

Utrechter Union : Voraussetzungen, Modelle, Konsequenzen

Autor(en): **Evans, Gillian R. / Oeyen, Christian / Arx, Urs von**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **87 (1997)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404864>

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.

Utrechter Union – Voraussetzungen, Modelle, Konsequenzen

Bericht über die 33. Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz vom 26.–31. August 1996 in Salzburg (Österreich)

Rund 60 Theologinnen und Theologen aus fast allen altkatholischen Kirchen trafen sich zur 33. Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz vom 26.–31. August 1996 im Salzburger Bildungshaus St. Virgil. Die Konferenz war also sehr gut besucht, erfreulich war auch die Teilnahme vieler jüngerer Teilnehmer. Das grosse Interesse an diesem Thema zeigt wohl, wie sehr die Zukunft der altkatholischen Kirchengemeinschaft die Gemüter bewegt. Ziel der Konferenz war es, zu klären, was die verschiedenen, bisher von einzelnen nationalen Kommissionen erarbeiteten Modelle und Reformpläne in bezug auf eine künftige Struktur der Utrechter Union für Konsequenzen haben.

Drei Referate, die alle abgedruckt sind, dienten als Grundlage für die Arbeit der Konferenz. Wichtiger als je zuvor waren die Gruppengespräche. Die Bibelarbeiten, mit denen jeder Konferenztag begann, fanden immer in den Gruppen statt.

26. August: Begrüssung durch die Sekretärin der Konferenz, Pastorin Angela Berlis

«Meine sehr verehrten Damen und Herren, liebe Brüder und Schwestern,

die zahlreichen Anmeldungen für die diesjährige Theologenkonzferenz zeigen das grosse Interesse, das am diesjährigen Thema «Utrechter Union – Voraussetzungen, Modelle, Konsequenzen» besteht.

Dabei muss ich gestehen, dass wir bei der Vorbereitung dieser Konferenz recht lange darum gerungen haben, ob wir nicht doch dem in Friedewald bevorzugten Thema «Evangelisierung» den Vorrang geben sollten.

Was schliesslich den Ausschlag für die Entscheidung zum Thema «Utrechter Union» gegeben hat – auch auf die Gefahr hin, dass manche dies als «Schmoren-im-eigenen-Saft» ansehen würden, war die Tatsache, dass die IBK für das Jahr 1997 die Frage der Strukturreform in Wislikofen II auf ihre Tagesordnung gesetzt hat. Es entspricht dem Selbstverständnis

der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz, aktuelle, für die inneralkatholische Diskussion relevante Themen aufzugreifen und zu behandeln. Einerseits nimmt die Theologenkonferenz damit ihre Verantwortung wahr, die theologische Diskussion anzuregen und mögliche Lösungsmodelle auf der Grundlage der altkatholischen Theologie zu erarbeiten. Zweitens hoffen wir in diesem speziellen Fall, das Gespräch, das bisher hauptsächlich in den nationalen Kommissionen geführt worden ist, auf eine breitere Diskussionsbasis zu stellen. Das Resultat dieses Meinungs-austausches wird hoffentlich von Nutzen für die Arbeit der Internationalen Strukturkommission (und für die Arbeit der IBK) sein. Von dieser breiteren Diskussionsbasis erwarten wir drittens eine Klärung, vielleicht auch den Anfang eines Aussiebeprozesses bisher nebeneinander bestehender Vorstellungen und Ideen, wie eine Strukturänderung aussehen sollte.»

Nach dieser Begrüssung stellte die Sekretärin der Konferenz die drei Referate kurz vor und ging auf die Rolle der Bibelarbeiten und der Gruppengespräche ein. Da der Erzbischof wegen der plötzlichen Erkrankung seiner Frau im letzten Moment absagen musste, wurde der traditionelle Bericht des Erzbischofs kurzfristig durch ein anderes Programm ersetzt. Die Teilnehmer/innen wurden gebeten, wichtige aktuelle Fragen und besondere Anliegen ihrer Kirche vorzustellen. Als wichtig empfundene Themen waren u. a. die Notwendigkeit, über die Frauenordination einen baldigen und deutlichen Beschluss zu fassen, das ständige Diakonat, der Nachwuchs der Geistlichen, das Verhältnis Taufe–Firmung–Erstkommunion, sowie die finanzielle Lage der Kirchen.

27. August: Die Utrechter Erklärung und Modelle von Kirchengemeinschaften

Das erste Referat der Tagung wurde von Dr. Gillian Evans (Oxford) gehalten. Sie stellte verschiedene Arten von Kirchengemeinschaft vor, die im Augenblick im ökumenischen Gespräch eine Rolle spielen, und skizzierte deren theologische und ekklesiologische Konsequenzen. Sie zeigte, wo diese Modelle auf die altkatholische Situation und Diskussion anwendbar sind und wo nicht. Die Referentin brachte ausserdem ihre Hoffnung auf einen weiteren gemeinsamen Weg der anglikanischen und der altkatholischen Kirchen zum Ausdruck.

Models of Communion

In 1931 Anglicans and Old Catholics reached the Bonn Agreement. This says:

1. *Each Communion recognizes the catholicity and independence of the other and maintains its own.*
2. *Each Communion agrees to admit members of the other Communion to participate in the Sacraments.*
3. *Intercommunion does not require from either Communion the acceptance of all doctrinal opinion, sacramental devotion, or liturgical practice characteristic of the other, but implies that each believes the other to hold all the essentials of the Christian Faith.*

This implicitly contains a model of communion which could not have been examined at the time in the way it can now, because the ecumenical work of the last century, and particularly that which has been done since the Second Vatican Council put the debate on a new footing, has thrown into relief the complexity of issues which had barely been glimpsed in the 1930s, and which I can merely sketch here in some of their aspects. Let me point to one or two things at the outset. The overriding concern of this 1931 text is with respect for one another's independence and with not requiring change or even, it seems, very much rapprochement. What is offered does not go far beyond mutual approval. Yet on that basis it has proved possible to set up an arrangement which allows us to meet in one Eucharist, so it has had its force.

That has been possible largely because we can already recognize one another's ministries, and so there has been no need to cope with the huge problems the lack of that recognition poses in other bilateral conversation, especially between churches which have bishops and churches which do not.

If I were to leave you with one thought above all, it would be that we should move on now from the use of the term "intercommunion" and seek communion in one Church *together*. This is more urgent than it was because the European scene has been changed out of all recognition since 1931 and there have been agreements between Anglicans, Reformed and Lutherans in Europe with which the Bonn Agreement must now fit in – the Meissen and Porvoo agreements in particular.

But our first concern should be with the ecclesiology, that is, not with the impact of events but with dimension of the eternal in which Christians should always seek to work. That is important if we are to take a sufficiently large and patient view and not to be *driven* by events. That means some hard work on refining our understanding of what a communion in one Church could mean. The question of the goal of unity is becoming increasingly urgent ecumenically on the wider scene, because unless there is a clear picture of the objective it is difficult for dialogue to see where it is going. Paradoxically, this has become an ever more visible difficulty during a period when the theology and ecclesiology of *koinonia* have been developing rapidly. We need to review the models of communion available to us in the light of these uncertainties about identifying the goal which go so chal-

lengingly hand in hand with an increasingly confident embracing of a lived reality of *koinonia* in so many places.

A number of factors have recently clouded thinking about the nature of the goal of unity. The first is the sharpening of concern about the proper balance of unity and diversity which has taken place as communities reach agreement and begin to plan actual steps towards unity. Again and again those steps falter when it comes to taking the stride which would make the two one Church. The tendency has been to set up structures in which what is achieved is “reconciled diversity” rather than unity, that is, in which two distinct churches continue in being, but now in close and friendly relationship¹. The phrase “reconciled diversity” was coined in a Lutheran context, and the concept has remained particularly important in dialogues involving the Lutherans. But it is clearly exactly what the Bonn Agreement amounted to.

A second factor has been the difficulty for Rome as for other Churches, of being quite sure what is implied by the phrase *subsistit in* as used by the Second Vatican Council. Rome itself appears to be addressing this in the new Encyclical, *Ut unum sint*, but there remains a tension between the picture of a catholic Church which is simply the community of all Christ’s people, those baptised into Christ’s body, which would *ipso facto* also be a communion with the See of Rome; and a Catholic Church which is juridically the Church in communion with the See of Rome in a way which has implications not all Christians everywhere would, for historical if not for ecclesiological reasons, be able to accept.

The third issue is sharpened by talks between the Roman Catholic and Orthodox Churches. Orthodoxy, like Anglicanism, has always recognized a primatial role (most especially within a “provincial” or “metropolitan” structure). For the Orthodox it has been largely uncontroversial that the See of Rome is the senior patriarchate in the universal Church. But the Orthodox are firm about the distinction between a primacy of honour and one of jurisdiction, and Anglicans, too, have historically favoured that structure².

But “honour” is not unequivocal in this context. It need not mean merely the giving of a certain respect to a senior bishop. There can be – and certainly is for the Orthodox – some element of authority in it, if not of power. Yet it is talk of *potestas* which has historically tended to create the problem. I take one or two examples from the Anglican tradition.

“A primacy of order may consist with an equality of dignity; but a supremacy of power taketh away all parity. He is blind who doth not see in the history of the Acts of the Apostles, that the supremacy or sovereignty of power did not rest in the person of any one single Apostle, but in the Apostolical College” argued the Anglican Bramhall in the seventeenth century³. *Richard Field*, in *Of the Church*, published in 1606, argues that a primate has “authority immediately from Christ, which is not to be restrained or limited by any, but by the company of bishops; wherein though one be chief for order sake, and to preserve unity, and in such

¹ The recent *Concordat* between Anglicans and Lutherans in the USA is a pertinent example.

² On some of the issues see *G. R. Evans*, “The Anglican Doctrine of Primacy”, *Anglican Theological Review* 72 (1990) 363–378.

³ *Bramhall*, Works, ed. L.A.C.T., 1844. II. 469.

sort, that all things must take their beginning from him, yet he can do nothing without them”⁴.

The concern here is clearly to strike a balance between the primate and his fellow-bishops, in which they can act as a check on his exercise of authority by exercising it *with* him, and thus preventing any danger of abuse of power.

Where there is no absolute jurisdictional supremacy the resulting structure is of a sisterhood of churches, metropolitan and other. The Orthodox understand this as a lived reality perhaps better than any other community. They distinguish historically between a duty of universal intention in matters of faith, which all churches must share, and the freedom to vary rites locally, as local needs may determine, so long as that is not done in a way which can damage the integrity of the *koinonia* of the Church as a whole. The ground-rules here are clear and agreed in the early Church, but need careful study in all communions in the present climate of debate about unity and diversity. There is also an equality and a mutual respect in this sisterhood.

An ecumenical task lies before us of coming to an understanding of the ecclesial standing of other communities so that they may, where appropriate, also be regarded as equally sisters. The conditions in which this may be appropriate need a great deal of thought. Baptists, Reformed and other differ radically in their self-understanding in this respect. So where there is not a history of thinking in terms of sisterhood and primacy that may not be a helpful way to go until that heritage has been understood and the ideas involved to some degree taken into these other systems. It has to be conceded that this is a language and conceptual framework which may not be congenial to some traditions. Anglicans and Old Catholics can play a useful role here in their dialogue.

And of course there is a further ecumenical task of exploring ways in which a future sisterhood of Churches, when we have come to a common understanding of what that may be, may use a primacy of the whole Church as a ministry of unity. Here, too, Anglicans and Old Catholics have much to contribute.

ARCIC I proposed in its *Final Report* a new way through the old impasse by speaking in terms of a primatial duty of special responsibility for unity. This theme is taken up in *Ut unum sint*. It is of the first importance that it is joined there to the principle that the Pope cannot discharge that duty alone, that he needs the help of the people of God in their representatives and in their persons to fulfil his calling. There is a profoundly significant task to be tackled here, in defining the nature of that unity for which universal primacy may be said to be responsible, whether it is spiritual or juridical or both; whether it requires or depends upon unanimity, and so on.

Models of communion

If these, then, are roughly the problem-areas of this moment in trying to arrive at agreement on the goal of unity, what are the “models of communion” under discussion now? At one end there is the straightforward notion that we are seeking

⁴ *Richard Field*, *Of the Church* (1606 2nd ed. 1628), Chapter 32. On this theme see *H. R. McAdoo*, “Anglican-Roman Catholic Relations, 1717–1980”, Rome and the Anglicans, ed. Haase (Berlin, 1982), 166, 273–7.

simply to become one visible Church, sharing common structures and a single ministry.

But the problems with that are twofold:

First we have to reach agreement on the structures and reconcile existing ministries, and that means doing so not two by two but in a way which ultimately brings all Churches together in this way.

It also means that the issue of uniformity has to be addressed. In sixteenth century England at the time of the Reformation there was strong pressure for uniformity. It was made a requirement that everyone should worship in his or her own parish church and use exactly the same liturgical forms. Only those whom the bishop licensed could lead worship and only they could preach. Even the vestments of ministers were to be the same. It took centuries of successive Acts of Parliament to allow toleration of difference.

Secondly – and that is perhaps what must most concern us here – there is the problem that smaller Churches naturally fear being swallowed up by larger ones in any such process. In the 1920s Dom Lambert Beauduin used the expression “united not absorbed” in the pioneering Malines conversations which were held between the Church of England and representatives of the Belgian Roman Catholic Church. He had the idea of setting up something close to what has been called “uniate” structure. By this device some churches of the East had from the sixteenth century kept their liturgy and their canon laws but entered into communion with the See of Rome instead of the See of Constantinople. But in the local areas where this was done there was mutual hostility between the uniates and the Orthodox. This has been particularly noticeable again in recent years since the Iron Curtain was breached.

The underlying fear which the uniate solution sought to address is of losing ecclesial identity in a union with a large and powerful other church. This proved a blockage in the 1970s, when Cardinal Willebrands argued for a “communion of communions”. In this plan, or on this model, the Bishop of Rome acts as the focus of communion, on the principle that those in communion with him are *ipso facto* in communion with each other. This “personal episcopal focus” of communion has a parallel in the Anglican Communion, where the defining “communion” consists in being in communion with the Archbishop of Canterbury, although that does not, paradoxically, place all the provinces in communion with one another since the breakdown of mutual recognition of ministry which has resulted from the ordination of women in some provinces and not in others; and in particular from the consecration of women in some provinces to the episcopate. The problem of fear of loss has arisen again lately in talks with the Moravians, who represent an extremely small community in England and who, for all their desire for unity, rightly fear that in some sense “they” will not survive union.

There is, however, another model of a single communion in the notion of an “organic unity”. This “organic” model has the sanction of New Testament imagery of the body. It has been in use for more than a century in Anglican parlance⁵, and was employed at the Lambeth Conference of 1920. Its advantage is that it recognizes that a single body not only has parts, none of which is self-sufficient, or indeed able to survive without the others, but also that those parts will be

⁵ It occurs in 1888.

distinctive in their functions, in what they bring to the welfare of the whole body, and in their position in it. The Faith and Order Commission of the World Council of Churches has historically been sympathetic to this idea.

To some communications, the drawback of this model is that it places great weight on the principle that no single church or communion can be fully the Church independently of others. In some protestant communities the doctrine of the completeness of the local church as the only valid visible expression of Church is strong. Such “gathered congregations” cannot regard themselves as depending for a true ecclesiality upon organic union with others, if that is seen to require visible links, especially of an organizational sort.

The Orthodox have a different problem with this model. In an ecclesiology in which the Eucharist is the focal and defining act of the Church with Christ its Head each local celebration is a microcosm of the one Eucharist of the Church. It is complete because it is one with the Church. This does not sit comfortably with talk of “parts of the body”, not because it is in conflict with it, but because the concepts are different.

To move away from models in which the end in view is a single ecclesial entity is to move into an arena in which the relationships of what are envisaged as remaining or *persisting* communities have to be very carefully defined. In a “federal” arrangement the linked communities remain completely autonomous and all agreements between them are made without in any way surrendering that autonomy. Thus any of them could at any point withdraw from any agreement reached and the focus of “Church” remains strictly “local and divided”. In certain protestant communities this is a natural pattern, because it respects the distinctness of the local congregation. It does not require any rethinking of the position of the boundary between the visible and the invisible Church, because it does not create a visible entity which can itself be called Church.

The Lutheran World Federation produced a variant of the idea of organic unity at its sixth assembly in 1977, which we have already touched on. This was the notion of a unity in “reconciled diversity”. The new emphasis here was upon the *value* of the existing diversity, and the need to preserve the special gifts and insights which had proved foundational for the separated identities of the communities which were now entering into a relationship with one another. This approach means diminishing any element of repentance for the separation. The reconciliation would consist in working together, but still with an autonomy which could make it possible for any participating community to withdraw.

Conciliar fellowship is another possibility in this group of solutions. Here the emphasis is not on the “preservation of the distinctive gifts” element in the “reconciled diversity” scheme, but upon the idea of conciliarity. This is in itself a notion not yet perfectly defined ecumenically. A definition was attempted in 1975, at the Nairobi Assembly of the World Council of Churches, in terms of each local church developing continuing relationships with other local churches where this would be helpful in the fulfilling of the common mission⁶. But this is not conciliarity as the early Church understood it, nor as it continues to be understood in episcopal systems.

⁶ Nairobi Report, 60.

Collegiality and equality

I want to turn in this context of conciliarity to the related question of collegiality, because in that debate I think there lies for us as Old Catholics and Anglicans together, the nub of an answer to what our common goal ought to be.

Collegiality is a corporate relationship, and a relationship of equals⁷. The term has traditionally been used of the co-responsibility of bishops, who share a pastoral responsibility in relation to the universal Church, and who cooperate on behalf of their local churches. In this way, collegiality is a ministry of unity at an universal level. But it is clear that in the early Christian centuries a collegial relationship operated at a local level in the government of individual churches and involved colleges of presbyters. Such colleges seem to have constituted authoritative bodies of leadership in the local church, with the individual exercising a personal office only secondarily to his belonging to the college⁸. At the same time, they appear to work in relationship to a higher authority (Paul, Timothy, Titus, the Twelve⁹). The developing pattern would seem to have placed a bishop over and within the college as its chief member¹⁰.

From time to time in the Church's history, bishops have met in councils. This "conciliarity" differs from "collegiality" in being, necessarily, episodic, where collegiality is perpetual. Councils have made decisions, legally and morally binding on the faithful, which have thus been formally promulgated. But these are in intention expressions of the *consensus fidelium*, articulated through their bishops, and thus ultimately a function of the collegial relationship¹¹.

In the recent history of the Church this pattern has been challenged.

i. Churches which do not have bishops have wanted to express collegiality within their own structures. There is widespread acceptance of the reality and importance of local collegiality in non-episcopal churches. The presbyterian tradition has made this especially prominent.

ii. The ecumenical future must look to the development of collegiality between leaders of other churches and bishops of episcopal churches¹². But it has been a major difficulty that until we have mutual recognition and reconciliation of ministries, not all ministerial orders can be considered "equal" to one another in the wider Church in such a way as to make the operation of a true ecumenical collegiality possible, especially at a universal level.

⁷ Cf. BEM 26, 27, "there is need for a college of ordained ministers sharing in the common task of representing the concerns of the community"

⁸ Acts 11.30; 14.24; 15.2–6; 15.22; 20.17; I Timothy 5.17; Titus 1.5. See *J. M. R. Tillard*, "Church of Churches" (Minnesota, 1992), 197 ff. and a useful study by *G. H. Luttenberger*, "The priest as a member of a ministerial college: from 96–c. 300 AD", *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 43 (1976) 5–64.

⁹ Acts 14.24; 15.2–6; 15.22; 20.17; I Timothy 5.17; Titus 1.5.

¹⁰ *Luttenberger*, 62.

¹¹ "What is symbolized when bishops come together ... is that wider corporate role, the brotherhood or collegiality of the ministry of oversight", *Cameron Report*, 364.

¹² The Covenant proposals of 1980 saw the ideal as to "share ... in collegiality with those who have not been ordained bishop". *Cameron Report*, 612.

iii. Priests and people have had a place in Anglican (and some other) synods, and so in decision-making. There is thus equality with bishops in this respect, without lay people themselves carrying the pastoral responsibility on which the older relationship of collegiality rested, and with the distinctive role of priests as a “House” often remaining uncertain. So there is also an inequality of office and function, which seems at odds with a central principle of collegiality.

iv. There has been talk of “collegiality” within a diocese, in cases where there are suffragans as well as the diocesan bishop¹³. A theology of the collegiality of diocesan and suffragans within a diocese¹⁴ is both traditional and innovative. Episcopal collegiality is an expression of the universality of the bishop’s office, his co-responsibility with other bishops. In that respect suffragans and diocesans certainly stand in a collegial relationship as bishops. But traditionally each bishop has come to the collegial relationship on behalf of his local church, and here the local church contains two or more bishops.

v. In the Anglican Communion as a whole episcopal collegiality is affected by decisions to ordain women priests where there is not yet unanimity in favour of such a move. In the USA and now in the Church of England there are groups who are calling for a distinct episcopal oversight organized in a third “province”, or for other structures which will protect their position. Such bishops would stand in a doubtful position in some respects in their collegiality with the bishops who ordain women priests.

vi. The collegiality of bishops within the Anglican Communion as a whole is affected by the consecration of women bishops in some provinces. At the next Lambeth Conference these will not be recognized by all the other bishops of the Communion and so, again, collegiality will be impaired¹⁵.

Let us move on now to collegiality and the principle of equality, because I think that there may lie important lessons in *koinonia*. The Church is the body of Christ and Christ is the Head of that body. In that familiar and Scriptural image of the Church, we see the Church as a human and divine community, in which there are relationships of mutual love and trust; and in which everyone also has a place and a role and a function as part of the whole.

Since the Second Vatican Council there has been a flowering of the understanding that the Church is a community. This rests on foundations both in Scripture, and in the theology of the Trinity which was expounded early in the Church’s life. But it has a new emphasis in the second half of the twentieth century where two axes of the idea of community have come into a new balance. The first is the principle that there must be order in community. In a fallen world order is preserved only where there are structures and some means of exercising authority through those structures. So the Church has always been conscious of the need to ensure the continuance of this mode of binding the community together in unity. The second axis is that of an equality in relationships, a mutuality in which the bond is of

¹³ See Cameron Report, chapter on suffragans.

¹⁴ Cameron Report, 435 ff.

¹⁵ There is the additional problem of the validity of their ordinations. It has been suggested that, for the sake of the acceptance of the new priests, a male bishop should participate in ordinations carried out by a female bishop? Cameron Report, 563.

freely chosen and spontaneous love of the members of the community for one another.

There runs through the history of the Church a strong concern with the first of these axes, for in human communities there is always a need to guard against the abuse of powers. It is in this connection that the terminology of “collegiality” underwent a definitive development in the later Middle Ages, and it is important not to lose sight of the concerns which shaped it then if we are to draw lessons for the exercise of collegiality in the present climate. I want to spend a little time on “collegiality” because I think it has useful lessons for our purposes here.

The canon law of earlier mediaeval centuries had taught that Christ gave all the apostles authority in the Church and made Peter their head. In the thirteenth century papal claims of plenitude of power, which had been strengthening for two hundred years, began increasingly to assert a monarchical authority for Peter’s successor. Against that the episcopate argued for the rights and powers of individual bishops, who were concerned to prevent papal claims of jurisdiction intruding upon their “territory” (both literal and metaphorical). The crucial point here is that the tug of war was over the jurisdiction of the Pope and the autonomy of the single bishop, rather than between a papal monarchy and a collegial episcopate.

A compromise solution grew up in the form of a theory of collegiality which saw the college of *cardinals* rather than the college of *bishops* as a collegiate body established by God to govern the Church¹⁶. The emphasis was on *rule* rather than *sharing*. The theological justification was that the cardinals shared with the Pope a special responsibility for the condition of the universal Church, and thus collectively and collegially participated in the papal plenitude of power which was necessary for the discharge of that responsibility, in a way individual bishops, as individuals, could not. It could even be argued that the cardinals were part of the body of the Pope, *tamquam sibi in visceratis*. There is clear influence from contemporary debates in this, and as such it must be seen as reflecting a relatively short-term preoccupation. But it helped to sharpen the issue of collectivity which lies at the heart of the concept of collegiality.

Built into the argument about the relationship of the college of cardinals to the Pope was an understanding that this body shared a common mind, that the Pope would take counsel with the cardinals and that they would join their individual wills with his in consent. This has become a general principle of collegiality in later thinking, extending to the much wider frameworks in which collegiality is now deemed to operate.

For that extension of the concept of a collegial “body” has both extended and grown less juridically precise in succeeding centuries. In an episcopal structure, the bishops can readily be deemed to constitute a body with special collective or corporate responsibilities for order within the body of the Church. There is plenty of precedent for that view within the early councils, and throughout the history of the episcopal churches. Because of the relationship in which bishops stand to their people, as representatives of the local churches who bring their churches

¹⁶ On this shift, see *B. Tierney*, “Hostiensis and collegiality”. Proceedings of the Fourth International Congress of Mediaeval Canon Law, 1972. *Monumenta Iuris Canonici*, Subsidia 5 (Vatican, 1976), 401–9, p. 401.

with them in that way when they meet in council¹⁷, the whole Church can be considered to act collegially in and through the bishops.

But in a Western society where democratic structures have increasingly become the desired norm in secular government it has come to be difficult to deny first the ordinary clergy and then lay people a share in governance. The trend in Anglicanism has been to open up the synodical structures so as to allow such active participation. This collegiality in its “governing” mode now embraces a series of collegial circles within circles in an ecclesiology which is not always entirely consistent or coherent, but which honourably seeks to “include”.

This creates an intricate web of interconnection within the Church. (Here the lessons of Methodist “connexionalism” are particularly valuable.)

At the extreme boundaries of this collegial inclusiveness in the processes of governance, there is now a conscious intention of openness to the world, a willingness to take the risks of give and take between the Church and the wider community.

Here we are moving into the arena of mutuality and equality in which something more than governance is involved, and which crosses the axis of “keeping order” in the Church along which the ecclesiology of collegiality first evolved. It is here that the creative thinking of the late twentieth-century on the theology of *koinonia* is most conspicuously taking place.

One of its dimensions is reflected in the theme of the personal, the collegial and the communal. This vocabulary partly distinguishes the roles of the individuals who have, by their office, special responsibilities within the community, the task of sharing governance and the need for openness to the whole community, but it does so on the understanding that these functions are interdependent and therefore cannot rightly be exercised separately from one another.

An element of accountability in *koinonia* is also important in the climate of the late twentieth century. In a top-down structure of governance in the Church subordinates are answerable to those who have charge of them. But it was recognized even during the mediaeval centuries when such hierarchical notions were perhaps strongest, that sometimes a senior person would need to be checked or corrected. It is much more difficult to conduct a common life in which those with powers are also truly servants at the disposal of those over whom they have authority. Yet that is the example Jesus set, and it is also the ideal held up throughout the Christian centuries. A collegiality which makes all the people of God truly collectively responsible for one another is emerging from the present debate in these areas.

It is at the point of intersection between a collegiality of governance and a collegiality of freedom and mutuality and equality that the process of reception takes place. This has always been understood in the recognition from ancient times of an interaction between decision-making by councils and the forming of the *consensus fidelium*. The *Magisterium* teaches definitively, yet, paradoxically, that teaching ultimately remains subject to its acceptance by the mind of the Church.

¹⁷ This idea was quite explicit in the theology of the Lambeth Conference of 1988.

Conclusion

If we are to seek to go this way together into a future communion marked by mutual respect and equality, we have to accommodate or resolve various difficulties. Liberation theology speaks of “solidarity”. This is a term familiar on the left wing of secular ideologies and it has a Christian parallel in a notion to be found in Cassian, of a brotherhood of those who work together or share common tasks. The solidarity which is important in Roman Catholic and other social thinking – the “peace and justice” concerns of the World Council of Churches – is solidarity with the poor, and a concomitant sense of responsibility for the world. There need be no patronage in that, none of the models of an old world bringing a better life to the New World and the Third World which has rightly caused so much hostility and indignation in recent decades at the realization that that was largely the spirit in which the nineteenth-century missionaries went about their task.

Then there is the question which Anglicans have been confronting recently, and which is arising everywhere where the ordination of women is taking place in one part but not another of an existing communion: can there be partial collegiality or degrees of collegiality?

Then again, what is meant by “equality”, “co-responsibility”, “mutuality” where there is no identity of ecclesial pattern or where there are different scales of responsibility?

Is it legitimate to extend the concept of collegiality to the ministry of the people of God as a whole, and if so, in what ways will their collegiality differ from that of bishops or their “equivalent”, and from ancient thinking about colleges of presbyters?

I would hope that Anglicans and Old Catholics who have understood one another very well in amity for sixty years, may be able to tackle these together, and so move on together without fear, from the Bonn Agreement on intercommunion to a new agreement about communion.

Oxford (England)

Gillian R. Evans

Im Anschluss an das Referat von Dr. Evans wurde bemerkt, dass der von ihr verwendete Ausdruck «Interkommunion» aus dem Jahre 1931 seit der Weltkonferenz der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung in Lund 1952 und der Lambethkonferenz von 1958 überholt sei. Seitdem spreche man von «Full Communion». Dadurch sei das Verhältnis zwischen den anglikanischen und den altkatholischen Kirchen dem Verhältnis der anglikanischen Kirchen untereinander gleichgestellt. Das Verhältnis zwischen der englischen Kirche und einigen nationalen lutherischen Kirchen werde diesem Verhältnis zur Zeit ebenfalls gleichgestellt. Über die entstandene terminologische Unklarheit habe die Lambethkonferenz 1988 beraten und damals vorgeschlagen, den Ausdruck «Full Communion» für die Beziehung zu solchen Kirchen zu reser-

vieren, die an der Entscheidungsfindung der anglikanischen Kirche beteiligt sind. Eine weitere Präzisierung sei es, deutlicher zwischen «organischer Einheit» und «sichtbarer Einheit» zu unterscheiden. Dabei sei das Ideal der organischen Einheit nicht (mehr) Brennpunkt des heutigen ökumenischen Denkens. Solche Brennpunkte seien hingegen Fragen wie sakramentale Gemeinschaft, die Einheit der Kirche in bezug auf die Einheit der Menschheit (Stimmen aus der Dritten Welt betonen, dass ungleiche Partner nicht in kirchlicher Gemeinschaft stehen können), konziliare Gemeinschaft, sowie die Konvergenzmethodologie (vgl. die Limadokumente von 1982). Zudem bestehe ein wesentlicher Unterschied zwischen dem genannten Ideal der «versöhnten Verschiedenheit», die ein Modell für Gemeinschaft zwischen Konfessionen ist, und der altkatholisch-anglikanischen Gemeinschaft als einer Gemeinschaft zwischen Ortskirchen. Die Spannung zwischen Ortskirchenekklesiologie und Universalekklesiologie sei im ganzen Referat spürbar. Kann das Bild des Leibes Christi auf eine Ortskirchenekklesiologie angewendet werden? Kann die Ortskirche mit einem «Mikrokosmos» verglichen werden? Oder zerstört das Bild der Ortskirche als Mikrokosmos die Gemeinschaftsekklesiologie der Ortskirchen, weil die Universalkirche nie eine Gemeinschaft von Kirchen sein kann? Auch der (Ehren-)Primat war Gegenstand der Diskussion: Zunächst wurde die Frage nach dem zugrundeliegenden ekklesiologischen Modell gestellt. Jemand meinte, der «Primus» müsse in der Lage sein, Sanktionen auferlegen zu können: «der Diener der Einheit soll instande sein, seine Schafe zurückzuholen». Man verwies auf die altkirchliche Pentarchie, nach der es fünf Petrusitze gab. Allerdings sei die Pentarchie zum grössten Teil eine Theorie geblieben, die den korporativen und dialektischen Charakter der Kirche betonte. Ein weiteres wichtiges Element sei auch die Kollegialität, besser gesagt die Koinonia, da nur Gleichgestellte Kollegen sein könnten. Wenn Frau Dr. Evans von Suffraganbischöfen spreche, gelte es, zu bedenken, dass es diese Funktion in der altkatholischen Kirche nicht gebe (höchstens in der Polnisch-Nationalen Katholischen Kirche der USA).

Das zweite Referat dieses Tages hielt Prof. Christian Oeyen (Bonn). Er ging auf die Intention und die Vorgeschichte der Utrechter Union und Konvention von 1889 ein.

Zum ursprünglichen ekklesiologischen Verständnis der Utrechter Union¹⁸

Mit dem Selbstverständnis der Utrechter Union haben sich in den letzten Zeiten drei Theologenkongressen beschäftigt (Gallneukirchen 1980¹⁹, Venwoude 1981²⁰, Philadelphia 1993²¹, mit Anlass des hundertjährigen Bestehens der Union hat es 1989 eine Reihe von Veröffentlichungen darüber gegeben²², und noch letztes Jahr haben wir uns mit der Berufung auf die alte Kirche auseinandergesetzt²³. Ist nicht schon alles über dieses Thema gesagt worden? Ausserdem: Führt uns eine ständige Auseinandersetzung mit uns selbst nicht zur Introvertiertheit, während die Welt, die wir zu missionieren haben, auf das Ende unserer Diskussionen nicht wartet?

Andererseits ist in der gegenwärtigen Situation der Utrechter Union eine Erneuerung ihrer Strukturen dringend notwendig geworden. Vor der Gefahr eines Auseinanderbrechens der Union wird von verschiedenen Seiten gewarnt, und, ohne so weit zu gehen, ist das Gefühl, dass etwas geändert werden müsste, weit verbreitet. Hier kann m. E. eine Besinnung auf die Anfänge von Nutzen sein. Denn jeder Reformvorschlag muss die bisherige Entwicklung vor Augen haben, um daraus gegebenenfalls Lehren für die Zukunft zu ziehen.

Zu untersuchen, wie die Utrechter Union ursprünglich gemeint war, ist ein spannendes Vorhaben: eine intensive Beschäftigung damit kann uns vielleicht ein Stück weiterhelfen. Dazu möchte ich acht Thesen vorstellen, die jeweils von dem zitierten historischen Material her zu verstehen sind:

1. *Die Utrechter Union ist nicht entstanden als Werk der beteiligten Bischöfe allein. Priester und Laien haben den Gründungsprozess zuerst initiiert, ihn dann begleitet, als die Bischöfe aktiv wurden, und entscheidend am Zustandekommen der Union und der massgeblichen Dokumente mitgewirkt.*

Wie in einer gesonderten Studie gezeigt²⁴, wurden die ersten Anregungen zur

¹⁸ Referat, gehalten bei der Internationalen Altkatholischen Theologenkongress in Salzburg am 27. August 1996. Der Text wurde nachträglich leicht erweitert und verbessert.

¹⁹ Die Akten dieser Kongress wurden leider nicht veröffentlicht.

²⁰ Siehe die Erklärung der Kongress in IKZ 73 (1983) 65–69. Die Fussnoten dazu sind nachträglich eingefügt.

²¹ IKZ 84 (1994) 7–19.

²² *M. Køk*, 100 Jahre Utrechter Union – Rückblick und Ausblick, IKZ 79 (1989) 145–161; *J. Nieminski*, The significance of the Centenary of the Union of Utrecht, ebd., 162–173; *J. Visser*, Kirchenstruktur und Glaubensvermittlung, ebd., 174–191; *F. Smit*, Die weitere Entwicklung der Utrechter Union (der altkatholischen Bischöfe) bis 1909, ebd., 104–135; *Ch. Oeyen*, Hundert Jahre nach Döllinger: die Utrechter Union heute, in ÖR 39 (1990) 66–76.

²³ Int. Theologenkongress in Friedewald, IKZ 86 (1996) 1–64.

²⁴ *Ch. Oeyen*, Wie ist die Utrechter Union entstanden? in: *J. Hallebeck, B. Wirix* (Hg.), Met het oog op morgen. Ecclesiologische beschouwingen aangeboden aan Jan Visser, Zoetemeer 1996, 108–115.

Gründung der Utrechter Union, nachdem Absichtserklärungen der Bischöfe 1873–74 nicht weiter verfolgt wurden²⁵, vom Canonicus Timotheus van Santen auf dem deutschen Altkatholikenkongress in Krefeld 1884 gegeben. In den nächsten Jahren setzte sich van Santen für eine Intensivierung der Beziehungen zwischen der holländischen und der deutschen altkatholischen Kirche ein. Neben Einzelinitiativen ist vor allem hier die zusammen mit J. van Thiel verwirklichte Gründung der holländischen Kirchenzeitung *De Oud Katholiek* zu nennen. Danach konnten Nachrichten aus den anderen altkatholischen Kirchen in Holland veröffentlicht und umgekehrt Nachrichten aus der holländischen Kirchenzeitung in die deutschsprachigen Veröffentlichungen aufgenommen werden.

Vier Jahre später traten neben van Santen auch J. F. von Schulte und F. Wülfing auf dem nächsten deutschen Altkatholikenkongress in Heidelberg für die Abhaltung von gemeinsamen Kongressen und für eine Verhandlung der Bischöfe ein. Dieser Kongress gab die eigentliche Initialzündung zur Gründung der Utrechter Union; die Bischöfe griffen diese Initiative auf und vereinbarten die Zusammenkunft in Utrecht. Das erste und wichtigste Dokument, das dort verabschiedet wurde, die Utrechter Erklärung, war seinerseits von F. H. Reusch vorbereitet worden. An den Verhandlungen in Utrecht nahmen die holländischen Priester van Santen, Deelder und van Thiel teil. Ihre Beiträge waren an zahlreichen Punkten wichtig, um Bedenken, vor allem der holländischen Bischöfe, zu zerstreuen.

Dieser ganze Prozess wurde stets vom Kirchenvolk begleitet: Teilnehmer der Altkatholikenkongresse, Leser der Kirchenzeitungen, ganze Gemeinden, die auf die Ergebnisse der Gespräche warteten.

Das scheint mir wichtig um zu zeigen, dass die Utrechter Union mehr ist als die internationale Bischofskonferenz und dass die IBK mit dem ganzen Kirchenvolk, Priester und Laien in einer eigentümlichen Verflechtung steht. Auch die gegenwärtigen Probleme können nicht allein auf der Ebene der IBK gelöst werden.

2. Die Utrechter Union ist als Ergebnis der (deutschen) Altkatholiken-Kongresse entstanden und hat in deren internationalen Version neben der Bischofskonferenz ein zweites wichtiges Organ.

Eine Konferenz der Bischöfe und die Abhaltung von Internationalen Altkatholiken-Kongressen wurden vom Heidelberger Kongress 1888 angeregt. Die Bischöfe haben ein Jahr später diesen Beschluss zur Kenntnis genommen und sich bereit erklärt, an einem solchen Kongress teilzunehmen – oft wird dieses vierte Dokument der Utrechter Konvention weggelassen. Es ist darum angebracht, es hier im Wortlaut zu zitieren:

«Johannes Heykamp, Erzbischof von Utrecht, Casparus Johannes Rinkel, Bischof von Haarlem, Cornelius Diependaal, Bischof von Deventer, Joseph Hubert Reinkens, Bischof der altkatholischen Kirche Deutschlands, Eduard Herzog, Bischof der christkatholischen Kirche der Schweiz, nehmen Kenntnis von dem auf dem altkatholischen Congresse zu Heidelberg am 3. Sept. 1888 dem Herrn Bischof der deutschen Altkatholiken einstimmig geäußerten Wunsche, dass unter Mitwirkung des Erzbischofs und der Bischöfe der holländischen altkatholischen

²⁵ Ebd., 108, Anm. 2 und von Schulte in: Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1878, 102.

Kirche und des christkatholischen Bischofs der Schweiz ein internationaler Congress stattfinden möchte; sie erklären sich ihrerseits bereit, an einem solchen Congress theilzunehmen und beschliessen, diese Erklärung dem Vorsitzenden des altkatholischen Congresses von Heidelberg, Herrn Geheimrath Professor Dr. von Schulte in Bonn, amtlich mitzuthemen. Utrecht, 24. Sept. 1889.

Bischof Reinkens wurde einmüthig mit der Ausführung obigen Beschlusses beauftragt. Er ist diesem Auftrage am 27. Sept. 1889 nachgekommen.»²⁶

Tatsächlich haben die Bischöfe seitdem an allen Kongressen teilgenommen, meist wurde eine Sitzung der IBK damit verbunden. Zum Teil haben einzelne Bischöfe Anträge eingebracht oder begründet; sie wurden aber nicht immer angenommen²⁷.

A. Küry schreibt 1928: «Die Kirchen, die so in völlige Gemeinschaft getreten waren, schufen sich ebenfalls *ein eigenes Organ* [Hervorhebung Ch. O.] in den internationalen Altkatholikenkongressen seit 1890. Dass sie vollständig mit der Erklärung von Utrecht einiggingen, wurde durch eine Resolution des II. internationalen Kongresses in Luzern im Jahre 1892 kundgegeben. Zu den wertvollen Errungenschaften gehören die internationale kirchliche Zeitschrift, die Ansätze, die katholisch-theologische Fakultät in Bern zu einer internationalen Schule auszubauen, der internationale altkatholische Hilfsverein u. a. m. Das wertvollste aber ist, dass die Union einen kirchlichen Gemeinschaftsgeist hervorbrachte, der alle Angehörigen der Kirchen wie die Kirchen selbst erfasst und mit dem Geist der Liebe erfüllt.»²⁸ In der Folge behandelten der 3. internationale Kongress 1894 in Rotterdam die Beziehungen zu den Orthodoxen Kirchen und der 4. in Wien 1897 die Legitimität des slawischen Altkatholizismus.

Das Zusammenspiel von Bischofskonferenz und Kongress ist eigenartig. Der Kongress ist das Forum der Union; er wird offiziell von einem Ausschuss ausgeschrieben, dessen Mitglieder von den Kirchenleitungen der einzelnen Kirchen ernannt werden. Die Bischöfe nehmen am Kongress teil. Seine Beschlüsse haben eine hohe moralische Autorität. Da die Teilnehmer aus vielen Ländern kommen, sind sie in der Regel besonders repräsentativ für den Gesamtkatholizismus. Es ist richtig, dass ein Altkatholikenkongress keine Beschlüsse fassen kann, die die einzelnen Kirchen binden. Auch die Bischofskonferenz ist nicht gezwungen, den Ergebnissen der Kongresse zu folgen. Das gilt aber auch für die Beschlüsse der Bischofskonferenz selbst: Auch sie gelten nicht automatisch in den einzelnen Kirchen, die Bischöfe müssen sich nach der jetzt geltenden Vereinbarung für ihre Durchsetzung in ihren Kirchen einsetzen. Auch die Bischofskonferenz kann den Kongress nicht zwingen, ihren Beschlüssen zu folgen. Mit der rechtlichen Kategorie der *Verbindlichkeit* kommt man also nicht weiter. Der Idealfall ist aber nicht der Konflikt, sondern die Übereinstimmung: So kann man positiv sagen: Wenn die Bischofskonferenz und der Altkatholikenkongress bei ihren Ergebnissen übereinstimmen, haben diese eine sehr grosse Kraft: Sie sind dann Ausdruck des *Konsenses* des Volkes Gottes, und darauf kommt es letzten Endes an.

Gibt es keine Übereinstimmung, so ist das ein Zeichen, dass etwas nicht in Ordnung ist. Es muss also weiter nach dem *sensus fidelium* gesucht werden.

²⁶ Amtliches Altkatholisches Kirchenblatt, Bonn 1889, Neue Folge, 13.

²⁷ Siehe z. B. den Antrag Weber über das Günthersche System in Wien 1897.

²⁸ A. Küry, Die Utrechter Erklärung des Jahres 1889, IKZ 1928, 208.

Es ist m. E. nicht korrekt, weitere Instanzen wie die Theologenkonferenz, das Laienforum und die Int. ak Jugend auf der gleichen Ebene wie die Internationalen Altkatholikenkongresse zu sehen. Diese Organe sind später entstanden, meist auf Initiativen der IBK oder der Kongresse. Sie arbeiten diesen beiden Instanzen zu. Im Kongress kommen aber Laien, Theologen und die Jugend auch zu Wort, er ist also das umfassendere Forum. Die Aufzählung vieler Instanzen könnte auch den Effekt haben, sie allesamt zu relativieren. Dies wäre nicht gut.

Laurence Orzell hat in einem Pamphlet²⁹ den Internationalen Altkatholikenkongress eine nicht-repräsentative Institution (S. 3) genannt, die von Westeuropäern dominiert sei (S. 15). Er sieht bei der IBK eine Neigung, den Kongressen zu erlauben, eine leitende Rolle bei der Festlegung des altkatholischen Programms zu spielen (S. 15). Diese Denkweise ist m. E. gefährlich, weil sie die bisherigen Grundlagen der Utrechter Union in Frage stellt. Es mag technische Gründe geben, wie die Höhe der Reisekosten, die zu einer zu schwachen Vertretung der Schwesternkirche aus Übersee geführt hat. Die Lösung kann aber nicht darin bestehen, die Rolle des Kongresses herunterzuspielen, sondern es sollte nach Möglichkeit einer stärkeren Teilnahme der PNCC (etwa durch entsprechende Fonds o. ä.) gesucht werden³⁰. Hebt man das Zusammenspiel zwischen Bischofskonferenz und Kongressen auf, so würde man eine andere Union haben als bisher.

3. Angeregt wurde schon 1873 und später immer wieder eine gemeinsame Synode. Diese ist ausdrücklich nicht verwirklicht worden, zuerst wegen Bedenken der niederländischen Bischöfe, später aus anderen Gründen. Man kann sich heute fragen, ob dieses ein Glück oder ein Unglück für die Union war.

Von Schulte berichtete 1878: «Als im Jahre 1873 der Herr Bischof zuerst in Rotterdam war und ich ihn begleitete, da waren die Holländer von der Gemeinschaft ganz voll; da sollte bald, nachdem der dritte Bischof in Holland consecrirt sein würde, ein gemeinsamer Hirtenbrief von den drei holländischen Bischöfen und dem unsrigen erlassen werden; da sprach man auch schon von einer gemeinsamen Synode.»³¹

Die Theologenkonferenz von Gallneukirchen hat ihrerseits den Wunsch nach einer gemeinsamen Synode wieder zum Ausdruck gebracht.

Die Utrechter Union besteht aber nicht einfach aus Nachbarbistümern eines Metropolitan- oder Regionalverbandes. Ihre Mitgliedskirchen sind autonome Nationalkirchen, die sich durch Herkunft, Verfassung und ihr ökumenisches Umfeld am Ort stark unterscheiden. Eine gemeinsame Synode wäre also kirchenrechtlich ein Novum. Dabei müsste z. B. geklärt werden, ob sie rein episkopal zusammengesetzt wird oder auch Geistliche und Laienabgeordnete einbezieht. In

²⁹ «Quo Vadis, IBC?», Scranton 1995.

³⁰ Herr Orzell, der sonst interessante und besonnene Beiträge geliefert hat (s. G. Huelin [Hg.], *Old Catholics and Anglicans*, Oxford 1983, 40–61; IKZ 1996, 105–121), hat sich hier im Ton etwas vergriffen, was zu bedauern ist. In den USA ist Nazi-Literatur nicht verboten: Es mag dort witzig sein, Deutsche in Verbindung mit Hitler zu bringen. Dies ist aber in Deutschland gar nicht witzig, sondern eine schwere, strafbare Beleidigung.

³¹ Verhandlungen der fünften Synode der Altkatholiken des Deutschen Reiches, Bonn 1878, 102.

diesem letzten Fall würde sie eine grössere Repräsentativität gewährleisten; sie könnte aber Mehrheitsbeschlüsse fassen, die dann alle beteiligten Kirchen verpflichten würden, was in manchen Fällen nicht im Sinne aller Beteiligten wäre. Möglicherweise wären gegenwärtig die Ursprungsländer des Altkatholizismus in Westeuropa auf einer solchen Synode in der Minderheit. Oder man müsste die Sitze nach Nationen verteilen, was aber auch problematisch werden könnte. Abgesehen davon kann man fragen, ob es gut wäre, eine Kirche durch Mehrheitsbeschluss der anderen auf einer solchen Synode zu bestimmten Dingen zu zwingen. Möglicherweise würde dies die Frage der Rezeption aufwerfen. Wenn die betroffene Kirche den Beschluss nicht rezipiert, wäre der Konflikt nicht gelöst, sondern nur verschärft.

4. Die Bischöfe und ihre Berater haben die agile Form einer Bischofskonferenz gewählt und damit eine Form des Umgangs der Bischöfe und ihrer Kirchen miteinander geschaffen, die zwar im weitesten Sinne «synodal» genannt werden kann, aber präzise keine Synode ist.

Ende des 18. und vor allem in der Mitte des 19. Jh. wurden Versammlungen von katholischen Bischöfen abgehalten, die nicht die kanonischen Bestimmungen einer Synode erfüllten. Im deutschen Sprachraum wurden sie «Bischofskonferenzen» genannt. Ihr Zweck war, gemeinsame Anliegen zu besprechen und sich freiwillig und einmütig auf bestimmte Dinge zu einigen, mitunter wurden durch solche Versammlungen auch echte Synoden vorbereitet. Ihre Beschlüsse waren nicht bindend für diejenigen Bischöfe, die ihnen nicht zustimmten³².

Die altkatholischen Bischöfe griffen also nach einem feststehenden Begriff, als sie ihre Zusammenkunft «Konferenz» nannten. Damit war es klar, dass es sich nicht um eine Synode handelte. Nach dem Zeugnis der beteiligten Bischöfe führte zur Gründung der IBK der «Herzensdrang nach inniger Gemeinschaft und lebhafterem brüderlichem Verkehr»³³. Es wurde von Anfang an klargestellt, dass die Konferenz keine Jurisdiktion in die einzelnen Kirchen besitzt. Ihre Beschlüsse waren Selbstverpflichtungen im Sinne der Einmütigkeit, keine rechtlich bindenden Gesetze. Es fehlten also die entscheidenden Merkmale einer Synode. Die kanonische Einberufung war auch nicht gegeben: Der Erzbischof von Utrecht kann eine solche Einberufung nur für seine Kirchenprovinz aussprechen, die anderen altkatholischen Kirchen gehören aber nicht dazu.

5. Die Bischöfe haben keinen rechtlichen Vertrag miteinander abgeschlossen, sondern eine Vereinbarung getroffen. Es ist mehrmals betont worden, dass die Utrechter Union keine Rechtsgemeinschaft ist, sondern eine freie Verbindung von Schwesterkirchen.

Eine Vereinbarung ist eine freiwillige Übereinkunft. Man wählt diese Form, wenn man keinen förmlichen Vertrag schliessen will. Man kann einwenden, dass jede Gemeinschaft Recht schafft und auf Recht beruht³⁴. Das möchte ich im

³² *Wetzer-Welte*, Kirchenlexikon, ² 1883, Art. Bischofsversammlungen.

³³ Hirtenbrief Erzbischofs Johannes Heykamp in: DM 1889, 361 f.; von Bischof J. H. Reinkens ebd., 325.

³⁴ *U. von Arx*, Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union (Referat bei der Theologenkonferenz in Philadelphia), IKZ 1994, 30–32.

Grundsatz nicht bestreiten, aber zugleich zu bedenken geben, dass ein einklagbares Recht entweder auf einem allgemeinen Gesetz oder auf einem förmlichen Vertrag beruhen muss. Die Ehe ist z. B. eine Gemeinschaft, die auf allgemeinen Gesetzen gründet (staatliche und kirchliche, wohl auch naturrechtliche), die Eheleute bilden allein durch die Eheschliessung schon eine Rechtsgemeinschaft; zwei Institutionen, z. B. zwei Universitäten, können sich durch einen Kooperationsvertrag verbinden, dadurch gehen sie eine Rechtsgemeinschaft ein. Wenn Partner aber bewusst auf Verträge verzichten und auch die vom allgemeinen Recht vorgeschriebenen Formen nicht einhalten, dann bringen sie damit zum Ausdruck, dass sie das Instrument eines einklagbaren Rechts nicht in Anspruch nehmen möchten. Ihre Gemeinschaft beruht auf gegenseitigem Vertrauen.

Die Theologenkonferenz von 1981 hat die Utrechter Union als einen «Zusammenschluss» von Kirchen definiert. In längeren Anmerkungen, die nicht von der Konferenz beschlossen wurden, wird erklärt, dass das Wort «Gemeinschaft» für die Verhältnisse innerhalb der Lokalkirche gilt, nicht aber für die Union, die darum «Zusammenschluss» genannt wird³⁵.

A. Küry schrieb 1928: «Die Union ist keine Rechtsgemeinschaft mit irgendwelcher Jurisdiktion, sondern eine freie Verbindung von Schwesterkirchen. Ihre Kraft liegt im Glauben und in der Liebe der Einzelkirche an und zu Jesus Christus und in dem Verantwortlichkeitsgefühl der Bischöfe, der Geistlichen und der Gemeinden, das Depositum der katholischen Kirche in Treue zu hüten und zum Heil der Gläubigen richtig zu verwalten... Die Union kennt keine richterliche Instanz, die eine Exkommunikation ausspricht... In die inneren Verhältnisse einer Kirche mischt sie sich grundsätzlich nicht ein.»³⁶ Insofern wäre es abwegig, der Bischofskonferenz volle juristische Kompetenz zuzusprechen und für die Kongresse und andere Gremien «nur» den Charakter eines unverbindlichen Gesprächsforums gelten zu lassen. Man muss das Zusammenwirken von Bischofskonferenz und Kongressen viel differenzierter sehen, wie oben gesagt.

6. Einen Konflikt zwischen zwei Loyalitäten kann es für die altkatholischen Bischöfe nicht geben, da in der altkatholischen Ekklesiologie die Bischöfe nicht von ihren Kirchen getrennt werden können. Nach altkirchlicher Auffassung ist ein Bischof mit seiner Kirche «verheiratet», nicht aber mit den anderen Bischöfen: mit diesen soll er die «concordia», die herzliche Übereinstimmung pflegen.

Ein «Konflikt zwischen zwei Loyalitäten» wird dann postuliert, wenn eine altkatholische Kirche etwas beschliesst, was die Bischofskonferenz nicht billigt, oder umgekehrt. Der Bischof dieser Kirche wäre dann als Mitglied seiner Kirche und als Mitglied der Bischofskonferenz hin- und hergerissen. Sieht man aber genauer hin, erweist sich diese Redeweise als unzutreffend. Sie setzt nämlich voraus, dass man einen Bischof gegebenenfalls von seiner Kirche trennen könnte, zugunsten der Gemeinschaft in der Bischofskonferenz.

«Nullus episcopus sine ecclesia» ist ein wichtiges altkatholisches Prinzip³⁷. Von Schulte betont, dass auf einem Konzil die Bischöfe keine *Richter* über den Glau-

³⁵ Oben Anm. 20.

³⁶ Wie Anm. 28, 208.

³⁷ Von Bischof E. Herzog im Zusammenhang mit dem Fall Matthew aufgestellt, IKZ 1915, 271–296.

ben sind, sondern *Zeugen* des Glaubens *ihrer jeweiligen* Kirchen. Auch die Vereinbarung der IBK 1974 sieht vor, dass bei wichtigen Entscheidungen die Bischöfe «im Einvernehmen mit ihren Kirchen» handeln. Auch wenn hier mit dem Wort «Einvernehmen» ein schwacher und nicht besonders deutlicher Ausdruck gewählt wurde, was die Handhabung in der Praxis erschwert, ist das Prinzip doch klar und gut altkatholisch. Logischerweise müsste dieses Einvernehmen in den Synoden der einzelnen Kirchen festgestellt werden. Die Bischöfe trennen sich also nicht von ihren Kirchen, wenn sie in Synoden oder Konferenzen zusammenkommen, und beschliessen nichts, was ihre Lokalkirchen nicht mitbeschliessen würden. Wenn ein Bischof einen Beschluss seiner eigenen Kirche nicht mitträgt, und der Konflikt nicht bereinigt werden kann, dann müsste er zurücktreten. In diesem Fall wäre er aber nicht mehr Mitglied der Bischofskonferenz. Die Beziehung zur eigenen Kirche geht also grundsätzlich vor. Der eigentliche Konflikt ist meist ein Konflikt der einzelnen Ortskirchen untereinander. Er sollte darum auf dieser Ebene ausgetragen werden.

Dazu noch eine Bemerkung: Mit der Berufung auf die Anliegen der Weltkirche und die Kollegialität der Bischöfe argumentiert immer Rom, wenn es darum geht, die Autonomie der Lokalkirchen zu unterdrücken. Die Einheit der Ortskirchen untereinander kann aber nur eine Einheit in der Vielfalt sein. Die altkatholische Kirche kennt auch nicht die römisch-katholische Unterscheidung zwischen lehrender und lernender Kirche. Ein Bischof ist sicher kein blosser «Briefträger» seiner Kirche³⁸. Aber er handelt mit ihr zusammen, nicht ohne oder gegen sie.

Die «*concordia episcoporum*», ein Ausdruck des Cyprian von Karthago, auf den Bischof Reinkens aufmerksam machte, ist das Stichwort für eine Ekklesiologie, die auf Konsensbildung fusst. Er ist besser und biblischer als der ebenfalls auf Cyprian zurückgehende Begriff des Bischofskollegiums. Es geht dabei darum, durch Übereinstimmung in der gläubigen Haltung und durch gemeinsames Abwägen der richtigen Argumente zum Einvernehmen zu gelangen. Dabei soll sich keiner über die anderen erheben und jeder auf die Zeugnisse der Tradition, die die anderen aus je verschiedenen Lokalkirchen herleiten, hören. Cyprian weiss aber auch von der Geduld, die nötig ist, wo zunächst Dissens statt Konsens deutlich wird: «Die kirchliche Einheit mit allen ihren Gütern hängt an der Toleranz» (Reinkens)³⁹.

7. Ein Vergleich der ursprünglichen Dokumente (Vereinbarung und Reglement) mit den späteren Fassungen zeigt, dass es in den letzten Jahrzehnten neben einigen sinnvollen Reformen auch eine Tendenz zur Institutionalisierung und Zentralisierung der Utrechter Union gegeben hat, die auf anderen ekklesiologischen Überlegungen fusst als die von 1889. Eine Besinnung auf die Anfänge könnte in der jetzigen Situation hilfreich sein, um zur ursprünglichen Flexibilität wieder zu finden.

In der ersten Vereinbarung von 1889 gibt es nur die Selbstverpflichtung der Bischöfe, anderen Kirchen gegenüber keine Verpflichtung einzugehen, ohne dieses vorher mit den anderen Bischöfen zu besprechen und es von ihnen bewilligen zu

³⁸ von Arx, wie Anm. 34, 32.

³⁹ J. H. Reinkens, Über die Einheit der katholischen Kirche. Einige Studien, Würzburg 1877, 62.

lassen. Diese Selbstverpflichtung wurde 1952 sinnvollerweise auf die Erteilung von Bischofsweihen für andere Kirchen erweitert. Zugleich wurde aber schon der Sekretär der Konferenz institutionalisiert und mit dem Schweizer Bischof verbunden, während vorher der jeweils zuletzt geweihte Bischof diese Funktion innehatte, wohl im Sinne eines reinen Protokollführers und als Kontaktadresse. In der Fassung von 1974 wird die Konferenz als eine besondere Körperschaft aufgefasst, die «zuständig» ist für alle Fragen, die die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft sowie die Beziehungen zu anderen Kirchen betreffen und «befugt» ist, in strittigen Fragen des Glaubens und der Sitte Stellung zu nehmen, anderen Kirchen gegenüber für die Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen in Glaubens- und Grundsatzfragen Erklärungen abzugeben, sowie ggf. mit anderen Kirchen Abkommen über die kirchlichen Beziehungen abzuschliessen⁴⁰. Sie übt sogar Jurisdiktion über Missionsgebiete. Die Bischöfe werden verpflichtet, die Beschlüsse der IBK in ihren Kirchen durchzuführen. Diese Vereinbarung ist den Mitgliedkirchen nie zur Stellungnahme vorgelegt worden. Seit ihrer Verabschiedung hat sich die Bischofskonferenz immer stärker mit formal-juristischen Fragen beschäftigt, das theologische Gespräch über Sachfragen kam zu oft in den Hintergrund.

Eine Kirchenfamilie wie die Utrechter Union müsste hauptsächlich vom gemeinsamen Geist leben. Das war auch 1889 intendiert. Je mehr man aber versucht, durch ein juristisches Instrumentarium die anderen auf eine mehr äusserliche Einheitlichkeit festzunageln, desto weniger kann der gemeinsame Geist zum Zuge kommen, desto mehr Frustrationen entstehen bei den Kirchen, die sich immer wieder ausgetrickst und zum Narren gehalten vorkommen.

Eine beliebige Kirche könnte z. B. in der heutigen Regelung jede Reform blockieren, indem sie sie zur Glaubensfrage erklärt und das inhaltliche theologische Gespräch darüber verweigert. Wer einen Punkt für eine Glaubensfrage hält, muss aber in der Lage sein, zu zeigen, dass die alte Kirche dies auch so gesehen hat, sonst steht er nicht auf der Basis der Utrechter Union. «In dubiis libertas» ist ein altkatholisches Motto, das ernstgenommen werden muss. Eine zu starre Reglementierung hemmt aber die Freiheit, da hier zu leicht versucht werden kann, auch dort Einheitlichkeit herzustellen, wo die Verbindlichkeit zweifelhaft ist.

Auch eine über das absolut Notwendige hinausgehende Geheimhaltungspraktik ist nicht im Geist der Gründer der Union⁴¹.

8. Trotz einigen Konflikten und Fehlentwicklungen muss festgehalten werden, dass die Utrechter Union sich in mehr als 100 Jahren Existenz als ausserordentlich lebensfähig erwiesen hat. Die Treue zum gemeinsamen Glauben und der Respekt vor der Verantwortung der Einzelkirchen sind die zwei Pfeiler, auf denen heute weitergebaut werden sollte. Dies ist eine Aufgabe für das gesamte Kirchenvolk auf allen Ebenen.

Konflikte zwischen den altkatholischen Kirchen hat es schon 1876 bei der Weihe Bischof Herzogs und 1879 bei der Konzelebration mit Anglikanern gegeben, nach Gründung der Union mit den Fällen Matthew und Kowalski, durch die Haltung der altkatholischen Kirche Deutschlands im Dritten Reich, durch die Kündi-

⁴⁰ Art. 5, Abs. 1 und 4, IKZ 1974, 245.

⁴¹ S. Quirinus (I. von Döllinger), Römische Briefe vom Conzil, München 1870, 62 f.; J. H. Reinkens, Die päpstlichen Dekrete, V, 46; Ch. Oeyen, IKZ 1976, 111.

gung der Sakramentsgemeinschaft mit den Anglikanern durch die PNCC, durch den Antrag der Mariawiten-Kirche auf Wiederaufnahme in die Union und durch die Vereinbarung der deutschen altkatholischen Kirche mit der EKD. Verschiedene Zeitpunkte für Reformen hat es schon immer gegeben: Die Priesterehe und die Zulassung der Anglikaner zum Empfang der Eucharistie sind in Holland 50 Jahre später als in der Schweiz und in Deutschland verwirklicht worden. Die altkirchlich-katholische Glaubensgrundlage hat sich dabei jedesmal als tragfähig erwiesen. Auf eine Gängelung oder Massregelung der einzelnen Kirchen ist mit weisem Weitblick verzichtet worden. Mitgewirkt haben ausser den Bischöfen auch die Kongresse, die theologischen Lehranstalten, die Theologenkongressen und die synodalen Gremien der einzelnen Kirchen.

Diese Tradition des Zusammenhaltens ist eine Quelle der Hoffnung. Darauf soll gebaut werden. Was die rechtliche Verfassung der Union betrifft, soll aber festgehalten werden, dass diese nur ein Mittel zum Zweck ist. Wenn nötig, kann und soll sie im Geist des Anfangs reformiert werden.

Bonn

Christian Oeyen

Im Anschluss an das Referat von Prof. Oeyen wurde festgestellt, dass die Altkatholikenkongresse ihren Charakter in den letzten Jahrzehnten verändert hätten. Dadurch hätten sie nicht mehr dieselbe Funktion wie am Anfang. Sie trügen nicht mehr zur Entscheidungsfindung innerhalb der Utrechter Union bei. Man müsse sich fragen, ob dieser Prozess noch umkehrbar sei. Dem wurde entgegengehalten, dass der Kongress vor einigen Jahren zur Frage der Frauenordination Stellung bezogen habe. Andere wiederum setzten den Schnitt beim Kongress von Luzern (1974) an; danach seien fast nie mehr im eigentlichen Sinne «altkatholische» Fragestellungen behandelt worden. Auch die Theologenkongresse könnten dazu keinen Ersatz bieten. So sei die IBK isoliert worden.

Des weiteren wurde festgestellt, dass die Utrechter Erklärung voraussetze, dass es keine Konflikte gebe, denn dafür sei kein Verfahren vorgesehen.

Die vom Referenten gemachte Unterscheidung zwischen «Zusammenschluss» und «Gemeinschaft» (vgl. These 5) wurde als problematisch angesehen. 1889 wurde von «Gemeinschaft» gesprochen im Sinne eines Rechtsaktes. Alles, was in der Neuformulierung von Reglement und Vereinbarung 1974 hinzugekommen sei, entspreche der Praxis, die im Laufe der Zeit entstanden sei.

Ist die IBK nicht eine Art Synode? Über diese Frage waren die Meinungen geteilt. Die Anerkennung der anglikanischen Weihen im Jahre 1925 und die Erklärung zum Mariendogma von 1950 wurden von der

IBK formuliert und von den Kirchen rezipiert. Den Glaubensbrief an die Orthodoxe Kirche von 1970 hingegen haben die Kirchen nicht so begeistert empfangen. Die IBK solle nicht als ein Organ angesehen werden, das über den Kirchen stehe, sondern als der Ort, wo die Kirchen miteinander ins Gespräch kommen und den gemeinsamen Weg festlegen. Anderen reichte diese Umschreibung nicht aus, denn die IBK müsse Beschlüsse nach innen (innerhalb der Utrechter Union) und nach außen (anderen Kirchen gegenüber) fassen.

Eine weitere Frage war, wo der (verbindliche) gemeinsame Geist (vgl. These 7) der Ortskirchen im vorgetragenen Konzept noch sichtbar sei. Diese Frage wurde als schwierig empfunden; man wies auf die Utrechter Erklärung als Ausdruck des gemeinsamen Geistes des Altkatholizismus hin.

Was die Anerkennung der Katholizität der anglikanischen Kirche angeht, so wurde bemerkt, dass sie nicht von der Union als solcher, sondern von den einzelnen altkatholischen Kirchen festgestellt wurde. Die IBK habe das «Bonner Abkommen» von 1931 mit etwas verändertem Wortlaut rezipiert, später aber doch den ursprünglichen Wortlaut übernommen.

28. August: Strukturreform der Utrechter Union

Prof. Urs von Arx (Bern) hielt das dritte und letzte Referat dieser Konferenz, in dem er die bisherigen Modelle und Vorschläge zur Strukturreform der Utrechter Union zusammenstellte.

Strukturreform der Utrechter Union – verschiedene Denkmodelle⁴²

1.1.1 Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK) hat auf ihrer Sitzung im September 1994 in Den Haag im Zusammenhang mit dem Beschluss, die Mitgliedschaft des Bischofs der altkatholischen Kirche Deutschlands in der IBK ruhen zu lassen, die Notwendigkeit ausgesprochen, «im Anschluss an die Resolution des 26. Internationalen Altkatholiken-Kongresses (IAKK) in

⁴² Referat gehalten auf der 33. Internationalen Altkatholischen Theologenkongferenz (IAThK), 26.–31. August 1996, im Bildungszentrum St. Virgil, Salzburg. Gegenüber dem in Salzburg nur teilweise vorgetragenen Text habe ich einige Stellen präzisiert oder ergänzt.

Delft Überlegungen über die Grundlagen der Utrechter Union und daraus abzuleitende Folgerungen im Hinblick auf Vereinbarung und Reglement anzustellen»⁴³. Die aufgenommene Anregung des IAKK lautet: «Der Kongress ersucht die Bischöfe um Überlegungen in Hinsicht auf Reglement und Vereinbarung der IBK, bei der die unterschiedlichen synodal-episkopalen Strukturen der einzelnen Ortskirchen ausdrücklich einbezogen werden.»

1.1.2 Auf der folgenden Sitzung vom Oktober 1995 in Konstancin (Polen) hat die IBK eine Internationale Kommission eingesetzt und ihr den Auftrag gegeben, zuhanden der Sondersession der IBK im Juli 1997 Grundlagen für eine Diskussion über Sinn und Zweck der Utrechter Union und ihre Erneuerung zu erarbeiten und insbesondere auch Vorschläge zu machen, wie der Vollzug der kirchlichen Gemeinschaft der altkatholischen Orts- bzw. Nationalkirchen verbessert werden kann. Die Kommission soll dabei die Arbeit von nationalen Kommissionen, die auf das Ersuchen der IBK hin den genannten Fragenkomplex ebenfalls studieren, in den Reflexionsprozess einbeziehen⁴⁴. Die im Sommer 1997 anstehende zehntägige IBK-Sondersession (Wislikofen II) wird es also sowohl mit der Frage der Ordinierung von Christinnen zum Priesteramt (damit befasste sich schon die IBK-Sondersession 1991 – Wislikofen I) wie auch mit der Frage der Erneuerung der Utrechter Union zu tun haben⁴⁵; dass die beiden Problemkreise praktisch nicht isoliert voneinander angegangen werden können, war der IBK schon 1994 klargeworden.

1.1.3 Ich werde im folgenden *nicht* zusammenhängend über die bisher geleistete Arbeit der genannten nationalen Kommissionen orientieren; das ist zum jetzigen Zeitpunkt auch noch gar nicht möglich. Die internationale wird sich erst im Herbst treffen, um für die nächste IBK-Sitzung vom Oktober 1996 einen Zwi-

⁴³ Vgl. IKZ 84 (1994) 252 f. Dort findet sich auch der Text der Kongress-Resolution, die unverständlicherweise im Kongressbericht, IKZ 85 (1995) 1–8, fehlt.

⁴⁴ Die internationale Kommission setzt sich zusammen aus Gerichtspräsident Engelbert A. Maan, Hattem NL (Präsident); Pfr. Matthias Ring, Regensburg D; Prof. Dr. Urs von Arx, Liebefeld CH; Synodalratsvorsitzender Dr. Richard Fischer, Wien A; Very Revd. Stanley Skrzypek, New York Mills/NY USA; Pfr. Jerzy Bajorek, Kosarzew Gorny PL. Zum Berater ernannte die IBK noch das Mitglied der PNCC Laurence J. Orzell, z. Z. in Grossbritannien, dessen Status von der PNCC anscheinend anders gesehen wird.

Die nationalen Kommissionen der altkatholischen Kirchen in den Niederlanden, Deutschland, der Schweiz, Österreich und Polen haben schriftliche Berichte erarbeitet mit Überlegungen und teilweise konkreten Vorschlägen für eine Reform der Strukturen der Utrechter Union, die allerdings in verschiedene Richtungen zielen.

Die PNCC hält angesichts des Schismas in der Utrechter Union, das durch die in der deutschen altkatholischen Kirche am 27. Mai 1996 vollzogenen Ordinierung von zwei Diakoninnen zum priesterlichen Dienst erfolgt sei, eine Beratung über Strukturfragen der Utrechter Union für solange verfehlt, als diese Krise nicht gelöst ist. Folglich hat sie keinen Bericht erstellt.

⁴⁵ Vgl. Christkatholisches Kirchenblatt 118 (1995) 424.

schenbericht zu erarbeiten⁴⁶. Vielmehr versuche ich, einige fragende Überlegungen zu Identität und Vollzug der Utrechter Union unter verschiedenen Perspektiven anzustellen. Dabei wird es vorkommen, dass ich in der Sache die eine oder andere mir aus den Unterlagen der nationalen Kommissionen bekannt gewordene Präferenz berühre.

1.2.1 Noch einmal zurück zum IBK-Beschluss von Den Haag. Er ist, wie auch die Kongress-Resolution, das Indiz für eine Krise, in der der real existierende Altkatholizismus und mit ihm natürlich auch die IBK steckt. Der an der Oberfläche liegende Auslöser ist m. E. nicht die Frage der Frauenordination, sondern die zwischen der Altkatholischen und der Evangelischen Kirche in Deutschland (AKD und EKD) 1985 getroffene «Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie». Ihre ekklesiologischen Voraussetzungen, mehr noch die Art und Weise, wie sie zustande kam und wie die IBK sich anschliessend damit zu befassen hatte, hat innerhalb der IBK und im Verhältnis von IBK zu einer Ortskirche – eben der deutschen – zu jahrelangen Spannungen geführt, die in der Geschichte der Utrechter Union beispiellos sind⁴⁷. Der Beschluss der deutschen Synode von 1994, die an sich von der Mehrheit der altkatholischen Ortskirchen gewünschte Ordination von Frauen zum Priesteramt in Abkehr eines anderen, zuvor in der IBK vereinbarten Weges im Alleingang einzuführen, hat diese Spannungen dann noch überlagert. Die Situation in der Utrech-

⁴⁶ Nachtrag: Schon auf der Konferenz in Salzburg kam es zu einer Annäherung der Zielvorstellungen für eine Reform der Utrechter Union, die überdies auch lange nicht so weitgehend ausfallen soll, wie es noch in einzelnen Vorschlägen der nationalen Kommissionen angeregt worden war. Der Text der Resolution der IAThK zeigt dies deutlich.

Entsprechend einfacher war dann die Arbeit der Internationalen Kommission, die sich im Oktober 1996 und im Februar 1997 zu zwei Sitzungen in Bern versammelte. Nachdem die IBK auf ihrer Sitzung vom 13.–18. Oktober 1996 in Tainach A die in einem Zwischenbericht vorgelegten Grundzüge der Reform gutgeheissen hatte, erarbeitete die Kommission zunächst eine Präambel zu einem neuen Statut für die IBK, das dann auch eine revidierte Fassung der sog. «Vereinbarung» und des sog. «Reglements» enthalten wird. Dabei wurde auch der schon 1988 der IBK vorgelegte Entwurf eines neuen Statuts berücksichtigt, der von Prof. Kurt Stalder (Bern) und Prof. Hans Hoyer (Wien), Mitglieder einer 1986 von der IBK ernannten Kommission, redigiert worden ist (die Wünschbarkeit einer Revision der UV 1974 wurde in der IBK übrigens schon 1981 diskutiert, also vor dem Ausbruch der Dauerkrise in der IBK 1986).

An der zweiten Sitzung der Kommission hat auch der Vertreter der PNCC teilgenommen, der eine von den Bischöfen seiner Kirche unterschriebene Erklärung mitbrachte, wonach «there is every intention from our side to defend the present structure and rules».

⁴⁷ Vgl. dazu etwa *H. Rein* (Anm. 65), Band II, 381–428, der auch eine mir nicht zugängliche, eher kritisch kommentierende Examensarbeit eines evangelischen Theologiestudenten, Joachim Wolff, verwenden konnte. Ich selbst stütze mein Urteil auf eine siebenseitige Übersicht «Die Beziehungen zwischen IBK und AKD 1985–1996», die ich auf Grund des umfangreichen, mir zugänglichen Aktenmaterials zusammengestellt habe.

ter Union ist insofern komplizierter geworden, als für die Sache der Frauenordination und – wenn auch in geringerem Ausmass – für das Vorgehen der deutschen Kirche aus den anderen westeuropäischen altkatholischen Kirchen Sympathien signalisiert worden sind.

1.2.2 Der Auslöser ist noch nicht der Grund der Krise. Der Grund liegt, was etwa die IBK anbelangt, nicht primär in persönlichen Idiosynkrasien und zwischenmenschlichen Antagonismen unter den Bischöfen, wenn diese auch eine belastende Rolle spielen mögen. Der Grund liegt auch nicht in den gewachsenen und in der revidierten Utrechter Vereinbarung von 1974 explizit niedergelegten formulierten Strukturen der IBK und der Utrechter Union als solcher. Er liegt auch nicht in den unterschiedlichen Zuordnungen von Bischof und Synode in den einzelnen altkatholischen Kirchen, die man heute gerne vereinheitlicht sähe. Der Grund liegt m. E. woanders und tiefer. Ich würde eine Identitätskrise des Altkatholizismus in seiner seit 1871 bzw. 1889 gewachsenen Gestalt diagnostizieren. Sie steht, wenn ich es recht sehe, im Zusammenhang mit einem theologischen und personellen Kontinuitätseinbruch, der sich in den vergangenen siebziger und achtziger Jahren abzuzeichnen begann, und zwar sozusagen im altkatholischen «Kerngebiet» der westeuropäischen Kirchen; an der «Peripherie» war diese Identität und Kontinuität ohnehin weniger gegeben. Die Identitätskrise bekundet sich als Auseinanderdriften von kirchlichen und ökumenischen Zielvorstellungen und als Verlust einer gemeinsamen Wahrnehmung dessen, was Altkatholizismus für seine heutige Sendung und Aufgabe konstituiert und profiliert. Ich versuche hier nicht, all die innerkirchlichen und allgemein soziokulturellen Facetten dieses Vorgangs namhaft zu machen. Ich unterstreiche nur noch einmal: Die Folge des Ein- oder Abbruchs war, dass ein in den Jahrzehnten zuvor mehr oder weniger artikuliertes altkatholisches Selbstverständnis hinsichtlich Sendung und Zielsetzung der eigenen Kirche seine einigende Kraft und Plausibilität allmählich zu verlieren begann⁴⁸.

Ich bin einigermaßen ratlos bei der Frage, ob uns heute ein solches wieder bzw. neu gegeben ist und mithin einigt. Daher hege ich einen leisen Zweifel, ob eine Strukturreform gelingt oder, sollte dabei etwas strukturell Neues entstehen, damit auch wirklich die Krise behoben wird. Mit dieser Bemerkung sollte zugleich auch deutlich geworden sein, dass es mir in diesen einleitenden Sätzen nicht um Schuldzuweisungen geht. Das ist in der heutigen Gemengelage von divergierenden Positionen quer durch die einzelnen Kirchen auch gar nicht möglich.

2.1 Die Utrechter Union der altkatholischen Kirchen zählt, wie unbedeutend sie zahlenmässig auch ist, zu den etwa 17 sog. «Weltweiten Christlichen Gemeinschaften» (WCG). Dazu gehören so ekklesiologisch unterschiedlich strukturierte Gebilde wie die römisch-katholische Kirche, die orthodoxe Kirche, die Anglican Communion, der Lutherische Weltbund, der Reformierte Weltbund u. a.⁴⁹.

⁴⁸ Dies lässt sich auch am inneraltkatholischen Geschick des orthodox-altkatholischen Dialogs ablesen, vgl. *Urs von Arx*, Der orthodox-altkatholische Dialog. Anmerkungen zu einer schwierigen Rezeption, IKZ 87 (1997).

⁴⁹ Der deutsche Ausdruck ist eine Übersetzung des 1979 gewählten Terminus «Christian World Communions» (CWC). Zur ersten Information vgl. *Henry*

Verschieden ist das ekklesiologische Selbstverständnis dieser Grössen, verschieden ihre geschichtliche Herkunft, verschieden die institutionell geregelte Art und Weise, wie der interne Zusammenhalt aufrechterhalten wird, wie und wo verbindliche inner- und zwischenkirchliche Äusserungen und Vereinbarungen zustandekommen u. a. m.

In allen diesen Kirchen oder Kirchenverbänden kommt die heute weitgehend überall als unabdingbar anerkannte überlokale Dimension der Kirche zur Geltung, ihre Universalität oder Ökumenizität, wenn auch in – phänomenologisch gesehen – konfessioneller Weise. Infolgedessen wird dort, wo sie sich überlappen – das ist für alle jeweils der Bereich der «Ortskirche»⁵⁰ –, das Problem der Spaltung der Kirche in ihrer sichtbaren Verwirklichung bzw. das Problem des Schismas virulent. Die aufrechtzuerhaltende Einheit der jeweiligen Weltgemeinschaft unter sich einerseits und die angestrebte oder auch schon aufrechtzuerhaltende Einheit von Repräsentationen der Weltgemeinschaften am «Ort» andererseits sind zwei Aufgaben, die von den Weltgemeinschaften ebenfalls unterschiedlich angegangen werden.

Ich ziehe die vier erstgenannten Weltgemeinschaften für einen selektiven Vergleich mit der Utrechter Union heran, um damit im Hinblick auf unser Thema einige Elemente zu gewinnen, die für die Diskussion von verschiedenen Modellen für die Utrechter Union von Belang sein sollten.

R. T. Brandreth, *Approaches of the Churches towards each other in the nineteenth century*, in: *Ruth Rouse/Stephen Ch. Neill* (Hg.), *A History of the Ecumenical Movement 1517–1948*, Geneva (WCC) ³1986 (1954), 261–306, hier 263–268; *Harold E. Fey*, *Confessional Families and the Ecumenical Movement*, in: ders. (Hg.), *The Ecumenical Advance. A History of the Ecumenical Movement II: 1948–1968*, Geneva (WCC) ²1986 (1970) 115–142; *Harding Meyer*, Art. «Weltweite christliche Gemeinschaften», in: *Hanfried Krüger* u. a. (Hg.), *Ökumene-Lexikon. Kirchen, Religionen, Bewegungen*, Frankfurt a.M. (Lembeck/Knecht) 1983, 1260–1266; *Ans J. van der Bent*, Art. «Christian World Communities», in: *Nicholas Lossky* u. a. (Hg.), *Dictionary of the Ecumenical Movement*, Geneva/Grand Rapids (WCC/Eerdmans) 1991, 156–159. Die «Konferenz der Sekretäre der WCG» versammelt sich jährlich.

⁵⁰ «Ortskirche» ist eine territoriale kirchliche Einheit, deren Umfang durch die jeweils vertretene Ekklesiologie oder historische Gegebenheiten verschieden bestimmt wird (Pfarrei bzw. Kirchengemeinde, Bistum, metropolitaner Bistumsverband, Landeskirche bzw. Patriarchat). In der Utrechter Union sind die altkatholischen Kirchen in den Niederlanden, in Nordamerika und Polen zwei oder mehr Bistümer umfassende Grössen (nur in den Niederlanden mit historischen Bischofssitzen), die fünf Kirchen in den übrigen Ländern sind Einzelbistümer. Im Hinblick darauf rede ich von den altkatholischen Orts- und/oder Nationalkirchen. In ekklesiologischen Überlegungen erweist sich die Rede von Ortskirche oft dann verwirrend, wenn sie im interdenominationellen Kontext gebraucht wird. Eine Tendenz, die Konfessionskirchen als Ortskirchen im Rahmen einer konziliaren Ortskirchentheologie zu betrachten, findet sich im Horizont des Einigungskonzeptes der «versöhnten Verschiedenheit». Vgl. auch *Gillian R. Evans*, *The Church and the Churches. Toward an ecumenical ecclesiology*, Cambridge (CUP) 1994, bes. 18–120.

2.2.1 Die römisch-katholische Kirche versteht sich selbst in ihrer weltweiten Ausdehnung im strikten Sinn als Kirche und nicht als einen Verband von Kirchen. Die Ortskirchen oder Teilkirchen (*ecclesiae particulares*) sind rechtlich gesehen nicht-autonome Teile eines Ganzen, für das der Papst in letztverbindlicher Weise sprechen und handeln kann. Für den damit u. a. thematisierten Jurisdiktionsprimat dient das Bistum als Modell: der Papst ist quasi Bischof einer Weltdiözese, das Bischofskollegium (ungeachtet interner Strukturierungen) sozusagen sein Presbyterkollegium. Diese zentralistische, weil vom universalen Aspekt der Kirche ausgehende Konzeption steht in Spannung zu anderen, altkirchlichen Ansätzen, die im Gefolge des 2. Vatikanum in Richtung einer *Communio-Ekklesio*logie entwickelt worden sind, aber in der Regel doch noch der Universalkirchentheologie als Ausgangspunkt verpflichtet sind; ein Indiz dafür ist etwa die Rede vom wünschbaren Prinzip der Subsidiarität. Jedenfalls haben solche Ansätze – etwa im CIC von 1983 und damit weithin in der ordentlichen Praxis – nicht durchgeschlagen.

Das Zentrum «Rom» lenkt durch das 1960 errichtete «Päpstliche Sekretariat (heute: Rat) zur Förderung der Einheit der Christen» die weltweiten oder lokalen ökumenischen Dialoge⁵¹. Wo solche auf kirchliche Einheit oder auf lokal beschränkte zwischenkirchliche pastorale Regelungen im Sinn von CIC 844 abzielen, bedarf es der Zustimmung «Roms» für die Inkraftsetzung.

Das Moment der Rezeption von Entscheidungen der zentralen Lehr- und Rechtsinstanz (die eventuell im Zusammenwirken mit einer synodalen Grösse wie einem Konzil, einer Bischofsversammlung usw. getroffen werden) ist im Sinn der vom 1. Vatikanum grundgelegten Kirchenstruktur ekklesiologisch nicht vorgesehen (vgl. das diesbezüglich relevante, für unfehlbare *ex cathedra*-Entscheidungen des Papstes formulierte «*ex sese, non ex consensu ecclesiae*»⁵²). Man kann aber natürlich von einer faktischen Rezeption oder Nichtrezeption, die langfristig doch erkennbar ist, reden.

2.2.2 Die orthodoxe Kirche, betrachtet als weltweite Gemeinschaft, versteht sich ebenfalls als Kirche im Sinne des ökumenischen Glaubenssymbols. Sie ist es aber genau genommen als eine Gemeinschaft von autokephalen und autonomen Kirchen⁵³. Die rechtliche Selbständigkeit dieser Kirchen bedingt auch die Art

⁵¹ Für die internationalen Dialoge von 1965–1991 vgl. die Dokumentation in: *Service d'information. Conseil pontifical pour la promotion de l'unité des chrétiens*, 82/1993/(I), S. 41–48.

Generell sei hier verwiesen auf: *Harding Meyer* u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene*, Band 1: 1931–1980; Band 2: 1982–1990, Paderborn/Frankfurt (Bonifatius/Lembeck) ² 1991, 1992.

⁵² Wenn auch die altkatholische Polemik gegen den antigallikanischen Satz insofern fehl ging, als sie ihm die Intention unterstellte, den Papst von der kirchlichen Tradition schlechthin zu isolieren, so scheint auch ein «richtigeres» Verständnis den pneumatologischen Aspekt von Rezeption als Selbsterweis der Wahrheit in der Kirche auszuschliessen, da die Assistenz des Geistes entscheidend im Kathedralentscheid des Papstes verortet ist.

⁵³ Zur Zeit umfasst die Orthodoxie 13 autokephale und 3 autonome (verwaltungsmässig selbständige, rechtlich einem Patriarchat unterstehende) Kirchen

und Weise, wie die Orthodoxie als Ganzes agiert: In Weiterführung der altkirchlichen Patriarchatsverfassung, konkret der Pentarchie⁵⁴, gibt es keine zentrale Lehr- und Rechtsinstanz, die der Gesamtkirche so gegenübersteht, dass sie ihr übergeordnet erscheint. Die Orthodoxie äussert sich als Ganze so, dass der fundamental synodale Charakter der Kirche⁵⁵ – der bischöflichen Ortskirche und ihrer umfassenderen Einheiten – zur Geltung kommt. Im Moment, wo das «Heilige und Grosse Konzil der Orthodoxen Kirche» immer noch in der Phase der Vorbereitung ist, ist das Gefäss dafür die Einrichtung der bei Gelegenheit tagenden (Vorkonziliaren) Panorthodoxen Konferenzen, insofern diese sich nach innen und aussen (ökumenische Beziehungen) im Namen der Orthodoxie äussern⁵⁶. Dabei repräsentieren Bischöfe die beteiligten Kirchen. Das Ökumenische Patriarchat hat dabei die Aufgabe, Initiativen zu ergreifen und aufzunehmen, gemeinsam beschlossene Projekte zu leiten und in ständigem Kontakt mit den einzelnen orthodoxen Kirchen weiterzuführen.

Bilaterale theologische Gespräche werden sowohl panorthodox als lokal geführt⁵⁷; diese dienen der Vorbereitung oder Unterstützung jener. Die konkrete Zielsetzung der Herstellung kirchlicher Gemeinschaft haben nur einige internationale Dialoge, darunter der mit den Altkatholiken. Dabei wird auf die Mitwirkung und Zustimmung der ihrerseits wieder synodal strukturierten Leitungen der jurisdiktionell selbständigen Kirchen geachtet. Das kann ziemlich zeitaufwendig sein, weil bei diesem Vorgehen allenfalls bestehende Spannungen oder Meinungsverschiedenheiten unter den Kirchen nicht durch ein Verfahren von Mehrheits- oder Primatialentscheiden erledigt werden können, sondern Dialog erfordern.

Nicht rechtlich geregelt, aber stark im Bewusstsein der Orthodoxie verankert ist das Moment der Rezeption gesamtkirchlicher Entscheidungen durch die Kirche als Ganzes (das «Plērōma»). Dabei wird die Rezeption nicht so sehr als ein

mit einem geregelten, von allen anerkannten Status. Daneben gibt es eine Reihe von Kirchen, deren Status nicht in einer allgemein anerkannten Weise definiert ist, und schliesslich noch drei Kirchen, die als unkanonisch gelten und infolgedessen nicht in kirchlicher Gemeinschaft mit den übrigen stehen.

⁵⁴ Vgl. dazu zuletzt *F. Gahbauer*, Die Pentarchie-Theorie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart, Frankfurt a. M. (Knecht) 1993.

⁵⁵ Vgl. *Anastasios Kallis*, Orthodoxie. Was ist das?, Mainz (Grünwald) ⁵1991, 29–38, 83–87.

⁵⁶ Vgl. *Metropolit Damaskinos* (Papandreou), Die Heilige und Grosse Synode, OFo 5 (1991) 297–318.

⁵⁷ Panorthodoxe Dialoge betreffen die Anglican Communion, die altkatholische Utrechter Union, die Altorientalischen Kirchen, Rom, den Lutherischen Weltbund und den Reformierten Weltbund. Lokale Dialoge gibt es in Europa etwa zwischen der Evangelischen Kirche Deutschlands mit dem Moskauer Patriarchat (seit 1959), mit dem Ökumenischen Patriarchat (seit 1969), mit der Rumänischen Orthodoxen Kirche (seit 1979) oder zwischen der Evangelisch-Lutherischen Kirche Finnlands und dem Moskauer Patriarchat (seit 1970); in Nordamerika führt die Orthodoxie Gespräche mit der Episkopalkirche, der Evangelical Lutheran Church in America, der Römisch-katholischen Kirche.

nachträgliches Zustimmung identifiziert, sondern als ein den ganzen Prozess kirchlicher Entscheidung begleitendes und weiterführendes, letztlich pneumatologisches Geschehen verstanden.

2.2.3 Die «Anglican Communion» tritt mit den seit 1867 vom jeweiligen Erzbischof von Canterbury ungefähr alle zehn Jahre einberufenen Lambeth-Konferenzen in Erscheinung⁵⁸. Sie umfasst die Bischöfe von Kirchen, die sich historisch-kulturell mit der Kirche von England und ihrem theologisch-spirituellen Erbe verbunden wissen und die rechtlich in der Regel als Provinzen (Metropolitanverbände von Bischofskirchen) strukturiert sind⁵⁹. Die Bischöfe stehen in kirchlicher Gemeinschaft mit dem Erzbischof von Canterbury, der als Primate of All England die Lambeth-Konferenzen präsidiert. Die Lambeth-Konferenz hat keine für die Anglican Communion bindende Lehr- und Rechtsautorität; ihre Beschlüsse haben den Charakter von Empfehlungen, die an die Adresse der Kirchenprovinzen gerichtet sind. Diese müssen sie mittels ihrer synodalen Strukturen rezipieren, damit sie rechtliche Kraft bekommen. *Insofern* ist die Anglican Communion eine Föderation von autonomen Kirchen. Nach früheren Bemühungen um eine grössere Kohärenz der anglikanischen Kirchen, deren Mehrheit (nicht identisch mit der Mitgliederzahl der Getauften) heute in der sog. Dritten Welt liegt, ist 1969 der «Anglican Consultative Council» (ACC) entstanden, der die einzige verfassungsmässige gesamtanglikanische Körperschaft ist, aus ordinierten und nichtordinierten, von den Provinzen delegierten Personen besteht, sich alle zwei bis drei Jahre versammelt und mit allen Mitgliedern an der Lambeth-Konferenz – an sich eine Bischofsversammlung – teilnimmt. Aber der ACC, wie auch die 1979 geschaffene Einrichtung «The Primates Meeting», ist ebensowenig wie die Lambeth-Konferenz ein universales Entscheidungsgremium; er koordiniert aber Unternehmungen auf gesamt-anglikanischer Ebene.

Dazu gehören auch die internationalen ökumenischen Dialoge⁶⁰. Lokale, auf gegenseitige eucharistische Gastbereitschaft bzw. auf eine Form von (partieller oder voller) Kirchengemeinschaft zielende Dialoge einzelner anglikanischer Kir-

⁵⁸ Vgl. *John Howe*, *Highways and Hedges. Anglicanism and the Universal Church*, London (CIO) 1985, 41–151; *W. S. F. Pickering*, *Sociology of Anglicanism*, in: *Stephen Sykes/John Booty* (Hg.), *The Study of Anglicanism*, London/Minneapolis (SPCK/Fortress) 1988, 364–375; ferner *Alan M. G. Stephenson*, *Anglicanism and the Lambeth Conferences*, London (SPCK) 1978; *Roger Coleman* (Hg.), *Resolutions of the twelve Lambeth Conferences 1867–1988*, Toronto (Anglican Book Centre) 1992. Eine Auswahl der wichtigen Beschlüsse auch in: *Gillian R. Evans/J. Robert Wright* (Hg.), *The Anglican Tradition. A Handbook of Sources*, London/Philadelphia (SPCK/Fortress) 1991.

⁵⁹ Derzeit gehören zur Anglican Communion 32 Kirchen, 4 United Churches (auf dem indischen Subkontinent) und 2 Extra provincial Churches in Communion (in Portugal und Spanien).

⁶⁰ Mit der orthodoxen Kirche, dem Lutherischen Weltbund, der Römisch-katholischen Kirche, dem Reformierten Weltbund und den Altorientalischen Kirchen. Von 1980 an werden die seit 1957 bestehenden Internationalen Anglikanisch-Alt-katholischen Theologenkonferenzen (IA-AKThK) auf anglikanischer Seite vom ACC betreut.

chenprovinzen bewegen sich innerhalb des auf der internationalen Ebene vereinbarten Rahmens⁶¹.

Da die Beschlüsse gesamt-anglikanischer Instanzen für die rechtlich autonomen Kirchen empfehlenden Charakter haben – wenn auch mit grossem moralischem Gewicht –, ist der Modus der Rezeption, falls man diesen Terminus überhaupt beibehalten will, von anderer Art als im Fall von Beschlüssen, die von universalen Gremien im Namen der betreffenden Kirche und für sie gefasst werden. «Rezeption» hat hier den Charakter eines rechtlich identifizierbaren Aktes der Zustimmung.

2.2.4 Der nach einer 1923 entstandenen Vorläuferorganisation im Jahre 1947 gegründete Lutherische Weltbund (LWB) ist ebenfalls als Föderation von (heute 122) selbständigen Mitgliedskirchen zu verstehen, auch wenn er sich in der 1990 angenommenen Verfassung als «Gemeinschaft von Kirchen, die sich zu dem dreieinigen Gott bekennen, in der Verkündigung des Wortes Gottes übereinstimmen und in Kanzel- und Abendmahlsgemeinschaft verbunden sind» (Art. III), versteht. Das kommt dadurch zum Ausdruck, dass der LWB «als Organ seiner eigenständigen Mitgliedskirchen in Angelegenheiten, die ihm von den Mitgliedskirchen übertragen werden», handelt (Art. IV). Seine Organe sind die in der Regel alle sechs Jahre tagende Vollversammlung und der mindestens einmal im Jahre sich versammelnde Rat, der die Geschäfte des LWB zwischen den Vollversammlungen führt und dem ein Sekretariat mit verschiedenen Departementen zugeordnet ist⁶². Die Mitglieder von Vollversammlung und Rat müssen nicht unbedingt eine «bischöfliche» Funktion (im Sinn der personal ausgeübten episkopē) innehaben.

Hinsichtlich ökumenischer Dialoge und Rezeption lässt sich das Verhältnis von LWB zu den Mitgliedskirchen wohl mit dem der Anglican Communion vergleichen. Inwieweit die grössere historische und theologische Kontinuität der anglikanischen Kirche mit der alten und vorreformatorischen Kirche, ihr Metropolitansystem und der Ehrenprimat des Erzbischofs von Canterbury einen Unterschied bedingt, lasse ich auf sich beruhen.

2.3.1 Wie lässt sich nun in dieses grob skizzierte Raster die Utrechter Union

⁶¹ Vgl. für Europa: Anglican-Lutheran Dialogue. The Report of the European Regional Commission, Helsinki, August–September 1982, London (SPCK) 1983; Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe. Conversations between The British and Irish Anglican Churches and The Nordic and Baltic Lutheran Churches, London (Church House) 1993; ferner: Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit. Eine gemeinsame Feststellung, 18. März 1988, Meissen. Kirche von England, Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Evangelische Kirche in Deutschland, Berlin/Hannover 1988. Für die USA: *William A. Norgren/William G. Rusch* (Hg.), «Toward Full communion» and «Concordat of Agreement», Lutheran Episcopal Dialogue, Series III, Minneapolis/Cincinnati (Augsburg/Forward) 1991.

Inwiefern diese Vereinbarungen untereinander konsistent sind und mit dem vierten Artikel des Lambeth Quadrilateral vereinbar sind, ist hier nicht zu erörtern.

⁶² Vgl. die populäre Hinführung in: LWF Today 1/1996. Ferner *Günter Gassmann*, Art. «Lutherische Kirchen», in: *Ökumene-Lexikon* (Anm. 49) 760–765.

einbringen? Dazu einige Bemerkungen⁶³. Die Utrechter Union ist konstituiert durch die Gemeinschaft von Bischöfen, die damit auch die von ihnen repräsentierten Kirchen in eine kirchliche Gemeinschaft bringen. Die Utrechter Union als «weltweite Gemeinschaft» lässt sich ekklesiologisch nicht mit der römisch-katholischen Universalkirche vergleichen. Aber wie lässt sich klären, ob eine Gemeinschaft von Kirchen (wie im Fall der Orthodoxie) oder eine Föderation von Kirchen (wie im Fall der Anglican Communion) vorliegt?

Es wäre zu vordergründig, die Frage mit dem Hinweis zu beantworten, dass die Utrechter Union etwa zeitgleich mit vielen organisatorischen Zusammenschlüssen protestantischer Kirchen und dem Einsetzen der Lambeth-Konferenzen entstanden sei, nämlich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts, und dies im Unterschied zur römisch-katholischen und orthodoxen Kirche (deren moderne pan-orthodoxe Organisation sich erst im 20. Jh. entwickelt). Abgesehen von der Kirche von Utrecht sind ja die übrigen altkatholischen Kirchen – zunächst in Deutschland, der Schweiz und der Habsburger Monarchie – in dieser Zeit als Notorganisationen überhaupt erst entstanden. Ihr Zusammengehen in der Utrechter Union 1889 verdankt sich nicht nur einer breiteren kirchlichen Zeitströmung, sondern doch entscheidend einem Grundimpuls der katholischen Tradition; für sich katholisch sein, bleiben und agieren, ist eine *contradictio in adjecto* – übrigens ein Punkt, der bei jeder Diskussion über das Wesen von Autonomie der Ortskirche zu beachten ist (vgl. unten 4.5.1).

2.3.2 Hier hilft vielmehr ein Blick auf die IBK als primäres (wenn auch nicht exklusives), da die Gemeinschaft konstituierendes Organ der Utrechter Union. Die «Utrechter Vereinbarung» (UV) in ihren bisher drei Fassungen von 1889, 1952 und 1974 sowie die bis in die jüngere Vergangenheit in ihrem Rahmen gelebte Praxis sprechen für das, was ich oben in einer umschreibenden Definition «Gemeinschaft von Kirchen» in Unterscheidung von «Föderation» nannte. Die IBK ist ja nicht nur ein Dialogforum und Beratungsorgan, das Empfehlungen abgibt, sondern sie trifft bestimmte Entscheidungen, die für die Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen und ihre Beziehungen zu anderen Kirchen vorläufig oder inchoativ verbindlich sind. Dabei wird vorausgesetzt, dass Beschlüsse der IBK von den Bischöfen – unter Mitwirkung nationalkirchlicher Organe – in ihren Kirchen durchzuführen sind; bei bestimmten nach aussen adressierten Entscheidungen (Glaubens- und Grundsatzserklärungen, Abkommen über gegenseitige kirchliche Beziehungen) ist ausdrücklich vom Einvernehmen der Bischöfe mit ihren Kirchen die Rede (UV Art. 5, 3.4).

2.3.3 Damit tritt sachlich das Moment der (begleitenden und nachfolgenden) Rezeption von Beschlüssen in Sicht, was aber in der UV nicht eigens thematisiert oder gar geregelt wird. Gerade das ist übrigens ein weiteres Indiz, dass die Utrechter Union eine Gemeinschaft im oben angedeuteten Sinn ist. Nur soviel ist klar, dass im Sinne der UV Beschlüsse der IBK nicht erst verbindlich werden durch formelle Ratifizierung durch die Orts- oder Nationalkirchen. Sie sind es schon vorher, insofern bei den in UV Art. 5.4 genannten Fällen vorausgesetzt wird, dass die Bischöfe im Einvernehmen mit den Kirchen handeln. Ebenso

⁶³ Vgl. *Urs von Arx*, Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union, IKZ 84 (1994) 20–61. Dort sind auch die für die Verfassung der «Utrechter Union» relevanten Texte abgedruckt.

klar ist aber auch, dass es zur faktischen Nichtrezeption kommen kann. Sie wird dann deutlich, wenn eine Erklärung oder ein Beschluss der IBK im Leben der altkatholischen Kirchen nachweislich gar keine Wirkung zeigt oder wenn einer Äusserung der IBK in den Kirchen dezidiert Widerstand erwächst⁶⁴. Es ist m. E. bei dem in der UV nur vorausgesetzten Begriff der Rezeption viel leichter zu sagen, wann der Rezeptionsvorgang nicht erfolgt ist, als wenn er abgeschlossen ist.

2.3.4 Der Befund, dass die Utrechter Union im ekklesiologischen Sinne eine als Gemeinschaft von Kirchen verfasste Kirche ist, steht in Übereinstimmung mit der bis in die jüngere Vergangenheit üblichen Praxis, dass zwischenkirchliche Vereinbarungen welcher Art auch immer Gegenstand von vorgängiger gemeinsamer Beratung und Beschlussfassung im Schoss der IBK waren; solche Vereinbarungen reichen vom Beschluss zur Aufnahme eines Dialogs bis zur Herstellung kirchlicher Gemeinschaft.

Die klassischen Partner⁶⁵ von derartigen Vereinbarungen sind einerseits die Orthodoxe Kirche und andererseits die Anglikanische Kirchengemeinschaft, zu deren Umkreis auch die PIC und die beiden nun zur Anglican Communion gehörenden Episkopalkirchen auf der iberischen Halbinsel zählen. Ihnen gegenüber ist die ganze Utrechter Union sowohl im Hinblick auf eine grundsätzliche Beschlussfassung wie auch auf den Bereich der Anwendung beteiligt; dabei gibt es bezüglich Nordamerika die besondere Situation der erst nach dem 2. Weltkrieg erfolgten bilateralen Verwirklichung der anglikanisch-altkatholischen Bonner

⁶⁴ Dazu zwei unterschiedliche Beispiele: die Erklärung der IBK zur Frauenordination von 1976 und der 1988 erfolgte und 1989 bekräftigte Beschluss der IBK betreffend die Nichtbilligung der AKD-EKD-Vereinbarung von 1985 bzw. 1988. Die erste, die Frauenordination ablehnende Erklärung hat in der Utrechter Union eine breite, wenn auch nicht umfassende und daher nun polarisierende Bewegung für die Frauenordination ausgelöst; die zweite hat zu einer jahrelangen Spannung zwischen der IBK und der AKD geführt. Interessanterweise ist dabei in beiden Fällen in formalrechtlicher Argumentation geltend gemacht worden, dass die Beschlüsse von vornherein nicht verbindlich und somit rezeptionsfähig gewesen seien: fehlende Einstimmigkeit im einen Fall, Verletzung des Vorgehens bei Glaubensfragen (sic.) im anderen.

Man darf davon ausgehen, dass die Rezeption des Beschlusses von 1976 auch bei Vorliegen von Einstimmigkeit nicht anders ausgefallen wäre. In einem an die IBK gerichteten Brief vom 12. August 1991 räumten Bischof und Synodalvertretung der deutschen Kirche ein, dass der Nichtbilligungsbeschluss der IBK von 1988 keine Glaubensentscheidung im Sinn von UV Art. 5, 4.5 war, aber an der Ablehnung des IBK-Beschlusses durch die AKD änderte sich nichts...

⁶⁵ Vgl. dazu zuletzt *Harald Rein*, Kirchengemeinschaft, Die anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band I: Allgemeine Einführung. Die anglikanisch-altkatholischen Beziehungen, EHS.T 477, Bern (Lang) 1993; Band II: Die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen. Die orthodox-altkatholischen Beziehungen. Das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen, EHS.T 511, Bern (Lang) 1994.

Vereinbarung von 1931, was wiederum die negative Beurteilung der 1978 einseitig von der PNCC aufgekündeten «Interkommunion» erschwert⁶⁶.

Der 1966 mit nationalen Gesprächskommissionen einsetzende Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zielte auf eine auf pastorale Situationen beschränkte «communicatio in sacris», die nur aus praktischen Gründen auf die altkatholischen Kirchen in den Niederlanden, Deutschland und der Schweiz begrenzt war. Immer war aber die IBK, auch wenn sie nicht formell der Auftraggeber der einzelnen Dialoge war, an allen ortskirchlichen altkatholischen Entscheidungen beteiligt, wie es UV Art. 5 vorsieht. Bezüglich der Inkraftsetzung der von den nationalen gemischten Gesprächskommissionen erarbeiteten Pastorationsvereinbarungen im Rahmen der sog. «Zürcher Nota» wich die IBK also insofern von einem gesamtaltkatholischen Vorgehen ab, als sie 1973 mit einigen Bedenken übereinkam, dass diese vorläufig nur für die betreffenden Kirchen in den Niederlanden, Deutschland und der Schweiz vollzogen werden sollte. Daraus wurde, angesichts von Schwierigkeiten in Deutschland, ein Junktim. Es führte dazu, dass heute in Europa kein solches Pastoralabkommen besteht; eine nur einseitige Realisierung – und dies nicht mehr im Rahmen der «Zürcher Nota» – ist 1993 für die PNCC zustande gekommen⁶⁷.

⁶⁶ Vgl. dazu *Urs von Arx*, Zwischen Krise und Stabilität, IKZ 81 (1991) 1–40, hier 17–22; ferner: *Warren C. Platt*, Intercommunion between the Episcopal Church and the Polish National Catholic Church: A Survey of its Development, IKZ 82 (1992) 142–165; *Laurence J. Orzell*, Polish National Catholic-Episcopal Relations: Some Historical Observations, ebd. 166–181. Der Grund für die Aufkündigung war die von den anglikanischen Kirchen Kanadas und der USA eingeführte Frauenordination.

⁶⁷ Vgl. dazu etwa *Werner Küppers*, Zwischen Rom und Utrecht. Zur neueren Entwicklung der Beziehungen zwischen altkatholischer und römisch-katholischer Kirche, in: *Max Seckler* u. a. (Hg.), Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs, Graz (Styria) 1971, 505–523; *Walter Stähelin*, Der offizielle Dialog zwischen der Christkatholischen und der Römisch-katholischen Kirche der Schweiz, IKZ 72 (1982) 103–106; *Werner Pelz*, Der Dialog zwischen der Alt-Katholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968–1973, IKZ 74 (1984) 85–129; *H. Rein* (Anm. 65), Band II, 454–469.

Auf der IBK-Sitzung von 1970 in Amersfoort war es bemerkenswerterweise das Anliegen von Prime Bishop Thaddeus F. Zielinski (Scranton), dass die IBK darauf achte, dass alle zu Utrecht gehörenden Kirchen durch Rom gleich behandelt werden (Protokoll S. 6). Die IBK beschloss auf ihrer Sitzung von 1973 in Amersfoort, dass es zwar wünschenswert wäre, dass die Vereinbarung mit Rom für alle altkatholischen Kirchen gälte und mit allen zugleich getroffen würde, dass aber dennoch die Bischöfe Hollands, Deutschlands und der Schweiz die in Aussicht stehende Vereinbarung unterzeichnen sollten. Begründet wurde dies mit der Notwendigkeit einer solchen Vereinbarung in diesen Ländern sowie mit dem Umstand, dass die im Oktober 1968 von der römisch-katholischen Seite erstellten Richtlinien für eine Vereinbarung, die «Zürcher Nota», von der IBK angenommen worden sei (Protokoll S. 4). Das sog. Junktim der IBK – die Inkraftsetzung soll für die drei genannten altkatholischen Kirchen gemeinsam erfolgen

Ein analoger Fall liegt im Hinblick auf eine «Interkommunion» der Utrechter Union mit der Altkatholischen Kirche der Mariaviten (Płock) vor, die sich seit

(vgl. IKZ 74 [1984] 117) – hat wegen der besonderen Situation in Deutschland, die durch die AKD-EKD-Vereinbarung noch verschärft wurde, zur Folge gehabt, dass heute gar nichts in Kraft ist, obwohl in Holland alles dazu bereit gewesen wäre. Der ganze Vorgang belegt aber die traditionelle ekklesiologische Überzeugung der Utrechter Union, in ekklesial-sakramental relevanten zwischenkirchlichen Beziehungen als *eine* Kirche aufzutreten.

Wie haben sich die Zeiten geändert! In den USA hat die kalte Distanz zwischen der PNCC und Rom, die Zielinskis besorgte Intervention diktierte, mit dem Pontifikat des polnischen Papstes Johannes Paul II. einem freundlichen Klima Platz gemacht. Seit 1984 ist ein kirchenamtlicher Dialog im Gang, über den ein Bericht informiert: *St. J. Brzana/A. M. Rysz* (Hg.), *Journeying Together in Christ, The Report of the Polish National Catholic-Roman Catholic Dialogue* (1984–1989), Huntington IN (OSV Press) 1990; vgl. auch *Laurence J. Orzell*, *Polish National Catholic-Roman Catholic Dialogue: Reunion or Rapprochement*, IKZ 82 (1992) 182–194. Unterdessen ist es zu einer, freilich einseitig von Rom ausgesprochenen, aber von den in der Dialogkommission sitzenden PNCC-Bischöfen dankbar angenommenen pastoralen Regelung auf Grund der Applikation von CIC 844,3 gekommen. Das «Joint Statement issued by the members of the Polish National Catholic Church-Roman Catholic Church Dialogue after their meeting on April 22, 1993, in Dearborn Heights, Michigan» hält folgendes fest:

“His Eminence, Edward Cardinal Cassidy, President of the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, has informed Archbishop William H. Keeler (of Baltimore), President of the National Conference of Catholic Bishops (NCCB) that members of the Polish National Catholic Church in the United States and Canada (PNCC) may receive the Sacraments of Penance, Holy Communion and the Anointing of the Sick from Roman Catholic priests if they ask for them on their own, are properly disposed and not otherwise excluded from the Sacraments.

The Cardinal’s letter (29. März 1993) is an answer to a request from the National Clergy Conference of the PNCC (4. November 1987) expressing hope for increased sacramental possibilities between the Churches as they move toward unity. Prime Bishop John Swantek of the PNCC forwarded this expression of hope to His Holiness Pope John Paul II. a little over two years ago. Archbishop Daniel Pilarczyk, then president of the NCCB, also made a formal request (4. April 1991) that the PNCC be considered in the same condition as the Oriental Churches (e. g. Eastern Orthodox) as far as these sacraments are concerned. Roman Catholic Canon Law specifies this as a matter for the judgment of the Holy See in Canon 844 which states [folgt Text].

This is indeed an important development in the on-going dialogue taking place between the PNCC and the RC Churches [sic]. It means that Polish National Catholics may receive these three sacraments in the Roman Catholic Church under the same conditions as Roman Catholics if they ask for them on their own.

Now that a favorable response has been received from the Vatican, practical pastoral instructions and guidelines on how this is to be best implemented will be forthcoming in the near future.

1938 um eine Wiederaufnahme in die Utrechter Union bemühen. 1985 beschloss die IBK im Blick auf das immer noch unlösbare Problem, dass die Polnisch-Ka-

All the Bishops of the Dialogue welcome this judgment by the Holy See and ask the priests and faithful of both Churches to accept it as one positive step toward the realization of Our Lord's prayer that as His followers we may be one as He and the Father are one. More is to be accomplished and the 'Journey together in Christ' is not yet at an end. The Bishops ask the support of the prayers of all the faithful that with the Lord's help, with the Grace of the Holy Spirit and with the intercession of Mary we may be brought to its needed and much longed for goal, full unity.

In its recent sessions (Buffalo, June 1992; Boston, October 1992) the Bishops' Dialogue has investigated the role of the Bishop of Rome as successor of St Peter and promotor of unity. The meeting in Dearborn Heights, Michigan, on April 22, 1993, explored the understanding of ecclesiastical communion as the form of unity specific to the Church and various models of unity to express unity in an appropriate and adequate way.

Both Roman Catholics and Polish National Catholics should rejoice and be grateful that we have come to this day. It should spur us on to even greater efforts to resolve whatever obstacles to full communion still remain."

Ein Dokument «Pastoral Guidelines concerning admission of Polish National Catholics to Sacraments in the Roman Catholic Church (Canon 844)» präzisiert, dass die Regelung nur die PNCC betrifft, nicht die anderen Kirchen der Utrechter Union, dass ehemals römisch-katholische Priester und Laien, falls «impeded by canonical sanctions of the Roman Catholic Church», vom Sakramentsempfang ausgeschlossen sind (daher die heutige Opposition von ca. 60 Geistlichen der PNCC) und dass die Regelung Ausnahmesituationen im Auge hat. Da der Fall von Römisch-Katholiken, welche die betreffenden Sakramente in der PNCC empfangen wollen, in der römischen Antwort nicht angeschnitten wurde, gelte für diese Frage CIC 844, 2. Schliesslich wird die verschiedene Praxis bei der Eucharistiespendung berührt.

Dem römischen Beschluss voraus gingen zwei Besuche von PNCC-Bischöfen im Vatikan (Mai 1985, Mai 1991), eine Begegnung des Prime Bishops mit dem Papst in Columbia SC am 12. September 1987 und ein Besuch von Kardinal Edward Cassidy, dem Leiter des Einheitsrates, in Scranton am 15. Februar 1992, wo ein «service of healing» gefeiert wurde. Von den im oben wiedergegebenen «Joint Statement» erwähnten Dokumenten ist bemerkenswert der Beschluss der «National Clergy Conference» vom 4. November 1987, die PNCC-Mitglieder der Dialogkommission sollten auf der nächsten Sitzung vorbringen «the desire on our part to further improved relationships between our two churches by establishing intercommunion». Die römische Seite ist darauf offenbar nicht eingegangen. Unter der Voraussetzung, die PNCC verstehe unter «intercommunion» eine zwischenkirchliche Beziehung, wie sie einmal mit den nordamerikanischen Anglikanern bestanden hat, so stellt sich die Frage, ob und wie die PNCC die UV (Art. 5, 2.4; 10, 1) zu berücksichtigen gedacht hat oder hätte. Liegt eine Verletzung der UV vor, wie gemäss der einen Interpretationslinie schon im Fall der Aufkündigung der Interkommunion mit den Anglikanern (vgl. Anm. 66)? Jedenfalls sind die Mitbischöfe in der IBK – etwa in den schriftlich vorliegenden PNCC-Jah-

tholische Kirche (PKK) und die Mariaviten im selben Land sich nicht vereinigen konnten, es sei die Aufnahme der Mariaviten in die Utrechter Union in zwei Etappen durchzuführen. Die erste Etappe solle in einer Interkommunion mit allen Kirchen der Utrechter Union bestehen, wie sie faktisch schon zwischen PKK und Mariaviten in Polen bestehe. Offiziell hat nur die altkatholische Kirche der Niederlande diesen ersten Schritt vollzogen⁶⁸. Wiederum liegt also ein Zusammenhang zwischen gesamt-altkatholischer Beschlussfassung in der IBK und partiellem «Anwendungsbereich» vor.

Der auf gesamt-altkatholische Übereinstimmung im ökumenischen Profil zielende Charakter der Utrechter Gemeinschaft tritt damit immer noch grundsätzlich, wenn auch mit Einschränkungen, in Sicht⁶⁹.

resberichten an die IBK – meines Wissens nie von diesem Wunsch nach Interkommunion in Kenntnis gesetzt worden, obwohl der Prime Bishop in einem an den Papst gerichteten Brief vom 11. November 1987 das Thema der «intercommunion between our two churches» kurz erwähnt. Fragen erheben sich auch, wenn der Bischof der Buffalo-Pittsburgh-Diözese, Thaddeus Peplowski, in «The Buffalo News» vom 14. März 1992 mit folgenden Worten zitiert wird: «While «full communion» is a goal, we don't know what that will mean – whether we would be like an Eastern Rite Church in communion with Rome but with our own customs and practices or taken into the Roman Church or talking about a new kind of union.» Vgl. zum Ganzen die von Bischof Tadeusz R. Majewski herausgegebene Dokumentensammlung «Dialog Watykan Scranton», Warszawa 1995. Römische Dokumente in: Service d'information (Anm. 51) S. 25–27.

Die Pastorationsregelung ist eine – allerdings einseitige – Teilrealisation dessen, was die IBK letztlich für die Utrechter Union als Ganzes anstrebt. Insofern kann sie nicht schlechthin beanstandet werden. Was aber bei der Führung der PNCC heute noch weniger als früher von Bedeutung ist, ist der Sinn für eine ekklesiologisch begründete Verantwortung für die Gemeinsamkeit altkatholischen Zeugnisses und Vorgehens. Freilich würde sie diesbezüglich wohl einwenden, dass wegen des Abrückens der westeuropäischen Kirchen von der IBK-Erklärung zur Frauenordination von 1976 und wegen des Beharrens der AKD auf der Vereinbarung mit der EKD von 1986 dafür ohnehin keine hinreichende Basis mehr vorhanden sei.

Wenig Bedeutung hatte ein von der PNCC während einiger Jahre geführter Dialog mit der Erzdiözese des griechisch-orthodoxen Patriarchats von Antiochien in Nordamerika.

⁶⁸ Vgl. die noch nicht veröffentlichte, die Beziehung zu den Mariaviten betreffende Ergänzung zur IBK-Erklärung von 1993 «Die Beziehungen der Utrechter Union zu anderen Kirchen», IKZ 83 (1993) 250–254. Der zögerliche Prozess hat wohl damit zu tun, dass der Status von mariavitischen Sondermeinungen und -praktiken nicht recht geklärt ist; problematischer sind allerdings Bischofsweihen von Leuten im Westen, die der *episcopi-vagantes*-Szene nahestehen.

Die altkatholische Kirche der Mariaviten gehörte der Utrechter Union von 1909–1924 (nicht: 1925) an – gegen *H. Rein* (Anm. 65), Band II, 438–453, hier 444.

⁶⁹ Die Einschränkung liegt im partiellen Anwendungsbereich, für den die jeweils in Frage kommenden altkatholischen Nationalkirchen ihre spezifische Verantwortung bei der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der Utrechter Union

2.3.5 Ich habe die oben gestellte Frage nach dem ekklesiologischen Charakter der Utrechter Union auf dem pragmatischen Weg der knappen Deskription einiger relevanter Sachverhalte zu beantworten versucht. Ich meine, dass auch die von früheren altkatholischen Autoren bezeugte ekklesiologische Reflexion in dieselbe Richtung deutet; ich darf hier auf meinen Versuch einer kurzen Zusammenfassung auf der 31. Internationalen Altkatholischen Theologenkongress (IAThK) in Philadelphia hinweisen⁷⁰. Die Utrechter Union ist im Licht einer Ortskirchentheologie zu verstehen als eine Gemeinschaft von Kirchen; in jeder ist die Katholizität der einen Kirche repräsentiert. Sie gründet ihrerseits in der Hinwendung Gottes, die sich in der Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes vollzieht. Eben dies ermöglicht und bedingt die Gemeinschaft: die in Gottes Wirklichkeit gründende Katholizität einer jeden Ortskirche kommt in der vollen *Gemeinschaft* unter diesen Ortskirchen zur Geltung; darin erweist sich ihre *theologische* bzw. theologisch beschreibbare Identität. Theologische Identität ist nicht zu verwechseln mit einer umfassenden Uniformität der Kirchen, sondern

tragen. Unter dem hier hervorgehobenen Gesichtspunkt bedeutet die AKD-EKD-Vereinbarung von 1985 bzw. 1988 ein Novum (ebenso die Gespräche mit der VELKD, *insofern* sie zwischenkirchlich relevante Akte wie die gegenseitige Anerkennung der Ämter vorschlagen). Sie ist eben *nicht* das Ergebnis einer vorgängigen Beratung und grundsätzlichen Beschlussfassung im Kreis der IBK als eines *gesamt*-altkatholischen Forums.

Eine andere Frage betrifft die Stimmigkeit der ekklesiologischen Voraussetzungen einer altkatholisch-römisch-katholischen «*communicatio in sacris*» bzw. einer «*Interkommunion*» altkatholischer Kirchen mit den Mariaviten mit denjenigen Voraussetzungen, die in der anglikanisch-altkatholischen Bonner Vereinbarung von 1931 von altkatholischer Seite im nachhinein mehr oder weniger deutlich gemacht und in den orthodox-altkatholischen Dialogtexten gemeinsam formuliert worden sind.

⁷⁰ Vgl. Anm. 20. Der Ausgangspunkt meines damaligen Referats waren die bekannten drei Texte der «*Utrechter Konvention*», die Grundlinien der Geschichte der Utrechter Union, wie sie sich in Entscheidungen der IBK abgezeichnet haben und ekklesiologische Reflexionen altkatholischer Autoren. Es war ein Stück kontextueller Ekklesiologie und bewegte sich nicht in einem allgemeinen ökumenischen oder anderskonfessionellen Horizont ekklesiologischer Erwägungen.

Ein Papier der Altkatholischen Kirche Österreichs vom August 1995 (verfasst von einer vierköpfigen Kommission) bemängelte diesen Ansatz: «Die AKÖ bedauert, dass der Referent sich eigentlich nur auf zwei Autoren für seine (zum Teil unbegründeten) Ausführungen beruft, auf Bischof Urs Küry und Prof. Kurt Stalder. Beide sind gewiss ehrenwerte und verdienstvolle Theologen aus dem Bereich der Alt- bzw. Christkatholischen Kirche. Sie vermisst die Einbeziehung mit (sic.) der neueren, vom Zweiten Vatikanischen Konzil inspirierten römisch-katholischen Ekklesiologie und der ökumenischen Theologie. Stellvertretend sei auf einige Namen hingewiesen: Karl Rahner, Eduard Schillebeeckx, Heinrich Fries, Peter Neuner, Jürgen Werbick, Leonardo Boff, Walbert Bühlmann, Hans Küng oder auch Eugen Drewermann.»

Ich weiss beim besten Willen nicht, wo ich bei diesen Autoren etwas über den ekklesiologischen Charakter der Utrechter Union hätte erfahren können.

sie ist sozusagen das, was die Kirchen mit ihren notwendigerweise vielfältigen Lebensäußerungen als miteinander verbunden und daher als Gemeinschaft erkennen lässt.

Es sind nun m. E. die von der IBK als Ganzes beschlossenen und begleiteten bilateralen Beziehungen und Dialoge, die bis in die jüngere Vergangenheit zu einer starken inneralkatholischen Abstimmung und Gleichförmigkeit der ökumenischen Praxis der Orts- und Nationalkirchen geführt haben. Dabei stand diese Praxis in einem wechselseitigen Verhältnis zur sich ausbildenden altkatholischen Mainstream-Ekklesiologie.

Dazu eine Anmerkung: Partner in einem langjährigen ökumenischen Dialog können das Profil einer Kirche in ihren Beziehungen nach aussen mitprägen. Noch mehr: Ökumenische Dialoge können sich in Richtung einer innerkonfessionellen Vereinheitlichung in Theologie und Praxis auswirken, die einer Denomination, die in einem Kontext von Chaos und Aufbruch entsteht, zu Beginn so nicht gegeben sein muss. Ich meine, dass das auch für die Utrechter Union der Fall gewesen ist. Es ist also genau zu überlegen, inwiefern ein Rekurs auf die altkatholische Frühzeit (vor 1889) eine Rückkehr zu den Quellen oder aber ein identitätsverändernder Anachronismus ist.

3.1 Ich bin etwas ausführlicher auf die erkennbaren Prinzipien der zwischenkirchlichen Beziehungen der Utrechter Union eingegangen, weil darin seit je ein Stück weit altkatholisches Selbstverständnis und altkatholische Ekklesiologie im Vollzug zum Ausdruck kam. Nun sind zur Frage zwischenkirchlicher Beziehungen in den letzten Jahren Vorschläge für ein anderes Vorgehen laut geworden. Sie haben natürlich mit unserem Thema des Charakters der Utrechter Union und der Strukturreform zu tun.

3.2 In einem Beitrag zur Hundertjahrfeier der Utrechter Union hat Christian Oeyen (Bonn) angeregt, der Altkatholizismus habe im Sinne Döllingers die Einheit nach allen Seiten zu suchen, «mit den anglikanischen Kirchen einen ‹Weg der Mitte›» zu gehen. «Die Einheit nach allen Seiten zu suchen, könnte auch bedeuten, dass die einzelnen altkatholischen Kirchen sich entsprechend ihrer jeweiligen Situation in verschiedenen ökumenischen Gesprächen engagieren, ohne die Einheit der ganzen Kirche aus den Augen zu verlieren. Warum sollten nicht in einem ersten Schritt die Altkatholischen Kirchen in Holland und den USA einen Vertrag mit der römisch-katholischen Kirche schliessen, die Schweizer und Polen etwa mit den Orthodoxen, die Deutschen mit den Evangelischen, ohne die Gemeinschaft untereinander aufzugeben»⁷¹. Ich halte die mitgegebenen Begründungen nicht für stichhaltig⁷², und ich weiss auch nicht recht, was für Verträge

⁷¹ Vgl. *Christian Oeyen*, Hundert Jahre nach Döllinger: die Utrechter Union heute. ÖR 39 (1990) 66–76. Der andere (alternative?) Vorschlag, es sei die Utrechter Union in eine westeuropäische und eine slawische Abteilung aufzugliedern, «die weitgehende Autonomie haben und gemeinsame Beratungen nur über sehr wichtige Dinge führen würden» (S. 74), ist wohl angesichts der heutigen Aufgaben eines zusammenwachsenden Europas überholt.

⁷² Der Leitsatz «Einheit nach allen Seiten» müsste im Rahmen des altkirchlichen Kriteriums, wie es die 1872 vom Kölner Kongress gebildete Unionskommission erstmals formulierte, stehen. Sollte «Einheit nach allen Seiten» im Sinne ei-

hier gemeint sind. Aber der Vorschlag ist insofern klar, dass er auf Grund der ebenfalls wahrgenommenen Spannungen der letzten Jahre für eine Veränderung der bisherigen Praxis und wohl auch der zugrundeliegenden ekklesiologischen Prinzipien plädiert. Fraglich bleibt mir, inwieweit er realistisch ist, weil der Erfolg von den Partnerkirchen abhängt; die orthodoxe Kirche z.B. würde sicher nicht mit einem Teil der doch irgendwie weiter bestehenden Utrechter Union eine kirchlich relevante Vereinbarung schliessen.

3.3 Der frühere Erzbischof Marinus Kok sieht die Zukunft der Union darin, dass sie von einer Union der Bischöfe in eine Union von Ortskirchen, «die zusammen Teil der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche sind», umgestaltet wird. «Dann können die obersten Organe dieser Kirchen frei miteinander im Dialog diskutieren, um Übereinstimmung zu erzielen – oder nicht. Dann kann jeder Bischof in seinem eigenen Bistum schliesslich selbständig zu einer vor dem Gewissen zu verantwortenden Entscheidung kommen. So wird die Verantwortlichkeit ausgeweitet und die Spannung vermindert. Das be-

ner allseitigen Symmetrie gemeint sein, wäre das eher eine Behinderung dessen, was altkatholisch bisher angestrebt worden ist.

Wieso etwas, was inkonsequent (Alte Kirche) und unklar-irregulär (orthodoxe Kirche in Bulgarien) ist, sozusagen programmatischen Charakter für die Altkatholiken haben soll, leuchtet mir nicht ein.

Der Wille der Unionsgründer – nämlich die Gestaltungs- und Handlungsfreiheit zu bewahren, wenn nicht wesentliche Fragen des gemeinsamen Glaubens auf dem Spiel stehen – kann nach dem Ausweis der Geschichte nicht das von Oeyen vorgeschlagene einzelkirchliche Vorpreschen nach allen Seiten begründen.

Ich bezweifle, dass die Kombination von Döllinger-Zitaten wirklich stringent die behauptete Weisung für die Altkatholiken ergibt. Die Mahnung, es dürfe nicht eine Kluft aufgefüllt werden, um eine andere zu vertiefen, hat Döllinger konkret im Hinblick auf Einigungsgespräche zwischen Katholiken und Protestanten formuliert, die also nicht die orthodoxe und die anglikanische Kirche vergessen sollten (vgl. Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen. Sieben Vorträge, gehalten zu München im Jahr 1872, München [Beck] 1888, 33 f.). Oeyen bringt dieses Zitat aber wiederholt mit einer Spitze gegen altkatholisch-orthodoxe Einigungsbemühungen zur Geltung (vgl. S. 74 f.; IKZ 72 [1982] 264 f.). Nur nebenbei: Döllinger sagt im Hinblick auf die aktuelle Möglichkeit einer Einheit zwischen den in Deutschland getrennten Konfessionen der Katholiken und Protestanten – in einer stark von der Frage der deutschen Einheit bestimmten Perspektive – das Gegenteil von dem, was Oeyen S. 70 behauptet; vgl. Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie, in: Kleinere Schriften, gedruckte und ungedruckte, Stuttgart (Cotta) 1890, 161–196, hier 182 f. Vgl. auch die 17 Thesen im Vorwort von: Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat. Historisch-politische Betrachtungen, München (Cotta) 1861, XXI–XXXII; dort sagt Döllinger von der katholischen und der orthodoxen Kirche (S. XXII f.), dass beide auf demselben Boden stehen, «insoferne sie die gleiche Anschauung von der Kirche, ihrer Autorität und ununterbrochenen Stetigkeit haben. Dagegen fehlt diese Anschauung auf protestantischer Seite, und fehlt hiemit die gemeinschaftliche Grundlage, ohne welche Unterhandlungen und Verständigungsversuche nicht möglich sind. Einzelne kommen hier natürlich nicht in Betracht.»

deutet auf der einen Seite eine Schwächung der Utrechter Union, auf der anderen Seite eine Stärkung.» Wenn ich recht verstehe, zielt diese Anregung⁷³, die von der Sorge um die Einheit der Union diktiert ist, auf eine Reduktion dessen, was ekklesiologisch als gemeinsamer Nenner betrachtet werden kann. Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union ändert sich dadurch natürlich in Richtung Dachverband, Föderation, Allianz. Wenn mit den «obersten Organen» der altkatholischen Ortskirchen der jeweilige Episkopat in seiner Verbindung mit Grössen wie «Collegiaal Bestuur» (NL), «Synodalvertretung» (D), «Synodalrat» (CH, A, CZ, HR, PL) oder «Supreme Council» (PNCC – Polish National Catholic Church in den USA und Kanada) gemeint ist, hätten wir schon einen Beitrag zur unten (4.2) erörterten Frage einer neuen altkatholischen Gesamt- oder Zentralinstitution.

3.4 Ähnliche Überlegungen in Richtung lockerer Vereinigung von altkatholischen Kirchen, deren Autonomie oder Teilgruppierung zumal im Verfolg ökumenischer Initiativen mit anderen Kirchen betont wird, sind auch anderweitig laut geworden⁷⁴. Stimmen aus der PNCC reden sogar von einer künftigen Utrechter Union, die Kirchen umfasst, die miteinander nicht notwendigerweise Kirchengemeinschaft haben, so wie es jetzt zwischen PNCC und AKD – wegen der am Pfingstmontag 1996 erfolgten ersten Presbyteratsweihen von zwei Diakoninnen der AKD – schon der Fall ist.

3.5 Ekklesiologisch gehen solche Vorschläge in der Regel von der Voraussetzung aus, dass bei den von den altkatholischen Bistümern bzw. den nationalen Verbänden von Bistümern unternommenen Initiativen die eucharistische Gemeinschaft zweier noch getrennter Kirchen in Form von Gastbereitschaft – oder wie immer das umschrieben wird – auch bei fehlender voller Übereinstimmung im Glauben und infolgedessen fehlender Möglichkeit der vollen Kirchengemeinschaft zu vollziehen ist. Die Strategie des «growing together by steps» wird als Alternative einem sog. «Alles oder nichts» entgegengesetzt. Auf die weitergehenden ekklesiologischen Fragen kann ich hier nicht eingehen; ich verweise summarisch auf den Konsens der 26. IAThK 1987 in Löwen «Zu Fragen der ökumenischen Dimension der Feier der Eucharistie» und die dort gehaltenen Referate so-

⁷³ *Marinus Kok*, Kirche: Woher – Wohin?, IKZ 84 (1994) 193–202, hier 201 f. Der Autor plädiert nicht nur für eine Neufassung von «Utrechter Vereinbarung» und «Utrechter Reglement», sondern auch für eine Neuformulierung der «Utrechter Erklärung» von 1889. Das scheint mir bei einem historischen Dokument nicht plausibel.

⁷⁴ Vgl. etwa *Bernhard Heitz*, Ende oder Wende? 100 Jahre Utrechter Union, *Christen heute* 22 (1989) Nr. 9, S. 10 f. Die Idee, dass die einzelnen altkatholischen Kirchen je unterschiedliche Fäden des ökumenischen Netzes knüpfen, setzt eine bestimmte Sicht der Frage der Einheit der Kirche und der Aufweisbarkeit dieser Einheit voraus, die in gewisser Spannung steht etwa zu den Texten «Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen» und «Die Grenzen der Kirche», welche die Gemischte Orthodox-Alt-katholische Theologische Kommission erarbeitet hat; vgl. *Urs von Arx* (Hg.), *Koinonia auf altkirchlicher Basis*. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, Beiheft zu IKZ 79 (1989), 63–66.

wie auf die IBK-Erklärung von 1992 «Eucharistiegemeinschaft und kirchliche Einheit»⁷⁵.

3.6 Obige Ausführungen deuten ein Auseinanderdriften der ökumenischen Zielvorstellungen und konkreten Prioritäten innerhalb der Utrechter Union an. Es liesse sich – wieder anders – illustrieren anhand eines Vergleichs zwischen der IBK-Erklärung «Die Beziehungen der Utrechter Union zu anderen Kirchen» von 1993 und der von der Synode der AKD 1987 verabschiedeten Erklärung «Unser ökumenischer Auftrag»⁷⁶. Es ist zu erwarten, dass bei der Reform der Utrechter Union und ihrer konstitutiven Texte «Utrechter Vereinbarung» (UV) und «Utrechter Reglement» (UR) sich dieser Sachverhalt wiederholt.

4.1 Ich führe nun in kurzen Strichen einige Modelle vor, die als Alternativen zur bisherigen Konzeption und Praxis der Utrechter Union verstanden werden können, soweit sie in der UV explizit oder implizit vorgezeichnet sind. Im Mittelpunkt steht die IBK bzw. ein Gremium, das sie ersetzt oder ihr verfassungsmässig zugeordnet ist und das die Aufgaben der Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen und des ökumenischen Zeugnisses in einer konsistent identifizierbaren Gestalt wahrnimmt (im folgenden mit dem arbeitstechnischen, an sich unmöglichen Ausdruck «Utrechter Gremium» [UG] bezeichnet).

Dabei erfolgt die Darstellung unter verschiedenen Aspekten: Zusammenset-

⁷⁵ Vgl. IKZ 77 (1987) 207 f.; 84 (1994) 62 f. Dass sich beim «unity-by-steps»-Prozedere eine ekklesiologische Konzeption im Unterschied zur freilich in der Praxis nicht ganz konsequenten altkatholischen Mainstream-Ekklesiologie von Theologen wie etwa Adolf Küry, Andreas Rinkel, Urs Küry, Werner Küppers, Peter Maan, Kurt Stalder, Jan Visser, Herwig Aldenhoven, Peter Amiet kundtut – vgl. meine diesem Referat in Salzburg beigelegte zweiseitige Bibliographie «Zur neueren altkatholischen Ekklesiologie» –, vertritt auch H. Rein in seinem Anm. 22 genannten Werk.

Vgl. zu den altkirchlichen Perspektiven in dieser Frage etwa *Werner Elert*, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der Alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin (LVH) 1954; *Hans-Joachim Schulz*, Einheit und Gemeinschaft in der alten Kirche bis zum Ende der Väterzeit, in: *Hans Jörg Urban/Harald Wagner* (Hg.), Handbuch der Ökumenik I, Paderborn (Bonifatius) 1985, 85–121.

⁷⁶ Vgl. IKZ 83 (1993) 250–254; ÖR 37 (1988) 117 f. In beiden Texten werden in etwa dieselben Kirchen als Partner zwischenkirchlicher Beziehungen genannt, aber die Prioritäten werden anders gesetzt. In der Erklärung der AKD ist mit den empfohlenen «ökumenischen Dreierpartnerschaften – alt-katholisch + evangelisch-lutherisch + anglikanisch» – und der bekräftigten «Vereinbarung zur gegenseitigen Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie» eine klare Position bezogen. Um so unverständlicher ist mir dann, wie man im Blick auf die Orthodoxe Kirche schreiben kann: «Angezielt ist (im unmittelbar vor einem positiven Abschluss stehenden Dialog) die volle kirchliche Gemeinschaft. Damit steht ein Abkommen mit den autonomen katholischen Kirchen des Ostens bevor. Das bedeutet, dass wir dann in Gemeinschaft stehen werden mit allen romunabhängigen katholischen Kirchen der Welt.» Hier ist jeder Sinn für die Realität abhanden gekommen.

zung, Aufgaben und Beschlussfassungsmodi des genannten Gremiums sowie Rezeption der Beschlüsse.

Ich betone den skizzenhaften Charakter: es handelt sich um Anregungen für die (Gruppen-)Diskussion; es hat darunter auch solche, die ich selbst nicht unterstütze.

4.2 Zusammensetzung des UG

4.2.1 Die IBK ist bislang das Organ, in dem die altkatholischen Kirchen – nicht ausschliesslich, aber für die Äusserungen der Utrechter Union primär – miteinander verbunden sind. Dabei wird vorausgesetzt, dass die Bischöfe einerseits in der IBK «ihre» Kirchen repräsentieren und andererseits in den ortskirchlichen synodalen Leitungsgremien die überortskirchliche Gemeinschaft der altkatholischen Bischöfe und Kirchen.

Die möglichen Implikationen des «Repräsentierens» habe ich anderswo schon angedeutet⁷⁷. Dazu gehört einerseits die unabtretbare Eigenverantwortung des Bischofs und seines Auftrags, wie er etwa im neuen, von der IBK 1985 in Kraft gesetzten Weiheformular von 1985 umschrieben ist⁷⁸, andererseits die Ermöglichung der Partizipation der ihm zugeordneten Ortskirche an Initiativen und Fragen, welche die ganze Utrechter Union betreffen. Bischöfe sind also weder bloss Firmensprecher (der Ortskirche) noch Herrscher über den Glauben.

Man kann nun diese Konzeption grundlegend übernehmen und in bestimmter Richtung verbessern oder aber verändern.

4.2.2 Eine Veränderung kann etwa dahingehend verlangt werden, dass die IBK erweitert und folglich umbenannt wird: neben dem Bischof einer jeden Ortskirche wird etwa der höchste Laienvertreter oder die höchste Laienvertreterin der ortskirchlichen Synode oder des Synodalrates (bzw. einer analogen Grösse) in das für die Utrechter Union primär verantwortliche UG abgeordnet. Dabei ist ihre Aufgabe nicht auf Beratung beschränkt, sondern sie haben das volle Stimmrecht wie die (aktiven) Bischöfe.

Theologisch wird dies mit dem Argument begründet, die in der Ortskirche übliche episkopale-synodale Struktur müsse endlich auf der Ebene der bisher nur bischöflichen IBK zur Geltung kommen. Vorausgesetzt wird also, dass der Bischof im UG nicht die Ortskirche repräsentiert, sondern nur allenfalls die Geistlichkeit.

Dazu zwei Bemerkungen. Die Annahme, dass der Bischof auf einer Versammlung, auf der die Gemeinschaft der Ortskirchen zur Geltung kommt, nicht «seine» Ortskirche repräsentiert, ruft m.E. nach einer Klärung der Theologie des Amtes, zumal des Episkopats. Die Annahme könnte auch implizieren, dass die Bischofssynoden, wie sie sich in der Alten Kirche in verschiedenen Formen ausgebildet haben⁷⁹ und denen die IBK theologisch doch am ehesten entsprechen wird, ekklesial defizient sind, dass vielmehr Anleihen bei mittelalterlichen westlichen

⁷⁷ U. von Arx (Anm. 63) 27 f.

⁷⁸ Vgl. Sigisbert Kraft, Die neugefasste Weiheliturgie der altkatholischen Kirchen und ihre ekklesiologische Bedeutung, IKZ 79 (1989) 192–203.

⁷⁹ Vgl. Hermann Josef Sieben, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Konziliengeschichte Reihe B, Paderborn (Schöningh) 1979; Georg Kretschmar, Konzile und Konziliarität in lutherischer Tradition, OFo 5 (1991) 281–291, hier 281–283; W. Elert (Anm. 75) 113–121.

Kanonisten und Theologen zu machen sind, wo im Licht der These von der Volkssouveränität auf einem Konzil die ganze Kirche in ihren ständischen und allenfalls weiteren Segmentierungen vertreten sein muss, also u. a. Bischöfe, Geistliche und Laien (Männer und Frauen)⁸⁰.

Geklärt werden müsste auch der Begriff «synodal». Im altkatholischen Sprachgebrauch besteht neuerdings die Neigung, als konstitutiv für den Begriff die gleichzeitige und gleichberechtigte Teilnahme von ordinierten *und* nichtordinierten Personen (Amt und Laienschaft) an einer irgendwie beschlussberechtigten kirchlichen Versammlung vorzusetzen, ihn also für eine «gemischte» Grösse zu reservieren. Die Neigung rührt von der werbenden Rede der bischöflich-synodalen Verfassung als eines Markenzeichens der altkatholischen Kirche her. Aber diese begriffliche Einschränkung kann sich verwirrend auswirken: die bisherige IBK erscheint dann als nicht-synodal; was ja noch bestätigt erscheint durch den Namen «Bischofskonferenz». Ekklesiologisch gesehen kann die IBK m. E. sinnvollerweise nur als eine Form von Synode oder Konzil betrachtet werden⁸¹; welche weiteren Folgerungen daraus abgeleitet werden, hängt aber von einer genaueren Definition oder von der Umschreibung ihrer Aufgabe ab.

4.2.3 Eine Erweiterung im Sinn einer Veränderung der bisherigen Ordnung kann auch so gedacht werden, dass das UG inskünftig aus je einem Haus der Bischöfe, der Geistlichen und der Laien besteht. Beschlüsse des UG kommen zustande, wenn in jedem Haus ein qualifiziertes Mehr gefunden wird; eventuell hat das Haus der Bischöfe eine Sonderstellung inne. Dieser Typus findet sich – etwa als General Synod/Convention – auf der Ebene von Provinzen in der anglikanischen Kirche. Dabei ist vorausgesetzt, dass die einzelnen Bischofskirchen zusammen eine Provinz bilden, die von den Beschlüssen dieser Versammlung in den Grundzügen bestimmt wird (wohl unter Beachtung des Subsidiaritätsprinzips).

4.2.4 Näher am bisherigen Modell ist die Erweiterung der IBK um von den Synoden der Nationalkirchen gewählte Vertreterinnen und Vertreter des Klerus und der Laienschaft, die auf der UG *beratende* Funktionen wahrnehmen. Für die Konsiliarität von Nichtbischöfen auf Synoden gibt es einige Vorbilder in der Alten Kirche. Im UG spielt also die IBK weiterhin eine eigenständige Rolle. Es könnte damit aber die Kommunikation zwischen UG und Nationalkirchen in bei-

⁸⁰ Vgl. *Hermann Josef Sieben*, Die Konzilsidee des lateinischen Mittelalters (847–1378), Konziliengeschichte Reihe B, Paderborn (Schöningh) 1984, 344–351, 393–401 (Marsilius von Padua), 422f. (Wilhelm von Ockham – auch Frauen; vgl. Dial I 6, 85).

⁸¹ Eduard Herzog nannte im Hirtenbrief auf die Fastenzeit 1890 zum Thema «Die Utrechter Konvention» die die Utrechter Union konstituierende Sitzung der fünf altkatholischen Bischöfe der Niederlande, Deutschlands und der Schweiz vom 24. September 1889 eine «Synode» bzw. die damals anhebenden regelmässigen Versammlungen der Bischöfe eine «Konferenz oder Synode»; vgl. Hirtenbriefe aus den Jahren 1887–1901, Aarau (Wirz) 1901, 58–74, hier 58 und 64 (Hinweis von H. Aldenhoven).

Zu den im 19. Jh. entstandenen, meist nationalen Bischofskonferenzen, die teilweise die früheren Provinzialsynoden fortsetzen, vgl. *Erwin Gatz*, Art. «Bischofskonferenz», in: LThK³ 2, 1994, 496f.

den Richtungen eventuell verbessert werden; bisher wird sie jeweils vom Bischof (D, CH, A, CZ, HR) bzw. von den Bischöfen (NL, USA, PL) allein geleistet.

Gerade dazu möchte ich anmerken, dass mangelnde Kommunikation und Transparenz m. E. mit ein Grund sind für die Probleme innerhalb der Utrechter Union. Sie nur auf schlechten Willen oder Unfähigkeit von Personen zurückzuführen, wäre kurzsichtig. Es fehlt an einer personell ausreichend dotierten Infrastruktur, die über längere Zeit hinweg eine konsistente und sorgfältige Arbeit derjenigen Personen und Institutionen ermöglichen könnte, die für die Union und ihre jeweiligen Aufgaben erst- und mitverantwortlich sind.

4.3 *Aufgaben des UG (anstelle oder neben der IBK)*

4.3.1 Wird ein UG geschaffen, das die IBK ergänzt oder integriert, so lässt sich die Aufgabe generell als Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen und als Stellungnahme zu Fragen des Glaubens und des ethischen Verhaltens umschreiben. Ob dazu auch die Regelung der Beziehungen der Utrechter Union mit anderen Kirchen gehört oder nicht, hängt natürlich von der noch möglichen gemeinsamen Ekklesiologie bzw. vom ekklesialen Status des UG und der Utrechter Union ab. Man kann dem UG auch weitergehende Aufgaben in dem Sinn zuschreiben, dass es so etwas wie eine Kirchenleitung der Utrechter Union wird, das in grossen Zügen das festlegt, was die Synoden der Orts- und Nationalkirchen (unter entsprechender Reduktion ihrer sog. Autonomie?) im einzelnen ausführen. Die Entwicklung ginge dann in Richtung einer altkatholischen Kirchenprovinz, die gegenüber den unterschiedlichen historischen Verwurzelungen der einzelnen Kirchen ein Novum darstellen würde.

Wird ein UG geschaffen, das die IBK ergänzt, stellt sich die Frage nach den Aufgaben auf gleiche Weise.

4.3.2 Je nach Modell ist auch die Frage zu beantworten, wie oft das UG zusammentritt. Im einen Fall ist ein regelmässiger (etwa ein- bis vierjähriger) Rhythmus notwendig, und man muss sich dabei überlegen, wie der damit verbundene finanzielle und personelle Aufwand zu bewältigen ist.

Diese letztere Frage stellt sich in eingeschränktem Mass auch für das Modell, wonach die IBK nur bei besonders wichtigen, die Gemeinschaft der Utrechter Union betreffenden Fragen um die genannten nationalkirchlichen Vertreterinnen und Vertreter (vgl. 4.2.4) zu erweitern ist. Wichtig bei diesem Modell ist die Frage, wer darüber entscheidet, dass die erweiterte IBK zusammentritt (z. B. ein Quorum von nationalkirchlichen Synoden oder von Bischöfen).

4.4 *Beschlussfassungsmodi*

4.4.1 Die UV 1974 hat im Sinn einer Explikation der auf die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft angelegten Utrechter Union die Einstimmigkeit von Beschlüssen durch die stimmberechtigten Bischöfe gefordert, zumal jener Beschlüsse, welche die gemeinsame Zeugnis- und Handlungsfähigkeit der Union in ihrer kirchlich-ökumenischen Aufgabe betreffen. Die Einstimmigkeit verhindert die Majorisierung von Minderheiten und bezeugt am besten den auf geteilter Einsicht und auf Freiwilligkeit beruhenden Charakter von Gemeinschaft und die grundlegende Synodalität einer Communio-Ekklesialität. Sie kann aber auch als Obstruktion gegenüber notwendigen neuen Schritten, die sich aus einer aktuellen Beurteilung der kirchlichen Gegenwart ergeben, wahrgenommen werden.

So ist das Postulat aufgekommen, die Erfordernis der Einstimmigkeit durch das der Einmütigkeit oder eines qualifizierten Quorums (z. B. 80 % oder absolutes Mehr der Stimmen) zu ersetzen.

Die Frage präsentiert sich für die IBK insofern komplex, als die beschlussfähigen amtierenden Bischöfe entweder allein die (nationale) Mitgliedskirche repräsentieren (D, CH, A, CZ, HR) oder zusammen mit Kollegen (NL, USA, PL). Wenn von letzteren ein Bischof bei einem nicht einstimmig zustande gekommenen Beschluss der IBK unterliegt, hat das nicht dieselben Auswirkungen wie im andern Fall. Es legt sich also nahe, angesichts der unterschiedlich stark repräsentierten Mitgliedskirchen eine Art Länderklausel einzuführen. Aber damit ist die Frage nach dem erforderlichen Quorum nicht schon gelöst. Hat das bisherige Prinzip der Einstimmigkeit der Bewahrung der Gemeinschaft ein grösseres Gewicht gegeben als einem Handlungsdynamismus einzelner Kirchen, so wird die Einführung des Quorums die Gewichtung verändern. Das kann eben auch die Veränderung des Charakters der Union oder gar ihrer Zusammensetzung hinsichtlich der beteiligten Kirchen zur Folge haben.

4.4.2 Obige Fragen stellen sich mutatis mutandis auch für das UG, in welcher Form es auch ins Auge gefasst wird.

4.4.3 Ob Einstimmigkeit bzw. Einmütigkeit (als moralische oder Fast-Einstimmigkeit mit vernachlässigbarem Widerspruch) oder Mehrheit für einen Beschluss erforderlich ist, hat im Hinblick auf Konzilien im Westen seit den gallikanischen und jansenistischen Auseinandersetzungen eine kontroverse Erörterung gefunden; auch die von Minorität und Majorität des 1. Vatikanums geführten Debatten gehören historisch und sachlich in diesen Zusammenhang⁸². Insofern die

⁸² Vgl. *Hermann Josef Sieben*, *Consensus, unanimitas und maior pars auf Konzilien von der Alten Kirche bis zum Ersten Vatikanum*, in: *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee, Konziliengeschichte Reihe B*, Paderborn (Schöningh) 1995, 510–550. In der Alten Kirche konstatiert sich der Konsens, als dessen Zustandekommen und Ereignis ein Konzil verstanden wird, in der Einmütigkeit der Teilnehmenden und in der Übereinstimmung mit Entscheiden früherer analoger Versammlungen. Im Rahmen einer seit dem Konziliarismus im Westen zunehmenden Reflexion über die Geltung von Konzilien findet die im römischen Recht ausgebildete Rechtsfiktion, wonach ein Mehrheitsbeschluss als Entscheidung einer Gesamtkörperschaft gilt, auch auf Konzilien Anwendung. Andererseits begegnet auch der Topos der *sanior pars*: die Wahrheit kann bei der zur Zeit unterlegenen Minderheit sein. In der gallikanischen und jansenistischen Literatur und derjenigen ihrer Gegner werden die Erfordernisse der Verbindlichkeit (und Wahrheit) von Konzilsbeschlüssen kontrovers diskutiert: die Rede ist von Mehrheit, Einstimmigkeit, moralischer Einstimmigkeit, Ratifizierung durch den Papst. In diese Diskussion werden (vor allem angestossen durch die Bulle «Unigenitus» Clemens' XI 1713) auch päpstliche Dekrete einbezogen, die gemäss der einen Auffassung denselben Zustimmungskriterien unterliegen. Die Frage nach dem Quorum für die Verbindlichkeit von Konzilsbeschlüssen entbrennt nochmals, seit der Änderung der Geschäftsordnung am 22. Februar 1870, zwischen der Minorität und der Majorität auf dem ersten vatikanischen Konzil; vgl. dazu auch *Ignaz von Döllinger*, *Die neue Geschäftsordnung des Concils und ihre theologische Bedeutung*, in: *Briefe*

traditionelle IBK ekklesiologisch als Synode zu qualifizieren ist, ergeben sich bei den heutigen Forderungen nach dem Abrücken vom Einstimmigkeitsprinzip seltsame Umkehrungen von früher für altkatholisch gehaltenen Positionen (egal ob sie an sich zutreffen oder nicht.)

4.5 *Rezeption*

4.5.1 Mit dieser Bezeichnung werden in der ekklesiologischen und kanonistischen Literatur und dann auch im Zusammenhang mit den Vorschlägen zur Umgestaltung der Utrechter Union bzw. der IBK unterschiedliche Sachverhalte verbunden⁸³. Ich kann hier nur punktuell auf einige Aspekte eingehen.

Im Sinn einer Arbeitsdefinition würde ich Rezeption als den Vorgang bezeichnen, in dem eine kirchliche Äusserung oder Entscheidung, die intentional oder faktisch für das Leben und die Aufgabe der Kirche von Belang ist, sich als Wahrheit und somit als vom Geist Gottes erstinitiiert, herausstellt. Dabei ist davon auszugehen, dass der heute wirksame Geist derselbe Geist ist, der auf Jesus Christus ruhte, an Pfingsten auf die Apostel herabkam und seither der Kirche erschlossen ist: die vertikale charismatisch-epikletische und die horizontale «traditionelle» Dimension verhalten sich nicht beziehungslos zueinander. Rezeption kann demgemäss nur teilweise, nicht umfassend und abschliessend in rechtlich verbindlicher Weise geregelt werden. Sie sollte sich aber als Partizipation möglichst vieler

und Erklärungen über die Vatikanischen Dekrete 1869 bis 1887, München (Beck) 1890, 40–57. Alle Seiten berufen sich im Rahmen des Traditionsnachweises auf die Alte Kirche. Minderheiten bzw. Unterlegene betonen die Notwendigkeit der (im Hinblick auf eine abgelehnte Entscheidung fehlenden) Einstimmigkeit oder der klaren faktischen Einmütigkeit. In der Regel wird auch der Rekurs auf das Gewissen eine Argumentationsfigur einer unterlegenen Minderheit sein.

⁸³ Vgl. aus der neueren Literatur zur Frage von Begriff und Geschichte der Rezeption etwa *Nikos A. Nissiotis*, *The Meaning of Reception in Relation to the Results of Ecumenical Dialogue*, *GOTR* 29 (1985) 147–174; *John D. Zizioulas*, *The Theological Problem of Reception*, *OiC* 21 (1985) 187–195; *William G. Rusch*, *Reception an Ecumenical Opportunity*, Philadelphia (Fortress) 1988; *Hermann Fischer*, *Rezeption in ihrer Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche. Vorläufige Erwägungen zu einem undeutlichen Begriff*, *ZThK* 87 (1990) 100–123; *Wolfgang Beinert*, *Die Rezeption und ihre Bedeutung für Leben und Lehre der Kirche*, in: ders. (Hg.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, QD 131, Freiburg (Herder) 1991, 15–49; *Hermann Josef Pottmeyer*, *Rezeption und Gehorsam – Aktuelle Aspekte der wiederentdeckten Realität «Rezeption»*, ebd. 51–91; *Gilles Routhier*, *La réception d'un concile*, *CFi* 174, Paris (Cerf) 1993; *Hermann Josef Sieben*, *Vom Apostelkonzil zum Ersten Vatikanum. Studien zur Geschichte der Konzilsidee*, *Konziliengeschichte Reihe B*, Paderborn (Schöningh) 1996, 63–93, 223–257, 551–585; ferner im Hinblick auf die heutige interkonfessionelle Dimension *Gillian R. Evans*, *Method in Ecumenical Theology. The lessons so far*, Cambridge (CUP) 1996, 182–218. Erwähnt sei noch die ältere Studie von *Werner Küppers*, *Rezeption. Prolegomena zu einer systematischen Überlegung*, in: *Konzile und ökumenische Bewegung*, *SÖR* 5, Genf (ÖRK) 1968, 81–104.

(im Sinn des Mottos «Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet»⁸⁴) vollziehen, als Geschehen einer auf Einsicht und Vertrauen beruhenden Zustimmung, nicht aber einfach als voluntaristischer Gehorsamsakt gegenüber einer Lehr- und Entscheidungsinstanz.

Eine schwierige Frage sei nur angedeutet: wie kann in einer Zeit des rasanten Zusammenbruchs der christlichen Tradition in der Gesellschaft das Moment der theologischen Kompetenz eingebracht werden, ohne dass das Gefühl der Bevormundung entsteht?

Eine problematische Tendenz sei erwähnt: die Verbindlichkeit von synodalen Beschlüssen auf der überlokalen Ebene (also IBK bzw. UG) ausschliesslich von der nachträglichen Ratifizierung einer einzigen Instanz abhängig zu machen, nämlich der Synode einer Nationalkirche. Ein demokratischer Papalismus – man verzeihe mir das Oxymoron – wäre es, wenn man den Synoden der einzelnen altkatholischen Kirchen, die ja nicht in ein Metropolitansystem eingebunden sind, diese Rolle zubilligen würde.

In diesem Zusammenhang möchte ich ein Desiderat für die altkatholische Reflexion nennen: den Sinn der Rede von und der Berufung auf Autonomie oder gar Autokephalie in bezug auf eine Kirche, die aus einem einzigen Bistum besteht, genauer zu klären. Mir scheint, dass es altkatholische «Mythen» abzubauen gilt, wenn die nach innen (Kirchenleitung, Selbstverwaltung) orientierte Rede von der Autonomie der Ortskirche nun auch hinsichtlich Entscheidungen gelten soll, die eine kirchliche Gemeinschaft als Ganzes betreffen, also sie gegebenenfalls schwächen oder zerstören. Dabei ist es kaum sinnvoll, diese Autonomie im Bereich von sog. Disziplinfragen dann zu beanspruchen, wenn die Qualifizierung eines kirchlich-theologischen Sachverhalts als Disziplinfuge gerade umstritten ist und nur durch einseitige Dekretierung als solche vertreten wird.

Mitzubedenken ist hier auch noch der anglikanische Grundsatz, dass Bistümer wenn immer möglich in einen metropolitanen Verband eingeordnet sind. Übertragen auf unsere Verhältnisse könnte und müsste der Utrechter Union als Ganzes, wird sie als Kirche in der Gestalt einer umfassend verpflichteten Gemeinschaft von Kirchen aufgefasst, so etwas wie Autokephalie zukommen.

4.5.2 Wie oben schon erwähnt, tritt in der UV 1974 ein Element der Rezeption deutlicher dort in Sicht, wo die Beziehung der IBK bzw. des Einzelbischofs zu den Kirchen bzw. zu «seiner» Kirche angesprochen ist (UV Art. 5, 3.4). Wie die Bischöfe im Einvernehmen mit ihren Kirchen handeln bzw. Beschlüsse der IBK in ihren Kirchen durchführen, wird allerdings nicht näher expliziert.

Die in der jüngsten Vergangenheit aufgeworfene Frage nach dem Stellenwert von IBK-Beschlüssen hat sich früher u. a. deswegen nicht gestellt, weil diese meist besser vorbereitet waren, da die betreffenden Thematiken auf einer Theologenkonferenz oder einem Altkatholikenkongress zur Sprache kamen. Der Anteil (und Einfluss) der Bischöfe bei der Programmgestaltung, Themenwahl und Durchführung der beiden Foren war aber früher (bis 1970) auch grösser; das zeigt sich, wenn man die frühere Zusammensetzung der vorbereitenden Gre-

⁸⁴ Vgl. zu dieser aus dem römischen Recht stammenden und im westlichen Konziliarismus und seinen Vorläufern aufgenommenen Maxime etwa *Yves Congar*, *Quod omnes tangit ab omnibus tractari et approbari debet*, RHDF 35 (1958) 210–251; *H. J. Sieben* (Anm. 80) 274–276.

mien oder aber die Referenten anschaut. Dass sie ja auch heute das Recht und die Möglichkeit haben, Wünsche vorzubringen, ist kein Ersatz. Die Altkatholikenkongresse haben sich überdies seit 1974 mehr und mehr zu Veranstaltungen (Kirchentagen) gewandelt, deren Thematik weitgehend nicht mehr im Zusammenhang mit der traditionellen ökumenischen und kirchlich-theologischen Programmatik des Altkatholizismus steht, wie es zuvor der Fall war. Ich nehme eine Art von Isolation der Bischöfe als IBK im Leben der Utrechter Union wahr, was wiederum mit den oben (1.2.2) angesprochenen Phänomenen zu tun haben wird. Wie dem auch sei: blosse Communiqués und Erklärungen der IBK können fehlende Foren nicht ersetzen.

4.5.3 Die Rezeption von Beschlüssen der IBK oder des gegebenenfalls neu zu schaffenden UG, in welcher Gestalt auch immer, lässt sich auf verschiedene Art erleichtern.

Beschlüsse der IBK oder des UG (die über rein organisatorische Fragen dieser Körperschaften hinausgehen) treten erst in Kraft, wenn sie von den synodalen Gremien der Nationalkirchen formell ratifiziert worden sind; ob sie bei fehlender gesamthafter Ratifizierung gar nicht gelten oder nur im Bereich der annehmenden Kirchen, müsste bestimmt werden. Im Fall, dass die IBK in ihrer bekannten Gestalt belassen wird, würde diese Lösung das bisherige Verständnis des Bischofsamtes verändern.

4.5.4 Beschlüsse der IBK oder des UG werden erst in einer zweiten Lesung gefasst, nachdem sich zu dem für einen Beschluss anstehenden Sachverhalt Synoden oder andere Gruppierungen haben äussern können. Das wäre eine Weise, die Rede vom «Einvernehmen (der Bischöfe) mit ihren Kirchen» (UV Art. 5, 4) zu konkretisieren.

4.5.5 Es bleibt bei der bisherigen Regelung, wonach Beschlüsse der IBK eine inchoative – bei Nichtrezeption allerdings schliesslich aufhebbare – Verbindlichkeit haben. Um so mehr wäre dann die «Akzeptanz» im Vorfeld eines Beschlusses sicherzustellen.

4.5.6 Die obige Aufstellung ist summarisch, unvollständig und nicht hinreichend differenziert; sie dient als Anstoss für die Diskussion.

Entscheidend für den Vorgang von Rezeption ist, dass Zustimmung und Gemeinschaft auf konvergierender Einsicht in Aufgabe und Zeugnis der altkatholischen Kirchen sich ereignen und beruhen. Hier orte ich die grössten Schwierigkeiten für die Zukunft der Utrechter Union – falls Gott ihr eine solche zgedacht hat.

5.1 Nach diesem homiletischen Zwischenruf möchte ich abschliessend gerne noch einmal auf die anfangs aufgeworfene Frage der Identitätskrise des Altkatholizismus eingehen. So wie ich es sehe, kann man drei Weisen unterscheiden, wie Altkatholizismus konzeptuell wahrgenommen und umschrieben wird. Dabei ist das folgende im Sinn einer idealtypischen Annäherung an eine komplexe Situation zu verstehen⁸⁵.

⁸⁵ Die drei Weisen stehen nur teilweise in direktem Zusammenhang mit der verschiedenen Herkunft der altkatholischen Kirchen in der Utrechter Union: a) die Kirche von Utrecht; b) die Kirchen in Deutschland, der Schweiz, Österreich (und in der früheren Tschechoslowakei); c) die Kirchen in Nordamerika, Kroatien, Polen. Vgl. dazu *Fred Smit*, Die verschiedenen kirchlichen Herkünfte innerhalb der

5.2 Altkatholizismus wird als etwas gesehen, das seit den programmatischen Äusserungen der ersten drei Altkatholikenkongresse von 1871–1873 (auch der Bonner Unionskonferenzen 1874/75) und der Konstituierung der Utrechter Union 1889 mit ihren verschiedenen gesamt-alkatholischen Instanzen und Foren in über hundert Jahren kontinuierlich ein kirchliches und theologisches Profil entwickelt hat, das es in der Gegenwart fortzuführen gilt. Die Träger dieser theologischen Profilierung aus den ersten drei Generationen haben im Medium ihrer Schriften weiterhin eine Bedeutung. Unter dem Gesichtspunkt zwischenkirchlicher Beziehungen kommt dieses eigenständig, wenn auch im Austausch mit anderen Traditionen entstandene Profil – in den Worten Urs Kürys – als sog. altkirchlich ausgerichtete Ökumene zur Geltung; die primären Partner in der Suche nach kirchlicher Gemeinschaft sind (westliche) Anglikaner und (östliche) Orthodoxe, und die bei diesem Spagat immer schon aufgetretenen und heute zunehmenden Schwierigkeiten sind um des bleibenden Zieles willen auszuhalten und nicht selbst noch durch kontraproduktive Schritte zu vertiefen.

5.3 Altkatholizismus wird als Alternative zur heutigen römisch-katholischen Kirche gesehen und mit im dortigen progressiven Flügel entwickelten, aber nicht voll realisierbaren theologischen Visionen und Reformen in Verbindung gebracht bzw. wahrgenommen. Historisch wird weniger auf die (vielfach unbekannt) Geschichte der Utrechter Union rekurriert als auf den späten Döllinger⁸⁶, auf die Kampfsituation der 1870er Jahre, wo nach dem Bruch mit Rom altkatholische Synoden mit dem Selbstverständnis einer altkirchlichen Partikularsynode (so in Deutschland, die Schweiz war zunächst etwas unbedarfter) ihre Reformen und Beschlüsse autonom fassten und darin für heute Vorbild sind. Der weniger ausgeprägte Sinn für die gewachsene altkatholische Kontinuität erleichtert es, ökumenische und ekklesiale Visionen aufzugreifen, die woanders entwickelt worden sind und die vor allem in einem anglikanisch–evangelischen–altkatholischen Dreiecksverhältnis gelebt werden können; im Rahmen der Anglican connection kommt es zum Anschluss an die Geschichte der Union.

5.4 Die dritte Weise ist dadurch gekennzeichnet, dass die «klassische» altkatholische theologische und ekklesiologische Programmatik und ihre geschichtliche Umsetzung kaum je rezipiert worden ist. Altkatholizismus steht für einen kirchlich und liturgisch traditionellen Katholizismus, dem theologische Höhenflüge fremd sind, der aber andererseits durch die hochgeschätzte demokratische

Utrechter Union, in: ders., *Batavia Sacra*, Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 24, Amersfoort 1992, 159–174.

Nachtrag: Meine Wahrnehmungen zur Identitätskrise – die ja auch eine Chance sein kann – wird der Sache nach auch von anderen (übrigens auch deutschen) altkatholischen Beobachterinnen und Beobachtern geteilt. Damit steht das forschende Urteil einer der Gesprächsgruppen, sie würden schlechterdings nicht zutreffen, in Kontrast.

⁸⁶ Bisweilen scheint mir Döllinger als Referenzgrösse für die heutige altkatholische ökumenische Aufgabe selektiv herangezogen zu sein oder dann aus der Perspektive der römisch-katholischen Forschung (z. B. *Peter Neuner*, Döllinger als Theologe der Ökumene, BÖT 19, Paderborn [Schöningh] 1979), die im «Wegbereiter der heutigen Ökumene» nicht unbedingt denjenigen Döllinger sieht, wie er im real existierenden Altkatholizismus seit 1871 geschichtswirksam geworden ist.

Selbstverwaltung Distanz zu päpstlichen Jurisdiktionsansprüchen wahr – das war wenigstens bis vor kurzem der Fall. Eine gewisse marginale Position im Leben der Utrechter Union ist – zum Teil schon aus geographischen Gründen – die Folge. Sie wird verstärkt durch die als Katalysator wirkende Frage der Frauenordination. Diese dritte Weise lässt sich leicht lokalisieren, nämlich primär in der nordamerikanischen PNCC.

5.5 Im Vergleich verdankt sich die konzeptuelle Konstruktion der ersten Weise viel mehr der Geschichte des real existierenden Altkatholizismus und der darin gewachsenen Theologie, zumal in der Gestalt der Utrechter Union, während die zweite Anleihen aus der bisweilen chaotischen Entstehungsgeschichte (und ihrer vergleichsweise oft rudimentären Theologie) mit Elementen einer nicht genauer definierten ökumenischen Theologie der Gegenwart verbindet. Die zweite steht zur ersten im Verhältnis einer gebrochenen Kontinuität oder einer Ablösung, die sich in den letzten 20 Jahren verdeutlicht hat (sog. Uralkatholizismus vs. Alternativ-/Reform-/Neualtkatholizismus). Die Prioritäten der konkreten ökumenischen Aufgaben sind unterschiedlich gesetzt: Überbrückung der Trennung zwischen West und Ost bzw. zwischen Katholisch und Evangelisch. Weil die beiden Weisen im altkatholischen «Kerngebiet» (NL, D, CH, A) situiert sind, führen ihre Interferenzen zu erheblichen Spannungen.

Ohne eine gewisse gemeinsam erarbeitete und verbindliche Klärung der theologischen Grundlagen und Zielsetzungen der Utrechter Union und ohne die – noch unterentwickelte – Einsicht, dass jede Synode einer Mitgliedskirche ebenso Verantwortung für die Utrechter Union trägt wie die IBK oder ein UG, werden auch veränderte Strukturen m. E. nicht viel verbessern. So gilt es noch einiges zu tun.

Liebefeld BE

Urs von Arx

In der Diskussion wurde nachgefragt, wie der theologische und personelle Kontinuitätseinbruch genau zu verstehen sei (vgl. 1.2.2). Prof. von Arx wies auf das Abtreten von Adolf und Urs Küry, Rinkel und Küppers, auf Änderungen im Kongressausschuss, auf die Gesellschaftskrise von 1968 und auf den Kulturbruch der 70er und 80er Jahre hin.

Der Begriff «Ortskirche» wurde besprochen; darunter ist die Kirche am Ort zu verstehen, in der der Bischof der Eucharistiefeier vorsteht⁸⁷. Ein Teilnehmer fragte, ob denn Notkirchen Ortskirchen sein könnten. Dies sei tatsächlich möglich, auch wenn es sich dabei um «Notortskirchen» handle.

Die drei vorgestellten Modelle (vgl. 5.2, 5.3 und 5.4) seien als idealtypische Zuordnungen nicht bloss über die Länder zu verteilen, sondern es

⁸⁷ Prof. von Arx fügte eine Literaturliste zur altkatholischen Auffassung dieses Begriffes dem Referat bei.

handle sich um Schwerpunkte, die in den jeweiligen Ländern anzutreffen seien. Die ersten zwei Modelle seien dynamisch, das dritte statisch. Es gehe hier um verschiedene Ansätze. Das erste Modell orientiere sich an der altkirchlichen Ökumene (Annäherung an die Orthodoxie, seit 1872). Es habe nie einen bilateralen Dialog mit den Protestanten gegeben; die Adressaten des Altkatholizismus seien immer die Orthodoxen und die Anglikaner gewesen.

Ein österreichischer Teilnehmer fügte hinzu, der Bischof könne in den deutschsprachigen Ländern nicht allein die Ortskirche repräsentieren, sondern müsse dies, z. B. in Österreich, immer mit dem Vorsitzenden des Synodalrates zusammen tun. [Ausserdem besitze der Bischof kein Stimmrecht in der Synode.] Des weiteren stellte dieser Teilnehmer fest, dass die Beschlüsse der IBK in den letzten Jahren sehr vage gewesen seien; dass die Bischöfe in vielen Fragen zwar abgestimmt, aber manche Dokumente nicht unterschrieben hätten; dies habe weiter zur Unsicherheit beigetragen.

29. August: Gruppenarbeit

Die Diskussion in den Kleingruppen ging von den folgenden Fragen aus:

1. Berichten Sie aus eigener Erfahrung: Wie erleben Sie selbst die Identität der Altkatholischen Kirche bzw. des Altkatholizismus? (Vgl. das Referat von Prof. Urs von Arx, Abschnitt 5.)

2. Wie sollte in der Utrechter Union das Verhältnis zwischen Autonomie der Ortskirche und verbindlicher Gemeinschaft sein, für die ein gemeinsames Organ verantwortlich ist? (Klären Sie bitte solche Begriffe wie «Autonomie» und «Ortskirche». Welche Funktion und welche Zusammensetzung sollten ein gemeinsames Organ bzw. gemeinsame Organe haben?)

30. August: Bericht aus den Gruppen im Plenum

Zur ersten Frage wurden die folgenden Gedanken aus den Gruppen geäußert:

Aus Gruppe 1:

1. Oft haben Gemeinden eine bestimmte Art eigener Identität, die besonders gelebt wird und implizit ist. Hinzu kommt aber, dass jede Gemeinde ihr Altkatholisch-Sein vielleicht anders auffasst.

2. Wir spüren, dass die Kirchenmitglieder sich manchmal vor der Frage nach der altkatholischen Identität fürchten. Es gibt aber auch Gemeindemitglieder, die ganz bestimmte Vorstellungen haben: Sie nennen dann z. B. die Synodalität, die Gemütlichkeit der Gemeinde usw.

3. Römische Katholiken, die unserer Kirche beigetreten sind, haben bisweilen ihren römisch-katholischen Hintergrund nicht verarbeitet. Es ist schwer, vor diesem Hintergrund eine positive Identität zu entwickeln.

4. Wenn die Beziehung zwischen Kirche und Kirchenmitgliedern auf Gegenseitigkeit beruht, wird ein gutes Klima für die Identitätsentwicklung der Kirche geschaffen.

Kirchenmitglieder sind zuweilen besonders an inhaltlichen Fragen interessiert; Strukturfragen sind dadurch von sekundärer Bedeutung.

5. In das Gespräch über Identität sollten gesellschaftliche und kulturelle Tatsachen einbezogen werden.

Aus Gruppe 2:

1. Ein Strang betont die Erfahrbarkeit altkatholischer Identität vor Ort (Ehrlichkeit, Spiritualität, für Österreich: Arbeiterkirche; ökumenische Offenheit; Sich-gegenseitig-Kennen in überschaubarer Grösse; Abgrenzung gegen die römisch-katholische Kirche; Bischofswahl durch Geistliche und Laien und Selbständigkeit der Ortskirche; ethisch liberal; Toleranz; offenes Denken; Fragen werden zugelassen).

2. Ist die konstatierte Identitätskrise nicht gesamtgesellschaftlich als heutige Krise des Christentums zu sehen?

Dazu passt, dass der Bruch mit Symptomen wie Fragmentarisierung und Segmentierung die Gesellschaft durchzieht.

3. Ist die konstatierte Identitätskrise nicht gesamt-ökumenisch zu sehen, als Stagnation im ökumenischen Prozess?

4. Gibt es die eine altkatholische Identität? Gab es nicht vielmehr von Anfang an eine Pluralität altkatholischer Identitäten, die vielleicht nur heute augenscheinlicher zutage treten?

Des weiteren: Kann Identität durch Diskurs herbeigeführt werden? Wir weisen darauf hin, dass Identität immer mit lebendigen Menschen zu tun hat.

5. Als Hinweis für die PNCC: zur Identität gehört das Lesen der eigenen Schriften; jedoch sind die Schriften des Kirchengründers Hodur heute fast unbekannt.

Wir stellen fest: Die theologische Forschung soll pluriform, die Lehre «una voce» sein.

6. Die Diskussion ist auf die Frage zu kristallisieren: Ist das schwieriger gewordene Gespräch mit der Orthodoxie Hinweis genug auf eine Identitätskrise? Ist die Perspektive auf die Orthodoxie hier nicht verloren und wird daran nicht der Kontinuitätsabbruch sichtbar?

Aus Gruppe 3:

1. Die altkatholische Identität ist in der Verbundenheit mit der Alten Kirche verwurzelt. Eine Konsequenz dieser Verbundenheit ist, dass man die Überlieferung weiterträgt, aktualisiert und folglich im Hinblick auf den heutigen Sitz im Leben transformiert.

2. Die Identität wird im Verband der eigenen Gemeinde in der *Communio* miteinander erlebt. Dabei wird die eigene Gemeinde immer auch im Zusammenhang der Lokalkirche (Bistum) erfahren.

3. Die Identität ist nie ein Besitz, sondern immer eine Gabe und Aufgabe.

4. Die altkatholische Identität muss positiv formuliert werden, nicht durch Negationen (Aufzählung dessen, was wir *nicht* haben). Negationen müssen in positive Formulierungen umgesetzt werden.

5. Zu unserem Auftrag gehört es, nach der Wiederherstellung der Einheit der christlichen Kirchen zu suchen. Um diese Aufgabe zu erfüllen, müssen wir theologische Entwicklungen in anderen Kirchen beachten und auf sie eingehen. Das muss in kritischer Reflexion geschehen. Wenn wir auf solche Entwicklungen überhaupt nicht eingehen, werden wir unserer Identität untreu, weil zu ihr auch der ökumenische Auftrag gehört. Umgekehrt kann kritiklose Übernahme von theologischen Ansätzen und Entwicklungen aus anderen Kirchen zu Identitätsverlust und zum Bruch der altkatholischen Identität führen.

6. Kultur- und Mentalitätsunterschiede, die Kommunikationsprobleme mit sich bringen, sind aber auch positiv zu betrachten in dem Sinn, dass sie uns Gelegenheit geben, unser Kirchenverständnis als Identität in Verschiedenheit (trinitarisches Kirchenverständnis) zu bewähren.

Aus Gruppe 4:

Im Zusammenhang mit der ersten Frage ist uns aufgefallen, dass kein einziges Mitglied unserer Gruppe in einer altkatholischen Familie geboren wurde; nur ein Mitglied wurde altkatholisch getauft – und zwar im Alter von 17 Jahren ...!

Als Gründe für den Übertritt aus der römisch-katholischen oder evangelischen (d. h. meist reformierten) in die altkatholische Kirche wurden

einige Stichworte genannt, die die Identität der altkatholischen Kirche beleuchten können:

- Die drei Grundpfeiler der Apostolizität (mit dem von der Kirche gewählten Bischof), der Synodalität (also der gemeinsamen Verantwortung aller Christen) und der Ökumene.
- Mehrfach betont wurden die internationale Gemeinschaft in der Utrechter Union und die ökumenische Weite, der Anschluss an eine Grosskirche im Bonner Abkommen von 1931.
- Die «Katholizität in Freiheit», unser Reformkatholizismus schon lange vor dem 2. Vatikanum und danach wieder im Gegensatz zu rückschrittlichen Tendenzen in der römisch-katholischen Kirche.
- Als Kehrseite der Medaille wurde vor allem aus Kirchen mit grossem Anteil von geborenen Alt- oder Christkatholiken (also der Niederlande und der Schweiz) eine gewisse Enge und auch manchmal ein gewisses Misstrauen gegenüber den Neuhinzugestossenen, den «vom Winde Herbeigewehten» (Formulierung aus den Niederlanden), genannt. Die These vom Kontinuitätsbruch (Referat Prof. Dr. Urs von Arx) wurde diskutiert und einhellig verneint. Die Gründe:

1) Alle Gründergestalten der altkatholischen Bewegung waren ursprünglich römisch-katholisch im Sinne von «katholisch in Gemeinschaft mit Rom» und manche von ihnen hielten lange (z. B. in den Niederlanden) an römisch-katholischen Positionen fest (Latein, Zölibat, Ablehnung der anglikanischen Weihen);

2) das Misstrauen, das in der These von Prof. Urs von Arx zum Ausdruck kommt, ist unbegründet: Beitritte erfolgen in der Regel sehr bewusst; «nur» wegen des Zölibats kommt kaum ein römisch-katholischer Priester, oder er wird nicht übernommen; man darf auch den Lernprozess nach einem Beitritt nicht unterschätzen;

3) die altkatholische Kirche hat sich von Anfang an als Brückenkirche verstanden, und zwar nicht nur zwischen Anglikanern und Orthodoxen, sondern zwischen Ost und West – bei «West» waren von Anfang an die Reformationskirchen mitgemeint und mitbeteiligt;

4) der von Urs von Arx zutreffend wahrgenommene Unterschied zwischen seinen beiden «idealtypischen Annäherungen» liegt nicht in einem Identitätsbruch begründet, sondern im je verschiedenen Gegenüber unserer ökumenischen Beziehungen:

- Zum einen steht im Dialog mit den ähnlich verfassten anglikanischen und orthodoxen Kirchen die Ortskircheneklesiologie stärker im Vordergrund als im Hinblick auf die Reformationskirchen.
- Zum anderen kennen die orthodoxen Kirchen (wie die römisch-ka-

tholische) nur die (sakramentale) Gemeinschaft bei völliger Übereinstimmung im Glauben, während Anglikaner und Reformationskirchen den Weg der schrittweisen Annäherung bevorzugen.

Noch einmal: es geht nicht um einen Identitätsbruch, sondern um eine gewisse Eigendynamik der verschiedenen ökumenischen Beziehungen, die aber von Anfang an alle intendiert waren.

Zur zweiten Frage wurden folgende Gedanken als Ergebnis der Gruppenarbeit formuliert:

Aus Gruppe 1:

1. Wir stellen fest, dass manche nicht das Empfinden haben, von ihrem Bischof in der IBK vertreten zu werden.

Es gibt zudem keine Struktur, die diese Repräsentation unterstützen würde.

2. Es besteht ein Mangel an Klarheit im Bischofsbild, was mit dem unterschiedlichen Funktionieren des Bischofs in den verschiedenen Kirchen zusammenhängt.

Es gibt kein Problem mit dem Bischofsamt, sondern ein Leitungsstilproblem (bzgl. der Form des Bischofsamtes, die in der Zeit veränderlich ist).

Es wird festgestellt und gutgeheissen, dass der Bischof näher bei seiner eigenen Kirche als bei der IBK steht.

3. Zur IBK

- Die IBK ist ein Beratungsgremium, nicht die Spitze einer Pyramide oder das oberste Entscheidungsgremium.
- Die IBK ist Ausdruck von Mitverantwortlichkeit füreinander und für die Schwesterkirchen (sie ist Ausdruck dessen, dass die Kirchen gemeinsam füreinander Verantwortung tragen).
- Gewünscht wird: Öffentlichkeit und Transparenz in bezug auf die Meinungsbildung und Entscheidungsfindung.
- Der Rezeptionsprozess soll in irgendeiner Weise strukturiert werden.
- Es sollte ein Einspruchsrecht der jeweiligen (Bistums- oder National-)Synode bei der IBK geben.

4. Es wäre eine interessante und wichtige Aufgabe, zu klären, was eine altkatholische Kirche sein sollte. Es sollte bestimmte Minimalanforderungen geben, ohne die eine Kirche sich nicht «altkatholisch» nennen dürfte.

Aus Gruppe 2:

1. Die Transparenz der Prozesse innerhalb der IBK sollte verbessert werden; die Kommunikation sollte auf zwei Ebenen verbessert werden:

- a) Bischof–Ortskirche
- b) Innerhalb der IBK.

2. Der Aufgabenbereich eines «Generalsekretariates» könnte folgendermassen aussehen: Anfertigung des Protokolls, den Informationsaustausch gewährleisten und Informationen weiterleiten, Vorbereitung der Sitzungen. Der Generalsekretär soll kein Bischof sein.

3. Ist eine Änderung der Struktur im grossen Stil nicht überflüssig, wenn mehr Transparenz, Partizipation und Information der Kirchen geschieht?

Wäre es nicht wünschenswert, dass alle Gemeinden dasselbe Material erhalten?

4. Zu Verbindlichkeit und Rezeption:

Die Verpflichtung des Bischofs verpflichtet die Kirche zu Rezeption oder Nicht-Rezeption. Verbindlichkeit ist nicht formaljuridisch festlegbar, sondern eher als moralische Bindung zu verstehen.

Gründe:

- Ein Rezeptionsprozess ist lebendig und aufgrund der unterschiedlichen Verfassungen der Mitgliedskirchen nicht formalisierbar.
- Nicht nur Beschlüsse der IBK sind zu rezipieren. Ein Rezeptionsprozess ist keine Einbahnstrasse nach einem Oben–Unten-Schema: Bischofskonferenz und Synoden sind zur Rezeption angehalten.

Aus Gruppe 3:

1. Die Lokalkirche (Ortskirche)

Die Lokalkirche (Ortskirche) verstehen wir als Gemeinschaft von Glaubenden, die in einem geographisch begrenzten Gebiet – Bistum – wohnen und zur Eucharistie zusammenkommen, wobei der Bischof das sichtbare, personifizierte Zeichen ihrer Einheit ist.

Die Ortskirche lebt nicht isoliert für sich selbst – sonst wäre sie keine Kirche –, sondern in Verbundenheit mit den anderen Ortskirchen.

Beim Gespräch in der Gruppe wurde deutlich, wie ungenügend, ja schlecht die Kommunikation zwischen den Ortskirchen oft ist. Eine Folge davon ist, dass manchmal Vorurteile übereinander nicht nur entstehen, sondern auch hartnäckig weiterbestehen.

2. Die Autonomie der Orts- und Landeskirchen

Von einigen wurde gesagt, dass Autonomie ein ungeeigneter Ausdruck, ja eine Fiktion sei. Dem wurde von anderen entgegengehalten, dass das nur zutreffen würde, wenn man unter Autonomie völlige Unabhängigkeit verstünde. Nun steht aber auch bei der politisch-staatsrechtli-

chen Verwendung des Wortes Autonomie gerade im Gegensatz zu völliger Unabhängigkeit.

Autonomie einer Kirche bedeutet, dass sie ihre eigenen Angelegenheiten selbst regelt. Sofern diese Angelegenheiten aber auch andere Ortskirchen betreffen, steht die Notwendigkeit zu gemeinsamer Beratung und Beschlussfassung nicht im Gegensatz zur Autonomie.

Es wurde gefragt, was der Unterschied zwischen *Autonomie* und *Autokephalie* ist. Die Antwort lautet: der Hauptunterschied besteht darin, dass eine autokephale Kirche auch für die Durchführung von Bischofsweihen nicht die Zustimmung oder Mitwirkung von anderen als ihren eigenen Bischöfen benötigt. Es wird festgestellt, dass demnach nur die Utrechter Union als ganze autokephal ist, die einzelnen Kirchen in ihr aber autonom sind.

Grenzen der Autonomie sind in erster Linie nicht durch formelle Regeln gegeben, sondern sie sind eine Konsequenz des ekklesiologischen Selbstverständnisses.

Die Autonomie steht in enger Beziehung zur Synodalität einer Kirche: die Autonomie einer Kirche gründet in ihrer Synodalität, und ihre konkrete Synodalität ist der Ausdruck ihrer Autonomie.

3. Die IBK

Die IBK wird grundsätzlich bejaht. Probleme werden vor allem in der Kommunikation zwischen der IBK und den einzelnen Kirchen sowie im Verhältnis zwischen IBK-Beschlüssen und ihrer Rezeption durch die Kirchen gesehen. Hier sind Klärungen und Verbesserungen nötig. Wenn sich zeigt, dass ein IBK-Beschluss nicht rezipiert wird, muss sich die IBK von neuem mit der Frage beschäftigen. Es wird darauf hingewiesen, dass Rezeptionsprozesse je nach Fall recht lange Zeit brauchen können und nicht gewaltsam in einer vorgegebenen Zeit zum Abschluss gebracht werden können.

Aus Gruppe 4:

Zur zweiten Frage haben wir versucht, zwei Dinge, die notwendig zusammengehören, logisch zu differenzieren: die Frage der Repräsentation und die der Kompetenzen.

Zur *Repräsentation*: ein Teil der gegenwärtigen Probleme rührt daher, dass wir synodal verfasste Landes- oder Nationalkirchen haben, die ein oder mehrere Bistümer umfassen, während international die Bistümer durch den Bischof vertreten sind – also die Nationalkirchen verschieden stark durch einen oder durch mehrere Bischöfe oder – in Fäl-

len, wo die Bischöfe nur unzureichend ihre Synoden einbeziehen – als synodal verfasste Landeskirchen überhaupt nicht repräsentiert sind. In diesen Zusammenhang gehört die *Forderung*, dass die Theorie der Ortskirchenekklesiologie (die sich auf das Bistum als Ortskirche bezieht) und die Praxis der synodal verfassten Landeskirchen miteinander versöhnt werden müssen. Anders gesagt: die bischöflich-synodale Struktur unserer Kirchen sollte auch auf internationaler Ebene entwickelt werden.

Damit hängt die Frage der *Kompetenzen* zusammen. In realistischer Einschätzung der Autonomie-Erhaltungs-Bestrebungen in unseren Kirchen möchte niemand in unserer Gruppe die Errichtung einer internationalen altkatholischen Kirchenprovinz oder eine Utrechter Synode im Sinne der nationalen Synoden. (Anmerkung: im Hinblick auf die in allen Kirchenverfassungen verankerten nationalen Synoden mit ihrer Zusammensetzung [Geistliche und – mehrheitlich – Laien] und ihren Kompetenzen ist die Bezeichnung der IBK als «Synode» mit anderer Zusammensetzung und [fast] ohne Kompetenzen mindestens missverständlich, wenn nicht irreführend.) Um die Beteiligung der Orts- und Landeskirchen bei wichtigen Entscheidungen zu gewährleisten (schon die geltende Utrechter Vereinbarung fordert das Einvernehmen der Bischöfe mit ihren Kirchen), sollten wichtige Entscheidungen sozusagen in zwei Lesungen der IBK erfolgen, zwischen denen die Bischöfe die Stellungnahme der Synoden einholen müssen. Dadurch würden die Synoden vor Bischöfen geschützt, die bisher nicht ganz selbstverständlich ihre Synoden einbezogen haben; aber auch die Bischöfe werden geschützt vor dem Problem der «doppelten Loyalität»: diese ist nicht theologisch begründet – theologisch ist der Bischof primär mit seiner Kirche zusammenzusehen –, sondern seit 1974 (Revision der Utrechter Vereinbarung) durch die bisweilen rivalisierenden Zuständigkeiten der IBK und der Synoden. Die Variante, dass ausser dem Bischof noch andere Personen an die IBK-Sitzungen gehen (heute: Berater; Urs von Arx: «Utrechter Gremium»), bringt nur höhere Kosten, für die Sache aber weniger als die Einbeziehung der Synoden.

In diesem Zusammenhang wurde auch ein Unbehagen geäussert: Die von den altkatholischen Vätern (die Mütter waren damals weniger publizistisch tätig) vermisste Transparenz des Ersten Vatikanum wird auch öfters bei der IBK vermisst. Kaum verständlich ist, dass ausser den Personen, die in den internationalen und nationalen Strukturreformkommissionen mitarbeiten, sowie abgesehen von dieser Theologenkonferenz die Kirchen mit ihren Synoden nur wenig in die Diskussion miteinbezo-

gen werden. Ausgerechnet die reformbedürftige IBK will in Wislikofen II innerhalb von nur drei Tagen über ihre eigene Reform beschließen; dies lässt skeptische Gedanken aufkommen...⁸⁸

Abschliessend wurde gefordert, dass die IBK wieder stärker die IAKThKn und IAKKe einbeziehen sollte; die Qualität auch der jüngsten Kongresse wurde dabei recht positiv beurteilt.

Eine letzte Anmerkung: Zum von den Bischöfen der PNCC ausgesprochenen Bruch der Kommuniongemeinschaft mit der Altkatholischen Kirche in Deutschland wurde festgehalten, dass wir (unsere Gruppe) von der IBK – nicht von der deutschen Kirche – die Klarstellung erwarten, dass eine solche Aufkündigung der Kommuniongemeinschaft innerhalb der UU nicht hingenommen werden kann, nachdem ausser der PNCC keine Kirche der UU die Gemeinschaft mit den Anglikanern aufgekündigt hat, als dort die Frauenordination eingeführt wurde ...!

Am Ende der Konferenz wurde die folgende Erklärung verabschiedet:

Erklärung der 33. Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz

1. Die 33. Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz hat auf ihrer Tagung vom 26.–31. August 1996 in Salzburg Überlegungen über die Grundlagen und eine Strukturreform der Utrechter Union angestellt. Sie greift damit eine entsprechende Anregung der Internationalen Bischofskonferenz (IBK) von 1994 auf.

2. Die Konferenz ist nach einer Aussprache über verschiedene Modelle zum Schluss gekommen, die gewachsenen Strukturen der Utrechter Union und der IBK, des Organs, das für die Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen die erste Verantwortung trägt, seien grundsätzlich zu bewahren.

⁸⁸ Der obige Bericht wurde im Plenum mündlich vorgetragen. In der Gruppe wurden ausserdem die folgenden Fragen aufgeworfen, die nicht im Plenum vorgetragen wurden:

Sollte nicht in der Verfassung jeder Mitgliedskirche der Utrechter Union der Bezug zu ihr verankert sein? Ist dies der Fall? Wenn ja, müsste dann nicht jede Strukturreform dieser Union, also auch die nun geplante, von den Synoden aller Mitgliedskirchen mitverantwortet werden? Ist dies beabsichtigt?

Sie sieht aber im Hinblick auf die Mitverantwortung der einzelnen Kirchen am Leben der Utrechter Union einen Bedarf für die Verbesserung der Kommunikation zwischen der IBK und den Kirchen wie auch zwischen den Bischöfen selbst. Damit soll gewährleistet werden, dass die Partizipation der einzelnen Kirchen an den gemeinsamen Aufgaben der Utrechter Union wie auch der Zusammenhalt der Kirchen, die ihre Aufgaben in geschichtlich, kulturell und ökumenisch unterschiedlichem Kontext erfüllen, gestärkt wird.

3. Die Konferenz ist der Meinung, dass bei Fragen, welche die Utrechter Union als Ganzes betreffen, ein wechselseitiger Prozess von Meinungsbildung und Entscheidungsfindung zwischen der IBK und den einzelnen Kirchen in Gang kommen muss. Angelegenheiten, welche die Utrechter Union angehen, sind etwa die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der Orts- und Nationalkirchen, die Beziehungen zu anderen Kirchen und grundsätzliche Fragen des Glaubens und der Kirchenordnung. Mit diesem Prozess soll sowohl die Aufnahme von einzelkirchlichen Initiativen durch die IBK als auch die Rezeption von Beschlüssen und Erklärungen der IBK durch die Orts- und Nationalkirchen erkennbar und erleichtert werden.

4. Die Konferenz ersucht die IBK, die internationale Strukturkommission zu beauftragen, nach Mitteln zu suchen, wie die genannten Erfordernisse verbesserter Kommunikation und Partizipation verwirklicht werden können. Sie legt dabei grosses Gewicht darauf, dass die Prozesse der Meinungsbildung und Entscheidungsfindung in der IBK wie auch in den Orts- und Nationalkirchen möglichst transparent und öffentlich dokumentiert sind. Sie hält es auch für wichtig, dass der Begriff des Rezeptionsprozesses umschrieben und in diesem Zusammenhang ein Verfahren entwickelt wird, wie die Nichtrezeption von Erklärungen und Beschlüssen der IBK festzustellen ist und wie die IBK auf diese Nichtrezeption zu reagieren hat.

5. Die Konferenz verweist im übrigen auf die Berichte der Gesprächsgruppen.

Salzburg, den 30. August 1996

Declaration of the 33rd International Old Catholic Theological Conference

(1) At its meeting held in Salzburg, Austria, August 26–31, 1996, the 33rd International Old Catholic Theological Conference considered the

foundations and a structural reform of the Union of Utrecht, taking up a corresponding suggestion of the 1994 International Bishop's Conference (IBC).

(2) After discussing several patterns, the Conference concluded that the developed structures of the Union of Utrecht and the IBC – the organ primarily responsible for the communion of the Old Catholic Churches – ought basically to be maintained. Concerning the joint responsibility of the individual Churches for the life of the Union of Utrecht, however, it sees a need for improving the communication between the IBC and the Churches as well as among the Bishops themselves. This is to ensure that the participation of the individual Churches in the communal tasks of the Union of Utrecht as well as the coherence of the Churches, which fulfill their tasks in historically, culturally and ecumenically different contexts, can be strengthened.

(3) The Conference is of opinion that in matters of concern to the entire Union of Utrecht, a mutual process of opinion shaping and decision making between the IBC and the individual Churches would have to be initiated. Issues of concern to the Union of Utrecht are, e.g., maintaining the communion of the local and national Churches, the relationships to other Churches, and fundamental matters of Faith and Order. Both the acceptance of initiatives of individual Churches by the IBC and the reception of decisions and declarations of the IBC by the local and national Churches are to be recognized and facilitated by this process.

(4) The Conference requests the IBC to charge the international structural reform commission to look for ways as to how these requirements of improved communication and participation could be implemented. It emphasizes that the processes of opinion and decision making in the IBC as well as in the local and national Churches be as transparent and on public record as possible.

It also thinks it important that the term of «Process of Reception» be explained and, in this context, a procedure be developed as to how the non-reception of declarations and decisions by the IBC would be stated and the IBC ought to react to this lack of reception.

(5) The Conference also refers to the reports of the discussion groups.

Salzburg, August 30, 1996

This translation is from the German text which is the only authorized text.

Hilversum

M. F. G. Parmentier