

Eucharistie, Amt und Kirche : gemeinsame und unterschiedliche Perspektiven : altkatholische Überlegungen zum 25-Jahr Jubiläum der EKD-AKD-Vereinbarung

Autor(en): **Ploeger, Mattijs**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **101 (2011)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405078>

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.

Eucharistie, Amt und Kirche – gemeinsame und unterschiedliche Perspektiven

Altkatholische Überlegungen zum 25-Jahr Jubiläum der EKD-AKD-Vereinbarung

Mattijs Ploeger

1. Einleitung

Wir feiern heute, dass die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland (AKD) seit 25 Jahren einander gegenseitig zur eucharistischen Kommunion einladen, und dies nicht nur als mehr oder weniger private Geste von Ortsgemeinden oder Pfarrern, sondern als offizielle kirchliche Feststellung. Die gegenseitige Einladung erfolgt auf der Basis eines Kommissionsdokumentes, in dem evangelische und altkatholische Theologen und Bischöfe ein kurzes gemeinsames Bekenntnis vom Glauben ihrer Kirchen in Bezug auf den dreieinen Gott, die Schrift, das Credo, die Gnade, die Kirche, die Taufe, das Amt und schliesslich die Eucharistie ablegen¹.

Es ist mir für diesen Anlass nicht die Aufgabe gestellt worden, die Entstehungsgeschichte der «Vereinbarung» von 1985 zu schildern. Noch viel weniger kann es mein Ziel sein, die festliche Freude mit einer Aufzählung der internen altkatholischen Probleme zu stören, die sich u.a. mit diesem Dokument ergeben haben². Da ich Sie mit dieser Bemerkung vielleicht aber doch etwas neugierig gemacht habe, will ich auf die internen altkatholischen Problem in dem Sinn eingehen, als dies mir ermöglicht, in meinem Referat das altkatholisch-theologische Denken über eucharistische und kirchliche Gemeinschaft etwas zu erläutern. Denn darum geht es im 25-jährigen Dokument, darum geht es in der internen altkatholischen Auseinandersetzungen und darum geht es auch im neuen Dokument, das heute vorgestellt worden ist. Es geht um Fragen wie: Was ist eigentlich eucharistische Gemeinschaft? Und was ist eigentlich Kirchengemeinschaft?

¹ Evangelisch-altkatholischer Dialog über das Abendmahl, in: US 40 (1985) 249–250. Vgl. auch http://www.velkd.de/downloads/Vereinbarung_Eucharistie.pdf.

² Vgl. HARALD REIN, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band 2 (EHS.T 511) Bern (Lang) 1994, 381–428.

2. «Einladung» zur Kommunion? Die Zusammenhänge zwischen kirchlicher und eucharistischer Gemeinschaft

Lassen Sie mich zuerst einige Gedanken zum Thema «Einladung» zur Kommunion vortragen. Das Dokument von 1985 ist bekannt unter dem Titel «Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie». Das ist auch tatsächlich, was im Text des Dokuments steht: «Die bisher festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen [nämlich der knapp formulierte Konsens über Gott, Schrift, Credo, Gnade, Kirche, Taufe, Amt und Eucharistie] erlauben uns, die Glieder unserer Kirche gegenseitig zur Teilnahme an der Eucharistie einzuladen.»

2.1 Das Prinzip der eucharistischen Ekklesiologie

Warum hat nun diese offizielle Erklärung der gegenseitigen Einladung zur Kommunion zu Spannungen innerhalb der altkatholischen Theologie und Kirche geführt? Nicht primär, wie man vielleicht denken könnte, weil altkatholischerseits die evangelische Eucharistielehre oder das evangelische Amt für mangelhaft gehalten werden. Der primäre Grund, warum eine offizielle Einladung zur Kommunion schwer mit dem *mainstream* des altkatholischen ekklesiologischen Selbstverständnisses zu vereinen ist³, ist die Tatsache, dass in der internationalen altkatholischen Theologie, kurz und bündig gesagt, die kirchliche Gemeinschaft und die eucharistische Gemeinschaft als identisch betrachtet werden⁴. Das ist – ich wiederhole es – nicht primär eine Sache der Eucharistie- oder Ämterlehre, sondern des Verständnisses des inneren Zusammenhangs von Kirche und Eucharistie. Die *koinonia* oder *communio*, die die Kirche ist, ist die gleiche *koinonia* oder *communio*, die wir in der eucharistischen Kommunion feiern. Im altkatholischen theologischen Selbstverständnis ist die Kirche eine Gemeinschaft, die sich an einem Ort in zwei Arten von konkreter

³ Zum Begriff der *mainstream* altkatholischen Theologie vgl. URS VON ARX, The Old Catholic Church of the Union of Utrecht, in: Paul Avis (Hg.), The Christian Church: An Introduction to the Major Traditions, London (SPCK) 2002, 157–185, hier 160: «what I would call the Old Catholic mainstream theology manifesting a marked closeness to Anglican and Orthodox ecclesiology».

⁴ Vgl. MATTIJS PLOEGER, Celebrating Church: Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 7), Groningen/Tilburg (Liturgisch Instituut) 2008, 161–233.

Versammlung sichtbar und erfahrbar zeigt: in der «gewöhnlichen» sonntäglichen eucharistischen Versammlung sowie in der von Zeit zu Zeit einberufenen synodalen Versammlung. Kirche ist nach diesem Verständnis also nicht nur eine «geistliche» Grösse, eine «spirituelle» – wenn man will: «unsichtbare» – Wirklichkeit, sondern auch und zugleich eine konkrete, sichtbare, fassbare, erfahrbare Wirklichkeit.

Dass die kirchliche Gemeinschaft und die eucharistische Gemeinschaft die *gleiche* Gemeinschaft sind, ist das Grundprinzip der in der ökumenischen Ekklesiologie inzwischen sehr bekannten sogenannten «eucharistischen Ekklesiologie». Die «Schule» der eucharistischen Ekklesiologie entstammt der neo-patristischen Richtung der orthodoxen Theologie und ihrer westlichen Variante, der römisch-katholischen *ressourcement*-Bewegung. Wegen ihres Potenzials, alte Gegensätze durch Zurückgreifen auf vormittelalterliche Denkmuster zu übersteigen, ist diese Schule der eucharistischen Ekklesiologie ziemlich weit rezipiert worden – von Orthodoxen, Rom-Katholiken, Altkatholiken, Anglikanern und sicherlich auch von Protestanten, die sich der ökumenischen Theologie verpflichtet wissen⁵.

Um der eucharistischen Ekklesiologie nicht Unrecht zu tun, muss immer wieder gesagt werden, dass man sie missversteht, wenn man ihr unterstellt, dass sie das Eucharistie-Feiern als das einzig Wichtige betrachtet, was die Kirche zu tun habe. Dem bekannten Vertreter der eucharistischen Ekklesiologie, IOANNIS ZIZIOULAS⁶, wurde mal vorgeworfen, nach seiner Auffassung bestehe die Kirche eigentlich nur während der Eucharistiefeier, und daher müsse die Kirche von der einen Eucharistiefeier zur anderen eilen, um überhaupt Kirche zu sein und zu bleiben⁷. Damit ist zwar etwas Witziges gesagt, aber noch nicht die eucharistische Ekklesiologie verstanden. Diese sagt ja nicht, dass die Kirche nur während der

⁵ Für Beispiele von solchen Theologen und ökumenischen Texten vgl. PLOEGER, a.a.O., passim.

⁶ Vgl. JOHN D. ZIZIOULAS, *Eucharist, Bishop, Church: The Unity of the Church in the Divine Eucharist and the Bishop during the First Three Centuries*, Brookline MA (Holy Cross Orthodox Press) 2001 (griechisches Original 1965); DERS., *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, Crestwood NY (St Vladimir's Seminary Press) 1985; DERS., *Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church*, edited by Paul McPartlan, London (T&T Clark) 2006.

⁷ Vgl. MIROSLAV VOLF, *Trinität und Gemeinschaft. Eine ökumenische Ekklesiologie*, Mainz (Grünewald) und Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 1996, 98–99, 112 Anm. 232.

Eucharistiefeier besteht. Sie sagt, dass die Kirche konkret fassbar wird, wenn sie an einem Ort zusammengekommen ist zur Feier der Eucharistie; sie sagt auch, dass die Kirche in der Eucharistie ihr eigentliches Selbst ist (nämlich das Volk Gottes, das vom Heiligen Geist zum Leib Christi aufgebaut ist und wird); und sie sagt schliesslich auch, dass von der Eucharistie her und zur Eucharistie hin alles vom kirchlichen und christlichen Leben Sinn und Zusammenhang bekommt. Das ist etwas anderes als zu sagen, dass die Kirche eigentlich nur Eucharistie zu feiern hat. Es ist auch etwas anderes als zu behaupten, dass die in der Kirche arbeitenden Menschen den grössten Teil ihrer Arbeitszeit mit der Vorbereitung, Darstellung und Evaluation liturgischer Feier zu verbringen haben. Man kann nicht leben, ohne zu essen und zu trinken, aber wenn das ganze Leben nur Essen und Trinken wird, ist es auch kein Leben mehr. Die Eucharistie ist, wie das Zweite Vatikanische Konzil sagt, sowohl Quelle als Ziel alles kirchlichen Lebens⁸. Wenn wir uns darüber einig sind, können wir endlich weitergehen mit dem kirchlichen und christlichen *Leben* in seiner ganzen Vielfalt.

Diese Grundgedanken der eucharistischen Ekklesiologie sind in der neueren internationalen altkatholischen Theologie weitgehend rezipiert worden⁹. Deshalb wird es als konsistent mit dem altkatholischen ekklesiologischen Selbstbewusstsein betrachtet, die eucharistische Gemeinschaft (konkret: die Einladung zur Kommunion) parallel mit der kirchlichen Gemeinschaft (konkret: den Gliedern aller Kirchen, mit denen wir in voller Kirchengemeinschaft leben) zu sehen.

2.2 «Interkommunion» als die «kleinere Anomalie»

Macht diese Auffassung nun alle ökumenische «Interkommunion» unmöglich? Bekanntlich lautet die Antwort der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche, dass «Interkommunion» bei nicht erreichter voller Kirchengemeinschaft unmöglich sei. Es ist auch die Antwort der klassischen altkatholischen Theologie. Es ist übrigens ebenso die klassische evangelisch-lutherische Position¹⁰.

⁸ Sacrosanctum Concilium. Konstitution über die heilige Liturgie, 10.

⁹ Siehe Anm. 4.

¹⁰ Vgl. FLORIAN IHSEN, Eine Kirche in der Liturgie. Zur ekklesiologischen Relevanz ökumenischer Gottesdienstgemeinschaft (FSÖTh 129), Göttingen (V&R) 2010, 93–96.

In der neueren Zeit hat sich, von der ökumenischen Situation her, eine andere Sicht durchgesetzt. Nämlich, dass die Anerkennung der Taufe von Menschen in anderen Kirchen theologisch eigentlich die Folge mit sich bringt, dass wir diese Getauften nicht anders betrachten können als das, was Getauftsein heisst, nämlich als aufgenommen in die Kirche, eingegliedert und einverleibt in den Leib Christi. Diese Anerkennung der Taufe von Menschen in anderen Kirchen bringt die theologisch unlösbare Situation mit sich, dass wir durch die Taufe sakramental vereint sind mit Menschen, mit denen wir doch nicht in voller Kirchengemeinschaft leben.

Daraus folgt, dass sich hinsichtlich der Kommunion in zwei Richtungen eine Anomalie zeigt. Entweder teilt man die Eucharistie mit Menschen, mit denen man nicht in voller Kirchengemeinschaft lebt. Das ist – zumindest von der eucharistischen Ekklesiologie her gedacht – eine Anomalie, weil eucharistische Gemeinschaft und Kirchengemeinschaft dasselbe sind. Oder man verweigert die eucharistische Gemeinschaft Personen, deren Taufe man anerkennt. Das ist auch eine Anomalie, denn wenn man getauft ist, ist man in irgendeiner Weise mit der Kirche verbunden und damit auch mit der eucharistischen Gemeinschaft, die die Kirche ist.

Ich schliesse mich dem Berner altkatholischen Theologen HERWIG ALDENHOVEN an, der gesagt hat, dass es theologisch durchaus angemessen sei, die Spannung dieser Anomalie nicht in der einen oder anderen Richtung aufzulösen¹¹. Wenn man – wie Orthodoxe und Rom-Katholiken – die Spannung zugunsten der konsistenten eucharistischen Ekklesiologie auflöst, behält man die Anomalie, getauften Christen die Kommunion zu verweigern. Wenn man andererseits die Spannung auflöst, indem Getauften aus anderen Kirchen gegenüber eine offizielle Einladung zur Kommunion ausgesprochen wird, behält man die Anomalie der Eucharistiegemeinschaft mit Menschen, mit denen man nicht in voller Kirchengemeinschaft lebt. Diese Spannung zwischen den beiden Anomalien nicht aufzulösen, ist die theologisch angemessene Position. Theologie kann alles lösen, aber nicht, wenn die Grundsituation nicht stimmt. Und unsere Grundsituation – die kirchliche Trennung von einander als Christinnen und

¹¹ HERWIG ALDENHOVEN, Einladung zur Eucharistie – Eucharistiegemeinschaft – Kirchengemeinschaft, in: IKZ 77 (1987) 257–265, hier 263–265. Vielleicht erweitere ich mit meinen Formulierungen schon etwas die Position Aldenhovens, der zwischen der (seines Erachtens konsequent festzuhaltenden) *Theologie* der eucharistischen und kirchlichen Gemeinschaft einerseits und der (seines Erachtens ökumenisch relativ offen zu gestaltenden) *pastoralen Praxis* andererseits unterscheidet.

Christen anerkennenden Menschen – ist eine Situation, die nicht stimmt und für die eine gute Theologie auch keine Lösung finden kann.

Aber was nun, wenn in einem eucharistischen Gottesdienst die Austeilung der Kommunion ansteht? Die amtierende Pfarrerin ist theologisch gut ausgebildet: Sie weiss, dass man die Kommunion Menschen, mit denen man nicht in voller Kirchengemeinschaft steht, nicht spenden darf, sie weiss aber auch, dass man die Kommunion getauften Mitchristen nicht verweigern darf. Was soll sie nun tun, wenn Getaufte aus anderen Kirchen zur Kommunion erscheinen? Der ebenfalls schweizerische altkatholische Theologe URS VON ARX hat mal gesagt: Das Einzige, was wir in dieser Situation sagen können ist: Wir weisen niemanden zurück¹². Ich füge hinzu: Wenn man niemanden zurückweist, spendet man die Kommunion. Und das ist gerade die altkatholische Position. Nicht allzu demonstrativ einladen – als ob wir am Tisch des Herrn einzuladen hätten. Aber auch nicht zurückweisen – als ob wir am Tisch des Herrn Getaufte zurückzuweisen hätten.

Ich gehe gerne noch einen Schritt weiter in Anlehnung an den britisch-amerikanischen methodistischen Liturgiker GEOFFREY WAINWRIGHT, der sagt, dass wir in der Praxis die kleinste der Anomalien wählen sollten¹³. Die grössere Anomalie wäre, getauften Mitchristen die Kommunion zu verweigern. Die kleinere Anomalie ist, dass wir als Getaufte untereinander Eucharistiegemeinschaft haben, obwohl unsere Kirchengemeinschaft noch nicht voll und sichtbar realisiert ist. Ich denke, dass dieser Gedanke der «kleineren Anomalie» für die Praxis in eine Richtung weist, ohne damit das theologische Dilemma lösen zu wollen – das unlösbar ist, solange die volle Kirchengemeinschaft zwischen den Kirchen nicht wiederhergestellt ist.

¹² Ausgesprochen im Rahmen der 38. Internationalen Altkatholischen Theologenkongferenz 2003 in Elspeet/NL, die sich mit dem Thema «Eucharistie und Kirchengemeinschaft» in anglikanischer, altkatholischer und schwedisch-lutherischer Tradition beschäftigt und auch thesenartige «Ergebnisse» formuliert hat; vgl. IKZ 93 (2003) 295–207.

¹³ GEOFFREY WAINWRIGHT, *The Ecumenical Moment: Crisis and Opportunity for the Church*, Grand Rapids MI (Eerdmans) 1983, 93–94; vgl. PLOEGER, *Celebrating Church* (wie Anm. 4), 350, 485–488.

2.3 Fazit

Ich hoffe, dass diese vielleicht etwas gar detaillierten Ausführungen gezeigt haben, warum die EKD-AKD-Vereinbarung von 1985 interne altkatholische Spannungen hervorgerufen hat. Es ist altkatholischerseits nicht fremd oder unerwünscht, die Kommunion an getauften Glieder aus anderen Kirchen zu spenden. Es ist aber vielleicht ein Schritt zu weit, dieser impliziten Interkommunionspraxis durch eine offizielle «gegenseitige Einladung» den Status einer expliziten Regelung zu geben.

Ich vermute darüber hinaus, dass auch das Wort «Einladung» zu den Spannungen beigetragen hat. Die klassische altkatholische ökumenische Position ist, dass man kirchliche Einheit nicht «machen», sondern nur «feststellen» kann. Man kann also «feststellen», dass wir – Evangelische und Altkatholiken – getaufte Christinnen und Christen sind und deshalb zur ekklesialen Realität und damit zur eucharistischen Gemeinschaft gehören. Wir laden einander nicht ein, wir spenden auch keine Kommunion an Menschen, die darauf ein «Recht» hätten. Nein, wir stellen einfach fest, dass wir mit getauften Mitchristen zu tun haben, mit denen man die Kommunion teilt.

Deshalb kann ich mir auch nicht so gut vorstellen – wie das neue Dokument es vorschlägt –, die gemeinsame Kommunion zu definieren als Vorwegnahme der zukünftigen Einheit, als Speise des «pilgernden Gottesvolkes»¹⁴. Das wäre meines Erachtens ein Schritt zurück. Wir teilen ja nicht die Kommunion miteinander, obwohl wir dazu noch nicht «befugt» wären. Wenn die gemeinsame Taufe, und damit die gemeinsame Teilhabe an der ekklesialen Realität des Leibes Christi durch den Geist, die Grundlage ist, einander die Kommunion nicht zu verweigern, brauchen wir uns nicht zurückzuziehen auf Theorien des pilgernden Gottesvolkes oder der Speise unterwegs. Die Einheit ist schon da – in der gemeinsamen Taufe, die Eingliederung in den Leib Christi ist. Was noch fehlt, ist die konkrete,

¹⁴ Überlegungen zur Realisierung weiterer Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Kirchengemeinschaft von Alt-Katholischer Kirche in Deutschland und Vereinigter Evangelisch-Lutherischer Kirche Deutschlands. Abschlussdokument der bilateralen Gesprächskommission der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands (VELKD) und des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland vom 3. März 2010, Bonn (Alt-Katholisches Ordinariat) 2010, Nr. 33–34 (abrufbar unter: http://www.alt-katholisch.de/fileadmin/red_ak/neuheiten/Pressemitteilungen/AKD-VELKD_Kommission_Abschlussdokument.pdf).

sichtbare Form dieser Einheit. Und diese konkrete Form ist, zumindest in altkatholischer Sicht, wesentlicher Teil einer kirchlichen Einheit¹⁵.

3. Das EKD-AKD-Dokument und das VELKD-AKD-Dokument gelesen als Versuche, in Richtung auf volle Kirchengemeinschaft unterwegs zu sein

3.1 Ist der Minimalkonsens als Maximalkonsens zu verstehen?

An diesem Punkt muss ich sagen, dass die «Vereinbarung» von 1985 vielleicht gerade ein Versuch gewesen ist, möglichst weit zu kommen in Richtung auf eine solche volle kirchliche Anerkennung, eine volle sichtbare Kirchengemeinschaft. Es wird nämlich Übereinstimmung ausgesprochen über ungefähr alles, was man in den grossen bilateralen Dialogtexten antrifft, wenn auch nur in einigen knappen Sätzen. Hier ist sozusagen ein Minimalkonsens auf eine Weise ausgedrückt, der auch als Maximalkonsens ausgelegt werden könnte.

Die Knappheit dieses Minimalkonsenses wird nur übertroffen durch jene andere Vereinbarung, die wir Altkatholiken kennen, nämlich das Bonner Abkommen von 1931, das uns sofort in volle kirchliche Gemeinschaft – also Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft – mit der *Anglican Communion* geführt hat. Das *Bonn Agreement* ist ein seltenes Beispiel dafür, wie man mit einem Minimum an Worten ein Maximum an Kirchengemeinschaft erreichen kann¹⁶.

Diese Stärke ist zugleich auch die Schwäche des *Bonn Agreement*. Diese Schwäche zeigt sich zuerst «intern», weil Anglikaner und Altkatholiken inzwischen erfahren haben, dass man zwar feierlich erklären kann,

¹⁵ Zum eigentlich auch schon problematischen Charakter eines solchen relativ weitgehenden Vertrauens auf eine ökumenische Taufekklesiologie vgl. URS VON ARX, Dooperkenning en kerkelijke gemeenschap: Kan en moet de laatste uit de eerste volgen? Een oproep tot herziening van de doopraktijk, in: Urs von Arx & Anton Houtepen, Toegewijd denken. Pascalprijzen 2008 en 2009 (Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 44), Amersfoort (Centraal Oud-Katholiek Boekhuis)/Sliedrecht (Merweboek) 2009, 24–51 [deutsch als: Taufanerkennung und Kirchengemeinschaft. Kann und muss das zweite aus dem ersten folgen? Zugleich ein Aufruf zur Reform der Taufpraxis, in: ÖR 59 (2010) 60–86].

¹⁶ Protokoll der Sitzung (2. Juli 1931) und Text der Vereinbarung in: URS KÜRY, Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen (KW 3), Stuttgart (EVW) 1966, 468–478.

einander die Katholizität anzuerkennen – wie das *Bonn Agreement* es ausdrückt –, aber dass eine solche pauschale Aussage im Laufe der Zeit eigentlich mehr Fragen aufwirft als beantwortet¹⁷. Die Schwäche solch einer Knappheit zeigt sich dann auch «extern», weil wir Altkatholiken in den anderen bilateralen Dialogen, die wir vor allem mit Orthodoxen und Rom-Katholiken führen, immer wieder gefragt werden, was nun eigentlich das *Bonn Agreement* aussagt und was demnach unsere *full communion* mit den Anglikanern theologisch bedeutet.

Ich vermute, dass das Gleiche für das EKD-AKD-Dokument 1985 gilt, und damit auch für das neue Dokument der VELKD und AKD, das auf dem bestehenden Konsens von 1985 basiert. Die Konsensformulierungen sind kurz und pauschal, und das ist zugleich stark und schwach. Stark ist es, weil es die Kraft einer bestimmten «Evidenz» besitzt. Die evangelischen und altkatholischen Kirchen begegnen einander ständig im selben Kulturkreis und können sich einfach nicht der Evidenz entziehen, dass es mehr gibt, was sie eint, als was sie trennt. Die Schwäche ist, dass diese Evidenz bei einem tieferen theologischen Gespräch sofort Brüche zeigt. Die Evidenz des Gemeinsamen entstammt, so vermute ich, eher dem gemeinsamen Leben in derselben kulturellen Situation als einer gemeinsamen Basis des Glaubens und der Theologie. Im Grossen und Ganzen kann man vielleicht das Umgekehrte sagen vom altkatholischen Verhältnis zur Orthodoxie: Dort ist die theologische Nähe sofort erkennbar, der kulturelle, spirituelle, geschichtliche, gesellschaftliche Kontext ist aber eher wechselseitig entfremdend und daher blockierend für konkretere Schritte zur Einheit¹⁸.

¹⁷ Neuere anglikanisch-altkatholische ekklesiologische Begegnungen sind z.B. dokumentiert in URS VON ARX/PAUL AVIS/MATTIJS PLOEGER (Hg.), *Towards Further Convergence: Anglican and Old Catholic Ecclesiologies*, in: Beiheft zu IKZ 96 (2006), Bern (Stämpfli) 2006.

¹⁸ Der offizielle theologische Dialog zwischen die orthodoxen und altkatholischen Kirchen ist in 1987 erfolgreich abgeschlossen; 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*, in: Beiheft zu IKZ 79 (1989), Bern (Stämpfli) 1989. Dieser theologische Erfolg hat aber nicht zur erhofften kirchlichen Gemeinschaft geführt; vgl. z.B. URS VON ARX, *Vertane Chancen. Der Dialog zwischen der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche*, in: Evmenios von Lefka u.a. (Hg.), *Die Orthodoxe Kirche. Eine Standortbestimmung an der Jahrtausendwende*. FS Anastasios Kallis, Frankfurt a.M. (Lembeck) 1999, 199–222.

Auch wenn ich nicht glaube, dass es so schnell zur vollen kirchlichen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen kommen wird, kann und will ich nicht die Wichtigkeit der Evidenz des Gemeinsamen leugnen. Es besteht eine sozusagen ganz selbstverständliche Art und Weise, in der wir, Protestanten und Altkatholiken, in derselben kulturellen und gesellschaftlichen Situation «vor Ort» miteinander umgehen. Beeindruckt bin ich zum Beispiel vom Zeugnis älterer Altkatholiken aus Franken die, aus Tschechien vertrieben, ein neues geistliches (und auch steinernes) Haus in lutherischen Kirchen in ihrer neuen Lebensumgebung gefunden haben. Ich habe verstanden, dass Erfahrungen wie diese damals beigetragen haben zu dem, was 1985 zustande gekommen ist. Gerade einer Kirche wie der altkatholischen, die sich mit kontextuellem Katholizismus und mit «verleiblichtem» Glauben beschäftigen will, muss dieser kontextuelle Hintergrund und diese «Evidenz» des Zusammenlebens wichtig sein.

Ich bin mir aber nicht sicher, ob das EKD-AKD-Dokument und das neue VELKD-AKD-Dokument uns nun wirklich weiterhelfen auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft. Was 1931 zwischen Anglikanern und Altkatholiken geschehen ist, nämlich ein relativ schneller Beschluss zur *full communion* aufgrund einer pauschalen theologischen Übereinstimmung, sehe ich in der heutigen ökumenischen Situation sich nicht so schnell wiederholen. Dazu kommt der nicht unwichtige Unterschied, dass die damaligen Anglikaner und Altkatholiken die Amtsfrage als geklärt betrachteten. Und die Amtsfrage ist gerade die Frage, die zwischen Protestanten und Altkatholiken noch immer trennend – und vielleicht leider auch noch immer etwas befremdend und irritierend – wirkt.

3.2 Die Amtsfrage und die dahinter liegende Frage

Ich widerstehe der Versuchung, die Thematik meines Referates jetzt auf Bischofsamt und apostolische Sukzession zu verlegen. Ich spreche nur die Vermutung aus, dass es nicht stimmen kann, dass die Amtsfrage das Einzige sei, was uns ökumenisch noch voneinander trennt. So wird es aber im neuen Dokument dargestellt. Das Dokument fängt an mit einigen gemeinsamen Thesen und fährt fort mit vielen praktischen Empfehlungen zur gemeinsamen Gestaltung von *leitourgia*, *martyria* und *diakonia*, um fast am Ende in einem relativ ausführlichen Abschnitt «Ungelöste Probleme im Bereich der Amtsdiskussion» aufzugreifen¹⁹. Damit wird die Amtsfra-

¹⁹ Überlegungen, Nr. 21–29.

ge in diesem Dokument als das einzige noch kirchentrennende Problem präsentiert, ja als die einzige Ursache für das Fehlen einer «sichtbaren Kirchengemeinschaft» von Lutheranern und Altkatholiken.

Es kann aber meines Erachtens nur so sein, dass entweder die Amtsfrage uns in Wirklichkeit gar nicht mehr trennt, weil eine isolierte Frage keine wesentliche Frage sein kann, oder aber dass die Beharrlichkeit, mit der wir beide unsere jeweilige Auffassung vom Amt – wenn auch mit vielen Nuancierungen – verteidigen, darauf hinweist, dass sich hinter der Amtsfrage eine tiefere theologische, nämlich eine ekklesiologische und soteriologische Denkverschiedenheit verbirgt. Ich vermute, dass eben Letzteres der Fall ist. Deshalb hoffe ich, dass zukünftiges ökumenisches Denken über das Amt sich vor allem der Frage stellen wird, was nun eigentlich das Ungreifbare, aber offenbar so Wesentliche ist, das sich hinter unserer Ohnmacht, in der Amtsfrage wirklich weiterzukommen, versteckt.

Ich vermute, dass dieses Ungreifbare irgendwie mit dem zusammenhängt, was in den Anfangsthesen des neuen Dokuments zu lesen ist. Fast zu Beginn der «Überlegungen» steht ein kurzer Abschnitt, der das Gemeinsame zwischen VELKD und AKD auszudrücken versucht: «Grundlage all unserer ökumenischen Bemühungen ist letztlich die Akzeptanz unserer einen und gemeinsamen Verantwortung für eine glaubhafte Verkündigung des Evangeliums als eine die Menschen froh machende und befreiende Botschaft.» Auch im nächsten Satz ist wieder die Rede vom «Verkünden» der «Frohen Botschaft». Und dann wird hinzugefügt: «Diese fundamentale Berufung der Christinnen und Christen [nämlich zur Verkündigung der Botschaft] geht allen gewachsenen strukturellen Ausformungen [der Kirche] ... voraus»²⁰.

Wenn man als Grundlage des Dokuments ein Verständnis des christlichen Glaubens formuliert, in dem dieser auf die Verkündigung der Botschaft reduziert wird, und damit nicht nur implizit, sondern gleich auch explizit die konkrete Gestalt der Kirche als *adiaphoron* qualifiziert wird, dann setzt man ein Verständnis des christlichen Glaubens voraus, in dem es für ein katholisches Kirchenverständnis prinzipiell keinen Platz gibt. Denn die Kirche – der Lebensvollzug der Gemeinschaft der Gläubigen – ist im katholischen Glaubensverständnis ein Teil der Wirklichkeit des Glaubens, nicht nur ein Instrument zum Glauben oder eine praktische

²⁰ Überlegungen, Nr. 4–6.

Konsequenz des Glaubens. Es gehört zur «fundamentalen Berufung der Christinnen und Christen», nicht nur die Botschaft zu verkünden, sondern auch in der versöhnten Realität des Geistes und des *totus Christus* zu leben. Der Glaube ist nicht nur eine Idee oder eine Botschaft. Der Glaube ist eine verleblichte, inkarnierte Lebensrealität. Und das Zum-Glauben-Kommen ist nicht nur eine Sache des Hörens und der innerlichen Akzeptanz, sondern auch der sakramentalen, ekklesialen Inkorporation in den Leib Christi durch den Heiligen Geist.

Ich vermute also, dass es nicht nur das Amt ist, das uns noch trennt. Wie alles im christlichen Glauben steht auch das Amt nicht isoliert da, sondern ist organisch verbunden mit seinem Kontext, der Kirche. Ich vermute, dass es darauf ankommt, den christlichen Glauben nicht nur als Idee und Botschaft vorzustellen, sondern auch die konkret-soziale Lebensrealität (die Kirche) als Teil des Glaubens zu qualifizieren.

4. Plädoyer gegen ökumenische Konzelebration und gegen Konzelebration überhaupt

4.1 Interkonfessionelle Konzelebration als höchst erreichbares Ziel?

Das Thema des Amtes ist auch noch von einer anderen Seite her zu beleuchten, nämlich von der Seite der liturgischen Praxis, die sich aufgrund der Vereinbarung 1985 entwickelt hat. Ich muss gestehen, dass ich diese Praxis fast ausschliesslich von Fotos von ökumenischen Gottesdiensten kenne. Aber falls diese auf dem Internet zugänglichen Bilder nicht elektronisch manipuliert worden sind, betrachte ich sie doch als eine zuverlässige Quelle für einen Aspekt der ökumenisch-liturgischen Praxis.

Die «Vereinbarung» von 1985 spricht von einer «gegenseitige[n] Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie». Gemeint ist – so lese ich den Text – eine Einladung zur Kommunion. Was ich aber auf den Fotos wahrnehme, ist zugleich eine Art ökumenischer Konzelebration, bei denen Amtsträger der beiden Kirchen gemeinsam oder zugleich das Vorsteheramt am Altar ausüben. Man kann sich fragen, ob die «Vereinbarung» eine solche ökumenische Konzelebration gemeint hat. Man kann sich auch fragen, ob das Dokument dazu überhaupt die Grundlage bildet. Ich vermute, dass das nicht der Fall ist²¹. Aber das ist jetzt nicht mein Thema.

²¹ Vgl. IHSEN, Kirche (wie Anm. 10), 103: «Die Konzelebration von Eucharistiefiern unter Beteiligung alt-katholischer und evangelischer Amtsträger, wie sie bei-

Es geht mir vielmehr um die Frage, ob es überhaupt angemessen ist – sei es in einem ökumenischen oder einem anderen Kontext – das Amt des Vorstehers in der Eucharistiefeier gemeinsam auszuüben. Ich spreche diese Frage an, weil ich den Eindruck habe, dass bei all unseren ökumenischen Bemühungen zum gemeinsamen Abendmahl die interkonfessionelle Konzelebration so ungefähr als das höchst erreichbare Ideal angestrebt wird. Es ist aber fragwürdig, ob Konzelebration die liturgisch-theologisch und amtstheologisch angemessene Weise ist, eine erhoffte oder erreichte Amtsanerkennung zum Ausdruck zu bringen.

4.2 *Der eine Vorsteher des Gottesdienstes*

Die niederländische altkatholische Kirche hat sich (im Grossen und Ganzen) dem internationalen liturgisch-theologischen Konsens angeschlossen, wonach es im Gottesdienst – inmitten der ganzen Gemeinde mit ihren vielfältigen Charismen – nur einen einzigen Vorsteher oder eine einzige Vorsteherin gibt²². Dahinter steht *nicht* die Auffassung, das Ideal der Gottesdienstgestalt sei ein Gottesdienst, in dem neben der amorphen Masse der Gemeinde nur ein Amtsträger «alles macht» – sei es in einem Predigtgottesdienst oder in einer Messe. Vielmehr verhält es sich gerade umgekehrt: Aus ekklesiologischer Sicht ist das Ideal der Gottesdienstgestalt ein Gottesdienst, in dem alle Charismen und Ämter der sogenannten «Ortskirche» präsent und aktiv sind. In altkatholischer Sicht ist das eine Eucharistiefeier, der grundsätzlich der Bischof vorsteht, in der aber Presbyter, Diakone, Lektoren, Kantoren usw. die ihnen zukommenden «Rollen», Aufgaben, Dienste ausüben. Liturgiegeschichtlich formuliert ist nicht die Privatmesse, auch nicht die Gemeindemesse mit einem Pfarrer oder einer Pfarrerin, sondern das Pontifikalamt die Grundlage einer ekklesiologischen Reflexion über die gottesdienstlichen Ämter. Dabei ist es nicht zufällig, dass das «altmodische» Pontifikalamt – noch immer liturgiege-

spielsweise zu Kirchentagen regelmässig stattfindet, geht weit über die Vereinbarung von 1985 hinaus.» Anders REIN, Kirchengemeinschaft (wie Anm. 2), 384–385: «Die Interzelebration wurde zwar nicht vereinbart, später auch ausdrücklich von beiden Seiten verneint, aber sie wurde und wird praktiziert», weshalb REIN die Absicht der Vereinbarung als «Interkommunion und Interzelebration» interpretiert.

²² Zu diesem Abschnitt vgl. COR TOL, Concelebratie (Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminarie 19), Amersfoort (Centraal Oud-Katholiek Boekhuis) 1988; PLOEGER, Celebrating Church (wie Anm. 4), 495–502.

schichtlich gesprochen – die meisten Elemente aus der früheren liturgischen Praxis beibehalten hat und sich am wenigsten an die sich durch die Jahrhunderte hindurch vollziehenden Klerikalisierung und (damit auch) rituellen Verengung und Vereinfachung angepasst hat. Eine Vielzahl liturgischer Akteure – ordinierte und nicht ordinierte – ist nicht primär Zeichen ritueller Übertreibung, sondern Ausdruck des ekklesiologischen Prinzips, dass es *die Kirche* ist, die Liturgie feiert – die Kirche in all ihrer vom Geist geschenkten charismatischen und amtlichen Vielfalt.

Inmitten all dieser Vielfalt, all dieser liturgischen Akteure, gibt es die *eine Vorsteherin* (oder den einen Vorsteher). Sie ist nicht diejenige, die alles macht, die alles allein tut, die ununterbrochen der Gemeinde gegenübersteht, sondern sie ist diejenige, welche die Einheit in der Vielfalt verkörpert. Sie eröffnet und schliesst ab, sie ist «Vorbeterin» bei den zentralen Gebeten, insbesondere beim eucharistischen Gebet. Dass das Amt synodal, konziliar in das Ganze der Kirche eingebunden ist, zeigt sich liturgisch darin, dass die Vorsteherin nichts anderes tut, als dass sie die Beiträge und Aufgaben der übrigen Gemeindemitglieder koordiniert und «zusammenhält».

Das *eine* Vorsteheramt inmitten der *vielen* Charismen «relativiert» also das Amt in dem Sinne, dass es nicht diktatorisch und exklusiv funktioniert. Andererseits aber wird erst bei diesem Verständnis des Vorsteheramtes auch klar, was die wesentliche und konstitutive Rolle des Amtes in der Kirche ist – nämlich in der Vielfalt die Einheit zu verkörpern. Die Vorsteherin handelt nicht isoliert *in persona Christi*, weil die ganze getaufte (und «chrismatisierte») Gemeinde *in persona Christi* handelt – die Gemeinde ist ja, als Leib, auf sakramentale Weise Teil der Person Christi. Es genügt auch nicht, zu sagen, dass die Vorsteherin *in persona ecclesiae* handelt, obwohl das ein Teil ihrer Aufgabe ist. Das wesentlich Unterscheidende der einen Vorsteherin in dem einen Gottesdienst ist, dass sie *in persona Christi capitis ecclesiae* handelt. Das heisst: Sie verkörpert (wiederum natürlich auf sakramentale Weise) den einen Herrn als Haupt seiner Gemeinde. Dass es den einen Herr und die vielen Jünger und Jüngerinnen gibt, den einen Weinstock und die vielen Reben: Dies verkörpert die eine Vorsteherin der kirchlichen Liturgie.

4.3 Auch in einem ökumenischen Gottesdienst gibt es den einen Vorsteher

Dieses Prinzip gilt natürlich sowohl inner-konfessionell als auch inter-konfessionell. Auch in einem ökumenischen Gottesdienst – wenn er nicht ein alternatives Happening, sondern eine seriöse christliche Eucharistiefeier sein will – gilt das wechselseitige Gegenüber des Einen und der Vielen. Man hat also zu wählen, wer der Vorsteher dieses konkreten Gottesdienstes sein wird: der eine Bischof oder der andere Bischof, die evangelische Pfarrerin oder die altkatholische Pfarrerin. Der Versuch, das eine Vorsteheramt in einem Gottesdienst gleichzeitig gemeinsam auszuüben, ist ökumenisch, theologisch, glaubensmässig kein Gewinn, sondern ein Verlust. Er wird zur Demonstration von Nivellierung und Gleichberechtigung am Altar. Die Struktur des christlichen Gottesdienstes erfordert, dass man als erwachsene ökumenische Partner Entscheidungen trifft: Du stehst diesmal vor und ich predige, nächstes Mal machen wirs umgekehrt.

Wenn eine solche Gottesdienstgestaltung nicht als wirklich ökumenisch empfunden wird, ist etwas falsch mit unseren Ideen, was ökumenisch ist und was gemeinsam Liturgie feiern heisst. Zelebrant («feiernd») ist die Gemeinde. Konzelebranten sind wir alle, weil wir alle «mitfeiern». Man konzelebriert nicht erst, wenn man am Altar steht und bestimmte Worte mitspricht. Wenn es einmal zur Amtsanerkennung kommt, ändert sich nichts am Altar. Denn dort steht nur eine oder einer, im Namen des einen Herrn.

5. Über die ökumenische Berufung der altkatholischen Kirche

Zum Schluss möchte ich noch etwas sagen über die altkatholische ökumenische «Berufung». Das gerade präsentierte Dokument zwischen VELKD und AKD strebt – in der Zukunft – «volle Kirchengemeinschaft» an²³. Diese Bestrebung haben die altkatholischen Kirchen aber auch hinsichtlich anderer Kirchen. Eine der Gewissensfragen der ökumenischen Praxis ist immer wieder: Wie verhalten sich unsere unterschiedlichen bilateralen Kontakte? Ist das, zu dem wir uns mit einer Kirche verpflichten, «kompatibel» mit dem, was wir mit einer anderen Kirche vereinbaren?

²³ Vgl. Überlegungen, Nr. 3, 23, 29, 30, 34.

5.1 Die «altkirchliche Ökumene»

Seit der Vereinigung der zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedene Weisen entstandenen altkatholischen Kirchen zur Utrechter Union im Jahr 1889 haben sich die altkatholischen Kirchen für eine Art Ökumene eingesetzt, die vom schweizerischen Theologen und Bischof URS KÜRY die «altkirchliche Ökumene» genannt wurde. Er definiert diesen Begriff in Abgrenzung von zwei anderen Gestalten der Ökumene, die er die «Genfer» und die «vatikanische» Ökumene nennt²⁴. Nach KÜRY werden das herzliche Engagement der Altkatholiken in der «Genfer Ökumene» und das ebenfalls wesentliche Ringen um einen altkatholischen Platz innerhalb der «vatikanischen Ökumene» beide gefärbt und bestimmt durch die altkatholische Grundposition der «altkirchlichen Ökumene». Das bedeutet Folgendes:

Die altkatholische Kirche hat sich ... zur Ökumene bekannt, bevor es die Ökumene unserer Tage gab ... Dieser zeitliche Vorsprung hat seinen Grund darin, dass für die Altkatholiken die Prinzipien ihrer Ökumene dieselben waren wie diejenigen ihrer eigenen Kirchwerdung. Nach diesen Prinzipien kann es zum ökumenischen Zusammenschluss der Kirchen nur dadurch kommen, dass sie in der Unterordnung unter Jesus Christus ... um im Gehorsam gegen sein Wort ... die Übereinstimmung suchen und aufrechterhalten mit dem Glauben und den Ordnungen der alten, ungeteilten Kirche und *durch sie* mit der Einen und ganzen Kirche. Nur auf dieser festumrissenen und doch weitgespannten Grundlage kann nach altkatholischer Überzeugung die Einheit der Kirche hergestellt werden²⁵.

Konkret heisst das, dass die altkatholischen Kirchen als ihre selbstverständlichen ökumenischen Partner die anderen katholischen, aber nicht römischen Kirchen ansehen, nämlich die anglikanischen und orthodoxen Kirchen. Mit diesen Kirchen führen die Altkatholiken seit der Zeit DÖLLINGERS «Unionskonferenzen», und aus diesen Beziehungen ist 1931 die volle Kirchengemeinschaft mit den anglikanischen Kirchen hervorgegangen. Bekanntlich ist es mit den orthodoxen Kirchen auch zu weitgehender Übereinstimmung gekommen, aber noch nicht zur Kirchengemeinschaft. In der jüngeren Zeit ist auch unser Verhältnis zur römisch-katholischen

²⁴ KÜRY, Kirche (wie Anm. 16), 358–360.

²⁵ A.a.O., 361.

Kirche so, dass ein vorläufiger Dialog voriges Jahr mit einem Dokument abgeschlossen werden konnte²⁶.

5.2 Tragik und Sinn der altkatholischen ökumenischen Berufung

Nun kann man sagen: Wozu dienen diese offiziellen Dialoge mit Orthodoxen und Rom-Katholiken? Warum sollten wir unsere Position in der Ökumene – vor allem unsere Haltung zu evangelischen Kirchen – beeinflussen lassen durch scheinbar hoffnungsloses Beharren auf dem Wunsch, gute Kontakte zu Orthodoxen und Rom-Katholiken zu gewinnen oder zu behalten? Der auch in altkatholischen Kreisen bekannte anglikanische Theologe PAUL AVIS scheint mir die Position zu vertreten, dass sie – die Anglikaner – natürlich inhaltliche Dialoge mit Konstantinopel und Rom führen müssen, aber dass sie sich in ihrer Zuneigung zu anderen Kirchen, mit denen die Evidenz des Gemeinsamen und die Bereitschaft zur Vereinigung grösser scheinen, von den Kontakten mit der orthodoxen und der römisch-katholischen Kirche nicht stören lassen sollen²⁷. Ein Beispiel: Warum sollten wir Anglikaner zurückhaltend sein, Frauen zur Priesterin oder Bischöfin zu weihen, wenn Rom nicht einmal unsere *männlichen* Priester und Bischöfe anerkennt²⁸? Wenn ich AVIS recht verstehe, ist die Folge seiner Position, dass die Anglikaner sich mit Protestanten einfacher und schneller – weil «evidenter» – zur Kirchengemeinschaft zusammenschliessen können und deshalb auch *sollen*.

Das ist aber nicht die altkatholische Position, obwohl es die Sache für uns sicher vereinfachen würde. Denn unsere Situation ist, von der sogenannten «Gültigkeit» der Weihen abgesehen, zum grossen Teil dieselbe. Auch für uns wäre es einfacher – und in einigen Hinsichten auch erfreulicher – uns zusammenzuschliessen mit denen, die sich mit uns zusammenschliessen *wollen*, statt Annäherungsversuche zu potenziellen Geliebten fortzusetzen, die unsere Anträge eher zurückhaltend beantworten. Es ist eine gewisse «Tragik», dass wir zu vielen Kirchen gute Beziehungen haben, ohne zur vollen Kirchengemeinschaft kommen zu können.

²⁶ Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch-Alt-katholischen Dialogkommission, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 2009.

²⁷ Vgl. z.B. PAUL AVIS, *The Identity of Anglicanism. Essentials of Anglican Ecclesiology*, London (T&T Clark) 2007, 58–80.

²⁸ A.a.O., 129.

Aber diese gewisse Tragik ist die Konsequenz unserer ökumenischen Position, die ich, unter Anerkennung der Tragik, doch unsere ökumenische Berufung nennen möchte. In der Ökumene immer wieder das frühchristliche Ideal der episkopal-synodalen Kirchengestalt *mit all seinen Konsequenzen* aufrechtzuerhalten, ist unsere altkatholische ökumenische Berufung, die – so vertraue ich – weniger erfolglos ist, als es vielleicht auf der Bühne einer ökumenischen Öffentlichkeit der Fall zu sein scheint. Hinter den Kulissen geht das Gespräch weiter, geht auch unser Versuch weiter, auf möglichst nuancierte Weise unsere Sicht auf Christus und seinen Leib vorzutragen. Es stimmt, dass wir dadurch eine volle Kirchengemeinschaft, mit welcher Kirche auch immer, nicht schnell erreichen werden (obwohl es auch sicherlich nicht unmöglich ist). Ich vermute aber zugleich, dass unsere Treue zur «altkirchlichen Ökumene» unser Beitrag im ökumenischen Gespräch wesentlicher und wertvoller macht, als unsere numerische Kleinheit vermuten lässt. In der Zwischenzeit freuen wir uns über die geschwisterliche Verbundenheit mit Mitchristinnen und Mitchristen aus den verschiedensten Kirchen, mit denen wir schon durch die Taufe, und damit in gewissem Sinne auch schon in der eucharistischen Gemeinschaft, welche die Kirche ist, geeint sind im einen Leib des einen Herrn Jesus Christus.

Mattijs Ploeger (geb. 1970 in Westervoort NL), Doz. Dr. theol. Studium der Theologie in Leiden, Utrecht und Cambridge/UK. 1998–2002 Assistent in Egmond aan Zee, 1999 Priesterweihe, 2002–2007 Pfarrer in Krommenie, 2007–2010 in Egmond aan Zee und seit 2010 an der Kathedraalkirche St. Anna und Maria in Haarlem/NL. 2008 Promotion in Utrecht bei Anton Houtepen und Jan Hallebeek. Seit 2009 Direktor und Dozent für Systematische Theologie am Altkatholischen Seminar der Universität Utrecht.

Adresse: Kinderhuissingel 78, NL-2013 AV Haarlem, Niederlande. E-Mail: m.ploeger@uu.nl

English Summary

This paper reviews the 2010 dialogue document between the United Evangelical-Lutheran Church of Germany and the Old Catholic Church in Germany against the background of the 1985 'Agreement on a Mutual Invitation to Participation in the Eucharistic Celebration' and in the context of 'mainstream' Old Catholic theology about church and eucharist.

Trying to take seriously both 'eucharistic ecclesiology' and 'baptismal ecclesiology' – both of them enjoying thorough reception in ecumenical theology –

one must deal with either the anomaly of sharing eucharistic communion with those with whom one is not (yet) in full ecclesial communion, or the anomaly of refusing eucharistic communion to those whom one accepts as fellow Christians through baptism. As long as the churches remain divided, a proper theology cannot solve either of these anomalies (H. Aldenhoven), but because in practice there is no option but choosing between one of the two, one should opt for the ‘minor anomaly’ (G. Wainwright), which is the sharing of communion with fellow Christians without fully realised ecclesial communion, but without formalising this practical option as if it were a real solution.

The 1985 and 2010 documents can be read as reflecting either a ‘minimum consensus’ (because of their brevity) or a ‘maximum consensus’ (because of the wide range of topics treated). Building full ecclesial communion upon a wide-ranging but very brief basis has the advantage of a certain ‘self-evidence’ – Lutherans and Old Catholics encounter one another in the same cultural environment and experience their likeness perhaps more than their differences. But such a strategy will reveal its weakness as soon as theological, liturgical, ecumenical problems occur. The main weakness of the 2010 document is that it presents the different views on the ordained ministry as the only remaining ground for separation. An isolated question cannot be a church-dividing issue. Probably a deeper soteriological and ecclesiological problem lies behind, such as the question whether the identity of Christianity resides primarily in the ‘proclamation’ of the ‘message’ (as the document states), or as much in the embodiment of the faith in a living organism.

The issue of the ordained ministry is further explored by questioning interdenominational ‘concelebration’ as the highest expression of ministerial recognition. Old Catholic theology of liturgy and ministry does not regard ‘concelebration’ an apt way of exercising the ordained ministry. It blurs both the role of the (one) presider and the role of the whole (con-)celebrating community.

Finally, this paper takes up the Old Catholic emphasis on ‘Early Church ecumenism’ (Küry). Although this approach to ecumenism can seem fruitless in its short-term effects of (not) reaching full ecclesial communion, it nevertheless remains the Old Catholic ecumenical ‘vocation’ with its long-term emphasis on a vision of the church which is episcopal-synodal with all the consequences of that model.