

Mariendogmen, Frauenordination und kirchenrechtliche Perspektiven als "offene Fragen" im Bericht "Kirche und Kirchengemeinschaft"

Autor(en): **Esser, Günter**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **100 (2010)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405062>

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.

Mariendogmen, Frauenordination und kirchenrechtliche Perspektiven als «offene Fragen» im Bericht «Kirche und Kirchengemeinschaft»

Günter Esser

1. Vorbemerkung

Die Kommission hat sich von einem gewissen Zeitpunkt an von der expliziten Perspektive leiten lassen, dass das Fernziel eine – wie auch immer zu umschreibende – Kirchengemeinschaft sein soll. Das geht schon aus dem Titel des Kommissionsberichtes hervor. Die Frage ist, wie eine solche Kirchengemeinschaft trotz der nicht einfachen Geschichte und sicher bleibender Differenzen zu verwirklichen ist.

Vor diesem Hintergrund muss der Kommissionstext unter drei Gesichtspunkten gelesen und bewertet werden:

1. Es ist das erste Mal in der mehr als 130-jährigen an Konflikten nicht armen Geschichte, dass altkatholische und römisch-katholische Theologinnen und Theologen in einer internationalen Dialogkommission zusammengearbeitet haben. Dass diese Kommission am Ende ihrer sechsjährigen Arbeit diesen Bericht vorlegen konnte, ist schon als Erfolg zu werten.
2. Wie in allen bilateralen Gesprächen ging es auch in der Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission darum, einen Text zu erarbeiten, den beide Dialogpartner akzeptieren konnten. Dies setzte ein hohes Mass an Sensibilität für die Möglichkeiten und Grenzen des Gesprächspartners voraus. Vieles, was diskutiert wurde, konnte naturgemäss nicht in den Abschlussbericht einfließen, und wie in allen bilateralen ökumenischen Gesprächen ist auch hier oft um Formulierungen für den Bericht gerungen worden.
3. Wenn beide Kirchen an einer Fortführung des Dialogs interessiert sind und das Ziel einer Kirchengemeinschaft als realisierbar einschätzen, dann müssen weitere Kommissionen die begonnene Arbeit fortsetzen und vertiefen. Diese erste Internationale Römisch-Katholisch – Altkatholische Dialogkommission konnte nur den ekklesiologischen Boden für weitere Gespräche bereiten.

Bei den «noch offenen Fragen», die nicht mit der zentralen ekklesiologischen Thematik zu tun haben, die sich aber von dem Moment an unvermeidlich stellen, da eine mögliche Kirchengemeinschaft ins Auge gefasst

wird, gilt es zwischen zwei Bereichen zu unterscheiden. Der eine betrifft dogmatische Probleme (Mariologie und Frauenordination), der andere kirchenrechtliche, die vor allem mit der Übernahme römisch-katholischer Priester in den altkatholischen Kirchendienst sowie generell mit dem Beitritt römisch-katholischer Getaufte zur Altkatholischen Kirche zu tun haben.

2. Offene Fragen zur Mariologie (6.3.2)

Es war ausdrücklicher Wunsch der römisch-katholischen Dialogpartner, der Mariologie im Kommissionstext ein eigenes Kapitel zu widmen, da durch die Ablehnung der beiden Mariendogmen von 1854 (Unbefleckte Empfängnis Marias) und 1950 (Leibliche Aufnahme Marias in den Himmel) seitens der Altkatholiken hier nach wie vor eine dogmatische Differenz besteht.

Das Unterkapitel gliedert sich in drei Teile: Zunächst kommen einige altkatholische Äusserungen zur Sprache (49–51), dann wird die römisch-katholische Lehre dargestellt (52–53), und schliesslich wird versucht, «weitere Perspektiven» und damit eine mögliche Annäherung der beiden mariologischen Positionen aufzuzeigen (54–55).

a) Bezüglich «altkatholischen Äusserungen» sei hier auf die Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz 2008 verwiesen, die sich gerade mit Blick auf den römisch-katholisch – altkatholischen Dialog mit Mariologie und Marienverehrung beschäftigt hat¹. Die «Erklärung zur Stellung Marias im Heilswerk Gottes und zur Frage einer altkatholischen Marienfrömmigkeit» gibt die altkatholische Position theologisch gut fundiert wieder². In etwas verkürzter Form finden sich diese Aussagen im Kommissionstext unter der Nr. 51.

Grundsätzlich sieht die altkatholische Theologie jegliche Rede über Maria im «Mysterium der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus» begründet, d.h. in der «Inkarnation des Wortes Gottes». Maria ist daher für sie in erster Linie die *theotókos*, die «Gottesgebärerin», wie sie vom Konzil von Ephesus (431) proklamiert wurde. Alle altkatholischen Überlegungen haben hier ihre Wurzeln und müssen auf sie zurückgeführt werden.

Wichtig war den altkatholischen Kommissionsmitgliedern der Hin-

¹ 40. Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz 2008 in Neustadt/Weinstrasse: «Maria im Altkatholizismus», in: IKZ 99 (2009) 1–105.

² Vgl. a.a.O., 2f.

weis, dass nach ihrer Überzeugung der ganze Lebensweg Marias «in die eschatologische Herrlichkeit Gottes transparent ist für die Gemeinschaft der Getauften». D.h. Maria wird gesehen als junges Mädchen, das ihre Bereitschaft erklärt, Mutter des Erlösers zu werden³, als Gebärende⁴ und sorgende Mutter⁵, als Frau, die ihren Sohn loslassen muss⁶, die ihn und seine Sendung auf weite Strecken nicht versteht, aber auch ohnmächtig unter dem Kreuz⁷ und schliesslich im österlichen Kreis der Jüngerinnen und Jünger Jesu steht, die den Auferstandenen erfahren haben und mit dem Heiligen Geist beschenkt den Anbruch des Gottesreiches verkünden⁸. Vor diesem vielschichtigen Lebenshintergrund sehen Altkatholiken Maria als «Typus der Kirche und Modell der mit dem Geist Gottes besenkten Christusgläubigen» (51). So ist sie unbeschadet aller Formen der Volksfrömmigkeit, denen Altkatholiken eher kritisch gegenüberstehen, immer doch unsere «Schwester im Glauben», und als *theotókos* steht sie im Zentrum des neutestamentlichen Heilsgeschehens.

b) Hilfreich zur weiteren theologischen Vertiefung mit Blick der in den Nrn. 54–55 angesprochenen «weitere[n] Perspektiven» kann der Verweis auf mariologische Aussagen in «Communio Sanctorum» sein, dem Text, der den Dialog der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und der Deutschen Bischofskonferenz zusammenfasst⁹. Dort fand man eine Möglichkeit für Lutheraner, die Mariendefinitionen der Dogmen von 1854 und 1950 in einem weiteren theologischen Sinn zu interpretieren. Gut protestantisch verwies man bei beiden auf den Römerbrief. So heisst es mit Blick auf das Dogma von 1854: «Der Satz von der Unbefleckten Empfängnis Marias gründet im glaubenden Wissen von der Treue Gottes, der <alles zum Guten führt bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind> (Röm 8,28).» Das wird dann wie folgt interpretiert: Was bei Maria vom ersten Augenblick ihres Daseins an Heilswirklichkeit

³ Vgl. Lk 1,38.

⁴ Vgl. Lk 2,7.

⁵ Vgl. Lk 2,41–52.

⁶ Vgl. Mk 3,31–33 par.

⁷ Vgl. Joh 19,25.

⁸ Vgl. Apg 1,16f.

⁹ BILATERALE ARBEITSGRUPPE DER DEUTSCHEN BISCHOFSKONFERENZ UND DER VEREINIGTEN EVANGELISCH-LUTHERISCHEN KIRCHE DEUTSCHLANDS, *Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen* [zitiert: CS], Frankfurt a.M. (Lembeck)/Paderborn (Bonifatius) 2000.

wurde, geschieht bei den übrigen Menschen später, bei den Christen konkret in der Taufe, nämlich die Vermittlung des Geschenkes der rechtfertigenden Gnade Gottes. «Das Dogma [von der Unbefleckten Empfängnis Marias] verdeutlicht somit die Macht der Gnade Gottes, der in souveräner Freiheit beruft, wen er will und wie er will ...»¹⁰ (53).

Mit Blick auf das Dogma von 1950 formuliert «Communio Sanctorum»: «Der Satz von der Aufnahme Marias in den Himmel wurzelt in der gleichen schon angeführten Reflexion des Römerbriefes.» Und dann wird Röm 8,30 zitiert: «Die er (d.h. Gott) aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht.» Dazu wird jetzt bezogen auf Maria gesagt: «Wenn Gott sich einmal einem Menschen erwählend und begnadend zusagt, wenn dieser Mensch im Glauben diese Gnade annimmt und ihr gemäss lebt, dann schenkt ihm Gott ganz (dem Leib wie der Seele) seine beseligende Gemeinschaft (im Himmel) ...»¹¹ (53).

Die beiden Stellungnahmen aus «Communio Sanctorum» werden im Kommissionspapier unter 6.3.2.2 als römisch-katholische Lehre wiedergegeben. Ob die altkatholische Theologie dieser Interpretation folgen und so die «Ablehnung der beiden Mariendogmen» neu überdenken kann, wird sich zeigen müssen. Zweifellos ist aber die Anregung wichtig, zwischen Dogma und Dogmatisierung zu unterscheiden, wie in Nr. 55 gesagt wird. Will sagen: Es kann in der Glaubenslehre durchaus eine weitgehende Übereinstimmung geben, vielleicht auch im Sinne einer Interpretation, die «Communio Sanctorum» bietet, auch wenn das Faktum der Dogmatisierung unterschiedlich bewertet werden muss.

Für die altkatholische Theologie bleibt jedoch bestimmend, was die Alte Kirche über Maria als Mutter des Herrn im heilsgeschichtlichen Zusammenhang gesagt hat, wenn sicher auch die anthropologische Bedeutung Marias heute zunehmend an Bedeutung gewinnt. Darauf weist Nr. 55 ebenfalls hin. Es sei auch daran erinnert, dass gerade für neuere Ansätze der Mariologie, wie sie in der Theologie der Befreiung oder der Feministischen Theologie zu finden sind, dieser anthropologische Aspekt ganz wesentlich ist.

Dass ein Überdenken der altkatholischen Ablehnung der beiden Mariendogmen durchaus im Rahmen des Möglichen ist, hat auch die Internationale Altkatholische Theologenkonferenz 2008 festgestellt, wenn sie, wenn auch sehr zurückhaltend, in ihrer Erklärung zur Stellung Marias

¹⁰ Vgl. CS 259.

¹¹ Vgl. CS 260.

abschliessend formuliert: «Aufgrund der festgestellten Offenheit für die Gestalt Marias und im Kontext bilateraler Dialoge scheint es nicht ausgeschlossen zu sein, dass bei neuen verbindlichen römisch-katholischen Interpretationen der beiden Dogmen diese Verwerfungen neu bedacht werden.»¹²

3. Offene Fragen zur Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst (6.3.3)

Die offizielle, die Frauenordination ablehnende Position der Römisch-Katholischen Kirche ist bekannt und im Kommissionspapier in den Nrn. 57–60 dargestellt. Zusammenfassend kann gesagt werden: Aus Treue zum Vorbild Christi sieht sich die Römisch-Katholische Kirche nicht berechtigt, Frauen zum dreigliedrigen Ordo zuzulassen (61–62). Es ist kirchenrechtlich nicht ganz klar, ob die in Nr. 62 zitierte Formulierung Papst Johannes Paul II. aus seinem Apostolischen Schreiben «*Ordinatio sacerdotalis*» von 1994 den Rang einer (fast) unfehlbaren Entscheidung des höchsten Lehramtes der Römisch-Katholischen Kirche hat; viele Kirchenrechtler interpretieren sie in diese Richtung. Jedenfalls ist nach den eindeutigen Aussagen des römisch-katholischen Lehramtes eine weitere Diskussion über diese Frage schwierig. Das hat auch unsere Kommissionsarbeit gezeigt.

Aber auch die altkatholische Argumentation ist weitgehend bekannt, im Kommissionspapier wird sie in den Abschnitten 63–70 zusammengefasst. Dabei wird nicht verschwiegen, dass die Entscheidung keinesfalls von allen Gliedkirchen der Utrechter Union mitgetragen wurde und die «Polish National Catholic Church» (PNCC) in Nordamerika wegen dieser Frage aus der Union ausschied (70).

Betont werden sehr stark die soziokulturellen Hintergründe, die zu einer Nichtordination von Frauen zum priesterlichen Dienst geführt haben (65). In der patriarchalischen Gesellschaft der vergangenen Jahrhunderte war Frauenordination kaum ein Thema. Sie wurde erst im Rahmen der Frauenemanzipation aktuell und diskutiert. Und hier, so die altkatholische Position nach einem langen und intensiv geführten Reflexionsprozess, ist auch die Theologie verpflichtet, bisherige Traditionen auf den Prüfstand zu stellen, neue Wege zu suchen und zu gehen, wenn überzeugend darge-

¹² Vgl. Maria (wie Anm. 1), 3.

stellt werden kann, dass diese neuen Wege die Fundamente des Glaubens und der Kirchenverfassung nicht verletzen oder zerstören, sondern um der Verkündigung des Evangeliums willen notwendig erscheinen¹³.

Obwohl es zweifellos in der Alten Kirche Frauen in wichtigen leitenden Funktionen gegeben hat, ist die Entscheidung der Mehrheit der Altkatholischen Kirchen, Frauen zum dreigliedrigen Ordo zuzulassen, gerade mit Blick auf die Tradition eine Innovation – eine Innovation freilich, die nach altkatholischer Überzeugung die katholische Amtstheologie weder in Frage stellt noch seine Sakramentalität zerstört. Die grundsätzliche Übereinstimmung, besonders auch mit Blick auf das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, steht in keiner Weise zur Disposition. Ausdrücklich wird dies in Nr. 56 festgestellt.

Soweit der Stand der Dinge. Die Frage wird sein, ob diese unterschiedliche Praxis und damit verbunden die unterschiedlichen Begründungen eine kirchliche Gemeinschaft grundsätzlich unmöglich machen oder doch – wie auch immer – zulassen (72).

3. Offene kirchenrechtliche Fragen (6.3.4)

Zu den offenen Fragen gehören auch kirchenrechtliche Fragen, die nicht die Glaubenssubstanz betreffen. Hauptsächlich geht es bei diesen Fragen um den kirchenrechtlichen Status ehemaliger römisch-katholischer Priester, die jetzt in der altkatholischen Kirche Dienst tun (77–79), sowie generell um römische Katholiken, die zur Altkatholischen Kirche übertreten (80). Diese Thematik ist deshalb besonders brisant, weil hier auf beiden Seiten in der Regel auch mehr oder weniger heftige Emotionen konkreter Personen mit ihren Biographien und ihrem Glaubensverständnis im Spiel sind. Ob es wirklich zu Lösungen kommen kann, wird sich auch hier zeigen müssen.

Um die schwierige kirchenrechtliche Lage zu verdeutlichen, sollen zunächst die entsprechenden Bestimmungen des römisch-katholischen Kir-

¹³ Vgl. dazu etwa die Berichterstattung in: IKZ 82 (1992) 195–201; 87 (1997) 225–249 (die dort erwähnte «Utrechter Communio» ist über ein Planungsstadium nicht hinausgekommen); URS VON ARX, Die Debatte über die Frauenordination in den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union, in: Denise Buser/Adrian Loretan (Hg.), Gleichstellung der Geschlechter und die Kirchen. Ein Beitrag zur menschenrechtlichen und ökumenischen Diskussion (FVRR 3), Freiburg Schweiz (Universitätsverlag), 1999, 165–211, bes. 165–178.

chenrechts erläutert werden, so wie sie im Kodex des kanonischen Rechts (CIC) dargestellt sind. Sie sind im Kommissionsbericht auch alle genannt¹⁴.

Zunächst das Hauptproblem: Auch wenn ein römisch-katholischer Christ, egal ob Priester oder Laie, zur altkatholischen Kirche oder zu einer anderen christlichen Konfession wechselt, bleibt er weiterhin an die bisherige römisch-katholische Jurisdiktion gebunden. Das bestimmt can. 11 CIC, der folgenden Wortlaut hat:

«Durch rein kirchliche Gesetze werden diejenigen verpflichtet, die in der katholischen Kirche getauft oder in diese aufgenommen sind, hinreichenden Vernunftgebrauch besitzen und, falls nicht ausdrücklich etwas anderes im Recht vorgegeben ist, das siebente Lebensjahr vollendet haben.»

Im Klartext heisst das: Wer einmal Glied der römisch-katholischen Kirche ist, entweder in sie hineingetauft oder zu ihr konvertiert, bleibt Glied dieser Kirche. Letztlich ist also, kirchenrechtlich betrachtet, ein Austritt bzw. ein Übertritt zu einer anderen Kirche nicht möglich.

Neben dieser grundsätzlichen Feststellung von can. 11 CIC sind bei einem Wechsel zur Altkatholischen Kirche noch zwei weitere Bestimmungen zu berücksichtigen. Sie hängen mit dem Selbstverständnis der Römisch-Katholischen Kirche zusammen, die sich als die Kirche versteht, in der sich die Kirche Jesu Christi, vom apostolischen Ursprung her kommend, «verwirklicht»¹⁵. Dementsprechend sind alle, die die Römisch-Katholische Kirche verlassen Apostaten, Häretiker oder Schismatiker¹⁶,

¹⁴ Die Zitation folgt dem Codex des Kanonischen Rechts (CIC), Lateinisch-deutsche Ausgabe, hg. im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz von Winfried Aymans u.a., Kevelaer (Butzon & Bercker) 62009.

¹⁵ So formuliert u.a. die Kirchenkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils «Lumen Gentium»: «... Diese Kirche, in dieser Welt als Gemeinschaft verfasst und geordnet ist verwirklicht in der katholischen Kirche, die vom Nachfolger Petri und von den Bischöfen in Gemeinschaft mit ihm geleitet wird» (LG 8).

¹⁶ Zur Begriffsbestimmung: a) «Apostasie» meint einen grundsätzlichen Abfall vom christlichen Glauben. Wenn jemand also zum Judentum oder Islam konvertiert oder auch wenn jemand seinen Austritt aus der Römisch-Katholischen Kirche erklärt, ist er ein «Apostat»; b) «Häresie» meint die Leugnung wesentlicher Glaubensfundamente der Kirche. In diesem Zusammenhang ist natürlich die Frage zu diskutieren, ob die Ablehnung der Papstdogmen von 1870 und der beiden Mariendogmen von 1854 und 1950 die Altkatholiken nach römisch-katholischem Verständnis zu Häretikern macht. Auf den ersten Blick mag dies zwar so aussehen, aber die Kommission ist diesbezüglich zu einer nuancierteren Ansicht gelangt (vgl. unten); c) «Schisma» meint bei Beibehaltung aller wesentlichen Glaubensgrundlagen und des dreigliedrigen sakramentalen Ordo in apostolischer Sukzession keine (volle) Gemeinschaft mit dem

die sich gemäss can. 1364 §1 CIC die «Tatstrafe¹⁷ der Exkommunikation zuziehen».

Falls die Person, die die Römisch-Katholische Kirche verlässt, Priester ist und heiratet, trifft ihn zusätzlich die Suspension vom geistlichen Amt gemäss can. 1394 § 1, in dem es heisst: «Unbeschadet der Vorschrift des can. 194 § 1 n. 3 zieht sich ein Kleriker, der eine Eheschliessung, wenn auch nur in ziviler Form, versucht, die Tatstrafe der Suspension zu ...» Der genannte can. 194 § 1 stellt u.a. fest, dass derjenige eines Kirchenamtes enthoben wird, der «vom katholischen Glauben oder der Gemeinschaft der Kirche öffentlich abgefallen ist» (n. 2) oder/und «der auch nur eine zivile Eheschliessung versucht hat»¹⁸ (n. 3).

Das ist die schwierige kirchenrechtliche Situation, auf die Nr. 77 des Kommissionstextes hinweist. Kann es Lösungen geben? In der intensiv geführten Diskussion ging es zunächst um die Frage, ob es möglich ist, den römisch-katholischen Häresievorwurf gegenüber den Altkatholiken zu entkräften. Hier bilden nach übereinstimmender Meinung der beiden Dialogpartner die Nrn. 5–26 eine gute Voraussetzung, die gemäss Nrn. 36–39 die «Übereinstimmung ... im grundlegenden Verständnis der Kirche» festhalten. Diesbezüglich kommt Nr. 26 zu der nicht nur atmosphärisch wichtigen Schlussfolgerung:

«Diese gemeinsame Sicht erneuert und erweitert die 1974 in Deutschland zwischen der Altkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche getroffene Feststellung, wonach die beiden Kirchen <in Dankbarkeit ihre weitgehende Gemeinschaft im Bekenntnis und im Verständnis überlieferten katholischen Glaubens> erkennen und <sich ihrer Übereinstimmung hinsichtlich der göttli-

Bischof von Rom im Sinne einer Anerkennung seiner vollen primatialen Gewalt über die ganze Kirche, wie sie das Erste Vatikanische Konzil von 1870 definierte und das Zweite Vatikanische Konzil ausdrücklich bestätigte.

¹⁷ Das katholische Kirchenrecht unterscheidet zwischen «Tatstrafe», die mit dem Begehen der Verfehlung automatisch eintritt («*excommunicatio latae sententiae*») und der «Spruchstrafe», die von einer kirchlichen Autorität öffentlich festgestellt wird, wenn jemand nach kirchlicher Auffassung ein öffentliches Ärgernis erregt («*excommunicatio ferendae sententiae*»). Sobald römisch-katholische Christinnen und Christen also ihre Mitgliedschaft zu einer anderen christlichen Konfession erklären, aus der römisch-katholischen Kirche austreten oder einer anderen Glaubensgemeinschaft beitreten, tritt die «Tatstrafe» der Exkommunikation automatisch in Kraft.

¹⁸ Die Formulierung «versucht hat» weist darauf hin, dass die Priesterweihe nach römisch-katholischem Kirchenrecht als Eehindernis gilt, d.h. dass ohne Dispens vom Pflichtzölibat gar keine gültige Ehe zustande kommen kann.

chen Offenbarung und ihrer Übermittlung durch das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, der sieben Sakramente und des kirchlichen Amtes, das in apostolischer Sukzession ausgeübt wird», erfreuen (Vereinbarung über pastorale Hilfen zwischen der alt-katholischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland, in: Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster, Nr. 8 vom 1. April 1975, S. 67–68).»

Aufgrund dieser weitgehenden Übereinstimmung in zentralen ekklesiologischen Fragen ist die Dialogkommission zuversichtlich, dass sich der Häresieverdacht gegenüber den Altkatholischen Kirchen nicht aufrechterhalten lässt, sondern dass es sich, wie dies Nr. 78 ausdrücklich festhält, bei der angestrebten Kirchengemeinschaft um Überwindung eines Schismas handelt. Vor dem Hintergrund dieser festgestellten weitgehenden Übereinstimmung in Lehre und Praxis stellt sich nach Ansicht der Kommission auch die Suspension ehemals römisch-katholischer Priester als Teil des kirchlichen Strafrechtes anders dar.

Sollte die römisch-katholische Kirchenleitung diesen in den Nrn. 5–26 ausgearbeiteten grundsätzlichen theologischen Erwägungen zustimmen können und infolgedessen den Häresievorwurf fallen lassen und Wege zur Überwindung des Schismas zwischen den beiden Kirchen in Erwägung ziehen, könnte sich die folgende, von den römisch-katholischen Kommissionsmitgliedern in Nr. 79 angedachte kirchenrechtliche Lösung des Problems ergeben: Der Papst könnte in einem einmaligen kirchenrechtlichen Akt alle ehemals römisch-katholischen Gläubigen, Priester und Laien, vom can. 11 CIC dispensieren, somit aus der Jurisdiktion der Römisch-Katholischen Kirche entlassen und, damit verbunden, auch die Exkommunikation und hinsichtlich der Priester zudem die Suspension vom kirchlichen Amt aufheben. Die Befreiung von der Exkommunikation wäre für eine *sanatio* mit Blick auf die zur Altkatholischen Kirche übergetretenen ehemals römisch-katholischen Christinnen und Christen wegen des oben erwähnten can. 11 CIC erforderlich.

Für die Zukunft wird eine «mehrschichtige Vorgehensweise» vorgeschlagen. Die Altkatholiken werden aufgefordert, alle Anstrengungen zu unternehmen, künftig nur noch Priester aus den eigenen Reihen zu weihen. Allerdings wird in einer Einschränkung doch zugestanden, dass es auch weiterhin «in Einzelfällen» zum Einsatz übergetretener Kleriker kommen kann. Aufgrund der kleinen Zahlen eigener Priesteramtskandidatinnen und -kandidaten wird ein genereller Verzicht als unmöglich angesehen (79).

Die in Nr. 79 vorgeschlagene Regelung, falls sie von römisch-katholischer Seite in Erwägung gezogen wird, müsste allerdings auch von altka-

tholischer Seite intensiv diskutiert werden. Es geht dabei nicht nur um eine strukturelle und kirchenrechtliche Frage, sondern m.E. auch um ein moralisches und um ein grundsätzliches ekklesiologisches Problem. Zweifellos hat die Altkatholische Kirche die Aufgabe, die Bemühungen um Priesternachwuchs aus den eigenen Reihen noch zu verstärken. Aber gleichzeitig ist doch die schwerwiegende Frage aufzuwerfen, ob diese Regelung nicht faktisch dazu führt, dass die Altkatholische Kirche, die seit Jahrzehnten gute Erfahrungen mit verheirateten Priestern gemacht hat und es deshalb auch immer wieder ehemaligen römisch-katholischen Priestern ermöglicht hat, ihren priesterlichen Dienst weiterhin auszuüben, diese Offenheit stark zurücknehmen müsste.

Damit ist auch eine weitere grundsätzliche ekklesiologische und somit amtstheologische Frage verbunden. Altkatholisches Selbstverständnis war und ist, dass sie Katholiken sind, d.h. dass sie jenseits aller vom Staat geforderten konfessionellen Trennung oder vom römisch-katholischen Kirchenrecht so festgestellten häretischen oder schismatischen Zustandes Teil der einen katholischen Kirche sind. Dieses Selbstverständnis gehört zu den unaufgebbaren Antrittsgesetzen, wie das alle Basisdokumente des Altkatholizismus definieren. Die Übernahme eines römisch-katholischen Bruders wurde bisher stets als Übergang von der römisch-katholischen in die altkatholische Jurisdiktion innerhalb der einen katholischen Kirche verstanden. Es ist die Frage, ob die anvisierte Kirchengemeinschaft mit Rom für die Altkatholische Kirche impliziert, dass sie auf diese für sie grundsätzliche Position zu verzichten hat, was ihre Identität tangieren müsste. Das müssen zukünftige Diskussionen zeigen. Zweifellos aber ist dieser Fragekomplex für einige der Altkatholischen Kirchen, deren Klerus zum grossen Teil aus ehemals römisch-katholischen Priestern besteht, schwierig und konfliktträchtig. Umso dringender ist es, dass beide Seiten «auf dem Weg der Versöhnung und Heilung», von dem das Schlusskapitel spricht (Nrn. 87–69), mit der je nötigen Sensibilität für die Sicht des andern voranschreiten.

Günter Esser (geb. 1949 in Köln D), Prof. Dr. theol. Theologiestudium in Bonn, Fribourg und Bern. 1990 Dr. theol. Fribourg, 1997 Habilitation Bern. Seit 1998 Professor für Altkatholische Theologie und Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn. 2007 und 2008 Lehrstuhlvertretungen am Departement für Christkatholische Theologie der Universität Bern. Mitglied nationaler und internationaler Dialogkommissionen, altkatholischer Beobachter bei der Internationalen Anglikanisch-Lutherischen Dialogkommission.

Adresse: Alt-Katholisches Seminar der Universität Bonn, Adenauerallee 33, D-53113 Bonn, Deutschland. E-Mail: g.esser@uni-bonn.de.

English Summary

The paper presents and discusses those issues of the Report “Church and Ecclesial Communion” that do not immediately concern the position of the bishop of Rome and his universal primacy within the framework of a *communio* ecclesiology, which constitutes the common Roman and Old Catholic perspective set out in the Report. These issues are still important if an ecclesial communion is to become a reality in the future.

Such “still open issues” are (a) the two Marian dogmas of 1854 (Immaculate Conception) and 1950 (Bodily Assumption of the Mother of God), which were formally rejected by the Old Catholics; (b) the practice of ordaining women to the priesthood, introduced by the majority of the Old Catholic churches; (c) the status of former Roman Catholic clergy and laity which have joined the Old Catholic Church and are therefore (still) under the sanctions prescribed by the Roman Catholic canon law.