Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte

Autor(en): **Aldenhoven, Herwig**

Objekttyp: **Article**

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

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

Heft [4]: **Koinonia auf altkirchlicher Basis**

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-404764

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

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

http://www.e-periodica.ch

Charakter, Bedeutung und Ziel der Dialogtexte[1]

Der Charakter dieser Texte ist vom Ziel bestimmt, und das Ziel des Dialogs ist die Gemeinschaft und Einheit der orthodoxen und altkatholischen Kirche. Gemeinschaft und Einheit sind dabei nicht zwei verschiedene Dinge, sondern ein und dasselbe, denn die Einheit wird von uns verstanden als volle Gemeinschaft, und nicht als eine zentrale Einheits-Organisation. Die gemeinsamen Texte sollen diesem Ziel dienen, und sie sind auch nur im Hinblick auf dieses Ziel zu verstehen.

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

Wenn man so lange gemeinsame Texte macht, die ja offiziellen Charakter haben, stellen sich Fragen, vor allem die Frage: welchen

[1] Überarbeitete Fassung eines in der IKZ *79* (1989) 31–43 abgedruckten Referats.

Stellenwert haben diese Texte? Haben sie den Charakter einer Bekenntnisschrift? Und was bedeutet das?

Bei der Planung des kommenden Grossen Heiligen Konzils der orthodoxen Kirche lag am Anfang ein Vorschlag vor, dieses Konzil solle auch eine einzige und universale orthodoxe Konfession abfassen und herausgeben. Zu diesem Plan nahm dann bald der bedeutende und sowohl in der orthodoxen Kirche wie unter westlichen Theologen hoch angesehene, 1985 verstorbene russisch-orthodoxe Erzbischof von Brüssel und Belgien, Wassilij Kriwoscheïn kritisch Stellung. Er schrieb unter anderem: «Man muss allgemein sagen, dass der Gedanke eines ‹einzigen› und universalen Bekenntnisses dem orthodoxen kirchlichen Bewusstsein eher fremd ist. Die Tendenz, alles zu definieren und alle Glaubensgegenstände genau zu formulieren, verletzt das wesentliche Prinzip der theologischen und kirchlichen Freiheit in der Einheit und der Liebe...

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

dürftigkeit bei der Abfassung des Textes einer einzigen orthodoxen Konfession ebenfalls zeigen.»[2]

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

[2] Archevêque *Basile,* La composition et la publication d'une confession unique de la foi orthodoxe, in: Messager de l'Exarchat du Patriarche Russe en Europe Occidentale *54–55* (1966) 71–74: «Il faut dire en général que l'idée d'une confession de foi ‹unique› et universelle est plutôt étrangère à la conscience ecclésiale orthodoxe. La tendance à tout définir et à formuler avec exactitude touts les objets de la foi viole le principe essentiel de la liberté théologique et ecclésiastique dans l'unité et l'amour, ce qu'exprime avec tant de relief la formule célèbre de saint Augustin: ‹In necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas›...» (p. 72). «...la composition d'une Confession de foi orthodoxe unique digne effectivement de ce nom est difficilement réalisable au point de vue pratique. Une telle Confession, ne doit-elle pas, en effet, exprimer toute la plénitude de la Tradition ecclésiale orthodoxe...? Elle ne devrait, cependant, ni répéter mécaniquement ce qui a déjà été dit, ni être une mosaïque de textes et de citations patristiques; elle devrait en être une synthèse créatrice et une application à notre époque... Or, le moment n'est pas encore venu pour une telle synthèse, fidèle par son esprit aux saints pères et en même temps libre et complête ... On peut craindre ... que la composition d'une Confession orthodoxe complète risquerait de ne pas être tout à fait à la mesure de nos théologiens orthodoxes en ce moment. Ou plutôt on risquerait de composer une Confession dont le texte serait ressenti, sinon de suite, du moins dans quelques décades, comme insuffisant et manqué, reflétant trop l'état de la science et de la pensée théologiques de son époque avec ses défauts et ses limitations. Cela n'empêcherait pas, s'il est conciliairement approuvé, d'être un poids mort pesant sur la pensée théologique libre et créatrice, de lui créer des entraves et de la gêner au lieu de lui servir de direction et d'indication. L'Esprit Saint préserverait certainement un tel texte conciliaire d'erreurs dans la foi. Mais, puisque le facteur humain agit également dans l'Eglise et que le Saint Esprit ne fait pas violence à la liberté humaine, l'infirmité des hommes dans toute son indigence ne manquerait pas de se manifester dans la rédaction du texte d'une Confession orthodoxe unique» (p. 74).

auch aufzeigen, dass die Grenzen des theologischen Denkens, wie sie bei den vertretenen Kirchen in unserer Zeit bestehen, sich hier sehr deutlich zeigen.

Soll man daraus nun den Schluss ziehen, dass man solche Texte überhaupt nicht hätte abfassen dürfen? Hätte man das Risiko von Mängeln auf die Art vermeiden müssen, dass man sich von vornherein nicht auf das Unternehmen gemeinsamer Texte eingelassen hätte? Das wäre eine voreilige Schlussfolgerung. Bei aller Kritik, die Kriwoscheïn am Plan einer orthodoxen Konfession anbringt, weiss er auch von der Notwendigkeit, in bestimmten Situationen offizielle Texte, unter Umständen auch ausführlichere, über die Glaubenslehre abzufassen. Gerade wenn Kirchen nach einem Jahrtausend getrennter Entwicklung sich fragen, ob sie in ihrem Glauben so eins sind, dass sie die kirchliche Gemeinschaft und damit die Einheit nach unserem Verständnis herstellen können, kann diese Situation dazu nötigen, als Grundlage für eine solche Entscheidung Texte dieser Art abzufassen und ihnen dann auch den entsprechenden Stellenwert zu geben. Das haben wir gesehen. In dem Sinn, dass sich in einer bestimmten Situation eine solche Notwendigkeit ergibt, kann Wassilij Kriwoscheïn auch den sogenannten orthodoxen Konfessionen des 17. Jahrhunderts trotz ihrer Mängel eine positive Bedeutung zuschreiben. Von den sogenannten «orthodoxen Bekenntnis-Schriften» und insbesondere denen des 17. Jahrhunderts sagt er in einer andern Arbeit: «Sie haben keinen allgemein-kirchlichen Charakter, sie entfernen sich oft von der patristischen und liturgischen Tradition und sind in ihrer Form und manchmal sogar in ihrem Sinn von der römisch-katholischen Theologie gekennzeichnet. Sie haben nur Bedeutung als historische Zeugnisse des kirchlichen und theologischen Bewusstseins und seiner Beständigkeit im wesentlichen durch die ganze Geschichte der Kirche hindurch. Unter diesem Gesichtspunkt verdienen sie, geachtet und studiert zu werden. Dies umso mehr, als sie im wesentlichen dem orthodoxen Glauben stets treu waren, sogar wenn sie auf ungeschickte Weise andersgläubige Kleider trugen[3]».

[3] *Archevêque Basile,* Les textes symboliques dans l'Eglise orthodoxe, in: Messager... (wie Fn. 3), *48* (1964) 197–217; *49* (1965) 10–23; *50* (1965) 71–82; die zitierten Stellen *50* (1965) 81: «... ils ne sont pas revêtus d'un caractère ecclésial général, ... ils se détachent souvent de la tradition patristique et liturgique et ... ils sont marqués par l'influence de la théologie catholique-romaine dans leur forme et parfois même dans leur sens. Ils n'ont d'importance qu'en tant que témoignages historiques de la conscience ecclésiastique et théologi-

Wenn wir unsere Dialogtexte mit den sogenannten orthodoxen Konfessionen des 17. Jahrhunderts vergleichen, werden wir unbestreitbar finden, dass sie viel weniger von der römisch-katholischen scholastischen oder neuscholastischen Theologie beeinflusst sind und dass sie sicher nicht in dem Ausmass, wie das bei jenen Schriften der Fall ist «auf ungeschickte Weise andersgläubige Kleider» tragen. Anderseits wird ein Studium unserer Texte die meisten altkatholischen Leser wohl dazu führen zu merken, dass die Bemühungen der Kommission, sich bei der Formulierung der Texte den scholastischen Einflüssen zu entziehen, nur teilweise Erfolg hatten.

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

que et de sa constance dans l'essentiel tout au long de l'histoire de l'Eglise. C'est à ce point de vue qu'ils méritent d'être respectés et étudiés. Ceci d'autant plus que dans l'essentiel ils furent toujours fidèles à la foi orthodoxe, la même s'ils revêtaient maladroitement de vêtements hétérodoxes.»

[4] Vérité et communion, in : *Jean Zizioulas,* L'être ecclésial, Genève 1981, 57–110 (vom Autor durchgesehene Fassung einer erstmals in *Irénikon* 50 [1977]

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

Was Zizioulas hier von Dogmenformulierungen sagt, gilt mutatis mutandis natürlich auch für unsere Texte, insofern sie kirchliche Formulierung von Wahrheit sein sollen. Sie sind das natürlich auf einem

veröffentlichten Arbeit), die zitierten Stellen S. 104f.: «(c) ... Les définitions dogmatiques peuvent être comprises de deux manières différentes: 1. Comme des exposés systématiques de la Vérité pour que l'on puisse être conduit à une meilleure connaissance de Dieu; ou bien,

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

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

[5] *J. D. Zizioulas,* Die pneumatologische Dimension der Kirche, in: Communio *2* (1973) 133–147, die zitierten Stellen 143f.

niedrigeren Niveau als dogmatische Konzilsdefinitionen, aber unter dem genannten Gesichtspunkt muss doch dasselbe von ihnen gelten. Die Texte erheben den Anspruch, Ausdruck der Lehre der Kirche zu sein. Das heisst selbstverständlich nicht, dass sie in jeder Hinsicht unbedingt der beste und geschickteste Ausdruck dieser Lehre zu sein beanspruchen. Ob sie ein guter oder weniger guter, geschickter oder weniger geschickter Ausdruck dieser Lehre sind, darüber kann man von Fall zu Fall diskutieren. Allgemein kann man höchstens sagen, dass sie der beste Ausdruck der Lehre der Kirche sind, der in der konkreten Situation der Kommissionsarbeit möglich war, mit all den Begrenzungen, die durch verschiedene Faktoren gegeben waren.

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

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

Ausgangspunkt der gemeinsamen Texte war – das wurde von Anfang an grundsätzlich festgehalten – der Glaube der alten Kirche, die sich in einer gemeinsamen Tradition in westlicher und östlicher Ausprägung findet. Dieser Glaube der alten Kirche muss in unserer Zeit immer wieder auf neue Fragen hin interpretiert werden. Sicher werden viele altkatholische Leser der Texte – wahrscheinlich die meisten – zunächst enttäuscht sein, weil sie in ihnen kaum etwas von einer solchen Interpretation auf unsere heutigen Fragen hin finden. Ich will nicht sagen, dass das völlig fehlt. Ab und zu findet man wohl etwas davon, aber im grossen und ganzen ist das eine Aufgabe, die diese Texte nicht leisten können. Und es war eigentlich von Anfang an klar, dass sie das nicht werden leisten können. – Es gab zwar in der ersten Sitzung des Dia-

loges von russisch-orthodoxer Seite einen Versuch, diese Aufgabe stärker zu berücksichtigen. Es zeigte sich aber, dass sich das aus verschiedenen Gründen in diesen Texten nicht machen liess. Das heisst nicht, dass die Kommission diese Aufgabe nicht sah, oder nicht für wichtig hielt, aber sie musste sich sagen, dass das eine Aufgabe für später ist und, wenn die Gemeinschaft hergestellt werden kann, eine Aufgabe die dann auch gemeinsam gelöst werden muss. Die Dialogtexte aber müssen sich damit begnügen, die gemeinsame altkirchliche Tradition gemeinsam auszusprechen als Grundlage für die Arbeit an der Interpretation für unsere Zeit. Diese Arbeit selbst ist noch zu leisten.

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

Es gibt einzelne Punkte und vor allem einen bestimmten Fragenkomplex, wo zwischen den Aussagen der Texte und der bisherigen altkatholischen Praxis ein Gegensatz besteht. Ich meine die Initiationssakramente: Taufe, Firmung und Erstkommunion. Wir wissen z. B., dass in den altkatholischen Kirchen die Firmung im Normalfall zeitlich von der Taufe getrennt ist, und zwar durch einen langen Zeitraum. Zwar wird in neuerer Zeit der innere Zusammenhang von Taufe und Firmung wieder stärker betont, aber in der Praxis hat das ausser bei der Erwachsenentaufe keinen zeitlichen Zusammenhang zur Folge. In den Dialogtexten wird von der altkirchlichen theologischen Überlieferung her die Einheit der Initiation betont und auch gesagt, dass diese Einheit an sich auch die zeitliche Einheit erfordert. Die altkatholische Seite in der Kommission ging davon aus, dass dort, wo die bisherige altkatholische Praxis mit der theologischen Auffassung der alten Kirche in Konflikt steht, die theologische Auffassung der alten Kirche dennoch die Lehre der altkatholischen Kirche wiedergibt, auch wenn die Praxis aus verschiedenen Gründen dieser Lehre nicht

ganz entspricht. Gewisse Diskrepanzen zwischen Lehre und Praxis gibt es ja in allen Kirchen. Daraus ergeben sich natürlich Fragen. Diese müssen zwar nicht sofort eine Änderung der Praxis nach sich ziehen, aber jedenfalls muss man sich fragen, ob nicht an dieser Praxis etwas zu ändern wäre, wobei gewiss nicht nur die Lehre zu berücksichtigen ist, sondern auch andere Faktoren, besonders pastoraler Art.

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

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

Zwar sind in der Formulierung der Texte die orthodoxen Ängste aufs ganze gesehen stärker berücksichtigt worden als die altkatholischen. Das war den altkatholischen Kommissionsmitgliedern durchaus bewusst. Sie stellten aber die Überlegung an, dass wir in der westlichen theologischen Welt viel mehr gewöhnt sind differenziert mit Texten umzugehen. Wir sind gewöhnt zu fragen, was für einen Sinn eine Aussage in einem bestimmten Zusammenhang hat, und sollten fähig sein, auch in ungewohnten oder sogar ungeschickten Ausdrucksformen unseren Glauben wiederzuerkennen. Wir sind also im allgemeinen viel flexibler im Umgang mit Texten als die stärker an kulturelle und sprachliche Traditionen gebundenen Orthodoxen. Und die Altkatholiken sollten auch besser mit ihren eigenen Ängsten umgehen können, da die westliche Zivilisation, die heute alle Kulturen zu verdrängen droht, ihnen von ihren Ursprüngen her nicht fremd ist. Bei den Orthodoxen steht es damit ganz anders. Das Übergewicht der ihnen von den Ursprüngen her fremden westlichen Zivilisation, zu der kulturgeschichtlich in einem gewissen Sinn ja auch die Altkatholiken gehören, muss ihnen den Umgang mit den eigenen Ängsten erschweren. Ich kann nur hoffen, dass die altkatholischen Kommissionsmitglieder die Fähigkeit der Altkatholiken, mit Texten und mit eigenen Ängsten umzugehen, nicht zu hoch eingeschätzt haben.

Die Qualität der Texte ist verschieden. Einige können über ihre Bedeutung als gemeinsame Texte hinaus auch als eine Bereicherung der altkatholischen Theologie betrachtet werden, andere sind, ohne etwas der Lehre der Kirche Widersprechendes zu behaupten, theologisch wenig befriedigend. In manchen Texten gibt es Partien der einen und solche der anderen Art. Und natürlich finden wir verschiedene Zwischenstufen...

Die folgenden Bemerkungen zu einzelnen Texten sollen helfen, ihr Verhältnis zur altkatholischen Theologie im allgemeinen deutlicher zu sehen.

Zu I/1 «Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung», letzter Abschnitt: im Zitat aus dem Text der Interorthodoxen Vorbereitenden Kommission der Heiligen und Grossen Synode wäre statt «aus deren Inhalt» eine bessere deutsche Übersetzung des griechischen Originals «auf Grund von deren Inhalt».

Zu I/3 «Die heilige Dreifaltigkeit», Nr. 4: vgl. die Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz zur Filioque-Frage von 1969/70: «... Ferner halten wir daran fest, dass es in der allerheiligsten Dreifaltigkeit nur ein Prinzip und eine Quelle gibt, nämlich den Vater. Wir bejahen die ostkirchliche Formulierung, dass der Heilige Geist ‹aus dem Vater allein› aus-

geht, wenn hinzugefügt wird, sofern der Vater Grund und Quelle der Gottheit ist...» (IKZ *61* [1971] 70). Die altkatholische Seite der Dialogkommission hat dies nicht als formale Forderung nach Hinzufügung einzelner Ausdrücke verstanden, sondern als Forderung, dass die Aussage ‹allein aus dem Vater› in einem Zusammenhang stehen müsse, in dem es um den Ausgang des Heiligen Geistes aus dem Grund und der Quelle der Gottheit geht.

Vgl. auch K. Stalder: «Im gemeinsamen Text der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Dialogkommission wird ... einerseits von der ewigen Ursprungsbeziehung, anderseits von der zeitlichen Sendung gesprochen ... während die sachlich wichtige Frage der ewigen Beziehungen, die nicht Ursprungsbeziehungen sind, offenbleiben musste. Zum richtigen Verständnis ist es jedoch wichtig zu beachten, dass sie nicht so sehr eine offene Frage zwischen der altkatholischen und der orthodoxen Theologie, sondern in der orthodoxen Theologie selber ist» (Das «Filioque» in den altkatholischen Kirchen, die Hauptphasen der theologischen Reflexion und der kirchlichen Stellungnahmen, in: Geist Gottes – Geist Christi, hrsg. von L. Vischer, Beih. zur Ökum. Rundschau *39* (1981) 89–99, S. 98).

In einer früheren Arbeit führte ich aus, dass in diesem Dialogtext «nur die ewigen Ursprungsbeziehungen der trinitarischen Personen ihren Beziehungen in der zeitlichen Sendung gegenübergestellt werden ... Das erweckt den Anschein, dass zwischen ewigen und zeitlichen Beziehungen überhaupt kein Zusammenhang besteht. Auf diese Frage haben in der orthodoxen Theologie Gregor von Zypern und Gregor Palamas mit ihrer Unterscheidung zwischen der ewigen Ursprungsbeziehung einerseits und den ewigen Beziehungen in der Manifestation anderseits geantwortet. Durch diese Lehre wird vermieden, dass die ewigen Beziehungen in der Dreifaltigkeit und ihre Beziehungen im zeitlichen Wirken als völlig ohne Zusammenhang erscheinen». Ich erklärte, dass in dieser Frage Kritik an unserem Dialogtext «an sich berechtigt ist, nicht in dem Sinn, dass das, was im Text gesagt wird, falsch ist, aber in dem Sinn, dass hier etwas fehlt, was wichtig ist, um den Zusammenhang zwischen ewigen Beziehungen der Trinität – aber nicht Ursprungsbeziehungen! – und ihren Beziehungen in der zeitlichen Sendung aufzuzeigen. Ob es allerdings gegenwärtig oder in der nächsten Zukunft möglich sein wird, hierfür eine gemeinsame Formulierung zu finden, ist schwer zu sagen. Hier wäre noch theologische Arbeit zu leisten» (H. Aldenhoven, Das Filioque in altkatholischer Sicht, in: Le IIe Concile Oecuménique, Etudes théologiques de Chambésy 2, Chambésy-Genève 1982, 229–308, S. 307).

Zu II/2 «Die hypostatische Union», Nr. 2: Die Formel «aus zwei Naturen» an sich ist vom 4. Ökumenischen Konzil nicht verurteilt worden und wird vom 5. und 6. Ökumenischen Konzil (vgl. H. Denzinger/A. Schönmetzer [Hrsg.], Enchiridion Symbolorum, Freiburg [36] 1977, Nr. 428/429 bzw. 557) auch in positivem Sinn neben der Formel «in zwei Naturen» verstanden. Abgelehnt werden kann und muss sie vom orthodoxen und altkatholischen Standpunkt also nur, wenn sie der Formel «in zwei Naturen» entgegengesetzt wird.

Zu II/3 «Die Gottesmutter», Nr. 2: Das Zitat aus der Ansprache der Konzilsväter an Kaiser Markian gehört zwar nicht zur Glaubensdefinition des Konzils, ist aber in allgemeinerem Sinn ein Zeugnis des altkirchlichen Glaubens.

Zu III/1 «Wesen und Eigenschaften der Kirche», Nr. 14: vgl. die Bemerkungen zu III/3.

Zu III/3 «Die Grenzen der Kirche», Nr. 2 u. 3: vgl. U. Küry: «Am Altkatholikenkongress in Bern vom Jahre 1925 hielt Prof. Stefan Zankow (Sofia) einen vielbeachteten Vortrag... Die von einzelnen altkatholischen Theologen vertretene Ansicht, die einzelnen Kirchen (so auch die heutige orthodoxe Kirche) seien nur Zweige der einen Kirche in dem Sinn, dass sie nur einen Teil des ganzen Erbgutes besässen, während die ganze, wahre Kirche in den einzelnen Kirchenkörpern unsichtbar gegenwärtig sei, könne von der Orthodoxie nicht angenommen werden... Und doch sei – da es auch wesentlich anders lautende Stimmen von seiten der Altkatholiken gebe – eine Verständigung auch hierüber möglich. Tatsächlich ist seither auch in dieser Frage aufgrund neuer Untersuchungen über den Begriff der Kirche eine weitgehende Annäherung erfolgt, in dem Sinne, dass von altkatholischer Seite jetzt betont wird: Die einzelnen Kirchen sind nicht bloss Teile, blosse Zweige ohne Baum, sondern echte und wirkliche Repräsentationen der Einen und ganzen Kirche, sofern sie an den ursprünglichen Grundordnungen der alten und Einen Kirche in Lehre, Verfassung und Kultus festhalten» (Die altkatholische Kirche, Stuttgart[3] 1982, S. 113f.) Ob die im Dialogtext abgelehnte Theorie ganz so, wie sie dort formuliert ist, überhaupt jemals von irgendjemandem vertreten wurde, ist nicht eine Frage der kirchlichen Lehre, sondern des historischen Faktums. Historisch problematische Formulierungen, wie hier eine vorliegt, sind ein schwacher Punkt der Dialogtexte. Sie berühren aber die Übereinstimmung in der Lehre nicht. Es gibt in den Texten gewiss auch eine ganze Reihe von historisch differenzierten Formulierungen. Alle historischen Vergröberungen um jeden Preis beseitigen zu wollen, hätte aber die Kommissionsarbeit unverhältnismässig kompliziert und verlängert, ohne für das Aussageziel – nämlich die Übereinstimmung in der Lehre – Wesentliches beizutragen.

Zu III/5 «Die Unfehlbarkeit der Kirche»: vgl. H. Aldenhoven: «Die Altkatholiken haben die Unfehlbarkeit der Kirche – sei es unter Verwendung oder unter Vermeidung dieses so missverständlichen und doch nicht ganz leicht zu ersetztenden Wortes – in dem Sinn angenommen, dass gemäss der Verheissung Christi Gott durch den Heiligen Geist bewirkt, dass die Kirche nie als Ganze die Wahrheit Christi verlieren wird. Aber Unfehlbarkeit als Kompetenz einer Instanz, die von vornherein unfehlbar entscheiden kann, haben sie unter Berufung auf die alte und sogar noch mittelalterliche Kirche abgelehnt» (Das ekklesiologische Selbstverständnis der Altkatholischen Kirchen, in: Österreichisches Archiv für Kirchenrecht *31* [1980] 401–430, S. 414).

J. F. von Schulte: «Wenn die Kirche oder der Papst etwas lehrt, das mit dem von Christus überlieferten Glauben übereinstimmt, dann ist sie durch diese Übereinstimmung unfehlbar. Ohne dass daher auch nur ein einziges Mal

in der alten Kirche das Wort gebraucht wurde, zeigte sie sich unfehlbar» (Die Macht der römischen Päpste über Fürsten, Länder, Völker, Individuen..., zur Würdigung ihrer Unfehlbarkeit beleuchtet, Prag[2] 1871, S. 144). «Nach der übereinstimmenden Lehre aller acht ersten allgemeinen Synoden und der von Trient lehrt das ökumenische Concil den Glauben unfehlbar... Das unfehlbare Lehramt der allgemeinen Synoden ist überhaupt die stete Ansicht aller Bischöfe, Partikularsynoden usw. gewesen». Und Schulte zieht den Schluss, «dass weder der Papst noch das Concil eine mechanische Unfehlbarkeit besitzt, sondern der eine wie das andere und wie jeder Bischof unfehlbar lehrt, wenn er das lehrt, was Christus gelehrt hat, das heisst, wenn die Unfehlbarkeit so aufgefasst wird, wie sie erwiesenermassen ... die alte Kirche auffasst und die gesunde Vernunft allein auffassen kann» (Die Stellung der Concilien, Päpste und Bischöfe..., Prag 1871, 310f.; zur Zählung von 8 ökumenischen Konzilen, mit der Schulte meines Wissens in der altkatholischen Literatur allein steht, s. Aldenhoven, a.a.O., S. 416).

U. Küry: «Die Unfehlbarkeit der Kirche ist eine Funktion ihrer sogenannten ‹Indefektibilität›, ihrer Unzerstörbarkeit... Gemeint ist, dass die Kirche nicht aufhören wird, das zu sein, was sie vom Stiftungswillen Christi her wesenshaft ist und sein soll... Die Lehraussagen der Kirche ... sind in ihren positiven Formulierungen ... immer unvollständig, unvollkommen, zeitbedingt... Die Lehraussagen der Kirche sind, indem sie die Unumkehrbarkeit der Wahrheit Gottes bezeugen, unfehlbar in ihrer kritisch-negativen Funktion, durch die sie angesichts möglicher und wirklicher Irrlehren den Glauben in die Entscheidung der Wahrheit rufen...» (a.a.O., S. 273f.). Weiter führt Küry aus, dass die Frage, ob es sich in einem konkreten Fall um eine unfehlbare kirchliche Lehrentscheidung handle, nicht nur nach formalen, sondern entscheidend nach einem inhaltlichen Kriterium zu beantworten ist, nämlich der Übereinstimmung mit dem Zeugnis der Heiligen Schrift und der altkirchlichen Tradition.

Zu III/7 «Die Notwendigkeit der apostolischen Sukzession», Nr. 1 u. 4: «Rechtmässige» im Zusammenhang mit Handauflegung meint nach altkatholischer und orthodoxer Auffassung nicht bloss formal-rechtliche Legitimität, sondern die Notwendigkeit, dass die Handauflegung nach dem Willen der Kirche als ein Element eines breiteren kirchlichen Vorganges stattfindet. Vgl. A. Rinkel (Interkommunion, in: IKZ *43* [1953] 209–230, S. 215f.): «Die Liturgie der Kirche lehrt in ihren Weiheformeln von den ältesten Zeiten an richtiger. Es fällt dort der Nachdruck zunächst auf die rechtmässige Wahl durch die Kirche. Die Kirche in ihrer Gliederung von Bischöfen, Priestern und Volk muss anwesend sein, um den Ordinandus zu identifizieren als die zum Bischof zu weihende Person... Und alles wird vollzogen ... durch den Bischof ... kraft des Willens der Kirche, die selber ihn für diesen Zweck hat weihen lassen... So ist und bleibt es die Kirche, die die ‹successio› trägt und verwirklicht, Es ist Gott, der auf das Gebet der Kirche antwortet, und dadurch kommt dasselbe zustande, was seit den Tagen der Apostel immer wieder auf dieselbe Weise zustande gekommen ist. Und das ist die apostolische Sukzession». Ähnliche Aussagen finden sich auch bei orthodoxen Theologen.

Zu V/2 «Die Taufe», Nr. 1.4: Dass die Taufe durch Übergiessen an sich eine Notform der Taufe ist, kann nicht bedeuten, dass alle Taufen durch Übergiessen von altkatholischer Seite als Nottaufen im engeren Sinn betrachtet würden. Wohl aber heisst es, dass bei der Anwendung dieser Form gefragt werden muss, ob wirklich genügend Gründe dafür vorliegen. Dabei sind natürlich vor allem auch pastorale Faktoren zu berücksichtigen.

«Apostolische Praxis» als theologischer Begriff meint die altkirchliche Praxis, insofern sie der Verkündigung und Praxis der Apostel entspricht. Historische Fragen in diesem Zusammenhang konnten in der Kommission nicht erörtert werden.

Zu V/3 «Die Firmung», Nr. 3: Die historischen Zeugnisse zeigen, dass die zeitliche Trennung der Firmung von der Taufe nichts mit der Kindertaufe zu tun hat, sondern nur auf die Schwierigkeit zurückgeht, in grossen Bistümern die Neugetauften bald zum Bischof zu bringen. Die spätere Begründung eines höheren Firmalters mit der notwendigen Reife der Firmlinge ist eine nachträgliche Rechtfertigung eines im Gegensatz zum ursprünglichen Glauben und Willen der Kirche eingerissenen Zustandes. Auch in diesem Fall müssen die Altkatholiken natürlich pastorale Faktoren berücksichtigen, aber sie müssen sich fragen, wie die Zusammengehörigkeit von Taufe und Firmung durch eine Fortentwicklung der Praxis besser zur Geltung kommen kann. Überlegungen dazu wurden wenigstens in einigen altkatholischen Kirchen auch schon unabhängig vom Dialog mit den Orthodoxen angestellt. Bereits in die Praxis umgesetzt werden diese Überlegungen vor allem im Zusammenhang mit der Erwachsenentaufe, auf die dann unmittelbar die Firmung durch den vom Bischof beauftragten Priester erfolgt, wie es jetzt übrigens auch in der römisch-katholischen Kirche geschieht.

Zu V/4 «Die heilige Eucharistie»: zu Nr. 1 vgl. Nr. 4. Dadurch kann ein Missverständnis von Nr. 1 vermieden werden. Die Interpretation des Opfercharakters der Eucharistie durch Hebr. 9, 11 f., wie sie in der Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe von 1889 vorgenommen wurde, ist im Dialogtext nicht berücksichtigt, weil sie nicht auf die alte Kirche von Ost und West, sondern auf die spätere abendländisch-katholische Theologiegeschichte, insbesondere des 19. Jahrhunderts, zurückgeht. Damit ist kein negatives Urteil über den theologischen Wert dieser Deutung gefällt. Aber die einzig mögliche Grundlage für eine gemeinsame orthodox-altkatholische Aussage zum Opfercharakter der Eucharistie konnte nur der biblische und altkirchliche Begriff des Gedächtnisses sein. Das gleiche gilt heute auch für das ökumenische Gespräch im allgemeinen, vgl. die Stellungnahme der Christkatholischen Kirche der Schweiz und gleichlautend des Katholischen Bistums der Altkatholiken in Deutschland zu den Konvergenzpapieren über Taufe, Eucharistie und Amt, und zwar zu Eucharistie 5, in: IKZ *78* [1988] 200).

Zu VI/1 «Die Lehre von der Vollendung»: vgl. den Bericht über die Verhandlungen der orthodoxen und der altkatholischen Kommission in Bonn vom 27. und 29. Oktober 1931: «f) Eschatologie: Die Lehre vom Purgatorium wird wie von der orthodoxen so auch von der altkatholischen Kirche abge-

lehnt, man betet aber für die Verstorbenen um Gottes Barmherzigkeit, alles übrige bleibt ein Mysterium» (in: U. Küry, a.a.O., S.483).

Zu VII «Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgen»: vgl. H. Aldenhoven (Einladung zur Eucharistie – Eucharistiegemeinschaft – Kirchengemeinschaft, in: IKZ *77* [1987] 257–265, S.259): «Dass Eucharistiegemeinschaft ihrem Wesen nach Kirchengemeinschaft ist, wird auch von der theologischen Tradition der altkatholischen Kirchen bezeugt, und zwar sowohl von repräsentativen Theologen als auch von kirchenamtlichen Stellungnahmen». Bischof Urs Küry erklärte vor der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz 1971, dass eine, wenn auch auf bestimmte Fälle beschränkte Abendmahlsgemeinschaft verfrüht sei. Vorher müsse nämlich eine Einigung über die Glaubens- und Bekenntnisgrundlagen erzielt werden (Protokoll der 97. Session der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz 1971 in Zürich, Bern 1971, S.36–39; vgl. auch seinen die andere Frage der Gastkommunion betreffenden Nachtrag in: Protokoll der 98. Session der Nationalsynode der Christkatholischen Kirche der Schweiz 1972 in Rheinfelden, Bern 1972, S.36f.). In Deutschland autorisierte Bischof Josef Brinkhues in einer amtlichen Stellungnahme 1975 einschlägige Ausführungen von Prof. Werner Küppers als ganz und voll der altkatholischen Auffassung entsprechend. Küppers kommt dort zur Schlussfolgerung: «Im strengen Sinn der theologischen Lehre gibt es demzufolge keine Trennung von Kirchengemeinschaft und Eucharistiegemeinschaft und damit im spezifischen, heutigen Sinn des Wortes auch keine «Interkommunion»... Etwaige, individuell und situativ bedingte Ausnahmen oder Grenzüberschreitungen in Not- und Gewissensfällen sind unter Weitergeltung der genannten normativen Voraussetzungen durch die kirchliche Autorität und vor ihr in der Gemeinschaft der Kirche zu verantworten» (Sonderausgabe des Materialdienstes der Ökumenischen Centrale, Frankfurt, März 1976, S.33f. und 48). Vgl. aber auch H. Aldenhoven, a.a.O., 261f.: «Die oben dargestellte grundsätzliche Haltung hat die altkatholischen Kirchen nicht dazu geführt, die Angehörigen anderer Kirchen allgemein vom Kommunionempfang auszuschliessen... Es wird dabei vorausgesetzt, dass sie die altkatholische Abendmahlsfeier grundsätzlich bejahen können und sowohl gegenüber ihrer eigenen als auch gegenüber der altkatholischen Kirche die Verpflichtung übernehmen, sich entsprechend ihren Möglichkeiten für die Einheit einzusetzen.» Dabei wird betont, dass die Verantwortung für einen solchen Kommunionempfang ganz vom Empfänger getragen werden müsse (so insbesondere Bischof Urs Küry vor der Synode 1972, s.o.) Über weitere Entwicklungen in Deutschland und die Stellungnahme der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz vgl. oben S.24.

Auf orthodoxer Seite ist an die Fälle von Kommunionspendung an Nicht-Orthodoxe durch prominente Vertreter der orthodoxen Kirche auch in neuerer Zeit zu erinnern (z.B. an Mitglieder einer ökumenischen Gruppe durch den serbischen Patriarchen in Belgrad um 1920, an Mitglieder einer anglikanischen Kommission durch den rumänischen Patriarchen 1935, an armenische Christen durch den späteren Ökumenischen Patriarchen Athenagoras). Dabei wird von orthodoxer Seite hervorgehoben, dass es sich dabei um Einzelfälle in bestimmten konkreten Situationen gehandelt hat und bei den Empfängern ein

vom orthodoxen nicht wesentlich abweichender Glaube vorausgesetzt werden konnte.

Zu Nr. 6: Hier ist vorausgesetzt, dass auch bei organisatorischer Vereinigung im Glauben getrennte Kirchen innerlich getrennt bleiben.

Zu Nr. 7: «liturgisch-kanonische Gemeinschaft» ist im Osten der traditionelle Begriff für die volle Kirchengemeinschaft. Er entspricht aber auch genau der altkatholischen Auffassung.

Beim Lesen der Texte könnte ein abendländischer Christ zunächst den Eindruck haben, dass die heutige orthodoxe Praxis als Modell hingestellt werde. Bei näherem Hinsehen wird er aber merken, dass dem nicht so ist. Eine Reihe von grundsätzlichen Aussagen der Texte steht in einem kritischen Spannungsverhältnis zu manchen Erscheinungen der orthodoxen Praxis. Ich denke dabei z. B. an die Beteiligung der Laien an kirchlichen Entscheidungsprozessen, an das Verhältnis von Ordination und Ehe und an die Definition des Hauptzweckes der Ehe. Und dort, wo die orthodoxe Praxis das Modell zu sein scheint, ist es in Wirklichkeit die altkirchliche Praxis, wobei im allgemeinen offengelassen wird, wie eine den altkirchlichen Grundsätzen treue und zugleich der heutigen abendländischen Situation entsprechende praktische Lösung aussehen könnte.

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

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

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

fachen, für die Gemeindeglieder verständlichen Form auch ihnen zur Kenntnis zu bringen.

Eine andere Frage ist, was mit den Bemerkungen geschehen soll, die von den einzelnen Kirchen kommen. Es ist anzunehmen, dass im grossen und ganzen die Texte bejaht werden. Diese Tendenz scheint schon ziemlich allgemein zu sein. Aber es ist durchaus zu erwarten, dass zu einzelnen Sätzen oder Ausdrucksweisen oder auch zu der Art, wie etwas in einen bestimmten Zusammenhang gestellt wird, kritische Bemerkungen kommen. Die Frage ist, ob solche Stellen in den Texten neu formuliert werden müssen. Das wird von manchen vertreten, aber die altkatholischen Kommissionsmitglieder – jedenfalls die überwältigende Mehrheit von ihnen – ist der Auffassung, man solle die Texte nicht umformulieren. Dort, wo die einzelnen Kirchen es für nötig halten, sollen sie Bemerkungen machen, die dann zu einer gesamt-altkatholischen Stellungnahme führen. Diese würde aus einem allgemeinen Teil und aus Anmerkungen zu einzelnen Stellen bestehen. Die Anmerkungen würden präzisieren, wie die betreffenden Stellen von altkatholischer Seite verstanden werden. Natürlich dürfte das nur an den Punkten geschehen, wo es für wirklich nötig erachtet wird, aber sollte nicht an den Texten selbst geändert werden. Und zwar vor allem aus zwei Gründen. Einerseits um aus den Texten nicht doch eine «Konfessionsschrift» im engeren Sinn zu machen. Gerade das Letztere würde nämlich geschehen, wenn man an jedem Satz, bei dem man etwas nicht gut findet oder bei dem man Missverständnisse befürchtet, eine Änderung verlangte. Wenn dagegen Anmerkungen in der oben dargelegten Weise gemacht werden, verhindert dies eben, dass die Texte als Konfessionsschrift im engeren Sinn betrachtet werden. Der zweite Grund ist praktischer Natur. Wenn nämlich Neuformulierungen der Texte verlangt werden, beginnt der ganze Dialog- und Formulierungsprozess von vorne. Und damit wird auch das ganze Störpotential derer, die den Dialog torpedieren möchten, wieder in Gang gesetzt.

Wir wissen natürlich auch noch nicht, wie der Rezeptionsprozess auf orthodoxer Seite verläuft. Auch dort werden zunächst die einzelnen Kirchen Stellung nehmen. Nach meinen Informationen bestehen gute Gründe zur Hoffnung, dass der Dialog positiv bewertet und keine Neuformulierungen verlangt, sondern nur Bemerkungen der oben angegebenen Art gemacht werden. Wenn das so geschieht, wenn die altkatholischen Kirchen ebenso verfahren und wenn die Bemerkungen zu den Texten auf der anderen Seite keinen Widerspruch aus-

lösen, kann der Dialog als erfolgreich abgeschlossen und rezipiert betrachtet werden. Damit wäre die Grundlage für die Wiederherstellung der Gemeinschaft gegeben. Diese Wiederherstellung würde allerdings erst durch einen besonderen kirchenamtlichen Akt geschehen, der jedenfalls voraussetzen würde, dass die geschichtlich und pastoral bedingten Abweichungen der altkatholischen Praxis von einzelnen altkirchlichen Kanones von orthodoxer Seite kat' oikonomian akzeptiert würden.

Oberdiessbach BE *Herwig Aldenhoven*