

Kurt Stalders Ekklesiologie und die christkatholische Kirchenverfassung von 1989

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **103 (2013)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **19.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405130>

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.

Kurt Stalders Ekklesiologie und die christkatholische Kirchenverfassung von 1989

Urs von Arx

Mein Vortrag gliedert sich in drei ungleich lange Teile: Ich stelle zuerst die ekklesiologischen Überlegungen Stalders dar, die für die Ortskirche (in altkirchlich orientierter Sicht «Bistum» genannt) relevant sind; dann gehe ich auf diejenigen Aussagen der Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz ein, für die ein Vergleich mit seiner Ekklesiologie aufschlussreich ist; schliesslich setze ich die Kirchenverfassung in Beziehung zu dem im neueren ökumenischen ekklesiologischen Diskurs öfter rezipierten Begriff *episcopō*, den auch Stalder kennt, und lege im Anschluss sowohl an seine Überlegungen wie auch an die im Lima-Dokument von 1982 vorkommende Rede der dreifachen Weise, das ordinierte Amt auszuüben, eine auf die christkatholische, d.h. schweizerische altkatholische Ortskirche bezogene Konkretisierung vor.

1. Ein Blick auf Kurt Stalder ekklesiologischen Grundansatz

Kurt Stalder gehörte der Kommission an, welche Bischof und Synodalarat im Jahr 1977 mit dem Auftrag eingesetzt hatte, eine Totalrevision der Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz vorzubereiten. Dass er als Professor für Neues Testament, Homiletik und Katechetik die damalige Christkatholisch-theologische Fakultät in einer Angelegenheit vertrat, die man doch mit Kirchenrecht und allenfalls mit Ekklesiologie als einem Teilbereich der Systematischen Theologie in Verbindung bringt, kann nur überraschen, wer seine diesbezüglichen Arbeiten zu Fragen der Struktur der Kirche und zum Amt und zum Recht in der Kirche nicht kennt. Welchen Stellenwert die Kirche für ihn hatte, lässt sich am Titel eines 1984 erschienenen Sammelbandes erahnen: Der Untertitel «Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute» dient als nähere Explikation des Haupttitels: «Die Wirklichkeit

Christi erfahren»¹. In einer Zeit, die damals vom Schlagwort «Jesus Ja – Kirche nein» geprägt war, lag darin fast eine Provokation.

1.1 Kirche als Erweis der in Jesus Christus geschehenen Versöhnung Gottes mit den Menschen

Wiederholt hat Stalder die These vertreten, dass sichtbare und konkret erfahrbare Kirche so etwas wie das Ziel der Sendung Jesu bzw. der Erweis der in Jesus Christus geschehenen Erlösung, Rechtfertigung und Versöhnung sei. Dazu als Beispiel ein Zitat:

Wie die Sünde und ihre Folgen in der Trennung und Feindschaft zwischen Gott und den Menschen und der Menschen untereinander bestehen, so erweist die Versöhnung in Jesus Christus ihre Wirklichkeit in der Wiederherstellung der Gemeinschaft, wobei sich die neue Gemeinschaft mit Gott im Werden von Gemeinschaft unter Menschen zeigen muss und diese Gemeinschaft von Menschen in der Gemeinschaft mit Gott, in der Teilhabe am trinitarischen Leben gründet. Versöhnung kann darum nicht individualistisch, sondern nur gemeinschaftlich verstanden und erfahren werden [...] Wo an einem Ort die Versöhnung in Christus erkannt und die Befreiung zur Gemeinschaft mit Gott und den Menschen ergriffen und konkret vollzogen wird, da ist Kirche.²

Damit ist Kirche als ein Raum erfahrbarer menschlicher Beziehungen gesehen – und dies bei aller Ambivalenz, die einerseits mit ihrer geistlichen Verwiesenheit auf Gott und damit ihrem raum- und zeitübergreifendem Charakter zu tun hat (zur weltweiten «irdischen» Kirche gehören auch die «himmlische» Kirche und die entschlafenen Getauften), andererseits

¹ KURT STALDER, *Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute*, Zürich (Benziger) 1983.

² KURT STALDER, *Die Einheit der Kirche in den Lokalkirchen*, in: ders., *Wirklichkeit* (wie Anm. 1), 110–125, hier 110–111. Vgl. ferner DERS., *Vorwort*, in: ebd. 7–9, hier 8; DERS., *Zur Frage nach dem Amt in der Kirche*, in: ebd., 77–104, hier 84; DERS., *Der ekklesiologische und kirchenrechtliche Gehalt der Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen*, in: ebd., 193–227, hier 202; DERS., *Wie bleibt die Kirche in der Wahrheit?*, in: ebd. 239–244, hier 241; DERS., *Ekklesiologie und Rechtsstruktur der Utrechter Union der altkatholischen Bischöfe*, in: ebd., 258–272, hier 264 f. Zudem KURT STALDER, *Meine Theologie. Nachschrift einer Vorlesung*, in: ders., *Sprache und Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes. Texte zu einigen wissenschaftstheoretischen und systematischen Voraussetzungen für die exegetische und homiletische Arbeit*. Hg. von Urs von Arx unter Mitarbeit von Kurt Schori und Rudolf Engler (ÖBFZPhTh 38), Freiburg Schweiz (Universitätsverlag) 2000, 381–382. u.ö.

mit der faktischen Gemeinschaftswidrigkeit (Sünde) ihrer Glieder. Dieses Verständnis impliziert für Stalder zwei Dinge: Kirche als konkreter Vollzug von Gemeinschaft spielt in einem umgrenzten Raum – theologisch gesprochen in einer Ortskirche, die freilich mit unzähligen anderen eben-solchen Ortskirchen hinsichtlich ihrer soteriologisch-trinitarischen Realität bzw. ihrer Teilhabe am trinitarischen Leben Gottes identisch ist und deshalb notwendigerweise mit ihnen in einer verbindlich strukturierten Gemeinschaft steht;³ und Kirche ist – in einer gewissen Analogie zu dem einen Gott Vater, Sohn und Heiliger Geist – eine Einheit-in-Gemeinschaft, konstituiert durch Gegenüber- und Miteinander-Verhältnisse. In solchen kirchenkonstitutiven Gegenüber-Verhältnissen, die eine Art relationale Ontologie implizieren, «wird die Versöhnung in Christus, die Kontinuität mit den Aposteln und Jesus, die Teilhabe am trinitarischen Leben zu einem konkreten Geschehen»⁴.

1.2 Das Gegenüber und Miteinander von apostolischem Amt und pneumatophorer Laienschaft

Die Rede von Gegenüber-Verhältnissen setzt offensichtlich die Figur des Gesprächs voraus, wo zwei oder mehr Menschen miteinander «von Angesicht zu Angesicht» und damit in ihrem vorgegebenen und zugleich auf Begegnung angewiesenen Mensch-Sein kommunizieren. Man darf hier nicht ein Gegeneinander hineinlesen, was möglicherweise deshalb geschehen kann, weil Stalder die Grundkonstellation des Gegenüber-Verhältnisses in der Ortskirche in der wechselseitigen Zuordnung von ordinierten Amtsträgern und Laienschaft sieht. Schlechte Erfahrungen mit autoritären Geistlichen oder ein wie auch immer erworbenes antiklerikales Grundgefühl können zu einem solchen Missverständnis führen. Im apostolischen Amt von Bischof, Presbyterium (Priester) und Diakonat⁵ setzt sich die Sendung Christi und der Apostel fort, die aber nicht losgelöst

³ Vgl. dazu besonders STALDER, Einheit (wie Anm. 2); DERS., Wahrheit (wie Anm. 2).

⁴ STALDER, Einheit (wie Anm. 2), 111.

⁵ Die ausdrückliche Erwähnung des Diakonates taucht erst in späteren Texten Stalders auf, vermutlich weil in den altkatholischen Kirchen erst 1982–1985 der permanente Diakonat wiederhergestellt wurde. Vorher waren nur das Priesteramt anstrebende Lernvikare während kurzer Zeit als Diakone tätig, der Diakonat war somit nur eine ausbildungsbedingte Vorstufe zum Pfarramt; vgl. URS VON ARX, Zur Erneuerung des Diakonates in der altkatholischen Kirche, in: IKZ 95 (2005) 209–213.

von der umfassenden Begabung und Beauftragung aller Getauften als Geistträger gesehen werden darf. Vielmehr bedingen sich beide Seiten: Neben der Verkündigung des Evangeliums und der Feier der Eucharistie und der anderen Sakramente gehört aufseiten der Amtsträger auch die Sorge, dass alle Glieder der Kirche ihre Gaben und sich selbst im Dienst der Gemeinschaft entfalten können und diese so als eine entscheidungs- und handlungsfähige Körperschaft lebt. Die Laienschaft ihrerseits vollzieht den Auftrag, der mit der sakramentalen Eingliederung in die vom Heiligen Geist geschaffene Christuswirklichkeit gegeben ist⁶, dadurch, dass sie die ordinierten Diener als Repräsentanten Christi anerkennt und zugleich mit ihrem Verständnis der Herrschaft Christi kritisch konfrontiert. Dadurch wird, nicht zuletzt auch angesichts neuer gesellschaftlicher Fragen, eine Klärung der Tradition wie auch eine Profilierung der Kirche als Sprach- und Glaubensgemeinschaft vorangetrieben – ein Prozess, den Stalder als unentbehrlichen Aspekt der apostolischen Sukzession der Kirche betrachtet. Und «gemeinsam oder einzeln stehen (alle) dem Anspruch gegenüber, der nach Mt 25,31ff. von allen Leidenden in und ausserhalb der Kirche ausgeht»⁷.

Ich schalte hier eine Zwischenfrage ein: Auf den ersten Blick scheint diese Gegenüberstellung von (dreifachem apostolischem) Amt und Laienschaft eine konfessionell bedingte altkatholische Option: Sie ist orientiert an einem altkirchlichen Modell, dazu etwas garniert mit einem Schuss Demokratisierung (die Laien sind nicht nur Objekte der Verkündigungs- und Hirtensorge ordiniert Amtsträger, sondern haben Mitspracherechte). Wie kann ein Neutestamentler einen solchen Ansatz exegetisch verantworten und begründen?

Ich kann dies hier nur kurz andeuten. Einerseits geht Stalder vor allem aus wissenschaftstheoretischen und sprachwissenschaftlichen Gründen ziemlich kritisch mit gängigen Forschungsthese um. So bestreitet er etwa, dass die neutestamentlichen Schriften unterschiedliche Ekklesiologien verträten, die dann zwingend auf getrennt nebeneinander stehende ekklesiale Wirklichkeiten schliessen lassen; noch weniger leuchtet ihm ein, dass aus diesem deskriptiv vorausgesetzten Sachverhalt zu folgern sei,

⁶ Vgl. STALDER, Ämter in der Kirche, in: Wirklichkeit (wie Anm. 1), 126–141, bes. 130–133.

⁷ STALDER, Einheit (wie Anm. 2), 112. Hier ist schön der Aspekt der *diakonia* benannt, der neben *martyria* und *leitourgia* die drei Grundvollzüge der Kirche bezeichnet, an der alle ihre Glieder kraft ihrer sakramentalen Initiation beteiligt sind.

er sei in dem Sinn schriftgemäss und normativ, dass es bei der ökumenischen Annäherung von Konfessionen keine verbindliche Gestalt von Kirche als Vorbedingung für kirchliche Einheit geben könne und dürfe⁸. Für Stalder gibt es höchstens hie und da Aussagen, die sich als Ansätze zu weiteren Überlegungen über die je konkrete Gestalt der Kirche erst auswerten liessen, wenn wir mehr damit zusammenhängende Informationen hätten. Was sich hingegen in unterschiedlichen Formulierungen der im Neuen Testament gesammelten Schriften zu erkennen gibt, ist ein gemeinsames Bewusstsein, dass die sich zu Jesus Christus bekennenden Menschen eine Einheit, eine Gemeinschaft bilden⁹. Diese Vorgabe ist immer wieder einzuholen und nachzuvollziehen. Der Gemeinschaftscharakter und die Einheit der Kirche ist die Dominante der möglichen Bestimmungen von Kirche als Gabe und Aufgabe.

Daraus folgt, dass um der zugleich räumlichen Kohärenz und zeitlichen Kontinuität der Kirche willen Personen für die Existenz von Kirche konstitutiv sein müssen, was Stalder in den frühchristlichen Schriften, zumal in der neutestamentlichen Briefliteratur und in der Apostelgeschichte, auch bestätigt findet. In diesem Kontext situiert er den Begriff des Amtes, den er ohne terminologische Festlegung so umschreibt: Amtlich ist jede von der Gemeinschaft anerkannte und auf eine gewisse Dauer angelegte Wahrnehmung einer Aufgabe im Blick auf diese Gemeinschaft; unabhängig davon, auf welche Weise jemand zur Erfüllung dieser Aufgabe gekommen ist¹⁰. Dabei interessiert Stalder besonders, wie das so definierte Amt in den frühesten Schriften aus der Zeit nach dem Sterben der Apostel bzw. der grossen apostolischen Figuren wie Paulus, Petrus oder

⁸ Vgl. in dieser Richtung etwa ERNST KÄSEMANN, Einheit und Vielfalt in der neutestamentlichen Lehre von der Kirche, in: ders., Exegetische Versuche und Besinnungen. Zweiter Band, Göttingen (V&R) 1964, 262–267.

⁹ STALDER, Frage (wie Anm. 2), 83–87. Vgl. dazu auch die wichtigen, mit Stalders Auffassung vielfach konvergenten Überlegungen von DIETRICH RITSCHL, Zur Logik der Theologie. Kurze Darstellung der Zusammenhänge theologischer Grundgedanken, München (Kaiser) 1984, bes. 99–108.

¹⁰ Vgl. STALDER, ΕΠΙΣΚΟΠΟΣ, in: Wirklichkeit, 11–39, hier 18 f. Stalder sucht damit einen Gegensatz von «amtlich» und «charismatisch», wie er bisweilen in Anlehnung an Max Webers Herrschaftstypologie behauptet wird, zu vermeiden, weil er zu problematischen ekklesiologischen Folgerungen führen kann, z.B. hinsichtlich der Annahme einer charismatischen Gemeindeordnung in den frühen paulinischen Kirchen. Eine solche bestreitet z.B. auch ULRICH BROCKHAUS, Charisma und Amt. Die paulinische Charismenlehre auf dem Hintergrund der frühchristlichen Gemeindefunktionen, Wuppertal (Brockhaus) 1972.

Jakobus gesehen wurde¹¹. In diesem Zusammenhang gewinnen die Ausdrücke *episkopoi*, *presbyteroi* und *diakonoï* eine gewisses Gewicht. Im Blick auf die Rede von Episkopen/Bischöfen und Diakonen einerseits und Presbyter andererseits lehnt er die These einer ursprünglichen Dualität von zwei nach ihrer religions- und sozialgeschichtlichen Herkunft verschiedenen Ämterordnungen ab¹². Er sieht im Ausdruck *presbyteroi* so etwas wie eine allgemeine Bezeichnung für einen «Amtsträger» in dem von ihm umschriebenen allgemeinen Sinn, wobei die Zugehörigkeit zu diesem Personenkreis sich aus ihrem sozialen Ansehen in der betreffenden Gemeinschaft ergibt¹³. Anders liegt der Fall bei *episkopos*: Hier liegt eine Funktionsbezeichnung vor. Der Ausdruck bezeichnet eine bestimmte Aufgabe, die Stalder mit «sorgen für (die Gemeinde)», «die Verantwortung tragen für» umschreibt; nur eine solche allgemeine Bezeichnung trägt dem inhaltlich breit gestreuten Gebrauch des Wortes in der antiken Gräzität Rechnung¹⁴. Dieser Ausdruck wurde dann auch für den Haupt- oder Erstverantwortlichen einer Ortskirche gebraucht, welche Entwicklung auch mit dem Umstand zu tun hat, dass in der eucharistischen Ver-

¹¹ Vgl. neben dem vorgenannten Beitrag auch noch STALDER, Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien, in: ders., Wirklichkeit (wie Anm. 1), 40–76.

¹² Vgl. STALDER, ΕΠΙΣΚΟΠΙΟΣ (wie Anm. 10), 14–30; DERS., Frage (wie Anm. 2), 78–81.

¹³ Vgl. ähnlich R. ALASTAIR CAMPBELL, *The Elders. Seniority within Earliest Christianity*, Edinburgh (T&T Clark) 1994. Der Term ist nicht als Funktionsbezeichnung oder als «Titel», was immer man damit meint, zu verstehen, sondern er verweist in erster Linie auf den Status einer Person innerhalb einer sozialen Gruppe, der nicht notwendigerweise mit einer formellen Einsetzung in einen *presbyteroi* genannten Kreis verbunden ist (das ändert sich mit der Zeit, wie etwa TradAp 7 zeigt).

¹⁴ STALDER, ΕΠΙΣΚΟΠΙΟΣ (wie Anm. 10), 36–37; weiterführend DERS., Frage (wie Anm. 2), 87–102. Zusätzlich lässt sich argumentieren, dass dem Substantiv *episkopos* ein Verb zugrunde liegt, das eine bestimmte, auf eine Person oder eine Sache ausgerichtete Tätigkeit bezeichnet, was beim Wort *presbyteros* nicht der Fall ist. Analoges gilt für den Ausdruck *diakonos*. JOHN N. COLLINS, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York (OUP) 1990, hat zudem gezeigt, dass letzterer Ausdruck in der antiken Gräzität einen Boten- und Vermittlerdienst bezeichnet; deshalb können auch Christus (Röm 15,8) oder Paulus und andere Apostel (1 Kor 3,5; 2 Kor 11,23 u.ö.) *diakonoï* heißen. Die Festlegung eines angeblich ursprünglichen Sinnes auf den Tischdienst ist eine sprachwissenschaftlich unhaltbare Mär.

sammlung eine Person die Leitung innehatte¹⁵. Wenn in gewissen Texten dieselben Personen bald *presbyteroi*, bald *episkopoi* heissen, bedeutet das nicht, dass die beiden Ausdrücke synonym sind, wie oft behauptet wird, sondern dass sie referenzidentisch verwendet werden können: Sie verweisen dann auf dieselben Personen unter einem je anderen Aspekt. Aus dem Kreis der *presbyteroi* scheint dann auch der mit der Zeit jeweils einzige *episkopos* einer Ortskirche gewählt worden zu sein.

In den Schriften des Ignatius von Antiochien sieht Stalder das Modell einer Ortskirche, die durch das Gegenüber-Verhältnis von Bischof, Presbyterium und Diakone einerseits und den übrigen Getauften andererseits strukturiert ist, ohne dass damit die gemeinsame Verantwortung für das Bleiben der Kirche in der Sendung Jesu Christi und der Apostel aufgehoben wäre. Oder anders gesagt: «Monepiskopat» bedeutet nicht «monarchischen Episkopat» in dem Sinn, dass die Ortskirche diese Verantwortung an den Bischof abgetreten hätte.

So viel in Kürze zu den exegetischen Ausführungen in Stalders ekklesiologischen Studien, die also eine Interpretation verraten, die, wie er selbst bekennt, biografisch mit einer Wende weg von der früheren Faszination für das Denken Karl Barths zu altkatholischen Ansätzen führte¹⁶, die sich ihm als Exeget mit der Zeit sachlich aufdrängten und die er daher durchaus für vertretbar hielt.

1.3 Das Recht in der Kirche

In seinen Überlegungen zu den Strukturen, die notwendig sind, damit gewährleistet wird, dass die Getauften in Kontinuität zu den Aposteln und in Kohärenz mit anderen Ortskirchen gemeinsam die Verantwortung für das Kirchesein übernehmen, ist Stalder noch auf einen weiteren Fragekreis gestossen, der ebenfalls kurz zu erwähnen ist: Es geht um das Recht

¹⁵ Zur fundamentalen ekklesialen und daher auch ekklesiologischen Bedeutung der eucharistischen Versammlung der Gemeinde für Stalders Ansatz vgl. etwa STALDER, Frage (wie Anm. 2) 102–104; DERS., Sukzession (wie Anm. 11), 68–69; 74–76.

¹⁶ Vgl. STALDER, Vorwort (wie Anm. 2), 7; auch DERS., Frage (wie Anm. 2), 87. Vgl. auch das unveröffentlichte, von Katharina von Steiger redigierte Typoskript «Erzählte Lebensgeschichte von Prof. Kurt Stalder» (1991, 24 S.). Für Stalders Fragestellungen boten die ekklesiologischen Ansätze Barths anscheinend wenig weiterführende Impulse.

in der Kirche¹⁷. Er stellt fest, dass dies weitgehend nach dem Modell dessen geschieht, was er (etwas missverständlich) Kompetenzrecht nennt: Es gibt bestimmte Personen oder Instanzen, die (formell oder faktisch exklusiv) das Recht haben, etwas zu beraten und zu entscheiden, unter Ausschluss der übrigen zur betreffenden Gemeinschaft gehörigen Menschen, die dieses Recht nicht haben. «Kompetenz» wird also als Privileg oder Rechtsbefugnis verstanden. Dem stellt Stalder eine andere Konzeption entgegen, die weder Teile der Gemeinschaft ausschliesst noch – ein weiteres Anliegen – Recht als Gegensatz zu Liebe erscheinen lässt: Recht in der Kirche soll eine Gefüge von Aufgaben und Verpflichtungen aller Glieder der Kirche sein. Das heisst nicht, dass alle dieselben Aufgaben haben: Bischof und Presbyterium haben ihre eigenen Aufgaben, die sie nicht an andere abtreten dürfen, wie das auch für sog. Laienämter¹⁸ zutrifft. Aber es gibt eine gegenseitige Rechenschaft für all das, was konkrete Menschen in der Kirche für deren Kontinuität mit dem apostolischen Zeugnis und für die Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen zu tun verpflichtet sind.

Eine Folgerung dieses Ansatzes ist besonders herausfordernd: Wo in Fragen des Kircheseins, des Glaubens sich derartige Differenzen auftun, dass auch nach allen gemeinsamen Überlegungen und Beratungen keine faktische Einhelligkeit sich abzeichnet, gibt es auch keine Entscheidungsbefugnis der Mehrheit. Das heisst: Ein demokratischer Entscheidungsmechanismus ist ausgeschlossen, ebenso aber auch ein hierarchischer (die Entscheidung liegt beim Bischof allein oder bei Bischof, Presbyterium und Diakonen, d.h. beim Klerus). Immer wieder betont Stalder, dass sich über Fragen der Wahrheit nicht abstimmen lasse; vielmehr müsse das Gespräch weitergehen, oder es sei letztlich der Bruch der Gemeinschaft, das Schisma, in Kauf zu nehmen¹⁹.

Was Stalder in seinen ekklesiologischen Arbeiten ausführt, ist in zwei konkreten kirchlichen (alkatholischen) Bereichen in einer grundsätzlichen Weise rezipiert worden und so zur Geltung gekommen. Der erste betrifft die Art und Weise, wie – und ich zitierte hier Stalder – «bischöfliche Struktur katholischer Tradition, die Mitverantwortung der Laien, die

¹⁷ Vgl. STALDER, Gehalt (wie Anm. 2), 206–213; DERS., Das Recht in der Kirche, in: ders., Wirklichkeit (wie Anm. 1), 245–257.

¹⁸ Vgl. STALDER, Ämter (wie Anm. 6), 134–137.

¹⁹ Vgl. Stalder, Ämter (wie Anm. 5) 132; DERS., Wahrheit (wie Anm. 2), 243; DERS., Gehalt (wie Anm. 2), 225; DERS., Ekklesiologie (wie Anm. 2), 272 (beide Male im Blick auf eine überortskirchliche synodale Versammlung). Ich komme auf diesen Punkt in Abschnitt 4 zurück.

Selbständigkeit der verschiedenen Bistümer [= Ortskirchen] und die Verbindung zu einer handlungsfähigen Gemeinschaft miteinander vereinigt sind».²⁰ Das von ihm angedachte Beispiel, von dem er meinte, dass es auch für andere Kirchen von Bedeutung und vielleicht «ein Modell für die Gestalt der wiederhergestellten Einheit der Kirche»²¹ sein könnte, ist im Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz vom Jahr 2000 berücksichtigt worden, an dessen Ausarbeitung er freilich nicht mehr selbst beteiligt war²². Darauf kann ich hier nicht weiter eingehen²³. Nur eines ist von Bedeutung und soll wenigstens genannt werden: Die in der Präambel des Statuts skizzierte Ekklesiologie ist ein Beispiel für die in der neueren ökumenischen Diskussion in Ost und West stark beachtete eucharistische Ortskirchentheologie, d.h. ein Verständnis von Kirche, das in der

²⁰ STALDER, Vorwort (wie Anm. 2), 9.

²¹ Ebd. Dies war bis jetzt m.W. nur der Fall bei NORMAN DOE, *An Anglican Covenant. Theological and Legal Considerations for a Global Debate*, Norwich (Canterbury Press) 2008, der im Blick auf den vorläufig gescheiterten Plan eines «Covenant» für die «Anglican Communion» sich wiederholt auf den Vorbildcharakter des IBK-Statuts hinsichtlich «self-government» und «communion with accountability» von Ortskirchen bzw. Kirchenprovinzen bezog. Vgl. dazu die Rezension von ANDREAS KREBS, in: IKZ 100 (2010), 255–229, hier 228–229.

²² Vgl. dazu Näheres bei URS VON ARX, Vorwort, in: ders./Maja Weyermann (Hg.) *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK)*. Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, in: Beiheft zu IKZ 91 (2001), 3–11. Zur Präambel vgl. einerseits die beiden in Anm. 3 genannten Arbeiten Stalders, andererseits auch den von Peter Amiet herausgegebenen Text der Christkatholisch – Römisch-katholischen Gesprächskommission «Ortskirche – Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit», in: IKZ 72 (1982) 33–45; jetzt auch in: *Kirche und Kirchengemeinschaft. Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission*, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck) 2009, ²2010, 74–85. Stalder war der christkatholische Co-Präsident der schweizerischen Gesprächskommission. Vgl. URS VON ARX, *Römisch-katholische und Christkatholische Kirche – Reflexionen eines Christkatholiken zu ihrem Verhältnis gestern, heute und morgen*, in: Roger Ligenstorfer/Brigitte Muth-Oelschner (Hg.), (K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung. FS Bischof Kurt Koch, Freiburg Schweiz (Kanisius) 2000, 356–375, hier 360–372.

²³ Vgl. dazu etwa URS VON ARX, *Identität und Differenz. Elemente einer christkatholischen Ekklesiologie und Einheitsvision*, in: Helmut Hoving (Hg.), *Konfessionelle Identität und Kirchengemeinschaft. Mit einem bibliographischen Anhang zu «Dominus Iesus»* (Studien zur systematischen Theologie und Ethik 256), Münster (LIT) 2000, 109–136.

vom Bischof geleiteten eucharistischen Versammlung ihre Grundform synodaler Existenz in ihren verschiedenen Manifestationen sieht²⁴.

2. Die Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz

Der zweite Bereich betrifft die Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz vom Jahr 1989, also die innerortskirchliche Gemeinschaft. Auch diesbezüglich gilt *mutatis mutandis* die leise Erwartung Stalders, dass seine Überlegungen auch andere Gemeinschaften interessieren könnten; freilich bedingt dies, dass erstens Kirche nicht für etwas bloss Organisatorisches gehalten wird, das mich – den Einzelnen – in meiner Beziehung zu Gott nicht wirklich berührt, und dass zweitens eine gewisse Neugierde und Offenheit konfessionell geprägte Abwehrdispositive aufsprengt.

Ich stelle einige Punkte der Verfassung²⁵ vor, die relevant sind, damit wir Bezüge zu Stalders ekklesiologischem Ansatz erkennen können. Am klarsten ist die Handschrift Stalders in der theologischen Präambel zur Verfassung²⁶ zu erkennen. Sie könnte als eine Art Vermächtnis aufgefasst werden, das sich die Kirche zu eigen gemacht hat, weil sie das darin ausgedrückte Selbstverständnis als Grundlage ihrer Verfassung anerkennt. Darüber hinaus könnte ein eingehender Vergleich mit der im Kulturkampf erarbeiteten Verfassung von 1874/75²⁷ noch eine Reihe von weiteren ekklesiologisch aufschlussreichen Veränderungen aufzeigen. Das ist hier aber nicht möglich.

Art. 2 der Kirchenverfassung hält einmal fest, dass die christkatholische Kirche auf dem Gebiet der Schweiz ein Bistum bildet. Das Bistum (nicht die Kirchgemeinde!) ist also die kirchliche Grundeinheit, von der

²⁴ Vgl. dazu MATTIJS PLOEGER, *Celebrating Church. Ecumenical Contributions to a Liturgical Ecclesiology* (Netherlands Studies in Ritual and Liturgy 7), Groningen/Tilburg (Liturgisch Instituut) 2008. Der Autor stellt orthodoxe, römisch-katholische, altkatholische, anglikanische und protestantische Positionen vor.

²⁵ Die Verfassung und die übrigen Rechtstexte finden sich in: *Verfassung und weitere wichtige Reglemente der Christkatholischen Kirche der Schweiz*. Hg. vom Synodalrat, Februar 2009, o.O. 27 S.; vgl. auch <http://christkatholisch.ch/bibliothek>. Ferner existiert ein Kommentar zur Verfassung aus dem Jahr 1990, verfasst von Pfr. Hansjörg Vogt und Prof. Kurt Stalder: <http://christkatholisch.ch/bibliothek/finish/3/157> [8.6.2013].

²⁶ Vgl. den Anhang unten.

²⁷ *Verfassung der christkatholischen Kirche der Schweiz, Solothurn (Zepfel) 1874 bzw. 1875*, 10 S.

aus gedacht und gehandelt wird²⁸. Das Bistum ist es auch, das in der Präambel zur Verfassung als die Grösse genannt wird, die – es sei wiederholt – in Gemeinschaft mit anderen Bistümern steht, die hinsichtlich ihrer soteriologisch-trinitarischen Identität als Leib Christi oder als Volk Gottes usw. untereinander gleichgestellt sind, somit auf gemeinsame Erkundung und Bezeugung des Willens Gottes angewiesen sind.

Art. 3 formuliert: «Die Leitung der Kirche obliegt der Nationalsynode, dem Bischof und dem Synodalrat gemeinsam. Der Synodalrat ist zugleich ausführendes Organ der Nationalsynode.» Diese Formulierung ist auslegungsbedürftig. Bei der näheren Lektüre des Kapitels «Die Kirchenleitung» mit den drei Unterkapiteln «Der Bischof», «Die Nationalsynode» und «Der Synodalrat» wird einigermassen klar, dass sich einerseits Bischof und Synode, andererseits Bischof und Synodalrat (ein Gremium von 6 Laien und 4 Geistlichen) gegenüberstehen. Der Synodalrat tut dies aber in abgeleiteter Weise sowohl als Ausführungsorgan wie auch als Vertretung²⁹ der Synode, die sich ja nur einmal jährlich versammelt. Somit lässt sich sagen, dass die Kirche von Bischof und Synode geleitet wird; die Synode setzt sich einerseits aus den Geistlichen, andererseits aus Laienlegierten der Kirchgemeinden zusammen, wobei Letztere eine statutarisch vorgeschriebene Mehrheit sein müssen³⁰.

²⁸ Der Unterschied zur Betonung der Kirchgemeinde in der ersten Verfassung von 1874/75, die eine Widerspiegelung des staatlichen *bottom-up*-Aufbaus der Schweiz ist, zeigt sich bei einem Vergleich der folgenden zwei Grundbestimmungen: «Die christkatholische Kirche der Schweiz beruht auf den Kirchgemeinden beziehungsweise Ortsvereinen, welche in der katholischen Nationalsynode das einheitliche Organ ihrer Gemeinschaft besitzen» (§ 1, KV 1874/75). «Die Christkatholische Kirche der Schweiz ist die Gemeinschaft der Personen, die in ihr getauft oder als bereits Getaufte in sie eingetreten sind und in der Schweiz ihren Wohnsitz haben» (Art. 1, KV 1989). Dieser Unterschied mit seinen ekklesialen Konsequenzen ist meiner Wahrnehmung nach vielerorts noch nicht ganz zur Kenntnis genommen oder gar wieder vergessen worden. Es sei noch angemerkt, dass die selbstverständlich auch in der Verfassung von 1989 vorausgesetzten christkatholischen Kirchgemeinden primär staatskirchen- bzw. religionsrechtlich durch die Kantone geordnet sind, nicht – wie das Bistum – durch innerkirchliches Recht.

²⁹ So etwa in Art. 8:« [Der Bischof] entscheidet gemeinsam mit dem Synodalrat über Erteilung von Diakonats- und Priesterweihen, Zugehörigkeit zur Geistlichkeit, Beauftragung mit einem andern gesamtkirchlichen Amt, kirchliche Disziplin, öffentliche Erklärungen, Beziehungen zu andern Kirchen und zum Staat sowie Vertretung und Wahrung der Rechte der Kirche nach aussen.»

³⁰ Vgl. §§ 1–5 der «Geschäftsordnung der Synode» von 1989.

Dem Bischof obliegt – als erstgenannte Aufgabe – «die Sorge für das Bleiben der Kirche in der Überlieferung des Glaubens und für die Einheit des Bistums in Verkündigung, Liturgie und Sakramentspendung» (Art. 5). «Er ist verantwortlich für die Wahrung der kirchlichen Gemeinschaft mit den übrigen Bischöfen der Utrechter Union» und damit *ipso facto* mit den betreffenden altkatholischen Ortskirchen oder Gemeinschaften von altkatholischen Ortskirchen im Ausland (Art. 6). Und von der Nationalsynode heisst es, dass sie zusammen mit dem Bischof «berät und entscheidet» (Art. 14).

Wenn der Bischof für die verschiedenen Aufgaben im Bistum immer wieder genannt wird, so bedeutet das nicht, dass er seine Verantwortung allein wahrnimmt – im Gegenteil: Er ist ja stets in synodale Prozesse eingebunden: so mit der Nationalsynode bzw. dem Synodalrat. Er ist es aber auch mit den Priestern und Diakonen: «Der Bischof erfüllt zusammen mit den Priestern und Diakonen die geistlichen Aufgaben im Bistum und berät sich mit ihnen in den Fragen der Kirchenleitung» (Art. 26). Dasselbe gilt auch in Bezug auf die Kirchgemeinden: Die Gemeinde «stärkt die Einheit im Bistum durch regelmässige Kontakte mit dem Bischof» (Art. 26.3). Es geht also um die Erstverantwortung des Bischofs in einer Kirche, die mit ihren synodalen Prozessen eine vielfältige und möglichst unbehinderte Partizipation der Glieder der Kirche an ihrer Aufgabe ermöglicht³¹. In dieselbe Richtung stossen auch Art. 4.1: «Laien und Geistliche sind gleichermaßen verantwortlich für das kirchliche Leben» und Art. 27: «Bischof, Priester und Diakone üben ihr Amt so aus, dass die Laien ihre eigene Verantwortung wahrnehmen und selbst aktiv werden können.» Die erwähnte Partizipation wird nicht nur gewährleistet durch das Recht eines jeden Mitglieds der Synode, einer jeden Kirchgemeinde sowie von kanto-

³¹ Erwähnenswert ist, dass der Bischof zwar Mitglied der Synode ist (Art. 16, Buchst. b), er aber bei Wahlen und Abstimmungen nicht mitstimmt (Art. 17, Ziff. 1, Buchst. b). Die (formale) Paradoxie hat wohl mit der Überlegung zu tun, dass seine Stimme beim Auszählen von Stimmen nicht dasselbe Gewicht haben soll wie die eines jeden anderen Synodemitglieds, da sonst die Autorität seines Amtes irgendwie ausgehebelt wird – und er dann, wie Bischof Eduard Herzog in der Frühzeit seines Episkopates klagen konnte, nur «Salber» (bei Firmungen und Ordinationen) oder zeremonieller «Grüss-Gott-August» ist. Dass der Bischof nicht, wie in anderen altkatholischen Kirchen den Vorsitz der Synode innehat, sondern abwechslungsweise Laien oder Geistliche, ist hier nicht weiter von Belang und verfahrensmässig sogar ein Vorteil; er steht aber der eucharistischen Versammlung vor, die als ekklesiologische Basis der Synode (samt ihren teilweise parlamentarisierten Abläufen) zu gelten hat.

nalkirchlichen Verbänden und von anerkannten bistumsweiten Verbänden, an die Synode Anträge zu stellen (Art. 20.1); sie wird grundsätzlich auch durch die eigene kirchliche Presse ermöglicht, insofern diese die Aufgabe wahrnimmt, in differenzierter Weise der innerkirchlichen Meinungsbildung zu dienen, sodass darin ein – gewiss auch kritisch zu sichtender – Beitrag zur Erkundung dessen entsteht, was in der ekklesiologischen Reflexion als *sensus fidelium* bezeichnet wird. Denn die Ortskirche besteht ja – das ist immer wieder zu unterstreichen – nicht nur aus denjenigen Gliedern, die aufgrund einer Wahl in der Bistumssynode oder in den Kirch- /Pfarrgemeinden eine explizite Verantwortung innehaben.

3. Die dreifache Episkopē in der bischöflich-synodalen Ortskirche

Das ekklesiologische Grundanliegen, das in der Verfassung mit ihrer bisweilen juristischen Sprache und ihrer unvermeidlichen Detailliertheit³² mehr oder weniger verborgen ist, kann m.E. mit der Aufnahme und Kombination zweier neuerer ökumenischer Begriffe und Überlegungen verdeutlicht werden. Es geht einmal um den Begriff der *episkopē*, wie sie etwa im Blick auf das Amt im Lima-Dokument von 1982 und weiteren Studien von «Glauben und Kirchenverfassung» verwendet wurde³³. Auch Stalder selbst spricht schon von der «Episkopē-Funktion» und umschreibt sie als «Verantwortung für den Bau der Kirche und das Gelingen der Gemeinschaft. Und» fährt er fort, «dazu gehören Verkündigung und Mission in personeller und lehrmässiger Kontinuität mit den Aposteln, alle Art von Seelsorge, Wächterdienst gegen Irrlehre, Wächterdienst gegenüber Übergriffen von einzelnen Gemeindegliedern gegen andere, also Disziplin.»³⁴ Er integriert neben dem Bischof auch die übrigen ordinierten Glieder der Kirche (altkirchlich *presbyteroi* und *diakonoī*) in diese Episkopē-Funk-

³² Selbstverständlich begleiten rechtssystematisch tiefer angesetzte Ausführungsbestimmungen verschiedener Art die Kirchenverfassung von 1989, so die «Geschäftsordnung der Synode», die «Finanzordnung», die «Ordnung für die Bischofswahl», die «Ordnung der Konsekration, der Proklamation und der Amtseinführung des Bischofs» und die «Richtlinien über die bischöfliche Amtsführung» (zum elektronischen Zugriff vgl. Anm. 25).

³³ Vgl. Taufe, Eucharistie und Amt. Konvergenzerklärungen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen, in: Harding Meyer u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 1: 1931–1982, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a. M. (Lembeck) ²1991, 545–585.

³⁴ STALDER, Frage (wie Anm. 2) 93 f.

tion, betont aber, dass auch alle anderen Gemeindeglieder eine konkrete Verantwortung dafür haben, dass die Kirche ihr Kirchesein als umfassende Lebensgemeinschaft der Liebe bewahrt³⁵. Was Stalder an frühchristlichen Verhältnissen expliziert, ist für ihn unter bestimmten Rahmenbedingungen auch heute noch unabdingbar, soll Kirche nicht zu einer autoritären oder belanglosen Grösse degenerieren.

Dieses Grundanliegen Stalders und der Kirchenverfassung möchte ich mit einer Differenzierung und Ausweitung des Begriffs der *episcopē* aufnehmen. Ich orientiere mich dabei an der Rede von der dreifachen Weise der Ausübung des ordinationsgebundenen Amtes im Lima-Dokument. Wir lesen dort in Nr. 26 (Amt): «Das ordinierte Amt sollte in einer personalen, kollegialen und gemeinschaftlichen Weise ausgeübt werden.»³⁶ Im Blick auf die näheren Ausführungen zu Nr. 26–33 schlage ich vor, von einer *dreifachen Episcopē* zu reden, an der alle – nicht nur die ordinierten – Glieder der Kirche auf unterschiedliche Weise teilhaben und in der sie miteinander verbunden sind.

Die Ausführungen im Lima-Text lassen mit einem Verfahren der wechselseitigen Interpretation im Blick auf die christkatholische Kirchenverfassung die folgende Formulierung zu³⁷: Die *personale* Episcopē

³⁵ STALDER, a.a.O., 97 f. Für Stalder kommt darin der Vollzug der (ihm wichtigen) apostolischen Sukzession der Kirche zur Geltung; diese ist also, auch mit dem Element Ordination zum apostolischen Amt, wiederum in einen weiten Partizipationsprozess hineingestellt; vgl. DERS., Sukzession (wie Anm. 11), 66.

³⁶ Der englische Originaltext lautet: «The ordained ministry should be exercised in a personal, collegial and communal way.» Der deutsche Text fährt dann fort: «*Personal* dadurch, dass auf die Präsenz Jesu Christi unter seinem Volk am wirksamsten durch eine Person hingewiesen werden kann, die ordiniert worden ist, um das Evangelium zu verkündigen und die Gemeinschaft dazu aufzurufen, dem Herrn in Einheit von Leben und Zeugnis zu dienen. *Kollegial*, denn es bedarf eines Kollegiums von ordinierten Amtsträgern, die an der gemeinsamen Aufgabe teilhaben, die Anliegen der Gemeinde zu vertreten. Schliesslich muss das enge Verhältnis zwischen dem ordinierten Amt und der Gemeinschaft Ausdruck finden in einer *gemeinschaftlichen* Dimension, in der die Ausübung des ordinierten Amtes im Leben der Gemeinschaft verwurzelt sein muss und die wirksame Teilnahme der Gemeinschaft an der Erkenntnis von Gottes Willen und der Leitung des Geistes fordert.» Dieser Abschnitt steht auch – ohne erkennbare Vertiefung – in der letzten Fassung eines neuen Ekklesiologietextes von «Glauben und Kirchenverfassung» mit dem Titel «The Church: Towards a Common Vision» (FOP 214), Geneva (WCC) 2013, Nr. 52.

³⁷ Ich formuliere so vorsichtig, weil aus dem Lima-Text nicht hinreichend klar hervorgeht, dass mit «Gemeinschaft» oder «örtlicher eucharistischer Gemeinschaft» (A 27, 30) jeweils das gemeint ist, was in der oben skizzierten Ortskirchentheologie

des Bischofs, die als «Erstverantwortung für das Bleiben der Ortskirche in der Glaubensüberlieferung und in der inneren und zwischenkirchlichen Einheit» zu umschreiben wäre, steht einerseits in Beziehung mit der *kollegialen* Episkopē des Presbyteriums (Priesterschaft³⁸), in welche auch Diakone einzubeziehen sind, und andererseits mit der *gemeinschaftlichen* Episkopē der Nationalsynode (mit ihrer Laienmehrheit). Diese strukturierte dreifache Episkopē ist situiert in der umfassenden Gemeinschaft der Ortskirche «Bistum Christkatholische Kirche der Schweiz»³⁹.

Dabei sind die drei Dimensionen der Wahrnehmung von Verantwortung nicht voneinander isoliert, sondern sie überschneiden sich in einer dreifachen konzentrischen Extension. Der Träger oder die Trägerin der personalen Episkopē, in altkirchlicher Terminologie Bischof oder Bischöfin, steht jeweils im Zentrum (nicht an der Spitze, wie aus dem schiefen Bild der Kirche als pyramidaler Organisation immer wieder geargwöhnt wird) dieses wechselseitigen Verpflichtungs- und Verantwortungszusammenhangs, ohne dabei, ich wiederhole es gegenüber allen auftauchenden Bedenken, die alleinige Entscheidungsautorität zu sein.

Gegenüber einem möglichen Einwand gegen die obige Rede von einer dreifachen Episkopē ist zunächst durchaus einzuräumen, dass Bischof (Träger der

mit «Ortskirche» gemeint ist: eine in einem bestimmten Gebiet lebende Gemeinschaft von Getauften, die im Träger der personalen Episkopē je ihren menschlich-konkreten Fokus für die gemeinschaftlichen und daher grundsätzlich synodal-partizipativen Kommunikationsprozesse der Gemeinschaft haben. In traditioneller und daher je nach konfessionellem Ort schon *a priori* negative Affekte auslösender Terminologie würde man von Bistum und Bischof sprechen. Der in der vorigen Anmerkung erwähnte Text hat, wie die Nrn. 32 und 47 zeigen, zu diesem Thema keine erkennbare Klärung oder Konvergenz unter den verschiedenen kirchlichen Traditionen zu vermelden. Hingegen expliziert ähnlich wie oben vorgetragen: Gruppe von Farfa Sabina (Hg.), *Gemeinschaft der Kirchen und Petrusamt. Lutherisch-katholische Annäherungen*, Frankfurt a.M. (Lembeck) 2010, 186.

³⁸ Die Rede vom Kollegium der Priester (und Priesterinnen), d.h. vom Presbyterium, ist ein frühkirchliches Erbe, das aus guten amtstheologischen Gründen wieder aufzugreifen ist, u.a. weil es das Verhältnis von Bischof und Priestern (und Priesterinnen), zumal in räumlich und zahlenmässig überschaubaren Ortskirchen, klarer zum Ausdruck bringt. Auf die notwendigen theologischen Qualifikationen zur sazerdotalen Terminologie kann ich hier nicht eingehen (vgl. Anm. 43).

³⁹ Wer sich an der als konfessionell empfundenen Terminologie stört, müsste sagen: Hinsichtlich der Verantwortung für die Kirche steht der Träger der personalen Episkopē in untrennbarer Beziehung mit den Trägern der kollegialen und den Trägern der gemeinschaftlichen Episkopē, und diese ineinander verschränkte dreifache Episkopē ist in der Ortskirche situiert.

personalen Episkopē) und Synode (Trägerin der gemeinschaftlichen Episkopē) in der Kirchenverfassung deutliche Konturen haben, wie schon auf den ersten Blick aus den Überschriften der sie betreffenden Abschnitte B I und B II zum Thema «Kirchenleitung» ersichtlich ist, dass dies aber für die Träger und Trägerinnen der kollegialen Episkopē nicht in analoger Weise der Fall ist. Die Verfassung redet im Abschnitt C I («Die geistlichen Ämter») von Priestern (und Priesterinnen), ohne sie eigens als Kollegium zu qualifizieren, und von Diakonen (und Diakoninnen), für die eine besondere Beauftragung durch den Bischof kennzeichnend ist (Art. 29). Faktisch ist es aber so, dass in Entsprechung zum schon erwähnten Art. 26 der Bischof sich regelmässig mit den presbyteralen und diakonalen Trägern und Trägerinnen des «geistlichen Amtes» bzw. des dreigliederten «apostolischen Amtes» trifft und sich mit ihnen auch «in den Fragen der Kirchenleitung» berät – nämlich auf den Pastoral-/Geistlichenkonferenzen. Hier findet sich eine Verfassungswirklichkeit, die vom Verfassungstext nicht eigens reflektiert wird. Dass jene existiert, zeigt sich etwa daran, dass Stellungnahmen der christkatholischen Geistlichenkonferenz zu Fragen, welche auch die Nationalsynode beschäftigt, seit je als selbstverständlich respektiert werden⁴⁰.

Anders als üblicherweise im ökumenischen Diskurs wird hier Episkopē, ganz im Sinn Kurt Stalders, nicht mit «Aufsicht» (oversight) übersetzt, sondern mit «(Erst)verantwortung». Das hat auch damit zu tun, dass der Bischof ekklesiologisch nicht irgendwo über oder ausserhalb der kirchlichen Grundaufgabe zu verorten ist, werde diese nun mit Verkündigung des Wortes und Feier der Sakramente oder mit Martyria, Leitourgia und Diakonia umschrieben, sondern in ihr⁴¹. Die Rede von der Aufsicht oder

⁴⁰ Formell ist von der Pastoral-/Geistlichenkonferenz nur in den «Richtlinien über die bischöfliche Amtsführung» von 1994 (Art. 9b und 12) die Rede. Das «Reglement über die Ausbildung von Geistlichen sowie über deren Mitgliedschaft in der Geistlichkeit der Christkatholischen Kirche der Schweiz» von 2012 spricht von der «Geistlichkeit» als dem Personenkreis, mit dem sich der Bischof gemäss Art. 26 der Kirchenverfassung berät. Dass auch die Pastoral-/Geistlichenkonferenz, wie die Nationalsynode, nicht vom Bischof präsiert wird, ist letztlich ohne Belang (vgl. Anm. 31).

⁴¹ Anders etwa GUNTHER WENZ, A propos du ministère épiscopal dans un contexte œcuménique d'ecclésiologie eucharistique: un point de vue luthérien, in: Jean-Marie van Cangh (Hg.), *L'ecclésiologie eucharistique*, Bruxelles (Académie internationale des Sciences religieuses), 2009, 137–163. – Dass das Bischofsamt nicht mehr als eine Art Erweiterung des fundamentalen Priesteramtes, sondern umgekehrt dieses als Teilhabe am ekklesiologisch fundamentalen Bischofsamt aufgefasst wird, gehört zu den wichtigsten Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die eine Rückkehr von einer mittelalterlichen, auch noch von den Reformatoren geteilten Sicht zu einem altkirchlichen (und letztlich auch ostkirchlichen) Verständnis darstellt; vgl.

Visitation als den Hauptaufgaben des Bischofs entspricht m.E. einem Verständnis von Kirche, das sich am Pfarrer-Pfarrgemeinde-System orientiert, wie es sich seit dem Frühmittelalter in den ausgedehnten Diözesen nördlich der Alpen entwickelt und mit der Inanspruchnahme des – weitgehend vom feudalen Adel besetzten – Bischofsamtes für staatliche (reichs- oder landeskirchliche) Belange zu tun hat.⁴² Das hatte selbstverständlich problematische Rückwirkungen auf das Verständnis des Bischofsamtes⁴³.

In der bei Stalder vorliegenden und der Kirchenverfassung implizierten Ekklesiologie müsste man amtstheologisch sagen, dass das Bischofsamt als «Fülle» des apostolischen Amtes in der Ortskirche zu gelten hat, dass er somit der eigentliche Vorsteher des eucharistischen Gottesdienstes in jeder Kirchgemeinde ist, in der er gerade anwesend ist, dass dieser Dienst aber meist von den Gliedern des Presbyteriums (Priesterschaft) wahrgenommen wird, die in ihrem presbyteral-episkopalen Dienst sachlich an den Bischof rückgebunden sind; das macht sie aber nicht zu abhängigen Weisungsempfängern: Sie sind durch die Wahl durch die Pfarrgemeinde und durch arbeitsrechtliche Bestim-

WALTER KARDINAL KASPER, *Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung*, Freiburg i. Br. (Herder) 2011, 330.

⁴² Vgl. dazu die prägnante Übersicht zur sog. Reichskirche bei KARL HAUSBERGER, *Reichskirche, Staatskirche, «Papstkirche»*. Der Weg der deutschen Kirche im 19. Jahrhundert, Regensburg (Pustet) 2008, 15–68.

⁴³ Zur Veränderung des bischöflichen Dienstes und daher auch seiner ekklesiologischen Bestimmung in der Vergangenheit (die in der römisch-katholischen Theologie im 20. Jh. wieder korrigiert und so an eine altkirchlich-ostkirchliche Perspektive angenähert wurde) vgl. etwa PETER WALTER, *Das Verhältnis von Episkopat und Presbyterat von der Alten Kirche bis zum Reformationsjahrhundert*, in: Dorothea Sattler/Gunter Wenz (Hg.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge. II: Ursprünge und Wandlungen* (DiKi 13), Freiburg i. Br. (Herder)/Göttingen (V&R) 2006, 39–96. Es verwundert nicht, dass in der Zeit des Konzils von Trient keine Übereinstimmung über die Sakramentalität der Bischofsweihe (und aus analogen Gründen auch der Diakonatsweihe) bestand und so die Priesterweihe mit ihrem Bezug zur Feier des Messopfers als Kerngestalt des *ordo* gesehen wurde. Damit lässt sich die hier vorausgesetzte eucharistisch orientierte Ortskirchentheologie nicht begründen. Dieser Tatbestand steht übrigens auch im Hintergrund der von mir bevorzugten (frühkirchlichen) Bezeichnung «Presbyter» für sonst «Priester» genannte Personen. Priester im Sinn des besonderen ordinationsgebundenen Priestertums (*sacerdotium*) ist eben auch – und kirchengeschichtlich primär – der Bischof (vgl. GIBERT GRESHAKE, Art. «Priester, Priestertum.III. Historisch-theologisch», in: LThK3 8, 1999, 564–566). Freilich kann diese Wortwahl missverständlich sein, da in anderen Traditionen Laienmitglieder der Gemeindeleitung «Presbyter» heissen. Das Verhältnis des besonderen Priestertums als eines Teilaspekts des *munus triplex Christi* zum gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen (vgl. 1 Petr 2,5,9; Offb 1,6; 5,10; 20,6) kann hier nicht erörtert werden.

mungen geschützt. Ähnliches müsste auch vom diakonal-episkopalen Dienst der Diakone und Diakoninnen gesagt werden, was aber deshalb schwieriger ist, weil der Revitalisierung eines ständigen Diakonats entgegensteht, dass es so gut wie nichts gibt, was aufgrund der Praxis der letzten Jahrhunderte für den Dienst des Diakons und der Diakonin gegenüber Presbyter und Presbyterin (Priester und Priesterin) einerseits oder Laien andererseits exklusiv ist⁴⁴.

In diesem Zusammenhang ist nun auch eine wichtige Rahmenbedingung der von Stalder vorgetragenen Überlegungen ausdrücklich zu nennen, deren er sich durchaus bewusst war⁴⁵: Sein lokalkirchlicher Ansatz setzt eine gewisse territoriale und personale Überschaubarkeit der in einer Ortskirche zusammengehörigen Menschen voraus⁴⁶. Eine weitere Rahmenbedingung hat er in seinem Optimismus, der in seinen Erfahrungen von unzähligen regelmässigen Glaubensgesprächen in verschiedenen Kirchgemeinden begründet sein muss, kaum thematisiert: Wollen und können sich alle Mitglieder einer Synode auf einer jährlichen, anderthalb Tage dauernden Session über das Abstimmungsrecht hinaus auf jene anspruchsvolle Mitverantwortung einlassen, die Stalder ihnen zutraut, um nicht zu sagen: verlangt⁴⁷? Wie gehen sie mit dem Umstand um, dass Glaubens- und Kirchenfragen oft im Rückgriff auf Traditionsprozesse und in theologischer Diktion präsentiert werden, sodass es geschehen kann, dass sich zwischen fachtheologisch versierten und anderen Gläubigen ein Wissens- und Argumentationsgefälle auftut, das in Spannung steht zur vorausgesetzten und angestrebten Partizipationsfähigkeit aller Synodalen? Wie ist mit den ohnehin schwindenden Kenntnissen der biblischen Tradition und der Entfremdung von ihren kulturellen Repräsentationen umzugehen?

⁴⁴ Vgl. VON ARX, Erneuerung (wie Anm. 5).

⁴⁵ Vgl. STALDER, Frage (wie Anm. 2), 100f.; DERS., Recht (wie Anm. 17), 257.

⁴⁶ Als Kriterien mögen etwa gelten: Der Bischof sollte die Mitglieder des Presbyteriums und die nicht ordinierten Erstverantwortlichen in den Pfarrgemeinden zu kennen in der Lage sein; andererseits sollte ein Bistum auch die Aufgaben von Aus- und Weiterbildung u.a.m. möglichst eigenständig erfüllen können. Bistümer mit vielen Hunderttausenden von Gläubigen erzwingen wohl mit organisationssoziologischer Notwendigkeit andere Strukturen von Episkopē.

⁴⁷ Etwas provokativ möchte ich weiterfragen: Warum legen nicht auch die Synodalen (Geistliche, Gemeindevertreter) an der Synode in geeigneter Weise Rechenschaft ab über ihr Tun für das Bleiben der konkreten Ortskirche in der Kontinuität der in Jesus Christus eröffneten Liebe Gottes und seiner Gemeinschaft, wie es der Bischof einerseits und der Synodalrat andererseits zu tun gehalten sind? Oder misst diese Frage der Nationalsynode, auf welche Einrichtung viele Christkatholiken so stolz sind, ein zu grosses Gewicht bei?

4. Zum Schluss eine Frage

Damit ist ein weiterer Punkt erreicht, der beim vergleichenden Durchgang durch Stalders Ekklesiologie und die Kirchenverfassung der christkatholischen Kirche zum Schluss noch erwähnt werden muss: Sein Insistieren, darauf, dass über Fragen der Wahrheit bzw. des Glaubens nicht demokratisch abgestimmt (oder hierarchisch entschieden) werden kann, das heisst bei Fragen, wo es irgendwie darum geht, dass die Kirche (unausweichlich) den Willen Gottes zu bezeugen hat.

Das ist auf Sessionen der christkatholischen Nationalsynode nicht überall in derselben Weise der Fall. Diese stimmt ja über viele Dinge der jeweiligen Tagesordnung gemäss verfassungsgemäss festgelegten Quoren ab – von der Genehmigung der Jahresrechnung und des Budgets über die Einführung eines neuen Gebet- und Gesangbuchs bis hin zur Wahl eines neuen Bischofs. Bei den wichtigeren Glaubenthemen sucht man selbstverständlich einen Konsens oder eine möglichst grosse Übereinstimmung unter Berücksichtigung sachkompetenter Voten, aber ob bei fehlender hinreichender Einmütigkeit oder bei gegenseitiger Blockierung nicht doch nach einer Entscheidung durch Mehrheitsbeschluss gerufen wird, damit die Sache mal vom Tisch ist, muss offenbleiben. Stalders Anliegen kommt explizit nur bei einem Thema annäherungsweise zur Geltung: Bei Stellungnahmen in Glaubensfragen, «die unter Namensaufruf aller Mitglieder der Nationalsynode erfolgen» und zwei Lesungen erfordern, zwischen denen «die Internationale [Altkatholische] Bischofskonferenz und allenfalls auch Theologen und Kirchenleitungen anderer Kirchen zur Stellungnahme eingeladen werden». Freilich heisst es dann: «Nach Abschluss dieses Prozesses beschliesst die Nationalsynode im ordentlichen Verfahren, was aus ihrer Glaubensaussage folgen soll» (Art. 22)⁴⁸ – ein «simpler» Mehrheitsbeschluss scheint auch hier nicht ausgeschlossen⁴⁹.

⁴⁸ Eine analoge Einschaltung der Internationalen Bischofskonferenz ist vorgesehen, wenn ein Antrag auf Amtsenthebung des Bischofs «wegen Verletzung seiner Pflichten» gestellt wird (Art. 13; Art. 20 Ziff. 2). Sie muss ja einen allenfalls neu gewählten Bischof weihen, um so die kirchliche Gemeinschaft unter den altkatholischen Kirchen der Utrechter Union zu bezeugen und so zu bestätigen.

⁴⁹ So geschah es mit der Öffnung des apostolischen Amtes für Frauen, denen das für Glaubensfragen vorgesehene Prozedere voranging. Der 1998 und 1999 mit grosser Mehrheit gefällte Beschluss benötigte deshalb zwei Lesungen, weil es sich um eine Änderung der Kirchenverfassung handelte.

Man könnte der Verfassung und auch dem ekklesiologischen Ansatz Kurt Stalders vorwerfen, dass sie nicht anhand prozeduraler Instrumente und Verfahrensmechanismen aufzeigen, wie bei grundlegendem Dissens in der Ortskirche effizient aus einer Krise herausgefunden werden kann. Sind sie nur schönwettertauglich? In einem gewissen Sinn ja, und theologisch kann es vielleicht gar nicht anders sein. Ich zitiere dazu einen Abschnitt aus dem Kommentar zur Verfassung, den Pfr. Hansjörg Vogt zusammen mit Kurt Stalder 1990 zuhanden des Synodalrates verfasst hat:

Die gemeinschaftliche Kirchenleitung der drei verschiedenen Instanzen [Nationalsynode, Bischof, Synodalrat] setzt eine enge und vertrauensvolle Zusammenarbeit voraus. Sie ist grundsätzlich auf Konsens ausgerichtet, indem ein Problem so lange diskutiert wird, bis sich eine gemeinsame Basis für die Lösung abzeichnet. Dennoch besteht weder für den Bischof gegenüber der Synode oder dem Synodalrat noch umgekehrt ein formelles Vetorecht. Es gibt auch keine letzte Instanz, die endgültig entscheidet. Es ist grundsätzlich möglich, dass die Nationalsynode sich ausdrücklich gegen die Meinung des Bischofs entscheidet oder dass der Bischof Schritte unternimmt, die von der Synode abgelehnt werden. In solchen Fällen steht aber jedes Mal die Einheit der Kirche auf dem Spiel. Dadurch bezeugt die Kirche, dass sie weder über die Wahrheit noch über die richtige Einsicht verfügt, sondern diese sich in jedem Fall und immer wieder vom Heiligen Geist schenken lassen muss ...⁵⁰

Freilich wäre in diesem Zusammenhang noch zu bedenken, dass die Ortskirche «Christkatholische Kirche der Schweiz» sich nicht als isolierte Grösse verstehen kann. Sie steht in Gemeinschaft mit anderen Ortskirchen, die zusammen die Kirche der Utrechter Union altkatholischer Kir-

⁵⁰ Vgl. Anm. 25. Diese Sicht ist bemerkenswerterweise schon im Blick auf die Kirchenverfassung von 1874/75 vertreten worden, die den Bischof letztlich in einer schwachen Stellung gegenüber der Synode sieht: In einem kleinen Beitrag zur Feier des 75-jährigen Bestehens der Kirchgemeinde Bern schreibt der damalige Kirchgemeindepräsident über die Bistumsorganisation: «[Die Kirchgemeinden] haben eine vollständig demokratische Grundlage, während der Aufbau der zentralen Behörden repräsentativ demokratisch ist. Im Ganzen aber ist das Bischofsamt eingebaut, das als geistliche Autorität *über die Spielregeln der Demokratie herausgehoben* [Hervorhebung UvA] und dessen Inhaber vermöge seines Ansehens der Garant für die Einheit der Lehre und der Disziplin ist»; WERNER MEIER, Die rechtlichen Grundlagen der Kirchgemeinde, in: Gedanken zur Jubiläumsfeier der Christkatholischen Kirchgemeinde Bern. Separatdruck aus dem «Bund» [vom 27. und 29. Oktober 1950], Bern (Pochon-Jent) o.J. [1950], 16-21, hier 20. Um Missverständnissen vorzubeugen: Die Spielregeln der Demokratie sind nicht identisch mit denen der Partizipation.

chen bilden,⁵¹ welche in der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) ein Organ hat, das bei einer geistlichen Blockade einer Ortskirche Wege zur Hilfeleistung und Heilung zu suchen hat – ein gegebenenfalls delikates und langwieriges Unterfangen, da auch die IBK keine autoritären Entscheidungen treffen und aufzwingen kann. Die Einheit der Kirche ist und bleibt eine im Heiligen Geist immer wieder neu zu erkennende Vorgabe Gottes.

Mit dieser Ausweitung des Blicks auf die überortskirchliche Ebene wäre nun zu zeigen, wie auch hier bischöflich-synodale oder bischöflich-konziliare Strukturen ihre fundamentale Bedeutung haben. Dies wird nicht zuletzt im Blick auf die ökumenische Suche nach der sichtbaren Einheit-in-Gemeinschaft von sich selbst leitenden Ortskirchen deutlich⁵² – eine Suche, an der sich die altkatholische Kirche und Theologie ja auch seit langem beteiligt hat⁵³. Ich muss es hier mit diesem Hinweis beenden lassen.

Anhang: Die Präambel zur Verfassung der Christkatholischen Kirche der Schweiz

1. Als Kirche Jesu Christi hat die Christkatholische Kirche der Schweiz ihren Grund in Jesus Christus. Gott der Vater, der Ursprung aller Dinge, hat in unsere von ihm abgefallene Welt seinen ewigen Sohn gesandt, ihn in Jesus von Nazareth

⁵¹ Die sprachliche Verbindung von «Kirche» im Singular und «Kirchen» im Plural mag ungewöhnlich klingen, entspricht aber der sog. *Communio-Ekklesiologie* – ein Begriff, der aus einer anderen Perspektive denselben ekklesialen Tatbestand ins Auge fasst wie der Begriff *Ortskirchentheologie*. Die *Utrechter Union* steht ihrerseits wieder in kirchlicher Gemeinschaft mit anderen Kirchen oder sieht sich in grosser Nähe zu anderen Kirchen (Anglikaner bzw. Orthodoxe), was in solchen Notfällen eventuell auch zu berücksichtigen wäre.

⁵² Die diesbezügliche Literatur ist riesig. Ich nenne nur drei neuere Titel: PAUL AVIS, *Beyond the Reformation? Authority, Primacy and Unity in the Conciliar Tradition*, London (T&T Clark), 2006; PAUL VALLIERE, *Conciliarism. A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge (CUP) 2012. Aus der Sicht einer nur auf die östliche Orthodoxie und den römischen Katholizismus fokussierten Fragestellung schreibt ADAM A.J. DEVILLE, *Orthodoxy and the Roman Primacy. Ut Unum Sint and the Prospects of East-West Unity*, Notre Dame IN (University of Notre Dame Press) 2011.

⁵³ Aus den letzten Jahren sei erwähnt der in Anm. 22 genannte Bericht über den internationalen römisch-katholisch – altkatholischen Dialog und der noch nicht veröffentlicht Bericht über den Dialog der *Utrechter Union* mit der Kirche von Schweden.

Mensch werden lassen und ihn so mit uns in eins verbunden. Er liess ihn für uns sterben, weckte ihn auf von den Toten und erhöhte ihn zu seiner Rechten. So hat uns Gott in Jesus Christus mit sich selber und untereinander versöhnt und vereint. Durch seinen Heiligen Geist erleuchtet er Menschen, so dass sie die in Christus geschehene Versöhnung erkennen, im Glauben ergreifen und so an den einzelnen Orten zu Gemeinschaften vereinigt werden. Jede solche Gemeinschaft zeichnet sich dadurch aus, dass sowohl ihre Glieder untereinander wie auch sie als ganze mit den vom Heiligen Geist an andern Orten auferbauten Gemeinschaften in gegenseitiger Liebe verbunden sind, und das ist die Kirche Jesu Christi. Darum weiss sich die Christkatholische Kirche beauftragt zur Verkündigung des Evangeliums und demgemäss zum Dienst an den Mitmenschen und zur Bewahrung der Schöpfung. Im Gehorsam gegenüber dieser Sendung zu diakonalem und missionarischem Handeln stellt sie sich auf die Seite der Benachteiligten und tritt hier und überall auf der Welt ein für Versöhnung, Gerechtigkeit und Frieden. So ist in ihr lebendig gegenwärtig, was die Gnade Gottes in Christus erfüllt hat und durch seinen Heiligen Geist zu Inhalt und Verheissung unseres Lebens macht. Darum verehren wir Gott den Dreieinen und bekennen ihn mit den Worten des nizänischen ökumenischen Glaubensbekenntnisses.

2. Es ist somit jede an einem «Ort» von Gott in Christus und durch den Geist vereinigte und geordnete Gemeinschaft eine vollständige, ganze und selbstverantwortliche Kirche. Sie heisst «katholisch», weil in ihr einerseits Gott und Mensch, Himmel und Erde, Gegenwart und Verheissung und somit alles Heil und alle Wahrheit umfasst ist, und weil sie andererseits auch mit allen Kirchen in der Welt in Einheit verbunden ist. Diese Katholizität wollen wir festhalten.

3. Die Katholizität der Kirche aufrecht zu erhalten, ist Inhalt und Ziel der apostolischen Sukzession. Sie wird dadurch vollzogen, dass der Bischof mit den Priestern und Diakonen einerseits und die Laienschaft andererseits sich gegenseitig verpflichten, den Glauben der Apostel sowie die Liturgie und die Struktur der Alten Kirche zu bewahren, in der Gegenwart zu entfalten und in die Zukunft hinein und in alle Welt hinaus weiterzupflanzen. Das zeigt sich betont in der Ordination; darum erfolgen Weihen zu apostolischen Ämtern nur im ausdrücklichen Zusammenhang der apostolischen Sukzession, in der die ganze Kirche steht.

4. Durch die aus apostolischer Sukzession gestaltete Struktur der Kirche ordnet der Heilige Geist die Träger des apostolischen Amtes und die Laienschaft einander in der Weise zu, dass sie in der Lage sind, in gegenseitiger Verantwortung und in synodalem Umgang einander bei der Erfüllung ihrer Aufgaben wie auch bei der Entdeckung und Entfaltung ihrer Gaben zu unterstützen und so eine Gemeinschaft zu sein, in der sich alle daran beteiligen, die Wahrheit des Evangeliums immer neu zu erkennen, zu bekennen und die nötigen Entscheidungen zu finden. Seinen besonderen Ausdruck findet dieser synodale Prozess in der Nationalsynode. Die Zuordnung von apostolischem Amt und Laienschaft und ihre Einheit

zeigt sich dabei vor allem im gemeinsam gefeierten eucharistischen Synodegottesdienst. Er wird grundsätzlich vom Bischof als Hüter und Symbol der Einheit geleitet. In dieser Feier wirken die Laien zusammen mit den Geistlichen aktiv mit und üben auch bestimmte liturgische Dienste aus.

5. Der Bischof der Christkatholischen Kirche der Schweiz ist Mitglied der Utrechter Union der altkatholischen Bischöfe, die der Bewahrung der Kirche in der Einheit der Glaubensüberlieferung dient, angesichts sich aufdrängender neuer Fragen Stellung bezieht und dabei Einheit und Gemeinschaft selbständiger katholischer Kirchen darstellt. Durch ihren Bischof ist auch die Christkatholische Kirche in der Utrechter Union in gleicher Weise verbindlich vertreten, wie jede Kirche durch ihren Bischof an einem Konzil vertreten ist.

6. Da Jesus Christus der Grund jeder Kirche und der Einheit aller Kirchen ist, weiss sich auch die Christkatholische Kirche von Anfang an verpflichtet, dafür zu beten und zu arbeiten, dass die Einheit der Kirchen wiederum der Katholizität entsprechend sichtbare Gestalt gewinnt. Soweit ihre Kräfte es ihr gestatten, beteiligt sie sich an jeder Bemühung, die für die Erlangung dieses Zieles als geeignet erscheint.

Urs von Arx (geb. 1943 in Solothurn CH), Prof. em. Dr. theol. 1964–1971 Studium der Theologie in Bern, Paris und Oxford, danach Pfarrer der christkatholischen Kirchgemeinde Wegenstetten-Hellikon-Zuzgen. 1986–2008 Prof. für Neues Testament, Homiletik und (seit 1994) Geschichte des Altkatholizismus an der Christkatholisch-theologischen Fakultät (seit 2001 Departement für Christkatholische Theologie) der Universität Bern. Dr. theol. h.c. 1996 (ChAT Warschau) und 2008 (GTS New York). Mitglied internationaler und nationaler bilateraler Gesprächskommissionen.

Adresse: Neuhausweg 53, CH-3097 Liebefeld, Schweiz.

E-Mail: u.vonarx@theol.unibe.ch

English Summary

The paper presents the main ecclesiological insights of the late Swiss theologian Kurt Stalder, who was one of the leading Old Catholic ecumenists in the second half of the 20th century, himself being an exegete by profession. His starting point was the New Testament, especially the Pauline letters and Acts, read in conjunction with other early Christian texts such as the letters of Ignatius of Antioch or First Clement. The paper then discusses some important features of the new Constitution of the Swiss Old Catholic Church (1989), where the impact of Stalder's vision can be discerned in the Preamble and in a number of concrete formulations. The paper concludes with an elaboration on the term *episkopé*, dear to Stalder, by setting it in relation to the Constitution in such a way that the ministry of bishop, college of priests (*presbyterium*) and diocesan synod can be seen as a realization

of a *threefold episkopé* of the local Church – thus interpreting and expanding some promising propositions of the still important WCC document BEM (Baptism, Eucharist and Ministry) of 1982.