

# Ekklesiologische Fragen in den orthodox-alkatholischen Kommissionstexten

Autor(en): **Oeyen, Christian**

Objektyp: **Article**

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

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

Heft 4

PDF erstellt am: **28.04.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404761>

## **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.

## **Ekklesiologische Fragen in den orthodox-alkatholischen Kommissionstexten \***

Die orthodox-alkatholische Dialogkommission hat ihre Arbeit abgeschlossen und die Ergebnisse den einzelnen autonomen Kirchen auf beiden Seiten unterbreitet. Das ist ein denkwürdiger Anlass. Die Einheit zwischen dem Hauptteil der Ostkirche und einer kleinen, ökumenisch gesinnten Vortruppe der westlichen Kirche scheint damit in greifbare Nähe gerückt zu sein. Wer 14 Jahre lang an der langwierigen, oft sogar mühseligen Verfassung von 26 Texten über sämtliche Gebiete der Dogmatik mitgewirkt hat, kann sich über den Abschluss dieser Form der Arbeit freuen. Er kann auch unter Berücksichtigung der ganzen Entstehungsgeschichte und vieler Hintergründe der Kommissionsarbeit den Versuch einer Gesamtauswertung unternehmen. Diese Auswertung muss unbedingt, – das ist meine entschiedene Meinung – differenziert ausfallen. Mit anderen Worten möchte ich die unzweifelhaften positiven Aspekte dieser Texte begrüßen und die Meinung nicht unterstützen, die sie als fremd, theologisch überholt, zu wenig pastoral oder ausschliesslich östlich pauschal ablehnen würde. Aber ich möchte genauso wenig einer Meinung das Wort reden, die das Produkt dieses ersten Durchgangs für sakrosankt und unabänderlich hält, als ob es den Kirchen nicht erlaubt wäre, berechnigte Fragen hier und dort zu stellen oder wohlbeherzigte Änderungswünsche für einige Formulierungen zu melden.

Die alkatholischen Kirchen haben sich seit mehr als hundert Jahren für die Einheit mit der orthodoxen Kirche des Ostens eingesetzt. Es ist in ihnen stets die These Ignaz von Döllingers lebendig gehalten worden, die Trennung zwischen der Ost- und Westkirche sei vor allem

\* Referat gehalten auf der 27. Internationalen alkatholischen Theologenkongferenz in Innsbruck am 7. September 1988.

Da ich durch die getrennte Veröffentlichung der Schweizer Referate in IKZ 1989, 29–79 überrascht wurde – ein Termin für die Abgabe der Manuskripte wurde nicht gestellt, es hat auch keine Erinnerung oder Mahnung gegeben – und auch der Bericht ohne die in der Diskussion vorgetragene Argumente erschien, habe ich den letzten Teil des Referates etwas erweitert und manche Gesichtspunkte in die Anmerkungen übernommen, die m. E. für eine ausgewogene Erörterung des Themas berücksichtigt werden müssten. Dass der Bericht von R. Lauber nicht einmal die Namen der Referenten und die Titel ihrer Referate erwähnt, ist jedenfalls im Altkatholizismus unüblich.

durch die Machtansprüche Roms verursacht worden, es sei also die Aufgabe der altkatholischen Bewegung, zu zeigen, dass ohne diese Ansprüche dieser Bruch geheilt werden könne. Sie haben auch schon immer gewusst, dass es nicht leicht sein würde, eine fast tausendjährige Trennung rückgängig zu machen, vor allem nachdem die gegenseitige Polemik, die kaum zu fassende Geschichte des «Kreuzzugs» gegen Konstantinopel, verbunden mit den grausamsten Exzessen und der systematischen Fälschung von Vätertexten durch Vertreter des Dominikanerordens und des päpstlichen Hofes, die Unterjochungsversuche von Lyon und Florenz und die proselytistische Arbeit westlicher Kirchen in den traditionell orthodoxen Ländern die Atmosphäre zwischen den beiden Hälften der Christenheit so nachhaltig vergiftet hatten. Wer die Texte in Bausch und Bogen ablehnen will, vergisst all das und ist sich nicht bewusst, dass es schon eine grossartige Tatsache ist, dass ein solcher Versuch überhaupt abgeschlossen werden konnte. Es wäre unverantwortlich, die erreichten Fortschritte abzutun und die uns angebotene Gemeinschaft grundweg abzulehnen. Ich möchte auch noch hervorheben, dass im Laufe der Verhandlungen uns von orthodoxer Seite sehr viel Freundschaft und Wohlwollen begegnet ist, für die wir alle dankbar sind und die wir unsererseits pflegen und ausbauen möchten.

Es wäre aber ebenso leichtfertig, diese Arbeit jetzt ungeprüft zu übernehmen, als ob sie schon in allen Punkten das endgültige, nach allen Seiten abgesicherte letzte Wort darstellen würde. Auch diese Haltung wäre auf eine mangelnde Kenntnis der Schwierigkeiten einer solchen Arbeit und der tatsächlichen Probleme, um die im Laufe der Gespräche gerungen wurde, gegründet. Die Vorstellung, die Kommission hätte immer und in allen Punkten mit umfassenden Kenntnissen, genügend Zeit, freiem Meinungs austausch und ruhiger Überlegung verhandeln können, entspricht ebenfalls nicht den Tatsachen. Aber gerade dadurch, dass die einzelnen Kirchen jetzt ihre Stellungnahme zu den Texten abgeben sollen, bietet sich die Möglichkeit zu einer besonnenen «zweiten Lesung», die keine Umarbeitung des ganzen Werkes darstellen soll, wohl aber eine Verbesserung in einigen wichtigen Punkten, die es ermöglichen soll, die Grundintention dieses Einheitswerkes deutlicher zum Vorschein kommen zu lassen.

Ich glaube Zustimmung von allen Seiten zu finden, wenn ich als Ausdruck dieser Grundintention einige Sätze des letzten orthodoxen Kopräsidenten der Kommission, des Metropoliten Damaskinos Papandreou zitiere, die er mit Anlass der Verleihung des Titels eines

Doktors der Theologie ehrenhalber von der Christkatholischen Theologischen Fakultät der Universität Bern am 5. Dezember 1987 aussprach: «Jedenfalls haben wir gemeinsam die Frage beantwortet, dass Unterschiede im Sinne von verschiedenen legitimen Traditionen des Ostens und des Westens zu verstehen sind und nicht als Trennungen in der einen Tradition des Glaubens selbst. Wir haben uns in unserer ursprünglichen Verwandtschaft, in unserer gemeinsamen Vergangenheit wiedergefunden. Wir sind dessen bewusst geworden, dass der Osten und der Westen trotz all ihrer Besonderheiten organisch zu einer Christenheit gehören»<sup>1</sup>.

Wir vernehmen hier von einer sehr autorisierten Seite genau das, was unseren Verhandlungen ihren Sinn gibt: es geht nicht um den Anschluss einiger wenigen westlichen Christen an die ostchristliche Tradition, auch nicht die Errichtung im Westen eines Zwitterwesens, eines Uniatensystems mit umgekehrten Zeichen, sondern um die *echte Versöhnung der legitimen Traditionen des Ostens und des Westens*, um die Überbrückung der tausendjährigen Kluft und darum auch um den Verzicht auf beiden Seiten der Christenheit, Macht über die andere Seite auszuüben und sie zu der eigenen Denkweise zu zwingen.

Ich glaube, dass dieses an vielen Stellen unseres Unionswerkes gelungen ist, dass es aber aus verschiedenen Gründen<sup>2</sup> in einigen Punkten nicht befriedigend verwirklicht wurde. Ich möchte dieses zunächst mit einigen Erläuterungen verdeutlichen:

a) Methodisch ist man an den meisten Stellen so vorgegangen, dass auf die Besonderheiten der neugriechischen Sprache und der orthodoxen Theologie grösste Rücksicht genommen wurde. Das bedeutet, dass bestimmte Ausdrücke und Gedanken, die für die westliche Tradition charakteristisch sind, aber von den griechischen Theologen nicht gebraucht werden, von vornherein keine Chance hatten, aufgenommen zu werden.

<sup>1</sup> D. Papandreou, Der orthodox-alkatholische Dialog, IKZ 1988, 87.

<sup>2</sup> Über die einseitige Besetzung und Arbeitsweise der Kommission vgl. Chr. Oeyen, Chancen und Hindernisse im orthodox-alkatholischen Dialog, in: Kracht in zwakheid van een kleine wereldkerk, hrsg. von C. van Kasteel, P. J. Maan, M. F. G. Parmentier, Amersfoort 1982, 145–155. Dazu kommt, dass die 2 letzten Texte unter einem ungehörigen Zeitdruck entstanden und praktisch unter moralischem Druck unterschrieben werden mussten, vgl. unten unser Kommentar zu VI/1 und VII.

In den ersten Texten wurden sogar ausschliesslich östliche Kirchenväter zitiert. Als Grund dafür wurde angegeben, im orthodoxen Zentrum, in dem die Sitzung stattfand, gäbe es keine Ausgabe der lateinischen Kirchenväter!

Hinzu kommt, dass die in der griechischen Theologie gebräuchliche Methode praktisch die des 8. Jahrhunderts ist (ich würde sie eher früh-scholastisch als spätpatristisch nennen), wie sie im Osten hervorragend durch Johannes von Damaskus vertreten wurde, im Westen von Isidor von Sevilla und Beda Venerabilis: es ist die Arbeitsmethode der Kompilatoren oder Sammler von Zitaten (die «auctoritates» der westlichen Scholastik). Aber während diese Autoritäten, die sich mitunter widersprechen und z.T. auch verfälscht wurden, im Westen seit der Einführung der artes liberales (darunter der Dialektik) durch Karl den Grossen von der philosophischen Erkenntnis her und seit dem 14. Jahrhundert zunehmend von der Naturwissenschaft und der historisch-kritischen Forschung hinterfragt und geordnet wurden, blieb die östliche Theologie auf der frühscholastischen Basis stehen.

Nun ist es gewiss in vielen Fragen von Vorteil, sich auf die Aussagen der heiligen Schrift und der Kirchenväter zu beschränken. Man verweilt so bei den Quellen des Glaubens und bleibt von den oft wilden Höhenflügen der Spekulation und der Gefahr einer destruktiven Anwendung der historisch-kritischen Methode verschont. Trotzdem muss man feststellen, dass ein gewisses Mass an systematischen Überlegungen bei bestimmten schwierigeren Fragen, etwa von Gnade und Freiheit oder dem Geheimnis der Eucharistie, unentbehrlich ist, und dass es andere Gebiete gibt, denken wir z. B. an viele Vorschriften der Ethik und der Disziplin, auf denen man nicht auskommt, ohne Bleibendes und Zeitbedingtes zu unterscheiden. Eine nur auf der Autorität bestimmter Zitate begründete Methode erweist sich zwangsläufig als unzureichend, und zwar desto stärker je mehr man das Gebiet der grossen, bleibenden Prinzipien verlässt und ins Detail kommt.

Will man die stärkere Berücksichtigung der systematischen und historischen Erkenntnisse als eine Besonderheit des westlichen Geistes ansehen, dann kommt auch noch die Frage hinzu, ob ein solches Einheitswerk wirklich der Eigenständigkeit der legitimen westlichen Tradition gerecht wird, bzw. sie überhaupt zulässt. Wenn wir z. B. bedenken, dass für Döllinger und seine Schule der «historische Sinn», d. h. die Betrachtung der geistigen Entwicklungen in ihrer historischen Perspektive, das wesentliche Element der Theologie (und auch jeder anderen Wissenschaft) war, weil nur dieser historische Sinn es erlaubt, alles Brauchbare im Schatz der Tradition aller Orte und aller Jahrhunderte aufzunehmen, und alle Fehlentwicklungen und Verirrungen zu erkennen und zu überwinden; wenn wir wissen, dass eines der 5 Grundprinzipien, die 1872 in der ersten Sitzung der altkatholischen

Einheitskommission mit anglikanischen und orthodoxen Gästen festgelegt wurden und die ganze weitere Arbeit bestimmen sollten, die Anerkennung der historischen Methode als *die* Methode für die ökumenische Arbeit war, dann kann man verstehen, dass man sich als Altkatholik oft fremd vorkommt, wo solche Prinzipien kaum beachtet werden.

b) Angesichts einiger Mängel der Texte und der erwähnten Orientierung an der orthodoxen Schultheologie wurde oft behauptet, diese theologische Sprache sei notwendig, weil die grosse Mehrheit der orthodoxen Bischöfe und Priester keine andere kennen würden. Trotzdem seien die Besonderheiten der westlichen Theologie und die gegenwärtige altkatholische Praxis durch diese Texte gedeckt, auch dort wo sie nicht ausdrücklich erwähnt werden<sup>3</sup>.

Noch mehr: aus den Reihen der altkatholischen Mitglieder der Kommission wurde gelegentlich die Meinung geäussert, die Texte seien zwar theologisch nicht befriedigend, aber auch nicht so wichtig zu nehmen; die Hauptsache wäre, jetzt zur Vereinigung zu kommen, dann würde man getrost diese Dokumente vergessen dürfen, das Leben würde sie überholen. Alle diese Spekulationen und mündlichen Zusicherungen haben sich allerdings jetzt als falsch und irreführend erwiesen, nachdem von höchstamtlicher Seite, nämlich von der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz im November 1986 eine bedeutende Erklärung abgegeben worden ist, deren Kernteil es verdient, hier ausführlich zitiert zu werden:

«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 Alt-Katholischen 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 Alt-Katholische Kir-

<sup>3</sup> Dieses ging so weit, dass besondere orthodoxe Bräuche auch dann im Text erwähnt werden mussten, wenn sie einen ganz offensichtlichen Missbrauch darstellten, z. B. die Spendung der Krankenölung an Gesunde als Ersatz für das Sakrament der Busse, während altkatholische Bitten, eigene Besonderheiten zu berücksichtigen, z. B. die Heirat von Priestern und Bischöfen auch nach der Weihe, stets abgeschlagen wurden mit der Bemerkung, man brauche nicht alles ausdrücklich zu erwähnen.

che hat, die Theologie der gemeinsam unterzeichneten Lehrtexte voll in ihr Leben einzuführen und in die Praxis umzusetzen.

Diese zwei Fragen müssen von den zuständigen Stellen der Orthodoxen Kirche auf mögliche ekklesiale und ekklesiologische Konsequenzen geprüft werden, damit die ekklesiologischen Bedingungen für die Wiederherstellung der vollen kirchlichen Gemeinschaft mit den Alt-Katholiken sobald wie möglich festgelegt werden können»<sup>4</sup>.

Dieser Text macht m. E. drei Dinge deutlich:

1. Einzelheiten der altkatholischen Praxis, die die Kommissions-  
texte nicht ausdrücklich erwähnen, wie z. B. die Sakramentsgemein-  
schaft mit den anglikanischen Kirchen, sind nicht darum stillschwei-  
gend von der orthodoxen Seite angenommen oder hingenommen. Im  
Gegenteil, diese Sakramentsgemeinschaft wird hier von der bisher  
höchsten Interorthodoxen Instanz moniert. Es hat also keinen Sinn,  
solche heikle Differenzpunkte im gemeinsamen Text zu übergehen  
und auf eine stillschweigende Annahme zu hoffen. Solche Fragen  
müssen vielmehr ausdrücklich erwähnt und gemeinsam geklärt wer-  
den.

2. Die frivole Annahme, man könnte diese Texte gleich nach der  
Unterzeichnung wieder vergessen oder sie seien nur da, um konserva-  
tive orthodoxe Bischöfe zufriedenzustellen, entbehrt selbstverständ-  
lich jeden Grund. Die orthodoxe Seite nimmt diese Texte sehr ernst  
und erwartet von uns ihre genaue Beobachtung. Es wäre auch absurd,  
ihr das übel zu nehmen. Es geht hier ja um den Vertragstext einer  
kirchlichen Union, nicht um irgendein kurzlebigen «Papier», wie sie  
oft inflationär im Westen ständig herausgegeben und wieder vergessen  
werden. Das bedeutet aber, dass unsere Kirchen nichts unterschreiben  
dürfen, das sie nicht mit gutem Gewissen und ohne selbsterdachte  
Hintertüren unterschreiben können.

3. Dieser Text enthält aber auch eine Unterstellung, nämlich dass  
die Altkatholische Kirche Schwierigkeiten hat, die Theologie der  
Kommissionstexte<sup>5</sup> «voll in ihr Leben einzuführen und in die Praxis

<sup>4</sup> Die Beschlüsse der III. Vorkonziliaren Panorthodoxen Konferenz, in *Una Sancta*, 42 (1987) 10.

<sup>5</sup> Die Betonung der gemeinsamen Unterzeichnung der Texte entspricht of-  
fensichtlich dem Versuch, ihnen schon jetzt einen verpflichtenden Charakter  
zu verleihen, den sie bis zur endgültigen Annahme durch die Kirchen (evtl.  
nach entsprechenden Korrekturen) keineswegs besitzen. Unterzeichnet haben  
die Mitglieder einer Kommission, nicht die Kirchen als solche.

umzusetzen». Das ändert allerdings die gesamte Optik des bisherigen Dialogs. Die altkatholischen Mitglieder der gemeinsamen Kommission konnten bis jetzt von der oft von orthodoxer Seite bestätigten Annahme ausgehen, die Texte wären der gemeinsame Ausdruck der *vorhandenen* Lehre und Praxis *beider* Kirchen. Hier wird aber klar gesagt, dass die Altkatholiken ihre Praxis ändern sollen, d.h. dass diese Praxis mindestens z.T. den Texten nicht entspricht. Manche altkatholischen Mitglieder der Kommission fühlen sich durch diese Äusserung betrogen. Es wird jedenfalls unbedingt notwendig sein, von orthodoxer Seite eine offizielle Erklärung dieser Worte zu erhalten, d.h. die altkatholischen Kirchen sollten vor jeglicher Annahme dieser Texte genau wissen, welche Einzelheiten die altkatholische Praxis nach orthodoxer Auffassung nicht mit den Texten übereinstimmen. Es sollte dann im weiteren Gespräch geklärt werden, ob es sich um Missbräuche handelt, oder um Ausdrücke der «legitimen Tradition des Westens».

Mit anderen Worten, die Texte sollen *negativ* nichts enthalten, was wir nicht mit gutem Gewissen übernehmen können, *positiv* die legitimen altkatholischen Besonderheiten ausdrücklich schützen; und drittens soll dort, wo die orthodoxe Seite meint, unsere Praxis sei nicht richtig, ihr Bedenken unbedingt *vor* der Annahme der Texte geklärt werden.

Es geht wie gesagt nur um wenige Einzelfragen, die noch nicht ganz zufriedenstellend gelöst sind. Die Texte sind an vielen Stellen gut und man sollte die erreichten Übereinstimmungen unbedingt beibehalten. Unsere orthodoxen Freunde werden es uns hoffentlich nicht übel nehmen, wenn wir uns für eine Einheit einsetzen, die wirklich Ost- und Westkirche miteinander versöhnt.

Es geht dabei nicht nur um die «klassischen» Streitpunkte zwischen beiden Teilen der Kirche, wie die Frage nach dem Ausgang des heiligen Geistes, oder bestimmte liturgische und kirchenrechtliche Einzelheiten, sondern auch um die erwähnte Rolle, die in der Theologie systematische und historisch-wissenschaftliche Erkenntnisse zu spielen haben. Es sind gerade diese Erkenntnisse, die im Westen zur Entstehung einer ökumenischen Theologie beigetragen haben, zu der die altkatholische Bewegung übrigens schon sehr früh einen ganz wesentlichen Beitrag geliefert hat. Bestimmte systematische Überlegungen, z. B. die Unterscheidung zwischen Dogma und theologischer Spekulation, zwischen Bleibendem und Zeitbedingtem, die Anerkennung einer «Hierarchie der Wahrheiten» und die Fortschritte der historischen

Forschung sind im Westen zum Allgemeingut der ökumenischen Bewegung geworden. In der orthodoxen Kirche scheint es oft an Bereitschaft zu fehlen, sich mit solchen Fragen auseinanderzusetzen. Westliche Theologen haben oft den Eindruck, hier nicht verstanden zu werden<sup>6</sup>. Die Altkatholische Kirche hat seit mehr als hundert Jahren eine

<sup>6</sup> Sogar eine ökumenisch gebildete Persönlichkeit wie der Metropolit Damaskinos Papandreou kann mitunter aus Unkenntnis der (westlichen) exegetischen und dogmengeschichtlichen Forschung zu falschen Fragestellungen kommen. In seiner Ansprache zur orthodox-alkatholischen Kommission am 30. September 1985 stellte er in bezug auf die Vereinbarung zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Altkatholischen Kirche in Deutschland die wohl mehr rhetorisch gemeinte Frage: «Wie ist zu interpretieren, was in Punkt 3 der Vereinbarung im Hinblick auf die Rechtfertigung unterstrichen wird: «Wir werden vor Gott als gerecht erachtet und gerecht gemacht allein aus Gnade durch den Glauben aufgrund des Heilswerkes unseres Herrn Jesus Christus und nicht aufgrund unserer eigenen Werke und Verdienste», ohne unseren gemeinsamen diesbezüglichen Erklärungen zu widersprechen?» Nun befinden sich sämtliche Ausdrücke des inkriminierten Satzes im Werk von H. Schütte: Ziel: Kirchengemeinschaft, Paderborn 1985, 101–104 («Rechtfertigung geschenkweise, rein aus Gnade» – «Rechtfertigung ohne Werke, allein durch den Glauben»). Schütte zeigt, dass diese Sätze von Paulus stammen und von Thomas von Aquin uneingeschränkt bejaht wurden. D. Papandreou schrieb am 2. August 1985, also knapp zwei Monate vor seiner Ansprache, ein lobendes Vorwort für das Werk von Schütte, scheint sich aber nicht sehr intensiv mit dem Inhalt beschäftigt zu haben. (Selbstverständlich steht die in der Vereinbarung zitierte biblische Lehre nicht im Gegensatz zu einem Mitwirken des Menschen in der Aneignung des Heils. Der orthodox-alkatholische Text IV/2 sagt hier deutlich: «Der Heilige Geist wirkt die Berufung, die Erleuchtung, die Umkehr, die **Rechtfertigung**, die Wiedergeburt in der Taufe und die Heiligung in der Kirche; der Mensch seinerseits **nimmt die ihm dargebotene Gnade an** und wirkt in Freiheit durch den Glauben und seine guten Werke mit». Es wird also nicht gesagt, dass der Mensch **aufgrund** seiner guten Werke gerechtfertigt wird, sondern dass der Heilige Geist in allem die Initiative hat und der Mensch im ganzen Werk seines Heils als Antwort darauf mitwirkt).

In der gleichen Ansprache kritisiert der Metropolit, dass ich in der Lesehilfe zur Vereinbarung (Ökumenische Rundschau 34/1985 363) den Zusatz «filioque» im Glaubensbekenntnis zu den «weniger wichtigen Fragen» (nicht «zweitrangig», wie er schreibt) gerechnet habe, – was im Sinne der Hierarchie der Wahrheiten zu verstehen ist, nicht als ob diese Frage völlig unwichtig wäre. (Die anschließende Frage des Metropoliten, ob dieser Zusatz einen kirchentrennenden Charakter habe oder nicht, ist völlig gegenstandslos, da die EKD und die AKD ja noch getrennte Kirchen sind, mit ihrer Vereinbarung nur einen kleinen ersten Schritt zur Einheit hin getan haben, und die filioque-Frage ohnehin auf der Traktandenliste für zukünftige Gespräche steht). Diese

ökumenisch offene Auffassung der Katholizität gepflegt und kann auf diese Ausrichtung auf die Einheit der ganzen Kirche nicht verzichten.

Hier einige konkrete Beispiele:

a) Die altkatholischen Kirchen halten an der Notwendigkeit der apostolischen Sukzession in der Kirche fest, als Sukzession der Lehre *und* des Amtes, einschliesslich der bischöflichen Sukzession. Sie haben aber auch wiederholt Offenheit gegenüber ökumenischer Versuche bekundet, die diese Frage auf neuen Wegen zu lösen suchten, z. B. in der Stellungnahme der Internationalen Bischofskonferenz zu den Unionsverhandlungen in Südindien und des anglikanisch-methodistischen Unionsplanes in England, sowie in den Stellungnahmen der einzelnen Kirchen zu den Konvergenzerklärungen von Lima<sup>7</sup>. Insbesondere über den Vorschlag von Lima für eine gegenseitige Anerkennung der Ämter hat sich unsere Theologenkonferenz in Dulliken 1983 uneingeschränkt positiv geäussert<sup>8</sup>. Bekanntlich haben die ortho-

Beispiele genügen, um zu zeigen, wie wenig oft westliche ökumenische Theologie von ihren Voraussetzungen her verstanden wird.

<sup>7</sup> In den Stellungnahmen der IBK ist die weitsichtige Bemühung deutlich, nicht auszuschliessen, dass Gott in diesen Unionsversuchen am Werk sein könnte, s. *Chr. Oeyen*, Einladung zur Eucharistie – eucharistische Gemeinschaft – Kirchengemeinschaft, IKZ 1987, 248 f.; *U. Küry*, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart <sup>3</sup>1983, 350 f., 412; IKZ 1969, 152 f. Die Stellungnahme der Altkatholischen Kirche Deutschlands zu den Konvergenztexten von Lima ist zusammengefasst erschienen in *Christen heute*, Bonn, März 1986, 6 f.; die christkatholische Stellungnahme in IKZ 1988, 197–212; englisch in: M. Thurian (Hrsg.), *Churches respond to BEM*, Bd. V, Genf 1988, 8–17; die deutsche Stellungnahme soll 1989 im Bd. VII erscheinen.

Die altkatholische Bewegung hat sofort nach 1870 die Einheit aller Kirchen und den Dialog nach allen Seiten angestrebt. (Vgl. Programm des I. Altkatholiken-Kongresses 1871; Döllinger, *Vorträge über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen*, Nördlingen 1888, 33 f.). In einer 1982 als Vorbereitung des Altkatholiken-Kongresses von Wien in allen westeuropäischen altkatholischen Kirchen durchgeführten Umfrage, zu der über 600 Antworten abgegeben wurden, äusserte sich eine übergrosse Mehrheit von Dreiviertel aller Einsender für eine Offenheit nach allen Seiten im Sinne einer «Brückenfunktion» aus; nur 4% bejahten eine ausschliessliche Union mit der orthodoxen Kirche (vgl. IKZ 1982, 264). Mit anderen Worten möchte die grosse Mehrheit der Altkatholiken in Westeuropa **auch** die Einheit mit der orthodoxen Kirche, aber nicht **nur** diese Einheit auf Kosten der anderen ökumenischen Beziehungen.

<sup>8</sup> Siehe *V. Jungo*, 23. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz, IKZ 1984, 30–40, bes. 38–40. Die Ergebnisse der Konferenz bildeten die Grundlage für die in der vorigen Anmerkung erwähnten Stellungnahmen der altkatholischen Kirchen, die diese Sicht übernehmen, s. *Christen heute*, März 1988, 203 f.

xen Kirchen gerade zu diesem Punkt ablehnende Antworten abgegeben<sup>9</sup>.

b) Die altkatholischen Kirchen halten die Feier der Eucharistie auch für den Ausdruck der vollkommenen Einheit der Kirche, kennen aber seit mehr als hundert Jahren in der Situation der vererbten Trennungen der Christenheit eine Praxis der Zulassung anderer Christen und der schrittweisen Annäherung der Kirchen aneinander, wie mehrere Bischofserklärungen und unsere Theologenkonferenz von Löwen 1987 es bestätigt haben. Die orthodoxen Kirchen lehnen dieses ab, wie der zitierte Text der III. Vorkonziliaren Konferenz es zeigt<sup>10</sup>. Das wird auch so bleiben, solange die orthodoxe Kirche der Meinung ist, dass die anderen Christen wie Häretiker im Sinne der alten Kirche zu behandeln sind.

c) Ganz besonders die volle Sakramentsgemeinschaft der altkatholischen Kirchen mit den Kirchen der anglikanischen Gemeinschaft, die 1931 für den Empfang aller Sakramente (nicht nur der Eucharistie)<sup>11</sup>

<sup>9</sup> Siehe Die Stellungnahmen in: M. Thurian (Hrsg.), *Churches respond to BEM*, Russland Bd. II, 5–12; Bulgarien, Bd. II, 13–23; Finnland Bd. II, 24–29; Alexandrien, Bd. III, 1–3; Rumänien, Bd. III, 4–14; Amerika, Bd. III, 15–25; Konstantinopel, Bd. IV, 1–6; Griechenland, Bd. V, 1–3. Zu § 53 (Anerkennung des apostolischen Inhalts des Amtes in Kirchen, die die bischöfliche Sukzession nicht besitzen) bemerkt die russisch-orthodoxe Kirche: «This request has considerably diminished the merits of the document».

<sup>10</sup> Siehe IKZ 1987, 207f.; *Una Sancta*, 1987, 10. Während der Kommissions-sitzung in Kavalla wurde der Text von Löwen von den orthodoxen Vertretern öffentlich angegriffen, z. T. auch völlig missverstanden.

<sup>11</sup> *P. Amiet*, *Der altkatholisch-orthodoxe Dialog ist abgeschlossen*, IKZ 1988, 48, schreibt sachlich falsch: «Das Abkommen (von 1931) hingegen ist gerade nach der Terminologie von Lund ... keineswegs eines zu voller kirchlichen Gemeinschaft, sondern eben bloss eine Interkommunion». Der Bericht von Lund: *The third World Conference on Faith and Order*, hrsg. O. Tomkins, London 1953, 52, nennt 3 Kennzeichen einer «full communion»: «doctrinal agreement», Interkommunion und Interzelebration. Da jede Kirche glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest (Art. 3 des Bonner Abkommens), ist die erste Bedingung erfüllt. Die zweite ist ohnehin Zweck des Abkommens. Interzelebration war wohl auch 1931 intendiert, denn das Abkommen macht keine Einschränkung in der Zulassung der Mitglieder der anderen Kirche «zur Teilnahme an den Sakramenten» (Art. 2; Plural!), wie es sich übrigens bei Kirchen mit voller Glaubensübereinstimmung gehört; die gegenseitige Mitwirkung an den Bischofsweihen und die Interzelebration sind folgerichtig sehr bald nach Unterzeichnung des Abkommens praktiziert worden. Die Umbenennung war also 1961 völlig berechtigt, Amiets Kritik dagegen fehl am Platz.

beschlossen, 1961 von der Bischofskonferenz als volle Sakramentsgemeinschaft präzisiert und in diesem Jahr durch die volle Mitgliedschaft altkatholischer Bischöfe in der Lambeth-Konferenz weiter ausgebaut wurde, ist immer wieder von orthodoxen Vertretern als Hindernis für die Einheit mit ihrer Kirche bezeichnet worden. Die III. Vorkonziliare Panorthodoxe Konferenz bringt dieses als Frage an die autokephalen Kirchen<sup>12</sup>; nach menschlichem Ermessen kann man aber vermuten, wie die Antworten ausfallen werden. Die Stellungnahme der Vorkonziliaren Konferenz zum Dialog mit den Anglikanern spricht eine deutliche Sprache.

d) Wie die meisten Kirchen im Westen hat sich die altkatholische Kirche an den Überlegungen um eine Teilnahme der Frau am kirchlichen Amt beteiligt. Das Diakonat der Frau ist in mehreren altkatholischen Kirchen gemäss dem Beschluss der Internationalen Bischofskonferenz eingeführt. Die Theologenkonzferenz in Schöntal 1984 hat sich in grundlegenden Referaten und Gesprächen mit den verschiedenen Aspekten dieser Frage beschäftigt und mit grosser Mehrheit den Standpunkt vertreten, eine volle Teilnahme der Frau am kirchlichen Amt sei wünschenswert<sup>13</sup>. Die Internationale Bischofskonferenz hat die Priesterweihe von Frauen in mehreren anglikanischen Kirchen nicht als einen Grund angesehen, die Sakramentsgemeinschaft mit diesen Kirchen in Frage zu stellen. Sie hat nur beschlossen, dass die so geweihten Frauen keinen Dienst in den altkatholischen Kirchen ausüben dürfen<sup>14</sup>. Die orthodoxen Kirchen haben dem gegenüber wiederholt, zuletzt in den Stellungnahmen zu den Lima-Texten und in den Beschlüssen der III. Vorkonziliaren Konferenz<sup>15</sup> ihre völlige Ab-

<sup>12</sup> Es sei nebenbei auf die inkorrekte Ausdrucksweise im Bericht der Konferenz hingewiesen (Una Sancta 1987, 10): die altkatholischen Kirchen haben nicht bloss eine «alte Interkommunikationspraxis mit der anglikanischen Kirche», sondern ein offizielles kirchliches Abkommen mit ihr.

<sup>13</sup> Vgl. die Berichte und Referate in IKZ 1985, 65–118; *Chr. Oeyen*, Priestertum der Frau? Die altkatholische Theologie als Beispiel einer Denkentwicklung, ÖR 35 (1986) 254–266. Die Altkatholische Kirche Deutschlands hat inzwischen auf ihrer 49. Synode mit sehr grosser Mehrheit ihren Bischof beauftragt, «die Einbeziehung der Frau in das dreifache priesterliche Amt zu verwirklichen und sich deshalb in der IBK dafür einzusetzen».

<sup>14</sup> Siehe Amtliches Kirchenblatt, Bonn 1972, Nr. 3, 2. Ein negativer Beschluss des Jahres 1976 ist nicht einstimmig gefasst worden und schon darum nicht als bindende Glaubensentscheidung anzusehen, s. *Oeyen*, Priestertum der Frau?, ÖR 1986, 255.

<sup>15</sup> Una Sancta 1987, 9 und 12 die panorthodoxe Konferenz. In den Stellungnahmen zu Lima äusserten sich ablehnend die Orthodoxen Kirchen Russlands

lehnung der Frauenordination bekundet. Wo es sie gibt, meint die genannte Konferenz, würde dadurch «die Glaubwürdigkeit (!) der jeweiligen Dialoge relativiert». In der Kommissionsarbeit konnte nur knapp eine Formulierung vermieden werden, die die Diakonatsweihe für Frauen zur blossen Segnung degradierte, die jetzige Formulierung lässt diese Frage offen.

Angesichts dieser neueren offiziellen orthodoxen Äusserungen ist es notwendig, mit grösster Sorgfalt darauf zu achten, dass die von uns wärmstens gewünschte Einheit mit der orthodoxen Kirche des Ostens wegen der gegenwärtigen konservativen Tendenzen bestimmter Kreise in dieser Kirche nicht zu einem Begräbnis aller unserer anderen ökumenischen Beziehungen und unserer theologischen und kirchlichen Offenheit überhaupt wird. Es wäre m. E. unbedingt notwendig, entweder durch eine Ergänzung der Texte oder durch einen zusätzlichen Vertrag klar und eindeutig sicherzustellen, dass eine Vereinigung mit den orthodoxen Kirchen des Ostens unsere volle Sakramentsgemeinschaft mit den anglikanischen Kirchen und unsere Fähigkeit, andere Dialoge, vor allem in der Frage der eucharistischen Gastbereitschaft und der Versöhnung der Ämter, grosszügig und fortschrittlich voranzutreiben, nicht in Frage stellt. Über die Zulassung der Frau zum Priesteramt sollte festgestellt werden, dass alle diesbezüglichen Entscheidungen der alten Kirche disziplinären und nicht dogmatischen Charakter hatten<sup>16</sup> und dass darum die einzelnen lokalen Kirchen oder Kirchenfamilien ihre Freiheit bewahren sollen, diese Frage weiter zu untersuchen und gegebenenfalls zumindest probeweise neue Regelungen einzuführen<sup>17</sup>.

und Bulgariens (*M. Thurian, Churches respond to BEM, Bd. 2, 9f., 23*). Andere orthodoxe Kirchen bezeichneten die bisherigen Argumente für die Frauenordination als nicht überzeugend (Amerika, ebd. Bd. 3, 24), verlangten aber weitere Studien, die zu einer gemeinsamen Entscheidung aller orthodoxen Kirchen führen sollten (Alexandrien, Bd. 3, 2, vgl. Bd. 1, 126; Rumänien, Bd. 3, 12; Amerika, Bd. 3, 24; Konstantinopel, Bd. 4, 4, vgl. Bd. 1, 126). Die Orthodoxe Kirche Griechenlands hat es überhaupt abgelehnt, auf die Fragen der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung einzugehen (ebd., Bd. 5, 1–3).

<sup>16</sup> Vgl. *Chr. Oeyen, Frauenordination: Was sagt die Tradition wirklich?*, IKZ 1985, 97–118.

<sup>17</sup> In der alten Kirche wurden neue Bräuche, z. B. die Aufstellung und Verehrung von Ikonen in den Kirchen, nie erst nach Zustimmung aller Lokalkirchen oder eines ökumenischen Konzils eingeführt. Die einzelnen Kirchen handelten vielmehr selbständig nach ihrer Überzeugung. Erst wenn Widerspruch entstand, wurde in einzelnen Fällen eine gemeinsame Entscheidung aller Lo-

## 1. Bemerkungen zu den einzelnen Texten

Die Dokumente über die Heilige Schrift und die Christologie weisen keine grösseren Schwierigkeiten auf. Es ist aber zu berücksichtigen, dass die russisch-orthodoxe Kirche im zweitgenannten Text die Tilgung des Ausdrucks «nicht aus zwei Naturen» beantragt hat. Die entsprechende Stelle müsste also verbessert werden.

Den Text über die Heilige Dreifaltigkeit habe ich bei der Internationalen Theologenkonferenz in Salzburg 1976 besprochen<sup>18</sup>. Dieser Text enthält in Nr. 4 eine ausschliesslich östliche Lehre über den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Vater allein. Die altkatholischen Stellungnahmen zu dieser Frage werden völlig einseitig und unvollständig wiedergegeben. Dieser Teil des Textes ist in seiner jetzigen Form nicht annehmbar, da hier die westliche Tradition einer Beteiligung des Sohnes am Ausgang des Heiligen Geistes abgelehnt und verketzert wird. Ein solcher Text würde auch keine echte Versöhnung zwischen Ost- und Westkirche schaffen. Kurz vor seinem Tod hat Bischof Dr. Urs Küry, der erste altkatholische Kopräsident der Dialogkommission, sich in einem Brief vom 8. Oktober 1976 in diesem Sinne geäußert und eine Verbesserung des Textes verlangt<sup>19</sup>. Das Dozentenkollegium der Altkatholischen Kirche in Deutschland hat sich am 3. November 1976 diese Kritik zu eigen gemacht und die Bischofskonferenz ersucht, den Text in seiner jetzigen Form nicht anzunehmen.

kalkirchen oder eines ökumenischen Konzils notwendig, wie in der Frage des Ostertermins im 2. Jh. oder der Ikonenverehrung im 8. Jh.

<sup>18</sup> Der Text meines Referates liegt als Manuskript vor. Vgl. die Zusammenfassung von Cl. Aldenhoven-Gauthier, 17. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz, IKZ 1976, 33–36.

<sup>19</sup> Die entscheidende Stelle des Briefes lautet: «1. Es muss das Dogma (und nur dieses) bibel-theologisch und das heisst heilsgeschichtlich besser begründet werden. 2. Es haben auch die lateinischen Väter zu Worte zu kommen. 3. Es sollen die Thesen des Damaszeners der zweiten Bonner Unionskonferenz wie vor allem die Schlussfolgerungen der Petersburger Kommission von 1913 und evtl. die Ergebnisse der Untersuchungen von Bolotov und Bulgakov angeführt werden. Oder – wenn das zu weit führt – soll auf jeden Fall das «aus dem Vater allein» konsequent gestrichen und – wie das *filioque* – in den Bereich freier Lehrmeinungen verwiesen werden. Wenn wir aber auf die beiden Theologumena schon eingehen, so haben wir auf unsere früheren Verhandlungen mit den Orthodoxen und die dort schon erzielten bzw. vorgeschlagenen Übereinstimmungen hinzuweisen (*Bolotov*, Petersburger Kommission)». Vgl. weitere Angaben in: *Chr. Oeyen*, Nachtrag zu: U. Küry, Die Altkatholische Kirche, 2.–3. Aufl., Stuttgart 1978–1983, 418.

Von den ekklesiologischen Texten seien hier stellvertretend drei näher untersucht.

Der Text über «Wesen und Eigenschaften der Kirche» ist an vielen Stellen unbefriedigend. Es mag noch gehen, dass bei der Erklärung des biblischen Begriffs «Kirche» gar nicht auf die Bedeutung des Wortes selbst (Ekklesia und Qahal, zusammengerufene Versammlung des Volkes Gottes) eingegangen wird. Schlimmer ist schon die Reihenfolge, in der die Umschreibungen dieses Begriffs in der Tradition aufgezählt werden: an erster Stelle kommt die «bischöfliche Ordnung», erst zum Schluss wird gesagt, dass die Kirche «von allen Rechtgläubigen aller Zeiten» gebildet wird und «die im Gottmenschen geeinte Menschheit» ist. Im 3. Absatz wird die Kirche «ein gottmenschlicher Organismus» genannt. Da im gleichen Text Jesus Christus als «Gottmensch» erwähnt wird, entsteht hier leicht der Eindruck, dass die Kirche analog zur hypostatischen Union aufzufassen sei. Dieses wäre falsch: der Leib als Organismus ist nur ein Bild unter den vielen, die das Neue Testament über die Kirche enthält. In diesem Bild ist Jesus Christus das Haupt der Kirche; in anderen aber, wie Braut, Volk Gottes, u. a. wird sie ihm gegenübergestellt. Das Verhältnis zwischen dem Heiligen Geist und der Kirche kann nicht so erklärt werden, wie das zwischen den zwei Naturen in der einen Person Christi. Die Kirche ist eine moralische Person, die aus vielen einzelnen freien, menschlichen Personen besteht. Zwischen dem Heiligen Geist und der Kirche gibt es keine *communicatio idiomatum*: von Jesus Christus kann gesagt werden, dass er Gott, ewig, allwissend, unfehlbar ist, weil seine göttliche Person diese Eigenschaften besitzt; von der Kirche kann man dieses nicht sagen. Auch die Bezeichnung der Kirche als «ein Leib, in dem Klerus und Laienschaft unterschieden werden», ist theologisch bedenklich. Es gibt im Leib der Kirche verschiedene Ämter und Aufgaben, aber nicht grundsätzlich zwei Klassen von Gliedern.

Der 4. Absatz enthält eine rein negative Aussage, die in der Form einer feierlichen Verurteilung endet. Es ist nicht gut zu denken, hier hätten die Verfasser einen nur erdachten Irrtum im Sinne, eine «*hérésie phantome*». Wenn es darum ginge, alle Irrtümer aufzulisten, die es über die Kirche geben *kann*, könnte man ganze Bücher damit füllen. Es muss also eine Lehre gemeint sein, die jemand vertreten hat oder vertritt. Es muss sich ausserdem um eine Meinung handeln, die im orthodox-alkatholischen Dialog eine Rolle spielt, nicht um eine alte, heute nicht mehr wirksame Häresie, wie etwa der Arianismus, der Apollinarismus oder der Sabellianismus. Denn diese werden nicht in

dieser ausführlichen und feierlichen Form verurteilt. Man fragt sich also: sind diese Sätze hier nötig? Wer hat solche Dinge vertreten und welche Rolle spielen sie im orthodox-alkatholischen Dialog?

Dass die Kirche nur etwas Innerliches sei, oder eine rein unsichtbare Gemeinschaft, ist eine Ansicht, die man mitunter in protestantischen Kreisen findet. Eine solche Theorie wurde z. B. im 17. Jh. vom reformierten Theologen Jurieu entwickelt; heute sind es vor allem Vertreter des Pietismus, etwa in der evangelischen Allianz, die eine solche Auffassung der Kirche vertreten. Meines Wissens hat nie ein alkatholischer oder ein orthodoxer Theologe solche Meinungen vertreten. Dieser Satzteil ist also hier völlig überflüssig.

Anders steht es mit der Aussage, es gäbe eine «ideale und unbestimmbare Kirche, deren unvollkommene Abbilder die einzelnen Kirchen wären». Wenn man die Geschichte der römisch-katholischen und orthodoxen Polemik gegen die anglikanische «Branch Church Theory» kennt, dann weiss man, dass diese hier gemeint sein muss. Allerdings völlig entstellt. Denn diese Theorie, wonach die Kirche heute aus verschiedenen Zweigen besteht (in der klassischen Form aus dreien: der römisch-katholischen, der orthodoxen und der anglikanischen Kirche), sagt nicht, dass die vom Herrn auf Erden gegründete Kirche eine unsichtbare oder unbestimmte Grösse wäre. Sie sagt vielmehr, dass diese Kirche die Summe von drei Zweigen ist, die ganz bestimmt und sichtbar auf Erden existieren.

Weil aber diese Zweige heute im Zustand der Trennung, des Schismas bestehen, fehlt ihnen die volle sichtbare Einheit. Die römisch-katholische Apologetik, für die die sichtbare Einheit mit Rom *das* wesentliche Merkmal der Kirche war, polemisierte gegen die anglikanische Auffassung mit der Behauptung, die wahre Kirche sei in dieser Theorie unbestimmt und unsichtbar, es ginge um eine ideale Kirche, nicht um die wirklich hier auf Erden existierende. Orthodoxe Theologen übernahmen vor hundert Jahren diese Beschuldigungen, vor allem unter dem Einfluss des orthodoxen Konvertiten und ehemaligen römisch-katholischen Priester J.J. Overbeck, der enttäuscht über das Scheitern seines Planes einer westlich-orthodoxen Kirche ab 1875 auch die alkatholischen Wiedervereinigungsbestrebungen attackierte.

Das einzige im ganzen Absatz, das etwas Zutreffendes über die Branch Church Theory sagt, ist, dass danach die einzelnen Kirchen unvollkommene Verwirklichungen der einen Kirche sind. Da diese Theorie in der Linie einer *universalistischen* Ekklesiologie gedacht ist, hat in ihr nur die Gesamtkirche, d. h. die Summe aller Zweige, den

Charakter der einen, vollkommenen Kirche. Keine einzelne Konfession oder Kirche kann danach behaupten, sich selbst zu genügen, sondern sie ist erst vollkommen in der Einheit mit den anderen.

Diese Auffassung wurde auch von den altkatholischen Vätern vertreten. Döllinger sagte 1872 in seinen Wiedervereinigungsvorträgen: «sehen wir näher zu, so dürfen wir Neigung und Bereitwilligkeit zur Vereinigung bei allen jenen voraussetzen, welche anerkennen, dass der kirchliche Körper, welchem sie angehören, nicht die Kirche schlechthin, nicht die eine und einzige, in sich völlig abgeschlossene Kirche ist, sondern nur eine Theilkirche, welche von sich allein keineswegs rühmen kann, dass sie jene eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, die das alte Symbolum bekennt»<sup>20</sup>.

In seiner Rede über die Einheit beim Kölner Altkatholiken-Kongress im gleichen Jahr schloss sich J. H. Reinkens den Gedanken Döllingers an: «Die russisch-griechische Kirche hat ihrerseits seit der Trennung nie den Versuch gemacht, ein ökumenisches Concil zu versammeln, weil sie sagte: wir sind nicht die ganze Christenheit, und ein Bruchteil der christlichen Kirche kann kein ökumenisches Concil halten ... Die verschiedenen Konfessionen und besonderen Typen christlicher Gemeinschaft müssen, wenn eine Einigung erzielt werden soll, so wie sie faktisch geworden sind, sich selbst als reformbedürftig und vervollkommnungsfähig erkennen und bekennen ohne Ausnahme – so wie Selbstgerechtigkeit den einzelnen Christen verurtheilt, so verurtheilt sie auch eine ganze Confession»<sup>21</sup>.

So formuliert ist diese Auffassung keineswegs falsch. Jede Lokalkirche sollte sich bewusst sein, dass sie nur in der Verbindung mit der Kirche aller Orten und aller Zeiten den Zugang zu der Fülle des Heils in Jesus Christus hat. Wo diese Verbindung ohne eigene Verschuldung gestört ist, besteht eine Notsituation, in der eine Lokalkirche wohl das Heil vermitteln kann, aber doch weniger leicht, mit gewissen Einschränkungen. Man kann also sagen, dass diese Lokalkirche sich in einer unvollkommenen Situation befindet, bis die Einheit wiederhergestellt ist. Wo die Einheit schuldhaft gestört ist, ist ja die Unvollkommenheit völlig klar. Man kann jedenfalls sagen: seit der Trennung der Christenheit vermag es keine Lokalkirche, das Kirche-Sein vollkommen zum Ausdruck zu bringen. Wer dagegen seine Kirche für die ein-

<sup>20</sup> *I. von Döllinger*, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Nördlingen 1888, 127f.

<sup>21</sup> Die Verhandlungen des zweiten Altkatholiken-Congresses zu Köln, Köln 1872, 78.

zige wahre, vollkommene Kirche hält, will nichts von den anderen Kirchen lernen und erwartet nur, dass alle anderen seinen eigenen Standpunkt übernehmen.

Zusammenfassend: diese Ziffer bekämpft eine völlig entstellte und falsch verstandene Version der ökumenischen Theologie, die im 19. Jahrhundert Theologen der anglikanischen Hochkirche und Altkatholiken vertraten. Sofern sie eine Auffassung der Kirche als eine nur unsichtbare, unbestimmte oder ideale Grösse bekämpft, kann man ihr folgen, obwohl eine so feierliche Form der Ablehnung hier fehl am Platz ist, da weder Altkatholiken noch Orthodoxe je so etwas behauptet haben. Was den Nebensatz betrifft: «deren unvollkommene Abbilder die einzelnen Kirchen wären», muss er gestrichen werden, denn damit wird eine ökumenisch ausgerichtete Ekklesiologie zugunsten eines engen Konfessionalismus verurteilt.

Dasselbe wird im Text über die Grenzen der Kirche (III/3) noch einmal im zweiten Absatz wiederholt: abgelehnt wird hier die «falsche und unannehmbare Theorie, nach welcher die wahre, sichtbare Kirche ... heute nicht mehr bestehe» (das sagt die Branch Church Theory nicht: nach ihr besteht die Kirche heute weiter, aber im Zustand der Trennung) und «jede der Einzelkirchen aber nur einen grösseren oder kleineren Teil der wahren Kirche enthalte und folglich keine von ihnen sich als echte und wesensmässig volle Repräsentation der wahren Kirche betrachten können» (in der universalistischen Ekklesiologie der Branch Church Theory macht diese Aussage einen Sinn; wenn wir heute von der Lokalkirche ausgehen, und sie als wesensmässig volle Repräsentation der wahren Kirche bezeichnen, dann müssten wir aber hinzufügen, dass durch die Trennung der Kirche diese Repräsentation nicht so vollkommen gelingt, wie in einer ungeteilten Kirche).

Im ersten Abschnitt des zweiten Teiles des Textes über das Wesen der Kirche wird dann gesagt, dass alle Ortskirchen durch die Einheit des Glaubens, des Gottesdienstes und der Ordnung miteinander verbunden sind. Über Störungen dieser Einheit wird nicht gesprochen. So wird der Eindruck erweckt, als ob nur die Lokalkirchen, die sichtbar in Gemeinschaft miteinander stehen, etwa in der Orthodoxen Kirche, die ganze Kirche seien.

Ein weiterer unglücklicher Ausdruck befindet sich im zweiten Absatz des Textes über die Grenzen der Kirche (III/3). Der Text sagt, dass «infolge der Sünde» «nicht alle ... zur Gemeinschaft der Kirche» «kommen» (vgl. ersten Absatz). Denkt man diesen Satz konsequent durch, dann bedeutet er, dass alle Heiden infolge der Sünde keine

Christen sind, was ungerecht ist. Der Fall eines Heiden, der im guten Glauben in seiner eigenen Religion gerettet werden kann, kommt hier nicht ins Blickfeld. Das II. Vatikanische Konzil hat festgestellt, dass die grossen nichtchristlichen Religionen, wenn auch nicht in der ganzen Fülle der christlichen Botschaft, so doch auch Wahrheit enthalten. Von solchen Gedanken ist in diesem Text über die «Grenzen der Kirche» keine Spur.

Was die anderen christlichen Kirchen betrifft, sieht sie dieser Text als in Häresie und Schisma stehende Gemeinschaften an (III, 3, 4) und ringt sich dann mit Mühe zu der Aussage durch: «man *kann* es als *nicht ausgeschlossen akzeptieren*, dass das Wirken der göttlichen Allmacht und Gnade sich auch dort erweist, wo die Abspaltung von der Fülle der Wahrheit der einen Kirche *nicht vollständig* ist» (ebd.). Die Unterschreibung einer solchen engherzigen und minimalen Auffassung der schon vorhandenen Einheit zwischen den Konfessionen, die wiederum weit hinter den Aussagen des II. Vatikanischen Konzils bleibt<sup>22</sup>, würde unsere Kirche, die bis jetzt Pionierarbeit in der ökumenischen Bewegung geleistet hat, dazu führen, ihre eigene Vergangenheit zu desavouieren und sich weit hinter der römisch-katholischen Kirche in die Reihe der die Ökumene bremsenden Gruppen einzureihen. Auch in diesem Punkt ist eine Verbesserung und Ergänzung des Textes unumgänglich.

Der Text III/5 trägt in der deutschen Fassung den Titel: «Die Unfehlbarkeit (Untrüglichkeit) der Kirche». Er bezieht sich zuerst auf die Gabe des Heiligen Geistes, der «immer bei der Kirche bleibt» und sie in alle Wahrheit führt (Joh. 14, 15–17). Es wird dann im Sinne der römisch-katholischen Apologetik aus Mt. 16, 18: «die Pforten der Hölle werden sie nicht überwinden», gefolgert, dass die Kirche das ihr anvertraute kostbare Gut (II Tim. 1, 14, im Kontext die Worte des Apostels) «rein und unversehrt bewahrt». Mit anderen Worten, wenn die Kirche die Lehre des Herrn auch nur unrein oder unvollständig ver-

<sup>22</sup> Das Dekret über den Ökumenismus, Art.3, erkennt ausserhalb der römisch-katholischen Kirche «Elemente oder Güter» an, «aus denen insgesamt die Kirche erbaut wird und ihr Leben gewinnt», «liturgische Handlungen», die «ohne Zweifel tatsächlich das Leben der Gnade zeugen und als geeignete Mittel für den Zutritt zur Gemeinschaft des Heiles angesehen werden müssen». Es bekennt sogar, dass die anderen Kirchen und Gemeinschaften «nicht ohne Bedeutung und Gewicht im Geheimnis des Heiles» sind, «denn der Geist Christi hat sich gewürdigt, sie als Mittel des Heiles zu gebrauchen» (LThK, Das zweite Vatikanische Konzil, Bd.2, 55–57).

treten würde, dann hätten die Pforten der Hölle sie schon überwunden. Darum behauptet der Text, dass die Kirche «den ihr übergebenen Glauben ihren Gliedern zuverlässig zu vermitteln und vor der Welt unverfälscht zu bezeugen» vermag. Danach nimmt die Kirche teil an der Untrüglichkeit, bzw. Unfehlbarkeit ihres Herrn. Sünde und Irrtum gibt es nur bei den Gliedern der Kirche, nicht bei der Kirche selbst. Diese Unfehlbarkeit eignet der Gesamtheit der Kirche, nicht einzelnen Gliedern, seien es Päpste, Bischöfe oder Patriarchen, auch nicht «einzelne Ortskirchen je für sich allein». «Die Gesamtheit der Gläubigen ... ist es also, die nicht irrt, wenn sie übereinstimmend mit den Bischöfen bis zum letzten Gläubigen aus dem Volk den gemeinsamen Glauben bekennt». «Das höchste Organ der Kirche, ihren Glauben unfehlbar auszusprechen, ist deshalb allein das ökumenische Konzil»; dieses hat aber «seine Unfehlbarkeit nur aufgrund seiner Übereinstimmung mit der ganzen katholischen Kirche». Ferner geschieht die Leitung der Kirche durch den Heiligen Geist stets in Übereinstimmung mit der Heiligen Schrift und der überlieferten apostolischen Lehre. So der Text.

Die klare Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeitsansprüche, sowie die Feststellung, dass Konzile nur in Übereinstimmung mit der Schrift und der apostolischen Tradition verbindlich entscheiden können, kann altkatholische Ohren erfreuen; schliesslich bringt sie hier die Bestätigung, dass wir uns in dieser Frage einig wissen mit der ganzen östlichen Hälfte der Christenheit. Dasselbe gilt für die notwendige Übereinstimmung der Konzile mit der Gesamtheit der Kirche, in der auch die Lehre der Rezeption der Konzile impliziert ist.

Andererseits hat dieser Text eindeutig problematische Seiten, die vor allem mit dem Begriff «Unfehlbarkeit» zusammenhängen. Unfehlbarkeit ist zunächst, das hat der Text richtig gesehen, eine Eigenschaft Gottes. Gott ist von seinem Wesen her absolut unfehlbar, d.h. unfähig, zu irren, Unwahrheit zu sprechen. Sein Wort ist die Wahrheit, es ist ja sein Sohn, selbst Gott, eines Wesens mit ihm. Sofern sie das Wort Christi treu weitergibt, nimmt die Kirche teil an der Wahrhaftigkeit und Zuverlässigkeit ihres Hauptes, so wie sie auch an seiner Heiligkeit oder an seinem Leben teilnimmt. Aber die Theologie hat schon früh, auch und vor allem im Osten, zwischen positiven und negativen Attributen Gottes unterschieden. Was man positiv von Gott sagt, das drückt Eigenschaften der geschöpflichen Welt aus, die er auch besitzt, weil er ihr Schöpfer ist; denn jedes Werk zeigt in irgendeiner Weise die Eigenschaften seines Urhebers an. Gott besitzt diese Attribute in

unendlicher Weise, ganz anders als die Geschöpfe. Darum schreibt der Pseudo-Dionysios Areopagita, dass Gott über-gut ist und über-seiend und über-wahrhaftig, denn es geht hier um unendliche Vollkommenheit, und unsere Begriffe sind aus der endlichen Welt entnommen. Man kann aber auch negativ etwas von Gott sagen, und das ist schon besser, zutreffender. Wenn man eine Unvollkommenheit des Geschöpfes verneint, dann erreicht man Eigenschaften, die Gott allein zustehen: un-endlich, un-ermesslich, un-veränderlich und eben un-fehlbar. Man kann aber nicht sagen, dass ein Geschöpf solche Eigenschaften hat. Wenn die Kirche unfehlbar ist, warum ist sie dann nicht auch ungeboren, unveränderlich, leidensunfähig? Das kann man nicht einmal von der Menschheit Christi sagen, also auch nicht von der Kirche. Die Kirche ist nicht unfehlbar. Unfehlbar ist der Sohn Gottes als ihr Haupt und der Heilige Geist als der Hauch, der in ihr weht und sie beseelt. Aber es gibt keine hypostatische Union des Heiligen Geistes und der Gläubigen. Ihre Einheit hat einen anderen Charakter, es ist nicht die Einheit von zwei Naturen und nur eine Person. Darum gibt es hier auch keine *communicatio idiomatum*. Man kann die negativen Eigenschaften Gottes nicht auf die Kirche übertragen. Das hat auch keiner der Kirchenväter getan. Das Wort «unfehlbar» ist von ihnen für die Kirche nie gebraucht worden. Es ist ja ein Begriff aus der westlichen mittelalterlichen Scholastik, die nur im Zuge einer antiprotestantischen Polemik von einzelnen orthodoxen Theologen übernommen wurde<sup>23</sup>.

Die altkatholische Kritik an der vatikanischen Lehre über die Unfehlbarkeit des Papstes bestand nicht darin, dass sich hier der Papst eine Eigenschaft zuschrieb, die allein der Gesamtheit der *Kirche* zukommt, sondern dass der Papst damit etwas in Anspruch nahm, das allein *Gott* zusteht. Man hatte damit nicht nur die konziliare Kirchenverfassung zerstört – das war gewiss auch geschehen –, sondern auch einen «Vize-Gott im Vatikan» geschaffen. In seinem Weihnachtsbrief an seinen Bruder schreibt J. H. Reinkens 1869: «Doch ... wir haben einen Unfehlbaren, der die Wahrheit ist und bleibt, dessen Friede ich Dir wünsche. In ihm, dem Friedensfürsten, nicht von dieser Welt, küsst Dich Dein Joseph»<sup>24</sup>. Döllinger stellt in seiner Erklärung über die Geschäftsordnung des Konzils vom 9. März 1870 «die früher ge-

<sup>23</sup> J. Sieben, *Die Konzilsidee der alten Kirche*, Paderborn 1979, 315–343; Augustinus, *De baptismo contra Donatistas*, CSEL 51, 178.

<sup>24</sup> J. H. Reinkens, *Briefe an seinen Bruder Wilhelm*, hrsg. H. J. Sieben, III, Köln 1979, 1677.

glaubte und gelehrte *Irrthumsfreiheit* der ganzen Kirche» der «*Unfehlbarkeit* eines Einzigen» gegenüber<sup>25</sup>. Er gebraucht also für die Kirche das Wort «Unfehlbarkeit» nicht. Die von ihm angesprochene «Irrthumsfreiheit» ist so zu verstehen, dass wohl «theologische Meinungen auftauchen und vergehen» können, «manche einem Zeitalter angehörige aus einer vorübergehenden Lage erwachsene volksmässige Vorstellung sich geltend machen, die dann wieder vom Strome der Zeit verschlungen wurde». Die Kontinuität in der traditionellen Strömung bedeutet für ihn, dass «keine Lehre durch eine entgegengesetzte verdrängt werde, oder ein Dogma zu einer bloss geduldeten Meinung herabsinken» konnte<sup>26</sup>. Nach Bischof Urs Kury ist die Kirche grundsätzlich, aber nicht faktisch unfehlbar: weil ihr Hören und Lehren der Wahrheit Gottes immer nur relativ richtig sein kann, kann die Kirche nicht faktisch unfehlbar sein<sup>27</sup>.

Vor allem aber ist dies der einzige Fall, in dem die orthodoxen Vertreter auf ein bestimmtes Wort für die *deutsche* Übersetzung des Textes bestanden haben. Die altkatholische Delegation hatte sich auf das Wort «Untrüglichkeit» geeinigt, die Orthodoxen verlangten aber «Unfehlbarkeit». Bischof Gauthier gab dann als altkatholischer Kopräsident eine Erklärung ab, die in das Protokoll aufgenommen wurde: «Wir wissen, dass das herkömmliche Wort <unfehlbar> und andere Ausdrücke, wie z. B. <untrüglich>, nicht vermögen, das Geheimnis zu erschöpfen, nach dem Gott die Kirche in der Wahrheit hält. Dennoch können wir bekennen, wie es zu verstehen ist. Ob <unfehlbar> oder <untrüglich>, kommt es in den beiden Fällen im Texte auf die Sache an»<sup>28</sup>.

Auch wenn «Untrüglichkeit» etwas besser als «Unfehlbarkeit» klingt, sollte man m. E. eine solche Redeweise völlig fallen lassen. Die Kirche nimmt an der Wahrhaftigkeit Gottes teil durch das Wort Jesu Christi, das in ihr lebendig ist, und durch den Beistand des Heiligen

<sup>25</sup> *I. von Döllinger*, Briefe und Erklärungen über die vatikanischen Decrete, München 1890, 50.

<sup>26</sup> *I. von Döllinger*, Christenthum und Kirche zur Zeit der Grundlegung, Regensburg <sup>2</sup>1868, 166.

<sup>27</sup> *U. Kury*, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart <sup>3</sup>1983, 273.

<sup>28</sup> *H. Meyer, H. J. Urban, L. Vischer*, Dokumente wachsender Übereinstimmung, Paderborn-Frankfurt 1983, 47. Diese wichtige Präzisierung wurde bei der Veröffentlichung des Textes in der IKZ 1983, 76 nicht erwähnt (vgl. die verharmlosende Bemerkung von P. Amiet, der die Erklärung von Bischof Gauthier ebenfalls nicht erwähnt, ebd. 70f.). Sie wurde auch von orthodoxer Seite nicht berücksichtigt.

Geistes, der es ihr ermöglicht, dieses Wort nicht archäologisch-tot aufzubewahren, sondern wirksam und lebendig, der jeweiligen Zeit angepasst zu verkünden. Aber sie besitzt nicht ein angebliches Privileg der Irrtumslosigkeit, so wie sie auch keine fehlerlose Heiligkeit und keine vollkommene, nie gestörte Einheit besitzt. Es sollte also im Text von der «Wahrhaftigkeit» der Kirche gesprochen werden, nicht von Unfehlbarkeit oder Untrüglichkeit.

Die Wurzel dieser Schwierigkeiten liegt wohl in der Tatsache, dass der Text die Kirche als solche zu einer vollkommenen Grösse idealisiert, und Unvollkommenheiten und Fehler nur auf der Seite ihrer Glieder sieht. Die sichtbare Kirche ist aber die Gesamtheit ihrer Glieder und nicht eine abstrakte, davon getrennte Wirklichkeit. Darum sollten im 2. Absatz die Worte «rein und unversehrt» sowie «unverfälscht» weggelassen werden, ebenfalls der letzte Satz mit dem unzutreffenden Zitat Röm. 3, 3–4 (Paulus setzt an dieser Stelle die Treue Gottes zu seinen Verheissungen im Gegensatz zu der Untreue einzelner Menschen; es geht hier aber nicht um die Wahrhaftigkeit der Kirche). Im 3. Absatz könnte man dementsprechend formulieren: «Die Gesamtheit der Gläubigen *aller Zeiten* ... ist es also, *die die Wahrheit bezeugt*».

Während die Texte über das Erlösungswerk Christi und das Wirken des Heiligen Geistes in der Kirche und die Aneignung des Heils (IV/1–2) als verhältnismässig gut gelungener Ausdruck eines gemeinsam erreichten Konsenses gelten können<sup>29</sup>, begegnen uns in den Texten über die Sakramente neue Schwierigkeiten.

Im Text VI/1 über «die Sakramente oder Mysterien der Kirche» wird noch einmal die Kirche als «Fortführung des Mysteriums Christi, der wunderbaren Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur» bezeichnet. Wir haben schon darauf hingewiesen, dass die Kirche nicht in Analogie zur hypostatischen Union aufgefasst werden darf. Was über die Siebenzahl der Sakramente hier geschrieben wird, ist exegetisch und historisch recht unkritisch: Christus habe «während seines irdischen Wirkens» die Heilmittel gestiftet, teilweise ausdrücklich, teilweise durch indirekte Hinweise; die grundlegende gottesdienstliche Gestalt haben die Sakramente durch die Apostel erhalten. Auch wenn die Siebenzahl «sich weder im Neuen Testament noch in

<sup>29</sup> Vgl. zu diesem Thema P. E. Persson, Glaube und Werke in der Ostkirche, MD 13 (1962) 81–87; P. Franzen, Dogmengeschichtliche Entwicklung der Gnadenlehre, Mysterium Salutis 4/2, 631–765, bes. 643–646.

der Vätertradition in systematischer Weise findet, spiegelt sich in ihr die kontinuierliche Überzeugung und Handlungsweise der Kirche wider». Wie man solches z. B. von der Eheschliessung oder von der Busse behaupten kann, wird auch in den entsprechenden Texten nicht sichtbar. Auf der ersten Bonner Unionskonferenz hatten Altkatholiken und Anglikaner in Abwesenheit der Orthodoxen folgende These angenommen: «Wir erkennen an, dass die Zahl der Sakramente erst im 12. Jahrhundert auf sieben festgesetzt und dann in die allgemeine Lehre der Kirche aufgenommen wurde, und zwar nicht als eine von den Aposteln oder von den ältesten Zeiten kommende Tradition, sondern als das Ergebnis theologischer Spekulation»<sup>30</sup>. Schon damals wurden von orthodoxer Seite Bedenken gegen diese historische Erkenntnis gemeldet; allerdings sah der orthodoxe Vertreter die einzelnen Sakramente in den alten liturgischen Büchern und den Schriften der Kirchenväter enthalten<sup>31</sup>, sprach aber nicht wie der jetzige Text von einer auf die Apostel zurückgehenden gottesdienstlichen Gestalt. Eine Vermittlung zwischen Ost und West sowie ein Nachdenken über das Problematische am Begriff «Sakrament» sind jedenfalls hier nicht erkennbar; die östliche Position – in noch schrofferer Form als 1874 – wird einfach übernommen.

Schliesslich wird hier gesagt, für die Feier der Sakramente seien die Liturgen der Kirche, Bischöfe und Priester, notwendig, und damit die Möglichkeit einer Spendung bestimmter Sakramente, vor allem der Taufe, durch Diakone oder Laien ausgeschlossen.

M. E. sollte man auf einen Text über die Sakramente im allgemeinen verzichten. Das Wort Sakrament ist ein Sammelbegriff, der nur analog zur Bezeichnung sehr verschiedener Handlungen der Kirche angewendet wird. Will man Aussagen machen, die gleichmässig auf alle Sakramente zutreffen, kommt man unweigerlich in grosse Schwierigkeiten. So werden z. B. in der Busse keine «sinnenhafte Elemente» geweiht, wie Nr. 6 allgemein für alle Sakramente behauptet wird. Am brauchbarsten sind noch die Aussagen der Nr. 7–9, die eventuell als eine kurze Einführung über die sakramentale Ordnung dienen könnten, aber auch ausreichen würden.

Beim Text über die Taufe (V/2) wird in der deutschen Fassung das Wort «Erbsünde» verwendet (Nr. 1.4). Es ist wohl heute weitestge-

<sup>30</sup> *F. H. Reusch*, Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unions-Conferenzen, Bonn 1874, 17.

<sup>31</sup> Ebd. 25.

hend anerkannt, dass «peccatum originale» nicht durch «Erbsünde», sondern durch «Ursünde» wiedergegeben werden sollte. Die Begründung der Kindertaufe (Nr.2.2) ist ihrerseits theologisch sehr schwach.

Im Text über die Firmung (V/3) sollten im Sinne einer Gleichbehandlung beider Traditionen nicht nur der orthodoxe Ritus, sondern auch die ähnlichen Aussagen der altkatholischen Liturgien zitiert werden (Nr.1). Das orthodoxe Anliegen, dass alle drei «Initiationssakramente» «im Zusammenhang miteinander gefeiert werden» ist zwar so formuliert, dass die westliche Praxis der Spendung der Firmung im mündigen Alter mit etwas gutem Willen als geduldet gelten könnte; das westliche Anliegen aber, dass die ganze Initiation für den Vollzug im mündigen Alter konzipiert ist und darum mindestens ihre Vollen- dung durch die Firmung in diesem Alter geschehen müsste, kommt hier überhaupt nicht zum Tragen. Auch hier wird also die westliche Position ignoriert.

Im Text über die Eucharistie (V/4) wird deren Opfercharakter als «immer neue» reale Vergegenwärtigung bzw. «Wiedervergegenwärtigung» (!) des Kreuzesopfers beschrieben und die Unterscheidung zwischen dem «blutig dargebrachten Kreuzesopfer» und dem «vom Priester dargebrachten unblutigen Opfer» betont. Dies alles führt zu einer ungunen Verselbständigung des sakramentalen Vollzugs, die an die «Wiederholungstheorie» erinnert. In der Eucharistie ist das Opfer des Herrn selbst gegenwärtig; es geht also nicht um ein eigenes, «vom Priester» dargebrachtes Opfer. Das wird zwar auch in Nr.4 des Textes deutlich gesagt; aber die zitierten Ausdrücke in Nr.1 und 3 vertragen sich nicht damit und sollten darum ausgemerzt werden. Der Ausdruck «unblutiges Opfer» widerspricht ausserdem der Aussage in Nr.4 des Textes, wonach in der Eucharistie das Blut des Herrn selbst gegenwärtig ist.

Der Text lehrt ferner die Säuglingskommunion (Nr.8), was gegen die westliche Überzeugung ist, dass dieses Sakrament erst nach einer entsprechenden Unterweisung empfangen werden darf (vgl. das über die Firmung Gesagte).

Im Text über die Krankensalbung (V/6) wird der jüngere orthodoxe Brauch gerechtfertigt, dieses Sakrament auch an Gesunde zu spenden (Nr.4). Es mutet sonderbar an, dass hier ein evidenter Missbrauch durch einen Einheitstext legalisiert werden soll, während die legitimen Traditionen des Westens fast ausschliesslich übergangen oder abge- wertet werden. Ein weiteres Beispiel dieser Tendenz findet sich im Text über die Ordination (V/7, Nr.5), wo die Teilnahme des Presbyte-

riums an der Ordination der Priester zur rein symbolischen Geste erklärt wird.

Den Text über die Ehe (V/8) kann man im Vergleich zu manchen westlichen Engführungen eher als fortschrittlich bezeichnen: die Ehe erfüllt ihren Zweck als Liebesgemeinschaft der Gatten und nicht erst durch die Zeugung von Kindern (Nr.2); sie ist grundsätzlich unauflöslich, aus Nachsicht und Liebe zu den Menschen kennt aber die Kirche auch Gründe für ihre Auflösung (Nr.4); die Ehe ist nicht unvereinbar mit der Ordination (Nr.6); was eine Heirat nach der Ordination betrifft, wird die Praxis der alten Kirche nur zitiert, ohne auf heutige Regelungen einzugehen. Die dogmatische Differenz zwischen Ost- und Westkirche wird so gelöst, dass sowohl der Konsens der Eheleute als auch die Segnung durch einen Amtsträger für das Sakrament unerlässlich sind (Nr.3).

Die zwei letzten Texte, die im verkürzten Verfahren von dem orthodoxen Kopräsidenten durchgesetzt wurden, gehören qualitativ zu den schlechtesten des ganzen Komplexes. Hier sind rein pragmatische Überlegungen (die Ersparung einer weiteren Sitzung) auf Kosten des Inhalts massgebend gewesen.

Der Text über die Lehre von der Vollendung (VI/1) vertritt eine rein jenseitige Eschatologie. Man vermisst die Hoffnung auf Heil auch in dieser Welt. Der Tod wird nach Plato als Durchgang aus der Vergänglichkeit in die Unvergänglichkeit beschrieben. Beim Gericht spielen die Werke die beherrschende Rolle, Gottes Gnade und das Wirken des Heiligen Geistes bleiben fast unerwähnt. Man fragt sich, wie das zu der Lehre früherer Texte über das Zusammenwirken Gottes und des Menschen passt. Es sollte auch einmal überlegt werden, welche Wirkung in- und ausserhalb unserer Kirchen ein Text haben kann, der so wenig die Freude der christlichen Hoffnung atmet (bezeichnenderweise ist beim letzten Zitat der Satz: «er wird alle Tränen von ihren Augen abwischen», weggelassen worden) und besonders ausdrücklich die ewige Strafe der Ungerechten betont.

Der letzte Text über Voraussetzungen und Folgen der Kirchengemeinschaft (VII) sieht die angestrebte Einheit als «Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi», d. h. als «die volle, liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen». Dabei bewahren «die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der alten und ungeteilten Kirche»; es ginge nicht um die «Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere». Die liturgischen und kirchenrechtlichen Fol-

gen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden vielmehr «von der Kirche aufgrund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt» (Nr.8). Neben diesen unumstrittenen Prinzipien vertritt dieser Text in den Nr.2–6 eine einseitige, nur auf die Einheit der Kirchengemeinschaft orientierte Sicht der Teilnahme an der Eucharistie. Die Internationale Altkatholische Theologenkongferenz hat 1987 in Löwen festgestellt, dass die Eucharistie sowohl einen persönlichen als auch einen gemeinschaftlichen Aspekt hat<sup>32</sup>, dass es von altkatholischer Seite gegenüber den historisch gewachsenen christlichen Kirchen keine Exkommunikationen im Sinne der alten Kirche gibt, und dass in vielen altkatholischen Kirchen pastorale und ökumenische Verantwortung dazu geführt hat, Christen aus anderen Kirchen, die auf der Basis des Glaubens der alten Kirche stehen, zur Teilnahme an der Eucharistie zuzulassen<sup>33</sup>, und zwar auch in Form von «allgemeinen Regelungen»<sup>34</sup>. In den Gesprächen in Löwen wurde auch darauf hingewiesen, dass die Eucharistiefeier nicht nur Einheit besiegelt, sondern auch Einheit stiftet, und dass sie einen eschatologischen Aspekt hat als zeichenhafte Vorwegnahme der end-

<sup>32</sup> Der persönliche Aspekt bedeutet u. a., dass jeder Getaufte ein Recht auf den Empfang der Eucharistie hat, und dass Ausschluss davon eine schwere Strafe darstellt. Es entspricht aber nicht dem Geist der Kirche, Unschuldige zu bestrafen. Siehe *Chr. Oeyen*, Einladung zur Eucharistie – eucharistische Gemeinschaft – Kirchengemeinschaft, IKZ 1987, 251 f.

<sup>33</sup> Unter anderen Dokumenten habe ich in meinem Referat auf die Erklärung von Bischof U. Küry im Jahr 1972 (ebd. 248) hingewiesen. U. v. Arx (IKZ 1989, 71, Anm. 16) kritisiert dabei meinen Satz: «Küry korrigierte damit Äusserungen, die er ein Jahr zuvor vor der Synode gemacht hatte»: es wäre keine Korrektur, sondern ein Nachtrag gewesen. Der Leser möge den Text in *Christkatholisches Kirchenblatt*, 1972, 175 daraufhin prüfen (Küry wurde jedenfalls von zahlreichen Mitgliedern seiner Kirche angesprochen, die seine Ausführungen von 1971 als unbefriedigend empfanden). Wichtiger als diese terminologische Frage ist aber die Tatsache, dass Küry sich für die Zulassung anderer Christen auf die «seit jeher» geübte Praxis der altkatholischen Kirche beruft. Vgl. auch *E. Nickel*, Bericht über die 26. Internationale Altkatholische Theologenkongferenz, IKZ 1987, 203 f., über den von Erzbischof Kok bezeugten Wandel bei Erzbischof Rinkel in dieser Frage. U. v. Arx berücksichtigt auf S. 70 dieses nicht und zitiert nur Rinkels frühere Stellungnahme. Ferner übersieht v. Arx die Äusserungen der IBK zu den Unionsplänen in Südindien und England, s. o. Anm. 7.

<sup>34</sup> Zu Fragen der ökumenischen Dimension der Feier der Eucharistie, Konsens der Internationalen altkatholischen Theologenkongferenz, IKZ 1987, 207 f., Nr. 1, 3, 6.

zeitlichen Einheit<sup>35</sup>. Diese für eine ökumenisch orientierte Theologie unverzichtbaren Aspekte werden im Text überhaupt nicht berücksichtigt. Dieser geht von einer monolithischen Auffassung der Einheit im Glauben aus und setzt Kirchentrennung und Getrenntheit im Glauben gleich (Nr.6). Der Satz: «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», macht dieses deutlich. Es wird nicht, wie in der alten Kirche, zwischen der Leugnung von Grunddogmen, wie die Trinität und die christologischen Konzilsentscheidungen, und Lehrdifferenzen in anderen Punkten, bei denen eine Einigung noch möglich erscheint, unterschieden<sup>36</sup>. Der Schluss des Satzes passt auch logisch nicht zu dem Anfang, denn es gibt auch Kirchentrennungen ohne Differenzen im Glauben, und umgekehrt ist es möglich, in einer Kirche zu sein und doch im Glauben getrennt, wie die verschiedenen zwangsweise durchgeführten Unionen, z. B. von orthodoxen Christen mit Rom, es verdeutlichen. Es hätte also im Sinne der Verfasser heissen sollen: «weil man mit dem gemeinsamen Eucharistieempfang eine Einheit im Glauben bekundet, die in Wirklichkeit nicht vorhanden ist», oder Ähnliches. Die folgende pauschale Behauptung: «ein solches Handeln nimmt die Existenz getrennter Kirchen als normal hin», stellt eine unannehmbare Unterstellung dar; damit wird ja der erklärte Wille von Christen, die eine Zulassung von Mitgliedern anderer Kirchen unter bestimmten Voraussetzungen als einen Weg zur Überwindung der Trennungen ansehen, nicht ernst genommen<sup>37</sup>. Auf einer Änderung von Nr.6 muss also unbedingt bestanden werden<sup>38</sup>.

<sup>35</sup> IKZ 1987, 197–206, bes. 202–206.

<sup>36</sup> Vgl. *Basilius*, Ep. 188, can. 1 und meine Erläuterungen, IKZ 1987, 240 und Anm. 11.

<sup>37</sup> Dieses wird auch im Kommentar von U. v. Arx, wenn auch etwas verklausuliert, zugegeben, s. IKZ 1989, 68. Anm. 9.

<sup>38</sup> Es sei hier klargestellt, dass ich diesen Text am Schluss der Sitzung in Kavallo nur darum unterschrieb, weil Bischof Gauthier mir ausdrücklich erklärte, die IBK habe alle Mitglieder zur Unterschrift der mehrheitlich angenommenen Kommissionstexte verpflichtet; diese seien aber nicht endgültig, sondern gingen dann an die Kirchen, die ihre Änderungswünsche noch vorbringen würden. Die Unterschrift bedeutet also hier keine persönliche Zustimmung zum Inhalt des Textes. In einem Brief an die IBK vom 25. Oktober 1987 habe ich dieses zum Ausdruck gebracht und meine Bedenken gegen Punkt 6 vorgebracht.

Am Ende dieser Ausführungen stellen wir fest: es gibt schwerwiegende Probleme in einzelnen Formulierungen, die eine «zweite Lesung» der Texte, oder jedenfalls einiger ihrer Kapitel, notwendig machen. In einigen Punkten (Sakramentsgemeinschaft mit der Anglikanischen Kirche, Zulassung anderer Christen zur Eucharistie, Alter für Eucharistieempfang und Firmung, Heirat nach den Weihen, usw.) brauchen wir schriftliche Garantien, dass unsere Praxis von der orthodoxen Seite akzeptiert wird. Am zweckmässigsten wäre es, wenn eine kleine Kommission der Internationalen Bischofskonferenz die Stellungnahmen der einzelnen altkatholischen Kirchen sammelt, um dann erneut, aber im kleineren Rahmen mit Vertretern der Orthodoxen zu verhandeln.

Vor einer Unterschrift der Texte in ihrer jetzigen Form bei gleichzeitigen einseitigen Erläuterungen von altkatholischer Seite sollte ausdrücklich gewarnt werden. Es wurde manchmal behauptet, die Altkatholiken hätten 1931 verschieden zu den Anglikanern und zu den Orthodoxen gesprochen. Diese Behauptung ist ungerecht und falsch<sup>39</sup>. Jetzt aber würde sich unsere Kirche genau in diese Lage begeben, wenn sie in den Erläuterungen etwas anderes sagt als das, was im Text steht; und ich glaube, deutlich gemacht zu haben, dass dieses notwendig wäre, um Altkatholiken und westliche Christen zu bleiben. Oder soll man vielleicht die Texte unterschreiben und in der Praxis wie bis-

<sup>39</sup> *P. Amiet*, Der orthodox-altkatholische Dialog nähert sich dem Ziel, Christkatholisches Kirchenblatt, 1985, 262, behauptete: «Ein zweiter Versuch mit einem Höhepunkt 1931 zerschlug sich, weil unsere Kirche den Anglikanern gegenüber einen anderen Glauben zu vertreten schien als den Orthodoxen gegenüber und damit unglaubwürdig wurde». Die Verhandlung mit den Orthodoxen fand vom 27.–29. Oktober 1931 statt, fast 4 Monate nach der mit den Anglikanern. Inzwischen war der offizielle Bericht in der IKZ erschienen (3. Heft, Juli–September 1931). Wer den Bericht der altkatholisch-orthodoxen Konferenz aufmerksam liest, merkt, dass die Fragen der Orthodoxen sich auf diesen Bericht beziehen. Die Altkatholiken haben daraufhin ihre Position in einigen Punkten präzisiert, z. B. daraufhin, dass alle sieben ökumenischen Konzile von ihnen anerkannt werden (kein Gegensatz zu der Aussage, dass die ersten inhaltlich die wichtigsten waren), oder dass die deuterokanonischen Schriften des Alten Testaments zur Heiligen Schrift gehören (jedoch «besonders als lesenswerte Erbauungsbücher»). Wie man sieht, ging es um relativ untergeordnete Fragen. Wenn der Metropolit Germanos, der zuerst sehr optimistisch über diese Konferenz berichtet hatte, später zurückhaltender wurde, lag das nicht an vermeintlichen Widersprüchen zwischen den zwei Konferenzen, sondern an einem Artikel eines anglikanischen Evangelikalen. Von «Unglaubwürdigkeit» unserer Kirche kann hier nicht die Rede sein.

her handeln? Aber damit hätte man sich in die Situation der ständig nach interpretativen Hintertüren in den geltenden Gesetzen suchenden «Fortschrittlichen» begeben, d. h. in eine sehr unbequeme Lage. Die «Konservativen» hätten immer den Buchstaben des Textes auf ihrer Seite und könnten zu jeder Zeit eine Hetzjagd gegen «klare Inkongruenzen zum theologischen Inhalt der unterschriebenen gemeinsamen Texte» veranstalten.

Vor allem aber wäre das alles kein ehrlicher Umgang miteinander. Christus hat gesagt: «Die Wahrheit wird euch freimachen» (Joh. 8, 32), – nicht das Taktieren. Wer erneute Gespräche fürchtet, nur weil es manche geben könnte, die dann das ganze Unternehmen torpedieren würden, zeigt damit deutlich, dass das Ganze seiner Meinung nach auf schwachen Füßen steht. Wo Freundschaft echt ist, hat man in der Regel keine Bedenken, Fragen solange zu besprechen, bis eine wirkliche Verständigung erreicht wurde. Denn Vertrauen schafft Vertrauen; Angst erzeugt aber keine wahre Gemeinschaft.

Wir stellen aber auch fest, dass es sich bei den problematischen Stellen nur um theologische Verschiedenheiten handelt, nicht um dogmatische: theologische Meinungen sollten frei gelassen werden. Es geht hier um Punkte, die nicht die einmütige Lehre der Väter und die verbindlichen Entscheidungen der ökumenischen Konzile tangieren. In diesem Glauben sind sich die altkatholische und die orthodoxe Kirche einig. Mögen wir mit Gottes Hilfe und in weiteren vertrauensvollen Gesprächen auch eines Tages zu einem für alle Seiten befriedigenden theologischen Ausdruck dieses Glaubens kommen!

Bonn

*Christian Oeyen*