Einheit der alt-katholischen Kirchen mit dem Bischof von Rom formulieren konnte.<sup>26</sup> Ob diese Vorstellungen Vision oder eher Utopie sind, wird sich zeigen müssen. Das hängt nicht zuletzt davon ab, inwieweit nicht-römisch-katholische Christinnen und Christen auf die Papstdogmen von 1870 verpflichtet bleiben oder ob es hier seitens der römisch-katholischen Dogmatik und vor allem des Kirchenrechts zu einer Öffnung kommt. Jedenfalls bleibt auch hier eine Spannung, die auch 50 Jahre nach dem Konzil und nach einem langen ökumenischen Weg nicht ausgeräumt werden konnten.

Wichtig für Alt-Katholiken ist weiterhin der Abschnitt LG 15, der das Verhältnis zu den nicht-römisch-katholischen Christinnen und Christen behandelt. Wichtig auch deshalb, weil hier die Verbindung zum Ökumenismus-Dekret hergestellt ist, wobei sich, wie Küppers richtig anmerkt, die Inhalte in beiden Konzilstexten nicht vollständig decken. Das ist verständlich, da die Ökumene in *Lumen gentium* ein nicht unwichtiger, aber eben

die in der Union vereinten Kirchen und die sie leitenden Bischöfe eine bestimmte Sicht von Kirche haben. Diese Sicht von Kirche „setzt voraus, dass jede Gemeinschaft von Kirchen, die durch die Versöhnung in Jesus Christus, und durch die Sendung und das andauernde Werk des Heiligen Geistes in einem Ortskreis um einen Bischof zur Einheit konstituiert ist und in der Eucharistie ihre Mitte hat, eine vollständige und ihre Aufgaben vor Ort eigenständig erfüllende Kirche ist ...“ (IBK Statut 3.1, a. a. O., 13).

<sup>25</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 95; Hinweis auf Johann Adam Möhler vgl. ebd., Anm. 45.

<sup>26</sup> Vgl. Kirche und Kirchengemeinschaft, a. a. O., Abschn. 83–85.

auch nur ein Teilaspekt ist. Küppers stellt fest, dass die von Rom getrennten Gemeinschaften nur einmal, in LG 15, als „Kirchen“ bezeichnet werden. Er vermutet in dieser Zurückhaltung die, wenn auch nicht ausgesprochene, aber doch latent erhobene Forderung einer Rückkehr der getrennten Kirchen zur katholischen Mutterkirche. Und für ihn ergibt sich diese Forderung nach einer *Rückkehr-Ökumene* als logische Konsequenz aus LG 8, selbst wenn dieser Abschnitt auch außerhalb der römisch-katholischen Kirche „vielfältige Elemente der Heiligung und der Wahrheit zu finden“ glaubt, „die als der Kirche Christi eigene Gaben auf die katholische Einheit hindrängen“.

Von *Rückkehr-Ökumene* spricht nach 50 Jahren natürlich niemand mehr, aber die ekklesiologischen Probleme sind damit längst nicht vom Tisch, wie die heftige protestantische Reaktion auf die Erklärung *Dominus Iesus* zeigte, die die Glaubenskongregation am 6. August 2000 veröffentlichte. Hierin werden die Kirchen, „die den gültigen Episkopat“, also das Bischofsamt in apostolischer Sukzession und die „ursprüngliche und vollständige Wirklichkeit des eucharistischen Mysteriums nicht bewahrt haben“ als *kirchliche Gemeinschaften* und eben nicht als Kirchen bezeichnet.<sup>27</sup> Hat der Papst ihnen damit ihr Kirchesein abgesprochen? Der damalige Leiter des Päpstlichen Einheitsrates, Kardinal Kasper, hatte große Mühe, die ökumenische Verstimmung zu überwinden. Ob ihm dies mit der Bemerkung, die Kirchen der Reformation seien „Kirchen eines anderen Typs“, gelungen ist, mag dahingestellt sein. Denn wenn es Kirchen „verschiedenen Typs“ gibt, ist damit dann die altkirchliche *nota ecclesiae*, die von der *einen*, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche spricht, ad absurdum, geführt? Oder heißt das, es gibt aus römisch-katholischer Sicht doch eine Art „Zwei-Klassen-Kirchlichkeit“? Damit hätte man die Äußerung der Glaubenskongregation von den „kirchlichen Gemeinschaften“, die für die evangelischen Christinnen und Christen durchaus so etwas wie ein ekklesiologischer *casus belli* darstellte, lediglich kirchendiplomatisch, nicht aber theologisch zu klären versucht. Jedenfalls tut sich ein alt-katholischer Betrachter schwer, hier von einer für den Dialog wichtigen gleichen ekklesiologischen Augenhöhe zu sprechen, selbst wenn in den letzten Jahren viel an Übereinstimmung erreicht wurde.<sup>28</sup> Aber für eine Kirchengen-

<sup>27</sup> Erklärung „Dominus Iesus“ über die Einzigkeit und die Heilsuniversalität Jesu Christi und der Kirche, hg. von der *Kongregation für die Glaubenslehre* am 6.8.2000, Nr. 17; hier zitiert nach der Online-Ausgabe der vatikanischen Dokumente [www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20000806\\_dominus-iesus\\_ge.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20000806_dominus-iesus_ge.html) (aufgerufen am 30.08.2013).

<sup>28</sup> Genannt seien hier besonders das von einer bilateralen Arbeitsgruppe der Deutschen Bi-

meinschaft oder wenigstens für eine Einladung zum gegenseitigen Empfang der Eucharistie bzw. des Abendmahls reicht es bisher eben nicht. Ist hier der „andere Typ“ von Kirche der Hinderungsgrund? Nach altkirchlicher Lehre setzt Kommuniongemeinschaft volle Kirchengemeinschaft voraus. Und Kirchengemeinschaft setzt wiederum eine Übereinstimmung in den katholischen Essentials voraus, insbesondere eine kompatible Amtstheologie. Und da weichen beide Positionen, bisher jedenfalls, weit voneinander ab.

Für den alt-katholischen Kommentator von *Lumen gentium* besteht aber noch eine weitere Spannung zwischen der ehrlich gewollten ökumenischen Öffnung der römisch-katholischen Kirche einerseits und der kirchlichen Praxis, so wie sie das omnipräsente Kirchenrecht festlegt, andererseits. Gemeint ist hier der Umgang mit den Konvertiten. Hier stößt die römisch-katholische Ökumene ganz besonders an ihre Grenzen und zeigt, dass der Alleinanspruch Kirche Jesu Christi zu sein, in keinster Weise überwunden ist. Besonders deutlich zeigt sich dies in Kanon 11 CIC. Dort heißt es: „Durch rein kirchliche Gesetze werden diejenigen verpflichtet, die in der katholischen Kirche getauft oder in diese aufgenommen worden sind, hinreichenden Vernunftgebrauch besitzen und, falls nicht ausdrücklich etwas anderes im Recht vorgesehen ist, das siebente Lebensjahr vollendet haben.“<sup>29</sup> Im Klartext bedeutet dies, dass letztlich eine Konversion gar nicht möglich ist. Einmal römisch-katholisch getauft oder in die römisch-katholische Kirche aufgenommen, bedeutet dies eine bleibende Mitgliedschaft. Sollte doch jemand die Konfession wechseln, zieht er oder sie sich die Tatstrafe der Exkommunikation wegen Glaubensabfalls (!) zu. Das mag nun sprödes Kirchenrecht sein, aber das Kirchenrecht hat ja auch eine ekklesiologische Fundierung, und die scheint zumindest in diesen Fragen von dem was einer Totalidentifikation der römischen mit der Kirche Jesu Christi betrifft, auszugehen, denn sonst könnte nicht eine Exkommunikation wegen Glaubensabfalls automatisch in Kraft treten. Eine bisher nicht mögliche Entlassung aus der Jurisdiktion der römisch-katholischen Kirche ist da die eine Seite der Medaille, eine nicht gänzlich überwundene *Rückkehr-Ökumene* die andere, selbst wenn dies römisch-katholische Ökumenikerinnen und Ökumeniker – was ihnen hoch anzurechnen ist – anders se-

schofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands im Jahre 2000 veröffentlichte Dokument *Communio Sanctorum* und die *Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre*, die von einer bilateralen Dialogkommission des Lutherischen Weltbundes und des Päpstlichen Rates zur Förderung der Einheit der Christen erarbeitet und am 31. Oktober 1999 in Augsburg feierlich unterzeichnet wurde.

<sup>29</sup> Hier zitiert nach dem Codex des Kanonischen Rechts, Kevelaer ©2009, 5.

Der ökumenische Fortschritt soll hier allerdings nicht klein geredet werden. Immerhin, so lesen wir in LG 15, weiß sich die Kirche „mit jenen, die durch die Taufe der Ehre des Christentums teilhaftig sind, den vollen Glauben aber nicht bekennen oder die Kommunionseinheit mit dem Nachfolger Petri nicht wahren aus mehrfachen Gründen verbunden“. Hervorgehoben werden dann besonders die Heilige Schrift als Glaubens- und Lebensform, das trinitarische Bekenntnis, die Taufe, und wörtlich, „sie [d. h. die von der römisch-katholischen Kirche getrennten Christinnen und Christen] anerkennen und empfangen auch andere Sakramente in ihren eigenen Kirchen oder kirchlichen Gemeinschaften. Viele sind der Bischofswürde teilhaftig“.<sup>30</sup> Hier, so Küppers, können sich mit Recht auch die Alt-Katholiken angesprochen fühlen, die namentlich in den offiziellen Konzilsdokumenten nicht genannt werden, aber wohl mit gemeint sind. Er kann als Gewährsmann einen der wichtigsten deutschen Ökumeniker dieser Epoche, den späteren Kardinal Lorenz Jäger, Erzbischof von Paderborn, heranziehen, der in einer Einführung zum Ökumenismus-Dekret geschrieben hat: „Auch im Abendland gibt es Gemeinschaften, die im theologischen Sinn Kirchen genannt werden können, wie beispielsweise die alt-katholischen Kirchen.“<sup>31</sup>

Neben diesem Kapitel über die Kirche als *Volk Gottes* ist für Alt-Katholiken das dritte Kapitel von *Lumen gentium* von besonderem Interesse, geht es doch hier um das Verhältnis vom Papst zu den Bischöfen, und zwar im Sinn der wieder entdeckten Kollegialität der Bischöfe. Das Konzil will also vom engen Blick allein auf den Papst weg und eine theologische Erweiterung erreichen. Dies freilich stets unter der Voraussetzung der Papstdogmen des Ersten Vatikanums, die den Gläubigen in LG 18 nochmals als verbindlich zu haltende Glaubenssätze vorgelegt werden. Eine ekklesiologische Quadratur des Kreises?

Alt-Katholiken sind in diesem Punkt äußerst sensibel. So wundert es nicht, dass Werner Küppers in seinem Kommentar deutlich darauf hinweist, dass mit Ausnahme von LG 26, dem Abschnitt, der das Heiligungsamt der Bischöfe behandelt, alle anderen elf Abschnitte dieses Kapitels päpstliche Rechte zum Inhalt haben, selbst wenn es um die Kollegialität der Bischöfe geht. Deutlich stellt er den Charakter des dritten Kapitels heraus, das sich alleine schon in seiner juristischen Sprache stark von den beiden vorherigen Kapiteln unterscheidet. Für Werner Küppers erscheint dies

<sup>30</sup> Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 98 f.

<sup>31</sup> Zitiert hier nach *Küppers*, IKZ 55 (1965), 99, Anm. 51.

<sup>32</sup> Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 161 f.

„wie Vorübungen zu Paragraphen eines neuen Codex Juris Canonici“.<sup>32</sup> Aber er vermerkt auch, und dies zu Recht, dass sich die Konzilsväter ehrlich bemühten, neben dieser doch sehr dominierend empfundenen kanonistisch-institutionellen Ekklesiologie immer auch heilsgeschichtliche und sakramentale Elemente mit in den Text aufzunehmen. Werfen wir einen Blick auf einzelne, für Alt-Katholiken wichtige Abschnitte:

Nach LG 19 berief Christus die Apostel mit Petrus an seiner Spitze „nach Art eines Kollegiums oder eines festen Kreises“. Dies ist eine vorsichtige Äußerung, wohl der Tatsache geschuldet, dass der Begriff der *Kollegialität* für die katholische Theologie neu war.<sup>33</sup> Die Formulierung „nach Art eines Kollegiums“ macht aus alt-katholischer Sicht wiederum eine Spannung deutlich. Denn einerseits soll die Verbundenheit der Bischöfe als Nachfolger der Apostel untereinander deutlich gemacht werden: sie handeln einzeln, als legitime Leiter ihrer Ortskirchen und üben gleichzeitig ihre kollegiale Verantwortung für die Gesamt- oder Universalkirche aus, das ist gute alt-katholische Ekklesiologie;<sup>34</sup> andererseits aber muss der besonderen Stellung des Petrus innerhalb des Apostelkollegiums Rechnung getragen werden. Denn das Dogma vom Universalprimat des Papstes und der daraus erwachsenen Möglichkeit, in besonderen Fällen unfehlbare *ex cathedra* Entscheidungen zu treffen, beruht ja gerade im petrinischen Primat, der sich in den Päpsten fortsetzt, wie dies die Konstitution *Pastor aeternus* vom 18. Juli 1870 deutlich gemacht hat.<sup>35</sup> Hätten die Konzilsväter den Begriff der Kollegialität in seiner herkömmlichen Bedeutung gebraucht, dann hätte dies ein Kollegium gleichrangiger Bischöfe bedeutet, was der dogmatisch fixierten Sonderrolle des Papstes als Nachfolger des Petrus nicht gerecht wird. Deshalb die eher umschreibende und damit letztlich wieder einschränkende Sicht von Kollegialität. So gesehen ist Werner Küppers zuzustimmen, wenn er bemerkt, dass die *nota explecativa praevia* Papst Pauls VI. zur Frage der Kollegialität nichts wirklich Neues bringt.<sup>36</sup> Sie macht nur noch einmal, und für alt-katholische Kommentato-

<sup>33</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 159 mit Anm. 54,

<sup>34</sup> Im Statut der IBK heißt es unter 4., dass den Bischöfen die Aufgabe übertragen ist, „der Bewahrung der Katholizität der Kirche in der Einheit der Glaubensüberlieferung zu dienen, bei sich aufdrängenden neuen Fragen Stellung zu nehmen und im Hinblick auf die Beziehungen zu anderen Kirchen Beschlüsse zu fassen. Denn sie [die Bischöfe] stehen im Schnittpunkt der primären Zuordnung zu ihrer Orts- oder Nationalkirche als Einzelne einerseits und der Erstverantwortung für die Gemeinschaft der Orts- und Nationalkirchen als Kollegium andererseits ...“ (vgl. *Statut der IBK*, a. a. O., 4.1).

<sup>35</sup> Vgl. *Denzinger-Hünemann* (zitiert nach der 37. Auflage), Freiburg i. Br. 1991, 3050–3075.

<sup>36</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 170 f.

ren in besonderer Weise, das Problem – oder die Spannung – deutlich, in der das Konzil stand und die sie nicht auflösen konnte. Es hatte sich im Laufe der Diskussionen gezeigt, dass der Begriff der Kollegialität zum Stolperstein werden könnte, weil eine passable Minorität eine Aufweichung der Papstdogmen von 1870 und damit der besonderen päpstlichen Autorität befürchtete. Um eine deutliche Mehrheit für *Lumen gentium* überhaupt sichern zu können, entschloss sich der Papst zu diesem außergewöhnlichen Vorgehen und zwar, wie es in der *nota* heißt, „seitens der höheren Autorität“. So wird gleich zu Beginn dieses wichtigen dritten Kapitels von den Vätern des Konzils eine Weichenstellung vorgenommen, die dann als theologische Basis alle anderen Abschnitte des Kapitels bestimmt. Die *nota* des Papstes, gut gemeint, um die Kollegialität der Bischöfe, auch wenn sie nur synonym gebraucht wird, zu retten, macht dann aber auch wieder für nicht-römisch-katholische Betrachter das ganze ekklesiologische Dilemma deutlich. Denn nicht die Tatsache, dass sich Paul VI. als Bischof von Rom an der Diskussion um *Lumen gentium* beteiligt, wird als Problem wahrgenommen, sondern in der Art wie er in die Diskussion eingreift, eben nämlich mit „höherer Autorität“<sup>37</sup>.

LG 21 klärt dann eine in der römisch-katholischen Theologie kontrovers diskutierte Frage, nämlich ob die Bischofsweihe überhaupt ein Sakrament sei und nicht deren sakramentaler Charakter mit der Priesterweihe identisch sei. Vorbereitet wurde diese Entscheidung durch Testfragen, die die Konzilsmoderatoren den Vätern am 30. Oktober 1963 gestellt hatten. So definierte das Konzil schließlich, dass durch die Bischofsweihe „die Fülle des Weihesakraments übertragen“ werde.<sup>38</sup> Sowohl für die alt-katholische als auch für die orthodoxe Theologie war dies nie kontrovers. Beide Kirchen sind stets vom Bischofsamt als *dem eigentlichen* apostolischen Amt ausgegangen und haben Priester und Diakone als Gehilfen oder Stellvertreter des Bischofs in den Gemeinden verstanden.<sup>39</sup> Für die alt-katholische Theologie lag ein Grund für diese eindeutige Positionierung zweifellos

<sup>37</sup> Vgl. *Berlis*, a. a. O., 73.

<sup>38</sup> Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 171.

<sup>39</sup> Verwiesen sei hier auf ein Referat, das Werner Küppers anlässlich der 9. Internationalen Altkatholischen Theologenwoche in Woudschoten/Niederlande gehalten hatte. Das Referat hatte den Titel: „*Die apostolische Sukzession in der Lehre und im Recht der römisch-katholischen Kirche.*“ Küppers sagte u. a.: „Mit der Ostkirche blickt das alt-katholische Verständnis der apostolischen Nachfolge auf die Verbindung des Bischofsamtes mit der Kirche in ihrer Gesamtheit und zugleich der ‚lokalen‘ Gebundenheit und Verwurzelung des einzelnen Bischofs.“ (Vgl. Bericht über die IX. Internationale altkatholische Theologenkonferenz in Woudschoten/Holland, in: IKZ 55 [1965], 46–63, hier: 60; vgl. auch *Küppers*, IKZ 55 [1965], 172, Anm. 76).

in ihrem ekklesiologischen Grundverständnis, das stets von der Ortskirche ausgeht. Dementsprechend heißt es schon im *Münchner Programm* von 1870: „Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen.“<sup>40</sup> Hier hatte das Konzil zum altkirchlichen Grundverständnis des apostolischen Amtes zurückgefunden.

In LG 22 wird die Spannung zwischen der Kollegialität der Bischöfe und dem päpstlichen Primat besonders deutlich. Oder zugespitzter formuliert: zwischen den Bischöfen und dem Nachfolger des Petrus, der als Bischof von Rom einerseits Mitglied des Bischofskollegiums ist, andererseits als Inhaber des Primats über dem Kollegium steht. Denn die eigentlich harmlose Charakterisierung, der Papst sei „*Haupt*“ des Kollegiums, gibt die eigentliche Fülle der Vollmacht nur unzureichend wieder. Dies beginnt schon mit der Feststellung, dass man Glied des Bischofskollegiums nur durch ein ineinander verknüpftes Geschehen wird, nämlich durch die Bischofsweihe und die hierarchische Gemeinschaft mit Haupt und Gliedern des Kollegiums. Wenn dabei berücksichtigt wird, dass die Beteiligung der Ortskirchen bei der Wahl ihres Bischofs, bis auf ganz wenige zu vernachlässigende Ausnahmen nicht vorgesehen ist – das schwierige Thema der Titularbischöfe sei hier einmal ganz ausgeklammert, sondern dass das *Haupt* des Kollegiums frei über die Bischofsernennungen bestimmt und die päpstliche Ernennungsurkunde über die Weihe oder Einsetzung eines Bischofs entscheidet, wird für den alt-katholischen Kommentator die Papstlastigkeit der römisch-katholisch verstandenen Kollegialität nur allzu deutlich. Aber wenn nun, wie in diesem Abschnitt betont wird, sakramentale Weihe und hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Gliedern über die Zugehörigkeit zum Bischofskollegium entscheidet, dann stellt sich die Frage nach all den Bischöfen, die diese besondere Bindung an den Papst nicht haben. Küppers fragt ganz zu Recht: Stehen diese Bischöfe dann „außerhalb des Bereichs der apostolischen Vollmacht und Sendung“?<sup>41</sup> Dieses Problem berührt zutiefst ekklesiologische Grundfragen und die Diskussionen um die Frage, wo ist die Kirche Jesu Christi existent. Noch einmal Werner Küppers dazu: „Für die nicht mit Rom unierten Ostkirchen und die Bischöfe der altkatholischen Kirchen würde diese Konsequenz, falls sie in aller Härte gezogen würde, eine wesentliche Vertiefung des bestehenden Grabens bedeuten.“<sup>42</sup> Die alt-katholischen Bischöfe sind ja in einer eigenartigen Zwitterstellung. Folgen wir Erzbischof Jägers Kom-

<sup>40</sup> *Münchner Programm*, Punkt II; hier zitiert nach: von Schulte, a. a. O., 23.

<sup>41</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 173.

<sup>42</sup> Vgl. Küppers, ebd.

mentar zum Ökumenismus-Dekret, in dem er die alt-katholischen Kirchen als *Kirchen* bezeichnet, dann bedeutet dies konsequenterweise auch (nach römisch-rechtlicher Lesart) gültige Bischofsweihen.<sup>43</sup> Es bleibt aber die fehlende *Communio* mit dem Bischof von Rom, so dass die alt-katholischen Weihen nach dem römischen Kirchenrecht als *unerlaubt, aber gültig* charakterisiert werden. Unerlaubt deshalb, weil die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom und vor allem dessen Zustimmung zu diesen Weihen fehlt. Deshalb sind auch alle bischöflichen Akte eines alt-katholischen Bischofs bis auf die Frauenordination, die ja bekanntlich nach römisch-katholischem Verständnis nicht möglich ist, unerlaubt, aber gültig. Dieser *ekklesiologische Makel* wäre nur durch die *Communio* mit Rom zu überwinden. Auch hier hat der Bericht *Kirche und Kirchengemeinschaft* ein erstes Denkmodell vorgelegt, das freilich erst verhandelt werden könnte, wenn die im Bericht bezeichneten „Offenen Fragen“ gelöst sind.<sup>44</sup>

Und weil das *Haupt* des Kollegiums eine solch herausragende Stellung im hierarchischen Gefüge besitzt, kann das Kollegium der Bischöfe auch nur dann seine apostolische Vollmacht wahrnehmen, wenn es gemeinsam mit seinem *Haupt* handelt. Das *Haupt* aber kann, unbeschadet seines Eingebundenseins in das Bischofskollegium aufgrund der 1870 dogmatisierten Vorrechte „uneingeschränkt die Initiative ergreifen oder bestimmte Akte setzen“. Werner Küppers dazu: „Damit ist der eigentliche Brennpunkt der ‚Ergänzung‘ des I. Vatikanums erreicht. An und für sich hat (...) auch die bischöfliche Vollmacht Anteil an der höchsten und vollen Gewalt über die ganze Kirche. Sie kann jedoch – sei es individuell, sei es im Konzil, sei es in bestimmten Gruppierungen in der Zerstreung – nur ausgeübt werden mit vorheriger Zustimmung, begleitender Mitwirkung oder nachträglicher Anerkennung von Seiten des römischen Bischofs.“<sup>45</sup>

Auch LG 22 betont noch einmal ausdrücklich diese Verbundenheit zwischen den Bischöfen und dem Papst als immerwährendes, sichtbares

<sup>43</sup> Inzwischen gibt es allerdings vereinzelte römisch-katholische Theologen, die aufgrund der in den meisten Mitgliedskirchen der Utrechter Union möglichen Weihe von Frauen zum priesterlichen Dienst, generell die Weihen der Bischöfe in Frage stellen, die auch Frauen weihen. Sollte diese Meinung mehrheitsfähig werden, ergäbe sich für den alt-katholisch – römisch-katholischen Dialog eine völlig neue Situation. Denn bisher wurde die Gültigkeit der Weihen nie in Frage gestellt. Der Bericht *Kirche und Kirchengemeinschaft* der Internationalen Römisch-Katholischen – Altkatholischen Dialogkommission konnte sogar das, was die beiden Kirchen trennt, als „innerkatholisches Problem“ bezeichnen (vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft*, a. a. O., 13).

<sup>44</sup> Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft*, a. a. O., Abschn. 40–82.

<sup>45</sup> Vgl. *Küppers*, IKZ 55 (1965), 173.

„Prinzip und Fundament für die Einheit in der Vielfalt“, um dann aber doch die Stellung der Bischöfe als Nachfolger der Apostel deutlich zu machen. Eine Stellung, die sie nicht durch einen päpstlichen Ernennungsakt, sondern *jure divino*, d. h. aufgrund der Stiftung Christi haben. Deshalb sind sie auch mehr als nur „Vikare des Papstes“, die grundsätzlich von seiner Weisung abhängig sind, wie dies im äußerst emotional geführten Konflikt in den Jahren nach dem Ersten Vatikanum von alt-katholischer Seite immer wieder gesagt wurde. Wie sich dann diese kraft göttlichen Rechts abgesicherte Stellung der Bischöfe im Verhältnis zum Universalprimat in der kirchlichen Praxis zeigt, ist noch einmal eine ganz andere Frage. Dies wird auch von römisch-katholischen Theologen manchmal kritisch gesehen. So bemängelt z. B. der Tübinger Dogmatiker Bernd Jochen Hilberath in einem Interview für die Herder Korrespondenz anlässlich des 50. Jahrestages der Eröffnung des Konzils eine mangelnde Eigeninitiative der Bischöfe, die Rechte, die ihnen nach *Lumen gentium* zustehen, auch einzufordern. Wörtlich schreibt er: „Für die Kirche gilt, was sich in jeder Großorganisation beobachten lässt: Die Zentrale regiert, solange sie nicht auf Widerstand trifft. Derzeit ist eine Bischofsgeneration im Amt, die theologisch, kirchenrechtlich und pastoral hinter dem zurückbleibt, was dem Bischofsamt durch das Konzil eigentlich zugesprochen wurde. Wir haben in der katholischen Kirche zur Zeit insofern eine ekklesiologische Fehlentwicklung, als der Papst durch die Kurie und mit Hilfe der Nuntiatoren die Kirche leitet, anstatt mit den Bischöfen, wie es in Umsetzung des Konzils geboten wäre. Die Kurie gibt nicht freiwillig Macht aus der Hand. Deshalb müssen die Bischöfe der Weltkirche viel energischer ihre Rechte einfordern ...“ Für den alt-katholischen Kommentator und Beobachter der kirchlichen Entwicklung wird dadurch nur noch einmal mehr die Spannung deutlich, die in diesem so wichtigen dritten Kapitel von *Lumen gentium* liegt, die nicht nur nicht aufgelöst ist, sondern die – so hat es jedenfalls von außen gesehen den Anschein – den Gedanken der Kollegialität nicht selten zugunsten einer neuen zentralistischen Ekklesiologie zu einer theologisch-theoretischen Größe werden lässt. Kirchen, für die Kollegialität verbunden mit Synodalität zu den Grundelementen ihres Kirchenverständnisses gehö-

<sup>46</sup> Ein Gespräch mit dem Tübinger Dogmatiker *Bernd Jochen Hilberath*, „In der Spur des Konzils weitergehen“, in: HK 65 (2011), 15–19, hier: 17 f.

<sup>47</sup> Wie sich das Verhältnis von Primat und Bischöfen, von Kurie und Ortskirchen in der Zukunft entwickeln wird, muss abgewartet werden. Dass es Papst Franziskus bei seinem ersten öffentlichen Auftreten nach seiner Wahl vermieden hatte, als Papst aufzutreten und sich konsequent *Bischof von Rom* bezeichnet hatte, wurde in der ökumenischen Öffentlichkeit ausgesprochen positiv aufgenommen. Viele haben die Hoffnung, dass

ren, sehen eine solche Entwicklung durchaus mit einiger Sorge, hat dies doch auch Auswirkungen auf den ökumenischen Dialog.<sup>47</sup>

Werner Küppers hat auf die verschiedenen Ekklesiologien hingewiesen, die die Spannung, in der *Lumen gentium* steht, deutlich machen: Für ihn wird dies in LG 24 besonders deutlich. Während der erste Absatz echten christologisch-pastoralen Geist atmet, sind die fünf Zeilen des zweiten Abschnitts wieder in einer rein juristischen Sprache formuliert, mit dem die praktische Ausübung des bischöflichen Dienstes dargestellt wird. Auch hier wieder der Hinweis, dass die Ausübung des Bischofsamtes ohne die Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom nicht ausgeübt werden dürfe.<sup>48</sup> Warum, so fragt sich der alt-katholische Beobachter, diese gebetsmühlenartige Wiederholung? Hatten die Konzilsväter Angst vor den Konsequenzen der eigenen Kollegialität? Wenn, wie weiter oben bereits erwähnt wurde, bis auf LG 26 alle Abschnitte dieses Kapitels in irgendeiner Weise die kirchenrechtliche Stellung des *Hauptes* des Kollegiums betonen, dann wirken die schönen Texte über die Kollegialität der Bischöfe doch sehr ausgebremst. Und ein nicht-römisch-katholischer Leser fragt sich, was denn letztlich an echter Kollegialität bleibt, wenn das *Haupt* im Extremfall das letzte und entscheidende Wort behält. Oder anders und – zugegeben – etwas zugespitzt formuliert: Müssen bei einem solchen Verständnis von Kollegialität die römisch-katholischen Ortskirchen (Teilkirchen) nicht mit der Situation leben, dass neben ihrem Ortsbischof, der *jure divino* Leiter seiner Kirche ist, immer auch noch ein zweiter Bischof, nämlich der Bischof von Rom, als Inhaber des petrinischen Universalprimats bischöfliche Rechte in der Ortskirche wahrnimmt, zumindest im Konfliktfall wahrnehmen kann? Das scheint mir die praktische Seite der schon genannten *eklesiologischen Quadratur des Kreises* zu sein und – solange es nicht eine Neuinterpretation der Dogmen von 1870 gibt, ist hier auch für die ökumenischen Gespräche keine Lösung in Sicht. Aber vielleicht ist sie ja auch nicht gewollt!

Ähnlich schwierig findet der alt-katholische Kommentator auch den Abschnitt LG 25, in dem von der Teilnahme des bischöflichen Lehramtes an der Unfehlbarkeit die Rede ist. Küppers sieht darin geradezu einen

Papst Franziskus der Kollegialität neue Impulse gibt, sei es, dass er den Bischofskonferenzen mehr Rechte einräumt, sei es, dass er die Bischofssynoden aufwertet, die als eine postkonziliare Schöpfung der Kollegialität der Bischöfe sichtbaren Ausdruck verleihen sollen, die aber lediglich beratende Funktion haben und den Papst in seinen Entscheidungen unterstützen sollen. Wären diese Bischofssynoden als „kleine Konzilien“ denkbar?

<sup>48</sup> *Küppers* merkt zu diesem Abschnitt an, dass sich dieser letzte Abschnitt auf nicht weni-

Kommentar zum 4. Kapitel der Konstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanums. Auch hier, so fällt auf, geht es weniger um die Bischöfe, sondern um den Papst.<sup>49</sup> Denn, so heißt es, dass sie die Lehre Christi unfehlbar verkünden, „sofern sie dabei das Gemeinschaftsband untereinander und mit dem Nachfolger Petri bewahren“. Es mag der andere ekklesiologische Blickwinkel sein, den ein nicht-römisch-katholischer Betrachter hier nach dem „handelnden Subjekt“ bei den kirchlichen Entscheidungen fragen lässt. Ob es um eine Entscheidung des Kollegiums mit seinem Haupt geht oder um eine Entscheidung, die das Haupt allein aufgrund seiner universalkirchlichen Vormachtstellung trifft: Ist es nicht immer der Papst „als oberster Hirte und Lehrer aller Gläubigen“, da ihm in diesem Amt „das der Kirche selbst eigene Charisma der Unfehlbarkeit in einzigartiger Weise innewohnt“?<sup>50</sup> Wie kann von dieser ekklesiologischen Position her von einer wirklichen Aufwertung des Bischofsamtes gesprochen werden? Für Alt-Katholiken ist dies nicht nur eine ekklesiologische Randfrage.

Wie schon mehrfach gesagt, fällt LG 26 wohltuend aus der Spannung heraus, die sonst über diesem Kapitel liegt. Hier geht es um das Heiligungsamt des Bischofs. Küppers sagt sogar, dass dieser Abschnitt von der Alt-katholischen Bischofskonferenz hätte abgefasst sein können. Eine Bemerkung, die in diesem Zusammenhang durchaus als Kompliment aufgefasst werden kann. Denn hier geht es um den geistlichen Gehalt des bischöflichen Dienstes.

Dieser geistliche Grundton klingt auch in LG 27 noch an, obwohl der Text dann bald wieder in eine kirchenrechtliche Sprache umkippt. Doch zumindest wird hier betont, dass die Bischöfe nicht Stellvertreter des Bischofs von Rom in ihren Ortskirchen sind, sondern „eine ihnen eigene Gewalt inne“ haben. Und diese ihnen eigene apostolische Gewalt werde „von der obersten und allgemeinen Gewalt nicht ausgeschaltet, sondern im Gegenteil bestätigt, gestärkt und in Schutz genommen“.<sup>51</sup>

Fazit: Die Relecture der drei ersten Kapitel von *Lumen gentium* machen aus Sicht des alt-katholischen Kommentators die komplexe römisch-katholische Ekklesiologie deutlich: Eindeutig positiv zu bewerten ist die Neuorientierung in der Frage der Grundlage eines Nachdenkens über die Kirche. Die Kirche unter dem Gesichtspunkt des *Mysteriums* zu betrachten und die Kirche von einer Volk Gottes Theologie her zu betrachten, ist

ger als 150 Paragraphen des Ostkirchenrechts stütze (vgl. Küppers, IKZ 55 [1965], 176).

<sup>49</sup> So Küppers, ebd.

<sup>50</sup> Vgl. Küppers, IKZ 55 (1965), 177.

<sup>51</sup> Hier sei noch einmal auf Hilberaths Bemerkung hingewiesen. Denn es mag nicht der Papst selber sein, wohl aber die Vertreter der Kurie, die hier ihre eigene Lesart der Kon-

eine wohltuende Akzentverschiebung weg vom bis zum Konzil vorherrschenden hierarchischen Verständnis von Kirche. Schwierig ist dabei LG 8 mit dem Versuch, durch das *subsistit* eine Totalidentifikation von römisch-katholischer Kirche mit der Kirche Jesu Christi zu vermeiden. Inwieweit diese Differenzierung heute von einer Mehrheit römisch-katholischer Theologinnen und Theologen noch vertreten wird, wäre spannend zu erfahren. Da hat ein Konzil eben seine Wirkungsgeschichte.

Wesentlich schwieriger empfindet der alt-katholische Kommentator das dritte Kapitel. Mehrfach wurde die Spannung hervorgehoben, die aus diesem Kapitel spricht. Denn immer galt es, die Kollegialität der Bischöfe mit dem Universalprimat des Papstes in Einklang zu bringen. Das scheint aber, wie gesagt, eine wirkliche *Quadratur des Kreises* und nicht auflösbar zu sein. Aus Sicht der alt-katholischen Theologie muss gesagt werden, dass die Kollegialität der Bischöfe und ein dogmatisch so herausgehobener Primat des Bischofs von Rom letztlich nicht kompatibel sind. Der Universalprimat des Papstes ist und bleibt ein Stolperstein, wie sich auch nach 50 Jahren ökumenischen Ringens immer wieder zeigt.<sup>52</sup>

### III. Nach 50 Jahren: Der Weg der kleinen Schritte

Was hat das Zweite Vatikanum Neues für das alt-katholisch – römisch-katholische Verhältnis gebracht? Vorsichtig formuliert: eine ökumenische Berg- und Talfahrt. Der positive Aufbruch in der Konzilszeit und auch noch danach setzte sich zunächst fort. Die Vision einer wirklichen Versöhnung wurde von vielen geteilt. Großartige Gesten wie der gemeinsame Gottesdienst der beiden Erzbischöfe von Utrecht, Kardinal Alfrink und Andreas Rinkel, in der alt-katholischen St. Gertrudis-Kathedrale in Utrecht markierten den Beginn eines ersten wirklichen Dialogs. Bilaterale Gespräche in Deutschland und in der Schweiz begannen wenig später. Ziel war eine beschränkte *communicatio in sacris*. In den Gesprächen waren die Theologen beider Kirchen so weit gekommen, dass bei einem Treffen der römisch-katholischen Dialogpartner 1968 in Zürich die Auffassung vertreten und dies auch nach Rom hin kommuniziert wurde (sog. Zürcher Nota), dass es möglich sei, die Alt-Katholiken den Orthodoxen gleichzustellen, d. h. eine beschränkte *communicatio in sacris* zuzulassen. Wegen Bedenken der Glaubenskongregation und besonders auch der römisch-katholischen Deutschen Bischofskonferenz konnte dieses mutige ökumenische Vorha-

zilstexte haben und sie in konkrete Praxis umsetzen.

<sup>52</sup> Die letzten beiden Abschnitte des dritten Kapitels, LG 28 und LG 29, behandeln die

ben nicht in die Tat umgesetzt werden. Noch 1980, anlässlich des ersten Besuches Papst Johannes Pauls II. in Deutschland, mahnte der alt-katholische Bischof Joseph Brinkhues die Klärung der offenen ökumenischen Fragen an, aber aus Rom kam keine Antwort. In den Niederlanden wurde zwar das Gespräch auf unterer Ebene fortgesetzt, ein neuer wirklicher Aufbruch war allerdings erst im Jahr 2000 möglich, als während des Besuchs einer alt-katholischen Delegation beim Sekretariat zur Förderung der Einheit der Christen die Wiederaufnahme des Dialogs, diesmal auf internationaler Ebene, vereinbart wurde.<sup>53</sup> Es hatte also eine über 20-jährige Unterbrechung der in der Konzilszeit so hoffnungsvoll begonnenen Gespräche gegeben. Jan Visser führt mehrere Gründe dafür an. Sicher spielte der Wechsel einer Reihe römisch-katholischer Priester in den alt-katholischen Kirchendienst eine nicht unwesentliche Rolle, ein sowohl kirchenrechtliches als auch emotionales Problem für viele römisch-katholische Bischöfe. Und das Kirchenrecht ist nun einmal auch für den ökumenischen Dialog ein bedeutender Faktor. Jan Visser schreibt dazu: „Nach dem Konzil verfolgte der Vatikan in praktischen Fragen weiterhin einen traditionellen kirchenrechtlichen Kurs. Die römische Tendenz, vor allem in Fragen der Ekklesiologie kirchenrechtlich vorzugehen, hemmte die aufgeschlossenen neuen Wege des Vatikanum II sowohl im Hinblick auf zwischenkirchliche Annäherungen wie auch auf den ökumenischen theologischen Konsens. Die Unklarheit, wie die Ekklesiologie der altkatholischen Kirchen zu bewerten sei, zeigte sich im Zögern, sie der Orthodoxie gleichzustellen. Die auf dem Vatikanum I entschiedene Lehrautorität des Papstes förderte eine Juridisierung der theologischen Auseinandersetzungen und des ökumenischen Gesprächs. Die päpstlichen Dogmen führten zu weiteren Konsequenzen als nur der Fragen nach der behördlichen Kompetenz.“<sup>54</sup> M. a. W., das, was alt-katholische Kommentatoren von *Lumen gentium* als Spannung zwischen zwei Ekklesiologien charakterisiert hatten, wurde in der Nachkonzilszeit zugunsten der hierarchisch-rechtlichen Seite hin verschoben. Dies zeigte sich besonders in den Konflikten des alt-katholisch – römisch-katholischen Dialogs. Es war deshalb richtig und wichtig, dass ein römisch-katholischer Kirchenrechtler Mitglied der ersten Internationalen Römisch-Katholischen – Altkatholischen Dialogkommission wurde, um die Gespräche vor allzu unrealistischen Höhenflügen zu bewahren.

Der mehrfach genannte Bericht dieser Kommission *Kirche und Kirchengemeinschaft* hat allgemein positive Aufnahme gefunden. Er wurde als ein erster Schritt der Annäherung verstanden. Und genau das soll er

Priester und Diakone. Sie werden in diesem Zusammenhang nicht kommentiert.

<sup>53</sup> Vgl. Jan Visser, a. a. O., 309–318.

auch sein, nicht mehr und nicht weniger. Es wäre fatal, würde von einem solchen Dialog ein ökumenisches Wunder erwartet. Alle Beteiligten – und Alt-Katholiken besonders – stellen sich auf einen ökumenischen Weg der kleinen Schritte ein. Sie fragen, und dies nicht zu Unrecht, nach den praktischen Konsequenzen des Dialogs. Was kommt dabei heraus – außer einem neuen Papier, das, so gut es auch sein mag, allenfalls ein paar Berufs-ökumeniker interessiert? Gibt es einen wirklichen Fortschritt im Verhältnis unserer beiden Kirchen zueinander?

Sind solche Fragen unangemessen? Ich meine nicht! Fast schon zu einem geflügelten Wort ist der Satz geworden: „Hinter die Ökumene kann niemand zurück!“ Aber viele sind ungeduldig geworden und verlangen ökumenische Taten oder praktizieren sie einfach in einer Art „Ökumene von unten“.

Der Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission hat nicht nur eine alt-katholische Vision entwickelt, wie eine Gemeinschaft mit dem Papst (nicht unter dem Papst!) aussehen könnte. Aber davor wurden „*Offene Fragen*“ formuliert,<sup>55</sup> die es im bilateralen Gespräch zu beantworten gilt – soweit dies überhaupt möglich ist. Von der Beantwortung dieser Fragen wird abhängen, ob unser Dialog einmal als erfolgreich in die Ökumene-Geschichte eingehen wird oder als einer der vielen gescheiterten Versuche.

Was ist aus dem „vorsichtigen alt-katholischen Optimismus“ geworden, mit dem die Kirchen der Utrechter Union dem Konzil vor 50 Jahren gegenüberstanden? Eins ist sicher: Es hat nie eine Euphorie gegeben. Ein nüchterner Pragmatismus war immer vorherrschend, und das war sicher auch angebracht. Wenn wir an manche Dokumente, wie die hier erneut kommentierte Kirchenkonstitution *Lumen gentium*, aus alt-katholischer Sicht kritische An- bzw. Nachfragen haben, so bleibt der Geist der Öffnung auf eine neue, gesegnete Zukunft doch bestimmend. Alt-Katholiken können sicher sehr viel mit dem Bild der Kirche als dem *Pilgernden Gottesvolk* (vgl. LG 6) anfangen, mehr jedenfalls als mit einem hierarchisch-rechtlich zementierten Bild von Kirche, das so gar nicht ihrer Ekklesiologie entspricht.

Für viele junge römisch-katholische Theologinnen und Theologen ist das Zweite Vatikanum nur noch Geschichte. Ob es lebendige Geschichte ist, die den Geist des Konzils, die Öffnung zur Welt hin, die Papst Johannes XIII. so wichtig war, für die Kirche von morgen fruchtbar macht, wird sich zeigen.

<sup>54</sup> Vgl. *Jan Visser*, a. a. O., 323 f.

<sup>55</sup> Vgl. *Kirche und Kirchengemeinschaft*: 6.3.1: Offene Fragen zur Ekklesiologie (Abschn. 41–47); 6.3.2: Offene Fragen zu den Mariendogmen von 1854 und 1950 (Abschn. 48–54); 6.3.3: Die Frage der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst (Abschn. 56–73); 6.3.4: Offene Fragen kirchenrechtlicher Natur aus römisch-katholischer Sicht