

# **Bericht über die 27. Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz in Innsbruck vom 5. bis 10. September 1988**

Autor(en): **Lauber, Roland / Aldenhoven, Herwig / Papandreou, Damaskinos**

Objekttyp: **Article**

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

Band (Jahr): **79 (1989)**

Heft 1

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404751>

## **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.

## **Bericht über die 27. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz in Innsbruck vom 5. bis 10. September 1988**

Zur 27. Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz waren die Teilnehmer diesmal in die Tiroler Landeshauptstadt Innsbruck eingeladen. Aus neun Staaten (A, BRD, Can, CH, DDR, CSSR, NL, PL, USA) stammten die 49 altkatholischen Teilnehmer(innen), welche Katharina Nickel zusammen mit drei Gästen aus der anglikanischen Kirche in GB begrüßen konnte, zu denen sich am Freitag noch Metropolit Damaskinos von Chambésy, Genf/CH, und Prof. Dr. Kallis von der Universität Münster/D gesellten. Als Sekretärin hatte sie wie schon seit einigen Jahren die Konferenz administrativ und organisatorisch bestens vorbereitet. Im Haus der Begegnung, das von einer Frauengemeinschaft geführt wird, waren wir herzlich aufgenommen und bestens untergebracht. Dort fühlten wir uns in jeder Hinsicht wohl. Die äusserst angenehme Atmosphäre der Tagungsstätte trug sicher dazu bei, dass sich die Teilnehmer «Auf dem Weg vom Dialog zur Gemeinschaft» – so lautete das Thema –, der behutsam angegangen wurde, auch begegnen konnten.

Wie gewohnt hatte auch diese Konferenz verschiedene Schwerpunkte. Mit einer Eucharistiefeyer begann jeder Tag und mit der Vesper schloss der Nachmittag. Die Gottesdienste wurden abwechselnd nach dem Ritus der einzelnen Kirchen gehalten. Wir freuten uns besonders, dass Bischof Dr. Josef Nieminski aus Toronto am Samstag die Liturgie (proposed order of mass) nach dem Ritus der Polnischen Nationalen Katholischen Kirche Kanadas feierte, teils auf englisch, teils auf polnisch. Einen andern Schwerpunkt bilden selbstverständlich jeweils die Referate und Diskussionen. Geschätzt werden auch stets die Berichte aus der IBK, welche, in väterlichem Vertrauen und brüderlichem Geist vorgetragen, die Teilnehmer der Konferenz an der Arbeit und den Sorgen der Bischöfe teilhaben lassen. Bischof Dr. Sigisbert Kraft, Bonn, breitete diesmal einiges davon aus und legte die Anliegen dar, da Erzbischof Antonius Jan Glazemaker nicht anwesend sein konnte. Bischof Hans Gerny, Bern, berichtete eindrucklich über die Besuche in Canterbury (Lambethkonferenz) und in Konstantinopel. Zu den Schwerpunkten zähle ich aber auch das Gesellige. Es gehörte ebenfalls zur Begegnung, zum Auf-dem-Weg-Sein vom Dialog zur Gemeinschaft, dass sich kleinere und grössere Gruppen abends in

den gemütlichen Wirtschaften der Innsbrucker Altstadt zusammenfanden. Dort konnten manches hitzige Streitgespräch des Tages etwas aufgefangen werden und die zum Teil so verschiedenen Brüder auch brüderliche Gemeinsamkeiten wieder entdecken. Der Halbtagesausflug führte zu einer kleinen Marienwallfahrtskirche und ins Zisterzienserstift Stams mit dem bekannten Sportgymnasium, wo wir allerdings erfahren mussten, dass wir nicht überall herzlich aufgenommen werden und die Vesper bloss sozusagen auf Distanz mitanhören, aber ja nicht mitsingen durften. Beim anschließenden Nachtessen in einem Gasthof begegneten wir uns wirklich nahe, in Tuchfühlung, bis der Car die singende Schar wieder nach Innsbruck brachte.

Im Herbst 1987 hatte die Gemischte Orthodox-Alt-katholische Theologenkommission ihre Arbeit abgeschlossen. Ihre in 7 Abschnitte mit 25 Kapiteln aufgeteilten Texte, welche nach der Auffassung dieser Kommission «die Lehre der Orthodoxen und der Alt-katholischen Kirche wiedergeben», lagen den Teilnehmern der Theologenkonferenz in einem 60seitigen Vorabdruck vor. Für deren Veröffentlichung wird noch ein Vorwort geschrieben sowie ein Anhang mit Verständnishilfen. Die im folgenden erwähnten römischen und arabischen Ziffern beziehen sich auf die offizielle Reihenfolge und Numerierung dieser Texte im Vorabdruck. Es wurde betont, dass die Kommission nichts mehr zu diesen Texten sagen kann, da sie ihre Arbeit abgeschlossen hat. Nun muss der Rezeptionsprozess beginnen, wozu auch diese Theologenkonferenz beitragen sollte. Klar wurde auch, dass diese Texte nicht einfach so unter die Gemeinden gebracht werden können, das wäre eine Überforderung. Die Texte sind für die Gemeindegemeinschaft umzusetzen. Überhaupt ist jetzt Interpretation nötig. Denn die Texte selber können das nicht. Sie stellen fest. Sie weisen z. B. im Text über die Eucharistie v/4.8 in bezug auf den Ausschluss «von der Teilhabe am Sakrament» darauf hin, was in der alten Kirche eine nicht geringe Rolle spielte. Eine sehr wichtige Frage ist es nun, was das für uns heute bedeutet. Darüber nachzudenken, sind wir herausgefordert. Auch mit diesem Thema war angesprochen, was ständig mehr oder weniger stark hervorbrach. Wegen der Vereinbarung der altkatholischen Kirche Deutschlands mit der evangelischen Kirche Deutschlands in bezug auf die gegenseitige Einladung zum Abendmahl war ein Teil der Konferenzteilnehmer stets in einer mehr oder weniger starken Verteidigungsposition, während sich ein anderer Teil eher angriffzig zeigte. Nicht zuletzt hat auch Metropolit Damaskinos deswegen etliche Fragen gestellt. Hinüber und herüber wurden im Gespräch

mit ihm und Prof. Kallis in einer sehr offenen Aussprache auch betreffs dieser Vereinbarung, aber nicht nur dazu, harte Fragen gestellt und deutliche Voten abgegeben. Leider kann ich nicht wie vorgesehen Näheres über die diversen Diskussionen berichten. Wegen eines dummen Manipulationsfehlers blieben meine Tonbandkassetten unbespielt. Notizen hatte ich praktisch keine gemacht. Deshalb kann ich lediglich einiges Allgemeines schreiben. So etwa, dass viele Fragen gestellt, Wünsche geäußert und deutliche Voten abgegeben wurden einerseits aus Sorge um die Gemeinschaft der orthodoxen und altkatholischen Kirchen. Andererseits wurde auch immer wieder darauf hingewiesen, dass die full communion mit der anglikanischen Kirche aufrechtzuerhalten ist.

Verschiedentlich wurde auch gefragt, ob nicht einzelne Texte und Abschnitte neu geschrieben oder ergänzt werden müssten und könnten. Davor wurde ausdrücklich gewarnt. Einerseits gibt es Leute, die auf viele Einwände warten, um dann ihrerseits die Arbeit zu torpedieren. Andererseits brächte eine Neuschreibung z. B. des Abschnitts VI/1 über die Eschatologie kaum wesentlich Besseres. Zudem stünden die textlichen Verbesserungen sicher in keinem vernünftigen Verhältnis zum Aufwand.

Eine Frucht der Diskussionen an der Theologenkonferenz ist die Erklärung, welche in diesem Heft abgedruckt ist. Zu den im folgenden abgedruckten Referaten sind noch zwei Bemerkungen zu machen: Es können hier nur die Referate wiedergegeben werden, die ich bis zum hinausgeschobenen Redaktionsschluss erhalten habe. Sie stehen nicht in der Reihenfolge, wie sie gehalten wurden. Auf das in die Texte einführende Referat folgt das Grundsätzliche aus orthodoxer Sicht. Daran schliessen sich dann die Referate in der numerischen Reihenfolge der behandelten Abschnitte an.

Trimbach/CH

*Pfr. Roland Lauber*

### **Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte<sup>1</sup>**

Der Charakter dieser Texte ist vom Ziel bestimmt, und das Ziel des Dialogs ist die Gemeinschaft und Einheit der orthodoxen und altkatholischen Kirche. Gemeinschaft und Einheit sind dabei nicht

<sup>1</sup> Überarbeitete Fassung des auf der Theologenkonferenz in Innsbruck gehaltenen Referates.

zwei verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe, denn die Einheit wird von uns verstanden als volle Gemeinschaft, und nicht als eine zentrale Einheits-Organisation. Die gemeinsamen Texte sollen diesem Ziel dienen, und sie sind auch nur im Hinblick auf dieses Ziel zu verstehen.

Wäre aber eine so lange Reihe von Texten über das ganze Gebiet der Glaubenslehre für dieses Ziel nötig gewesen? Von altkatholischer Seite wurde von Anfang an die Auffassung vertreten, dass man mit einer viel kleineren Reihe von gemeinsamen Aussagen dieses Ziel erreichen könnte. Aber bei den Orthodoxen herrschte die Meinung vor, dass nur Texte von der Art der jetzt vorliegenden als eine genügende Grundlage für die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft dienen können. Dagegen kann man auch vom orthodoxen Standpunkt einwenden, dass dieses Vorgehen nicht dem Verfahren entspricht, wie es in der alten Kirche bei der Beilegung von Kirchentrennungen angewandt wurde. Aber die bei den Orthodoxen vorherrschende Meinung ist doch nicht ganz unverständlich, wenn man bedenkt, wie lange Zeit sich Ost- und Westkirche auseinanderentwickelt haben. Bei der Beilegung von Kirchentrennungen in der alten Kirche ging es um Spaltungen, die nicht so lange gedauert hatten. Bei einer so langen Auseinanderentwicklung hingegen ist es verständlich, dass der Wunsch bestand, in gemeinsamen Texten über das ganze Gebiet der Glaubenslehre gewissermassen zu erproben, ob man fähig ist, gemeinsame Aussagen zu machen, und das heisst, den Inhalt des gemeinsamen Glaubens auch gemeinsam zu formulieren. Es wäre also vom altkatholischen Standpunkt her nicht nötig gewesen, ist aber doch verständlich, dass Texte dieser Art als Grundlage für die Wiederherstellung der Gemeinschaft hergestellt wurden.

Wenn man so lange gemeinsame Texte macht, die ja offiziellen Charakter haben, stellen sich Fragen, vor allem die Frage: welchen Stellenwert haben diese Texte? Haben sie den Charakter einer Bekenntnisschrift? Und was bedeutet das?

Bei der Planung des kommenden Grossen Heiligen Konzils der orthodoxen Kirche lag am Anfang ein Vorschlag vor, dieses Konzil solle auch eine einzige und universale orthodoxe Konfession abfassen und herausgeben. Zu diesem Plan nahm dann bald der bedeutende und sowohl in der orthodoxen Kirche wie unter westlichen Theologen hoch angesehene, 1985 verstorbene russisch-orthodoxe Erzbischof von Brüssel und Belgien, Wassilij Kriwoschein kritisch Stellung. Er schrieb unter anderem: «Man muss allgemein sagen, dass der Ge-

danke eines «einzigem» und universalen Bekenntnisses dem orthodoxen kirchlichen Bewusstsein eher fremd ist. Die Tendenz, alles zu definieren und alle Glaubensgegenstände genau zu formulieren, verletzt das wesentliche Prinzip der theologischen und kirchlichen Freiheit in der Einheit und der Liebe...

Die Abfassung eines einzigen Bekenntnisses des orthodoxen Glaubens, das dieses Namens würdig wäre, ist vom praktischen Standpunkt schwer zu verwirklichen. Denn müsste ein solches Bekenntnis nicht die ganze Fülle der orthodoxen kirchlichen Tradition ausdrücken? ... Sie dürfte indessen auch nicht mechanisch wiederholen, was schon gesagt worden ist, noch ein Mosaik von patristischen Texten und Zitaten sein; sie müsste eine schöpferische Synthese und Anwendung derselben auf unsere Zeit sein... Nun, der Zeitpunkt für eine solche, ihrem Geist nach den Vätern treue und gleichzeitig freie und vollständige Synthese ist noch nicht gekommen... Man kann ... befürchten, dass die Abfassung einer vollständigen orthodoxen Konfession gegenwärtig nicht ganz im Rahmen der Möglichkeiten unserer orthodoxen Theologen liegen würde. Oder vielmehr, man würde riskieren, eine Konfession abzufassen, deren Text, wenn nicht sofort, so doch in einigen Jahrzehnten als ungenügend und verfehlt empfunden würde, da er zu sehr den Zustand der theologischen Wissenschaft und des theologischen Denkens seiner Zeit mit dessen Mängeln und Begrenzungen wiedergibt. Das würde nicht hindern, dass er, wenn er konziliar approbiert würde, ein Ballast wäre, der auf dem freien und schöpferischen theologischen Denken läge, dass er diesem Fesseln anlegen und es behindern würde, statt ihm als Wegweiser zu dienen. Der Heilige Geist würde gewiss einen solchen Konzilstext vor Glaubensirrtümern bewahren. Aber da der menschliche Faktor ebenfalls in der Kirche wirkt, und der Heilige Geist der menschlichen Freiheit nicht Gewalt antut, würde sich die Schwäche der Menschen in all ihrer Bedürftigkeit bei der Abfassung des Textes einer einzigen orthodoxen Konfession ebenfalls zeigen.»<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Archevêque *Basile*, La composition et la publication d'une confession unique de la foi orthodoxe, in: *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale* 54–55 (1966), 71–74: «Il faut dire en général que l'idée d'une confession de foi «unique» et universelle est plutôt étrangère à la conscience ecclésiale orthodoxe. La tendance à tout définir et à formuler avec exactitude tous les objets de la foi viole le principe essentiel de la liberté théologique et ecclésiastique dans l'unité et l'amour, ce qu'exprime avec tant de relief la formule célèbre de saint Augustin: «In necessariis unitas, in dubiis liber-

Der Plan, eine einzige und universale orthodoxe Konfession herauszugeben, ist dann tatsächlich vom Programm des Grossen Orthodoxen Konzils gestrichen worden. Aber bestehen solche Gefahren, wie Wassilij Kriwoschein sie für den Fall der Abfassung einer einheitlichen, umfassenden orthodoxen Konfession befürchtet, nicht auch bei unseren Texten? Man könnte Beispiele dafür anführen, dass in diesen Texten biblische und patristische Texte angeführt und aneinandergereiht werden, ohne dass geleistet würde, was Kriwoschein gewiss zu Recht fordert, nämlich dass eine Synthese geschaffen würde, in der aus dem Geist biblischer und patristischer Theologie heraus auch auf die Fragen unserer Zeit geantwortet würde. Man könnte in den Texten auch aufzeigen, dass die Grenzen des theologischen Denkens, wie sie bei den vertretenen Kirchen in unserer Zeit bestehen, sich hier sehr deutlich zeigen.

Soll man daraus nun den Schluss ziehen, dass man solche Texte überhaupt nicht hätte abfassen dürfen? Hätte man das Risiko von Mängeln auf die Art vermeiden müssen, dass man sich von vornherein nicht auf das Unternehmen gemeinsamer Texte eingelassen hätte? Das wäre eine voreilige Schlussfolgerung. Bei aller Kritik, die Kriwoschein am Plan einer orthodoxen Konfession anbringt, weiss er auch

tas, in omnibus caritas»...» (p. 72). «...la composition d'une Confession de foi orthodoxe unique digne effectivement de ce nom est difficilement réalisable au point de vue pratique. Une telle Confession, ne doit-elle pas, en effet, exprimer toute la plénitude de la Tradition ecclésiale orthodoxe...? Elle ne devrait, cependant, ni répéter mécaniquement ce qui a déjà été dit, ni être une mosaïque de textes et de citations patristiques; elle devrait en être une synthèse créatrice et une application à notre époque... Or, le moment n'est pas encore venu pour une telle synthèse, fidèle par son esprit aux saints pères et en même temps libre et complète... On peut craindre... que la composition d'une Confession orthodoxe complète risquerait de ne pas être tout à fait à la mesure de nos théologiens orthodoxes en ce moment. Ou plutôt on risquerait de composer une Confession dont le texte serait ressenti, sinon de suite, du moins dans quelques décades, comme insuffisant et manqué, reflétant trop l'état de la science et de la pensée théologiques de son époque avec ses défauts et ses limitations. Cela n'empêcherait pas, s'il est conciliairement approuvé, d'être un poids mort pesant sur la pensée théologique libre et créatrice, de lui créer des entraves et de la gêner au lieu de lui servir de direction et d'indication. L'Esprit Saint préserverait certainement un tel texte conciliaire d'erreurs dans la foi. Mais, puisque le facteur humain agit également dans l'Eglise et que le Saint Esprit ne fait pas violence à la liberté humaine, l'infirmité des hommes dans toute son indigence ne manquerait pas de se manifester dans la rédaction du texte d'une Confession orthodoxe unique» (p. 74).

von der Notwendigkeit, in bestimmten Situationen offizielle Texte, unter Umständen auch ausführlichere, über die Glaubenslehre abzufassen. Gerade wenn Kirchen nach einem Jahrtausend getrennter Entwicklung sich fragen, ob sie in ihrem Glauben so eins sind, dass sie die kirchliche Gemeinschaft und damit die Einheit nach unserem Verständnis herstellen können, kann diese Situation dazu nötigen, als Grundlage für eine solche Entscheidung Texte dieser Art abzufassen und ihnen dann auch den entsprechenden Stellenwert zu geben. Das haben wir gesehen. In dem Sinn, dass sich in einer bestimmten Situation eine solche Notwendigkeit ergibt, kann Wassilij Kriwoschein auch den sogenannten orthodoxen Konfessionen des 17. Jahrhunderts trotz ihrer Mängel eine positive Bedeutung zuschreiben. Von den sogenannten «orthodoxen Bekenntnis-Schriften» und insbesondere denen des 17. Jahrhunderts sagt er in einer andern Arbeit: «Sie haben keinen allgemein-kirchlichen Charakter, sie entfernen sich oft von der patristischen und liturgischen Tradition und sind in ihrer Form und manchmal sogar in ihrem Sinn von der römisch-katholischen Theologie gekennzeichnet. Sie haben nur Bedeutung als historische Zeugnisse des kirchlichen und theologischen Bewusstseins und seiner Beständigkeit im wesentlichen durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Unter diesem Gesichtspunkt verdienen sie, geachtet und studiert zu werden. Dies umso mehr, als sie im wesentlichen dem orthodoxen Glauben stets treu waren, sogar wenn sie auf ungeschickte Weise andersgläubige Kleider trugen<sup>3</sup>».

Wenn wir unsere Dialogtexte mit den sogenannten orthodoxen Konfessionen des 17. Jahrhunderts vergleichen, werden wir unbestreitbar finden, dass sie viel weniger von der römisch-katholischen scholastischen oder neuscholastischen Theologie beeinflusst sind und dass sie sicher nicht in dem Ausmass, wie das bei jenen Schriften der Fall

<sup>3</sup> *Archevêque Basile*, Les textes symboliques dans l'Eglise orthodoxe, in: *Messenger ...* (wie Fn. 3), 48 (1964), 197–217; 49 (1965), 10–23; 50 (1965), 71–82; die zitierten Stellen 50 (1965), 81: «... ils ne sont pas revêtus d'un caractère ecclésial général, ... ils se détachent souvent de la tradition patristique et liturgique et ... ils sont marqués par l'influence de la théologie catholique-romaine dans leur forme et parfois même dans leur sens. Ils n'ont d'importance qu'en tant que témoignages historiques de la conscience ecclésiastique et théologique et de sa constance dans l'essentiel tout au long de l'histoire de l'Eglise. C'est à ce point de vue qu'ils méritent d'être respectés et étudiés. Ceci d'autant plus que dans l'essentiel ils furent toujours fidèles à la foi orthodoxe, la même s'ils revêtaient maladroitement de vêtements hétérodoxes.»

ist «auf ungeschickte Weise andersgläubige Kleider» tragen. Andererseits wird ein Studium unserer Texte die meisten altkatholischen Leser wohl dazu führen zu merken, dass die Bemühungen der Kommission, sich bei der Formulierung der Texte den scholastischen Einflüssen zu entziehen, nur teilweise Erfolg hatten.

Da stellt sich wieder die Frage: wie sind die Texte zu verstehen? An dieser Stelle ist es angezeigt, die allgemeine Frage der kirchlichen Formulierung der Wahrheit etwas näher zu erörtern. Dabei möchte ich wieder von Ausführungen eines der angesehensten orthodoxen Theologen unserer Zeit ausgehen, diesmal eines Griechen. Es handelt sich um Johannes Zizioulas, der als Theologieprofessor schon lange einen grossen Namen hatte, vor wenigen Jahren vom ökumenischen Patriarchat zum Titularmetropoliten von Pergamon erhoben und vor noch nicht langer Zeit zum orthodoxen Ko-Präsidenten der Dialogkommission mit den Anglikanern ernannt wurde. In einer Arbeit mit dem Titel «Wahrheit und Gemeinschaft» führt er aus, dass «die dogmatischen Definitionen» nicht «systematische Darlegungen der Wahrheit» sind, «die zu einer besseren Gotteserkenntnis führen sollen», sondern «Zeichen und Hinweise, die auf Christus – die Wahrheit – hinzeigen mittels historischer und kultureller Formen einer bestimmten Zeit und eines bestimmten Ortes... Man muss die ganze Frage des Dogmas in der Perspektive von Wahrheit und Gemeinschaft situieren... Wenn die Wahrheit als Gemeinschaft nicht von der Ontologie des Lebens getrennt werden darf, dann sind die Dogmen in erster Linie *soteriologische* Aussagen; ihr Ziel ist es, das ursprüngliche Bild Christi, der Wahrheit, von den Verzerrungen bestimmter Häresien zu befreien, um der Gemeinschaft der Kirche zu helfen, die rechte Sicht Christi, der Wahrheit, zu bewahren und in und durch diese Gegenwart der Wahrheit in der Geschichte zu leben.»<sup>4</sup>

<sup>4</sup> Vérité et communion, in: *Jean Zizioulas, L'être ecclésial*, Genève 1981, 57–110 (vom Autor durchgesehene Fassung einer erstmals in *Irénikon* 4 [1977] veröffentlichten Arbeit), die zitierten Stellen S. 104f.: «(c) ... Les définitions dogmatiques peuvent être comprises de deux manières différentes: 1. Comme des exposés systématiques de la Vérité pour que l'on puisse être conduit à une meilleure connaissance de Dieu; ou bien,

2. Comme des *signes* et des indicateurs orientés vers le Christ-Vérité par le moyen de formes historiques et culturelles d'une époque et d'un lieu particuliers. Si on tient ici la thèse fondamentale que la Vérité ne peut pas être «comprise», la première manière d'entendre les définitions dogmatiques est à rejeter. Si on accepte la seconde, on doit situer tout le problème du dogme dans la perspective de la Vérité et de la communion...

In einem anderen Beitrag unter dem Titel «Die pneumatologische Dimension der Kirche» erklärt derselbe Autor: «Man kann also sagen, dass die bekennnishaften Formulierungen nicht in sich selbst eine Beziehung zur Wahrheit besitzen, sondern nur als doxologische Akklamationen der Kultgemeinschaft». Und in derselben Arbeit schreibt er an anderer Stelle: «Da sie, die Wahrheit, nicht etwas Begriffliches und Fassbares ist, lässt sich Wahrheit im Geist nicht in Formulierungen zwingen. Dogmendefinitionen sind nicht systematische Wahrheitsformulierungen... Im Geist sind Dogmen geschichtlich-kulturelle Formen, die geheiligt sind als Bestandteil des Communiogesehens, wodurch das ursprüngliche *eikon* Christi, die Wahrheit, das durch häretische Entstellungen verunstaltet war, wieder hergestellt wird, damit es in der Gemeinde als Wahrheit wiedererkannt und in Ehren gehalten werde... Die Wahrheit ist epikletisch bedingt und lässt sich nicht losgelöst von der Gemeinde entweder durch Einzelpersonen oder Gedankensysteme objektivieren und übermitteln. Um zur Wahrheitssäule zu werden, bedarf die Kirche fortwährend des Pfingstereignisses... Wahrheit wird im Geist vom Verstand ins Herz, ins Zentrum der Liebe verlagert. Weil der Geist nur im Communiogesehen zu der Wahrheit hinführt, ist das Wahrheitsbekenntnis Sache des Herzens, das so eine eigene Rationalität erlangt...».<sup>5</sup>

Was Zizioulas hier von Dogmenformulierungen sagt, gilt *mutatis mutandis* natürlich auch für unsere Texte, insofern sie kirchliche Formulierung von Wahrheit sein sollen. Sie sind das natürlich auf einem niedrigeren Niveau als dogmatische Konzilsdefinitionen, aber unter dem genannten Gesichtspunkt muss doch dasselbe von ihnen gelten. Die Texte erheben den Anspruch, Ausdruck der Lehre der Kirche zu sein. Das heisst selbstverständlich nicht, dass sie in jeder Hinsicht unbedingt der beste und geschickteste Ausdruck dieser Lehre zu sein beanspruchen. Ob sie ein guter oder weniger guter, geschickter oder weniger geschickter Ausdruck dieser Lehre sind, darüber kann man von Fall zu Fall diskutieren. Allgemein kann man höchstens sagen, dass

Si la Vérité comme Communion ne doit pas être séparée de l'ontologie de la vie, les dogmes sont alors principalement des affirmations *sotériologiques*; leur objet et de libérer l'eïkon originelle du Christ, la Vérité, des distortions de certaines hérésies pour aider la communauté de l'Eglise à maintenir la juste vision du Christ-Vérité et à vivre dans et par cette présence de la Vérité dans l'Histoire.»

<sup>5</sup> J. D. Zizioulas, Die pneumatologische Dimension der Kirche, in: *Communio* (1973), 133–147, die zitierten Stellen 143 f.

sie der beste Ausdruck der Lehre der Kirche sind, der in der konkreten Situation der Kommissionsarbeit möglich war, mit all den Begrenzungen, die durch verschiedene Faktoren gegeben waren.

Aber der Ausdruck der Lehre der Kirche ist nicht Ausdruck eines systematischen, abstrakten Gedankensystems, sondern der Ausdruck der Lehre der Kirche muss sich immer auf Personengemeinschaft beziehen, auf die Gemeinschaft mit Gott durch Jesus Christus im Heiligen Geist, auf das, was in Person und Werk Jesu Christi geoffenbart ist, nicht in einem Gedankensystem, und was dann in der Gemeinschaft der Kirche weiter geschieht.

Damit verlieren die Formulierungen nicht ihre Bedeutung. Sie haben natürlich auch einen rationalen Charakter, dieser rationale Charakter ist von Jesus Christus als «der Wahrheit» und von der Gemeinschaft der Kirche her zu verstehen. Die rationalen Formulierungen sind nur dann richtig verstanden, wenn man sieht, dass sie ihre Funktion im Communiogesehen haben. Darauf weist Zizioulas meines Erachtens mit vollem Recht hin, und wenn man unsere Texte richtig würdigen will, darf man das nicht ausser acht lassen. Sonst muss man sie missverstehen, aber sonst muss man auch jede andere Lehrformulierung missverstehen.

Ausgangspunkt der gemeinsamen Texte war – das wurde von Anfang an grundsätzlich festgehalten – der Glaube der alten Kirche, die sich in einer gemeinsamen Tradition in westlicher und östlicher Ausprägung findet. Dieser Glaube der alten Kirche muss in unserer Zeit immer wieder auf neue Fragen hin interpretiert werden. Sicher werden viele altkatholische Leser der Texte – wahrscheinlich die meisten – zunächst enttäuscht sein, weil sie in ihnen kaum etwas von einer solchen Interpretation auf unsere heutigen Fragen hin finden. Ich will nicht sagen, dass das völlig fehlt. Ab und zu findet man wohl etwas davon, aber im grossen und ganzen ist das eine Aufgabe, die diese Texte nicht leisten können. Und es war eigentlich von Anfang an klar, dass sie das nicht werden leisten können. – Es gab zwar in der ersten Sitzung des Dialoges von russisch-orthodoxer Seite einen Versuch, diese Aufgabe stärker zu berücksichtigen. Es zeigte sich aber, dass sich das aus verschiedenen Gründen in diesen Texten nicht machen liess. Das heisst nicht, dass die Kommission diese Aufgabe nicht sah, oder nicht für wichtig hielt, aber sie musste sich sagen, dass das eine Aufgabe für später ist und, wenn die Gemeinschaft hergestellt werden kann, eine Aufgabe die dann auch gemeinsam gelöst werden muss. Die Dialogtexte aber müssen sich damit begnügen, die gemeinsame altkirchliche Tradition

gemeinsam auszusprechen als Grundlage für die Arbeit an der Interpretation für unsere Zeit. Diese Arbeit selbst ist noch zu leisten.

Weil der Glaube der alten Kirche als Grundlage galt, war es der altkatholischen Seite in der Kommission auch möglich, über gewisse Punkte Aussagen zu machen und zu unterschreiben, über die in der altkatholischen Theologie seit dem 1. vatikanischen Konzil, aber auch in den Niederlanden seit der Trennung zwischen der Utrechter Kirche und Rom, kaum bestimmte Aussagen gemacht wurden, weil diese Themen bisher bei uns noch gar nicht als Fragen deutlich hervorgetreten sind. Die altkatholische Seite hat den Standpunkt vertreten, dass grundsätzlich der Glaube der alten Kirche auch in solchen Fällen die altkatholische Auffassung ist. Was solche Aussagen in der heutigen Zeit für uns bedeuten und was für praktische Folgen sie haben, muss allerdings noch herausgearbeitet werden. Das steht weiterhin als Aufgabe vor uns.

Es gibt einzelne Punkte und vor allem einen bestimmten Fragenkomplex, wo zwischen den Aussagen der Texte und der bisherigen altkatholischen Praxis ein Gegensatz besteht. Ich meine die Initiations sakramente: Taufe, Firmung und Erstkommunion. Wir wissen z. B., dass in den altkatholischen Kirchen die Firmung im Normalfall zeitlich von der Taufe getrennt ist, und zwar durch einen langen Zeitraum. Zwar wird in neuerer Zeit der innere Zusammenhang von Taufe und Firmung wieder stärker betont, aber in der Praxis hat das ausser bei der Erwachsenentaufe keinen zeitlichen Zusammenhang zur Folge. In den Dialogtexten wird von der altkirchlichen theologischen Überlieferung her die Einheit der Initiation betont und auch gesagt, dass diese Einheit an sich auch die zeitliche Einheit erfordert. Die altkatholische Seite in der Kommission ging davon aus, dass dort, wo die bisherige altkatholische Praxis mit der theologischen Auffassung der alten Kirche in Konflikt steht, die theologische Auffassung der alten Kirche dennoch die Lehre der altkatholischen Kirche wiedergibt, auch wenn die Praxis aus verschiedenen Gründen dieser Lehre nicht ganz entspricht. Gewisse Diskrepanzen zwischen Lehre und Praxis gibt es ja in allen Kirchen. Daraus ergeben sich natürlich Fragen. Diese müssen zwar nicht sofort eine Änderung der Praxis nach sich ziehen, aber jedenfalls muss man sich fragen, ob nicht an dieser Praxis etwas zu ändern wäre, wobei gewiss nicht nur die Lehre zu berücksichtigen ist, sondern auch andere Faktoren; besonders pastoraler Art.

Dass die Texte vom Glauben der alten Kirche ausgehen, bringt für uns Altkatholiken gewisse Schwierigkeiten mit sich, obwohl wir uns ja

immer wieder auf den Glauben der alten Kirche berufen. Und zwar bringt es deshalb Schwierigkeiten mit sich, weil die Auseinandersetzung mit den Aussagen der Kirchenväter bei uns ganz allgemein ungenügend ist. Was die Orthodoxen betrifft, haben wir gesehen, dass Erzbischof Wassilij Kriwoschein ähnliches beklagt. Allerdings tritt dieses Ungenügen bei uns und bei den Orthodoxen in ganz verschiedener Weise in Erscheinung. Während bei den Orthodoxen eher die Gefahr besteht, dass die alten Aussagen bloss mechanisch wiederholt werden, wie auch Kriwoschein andeutet, liegt das Ungenügen bei uns eher darin, dass man viele von diesen Aussagen überhaupt nicht kennt oder nur aus mehr oder weniger verständnislosen und daher verzerrenden Darstellungen. Natürlich gibt es bei den Altkatholiken wie bei den Orthodoxen Theologen, auf die das nicht zutrifft. Aber als allgemeine Tendenz scheint es mir unbestreitbar zu sein. Wir können dieses Problem im Augenblick nur feststellen. Es ist wichtig, dass wir es immerhin als Problem erkennen.

Ein anderes Problem sind die Ängste, und zwar sowohl auf orthodoxer wie auf altkatholischer Seite. Auf orthodoxer Seite sind sie je nach Personen verschieden. Bei den einen ist es die Angst, etwas vom Glauben der Kirche aufzugeben oder zu gefährden. Bei anderen ist es die Befürchtung, die östliche Tradition und die ganze orthodoxe-ostkirchliche Denkweise werde von den Westlern nicht ernstgenommen. Auf altkatholischer Seite besteht einerseits die Angst, man werde als kleine Kirche von der grossen Kirche vereinnahmt, und andererseits die Angst, man akzeptiere nicht genügend geklärte Aussagen, bei denen man dann von den Orthodoxen auf eine Weise behaftet würde, die man nicht akzeptieren könnte. Ich meine, dass diese Ängste zwar einen gewissen Grund haben, sowohl bei den Orthodoxen wie auch bei uns, dass man sich aber davor hüten muss, diesen Grund grösser zu machen als er tatsächlich ist. Die Angst ist sicher ein schlechter Wegweiser. Und es ist wichtig zu sehen, dass die Angst auf beiden Seiten besteht, wenn auch in verschiedener Weise.

Zwar sind in der Formulierung der Texte die orthodoxen Ängste aufs ganze gesehen stärker berücksichtigt worden als die altkatholischen. Das war den altkatholischen Kommissionsmitgliedern durchaus bewusst. Sie stellten aber die Überlegung an, dass wir in der westlichen theologischen Welt viel mehr gewöhnt sind differenziert mit Texten umzugehen. Wir sind gewöhnt zu fragen, was für einen Sinn eine Aussage in einem bestimmten Zusammenhang hat, und sollten fähig sein, auch in ungewohnten oder sogar ungeschickten Ausdrucks-

formen unseren Glauben wiederzuerkennen. Wir sind also im allgemeinen viel flexibler im Umgang mit Texten als die stärker an kulturelle und sprachliche Traditionen gebundenen Orthodoxen. Und die Altkatholiken sollten auch besser mit ihren eigenen Ängsten umgehen können, da die westliche Zivilisation, die heute alle Kulturen zu verdrängen droht, ihnen von ihren Ursprüngen her nicht fremd ist. Bei den Orthodoxen steht es damit ganz anders. Das Übergewicht der ihnen von den Ursprüngen her fremden westlichen Zivilisation, zu der kulturgeschichtlich in einem gewissen Sinn ja auch die Altkatholiken gehören, muss ihnen den Umgang mit den eigenen Ängsten erschweren. Ich kann nur hoffen, dass die altkatholischen Kommissionsmitglieder die Fähigkeit der Altkatholiken, mit Texten und mit eigenen Ängsten umzugehen, nicht zu hoch eingeschätzt haben.

Die Qualität der Texte ist verschieden. Einige können über ihre Bedeutung als gemeinsame Texte hinaus auch als eine Bereicherung der altkatholischen Theologie betrachtet werden, andere sind, ohne etwas der Lehre der Kirche Widersprechendes zu behaupten, theologisch wenig befriedigend. In manchen Texten gibt es Partien der einen und solche der anderen Art. Und natürlich finden wir verschiedene Zwischenstufen. Auch theologisch gut gelungen und wertvoll scheinen mir z.B. grosse Teile der ekklesiologischen Texte, besonders III/2 über die Einheit der Kirche und die Ortskirchen, und der Text IV/2 über das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils. Als Beispiel für einen Text mit qualitativ sehr verschiedenen Partien betrachte ich V/4 «Die heilige Eucharistie». Im einzelnen wird im Verlauf dieser Konferenz bei der Behandlung einiger ausgewählter Texte ja noch von diesen Fragen die Rede sein. Dabei ist zu beachten, dass die bereits 1975 von der Kommission verabschiedeten Texte über Theologie und Christologie bereits auf der Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz 1976 in Salzburg besprochen wurden.

Beim Lesen der Texte könnte ein abendländischer Christ zunächst den Eindruck haben, dass die heutige orthodoxe Praxis als Modell hingestellt werde. Bei näherem Hinsehen wird er aber merken, dass dem nicht so ist. Eine Reihe von grundsätzlichen Aussagen der Texte steht in einem kritischen Spannungsverhältnis zu manchen Erscheinungen der orthodoxen Praxis. Ich denke dabei z.B. an die Beteiligung der Laien an kirchlichen Entscheidungsprozessen, an das Verhältnis von Ordination und Ehe und an die Definition des Hauptzweckes der Ehe. Und dort, wo die orthodoxe Praxis das Modell zu

sein scheint, ist es in Wirklichkeit die altkirchliche Praxis, wobei im allgemeinen offengelassen wird, wie eine den altkirchlichen Grundsätzen treue und zugleich der heutigen abendländischen Situation entsprechende praktische Lösung aussehen könnte.

Die Bedeutung der Dialogtexte liegt darin, dass es nach einer praktisch 1000jährigen verschiedenen und zum Teil entgegengesetzten Entwicklung in Ost und West überhaupt möglich war, gemeinsame Texte in diesem Umfang abzufassen und zu verabschieden. Das ist bisher noch nirgends anderswo geschehen. Orthodox-römisch-katholische Texte sind erst in kleinem Umfang gemacht worden, und dort gibt es natürlich andere Schwierigkeiten.

Eine wichtige Frage ist die der Rezeption. Die Texte können ja ihr Ziel nur erreichen, wenn sie von den beteiligten Kirchen rezipiert werden. Es ist vorgesehen, dass die einzelnen altkatholischen Kirchen jetzt die Texte entgegennehmen, dass sie zuhanden der Internationalen Bischofskonferenz (IBK) ihre Bemerkungen dazu machen, und dass die IBK das weitere Vorgehen beschliesst. Am Ende dieses Rezeptionsprozesses muss jedenfalls ein Beschluss der IBK stehen, der aber auch von den einzelnen Kirchen mitgetragen wird.

Wie soll das vor sich gehen? Es ist sicher nicht sinnvoll, die Dialogtexte allen Gläubigen vorzulegen, denn sie setzen doch eine gewisse theologische Schulung voraus. Das heisst aber nicht, dass sie für die Gläubigen überhaupt keine Bedeutung haben. Ich meine, es ist unsere Aufgabe, den wesentlichen Inhalt der gemeinsamen Texte in einer einfachen, für die Gemeindeglieder verständlichen Form auch ihnen zur Kenntnis zu bringen.

Eine andere Frage ist, was mit den Bemerkungen geschehen soll, die von den einzelnen Kirchen kommen. Es ist anzunehmen, dass im grossen und ganzen die Texte bejaht werden. Diese Tendenz scheint schon ziemlich allgemein zu sein. Aber es ist durchaus zu erwarten, dass zu einzelnen Sätzen oder Ausdrucksweisen oder auch zu der Art, wie etwas in einen bestimmten Zusammenhang gestellt wird, kritische Bemerkungen kommen. Die Frage ist, ob solche Stellen in den Texten neu formuliert werden müssen. Das wird von manchen vertreten, aber die altkatholischen Kommissionsmitglieder – jedenfalls die überwältigende Mehrheit von ihnen – ist der Auffassung, man solle die Texte nicht umformulieren. Dort, wo die einzelnen Kirchen es für nötig halten, sollen sie Bemerkungen machen, die dann zu einer gesamt-altkatholischen Stellungnahme führen. Diese würde aus einem allgemeinen Teil und aus Anmerkungen zu einzelnen Stellen bestehen. Die Anmer-

kungen würden präzisieren, wie die betreffenden Stellen von altkatholischer Seite verstanden werden. Natürlich dürfte das nur an den Punkten geschehen, wo es für wirklich nötig erachtet wird, aber sollte nicht an den Texten selbst geändert werden. Und zwar vor allem aus zwei Gründen. Einerseits um aus den Texten nicht doch eine «Konfessionsschrift» im engeren Sinn zu machen. Gerade das Letztere würde nämlich geschehen, wenn man an jedem Satz, bei dem man etwas nicht gut findet oder bei dem man Missverständnisse befürchtet, eine Änderung verlangte. Wenn dagegen Anmerkungen in der oben dargelegten Weise gemacht werden, verhindert dies eben, dass die Texte als Konfessionsschrift im engeren Sinn betrachtet werden. Der zweite Grund ist praktischer Natur. Wenn nämlich Neuformulierungen der Texte verlangt werden, beginnt der ganze Dialog- und Formulierungsprozess von vorne. Und damit wird auch das ganze Störpotential der Ultrakonservativen, die den Dialog torpedieren möchten, wieder in Gang gesetzt.

Wir wissen natürlich auch noch nicht, wie der Rezeptionsprozess auf orthodoxer Seite verläuft. Auch dort werden zunächst die einzelnen Kirchen Stellung nehmen. Nach meinen Informationen bestehen gute Gründe zur Hoffnung, dass der Dialog positiv bewertet und keine Neuformulierungen verlangt, sondern nur Bemerkungen der oben angegebenen Art gemacht werden. Wenn das so geschieht, wenn die altkatholischen Kirchen ebenso verfahren und wenn die Bemerkungen zu den Texten auf der anderen Seite keinen Widerspruch auslösen, kann der Dialog als erfolgreich abgeschlossen und rezipiert betrachtet werden. Damit wäre die Grundlage für die Wiederherstellung der Gemeinschaft gegeben. Diese Wiederherstellung würde allerdings erst durch einen besonderen kirchenamtlichen Akt geschehen, der jedenfalls voraussetzen würde, dass die geschichtlich und pastoral bedingten Abweichungen der altkatholischen Praxis von einzelnen altkirchlichen Kanones von orthodoxer Seite *kat' oikonomian* akzeptiert würden.

Oberdiessbach BE

*Herwig Aldenhoven*

## Theologischer Konsens und kirchliche Gemeinschaft

### *Die Einheit zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche*

Mit der VII. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission für den Orthodox-alkatholischen Dialog in Kavala (12.–19. Oktober 1987) hat eine theologische Begegnung, die mit Unterbrechungen über ein Jahrhundert lang gedauert hat, ihren vorläufigen Abschluss gefunden.

Wer die Geschichte dieses theologischen Ringens um die Wiederherstellung der Gemeinschaft zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche überblickt, stellt fest, dass, während der theologische Konsens relativ leicht erreicht wurde, die daraus abzuleitende Konsequenz der kirchlichen Gemeinschaft auf Skepsis und Zurückhaltung stiess. Dies hat glücklicherweise nicht zu einer Dauerresignation geführt, so dass wir heute am Ende eines segenreichen theologischen Dialogs bzw. am Anfang der Umsetzung unserer theologischen Erkenntnisse in die zwischenkirchliche Wirklichkeit stehen.

Die Bedeutung des Orthodox-alkatholischen Dialogs für die Überwindung der kirchlichen Spaltung – nicht nur zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche, sondern zwischen Abendland und Morgenland überhaupt – habe ich bei einer anderen Gelegenheit im Rahmen einer Gastvorlesung an der Universität Bern am 4. Februar 1988 dargelegt<sup>1</sup>.

Heute möchte ich den Blick nach vorne richten, auf die Arbeit, die vor uns liegt. Dabei setze ich voraus, dass Ihnen die theologischen Begegnungen zwischen orthodoxen und alkatholischen Theologen seit 1874 und die späteren offiziellen theologischen Gespräche der Gemischten Theologischen Kommission beider Kirchen sowie ihre Ergebnisse bekannt sind.

Das weitere Vorgehen der Orthodoxen Kirche ist durch den Beschluss der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz von Chambésy (1986) festgelegt: «Der offizielle Abschluss jedes einzelnen theologischen Dialogs ist zugleich auch das Ende der Arbeiten der zuständigen gemischten theologischen Kommission. Der Vorsitzende der interorthodoxen Kommission erstattet hierauf dem Ökumenischen Pa-

<sup>1</sup> Vgl. *Papandreou D.*, Der orthodox-alkatholische Dialog. Ein Modell für die Überwindung der kirchlichen Spaltung zwischen Abendland und Morgenland? In: IKZ 78 (1988) 79–89.

triarchen Bericht. Dieser verkündet dann mit der Zustimmung der Oberhäupter der Orthodoxen Lokalkirchen den Abschluss des Dialogs. Kein Dialog wird als beendet betrachtet, solange nicht sein Abschluss durch einen solchen panorthodoxen Beschluss bekanntgegeben worden ist<sup>2</sup>.»

In dieser Übergangsphase, in der Zeit der Vorüberlegungen zu den nächsten Schritten, die wir tun müssen, möchte ich die zwei wichtigen Hinweise derselben Panorthodoxen Konferenz hinsichtlich der Auswertung des Orthodox-alkatholischen Dialogs in Erinnerung bringen: «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 Interkommunikationspraxis 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<sup>3</sup>.»

Im Vertrauen auf unsere brüderliche Gesinnung und in Aufrichtigkeit zueinander möchte ich eindringlich auf die Bedeutung dieser Beschlüsse hinweisen, denn die Panorthodoxe Konferenz bringt den Konsens aller Orthodoxen Kirchen zum Ausdruck, wenn sie meint: «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 Altkatholiken so bald wie möglich festgelegt werden können<sup>4</sup>.»

Der panorthodoxe Beschluss, dass nach dem positiven Ausgang des theologischen Dialogs die kirchliche Gemeinschaft wiederhergestellt werden soll, muss auf der Einstimmigkeit aller orthodoxen Lokalkirchen beruhen, die entsprechende Zeichen und Entscheidungen seitens der Altkatholischen Kirche erwarten. Die Themenliste wurde erstellt, um die grundlegenden Fragen des Glaubens und der kirchlichen Ordnung festzulegen, die nicht nur das gemeinsame Festhalten an der

<sup>2</sup> Una Sancta 42 (1987) 8 f.

<sup>3</sup> Ebd. 10.

<sup>4</sup> Ebd.

kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte im Sinne einer akademischen Erkenntnis, sondern auch die Umsetzung dieser Tradition im Leben der Kirche heute nachweisen sollten.

In aller Nüchternheit können wir sagen, dass die Gemischte Theologische Kommission, die im Geist der Aufrichtigkeit und der Liebe gearbeitet hat, mit grösstmöglicher kirchlicher Konsequenz und mit ekklesialem Verantwortungsbewusstsein die überlieferten theologischen Fragen behandelt und durch die gemeinsam verabschiedeten Texte eine solide theologische Grundlage für die Förderung der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche geliefert hat.

Die unseren Kirchen nun vorliegenden Texte, die von der Gemischten Theologischen Kommission entworfen und nach eingehender Diskussion verabschiedet wurden, fixieren trotz ihrer Knappheit die theologische Übereinstimmung der Dialogpartner auf der Grundlage der Patristik unter Berücksichtigung der legitimen unterschiedlichen Entwicklungen im Leben und in der Theologie des Ostens und des Westens. Die Texte stellen kein dogmatisches Lehrbuch dar, sondern sie geben vielmehr eine Antwort auf entstandene Unsicherheiten und Zweifel hinsichtlich der Übereinstimmung in bestimmten theologischen Fragen und in der Handhabung des kirchlichen Lebens. Durch diese Texte haben die Bedenken keine theologische Grundlage mehr.

Die Bedeutung der verabschiedeten Dokumente für die angestrebte Gemeinschaft zwischen der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche habe ich in meiner Schlussansprache auf der letzten Vollversammlung der Gemischten Kommission in Kavala zu skizzieren versucht:

«Die Gemischte Theologische Kommission, die in sieben Vollversammlungen zusammengekommen ist, hat in der Tat mit grossem Eifer, mit hohem Verantwortungsbewusstsein, mit ungeheuchelter Liebe und beispielhaftem Vermögen, sich in die Schwierigkeiten einzufühlen, gearbeitet, so wie es ihr die den Dialog führenden Kirchen aufgetragen haben. Die genaue Kenntnis der Mitglieder der Gemischten Theologischen Kommission über die bestehenden theologischen Differenzierungen in den konkreten Fragen wurde auch durch die Auswertung der früheren theologischen Gespräche zwischen der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche bestätigt, welche das gemeinsame Bewusstsein einer möglichen Übereinkunft in den wesentlichen Fragen des Glaubens verdeutlichte...

Die in der Gemischten Theologischen Kommission geführten theologischen Gespräche ... konzentrierten sich vor allem auf die umstrit-

tenen Punkte der Themenliste, 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 ...

Dieses Kriterium, das sich auch als übereinstimmend mit der patristischen Tradition und Praxis erwies, war das unverrückbare Prinzip nicht nur bei den geführten theologischen Diskussionen, sondern auch bei der Erstellung der gemeinsamen Texte zu jedem Thema; deshalb bestimmte es auch die gesamte Methodik der Durchführung des theologischen Dialogs. Aus diesem Geist muss auch die Knappheit der theologischen Texte verstanden werden, welche eine kurze Beschreibung der theologischen Grundlage zum Ziel hatten, durch die die Überwindung oder die Aufhebung einer konkreten theologischen Differenz möglich erschien ...

Durch die objektive Anwendung dieses Kriteriums auf die überlieferten theologischen Differenzen verloren die Diskussionen der Gemischten Theologischen Kommission sich nicht in unendliche subjektive Erörterungen, sondern konzentrierten sich auf die Suche des Kriteriums der patristischen Tradition bei jeder einzelnen theologischen Differenz. Die aufrichtige und in brüderlichem Geist gesuchte Rückkehr zu den Vätern der gemeinsamen Tradition, damit die Schwierigkeiten bei der Erstellung der gemeinsamen theologischen Texte überwunden werden konnten, erwies sich als der einzige sichere und zügige Weg zur Einheit, denn nur so lässt sich die horizontale Übereinkunft ohne Aufgabe der authentischen Kontinuität des in der Kirche rettenden Glaubens absichern ...

Gewiss sind während der Durchführung des theologischen Dialogs Schwierigkeiten festgestellt worden, von denen einige sogar ernster Natur waren, aber auch diese wurden wiederum unter das objektive Kriterium der gemeinsamen patristischen Tradition gestellt und im Geiste der Liebe, des gegenseitigen Verständnisses und des Respektes für die authentische Kontinuität des in der Kirche überlieferten Glaubens behandelt. In den gemeinsamen theologischen Texten spiegelt sich dieses Bemühen der Gemischten Theologischen Kommission vollkommen wider ...

Die Gemischte Theologische Kommission, die in diesem Geist gearbeitet hat, ist sich dabei bewusst, dass sie mit ihren schwachen Kräften der ihr aufgetragenen Aufgabe bestmöglich entsprach, indem sie gemeinsame theologische Texte vorbereitete, welche das hohe Mass an

theologischer Übereinstimmung sowohl in grundsätzlichen Fragen des Glaubens als auch in den überlieferten Streitpunkten zum Ausdruck bringen, wie diese in der Themenliste des offiziellen theologischen Dialogs beschrieben worden sind. 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. Eventuelle derartige Feststellungen würden keineswegs eine Tendenz der Verdeckung oder des Ausweichens vor einer bestimmten theologischen Problematik oder gar die Unmöglichkeit einer theologischen Übereinkunft in einem festgestellten theologischen Problem bedeuten, da eine derartige Perspektive sowohl vom gewählten objektiven Kriterium der gemeinsamen patristischen Tradition als auch vom rein theologischen Ziel des Dialogs her ausgeschlossen war.

Gerade im Gegenteil hat die Gemischte Theologische Kommission eine bezeichnende Sensibilität an den Tag gelegt, was die Beurteilung der Kongruenz zwischen dem Inhalt der gemeinsamen theologischen Texte und gleichzeitiger Initiativen, z. B. der Problematik der gemeinsamen Abendmahlsvereinbarung zwischen der Altkatholischen und der Evangelischen Kirche in Deutschland, betrifft, obwohl sie diese einfach als klare Inkongruenz zum theologischen Inhalt der unterschriebenen gemeinsamen Texte hätte aufzeigen können...

Die Kommission hat nunmehr die ihr aufgetragene theologische Arbeit zu einem glücklichen Abschluss gebracht. Sie kann aber nicht über diese oder jene kirchliche Bewertung dieser Arbeit entscheiden. Verantwortlich für diese Bewertung der theologischen Arbeit der Kommission sind jeweils die zuständigen kirchlichen Gremien der den Dialog führenden Kirchen...

Auf (die) Fragen, (die im Laufe der Zeit entstanden waren), wurden von der Gemischten Theologischen Kommission Antworten in den unterzeichneten gemeinsamen Texten gegeben, aber die Frage nach der Art und Weise, in welcher die theologischen Antworten der Kommission in die Lehre und das Leben unserer Kirchen organisch hineinwachsen können, bleibt nach wie vor offen...<sup>5</sup>.»

Daher sollten wir uns nicht mehr mit eventuellen theologischen Unzulänglichkeiten bzw. fehlenden Einzelheiten befassen, sondern den Rezeptionsprozess vorantreiben, wenn wir dem Dialogauftrag bzw.

<sup>5</sup> Ebd. 335–337.

dem Einheitswillen unserer Kirchen gerecht werden wollen. Dabei sollten einige Prinzipien besondere Beachtung finden, die ich bereits in Kavala aufgeführt habe. Nicht nur bei der Abfassung der Berichte der Kommissionen über die Arbeit des theologischen Dialogs, sondern auf allen Rezeptionsebenen sollte:

«a) auf Grund der Themenliste die gesamte theologische Arbeit der Kommission mit besonderer Betonung der gemeinsamen Positionen in den überlieferten theologischen Unterschieden, so wie sie in den gemeinsamen Texten behandelt wurden, dargelegt werden;

b) der theologische Inhalt der gemeinsamen Texte in Hinblick auf das Ziel des offiziellen theologischen Dialogs, nämlich die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche, systematisch ausgewertet werden;

c) das patristische Fundament der gesamten Methodik der Arbeit der Kommission und die auf Grund dieses Fundamentes vorgenommene theologische Ausarbeitung gemeinsamer theologischer Texte zu jedem einzelnen Thema unterstrichen werden;

d) die Notwendigkeit der Integration der Theologie der gemeinsamen Texte in die offizielle Lehre und in das Leben der Kirche, also in die Katechese, den Gottesdienst usw., aufgezeigt werden und dahingehende Vorschläge gemacht werden...;

e) die unmittelbare und erforderliche Notwendigkeit der Anpassung der kirchlichen Praxis an die in den gemeinsamen Texten erzielten theologischen Übereinstimmungen aufgezeigt werden, damit es keine Inkongruenz zwischen der Theologie der gemeinsamen Texte und den theologischen Voraussetzungen einer eventuell gegensätzlichen kirchlichen Praxis gibt;

f) die jenseits der gemeinsamen theologischen Texte vorhandenen kirchlichen Schwierigkeiten bei der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen der Altkatholischen und der Orthodoxen Kirche klar ausgesprochen werden, wie z. B. die sakramentale Interkommunion der Altkatholischen Kirche mit den Anglikanern usw.;

g) das gemeinsame Bewusstsein und der gemeinsame Wunsch aller Mitglieder der Gemischten Theologischen Kommission zum Ausdruck gebracht werden, über die Möglichkeit unserer Kirchen, die positive theologische Arbeit der Kommission zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zu nutzen, welche die geistliche Erfahrung beider Kirchen bereichern wird<sup>6</sup>.»

<sup>6</sup> Ebd. 338.

Die Grundprinzipien der Einheitsvision hat die Gemischte Theologische Kommission in ihrer letzten Sitzung in Kavala entworfen:

«Jede Ortskirche hat ihre Mitte in der heiligen Eucharistie. Es ist Christus, der zu diesem seinem Mahl einlädt. Deshalb wird es von seiner Kirche unter der Leitung des Bischofs oder eines von ihm beauftragten Priesters gefeiert... Weil es Christus ist, der einlädt, lädt die Kirche zur Teilhabe an der Mahlgemeinschaft ein. Diese schliesst die Teilhabe an der Aufgabe der Kirche ein, das Evangelium zu verkünden, den Leib Christi aufzubauen und seine Einheit im wahren Glauben und in der Liebe zu bewahren.

Wie die Aufnahme in die Kirche nicht ohne das Bekenntnis des wahren Glaubens geschieht, so lässt sich auch das Abendmahl als die Mitte der Kirche nicht ohne den wahren Glauben feiern. Der Christus des Sakramentes ist kein anderer als der des Glaubens, den die Kirche aller Zeiten und Orte einmütig bekennt...

Wo die Gemeinschaft zerbrochen ist, da kann auch das Herrenmahl nicht mehr gemeinsam gefeiert werden. Die Wiederherstellung der Eucharistiegemeinschaft bei fortdauernder Getrenntheit im Glauben ist in sich ein Widerspruch, weil man dann trotz gemeinsamem Eucharistieempfang in weiterhin voneinander getrennten Kirchen lebt. Ein solches Handeln nimmt die Existenz getrennter Kirchen als normal hin und kann dazu führen, dass Trauer und Reue, die doch zur Überwindung der Spaltung notwendig sind, als überflüssig erscheinen. Die Eucharistiegemeinschaft ist vielmehr der Ausdruck der Glaubensgemeinschaft der einen Kirche...

Folge und Ausdruck der gemeinsam erkannten Glaubensgemeinschaft ist die volle, liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen, die Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi. Die liturgischen und die kanonischen Folgen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden von der Kirche auf Grund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt. Diese Gemeinschaft 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<sup>7</sup>.»

<sup>7</sup> Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgerungen. Gemeinsamer Text der VII. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission

Im Kontext dieser Struktur einer pluriformen Gemeinschaft muss in der Orthodoxen Kirche über unterschiedliche Entwicklungen in der Altkatholischen Kirche nachgedacht werden, wie z. B. der Zusammenhang der Initiationsriten, die Ehe der Bischöfe und der Priester nach der Weihe, das ungesäuerte eucharistische Brot usw.

An die Altkatholische Schwesterkirche gewandt, möchte ich die Frage richten: Führen die gemeinsamen Überlegungen und unterschriebenen Vereinbarungen über die Voraussetzungen und Folgerungen der Kirchengemeinschaft nicht zu einer Überprüfung der Interkommunion, angefangen mit der Anglikanischen Kirche, zumal in Anbetracht der letzten Entwicklungen?

Dies würde die Einlösung eines älteren Versprechens bedeuten, das (1969) Bischof Urs Küry offensichtlich zur Beruhigung der Orthodoxen nach seinem Besuch bei den Orthodoxen Kirchen Bulgariens und Serbiens in einem Memorandum gab, das den Vorstehern aller Orthodoxen Kirchen zugestellt und in Absprache mit der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz publiziert wurde<sup>8</sup>. Denn ich gehe davon aus, dass es im Sinne der gemeinsam verabschiedeten Texte inkonsequent wäre, die dogmatischen Unterschiede in der Einheit der Kirche als bedeutungslos abtun zu wollen, mit der Begründung, dass jede Kirche, insofern sie die Eucharistie feiert, nicht aufhört, eine Kirche Gottes zu sein, wenn auch isoliert und von den übrigen Kirchen getrennt. Für die vollkommene Gemeinschaft, die vor uns liegt, genügt nämlich nicht die Eucharistie; auch die Übereinstimmung in der Lehre, die unsere Dokumente belegen, ist dafür erforderlich.

Wenn man aber statt eines Signals, das einen Versuch der Anpassung der kirchlichen Wirklichkeit an die verabschiedeten Texte ankündigte, hört, dass man z. B. in der Bundesrepublik Deutschland über die bekannte «Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie» zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland einerseits und dem katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland andererseits erwägt, bald Frauen zum Priesteramt zuzulassen und dies von der Entscheidung eines Bistums abhängig macht<sup>9</sup>, müssen wir befürchten, dass der kostbare

für den Orthodox-alkatholischen Dialog in Kavala / Griechenland (12.–19. Oktober 1987).

<sup>8</sup> *Küry U.*, Der bisherige Verlauf der orthodox-alkatholischen Gespräche. In: IKZ 59 (1969) 89–99, bes. 96.

<sup>9</sup> Vgl. den Bericht in der Deutschen Tagespost vom 11. August 1988, 2. Anmerkung des Berichterstatters: Unmittelbar anschliessend ans Referat ha-

Schatz, den uns Gott als Frucht unserer langjährigen, intensiven theologischen Arbeit anvertraut hat, in Gefahr gerät.

Gott, unseren Kirchen und der ganzen christlichen Welt gegenüber haben wir eine Verantwortung übernommen, die ungeheuer gross ist. Würde uns gelingen, die Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen auf der Grundlage der theologischen Arbeit zu verwirklichen, könnte unser Vorgehen eine paradigmatische Bedeutung für die Einheitsbemühungen aller Kirchen bekommen. Gelingt es uns aber nicht, den theologischen Konsens in die kirchliche Wirklichkeit umzusetzen, wage ich es nicht, die begründete Resignation, die unser Versagen hervorrufen würde, hier auszumalen. Gott möge mit unseren Kirchen sein und das Werk ihrer Einheitsbemühungen segnen.

Chambésy/GE

*Damaskinos Papandreou*

### **Die Autorität der Kirche und in der Kirche / Die Synoden der Kirche**

*Hinführung zu den Texten III/4 und III/6 der Gemischten Orthodox-  
Altkatholischen Theologischen Kommission*

#### **A**

Zum Thema der Autorität der Kirche haben sich in den vergangenen zwanzig Jahren eine ganze Reihe von ökumenisch erarbeiteten Dialogtexten geäußert. Ich denke hier an die Konsens- und Konvergenztexte bilateraler Kirchengespräche auf Weltebene, wie sie bis 1982 im Band «Dokumente wachsender Übereinstimmung»<sup>1</sup> gesammelt vorliegen.

ben die anwesenden zwei Mitglieder der Synodalvertretung des Katholischen Bistums der Altkatholiken in Deutschland erklärt, dass in diesem Bericht in der Deutschen Tagespost falsche Meldungen stehen, so insbesondere die betr. Zulassung von Frauen zum Priesteramt und eine diesbezügliche Entscheidung durch ein einzelnes Bistum. Der Referent hat von dieser wichtigen Korrektur dankbar Kenntnis genommen.

<sup>1</sup> *H. Meyer/H. J. Urban/L. Vischer* (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung – Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene 1931–1982*, Paderborn/Frankfurt 1983. Zu nennen sind in unserem Zusammenhang etwa der «Pullach-Bericht» 1972 (§§ 17–50) des An-

Es geht dabei um die alle Kirchen bewegende Frage, die man vielleicht so formulieren kann: Wo und wie kommt es zu für die Kirche verbindlichen Äusserungen, die ihr als Glaubens- und Lebensgemeinschaft Identität und Kontinuität verleihen? Äusserungen also, die ein Wirklichkeitsverständnis auf Grund der Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist erschliessen und zugleich eine entsprechende Praxis im Gotteslob, im Zeugnis in eine konkrete gesellschaftlich-kulturelle Umwelt hinein und in der Diakonie an Mensch und Schöpfung in Gang setzen können; Äusserungen, die im besten Fall sich als eine Orientierungshilfe für ein Leben aus dem Glauben erweisen und damit ihre Autorität und Plausibilität in sich tragen; Äusserungen, die aber auch nach eingehender Konfrontation mit der eigenen Überzeugung einem fremd bleiben und damit Gewissenskonflikte provozieren können.

Wie und wo kommen solche Äusserungen der Autorität der Kirche und in der Kirche zur Geltung? Ich kann hier keine Übersicht über die verschiedenen in Betracht fallenden Abschnitte der ökumenischen Dialogtexte geben. Nur soviel sei gesagt: es werden meist dieselben Elemente und Aspekte genannt, die zum komplexen Phänomen der Autorität in der Kirche beitragen: die Heilige Schrift, die in einem einzigartigen Verhältnis zur Offenbarung Gottes in Jesus Christus und im Heiligen Geist steht; die Tradition, die wieder in einem besonderen Verhältnis zur Schrift steht und sich in der Liturgie, in den Äusserungen von Synoden, in Glaubensbekenntnissen und Bekenntnisschriften konfessioneller Selbstdarstellung und -abgrenzung, in der Theologie anerkannter Lehrer niederschlagen mag; das kirchliche Amt mit seinen Strukturierungen und den verschiedenen Formen von synodaler und primatialer Autorität.

Es herrscht weitgehender Konsens, dass alles verbindliche Reden und Tun Antwort und Reflex auf die Offenbarung Gottes ist, d. h. dass alle Autorität der Kirche in der Autorität Jesu Christi gründet und von ihr gedeckt sein muss. Alles Reden und Tun der Kirche hat das zur

glikanisch-lutherischen Dialogs, der «Denver-Bericht» 1971 (§§ 99–118) des Methodistisch-römisch-katholischen Dialogs, der Schlussbericht (§§ 24–42) des Reformiert-römisch-katholischen Dialogs, die «Venedig-Erklärung» 1976 (§§ 1–26) und die «Windsor-Erklärung» 1981 (§§ 1–33) des Anglikanisch-römisch-katholischen Dialogs.

Zu nennen ist jetzt auch der «Woking-Bericht» 1984 (§§ 73–97) des Anglikanisch-reformierten Dialogs, vgl. *God's Reign and Our Unity*, London/Edinburgh 1984.

Sprache und zur Geltung zu bringen, was sich als Wille Gottes, als Ruf ins Leben, als Einweisung in die Versöhnung und die Erneuerung der Schöpfung erkennen lässt. Wie die oben genannten Elemente und Aspekte von Autoritätsäusserungen dieser Grundaufgabe zugeordnet und in eine innere Hierarchie gebracht werden, fällt freilich in den verschiedenen Dialogen verschieden aus, je nachdem welche Kirchen an einem solchen Dialog beteiligt sind und welche geschichtlichen Erfahrungen sie davon haben, wie die Autorität Jesu Christi zur Geltung zu bringen und gegen Missbrauch zu schützen ist.

In allen Dialogen wird der Schrift eine vorzügliche Stellung im komplexen Gefüge von Autoritätsäusserungen in der Kirche zugewiesen. Verschieden ist die Situierung der Schrift in der Kirche – bisweilen entsteht der Eindruck, sie stehe gewissermassen auf der Seite Gottes im Gegenüber zur Kirche –, verschieden wird auch die Tradition und ihr Verhältnis zur Schrift bestimmt. In den Dialogen, wo die römisch-katholische Kirche einer der Partner ist, nimmt die Frage nach dem Primat des Papstes naturgemäss eine besondere Stellung ein, so vor allem in den beiden Erklärungen über die «Autorität in der Kirche» der Anglikanisch-Römisch-katholischen Gesprächskommission (ARCIC I)<sup>2</sup>. Die altkatholischen Auseinandersetzungen mit dem Thema der Autorität sind bisher vor allem durch die ARCIC-Thematik veranlasst<sup>3</sup>.

Im folgenden geht es mir darum zu zeigen, wie die Aspekte und Elemente von Autoritätsäusserungen, die im Text III/4 überhaupt genannt werden, einander zugeordnet werden.

<sup>2</sup> Die «Venedig-Erklärung» 1976 erörtert die Funktion von episkopē im Rahmen einer als koinōnia verstandenen Kirche; diese Koinonia wird im überlokalen Zusammenhang von Synoden bzw. primatialen Amtsträgern geleistet bis hin zum universalen Konzil mit dem universalen Primas. Der Text bemüht sich, so gut es geht, um eine Ausgewogenheit zwischen Konziliarität und Primatialität als den beiden Aspekten der einen Episkope in der Universalkirche.

Die «Windsor-Erklärung» 1981 befasst sich speziell mit den sog. petrinschen Texten, dem Wesen des *ius divinum*, der Jurisdiktion und der Unfehlbarkeit.

<sup>3</sup> Ich erinnere an die 16. Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz 1975 mit den Referaten von *Chr. Oeyen* und *K. Stalder*, vgl. IKZ 66 (1976) 99–119. 163–175. 224–236; 67 (1977) 1–29. Ferner widmeten sich die 9., 10. und 11. Anglikanisch-altkatholische Theologenkonzferenzen in Trier 1980, Wien 1982 und Chichester 1985 diesem Thema, wobei 1985 ein längerer – durch ein Versehen bislang in der IKZ nicht veröffentlichter – gemeinsamer Text über «Autorität und Primat in der Kirche» verabschiedet wurde.

Kirchliche Autorität ist grundlegend auf die Autorität Jesu Christi verwiesen und in der Kirche situiert. Die primäre Autorität Christi, in dem der dreieine Gott sich mit seinem bleibenden Ja den Menschen und der ganzen Schöpfung zu ihrer Rettung und Erneuerung im Heiligen Geist zuwendet, begegnet in der Kirche. Die Kirche, welche in geschichtlicher Kontinuität die Autorität Jesu Christi zur Geltung zu bringen hat, ist auf die Gabe des Heiligen Geistes verwiesen, der nicht nur die Kirche in der Wahrheit hält, sondern sie auch die Autorität Christi wahrnehmen und annehmen lässt.

Die Autoritätsausübung in der Kirche ist an das dienende Beispiel Jesu gebunden (vgl. auch Abschnitt IV/2) und kommt nur in der Kraft des Heiligen Geistes zum Ziel. Das schliesst bei der Durchsetzung der Autorität äussere Zwangsmittel aus. Was aber bei Konfliktfällen geschieht, wird nicht ausgeführt<sup>4</sup>.

Abschnitt 4 führt aus, wie sich die Autorität der Kirche, deren Träger die ganze Kirche ist, im Lauf der Geschichte als identitätsstiftende Referenzgrösse entfaltet hat. Genannt werden der Kanon der Schrift als Ergebnis eines Traditionsprozesses in der Kirche, der auch in der Bewahrung, Aktualisierung und Weitergabe des Glaubens zur Geltung kommt, das Glaubensbekenntnis, das Amt, die Liturgie und das ganze kirchliche Leben. Alles erscheint mit allem verbunden.

Abschnitt 5 widmet sich im besonderen der Stellung der Bibel. Dass die Schrift nicht über der Kirche steht, ist so zu verstehen, dass die Kirche als eine Gemeinschaft von Menschen gesehen wird, die nicht losgelöst vom Wirken des Geistes und der dadurch geschenkten Gegenwart Jesu Christi gedacht werden kann. Die Schrift ist überdies nicht als eine Quelle des Glaubens von der Tradition als einer anderen Quelle unterschieden; diese Unterscheidung des Konzils von Trient,

<sup>4</sup> Der Verzicht auf äussere Machtmittel ist sicher eine Folge der Ausrichtung kirchlicher Autoritätsausübung an Jesus, dem solche Mittel auch nicht zur Verfügung standen. Seine Autorität war – in der Terminologie von Max Weber – eine charismatische: sie musste als Sinn stiftende, Orientierung gebende, Wirklichkeit eröffnende Weise, sich zu äussern und zu verhalten, ihre Plausibilität in sich selbst tragen. Was aber geschieht, wenn die legale und traditionale Autorität, die es in der Kirche ja auch gibt, sich äussert, ohne diese Plausibilität zu haben, welche ihre Annahme leicht macht? Die Verantwortung für Identität, Einheit und Kontinuität der Kirche, die den rechtmässig beauftragten Autoritätsträgern aufgegeben ist, kann mit dem Gewissen von Einzelnen durchaus so in Konflikt geraten, dass sich die Frage nach der möglichen Durchsetzung von Autorität schwierig darstellt. Für die Altkatholiken spielt hier der Gewissensentscheid des Einzelnen eine wichtige Rolle.

die sich einer Frontstellung gegen reformatorischen Aussagen über das Sola-scriptura-Prinzip verdankt, darf hier nicht eingetragen werden. Über das Verhältnis von Schrift und Tradition ist der Text I/1 «Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung» zu vergleichen: es handelt sich um zwei Aspekte der einen und selben apostolischen Überlieferung, wobei die Schrift mit der Überlieferung, d.h. in der Kirche ausgelegt wird, die Schrift aber auch das Kriterium der Wahrheit der Überlieferung ist<sup>5</sup>. Da die Schrift das Primärzeugnis der Offenbarung Gottes ist, gehört die Auslegung der Schrift zu einer steten und vordringlichen Aufgabe der Kirche, damit eben die Menschen der Autorität Jesu Christi begegnen, d.h. dem, was sich von ihm her als Weg zum Leben, zur Versöhnung und zur Erneuerung der Gemeinschaft mit Gott erschliesst.

In Abschnitt III wird der Grundsatz, dass die Kirche als ganze Trägerin der Autorität ist, die immer auf Jesus Christus zurückweist und in ihm gründet, entfaltet. Als Organe der Autorität werden genannt der Bischof (in seiner Eigenschaft als Leiter der Ortskirche und in seiner Verbindung mit dem Presbyterium) und die Synoden als Bischofsversammlungen.

Abschnitt IV/1–2 erwähnt auch das gemeinsame Glaubensbewusstsein der Kirche (*sensus fidelium*), nicht als ein Organ der Autorität, sondern als (nicht rechtlich institutionalisierter) Ort der Rezeption oder Nichtrezeption der von den Organen der Autorität verantworteten Wahrnehmung und Aktualisierung der Autorität der Kirche. Wie sich solche Rezeption (etwa auch als entscheidendes Kriterium für die Anerkennung eines Konzils) als Akt der Verantwortung von Klerus und Volk für den Glauben äussert, wird nicht näher ausgeführt, weil hier eben kein vorgezeichneter Kompetenzenweg vorliegt.

In unserem Text erscheinen also die Autoritätsäusserungen als ein vielfältiger, sich auf verschiedenen Ebenen vollziehender, letztlich nie abgeschlossener Prozess von Tradition (mit der Schrift als Mitte) und Rezeption dessen, was sich im Licht der Offenbarung Gottes in Doxologie, Lehre und Zeugnis vor der Welt entfaltet. Verbindlichkeit von Äusserungen ist das Ergebnis eines solchen Prozesses und nicht Sache einer höchsten Instanz; der Text erwähnt deswegen in diesem Zusammenhang auch keine Primatsfunktionen.

<sup>5</sup> Vgl. die etwas genaueren Ausführungen in der «Moskau-Erklärung» 1976 (§ 9) des Anglikanisch-orthodoxen Dialogs (wiederabgedruckt in: *Anglican-Orthodox Dialogue – The Dublin Agreed Statement* 1984, London 1984).

Weitere Äusserungen über Elemente und Aspekte von Autorität in der Kirche finden sich noch in I/1 «Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung»<sup>6</sup>, III/5 «Die Unfehlbarkeit (Untrüglichkeit) der Kirche», III/6 «Die Synoden der Kirche»<sup>7</sup>, III/7 «Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession» und III/8 «Das Haupt der Kirche» (auch zu Fragen des Ehrevorrangs bzw. der Primatialfunktion innerhalb des einen Episkopats)<sup>8</sup>.

## B

Der Text III/6 setzt wieder mit einer ekklesiologischen Perspektive ein, wo die Kirche nicht als getrennt von Gottes Sohn und Geist gedacht wird. Der dreieine Gott in der Gemeinschaft und Einheit der drei Personen ist gewissermassen das Urbild der konziliaren Struktur der Kirche. Die Kirche bringt dies zur Geltung in der Gemeinschaft von Ortskirchen und der sie repräsentierenden Bischöfe; diese werden in ihrer Eigenschaft als Repräsentanten der Ortskirchen grundsätzlich als gleichen Ranges angesehen, wie auch die Ortskirchen in ihrer «vertikalen» Katholizität theologisch grundsätzlich identisch sind, nämlich Repräsentationen der einen und ganzen Kirche, nicht Teile einer Summe<sup>9</sup>.

Die grundsätzliche konziliare bzw. synodale Struktur der Kirche tritt bei Versammlungen von Bischöfen in Sicht, die sich zur Beratung und Entscheidung von Fragen des Glaubens und der Ordnung zusammenfinden; sie kommt aber auch zur Geltung im damit verbundenen Prozess der Rezeption oder Nichtrezeption ihrer Beschlüsse durch die Ortskirchen<sup>10</sup>.

<sup>6</sup> Vgl. dazu aus dem Anglikanisch-orthodoxen Dialog: «Moskau-Erklärung» 1976 (§§ 1–12); «Dublin-Erklärung» 1984 (§§ 47–52).

<sup>7</sup> Vgl. dazu «Moskau-Erklärung» 1976 (§§ 13–18); «Dublin-Erklärung» 1984 (§§ 104–107).

<sup>8</sup> Vgl. dazu «Dublin-Erklärung» 1984 (§§ 21–30).

<sup>9</sup> Wie diese Sicht sich in der altkatholischen Kirche immer mehr durchsetzte, zeigt *H. Aldenhoven*, Das ekklesiologische Selbstverständnis der Alt-katholischen Kirchen, OAKR 31 (1980) 401–430.

<sup>10</sup> Auf diesem Hintergrund ist die Formulierung zu verstehen, dass die ökumenischen Konzile nicht über der Kirche als Ganzes stehen, sondern in ihr; vgl. analoge Formulierungen hinsichtlich der Schrift in III/4 bzw. des Bischofs von Rom in III/8.

Wenn III/6 nichts über Synoden der Ortskirche ausführt, so u. a. deswegen, weil hier die Synoden primär als Orte der Glaubensbewahrung und -aktualisierung in den Blick genommen sind.

Ein Konzil erweist sich im nachhinein als ökumenisch durch die Rezeption seitens der ganzen Kirche<sup>11</sup>. Es ist ein Zeichen der anerkannten und aufrechterhaltenen Rezeption, wenn der Text sieben Konzile als ökumenisch aufzählt; die Rede von der «unbedingten Autorität» und vom «verpflichtenden Charakter» der Glaubensentscheidungen der anerkannten ökumenischen Konzile, die «nicht verändert oder aufgehoben werden können», darf man nicht anders verstehen.

Mit der Aufzählung der sieben namentlich genannten ökumenischen Konzile spricht damit der Text aus, was die Utrechter Erklärung wohl immer impliziert hat und was als altkatholischer Konsens gelten darf<sup>12</sup>.

Kriterium für die Ökumenizität eines Konzils ist also – neben der möglichst repräsentativen Teilnahme der Ortskirchen bzw. Ortskirchengruppierungen in der Person der Bischöfe – die Rezeption durch die ganze Kirche, worin sie sich als Trägerin der kirchlichen Autorität erweist. Diese Rezeption ist freilich nicht ein vom Konzil abgehobener, identifizierbarer Rechtsakt, sondern ein sich allmählich durchsetzender Prozess, der wohl faktisch, aber nicht grundsätzlich, einmal abgeschlossen ist. Man mag vermissen, dass der Text nicht sagt, dass in der Rezeption eines Konzils durch die Kirche die beiden Kriterien sich bewähren, die nach einer verbreiteten altkirchlichen Auffassung über das Wesen eines allgemeinen Konzils unabdingbar sind, nämlich

<sup>11</sup> Zur altkatholischen Auffassung der Rezeption vgl. zuletzt *H. Aldenhoven*, a. a. O. (Anm. 9) 415 ff.

<sup>12</sup> Die Utrechter Erklärung sagt in § 1: «Wir halten darum fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends ausgesprochen ist.» Gemäss dem «Bericht über die Verhandlungen der orthodoxen und der altkatholischen Kommission in Bonn vom 27. und 29. Oktober 1931» bekunden die Altkatholiken ihre Absicht, in dem Artikel 1 der Utrechter Erklärung die Zahl «sieben» zu «ökumenischen Synoden» zu ergänzen (vgl. *U. Küry*, *Die altkatholische Kirche – Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, KW 3, Stuttgart 31982, 480). Das ist aber offensichtlich nie durchgeführt worden. Der Anlass für die Diskussion über die Zahl der ökumenischen Konzile waren wohl altkatholische Äusserungen in dem Sinn, dass vor allem die vier ersten von Wichtigkeit seien, vgl. z. B. den Bischof von Deventer (H. J. Berends) gegenüber den Anglikanern in Bonn im Sommer 1931 (vgl. *U. Küry*, a. a. O. 475). Liegt hier ein gewisses Entgegenkommen ihnen gegenüber vor? Vgl. dazu die anglikanisch-orthodoxen Differenzen in «Moskau-Erklärung» 1976 (§ 14); «Dublin-Erklärung» 1984 (§ 105). Die 1. Schweizerische Nationalsynode sprach schon 1876 eindeutig von 7 ökumenischen Konzilen (vgl. *U. Küry*, a. a. O. 455).

die *antiquitas* und die *universalitas* – so im Anschluss an Vinzenz von Lerin. Gemeint ist die «vertikale» geschichtliche Kontinuität von Vergangenheit und Gegenwart und die «horizontale» Übereinstimmung (*consensus omnium*) in der Gegenwart. Rezeption vollzieht sich als ein universales Wiedererkennen des überlieferten Glaubens in einer neuen Situation<sup>13</sup>.

Die Kommission hatte keinen Anlass, auf Fragen einzugehen, welche die römisch-katholische Theologie und Kanonistik bis vor kurzem beschäftigten, nämlich inwiefern die Mitwirkung des Papstes am Konzil durch Einberufung, Leitung (durch Legaten) und Bestätigung diesem den Charakter von Ökumenizität und Unfehlbarkeit verleiht.<sup>14</sup> Ebenso wenig bestand die Notwendigkeit, sich über die Frage der Irrtumslosigkeit oder Irrtumsfähigkeit von ökumenischen Synoden auszulassen<sup>15</sup>. Das dürfte dann ein Problem sein, wenn man aprioristische Kriterien wie etwa die Einberufung oder Bestätigung eines Konzils durch den Papst zu einem Verbindlichkeitskriterium macht und nicht die geschehene und aufrechterhaltene Rezeption durch die Kirche.

Liebefeld/BE

*Urs von Arx*

### **Zum Text über «Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils».**

Mit dem Text über «Das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils» hat die orthodox-alkatholische Dialogkommission im Jahr 1983 einen Text erarbeitet und genehmigt, der, was seine Aussagen betrifft, von einem heutigen alkatholischen Theologen auch allein so hätte erstellt werden können.

Was die Form betrifft, so ist allerdings deutlich, dass diese dem Stil der andern Dialogtexte entspricht, welcher Stil bekanntlich ein eige-

<sup>13</sup> Vgl. dazu *H. J. Sieben*, Die Konzilsidee der Alten Kirche, Paderborn 1979, 511 ff. Wenn unser Text III/6 im Blick auf ein (potentiell) ökumenisches Konzil von «allen Ortskirchen» redet, so steht er darin der «neueren» altkirchlichen Konzilstheorie näher als der «älteren», die die ganze Kirche durch die Mitwirkung der fünf alten Patriarchate genügend repräsentiert sah, vgl. *H. J. Sieben*, a. a. O. 306 ff.

<sup>14</sup> Vgl. dazu *H. J. Sieben*, a. a. O. (Anm. 13) 1 ff.

<sup>15</sup> Vgl. z. B. Art. 21 der anglikanischen Articles of Religion von 1562.

nes Problem darstellt, ist er doch sowohl für orthodoxe wie für altkatholische Theologen ungewohnt.

Achten wir nun bloss auf den Inhalt, so werden sich uns keine echten Probleme ergeben. Dass ein waschechter Theologe auch hier in Versuchung ist, seine Fähigkeit damit unter Beweis zu stellen, dass er Probleme zu entdecken weiss, sei mit dieser Bemerkung selbstverständlich nicht ausgeschlossen.

Vielleicht denkt er z. B. daran, dass Urs Küry Mühe hatte mit der Beziehung des Hl. Geistes als der Seele der Kirche – wobei es ihn trösten mag, dass es im Text nur heisst, er sei «gleichsam» die Seele der Kirche, was sich wohl damit verträgt, was Küry meint, wenn er schreibt «Nur in einem eingeschränkten Sinn kann der Hl. Geist als die Seele des Leibes Christi, der Kirche, bezeichnet werden,» wobei Küry weiss, dass die Kirchenväter diesen Ausdruck häufig brauchten und dass er insofern auch sinnvoll ist, als er aussagt, dass der Hl. Geist der Kirche dauernd verbunden ist, in ihr Leben schafft und erhält und sie zu einem nach aussen geschlossenen Organismus zusammenschliesst – was alles dem Dialogtext entspricht, wobei Küry allerdings warnt vor Missverständnissen wie dem, Geist und Kirche seien naturhaft unpersönlich verbunden, so dass die persönliche Entscheidung der Kirchenglieder zu kurz käme – welcher Gefahr der Dialogtext klar widerspricht u. a. mit dem Satz: «Gott rettet den Menschen, ohne seinen freien Willen zu vergewaltigen», was noch mit einem Chrystomos-Zitat bekräftigt wird. Oder eine andere Gefahr, die Küry sieht, wäre die eines ekklesiologischen Nestorianismus, wie Küry sie nennt, wonach der Geist als Seele der Kirche diese bloss anregte, aber von ihr getrennt bliebe, was wiederum durch den Dialogtext abgewiesen wird durch die deutliche Betonung dessen, dass das Wirken des Geistes und der Kirche untrennbar sind.

Es dürfte allgemein leichter sein, altkatholische Texte zu finden, z. B. bei Rinkel oder bei Stalder oder in Katechismen, die mit dem Dialogtext übereinstimmen, als solche, die ihm nicht entsprechen, sei es, was das Verhältnis des Hl. Geistes zur Kirche oder was die Frage von Rechtfertigung und Heiligung betrifft. «Neualtkatholisch» ist die Betonung der nicht individualistischen, sondern ekklesialen Dimension der Rechtfertigung und der Heiligung.

Vielleicht ist es für unser Thema noch interessant, auf die folgenden zwei Fragen hinzuweisen: 1. Zwischen Rechtfertigung und Heiligung ist bei uns wie anderswo nicht immer klar unterschieden worden und 2. unter protestantischem Einfluss (spez. durch die Theologie des jün-

geren Karl Barth) ist es gelegentlich zu einer Überakzentuierung der Rechtfertigung allein aus Gnade gegenüber der Heiligung gekommen.

Was die zweite Frage betrifft, so ist sie nicht nur, aber vor allem ein schweizerisches Problem. Noch immer gibt es in der Christkatholischen Kirche der Schweiz Pfarrer und Laien, die die Heiligung zu sehr im Licht einer Rechtfertigungslehre *sola gratia* sehen. Mit diesem Fragenkomplex hat sich besonders Kurt Stalder beschäftigt, der in seinen jüngeren Jahren sehr von der Theologie Barths bestimmt war, sich mit ihr auseinandergesetzt, sie verarbeitet und überwunden hat, wofür bereits seine Dissertation von 1961 (er war damals 49) Zeugnis ablegt. In ihr wird des Paulus Lehre von Rechtfertigung und Heiligung mit einem betont synergistischen Akzent verstanden: Die Rechtfertigung selber als Gottes initiierender Akt ist ein Akt *sola gratia*, aber bereits sie ist kein Akt ohne uns. Sie ist die Grundlage unserer Heiligung. Sie macht unser ganzes Sein aus, so dass wir real als Heilige leben dürfen und können. Wir können bereits jetzt das eschatologische Leben haben und führen. Wir selbst dürfen und können wahrhaftig das Werk unserer Heiligung vollziehen. – Die innere Nähe zum Dialogtext ist deutlich sichtbar.

Was die erste Frage betrifft, die, dass Rechtfertigung und Heiligung nicht als klare Begriffe, die Verschiedenes meinen, verstanden sind, so handelt es sich nicht nur um ein Problem der altkatholischen Väter, sondern allgemein um ein theologiegeschichtliches. Das Wort Rechtfertigung wurde häufig auch für Heiligung gebraucht, so vor allem im katholischen und orthodoxen Raum (dort seit der Auseinandersetzung mit der protestantischen Theologie im Zusammenhang mit Kyrill Lukaris und dem Jerusalemerkonzil des 17. Jh.). So hat es auch Döllinger und in seinem Gefolge wahrscheinlich die 1. Bonner-Konferenz von 1874 verstanden.

Wenn man das Wort Rechtfertigung so gebraucht, wird man kaum Verständnis für Luthers *sola gratia* aufbringen. Dabei ist immerhin zu beachten, dass bei den Reformatoren dieser Begriff manchmal ebenfalls die Heiligung teilweise mitmeint und so dem Missverständnis Vorschub leistet.

Was in dieser Frage der beiden Themen, die mit den Begriffen Rechtfertigung und Heiligung gemeint sind, unseren Dialogtext betrifft, so ist er sachlich korrekt, terminologisch unscharf: Er hält fest, dass in der Initiative des Heiles, in der Rechtfertigung also, es Gott, der Hl. Geist, ist, der die Berufung, die Erleuchtung, die Umkehr, die Rechtfertigung und die Wiedergeburt wirkt, der aber auch in der Hei-

ligung die Initiative hat. Der Mensch seinerseits nimmt die bereits dargebotene Gnade an und wirkt dann in Freiheit durch den Glauben mit.

Das Verhältnis Gottes zum geheiligten Menschen ist im ganzen als eines der gegenseitigen partnerschaftlichen Liebe gesehen, da niemand vergewaltigt wird, sondern da gilt, dass man nicht sagen kann, der Mensch verhalte sich in irgendeinem Akt des Glaubens – und wäre es auch der erste – rein passiv.

Dieses «und wäre es auch der erste» mag nach der Intention einzelner Kommissionsmitglieder einen kontroverstheologischen Rest enthalten, muss aber nicht so verstanden werden; es wäre ja wenig sinnvoll, von einem Akt des Glaubens zu sagen, dass er passiv, also gar kein Akt wäre. Deutlicher kontroverstheologisch ist aber die Betonung des freien Willens.

Vielleicht ist noch ein Hinweis auf die Frage der Prädestination zu geben: Dass wir die doppelte Prädestination zum Heil und zum Unheil ablehnen, versteht sich. Nun haben aber die Jansenisten z.T. die Prädestination zum Heil gelehrt. Diese Lehre war zwar durch calvinistischen Einfluss bedingt, wurde aber nicht im Sinn einer Leugnung der Synergie verstanden, sondern im Sinn eines Lobpreises der Liebe Gottes, die unbesiegbar ist. Dass dadurch eine Spannung paradoxer Art zur Lehre von der Willensfreiheit entsteht, war den Jansenisten manchmal jedenfalls bewusst, dann konnten sie in barocker Freude an Paradoxien diese Spannung bejahen. Das jansenistische Anliegen ist im Text berührt mit dem Zitat aus 1.Tim 2,4 «Gott will, dass alle Menschen gerettet werden,» wobei allerdings die jansenistische Frage nach der Stärke dieses Willens fehlt.

Da letztes Jahr die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz beschlossen hat, die Möglichkeit eines Dialoges mit den Protestanten zu prüfen, stellt sich bei unserem Text mit seinem Thema besonders die Frage, wie er sich zu einem solchen Dialog verhalte. Ich teile Döllingers betreffend das Thema der Rechtfertigung in seinen Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen geäußerten Optimismus, allerdings nicht deshalb, weil sich die Protestanten dem übermächtigen Zeugnis der alten Kirche zu beugen hätten, wie Döllinger meint, sondern weil m.E. das reformatorische Anliegen – von durch die kontroverstheologische Situation bedingten Einseitigkeiten gereinigt – sich sowohl in der Bibel wie bei den Kirchenvätern findet und im Prinzip auch in unserem Text. Eher Schwierigkeiten sähe ich bei der Frage der Einwohnung des Hl. Geistes in der Kirche, weil sich

bei Evangelischen Neigungen finden, wie sie Küry als ekklesiologischen Nestorianismus bezeichnet hat.

Unser Dialogtext behandelt kein zwischen Orthodoxen und Altkatholiken kontroverses Thema. Wie weit er sich in einen Dialog mit Evangelischen einfügt, muss sich für uns erst zeigen und sollte wohl im orthodox-protestantischen Dialog bereits jetzt untersucht werden.

Wettingen/AG

*Peter Amiet*

### **Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen**

*Hinführung zum abschliessenden Text VII der Gemischten Orthodox-  
Altkatholischen Theologischen Kommission \**

Der letzte der 26 von der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission gemeinsam verabschiedeten Texte zeigt schon im Titel das Ziel auf, um dessentwillen der ganze Dialog seit 1973<sup>1</sup> geführt wird: die Herstellung der vollen kirchlichen Gemein-

\* Überarbeitete Fassung eines Referats, gehalten an der 27. Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz vom 5.–10. September 1988 in Innsbruck.

<sup>1</sup> Vgl. dazu *W. Küppers*, Der orthodox-alkatholische Dialog nimmt Gestalt an, *IKZ 63* (1973) 182–192. Mit dem eben angelaufenen offiziellen orthodox-alkatholischen Dialog befasste sich schon die 17. Internationale Altkatholische Theologenkonzferenz 1976 in Salzburg, vgl. *IKZ 67* (1977) 30–52.

Der aufgrund des ökumenischen Gesamtprogramms der 1. Panorthodoxen Konferenz auf Rhodos 1961 erstmals mit allen 14 orthodoxen Kirchen geführte Dialog der altkatholischen Kirchen der Utrechter Union kann als die vierte Phase der über 100jährigen altkatholischen Bemühungen um die Herstellung der kirchlichen Gemeinschaft mit den orthodoxen Kirchen des Ostens auf der Grundlage des Glaubens der alten Kirche aufgefasst werden. Dabei fällt die zunehmende Beteiligung der orthodoxen Kirchen auf. In der ersten Phase mit den von Döllinger initiierten Bonner Unionskonferenzen 1874/75 vertraten die teilnehmenden Theologen – darunter 5 bzw. 15–20 orthodoxe – nicht offiziell ihre Kirchen. In der zweiten Phase, die gekennzeichnet ist durch den Briefwechsel zwischen der Petersburger Kommission (1893 eingesetzt vom Heiligen Synod der russischen Kirche) und der Rotterdamer Kommission (1894 eingesetzt von der inzwischen konstituierten Internationalen altkatholischen Bischofskonferenz), war die russisch-orthodoxe Kirche offiziell engagiert. An der altkatholisch-orthodoxen Konferenz in Bonn 1931, die das herausragende Ereignis der dritten Phase ist, waren neun orthodoxe Kirchen (ohne die Russen) vertreten. Vgl. dazu *W. Küppers*, Stand und Perspektiven des

schaft zwischen der altkatholischen und der orthodoxen Kirche. In diesem Kontext sind auch die grundsätzlichen Ausführungen über die Voraussetzungen und Folgen der kirchlichen Gemeinschaft zu situieren.

Auch in diesem Text wird eine bestimmte ekklesiologische Perspektive eingenommen, die man sich bei seiner Beurteilung vergegenwärtigen muss: Die Kirche wird von Gott her gesehen als eine Gemeinschaft, in der durch das Wirken des Heiligen Geistes Menschen Anteil bekommen an der in Jesus Christus initiierten Rettung und Erneuerung der Schöpfung. Als Leib Christi und Tempel des Heiligen Geistes ist die Kirche bei aller Schwachheit und Offenheit auf die künftige Vollendung hin letztlich Teilhabe an der trinitarischen Gemeinschaft Gottes. Freilich ist das eine Sicht des Glaubens, nicht einer von einem neutralen Standpunkt aus vorgenommenen phänomenologischen Beschreibung, und sie muss von allen Tendenzen zu Triumphalismus und Machtansprüchen rein gehalten werden. Die Kirche und ihre Einheit als Gemeinschaft ist grundlegend eine Gabe Gottes, die von den Menschen in der Kraft des Heiligen Geistes und in der Rückbindung an Jesus Christus nachvollzogen und – wie Abschnitt 1 sagt – im Glauben, im Gottesdienst und in der kirchlichen Ordnung bezeugt wird.

Die Kirche wird darüber hinaus in der Perspektive einer Ortskirchentheologie gesehen. Eine Ortskirche repräsentiert die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche des Glaubenssymbols an einem bestimmten «Ort», wobei die Einheit und Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen zum unabdingbaren Ausweis dieser Repräsentation gehört; eine für sich existierende, als selbstgenügsame Monade lebende Ortskirche kann die *Una Sancta* nicht repräsentieren. Dabei bedingen Eucharistie und Amt mit dem Bischof als seiner Mitte einander für die Bestimmung der «Ortskirche»: die Ortskirche hat ihre Mitte in der Eucharistie, die vom Bischof bzw. in Verbindung mit ihm gefeiert wird (vgl. Abschnitt 2). In den Texten ist die Ortskirche das Bistum (mit seinen Pfarrgemeinden und synodalen Strukturen).

In unserem Text wird zunächst die Bedeutung der Eucharistie für die Kirche als eine von Gott her geschenkte und am Leben erhaltene Gemeinschaft von Menschen akzentuiert. Im Herrenmahl wird die

altkatholisch-orthodoxen Dialogs, *IKZ* 62 (1972) 83–114; ferner *Chr. Oeyen*, Chronologisch-bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der altkatholischen Kirche der Utrechter Union, *IKZ* 57 (1967) 29–51.

Gemeinschaft und Einheit der Kirche konstituiert und manifestiert. Jesus Christus ist als der Einladende der Ursprung dieser Gemeinschaft und Einheit; er verbindet als Geber und als Gabe die an seinem Leib und Blut Teilhabenden zur Kirche als einer Gemeinschaft und Einheit, die in ihm gründet.

Die Gemeinschaft und Einheit stiftende Dimension der Eucharistie – andere, geistlich-persönliche Aspekte des Herrenmahls werden im Text über die Kirchengemeinschaft nicht aufgeführt, weil sie in den Text über die Eucharistie (V/4) gehören – wird in Abschnitt 2 mit zwei Zitaten aus der gemeinsamen lateinischen und griechischen Überlieferung (Augustin und Johannes Chrysostomus) belegt. Sie kommentieren die paulinischen Aussagen von 1 Kor 10, 16f.

Ich möchte hier kurz auf die paulinischen Abendmahlstexte von 1 Kor 10, 16f. und 11, 17–34 eingehen, weil sie uns etwas über den Gemeinschafts- und den damit verbundenen Verpflichtungscharakter der Eucharistie zeigen können.

a) In 1 Kor 10, 16f. stellt Paulus, vielleicht mit dem von ihm eingebrachten Interpretament *koinonia*<sup>2</sup> heraus, was im gemeinsamen Essen des (einen) Brots und im Trinken aus dem (einen) Becher in Gang kommt: ein durch Teilhabe an Leib und Blut Christi konstituiertes Gemeinschaftsverhältnis von Menschen. Im Begriff *koinonia* ist die Gemeinschaftskomponente Konsequenz eines Partizipationsvorgangs (nicht einer zwischen Menschen getroffenen freien Vereinbarung); Partner, die an einem Dritten gemeinsam teilhaben, treten in ein Gemeinschaftsverhältnis und werden so eins. Dieses Dritte ist hier das Brot, das mit dem Leib Christi identisch ist<sup>3</sup>. Dabei steht 1 Kor 10, 16f. in einem zweiten Argumentationsgang (10, 14–22), in dem es Paulus darum geht, die Korinther von der Teilnahme an heidnischen Götzenopfermahlzeiten abzuhalten<sup>4</sup>. Allem Anschein nach setzt Pau-

<sup>2</sup> Vgl. dazu J. Hainz, *Koinonia – «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus*, BU 16, Regensburg 1982, 22–24.

<sup>3</sup> 1 Kor 10, 16 wäre etwa so zu übersetzen: «Der Kelch des Segens, den wir segnen, bewirkt/erschliesst er nicht ein Gemeinschaftsverhältnis aufgrund der gemeinsamen Teilhabe am Blut Christi? Das Brot, das wir brechen, bewirkt/erschliesst es nicht ein Gemeinschaftsverhältnis aufgrund der gemeinsamen Teilhabe am Leib Christi?»

<sup>4</sup> Der erste Argumentationsgang in 1 Kor 10, 1–13 zielt darauf, dass die Korinther, die dank Taufe und Herrenmahl in einer analogen Heilswirklichkeit leben wie die Wüstengeneration Israels, nicht meinen sollen, sie seien deswegen vor dem Verlust des Heils gefeit und könnten sich deshalb u. a. auch auf die Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten einlassen.

lus hier voraus, dass die Korinther mit einer solchen Teilnahme an Götzenopfermahlzeiten in Gemeinschaftsverhältnisse eingegliedert werden, die durch eine Anerkennung von widergöttlichen Mächten bestimmt sind, egal ob der theologisch aufgeklärte Korinther sie für ein Nichts hält. Dadurch wird die Herrschaft und Segensmacht Jesu Christi, die sich in der Gemeinschaft und Einheit der Vielen kundtut, beeinträchtigt und desavouiert.

b) In 1 Kor 10, 17–34 wird die Gemeinschaftsdimension des Herrenmahls in der korinthischen Praxis dadurch desavouiert, dass die sozialen Unterschiede in der Gemeinde auch bei der Feier des Abendmahls durchschlagen – Hunger der einen und Übergenuß (Trunkenheit) der anderen weisen darauf hin –, auch wenn die Heiligkeit und «Sakramentalität» des Herrenmahls anscheinend nicht bestritten wird. Dadurch wird die gemeinschaftstiftende Kraft des Herrenmahls und letztlich auch des Heilstodes Jesu «für uns» in Frage gestellt, denn dieses «für uns» der Hingabe Jesu kommt eben auch dadurch zur Geltung, dass in der Eucharistie Gemeinschaft und Einheit von Menschen<sup>5</sup> ermöglicht und bewirkt wird. So erweist sich Jesu Tod als Ursprung einer versöhnten und geheilten Menschheit.

c) Folgende Gesichtspunkte, die für unseren Dialogtext relevant sind, kann man der paulinischen Sicht des Herrenmahls entnehmen: 1. Es gibt einen untrennbaren Zusammenhang zwischen eucharistischer und ekklesialer Gemeinschaft und Einheit, da beide in der Hingabe Jesu Christi bzw. in der Annahme der Hingabe durch den Vater und in der Sendung des Geistes gründen. Freilich ist nicht zu übersehen, dass es für Paulus auch eine in der Taufe grundgelegte Einheit und Gemeinschaft gibt (vgl. 1 Kor 12, 12f.; Gal 3, 26–29). 2. Die in der Eucharistie begründete und sich manifestierende Gemeinschaft und Einheit hat auch einen Verpflichtungscharakter für die Gemeinschaft<sup>6</sup>. 3. Der Zusammenhang von eucharistischer und ekklesialer Gemeinschaft ist eingebunden in ein Verkündigungsgeschehen (1 Kor

<sup>5</sup> Nämlich als «Leib». «Sōma» 1 Kor 11, 29 hat wegen der Parallelität zu «ekklēsia» 11, 22 eine ekklesiale Dimension. Eine genauere exegetische Begründung für die hier angedeuteten Zusammenhänge kann an dieser Stelle nicht gegeben werden.

<sup>6</sup> In 1 Kor 10 verlangt der Zusammenhang von eucharistischer und ekklesialer Gemeinschaft eine Distanz zu den Götzenopfermahlzeiten; es liegt ein Exklusivitätserfordernis vor. In 1 Kor 11 verlangt derselbe Zusammenhang – zumindest für die Feier des Herrenmahls – eine Aufhebung der sozialen Unterschiede in der Gemeinde; es liegt ein Integrationserfordernis vor.

10,26; vgl. Gal 3,26), in dem auch der gemeinsame Glaube im Blick auf das, was im Heilswerk Jesu Christi alles impliziert ist, artikuliert wird und zur Geltung kommt.

In der Alten Kirche wurde dieser Zusammenhang zwischen Eucharistie und Kirche, der Verpflichtungscharakter der eucharistisch-ekklesialen Gemeinschaft und Einheit als auch die Verbindung mit dem Bekenntnis des gemeinsamen Glaubens deutlich gesehen. Er bestimmte die verschiedenen Formen, in denen die Ortskirchen je für sich und untereinander Gemeinschaft und Einheit lebten, aufrechterhielten und nach Beeinträchtigungen wieder heilten. Ich verweise hier generell auf die Darstellung von *W. Elert*, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens, Berlin 1954. Was den Glaubensaspekt anbelangt, so ist daran zu erinnern, dass die Eucharistiegebete mit ihrer trinitarischen Struktur die repräsentativsten Glaubensartikulationen waren<sup>7</sup>.

Für zwei Kirchen, die die Gemeinschaft auf dem Boden der alten Kirche suchen, sind diese Zusammenhänge und Aspekte verpflichtend. Unser Dialogtext setzt sie voraus. Abschnitt 3 handelt vom Verpflichtungscharakter der Mahlgemeinschaft mit Christus: Es gibt eine gemeinsame Verantwortung für die Aufgaben der Kirche, die freilich in ungenügender Weise umschrieben werden (fehlt doch ein so wichtiger Aspekt wie die Diakonie); dazu gehört aber auch die Wahrung konkreter kirchlicher Einheit und Gemeinschaft. Abschnitt 4 kommt auf den Glaubensaspekt unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit zu sprechen. Wahrheit des Glaubens ist aber nicht neutral feststellbar, sondern muss im Dialog der Kirchen und im Gespräch mit der Tradition gemeinsam erkannt werden. Abschnitt 5 will mit zwei Zitaten belegen, dass die in der Eucharistie gestiftete und sich manifestierende Einheit der Kirche sich in allen Lebensvollzügen der Kirche zu entfalten hat. Diese Zusammenhänge von eucharistischer und ekklesialer Einheit und Gemeinschaft, gemeinsamer Verpflichtung und gemeinsamem Glauben werden allerdings nicht in systematischer Sicht entwickelt (was man bedauern mag), sondern einfach nebeneinandergestellt.

Abschnitt 6 zieht nun eine Folgerung. Wo Eucharistiegemeinschaft ohne bestehende oder darauffolgende Kirchengemeinschaft gefeiert

<sup>7</sup> Vgl. dazu *H.-J. Schulz*, Ökumenische Glaubenseinheit aus eucharistischer Überlieferung, KKTS 39, Paderborn 1976, 24ff. Erst später haben die Glaubenssymbole, die einen andern Sitz im Leben haben, den Weg in die eucharistische Liturgie gefunden und für das allgemeine Bewusstsein die Funktion einer Glaubensartikulation übernommen.

wird, liegt ein Widerspruch vor – denn der untrennbare Zusammenhang zwischen eucharistischer und ekklesialer Gemeinschaft und Einheit kommt nicht zur Geltung. Nicht der gemeinsame Abendmahlsempfang ist das Skandalon, sondern der Umstand, dass der gemeinsame Abendmahlsempfang mit seiner impliziten kirchlichen Gemeinschaftsdimension, mit der Verpflichtung zum Eins-Sein nach dem Willen Jesu (vgl. Joh 17,21), durch das Fortbestehen von getrennten Kirchen desavouiert wird<sup>8</sup>. Der etwas elliptisch formulierte zweite Satz<sup>9</sup> setzt dabei voraus, dass eine Nichtübereinstimmung in dem, was als gemeinsamer Glaube zu gelten hat, der Grund ist für die Diskrepanz zwischen eucharistischer und ekklesialer Gemeinschaft. Was aber zum Wesentlichen des Glaubens gehört, bei dem Übereinstimmung als Ausdruck des einen und gemeinsamen Glaubens erforderlich ist, und was zu den verschiedenen theologischen Sprachtraditionen gehört, welche die Einheit des Glaubens nicht berühren, wird hier nicht ausgeführt. Im Blick auf den altkatholisch-orthodoxen Dialog bieten aber die gemeinsam erstellten Texte die Grundlage dafür, dass die beiden Kirchen einander als im selben Glauben lebend erkennen können. Werden diese Texte der Kommission, ungeachtet ihrer exegetischen und systematischen Verbesserungsbedürftigkeit in manchen Details, als Zeugnis des gemeinsamen Glaubens von den Kirchen rezipiert, dann besteht um Jesu Christi willen auch die unabweisbare Verpflichtung, die eucharistische und ekklesiale Gemeinschaft aufzunehmen, damit sich der Herr als der Ursprung dieser Einheit und Gemeinschaft erweist (vgl. Abschnitt 7).

Der Abschnitt 6 wird hier auf der Konferenz sicher zu reden geben. Ist es wirklich eine Konsequenz des untrennbaren Zusammenhangs zwischen eucharistischer und ekklesialer Gemeinschaft im Horizont des Verpflichtungscharakters dieser Gemeinschaft und der notwendigen gemeinsamen Glaubensartikulation, dass ein Widerspruch vorliegt, wenn gemeinsames Abendmahl<sup>10</sup> von nicht-gemeinsamer Kirche begleitet wird?

<sup>8</sup> Vgl. dazu *H. Aldenhoven*, Einladung zur Eucharistie – Eucharistiegemeinschaft – Kirchengemeinschaft, IKZ 77 (1987) 258.

<sup>9</sup> Eine weitere Kritik an den Formulierungen des Abschnitts 6 betrifft die unqualifizierte Behauptung, dass das gerügte widersprüchliche Handeln die Existenz getrennter Kirchen als normal hinnimmt; das ist eine, freilich immer gegebene Möglichkeit.

<sup>10</sup> Wenn hier nur von der Eucharistie die Rede ist – die miteinander zu feiern bei kirchlicher Trennung ein Widerspruch ist –, so liegt gegenüber der

Ein Widerspruch liegt dann vor, wenn man die in den Texten vorausgesetzte nicht-spiritualisierende Ortskirchentheologie vertritt<sup>11</sup>, wo die Ortskirche die eine heilige, katholische und apostolische Kirche repräsentiert<sup>12</sup>, wobei diese «vertikale» Katholizität der Ortskirche sich auch «horizontal» in der Gemeinschaft und Einheit mit den andern Ortskirchen zu bewahrheiten hat, was etwa in der Konsekration des Bischofs der einen Ortskirche durch die Bischöfe der benachbarten Ortskirchen zum Ausdruck kommt.

Der Widerspruch ist viel weniger deutlich, wenn man statt dessen eine Art von Universalkirchentheologie voraussetzt und die Sache etwa so ansieht: Alle in getrennten konkreten (Konfessions-)Kirchen lebenden Christen sind eigentlich und letztlich doch Glieder der einen weltweiten Kirche Christi, die aber nur in einer zertrennten Gestalt konkret existiert. Dann ist die *Una Sancta* des Glaubensbekenntnisses entweder eine unsichtbare Grösse, ein Ideal oder etwas, das allenfalls im Eschaton Wirklichkeit wird, oder die Summe aller Ortskirchen und getrennten Konfessionskirchen. Ein gemeinsames Abendmahl bei fortdauernd getrennten Kirchen könnte dann als ein Zeichen für die «letztliche» Zugehörigkeit zur einen Kirche und deren kommenden Gestaltwerdung interpretiert werden. Diese im Westen weithin verbreitete Sicht ist die Folge einer Entwicklung, die sich von den patristischen Wurzeln entfernt hat und in deren Konsequenz auch das 1. Vatikanische Konzil steht, wo das Verhältnis Kirche–Papst nach dem Modell Ortskirche–Bischof bestimmt wird. Die Kirche als weltweite (wie weit auch immer diese «Welt» jeweils reicht) Einheit und Gemeinschaft wird primär durch die Verbindung aller mit dem universalen Oberhaupt der Kirche konstituiert und manifestiert. Diese Sicht lebt auch da weiter, wo man nicht mit dem Papst in Gemeinschaft steht oder überhaupt Papsttum und manches andere ablehnt; sie hat ihre eigene Dynamik entwickelt. Die Folge davon ist, dass für den hier vertretenen unlösbaren Zusammenhang zwischen eucharistischer und ekklesialer Gemeinschaft nur eine schwache theologische Sensibilität vorliegt; die einheit- und gemeinschaftstiftende Dimension der Eu-

Praxis der Alten Kirche eine Reduktion vor; denn da war zwischen durch Häresie oder Schisma getrennten Kirchen oft auch jeder Kontakt (wie gemeinsames Beten) verpönt.

<sup>11</sup> Vgl. III/1 «Wesen und Eigenschaften der Kirche»; III/2 «Die Einheit der Kirche und die Ortskirchen»; III/3 «Die Grenzen der Kirche».

<sup>12</sup> Zum Verständnis dieser Sichtweise vgl. die «Erklärung der Internationalen Altkatholischen Theologentagung 1981», IKZ 73 (1983) 68 Anm.9.

charistie wird im Blick auf die konkrete Kirche verdunkelt; man sehe nur, wo in den herkömmlichen Dogmatiken die Eucharistie abgehandelt wird: im Zusammenhang mit den anderen Sakramenten als Heilmitteln. Auf der anderen Seite wird auch die konkrete Kirche oft nur unter dem Gesichtspunkt der Institution, der notwendigen Organisationsform einer menschlichen Vergemeinschaftung gesehen, deren soteriologische Relevanz im unklaren bleibt.

Elemente aus dieser ekklesiologischen Sicht bestimmen m. E. weitgehend in ökumenisch engagierten Kreisen und Gremien die Forderung nach und die Praxis von sog. «eucharistic sharing», von Abendmahlsgemeinschaft in welcher Form auch immer. Von daher machen die Formulierungen in Abschnitt 6 wohl manchem Mühe, obwohl sie m. E. durchaus der altkatholischen Position entsprechen.

Freilich ist für uns Altkatholiken damit noch eine andere Frage verbunden: Welche von zwei möglichen ökumenischen «Strategien» wollen wir im Blick auf die Forderung nach Abendmahlsgemeinschaft gemeinsam verfolgen? Die eine Strategie sieht die Aufnahme einer Form von Abendmahlsgemeinschaft mit einer anderen Kirche erst dann als sinnvoll an, wenn die beteiligten Kirchen sich im Wesentlichen des Glaubens als identisch und damit als die selbe Kirche erkennen können. Diese Erkenntnis ist dann in einer bestimmten Weise von Einheit und Gemeinschaft umzusetzen, wobei man sich fragen kann, ob dafür etwas anderes als eben die volle kirchliche Gemeinschaft in Frage kommt (nenne man sie «full communion» oder «intercommunion»<sup>13</sup>). Diese Strategie halte ich für die traditionelle altkatholische, wobei das Wesentliche des Glaubens in durchgängigem Bezug auf den Glauben der alten Kirche gemeinsam zu erkennen ist. Zeugen für diese Strategie sind mir u. a. Erzbischof *A. Rinkel*<sup>14</sup>, *W. Küppers*<sup>15</sup> und Bischof *U. Küry* in seiner auf der Schweizer Nationalsynode 1971 vorgetragenen Grundsatzklärung. Sie ist deshalb von Bedeutung, weil er die theologischen Grundlagen dieser Strategie nicht nur im Blick auf die «Interkommunion» mit den Anglikanern darlegt, sondern auch ange-

<sup>13</sup> Die Bezeichnung «Interkommunion» kann für ganz verschiedene Weisen von gemeinsamem Abendmahlsempfang und gemeinsamer Abendmahlsfeier gebraucht werden. Deshalb müsste man jeweils angeben, wie man das Wort verwenden will.

<sup>14</sup> *A. Rinkel* in seinem auf dem 16. Internationalen Altkatholikenkongress in München 1953 gehaltenen Vortrag über die «Interkommunion», IKZ 43 (1953) 209–230.

<sup>15</sup> Vgl. dazu *H. Aldenhoven* (Fn. 8) 261 ff.

sichts neuer Entwicklungen in der westlichen Ökumene<sup>16</sup>. Zeuge dafür ist aber auch, bei aller Problematik, das Interkommunionsabkommen von 1931.

Eine andere Strategie sieht eine beschränkte Weise von Abendmahlsgemeinschaft mit einer anderen Kirche auch da für sinnvoll an, wo nur ein bestimmtes Mass von Übereinstimmung im Glauben, aber noch nicht in allem Wesentlichen, vorhanden ist. Man kann von einem «schrittweisen Hineinwachsen in die Einheit» reden: einer begrenzten Übereinstimmung in Glaube, Lehre und Praxis entspricht eine begrenzte Gemeinschaft im kirchlich-sakramentalen Leben. Wenn in Zukunft noch mehr Übereinstimmung in Glaube und Lehre gefunden sein wird, so muss auch das Ausmass der «*communio in sacris*» zunehmen<sup>17</sup>. In diesen Rahmen würde ich auch die «Vereinba-

<sup>16</sup> Protokoll der Nationalsynode in Zürich 1971, 36–39. Gegenüber der Forderung nach einer auf bestimmte Fälle beschränkten Abendmahlsgemeinschaft, die von den beteiligten Kirchen irgendwie zu regeln und zu verantworten wären, betont Küry, dass für eine Abendmahlsgemeinschaft – auch wenn sie nicht eine Interkommunion im Sinn des anglikanisch-alkatholischen Abkommens von 1931 intendiert – eine vorgängige kirchenamtliche Einigung über die Glaubens- und Bekenntnisgrundlagen erzielt werden müsste. Er führt weiter aus, dass die alkatholische Kirche in ihrem ökumenischen Engagement auf dem Boden des Glaubens der alten, ungeteilten Kirche steht und die Einigung mit jenen Kirchen suche, deren katholisches Charakter ausser Zweifel stehe. Er nennt die anglikanische, römisch-katholische und orthodoxe Kirche und meint, eine beschränkte Abendmahlsgemeinschaft – etwa in ökumenischen Abendmahlsfeiern – ohne diese altkirchliche Glaubensbasis würde die bisherigen alkatholischen Wiedervereinigungsbestrebungen verleugnen. Schliesslich weist er darauf hin, dass eine auf Abendmahlsgemeinschaft zielende zwischenkirchliche Vereinbarung nur von der IBK getroffen werden könnte. – Was Bischof Küry ein Jahr später an der Synode von Rheinfelden ausführt, bezieht sich auf die sog. Gastkommunion, d.h. die gelegentliche Spendung des Abendmahls an bekenntnisverschiedene Einzelpersonen, deren Kommunion auf eigene Verantwortung geschieht, ohne dass eine von zwei Kirchen verantwortete Vereinbarung vorliegt. Insofern ist die Äusserung von Küry 1972 keine Korrektur an der Grundsatzklärung von 1971, sondern – wie es im Synodeprotokoll S.37 richtig heisst – ein Nachtrag (gegen *Chr. Oeyen*, [Fn. 8], 248).

<sup>17</sup> Freilich kann diese grössere Gemeinschaft und Einheit nicht mehr in der zentralen Dimension der gemeinsamen Eucharistie – der Gabe Jesu Christi – zur Geltung kommen, sondern im Bereich der gemeinsamen Zelebration von Amtsträgern, der Teilnahme von Amtsträgern an Ordinationen, in organisatorischen Zusammenschlüssen u.dgl. Sollten hier vielleicht Klerikalismus und Bürokratie lauern?

«rung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie» zwischen der altkatholischen Kirche und der evangelischen Kirche in Deutschland einordnen<sup>18</sup>. Ich erwähne sie, weil hier eine andere ökumenische Strategie in bezug auf ein zwischen zwei Kirchen vereinbartes Tun, das die Eucharistie betrifft, sichtbar wird<sup>19</sup>. Das ist hier von Belang, weil die Vereinbarung zwischen AKD und EKD und damit auch die theologischen Grundsätze des Vorgehens inneraltkatholisch auf Kritik gestossen sind und dadurch auch Unklarheiten und Misstrauen im altkatholisch-orthodoxen Dialog entstanden sind.

Nach dem Exkurs zu Abschnitt 6 ist jetzt noch kurz über den Abschnitt 8 zu referieren, der von den Auswirkungen der erkannten Glaubensübereinstimmung und der wiederherzustellenden eucharisti-

<sup>18</sup> Vgl. den Text und den Kommentar bei *Chr. Oeyen*, Auf dem Weg zu einer evangelisch/alt-katholischen Eucharistie-Vereinbarung, ÖR 34 (1985) 362–369.

<sup>19</sup> Das ist hier der entscheidende Gesichtspunkt; selbstverständlich ist die Vereinbarung etwas anderes als das Interkommunionsabkommen mit den Anglikanern. Das tertium comparationis bildet das Faktum, dass eine zwischenkirchlich verantwortete, die Eucharistie betreffende Regelung und gemeinsame Praxis vorliegt. Die von *Oeyen* (Fn. 16) 243 ff. angeführten Beispiele, wo Altkatholiken bei Anglikanern und Anglikaner bei Altkatholiken kommunizierten bzw. die Erlaubnis dazu erhielten, liegen insofern auf einer etwas anderen Ebene, als diese Fälle Einzelpersonen bzw. von einer einzelnen Kirche ausgehende Erklärungen betrafen. Wichtiger ist jedoch, dass damals sich noch keine längere Praxis wie die oben geschilderte traditionell altkatholische herausbilden konnte. Auf ihrem Hintergrund gibt ja die AKD-EKD-Vereinbarung zu Kritik Anlass, einmal abgesehen davon, dass sie unter Verletzung von Art. 10.1 der «Vereinbarung der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe» vom 12. September 1974 zustande gekommen ist (vgl. IKZ 64 (1974) 244–250). Der entsprechende Passus lautet: «Die Bischöfe gehen anderen Kirchen gegenüber keine Verpflichtung ein, ohne dass dies vorher in gemeinschaftlichen Beratungen besprochen und von der IBK gebilligt worden ist.» Der Verpflichtungscharakter liegt darin – soll das ganze Rezeptionsverfahren in beiden Kirchen einen Sinn haben –, dass die beiden Kirchen sich aufgrund der gemeinsam festgestellten Übereinstimmung in grundlegenden Aspekten von Glaube, Lehre und Praxis eben dazu verpflichten, die gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Eucharistie auszusprechen und aufrechtzuerhalten. Das ist für die Kirchen und die jeweiligen die Eucharistiefeier leitenden Amtsträger verbindlich, auch wenn für den einzelnen Kommunikanten daraus keine Verpflichtung entsteht, der Einladung zu folgen. – Vgl. zu dieser «Strategie» auch *Anglican-Orthodox Dialogue – The Dublin Agreed Statement* 1984, London 1985, §§ 18–20.

schen und ekklesialen Gemeinschaft und Einheit handelt<sup>20</sup>. Wie das konkret aussieht dort, wo Altkatholiken und Orthodoxe am selben «Ort» leben, wo also die Einheit und Gemeinschaft zwischen Altkatholiken und Orthodoxen sich so zu erweisen hat, dass es nicht zu einem beziehungslosen oder parallelen Nebeneinander von altkatholischer und orthodoxer Ortskirche<sup>21</sup> kommt, sagt der Text nicht. Es liegen ja auch keine Modelle vor, auf die man einfach zurückgreifen könnte. Vielmehr muss hier alles Schritt für Schritt im gemeinsamen Gespräch geklärt werden. So ist denn leichter per negationen davon zu reden, wie es nicht sein darf: es geht beispielsweise nicht um einen Anschluss der altkatholischen Kirche an die Orthodoxie, etwa im Sinne einer Integration in das Ökumenische Patriarchat, auch wenn dieses wohl der wichtigste Gesprächspartner der Altkatholiken für die Wahrnehmung von Einheit und Gemeinschaft sein wird. Wären die Altkatholiken so etwas wie westliche Uniaten, so wäre der Vision der Gemeinschaft und Einheit der Ost- und der Westkirche auf altkirchlicher Grundlage ein schlechter Dienst erwiesen. Positiv kann man sagen, dass es auf der Ebene der Bischöfe eine gegenseitige Teilnahme an synodalen Versammlungen geben wird.

Es ist zu bedauern, dass über die konkreten Auswirkungen der eucharistisch-ekklesialen Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen nichts Präziseres gesagt werden kann. Das würde wohl die Gemeinden und Gläubigen mehr interessieren als die meist nur Theologen zugänglichen Texte der Gemischten Kommission. Hier steht noch eine grosse Aufgabe bevor, soll die Rezeption der von der Kommission erkannten Glaubensübereinstimmung in den beiden Kirchen in die Breite dringen. Die Wahrung der inneren Autonomie der beteiligten Kirchen und Wahrnehmung der Verantwortung für die kirchliche Gemeinschaft und Einheit erfordern Takt und Rücksichtnahme auf die verschiedenen kulturellen und psychologischen Faktoren hier und dort; die für die Einheit Verantwortlichen müssen sich in den Partner hineindenken und -fühlen. Das ist auch wichtig angesichts von Ängsten, die ein kleiner Partner hat, wenn er sich auf Einheit und Gemeinschaft mit einem zahlenmässig weit grösseren Partner einlässt.

<sup>20</sup> Das ist mit der Formulierung «volle, liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen» gemeint. Es ist nicht eine für beide Kirchen gemeinsame Liturgie oder ein einheitliches Kirchenrecht intendiert.

<sup>21</sup> Die orthodoxe «Ortskirche» kommt wegen der vielen sich überschneidenden orthodoxen Jurisdiktionen in der westlichen Diaspora kaum in den Blick, was ekklesiologisch unbefriedigend ist.

Zum Schluss möchte ich noch ein persönliches Votum darüber abgeben, warum mir der erfolgreiche Abschluss des Dialogs mit der orthodoxen Kirche für die altkatholische Seite von grundlegender Bedeutung erscheint<sup>22</sup>.

a) Mir geht es hier primär um die Rechtfertigung der Eigenexistenz unserer Kirche in ihrem Selbstverständnis<sup>23</sup> und um ihre Identität. Die Altkatholiken beanspruchen, die alte katholische Kirche des 1. Jahrtausends fortzusetzen und zu repräsentieren. Diese Behauptung, soll sie nicht lächerlich sein, muss sich irgendwie auch bewähren. Sie bewährt sich dort, wo es zu Einheit und Gemeinschaft mit anderen Kirchen auf dem Boden des Glaubens und der Ordnung der alten Kirche kommt.

b) Von Kind auf hörte ich, dass die Altkatholiken mit den Anglikanern in kirchlicher Gemeinschaft stehen und solche Gemeinschaft mit den Orthodoxen erstreben. Beides war mir ein Kennzeichen für altkatholische Identität. Später erfuhr ich die Begründung dafür: Die Altkatholiken bemühten sich von der ersten Stunde an um die Wiedervereinigung mit den anderen Kirchen, freilich nach einem bestimmten Kriterium, wie es dann auch in der Utrechter Erklärung von 1889 niedergelegt wurde. Es ist das Kriterium des Glaubens der alten, ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends<sup>24</sup>. Es führte faktisch zu einer Art von Selektion, indem sich die altkatholische ökumenische Sendung vor allem auf die Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft mit der orthodoxen und anglikanischen Kirche richtete; hier konnte das

<sup>22</sup> Dieses Votum wurde an der Theologentagung im Verlauf der Diskussion über das Referat abgegeben.

<sup>23</sup> Vgl. die von Bischof *U. Küry*, *Zum gegenwärtigen Stand der orthodox-altkatholischen Beziehungen*, IKZ 59 (1969) 89–99, hier 89 f., mit Zustimmung zitierte Meinung von Bischof E. Herzog, die von den Altkatholiken angestrebte und von vielen orthodoxen Theologen befürwortete, aber noch nicht zustande gekommene Union wäre «in den Augen der Welt die bedeutendste Rechtfertigung des Altkatholizismus gewesen».

<sup>24</sup> Dieser in den Glaubenssymbolen, den dogmatischen Entscheidungen der sieben ökumenischen Konzile und der übereinstimmenden Lehre der Väter bezeugte Glaube der Kirche des 1. Jahrtausends gehört mit der bischöflich-synodalen Ordnung (mit dem dreigliederten Amt) und dem Gottesdienst (mit der Eucharistie und den anderen Sakramenten) nach Küry zu den drei apostolischen Grundordnungen, die von der alten Kirche her überliefert sind und die Katholizität einer Kirche ausmachen; vgl. *U. Küry* (Fn. 23) 93.– Zum Verständnis der altkatholischen Berufung auf die Tradition der alten, ungeteilten Kirche des 1. Jahrtausends vgl. auch die «Erklärung der Internationalen Altkatholischen Theologentagung 1981, IKZ 73 (1983) 68 Anm. 8.

Zeugnis der altkatholischen Kirche in ihrer altkirchlich orientierten Dimension zum Tragen kommen.

c) Die 3. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz 1986 hat in ihrer Bewertung des altkatholisch-orthodoxen Dialogs u. a. festgestellt, dass «die Aufrechterhaltung der alten Interkommunionspraxis der Alt-Katholischen Kirche mit der Anglikanischen Kirche sowie die neueren Tendenzen zu einer ähnlichen Praxis mit der Evangelischen Kirche in Deutschland» die Bedeutung der gemeinsam unterzeichneten ekklesiologischen Texte abschwächen<sup>25</sup>. Wenn dies bedeuten sollte – wovon ich allerdings nicht überzeugt bin –, dass die Orthodoxen gewissermassen als Preis für die Gemeinschaft und Einheit mit den Altkatholiken von diesen verlangen, die bisherige Gemeinschaft mit den Anglikanern einfach aufzugeben, dann könnten wir diesem Ansinnen m. E. nicht Folge leisten. Die Gemeinschaft mit den Anglikanern gehört irgendwie zu unserer Identität wie auch die Suche nach Gemeinschaft und Einheit mit den Orthodoxen<sup>26</sup>. Das schliesst freilich nicht aus, zu prüfen, wie die altkirchlich orientierte Basis dieser Gemeinschaft zu verbreitern und die Gemeinschaft selbst zu vertiefen wäre. Zudem ist auch einmal zu bedenken, was es bedeutet, dass die anglikanisch-altkatholische Dialogkommission von 1931 auf eine Umschreibung des «Wesentlichen des christlichen Glaubens» verzichtete – liegt der Grund dafür wirklich nur in der Absicht, alles zu vermeiden, was nach einem neuen Glaubensbekenntnis aussehen könnte?<sup>27</sup> –, wäh-

<sup>25</sup> Vgl. «Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz», US 42 (1987) 4–28, hier 9f.

<sup>26</sup> Man wird dies so sagen müssen, wenn es auch Indizien dafür gibt, dass aufgrund des altkatholischen Ökumenekriteriums eigentlich zunächst die Herstellung kirchlicher Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche erfolgen müsste. Vgl. etwa das Programm des Katholikentages von München 1871: «Wiedervereinigung» mit den orthodoxen Kirchen; «Verständigung» mit den bischöflichen und protestantischen Kirchen (Text bei *U. Küry*, Die altkatholische Kirche – Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, KW 3, Stuttgart<sup>3</sup> 1982, 451. In diesem Werk finden sich auch andere Dokumente wie etwa die Utrechter Erklärung von 1889); ferner *U. Küry* (Fn. 23) 92 über die Angst vor einer Isolation, die ein Faktor beim Interkommunionsabkommen mit den Anglikanern 1931 war. Man kann noch auf die Auffassung von I. von Döllinger hinweisen, dass eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen in der zeitlichen Reihenfolge geschehen muss, in der die Spaltung der Kirche erfolgt sei und somit die Orthodoxen für die Altkatholiken die erste Priorität haben – so nach *U. Küry* (Fn. 23) 89.

<sup>27</sup> Vgl. *U. Küry* (Fn. 26) 110. Dabei ist mit dem «Wesentlichen des christlichen Glaubens», von dem jede Kirche glaubt, die andere halte daran fest, die

rend die, freilich viel länger arbeitende, orthodox-alkatholische Dialogkommission doch eine breite Übereinstimmung im Glauben und der Praxis der alten Kirche belegen kann. Sicher ist auch die weitere Entwicklung der anglikanischen Kirchengemeinschaft angesichts der Zerreißprobe wegen der Frage der Frauenordination von der altkatholischen Kirche im Auge zu behalten. Grundsätzlich wird aber gelten müssen, dass die Gemeinschaft mit den Anglikanern, wenn nicht der Glaube der alten Kirche verlassen wird<sup>28</sup>, ein Stück der Identität der altkatholischen Kirche ausmacht.

Dasselbe lässt sich m. E. nicht von der Vereinbarung zwischen der altkatholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland sagen, auch wenn sie von vornherein nicht auf derselben Ebene steht wie die Gemeinschaft mit den Anglikanern und die festgestellten Übereinstimmungen in Glaube, Lehre und Praxis der beiden Kirchen durchaus positiv zu werten sind<sup>29</sup>. Die Art und Weise, wie sie zustande kam – im Alleingang einer einzelnen altkatholischen Kirche –, und die Grundlage, auf der sie ruht – nur partielle Übereinstimmung im Wesentlichen des Glaubens der alten Kirche als Voraussetzung für eine

«Lehre der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends» gemeint, wie *Küry* (Fn. 23) 92 festhält. Man lese etwa das Protokoll der Unionskonferenz vom 2. Juli 1931 in Bonn bei *U. Küry* (Fn. 26) 468–478. Immer noch unbeantwortet ist die Frage, warum die IBK auf ihrer Sitzung vom 7. September 1931 in Wien den von der anglikanisch-alkatholischen Kommission verabschiedeten Wortlaut des Interkommunionsabkommens in einem Punkt (Anerkennung der Katholizität) nicht zu übernehmen scheint (vgl. *IKZ 21* [1931] 161 f., 263 f.), in der Folge aber immer der Wortlaut der Kommission zitiert wird und nicht der der IBK, welche dem Abkommen erst rechtliche Kraft verlieh. Vgl. auch noch *M. F. G. Parmentier*, *Evangelical Anglicans and Old Catholics 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.

<sup>28</sup> Dass es keine automatische, tabuisierte Fortführung der Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirche geben kann, bezeugt auch Bischof *U. Küry* im Blick auf die problematische, freilich nicht zustande gekommene Union zwischen Anglikanern und Methodisten, vgl. *U. Küry* (Fn. 23) 95 f. Es handelt sich bei diesem Beitrag *Kürys* um ein Memorandum aufgrund von Gesprächen mit orthodoxen Theologen in Sofia und Belgrad, das dann den Häuptern aller orthodoxen Kirchen zugestellt wurde.

<sup>29</sup> Kritisiert wird hier nur die Verbindung mit einer zwischenkirchlich verantworteten Form von Abendmahlsgemeinschaft. Dafür wäre mehr als nur eine partielle Übereinstimmung im Glauben der alten Kirche des 1. Jahrtausends nötig.

Form von Abendmahlsgemeinschaft<sup>30</sup> –, verwehren es mir, zu sehen, dass es hier um dieselbe Rechtfertigung der altkatholischen Eigenexistenz und um die Identität der altkatholischen Kirche und ihrer ökumenischen Sendung geht. Man sagt bisweilen, die altkatholische Kirche hätte nach allen Seiten hin ihr Zeugnis abzugeben und Brückenkirche zu sein. Gewiss – wenn dabei das genannte Kriterium gewahrt bleibt und die damit bisher erreichte ökumenische Arbeit nicht desavouiert wird. Es ist in diesem Zusammenhang an die Darlegungen von *U. Küry* zu erinnern, wonach die altkatholische Kirche auf eine altkirchlich orientierte Ökumene verpflichtet ist, die sich von den Initiativen und Methoden der «Genfer Ökumene» unterscheiden mag<sup>31</sup>. Überdies sollte man bei der Rede von der altkatholischen Brückenfunktion nicht in einem Anfall von provinziellem Grössenwahn vergessen, dass die anderen Kirchen schon längst auch Brücken zueinander schlagen, ohne auf die Hilfe der Altkatholiken angewiesen zu sein. Wie dem auch ist, vom Antrittsgesetz der altkatholischen Kirche her gesehen hat die erstrebte Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche Priorität. Sie sollte nicht durch andere Unternehmen in Frage gestellt werden.

d) Ein seit Anfang der altkatholischen Kirche ins Auge gefasstes Ziel ist jetzt so nahe gerückt wie noch nie zuvor. Die entscheidende Frage wird sein: Können wir uns mit diesem Ziel noch mit brennendem Herzen identifizieren? Wollen wir die Gemeinschaft und Einheit mit der orthodoxen Kirche? Oder sollte das Engagement für dieses altkatholische Bemühen der ersten Stunde nachgelassen haben, und bieten die Kommissionstexte mit ihrer sicher nicht packenden Sprache und ihrer nicht bestrittenen Verbesserungsfähigkeit in manchen Details einen willkommenen Anlass, sich von diesem Ziel zu distanzieren – was etwas anderes ist als eine kritische Rezeption der Texte im Blick auf ihre primäre Funktion, die gemeinsame Basis zu bezeugen, auf der gemeinsam Einheit und Gemeinschaft der Kirche gelebt werden kann? Wie immer die Antwort ausfallen wird, so geht es dabei auch um unsere Identität und damit um unsere Glaubwürdigkeit in unserem kirchlichen Selbstverständnis.

Liebefeld/BE

*Urs von Arx*

<sup>30</sup> Vgl. oben S. 72 mit Fn. 19.

<sup>31</sup> Vgl. *U. Küry* (Fn. 26) 358 ff.

## Erklärung

Die 27. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz begrüsst den Abschluss der Arbeiten der gemischten orthodox-alkatholischen Dialogkommission und die von ihr erarbeiteten Texte als einen Ausdruck der bestehenden vollen Glaubensübereinstimmung zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der alkatholischen Kirche der Utrechter Union.

Diese Texte bezeugen auch einen hohen Grad an Übereinstimmung im theologischen Ausdruck dieses gemeinsamen Glaubens, einem Ausdruck, der sich jeweils in den verschiedenen legitimen Traditionen des Ostens und des Westens entfaltet hat.

Wir sind zugleich der Meinung, dass zur Vermeidung von Missverständnissen, vor allem im Hinblick auf die Besonderheiten der beiden Traditionen, einige Stellen weiter erklärt oder präzisiert werden sollten. Wir schlagen der Internationalen Bischofskonferenz der Utrechter Union vor, die Stellungnahmen der einzelnen Kirchen durch eine Kommission untersuchen und einen entsprechenden Vorschlag erarbeiten zu lassen.

Wir betrachten 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. Diese Gemeinschaft ermutigt uns daher zur intensiven Weiterführung unserer Beteiligung am ökumenischen Dialog. Wir erinnern in diesem Zusammenhang an die bisherige Arbeit der internationalen alkatholischen Theologenkonferenzen über ökumenisch relevante Themen.

Wir bekennen unsere Überzeugung, dass die bisher erreichte Gemeinschaft mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft erhalten bleiben muss. Wir meinen, dass sie kein Hindernis für die Gemeinschaft mit der orthodoxen Kirche darstellt. Eine Vertiefung der Gemeinschaft mit den anglikanischen Kirchen auf der Grundlage der alten, ungeteilten Kirche ist für uns eine ständige Aufgabe. Die anwesenden Theologen der polnischen nationalen katholischen Kirche der USA und Kanadas machen auf ihre besonderen Schwierigkeiten aufmerksam.

Wir würden es schliesslich begrüssen, wenn die von der III. Vorkonziliären Panorthodoxen Konferenz geäusserte Vermutung, die alkatholische Kirche habe Schwierigkeiten, die Theologie dieser Texte voll in ihr Leben einzuführen und in die Praxis umzusetzen, von orthodoxer Seite verbindlich präzisiert und erläutert würde.

Wir bitten die Internationale Bischofskonferenz, eine entsprechende Anfrage an den Sekretär für die Vorbereitung des Orthodoxen Konzils zu richten.

Wir hoffen, mit diesen Anregungen zur baldigen Herstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft zwischen unseren Kirchen in gegenseitiger Achtung und Liebe beizutragen.