

Victor Konzemius

Rückblick auf ein synodales Aggiornamento

Hundert Jahre Altkatholizismus

Wer heute von Altkatholizismus spricht, kann sich bei jüngeren Leuten leicht Mißverständnissen aussetzen. Hegen doch manche die Auffassung, es handle sich hier um Katholiken, die den liturgischen Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils abhold sind und bei vorkonziliaren Frömmigkeitsformen ihr Genüge finden. In einer geschichtsfremden, schnellebigen Zeit ist vielen nicht mehr bewußt, daß die eigentlichen Altkatholiken die Nachfahren jener Katholiken sind, die vor mehr als hundert Jahren gegen die Beschlüsse des Ersten Vatikanums Protest einlegten und 1873 einen „Katholischen Bischof der Altkatholiken in Deutschland“ – Joseph Hubert Reinkens, Professor der Kirchengeschichte in Breslau – wählten. Solche antivatikanische Bewegungen, die ihren Protest kirchlich institutionalisierten, gab es außerdem in der Schweiz und in Österreich. Seit 1889 sind diese Bistümer mit anderen nationalkirchlichen Verbindungen in der Utrechter Union zusammengeschlossen, in der der (altkatholische) Erzbischof von Utrecht den Ehrenvorsitz führt. Es gibt heute in Deutschland etwa 25 000 Altkatholiken; insgesamt dürfte die Zahl der zur Utrechter Union gehörigen Gläubigen 300 000 betragen.

Eine historische Rückblende auf die Spaltung von 1870 könnte nun die Ursachen der Trennung nachzeichnen und die Motive entwickeln, die zur Bildung einer eigenständigen kirchlichen Gemeinschaft geführt haben. Unter einem mehr theologischen Gesichtspunkt wäre es dagegen möglich, eine zwischenkirchliche Bilanz der letzten hundert Jahre zu ziehen und aufzuzeigen, was an Gemeinsamkeiten besteht und was noch an trennenden Fragen aufzuarbeiten bleibt, um eine Verständigung zu erzielen. Beides ist in den letzten Jahren versucht worden¹. Es ist deshalb nicht zweck-

¹ Wir beschränken uns hier auf die Angabe der wichtigsten Literatur. Grundlegende Quellensammlung zur Geschichte des Altkatholizismus: J. F. v. Schulte, *Der Altkatholicismus* (Gießen 1887, Neudruck Hildesheim 1965); altkath. Standardwerk: U. Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihre Anliegen* (Die Kirchen der Welt, Bd. 3, Stuttgart 1966); Synopse vom röm.-kath. Standpunkt: V. Konzemius, *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft* (Zürich, Einsiedeln, Köln 1969). Über den Stand der seit 1967 in Deutschland bestehenden Gesprächskommission orientieren: W. Küppers, *Zwischen Rom und Utrecht. Zur neueren Entwicklung der Beziehungen zwischen altkatholischer und römisch-katholischer Kirche*, in: *Begegnung. Beiträge zu einer Hermeneutik des theologischen Gesprächs* (Festschrift Heinrich Fries), hrsg. v. M. Seckler u. a. (Graz, Wien, Köln 1972) 505–523; P. Bläser, *Das Gespräch zwischen römisch-katholischer und altkatholischer Kirche in Deutschland*, ebd. 525–535.

mäßig, noch einmal das gleiche in andern Worten zu wiederholen. Fruchtbarer scheint uns, einmal das altkatholische Aggiornamento zu untersuchen. Gleichsam als Nebenfrucht könnte man fragen, ob aus dieser hundertjährigen Erfahrung sich nicht auch gewisse Einsichten für die Katholische Kirche ergeben. In einer Zeit, in der lustvoll Modelle für die Kirche der Zukunft entworfen werden und manche von den sicheren Strukturen der Großkirche her mit der Kirche als „kleiner Gemeinde“ kokettieren, könnte ein erprobtes katholisches Reformmodell einiges hergeben, was die gutgemeinten Projektionen großkirchlich Geborener nicht vermögen.

Sowohl für die geistlichen Väter des Altkatholizismus als auch für Johannes XXIII., als er das Zweite Vatikanum einberief, ist die alte Kirche Leitbild der Erneuerung gewesen. Von welchen Voraussetzungen her haben nun die Altkatholiken diese Aufgabe in Angriff genommen und welche Erfahrungen haben sie aus ihren Reformen gewonnen?

Der Ausgangspunkt: Dynamischer Konservatismus

Die altkatholische Bewegung vereinigte zwei Prinzipien, die von außen her gesehen widerspruchsvoll erscheinen mögen, aber einander doch dialektisch ergänzen. Einmal wollte sie gegenüber den „Neuerungen“ des Ersten Vatikanums an der bisherigen kirchlichen Lehre festhalten, dann aber im Blick auf die alte Kirche hin einen Erneuerungsprozeß einleiten, der im Abwerfen vorwiegend römischen Ballasts bestehen sollte. Dieser konservativ-dynamische Grundzug hat in einer Erklärung des ersten Altkatholikerkongresses in München vom 22. bis 24. September 1871 klassischen Ausdruck gefunden: „Im Bewußtsein unserer religiösen Pflichten halten wir fest an dem alten katholischen Glauben, wie er in Schrift und Tradition bezeugt ist, sowie am alten katholischen Cultus. Wir betrachten uns deshalb als vollberechtigte Glieder der katholischen Kirche und lassen uns weder aus der Kirchengemeinschaft noch aus den durch diese Gemeinschaft uns erwachsenden kirchlichen und bürgerlichen Rechten verdrängen...“ „Wir erklären die wegen unserer Glaubenstreue über uns verhängten kirchlichen Censuren für gegenstandslos und willkürlich und werden durch dieselben an der Betätigung der kirchlichen Gemeinschaft in unserem Gewissen nicht beirrt und verhindert.“

Das dynamische Element wird so umschrieben: „Wir erstreben unter Mitwirkung der theologischen und canonistischen Wissenschaft eine Reform der Kirche, welche im Geiste der alten Kirche die heutigen Gebrechen und Mißbräuche heben und insbesondere die berechtigten Wünsche des katholischen Volks auf verfassungsmäßig geregelte Teilnahme an den kirchlichen Angelegenheiten erfüllt werde, – wobei unbeschadet der kirchlichen Einheit in der Lehre, die nationalen Anschauungen und Bedürfnisse Berücksichtigung finden können.“

Von einer nach diesen Normen neugestalteten Kirche erhoffte die altkatholische Führung sich größere Möglichkeiten der Verständigung mit den protestantischen und bischöflichen Kirchen. Ein weiterer Punkt betonte das Recht des Zeugnisses und der Einsprache für Klerus und Laien bei Feststellung der Glaubensregeln. Die künstliche Abschließung des Klerus in Knabenseminarien und bischöflichen Lehranstalten von der geistigen Kultur des Jahrhunderts wurde als ungeeignet bezeichnet zur Heranbildung „eines sittlich frommen, wissenschaftlich erleuchteten und patriotisch gesinnten Klerus“².

Enttäuschte Reformervwartungen und religiöser Bildungsnotstand

Das war nur ein Teil der an die Oberfläche getretenen kirchlichen Gravamina deutscher Katholiken. Wie aus späteren Reformbeschlüssen deutlich wird, dürften es in der Praxis noch weit mehr gewesen sein³. Bei der Beschreibung der Reformvorstellungen der Anhänger der Protestbewegung müssen wir uns deshalb auf Grund mangelnder Vorarbeiten auf einige allgemeine Feststellungen beschränken. Ihrer sozialen Herkunft nach waren die ersten Anhänger der Protestbewegung Akademiker oder gehörten dem gehobenen Mittelstand an: Universitätsprofessoren, Gymnasiallehrer, Juristen, Ärzte, Apotheker, Kaufleute, Handwerker, Fabrikbesitzer und Beamte⁴. Es ist wiederholt von römisch-katholischer Seite darauf hingewiesen worden, daß die Sympathisanten aus dem Laienstand zum größeren Teil laue Katholiken waren und keine Empfehlung für den religiösen Charakter der Protestbewegung darstellten. Das mag bei einer Reihe von Altkatholiken der ersten Stunde zutreffen. Aber es wäre doch einmal zu fragen, inwieweit diese religiöse Lauheit nicht eine Enttäuschung an der konkreten Kirche der Zeit voraussetzt. Völlig religiös Desinteressierte hätten sich wohl kaum für eine Sache eingesetzt, von der sie nichts weiter für ihr Leben erwarteten. Deshalb ließ auch nicht religiöses Desinteresse, sondern Ablehnung gewisser Formen des kirchlichen Lebens ihrer Zeit sie in der Protestbewegung für eine bessere Kirche hoffen.

² Stenographischer Bericht über die Verhandlungen des Katholiken-Congresses, abgehalten vom 22. bis 24. September 1871 in München (München 1871) 221–223.

³ Leider fehlen, um differenzierte Feststellungen zu treffen, grundlegende Untersuchungen über die religiöse Bildung der Laien und der katholischen Pfarrer in Deutschland im 19. Jahrhundert. Über katholische Theologie, geistige Strömungen und institutionelle Initiativen läßt sich wohl aus deutschen Kirchengeschichten einiges entnehmen; das Pfarrleben, der Alltag und die Glaubensbildung des deutschen Katholiken wurden bisher keiner wissenschaftlichen Darstellung, ja nicht einmal einer soziologischen Analyse für würdig befunden. Doch liegen hier über die Aspekte altkatholischer Gemeindebildung hinaus wichtige Probleme für die deutsche Kirchengeschichte, die es durchaus verdienten, einmal aufgearbeitet zu werden.

⁴ Vgl. z. B. K. Ganzer, Reaktionen gegen das I. Vatikanische Konzil im Bistum Trier, in: Archiv f. mittelh. Kirchengeschichte 23 (1971) 215. Für Bayern vgl. auch M. Weber, Das I. Vatikanische Konzil im Spiegel der bayerischen Politik (München 1970) 220 f.

Man vergegenwärtige sich einmal das allgemeine geistig-religiöse Klima im Pontifikat Pius' IX., wie es einem geistig wachen, aber kirchlich nicht sonderlich engagierten Laien vorkam: Abkapselung vor der Welt, Mißtrauen vor der Wissenschaft, Kampf-ansage an den Liberalismus, Aufbau einer geschlossenen Gesellschaft en miniature innerhalb des größeren Gemeinwesens. Katholiken, die diese Entwicklung ablehnten – und dabei spielte nicht nur kurzsichtiger Fortschrittsoptimismus mit – und sich nicht in den herrschenden Trend integrierten, waren als schlechte Katholiken abgestempelt.

Auf der Ebene der Pfarrei nährte sich das Unbehagen dieser Katholiken an der Kirche an der einzwängenden kirchlichen Gesetzgebung, am Konfessionalismus der Schulen, an der Kasuistik der Moral, am starren Festhalten an einer Überzahl kirchlicher Feiertage, die, wie sie meinten, ihre jungen Industrien gefährdeten; sie stießen sich am kühlen Patriotismus ihrer Geistlichen, denen die Sorge um den gefährdeten Thron des Hl. Vaters in Rom obenlag. Ihr religiöses Empfinden fand sich nicht mehr zurecht mit der Volksfrömmigkeit, die Predigt des Pfarrers gab keine Antwort auf die Fragen, die Naturwissenschaft und Technik an sie stellten. Die Abhängigkeit der Pfarrgeistlichen vom Bischof und der Pflichtzölibat des Weltklerus erschienen ihnen um so problematischer, je mehr ihnen Menschen begegneten, die unter diesen Zwängen gelitten hatten oder daran zerbrochen waren. Nimmt man noch hinzu, daß es mit der religiösen Bildung der Laien, auch der kirchlich engagierten, schlecht bestellt war, so kann man bei kirchlich Lauen von einem religiösen Notstand sprechen⁵. Von daher wird verständlich, warum diese Männer sich von der Kirche lösten und sich 1870 der Verwirklichung einer kirchlichen Utopie ihres Herzens zuwandten.

Ein Übertritt zum Protestantismus kam für die meisten nicht in Frage. Familiäre, aber auch politische Rücksichten hielten sie davon zurück, sofern bei ihnen nicht eine gefühlsmäßige Bindung an die Kirche bestand, von der sie sich nicht lösen konnten. Das zeigt sich z. B. bei den im Verdacht des Radikalismus stehenden Schweizer Führern der Protestbewegung, *Walter Munzinger* und *Augustin Keller*. *Munzinger*, Sohn eines Bundesrats und Professor für Bundesstaatsrecht an der Universität Bern, ist der eigentliche Initiator christkatholischer Gemeindebildung. Er schrieb 1860 dem Baseler Staatsmann Andreas Heusler: „So sehr ich das Partikuläre der Nationalkirche gegenüber dem zwingenden Absolutismus Roms verteidigte, so entschieden bin ich gegen das namentlich in der protestantischen Kirche wuchernde freikirchliche Element . . . So gediegene Absichten teilweise dabei mitwirkten, die Erscheinung als solche, diese Auflösung der Kirche im wahren Sinne, ist mir ein Ärgernis. Ich kann mir nichts Unkirchlicheres denken, als diese Trennung der Bewohner einer Stadt, einer Kirchengemeinde, selbst eines und desselben Hauses in mehrere oppositionelle Kirchgemeinschaften, und zwar durch die Willkür des Einzelnen, mit der natürliche Parteisucht so sehr nahe zusammenhängt . . . Viel häßlicher und wahre Karikaturen der einen Idee einer Kirche

⁵ Vgl. O. Gilg, Die nicht-theologischen Faktoren bei der Gründung der christkatholischen Landeskirche der Schweiz, in: Internationale Kirchl. Zschr. 50 (1960) 30–47.

sind jene Absonderungen im Schoße derselben Kirchengemeinschaft, wo la bonne société in die Eglise libre und la canaille in die Eglise nationale geht. Die Kirche als allgemeine Kirche gedacht ist das schönste Gebilde im Reiche der Menschen.“⁶

Munzinger bekennt sich hier zur katholischen Universalkirche, und zwar mit einer deutlichen antiprotestantischen Spitze. Er kann sich nicht mit dem resignierten Skeptizismus eines Heusler abfinden, der meint, der Strom der Zeit verlaufe nun einmal in der antikirchlichen Richtung. Dem religiösen Menschen bleibe nichts anderes übrig, als sich auf das Gebiet des Individuellen zurückzuziehen. Munzinger hält dagegen daran fest, daß die katholische Kirche von sich aus imstande sei, ihr Haus so umzugestalten, daß nicht bloß alle jene, welche aus ihr ausziehen, darin bleiben könnten, sondern auch ihr religiöses Leben sich reicher entfalten würde.

Gut zehn Jahre später, als der „römische Absolutismus“ sich in der Kirche verschärft hat, wird Munzinger versuchen, seine Utopie einer katholischen Kirche zu verwirklichen. Er kann gerade noch die entscheidenden Weichen für die Gemeindebildung in der Schweiz stellen, als er 1873 frühzeitig stirbt.

Aber auch der um eine Generation ältere *Augustin Keller*, Veteran der Klösteraufhebung im Kanton Aargau im Jahr 1841 und notorischer Antiklerikaler, hat kirchliche Reformvorstellungen gehegt, die in die romantisch-liberalkatholische Periode seiner Jugend- und Studentenzeit zurückgehen. Keller hat 1869 eine umfängliche Kritik des Handbuchs der Moraltheologie von P. Gury veröffentlicht, das im Priesterseminar von Solothurn dem Unterricht der Moral zugrunde lag⁷. In seiner Schrift hat er insbesondere die Kasuistik aufs Korn genommen, die, wie einer seiner Gegner eingestehen mußte, „oft mit Vorliebe bei kleinlichen Dingen verweilt und das Zählen und Abmessen bis auf eine Spitze treibt, wo der Vorwurf des Lächerlichen einige Berechtigung zu gewinnen scheint“⁸. Man wird Keller leicht Übertreibungen, Entstellungen und Fehlinterpretationen nachweisen können sowie eine allzu große Beflissenheit, sich über die ausführlichen, pedantisch-genüßlichen Darlegungen des Keuschheitsgebots zu entrichten; im Grund plädiert er für eine Moral ohne Moralisieren, die sich wieder an der Kürze und Knappheit der ethischen Weisungen des Evangeliums orientiert und hier ihr Genüge findet.

Weniger antiklerikal belastet als Munzinger und Keller war der Deutsche *J. Friedrich von Schulte*, der eigentliche Begründer der altkatholischen Bewegung in Deutschland. Der gebürtige Westfale, seit 1855 Professor für Kirchenrecht in Prag, war Vertrauensmann deutscher Bischöfe und genoß bis zum Jahr 1869/70 den Ruf unbestritte-

⁶ V. Conzemius, Der geistesgeschichtliche Hintergrund des Christkatholizismus. Zur Entstehung der christkatholischen Pfarrei Olten, in: Zschr. f. Schweizer. Kirchengeschichte 60 (1966) 112–170, bes. 149 ff.; Munzinger hatte 1860 im Berner Großratssaal eine Rede gehalten über Papsttum und Nationalkirche (gedruckt bei J. Dalp in Bern 1860).

⁷ Vgl. V. Conzemius in: Zschr. f. Schweizer. Kirchengeschichte 60 (1966) 130.

⁸ C. C. Keiser, Antwort auf Dr. A. Kellers Schrift: Die Moraltheologie des Jesuiten Pater Gury (Luzern 1870) 172.

ner kirchlicher Gesinnung; unter bisher noch nicht geklärten Voraussetzungen vollzog er 1870 eine völlige Wende gegen Rom und die deutschen Bischöfe und setzte sich mit seiner ganzen Persönlichkeit – im Widerspruch und Gegensatz zu Döllinger – für eine altkatholische Gemeindebildung ein. Keinem Laien hat die altkatholische Bewegung in Deutschland so viel zu verdanken wie diesem Kanonisten, der auch ihre kirchliche Verfassung ausarbeitete.

Während die Reformvorstellungen von Schultes zu dieser Zeit nicht recht faßbar werden, läßt sich aus 50 Thesen, die der westfälische Priester und Publizist *Friedrich Michelis* kurz nach Ankündigung des Konzils veröffentlichte, eine Vorstellung gewinnen, welche Ideen reformfreundige Kreise des Klerus bewegten. Michelis, ein unsteter, eigenwilliger und störrischer, aber origineller Geist⁹, forderte darin eine Revision des kanonischen Rechts, die Vermeidung eines Zwangs in Gewissens- und Glaubenssachen, die Absage an die Monopolstellung der Scholastik unter den kirchlichen Philosophiesystemen, ein Schuldbekenntnis für die Übersteigerung der mittelalterlichen Machtansprüche der Päpste, gegenseitige Nichteinmischung von Kirche und Staat, Anerkennung der Zivilehe, Förderung der modernen Wissenschaft usw. Die Kirche müsse sich bewußt werden, daß sie nicht dazu da sei, eine Dienerin und ein Werkzeug des Cäsarismus und des Absolutismus zu sein oder dafür zu gelten, sondern sie habe ihren ganzen moralischen Einfluß für die Entwicklung gesunder und verfassungsmäßiger Zustände der Völker einzusetzen.

Die Thesen von Michelis überraschen durch ihre Modernität und würden heute kaum Widerspruch erregen, außer in ihren ekklesiologischen Aussagen, die den drei Jahre später veröffentlichten Lehren des Ersten Vatikanums widersprechen. Michelis sagte, die von Christus gestiftete Verfassung der Kirche habe die Form „einer durch die legitimen Vertreter der Gesamtkirche beschränkten Monarchie. Sowohl Petrus wie die übrigen Apostel, sowohl der Papst wie die Bischöfe haben ihre Vollmacht unmittelbar von Christus; die übrigen Apostel nicht getrennt von Petrus, aber auch nicht durch Petrus, sondern wie Petrus unmittelbar von Christus“ (Nr. 4). Weiter heißt es bei ihm: „Die Verfassung der Kirche ist also nicht absolutistisch und wenn der Satz von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes, wie es bei vielen Theologen in der Tat der Fall zu sein scheint, im absolutistischen Sinne genommen, d. h. der berechtigte Anteil des Episkopats an der Lehrgewalt und an der höchsten gesetzgebenden Gewalt überhaupt in der Kirche zu einer bloßen Fiktion gemacht wird, so wird dadurch die von Christus seiner Kirche gegebene Verfassung selbst aufgehoben. Diejenigen, welche in einer solchen Definition der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes das Heil und Rettungsmittel der Kirche erblicken, wissen nicht, was sie tun und schaden ihr mehr als ihre ärgsten Feinde.“

Für das freie Wort in der Kirche damals – die Unfehlbarkeit stand ja noch in offener

⁹ Zuletzt über ihn M. P. Fleischer, *Katholische und Lutherische Ireniker. Unter besonderer Berücksichtigung des 19. Jahrhunderts* (Göttingen 1968) 177 ff.

Diskussion – ist es bezeichnend, daß bereits am 11. Mai 1868 die „50 Thesen“ auf den Index der verbotenen Bücher gesetzt wurden. Im Kreis der Gesinnungsfreunde von Michelis verursachten die Beschlüsse des Konzils daher einen Schock: der Widerspruch gegen die neuen Papstdogmen war nur die Spitze eines Eisbergs, der in seiner anderen ekklesiologischen Konzeption und seiner verschiedenen Einstellung zur Welt seinen eigentlichen Schwerpunkt besaß.

Synodaler Reformeifer

Waren auf dem Ersten Vatikanum alle kirchlichen Reformfragen von dogmatischen Entscheidungen in den Hintergrund verdrängt worden, so werden gerade diese Probleme die altkatholische Sammlung beschäftigen. Die Laien, die beim Konzil nicht einmal einer symbolischen Teilnahme gewürdigt worden waren, treten jetzt mit besonderem Eifer hervor. Der bereits erwähnte J. Friedrich von Schulte arbeitete in der Hauptsache die altkatholische Synodal- und Gemeindeordnung aus, die 1873 auf dem dritten Altkatholikerkongreß in Konstanz angenommen wurde. Die Altkatholiken behielten sich, „als in der katholischen Kirche stehend, alle den Katholiken zustehenden Rechte“ vor. Ferner betonten sie, daß ihre eigene kirchliche Organisation nur provisorischen Charakter habe. In Anlehnung an altkirchliche Vorbilder wurde den Laien Mitspracherecht im Pfarrgemeindeleben und auf der Verwaltungsebene der Diözese eingeräumt. Dem Bischof kommen jene Rechte und Pflichten zu, welche das gemeine Recht diesem Amt beilegt. Der Bischof wird durch die Synode gewählt. Als beratendes Organ steht ihm die von der Synode als permanenter Ausschuß gewählte Synodalrepräsentanz zur Seite. Sie besteht aus zwei geistlichen und drei weltlichen Mitgliedern. Den Vorsitz führt der Bischof, der zweite Vorsitzende ist ein Laie. Der Bischof präsidiert der Synode, welche das oberste Verwaltungsorgan der Diözese ist. Die Geistlichen sind ex officio Mitglieder der Synode; dazu treten die von den Gemeinden gewählten Laiensynodalen¹⁰.

Damit war ein ernst zu nehmender Versuch gemacht worden, altkirchliche Gemeindestrukturen neu aufleben zu lassen. Die erste Synode der „Altkatholiken des Deutschen Reiches“ trat am 27. Mai 1874 in Bonn zusammen. Sie war von 29 Geistlichen und 57 Laien besucht. Die Synode nahm zunächst die im Vorjahr genehmigte Synodal- und Gemeindeordnung an sowie die von der Synodalrepräsentanz entworfene Geschäftsordnung. Professor Reusch legte dann allgemeine „Grundsätze über Reformen“ vor, die das Rahmenstatut für Abstellung von Mißbräuchen und Durchführung von Reformen darstellen sollten. Nach diesen Grundsätzen war die Synode berechtigt, solche

¹⁰ Hier und im folgenden werden, wenn nicht anders vermerkt, die gedruckten Beschlüsse und Protokolle der Synoden der Altkatholiken des Deutschen Reichs herangezogen, die ab 1875 bei P. Neusser in Bonn erschienen. Von diesen selten gewordenen Drucken befinden sich Exemplare im altkath. Seminar an der Univ. Bonn und im Seminar der Christkath. Theolog. Fakultät in Bern.

Anordnungen zu beschließen, „wie sie nach dem alten kirchlichen Recht jede Particularsynode zu erlassen befugt war“. Bei Änderungen sollte nicht nur die Angemessenheit, sondern auch die Opportunität solcher Beschlüsse erwogen werden. Voreiliges und eigenmächtiges Vorgehen von Geistlichen und Gemeinden sei zu vermeiden; insbesondere dürften keine eigenmächtigen Änderungen in der Liturgie vorgenommen werden.

Auf dem 2. Altkatholikenkongreß in Köln 1872 hatten die Delegierten spontan die Abschaffung der „ärgsten Mißstände“ verlangt. Das Rahmenstatut der Synode bestätigte nun, daß solche Reformen ohne Änderung der bestehenden kirchlichen Gesetze durchgeführt werden könnten und zählte sie nochmals auf: 1. Die Beseitigung von Meßstipendien und Stolgebühren. 2. Die gleiche Behandlung von Armen und Reichen bei kirchlichen Funktionen wie Trauungen und Beerdigungen. 3. Die Vermeidung der Mißbräuche und Auswüchse des Ablasswesens, der Heiligenverehrung und der Skapuliere. 4. Die Durchführung echt christlicher Grundsätze in Predigt und Katechese, insbesondere die Vermeidung theologischer Spitzfindigkeiten, konfessioneller Bitterkeit und kirchlich-politischer Deklamationen.

Daran schloß sich eine Erklärung über die sogenannte Ohrenbeichte an. Die Einführung einer gemeinschaftlichen Bußandacht wurde in Aussicht genommen, ohne daß diese an die Stelle der sakramentalen Beichte treten solle. Die Entscheidung über die Notwendigkeit des Empfangs des Bußsakraments wurde dem einzelnen anheimgestellt. Eine Verpflichtung, vor der Kommunion zu beichten, bestehe nicht; überhaupt sei eine Verpflichtung zur Beichte nur im Hinblick auf solche Sünden vorhanden, durch welche jemand sich bewußt sei, die göttliche Gnade verloren zu haben. Verworfen wurde die Kontrolle der jährlichen Beichte und Kommunion und die Verhängung von kirchlichen Zensuren bei Unterlassung. Ebenfalls abgelehnt wurde die als „jesuitisch“ bezeichnete Übung, Leute in den Beichtstuhl kommen zu lassen, um ihnen praktischen Rat in Lebensproblemen zu erteilen. Die Gläubigen seien in Predigt und Katechese anzuleiten, nach ihrem eigenen Gewissen zu handeln. Als Mißbrauch wurde bezeichnet, „wenn, wie das öfter geschieht, als allgemeine Regel empfohlen wird, möglichst oft, wenigstens jedesmal vor dem Empfang der hl. Kommunion zu beichten und wenn dann, um eine oftmalige Beichte als möglich darzustellen, gesagt wird, man solle, wenn man keine schweren Sünden zu beichten habe, läßliche oder schon früher gebeichtete Sünden beichten, lediglich um ein Object für die Lossprechung, eine ‚materia sacramenti‘ zu gewinnen“¹¹.

An diese Erklärung schloß sich eine weitere über Fasten und Abstinenz an, die der Bonner Patristiker Langen ausgearbeitet hatte. Die altkirchliche Übung des Fastens wurde bejaht und an den in der alten Kirche bestehenden Fasttagen als Tagen der Buße oder der Vorbereitung auf kirchliche Feste festgehalten. Verworfen wurden alle gesetzlich-kasuistischen Bestimmungen über das Fasten sowie die Erteilung von Dis-

¹¹ Ebd. 51.

pensen gegen Geldspenden. Für die weniger Bemittelten sei das Fasten eine drückende Last geworden, während die Wohlhabenderen das Entbehrte ersetzen und sich vielfach noch einen zusätzlichen Genuß zu verschaffen vermöchten. Zum Abstinenzgebot heißt es: „Das Abstinenzgebot in der seit Jahrhunderten bestehenden Form beruht zum Teil auf irrigen Voraussetzungen. Insofern durch die Beobachtung desselben der für das Fasten angegebene Zweck erreicht wird, kann dessen Heilsamkeit nicht bestritten werden. Die äußerlich-gesetzliche Auffassung, nach welcher die Enthaltung von gewissen Speisen an bestimmten Tagen aus Gehorsam gegen das Kirchengebot eine tugendhafte Handlung, die Übertretung desselben eine Sünde sein soll, verkennt hingegen die eigentliche Bedeutung der Abstinenz.“¹² Die Synode des folgenden Jahres empfahl eine Reduktion der kirchlichen Feiertage mit der Begründung: „Es ist ratsam, außer den Sonntagen nur einige wenige Tage als gebotene Feiertage im eigentlichen Sinne beizubehalten, und zwar solche, bei denen dieses durch ihre religiöse Bedeutung gerechtfertigt ist, welche auch von den anderen christlichen Konfessionen gefeiert werden und nach den staatlichen Verordnungen Feiertage sind.“¹³

All diesen Reformen, die heute auch römischen Katholiken in keiner Weise mehr als revolutionäre Eingriffe vorkommen, haftet ein verantwortungsvoller Grundzug an. Dieser tritt auch bei den liturgischen Reformen zutage. 1874 wurde als wünschenswert hingestellt, daß beim öffentlichen Gottesdienst und bei der Spendung der Sakramente die Volkssprache als liturgische Sprache anzuwenden sei. Doch dürfe eine solche Reform nicht den einzelnen Geistlichen und Gemeinden überlassen werden; sie müsse vielmehr der Synode vorbehalten bleiben. Im folgenden Jahr wurde das von Reusch bearbeitete deutsche Rituale veröffentlicht. Drei Jahre später legte dieser Richtlinien über die Feier der heiligen Messe vor, in denen die Kommunion als das beste Mittel empfohlen wurde, um der Gnadengaben der Messe teilhaftig zu werden. An Werktagen solle nur dann eine Eucharistiefeier stattfinden, wenn mit der Teilnahme einer angemessenen Vertretung der Gemeinde am Gottesdienst zu rechnen sei. Fürbitten für einzelne Personen dürften in die Messe aufgenommen werden, nicht aber sollten Messen für einzelne Personen appliziert werden. 1880 wurde der Gebrauch der Landessprache für Teile der Meßliturgie zugelassen. Fünf Jahre später hieß die Synode die erste deutsche Bearbeitung der ganzen Meßliturgie im Anschluß an das Missale Romanum gut.

Diskussion um den Amtszölibat

Die längste und heftigste Auseinandersetzung entzündete sich an der Frage des Amtszölibats. Sie führte zu einer regelrechten inneren Krise in der kleinen Reformgemeinschaft. Bereits auf der ersten Synode lagen Anträge auf Abschaffung des Zöli-

¹² Ebd. 55.

¹³ Synode 1875, 16–17.

batszwangs der Priester vor. Es gelang jedoch Bischof Reinkens, diese Anträge jeweils hinauszuschieben und eine Diskussion zu verhindern, weil er eine Abschaffung unter den gegebenen Verhältnissen nicht für notwendig hielt¹⁴. 1878 konnte er dem Druck von unten nicht mehr ausweichen – einige Pfarrer hatten via facti ein Exempel statuiert – und mußte die Zölibatsfrage auf die Traktandenliste der Synode nehmen. Grundsätzlich bestand Einmütigkeit, daß die bestehende Koppelung von Zölibat und Priestertum verwerflich sei; die Diskussion ging in der Hauptsache darum, ob die Synode der Altkatholiken von sich aus eine solche Entscheidung treffen könne und ob bei einem solchen Alleingang die junge Bewegung sich nicht Sympathien beim Volk und bei den Regierungen verscherze.

Der altkatholische Erzbischof von Utrecht hatte in einem Schreiben gewarnt, die Verbindung mit den deutschen Altkatholiken aufzuheben, falls diese hier eigenmächtig voringen. Denn eine solche Änderung falle nicht in ihre Kompetenz, sondern in die einer allgemeinen Synode. Den gleichen Standpunkt vertrat Generalvikar Professor Reusch. Mit schneidender Schärfe erklärte er: „Ich habe mich im Gewissen für verpflichtet gehalten, einer größeren Kirchenversammlung als dieser hier ins Angesicht zu widersprechen, weil ich ihr Dekret für Ketzerei hielt, ich werde mich auch im Gewissen für verpflichtet halten, der hier tagenden Versammlung ebenso zu widersprechen oder mich ihrem Beschluß zu entziehen, weil ich die Überzeugung habe, daß ein solcher Beschluß zum Schisma führt.“¹⁵ Für Reusch hatte Rom 1870 das Schisma in die katholische Kirche gebracht; nun waren die Altkatholiken in Gefahr, sich eines gleichen schuldig zu machen, wenn sie ihre Befugnisse überschritten. Zudem vertrat Reusch den Standpunkt, „daß durch einen solchen Beschluß Bestrebungen gefördert werden, welche dem ursprünglichen und wahren Charakter der altkatholischen Bewegung durchaus fremd, ja widersprüchlich sind“.

In seiner Ablehnung einer Änderung der bestehenden Disziplin wurde Reusch unterstützt vom Münchener Delegierten Professor Johannes Friedrich, einem Mann der ersten Stunde altkatholischer Gemeindebildung. Die Stellungnahme Friedrichs war vorgegeben durch die besondere Situation der Altkatholiken in Bayern. Im Gegensatz zu Preußen, Hessen und Baden hatte die bayerische Regierung nämlich den altkatholischen Bischof nicht anerkannt und behandelte die Altkatholiken als Mitglieder der katholischen Kirche. Wenn sie auf dem Boden dieser Disziplin standen, so ließ sie ihnen staatlichen Rechtsschutz angedeihen, auch wenn sie wegen Nicht-Anerkennung der Beschlüsse des Ersten Vatikanums mit ihren Bischöfen in Konflikt gerieten. Das war aber nur so lange möglich, als die Altkatholiken keine auffälligen disziplinarischen Änderungen vornahmen und die Regierung bei ihrer Rechtsfiktion bleiben konnte. Friedrich sagte: „Wir stehen auf dem nämlichen Grund der Wahrheit, auf dem Sie

¹⁴ Für die Einstellung von Reinkens vgl. V. Conzemius, Joseph Reinkens (1821–1896), in: Rheinische Lebensbilder, Bd. 4 (Düsseldorf 1970) 209–233, bes. 227.

¹⁵ Synode 1878, 58–59.

(alle) stehen; wir sagen nicht, daß Sie etwa beschließen sollen, der Zölibatszwang ist etwas Berechtigtes usw., sondern wir sagen ganz anders. Wir sagen: wir sind in einer Zeit, in einer schwer kranken Zeit, wo schwere Opfer nötig sind und wo nur der Opfersinn für die Religion begeistern kann, und wir brauchen Priester, die wirklich für die Religion eintreten, und, wenn es nötig ist, auch für einige Jahre Opfer bringen. Wir verwehren niemand, daß er heiratet, im Gegenteil, jeder kann heiraten; aber wir sind in München der Meinung, daß derjenige, der das Opfer nicht so lange auf sich nehmen kann, daß er eben dann sagt: ja, ich bin nicht kräftig genug, das Opfer zu bringen.“¹⁶

Einen unerwarteten Bundesgenossen fanden Reusch und Friedrich im preußischen Landtagsabgeordneten Dr. Petri. Bei ihm überwog die Befürchtung, die preußische Regierung könnte den Altkatholiken ihre Unterstützung entziehen. Die Regierung suche nach einem Vorwand, den Kulturkampf zu beenden – es ist das Jahr 1878! –, und sei gerne bereit, die für den Staat zu einer Verlegenheit gewordenen Altkatholiken in die Wüste zu schicken, wenn sie nur einen Vorwand lieferten. Auch andere Überlegungen spielten mit. Petri, der vor wenigen Jahren noch für die Abschaffung des Zölibatsgesetzes eingetreten war, hatte seine Auffassung revidiert wegen des Eifers, den einige Geistliche auf dieses Ziel hin entfalteten: „Ich habe nicht die Überzeugung, daß wir mit der Abschaffung des Zölibats eine sittliche Tat verrichten. Ich hatte diese Überzeugung, so lange unsere Geistlichen sich einmütig der Abschaffung widersetzen. Damals, als unsere Geistlichkeit nicht wollte, wollte ich; heute habe ich nicht mehr diese Überzeugung. Ich habe sie nicht mehr, weil vorzugsweise aus diesen Kreisen die Agitation für die Abschaffung des Zölibats betrieben worden ist . . . , weil ich im Gegenteil überzeugt bin, daß ein Teil unserer Geistlichen die Abschaffung will, deswegen will ich nicht mehr; ich bin furchtsam geworden; die Beseitigung des Zölibatszwanges ist für mich unter diesen Verhältnissen nicht mehr die Verrichtung einer sittlichen Tat.“¹⁷

Doch unter den Synodalen bildeten diejenigen, die zwar ohne innere Begeisterung, aber vorwiegend aus Opportunitätsgründen für die Beibehaltung der jetzigen Regelung plädierten, eine Minderheit. Die Mehrheit war für die Abschaffung dieser „römischen Zwingburg“ in deutschen Landen. Im kritischen Augenblick machte sich J. Friedrich von Schulte zu ihrem Sprecher und forderte eine klare Entscheidung. Die Altkatholiken hätten viel einschneidendere Reformen vorgenommen als diese, die nur einen kleinen Kreis von Personen betreffe¹⁸. Es gehe nicht darum, den Geistlichen einen Gefallen zu tun, sondern eine Institution abzuschaffen, von der nicht zu leugnen sei, daß sie viele schlechte Folgen hatte. Er würde die Abschaffung des Zwangs auch dann vertreten, wenn alle Geistlichen dagegen protestierten und sich notariell verpflichteten, nicht zu heiraten. Die negative Wirkung auf die Regierungen veranschlagte

¹⁶ Ebd. 78.

¹⁷ Ebd. 33.

¹⁸ Ebd. 85–106.

von Schulte für viel geringer als seine Vorredner. Bedenklich war allerdings, daß der gewiegte Kanonist die Auffassung, die altkatholische Synode könne nicht im Alleingang entscheiden, als „subjektive“ Meinung bezeichnete.

Mit 75 gegen 22 Stimmen wurde ein Antrag von Pfarrer A. Thürlings auf Entkopplung von Priesteramt und Zölibat angenommen. Er ging davon aus, daß der Priesterzölibat nicht dogmatischen, sondern disziplinarischen Charakter habe; als Gesetz stünden die Zölibatsvorschriften mit dem Geist des Evangeliums und folglich auch mit dem Geist der katholischen Kirche in Widerspruch. Unter Berufung auf die Mißstände, welche die bestehende Regelung hervorrufe, beschloß deshalb die Synode, daß „das der Eingehung einer Ehe durch einen Geistlichen vom Subdiakon aufwärts entgegenstehende Verbot des kanonischen Rechts in der altkatholischen Gemeinschaft weder ein Hindernis für die Ehe von Seiten der Geistlichen bildet, noch für die Verwaltung der Seelsorge durch einen verheirateten Geistlichen“. Dadurch wolle man „der wahren kirchlichen Bedeutung des freiwilligen, im Geiste des Opfers übernommenen Zölibats in keiner Weise zu nahe treten“¹⁹.

Generalvikar Reusch legte aus Protest sein Amt nieder; die Bayern hielten sich für einige Zeit von der Synode fern. Aber die befürchteten Folgen blieben aus; die Regierungen betrachteten den Beschluß von 1878 als eine innerkirchliche Angelegenheit.

Während zwischen 1874 und 1879 alljährlich Synoden stattfanden, wurden sie seit 1879 nur noch alle zwei Jahre abgehalten. Die Hauptetappe altkatholischen Reformismus war zum Abschluß gekommen.

Alt-katholische Selbstkritik

Unsere Übersicht über die Reformperiode bleibt naturgemäß etwas schematisch, da sie in der Hauptsache ins Positive gewendete Negationen gegenüber der damaligen römisch-katholischen Kirchendisziplin darstellt. Nicht schwer fällt es einem römischen Katholiken, aus der Perspektive des Zweiten Vatikanums den positiven Gehalt dieser Reformen herauszuspüren. Viel schwieriger aber ist es, ihre Auswirkungen im Leben der Pfarreien und des Kirchenwesens zu bestimmen. Allgemein darf festgehalten werden – das einhellige Zeugnis altkatholischer Autoren bestätigt diese Annahme –, daß die Bemühungen der ersten Jahre darauf zielten, ein geordnetes Kirchenwesen aufzubauen. Das war im Hinblick auf die geistige Herkunft und die kühle Kirchlichkeit der ersten Altkatholiken gar nicht so selbstverständlich, wie das erscheinen mag. Viel Energie und Kraft ging in diesen Jahren in den Pfarreien in den Auseinandersetzungen um das Pfarrvermögen verloren, auf das die Altkatholiken Anspruch erhoben. Spätestens seit dem ersten Weltkrieg beschränkten sich die deutschen Gemeinden auf Selbsterhaltung²⁰.

¹⁹ Ebd. 70.

²⁰ P. Pfister in: Theolog. Quartalschrift 152 (1972) 264.

Seit 1880 bereits befand sich die Mitgliederzahl der altkatholischen Bewegung auf einer absteigenden Linie. In Deutschland vollzog sich eine völlige soziale Umschichtung der Gemeinden. Die Mitglieder aus den bürgerlichen Honoratiorenschichten verschwanden allmählich; in der zweiten Generation wurden viele dieser Familien protestantisch. Mangelnde Bereitschaft zur Solidarität mit der kleinen Gemeinschaft war bei solchem Konfessionswechsel zumeist ausschlaggebend; ferner kam die tolerante, durch keinerlei Versprechungen hinsichtlich der Kindererziehung belastete Handhabung der Mischehen in der Praxis fast ausschließlich den protestantischen Kirchen zugute. Zu den inneren Problemen traten die immensen Schwierigkeiten einer kontinuierlichen Pastoration; bereits wegen der räumlichen Ausdehnung der meisten Pfarreien war eine regelmäßige Seelsorge äußerst erschwert.

Die praktischen Auswirkungen der Reformen lassen sich zum Teil aus altkatholischen Selbstzeugnissen ergänzen. Gegenüber dem zentralen, in der Muttersprache gefeierten Dienst der Eucharistiefeier traten die Volksandachten in den Hintergrund und verschwanden. Ebenso verschwand die Praxis der Privatbeichte, an der die Altkatholiken ursprünglich festhalten wollten. Die Übung des freiwilligen Zölibats, dessen Zeichencharakter eigens hervorgehoben worden war, ging verloren; das altkatholische Bistum Deutschlands bezog seinen Nachwuchs zum größten Teil von Priestern, die in der römisch-katholischen Kirche ihre Ausbildung und ihre Weihen erhalten hatten und nachträglich heirateten. Die Aktivierung der Laien, die in den synodalen Initiativen hoffnungsvolle Ansätze zeitigte, blieb auf dem Niveau der Pfarreien auf halbem Weg stecken. In seinem Rückblick „Ein Säkulum alt-katholischer kirchlicher Selbstverwirklichung“ sagt der Frankfurter altkatholische Pfarrer Paul Pfister, daß man der klerikalistischen Auffassung huldigte, nach der der Pfarrer der Hirte der Gemeinde sei, dem die Seelsorge als Monopol zufalle. „Da man der Gemeinde und ihrer Vertretung in der Hauptsache nur die Sorge für die materiellen Bedürfnisse überließ, konnte man einen gewissen Antiklerikalismus im Prinzip nicht überwinden.“²¹ In der extremen Diasporasituation wuchsen Indifferenz und Untreue. „Es konnte die Meinung aufkommen, altkatholische und evangelische Kirche seien fast dasselbe.“²² An die Stelle der Anlehnung an Rom trat die unkritische, mitunter servile Anlehnung an den Staat; ziemlich bedenkenlos warf die altkatholische Führung in Deutschland sich 1933 dem Nationalsozialismus in die Arme. Die altkatholische Liturgiereform war solange interessant, als die römisch-katholischen Gottesdienstformen unbeweglich waren; nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil erschien sie erstarrt und vorkonziliar.

Eine durch ihre Offenheit, aber auch durch inhaltliches Gewicht ihrer Aussagen beeindruckende Bilanz des altkatholischen Reformwerks zieht Bischof Dr. Urs Küry, der von 1955–1972 das Christkatholische Bistum der Schweiz leitete. In seinem Ab-

²¹ Theolog. Quartalschrift 152 (1972) 262.

²² Ebd. 261.

schiedshirtenbrief²³ stellt er den positiven Ergebnissen dieser Reform Fehlhaltungen und Irrtümer gegenüber, wie sie sich aus der Erfahrung und Distanz von 100 Jahren ergeben. Den entscheidenden Antrieb der altkatholischen Vätergeneration sieht Küry darin, daß es ihr darum ging, „im Kampf gegen ein rechtlich-hierarchisches Kirchentum die Alleinherrschaft Jesu Christi wiederherzustellen“. Kirchenschöpferische Kräfte wurden bei diesem Ringen ständig durchkreuzt von kirchenfremden Einflüssen, die die volle Auswirkung der Reformen verhinderten. 1. So positiv die Ablehnung des rechtlich-hierarchischen Denkens in der römischen Kirche durch die altkatholische Vätergeneration zu bewerten sei, so sehr sei ihre engherzige Protesthaltung gegenüber Rom zu bedauern, die sie „schließlich jedes tiefere Verständnis für das Wesen ihrer eigenen, wie der katholischen Kirche überhaupt“ verlieren ließ. 2. Zu begrüßen sei die Wiederherstellung altkirchlicher Verfassungsstrukturen und der kollegialen Leitung der Kirche; bedauern müsse man jedoch, daß dies unter ungeprüfter Entlehnung weltlicher Demokratie- und Emanzipationsmodelle geschah. 3. Das Neudurchdenken der Lehre der Kirche von der Hl. Schrift und der altkirchlichen Tradition her war ein durchaus legitimes Bemühen; leider verleitete diese Kritik an dogmatischen Aussagen der späteren römisch-katholischen Lehrentwicklung viele zur Meinung, die Altkatholiken lehrten ein „dogmenfreies Christentum“. „Es kam zu einem eigentlichen Mißtrauen gegenüber der offiziellen Lehre der Kirche, was dazu führte, daß viele sich überhaupt nicht mehr an Glaubensnormen und religiöse Vorschriften gebunden fühlten.“ 4. Die Reform der Eucharistiefeier war dazu angetan, die Gläubigen zu einem biblisch vertieften, sakramentalen Leben zu erziehen; weniger gut war, daß einzelne Geistliche und Laien nach ihren eigenen Einfällen eigenmächtig liturgische Reformen einführten, die nicht nur verwirrend auf die Gemeinden wirkten, sondern diese zu der noch heute weitverbreiteten Meinung verleiteten, Gottesdienst und Sakramente seien nicht Gottes eigene Gnadenakte, sondern auf menschlichen Ideen beruhende „Zeremonien“. 5. Das positive Anliegen der Abschaffung gesetzlicher Zwänge wurde durch ein fundamentales Mißverständnis neutralisiert: „die Reformen wurden nicht nur als Befreiung von einem unguten Zwang, sondern vielfach als Freibrief für persönliche Willkür und kirchliche Gleichgültigkeit mißverstanden. Das Schlimmste war, daß man sich – im Bewußtsein, überhaupt keinem Zwang mehr unterstellt zu sein – auch von der christlichen Verpflichtung zum sonntäglichen Gottesdienstbesuch entbunden fühlte. „Die Christkatholiken müssen nicht, aber sie können, je nach ihrem Bedürfnis, in die Kirche gehen“ – war ein beliebter, gefährlicher Slogan der damaligen Zeit.“²⁴

²³ Nach hundert Jahren kirchlicher Eigenexistenz der Zukunft entgegen. Hirtenbrief zum Abschied vom bischöflichen Amt auf den Eidgenössischen Betttag 1972 (Allschwil 1972).

²⁴ Die Zitate ebd. 8–13.

Modell für das Aggiornamento der Großkirche?

Wenn wir nun unsererseits versuchen, uns ein Urteil über das altkatholische Reformwerk zu bilden, so stellt sich zuerst die Frage nach den Maßstäben. Global gesehen handelt es sich hier um neue theologisch-pastorale Akzentsetzungen, die die kirchliche Praxis von historischen Überlagerungen freimachen und Ursprüngliches, biblische Imperative, durchsichtig machen wollten. Allen Maßnahmen gemeinsam ist die Ablehnung jeglichen Gesetzeszwangs; der Versuch, „die Frohe Botschaft des Evangeliums als juristisch abgesicherte Last“ aufzuerlegen, wird konsequent abgewehrt²⁵. Wieweit dabei theologisch-biblische Motive als auch allgemeine Vernunftüberlegungen mitspielten, ist im einzelnen nicht leicht auszumachen.

Mit Überraschung stellt der römische Katholik heute fest, daß die Stoßrichtung dieser Reformansätze in den letzten zehn Jahren in seiner Großkirche rezipiert wurde. Doch eigentlich nicht nur die Stoßrichtung, sondern eine Reihe konkreter Reformen, die die Altkatholiken vor hundert Jahren einführten, haben sich in der römisch-katholischen Kirche im Zug des Zweiten Vatikanums durchgesetzt. Dazu gehören: die Muttersprache in der Liturgie, der Gemeindecharakter der Messe, die Wiederbelebung der synodalen Strukturen, die Aktivierung der kirchlichen Verantwortlichkeit des Laien, die bischöfliche Kollegialität, die Öffnung auf die anderen Kirchen. Andere Reformen, wie z. B. die Entflechtung von Priestertum und Zölibat, stehen der römisch-katholischen Kirche noch bevor. Man kann nun naserümpfend besorgt sein, daß die römisch-katholische Gemeinschaft der altkatholischen Vorhut nachzieht. Und doch, „entklerikalisierte Kirche“, „Moral ohne Moralisieren“, „Kirche der offenen Türen“, „Kirche von der Basis her“, „demokratisierte Kirche“, „ökumenische Kirche“²⁶ sind keine Postulate einer prospektiven Theologie der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sondern Forderungen, die deutlich bereits von der altkatholischen Bewegung erhoben wurden. Freilich lassen sich die Spuren solcher Appelle durch die ganze Kirchengeschichte verfolgen; das Besondere ist, daß sie im 19. Jahrhundert von einer katholisch strukturierten kirchlichen Gemeinschaft erhoben wurden, der gerade wegen dieser Forderungen bis vor sehr kurzem spezielle Anrüchigkeit anhaftete.

Altkatholisches Reformwerk Modell für die Kirche der Zukunft? Zunächst müßte man einmal sehen, was das Modewort „Modell“ bedeutet. Es kann sich wohl nicht um eine einfache Übernahme altkatholischer Lösungen handeln. Das Größenverhältnis beider Kirchen, die theologischen und gesellschaftlichen Voraussetzungen der Reformen von 1873 und 1973 sind zu verschieden, um eine unkritische Übernahme zu rechtfertigen. In der Hauptsache kann es bloß darum gehen, vom altkatholischen „Modell“ kritische Impulse für die je eigene Reformarbeit zu empfangen. Es geht letztlich um die Bereitschaft der Großkirche, die auf dem Weg zur kleinen Herde ist, von einer Ge-

²⁵ Pfister, S. 259.

²⁶ Vgl. K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance* (Freiburg 1972).

meinschaft zu lernen, die das Kleine-Herde-Sein in katholischen Strukturen zu verwirklichen versuchte.

Nun gehört es zur Tragik dieser Spaltung, daß die Altkatholiken mit ihrem Reformwerk kein provokatives Gegenüber für die Großkirche darstellten. Der vorhin erwähnte Parallelismus der Reformen ist eben nur Parallelismus geblieben; die Reformen in der katholischen Kirche sind von innen her, ohne unmittelbare Einwirkung des altkatholischen Vorläufertums aufgebrochen. Für den Erweis der Katholizität der altkatholischen Erneuerungsbestrebungen mag das tröstlich sein; doch die konfessionelle Selbstgerechtigkeit und Selbstgenügsamkeit römisch-katholischer Theologie, die das altkatholische Vorläufertum schlicht ignoriert, ist zutiefst zu beklagen. Daß das römisch-katholische „aggiornamento“ dann mit Lust und Wonne auch die Fehler wiederholt, die andere, weise gewordene, hinter sich lassen, ist der zwangsläufige Tribut, den eine solche Einstellung zu entrichten hat. Es genügt eben nicht zu verändern, man sollte auch den Prozeß der Veränderung kritisch ins Auge fassen.

Patentlösungen und allgemein gültige Rezepte, Garantiescheine und Blankoschecks auf die Zukunft bietet das altkatholische Modell also keine an, sondern bloß Perspektiven, Standorte, Denkipulse und Grunderfahrungen. Wir versuchen sie etwa so zu umschreiben: Die Sache vieler Reformen ist eine längst überfällige Anpassung an veränderte Gegebenheiten und neue theologische Erkenntnisse, die zwar nicht überstürzt, aber doch mit größerer Bereitschaft vollzogen werden müßte. Dann: Bei allen drängenden Reformimperativen dürfte die Einsicht in den relativen Charakter aller Strukturanpassungen nicht verlorengehen. Von sich aus bringt ein solcher Wandel noch kein religiöses Leben hervor: Strukturen trösten eben nicht, wie Jean Améry²⁷ feststellt. Ferner: Eine Kirche, die sich als „semper reformanda“ versteht, kann nicht auf halbem Weg stehenbleiben und gewisse Gebiete ausklammern. Die Liturgie z. B. wird in fortschreitender Erneuerung bleiben müssen, freilich, ohne daß das Gemeindeleben durch den unkontrollierten, subjektiven Experimentiereifer der Liturgen gestört wird. Überhaupt wird man sich vor einem neuen Formalismus der Reformen hüten; die Abschaffung einer Vorschrift oder eines Gesetzes, deren Sache nicht durch etwas Gleichwertiges ersetzt wird, schafft leere Räume. Es wäre z. B. töricht zu meinen, ein römischer Federstrich, der das Junktim von Zölibat und Priestertum löst, könne nun auch schon ein harmonisches Junktim von verheiratetem und zölibatärem Klerus bewirken. Hier müßten längst Weichen einer anderen Einübung ins ehelose Leben gestellt werden, als das aus der sterilen Haltung von Defensive und Abwehr geschieht; sonst ist ein undifferenziertes Einschwenken auch der Amtskirche auf den Konformismus der Zukunft nicht zu vermeiden. Auch vom Bußsakrament gilt: wo der Fortschritt im Ballastabwerfen der Individualbeichte anstatt in der Heranbildung eines echten Schuldgefühls gesehen wird, dort wird, nachdem die momentane Begeisterung für die allgemeine Bußandacht verflogen ist, ein Vakuum übrigbleiben. Für das ganze Reformwerk

²⁷ J. Améry, *Unmeisterliche Wanderjahre* (Stuttgart 1971).

schließlich bewahrheitet sich die Einsicht: dort, wo Änderungen nur um sich kreisen und es versäumen, das Kirchliche im Blick auf den Herrn des Kommenden hin sichtbar zu machen, dort wird auf Sand gebaut.

Die Kirche unterwegs hätte sich hier einem Lernprozeß zu stellen. Es ist eigenartig und symptomatisch zugleich, daß das reiche Erfahrungsreservoir der Kirchengeschichte heute so wenig für unseren zwischenkirchlichen Austausch fruchtbar gemacht wird, als ob keinerlei Voraussetzungen bestünden, je etwas aus unserer zwar spezifisch geschiedenen, aber doch im Zentralen gemeinsamen kirchlichen Vergangenheit zu lernen. Zwischen dem Standpunkt des historizistischen Kirchenhistorikers, der alle zwischenkirchliche Verständigung auf den Verstehenshorizont der Zeit der Spaltung einschränken möchte, und dem Systematiker, der bloß von den Positionen des Heute ausgeht, gäbe es doch noch die Möglichkeit, unsere kirchliche Vergangenheit hüben und drüben für unsere Zukunft einzubringen. Der Docketismus des Dialogs würde so überwunden. Denn erst hier zeigt sich, ob wir einander wirklich ernst nehmen und nicht bloß uns selber. Vielleicht hat eine solche Bereitschaft auch etwas mit dem Kreuz zu tun, da sie jenes schwierige und schmerzliche Umdenken voraussetzt, das das Zeichen jeder echten *Conversio* ist.