

Die Situation unserer Gemeinden als Herausforderung für altkatholische Spiritualität

Autor(en): **Vercammen, Joris**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **83 (1993)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404813>

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.

Die Situation unserer Gemeinden als Herausforderung für alkatholische Spiritualität

Die Zeit der grossen Ideale und der grossartigen Lebensperspektiven ist vorbei. Damals nahmen wir das Wort «Gott» noch mühelos in den Mund – zu mühelos, wie wir heute oft denken. Denn Gott wurde oft mit allzu menschlichen Massstäben verbunden. Und auch die grossartigen Lebensperspektiven wurden im nachhinein oft als heimlicher Griff nach der Macht über die wehrlose Masse aufgedeckt, die mit eiteln Hoffnungen hingehalten wurde. Wir sind kritisch und sachlich geworden. Das ist zwar zu verstehen, aber deshalb leben wir mit dieser Situation nicht unbedingt glücklicher. Wir leiden zwar nicht mehr an dieser Art «überhitzter Sprache», durch die Ereignisse aufgebauscht wurden, aber das heisst noch nicht, dass unser Sprechen jetzt eher «unterkühlt» genannt werden darf¹. Unsere Sachlichkeit macht uns für die Bedeutung unserer Erfahrungen blind. Wir gehen mit ihnen einseitig instrumental-technisch um, und ihre Botschaft dringt nur unvollständig zu uns durch.

Das Interesse von heutigen Menschen für die unterschiedlichsten neuen Geistesströmungen ist ein Ausdruck ihres Hungers nach einer «Tiefenlesung» ihres Lebens. Damit wird die Frage nach der Spiritualität wieder ausserordentlich aktuell. Das ist nicht zuletzt eine Herausforderung an uns Christen, auch jetzt Zeugnis von der Hoffnung abzulegen, die in uns lebt (1. Petr. 3, 15). Dazu müssen wir unsere Wirklichkeit auf eine derartige Weise durchleben, dass wir uns der Kraft von Ihm und Ihr gewahr werden, der und die uns trägt und treibt².

Dies ist auch eine Herausforderung an uns Altkatholiken. Die Frage, die uns in diesem Referat beschäftigen wird, lautet: Was kann unser Beitrag sein zu dieser «Tiefenlesung» von Leben und Welt? Das Forschungsprojekt «Förderung von Beteiligung in der Altkatholischen Kirche» («Participatiebevordering in de oudkatholieke kerk»), das im Augenblick in der niederländischen Kirche durchgeführt wird, soll dabei als Hintergrund dienen. Zuerst werde ich aber darauf eingehen, was wir mit «Spiritualität» meinen. Danach werde ich mich auf

¹ F. Steffensky, *Feier des Lebens. Spiritualität im Alltag*, Stuttgart 1991, S. 58.

² E. Nickel, *Spiritualität für unsere Zeit – für unsere Kirche – für unsere Welt. Ein Bericht über die 29. Internationale Altkatholische Theologenkongress*, in: IKZ 82 (1992), S. 1.

die Suche nach konstitutiven Elementen einer altkatholischen Spiritualität begeben. Als drittes gehe ich auf die sozio-kulturelle Situation unserer Gemeinden ein. Zum Schluss hoffe ich, einige Grundzüge einer heutigen altkatholischen Spiritualität zu skizzieren und diese auf unsere kirchliche Wirklichkeit anzuwenden.

«Spiritualität»

Die Spiritualität betrifft die Glaubenshaltung und das Glaubenserleben, wie diese im Anschluss an eine bestimmte Kultur bestehen³. Diese Definition verweist auf die zwei wesentlichen Komponenten jeder Spiritualität: eine bestimmte formulierte und gelebte Interpretation der Wirklichkeit einerseits und die Wirklichkeit selbst andererseits, auf die diese Interpretation sich bezieht.

Ich denke, dass wir oft die Wichtigkeit dieser zweiten Komponente unterschätzen. Sie ist essentiell, auch in bezug auf die erste Komponente. Darum will ich die zweite Komponente jetzt zuerst behandeln.

Formal gesehen ist nach Sobrino «Spiritualität» nichts anderes als «der Geist des Subjektes (...)» – wobei dieses Subjekt eine Person oder eine Gruppe sein kann – «der verbunden wird mit der Totalität der Wirklichkeit»⁴. Sobrino betont, dass «Spiritualität» immer eine Beziehung, einen Dialog mit der Wirklichkeit voraussetzt und dass dieser Dialog sich auf die gesamte Wirklichkeit bezieht. Die Grundlage von «Spiritualität» bildet Aufrichtigkeit und Treue gegenüber der Wirklichkeit. Des weiteren setzt nach Sobrino der spirituelle Prozess das Antworten auf ein sich von einem «Mehr» der Wirklichkeit getragenes Wissen voraus. Diese Bedingungen sind im übrigen «theological», d.h. sie können zu unserer Beziehung mit Gott beitragen. Würde man die Erfahrung (bzw. die Erfahrbarkeit) Gottes ausschliesslich in die Vergangenheit versetzen, die in einer Art «Depositum» niedergelegt wäre, dann wäre es nur möglich, Lehrsätze über Gott zu formulieren. Diese Lehrsätze könnten uns keine Erfahrung von Gott garantieren. «Dazu ist es notwendig, dass Gott sich weiterhin offenbart. Aber das geschieht, wie auch innerhalb der biblischen Offenbarung, nur in der wirklichen Geschichte. Darum sind Aufrichtigkeit und Treue gegen-

³ A. Vergote, *Profielen van een hedendaagse spiritualiteit*, Baarn 1985, S.9.

⁴ J. Sobrino, *Bevrijding met Geest. Notities voor een nieuwe spiritualiteit*, Averbode/Kampen 1988, S.40.

über dem Wirklichen nicht nur Voraussetzungen, sondern *die* grundlegendste Basis der Spiritualität⁵.»

Spiritualität ist folglich ein diskursives Geschehen. Es ist eine Art zu glauben, die das Resultat von impliziten oder expliziten Gesprächssituationen ist⁶. Denn Spiritualität macht eine Dauerreflexion⁷ erforderlich, in der wir, die jetzt leben, und die Menschen früherer Zeiten dialogisch aufeinander und auf die Wirklichkeit bezogen sind in unserem Streben, den Sinn davon zu erschliessen. Frühere Glaubens- und Gotteserfahrungen, die unter anderem in die (Heilige) Schrift aufgenommen wurden, müssen folglich immer wieder neu zur Hand genommen und in Konfrontation mit den aktuellen Existenzfragen mit neuem Leben gefüllt werden.

Mit diesen letzten Überlegungen ist die Glaubenskomponente der Spiritualität zur Sprache gekommen. Ich will diese Glaubenskomponente noch etwas weiter ausführen. Die Spiritualität setzt sich ja mit der Nachfolge Jesu auseinander; Nachfolge wird aber nicht als reine Imitation verstanden, sondern als ein Prozess, in dem das Subjekt (eine Person oder eine Gruppe) lernt, christliches Leben zu verwirklichen. Spiritualität ist nach Guttiérrez ein «Wandeln im Geiste» und hat eine trinitarische Struktur: Es geht um die Begegnung mit Christus, um das Leben im Geist und um das Auf-dem-Weg-Sein zum Vater⁸. Diese Begegnung, dieses Leben und dieser Weg müssen in und «durch» die Wirklichkeit «hindurch» gesucht werden. Im «Mehr» der Wirklichkeit selbst wird sich die Kraft der Auferstehung, die heilende Wirkung des Geistes und die schöpferische Liebe Gottes erweisen. Die «Nachfolge» besteht darin, sich ihr zu ergeben. Spiritualität ist nichts anderes, als an der Geschichte Gottes selbst teilzunehmen⁹.

Diese allgemeine Übersicht über das Phänomen «christliche Spiritualität» anhand der Beschreibung ihrer zwei wesentlichen Aspekte lässt sich noch etwas weiter ausmalen.

Die Existenz von verschiedenen sogenannten «Spiritualitätsschulen» ist uns bekannt. Man spricht in diesem Zusammenhang oft von

⁵ Ebd., S. 50.

⁶ *H. Schilderman*, Charisma en consensus. Mogelijkheden voor een discursive spiritualiteit, in: *Kerkopbouw en Spiritualiteit III.*, Titus Brandsma Instituut, Nijmegen 1992, S. 18–31.

⁷ Der Begriff stammt von *H. Schelsky*, zitiert bei *Schilderman*, S. 28.

⁸ Zitiert bei *Sobrino*, S. 84.

⁹ Ebd., S. 84.

den bewährten «historischen Synthesen»: von der Spiritualität der Märtyrer, der augustinischen Spiritualität, der benediktinischen, der Spiritualität der Bettelorden oder jener der Reformation usw. Was Menschen in ihrem Suchen nach Gott erfahren haben, fand in diesen so tradierten Synthesen seinen Niederschlag¹⁰. Eine Analyse zeigt, dass es trotz Unterschieden in der Form konstitutive Konstanten im Erscheinungsbild jeder Spiritualitätsschule gibt. Auf diese Konstanten wollen wir jetzt etwas näher eingehen, weil sie uns später dabei helfen können, die konstitutiven Momente einer altkatholischen Spiritualität zu erkennen¹¹.

So zeigt sich, dass jeder Schule eine sog. «Ursprungs-Erfahrung» zugrunde liegt. Dabei geht es um eine durchlebte Begegnung mit dem Absoluten, die das felsenfeste Fundament «der Architektur der Spiritualitätsschule»¹² bildet.

Des weiteren fällt auf, in welchem Masse eine Spiritualitätsschule eine Einheit ist: sie ist eine geistliche Architektur¹³. Dies hängt mit der ursprünglichen Integrität und der innerlichen Konsistenz der Schule zusammen, die sich selbst als einen deutlich zu unterscheidenden Weg zu Gott sieht.

Jede Schule setzt zudem bestimmte Akzente innerhalb des Wertesystems. Sie stellt bestimmte Glaubenswahrheiten in den Vordergrund und formuliert innerhalb der grundsätzlichen Orientierung am Evangelium eine eigene Zielsetzung. Der Genius der Gründerfigur(en) und der spezifische historische Kontext, in dem man lebt, ermöglichen es, in der Schrift auf originelle Weise Kontur anzubringen¹⁴.

¹⁰ *H. Arts*, Naar een nieuwe spiritualiteit, in: *Collationes*. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal, 17 (1987/2), S. 175.

¹¹ Wir folgen hier *K. Waaijman*, De lokale kerkelijke gemeenschap als school van spiritualiteit, in: *Kerkopbouw en Spiritualiteit II*, Titus Brandsma Instituut, Nijmegen 1991, S. 71–91.

¹² Ebd., S. 78.

¹³ Ebd., S. 80.

¹⁴ Eine moderne Illustration dafür ist das folgende Zitat von *Sobrinho*: «Die Geschichte selbst ruft uns dazu auf, auf die Wahrheit der Geschichte und auf die eigene Wahrheit zu antworten; dabei soll eine Form gefunden werden, die sich weder von der Geschichte beherrschen lässt noch sich ihr passiv entzieht. Diese Aufgabe ist eine immerwährende, aber in Augenblicken von Krise und Entgleisung, wenn die alten Gelenke das Gewicht des Leibes nicht mehr tragen können, wird sie dringend und unausweichlich. Viele Elemente sind nötig, um neue Gelenke zu schaffen, damit die Geschichte weitergehen und gut weitergehen kann, und die Menschen (wieder) als menschliche Wesen leben kön-

Auch hier zeigt sich die Wichtigkeit des jeweiligen historischen Kontextes – oder, anders gesagt, der «Zeichen der Zeit». Der historische Kontext ist in der Tat in hohem Masse bestimmend für den neuen Weg, den man im Licht des Evangeliums entdeckt und einschlägt.

Es geht hier sowohl um den «kirchlichen Kontext» (wobei alles eingeschlossen ist, was an Worten, Bildern und Taten aus der Tradition überkommen ist) als auch um das Spezifische der jeweiligen historischen Situation. Theologisch betrachtet ist dieser kontextuelle Faktor der «kairos»: der gute Augenblick und der richtige Ort, wo diese bestimmte «Erschliessung des Evangeliums» geschehen kann.

Zum Schluss will eine Spiritualitätsschule einen Veränderungsprozess in Gang setzen. Sie ist ein geistlicher Weg zur Identifikation mit der Ursprungs-Erfahrung. Diese Identifikation wird jedoch wiederum im Rahmen der Originalität jeder einzelnen Persönlichkeit vollzogen.

Konstitutive Elemente einer altkatholischen Spiritualität, oder: Wo ist unsere geistliche Heimat?

Anhand des theoretischen Rahmens, den ich oben formuliert habe, will ich nun auf das Entstehen der altkatholischen Bewegung in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts eingehen. Ich werde versuchen, die geistliche Erfahrung der altkatholischen Väter und Mütter auszuloten. Natürlich wird dieses Unterfangen in diesem Zusammenhang beschränkt bleiben. Wie aber das oben Gesagte zeigt, ist dieses Ausloten notwendig, um einer eventuell vorhandenen «altkatholischen Spiritualität» auf die Spur zu kommen¹⁵.

nen. Und es ist nicht allein die Aufgabe der Wissenschaft oder der Ideologie, all diese Elemente adäquat zu integrieren, sondern auch die Aufgabe des Geistes. Dieses Mensch-Sein mit dem Geist, das der Krise und der Verheissung der Wirklichkeit gewachsen ist, und das die verschiedenen Elemente der Wirklichkeit miteinander vereinigt, damit diese zum Schluss mehr Verheissung als Krise ist, nennen wir Spiritualität.» (*Sobrino*, S. 77).

¹⁵ Wir sind uns dessen bewusst, dass dies nicht die einzige Quelle altkatholischer Spiritualität ist. Es gibt daneben z. B. den Jansenismus oder die mehr nationalistisch gefärbten Strömungen. Wir beschränken uns hier auf die «altkatholische Bewegung» des 19. Jahrhunderts im strengen Sinn, und zwar nicht deshalb, weil die anderen Strömungen nicht von Wichtigkeit sind, sondern weil diese Bewegung eine starke Ausstrahlung auch auf die anderen Kirchen

Im Laufe des 19. Jahrhunderts vollzogen sich in Europa sehr einschneidende gesellschaftliche und kulturelle Veränderungen. Die politische Neustrukturierung des Kontinents hatte auch das Verhältnis von Kirche und Staat gründlich verändert. Moderne geistige Strömungen, wie der Liberalismus, Sozialismus und Kommunismus, kündigen sich an¹⁶. Diese betonen, indem sie alle auf je eigene Weise auf den modernen bürgerlichen «Fortschrittsglauben» einspielen, die Emanzipation des Individuums einerseits und die Emanzipation bestimmter unterdrückter Gruppen andererseits.

Seit der Französischen Revolution und verstärkt durch das Aufkommen dieser bürgerlichen Werte, sieht sich die römisch-katholische Kirche immer eindringlicher mit einem Machtproblem konfrontiert. Sie kann nicht mehr länger ihre Macht mit Hilfe eines Staates ausüben, der ihr Privilegien zugesteht. Sie hätte sich in dieser modernen Situation als «gesellschaftliches Institut» neu orientieren¹⁷ und dabei möglicherweise Abstand von der Macht nehmen müssen.

Statt dessen aber erweist sie sich als eine späte, aber resolute Verfechterin antimoderner, feudaler Ideen. An diesen letzteren hielt sie gerade dort wie an «Glaubenswahrheiten» fest, wo es um die – heute so genannten – «modernen» bürgerlichen Grundprinzipien ging, die auf die Aufklärung zurückgehen. Die römisch-katholische Kirche wurde in dieser Hinsicht global gesprochen mit drei Problemen konfrontiert¹⁸.

Als erstes hielt sie gegenüber der aufkommenden Demokratie an einem feudal-hierarchischen Verwaltungssystem fest. Die Herrschaft, die Christus über die ganze Welt ausübt, ist ausschliesslich in die Hände der kirchlichen Hierarchie gelegt. Als zweites Problem erweist sich der Gegensatz zwischen bürgerlichem Fortschrittsglauben und katholischer Kirche. In der damaligen Welt fand die Vorstellung von der Geschichtlichkeit des Menschen und der Glaube an den historischen Fortschritt der Menschheit immer grössere Verbreitung. Dieser «neue Mensch», der sich im wachsenden Bewusstsein seiner eigenen

hatte, die nicht direkt aus dieser Bewegung hervorgegangen sind. Eine vollständige Studie müsste natürlich auch den anderen Quellen Rechnung tragen.

¹⁶ J. Visser, Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung, in: IKZ 79 (1989), S. 176.

¹⁷ J. Visser, Einführung bei der Eröffnung der Ausstellung «Kunst uit Oud-Katholieke Kerken», Utrecht 1989.

¹⁸ E. Schillebeeckx, Mensen als verhaal van God (= Mensen), Baarn 1990, S. 219–221.

Kreativität und Verantwortlichkeit emanzipiert, wurde aber von der Kirche als Sünder angesehen, der sich «säkularisiert».

Zum Schluss ist der Konflikt zwischen dem Wahrheitsbegriff der Aufklärung und der nicht-historischen Wahrheitsauffassung der kirchlichen Hierarchie zu nennen. Nach der letzteren Auffassung ist die Wahrheit nicht an Zeit und Raum gebunden. Wahrheit ist abstrakt und ewig und raum- und zeitlos. Faktisch wird damit aber eine bestimmte Gestalt der Wahrheit – und zwar die scholastische – als absolut angesehen. Die scholastische Sichtweise geht sogar so weit, zu behaupten, dass Wahrheit ausschliesslich in der linguistischen Gestalt der scholastischen Metaphysik zu finden ist, die der objektive Ausdruck von Gottes Willen sei.

Die ersten Altkatholiken und zahlreiche andere Geistesverwandte wollten auf die Welt, in der sie lebten, eingehen, ihr treu sein und in ihr nach den Spuren Gottes suchen. Dabei war ihre Grundüberzeugung, dass «das Ziel der Glaubensvermittlung die Fortsetzung des mit Jesus Christus angefangenen Traditionsprozesses ist»¹⁹. Sie wollten das Evangelium in ihre Kultur pflanzen. Dies entsprach ihrer Berufung als Christen. Aber sie wollten dies nicht als autoritäre Besserwisser tun, sondern als konstruktive Denker. «Nachfolge» bedeutete für sie, die «Jesusbewegung» in ihrer Zeit und mit ihren (neuen) Möglichkeiten fortzusetzen²⁰. Sie waren empfänglich für die Möglichkeiten, die der Fortschritt in Gesellschaft und Wissenschaft bot, und machten diese für ihre Theologie und Spiritualität fruchtbar. Aufgrund dieser entspannten Offenheit waren sie aber auch in der Lage, die Grenzen ihrer Zeit zu erkennen und sich der moralischen Kraft des Evangeliums bewusst zu werden, das auch ihrer Kultur die notwendige Befreiung bringen konnte²¹.

Wenn wir die «Ursprungserfahrung» der ersten Altkatholiken ausloten wollen, dann kommen wir unweigerlich auf ihren Umgang mit Mensch und Schöpfung zu sprechen. Kurz zusammengefasst könnte

¹⁹ J. Visser, Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung, in: IKZ 79 (1989), S. 188.

²⁰ E. Schillebeeckx, Jezus, het verhaal van een levende, Baarn 1982, S. 545.

²¹ U. Küry, Chemins vers la vérité, Genf, Labor et fides, 1980, S. 225; J. Visser, Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung, IKZ 79 (1989), S. 178f.; A. J. Glazemaker, Dialog als unsere entscheidende Existenzform. Vortrag anlässlich der Verleihung der Ehrendoktorwürde durch die Christlich-Theologische Akademie Warschau, Warschau, 13. 12. 1989 (vgl. Christkatholisches Kirchenblatt [1990/2], S. 14–16).

man sagen, dass für sie «der Mensch» und «die Schöpfung» nicht Hindernisse auf dem Weg zum Absoluten darstellen, sondern dass sie eher als Exponenten des Absoluten zu verstehen sind. «Glaube» erscheint dann als die Vollendung dessen, was bereits in der Schöpfung an Möglichkeiten angelegt ist. Einen Gegensatz zwischen «Wissenschaft» und «Glauben», zwischen «menschlichem Bewusstsein» und «Gott» usw. zu postulieren, ist folglich falsch²². Die Wissenschaft eröffnet dem Menschen deutlich Möglichkeiten in seinem Suchen nach Gott. In gleicher Weise, wie die Naturwissenschaften die Schöpfung entmystifizieren und zum Objekt ihrer Forschung machen und so auf den Glauben eine säubernde Wirkung haben, so holen die Geisteswissenschaften z. B. die Schrift, die Tradition und die Kirchenväter hinter dem scholastischen Vorhang hervor. Das menschliche Können entfremdet den Menschen also nicht notwendigerweise von Gott. Im Gegenteil, das menschliche Bewusstsein wird zum möglichen Ort der Begegnung mit Gott, und dies selbst in einem rein mystischen Sinn²³.

Nicht dort, wo sich das Individuum hochmütig als pseudoallmächtig aufspielt, sondern dort, wo es unbefangen und dankbar neue Möglichkeiten entdecken kann, strahlt etwas vom göttlichen Vertrauen in den Menschen durch. Das Vertrauen nämlich, dass neue Möglichkeiten auch neue Chancen bedeuten, das, was verletzt ist, zu verbinden und das, was verteilt und gebrochen ist, zu Einheit und Ganzheit zu bringen. Und das Vertrauen, dass der Mensch sich als Gottes Partner erweisen wird und seinen Platz im göttlichen Liebesspiel, das sich innerhalb der Trinität abspielt, einnehmen wird. Denn es ist ja die Trinität, die das umfassende Fundament für den Menschen und für die ganze Schöpfung ist²⁴. Hierin liegt der eigentliche Grund dafür, dass Menschen nur in Verbundenheit miteinander «zum wahren Leben kommen» und dass sie nur in dieser Verbundenheit Gott begegnen können. Oder, wie Stalder es formuliert: die Intersubjektivität gehört zur ontologischen Ebene des Menschseins, weil sie aus der Beziehung entsteht, die Gott in sich selbst ist²⁵.

²² P. Amiet, Wie Friedrich Michelis die Kirche sah, in: IKZ 79 (1989), S. 136–138.

²³ Siehe z. B. den Abschnitt über Sailer bei U. Küry, Die Alt-Katholische Kirche, Stuttgart 1966, S. 47.

²⁴ Amiet, a. a. O., S. 138.

²⁵ K. Stalder, Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute. Zürich/Köln 1984, S. 178–179.

Es mag vielleicht schmerzhaft sein, aber zum Kern dieser Ursprungserfahrung gehören die Elemente, die in der Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Kirche als Spaltpilz gewirkt haben. Denken wir nur an das Abweisen von entfremdenden Machtstrukturen durch die ersten Altkatholiken und parallel dazu die nachdrückliche Einforderung der Mündigkeit, Freiheit und Verantwortung des Menschen. In engem Zusammenhang damit steht die Erkenntnis, dass jede Wahrheit prinzipiell eine historische Wahrheit ist und als solche auch historisch belegbar sein muss²⁶. Diese Menschen waren dazu bereit, Gewissensnot (die im übrigen als Streit um den Gehorsam dem Herrn selbst gegenüber erfahren wurde²⁷) und Leiden auf sich zu nehmen für ihre Einstellung, die das Resultat des treuen Festhaltens an ihrer Erfahrung war. Diese grosse Leidensbereitschaft kann als Anzeichen dafür gedeutet werden, wie tiefgreifend diese Erfahrung gewesen sein muss²⁸.

Es ist deutlich, dass in dieser Erfahrung ein Weg zu Gott gezeigt wird. Es ist der Weg des Dialogs, in erster Linie des Dialogs der Christen (aller Zeiten) untereinander, daneben aber auch des Dialogs von Gläubigen, Evangelium und Tradition mit der Kultur. Dieser Dialog stiftet Gemeinschaft: Gemeinschaft der Menschen, aber auch der Christen untereinander. Es geht bei diesem dialogischen Prozess um die Suche nach Versöhnung, d.h. nach Partnerschaft, nach einer Gemeinschaft gegen die alles trennende Sünde²⁹. Deshalb führt dieser Dialog letztendlich auch zur Gemeinschaft mit Gott.

Die Akzente, die man im christlichen Glauben setzen will, sind einerseits das Ernstnehmen der Subjektivität und andererseits das Gerufen sein jedes Menschen zur Gemeinschaft. Unwidersprochen entspricht dies auch der Haltung Jesu und müssen beide Elemente als Basis für jegliches Kirchenverständnis gelten³⁰. «Kirche» kann nichts anderes tun, als Menschen in einen versöhnenden und verbindenden Dialog zueinander zu bringen. Denn «Kirche» selbst ist eine Emanation des versöhnenden und verbindenden Lebens, dessen Quelle der dreieinige Gott ist. Diese Versöhnung ist prinzipiell universal, da Je-

²⁶ Ebd., S. 190f.

²⁷ *Küry*, a. a. O., S. 64.

²⁸ Die berühmte Antwort Döllingers an den Erzbischof von München ist dafür illustrativ. Siehe bei *Küry*, a. a. O., S. 62.

²⁹ *Stalder*, a. a. O., S. 180; zur Illustration vgl. *Glazemaker*, a. a. O.

³⁰ *Visser*, a. a. O., S. 189.

sus für alle Menschen gekommen ist. «Kirche» ist deshalb, insoweit sie wirklich «Kirche» ist, Vorhut und Modell der erlösten, universalen Menschheit³¹. Es ist dieser Traum, oder besser gesagt: diese Berufung, die die Altkatholiken im Leben der Alten Kirche vielfarbig widerspiegelt finden.

Über den Kontext, in dem diese altkatholische Spiritualität entstanden ist, haben wir bereits ausführlich gesprochen. Es ist deutlich geworden, dass das kulturelle Klima des 19. Jahrhunderts als Kairos für das Zustandekommen dessen gewirkt hat, was wir in der Tat eine «moderne Spiritualität» nennen dürfen, weil sie den Glauben grundsätzlich auf neue kulturelle Anforderungen und Herausforderungen bezieht.

Zum Schluss noch ein Wort über den «Veränderungsprozess», den altkatholische Spiritualität in Gang setzen will. Sie will Kirche und Christen für die angegebene Ursprungserfahrung empfänglich machen. Die Bekehrung, die sie bewerkstelligen will, betrifft die Bereitschaft zum Dialog und das In-Gang-Setzen der Kommunikation, die letztendlich zu Gott führt. Hier liegt auch die Basis des grossen ökumenischen Einsatzes der altkatholischen Väter. Daneben ist es einzig und allein diese Bekehrung, die eine wirkliche Inkulturation des christlichen Glaubens in eine bestimmte Kultur möglich macht und so Weltfremdheit vermeidet. Damit ist sofort der eigentliche Grund für die ausserordentlich grosse Sorge der altkatholischen Väter und Mütter um die Kirche angegeben³². Ihr Protest gegen die Ereignisse von 1870 war darum auch nicht gerichtet gegen die Zerstörung des katholischen Christentums, sondern konzentrierte sich auf dessen Rettung³³. Viele Quellen sind sich darüber einig, dass man nicht die Trennung suchte. So sah auch Döllinger die altkatholische Protestbewegung als «eine katholische Reform im altkirchlichen Sinn» und weiter als «Werkzeug einer grossen zukünftigen Wiedervereinigung der Christen»³⁴. Obendrein waren sie davon überzeugt, dass die autoritäre Haltung der Kirche die kreativen Möglichkeiten beeinträchtige, die die neue Kultur der Menschheit bot.

³¹ *H. Aldenhoven*, Das ekklesiologische Selbstverständnis der Altkatholischen Kirchen, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht, 31 (1980), S. 407.

³² *Küry*, a. a. O., S. 58.

³³ *U. von Arx*, Reflexionen über Weg und Zukunft der christkatholischen Kirche, in: *W. Flückiger/C. Jenzer* (Hrsg.), Christkatholisch. Die Christkatholische Kirche der Schweiz in Geschichte und Gegenwart, Zürich 1978, S. 207.

³⁴ *C. Oeyen*, Döllinger als Altkatholik, in: IKZ 80 (1990), S. 100.

Die Situation unserer Gemeinden

Es gibt keine soziologische Studie über die altkatholischen Gemeinden in den Niederlanden. Soweit mir bekannt ist, gilt dasselbe auch für die anderen Kirchen. Zur Vorbereitung des Projektes «Förderung von Beteiligung in der Altkatholischen Kirche» («Participatiebevordering in de oud-katholieke kerk») wurde eine Dokumentenstudie erarbeitet, wobei eine grosse Anzahl von offiziellen und offiziellen Rap-
porten aus der Zeit zwischen 1967 und heute auf die Fragestellung hin untersucht wurden, was als Problem für (u. a.) die lokalen Gemeinden angesehen wurde³⁵. Aus dieser Studie schöpfen wir hauptsächlich unsere Informationen, die wir für diesen Punkt benötigen. Dort, wo es uns nützlich erscheint, ergänzen wir die Information aus den vier «Pilotprojektgemeinden», die in das Beteiligungsprojekt einbezogen wurden und über die uns in manchen Punkten detaillierte Informationen zur Verfügung stehen. Obwohl ich dies nicht systematisch verifizieren konnte, habe ich den Eindruck, dass die meisten der genannten Problemfelder auch für die westeuropäischen Kirchen ausserhalb der Niederlande wiederzuerkennen sein werden.

Bei der Beschreibung der Situation unserer Gemeinden werde ich zuerst ein paar Elemente der «sozialen Morphologie» untersuchen (Welche individuellen Kennzeichen haben unsere Mitglieder? Wo wohnen sie?). Danach kommen Problemfelder zur Sprache, die unter die Kategorie «sozial-kulturelles Klima» fallen (Welche Werte und Normen handhaben Kirchenmitglieder? Welches Sozialverhalten legen sie an den Tag? Welchen kulturellen Einfluss haben sie?), und zum Schluss werde ich die Gemeinde als «soziale Institution» betrachten (der Gemeinschaftsaspekt – der Organisationsaspekt [Lei-

³⁵ Diese Studie versetzte uns in die Lage, eine vorläufige Diagnose im Zusammenhang mit der Beteiligungsproblematik zu stellen. Dies war der Ausgangspunkt für ein Projekt, bei dem erst in vier experimentellen Situationen eine Methode für Beteiligungsförderung entwickelt wird, die später dann in den anderen altkatholischen Gemeinden durchgeführt werden kann. – Ansatz und Methode dieses wissenschaftlichen Ansatzes sind zu finden in: *A. J. Baart*, *Participatiebevordering in de oud-katholieke kerk. Achtergrond bij een voorstel tot onderzoek*. Amsterdam, Katholieke Theologische Universiteit, 1990, 37 S. zuzügl. Beilagen; *J. Vercaammen*, *Theorie en praktijk van het (parochiëel) identiteitsberaad in de plaatselijke geloofsgemeenschap van de oud-katholieke kerk. Onderzoeksdesign*. Amsterdam, Katholieke Theologische Universiteit 1991, 42 S.

tung, Ziele, Aktivitäten, Befugnisse und Arbeitsverteilung usw.] – der Aspekt des Soziale-Bewegung-Sein: Wofür setzt man sich z. B. ein?)³⁶.

Es würde den Rahmen dieses Referates sprengen, dieses Schema vollständig auszufüllen, und im übrigen steht uns dafür auch noch nicht genug Information zur Verfügung. Das Schema erscheint mir aber als ein brauchbarer Rahmen, um die Gegebenheiten zu präsentieren.

Zunächst noch eine Vorbemerkung: Das Aufzählen von Problemen hinterlässt oft einen deprimierenden Eindruck. Ich weiss aber sehr genau, dass in unseren Gemeinden mehr zu erleben ist als nur diese Probleme allein. In diesem Sinn sind die folgenden Ausführungen einseitig.

a) Die soziale Morphologie unserer Gemeinden

In unseren Gemeinden gibt es bereits seit einigen Jahrzehnten eine stetig wachsende Zahl älterer Menschen. Vor allem in der Gruppe der aktiven Gemeindemitglieder ist der Anteil der Älteren (und Betagten) relativ bzw. sehr hoch. Dennoch gibt es auch eine recht grosse Anzahl junger Menschen, die zwar Mitglied der Kirche sind, aber nicht gerade glänzen in bezug auf Beteiligung an Liturgie oder Gemeindeaktivitäten. Individuelle Übertritte zur altkatholischen Kirche erfolgen in der Regel durch (relativ) junge Menschen. Massenübertritte gibt es nicht, so dass die Mitgliederzahl überall rückläufig ist.

Das Ausbildungs- und Berufsniveau ist von Gemeinde zu Gemeinde verschieden, so dass die eine einen eher elitären Charakter trägt, was man von einer anderen nicht sagen kann. Alle Gemeinden haben eine mehr oder weniger grosse bis extreme Diaspora. Dies hat Einfluss auf die Kirchennähe bzw. -ferne der Mitglieder und bringt spezifische Probleme für die kirchliche Sozialisation von jungen Menschen mit sich. Die grössere Mobilität ist eine der Ursachen dieser Diaspora-Problematik, die oft noch den Minderheitsaspekt einer Gemeinde verstärkt: Von einer recht bekannten kirchlichen Gemeinschaft in einer Provinzstadt mittlerer Grösse bleibt nach einiger Zeit nur noch ein Kirchengebäude übrig, das ab und zu von einer Anzahl Menschen besucht wird, die mit der Stadt selbst nichts mehr zu tun

³⁶ Dieses Schema ist entnommen aus: *K. A. Schippers/J. B. G. Jonkers*, Kerk en buurt. Theologisch en sociologisch commentaar op de relatie tussen kerk en buurt in vier oude stadswijken, (Kamper cahiers 64), Kampen 1989.

haben. Die einzelnen Gemeindemitglieder wohnen ausserdem so weit voneinander entfernt, dass sie ausserhalb der organisierten Veranstaltungen nur wenig Kontakt mit anderen Altkatholiken haben können.

Die Gemeinden haben in der Regel eine eigene Kirche mit einem Sitzungs- oder Begegnungsraum sowie ein Pfarrhaus zu ihrer Verfügung. Oft macht die Sorge für diese Liegenschaften grossen finanziellen Einsatz erforderlich und stellt zugleich eine schwere Belastung in bezug auf deren Verwaltung dar³⁷.

b) Das sozial-kulturelle Klima

Es ist wichtig, sich klarzumachen, dass allerlei Auffassungen, Normen und Werte, die in der Gesellschaft vorhanden sind, nicht vor den Grenzen der lokalen kirchlichen Gemeinschaft haltmachen. Das umfassende Problemfeld der Säkularisation stellt dabei die schwierigste Herausforderung dar, von der alle betroffen sind.

Diese Thematik wurde in diesem Kreis bereits früher besprochen, weshalb wir uns jetzt damit begnügen können, einige Zusammenhänge zu nennen³⁸.

Auf der kulturellen Ebene geht es um «diese massive Entfremdung des heutigen Denkens in der westlichen Gesellschaft gegenüber der Kirche», die wiederum Ursprung von vielen anderen Entfremdungen ist³⁹. Global gesehen hat sich die postindustrielle Gesellschaft mehr und mehr von ihren eigenen religiösen und kulturellen Wurzeln entfremdet⁴⁰. Die Kirche, aber auch der Gottesglaube selbst, wirkt auf viele Menschen bedrohlich und betrügerisch, da ein tiefverwurzeltes Misstrauen gegenüber jeglicher optimistischer Lebenseinstellung Fuss gefasst hat. Dieses Misstrauen ist zudem noch verbunden mit einem

³⁷ Eine Reihe der genannten Punkte beschreibt *Jenzer* auch für die Schweiz, z. B. den Aspekt, eine Minderheitskirche zu sein, den Diasporacharakter usw. Vgl. dazu: *C. Jenzer*, Die Christkatholische Kirche als Minderheitskirche, in: *Flückiger/Jenzer*, a. a. O., S. 102–117.

³⁸ Vgl. z. B. *L. Laeyendecker*, Analyse der gegenwärtigen Gesellschaft in Hinblick auf Kirche in der heutigen Gesellschaft. Altkatholische Theologentagung 1989.

³⁹ *A. Nayak*, Die Herausforderung des christlichen Glaubens durch östliche Religionen und New Age, IKZ 82 (1992), S. 10–11.

⁴⁰ Ebd., S. 21.

starken Drang zu «unabhängiger Selbstbestätigung»⁴¹. Vor dem Hintergrund dieser tiefverwurzelten affektiven Gründe wird die Religion mehr und mehr als eine Angelegenheit betrachtet, die der Vergangenheit angehört. Kurz gesagt haftet Glauben das Image von Bevormundung an, während Unglauben das Image von Befreiung anklebt⁴².

Auf der strukturellen Ebene vollzieht sich Säkularisation als ein Prozess «gesellschaftlicher Differenzierung», wobei die Kirche der besondere und isolierte Ort wird, an dem man sich mit lebensanschaulichen Fragen beschäftigt. Für die individuelle Ebene hat dies zur Folge, dass Menschen Fragen der Lebensanschauung, des Glaubens und Unglaubens gegenüber eine Konsumentenhaltung einnehmen: In einem Supermarkt der Möglichkeiten wählt jede(r) das Angebot aus, das einem selbst als das beste erscheint. Die Säkularisation zieht eine «Verkirchlichung des Glaubens» nach sich. Die Kirche beschäftigt sich nur noch mit «Religion im strengen Sinn», d. h. mit Liturgie, Katechese, Individualpastoral usw., und dies alles hat nur noch wenig Verbindung mit dem gesellschaftlichen Geschehen. Eine ausgeprägte «Privatisierung des religiösen Lebens» ist die Folge davon.

Unsere Gemeinden sind die Leidtragenden davon. Dies zeigt sich z. B. in einer Studie nach dem «Stundenplan» von Pfarrern: Es wurde dabei gefragt, wofür die niederländischen altkatholischen Pfarrer ihre Arbeitszeit verwenden. Der grösste Teil ihrer Zeit ist der Verwaltung und Leitung der Gemeinde, Liturgie und Individualpastoral gewidmet⁴³. Ausserdem ist es kein leichtes, sich als kleine Kirche im «Supermarkt der Lebensanschauungen» zu behaupten. Auf dieses Problem reagiert man mit einer verstärkten Hinwendung zur Öffentlichkeitsarbeit. Dabei ist es aber fraglich, ob eine kleine Kirche, die von ihrer soziologischen Situation her doch schon eine mehr oder weniger maximale Umschreibung dessen, was Mitgliedschaft beinhaltet, geben muss, mit einem «Lebensanschauungsangebot, das weniger hohe Anforderungen stellt», überhaupt konkurrieren kann.

⁴¹ A. Vergote, Godsdienstpsychologische notities, in: W. Goddijn et al., *Hebben kerken nog toekomst?*, Commentaar op het onderzoek «opnieuw: God in Nederland», Baarn 1981, S. 151.

⁴² A. Vergote, De huidige geloofssituatie. Een godsdienstpsychologische belichting, in: *Collationes. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal*, 18 (1988/3), S. 274 und 277.

⁴³ R. Scholten, *De tijdsbesteding van oud-katholieke pastores*. Unveröffentlichter interner Rapport, 1988.

c) Unsere Gemeinden als soziale Institution

In bezug auf die Beteiligung eines grossen Teils der Gemeindemitglieder darf man nicht allzu optimistisch sein. Die aktivere Gruppe innerhalb der Gemeinde klagt zudem über einen Mangel an Schulung. Es ist festzustellen, dass Laien im allgemeinen von den Pfarrern verhältnismässig wenig zur kirchlichen Mitarbeit herangezogen werden. Lediglich 8 % der Zeit eines Pfarrers sind im Durchschnitt Kontakten mit Laien bzw. mit freiwilligen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern gewidmet⁴⁴. Man muss sich fragen, ob wir es hier mit einer echten «Nicht-Beteiligung» zu tun haben oder mit einer nicht in die Tat umgesetzten «Bereitschaft zur Teilnahme».

Des weiteren besteht der Eindruck, dass der Kreis der stark am kirchlichen Leben beteiligten Gläubigen auch untereinander viel Kontakt miteinander hat. Die «gegenseitige Pastoral» aneinander wird gepflegt und funktioniert gut. In den letzten zwei Jahrzehnten ist ein abnehmendes Interesse von Jugendlichen an der Kirche festzustellen. Man weiss offensichtlich nicht, wie man auf dieses Problem adäquat zu reagieren hat.

Global gesehen kann man in der Gruppe der Gemeindemitglieder zwei Untergruppen unterscheiden: eine eher traditionelle Gruppe und eine Gruppe, die mehr auf das gesellschaftliche Geschehen hin orientiert ist. Diese beiden Gruppen tolerieren einander zwar, aber es ist fraglich, ob sie wirklich füreinander fruchtbar sind. Im allgemeinen ist die Offenheit der lokalen Gemeinden für die gesellschaftlichen Probleme gering. Auch auf ökumenischem Gebiet hat man oft das Gefühl, den Anforderungen nicht gewachsen zu sein, die man sich selbst gestellt hat und die – zumindest in der Theorie – hohen Ansprüchen genügen müssen.

Wo es darum geht, als Altkatholiken an die Öffentlichkeit zu treten, muss man im Normalfall eine grosse Inadäquatheit des Sprechens und ein bestimmtes Unvermögen, sich selbst darzustellen, überwinden. Dabei spielt eine gewisse «Versteckmentalität» eine Rolle.

Auf der Ebene von Leitung und Verwaltung klagt man über ein «bürokratisches Leitungsmodell», das darin besteht, dass Initiativen meist von oben ausgehen und dann aufgrund formaler Autorität durchgeführt werden. In diesem Zusammenhang sollte das mangel-

⁴⁴ Ebd.

hafte Funktionieren der Gemeindeversammlung genannt werden: Entweder kommen nur wenige, oder die Versammlung wird abgesagt.

Einige Merkmale des skizzierten Befundes sind als Symptome für eine umfassendere «Identitätskrise» zu bewerten. Die Fachliteratur nennt die folgenden vier Komponenten, die die Grundzüge einer solchen Identitätskrise beschreiben⁴⁵: Eine erste Komponente ist «die Identitätsdiffusion». *Adam* und *Schmidt* beschreiben diese folgendermassen: «eine krampfhaft innere Zurückhaltung, ein vorsichtiges Vermeiden von Verpflichtungen, was schliesslich zu Unfähigkeit zur Gemeinschaft führt». Vielleicht sind hier die eigentlichen Ursachen für die genannte Beteiligungsproblematik zu finden⁴⁶.

Die zweite Komponente wird «die Diffusion der Zeitperspektive» genannt. «Sie besteht in dem Gefühl, in grosser Zeitbedrängnis zu sein, zugleich aber auch den Zeitbegriff als eine Dimension des Lebens verloren zu haben.» Diese Ungeduld ist in unseren Gemeinden oft feststellbar, man hat das Gefühl, dass die Zeit drängt. Man spricht über eine «Sache, die bald zu Ende ist, wenn nicht schnell etwas passiert», und dennoch verwendet man zugleich fast die ganze Zeit darauf, «alles auch weiterhin wie gewohnt zu tun».

Die dritte Komponente wird als «Diffusion des Werksinns» beschrieben. «Diese Phase kann in Gemeinden gekennzeichnet sein von starkem Widerstand gegen alle Formen von Kooperation oder von exzessiven Tätigkeiten wie Bauwut, Fixierung auf grössere, neuere, ansehnlichere Besitzungen.» In den Niederlanden wird in der Tat viel Geld und Energie in die Restauration von Kirchen, Paramenten und Kunstwerken investiert. Der Gemeindeaufbau hat dabei deutlich weniger Priorität.

Zum Schluss ist noch «die Flucht in die negative Identität» als vierte Komponente der Identitätskrise zu nennen. «Die Gemeinde weiss zwar nicht, was sie will, aber sie weiss, was sie nicht will.» Hier spielt die negative Bezugnahme auf die römisch-katholische Kirche eine Rolle, die in den letzten Jahrzehnten von manchem wie folgt in Worte gekleidet wurde: «Bei uns bleibt alles das bestehen, was in der

⁴⁵ *I. Adam/E. Schmidt*, Gemeindeberatung, Gelnhausen/Freiburg/Stein 1977, S.155–158. Die Autorinnen wenden Eriksons Identitätskrisentheorie auf kirchliche Gemeinden an. Vgl. *E. H. Erikson*, Identiteit, Jeugd en crisis, Antwerpen-Utrecht 1971.

⁴⁶ Das Desinteresse, das *von Arx* bei Schweizer Altkatholiken feststellt, ist vielleicht auch eine Weise, wie diese Problematik zutage tritt. Vgl. dazu *von Arx*, a. a. O., in: *Flückiger/Jenzer* (Hrsg.), a. a. O., S.216.

nachkonziliaren römisch-katholischen Kirche nach und nach verkommt.» Man weiss zwar, was man nicht will (man will z. B. nicht aussterben), aber es gelingt nicht, im Gegenzug ein positives Zukunftsbild zu entwerfen.

Grundzüge einer zeitgenössischen altkatholischen Spiritualität

Die Vitalität unserer Gemeinden ist in Entwicklung begriffen. Wer aber «Vitalität» sagt, sagt damit zugleich «Spiritualität». Und dabei geht es um «das lebendige Ganze von Worten, Bildern und Taten, die (einerseits) aus der kirchlichen Tradition stammen und (andererseits entstehen) aus motivierenden Erfahrungsentdeckungen dessen, was in der eigenen Lebenssituation als gutes und heilsames Denken, Fühlen und Handeln erfahren wird»⁴⁷.

Spiritualität ist diskursiv, wie bereits gesagt wurde. Die Erfahrung, aus der die Spiritualität entsteht, und die Worte und Bilder, mit denen diese Erfahrung (auf)bewahrt wird, werden ständig neu auf die sich ändernden Zeitumstände bezogen. So bleibt die Erfahrung selbst immer wieder neu erfahrbar.

An diesem Punkt unserer Ausführungen können wir uns die Frage stellen: Wie können wir in dieser Zeit mit unseren (begrenzten) Möglichkeiten die «altkatholische Ursprungserfahrung» neu beleben (und neu erleben)?

Vielleicht ist der Dialog das altkatholische Charisma par excellence. Ausgehend von der Überzeugung, dass der Mensch und seine Geschichte Gott am Herzen liegt, wollen wir diese Wirklichkeit ernst nehmen. Wie mangelhaft und sündig diese Wirklichkeit auch sein mag, wir sehen es doch als unsere Aufgabe an, sie gegen die Sünde auf die Versöhnung und die Bildung von Gemeinschaft hin zu orientieren. Denn wo Menschen sich miteinander (aber auch mit der Schöpfung) versöhnen und Gemeinschaft werden, da bekommen sie Anteil an der Gemeinschaft, die Gott selbst ist. Die Versöhnung ist der wesentliche Existenzgrund der Kirche⁴⁸. Denn sind wir nicht als Kirche die Annahmese dieser göttlichen Solidarität mit der menschlichen Geschichte?

⁴⁷ R. Van Kessel, *Zes kruiken water. Enkele theologische bijdragen voor kerkopbouw*. (Studies voor kerkopbouw 1), Hilversum 1989, S. 17.

⁴⁸ Stalder, a. a. O., S. 180.

Die Inkarnation als die höchste Äusserung dieser Solidarität überliefern wir von Generation zu Generation als das bedeutsamste Ereignis dieser Geschichte. Wir dürfen diese Inkarnation in Gebet und Liturgie feiern, aber wenn die Erinnerung daran nicht inhaltslos werden soll, müssen wir sie fortsetzen, sie immer wieder neu aktualisieren⁴⁹. Inkarnation hat einen aktiven und praktischen Sinn: Es heisst, sich bewusst auf das einlassen, was unter und mit Menschen geschieht. Dieses Sich-Einlassen geschieht derart, dass die Welt der Menschen auch wirklich durch die Kirchentür in die Kirche hineinkommt⁵⁰. Die Welt wird also nicht auf Distanz gehalten. Innerhalb der Welt sollten wir am meisten für diejenigen Sorge tragen, die gebrochen, verletzt, verachtet und einsam sind, denn dorthin muss Versöhnung, Heilung und Gemeinschaft gebracht werden. Heilend da sein bei der Zukunft von Mensch und Welt, vor allem dort, wo Menschen individuell oder gesellschaftlich festgefahren sind; darum geht es im Dialog und damit machen wir uns als Kirche wahr. Das zeigt uns die Struktur des gesamten Offenbarungs- und Erlösungsgeschehens sehr deutlich⁵¹.

Durch diesen Dialog nehmen Christen faktisch an einer Art umfassenden «Diskurses» oder «Gesprächs» teil, in dem sich alle Menschen implizit oder explizit untereinander beratschlagen. Es geht in diesem Diskurs um die gemeinsame Suche nach dem Sinn des Lebens vor dem Hintergrund so vieler Erfahrungen von Un-Sinn und Sinnlosigkeit.

Die Ergebnisse dieses «Diskurses» finden wir in Wissenschaft und Kultur, in Politik und Gesellschaft usw. Wenn die Kirche sich in diesen Diskurs hineinwagt, dann tut sie dies, weil sie sich dazu gerufen weiss, Zeugnis davon abzulegen, dass der Weg, den Jesus uns vorangegangen ist, der einzige ist, der authentischen Lebenssinn offenbart. Die Teilnahme an diesem niemals endenden und grenzenlosen Diskurs ist das Basismodell für die «Kommunikation des Evangeliums», d.h. für die Verkündigung⁵². Das Engagement für diesen menschlichen Diskurs heisst «Evangelisation».

⁴⁹ Schillebeeckx, *Mensen*, S. 33.

⁵⁰ *Sobrinho*, a. a. O., S. 15. Derselbe Autor sagt übrigens anderswo: «Die Inkarnation von Christen in der Geschichte der Menschen bleibt der erste logische Schritt des christlichen Lebens» (a. a. O., S. 158).

⁵¹ Schillebeeckx, *Mensen*, S. 252.

⁵² C. Bäumler, *Kommunikative Gemeindepraxis. Eine Untersuchung ihrer Bedingungen und Möglichkeiten*, München 1984, S. 138.

Wir möchten noch darauf hinweisen, dass der Dialog an bestimmte Voraussetzungen gebunden ist. Dialog ist nur möglich, wenn Offenheit, Freiheit von Dominanz (eine Ausnahme ist die «moralische Priorität», die nach biblischem Grundsatz «dem/der Schwachen» zukommt), die Möglichkeit zur Partizipation und Solidarität gewährleistet sind⁵³. Damit ist zugleich gesagt, dass Dialog uns nicht einfach in den Schoß fällt, sondern dass er im Gegenteil das Resultat eines oft mühsamen Prozesses ist, der viel Einsatz und Geduld erfordert. Zum Schluss können wir die Richtung des Dialoges mit einem Wort aus der kommunikativen Theorie als die Suche nach «Verständigung» definieren. Durch den Gebrauch des Begriffs «Verständigung» möchte ich andeuten, dass es nicht um das künstliche Schaffen einer sinnlosen Einheit (Einheitlichkeit), sondern um eine gemeinsame Suche nach verantwortlichem Handeln im Dienste des Aufbaus einer Gemeinschaft geht. Konflikte können dabei im übrigen unter bestimmten Voraussetzungen konstruktiv sein⁵⁴.

Wir möchten noch kurz angeben, welche Rolle dieses «Charisma des Dialogs» im kirchlichen Kontext und im Umgang der Kirche mit der Kultur spielen kann.

Die genannten Bedingungen sind für die Kirche die konstitutiven Dimensionen realer Konziliarität. Kirche ist ein Kommunikationsprozess, in den alle Mitglieder als Subjekte einbezogen sind.

Dem liegt die Sichtweise der Kirche als «Volk Gottes» zugrunde⁵⁵. Dabei ist die Alte Kirche zu Recht eine Quelle der Inspiration. Die Kirche sah sich als ein «priesterliches Volk», von dem jedes Mitglied aufgrund seines prinzipiellen Gott-geweiht-Seins Anteil an dem einen Amt hatte⁵⁶. Dieses Amt ist die Anamnese des Heilsgeschehens.

Diese Konziliarität spielt auch zwischen den Kirchen eine Rolle. Der Alten Kirche gelang es, durch Kommunikation, die bestimmt war von der Gleichwertigkeit der Gesprächspartner, einer «Gemeinschaft in Verschiedenheit» Gestalt zu geben. Dies entspricht unserer grund-

⁵³ Ebd., S. 45 f.

⁵⁴ *Sobrino*, a. a. O., 185.

⁵⁵ Auch *Küry* bevorzugt solche Beziehungsmuster, die durch diesen Begriff suggeriert werden, vor denjenigen, die von anderen Bildern wie «Leib Christi» oder «Tempel des Heiligen Geistes» impliziert werden. Vgl. *Küry*, a. a. O., S. 247.

⁵⁶ Siehe in diesem Zusammenhang z. B. *N. Afanassieff*, *L'église du Saint-Esprit*, Paris 1975, S. 65–67 und allgemein S. 35–107.

sätzlichen Haltung in der Ökumene⁵⁷. Heutzutage sehen wir ein, dass dieser «ökumenische Dialog» nicht bei unseren christlichen Kirchentüren aufhört, sondern sich weiter auf Wege wagt, die zur Begegnung mit anderen Religionen führen. Auch hier kann der Einsatz, zu einer «gemeinschaftlichen Erfahrung» zu kommen, zu einer gleichlautenden hermeneutischen Interpretation führen. Dieses Ziel haben wir natürlich noch lange nicht erreicht, aber es ist wichtig, einen Beitrag zu diesem Prozess zu liefern, der vielleicht jahrhundertlang dauern wird⁵⁸. Die Anwesenheit einer wachsenden Zahl «Andersgläubiger» in unserer Gesellschaft bietet dafür bisher ungekannte Möglichkeiten.

Von der Alten – vor allem von der vorkonstantinischen – Kirche können wir im übrigen auch in der Frage des Dialogs mit der Kultur lernen. Das Urchristentum, das sich inmitten einer heidnischen Umgebung befand, wies dieses Heidentum ja nicht ab. Grosse Apologeten weisen immer wieder darauf hin, wie sehr das Christentum mit dem eigentlichen Anliegen des Heidentums übereinstimme. Das Heidentum beschwor die existentiellen Probleme der Menschheit herauf: Gesundheit, Leben, Gerechtigkeit, Frieden und Glück. Demgegenüber fühlten die Christen sich dafür verantwortlich, den Heiden durch ihre eigene Lebensweise neue Werte zu vermitteln, die Jesus der Menschheit gebracht hatte. Auf diese Art und Weise wollten sie ihnen den Weg zu einem authentischen Glück öffnen. Das taten sie aber nicht aus Verachtung den Heiden gegenüber. Im Gegenteil: wie sehr sie die Suche der Heiden schätzten, zeigt sich z. B. in der Weise, wie Paulus sich verschiedener (heidnischer) philosophischer Begriffe und Ideen bedient⁵⁹. Damit ist wohl gleichzeitig klar geworden, dass der Einfluss nicht nur in eine Richtung verlief, sondern dass eine gegenseitige Beeinflussung stattfand. Diese offene Haltung des ersten Christentums könnte auch für unser Denken über Inkulturation inspirierend sein.

In diesem Rahmen können Christen nicht umhin, ihr Verhältnis zur Modernität näher zu bestimmen. In der Nachfolge der altkatholischen Väter dürfen wir die Modernität als eine rechtmässige Bestätigung der

⁵⁷ Küry, a. a. O., S. 361 f.; *J. Visser*, Inleiding bij de Tentoonstelling «Kunst uit oud-katholieke kerken», 1989; *von Arx*, a. a. O., S. 210.

⁵⁸ *Schillebeeckx*, *Mensen*, S. 183.

⁵⁹ *E. Hoornaert*, *Zo moet de kerk eerst geweest zijn. Op zoek naar de bron.* Averbode/Apeldoorn 1990, S. 265 f. Der Autor verweist daneben auf Schriften von Justin, Athenagoras, Aristides von Athen, Tertullian, Irenäus, Clemens von Alexandria und Origines.

menschlichen Autonomie und als Reinigung des Glaubens begrüßen. Das heisst aber nicht, dass wir nicht auch die zahlreichen Schattenseiten, die ich oben bereits kurz angedeutet habe, im Auge behalten sollten.

Zum Schluss sei noch vermerkt, dass genau in dieser Öffnung nach draussen, im Hinaustreten vor die eigenen Türen, die Lösung für die angedeutete Identitätsproblematik liegt. Wir können diesen Punkt hier nicht weiter ausarbeiten. Eines sei aber deutlich gesagt: Wenn wir uns bewusst werden, dass wir zum Dialog berufen sind, wird dies nicht nur die Auswirkung haben, dass wir besser wissen, warum wir altkatholisch sind. Wenn wir den Dialog praktizieren, werden dadurch auch unsere eigenen Gesichtszüge klarer zu erkennen sein⁶⁰.

«Die Berufung zum Dialog» und die Situation unserer Gemeinden

Dass unsere Gemeinden oft kleine bis winzige Minderheiten sind, muss noch nicht heissen, dass sie genausogut nicht existieren könnten. Die ersten Christen z. B. waren erwiesenermassen nur eine ausserordentlich kleine Minderheit inmitten ihrer jüdischen Umgebung und einer griechisch-römischen Kultur. Ihre Überzeugung, ihr Sendungsbewusstsein und ihre Lebensform waren aber derart, dass diese kleine Minderheit eine Umwälzung innerhalb der Alten Welt bewerkstelligte⁶¹.

Im übrigen könnte man ebensogut die These vertreten, dass der Altkatholik in seiner isolierten Existenz mehr und mehr zu einem Vertreter des Durchschnittschrists wird, da Glauben ja allgemein immer weniger selbstverständlich wird⁶².

⁶⁰ Vgl. dazu z. B. *L. Laeyendecker*, Identiteit in discussie. Meppel 1974; *R. Weverberg*, Open systeem-model als hulpmiddel voor kerkelijk handelen. Handboek pastoraat. Deventer 1985, S. 1–22; *ders.*, Missionaire kerk als open systeem, in: *H. Van de Ven* (Hrsg.), Toekomst voor de kerk. Studies voor Frans Haarsma, Kampen 1985, S. 227–239. Auch *Sobrino*, a. a. O., S. 13, bemerkt: «Die grundlegende These über die Kirche von El Salvador lautet, dass sie ihren wahren Platz dadurch gefunden hat, dass sie nicht bei sich selbst, sondern in ihrer unmittelbaren Umgebung gesucht hat.»

⁶¹ *A. Vergote*, De huidige geloofssituatie. Een godsdienstpsychologische be-lichting, in: *Collationes*. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal, 18 (1988/3) S. 273.

⁶² Vgl. *Schillebeeckx*, *Mensen*, S. 65 f.

Was die Überzeugung angeht, so habe ich oben schon zu zeigen versucht, in welcher Richtung diese zu suchen wäre. Wenn es uns gelingt, die Altkatholiken für diese «Berufung zum Dialog» zu motivieren und dafür auszubilden, dann können wir vielleicht die skizzierte Identitätskrise überwinden⁶³.

Ich möchte nun zum Schluss in einer Art Übersicht zeigen, welche konkreten Ausdrucksformen diese Spiritualität in unseren Gemeinden und unserer Kirche annehmen könnte. Da es schwierig wäre, diese Ausdrucksformen vollständig zu umschreiben, möchte ich darum bitten, diese Gedanken als eine Art vorläufigen Entwurf anzusehen, der noch offen für weitere Überlegungen ist. Das Folgende orientiert sich in hohem Masse an der niederländischen Situation, da diese mir am besten bekannt ist. Trotzdem hoffe ich, dass zumindest der Tenor auch für andere altkatholische Kirchen überlegenswert sein wird.

Nach meiner Einschätzung sollte den zwei folgenden, wichtigen Aspekten unserer Kirche-Seins in Zukunft die gebührende Aufmerksamkeit gezollt werden: dem Aufbau der Gemeinschaft und dem weiteren Ausbau der «Kirche als Bewegung». Mit beiden Aspekten sind Altkatholiken bereits vertraut, und für beides bietet unsere Geschichte und unsere Situation Anknüpfungspunkte.

Betrachten wir zuerst den Aufbau der Gemeinschaft. Für eine bestimmte Gruppe von Kirchenmitgliedern ist Kirche mehr als der sonntägliche Gottesdienst und das höfliche Händeschütteln danach. Diese Gemeindemitglieder wollen mehr Kontakt miteinander haben. Sie gehören zu denen, die die «gegenseitige Pastoral» vertiefen. Die Übersichtlichkeit unserer Gemeinden sehen sie dabei als Vorteil an. Ausserdem bietet diese Übersichtlichkeit ihnen die Möglichkeit, selbst mitzubestimmen, für was die Gruppe steht und wie man dieses Ziel zusammen erreicht.

Solche Gruppen können als Antwort auf die Säkularisation mit ihrer Privatisierung und Spezialisierung des Religiösen eine sehr wichtige Funktion haben. Gerade in solchen Gruppen kann man nämlich zusammen erleben, dass der christliche Glaube keine separate Dimension des Lebens ist, sondern das ganze Leben in all seinen Dimensionen umfasst.⁶⁴ Dort kann gezeigt werden, dass der christliche Glaube

⁶³ Vgl. *Kerkopbouw en spiritualiteit I*, Nijmegen 1990, S. 106f.

⁶⁴ *J. De Kesel*, *Kerk in de moderne samenleving. Een ecclesiologische bezinning*, in: *Collationes. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal*, 18 (1988/3), S. 355. Der Autor verweist in diesem Punkt auf: *N. Lohfink*, *Deutsche*

nicht einfach das herrschende Bild vom Menschen und die dominanten gesellschaftlichen Verhältnisse widerspiegelt. Eine solche christliche Gemeinschaft, die anders lebt, andere Werte und Prioritäten setzt, ist nicht weltfremd oder im Abseits der Welt, sondern stellt eine wirkliche Alternative dar. Zugleich sind damit aber auch die wichtigsten Bedingungen genannt, womit die Ebene der «gemütlichen Freizeitbeschäftigung» verlassen wird.

Es geht hier um ein Gemeinschaftsmodell, das wir auch im frühen Christentum vorfinden. Die ersten Christen wollten geschwisterlich miteinander umgehen. Dies taten sie vor allem in den kleinen alltäglichen Dingen, was mit der ursprünglichen Absicht Jesu übereinstimmte, der das Zusammenleben der Menschen von innen her heilmachen wollte. Die Christen wollten mit ihrer Art zu leben in der Tat die Gesellschaft in einer Bewegung von drinnen nach draussen, von der Familie bzw. von der kleinen Gruppe in die Gesellschaft hinein «mit neuem Leben füllen»⁶⁵.

Der Aufbau der Gemeinschaft in unseren Gemeinden kann noch mehr Stimulans und Orientierung erhalten, wenn bewusster auf eine «ständige Gemeindeversammlung» – dies entspricht dem «universalen Diskurs oder Gespräch», das ich oben nannte – hingearbeitet wird. Was ich damit meine, ist das Gegenteil einer Dienstleistungskirche, in der die Subjektwerdung der Mitglieder auf ein Minimum beschränkt ist. Dagegen ist jedes Mitglied dazu aufgerufen, an der Beratung teilzunehmen, wobei man versucht, wahre, gerechte und wahrhaftige Zielvorstellungen für die Gruppe zu formulieren. Man geht dabei von einer gemeinsam – durch «Verhandlungen» – festgestellten Analyse bzw. Beschreibung der Situation, in der man sich befindet, aus und setzt sich daraufhin selbst neue Verhaltensorientierungen und Verhaltensalternativen zum Ziel⁶⁶. Faktisch ist eine solche Beratung

Kirche – wohin? Apostolische Orden – für welche Kirche?, in: *Geist und Leben* (1987), S. 367–372; *ders.*, *Kirchenträume. Reden gegen den Trend*, Freiburg 1982; *ders.*, *Wem gilt die Bergpredigt?*, Beiträge zu einer christlichen Ethik, Freiburg 1988. Daneben verweist De Kesel auf *F. X. Kaufmann/J. B. Metz*, *Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum*, Freiburg 1987. Siehe dazu auch: *H. Rügger*, *Christus als Gemeinde existierend: Grundzüge der Sozialgestalt des christlichen Glaubens*, in: *IKZ* 82 (1992/1) S. 65–66.

⁶⁵ *E. Hoornaert*, a. a. O., S. 175 f.

⁶⁶ *Baart*, a. a. O., S. 13; vgl. auch: *Adam/Schmidt*, a. a. O., und *H. Steinkamp*, *Gemeindeberatung*, in: *C. Bäumlner/N. Mette* (Hrsg.), *Gemeindepraxis in*

eine ständige Aktivität, die sich ab und zu zu konkreten Versammlungen verdichtet, wo Teile oder die gesamte Identität der Gruppe explizit zur Sprache kommen.

Wir sollten unseren Gemeinden die nötigen Modelle dazu zur Verfügung stellen. Dabei müssen unsere Gemeindemitglieder in dieser Art des Umganges miteinander und mit ihrer Kirche geschult werden. Ausserdem ist es meines Erachtens nötig, dass für die Gemeinden (ab und zu) die Möglichkeit besteht, auf Berater von ausserhalb zurückzugreifen.

Des weiteren wäre es angebracht, wenn im Rahmen unseres Gemeinschaftsaufbaus mehr Rücksicht für die Diversität von Gruppenbildung entstünde. In Extremdiasporasituationen könnten Kirchenmitglieder z. B. kleine Zellen bilden. Voraussetzung dafür ist, dass ein solches «Zellenmodell» ausgearbeitet wird, dass Beratung von aussen (Supervision) gewährleistet wird und dass solchen (sehr) kleinen Gruppen eine «Satzung» gegeben wird. Dazu gehört auch, dass im Zuge des Gemeinschaftsaufbaus den Familien mehr Aufmerksamkeit geschenkt werden sollte. Die Alte Kirche nahm den «oikos» oder das griechisch-römische Stadtfamilienhaus als pastoralen Ansatzpunkt⁶⁷. Auch wenn unser heutiges Familienmodell anders aussieht als das der antiken Familie, bleibt es doch wahr, dass Familien echte Stützpunkte für christliche Gemeinschaften sein können. Das gilt nicht nur für die klassische Familie, sondern für alle Beziehungsformen, in denen Menschen miteinander eine Lebensgemeinschaft aufzubauen versuchen. Ich denke dabei z. B. auch an homosexuelle Paare oder an Wohngemeinschaften von mehreren Personen usw. Dies müssen wir deshalb weiter unterstützen und begleiten. Sind im übrigen diese Gemeinschaften nicht selbst kleine Glaubensgemeinschaften? Ich denke z. B. an die Ausarbeitung von Methoden für «Familienkatechese», die Eltern in der Glaubenserziehung ihrer Kinder unterstützt.

Natürlich soll dies nicht heissen, dass wir durch die Aufmerksamkeit, die der Gemeinschaftsbildung gewidmet wird, die randständigen Gemeindemitglieder aus dem Auge verlieren. Es ist wohl deutlich geworden, dass die engagierteren Gemeindemitglieder einen Auftrag denen gegenüber haben, die nur an Festtagen und/oder bei den sog. «Rites de passage» (Heirat, Geburt und Tod) Kontakt mit der Kirche

Grundbegriffen. Ökumenische Orientierungen und Perspektiven, Düsseldorf/München 1987, S. 176–185.

⁶⁷ Schillebeeckx, Mensen, S. 166; Hoornaert, a. a. O., S. 238–258.

suchen. Viele dieser Randständigen suchen in bestimmten Augenblicken ihres Lebens Sinn und Einheit für ihr eigenes Leben, was in einer säkularisierten (und deshalb nach Lebensbereichen getrennten) Welt ja nicht unwichtig ist⁶⁸.

Im Zusammenhang mit dem Gemeinschaftsaufbau müssen wir auch noch etwas über unsere Berufung zur Ökumene sagen. Die Tatsache nämlich, dass die altkatholische Kirche eine bedeutende Zahl ihrer Mitglieder durch Übertritte aus anderen Kirchen erhält, eröffnet auf dem Gebiet der Ökumene spezifische Möglichkeiten. Alle diese verschiedenen kirchlichen Hintergründe, die Menschen mitbringen, sind ein Reichtum. Wenn diese Übergetretenen eine bestimmte «kirchliche Zweisprachigkeit»⁶⁹ kultivieren, können unsere Gemeinschaften Brutnester der Ökumene werden. Im begrenzten Raum der (kleinen) Gruppe werden dann Gegensätze überwunden und kommt man zu Einsichten, die zu einem realen Nährboden für die «grosse Ökumene» werden können. Auch die experimentelle Zusammenarbeit zwischen altkatholischen Gemeinden und Gemeinden anderer Konfession, die hier und da praktiziert wird, stellt einen unersetzlichen Beitrag zur *Communio der Christen* dar.

Als zweites will ich noch etwas über die «Kirche als Bewegung» sagen. Es geht hier um einen Aspekt, der wesentlich mit dem Entstehen einiger europäischer altkatholischer Kirchen verbunden ist. Gläubige fanden zueinander aufgrund einer bestimmten Einstellung und – wie ich gezeigt habe – auch aufgrund einer bestimmten Spiritualität. Dieser Aspekt, sich auf der Basis bestimmter Auffassungen, Werte und Erlebnisformen zu treffen, kann auch jetzt noch wichtig und deshalb ein Weg sein, den es weiter zu verfolgen gilt. Dies beinhaltet, dass man Regelungen bezüglich einer individuellen Mitgliedschaft trifft. Das will nicht heissen, dass Gläubige nicht an eine lokale Gemeinde angebunden wären oder sein sollten, sondern es hiesse, dass Gläubige das Gefühl hätten, auch als Individuum Mitglied einer grösseren Bewegung zu sein. Einzelne Gläubige würden dann auch als solche angesprochen werden.

⁶⁸ K. Dobbelaere, *Een minderheidskerk?*, Enkele sociologische bedenkingen, in: *Collationes. Vlaams tijdschrift voor theologie en pastoraal*, 18 (1988/3), S.265. Die Wahl zwischen «Kirche aus Freiwilligen» oder «Volkskirche», vor die auch z. B. Küry die Kirche gestellt sieht, ist zum grossen Teil eine verkehrte Wahl. Besser ist es, wie auch der Autor selbst angibt, die Vorteile beider miteinander zu kombinieren. Vgl. dazu U. Küry, *Chemin vers la vérité*, S.260.

⁶⁹ Steffensky, a. a. O., S. 11.

Des weiteren verdient die Schulung der Kirchenmitglieder unsere verstärkte Aufmerksamkeit. Die Schulung betrifft sowohl die Glaubensebene als auch andere kulturelle und gesellschaftliche Fragen. In bezug auf die Glaubensebene sollten wir uns dessen bewusst sein, dass die allgemeine Glaubenskrisen der Kultur unvermeidlich auch eine persönliche Glaubenskrisen nach sich zieht. Gläubige brauchen darum Begleitung in ihrem Umgang mit dem Unglauben und in ihrer suchenden Besinnung auf den Glauben⁷⁰. In bezug auf die kulturelle und gesellschaftliche Ebene könnten wir von der Kirche aus z. B. «Denkzellen» bilden: Kleine Gruppen von Kirchenmitgliedern (aber auch andere Personen) könnten sich eine Zeitlang in eine bestimmte Thematik oder Problematik vertiefen und sich mit ihr auseinandersetzen. Eine landesweite Kommission «Gesellschaft und Kirche» sollte neben der Vorbereitung der Standpunktbestimmung der ganzen Kirche die Aufgabe übernehmen, solche Zellen ins Leben zu rufen und zu unterstützen. Mit der Arbeit zum «konziliaren Prozess» ist damit ein Beginn gemacht.

Ich möchte hier nicht vorschlagen, dass jetzt jede Gemeinde ein paar Kommissionen gründen solle, die in Ermangelung von Kommissionsmitgliedern doch nicht richtig funktionieren könnten. Ich denke eher an eine sehr flexible Form, wobei jede(r) die Initiative ergreifen kann, um Menschen innerhalb der Gemeinschaft oder über die Grenzen der Gemeinschaft hinaus zusammenzubringen. Solche «spontan entstandenen Gruppen» haben aber nur dann eine echte Überlebenschance, wenn sie auf regionale oder landesweite Organe zurückgreifen können, die ihnen z. B. kompetente Ratgeber besorgen können.

Dies wäre z. B. eine realistische Weise, wie auch eine kleine Kirche aktiv am gesellschaftlich-kulturellen Besinnungsprozess teilnehmen könnte. Gerade weil wir eine kleine Kirche sind, ist es ausserordentlich wichtig, dass wir Wege finden, uns an der intellektuellen, kulturellen, gesellschaftlichen und in diesem Sinn auch politischen Diskussion über fundamentale Probleme der heutigen Menschheit zu beteiligen⁷¹. Dies sollte im übrigen nicht nur auf der Ebene der individuellen Kirchenmitglieder bzw. Gemeinden geschehen, sondern ebenso auch auf nationaler und internationaler Ebene. Einiges geschieht hier natürlich bereits, wie z. B. die Unterstützung des «Multidisziplinären Zentrums für Kirche und Gesellschaft» seitens der niederländischen

⁷⁰ Vergote, a. a. O., S. 280–282.

⁷¹ P. Valadier, *Catholicisme et société moderne*, Paris 1987, S. 138–140.

Kirche oder der Einsatz der deutschen Kirche für die Lazaruslegion. Der letzte Altkatholiken-Kongress hat gezeigt, dass es noch viele andere Möglichkeiten gibt.

Natürlich bieten auch die regionalen und nationalen ökumenischen Gremien und Arbeitskreise und der Weltkirchenrat selbst uns unersetzliche Möglichkeiten.

Es ist deutlich, dass es bei all diesen Versuchen, mit der Gesellschaft und Kultur in einen Dialog zu treten, nicht unser Ehrgeiz sein kann, mit bestimmten gesellschaftlichen Instanzen zu konkurrieren oder deren Kompetenz in Frage zu stellen. Unsere Begrenztheit ist hier wohl gleichzeitig ein Schutz. Es geht uns einzig und allein darum, als Christen unserer Solidarität mit der Gesellschaft und der Kultur, in der wir leben, Gestalt zu geben⁷².

Zum Schluss

Wir hoffen, dass wir in dieser Einführung etwas von dem verdeutlichen konnten, was der altkatholische Beitrag zu einer «Tiefenlesung» von Leben und Welt sein könnte. Wir haben dabei versucht, auch einige konkrete Anweisungen zu geben, wie wir diesen Beitrag gemeinsam in die Tat umsetzen könnten.

Am Ende dieser Besinnung drängt sich auch mir unwillkürlich die Frage auf, die sich viele Altkatholiken stellen: Hat unsere Kirche noch Zukunft? Und am Ende dieses Referates antworte ich: Natürlich hat unsere Kirche Zukunft, aber nur dann, wenn sie sich nicht in ihrem «restaurierten Kirchturm» einschliesst. Natürlich hat sie Zukunft, wenn sie nur weiss, dass es eine grosse Sorge gibt, die all ihre kleinen Sorgen unendlich übersteigt und die ihren vollen Einsatz erfordert. Es geht nämlich um die Sorge, dass «Versöhnung geschieht» und Gemeinschaft zwischen Menschen untereinander und zwischen Gott und Menschen entsteht. Unsere Kirche hat Zukunft, wenn sie sich nur weiterhin bewusst bleibt, dass diese Sorge ihre Berufung ist, «...auf dass alle Leben haben in Überfluss» (Joh. 10, 10).

Brecht (Belgien)

Joris Vercammen
(Übersetzung: Angela Berlis)

⁷² U. Küry, Chemins vers la vérité, S. 243–251.