Der orthodox-altkatholische Dialog

Autor(en): **Arx, Urs von**

Objekttyp: **Article**

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

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

Heft 3

PDF erstellt am: **09.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404868

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.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

Der orthodox-altkatholische Dialog

Anmerkungen zu einer schwierigen Rezeption*

1. Der offizielle theologische Dialog zwischen der orthodoxen Kirche und der Utrechter Union der altkatholischen Kirchen ist nach einer 14 Jahre intensiv geführten Arbeit der Gemischten Kommission im Jahr 1987 abgeschlossen worden. Er stellt über ein weites Gebiet der klassischen Bereiche der dogmatischen Tradition einen Konsens fest, der in 25 gemeinsamen Texten festgehalten ist. Diese Bereiche betreffen Gotteslehre, Christologie inkl. Mariologie, Ekklesiologie, Soteriologie, Sakramentenlehre und Eschatologie. Ihnen folgt als letzter Text eine Art Grundsatzerklärung über Voraussetzungen und Folgen der Kirchengemeinschaft, des erklärten Ziels des Dialogs. Der erreichte Konsens kommt augenfällig durch die am Ende eines jeden Textes erscheinende Klausel zum Ausdruck: «Der obige Text über ... gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.»[1]

Es ist an sich ein erstaunliches Phänomen, dass zwei Kirchen, die über Jahrhunderte hinweg in der grossen Trennung zwischen West- und Ostkirche gelebt haben, innert so kurzer Zeit einen Konsens in der formulierbaren Glaubenslehre finden konnten. Allerdings ist zu berücksichtigen, dass den vierzehn Jahren, in denen der theologische Dialog geführt wurde – mit vier gemeinsamen vorbereitenden Tagungen 1973–1975 und sieben Vollversammlungen 1975–1987 –, etwa 100 Jahre an Kontakten vorausgingen. Diese standen von Anfang an unter dem Motto der Herstellung kirchlicher Gemeinschaft. Ich erwähne das sog. Münchener Programm, das die antiinfallibilistisch gesinnten Katholiken, die noch nicht kirchlich organisiert waren, im September 1871 aufstellten. Dort wird u. a. die Hoffnung ausgesprochen «auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist»[2].

Die Hauptphasen der orthodox-altkatholischen Beziehungen sind bekannt[3]:

a) zuerst die Teilnahme orthodoxer Theologen an den ersten grundlegenden Altkatholikenkongressen 1871–1873 und an den von Ignaz Döllinger, dem damaligen Spiritus rector der altkatholischen Bewegung, einberufenen Unionskonferenzen in Bonn 1874–1875;

* Die Fussnoten befinden sich am Ende dieses Artikels.

b) dann die kirchenoffizielle Aufnahme eines Dialogs zwischen der russischen orthodoxen Kirche und der inzwischen konstituierten Utrechter Union in den Jahren 1893–1894 (vollzogen durch den Austausch theologischer Gutachten zwischen der St. Petersburger und der Rotterdamer Kommission 1894–1913);

c) später die Ausweitung offizieller Beziehungen unter der Führung des Ökumenischen Patriarchates, die in die zweitägige Unionskonferenz im Oktober 1931 in Bonn einmündeten; auf ihr ist schon eine Mehrzahl der orthodoxen Kirchen vertreten;

d) schliesslich die durch die erste gesamtorthodoxe Initiative der 1. Panorthodoxen Konferenz 1961 eingeleitete Phase, in der faktisch die Aufarbeitung von allenfalls theologischen Divergenzen und Fragen von neuem in Angriff genommen wurde und die mit den Konsenstexten ihr vorläufiges, noch offenes Ende gefunden hat.

Offen ist sie, da die Bewertung der Dialogergebnisse und gegebenenfalls ihre Rezeption durch die Kirchenleitungen noch ausstehen.

Im Hinblick auf diese Vorgeschichte des theologischen Dialogs und auf seine Resultate – gemeinsame Glaubensbasis zwischen West und Ost – müsste man eigentlich erwarten, dass der Dialog sowohl in Altkatholizismus und Orthodoxie wie auch in der weiteren Ökumene auf grosses Interesse stösst – wenigstens dort, wo sich diese nicht mit einem katholisch-protestantischen Réduit bescheidet. Das scheint mir aber nicht der Fall zu sein. Ich möchte den Gründen im folgenden etwas nachgehen.

2. Auf altkatholischer Seite ist in den letzten 25 Jahren bei vielen Theologen und interessierten Laien so etwas wie eine emotionale Erschöpfung gegenüber dem Thema «altkatholisch-orthodoxe Gemeinschaft und Einheit» eingetreten. Sie kontrastiert mit der zuvor während Jahrzehnten immer wieder ausgesprochenen Erwartung, es komme gemäss den programmatischen altkirchlichen Zielsetzungen des Altkatholizismus zu einem kirchlich relevanten Zusammenschluss mit der orthodoxen Kirche; terminologisch wurde er etwa als Union, Interkommunion, Sakraments- oder Kirchengemeinschaft umschrieben.

Ich möchte diesen Erwartungswandel an der Programmatik der Internationalen Altkatholikenkongresse seit 1925 aufzeigen. Die Internationalen Altkatholikenkongresse sind nach der 1889 erfolgten Konstituierung der Utrechter Union der altkatholischen Bischöfe und ihrer Kirchen ins Leben gerufen worden. Genauer, die in Deutschland fortgeführte Tradition von Altkatholikenkongressen, die nach den ersten drei grundlegenden von München 1871, Köln 1872 und Konstanz 1873 bald

zu fast rein innerdeutschen Versammlungen geworden waren, wurde mit dem Kongress von Köln 1890 wieder internationalisiert. Sie wurden zum wichtigsten überortskirchlichen altkatholischen Gesprächsforum für Bischöfe, Theologen und Laien; zugleich waren sie auch ein Podium, auf dem nach aussen hin Zeugnis und Anliegen der altkatholischen Kirche signalisiert und dokumentiert werden konnte[4].

Gerade unter diesem Gesichtspunkt erweisen sich in der Retrospektive die Kongresse von 1925–1970 als durch eine eindrückliche Konsistenz gekennzeichnet. Es gibt kaum einen Kongress[5], auf dem nicht mehr oder weniger ausführlich etwas von dem zur Sprache kam, was *Urs Küry* später die altkirchliche Gestalt der Ökumene nannte: die Bestrebungen zur Gewinnung kirchlicher Gemeinschaft auf dem Boden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends – Bestrebungen, denen *Küry* die orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Kirchen zuordnete[6]. Das zeigte sich an der Wahl der Themen und auch der Referenten, unter denen immer wieder auch orthodoxe[7] und anglikanische figurierten. Dabei war in der Zwischenkriegszeit auch durchaus der Horizont der Fragen deutlich, der durch die grossen Versammlungen der «Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung» in Lausanne (1927) und Edinburgh (1937) aufgeworfen wurde; hier fühlten sich die altkatholischen Vertreter mit Orthodoxen und Anglikanern verwandt.

Die orthodox-altkatholischen Beziehungen stellen sich also in *altkatholischer* Perspektive als ein Teilmoment eines grösseren Ganzen dar, das durch einen theoretischen «Trilateralismus» gekennzeichnet ist: die primären Ansprechpartner der Altkatholiken sind die orthodoxen und die anglikanischen Kirchen. Das ist ein Erbe aus der Zeit der ersten Unionsbestrebungen und der Bonner Unionskonferenzen; die dort inaugurierte altkirchliche Referenzgrösse[8] hat sich als eine Art von Selektion für die Resonanz anderer Kirchen gegenüber den Altkatholiken erwiesen. Von daher ist es etwa zu erklären, dass es nicht zu bilateralen Beziehungen zwischen der Utrechter Union und reformatorischen Kirchen gekommen ist.[9]

Es ist zu vermuten, dass die 1897 und 1925 reaktivierte Idee einer Wiederaufnahme der Bonner Unionskonferenzen[10], die im altkatholischen Horizont eben im Sinn des Trilateralismus verstanden wurde, neuen Auftrieb bekam durch die intensivierten anglikanisch-orthodoxen Gespräche jener Zeit[11]. Jedenfalls begrüsste der 10. Internationale Altkatholikenkongress 1925 in Bern offiziell die Wiederaufnahme von Gesprächen mit der orthodoxen und der anglikanischen Kirche[12]. Dabei führte die altkatholische Wahrnehmung orthodoxer Signale zur Überzeugung, auch für die orthodoxe Seite sei eine sachliche Korrelierung der

Unionsgespräche mit Altkatholiken und Anglikanern, also ein trilateraler Kontext, gegeben[13]. So ist es auch nicht verwunderlich, dass die altkatholischen Bischöfe und ihre Berater in Bonn bekanntlich sowohl mit der anglikanischen wie mit der orthodoxen Seite Gespräche über die Voraussetzungen für die Aufnahme einer – wie man damals im Westen formulierte – Interkommunion führten, nämlich am 2. Juli 1931 mit einer anglikanischen, am 27.–28. Oktober 1931 mit einer orthodoxen Delegation[14]. Und auf der anglikanisch-orthodoxen Konsultation vom 15.–20 Oktober 1931 in London waren es die Anglikaner, welche den orthodoxen Vertretern den offiziellen Bericht über die altkatholisch-anglikanischen Bonner Gespräche und die sog. Bonner Vereinbarung bezüglich Interkommunion vorlegten[15].

Hier muss ich eine Zwischenbemerkung einschalten: Im Hinblick auf die später deutlich werdende orthodoxe Kritik an der altkatholisch-anglikanischen Interkommunionsvereinbarung, der die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz am 7. September 1931 zustimmte[16], ist es erstaunlich, dass diese Vereinbarung im zweitägigen Gespräch mit den Orthodoxen nicht explizit, höchstens indirekt, zur Sprache kam. Vielmehr herrschte in der Folge bei massgebenden altkatholischen Theologen lange Zeit die (sachlich offenbar unzutreffende) Meinung, die Grundlagen für eine kirchliche Gemeinschaft mit den Orthodoxen – in Analogie zur Vereinbarung mit den Anglikanern – seien 1931 in Bonn eigentlich hinreichend gelegt worden und es liege nur an der orthodoxen Schwierigkeit oder Unfähigkeit, sich auf einer gemeinsamen Prosynode verbindlich zu äussern, dass die ersehnte Gemeinschaft nicht verwirklicht werden könnte[17]. Nach der Wiederaufnahme des altkatholisch-orthodoxen Dialogs nach dem zweiten Weltkrieg kam es infolgedessen für die altkatholische Seite wie eine kalte Dusche, als die lange Liste der Probleme bekannt wurde, welche die Interorthodoxe Dialogkommission in Belgrad 1966 aufgestellt hatte[18]. Davon konnte freilich sehr viel im Laufe der sieben Jahre noch getrennt verlaufenden Vorarbeiten bis zur ersten gemeinsamen Zusammenkunft 1973 bereinigt werden[19].

So hätten die Kongresse den seit 1973 guten Verlauf des Dialogs ebenso begleiten können wie die viel unbefriedigendere Situation zuvor. Das war aber nicht der Fall. Die Kongresse nach 1970 nahmen zusehends einen anderen Charakter an und entwickelten sich zu Kirchentagen, auf denen die spezifisch altkatholischen Anliegen und ökumenischen Zielsetzungen kaum mehr thematisiert wurden[20]. Damit verloren die Kongresse die Funktion sowohl nach innen etwas von diesen, bisher als altkatholisches Proprium betrachteten Anliegen einer neuen Generation zu

vermitteln als auch nach aussen zu bezeugen. Die Thematiken der letzten Kongresse waren in diesem Sinn nicht mehr unbedingt erkennbar altkatholisch. Freilich scheint dieser Wandel von Aussenstehenden nicht im vollen Ausmass wahrgenommen worden zu sein, wurden die Kongresse doch immer noch von Repräsentanten der anglikanischen und orthodoxen Kirchen besucht – freilich nicht mehr als Referenten – bzw. mit Grussbotschaften bedacht.

Dieser an den Kongressen ablesbare Wandel ist m. E. ein Indiz für einen auch sonst wahrnehmbaren Traditions- und Kontinuitätseinbruch im Altkatholizismus generell. Auf die vielfältigen, natürlich auch gesellschaftlich und kulturell bedingten Gründe kann ich hier nicht eingehen. Es ist nur noch anzumerken, dass er verbunden ist mit dem Abgang von Figuren, welche die Kongresse und andere gesamtaltkatholische Institutionen und Gremien stark geprägt[21] und auch zur Profilierung einer altkatholischen Ekklesiologie beigetragen haben: Andreas Rinkel, Urs Küry, Werner Küppers, zuvor auch Adolf Küry.

Von den übrigen gesamtaltkatholischen Institutionen hat sich die Internationale Altkatholische Theologenkonferenz auf zwei Tagungen 1976 und 1988 mit dem Dialog befasst[22] und eine Erklärung zum abgeschlossenen Dialog veröffentlicht[23]. Darin wird der Wunsch geäussert, dass zu missverständlichen Stellen der Dialogtexte Erklärungen gegeben werden und dass dazu die Internationale Bischofskonferenz die zu sammelnden Stellungnahmen der einzelnen altkatholischen Ortskirchen durch eine kleine Kommission untersuchen lasse und daraufhin entsprechende Vorschläge an die orthodoxe Seite richte. Ferner wird der Überzeugung Ausdruck verliehen, dass die Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche erhalten bleiben muss.

Damit war der Ball bei den Bischöfen. Die vorgeschlagene Kommission ist aber nie eingesetzt worden. Das hängt wohl einerseits damit zusammen, dass die Bischöfe bzw. das Büro der Altkatholischen Bischofskonferenz viel weniger in den Dialog eingebunden war als vergleichsweise bei früheren Unionsgesprächen, andererseits hat es damit zu tun, dass altkatholischerseits keine Einhelligkeit darüber besteht, ob die Dialogtexte stellenweise überarbeitet oder nur kommentiert werden sollen[24]. Darüber hinaus ist aber nicht zu übersehen, dass die Altkatholische Bischofskonferenz auf Grund inneraltkatholischer Schwierigkeiten in den letzten zehn Jahren weitgehend handlungsunfähig – und das auch im Blick auf die Rezeption der Dialogtexte – geworden ist[25]. Mehr noch: die Utrechter Union als Ganzes steht in einer Zerreissprobe[26]. Ob sie auf die Dauer ihren Zusammenhalt wahren kann, ist unsicher.

Nun sind in den letzten Jahren – über den Internationalen Altkatholikenkongress (IAKK – seit 1890) und die Internationale Altkatholische Theologenkonferenz (IAThK – seit 1950)[27] – auch noch weitere gesamtaltkatholische Gruppierungen entstanden wie die Internationale Altkatholische Jugend (IAKJ – seit 1982) und das Internationale Altkatholische Laienforum (IALF – seit 1991). Alle diese Gremien haben keine Entscheidungsverantwortlichkeiten für die Utrechter Union, sie sind aber wichtig für die Meinungsbildung. In ihnen ist viel guter Wille zu spüren für die Weitergabe des Glaubens in einer rasch sich ändernden Welt, für den Zusammenhalt der gefährdeten Union, aber auch hier ist schlicht festzustellen, dass von der traditionellen altkirchlich orientierten ökumenischen Ausrichtung des Altkatholizismus der ersten hundert Jahre kaum etwas lebt[28]. Das aber heisst konkret, dass eben auch hier auf gesamtaltkatholischer Ebene im Sinn einer Rezeption des Dialogs im weiteren Sinn so gut wie nichts geschieht.

Unterdessen vollzieht sich der synodale Rezeptionsprozess in den einzelnen Ortskirchen, aber er kommt nur mühsam voran: erst drei altkatholische Ortskirchen haben die Texte durch die entsprechenden synodalen Gremien angenommen: 1990 die Polish National Catholic Church[29], 1991 die Altkatholische Kirche Österreichs[30], 1992 die Christkatholische Kirche der Schweiz[31]. Das Katholische Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland hat 1994 die endgültige Rezeption der Dialogtexte von der Verbesserung bzw. Richtigstellung bestimmter Aussagen abhängig gemacht[32]. Die übrigen altkatholischen Ortskirchen haben noch keine synodalen Entscheidungen getroffen[33].

Ich konstatiere nebenbei, dass offensichtlich die altkatholischen Anforderungen an den Rezeptionsvorgang hinsichtlich des orthodox-altkatholischen Dialogergebnisses, der eine Feststellung einer weitgehenden Glaubensübereinstimmung zum Gegenstand hat, offensichtlich viel höher liegen als im Fall der Vereinbarung kirchlicher Gemeinschaft mit den Anglikanern 1931 oder mit der Spanisch-Reformierten Episkopalkirche, der Lusitanisch-Katholischen Kirche Portugals und mit der Philippinischen Unabhängigen Kirche 1965; dort hat die Bischofskonferenz die entsprechenden Beschlüsse jeweils auf einem Altkatholikenkongress mitgeteilt, ohne dass dabei die Rede war, den Vorgang vorgängig den synodalen Gremien der Ortskirchen zu unterbreiten. Dieser Wandel ist ein Indiz dafür, dass die Beantwortung der Frage, wo die Autorität in der Kirche zur Geltung kommt, im Altkatholizismus schwieriger und anspruchsvoller geworden ist als früher.

3. Über den Rezeptionsprozess auf orthodoxer Seite bin ich im einzelnen weniger im Bild. Auf ekklesial sehr hoher Ebene hat sich – noch vor dem Abschluss der Kommissionsarbeiten – bekanntlich die 3. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz 1986 geäussert und dabei zum Thema «Die Beziehungen der orthodoxen Kirche zur gesamten christlichen Welt» (namentlich zu Anglikanern, Altkatholiken, Altorientalen, Römisch-Katholiken, Lutheranern, Reformierten) festgehalten:

«Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz bringt ihre Genugtuung zum Ausdruck über den bisherigen Verlauf des theologischen Dialogs zwischen der Orthodoxen und der Alt-Katholischen Kirche, der bald seinem Ende zugeht... Unsere Konferenz ist der Meinung, dass für eine umfassendere Auswertung der Dialogergebnisse zwei wesentliche Aspekte nicht ausser acht gelassen werden dürfen:

a) die Aufrechterhaltung der alten Interkommunionspraxis der Altkatholischen Kirche mit der Anglikanischen Kirche sowie die neueren Tendenzen zu einer ähnlichen Praxis mit der Evangelischen Kirche in Deutschland. Diese Tendenzen schwächen die Bedeutung der gemeinsam unterzeichneten ekklesiologischen Texte ab;

b) die Schwierigkeiten, die die Altkatholische Kirche hat, die Theologie der gemeinsam unterzeichneten Lehrtexte voll in ihr Leben einzuführen und in die Praxis umzusetzen.

Diese zwei Fragen müssen von den zuständigen Stellen der Orthodoxen Kirche auf mögliche ekklesiale und ekklesiologische Konsequenzen geprüft werden, damit die ekklesiologischen Bedingungen für die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft mit den Alt-Katholiken so bald wie möglich festgelegt werden können. Der mögliche Erfolg dieses theologischen Dialogs wird sich auch auf die anderen Dialoge günstig auswirken und deren Glaubwürdigkeit stärken.»[34]

Zunächst ist dazu festzustellen, dass, anders als in früheren Äusserungen eines panorthodoxen Gremiums, viele Fragen und Unklarheiten als im Verlauf des gemeinsamen Dialogs durch die gemeinsamen Texte beantwortet und geklärt betrachtet werden[35]. Weiter ist der vorsichtig formulierte Schlusssatz ein Echo auf Aussagen, wonach der orthodox-altkatholische Dialog ein Modell für die übrigen orthodoxen Dialoge sei[36] bzw. ein Scheitern desselben die anderen Dialoge gefährden würde[37].

Was den zweiten Teil der orthodoxen Bedenken anbelangt, ist nicht klar gesagt, worum es geht; darum hat ja die Internationale Altkatholische Theologenkonferenz 1988 die Altkatholische Bischofskonferenz[2] gebeten, von orthodoxer Seite eine Konkretisierung zu verlangen[38]; ob in dieser Richtung etwas geschehen ist, entzieht sich meiner Kenntnis.

Ich gehe auf den ersten Punkt der orthodoxen Bedenken ein. Er ist natürlich nicht überraschend, wenn ich mir auch eine theologisch präzisere Differenzierung zwischen der Sakramentsgemeinschaft der Utrechter Union mit den Anglikanern und der altkatholisch-evangelischen Vereinbarung über eucharistische Gastbereitschaft in Deutschland gewünscht hätte. Die Frage der Interkommunion bzw. der kirchlichen Gemeinschaft zwischen Anglikanern und Altkatholiken ist von orthodoxer Seite seit über hundert Jahren immer wieder aufgeworfen worden[39]. Was sich in den letzten dreissig Jahren verändert hat, ist sozusagen der Ort im ganzen Dialogprozess, wo das Problem konkret anzugehen ist. Die vierte Panorthodoxe Konferenz von Chambésy 1968 wollte den Dialog einleiten mit der gemeinsamen Prüfung der Vereinbarungen kirchlicher Gemeinschaft von 1931 und 1965[40]. Davon rückte man später ab, da einige der Probleme anscheinend auf der ersten Sitzung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission in Athen 1973 geklärt werden konnten; stattdessen einigte man sich damals darauf, den umfangreichen ekklesiologischen Teil des theologischen Dialogs mit einem Text über «Das Problem der ‹Interkommunion›» abzuschliessen[41]. Das kam aber auch nicht zur Ausführung, an seiner Stelle wurde schliesslich – auch veranlasst durch die AKD-EKD-Vereinbarung von 1985 – ein grundsätzlich gehaltener Text über die Voraussetzungen und Folgen von Kirchengemeinschaft verabschiedet.

Das alles aber hat nie bedeuten können, dass die Frage der auf Grund der Bonner Vereinbarung von 1931 bestehenden kirchlichen Beziehung[42] mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft einerseits und mit den genannten Kirchen in Spanien, Portugal[43] und den Philippinen andererseits (1965) damit erledigt gewesen wäre. Vielmehr sollte sie im Licht der gemeinsamen Dialogtexte zur Sprache gebracht werden. In diesem Sinn hat die orthodox-altkatholische Subkommission 1986 die Altkatholische Bischofskonferenz ersucht, dass sie eine «Erklärung über die Beziehungen der Utrechter Union zu anderen Kirchen» gebe[44]. Auch Metropolit Damaskinos hat bei seinem Festvortrag zur Hundertjahrfeier der Utrechter Union die altkatholische Seite zu einem Schritt in dieser Richtung aufgefordert[45].

Nun ist im Hinblick auf die zwischen Altkatholiken und Anglikanern bestehende kirchliche Gemeinschaft, nenne man sie nun «Interkommunion»[46] oder «volle kirchliche Gemeinschaft (full communion)»[47] oder wie auch immer, folgendes festzuhalten: Sie basiert auf dem Grundsatz, dass Eucharistiegemeinschaft Kirchengemeinschaft (in welcher Form auch immer) impliziert und diese wiederum Übereinstimmung im Glau-

ben voraussetzt. Die Bonner Vereinbarung sagt in Punkt 3: «Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der andern eigentümlich ist, sondern schliesst in sich, dass jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.» Das entspricht hinsichtlich der Quaestio iuris dem abschliessenden orthodox-altkatholischen Dialogtext «Kirchengemeinschaft». Man kann sich freilich bei der Lektüre der zeitgenössischen Texte zu Vorbereitung, Ausarbeitung und Rezeption der Bonner Vereinbarung des Eindrucks nicht erwehren, dass die Feststellung hinsichtlich dessen, was zum Wesentlichen des Glaubens gehört, summarisch ausgefallen ist und Schwierigkeiten und Meinungsverschiedenheiten überdeckt hat (Quaestio facti). Das wird ja auch von altkatholischen Autoren, insoweit sie die näheren Umstände kennen, durchaus zugegeben[48].

Genau bei der Quaestio facti setzt die orthodoxe Anfrage ein. Die orthodoxe Kirche hat eine Übereinstimmung im Wesentlichen des Glaubens als Voraussetzung von kirchlicher Gemeinschaft in ihren eigenen theologischen Gesprächen mit den Anglikanern, die in noch frühere Zeit zurückreichen als diejenigen mit den Altkatholiken, nicht gefunden. Sie hat sie aber, wie die Dialogtexte zeigen, mit den Altkatholiken gefunden (vorbehältlich der Rezeption der Kommissionstexte durch die Kirchen). Das aber wirft doch die Frage nach Art und Umfang der Verbindlichkeit der Dialogtexte für die altkatholische Seite auf. Oder anders gesagt: wenn die Altkatholiken mit den Anglikanern Kirchengemeinschaft haben, müssten auch die Orthodoxen mit diesen eine solche eingehen können. Wenn sie dafür aber keine Möglichkeit sehen, wieso können es dann die Altkatholiken, wenn sie doch an sich dieselben Prinzipien vertreten?[49]

Es liegt also in der zwischen Anglikanern und Altkatholiken bestehenden kirchlichen Gemeinschaft ein Problem, das der orthodox-altkatholische Dialog deutlicher als zuvor ans Licht gebracht hat. Andererseits ist nicht zu leugnen, dass diese Gemeinschaft im kirchlich-religiösen Bewusstsein zumindest der westeuropäischen altkatholischen Ortskirchen, wo immer wieder Begegnungen und Zusammenarbeit möglich sind, so tief verankert ist, dass sie schon aus psychologischen Gründen nicht einfach von oben aufgekündigt werden kann. Das würde von den Gläubigen, die ja um die ekklesiologischen Probleme nicht wissen, nicht akzeptiert. Das hat auch damit zu tun, dass andererseits für auch bescheidene Formen altkatholisch-orthodoxer Gemeinschaft jenseits der Ebene von einzelnen Bischöfen und Theologen die Erfahrung weitgehend fehlt.

Das ist wieder ein Element, das den Rezeptionsprozess abseits theologischer Überlegungen erschwert.

Natürlich liesse sich versuchen, nachzuholen, was 1931 unterblieben ist: eine von Altkatholiken und Anglikanern gemeinsam in Angriff genommene Umschreibung des Wesentlichen des christlichen Glaubens, aber Ansätze dazu sind nie weit geraten[50].

Es bleibt abzuwarten, inwieweit die nunmehr (1993) von der Altkatholischen Bischofskonferenz veröffentlichte Erklärung über «Die Beziehungen der Utrechter Union zu anderen Kirchen»[51] ein altkatholisch-orthodoxes Gespräch über einen Sachverhalt eröffnen kann, in dem auch viele nicht-theologische Faktoren impliziert sind. Jedenfalls ist diese Erklärung gedacht als Antwort auf die alte orthodoxe Anfrage.

Die zwischen dem Katholischen Bistum der Alt-Katholiken in Deutschland und der Evangelischen Kirche in Deutschland 1985 abgeschlossene «Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie» sollte unter verschiedener Hinsicht von der anglikanisch-altkatholischen Sakramentsgemeinschaft unterschieden werden. Erstens kam sie so zustande, dass die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz keine Gelegenheit hatte, darüber vorgängig zu beraten, wie es die «Utrechter Vereinbarung» für zwischenkirchliche Beziehungen seit 1889 vorsieht[52]. Zweitens hat die Bischofskonferenz die Vereinbarung nicht gebilligt; dabei hat sie das gezwungenermassen aus einer Position tun müssen, die sie als eine Instanz erscheinen liess, die einer Ortskirche jurisdiktionell übergeordnet ist – was ziemlich unglücklich ist. Sie hat sie u. a. auch deswegen nicht gebilligt, weil die zwischen der AKD und der EKD getroffene Vereinbarung auf einer ekklesiologischen Basis beruht, die nicht die traditionell altkatholische ist, wie sie sich mit zunehmender Konsistenz bis in die jüngste Vergangenheit herausgebildet hat[53]. Diese Vereinbarung setzt voraus, dass Eucharistiegemeinschaft in Form einer gemeinsam ausgesprochenen und aufrechterhaltenen «eucharistischen Gastbereitschaft» auch bei fehlender Übereinstimmung in der Glaubenslehre und bei fehlender voller Kirchengemeinschaft gegeben ist. Eucharistische Gemeinschaft ist somit ein Teilmoment in einem Prozess, der erst zur vollen Kirchengemeinschaft führt, sie geht also dieser voraus[54].

Freilich hat die 26. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz 1987 eine Erklärung verabschiedet, die offensichtlich als Unterstützung des die AKD-EKD-Vereinbarung leitenden Rationale interpretiert werden kann[55]. Von da gibt es dann auch eine Querverbindung zu den Ver-

einbarungen, welche anglikanische Kirchenprovinzen mit reformatorischen Kirchen getroffen haben[56]. Es ist kein Wunder, dass primär in der deutschen altkatholischen Kirche darauf Gewicht gelegt wird. So haben wir es also mit unterschiedlichen ekklesiologischen Ansätzen innerhalb der Utrechter Union zu tun.

Es ist von daher verständlich, dass von orthodoxer Seite angesichts dieser Sachlage ein verbindlicher Kommentar der altkatholischen Seite erwartet wird. Die Internationale Bischofskonferenz hat 1992 eine Erklärung zur Frage «Eucharistiegemeinschaft und kirchliche Einheit» ausgearbeitet[57]. Sie ist zu verstehen als Aufnahme und Präzisierung des eben erwähnten Konsenspapiers der Altkatholischen Theologenkonferenz von 1987. Die Erklärung sollte überdies auch helfen, die seit 1985 anhaltenden Divergenzen zwischen der Bischofskonferenz und der deutschen altkatholischen Kirche zu beseitigen: sie sollte den Rahmen für Interpretation und Praxis der AKD-EKD-Vereinbarung festlegen. In diesem Sinn hat die Bischofskonferenz die mit einer Eingangs- und einer Schlussklausel versehene Erklärung der deutschen Kirche unterbreitet, und diese hat ihr auf der 51. Bistumssynode vom Mai 1994 in Mainz zugestimmt[58]. Inwieweit damit wenigstens diese Problematik entschärft worden ist, wird die Zukunft zeigen.

Ich bin auf die Anfragen der 3. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von 1986 betreffend altkatholische Sachverhalte eingegangen, ohne freilich die hier und dort zugrundeliegenden ekklesiologischen Voraussetzungen genauer zu analysieren. Ich meine, dass nun der Ball wieder bei der orthodoxen Seite liege. Sie kann jedenfalls nicht mehr sagen, dass sie auf altkatholische Erklärungen warte.

Aber hat nicht eine andere Entwicklung in der Utrechter Union die ekklesiologische Frage, deren sachgerechte Beurteilung in den je verschiedenen kulturellen und ökumenischen Kontexten von altkatholischer und orthodoxer Kirche so anspruchsvoll und schwierig ist, längst in den Hintergrund gedrängt? Hat nicht sie den Tod der Hoffnung auf die ersehnte Einheit und Gemeinschaft der orthodoxen und altkatholischen Kirche eingeläutet? Ich meine die Ordination von Christinnen zum Amt des Priesters (Presbyters) und Bischofs, deren Einführung von den Synoden der westeuropäischen altkatholischen Kirchen gewünscht wird und deren Verwirklichung die deutsche altkatholische Kirche im Alleingang bereits vollzogen hat?[59]

Auf dieses Thema, das unter einer Vielzahl von theologischen Aspekten zu diskutieren wäre, kann ich hier nicht eingehen. Nur eine Bemerkung will ich machen. Die theologische Legitimität oder Nichtlegitimi-

tät der Frauenordination ist m. E. nicht schon damit beantwortet, was im orthodox-altkatholischen Dialogtext über «Die Ordination» (1987) dazu gesagt ist: «Die ungeteilte Kirche hat, abgesehen von der nicht geklärten Einrichtung der Diakoninnen, die Ordination von Frauen nicht zugelassen.»[60] Dieser Satz ist zunächst deskriptiv und bringt einen historischen Tatbestand[61] zum Ausdruck. Ob dieser Tatbestand auch schon ein Element der in verschiedenen kulturellen Situationen und Sensibilitäten fundamentalen und daher bleibenden Tradition der Kirche ist[62], muss erst sorgfältig und möglichst auch auf der Ebene einer mitteilbaren theologischen Rationalität geklärt werden[63]. Andererseits ist der oben zitierte Satz auch in einem bestimmten zeitgeschichtlichen Kontext formuliert worden, der auf altkatholischer Seite durch die bekannte Erklärung der Bischofskonferenz von 1976 gekennzeichnet ist, wonach die Konferenz der Frauenordination, die sie als eine Glaubensfrage bewertet, nicht zustimmen kann; zum Kontext gehört auch die damals schon formulierte inneraltkatholische Kritik an der Erklärung[64].

Ich würde gern noch auf den innerorthodoxen Prozess der Rezeption der Dialogtexte als solcher eingehen, also abgesehen von den erwähnten ekklesiologischen Fragen und der quasi zu einem Schibbolet gewordenen Frage der Frauenordination, aber ich verfüge nicht über die dazu notwendigen umfassenden Informationen[65]. Ich darf nur auf eine Erfahrung hinweisen, ohne sie à tout prix verallgemeinern zu wollen: Ich bin in den letzten Jahren immer wieder orthodoxen Bischöfen und Theologen und ökumenisch interessierten Laien begegnet, die über den Dialog inhaltlich keine oder kaum zureichende Kenntnisse hatten und auch nicht wussten, wo sie sich darüber orientieren könnten. So scheint es keine mit Einführung und Kommentaren versehene vollständige Gesamtpublikation des ganzen Dialogs in einer der Sprachen der orthodoxen Länder zu geben, wie sie etwa auf altkatholischer Seite vorliegt[66]. Hat das nur mit der auf Grund anderer Voraussetzungen auch anderen Weise der Rezeption auf orthodoxer Seite zu tun?

4. Ich schliesse meine Ausführungen zur Rezeption des orthodox-altkatholischen Dialogs mit einem Blick auf die weitere Ökumene. Er ist meiner Einschätzung nach ausserhalb der altkatholischen und orthodoxen Kirchen kaum wahrgenommen worden. Gewiss figurieren die Konsenstexte in den grossen Sammlungen der interkonfessionellen Dialoge[67], aber ansonsten scheint er weder von den professionellen Ökumenikerinnen und Ökumenikern noch von einer weiteren interessierten Öffentlichkeit wahrgenommen worden zu sein[68].

Das mag einmal damit zu tun haben, dass die gemischte Kommission in ihren Texten nie auf andere, zeitlich parallel laufende Dialogtexte oder auf Aussagen, die im Zusammenhang mit der «Kommission für Glauben und Kirchenverfassung» in ökumenisch multilateraler Weise erarbeitet worden sind, verweist. Damit unterscheiden die orthodox-altkatholischen Dialogtexte sich von vielen anderen ökumenischen Dokumenten, die zu einer Vernetzung der bilateralen Dialoge beitragen, zumindest der von den jeweiligen Kirchen mit anderen Partnern geführten.

Dieser Umstand ist an sich bedauerlich, auch wenn er sich leicht erklärt. Der altkatholisch-orthodoxe Dialog wurzelt in einer Geschichte, die vor die Zeit der anbrechenden grossen internationalen Dialoge zurückreicht, und das gilt teilweise auch noch für die unmittelbaren Vorbereitungen von 1964–1973. Im weiteren werden in der Regel Autoritäten zitiert, die an sich «die» (alte ungeteilte) Kirche repräsentieren, nämlich die Kirchenväter; ökumenische Konsens- oder Konvergenzaussagen haben in diesem Kontext nicht dasselbe Gewicht, wo eine identische Lehre der Kirche festgestellt werden soll. Ferner erleichtert eine gewisse vorgegebene theologische (zumal inner«katholische») Affinität das Übergehen jener Fragestellungen, die im weltweiten ökumenischen Prozess von den protestantischen Kirchen eingebracht worden sind. Diese werden sich auch in den theologischen Dialogen, welche die Orthodoxie mit reformatorischen Kirchen angefangen hat, mit der Zeit bemerkbar machen. Für die Utrechter Union sind sie zum Teil mit der Kirchengemeinschaft mit der anglikanischen Kirche gegeben, die aber bekanntlich nicht auf gemeinsam ausformulierten Glaubensgrundlagen beruht. Sowohl die orthodoxe wie die altkatholische Seite geben in den Dialogtexten nicht explizit zu verstehen, dass sie beide mit mindestens einer Kirche – der anglikanischen – je in offiziellen, wenn auch nach ihrem Stellenwert unterschiedlichen kirchlichen Beziehungen stehen.

Hinderlicher für die Rezeption der orthodox-altkatholischen Dialogtexte in der weiteren Ökumene erweist sich wohl das Ineinandergehen von historischen und theologischen oder bekennenden Aussagen bzw. von nur deskriptiven, von präskriptiv gemeinten deskriptiven und von klar präskriptiven Aussagen[69], wobei die ersteren oft viel zu undifferenziert sind[70]. Das hat mit dem – freilich von der Kommission nicht geklärten – Genre der Texte zu tun, die ja in erster Linie eine Übereinstimmung in der Lehre festhalten und darin in die Nähe von Bekenntnistexten geraten, dies aber unter ständigem Rückgriff auf die historisch vermittelbare Referenzgrösse der alten Kirche tun, und diese wird doch wieder als mit dem gegenwärtigen Glaubensbewusstsein identisch vorausgesetzt. Die

dahinter stehenden Überlegungen samt ihren theologiegeschichtlichen Voraussetzungen werden nicht auf einer Metaebene dargelegt. Ferner entschlüsseln die Dialogtexte kaum die Relevanz der Aussagen für Leben und Sendung der Kirche in den Herausforderungen der Gegenwart[71]. Schliesslich sucht man auch vergebens eine explizite Reflexion des inneren Zusammenhangs der 25 Konsenstexte von Gotteslehre bis Eschatologie zum 26. Text über die Voraussetzungen und Folgen der Kirchengemeinschaft.

Was den letzten Punkt anbelangt, kann man immerhin vermuten, dass in den 25 Texten das vorliegt, was im abschliessenden Text als «wahrer Glaube» zur Sprache kommt, der als gemeinsam erkannter eben die volle Kirchengemeinschaft (und mithin die eucharistische) als ihren Ausdruck zur Folge hat[72]. Dass die Dialogtexte nicht auf eine erschöpfende Feststellung des gemeinsamen Glaubens zielen, ist während des Dialogs verschiedentlich gesagt worden[73]. Es wird sich also bei den 25 Texten eher um eine Darlegung des Wesentlichen der kirchlichen Glaubensüberlieferung handeln, situiert im Hinblick auf die angestrebte orthodox-altkatholische Kirchengemeinschaft. Dabei ist, wie der orthodoxe Kopräsident Metropolit Damaskinos beim Abschluss der Kommissionsarbeit am 10. Oktober 1988 in Kavala ausführte, ein hohes Mass an theologischer Übereinstimmung sowohl in grundsätzlichen Fragen des Glaubens als auch in den überlieferten Streitpunkten erreicht worden[74]. Das heisst, es konnten Verschiedenheiten, die als gemeinschaftshindernde Widersprüche zu taxieren sind, behoben werden. Letztlich bezeugen die Texte aber das gemeinsam geteilte Bewusstsein, auf demselben Boden des Glaubens der Kirche zu stehen, wie er (eben traditionsspezifisch) an der Alten Kirche wahrgenommen wird.

5. Lassen Sie mich noch ein Wort zu einer möglichen Zukunft sagen. Ich knüpfe dafür bei einer Aussage des Dialogtextes über die Kirchengemeinschaft an. Von dieser Gemeinschaft wird abschliessend sehr schön gesagt: «Sie bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern kommt darin zum Ausdruck, dass die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der Gemeinschaft gerade widersprechen.»[75] Das scheint zu implizieren, dass einmal die Verschiedenheit der Liturgie eine geschichtlich legitime Entfaltung des einen Glaubens sein darf. Dasselbe gilt für die kirch-

lichen Gebräuche, die sich freilich einer klaren Definition entziehen; man wird dazu auch einen Teil der kanonischen Tradition der Alten Kirche zählen müssen[76]. Wie weit die Nicht-Uniformität, die Verschiedenheit aber gehen kann, so dass im Verschiedenen noch das Eine, dessen Entfaltung ja das Verschiedene ist, erkannt werden kann, ist dann wohl Sache eines gemeinsamen Feststellens im Zusammenhang einer Gemeinschaft, die schon gelebt wird, und sei es auch in noch tastender, nicht schon von vornherein abgesicherter Weise. Damit würde sich für die Zukunft der altkatholisch-orthodoxen Beziehungen ein Feld eröffnen, das um einiges herausfordernder ist als die Ausarbeitung und Rezeption dessen, was in den Dialogtexten steht. Denn für den Fall, dass zwei Kirchen mit legitim divergierenden liturgischen (und kanonischen) Traditionen und verschiedener kultureller Verwurzelung ihre Gemeinschaft konkret vollziehen wollen, gibt es keine einfach abrufbaren Rezepte, keine gleichsam mechanischen Anwendungen von Prinzipien. Hier würde ein Stück Neuland betreten, und die gemeinsam geernteten Früchte wären für die Heilung der grossen kirchlichen Trennung von Morgen- und Abendland von grosser Bedeutung.

Noch etwas: Was bezüglich liturgische Ordnung und kirchliche Gebräuche – das sind die traditionellen Bereiche, wo die Verschiedenheit zur Geltung kommt[77] – gesagt wird, wird sich vermutlich auch im Hinblick auf den Glauben in seiner sprachlich formulierbaren und für das Leben der Kirche identitätstiftenden Kraft als Frage und Aufgabe stellen. Jedenfalls scheint sich das aus neueren Reflexionen über die bisher geführten bilateralen Dialoge der Ökumene nahezulegen[78]. Damit ist auch für die orthodox-altkatholischen Beziehungen zu rechnen, da in den Lebensäusserungen der Kirche irgendwie alles mit allem zusammenhängt und der gemeinsam erkannte und bekannte Glaube der Kirche in seiner formulierbaren Gestalt nicht eine museal geschützte, als Reliquie behandelte Grösse sein kann, der also nur (in der Karikatur einer «Papageientheologie», wie mein Fakultätskollege und Freund Anastasios Kallis zu sagen pflegt) zu wiederholen wäre. Vielmehr muss die im Rückgriff auf die Alte Kirche formulierte gemeinsame dogmatische Tradition in verschiedenen kulturellen Kontexten auch wieder in verschiedenen und letztlich doch konvergierenden Formulierungen artikuliert werden – konvergierend, weil sie das sprachlich unausschöpfbare Mysterium Gottes in seinem Eingehen in seine Schöpfung bezeugt. Allerdings – und das ist entscheidend – sollte solches Tun gemeinsam geschehen, wo immer es die konkrete Situation erlaubt. Dann wird deutlich, dass Vielfalt die Erscheinungsgestalt derjenigen Einheit ist, die

nicht als Uniformität, sondern als Gemeinschaft (von inkulturierten Ortskirchen) konzipiert ist.

Ich habe meine Ausführungen mit einem schnellen Blick auf eine mögliche Zukunft beendet. Soll es für das, was im bisherigen orthodox-altkatholischen Dialog gemeinsam initiiert worden ist, diese Zukunft geben – ich spreche hier kat' anthrōpon –, so muss unbedingt die jetzige Stagnation überwunden werden, so verständlich sie ist. Anstösse und Initiativen sind gefragt, auf allen Ebenen. In diesem Sinn appelliere ich an die Verantwortlichen und Engagierten in beiden Kirchen. Deus providebit.

Liebefeld BE *Urs von Arx*

Fussnoten

* Es handelt sich hier um den Vortrag, den der Autor anlässlich der Verleihung des Doctor theologiae honoris causa durch die Christlich-theologische Akademie in Warschau (Chrześcijańska Akademia Teologiczna w Warszawie) am 20. August 1996 gehalten hat. Die Wahl des Themas legte sich deshalb nahe, weil die Akademie neben der evangelischen eine orthodoxe und eine altkatholische Abteilung aufweist und die Akademie auch das ökumenische Engagement des Autors als eines Mitglieds der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern gewürdigt hat.

[1] Vgl. Koinonia auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-altkatholischen Dialogs 1975–1987 mit französischer und englischer Übersetzung, hg. v. *Urs von Arx,* Beiheft zur Internationalen Kirchlichen Zeitschrift [=IKZ] (Bern [Stämpfli]) *79,* 1989.

In der chronologischen Übersicht S. 17 f. ist auf Seite 18, vierte Zeile von oben, zu ergänzen: «(1973) 4. Sitzung der Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken in Penteli/Athen, anschliessend (1. Sitzung der Gemischten...)».

Zur S. 25 f. gegebenen *Bibliographie* sind die folgenden Nachträge zu machen:

a) altkatholisch

Abraham Rudolphus Heyligers, Die Wiedervereinigungsverhandlungen zwischen der Altkatholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche des Ostens als ökumenisches Problem, Diss. [Faculté de Théologie Protestante] Strasbourg 1983, 145 S. [reicht bis 1976].

Christian Oeyen, Ekklesiologische Fragen in den orthodox-altkatholischen Kommissionstexten, IKZ *79* (1989) 237–265.

Herwig Aldenhoven, Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte, in: Koinonia auf altkirchlicher Basis, 27–44.

Harald Rein, Der orthodox-altkatholische Dialog ist abgeschlossen. Folgerungen und Perspektiven aus altkatholischer Sicht, Orthodoxes Forum *4* (1990) 151–171.

Harald Rein, Kirchengemeinschaft. Die anglikanisch-altkatholisch-orthodoxen Beziehungen von 1870 bis 1990 und ihre ökumenische Relevanz. Band I: All-

gemeine Einführung. Die anglikanisch-altkatholischen Beziehungen, EHS.T 477, Bern (Lang) 1993; Band II: Die anglikanisch-orthodoxen Beziehungen. Die orthodox-altkatholischen Beziehungen. Das ekklesiologische Selbstverständnis und die Beziehungen dieser drei zu anderen Kirchen, EHS.T 511, Bern (Lang) 1994.

Harald Rein, Das zweite Gutachten der Petersburger Kommission von 1897. Erstmals in deutscher Sprache herausgegeben und in seinem Gesamtkontext erläutert, Orthodoxes Forum *8* (1994) 49–61.

Franz Jörg Staffenberger, Der orthodox-altkatholische Dialog, Diss. theol. Graz 1994, 238 S.

b) orthodox

Georges Florovsky, Orthodox Ecumenism in the Nineteenth Century, in: Aspects of Church History, Collected Works *4,* Belmont MA (Nordland) 1975, 213–277. 300–313 [Nachdruck einer erstmals 1956 publizierten Arbeit, von der eine – viel bekanntere – Kurzfassung erschienen ist als: The Orthodox Churches and the Ecumenical Movement prior to 1910, in: *Ruth Rouse/Stephen Ch. Neill* (Hg.), A History of the Ecumenical Movement 1517–1948, Geneva (WCC) 1954/ [3]1986, 169–215; ebenfalls abgedruckt in: *Georges Florovsky,* Christianity and Culture, Collected Works *2,* Belmont MA (Nordland) 1974, 161–231]. Die den Altkatholizismus betreffenden Partien finden sich auf S. 248–261, 309–311.

D. K. Surma, Die Bemühungen um eine Annäherung der orthodoxen und altkatholischen Kirchen [russisch], in: Ježegodnik pravoslavnoj zerkvi v Čechoslovakii [Jahrbuch der orthodoxen Kirche in der Tschechoslowakei], Prag 1968, 34–60.

Ioan Vasile Leb, Die Entwicklung der orthodox-altkatholischen Beziehungen bilateral und im Rahmen der ökumenischen Bewegung, Diss. theol. Heidelberg 1981, 471 S. [reicht bis 1979, mit Einbeziehung rumänischer orthodoxer Autoren].

Damaskinos (Papandreou), Metropolit der Schweiz, Die Bedeutung der Utrechter Union aus orthodoxer Sicht, Orthodoxes Forum *4* (1990) 139–149 [Festvortrag gehalten im Rahmen der Hundertjahrfeier der Utrechter Union am 22. 9. 1989 in Utrecht]; eine englische Zusammenfassung findet sich in: The Road to Unity. A collection of agreed statements of the joint Old Catholic-Orthodox Theological Commissions, o. O. und o. J. [Scranton 1990], 1–14.

Theodor Nikolaou, Der offizielle Orthodox-Altkatholische Dialog, Orthodoxes Forum *4* (1990) 173–184.

Iōannis Kalogirou, Henas Theologikos Dialogos tēs Orthodoxias bainōn syn Theōi epitychōs pros to terma. Ho Heortasmos tēs Hekatontaetēridos tēs Dēlōseōs tēs Outrechtēs tōn Palaiokatholikōn (1889–1989), hypo ta «Sēmeia» tou apoperatōthentos Orthodoxou-Palaiokatholikou Theologikou Dialogou, Grēgorios ho Palamas 73 (1990) 8–42, 424–448; [3. Folge in:] Grēgorios ho Palamas, Panteleēmoni B tōi panagiōtatōi Mētropolitēi Thessalonikēs. Teuchos aphierōtērion, Thessaloniki 1991, 285–346.

Peter Anthony Baktis, Old Catholic-Orthodox Agreed Statements on Ecclesiology: Reflection for a Paradigm Shift in Contemporary Ecumenism, IKZ *84* (1994) 229–235.

Ioan-Vasile Leb, Orthodoxie und Altkatholizismus. Eine hundert Jahre ökumenische Zusammenarbeit (1870–1970) [sic], Cluj-Napoca (Presa Universitar a Clujeană, «Babeş-Bolyai» Universität) 1995 [bis 1970 reichender Teildruck der obgenannten Dissertation].

Georges Tsetsis, The Bilateral Dialogues of the Orthodox Churches. Problems arising from the Reception of their Agreed Statements, Orthodoxes Forum *9* (1995) 231–241, bes. 235 [Referat gehalten auf dem «Sixth Forum on Bilateral Dialogues», Bossey/CH, 8.–13. Oktober 1994].

c) römisch-katholisch

Bi-annual Bulletin des Centro Pro Unione Nr. *36*/Fall 1989, 32 f.; Nr. *38*/Fall 1990, 20.

Maria-Helene Gamillscheg, Die Kontroverse um das Filioque. Möglichkeiten einer Problemlösung auf Grund der Forschungen und Gespräche der letzten hundert Jahre, ÖC *45,* Würzburg (Augustinus) 1996, bes. 43–100, 108–117.

d) anglikanische

J. Robert Wright, Ekklesiologischer Kommentar zu den orthodox-altkatholischen Dialogtexten und Überlegungen zu möglichen Folgerungen für das neue Europa, IKZ *84* (1994) 77–91.

e) weitere

Eugen Hämmerle, Altkatholiken und Orthodoxe im Gespräch, Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim *40* (1989) 3–5; griechisch in: Episkepsis Nr. 420 vom 1. Juni 1989; englisch als «Old Catholic-Orthodox Dialogue» in: One in Christ *26* (1990) 155–159 [mit etlichen Irrtümern].

Die deutschsprachigen Texte der obgenannten Ausgabe wurden nachgedruckt in: Orthodoxes Forum *4* (1990) 238–291.

Die englische Übersetzung wurde übernommen in: The Road to Unity. A collection of agreed statements of the joint Old Catholic–Orthodox Theological Commissions, o. O. und o. J [Scranton 1990].

Eine Auswahl der Texte (III/1–5,7–8; IV/2; V/2,4,7; VII) in englischer Übersetzung wurden übernommen in: One in Christ *26* (1990) 159–181.

[2] Vgl. *Johann Friedrich von Schulte,* Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland, Giessen (Roth) 1887 [Nachdruck: Aalen (Scientia) 1965], 22–24, hier 24; *Urs Küry,* Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen. Ergänzte und mit einem Nachtrag versehene 2. Auflage hg. v. *Christian Oeyen,* KW *3,* Stuttgart (EVW) 1978 [= ^{3}1982] 450–452, hier 451.

Nach der Konstituierung der Utrechter Union 1889 wurde der Programmpunkt wieder aufgenommen durch den 3. Internationalen Altkatholikenkongress Rotterdam 1894: «Für die Trennung der morgen- und abendländischen Kirche liegt ein entscheidender Grund nicht vor. Bei seinem Streben nach wahrer Einheit zwischen den verschiedenen Kirchen liegt also dem Altkatholizismus vor allem die Verpflichtung ob, die nötigen Schritte zu thun, damit, unbeschadet der gegenseitigen Selbständigkeit, die Wiedervereinigung jener beiden Kirchen möglichst gefördert und verwirklicht werde. Bei diesem Streben, wozu der erste Schritt bereits durch den Kongress in München 1871 gethan wurde, darf auf die Mitwirkung der morgenländischen Kirche gerechnet werden.» Der vom Kongress angenommene Text wurde von Prof. Eugène Michaud (1839–1917) und General Aleksandr Kirejew (1832–1910) begründet; vgl. Derde internationaal Congres der Oud-Katholieken gehouden te Rotterdam, 28, 29 en 30 Augustus 1894, Stenographisch verslag, Berne (Stämpfli) 1894, 102 f.; RITh *2* (1894) 744–770.

[3] Vgl. *Urs von Arx,* Kurze Einführung in die Geschichte des orthodox-altkatholischen Dialogs, in: Koinonia (Fn. 1) 11–26. Ausführlich die in Fn. 1 genannten Studien von *A. R. Heyligers, I. V. Leb,* Orthodoxie; *H. Rein,* Band II, 69–202.

[4] Die Geschichte der bisher 26 Internationalen Altkatholikenkongresse ist noch nicht aufgearbeitet. Einen Anfang leisteten *M. P. J. van Harderwijk,* Les congrès anciens-catholiques internationaux, IKZ *10* (1920) 36–44; *Otto Steinwachs,* Die internationalen Altkatholikenkongresse, IKZ *15* (1925) 129–144. Zu konsultieren sind die Berichte, die von 1890–1909 als selbständige Veröffentlichungen, von 1913 an (Ausnahme 19/1965/Wien) in der IKZ – von 1913–1961 zusätzlich noch als Separatdrucke – erschienen sind.

[5] Eine Ausnahme ist, aus verständlichen Gründen – es war der erste nach dem Krieg –, der 15. Internationale Altkatholikenkongress 1948 in Hilversum.

[6] Vgl. *U. Küry* (Fn. 2), 358–377, bes. 361 f.; *ders.,* Kirchengeschichte und Kleine Unterscheidungslehre für den christkatholischen Unterricht, Allschwil (Christkatholischer Schriftenverlag) 1968, 73.

[7] Verzeichnet von *I.-V. Leb,* Orthodoxie (Fn. 1), 63 ff.

[8] Ich verweise beispielshalber auf

a) die Prinzipien, auf die sich die vom 2. Altkatholikenkongress in Köln 1872 gewählte Unionskommission am 23. September 1872 einigte: «1. Gottheit Christi. 2. Er hat eine Kirche gegründet. 3. Als Quellen sind anzunehmen: a) die Hl. Schrift, b) die Lehren der ökumenischen Konzilien, c) die Lehren der Kirchenväter der ungeteilten Kirche (die mit der Hl. Schrift übereinstimmende Überlieferung). 4. Criterium: der Ausspruch des hl. Vincentius Lirinensis ‹Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est.› 5. Als Methode ist die historische gewählt.»

Diese Kommission umfasste die Geistlichen J. J. Ignaz von Döllinger (1799–1890), München (Präsident); Johann Friedrich (1836–1917), München (Schriftführer); Joseph Langen (1837–1901), Bonn; J. A. Bernhard Lutterbeck (1812–1882), Giessen; Eugène Michaud (1839–1917), Paris; Friedrich Michelis (1815–1886), Braunsberg; Joseph Hubert Reinkens (1821–1896), Breslau; Franz Heinrich Reusch (1825–1900), Bonn; sowie den Kanonisten Johann Friedrich von Schulte (1827–1914), Prag, und den Appellationsgerichtsrat Franz Josef Rottels († 1890), Köln. Sie formulierte die Prinzipien in Anwesenheit u. a der Orthodoxen Protopresbyter Ivan Leontiowitsch Janyschew (1826–1910), Rektor der geistlichen Akademie St. Petersburg, und Oberst Aleksandr Kirejew (1832–1910), Sekretär der 1872 eröffneten St. Petersburger Sektion der Gesellschaft der Freunde geistlicher Aufklärung [1862 in Moskau gegründet], sowie der Anglikaner Edward Harold Browne (1811–1891), Bischof von Ely (später Winchester) und Präsident der 1853 gegründeten Anglo-Continental Society, und William R. Whittingham (1805–1879), Bischof von Maryland und Präsident der Kommission für Unionsfragen der amerikanischen Episkopalkirche.

Die Unionskommission wurde durch Beschluss des 3. Altkatholikenkongresses in Konstanz 1873 im November jenes Jahres in zwei Spezialkommissionen unterteilt; die eine war zuständig für die Beziehung mit der anglikanischen Kirche (I. von Döllinger, J. Friedrich und Josef Anton Messmer [1829–1879], alle München), die andere für die Beziehungen «zu den Russischen» (J. Langen, Peter Knoodt [1811–1889] und F. H. Reusch, alle Bonn); vgl. Deutscher Merkur *5* (1874) 29.

b) die von Döllinger formulierte Einladung zu den Bonner Unionskonferenzen: «Als Grundlage und Massstab des Erreichbaren und zu Erstrebenden sind die Bekenntnissformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte und diejenigen Lehren und Institutionen zu betrachten, welche in der allgemeinen Kirche des Ostens und des Westens vor den grossen Trennungen als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben. Das Ziel, welches zunächst erstrebt und mittels der Conferenz gefördert werden soll, ist nicht eine absorptive Union oder völlige Verschmelzung der verschiedenen Kirchenkörper, sondern die Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der ‹unitas in necessariis›, mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen Bekenntnisses gehörigen Eigenthümlichkeiten der einzelnen Kirchen», Deutscher Merkur *5* (1874) 261.

Vgl. auch die zwei ersten Thesen des 2. Internationalen Altkatholikenkongresses 1892 Luzern.

Gegenüber der je bilateralen Vorgehensweise, die sich im Zusammenhang mit den Altkatholikenkongressen von 1872 und 1873 abzeichnet, hat Döllinger die Bonner Unionskonferenzen an sich als ein multilaterales Gespräch konzipiert; sie wurden wegen der fundamentalen altkirchlichen Orientierung faktisch zu einem mehrheitlich trilateralen (orthodox-altkatholisch-anglikanischen). Bezeichnend dafür ist u. a. das von Alfred Plummer berichtete Diktum Döllingers, Philip Schaff (1819–1893), der bekannte presbyterianische Sekretär der Evangelischen Allianz, habe eigentlich als Mitglied einer Kirche, die den Episkopat nicht bewahrt habe, gar kein Recht, auf der Konferenz angehört zu werden; vgl. *Robrecht Boudens* (Hg.), Alfred Plummer – Conversations with Dr. Döllinger 1870–1890, BETL *67*, Louvain 1985, 134.

[9] Das hat nie freundschaftliche Beziehungen mit protestantischen Persönlichkeiten oder Gruppierungen, die besonders dem Präsidenten der ersten Altkatholikenkongresse von 1871–1890 (Ausnahme 1877), J. F. von Schulte, ein Anliegen waren, verhindert. Erwähnt seien etwa die Theologieprofessoren Friedrich Nippold (1838–1918) und Willibald Beyschlag (1823–1900), die mit ihrer wiederholten Anwesenheit auf den Altkatholikenversammlungen, bisweilen als Vertreter des 1886 gegründeten deutschen «Evangelischen Bundes», auch in Veröffentlichungen ihre Unterstützung bekundeten. 1873 kam es zu anscheinend nicht weitergeführten Kontakten zur 1846 gegründeten «Evangelischen Allianz». Im weiteren haben auch evangelische Theologen an den Bonner Unionskonferenzen teilgenommen, allerdings in geringer Zahl (vgl. auch Fn. 8).

Generell konnten die Altkatholiken auf die Sympathie gewisser (aber längst nicht aller) protestantischer Kreise rechnen, weil man in ihnen Verbündete in der Auseinandersetzung mit dem romtreuen politischen Katholizismus sehen konnte. Diese Sympathie musste nicht notwendigerweise auch Verständnis für die spezifisch «katholischen» Anliegen bedeuten; oft war sie verbunden mit einem Bedauern über die altkatholische Halbherzigkeit bei ihren kirchlichen Reformen.

[10] Dazu die folgenden Hinweise:

a) Der 2. Internationale Altkatholikenkongress 1892 in Luzern machte sich einen von J. Friedrich begründeten Antrag (= These 1) zu eigen:

«Der Altkatholizismus (die katholische Reformbewegung) ist kein blosser Protest gegen die neuen Dogmen des Vatikan und speziell gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern er ist die Rückkehr zu dem wahren Katholizismus der al-

ten, einen und ungetheilten Kirche, hinweg über die Verderbnisse des papistisch-jesuitischen Kirchenthums, und ein Mahnruf an alle christlichen Gemeinschaften zur Einigung auf altchristlichem Grunde.

Die Delegiertenversammlung stellt an die hochwürdigen Bischöfe Deutschlands, der Schweiz und Hollands das Ersuchen, in ihrer amtlichen Eigenschaft mit den kirchlichen Autoritäten der übrigen uns befreundeten Kirchen in eine Verhandlung über die Wiedervereinigung einzutreten.» Vgl. Der zweite internationale Altkatholiken-Kongress in Luzern, 13. bis 15. September 1892. Stenographischer Bericht. Offizielle Ausgabe, Luzern (Burkhardt) 1892, 31–43.

b) Der 4. Internationale Altkatholikenkongresses 1897 Wien stimmte zwei von anglikanischer Seite vorgebrachten Anträgen zu:

«Der IV. internationale Altkatholiken-Kongress, geleitet von dem Wunsche, den von ihm vertretenen Unionsgedanken praktischen und lebendigen Ausdruck zu geben und die volle Annäherung der Kirchen durch die That zu fördern, ersucht das Präsidium, ungesäumt Schritte zu veranlassen, welche zu der Wiederaufnahme der in den Jahren 1874 und 1876 unter dem Vorsitze Dr. v. Döllingers zu Bonn abgehaltenen Unionskonferenzen führen werden.»

«Der Kongress hat von dem Wunsche der Lambethkonferenz, welche um die Wiederaufnahme der Bonner Unionskonferenzen ersucht, mit Freuden Kenntnis genommen und beschliesst: 1. Es wird zur Wiederaufnahme der Unionskonferenzen eine Kommission bestellt. Zum Präsidenten dieser Kommission ernennt der Kongress Herrn Bischof Dr. Theodor Weber, zum Vizepräsidenten Herrn Bischof Dr. Eduard Herzog, zu Mitgliedern die Herren Professor Dr. Langen-Bonn, Professor Dr. Michaud-Bern, Seminarpräses van Thiel-Amersfoort, zum Sekretär den Herrn Professor Dr. Lauchert-Bonn. Der Kongress ersucht diese Kommission, die Konferenzen in Bonn wenn möglich schon nächstes Jahr zu eröffnen. 2. Als Organ dieser Konferenz wird die in Bern erscheinende Revue internationale de Théologie erklärt.»

Der erste Antrag kam von den beiden offiziellen Gästen der amerikanischen Episkopalkirche, George F. Seymour, Bischof von Springfield, und Charles Hale, Bischof von Cairo IL. Der zweite, von Dr. Josef Leonz Weibel (1847–1899), Luzern, formulierte Antrag greift ein Grusswort des Delegierten des Erzbischofs von Canterbury, Rev. H. J. White, Salisbury, auf. Es wird darin Bezug genommen auf Resolution 33 der 4. Lambethkonferenz 1897. Diese lautet: «That we recommend to the Archbishop of Canterbury and the primates and presiding bishops of other Churches in communion with the Church of England the appointment of at least one representative of each Church to attend the International Congress which is to meet in Vienna on 30 August 1897; and we express the hope that there may be a revival of such Conferences as those held at Bonn in 1874 and 1875 to which representatives may be invited and appointed from the Church of England and the Churches in communion with her» (vgl. *Roger Coleman* [Hg.], Resolutions of the twelve Lambeth Conferences 1867–1988, Toronto [Anglican Book Centre] 1992, 22). Dem zweiten Antrag widersprach Janyschew, da er eine Unionskonferenz als offizielle Versammlung (miss)verstand. Vgl. Bericht über den vierten internationalen Altkatholiken-Kongress in Wien, 31. August bis 3. September 1897. Zusammengestellt von *E. H.,* Bern (Stämpfli) 1898, 11–13, 45.

Zur Ausführung des mit viel Optimismus gefassten Beschlusses kam es nie.

c) So beauftragte der 10. Internationale Altkatholikenkongress 1925 Bern eine eben ins Leben gerufene «Internationale Arbeitsgemeinschaft des Altkatholizismus», die Kongressbeschlüsse von Luzern und Wien betreffend Einleitung neuer Unionsverhandlungen weiterzuverfolgen, IKZ *15* (1925) 203f. Auch daraus entstanden in der Folge keine neuen, *gemeinsam* mit Orthodoxen und Anglikanern geführten theologische Gespräche, sondern nur *parallel* geführte, die von altkatholischer Seite inhaltlich mehr oder weniger koordiniert waren; vgl. *H. Rein,* Kirchengemeinschaft (Fn. 1), Band I, 168–231; Band II, 116–122.

[11] Die detaillierte, bis 1914 reichende Untersuchung von *Ralph Ruthenberg,* Gesellschaften und Vereinigungen für Interkommunion zwischen den Anglikanischen und Orthodoxen Kirchen, Kirche im Osten *15* (1972) 48–73; *16* (1973) 57–105; *17* (1974) 62–102; *18* (1975) 109–167, hat für die Zeit der ersten Altkatholikenkongresse und der Bonner Unionskonferenzen gezeigt, welche Repräsentanten anglikanischer und orthodoxer Gruppierungen, die an einer kirchlichen Annäherung und Einigung interessiert waren, die altkatholischen Initiativen von 1871 ff. aufnahmen (viele anglikanischen und orthodoxen Teilnehmer waren also nicht nur als Privatpersonen anwesend). Schon darin war der von mir sog. Trilateralismus gegeben. Vgl. oben Fn. 8.

Die 1920er Jahre waren gekennzeichnet durch intensivierte gegenseitige Kontakte und Gespräche zwischen der orthodoxen Kirche, nunmehr unter der Initiative des Ökumenischen Patriarchats, und der anglikanischen Kirche. Im Horizont der an alle Kirchen Christi gerichteten Enzyklika des Ökumenischen Patriarchats vom Januar 1920 (vgl. *Ioannis Karmiris,* Ta dogmatika kai symbolika mnēmeia tēs Orthodoxou Katholikēs Ekklēsias, Band II, 2. Auflage, Graz [ADV] 1968, 1055–1058; *Constantin G. Patelos,* The Orthodox Church in the Ecumenical Movement. Documents and Statements 1902–1975, Geneva [WCC] 1978, 40–43) und des «Appeal to All Christian People» der 6. Lambethkonferenz 1920 (vgl. *George K. A. Bell,* Documents on Christian Unity 1920–4, Oxford (OUP) 1924, 1–5) kam es in den 1920er Jahren zu intensivierten anglikanischen und orthodoxen Kontakten, die von altkatholischer Seite mit grossem Interesse verfolgt wurden, wie die von *Adolf Küry* getätigte Berichterstattung in der IKZ zeigt. Von besonderem Interesse ist dabei der 1920 veröffentlichte Vorschlag einer trilateralen Vereinbarung (Proposed Concordat) «Terms of Agreement between Eastern Orthodox, Old Catholic and Anglican Churches, proposed as Basis of Restoration of Corporate Union and Intercommunion», den eine Kommission der amerikanischen Episkopalkirche ausarbeitete und für den eine Delegation auf ihrer Reise nach Europa die grundsätzliche Unterstützung der folgenden Autoritäten fand: a) Bischof Eduard Herzog und Synodalrat der Christkatholischen Kirche der Schweiz; b) Erzbischof Meletios Metaxakis (1871–1935) von Athen (der seiner Zeit weit vorausdenkende Mann war 1921–1923 Patriarch von Konstantinopel, 1926–1936 Patriarch von Alexandrien) und Hl. Synod der Kirche von Griechenland; c) Patriarchatsverweser Metropolit Dorotheus und Hl. Synod von Konstantinopel; d) der armenische Patriarch von Konstantinopel (Zaven); vgl. IKZ *10* (1920) 195–215; *G. Bell,* 49f.

Der Vorschlag geriet dann in den Schatten der 1921 vom Eastern Churches Committee der Kirche von England ausgearbeiteten «Terms of Intercommunion suggested between the Church of England and the Churches in Communion with her and the Eastern Orthodox Church». Vgl. *G. Bell,* 77–89; die IKZ *11* (1921)

128f. bringt nur einen stark gekürzten Auszug. Der Text enthält als Anhang die Thesen der 2. Bonner Unionskonferenz von 1875.

Zu erwähnen ist auch noch die von 3715 anglikanischen Geistlichen unterzeichnete und an das Ökumenische Patriarchat gerichtete «Declaration of Faith», die 1922 von einer Kommission der «English Church Union» ausgearbeitet wurde, und zwar im Hinblick auf eine «Interkommunion» zwischen der englischen Kirche und der Orthodoxie. Vgl. *G. Bell,* 90–92; *J. A. Douglas,* The Relations of the Anglican Churches with the Eastern Orthodox, London (Faith) 1921, 89–93; Douglas war der Hauptinitiant. Vgl. Fn. 13.

Vgl. zum Ganzen auch Metropolit *Germanos (Strinopoulos)* von Thyateira, Fortschritte in der Widervereinigungsfrage der Orthodoxen und Anglikanischen Kirche, IKZ *19* (1929) 129–145 (Übersetzung aus: The Christian East 1929).

Im Gefolge dieses Aufbruchs anerkannten die orthodoxen Kirchen von Konstantinopel (unter Patriarch Meletios IV.) sowie von Jerusalem (Patriarch Damianos) und Zypern (Erzbischof Kyrillos) 1922 bzw. 1923 die Gültigkeit der anglikanischen Weihen (die Kirchen von Alexandrien und Rumänien folgten 1930 bzw. 1936); vgl. *Bell,* Documents 93f.; 97–99. Zum Ganzen dieser dynamischen, von starken und charismatischen Persönlichkeiten geprägten Zeit vgl. *V. T. Istavridis,* Orthodoxy and Anglicanism, London (SPCK) 1966, 25–70 (griechisch 1963); *Methodios Fouyas,* Orthodoxy, Roman Catholicism and Anglicanism, London (OUP) 1972, 35–50. Ferner auch *Germanos Strinopoulos,* Die Beziehungen der Orthodoxen Kirche zu den anderen Kirchen, in: Ekklesia. Eine Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, Band X/1: Die Orthodoxe Kirche auf dem Balkan und in Vorderasien. Geschichte, Lehre und Verfassung der Orthodoxen Kirche, Leipzig (Klotz) 1939, 114–160; *G. Florovsky* (Fn. 1); *Nicolas Zernov,* The Eastern Churches and the Ecumenical Movement in the Twentieth Century, in: *Ruth Rouse/Stephen Ch. Neill* (Hg.), A History of the Ecumenical Movement 1517–1948, Geneva (WCC) 1954/^{3}1986, 643–674; *Vasilios Joannidis,* Die Beziehungen der orthodoxen Ostkirche zu den andersgläubigen Kirchen, in: *Panagiotis Bratsiotis* (Hg.), Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht, 2. Teil, KW *1,* Stuttgart (EVW) 1960, 117–143; *Demosthenes Savramis,* Ökumenische Probleme in der neugriechischen Theologie, Leiden (Brill) 1964.

[12] Vgl. IKZ *15* (1925) 170f. bzw. 229 und 242.

Ein weiterer Beschluss empfiehlt den altkatholischen Ortskirchen, die Bestrebungen der Bewegung für Glauben und Kirchenverfassung zu unterstützen. Dabei wird im Hinblick auf mögliche Konferenzen gesagt: «Bei den Verhandlungen ist für die altkatholischen Kommissionen die Utrechter Konvention des Jahres 1889 wegleitend. Nächstes Ziel ist die Interkommunion der katholischen Kirchen. Die Einheit der altkatholischen Kirche wird dadurch nicht gefährdet. Endziel ist die eine allgemeine christliche Kirche.» Im zugehörigen Referat brachte Seminarpräsident Cornelis Wijker, Amersfoort, die orthodoxe, anglikanische und altkatholische Kirche ausdrücklich in den Zusammenhang mit dem Ziel der «Interkommunion der katholischen Kirchen», der intercommunio in sacris; vgl. IKZ *15* (1925) 171, 258–264, sowie die IBK-Erklärung zu den Berichten der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1928, IKZ *18* (1928) 177f.

Der neue Aufbruch zu Gesprächen hat auch mit inneraltkatholischen Entwicklungen zu tun:

1922 distanzierte sich die altkatholische Kirche der Niederlande von der damals immer noch herrschenden römischen und auf dem Utrechter Provinzialkonzil 1763 auch vertretenen Auffassung, die orthodoxe Kirche sei wegen ihrer Trennung von Rom schismatisch, und sie anerkannte «ohne Einschränkung den katholischen Charakter der griechischen oder morgenländischen Kirche», vgl. IKZ *12* (1922) 134; *U. Küry* (Fn. 2) 478f.

1925 (also in zeitlichem Gefolge entsprechender orthodoxer Erklärungen!) anerkannte die holländische altkatholische Kirche die Gültigkeit der anglikanischen Weihen und somit die apostolische Sukzession der Kirche von England, vgl. IKZ *15* (1925) 65; *U. Küry* (Fn. 2) 468.

Das ermöglichte es den in der Utrechter Union vereinigten Bischöfen im September 1925, diese Anerkennung nunmehr gesamthaft und als Voraussetzung für eine künftige engere Gemeinschaft auszusprechen, vgl. *U. Küry* (Fn. 2) 468.

Wie sehr die altkatholische ökumenische Orientierung sich auf die anglikanische und orthodoxe Kirche richtete, zeigt auch noch die von *Walther Herzog* veranstaltete Sammlung «Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus», IKZ *15* (1925) 3–26, Separatdruck 24 S. Sie bildet die Basis der strukturell gleich angelegten Dokumentensammlung in *U. Küry* (Fn. 2) 443–488.

[13] Vgl. etwa die offizielle Erklärung des allrussischen Landeskonzils 1917/18 vom 20. September 1918, wonach die Unionsbestrebungen bezüglich der in einem Atemzug genannten Altkatholiken und Anglikanern fortzusetzen seien, vgl. *G. Florovsky,* Orthodox Ecumenism (Fn. 1) 272. Sie scheint allerdings damals den Altkatholiken nicht bekannt geworden zu sein.

Auf den panorthodoxen Versammlungen in Konstantinopel 1923 (unter Patriarch Meletios) und im Athoskloster Vatopedi 1930 wurden wiederum die altkatholische und die anglikanische Kirche als diejenigen Kirchen genannt, mit denen eine Vereinigung am aussichtsreichsten erscheine; vgl. *Andreas M. Wittig,* Die panorthodoxen Beratungen von 1923 (Konstantinopel) und 1930 (Vatopedi), Der Christliche Osten *44* (1989) 300–307. Auf der ersten Versammlung überreichte übrigens der emeritierte anglikanische Bischof von Oxford, Charles Gore (1853–1932), die in Fn. 11 erwähnte «Declaration of Faith». *Wittig* (S. 302) nennt auf Grund griechischer Quellen die Zahl von 5000 unterzeichnenden anglikanischen Priestern.

Auf der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne 1927 hielt Metropolit *Germanos (Strinopoulos)* von Thyateira (1872–1951), der seit 1920 wiederholt mit den altkatholischen Bischöfen in Kontakt getreten war und 1929 zum offiziellen Vertreter des Ökumenischen Patriarchen bei den altkatholischen Kirchen ernannt wurde (vgl. IKZ *19* [1929] 232f.), eine Rede zum Thema «Der Ruf der Einheit»; darin führte er u. a. aus: «Aber welches sind die Elemente der christlichen Lehre, die als wesentlich angesehen werden müssen? Die Orthodoxe Kirche vertritt die Ansicht, dass es nicht notwendig ist, diese in der Gegenwart zu erörtern und zu bestimmen, da sie bereits in den alten Symbolen und Entscheidungen der sieben Ökumenischen Synoden festgelegt sind. Folglich muss die Lehre der alten, ungeteilten Kirche der ersten acht Jahrhunderte, unter Ausschaltung jeder Frage, die nicht eine direkte Beziehung zu den damals für glaubensnotwendig erachteten Dingen besitzt, auch heute die Grundlage für die Wiedervereinigung der Kirchen bilden. Dass das eine gesunde Grundlage ist, ist allgemein anerkannt worden in den *Diskussionen über die Wiedervereinigung, welche in den*

jüngstvergangenen Jahren zwischen Orthodoxen, Altkatholiken und Anglikanern stattgefunden haben.» Vgl. *Hermann Sasse* (Hg.), Die Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung. Deutscher amtlicher Bericht über die Weltkirchenkonferenz zu Lausanne 3.–21. August 1927, Berlin (Furche) 1929, 105–109, hier 108 [Hervorhebung U.v.A].

Im Zusammenhang mit der 7. Lambeth Conference 1930 kam es in London zu zeitlich getrennten, aber sachlich doch verbundenen Begegnungen der drei altkatholischen Bischöfe der niederländischen altkatholischen Kirche (Franciscus Kenninck, Erzbischof von Utrecht; Henricus Johannes Theodorus van Vlijmen, Bischof von Haarlem, und Johannes Hermannus Berends, Bischof von Deventer) mit anglikanischen und mit Vertretern orthodoxer Kirchen.

Beim Treffen mit den Anglikanern am 16. und 19. Juli 1930 wurde den Altkatholiken u. a. die in Fn. 11 erwähnten «Terms of Intercommunion» vorgelegt, ein hochkirchlich inspiriertes und eine anglikanisch-orthodoxe Union anzielendes Dokument. Im Verlauf des Gesprächs machte dann Kenninck die Ankündigung, es sei auf dem 12. Internationalen Altkatholikenkongress in Wien vom September 1931 eine Aussprache von orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Kirchenvertretern über die Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft geplant, vgl. Report of the Meeting of the Commission of the Anglican Communion and the Old Catholic Churches Held at Bonn on Thursday, July 2, 1931, London (SPCK) o. J. [1931], 30–36; deutsch in: Dokumente zu den Unionsverhandlungen der anglikanischen und altkatholischen Kirche, IKZ *21* (1931) 139–146. Die «Terms» wurden ein Jahr später in Bonn nicht mehr herangezogen (wohl aber in London für die Orthodoxen!), dafür spielten die von *G. F. Graham-Brown* aufgesetzten «Suggested Conditions on which the Church of England and the Churches now in Full Communion with it might contemplate formal Intercommunion with the Old Catholic Church», welche die divergenten theologischen Positionen der «Evangelicals» reflektieren, eine Rolle; vgl zuletzt *H. Rein* (Fn. 1) Band I, 215–252.

Zum Treffen mit den Orthodoxen unter der Führung des Patriarchen von Alexandrien Meletios (vgl. Fn. 11) am 16. und 18. Juli 1930 vgl. den Bericht in: De Oud-Katholiek 46/10 (1930) 231–233; Katholik *53* (1930) 250 f.; darin äussern sich die holländischen Bischöfe, dass sowohl sie wie die Orthodoxen eine Vereinigung mit der anglikanischen Kirche für möglich erachten.

Nach dem 2. Weltkrieg lösten die Orthodoxen zusehends den trilateralen Konnex, soweit er für sie überhaupt bestanden hatte, was aber von altkatholischer Seite im Hinblick auf die Bonner Vereinbarung 1931 und ihre Konsequenzen für die altkatholisch-orthodoxen Beziehungen nur mit Widerstreben zur Kenntnis genommen wurde und wird.

[14] Vgl. a) Report (Fn. 13) 12–27; Dokumente zu den Unionsverhandlungen der anglikanischen und altkatholischen Kirche, IKZ *21* (1931) 146–161, etwas gekürzt abgedruckt in: *U. Küry* (Fn. 2) 469–478; ferner Chronicle of the Convocation of Canterbury, London 1932, 19–35 (Upper House), 155–170 (Lower House); York Journal of Convocation, London 1932, 36–45 (Upper House), 99–107 (Lower House); eine Zusammenfassung bietet *Constantin Neuhaus,* Das altkatholisch-anglikanische Interkommunionsschema vor den Konvokationen von Canterbury and York, IKZ *22* (1932) 28–39.

b) *Adolf Küry* (Hg.), Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und der orthodoxen Kommission in Bonn am 27. und 28. Oktober 1931, IKZ *22* (1932)

18–27, abgedruckt in: *U. Küry* (Fn. 2) 479–484; vgl. Relations between the Orthodox and Old Catholic Churches, The Christian East *13* (1932) 91–98; Hai scheseis tōn Ekklēsiōn Orthodoxēs kai Palaiokatholikēs, Orthodoxia *7* (1932) 156–162, 210f.

[15] Vgl. Report of the Joint Doctrinal Commission Appointed by the Oecumenical Patriarch and the Archbishop of Canterbury for Consultation on the Points of Agreement and Difference between the Anglican and the Eastern Orthodox Churches, London (SPCK) 1932, 18 (englisch) / 19 (griechisch): «The representatives of the Anglican Communion laid before the Commission the Report of the Conference that was held between representatives of the Anglican Communion and the Old Catholic Churches and the Resolutions therein agreed upon. The representatives of the Eastern Orthodox Church agreed to lay this Report and these Resolutions for the consideration of the Synode of the Eastern Orthodox Church.» Vgl. auch *George K. A. Bell,* Documents on Christian Unity. Third Series 1930–48, London (OUP) 1948, 43; Orthodoxia *7* (1932) 233f. In der deutschen Übersetzung von *C. Neuhaus* wird dies in einer irreführenden Paraphrase wiedergegeben: «Zum Schluss wurde die bekannte Bonner Vereinbarung zwischen der altkatholischen und anglikanischen Kirche von 1931 mit ihren drei Thesen einstimmig angenommen» vgl. *Constantin Neuhaus,* Die Unionsverhandlungen zwischen den orthodoxen Kirchen des Morgenlandes und der Kirche von England, IKZ *22* (1932) 65–98, hier 97. Dies hat neben anderem, für das allerdings auch damalige Orthodoxe verantwortlich sind, auf altkatholischer Seite dazu beigetragen, dass die orthodoxen Schwierigkeiten mit der Bonner Vereinbarung lange Zeit übersehen wurden. Vgl. dazu zuletzt *H. Rein* (Fn. 1), Band II, 116–155.

[16] Die Internationale Bischofskonferenz stimmte der im Sommer getroffenen Bonner Vereinbarung im September 1931 in Wien zu, aber mit einer textlichen Modifizierung, die dann später wieder zurückgezogen wurde. Vgl. *H. Rein* (Fn. 1), Band I, 252–262. Für die Applikation zwischen der Polish National Catholic Church einerseits und der amerikanischen Episkopalkirche und der anglikanischen Kirche von Kanada andererseits vgl. *Urs von Arx,* Zwischen Krise und Stabilität, IKZ *81* (1991) 1–40, hier 18.

[17] Vgl. auch Fn. 15. Zu nennen sind hier Andreas Rinkel (1889–1979), 1937–1970 Erzbischof von Utrecht, und Urs Küry (1901–1976), 1955–1972 Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Letzterer war zudem von 1938–1957 Sekretär des Ständigen Ausschusses der Internationalen Altkatholikenkongresse. Als Präsident und Sekretär der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz waren beide ausserordentlich stark für die weitergeführte «trilaterale» ökumenische Ausrichtung des Altkatholizismus verantwortlich: sie engagierten sich sehr für eine kirchliche Gemeinschaft mit der Orthodoxie, wollten aber diejenige mit den Anglikanern nicht ohne Not preisgeben. U. Küry wurde übrigens 1971 zum Präsidenten der Internationalen Kommission der Utrechter Union für den Orthodox-Altkatholischen Dialog bestimmt, konnte aber infolge seines 1972 gesundheitshalber erfolgten Rücktritts vom Bischofsamt das Amt des Kopräsidenten auf den gemeinsamen Sitzungen ebensowenig wahrnehmen wie der am 3. Dezember 1971 tödlich verunfallte Metropolit Jakovos (Tsanavaris) auf orthodoxer Seite.

[18] Vgl. *I. Karmiris* (Fn. 11) 1116–1123; *ders.,* Orthodoxia kai Palaiokatholikismos, Teil 1, Athen 1966 (Sonderdruck aus «Ekklēsia») – aus dieser Publikation

wurden die S. 42–79 bzw. 80–97 in deutscher Übertragung publiziert in: IKZ *57* (1967) 83–109 bzw. 110–119.

[19] Vgl. *U. von Arx* (Fn. 3) 16; *W. Küppers,* Der orthodox-altkatholische Dialog nimmt Gestalt an, IKZ *63* (1973) 182–192; *I. Karmiris,* Orthodoxia kai Palaiokatholikismos, Teil 5, Athen 1973 [sic] (Sonderdruck aus «Ekklēsia»).

[20] Auf dem 23. Internationalen Altkatholikenkongress 1982 in Wien hielt Prof. Christian Oeyen (Bonn), der gemäss den Ausführungen des Sekretärs des Ständigen Kongressausschusses während 1978–1982 als theologischer Berater gewirkt hatte, einen Vortrag zum Thema: «Der Kampf der Väter und unsere heutige Situation. Gedanken zum Thema: Was sind wir?» Dabei ging er durchaus auf die ökumenische Dimension der altkatholischen Kirche ein und kam dabei neben den 1931 und 1965 auf Grund der Bonner Vereinbarung in Sakramentsgemeinschaft mit den Altkatholiken stehenden Kirchen auf weitere Kandidaten mit nunmehr apostolischer Sukzession zu sprechen (die Südindische Kirche, die Kirchen von Nordindien und Pakistan, die Kirche von Sri Lanka; ferner die Mariaviten); er brachte es dabei fertig, mit keinem Wort die orthodoxe Kirche explizit zu erwähnen, obwohl er doch als Kommissionsmitglied der deutschen Kirche am laufenden Dialog verantwortlich mitbeteiligt war und hier sich eine Möglichkeit geboten hätte, diesen wichtigen Strang ökumenischen Handelns der Utrechter Union zu nennen. Implizit kam der Dialog freilich schon zur Sprache in der negativen These 10 (sie lehnt einen «einseitigen Anschluss» an eine bestehende Kirche ab), die im Kontrast zu den positiven Thesen 11 und 12 steht; vgl. IKZ *72* (1982) 257–272, hier 264–266.271.

Andererseits kam in Gesprächsgruppen die orthodoxe Beziehung doch noch in wohlwollender Weise zur Sprache (ebd. 305 f., 307 f.).

Auch auf dem nächsten Kongress 1986 in Münster übergingen die zum Thema «Ökumene» sprechenden Referenten (Pfr. Dr. Hans Frei, Bern, und Dr. Govaert Kok, Rotterdam) die Beziehungen zur Orthodoxie bzw. den vor dem Abschluss stehenden Dialog, und das in Gegenwart einer orthodoxen Delegation, die eben wegen des sich dem Ende zuneigenden Dialogs in einer Zahl wie schon lange nicht mehr sich einfanden, vgl. IKZ *77* (1987) 76–92.

[21] Neben den schon in Fn. 17 genannten starken Figuren Rinkel und Urs Küry, die hinsichtlich ihres ökumenischen Engagements in den Fussstapfen des früheren Bischofs der Christkatholischen Kirche (1924–1955) und langjährigen Mitglieds des Ständigen Ausschusses der Internationalen Altkatholikenkongresse (1913–1938), Adolf Küry (1870–1956), standen, ist natürlich noch Prof. Werner Küppers (1907–1980), Bonn, zu erwähnen, die Seele des in den 1960er Jahren wieder in Gang gekommenen orthodox-altkatholischen Dialogs; auch er war 1953–1974 Mitglied des Ständigen Ausschusses.

[22] Vgl. IKZ *67* (1977) 30–52 sowie IKZ *79* (1989) 29–79. Die am schärfsten formulierten Kritiken zu einzelnen Dialogtexten von altkatholischer Seite kamen von Christian Oeyen, dessen in Fn. 1 genannter Beitrag seine Auffassung noch einmal ausführlich darlegt (vgl. auch unten Fn. 32). Aber auch andere Teilnehmende an den beiden Theologentagungen brachten Einwände und Fragen vor.

[23] IKZ *79* (1989) 78 f.

[24] Vgl. *Herwig Aldenhoven* (Fn. 1), 27–44, hier 43. Eine Überarbeitung verlangt Ch. Oeyen (Fn. 22) und in seinem Gefolge die deutsche altkatholische Kirche (vgl. Fn. 32). Vor einer analogen Fragestellung stand der anglikanisch/römisch-katholi-

sche Dialog (ARCIC I), wo den nicht veränderten Texten später sog. «Elucidations» folgten. Vgl. zum damit angesprochenen Problem *Gillian R. Evans,* Method in Ecumenical Theology. The lessons so far, Cambridge (CUP) 1996, 203–208.

[25] Die 1985 von der deutschen altkatholischen Kirche ohne vorgängige Besprechung im Schoss der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) getroffene «Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie» mit der Evangelischen Kirche in Deutschland, die von der IBK nicht gebilligt wurde (vgl. S. 193) hat die Beziehungen unter den Bischöfen schwierig gemacht wie wohl nie zuvor in der Geschichte der Bischofskonferenz (jedenfalls nicht unter den westeuropäischen Amtsträgern). Die dadurch entstandene Spannung wurde später noch überlagert durch die Frage der Frauenordination, wo die deutsche Synode sich 1994 vom 1991 in der IBK noch gemeinsam beschlossenen Vorgehen trennte und die Einführung der Frauenordination beschloss (vgl. S. 194). Die Situation ist aber so, dass es für die beiden deutsch-altkatholischen Alleingänge (vor allem in der Frage der Frauenordination) durchaus auch Sympathisierende in anderen westeuropäischen Kirchen gibt bzw. solche, welchen zwischenkirchliche Konsequenzen gleichgültig sind.

Angesichts der durch die genannte AKD/EKD-Vereinbarung ausgelösten Krise, die auch auf der im Herbst 1985 in Amersfoort tagenden 6. Vollversammlung der Dialogkommission zur Sprache kam, verfassten die altkatholischen Teilnehmer in der Folge eine Erklärung «Die ökumenische Aufgabe der altkatholischen Kirche» (IKZ *77* [1987] 40–43). Sie sandten sie an ihre Bischöfe mit der Bitte, dafür zu sorgen, dass sie in der Presse der betreffenden Ortskirche abgedruckt werde. Das geschah m. W. aber nur in der Schweiz (Christkatholisches Kirchenblatt *109* [1986] 128f.) und in Österreich (Altkatholische Kirchenzeitung *21* [1986] Nr. 6, S. 3f.).

Zur Einschätzung der Handlungsunfähigkeit der IBK und die im Hinblick auf den orthodox-altkatholischen Dialog schlechte Kommunikation zwischen IBK und der von Bischof Léon Gauthier (Bern) präsidierten altkatholischen Dialogkommission vgl. auch *H. Rein* (Fn. 1), Band II, bes. 173f., 191–193, 248.

[26] Sie ist auf eine Gemengelage von Faktoren zurückzuführen. Ich nenne ohne Anspruch auf Vollständigkeit:

a) Der Rückgang der identitätsstiftenden Kraft von konfessionell geprägten kirchlichen Zielsetzungen, damit eine andere Form von ökumenischer Erfahrung mit ökologischen, feministischen, interreligösen Akzentuierungen, und das in einem Umfeld, das bekanntlich durch eine individualisierte Religiosität mit schwacher Bindung an kirchliche Bekenntnispositionen gekennzeichnet ist; vgl. dazu z. B. *Alfred Dubach/Roland J. Campiche* (Hg.), Jeder ein Sonderfall. Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung, Zürich/Basel (NZN/Reinhardt) 1993. Die Individualisierung ist dadurch gekennzeichnet, dass sie durchaus zu sozialen Vergemeinschaftungsformen findet, aber Zugehörigkeiten sind optional, kontextabhängig und somit provisorisch angelegt und widerrufbar.

b) Die zunehmende Beteiligung von Laiinnen und Laien an der Planung gesamtaltkatholischer Versammlungen; ihnen ist das im theologischen Diskurs sich vollziehende ökumenische Anliegen des klassischen Altkatholizismus eher fremd. Damit ist auch ein anderes Bild von der Aufgabe des Pfarrers bzw. Theologen verbunden.

c) Der in den letzten zwei Jahrzehnten starke Zustrom von Geistlichen aus der römisch-katholischen Kirche – am ausgeprägtesten wohl in Deutschland –, die mit dem Altkatholizismus oft eine kirchliche und ökumenische Vision verbinden, die sie in ihrer Herkunftskirche entwickelt haben, die aber nicht unbedingt mit dem in den ersten hundert Jahren gewachsenen Altkatholizismus übereinstimmt. Der jeweils biographisch relevante Anknüpfungspunkt zur Geschichte der altkatholischen Kirche ist primär die Zeit der 1870er Jahre, also der Bruch mit einem als unerträglich gehaltenen System sowie die damals in die Wege geleiteten Reformen (wie etwa die faktische Ausserkraftsetzung der Zölibatsverpflichtung). Bei dieser Verbindung von Vergangenheit und Gegenwart spielt die weitgehend unbekannte Geschichte der altkatholischen Ortskirche im Verbund der Utrechter Union und deren Zielsetzungen so gut wie keine Rolle. Bisweilen habe ich den Eindruck, dass die Profilierung der altkatholische Kirche einerseits im Hinblick auf potentiell unzufriedene und «reform»orientierte Römisch-Katholikinnen und -Katholiken betrieben wird, deren ideologische Agenda ja teilweise übernommen wird, andererseits auf im Horizont eines altkatholisch-evangelisch-anglikanischen – und somit anderen, weniger problematischen – «Trilateralismus».

d) Die Krise in derjenigen altkatholischen Kirche, die wohl noch den grössten Bestand an Mitgliedern hat, die nicht konvertiert sind, nämlich in der Christkatholischen Kirche der Schweiz. Dazu ein Indiz: nach meiner subjektiven Wahrnehmung hat sich hier der Klerus, der doch in der grossen Mehrheit durch eine eigene und auch gemeinsam prägende Fakultät hindurchgegangen ist, theologisch gleichsam abgemeldet und wirkt wie erloschen; daran ändern auch wiederholte Appelle des Bischofs nicht viel. Dafür mag es eine Reihe von Gründen geben. Sicher hat es auch mit dem Schock zu tun, den die nach der Volkszählung von 1970 erfolgte Wahrnehmung, dass die Mitgliederzahl auf ca. 20000 Personen abgesunken ist (1992: 14000), ausgelöst hat.

Vielleicht ist es zur Zeit die holländische altkatholische Kirche und ihre Theologinnen und Theologen, welche die ökumenischen und ekklesiologischen Grundanliegen der Utrechter Union mit einer erkennbaren Kontinuität zu 1889 am besten weitertragen können.

e) Die in den letzten zwei Jahrzehnten geschwundene Zusammenarbeit der theologischen Lehranstalten für gesamtaltkatholische theologische Projekte.

f) Die nicht erfolgte Integrierung der altkatholischen Main-stream-Theologie in die PNCC, etwa in Analogie zu der bis ca. 1925 gelungenen Integrierung derselben in die holländische Kirche.

Nach dem Fall des Kommunismus scheint Entsprechendes immerhin für die Polnisch-Katholische Kirche möglich. In diesem Zusammenhang ist insbesondere auf die Übersetzungstätigkeit des jetzigen leitenden Bischofs, *Prof. Wiktor Wysoczański,* hinzuweisen. Seit mehr als zwei Jahrzehnten veröffentlicht er in der kirchlichen Zeitschrift «Posłannictwo» und anderswo Beiträge altkatholischer Theologen, die in deutscher Sprache erschienen sind. Einen Höhepunkt dieser Vermittlungsarbeit bildet die vor dem Abschluss stehende polnische Übersetzung und Herausgabe des in Fn. 2 genannten Standardwerkes von *U. Küry* (*Nachtrag:* vgl. jetzt *Urs Küry,* Kościół starokatolicki. Historia, nauka, dążenia, Warszawa [Chrześcijańska Akademia Teologiczna] 1996, 748 S. Der Dokumentationsteil und die Bibliographie sind stark erweitert; u. a. liegen S. 556–601 die orthodox-altkatholischen Dialogtexte nunmehr vollständig in polnischer Sprache vor).

Analoge Bemühungen in der PNCC sind mir nicht bekannt. Veröffentlichungen aus der PNCC machen wiederholt den Anschein, dass sie die Beziehungen zur Utrechter Union in der 1907 erfolgten Eingliederung von Bischof Franciszek Hodur in die apostolische Sukzession erschöpft sein lässt.

[27] Vgl. dazu *Urs Küry,* Die Internationalen altkatholischen Theologentagungen von 1950–1971, IKZ *67* (1977) 106–124, 140–184, 224–251; *68* (1978) 83–122.

[28] Ich meine damit die auf die anglikanische *und* die orthodoxe Kirche bezogene Ausrichtung, wie sie für die Verantwortlichen der Altkatholikenkongresse von 1925–1970 kennzeichnend war. Natürlich ist das schon vor 1931 geknüpfte Netz von altkatholisch-anglikanischen Beziehungen auch nach 1970 nicht zerrissen, sondern auf verschiedenen Ebenen, auch in einzelnen altkatholischen Ortskirchen, verstärkt worden. So haben sich seit 1957 etwa die Anglikanisch-Altkatholischen Theologenkonferenzen (A-AKThK) als ein mehr oder weniger institutionalisiertes Austauschforum erwiesen (bisher 14 Tagungen). Daneben gab und gibt es noch andere Möglichkeiten der Begegnung. Dem steht für die orthodoxe Seite nichts gegenüber, was auch bei fehlender Kirchengemeinschaft schon möglich gewesen wäre. Ein Pendant zur 1908 gegründeten St. Willibrord Society (vgl. *John Burley/Jack Witten,* The Society of St. Willibrord, in: *Gordon Huelin* [Hg.], Old Catholics and Anglicans 1931–1981. To Commemorate the Fiftieth Anniversary of Intercommunion, Oxford [OUP] 1983, 62–85) kam nicht zustande, bzw. die 1957 auf christkatholischer Initiative in der Schweiz gegründete St. Nikolaus-Gemeinschaft (Patrone: der russische Metropolit Nikolaj, Paris, und Bischof Urs Küry, Bern) wurde zu wenig bekannt und schlief nach 1969 wieder ein (vgl. AKID *3* [1961] 41; *4* [1962] 37; *7* [1965] 844; *11* [1969] 1276). Warum gibt es keine Kontakte zwischen altkatholischen und orthodoxen Jugendverbänden? Warum nicht Partnerschaften unter altkatholischen und orthodoxen Gemeinden in Westeuropa? Warum nicht Arbeitsgruppen für Theologinnen und Theologen? Fragen, die sich natürlich an beide Seiten richten – ist die Antwort hier und dort das mangelnde Interesse?

[29] Vgl. Reports to the XVIII General Synod of the Polish National Catholic Church, October 1–5, 1990, Toronto, Ontario, Canada. Leichter zugänglich auch bei *H. Rein* (Fn. 1), Band I, 442–447. Die von der Synodal Church Doctrine Commission beantragte Zustimmung der Generalsynode enthält Bemerkungen zu den folgenden Texten: II/3 (leibliche Aufnahme Marias durch Konsenstext nicht ausgeschlossen), V/1 (das gehörte und gepredigte Wort Gottes hat in der PNCC sakramentale Kraft), V/2–4 (die PNCC führt die westliche Praxis hinsichtlich der Spendung von Taufe, Firmung und Erstkommunion weiter), V/4 («The PNCC acknowledges that the form of the Eucharist resides in the words of Christ, the epiclesis, and in the total Eucharistic Prayer. However, we maintain the Western tradition according to which the consecration of the bread and wine into the Body and Blood of Jesus Christ is effected by the Words of Institution»), V/5 (auch die gemeinsame Bussfeier ist sakramental), V/1 («the PNCC hopes and prays for the salvation of all through Jesus Christ»). Als Unterlage wurde den Synodalen die in Fn. 1 erwähnte Broschüre «Road to Unity» zugestellt. Zur Diskussion vgl. Eighteenth General Synod of the PNCC... Proceedings 179–211; dabei wurde die PNCC-Sonderlehre hinsichtlich der sieben Sakramente – neben dem einen Sakrament «Taufe und Firmung» noch das Sakrament «Wort Gottes» – mit 182 gegen 170 Stimmen bestätigt (S. 210).

[30] Protokoll der ordentlichen Synode 1991, S. 26: Der Antrag «Die Synode rezipiert die Papiere und das Ergebnis des Dialogs» wurde einstimmig angenommen. Den Synodalen wurden zuvor Unterlagen (welche?) zugestellt und auf der Sitzung selbst von Prof. DDDr. Ernst Hammerschmidt (1928–1993, ab 1981 als Nachfolger von Werner Küppers Ko-Sekretär der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission, kurz vor seinem Unfalltod in die römisch-katholische Kirche rekonvertiert) ein Communiqué vorgelesen, das die altkatholischen Kommissionsmitglieder 1986 verfasst hatten (vgl. Fn. 25).

[31] Die Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz hat auf ihrer 121. Session in Starrkirch/Dulliken einer von Bischof und Synodalrat formulierten Stellungnahme mit einer Gegenstimme zugestimmt. Sie lautet (ohne die Vorbemerkung):

«1. Die Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz begrüsst den Abschluss der Arbeiten der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Dialogkommission und die von dieser erarbeiteten Texte als einen Ausdruck der bestehenden vollen Übereinstimmung in den Glaubensgrundlagen zwischen der Orthodoxen Kirche des Ostens und der Altkatholischen Kirche der Utrechter Union.

Die Nationalsynode erhofft, dass nach der Feststellung der gemeinsamen theologischen Tradition, wie sie in den Texten vorgenommen wurde, auf dieser Grundlage auch theologisch begründete und für weitere Kreise verständliche Antworten auf in neuerer Zeit aufgetauchte drängende Fragen gesucht und gefunden werden.

Die Nationalsynode verweist im übrigen auf die Stellungnahme der Generalkonferenz der christkatholischen Geistlichen der Schweiz, welche wichtige Hinweise zum Verständnis einiger Stellen in den Texten gibt.

2. Die Nationalsynode erwartet, dass die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK) mit der orthodoxen Kirchengemeinschaft Gespräche aufnimmt mit dem Ziel der konkreten Verwirklichung der vollen kirchlichen Gemeinschaft. Sie setzt als selbstverständlich voraus, dass allfällige sich ergebende Regelungen, welche die Christkatholische Kirche der Schweiz verpflichten, ihr zur Zustimmung unterbreitet werden. Die Nationalsynode betrachtet die erstrebte und erhoffte Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen des Ostens auch als einen Dienst an der Einheit aller christlichen Kirchen auf der Grundlage des Glaubens der alten ungeteilten Kirche.»

Den Synodalen lagen schriftlich nicht nur die Stellungnahme der Konferenz der Geistlichen vor, sondern auch eine Erklärung von Bischof Hans Gerny und eine den Inhalt zusammenfassende «Kurze Darstellung der gemeinsamen orthodox-altkatholischen Dialogtexte und erläuternde Bemerkungen» aus der Feder von Prof. Herwig Aldenhoven, Mitglied der Dialogkommission. Letztere erwiesen sich insofern als unentbehrlich, als die Nationalsynode ein Jahr zuvor es ablehnte, ohne hinreichende Kenntnis der Dialogtexte auf das Geschäft einzutreten. Vgl. Protokoll der Nationalsynode 121/1992/Starrkirch-Dulliken 83–103; Protokoll der Nationalsynode 120/1991/Liestal 98–105.

[32] Die 51. Bistumssynode des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 1994 in Mainz nahm folgenden Antrag zum Thema «Alt-katholisch/Orthodoxe Kommissionstexte» mit einer Gegenstimme und vier Enthaltungen an:

«Die Synode möge beschliessen: Wir begrüssen das Zustandekommen dieser Texte, die in vielen Punkten die bestehende Glaubensübereinstimmung zwischen der Orthodoxen Kirche des Ostens und den Alt-Katholischen Kirchen der Utrechter Union zum Ausdruck bringen. Wir sehen darin einen ersten wichtigen Schritt auf dem Weg der Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen in gegenseitiger Achtung und Liebe.

Wir sind zugleich der Auffassung, dass zur Vermeidung von Missverständnissen und zum Schutz der verschiedenen legitimen Traditionen des Ostens und des Westens einige Stellen verändert werden müssen. Dies betrifft insbesondere die synodale Mitwirkung des Presbyteriums und des Gottesvolkes an der Führung der Kirche, die sog. «Unfehlbarkeit» der Kirche, das Verhältnis zu anderen Kirchen einschliesslich der Einladung zur Feier der Eucharistie, die Möglichkeit der Ordination von Frauen zum Priesteramt [auf derselben Synode beschlossen], die Mitwirkung des Presbyteriums bei der Ordination von Priestern, die Marienlehre und die Erlaubtheit der westlichen Lehrmeinung in der Frage des Ausgangs des Heiligen Geistes. Eine Richtigstellung in diesen Punkten ist vor der endgültigen Rezeption dieser Texte unerlässlich.

Die Synode nimmt das diesbezügliche Gutachten des Dozentenkollegiums zur Kenntnis und beauftragt Bischof und Synodalvertretung, unter Mitwirkung des Dozentenkollegiums auf eine Verbesserung dieser wichtigen Dokumente hinzuwirken.» Vgl. Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 1994, Nr. 2, S. 4.

Ein kürzerer, aber in der Sache ähnlicher Antrag erreichte in der vorgängigen Synode 1991 nicht das nötige Quorum, vgl. Amtliches Kirchenblatt 1991, Nr. 3, S. 4, 13. Auch diesem Antrag lag eine Stellungnahme des Dozentenkollegiums bei.

Sowohl die Stellungnahme zuhanden der Synode 1991 (siebenseitiges Typoskript) wie auch das im Synodebeschluss von 1994 erwähnte Gutachten (vierseitiges Typoskript) ist vom Direktor des Alt-Katholischen Seminars der Universität Bonn, Prof. Christian Oeyen, verfasst, der selbst Mitglied der Dialogkommission ist und auf der Synode jeweils über dieses Traktandum auch referierte. Man muss also daraus schliessen, dass das Dozentenkollegium und später die Synode sich vollständig seine Positionen zu eigen gemacht hat, die er schon früher auf Altkatholischen Theologenkonferenzen vorgetragen hat (vgl. oben Fn. 22).

[33] In der Niederlande, wie auch in Polen, ist das Geschäft noch nicht vor die letzten massgebenden Gremien gelangt. Immerhin hat die Provinzialsynode der altkatholischen Geistlichkeit in einem Schreiben vom 12. Januar 1987 an den altkatholischen Kopräsidenten der Dialogkommission, Bischof Léon Gauthier (Bern), der Sorge Ausdruck gegeben «über die Implikationen der Forderungen, die von orthodoxer Seite zu erwarten sind», und die Meinung geäussert, «dass eine Communio mit den orthodoxen Kirchen nicht expliziter formuliert werden sollte als die Formulierung des Bonner Agreement von 1931 zwischen den Altkatholiken und Anglikanern». Im weiteren hat Prof. Martien Parmentier, Mitglied der Dialogkommission, im Frühjahr 1991 die Dialogtexte im Altkatholischen Seminar der Universität Utrecht zum Thema einer kritisch prüfenden Vorlesung gemacht.

Im übrigen sind die orthodox-altkatholischen Beziehungen in den letzten Jahren nicht nur durch den zögerlichen Vorgang einer formellen Rezeption der Dia-

logtexte bestimmt gewesen. So stattete der Ökumenische Patriarch Bartholomaios am 17. November 1994 in Utrecht der Altkatholischen Kirche der Niederlande und am 9. Dezember 1995 in Bern der Christkatholischen Kirche der Schweiz einen offiziellen Besuch ab. Im Juli 1996 besuchte eine altkatholische Gruppe (gegen die ursprüngliche Intention mit einer Ausnahme leider nur schweizerische Teilnehmende) aus Anlass der (über) hundertjährigen kirchenamtlichen Beziehungen zwischen der Utrechter Union und der Russischen Orthodoxen Kirche die letztere; dabei fand am 15. Juli in Moskau auch ein kleines wissenschaftliches Symposion statt. Schliesslich ist zur Zeit mit dem Segen des Ökumenischen Patriarchen und des Erzbischofs von Utrecht eine inoffizielle orthodox-altkatholische Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem im Gang.

[34] Vgl. Una Sancta *42* (1987) 9f.; Orthodoxes Forum *5* (1991) 335f.

[35] Vgl. die Inventarisierung der Differenzpunkte auf der 1. Sitzung der Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken in Belgrad 1966 (oben Fn. 18) oder die reduzierte Liste, welche diese Kommission auf ihrer 2. Sitzung in Chambésy/Genf 1970 aufstellte, vgl. IKZ *61* (1971) 71–74; *I. Karmiris,* Orthodoxia kai Palaiokatholikismos, Teil III, Athen 1970 (Sonderdruck aus «Theologia»).

[36] Auf der Eröffnungssitzung der 7. Vollversammlung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission am 10. Oktober 1987 in Kavala sagte der orthodoxe Kopräsident, Metropolit Damaskinos: «Diese [unsere orthodoxen Kirchen] bekundeten oft ihre Genugtuung über das von uns zustande gebrachte theologische Werk und zögern nicht, unseren Dialog als Modell für die übrigen bilateralen Dialoge [der orthodoxen Kirche] zu empfehlen.» Vgl. Protokoll der 7. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission für den orthodox-altkatholischen Dialog, Kavala, 12.–19. Oktober 1987, S. 66, griechisch S. 5.

[37] «Es wurde [von orthodoxer Seite] sogar gesagt, dass im Falle eines Scheiterns unseres Dialoges alle anderen bilateralen Dialoge ihren Sinn und ihre Glaubwürdigkeit verlieren würden» – so Metropolit Damaskinos in seiner Eröffnungsansprache zur 6. Vollversammlung der Kommission am 1. Oktober 1985. Vgl. Protokoll der 6. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission für den orthodox-altkatholischen Dialog, Amersfoort, den 30. September–5. Oktober 1985, S. 69, griechisch S. 73.

[38] IKZ *79* (1989) 78f. (vgl. Fn. 22).

[39] Ein frühes Zeugnis sind die Ausführungen von Protopresbyter I. Janyschew [vgl. Fn. 8], der ja an den Beratungen der Altkatholikenkongresse wiederholt teilgenommen hat: «Es giebt in dem Schicksal des Altkatholicismus nur einen Umstand, der die Überzeugung von ihrer Orthodoxie zu erschüttern und jede Hoffnung auf ihre kirchliche Einigung mit den Orthodoxen zu zerstören vermöchte. Es ist dies die bekannte Tatsache der sogenannten Interkommunion, indem zwei altkatholische Bischöfe mit einigen der Bischöfe der anglikanischen Kirche gemeinschaftlich das heilige Abendmahl genossen haben. Auf beiden Seiten herrscht zweifelsohne völlige Klarheit über den entschieden protestantischen, speziell kalvinistischen Charakter der 39 Artikel, in denen die vom Parlament bestätigte Glaubenslehre der anglikanischen Kirche niedergelegt ist ...»; vgl. *J. Janyschew,* Über das Verhältnis der Altkatholiken zur Orthodoxie, Wiesbaden (Bech-

told) 1891, 27. Diese Broschüre wurde, nach des Autors Besuch des Altkatholikenkongresses in Köln, 1890 zuerst auf russisch veröffentlicht. Der russische Theologe spielt vermutlich auf den im Herbst 1881 erfolgten Besuch des deutschen und des schweizerischen Bischofs, Joseph Hubert Reinkens und Eduard Herzog (1841–1924), bei Bischöfen der Kirche von England an. Im weiteren geht er auch auf den Beschluss der deutschen Synode von 1883, Anglikanern das Abendmahl zu reichen, ein; vgl. zum ganzen Problemkreis die knappen Hinweise bei *U. von Arx* (Fn. 16) 36f. Bemerkenswert an Janyschews Beurteilung ist die tiefe Einsicht in die schwierige, durch Isolation (an sich ja etwas «Unkatholisches») gekennzeichnete Situation der Altkatholiken, aus der sie unbedingt herauskommen wollten; diese Einsicht ist manch anderem, nur dogmatisch argumentierenden orthodoxen Beobachter abgegangen – und daher auch das Gespür für den eben nicht ewig dauernden Kairos einer guten Sache ...

[40] Vgl. AKID *10* (1968) 1229; *Werner Küppers,* Stand und Perspektiven des orthodox-altkatholischen Dialogs, IKZ *62* (1972) 87–114, hier 104f.

Eine ähnliche Forderung wurde in Belgrad 1966 von der Interorthodoxen Theologischen Kommission für den Dialog mit den Anglikanern aufgestellt; die erste von vier Fragen, die zuerst Gegenstand des Dialogs sein müssten, lautete: «Die Möglichkeit der Einigung mit den Anglikanern nach ihrer ‹Interkommunion› mit den Altkatholiken, den [schwedischen] Lutheranern und vielleicht auch den Methodisten»; vgl. *I. Karmiris* (Fn. 11) 1112–1116, hier 1115; *Kallistos Ware/ Colin Davey* (Hg.), Anglican-Orthodox Dialogue. The Moscow Statement Agreed by the Anglican-Orthodox Joint Doctrinal Commission 1976 with introductory and supporting material, London (SPCK) 1977, 28.

[41] Vgl. *I. Karmiris* (Fn. 18) 37–45; [von Theodor Nikolaou übersetztes] Protokoll der Sitzungen der gemischten Orthodox-altkatholischen Kommission für den Dialog zwischen Orthodoxen und Altkatholiken (9.–14. Juli 1973), 27–31; *W. Küppers* (Fn. 18) 182–192, hier 187. In der Folge entstanden auch einige unveröffentlichte Textentwürfe, nämlich von den Professoren *Werner Küppers, Peter Amiet* (Bern) und *Stefan Alexe* (Bukarest).

[42] Vgl. dazu zuletzt die in Fn. 16 genannte Literatur.

[43] Die beiden Kirchen auf der iberischen Halbinsel gehören seit 1980 formell der Anglikanischen Kirchengemeinschaft an.

[44] Brief vom 3. August 1986. Eine ähnliche Bitte wurde auch von seiten der Gesprächskommission der christkatholischen und der römisch-katholischen Kirche der Schweiz (CRGK) an die IBK gerichtet (Protokoll vom 10. November 1987).

[45] Vgl. *Metropolit Damaskinos* (Fn. 1) 148. Auch wenn die «Geburtstagsfeier» der Utrechter Union mit den zahlreichen anglikanischen Gästen nicht der richtige Ort war, um im Festvortrag die «anglikanisch-altkatholische Interkommunion» als das (damals) verbleibende hauptsächliche Hindernis für den altkatholisch-orthodoxen Einigungsprozess zu thematisieren und dadurch für dieses Einheitsanliegen eine atmosphärische Verschlechterung zurückblieb, ist die altkatholische Kritik am Metropoliten zu unnuanciert, weil oft ohne genaue Kenntnis des Wortlauts wie auch des anvisierten Sachverhalts, ausgefallen. Was von orthodoxer Seite wirklich verlangt wird, ist eine autoriative und daher wohl doch von der Altkatholischen Bischofskonferenz zu leistende Interpretation des Stellenwerts der Bonner Vereinbarung von 1931 und der darauf beruhenden vollen Sakramentsgemeinschaft mit den Anglikanern im Licht der allgemeinen ökumenischen Ent-

wicklung, der neueren anglikanischen Initiativen zu eucharistischer Praxis mit anderen Kirchen ohne volle, auf Glaubensübereinstimmung beruhender Kirchengemeinschaft (zu dieser Praxis vgl. kritisch *H. Rein* (Fn. 1), Band II, 260–275. 471–531) und schliesslich des orthodox-altkatholischen Dialogs selbst. Dazu könnten die schon vorliegenden Studien von *W. Küppers* (Fn. 40) bes. 104–111; *ders.*, Eucharistie und Kircheneinheit. Alt-katholische Bemerkungen zur Studie «Interkommunion», in: «Interkommunion», Eine Studie und Stellungnahme, Sonderausgabe des Materialdienstes der ökumenischen Zentrale, März 1986, S. 43–50, hier 49; sowie die in Fn. 41 erwähnten unveröffentlichten Textentwürfe von *W. Küppers* und *P. Amiet* eine gewisse Hilfe bieten.

[46] Der Terminus «Interkommunion», der übrigens in den 1920/30er Jahren auch von orthodoxer Seite in Gesprächen mit den Altkatholiken verwendet und von Griechen mit mystēriakē koinōnia übersetzt wurde, wird als solcher in der neueren ökumenischen Literatur für verschiedene ekklesiologische Sachverhalte verwendet. Er muss deshalb definiert oder umschrieben werden, wenn damit sinnvollerweise etwas bezeichnet oder abgelehnt wird.

[47] Zur Umbenennung von «intercommunion» in «full communion», deren Sinngehalt (nur terminologische oder auch inhaltliche Änderung, auf Grund einer Ausweitung der in 1931 ins Auge gefassten Praxis) auf altkatholischer Seite umstritten ist, vgl. *U. von Arx* (Fn. 16) 23–25.

[48] Vgl. etwa *Martien Parmentier,* Evangelical Anglicans and Old Catholics in 1931, in: *C. van Kasteel/P. J. Maan/M. F. G. Parmentier* (Hg.), Kracht in zwakheid van een kleine wereldkerk. De Oud-Katholieke Unie van Utrecht, Amersfoort 1982, 125–144; *Christian Oeyen,* Die Katholizität der Kirche und das anglikanisch-altkatholische Kommunionabkommen, in: *Kurt Stalder* (Hg.), Hundert Jahre Christkatholisch-theologische Fakultät der Universität Bern, Beiheft zu IKZ *64* (1974) 128–144, hier 143 f. (anders 1982 in seinem Wiener Kongressvortrag: IKZ *72* [1982] 265); jetzt *H. Rein* (Fn. 1), Band I, 168–351; Band II, 260–275.

[49] Diesbezüglich schrieb schon der anglikanische Kenner und Freund der Orthodoxie, *J. A. Douglas,* der übrigens 1928 die eher dahinsiechende Society of St. Willibrord wieder zum Leben brachte und Teilnehmer der Bonner Unionsgespräche 1931 war, in seinem in Fn. 11 erwähnten Buch: «It would also be impossible for them to have Intercommunion with a Church itself in communion with a Church not in dogmatic Union with them» (S. 96, Fn. 3). In dieser Frage verhält sich die altkatholische Seite ambivalent: einerseits steht sie qua Utrechter Union z. B. nicht in full communion mit Kirchen, mit denen die anglikanische Kirche in full communion steht (z. B. die Syrische Mar-Thoma-Kirche von Malabar), und die von A. Rinkel und U. Küry inspirierte Bischofskonferenz hat vor 1970 auch wiederholt ihre Bedenken gegen anglikanische Unionspläne mit Kirchen geäussert, die heute in «full communion» mit den Anglikanern stehen (vgl. *U. von Arx* [Fn. 16] 27 f.). Andererseits hat sie daraus nie die Konsequenz ziehen wollen, die mit der Anglikanischen Kirchengemeinschaft bestehende «full communion» aufzulösen. Vgl. noch Fn. 55.

[50] Ansätze dazu gab es verschiedentlich auf den Internationalen Anglikanisch-Altkatholischen Theologentagungen, so etwa 1973 in Oxford (Thema: Full Communion), 1974 in Luzern (Das Bonner Abkommen heute), 1990 in Morschach (Die Bonner Vereinbarung von 1931), vgl. *U. von Arx* (Fn. 16) 6 f.; aber eine gemeinsame Arbeit im Sinn einer theologischen Klärung oder Vertiefung der

Lehrvoraussetzungen der Bonner Vereinbarung ist nicht einmal in Ansätzen entstanden. Von anglikanischer Seite wird sie nicht als dringend empfunden, von altkatholischer Seite wohl nur halbherzig.

[51] Vgl. IKZ *83* (1993) 250–254. Ein ergänzender Abschnitt betreffend die «Altkatholische Kirche der Mariaviten» in Polen wurde 1994 verabschiedet, aber bislang nicht veröffentlicht. Die Altkatholische Bischofskonferenz hat schon 1965 und 1966 – auf Anregung von W. Küppers – die Notwendigkeit erkannt, im Hinblick auf die altkatholisch-anglikanische Bonner Vereinbarung von 1931 eine Erklärung über die «volle kirchliche Gemeinschaft» bzw. über die Katholizität der Kirche auszuarbeiten, aber das ist nie erfolgt (vgl. Protokolle der Bischofskonferenz 1965, S. 4 bzw. 1966, S. 2).

[52] Die Utrechter «Vereinbarung», welche die kirchliche Gemeinschaft der Bischöfe untereinander und damit auch der Ortskirchen regelt, bestimmt in der ursprünglichen Fassung von 1889: «Die Mitglieder der Conferenz werden anderen Kirchen gegenüber keine Verpflichtungen eingehen, ohne dass diese vorher in gemeinschaftlicher Berathung besprochen und von allen Mitgliedern gebilligt worden sind» (§ 5). Die zweite Revision von 1974 formuliert in Art. 10: «1. Die Bischöfe gehen anderen Kirchen gegenüber keine Verpflichtung ein, ohne dass dies vorher in gemeinschaftlichen Beratungen besprochen und von der IBK gebilligt worden ist.» Vgl. auch noch die in der Revision von 1974 aufgenommene Bestimmung (Art. 5,1): «Die IBK [Internationale Altkatholische Bischofskonferenz] ist zuständig für alle Fragen, die die Aufrechterhaltung der Gemeinschaft der altkatholischen Kirchen sowie die Beziehungen zu anderen Kirchen betreffen.» Die für die Utrechter Union relevanten Texte sind abgedruckt in: *Urs von Arx,* Der ekklesiologische Charakter der Utrechter Union, IKZ *84* (1994) 20–61.

[53] Zu unterscheiden ist die Spendung der Eucharistie an einzelne Angehörige anderer Kirchen unter bestimmten Bedingungen; vgl. dazu *H. Aldenhoven* (Fn. 1) 41 und die dort genannte Literatur. Für orthodoxe Beispiele vgl. *J. A. Douglas* (Fn. 11) 175–183; Katholik *37* (1915) 123; ferner *Jérôme Kotsonis,* Problèmes de l'économie ecclésiastique, Gembloux (Duculot) 1971 [griech. 1957].

Die 1984 in der Tschechoslowakei zwischen der dortigen altkatholischen Kirche und der Schlesisch-Evangelischen Kirche A. B. getroffene Vereinbarung sowie die 1985 in Österreich zwischen der Altkatholischen Kirche und der Evangelischen Kirche gemeinsam gemachte «Feststellung» (Altkatholische Kirchenzeitung *20* [1985] Nr. 4, S. 6) lassen sich zur Not in dieselbe Kategorie einordnen. Jedenfalls ist es bei diesen Kirchen nicht zu einer sich verhärtenden Konfrontation mit der Bischofskonferenz gekommen wie im Fall der deutschen AKD-EKD-Vereinbarung.

[54] Die Unterscheidung von teilweiser und voller Kirchengemeinschaft, die primär durch partielle und volle Übereinstimmung im formulierbaren Glauben der Kirche bzw. der Lehre bzw. dem Dogma bedingt ist, und die Zuordnung der Eucharistiegemeinschaft zur teilweisen Kirchengemeinschaft verrät ein Kirchenverständnis, das die Einheit der Kirche als etwas nur bzw. doch schon in ihrer Unsichtbarkeit voll Gegebenes sieht. Die unsichtbar gegebene, in der Vorgabe Gottes gründende Einheit legitimiert Eucharistiegemeinschaft bei fehlender Kirchengemeinschaft. Diese Konzeption und das entsprechende zwischenkirchliche Verfahren von «unity by steps», wo «eucharistic sharing» zu den ersten Schritten gehört, entspricht kaum der traditionellen altkatholischen Ekklesiologie, wie sie

im Lauf der Zeit ihr Profil gefunden hat. Diese Einschätzung teilt auch *H. Rein*, der die AKD-EKD-Vereinbarung in Band II, 381–429, seines in Fn. 1 genannten Werkes einer Kritik unterwirft.

[55] «Zu Fragen der ökumenischen Dimension der Feier der Eucharistie», IKZ 77 (1987) 207f. Der Text wurde auf der 7. Vollversammlung der orthodox-altkatholischen Dialogkommission im Herbst 1987 in Kavala bekannt und hat dort für erhebliche Irritation gesorgt. Dabei musste auch der Status einer altkatholischen Theologenkonferenz erläutert werden: kein offzielles Gremium wie etwa die Bischofskonferenz, aber wichtig für die theologische Meinungsbildung in der Utrechter Union. Wie weit das Orthodoxen einleuchtet, steht auf einem anderen Blatt.

[56] Meiner Einschätzung nach haben von den Dialogen, welche die Anglikaner mit anderen Kirchen geführt haben und führen, diejenigen mit den Lutheranern vor allem in der deutschen altkatholischen Kirche Beachtung gefunden, und dies besonderes nach 1985, wo in der kirchlichen Presse öfters die Konstellation einer besonderen altkatholisch-evangelisch-anglikanischen Nähe herausgestellt worden ist. Eine herausgehobene Rolle spielen dabei die von den anglikanischen und lutherischen Kirchen zu rezipierenden Dokumente «The Niagra-Report», «The Meissen Common Statement» und «The Porvoo Common Statement». Sie finden sich in den folgenden Veröffentlichungen: a) Niagra-Bericht. Bericht der [internationalen] anglikanisch/lutherischen Konsultation über Episkopé 1987, Frankfurt (Lembeck) 1989; b) Auf dem Weg zu sichtbarer Einheit. Eine gemeinsame Feststellung, 18. März 1988 Meissen. Kirche von England, Bund der Evangelischen Kirchen in der Deutschen Demokratischen Republik, Evangelische Kirche in Deutschland, Berlin/Hannover 1988 [mit dem deutschen altkatholischen Bischof, Dr. Sigisbert Kraft, als offiziellem Beobachter]; c) Together in Mission and Ministry. The Porvoo Common Statement with Essays on Church and Ministry in Northern Europe. Conversations between The British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches [insgesamt 12 Kirchen], London (Church House) 1993. Sie alle setzen eucharistische Gemeinschaft bei noch fehlender voller Kirchengemeinschaft (auf Grund des diesbezüglich als notwendig erachteten Ausmasses der Glaubensübereinstimmung) voraus, was auf anglikanischer Seite ja auch der Regelung der «Ecumenical Canons» bzw. der Resolution 45 der Lambeth Conference 1968 entspricht. Was die volle Kirchengemeinschaft primär hindert, ist die Amtsfrage, genauer die verschieden beurteilte Bedeutung und Verbindlichkeit dessen, was die Anglikaner als «historic episcopate» bezeichnen. Eine konsequente und zugleich flexible anglikanische Haltung in dieser Frage nimmt m. E. aber nur das 1991 veröffentlichte «Concordat of Agreement» ein, das der Episcopal Church und der Evangelical Lutheran Church in America zu Annahme oder Verwerfung unterbreitet worden ist; vgl. *William A. Norgren/William G. Rusch* (Hg.), «Toward Full Communion» and «Concordat of Agreement», Lutheran Episcopal Dialogue, Series III; Minneapolis/Cincinnati (Augsburg/Forward) 1991.

Meine Kritik an dem lockeren Zusammenhang zwischen Eucharistie- und Kirchengemeinschaft ist die, dass der höchste Ausdruck und tiefste Grund von Kirchengemeinschaft – in der Ortskirche und zwischen Ortskirchen –, nämlich die Koinonia des Leibes und Blutes Christi, sozusagen schon «aufgebraucht» ist, wenn es darum geht, eine weitergehende oder volle Kirchengemeinschaft zu be-

zeugen. Das soll dann etwa dadurch geschehen, dass Amtsträger ausgetauscht werden, miteinander konzelebrieren, gemeinsam an Ordinationen teilnehmen, oder dass irgendwelche höchste Instanzen verbindliche Beschlüsse fassen. Damit scheint mir die volle Kirchengemeinschaft durch Klerikalisierung oder Bürokratisierung gefährdet und die Eucharistie instrumentalisiert zu werden. Vgl. Fn. 54.

[57] Vgl. IKZ *84* (1994) 62f.

[58] Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 1994, Nr. 2, S. 3, 15f. Die deutsche Seite hat dabei freilich die Schlussklausel eigenmächtig abgeändert und dabei die ausdrückliche Erwähnung der Nichtbilligung der «AKD-EKD-Vereinbarung» durch die Altkatholische Bischofskonferenz gestrichen.

[59] Die Bischofskonferenz hat bekanntlich auf der Sondersession vom Juli 1991 in Wislikofen ein gemeinsames Vorgehen in dieser in der Utrechter Union umstrittenen Frage beschlossen, um möglichst auch einen gemeinsam verantworteten Beschluss, wie immer er auch ausfällt, zu fassen; vgl. IKZ *82* (1992) 195–201. Unterdessen sollten, wiederum nach einem Beschluss der Bischofskonferenz im November 1991, u.a. in den Ortskirchen koordinierte Seminare stattfinden; vgl. Christkatholisches Kirchenblatt *115* (1992) Nr. 5, S. 2. Die altkatholische Kirche Deutschlands hat sich von diesem gemeinsamen Weg distanziert und auf der 51. Bistumssynode am 10. Mai 1994 in Mainz mit 124 Ja-Stimmen gegen 10 Nein-Stimmen die Einführung der Ordination von Frauen zum Priester- und Bischofsamt beschlossen; vgl. Amtliches Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland 1994, Nr. 2, 1f., 9. Die erste Weihe von zwei Diakoninnen zu Priesterinnen erfolgte am 27. Mai 1996 in Konstanz. Die Polish National Catholic Church in Nordamerika hat diesen Schritt als Bruch der kirchlichen Gemeinschaft zwischen der AKD und der PNCC beurteilt (Brief vom 22. April 1996). Die nächste Sondersession der Bischofskonferenz ist für Juli 1997 vorgesehen. (Vgl. IKZ 87 [1997] S. 225–240).

Vgl. zur IBK-Sondersession die von *Urs von Arx* herausgegebenen Zusammenstellungen «Die Ordination von Frauen zum Priesteramt. Dokumentation für die Sondersession der IBK 1991 in Wislikofen», o. O., Mai/Juni 1991; «The Ordination of Women to the Priesthood. Documentation» [englische Ausgabe]; «Die Ordination von Frauen zum Priesteramt, Akten der Sondersession der IBK vom Juli 1991 in Wislikofen», o. O., Dezember 1991; «The Ordination of Women to the Priesthood. Proceedings» [englische Ausgabe].

Zu den ortskirchlichen Seminaren vgl. «‹De Haagse teksten›. Referaten en beschouwingen op de studiedagen ‹Vrouw en kerkelijk ambt›, 18–20 januari 1994», Publicatieserie Stichting Oud-Katholiek Seminare 27, Amersfoort 1994; «Dokumentation über das Seminar zur Frage der Frauenordination 11.–13. August 1995 Franziskushaus Dulliken SO. Texte zur Vorbereitung, Referate, Berichte», hg. von *Urs von Arx,* Bern, Oktober 1995. Von den Seminaren in Österreich und Polen liegen Berichte in der kirchlichen Presse vor: *Trude Török* und *Elfriede Kreuzeder,* Altkatholische Kirchenzeitung *27* (1992) Nr. 6, S. 1–4; *Karin Schaub,* Christkatholisches Kirchenblatt *117* (1994) 378.

Aus der deutschen Kirche sind zu nennen: «Einbeziehung der Frauen in das apostolische Amt. Entscheidung der Synode der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands und ihre Begründung», hg. von Bischof und Synodalvertretung, o. O. und o. J. [Bonn 1990]; englisch als «The Inclusion of Women in the Apostolic

Ministry. Resolution of the Synode of The Old Catholic Church in Germany and its theological justification», Bonn 1990; «Frauen als Botschafterinnen um Gottes willen. Dokumentation über das Seminar zum Thema Frauenordination vom 29. bis 31. Januar 1995 in Rastatt/Deutschland», hg. von *Angela Berlis* u. a., Bonn 1995; Bischof Joachim Vobbe, «Geh zu meinen Brüdern. Vom priesterlichen Auftrag der Frauen in der Kirche. Brief des Bischofs an die Gemeinden des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken», o. O. und o. J. [Bonn 1996].

[60] Vgl. Koinonia (Fn. 1) 95.

[61] Der historische Tatbestand wird in jüngster Zeit insofern in Frage gestellt, als die Forschung hinsichtlich längst bekannter Fakten, wie z. B. der literarischen und epigraphischen Bezeugung der Existenz von «Presbyterinnen», nicht mehr so selbstverständlich wie früher damit rechnet, dass es sich dabei um Ehefrauen von männlichen Amtsträgern handelt. Vgl. zuletzt *Ute E. Eisen,* Amtsträgerinnen im frühen Christentum. Epigraphische und literarische Studien, FKDG *61,* Göttingen (Vandenhoeck) 1996.

[62] Vgl. etwa *Hervé Legrand* OP, Traditio perpetua servata? La non-ordination des femmes: Tradition ou simple fait historique?, in: Rituels. FS Père Guy OP, Paris (Cerf) 1990, 393–416; Traditio Perpetua Servata? The Non-Ordination of Women: Tradition or Simply Historical Fact?, One in Christ *29* (1993) 1–23; auch italienisch und polnisch. Eine von *Georges Pucher* und *U. von Arx* angefertigte deutsche Übersetzung findet sich in der Fn. 59 erwähnten IBK-Dokumentation.

[63] Vgl. *Heinz Ohme,* Die orthodoxe Kirche und die Ordination von Frauen – Zur Konferenz von Rhodos vom 30. Oktober bis 7. November 1988, ÖR *42* (1993) 52–65. Der Autor kommentiert die zunächst allein veröffentlichten «Conclusions» der gesamtorthodoxen Konsultation über die Stellung der Frau in der Kirche und die Frauenordination, und er stellt m. E. zu Recht die Tendenz fest, das Nein zur Ordination von Frauen zum Priesteramt letztlich mit einem Rekurs auf ein innerorthodoxes kirchliches Glaubensbewusstsein zu begründen, das argumentativ nicht vermittelt werden kann. Warum kommt solches nur hier zur Geltung und nicht auch in anderen Bereichen theologischer Rede, die es doch immer mit dem Mysterium des dreieinen Gottes zu tun hat? Wäre unter solchen Voraussetzungen der orthodox-altkatholische Dialog möglich gewesen?

Die umfassende Publikation zur Konsultation ist jetzt: *Gennadios Limouris* (Hg.), The Place of the Woman in the Orthodox Church and the Question of the Ordination of Women. Interorthodox Symposion, Rhodos, Greece, 30 October–7 November 1988, Katerini/GR (Tertios) 1992.

[64] Die Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz «Zur Frage der Frauenordination» vom 7. Dezember 1976 findet sich bei *U. Küry* (Fn. 2) 460f. Eine Kritik westeuropäischer Provenienz zeigt sich in den Thesen der 24. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz von 1984, vgl. IKZ *75* (1985) 70. Vgl. im weiteren die in Fn. 59 genannte Literatur.

[65] Aus der Frühzeit des offiziellen Dialogs ist zumindest eine ortskirchliche orthodoxe Reaktion auf die 1975 gemeinsam verabschiedeten Texte bekannt: so hat die für die zwischenkirchlichen Beziehungen zuständige Kommission des Heiligen Synods der russischen Kirche in einem sechsseitigen Brief Änderungswünsche vorgeschlagen, die allerdings eher redaktionellen Charakter haben. Eine weitere Stellungnahme ist damals von der Kirche von Zypern angekündigt worden. Man hat sich aber in der gemischten Dialogkommission geeinigt, dass auf sol-

che Reaktionen erst nach Abschluss der Arbeit der Kommission sinnvollerweise einzugehen sei. In dieser Richtung ist aber seit 1987 nichts geschehen.

[66] Das entspricht einem Erfordernis, das 1987 *Metropolit Damaskinos* äusserte, IKZ *78* (1988) 46. Er selbst hat im Jahr 1986 die damals vorliegenden gemeinsamen Texte aller von der Orthodoxie geführten Dialoge in griechischer Sprache veröffentlicht: Theologikoi Dialogoi. Mia Orthodoxos Prooptike, Thessaloniki 1986, 241–285.

[67] Die Dialogtexte haben natürlich Aufnahme gefunden in den in verschiedenen Sprachen vorliegenden Sammelwerken, wie etwa: *Harding Meyer* u. a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene, Band 1: 1931–1982; Band 2: 1982–1990, Paderborn/Frankfurt (Bonifatius/Lembeck) [2]1991/1992; *Harding Meyer/ Lukas Vischer* (Hg.), Growth in Agreement. Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, New York/Geneva (Paulist/WCC). Eine italienische Übersetzung findet sich in der von *S. J. Voicu/G. Cereti* u. a. herausgegebenen mehrbändigen Ausgabe Enchiridion oecumenicum, Roma (EDB) 1986 ff. Zur polnischen Übersetzung vgl. den Nachtrag in Fn. 26 Buchstabe f.

Die in Fn. 1 genannte Textedition ist meines Wissens nur selten rezensiert worden; vgl. etwa ÖR *39* (1990) 233 *(Vo.);* Sobornost *12* (1990) 184 f. *(D. Schuld).* Vgl. noch die bibliographischen Angaben in Fn. 1.

[68] Das entspricht natürlich dem minimalen Gewicht der zahlenmässig winzigen altkatholischen Kirchengemeinschaft, im Hinblick auf die Orthodoxie müssen aber offensichtlich noch andere Faktoren im Spiel sein.

Immerhin seien als Ausnahmen erwähnt: *Heinz Schütte,* Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes, Paderborn/Frankfurt (Bonifatius/Lembeck) 1991, passim; *ders.* Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit, Paderborn/Frankfurt (Bonifatius/Lembeck) 1993, passim; *Erich Geldbach,* Taufe, BenshH *79,* Göttingen (V&R) 1996, 92–94. Verwiesen sei ferner auf die zutreffende Wahrnehmung von *Geoffrey Wainwright* hingewiesen, dass sich im Text III/3 «Die Grenzen der Kirche» Aussagen finden, die mit den (bisweilen missverständlichen) Selbstbezeichnungen der Orthodoxie als der (alleinigen) Kirche des Glaubenssymbols bemerkenswert kontrastieren; vgl. seinen Art. «Church», in: *Nicholas Lossky* u. a. (Hg.), Dictionary of the Ecumenical Movement, Geneva/Grand Rapids MI (WCC/Eerdmans) 1991, 159–167, hier 162.

[69] Vgl. dazu auch *J. R. Wright* (Fn. 1).

[70] Vgl. z. B. *J. R. Wright* (Fn. 1) passim; *H. Aldenhoven* (Fn. 1) 38.

[71] Vgl. dazu die Wünsche der schweizerischen Nationalsynode (Fn. 31).

[72] *Vo.* kommt in der in Fn. 65 genannten kurzen Rezension zur (kritischen) Schlussfolgerung: «Dass Koinonia in der Kirche nach Ansicht der Beteiligten vor allem auf weitestgehender Identität der Lehre beruhen muss, ist damit unübersehbar verdeutlicht.»

J. R. Wright verglich in einem Vortrag auf der 13. Anglikanisch-Altkatholischen Theologentagung von 1990 in Morschach die 25 Texte als Umschreibung des Glaubens, der Voraussetzung ist für die kirchliche Gemeinschaft, von der der letzte Text redet, weshalb dieser der Bonner Vereinbarung von 1931 funktional vergleichbar ist; vgl. auch *ders.* (Fn. 1) 86.

[73] Vgl. etwa aus der nach Beendigung der letzten Vollversammlung am 18. Oktober 1988 gehaltenen Schlussansprache des orthodoxen Kopräsidenten, Metro-

polit Damaskinos: «Die in der Gemischten Theologischen Kommission geführten theologischen Gespräche zur Erstellung der gemeinsamen Texte fanden in der Tat im Lichte auch der vorangegangenen bekannten theologischen Gespräche statt und konzentrierten sich vor allem auf die umstrittenen Punkte der Themenliste [von 1973], da die Mitglieder der Kommission das klare Bewusstsein hatten, dass ihre Aufgabe die Klärung theologischer Unterschiede und die Aufhebung festgestellter theologischer Differenzen und nicht die erschöpfende Niederschrift einer Art gemeinsamen ‹Glaubensbekenntnisses› zu jedem Thema war... Gemeinsames Bewusstsein der Mitglieder der Interorthodoxen Kommission war die Feststellung, dass der theologische Dialog sich auf die erschöpfende Untersuchung und Ausarbeitung der überlieferten theologischen Gegensätze beschränken sollte, damit auf Grund der gemeinsamen kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte die Übereinstimmung im gemeinsamen Glauben festgestellt und die Überwindung dieser Widersprüche gesucht wird... Ausserdem beweist die Erhebung der gemeinsamen kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte zum Kriterium unseres gemeinsamen Glaubens die prinzipiell implizierte Übereinstimmung auch in nicht ausreichend besprochenen Fragen oder in vielleicht unklaren Formulierungen in den gemeinsamen theologischen Texten», vgl. IKZ *78* (1988) 44f.

[74] *Metropolit Damaskinos* (Fn. 71) 45.

[75] Koinonia (Fn. 1) 104f.

[76] In der altkatholischen Kirche gibt es in Ehe lebende Bischöfe, und die Priester und Diakone (und gar die Diakoninnen) heiraten oft nach ihrer Ordination – dies gegen die orthodoxe Praxis auf Grund altkirchlicher Kanones. Gehört diese Differenz in den Bereich der «kirchlichen Gebräuche»? Vgl. dazu – im Hinblick auf andere konkrete Probleme – die einschlägigen Äusserungen der photianischen Synode von Konstantinopel 879/80.

[77] *Yves Congar,* Diversités et communion. Dossier historique et conclusion théologique, CFi 112, Paris (Cerf) 1982, 37–54; ferner auch *Emmanuel Lanne,* Les différences compatibles avec l'unité dans la tradition de l'Eglise ancienne jusqu'au XIIe siècle, Istina *8* (1961/2) 227–253; *Gillian R. Evans,* The Church and the Churches. Toward an ecumenical ecclesiology, Cambridge (CUP) 1994, bes. 174–211.

[78] Vgl. etwa *Harding Meyer,* «Grundkonsens und Kirchengemeinschaft». Bericht und Reflexionen über eine Konsultation und ihr Thema, in: *André Birmelé/ders.,* Grundkonsens – Grunddifferenz. Studie des Strassburger Instituts für Ökumenische Forschung. Ergebnisse und Dokumente, Frankfurt a.M./Paderborn (Lembeck/Bonifatius) 1992, 11–55; *Joseph A. Burgess* (Hg.), In Search of Unity. Basic Consensus – Basic Difference, Philadelphia (Fortress) 1991.