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

Band: 90 (2000)

Heft: 1

Artikel: Das Porvoo-Dokument als Anregung zu altkatholischer Selbstreflektion

Autor: Tjörhom, Ola / Hind, John / Parmentier, Martien

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-404910

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 13.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

Das Porvoo-Dokument als Anregung zu altkatholischer Selbstreflektion

35. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz vom 30. August bis 4. September 1999 in Wislikofen/Schweiz

Zu den bedeutendsten Ereignissen der Ökumene in jüngerer Zeit kann ohne Einschränkungen die Unterzeichnung der «Porvooer Gemeinsamen Feststellung» (= PGF) am 13. Oktober 1992 gezählt werden[1]. Mit diesem Dokument, das nach der Stadt Porvoo in Finnland benannt ist, in deren Kathedrale die Kommissionsmitglieder vor der Unterzeichnung das Abendmahl gefeiert hatten, liegt das Ergebnis der Gespräche zwischen vier anglikanischen Kirchen (England, Irland, Schottland und Wales) und den nordischen und baltischen lutherischen Kirchen (Dänemark, Estland, Finnland, Island, Lettland, Litauen, Norwegen und Schweden) vor. Bis 1996 haben insgesamt zehn lutherische und anglikanische Kirchen das Schlussdokument ratifiziert, so dass zwischen diesen Kirchen nun offiziell Gemeinschaft in Wort und Sakrament, Amt und Sendung besteht.

Da die anglikanische Kirchengemeinschaft im «Bonner Abkommen» von 1931 die volle Sakramentsgemeinschaft mit den altkatholischen Kirchen besiegelt hat, lag es nahe, sich im Rahmen einer Internationalen Altkatholischen Theologenkonferenz mit der PGF auseinanderzusetzen. Dabei spielte nicht zuletzt die Frage eine Rolle, inwieweit die PGF auch als Modell für die eigenen ökumenischen Dialoge angesehen werden könne. Deshalb wurde das Tagungsthema in die folgenden Worte gekleidet: «Das Porvoo-Dokument als Anregung zu altkatholischer Selbstreflektion.» 55 Theologinnen und Theologen, darunter mehrere anglikanische Teilnehmerinnen und Teilnehmer wie Bischof John Hind (Bischof für das europäische Festland) und Bischof Jonathan Gledhill (Beauftragter des Erzbischofs von Canterbury für die Kontakte zu den altkatholischen Kirchen), folgten der Einladung in das Bildungshaus Wislikofen im Schweizer Kanton Aargau. Die ehemalige Propstei, de-

[1] Vgl. Kirchen kommen zueinander. Die Porvooer Gemeinsame Feststellung. The Porvoo Common Statement, vollständige zweisprachige Textausgabe hg. von *Thaddäus Schnitker,* (Hefte für Gemeindearbeit und Theologie; *12*), Bonn: Willibrord-Buchhandlung 1999.

ren Namen vielen Altkatholikinnen und Altkatholiken geläufig ist, ist für die neuere Geschichte des Altkatholizismus bedeutsam, da dort zweimal die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz zu Beratungen über die Frauenordination zusammengekommen war.

An die Begrüssung und thematische Einführung durch die Koordinatorin, Pfarrerin Dr. Angela Berlis, schlossen sich am ersten Abend der traditionelle Bericht des Erzbischofs zu aktuellen Entwicklungen innerhalb der Utrechter Union und der Ökumene an. Erzbischof Antonius Jan Glazemaker gedachte in seinem Bericht auch der verstorbenen Bischöfe Marinus Kok und Maximilian Rode.

Die Vorträge

Als erster Referent führte der norwegische evangelisch-lutherische Theologe Prof. Dr. Ola Tjørhom (Strassburg) in den Text der PGF und dessen Entstehungs- und bisherige Rezeptionsgeschichte ein und verband damit eine Bewertung aus nordischer Perspektive. Tjørhom, der selbst massgeblich an den Porvoo-Gesprächen beteiligt war, würdigte Porvoo als Versuch, jene Frustrationen des ökumenischen Dialogs zu überwinden, die sich einstellen, wenn immer mehr Papiere entstünden, die theoretische Lehrübereinstimmung feststellen, daraus jedoch keine Konsequenzen für die konkrete Gemeinschaft der Kirchen erwüchsen. Im Gegensatz dazu gehöre es zum Wesen der PGF, dass der Konsens in Lehrfragen zu sichtbarer und konkreter Kirchengemeinschaft führe. In dieser Hinsicht könne Porvoo ein Modell sein, das jedoch nicht direkt auf andere ökumenische Partner übertragen werden könne. Denn zum Beispiel seien die Kirchen, die sich in Porvoo zusammengefunden haben, alle in irgendeiner Weise bischöflich strukturiert, was den Dialog erleichtert habe. Auf dieser Grundlage sei es möglich gewesen, zu gemeinsamen Aussagen über das Bischofsamt und die apostolische Sukzession zu gelangen. Die diesbezüglichen Aussagen fänden sicherlich in anderen lutherischen Kirchen nicht ohne weiteres Zustimmung.

Den Vorwurf, die PGF verzichte auf genaue Begriffsklärungen, erhob der orthodoxe Theologe Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis (Münster und Bern). Ungeklärt bleibe beispielsweise, ob das geweihte Amt zum Wesen der Kirche gehöre oder nicht. Der PGF fehle es an einer sakramentalen, eschatologischen Sicht der Kirche. Kallis kam zu dem Schluss, dass er aus orthodoxer Sicht Porvoo weder inhaltlich noch formal als übertragbares ökumenisches Modell anerkennen könne, da die PGF die Katholizität der Ortskirche nicht genügend wahrnehme. So führe das

Dokument nicht zu kirchlicher Gemeinschaft im Sinne altkirchlicher Ekklesiologie, sondern zu einem Bündnis von Kirchen, die sich nach erfolgter Übereinkunft nicht mehr zu verändern brauchten. Porvoo sei damit dem Modell der versöhnten Verschiedenheit verhaftet. Ökumenische Dialoge dürften nicht im Hinblick auf mögliche nützliche Ziele und Bündnisse geführt werden, sondern auf der Basis der eigenen ekklesiologischen Identität. Gemeinschaft und Einheit, so Kallis, müssten aus dem Leben der Kirchen heraus wachsen, so dass die Verabschiedung von gemeinsamen Texten nicht der Anfang, sondern die Vollendung der Einheit sei[2].

Dieser Sicht widersprach in einigen Punkten das Referat «Anmerkungen zu Porvoo aus anglikanischer Sicht im Hinblick auf die Gemeinschaft mit den Altkatholiken» von Bischof John Hind, dem anglikanischen Bischof in Europa. Hind betonte die dynamische Wesensart von Porvoo. Man habe nicht nur gefragt «Was ist für die eucharistische Gemeinschaft nötig?», sondern auch «Was folgt aus der eucharistischen Gemeinschaft?» Porvoo belasse es nicht bei der gegenseitigen Anerkennung der einzelnen Kirchen, sondern verstehe Gemeinschaft als Beziehungsgeflecht zweier Kirchen. In einer derartigen Beziehung verpflichten sich die Kirchen zu konkreten gemeinsamen Handlungen und Verantwortlichkeiten, wodurch ein Wachsen in der Gemeinschaft geschehe. Darin sah Hind eine Anregung für die Intensivierung der altkatholisch-anglikanischen Gemeinschaft, denn als diese 1931 im «Bonner Abkommen» besiegelt wurde, hätten sich die beteiligten Kirchen zwar gegenseitig anerkannt, aber keine Schritte in die Wege geleitet, die Gemeinschaft konkret mit Leben zu füllen.

Schliesslich beleuchtete Prof. Dr. Martien Parmentier (Hilversum) aus der Sicht altkatholischer Theologie die PGF («Die Altkatholische Ekklesiologie und das Porvoo-Dokument»). Dazu stellte er einen Vergleich an zwischen der PGF, dem Lima-Rapport, dem revidierten US-amerikanischen *Concordat* und dem Bonner Abkommen. Parmentier machte deutlich, dass Porvoo stärker als die altkatholische Ekklesiologie den Sendungsauftrag der Kirche als aktuelle Mission in der Welt betone und deshalb die Apostolizität in der Kirche als Ganzer situiere (und erst von daher im ordinierten Amt und schliesslich im Bischofsamt). Aus altkatholischer Sicht sei freilich zu fragen, ob es theologisch zulässig sei, die Apostolizität einer Kirche ohne (ununterbrochene) bischöfliche Sukzession uneingeschränkt anzuerkennen. Parmentier kritisierte

[2] Das Referat von Prof. Kallis wird in der nächsten Nummer der IKZ erscheinen.

zudem den unklaren Gebrauch des Zeichen-Begriffs in der PGF. Das Einheitsverständnis Porvoos ist in seinen Augen verschwommen und tendiert nicht zur *full communion,* sondern zu dem, was man «vollständige sichtbare Einheit» nennen könne, ohne deutlich zu machen, was dies genau sei.

Im Anschluss an das Referat von Prof. Parmentier gaben Theologen aus den altkatholischen Kirchen der Niederlande, Deutschlands, der Schweiz, Österreichs und Tschechiens Statements ab, die einen Eindruck vermittelten, welchen Stellenwert man der PFG in den einzelnen Kirchen beimisst und wie die Bedeutung dieses Dokuments für die altkatholische Kirche eingeschätzt wird. Für die anderen altkatholischen Kirchen lag keine Berichterstattung vor. War von manchen altkatholischen Theologen die PGF geradezu euphorisch als ökumenischer Durchbruch betrachtet worden, so kam die Wislikofener Konferenz am Ende zu einem ausgewogenen und differenzierten Ergebnis. Porvoo hält viele wichtige Anregungen für die altkatholischen ökumenischen Dialoge bereit. Aber es stellt kein übertragbares Modell dar, nicht zuletzt deshalb, weil sich die lutherischen Nachbarn und Dialogpartner der altkatholischen Kirchen zum Teil erheblich von den lutherischen Porvoo-Kirchen unterscheiden. Viele Teilnehmende waren sich im übrigen darin einig, dass Porvoo im Vergleich zu Leuenberg und zu Meissen ein Fortschritt sei.

Die Vorträge und die spannenden, gelegentlich auch spannungsreichen Diskussionen im Plenum wurden in den Gesprächsgruppen weitergeführt und vertieft. Deren Ergebnisse fanden ihren Niederschlag in der Schlusserklärung der Konferenz[3], in der aufgezeigt wird, wo Porvoo hilfreiche Anregungen gibt und wo – aus altkatholischer Sicht – weiterer Klärungsbedarf besteht. Am Ende der Erklärung werden schliesslich auch die Herausforderungen formuliert, die Porvoo für die altkatholischen Kirchen und die theologische Reflexion über ihren ökumenischen Auftrag bereithält.

Vorstellung von Forschungsprojekten und Ausflug

Seit einigen Jahren gehören zum Programm der Theologenkonferenz die Vorstellung aktueller Forschungsprojekte und kurze Berichte aus

[3] Der Text der Schlusserklärung wurde bereits zusammen mit einem kurzen Bericht veröffentlicht in: IKZ *89* (1999) 263–65. Der ins Englische übersetzte Text dieser Erklärung folgt am Ende dieses Berichts.

den altkatholischen Lehranstalten. Dozent Dr. Jan Lasek aus Prag informierte über eine Reihe von Projekten in Tschechien. So ist ein Werk über die altkatholische Bewegung in Böhmen im Entstehen. Ausserdem werden die kirchlichen Archivbände, die im Staatsarchiv lagern, ausgewertet. Weitere Forschungsschwerpunkte sind der Reformkatholizismus in Böhmen und der Utraquismus (1420–1620). Die Theologiestudentin drs. Lidwien van Buuren aus IJmuiden hielt einen Lichtbildervortrag, in dem sie die Beziehungen des französischen Hofmalers Philippe de Champaigne zum Kloster Port-Royal und zum Jansenismus aufzeigt.

Die Theologenkonferenz besteht nicht nur aus Referaten und Fachgesprächen. Die Pflege informeller Kontakte und das gesellige Zusammensein gehören ebenso dazu. So ist im Programm jedes Jahr ein Ausflug vorgesehen, der uns diesmal ins Fricktal führte, wo sich die christkatholischen Gemeinden geradezu aneinanderreihen. In einer der Kirchen, in St. Georg in Zuzgen, feierten wir eine Eucharistiefeier, an die sich ein Apéro mit Wein aus eigenem Anbau und ein festliches Abendessen anschlossen. Mit der Propstei Wislikofen war ein Tagungsort gewählt worden, der nicht nur den äusseren Rahmen für die Konferenz bot, sondern sie auch zu einem angenehmen Erlebnis werden liess. Zum Gelingen der Konferenz hat nicht zuletzt auch die unermüdliche Hintergrundarbeit von Pfr. Peter Hagmann, dem Kontaktmann der Theologenkonferenz in der Schweiz, beigetragen, dem als Dank am Ausflugsabend eine Pfeife überreicht wurde.

Regensburg/Bonn *Matthias Ring/Angela Berlis*

Results of the 35th International Old Catholic Theological Conference 1999 "The Porvoo Document as a Stimulus to Old Catholic Self-Reflection"

The 35th International Old Catholic Theological Conference, held from 30th August to 4th September 1999 in Wislikofen/Switzerland, addressed the Porvoo Common Statement. The Porvoo Common Statement presents the results of discussions between the British and Irish Anglican Churches and the Nordic and Baltic Lutheran Churches. Although highly contextual, the document does provide stimulus for intensifying the relationship between the Churches of the Utrecht Union and the abovementioned Anglican Churches, which are signatories to the 1931 Bonn

Agreement. To our gratitude and pleasure, we noted that the Document deals not only with the reaching of consensus, but also looks beyond to see ecumenism as a dynamic process. This process is made manifest in the joint life, witness and service to society and for the world. It is through working together, that inter-church fellowship grows. As we move towards our joint future, it is essential that we explore, ecclesiologically and theologically, our divided past. Thus, the Porvoo Common Statement encourages renewed Old Catholic reflection.

I. In our exploration,
we found the following points very helpful:

1. The Church is described in essence as fellowship (koinonia)
2. Unity is given a Christological and Trinitarian foundation
3. The Apostolicity of the Church is visible in the continuity of the Church's whole life
4. The continuity of ministry is regarded as being of particular importance, and not least the historic episcopal succession
5. The office of bishop, as it serves unity, has a personal, collegial and communal dimension
6. Independent Episcopal Churches are moving towards greater commitment to fellowship and communion
7. Provision is made in the Porvoo Document for the creation of structures of common consultation

II. In order to move forward,
the following points seem to require further clarification:

1. The tension between the catholicity and independence of the local church
2. The very general mention of local church without reference to its visibility in the Eucharist led by the bishop
3. The understanding of the one threefold ministry and Apostolic succession
4. The use of the term "sign"
5. Theology and practice of liturgy, particulary the Eucharist
6. The relationship of the Lutheran Porvoo Churches within the Lutheran World Federation and within their relationship with other reformed Churches (e. g. Leuenberger Concordie)

III. Challenges to Old Catholic Churches:

1. Renewed reflection on and current description of our ecumenical identity
2. Definition of the goal of our ecumenical task
3. Reference to the close ecclesiastical relationships with the Anglican Communion, not expressly mentioned in the Porvoo Common Statement (e. g. Bonn Agreement, Churches in Communion)
4. Clarification and explanation of our Old Catholic position on the office of bishop
5. Deepening and strengthening of the communion founded in the Bonn Agreement, not least through the creation of common structures of consultation and cooperation
6. Implementation of the resolutions of the dialogue with the Orthodox Church and the inclusion of the Orthodox Church in future Old Catholic efforts towards unity
7. Instigation of and commitment to a common service and witness with other Churches
8. Examination of the possibilities for entering into dialogue with Lutheran Churches at a world level through the Utrecht Union International Bishops Conference
9. Linking up of bilateral and multilateral relationships and dialogues, particularly with regard to the possible inclusion of the Utrecht Union in Anglican-Lutheran dialogue at a world level.

Wislikofen, 3 September 1999

(Translation of the original German authoritative text)

The Porvoo Common Statement – An Introduction and Evaluation[1]

There can be no doubt that ecclesial communion must somehow be anchored in a basic unity in faith and in our common confessing of this faith. And doctrinal dialogues between the different church traditions seem to be the most appropriate tool in realising such unity. Yet, there are increasing signs that the so-called "ecumenism of consensus" ("Konsens-Ökumene") is getting into a deadlock. Several of the bilateral ecumenical conversations more and more resemble an endless piling up of abstract or theoretical doctrinal agreement that is not being converted into concrete fellowship. And due to a marked tendency to reopen already discussed questions, these dialogues seem to be losing much of their dynamic impetus. Moreover, reception is being hampered by approaches to consensus that – at least in effect – are largely uniformistic.

As far as I can see, some of these problems depend on an inadequate reception and implementation of the so-called Lima-text on "Baptism, Eucharist and Ministry". When this text – with its presentation of a significant doctrinal convergence between the ecclesial traditions in view of "the faith of the church through the ages" – was launched in 1982, it came through a most significant milestone in the work of the Faith and Order Movement as well as our ecumenical efforts in general. A vast number of churches responded to the BEM-statement, most of them in an open and positive way. But these positive responses now often seem to be more or less forgotten. And there are many examples that the bilateral dialogues reflect serious set-backs as compared to the doctrinal convergence that was uncovered in the BEM-text and the subsequent debates.

In this connection, however, the Porvoo Common Statement aims at locating a different approach. Within the frames of this ecumenical initiative, communion is not anchored in an isolated doctrinal agreement or an abstract and somewhat biased "model", but rather in the lives and

[1] This is a slightly revised version of a paper that was given at the *35. Internationale Alt-Katholische Theologenkonferenz* in Wislikofen, Switzerland 30 August–4 September, 1999. Regrettably, it has not been possible for me to provide the contribution with literary references in the form of footnotes. Yet, I hope that the paper will serve as an appropriate introduction to some of the key concerns of the Porvoo Common Statement.

realities of the involved churches in a far broader sense. And what is even more important at this point, the whole Porvoo process aimed at converting consensus into fellowship. Here the BEM-text played a crucial role – Porvoo can actually be seen as an attempt to implement the doctrinal convergence of BEM in a particular ecumenical context. On this basis, communion between altogether ten Anglican and Lutheran churches has been realised. And I must say that it has been a privilege to be involved in an ecumenical process that really leads somewhere.

The Porvoo Statement is contextual in the sense that it deals with specific churches. It can, thus, not be directly transferred to additional ecumenical partners. Yet, it is my hope that Porvoo may serve as an ecumenical "model" – or rather as a source of inspiration – in the sense that it can be helpful also in view of other situations and challenges. Seen on this background, I am grateful that Porvoo has been chosen as the focal point of the Old Catholic Theological Conference and I do look forward to hearing your reactions to our proposal. In this contribution, I shall start with some general remarks on the Porvoo-process (I) and the main contents of the document (II). I shall then move on to Porvoo's approach to the apostolicity of the church (III) and the Nordic responses to the proposed text (IV). In my final paragraph, I will indicate some brief observations on the wider ecumenical significance of the Porvoo Common Statement (V).

I. The Porvoo Process And Its Results – Some Brief Introductory Remarks

In view of the background of the Porvoo process, it should be noted that official ecumenical contacts between Anglicans and Lutherans in Northern Europe go back more than a 100 years. And already in the 1920ies, concrete forms of fellowship were established between the Church of England and the Church of Sweden – being followed by similar treaties, if on a somewhat "lower" level with other Porvoo churches. In the late sixties and early seventies, international and regional dialogues were initiated between Anglicans and Lutherans – leading to the publication of three important documents: The international Pullach Report from 1973, the European Helsinki Report from 1983 and the so-called Cold Ash Report of the Anglican-Lutheran Joint Working Group from the same year. Later came the international Niagara Report from 1988, especially containing vital deliberations on the episcopal office. In the men-

tioned documents, a substantial amount of doctrinal agreement was reached. But even if Cold Ash concluded with proposing full communion between the two partners, the achieved consensus was really not transformed into concrete fellowship. Accordingly, the pre-Porvoo Anglican-Lutheran setting can to a certain extent be summarised as follows: A wide-ranging consensus, but astonishingly little communion.

This situation had a decisive impact on the goal of the Porvoo process. On the one hand, the appointed dialogue commission could base itself on a far-reaching existing doctrinal agreement. And we saw no need to reopen already discussed and largely solved questions. On the other hand, it was a most crucial task of the Porvoo commission to contribute to the conversion of existing consensus into concrete communion. Here the intention was a joint statement of unity that would take all the involved churches further in fellowship than the treaties from the 1920ies and fifties, regardless of differences in view of an episcopally structured ministry in general and the historic episcopate in particular.

As far as I am concerned, this goal has definitely been reached. After only four plenary sessions since its appointment in 1988, the joint commission already in 1992 – at its meeting in the Finnish town Järvenpää in the diocese of Porvoo – could conclude its work with recommending the establishment of fellowship between the involved churches in word and sacraments, ministry and mission. The fact that the text does not speak explicitly of "full" communion should not mislead us to believe that something less is at stake here. Indeed, the contents of the Porvoo Common Statement clearly show that this text aims at communal life in its fullness – and not merely at a step towards fellowship. And there can be no doubt that Porvoo takes the participating churches further in communion than other Anglican-Lutheran treaties on the European scene – such as the Meissen Statement from 1988 and the recently published Reuilly Statement.

Let me in this connection add that the subtle efforts to grade communion often come through as rather confusing to me. And as much as I treasure Pope John Paul II's encyclical letter "Ut Unum Sint" from 1995, I must say that I do not find expressions like "real, but imperfect communion" particularly helpful – neither logically nor theologically. In my opinion, there is communion and there is non-communion – these are the two basic stages of our ecumenical journey. Additionally, we have to realise that church fellowship always is a dynamic entity and never something static. This indicates that there are also steps on our way towards community – i. a. being elaborated in the Roman Catholic-

Lutheran dialogue text "Wege zur Gemeinschaft" from 1980 – and there is a constant growth in community after its establishment – a growth that actually aims at taking us ever closer to the fullness of Christ. But even if church fellowship is processual to the extent that it must be realised through steps and stages, it does not make much sense to speak of "half-full" (or "half-empty") communion. And in my view, this is exactly what has been recognised in the Porvoo Common Statement.

Anyway, 10 of the altogether 12 churches that participated in the Porvoo process have accepted the proposals of the commission – in most cases with notable enthusiasm. And during 1996, the Porvoo communion was inaugurated and celebrated in ecumenical services in the cathedrals of Trondheim and Tallin and Westminster Abbey. Only the Church of Denmark has decided to abstain from signing the text, while the Evangelical-Lutheran Church of Latvia does not quite seem to have made up its mind yet. This means that Porvoo has lead to the realisation of fellowship between the Anglican churches in England, Wales, Scotland and Ireland and the Lutheran churches in Finland, Iceland, Norway and Sweden as well as Estonia and Lithuania. Nominally speaking, these churches have close to 45 mill. members – i. e. approx. 50% of the so-called Protestant Christians in Europe. This means that the Porvoo Statement must be seen as a vital ecumenical initiative on the contemporary European scene.

Despite the fact that the Porvoo partners are not neighbour churches in the sense that they work in the same location, the ecumenical process in question aims at a fellowship that does not only concern bishops and church leaders. Here the goal is a communion that becomes operative on all levels of church life – including the faithful as a whole. It remains to be seen if this rather ambitious goal is within reach. But already now, a number of positive signals and trends can be traced. For as Nordic Lutherans are being attracted by the spiritual and liturgical richness of the Anglican tradition, British Anglicans have recognised that there is a basic similarity in the worship life of our churches. This approximation is most promising in view of the further development of a living communion between the Porvoo partners. For the desire to get acquainted with and to learn from each other is surely essential to our ecumenical efforts.

II. The Porvoo Common Statement – Its Main Contents

As I presuppose that you have a basic knowledge of the contents of the Porvoo Common Statement (PCS), I shall in this connection restrict myself to emphasise the most central aspects of the text. The first of these aspects concerns Porvoo's ecclesiology. Here it should be underlined that PCS can neither be read as an expression of a static-ontological and isolated approach to the church as institution, nor can it be perceived as an example of a onesidedly functionalised perception where the church only is seen as the sum of a varying number of practical tasks. The ecclesiology that is reflected in the present text should rather be characterised as instrumental – understanding the church as a key instrument in God's plan to reunite humankind and restore his creation. According to Porvoo, the church cannot be described as an end in itself – implying that its nature is closely attached to its mission and vice-versa. This is expressed in the first chapter of the text, where there is a strong focus on the common service of the involved churches in today's Europe. However, this does definitely not mean that the church can be reduced to some kind of practical framework of a personalised-anthropocentric perception of salvation or an abstract "gospel event". There is no room for a purely pragmatic ecclesiology in PCS. As the body of Christ, the church is rather the location where we participate effectively in the fruits of his offering. It can, thus, be characterised as the place of salvation.

Porvoo does not explicitly characterise its instrumental approach as sacramental. Yet, this can implicitly be said to be its position – not with regard to the ecclesial institution as such, but in view of the role of the church in God's plan of salvation. This is partly the case when PCS argues that "the Church is constituted and sustained by the Triune God through God's saving action in word and sacraments" (§ 32 f) – implying that the church is perceived as sacramental in the sense that it is instrumental to the holy sacraments and, thus, to salvation. Moreover, I have already briefly indicated that PCS understands the church as a foretaste and an instrumental sign of a reunited humankind and a renewed creation – at least indirectly pointing towards a perception of the church as the priest of creation or, in order to apply Karl Rahner's highly appropriate concept, as the *sacramentum mundi*. Seen in this perspective, the Porvoo Statement can be understood as a proof that a sacramentally based ecclesiology does not necessarily lead to a static overemphasising of the church as institution.

PCS' instrumental-sacramental ecclesiology is primarily based on its perception of the church as a vertically founded and horizontally directed *communio* or *koinonia*. At the core of this communion is our concrete-sacramental participation in Christ and the fruits of his offering. In baptism we are united with and integrated in Christ's death and resurrection. And in the Eucharist, we eat his flesh and drink his blood – thus, becoming his body in the most real sense. On this background it can be argued that Porvoo's version of the *communio*-ecclesiology is essentially christologically focused and anchored. This, however, is further developed in a Trinitarian way – implying that our communion with the Father is restored by our participation in Christ through the Holy Spirit. And on the basis of our *koinonia* with Christ, we also have communion with one another – meaning that the church's manifestation as a social-horizontal *communio* is firmly grounded in its nature as the body of Christ.

Generally, the best summary of PCS' ecclesiology can be found in § 20. Here it is initially stressed that the church is both "a divine reality, holy and transcending present finite reality" and at the same time "a human institution (that) shares the brokenness of human community in its ambiguity and frailty". Yet, the Scriptures offer "a portrait of a Church living in the light of the Gospel". This is "a Church rooted and grounded in the love and grace of the Lord Christ; ... it is a Church which makes common confession of the apostolic faith in word and in life, the faith common to the whole Church everywhere and at all times; it is a Church with a mission to all in every race and nation, preaching the gospel, proclaiming the forgiveness of sins, baptizing and celebrating the eucharist; it is a Church which is served by an ordained apostolic ministry, sent by God to gather and nourish the people of God in each place, uniting and linking them with the Church universal within the whole communion of saints; it is a Church which manifests through its visible communion the healing and uniting power of God amidst the divisions of humankind; ... it is a church alive and responsive to the hope which God has set before it, to the wealth and glory of the share God has offered it in the heritage of his people, and to the vastness of the resources of God's power open to those who trust in him". Admittedly, this "portrait" is not totally in tune with the – at least occasionally – rather gloomy ecclesial realities. But it gives us a glimpse of what the church is meant to be in God's plan of salvation – calling us to repentance, summoning us to new efforts to realise our task and reflecting the potential as well as the beauty of the church.

Subsequent to its ecclesiological deliberations, Porvoo presents its vision of church fellowship. Here the text aims at accounting for the visible nature of unity as well as the degree of diversity that is intrinsic to fellowship. At this point, visible unity is the primary concern – maintaining that "disunity must be seen as an anomalous situation" and that "all denominational traditions are provisional" (§ 22). Yet, "visible unity ... should not be confused with uniformity". Quoting the Roman Catholic-Lutheran text *Wege zur Gemeinschaft,* it is affirmed that "unity in Christ does not exist despite and in opposition to diversity, but is given with and in diversity" (§ 23). And because this diversity corresponds with God's many gifts to his church through the Holy Spirit, it must be seen as "a concept of fundamental ecclesial importance" and not only as a tactically motivated "concession to theological pluralism" (ibid.). Along such lines, Porvoo tries to balance visible unity and diversity in an appropriate way.

In summarising the Porvoo's approach to church unity, three observations are vital: a) Uniformistic attitudes are excluded – leaving room for genuine appreciation for all God's gifts in the different churches and, accordingly, also for a substantial measure of generosity in relating to others on all levels. b) Yet, visible unity is seen as prior to diversity – implying that clearly static concepts as *Ökumene in Gegensätzen,* a mere abstract "mutual recognition" and a kind of "reconciled denominationalism" are rejected. c) As opposed to more narrow or limited ecumenical approaches, PCS aims at anchoring unity in the ecclesial realities and the churches' lives as a whole – opening up for fellowship in faith and sacramental life, in the different forms of church ministry and its authoritative teaching, and in service and mission. In this sense, it can be argued that Porvoo transcends the traditional – often rather abstract – ecumenical models.

When it comes to the doctrinal contents of communion, Porvoo clearly realises that a basic unity in faith and confession is indispensable to church fellowship. And an account of the doctrinal foundation of the Porvoo-communion is given in chapter 3 of the PCS-text. On the one hand, it can be argued that this account is somewhat too rudimentary to be able to carry the fellowship that PCS proposes. On the other hand, I have already mentioned that the commission at this point could base itself on previous deliberations – aiming at avoiding a reopening of already discussed issues. And surely briefness should not necessarily be seen as a sign of theological inadequacy. In my opinion, Porvoo here discusses the items that are essential to the implementation of church

fellowship. In chapter 3, we could also draw from a significant convergence between the Thirty-nine Articles of Religion and the Augsburg Confession. It should further be noted that the existence of a fundamental doctrinal consensus between Anglicans and Lutherans already has been affirmed by the Lambeth Conference in 1988 as well as the LWF General Assembly in Curitiba in 1990.

In assessing Porvoo's deliberations on the ordained ministry, it should be registered that the text also contains statements on the corporate priesthood of all baptised believers (cf. § 32 i). Yet, more space is devoted to the ordained ministry – simply because this topic traditionally has caused most tensions between Anglicans and Lutherans. At this point, PCS – in concurrence with the Lima-document – reflects an option for the threefold ministry of bishop, priest and deacon. Without canonising this ministerial pattern as the only possibility or linking it ontologically to the nature of the church, the text sees it as the most convenient one in serving and facilitating the sending and mission of the whole people of God – once more applying an instrumental approach. And even if there is a basic oneness between the varying forms of the ordained ministry – all being somehow anchored in the communication of word and sacraments that is constitutive to the church – , a differentiation of tasks is required here to facilitate the mission of the body of Christ in the world. While the priestly office primarily serves the whole people of God by word and sacraments, the deacon has a particular responsibility for visualising the interconnection between worship and mission. And the bishop is seen as a special sign of unity and continuity across time as well as space. Moreover, all ministries are understood as apostolic in Porvoo in the sense that they stand forth as permanent reminders of the apostolic witness to Christ that is indispensable in the life of the church.

On the basis of its theological deliberations on the church as well as on its unity, faith and ministry, PCS concludes with the so-called Porvoo Declaration (§ 58) that contains a recommendation of communion between the involved partners. This recommendation i.a. includes a mutual ecclesial acknowledgement, full exchangeability of episcopally ordained ministers, mutual participation in ordinations, co-operation in service and mission, and an extensive exchange on all levels of church life. As already pointed out, it is difficult to see how such a recommendation can fall short of what is labelled as "full communion".

III. Apostolicity and Apostolic Continuity in PCS – The "Porvoo Model"

In its approach to apostolic continuity, Porvoo aims at locating an intermediate position between two extremes: on the one hand, those who identify apostolicity with one of its signs – and on the other hand, those who reflect a largely abstract perception of this essential *nota ecclesiae*. Such an intermediate approach requires a most delicate balance. In my efforts to describe how PCS proposes to solve this crucial ecumenical problem, I shall focus on the ten following stages:

1) At the outset, it should be emphasised that apostolicity is identical with the church's continuity with the apostolic witness to Christ. This continuity is a living reality and cannot be seen as a mere "pipeline" to the past or as pure nostalgia. Here it must be underlined that the mark of apostolicity does not only point to the apostles as such or in an isolated manner, but also directs us towards the christological basis of ecclesiology or to Christ as the church's cornerstone.

2) It is in this sense that apostolicity must be seen as indispensable and essential in the life of God's people across time as well as space – being a fundamental *nota ecclesiae* that by necessity belongs to its nature. Without living continuity with our apostolic foundation as a pointer to Christ, no true church.

3) As a fundamental mark of the body of Christ, apostolicity cannot be confined to certain "ecclesiological sectors". This mark must rather be seen as something that pertains to the church's existence in its totality – being anchored in and carried by the whole people of God. Thus, apostolic continuity can only be understood properly within the frames of a broad ecclesiological approach.

4) However, the requirement of such a broad approach must not be allowed to lead to that apostolicity is reduced to a kind of abstract or "internal" concern. Being essential to the church, it must be kept in our "living memory". And this indicates that apostolic continuity calls for concrete, visible expressions or signs.

5) In the life of the church, there is a wide variety of apostolic signs – and it does not make any sense to present them within the frames of a theological ranking. But even if the ordained ministry in its different forms is only one among several signs of apostolicity, these ministries have been entrusted with a special responsibility for interpreting and safeguarding the church's apostolic nature.

6) This applies particularly to the episcopal office – being a sign of unity and continuity in the church's life. Normally, episcopal continuity is expressed through the laying on of hands in the ordination of bishops by fellow bishops. But it can also be manifested differently, i.a. through continuity in episcopal sees.

7) On the one hand, apostolicity should not be exclusively identified with its signs – especially not with only one of these signs. This means that apostolicity also can be kept up in periods when some of its signs have been lost. Yet, *signum* and *res* should not be torn completely apart. And no church can afford to neglect a single – potential – sign of the apostolic continuity that is essential to its nature.

8) In view of the historic episcopate, Porvoo neither says that this sign is an absolute requirement nor that it can be reduced to a mere optional extra in the church's life. Here PCS argues that while churches that possess this special sign are enabled to affirm the apostolic continuity of others, churches that have lost it are freed to regain their unity with the episcopal office in historic continuity.

9) What Porvoo actually does, is to invite the churches to share their signs of apostolicity with each other within the frames of a vigorous communion. This "mutuality" should probably have been expressed more directly, in order to avoid the impression that the Lutheran partners only are recipients and not contributors.

10) Generally speaking, Porvoo presupposes that apostolicity is expressed better and more fully in communion – advocating a "Catholic" approach to the apostolic nature of the *Una sancta*. And in this way, the ecumenically speaking most counterproductive attitude that signs of apostolicity can be seen as factors that belong to the "private property" of parochial churches is corrected.

The approach to the question of the church's apostolicity that can be deduced from PCS can in my opinion be described as "the Porvoo model" – also reflecting that this is the core and main achievement of the present statement. Here the point is not that PCS' approach can be directly transferred to other partners. As already mentioned, Porvoo is contextual in the sense that it deals with concrete churches with specific features. One of these features is that all the involved partners are somehow episcopally ordered. And even if the historic episcopate have been lost in some of the concerned churches, there is a long-standing continuity in old episcopal sees that in several cases go back approx. 1000 years. Still, there seems to be ample reason to hope that the approach that is advocated in Porvoo also may contribute to a general so-

lution of the ecumenically speaking vital, but still clearly controversial topic of apostolic continuity.

IV. Nordic Reactions to Porvoo – Reception and Non-Reception

Trying to account for the Nordic responses to PCS, I will start with some brief remarks on how the text initially was received in the different churches. In Sweden there was hardly any critical voice at all against Porvoo, but there was also little real debate on this ecumenical initiative. This probably depends on the fact that concrete forms of fellowship between the Church of Sweden and the Church of England had been operative for several decades when PCS came into being. In Finland, the official reactions were overwhelmingly positive. And representatives of the Evangelical-Lutheran Church in Finland have been among the strongest defenders of Porvoo on the international scene. Moreover, PCS may lead to concrete adjustments in the Finnish church laws. Yet, there was a certain internal debate before a final decision on the Porvoo proposals was reached, with critical voices from low-church groups and some conservative Lutherans.

In Norway, the General Synod accepted PCS unanimously and with great enthusiasm. But also within the Church of Norway, there was a certain, if modest amount of criticism – coming from "liberal" (!) university theologians as well as low-church "pietists". It should be added that the Porvoo-process was subject to a setback here when the Bishops' Conference – without any compelling reasons – decided to continue the practice of allowing deans to ordain on behalf of the bishop, despite the fact that the just signed PCS-text clearly sees this differently. One may describe this not particularly recommendable ecumenical attitude as a kind of "reception without concrete implementation". In the Evangelical-Lutheran Church of Iceland, Porvoo was received with gratitude, too – even if the geographical distance is a challenge here when it comes to concrete measures of implementation. Similarly, the churches of Estonia and Lithuania responded most positively. But due to other pressing tasks in a new situation for these churches, it has – understandably – been difficult to give the reception process top priority. The Latvian hesitation to sign PCS does not seem to depend so much on the Porvoo-text as such, but rather on a certain doubt when it comes to the prospects of entering into fellowship with churches that all ordain women to the priesthood.

The Danish debate on Porvoo was by far the broadest and most intense one. Not only church leaders and theologians, but also a vast number of members of local congregations and even some politicians participated in the discussion – turning into a heated media event. Still, it is difficult – at least for an "outsider" – to avoid a feeling that what was at stake here was not so much the Porvoo-text, but rather a number of particular or even unique considerations and concerns that mark Danish church life. And in spite of evident theological reservations especially with regard to the perception of the episcopal office, the key concern to many contributors in the debate seemed to be a fear that a signing of Porvoo would put the distinct "Danishness" of the Church of Denmark as a so-called folk church at jeopardy. The strong focus on the local congregations as the main ecclesial subject – legally as well as theologically – also led to problems as to who should be commissioned to decide on behalf of the church in this connection. At the end of the debate, it became clear that only a minority was in favour of accepting PCS – in the congregations as well as at the theological faculties. This development is without doubt the most serious set-back of the whole Porvoo-process. One may of course hope that the Danish attitude to PCS will be changed. But at present such a shift does not seem to be very likely.

The theological arguments against Porvoo on the Lutheran side have almost exclusively been focused on the text's deliberations on church ministries – with a special emphasis on episcopacy and apostolic succession. Here it has been a key concern that PCS describes episcopacy as "necessary" (cf. § 32 k) – leading the critics to ask if this requirement implies that communion with i.a. non-episcopal Lutheran sister churches is excluded. If this statement is read in an isolated way – or for that matter in the light of the distinction between *satis* and *nec necesse* in Confessio Augustana Article VII –, such a criticism may be understandable. Yet, it should be noted that what is at stake in the current paragraph is actually not a personally exercised episcopal office, but rather "a ministry of pastoral oversight *(episcope)*" (ibid.). And in the Porvoo-text as a whole, this ministry is never placed on the same level as the primary church-constitutive marks of word and sacraments (see i.a. § 32 f). PCS' point in this connection is more that some kind of episcopal ordering is necessary in the sense that it serves and facilitates the mission of the church in the world. In this perspective, episcopacy is primarily seen as a gift that enriches the church's life and sustains its mission – and not as some kind of juridical requirement. Moreover, a similar ordering or structure is already a reality in the Lutheran Porvoo churches – at least in effect.

A second concern among the critics has been that PCS will lead to an integration within the frames of the historic episcopate that is seen as foreign to Lutheran theology. Here, however, Porvoo neither claims that the historic succession is absolutely necessary nor that it is a mere optional extra in the church's life. This particular sign of apostolicity is also perceived as a gift – or as an effective reminder of our essential continuity with the apostolic witness to Christ that no church can afford to dissociate itself from. And PCS makes it clear that when churches that have lost this sign are set free to regain their unity with the historic episcopate, it does not imply a negative verdict over their previous apostolic nature. A third critical argument against Porvoo has been that the text reflects an "undemocratic" overemphasising of episcopacy. But as already indicated, this emphasis is a result of the fact that the present issue has been at the core of the controversies between Anglicans and Lutherans and should, therefore, not be seen as a reflection of theological priorities. Here I would like to add that the in some circles prevalent idea that having a theology of the episcopal office by necessity leads to a massive hierarchic or "undemocratic" practice in my opinion is totally misplaced. Actually, I think that the opposite may prove to be the case: Episcopacy without theology will inevitably be marked by a vacuum. Such a vacuum has to be filled by something. And this "something" will very often be authoritarianism and pure lust for power. Thus, there is much in evidence that theological reflections will have a sound, regulating effect in this connection.

While ecclesially oriented conservative Lutherans and ecumenically committed theologians normally have supported PCS, the critical voices at least in Norway mainly came from "liberal" university theology and traditional low-church "pietism" – both being remnants from the 18th or 19th centuries. Today we can actually detect the contours of a "liberal-pietistic alliance" that has proved to be most counterproductive ecumenically speaking. For even if these currents differ radically on several topics, they very often turn out as two of a kind in an ecclesiological perspective – both anchoring religious life in anthropology and not in the reality of the church. Furthermore, they tend to see the break with the historic episcopate in apostolic succession at the time of the Reformation as a theologically significant and deliberate act – and not as it should be seen, namely as a contextually governed emergency solution that grew out of a desperate need to provide episcopal oversight for the evangelical congregations. The existence of a "common enemy" – that is everything which can be labelled as "high-church" attitudes and "Ca-

tholic" proclivities – has proved to be a crucial common denominator here, too. In Germany PCS has been criticised along similar lines – for instance by Dr. Ingolf Dalferth, who reportedly serves as co-chair of the continued Meissen-talks between the British and German churches and is involved in the Leuenberg-process.

From time to time it is argued that the Porvoo process has created new lines of division within the Lutheran communion. This is allegedly also the case with regard to the US Episcopalian-Lutheran "Concordat of Agreement" and its revised version "Called to Common Mission" – ecumenical initiatives that have been met with massive criticism in some Lutheran circles. I do regret this scenario. But I have considerable difficulties in seeing that the diverging lines which emerge here can be characterised as "new". Quite on the contrary, a similar divergence has followed the Reformation movement more or less since its beginning or at least since the 18th century – namely the divergence between those who see the church as the "sacramental" body of Christ and, thus, as vital in God's plan for salvation, and those who at the most understand it as a purely practical framework of a personalised, largely anthropologically anchored salvation event. Anyway, PCS cannot be blamed for creating such divisions – it has only made them manifest once more in the lives of our churches.

V. Concluding Remarks – On Porvoo's Wider Ecumenical Significance

I am fully aware that the Porvoo Common Statement cannot be seen as the "ultimate" ecumenical text. The quite heated debates on some of the PCS-proposals and on its general theology show that several things could – and possibly also should – have been expressed differently here. And I have already indicated that Porvoo is contextual in the sense that it deals with specific churches with particular features – and, thus, cannot serve as a "model" that can be transferred directly to other ecumenical partners and situations.

Still, I dare to hope that Porvoo can be of some significance in a wider ecumenical perspective. This is particularly the case on the following five points: a) PCS may provide both general inspiration and concrete advices when it comes to strengthening Anglican-Lutheran relations in other regions and internationally. b) Porvoo may serve as a constant reminder of the goal of visible unity – and, thus, as a critical cor-

rective over against ecumenical initiatives that tend to play down or even ignore this goal. c) PCS aims at a theology that has the capacity of holding together ecclesiology and ethics, church and world, redemption and creation – factors which often have been torn apart, but which clearly belong together in God's plan of salvation. d) Subsequent to this, Porvoo's instrumental-sacramental ecclesiology and theology of the ministry emerges as a valuable contribution – helping to fill a gap in post-Reformation theology as well as in several contemporary ecclesiologies. e) The PCS-text – or, more specificly, what I have referred to as "the Porvoo model" – offers an at least feasible solution to the long-standing ecumenical problem of episcopacy and apostolicity. This i.a. seems to be confirmed by the positive responses from several Roman Catholic theologians – and from the Old Catholic representatives at this conference!

Lastly, underneath both the Porvoo Common Statement and the Porvoo process as a whole lies a fundamental Christological concern: at the final instance there is only one way of getting closer to each other as churches – and that is to get closer to Christ, he who is the one who constantly holds the church that is his body together. Without Christ, our ecumenical efforts become void and futile. But through him and with him and in him, these efforts actually cannot fail. This concern is at the core of the whole Porvoo project. And it is of continuing and binding significance to the church – across time as well as space.

Strasbourg *Ola Tjörhom*

Anmerkungen zu «Porvoo» aus anglikanischer Sicht im Hinblick auf die Gemeinschaft mit den altkatholischen Kirchen

Ich beginne mit einem Dank und einer kurzen Erklärung. Zuerst möchte ich den Veranstalterinnen und Veranstaltern dieser Konferenz für ihre freundliche Einladung danken. Ich nehme auch deshalb sehr gerne daran teil, weil ich das Verhältnis zwischen dem Bonner und dem Porvooer Abkommen für bedeutend halte, und zwar nicht nur für Anglikaner und Altkatholiken, sondern auch für die gesamte ökumenische Bewegung.

Mein Interesse an diesem Thema ist vielfältig. Als Bischof habe ich Anteil an der gemeinsamen apostolischen Verantwortung für die Einheit. Als Bischof der anglikanischen Diözese in Europa bin ich an allem interessiert, was die Gemeinschaft der Kirchen auf dem Festland betrifft. Als Mitglied der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung des Ökumenischen Rates der Kirchen und als Vorsitzender der *Faith and Order Advisory Group* der Kirche von England sind mir solche Fragen ein grosses Anliegen, insbesondere da, wo es um die Kompatibilität verschiedenener Dialoge geht. Schliesslich habe ich selbst an den Porvooer theologischen Gesprächen teilgenommen.

Die Porvooer Gemeinsame Erklärung hat weithin Lob gefunden. Einige ökumenische Freunde haben jedoch auch ihre Bedenken ausgesprochen.

Manche römisch-katholischen Theologen (nicht alle) verdächtigen das Abkommen, eine Entkräftung des Engagements der Anglikanischen Kirchengemeinschaft für die apostolische Nachfolge der Bischöfe zu bedeuten. Sie sehen darin eine Protestantisierung der Kirche von England und somit eine Neubestimmung ihrer ökumenischen Ausrichtung, nämlich eine wachsende Vorliebe für evangelischen gegenüber katholischem Ökumenismus. Andererseits verletzt es einige Mitglieder der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD), dass die Porvooer Erklärung tiefere Beziehungen als die Meissener Erklärung zwischen der Kirche von England und der EKD (1988) ermöglicht. Sie sehen darin eine Verhärtung der anglikanischen Haltung in der Frage der bischöflichen apostolischen Nachfolge. Innerhalb der Kirche von England selbst gibt es viele Evangelikale, die derselben Meinung sind: Sie befürchten eine Katholisierung ihrer Kirche. Ausserdem kritisieren einige Lutheraner ihre nordischen und baltischen Kollegen, weil sie glauben, dass sie das

berühmte «satis est» aus Artikel sieben der Confessio Augustana aufgegeben haben. Und schliesslich fragen sich die Altkatholiken, ob die Anglikaner, die ihre langjährigen Freunde gewesen sind, sie für eine neuere Partnerschaft verlassen werden. Ein Abkommen, das derart verschiedene und sogar divergierende Reaktionen hervorruft, muss entweder wahr oder falsch sein!

Mein Thema ist die Verbindung zwischen dem Bonner und dem Porvooer Abkommen. Aus der Perspektive von *Faith and Order* kommt sofort die Frage auf, ob diese Abkommen miteinander theologisch vereinbar sind oder nicht. Noch wichtiger ist die Frage, ob sie der katholischen Tradition und dem wachsenden ökumenischen Konsens entsprechen. Um diese Fragen beantworten zu können, ist ein kurzer historischer Überblick notwendig.

Die Beziehungen zwischen Anglikanern und Altkatholiken einerseits und die Beziehungen zwischen Anglikanern und der Kirche von Schweden andererseits haben beide eine lange Geschichte, die – so könnte gesagt werden – parallel verlaufen sind, ohne sich gegenseitig zu beeinflussen.

Bereits Mitte des 19. Jahrhunderts entwickelten einige hochkirchliche Anglikaner ihr Interesse für die altehrwürdige Kirche von Utrecht. Wenige Jahre später waren anglikanische Beobachter beim ersten Katholikenkongress im September 1871 in München anwesend und die Bischöfe von Lincoln und Ely sendeten beide Grussworte an den Kongress.

Ebenfalls während des 19. Jahrhunderts begann die Annäherung zwischen der Kirche von England und der Kirche von Schweden. Obwohl schwedische Lutheraner und anglikanische Episcopalians in Amerika umständehalber schon früher zu enger Kirchengemeinschaft gekommen waren, blieb auf lutherischer Seite lange Zeit der Verdacht bestehen, dass die Anglikaner in Wirklichkeit kalvinistisch seien.

Trotzdem hatten Anglikaner und Lutheraner einander niemals ausdrücklich verurteilt. Als die Bewegungen für kirchliche Erneuerung des 19. Jahrhunderts die anglikanische Aufmerksamkeit möglichen Gesprächspartnern zuwandten, stand deshalb die Tür für weitere Verhandlungen offen. Es ist deutlich, dass zur Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils der Weg für eine Neuausrichtung der bischöflichen, aber nichtrömischen Kirchen im Westen bereits bereitet war.

Meiner Meinung nach ist es kein Zufall, dass die Beschlüsse der dritten Lambeth-Konferenz im Jahre 1888 über die Beziehungen zur Kirche

von Schweden und die über die Beziehungen zu den Altkatholischen Kirchen als Resolution 14 und Resolution 15 nebeneinander stehen.

Die gleiche Konferenz dachte ausserdem über die ekklesiologischen Prinzipien der Kirchengemeinschaft nach. Diese Prinzipien sind im *Lambeth Quadrilateral* erhalten. Hinsichtlich dieser Konferenz kann eine ziemlich verschwenderische Verwendung der Sprache festgestellt werden; es wurden die Begriffe «reunion», «corporate reunion», «fuller organic unity», «intercommunion» und «fuller communion» benutzt. Es wäre anachronistisch, im Jahr 1888 genauere Präzisierungen dieser Ausdrücke zu erwarten. Wir müssen jedoch zugeben, dass die Einheitssuche des 20. Jahrhunderts komplizierter geworden ist, weil es ihr an einer klaren und eindeutigen Definition dieser Worte mangelte.

Es möge deutlich geworden sein, dass es diese Eindeutigkeit noch immer nicht gibt. Manche Freunde und manche Feinde glauben, Porvoo sei «full communion». Meiner Meinung nach kann «full communion» nicht zwischen Kirchen bestehen; «full communion» ist eine Eigenschaft der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Obwohl sie in den getrennten Kirchen und in besonderen ökumenischen Abkommen teilweise wahrnehmbar ist, liegt sie jenseits aller Übereinstimmung. Sie ist eine Gabe und ein Ruf Gottes.

Zwischen den Weltkriegen wurden die Beziehungen zwischen Anglikanern und Altkatholiken und die Beziehungen zwischen Anglikanern und der Kirche von Schweden förmlich festgelegt. Die Lambeth-Konferenz von 1920 schlug hinsichtlich der Kirche von Schweden eine gegenseitige Teilnahme an Bischofsweihen vor. Eucharistische Gastfreundschaft hatte es zuvor schon lange gegeben. Die schwedischen Bischöfe begrüssten diesen Vorschlag, richteten jedoch einige ernsthafte Fragen an die Kirche von England. Die Kirchen setzten das Abkommen in die Praxis um, obwohl es in der Kirche von England erst 1954 auch kirchenrechtlich festgelegt wurde.

Über das Bonner Abkommen brauche ich Ihnen wohl kaum viel zu sagen. Es gibt einige Ähnlichkeiten zwischen diesen Abkommen. Im Grunde beruhen beide auf einem Kirchen- und Einheitsbegriff, der die Selbständigkeit autonomer Kirchen betont. Dieser Begriff entsteht aus der gegenseitigen Anerkennung der Kirchen und bestätigt ihre gegenwärtige Identität. Veränderungen sind nicht notwendig. Nach dem Muster menschlicher Beziehungen – könnte man mit einem Vergleich sagen – waren diese Abkommen die Zustimmung, miteinander ins Bett zu gehen, ohne einander zu heiraten.

Der erste Grundsatz des Bonner Abkommens lautet: «Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der andern und hält die eigene aufrecht.» Dieser Grundsatz gilt auch für das damalige Verhältnis der Anglikanischen Kirchengemeinschaft mit der Kirche von Schweden.

Die Beziehungen und die Abkommen der zwanziger und dreissiger Jahre spiegeln natürlich das theologische Verständnis der damaligen Zeit. Ich habe bereits festgestellt, dass die Väter von Lambeth sich 1888 etwas ungenau ausgedrückt haben. Sprache drückt Vorstellungen aus. Vierzig Jahre genügten nicht, um einen reicheren Kirchenbegriff und die nötige theologische Sprachentwicklung zu ermöglichen, welche die ekklesialen Implikationen der Anerkennung ernst nehmen würden.

Um es kurz (und provokant) zu sagen: Kann eine Kirche gleichzeitig «katholisch» und «selbständig» sein?

Cyrill von Jerusalem hat eine berühmte Definition von Katholizität gegeben:

«Die Kirche wird ‹katholisch›, das heisst ‹allgemein›, genannt, weil sie über den ganzen Erdkreis von einem Ende bis zum andern ausgebreitet ist und weil sie umfassend und zuverlässig alle Lehren verkündet, die den Menschen zur Kenntnis kommen sollen, von den sichtbaren und unsichtbaren Dingen, den himmlischen und den irdischen; weil sie das ganze Menschengeschlecht für die wahre Religion gewinnen soll, die Herrscher und die Untertanen, die Gelehrten wie die Ungelehrten, schliesslich weil sie allgemein jede Art von Sünden des Leibes und der Seele behandelt und heilt. Sie besitzt alles, jede Art von Tugend, wie immer sie heissen mag, ob in Wort oder Tat, und alle Arten der Geistesgaben.» (Katechese XVIII.23)

Zwischen dem 4. Jahrhundert, als Cyrill lehrte, und dem 20. Jahrhundert sind viele kirchliche Trennungen geschehen, die es schwierig machen, ein richtiges Gefühl für die Catholica zu bewahren. Wenn Streit Menschen trennt, geschieht es immer, dass die Wege im Laufe der Zeit noch weiter auseinander führen und sich neue Trennungsgründe einschleichen. Das heisst: Im Laufe der Jahre bleiben die Kirchen aus anderen Gründen getrennt als aus den Gründen, die ursprünglich zur Trennung geführt haben.

Ich habe heute keine Zeit, dieses Thema im einzelnen weiterzuentwickeln. Ich hoffe aber, dass seine Relevanz selbstverständlich ist. «Selbständigkeit» braucht – wenn das Wort «Verantwortung» bedeutet

– nicht im Gegensatz zu «Katholizität» zu stehen. Beides sind verschiedene Seiten derselben Wahrheit. Oft jedoch hat die christliche Geschichte dazu tendiert, das «Katholische» in die Richtung des Monarchischen, des Diktatorischen, Pyramidalen und Repressiven zu verschieben, während das Selbständige in Richtung der Unabhängigkeit, der Selbstgenügsamkeit und der Autonomie verschoben wurde. Anglikaner und Altkatholiken suchen eine Sprache, in der impliziert wird, dass beides – Katholizität und Selbständigkeit – zusammengehalten werden kann. Das ist lobenswert – aber es ist leichter gesagt als getan. Die aktuellen Dilemmas sowohl der Anglikanischen Kirchengemeinschaft als auch der Utrechter Union beweisen allzu klar die Schwierigkeiten.

Ich habe bereits festgestellt, dass ökumenische Übereinstimmungen das ekklesiologische Verständnis ihrer eigenen Zeit spiegeln. Seit den dreissiger Jahren haben sich die Zeiten natürlich ebenfalls geändert. Die Porvooer Gemeinsame Erklärung drückt einige Aspekte des theologischen Konsenses der neunziger Jahre aus, genauso wie das Bonner und das Lambeth-Uppsala-Abkommen eine frühere Anschauung in Worte gekleidet haben.

Im Rahmen dieses Referates gilt es festzuhalten, dass eine besonders bedeutsame Entwicklung das Verständnis der Kirchen für die Zeichen der vollen sichtbaren Einheit betrifft. Zugleich nehmen wir eine wachsende Subtilität sowohl in der Sprache als auch in der Methodik ökumenischer Dialoge wahr. Früher hat jede Kirche ihre Gesprächspartner an ihren eigenen Bekenntnisformularen gemessen. Definitionsgemäss sind solche Formulare aus einer polemischen Stimmung heraus entworfen worden. Erst wenn der «andere» die Prüfung bestanden hatte, waren Fortschritte im Dialog möglich. Seit dem Zweiten Weltkrieg jedoch haben die Kirchen angefangen, miteinander die Heilige Schrift und die alten gemeinsamen Traditionen durchzunehmen, um herauszufinden, ob sie den apostolischen Glauben zusammen und einstimmig bekennen können.

Ausserdem erkennen die Kirchen, dass auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit verschiedene Etappen liegen. Im Dekret *Unitatis Redintegratio* des Zweiten Vatikanischen Konzils lesen wir: «(...) wer an Christus glaubt und in der rechten Weise die Taufe empfangen hat, steht (...) in einer gewissen, wenn auch nicht vollkommenen Gemeinschaft mit der katholischen Kirche». *(Unitatis Redintegratio 2)* Die echte Einheit

der Kirche ist eine Gabe Gottes, in der es keine Grade oder Abstufungen gibt, weil sie der Gemeinschaft mit Gott und Christus entspricht, über die Johannes in seinem ersten Brief schreibt. Trotzdem, auf Erden bleibt die Heiligkeit und – deswegen – die Einheit der Kirche unvollkommen. Also «werden wir (...) von Herrlichkeit zu Herrlichkeit verwandelt» (2 Kor. 3,18), und die Wiedervereinigung der Kirchen muss Schritt für Schritt vorangehen.

Diese drei Elemente – die Kennzeichen der Einheit, eine neue Methode des Dialogs und die Sicht der Einheit als Entwicklung – bestimmen den Lauf des heutigen Ökumenismus. Die Porvooer Erklärung achtet diese Grundsätze. Es ist wichtig, die dynamische Wesensart der Erklärung zu betonen; im Gegensatz dazu waren die früheren Abkommen statischer.

Porvoo entsteht nicht nur aus dem gegenseitigen Erkennen der Kirchen, sondern auch aus einer Vorstellung über die Zukunft. Wir wissen alle, dass diese Erklärung einige Veränderungen mit sich bringt. Es folgt daraus, dass weitere Entwicklungen auch im ökumenischen Verständnis und in der ökumenischen Methode zu erwarten sind. Porvoo will kein letztes Wort sein. Eher gilt hier, wie für viele andere Dinge auch: «solventur ambulando».

Weil die Einheit der Kirche eine eschatologische Realität ist, dürfen wir uns mit einer gewissen Vorläufigkeit begnügen. Ich glaube, dass viele Kritiker der Porvooer Erklärung diese dynamische und vorläufige Wesensart des Abkommens nicht verstanden haben.

Die Erklärung beruht sowohl auf Anerkennung als auch auf gegenseitigen Verpflichtungen. Was zählt, ist nicht nur unsere heutige Identität, sondern auch unser Versprechen im Hinblick auf die Zukunft. Das heisst, die Kirchen verpflichten sich, «an einem gemeinsamen Leben in Sendung und Dienst teilzunehmen, für- und miteinander zu beten, und Ressourcen zu teilen». *(Porvooer Erklärung 58.b.i)* Hier spricht man nicht über Selbständigkeit, sondern über das, was «Gemeinschaft» impliziert.

Wir sollten nicht nur fragen «Was ist für eucharistische Gemeinschaft nötig?», sondern auch «Was folgt aus eucharistischer Gemeinschaft?»

Paulus hat geschrieben (1 Kor. 10, 16–17): «Ist das Brot, das wir brechen, nicht Teilhabe am Leib Christi? Ein Brot ist es. Darum sind wir viele ein Leib; denn wir alle haben Teil an dem einen Brot.» Ein einziger Leib zu sein, bedeutet, dass wir miteinander in einem komplexen

Netz von Beziehungen und Verpflichtungen verbunden sind. Dies kann man nur als «wechselseitige Abhängigkeit» beschreiben. Dieses Verhältnis schliesst natürlich die wesentlichen Bedingungen für Einheit ein: Für Anglikaner werden diese im Chicago-Lambeth-Quadrilateral ausgedrückt. Die Porvooer Erklärung erweitert sie. Sie reichen jedoch nicht aus. Die Ehe ist eine Sache des Herzens *und* juristischer, kanonischer und theologischer Prinzipien. Deshalb zeichnet die Porvooer Gemeinsame Feststellung auch das «Porträt einer im Licht des Evangeliums lebenden Kirche».

Manche haben das Porvooer Abkommen begeistert als einen ökumenischen Durchbruch beschrieben. Ich gehöre nicht zu ihnen. Ich glaube, dass die Bedeutung dieses Abkommens darin liegt, inwieweit es das heutige, gottgegebene Einheitsverständnis spiegelt. Wir sollten dieselben Prinzipien auf die Gemeinschaft zwischen Anglikanern und Altkatholiken anwenden. Es sind vier Verpflichtungen der Porvooer Erklärung, die für die Entwicklung unserer Gemeinschaft besonders relevant sind. Ich habe schon die Zusicherung zitiert, «an einem gemeinsamen Leben in Sendung und Dienst teilzunehmen, für- und miteinander zu beten, und Ressourcen zu teilen». Ausserdem verpflichten sich die Kirchen, «Diasporagemeinden in das Leben der einheimischen Kirchen zu ihrer gegenseitigen Bereicherung aufzunehmen» und «angemessene Formen der kollegialen und konziliaren Beratung über gewichtige, Glauben und Kirchenverfassung sowie praktisches Christentum betreffende Angelegenheiten einzurichten». Schliesslich haben die Kirchen eine Kontaktgruppe eingerichtet, «um [ihr] Wachsen in Gemeinschaft zu fördern und die Umsetzung [der] Vereinbarung zu koordinieren». *(Porvooer Erklärung 58.b.x)*

Diese vier Elemente entsprechen verständlichen Lücken, die in früheren Abkommen festzustellen sind.

Das Bonner Abkommen hat eine lange und ehrenvolle Vergangenheit. Es ist jedoch deutlich, dass unsere Kirchengemeinschaft neue Impulse braucht. Vielleicht ist dieser Impuls in den Grundsätzen zu finden, die der Porvooer Erklärung zugrunde liegen.

Crawley *John Hind*

Die Altkatholische Ekklesiologie und das Porvoodokument

1. Einführung

Wer fragen würde, wie es der ökumenischen Bewegung in unserer Zeit geht, bekäme vielleicht zur Antwort, dass die Begeisterung für den Ökumenismus ziemlich abgenommen habe. Die Einheit der Kirchen steht nicht mehr so zentral im Bewusstsein der Kirchen und ihrer Gläubigen wie vor einigen Jahrzehnten. Die vielen Diskussionen der Ökumeniker haben die Kirchen einander zwar näher gebracht, aber es bleiben auch weiterhin kirchentrennende Elemente bestehen, und manchmal kommen sogar neue dazu. Diese ökumenische Malaise spiegelt sich jedoch nicht in einer abnehmenden Anzahl theologischer Vereinbarungen wider – eher das Gegenteil ist der Fall. Der ökumenische Himmel strahlt sozusagen von immer glänzenderen theologischen Erklärungen. Vor dem Zweiten Weltkrieg waren solche Abkommen eher selten. Anglikaner und Altkatholiken gehörten zu den Pionieren mit dem 1931 unterschriebenen Bonner Abkommen, in dem die Kirche Englands und die europäischen altkatholischen Kirchen ein sogenanntes Interkommunionsverhältnis miteinander eingingen. Andere anglikanische und altkatholische Kirchen traten später dem Bonner Abkommen bei. Obwohl die Verhandlungen in Bonn selbst lediglich einen Tag dauerten, wurde die Erklärung faktisch seit den gleichfalls in Bonn 1874 und 1875 abgehaltenen Bonner Unionskonferenzen vorbereitet. Die 1931 erreichte Übereinstimmung wurde in drei Punkten formuliert, deren Wortlaut seither in vielen Dokumenten der ökumenischen Bewegung nachklingt: «1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der andern und hält ihre eigene aufrecht; 2. Jede Kirchengemeinschaft stimmt der Zulassung von Mitgliedern der andern zur Teilnahme an den Sakramenten zu; 3. Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der andern eigentümlich ist, sondern schliesst in sich, dass jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.»

Seit 1931 hat sich in den ökumenischen Beziehungen viel geändert. Es sind unzählig viele Dokumente einer wachsenden Übereinstimmung abgefasst worden. Im Jahr 1931 hingegen war die anglikanisch-altkatholische Interkommunion ein recht einzigartiges Phänomen. Anglikaner und Altkatholiken hatten ein ziemlich einmaliges Verhältnis zueinander. Vor allem in der sogenannten High Church, dem katholisierenden

Teil der Kirche Englands, reagierte man sehr zufrieden auf die Verbindung zu den altkatholischen Kirchen, nicht zuletzt deshalb, weil die altkatholischen Weihen von Rom anerkannt wurden (und werden) und die anglikanischen nicht. Altkatholische Bischöfe wurden darum gerne zur Assistenz bei anglikanischen Bischofsweihen eingeladen. Für Altkatholiken hatte dies zur Folge, dass man in einem kleinen englischen Dorf in die Ferien gehen konnte, ohne gleich erklären zu müssen, was altkatholisch ist. In der High Church war dies bekannt. Dies alles war einmal. Heutzutage ist die High Church in der Kirche Englands viel schwächer als früher. Die Evangelikalen haben in der Kirche von England an Einfluss gewonnen und die liturgische Bewegung hat manches Ideal der High Church mehr oder weniger vollständig verwirklicht, insbesondere die wöchentliche Eucharistiefeier, die «Parish Communion». Wer aber seine Ideale erreicht hat, muss neue suchen. Die heutige High Church, sofern es sie noch gibt (denn der Name selbst wirkt wie ein Anachronismus), sucht solche neuen Ideale und ist gleichzeitig gespalten, vor allem in der Frage der Frauenordination. Inzwischen haben verschiedene anglikanische Kirchen bilaterale Vereinbarungen mit anderen Kirchen abgeschlossen oder werden das bald tun. Die anglikanischen Kirchen sind ausserdem im multilateralen Glaubensgespräch, wie dieses vor allem in der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung *(Faith and Order)* des Ökumenischen Rates geführt wird, immer sehr aktiv gewesen. Ein wichtiges Beispiel für letzteres ist das sogenannte Limadokument über Taufe, Eucharistie und Amt, das 1982 verfasst wurde und zu dem sich ein in der ökumenischen Bewegung bis jetzt ungekannter Rezeptionsprozess abgespielt hat und noch abspielt. Viele Kirchen haben entsprechend der Bitte der Kommission eine Stellungnahme zu diesem Dokument formuliert. Das Limadokument ist ein Konvergenztext und demnach ein Text, der eine wachsende Übereinstimmung zwischen den Kirchen zu beschreiben versucht, die jedoch noch keine vollständige Übereinstimmung ist. So findet man nicht die Position einer einzelnen Kirche vollständig im Dokument wieder; statt dessen wird die wachsende Konvergenz zwischen den Kirchen in Worten ausgemalt. Inzwischen haben die Formulierungen Limas doch an vielen Orten ihre Wirkung gezeitigt. Das Dokument ist seit seiner Veröffentlichung eine ständige Quelle der Inspiration, gerade auch in den heutigen bilateralen Dialogen. Sein Einfluss ist auch in den Dokumenten von Meissen und Porvoo deutlich spürbar. Die Meissener Erklärung wurde 1988 veröffentlicht und 1991 von der Kirche von England und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) unterzeichnet, führte aber im Gegensatz zum

Porvoodokument, das wir heute vor allem besprechen wollen, noch nicht zur vollen kirchlichen Gemeinschaft. Die Meissener Kommission stellte noch im Jahre 1996 fest, dass «eine unterschiedliche Bewertung der historischen bischöflichen Sukzession eine Schlüsselrolle in den andauernden theologischen Differenzen zwischen der Kirche Englands und der Evangelischen Kirche in Deutschland spielt.»[1]

Dieses Votum steht übrigens im Kontrast zum Optimismus, der im altkatholischen Deutschland manchmal zum Ausdruck gebracht wird. Man darf schliessen, dass die Partner der Meissener gemeinsamen Feststellung ihre Möglichkeiten weniger optimistisch einschätzen, als dies dort der Fall ist.

Ein ähnlicher Optimismus erklang in Porvoo. Auch hier wurden inzwischen die praktischen Konsequenzen gezogen. Allerdings geht es hier ausschliesslich um bischöflich verfasste Kirchen. «Porvoo» ist ein Abkommen anglikanischer Kirchen in Grossbritannien und Irland einerseits und lutherischer Kirchen in Skandinavien und dem Baltikum andererseits. Seiner konkreten Konsequenzen wegen darf «Porvoo» wohl eine grosse ökumenische Leistung genannt werden. Allerdings haben die Vertreter der EKD in der Meissener Kommission erklärt, sie glaubten nicht, dass ihre Kirchen den Weg von Porvoo ebenfalls gehen könnten[2].

Wie bereits festgestellt, ist das Limadokument in den Texten von Meissen und Porvoo deutlich anwesend. Das gilt auch für das sogenannte *Concordat of Agreement,* das zwischen der episkopalen (also der amerikanisch-anglikanischen) Kirche und einer grossen lutherischen Kirche der Vereinigten Staaten, der ELCA (Evangelical Lutheran Church in America) verhandelt wurde. 1997 wurde es von einer kleinen lutherischen Mehrheit abgelehnt und daraufhin auf lutherische Initiative hin unter dem Titel *Called To Common Mission* revidiert; am 19. August 1999 war es Gegenstand einer erneuten Abstimmung bei den Lutheranern. Das Concordat wurde nunmehr von der *ELCA Churchwide Assembly* in Denver mit 716 gegen 317 Stimmen (69,3% dafür und 30,7% dagegen) angenommen. Im Sommer 2000 wird die episkopale Kirche ebenfalls in Denver über den revidierten Text einen Beschluss fassen.

[1] Vgl. *G. Wainwright,* Is episcopal succession a matter of dogma for Anglicans? The evidence of some recent dialogues, in: *C. Podmore* (ed.), Community–unity–communion. Essays in honour of Mary Tanner, London 1998, 166, verweisend auf: The Church of England and the Evangelical Church in Germany, The Report of the Meissen Commission 1991–1996, GS Misc 490, 10 # 18.

[2] GS Misc 490, 11 # 20.

2. *Sendungsauftrag und Apostolizität*

Mit dem Titel dieser revidierten Übereinkunft ist ein Thema angegeben, das für Porvoo und das Concordat von grösster Wichtigkeit ist, das jedoch in einer für Altkatholiken nicht geläufigen Weise ausgearbeitet wird: das Verständnis des Sendungsauftrages der Kirche als aktuelle Mission in der Welt. In der traditionellen altkatholischen Ekklesiologie spielen weniger die Missio Dei oder die Sendung Jesu, als vielmehr die Apostolizität der Kirche als Kennzeichen der Kirche und die «apostolische Sukzession» der Bischöfe eine überaus wichtige Rolle. Das Dokument *Koinonia auf altkirchlicher Basis,* das Ergebnis des altkatholisch-orthodoxen Dialogs[3], sagt darüber: «Die Kirche ist ‹apostolisch›, da ihr göttlicher Stifter der erste ‹Apostel› war (Heb. 3,1; vgl. Gal. 4,4) und da sie erbaut ist ‹auf dem Grund der Apostel und Propheten, wobei Christus Jesus der Eckstein ist› (Eph. 2,20).» Die Sendung Jesu wird im folgenden Text im Zusammenhang mit der Sendung des Sohnes durch den Vater und mit der der Jünger durch ihn betrachtet und sofort als eine Art innere Mission ausgearbeitet. Nach dem Tod der Apostel wird die Sendung durch die Kirche fortgeführt. Diese Weitergabe geschieht konkret im geistlichen Leben, im Vollzug der Sakramente und in der Lehre. «Die von der Kirche bewahrte apostolische Lehre» heisst dann «die innere Seite ihrer Apostolizität», während «die von den Aposteln ausgehende ununterbrochene Reihe und Nachfolge der Hirten und Lehrer der Kirche», das heisst der Bischöfe, «das äussere Merkmal und gleichsam die Bürgschaft der Wahrheit der Kirche» genannt wird.

Es muss nun zunächst etwas mehr über den allgemeinen Begriff der Apostolizität der Kirche gesagt werden. Dazu ist in altkatholischen Kreisen schon recht viel geschrieben worden, zum Beispiel im Buch Bischof Urs Kürys über die altkatholische Kirche[4]. Wir beschränken uns hier auf die kurze und relativ neue Formulierung in den Texten des altkatholisch-orthodoxen Dialogs. Wir haben gesehen, dass der altkatholisch-orthodoxe Dialog die göttliche Mission/Sendung der Kirche, fortgesetzt in der Apostolizität der Kirche, innerlich im geistlichen Leben, im Vollzug der Sakramente und im Bewahren der apostolischen Lehre verwirklicht sieht. Dagegen ist äusseres «Merkmal und Bürgschaft der Wahrheit der Kirche (...) die von den Aposteln ausgehende ununterbro-

[3] Hrsg. von *U. von Arx* = IKZ 4/1989, 62.

[4] *U. Küry,* Die altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, Stuttgart[2] 1978, 264–269.

chene Reihe und Nachfolge der Hirten und Lehrer der Kirche». Vergleichen wir diese Definition von Apostolizität mit den Ausführungen des Porvoodokuments, so ist festzustellen, dass es hier zunächst vor allem um das geht, was im altkatholisch-orthodoxen Dialog die «innere Seite» der Apostolizität heisst. Betrachtet man die Formulierungen Porvoos, würde man allerdings kaum von einer «inneren Seite» reden. Denn es geht ja nicht gleich um das «äussere Merkmal» des Bischofsamtes, sondern um etwas, das in einem anderen Sinne sehr äusserlich genannt werden könnte, nämlich um die Sendung der Kirche in der Welt und deren Gemeinsamkeit zwischen den beteiligten Kirchen. Der Titel dieses Teils des Porvoodokuments lautet: «Unser gemeinsamer Sendungsauftrag heute». Es wird darauf hingewiesen, dass «im Kontext der vielen ideologischen, sozialen und politischen Veränderungen in Europa» die beteiligten «Kirchen und ihre Nationen heute mit neuen Aufgaben und Gelegenheiten konfrontiert» werden (*Porvoo* # 10). Damit sind vor allem die Herausforderungen und Chancen für die Kirchen gemeint, die sich nach den verschiedenen europäischen Kriegen und dem Kollaps des Kommunismus darbieten. Gelegenheiten für Evangelisierung, Re-Evangelisierung und pastorale Arbeit bieten sich in allen Ländern an. Fragen des Friedens und der Gerechtigkeit, von Armut und Reichtum, Fragen der Ökologie, des Dialogs mit Menschen anderer Rassen, Kulturen und Religionen fordern die Kirchen heraus.

In #13 fasst das Porvoodokument seine Betrachtung des Sendungsauftrags der Kirche zusammen: «Angesichts all der Fragen, die sich heute aus unserem gemeinsamen Sendungsauftrag ergeben, sind unsere Kirchen miteinander dazu gerufen, gemeinsam eine Verpflichtung zu verkünden, der weiteren Welt sowie ihren eigenen Gesellschaften zu dienen (...). Diese gemeinsame Verkündigung in Wort und Sakrament stellt das Geheimnis der Liebe, der Gegenwart und des Reiches Gottes dar.»

Es dürfte deutlich sein, dass Porvoo die Bedeutung des Sendungsauftrags der Kirche sehr konkret weltbezogen auffasst, möglicherweise weltbezogener als dies in altkatholischen Erklärungen üblich ist. Die Ausführungen über die Apostolizität der Kirche folgen in Porvoo also auf diejenigen, die von einem weltbezogenen Sendungsauftrag handeln. Daher muss man sich nicht wundern, dass (in # 37) die Apostolizität der Kirche durch Porvoo nicht an erster Stelle mit dem Bischofsamt verbunden wird, sondern mit der Kirche als Ganzer, d. h. mit der Gemeinschaft des Volkes Gottes, «Männer[n] und Frauen, Laien und Ordinierte[n].» (# 38)

3. Porvoo und das (Bischofs-)Amt

Aber das Bischofsamt ist ein Thema, das viel Aufmerksamkeit im Porvoodokument erhält, weil es bis jetzt ein Streitpunkt zwischen den anglikanischen und einigen lutherischen Kirchen war. In # 34 wird erwähnt, wie zur Zeit der Reformation alle beteiligten Kirchen zwar Bischöfe zu den existierenden Bischofssitzen der Katholischen Kirche ordiniert haben und sie «dabei ihre Intention kundgetan [haben], das Leben und Amt der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche fortzusetzen», aber dass nur in einigen Territorien die historische Sukzession durch bischöfliche Ordination aufrechterhalten worden ist, während anderswo bisweilen Bischöfe von Priestern geweiht wurden. Jedoch, so versichert Porvoo, habe man überall und immer die apostolische Kontinuität der Kirche bewahren wollen. In der Terminologie des Limadokuments (*Amt* # 37) wird zwischen einer apostolischen Tradition, die von einer Kirche auch ohne Bischofsamt bewahrt worden ist, und einer apostolischen Sukzession durch Bischöfe unterschieden. – In den Porvookirchen hat es immer Bischöfe gegeben, obwohl ihre Sukzession nicht überall ununterbrochen ist. – Wenn Porvoo (# 39) ähnlich wie das Limadokument (*Amt* # 35) erklärt, dass «die primäre Manifestation der apostolischen Sukzession (...) also in der apostolischen Tradition als Ganzer zu finden» ist, erkennt es damit der Sukzession des Amtes einen besonderen, aber beschränkten Platz in diesem Ganzen zu. So sagt Porvoo # 40: «Innerhalb der Apostolizität der ganzen Kirche gibt es eine apostolische Sukzession des Amtes, die als ein Brennpunkt der Kontinuität der Kirche (...) dient und dies auch ist. Es ist eine besondere Verantwortung des ordinierten Amtes, diese Tradition zu bezeugen und in jeder Generation erneut mit Autorität zu verkünden.» Da die Lutheraner gerne von «einem Amt» reden und die Anglikaner vom «dreifachen Amt» des Bischofs, Priesters und Diakons, werden diese zwei Begrifflichkeiten einander im folgenden Paragraphen (# 41) mehr oder weniger gleichgestellt, oder besser gesagt: Das dreifache Amt wird als die allgemeine Form des einen ordinierten Amtes in der alten Kirche betrachtet.

Im revidierten amerikanischen Concordat wird übrigens nicht mehr explizit vom dreifachen Amt gesprochen, sondern festgestellt, dass «jede von beiden Kirchen in der Vergangenheit Wege gesucht und gefunden hat, das ordinierte Amt in Treue zur apostolischen Botschaft und Mission auszuüben. Jede von beiden hat Strukturen der Aufsicht entwickelt, die der Kontinuität dieses Amtes unter dem Worte Gottes dienen.»[5]

[5] *Called to Common Mission* # 8.

Allerdings muss im Porvoo-Dokument, nachdem zuerst über die Apostolizität der Kirche als Ganzer gesprochen worden ist und zweitens über die apostolische Sukzession des ordinierten Amtes, doch drittens auch über das Was und viertens das Wie der Aufsicht in der Kirche gesprochen werden. Das geschieht in # 42 und 43: «Die Verschiedenheit der Gaben Gottes erfordert, dass sie koordiniert werden», und zwar durch «ein koordinierendes Amt. Dies ist das Amt der Aufsicht, episkope (...). Episkope (...) ist ein Erfordernis der ganzen Kirche, und ihre treue Wahrnehmung im Lichte des Evangeliums ist von grundlegender Bedeutung für das Leben der Kirche.» Man hätte nun sagen können: die episkope kann verschiedene Formen annehmen. Porvoo optiert jedoch (# 43) sogleich für die bischöfliche Form des Amtes der Aufsicht. Die Formulierung stammt wieder fast wörtlich aus dem Limadokument (*Amt* # 29): «Die Aufsicht über die Kirche und ihre Mission ist die besondere Verantwortung des Bischofs. Das Bischofsamt ist ein Amt des Dienstes und der Kommunikation innerhalb der Gemeinschaft der Gläubigen und, zusammen mit der ganzen Gemeinschaft, gegenüber der Welt. Bischöfe (...) dienen der Apostolizität, Katholizität und Einheit der Lehre, des Gottesdienstes und des sakramentalen Lebens der Kirche. Sie tragen Verantwortung für die Leitung in der Sendung der Kirche.»

Im Paragraphen 44 wird eine Unterscheidung gemacht, die zur Zeit in der Ökumene häufig benutzt wird. Es ist die Unterscheidung zwischen einer persönlichen, kollegialen und einer gemeinschaftlichen Ausübung des Amtes. Diese Unterscheidung geht – wie das Limadokument zeigt (*Amt* # 26 Kommentar) – auf eine Erklärung aus der Anfangszeit der ökumenischen Bewegung dieses Jahrhunderts zurück. Auf der Ersten Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung in Lausanne (1927) wurde festgestellt, dass «jede der drei Verfassungsformen, die bischöfliche, presbyterische und kongregationale, heutzutage wie seit Jahrhunderten, bei grossen Gemeinschaften innerhalb der Christenheit Annahme gefunden hat, und (...) von ihren jeweiligen Anhängern als notwendig für die richtige Verfassung der Kirche betrachtet wird». Die Lausanner Konferenz sprach jedoch als ihre Überzeugung aus, dass «alle diese Elemente (...) ihren angemessenen Platz in der Lebensordnung einer wieder geeinten Kirche haben müssen». An dieser Spur wird im Limadokument festgehalten (*Amt* # 26): «Das ordinierte Amt sollte in einer persönlichen, kollegialen und gemeinschaftlichen Weise ausgeübt werden.» Porvoo nimmt die genannte Unterscheidung wieder auf, bezieht sie aber ausdrücklich auf das Amt der Aufsicht und nicht auf das ordinierte Amt im allgemeinen. Dieses Amt der Aufsicht wird jedoch

nicht bloss von Bischöfen, sondern auch von Synoden ausgeübt, an denen Bischöfe, andere Amtsträger und Laien teilnehmen. Daher kann die Unterscheidung auch auf die verschiedenen Ebenen der Kirche bezogen werden (# 45): «Die persönlichen, kollegialen und gemeinschaftlichen Dimensionen der Aufsicht finden ihren Ausdruck auf den lokalen, regionalen und universalen Ebenen der Kirche.»

4. Porvoo und die apostolische Sukzession

Porvoos Auffassung über die apostolische Sukzession geht, anders als die traditionelle römisch-katholische Theologie, nicht von der «pipeline theory» aus. Das heisst, Porvoo ist nicht der Auffassung, dass die Untrüglichkeit, Unfehlbarkeit und Apostolizität der Kirche seit der Zeit der Apostel durch eine historisch nachweisbare, ununterbrochene Reihe von Handauflegungen auf die jeweils neuen Bischöfe garantiert wird, die die Amtsgnade wie durch ein geistiges Rohr durch die Generationen der Amtsträger strömen lässt. In # 46 wird festgestellt, dass die Kontinuität des Amtes der Aufsicht innerhalb der Kontinuität des apostolischen Lebens und der apostolischen Sendung der ganzen Kirche verstanden werden muss. In # 47 und # 48 fährt Porvoo mit der Präzisierung fort, dass die Kontinuität in der apostolischen Sukzession ihren zeichenhaften Ausdruck in der Ordination oder Weihe des Bischofs findet (im englischen Originaltext steht hier «signified», von «sign», s. u.). In # 48 wird ziemlich ausführlich über die reiche Bedeutung der «biblischen Geste der Handauflegung» gesprochen und die Alternative der «pipeline theory» ausgemalt. Die Handauflegung bei der Bischofsweihe bezeugt erstens das Vertrauen der Kirche in Gottes Treue. Sie ist zweitens Ausdruck der Intention der Kirche, in apostolischer Kontinuität treu zu bleiben. Von einer Gruppe von weihenden Bischöfen verliehen, ist sie drittens Ausdruck der Annahme der Katholizität des neuen Bischofs und der Kirchen. Viertens wird durch sie das geistliche Amt und seine Autorität übertragen. Im Akt der Weihe empfängt ein Bischof folglich das Zeichen der göttlichen Zustimmung und einen permanenten Auftrag, seine besondere Kirche in dem gemeinsamen Glauben und dem apostolischen Leben aller Kirchen zu leiten. Mit # 49 kommt sodann ein neues Element hinzu, und zwar das Argument der historischen Kontinuität der Ortskirchen: Die in der Bischofsweihe zeichenhaft zum Ausdruck gekommene Kontinuität ist nicht von der Kontinuität des Lebens und Zeugnisses seiner Diözese zu trennen. Die Kontinuität, die

durch die Besetzung der historischen Bischofssitze zum Ausdruck kommt, ist mehr als eine persönliche. Wir werden auf diesen Punkt zurückkommen.

Zunächst erscheinen uns jedoch einige Gedanken über den Gebrauch des Wortes «Zeichen» notwendig. In # 50 werden drei Beispiele der Benutzung dieses Wortes gegeben. Erstens wird die Kirche ein Zeichen des Königreiches Gottes genannt (vgl. *Porvoo* # 17–20). Zweitens wird der Akt der Ordination ein Zeichen der Treue Gottes gegenüber seiner Kirche genannt, vor allem in bezug auf die Aufsicht ihrer Mission. Drittens heisst die Bischofsweihe in historischer Sukzession (= Kontinuität mit den Aposteln) ein Zeichen (vgl. *Porvoo* # 47–48) a. der Sorge der Kirche für die Kontinuität der Gesamtheit ihres Lebens und ihrer Mission und b. ihrer Entschlossenheit, die bleibenden Merkmale der Kirche der Apostel zum Ausdruck zu bringen.

In # 51 wird die Zeichensprache allerdings plötzlich etwas blass. Es ist, als sei ein Teilnehmer aufgestanden und habe gerufen: die Zeichensprache ist mir zu stark, vor allem, wenn es um Bischöfe geht, die ja Menschen sind! Nach der inhaltsreichen Besprechung der Bedeutung der Handauflegung bei der Bischofsweihe (# 48) wird vor einer Überschätzung der Möglichkeiten des geweihten Bischofs gewarnt: Der Gebrauch des Zeichens der historischen bischöflichen Sukzession allein garantiert nicht die Treue einer Kirche gegenüber jedem Aspekt des apostolischen Glaubens und Lebens sowie der apostolischen Sendung. Spaltungen und untreue Bischöfe bleiben eine Möglichkeit. Das Zeichen der historischen Sukzession ist folglich eine permanente Aufforderung zu Treue und Einheit, ein Aufruf und Auftrag zur Apostolizität. Das ist vielleicht realistisch, aber eine ganz andere Sprache als die des oben zitierten Passus des altkatholisch-orthodoxen Dialoges: «Die von der Kirche bewahrte apostolische Lehre» heisst dort «die innere Seite ihrer Apostolizität», während «die von den Aposteln ausgehende ununterbrochene Reihe und Nachfolge der Hirten und Lehrer der Kirche», also die Bischöfe, «das äussere Merkmal und gleichsam die Bürgschaft der Wahrheit der Kirche» genannt werden. Es sei zugegeben, dass das Wort «Bürgschaft» hier vom vorangehenden Wort «gleichsam» etwas relativiert wird. Aber im Porvoodokument ist eine klare Spannung zwischen dem Gebrauch des Wortes «Zeichen» und der Idee einer «Garantie» feststellbar. Diese Spannung stammt aus dem Limadokument.

Das Limadokument beschreitet 1982 einen anderen Weg als der soeben zitierte, im Jahr 1977 verabschiedete Teil des altkatholisch-orthodoxen Dokuments über Apostolizität; das Limadokument (*Lima-Amt* # 38, vgl. *Porvoo* # 51) hält ausdrücklich fest, dass «die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen, jedoch nicht als eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche» von Kirchen ohne Bischofsamt geschätzt werden kann, die auf diesem Weg «die bischöfliche Sukzession als ein Zeichen der Apostolizität des Lebens der ganzen Kirche» (wieder) «akzeptieren» können. Diese Strategie Limas, die Wiedereinführung des Bischofsamtes zu empfehlen auf der Grundlage der Würdigung dieses Amtes als Zeichen und nicht als Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche, die von Porvoo in # 52 f. übernommen wird, ist bei den katholischen und orthodoxen Kirchen, aber auch auf reformatorischer Seite auf scharfe Kritik gestossen. Die römisch-katholische Kirche schrieb in ihrer offiziellen Reaktion zu Lima, dass man die bischöfliche Sukzession zwar ein Zeichen der Apostolizität der Kirche nennen könne, dass das Wort «Garantie» jedoch genauso zutreffe: «(...) die bischöfliche Sukzession kann mit Recht eine Garantie der Kontinuität und Einheit der Kirche genannt werden, wenn man sie als den Ausdruck der Treue Christi zur Kirche bis an das Ende der Zeit anerkennt.»[6] Diese Betonung des Garantiecharakters des Bischofsamtes hat wiederum eine Reaktion der Kirche von England ausgelöst, die 1994 einen Bericht unter dem Namen *Apostolicity and Succession* veröffentlicht hat, in dem Porvoo rezipiert und ausdrücklich auf die erwähnte römisch-katholische Kritik eingegangen wird. Darin wird festgestellt, dass die römisch-katholische Reaktion zum Limadokument die «pipeline theory» nicht befürworte. Daraus schliessen die Anglikaner: «Folglich soll das Wort ‹Garantie› im Kontext eines Systems von Symbolen und einer Symbolsprache verstanden werden. Symbole und eine Symbolsprache verleihen Bedeutung und teilen diese auf komplexe und subtile Weise mit. Die historische bischöfliche Sukzession ist zuerst ein Ausdruck der Treue Christi zur Kirche, zweitens der Intention der Kirche, der Lehre und Mission der Apostel treu zu bleiben. Sie ist ein Mittel sowohl an dieser Intention festzuhalten als durch den Gläubigen die vertrauensvolle Versicherung zu geben, dass die Kirche in Kontinuität mit den Aposteln des Herrn lebt, und in Vorwegnahme einer Herrlichkeit, die noch endgültig aufgedeckt werden muss.» (*Apostolicity and Succession* # 63)

[6] *Max Thurian* (ed.), Churches Respond To BEM Vol. VI, Genf 1988, 33.

Im orthodoxen Lager wird die Unterscheidung von «Zeichen» und «Garantie» im allgemeinen negativ bewertet. So sagt beispielsweise die bulgarische orthodoxe Kirche über # 38 des Amtsteils im Limadokument: «(...) diese kategorische Aussage scheint ein ernsthaftes Hindernis auf dem Weg zur Einheit zu sein.»[7]

Aus ganz anderen Gründen findet die orthodoxe Antwort auf Lima auch auf reformatorischer Seite Beifall, allerdings nicht deshalb, weil das Bischofsamt für wesentlich für die Kirche gehalten wird, sondern weil man es gerade für unwesentlich und manchmal sogar für unerwünscht hält. Dies wird in einem ausführlichen Kommentar zur Thematik des Amtes und des Bischofsamtes in den Dokumenten von Meissen und Porvoo exemplarisch deutlich, der von dem Zürcher Theologen *Ingolf Dalferth* 1996 im *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim*[8] veröffentlicht wurde. Es geht hier um einen Beitrag anlässlich der «zweiten Theologischen Konferenz der neuen Reihe zwischen der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Kirche von England»[9]. Zuerst bespricht *Dalferth* die Meissener Gemeinsame Feststellung und betont dabei die Verbindlichkeit dieses Dokumentes für die beiden Kirchen. Des weiteren skizziert er offengebliebene Fragen, die das Verständnis der Ordination, die Form und den Verantwortungsbereich der Ordination sowie das ordinierte Amt und die Episkope betreffen. *Dalferth* kommt zu dem Schluss, dass die Grundfrage, mit der die beiden Kirchen sich noch auseinandersetzen müssen, nicht die sei, ob es ein ordiniertes Amt gebe oder ob ein «Amt pastoraler Aufsicht (Episkope)» notwendig sei, sondern ob es für die volle, sichtbare Einheit beider Kirchen notwendig sei, «dass dieses Amt die Gestalt des dreifachen Amtes und des historischen Episkopats hat: Ist ohne dreifaches Amt, historischen Episkopat und bischöfliche Sukzession eine volle, sichtbare Einheit unserer Kirchen möglich oder nicht?»[10] In seinen hochinteressanten historischen Ausführungen behandelt *Dalferth* im Folgenden die spezifisch anglikanischen Begriffe «historischer Episkopat» und «apostolische Sukzession» und schliesst: «Motor der Ausbildung der angli-

[7] *Max Thurian* (ed.), Churches Respond To BEM Vol. II, Genf 1986, 23.

[8] Amt und Bischofsamt nach Meissen und Porvoo. Evangelische Anmerkungen zu einigen ungeklärten Fragen, MD 47 (1996), Nr. 5 und 6.

[9] Bericht: Visible Unity and the Ministry of Oversight. The Second Theological Conference held under the Meissen Agreement between the Church of England and the Evangelical Church in Germany, London 1997. Dalferths Beitrag ist darin auf S. 9–48 in englischer Sprache und auf S. 231–273 in deutscher Sprache abgedruckt.

[10] MD 5/96, 95; VUMO 18/241.

kanischen Episkopaltheologie waren nicht primär oder ausschliesslich theologische, sondern immer auch (kirchen)politische Erwägungen.» Damit ist gemeint, dass in der «Act of Uniformity» von 1662 die bischöfliche Verfassung der Kirche im Kontext der Restauration von Charles II kirchenrechtlich zur theologischen Norm erhoben wurde. Im zweiten Teil seines Artikels[11] behauptet *Dalferth* dann unumwunden: «In Status und Funktion steht die Zeichentheologie von Porvoo auf derselben Ebene wie die anglokatholische Pipeline-Theorie.» Er sagt auch: «Ich halte diese Zeichentheologie mit ihren sakramentalen Unter- und Obertönen für einen Irrweg. Sie operiert mit einem ungeklärten Zeichenbegriff; sie beschreibt nicht präzis, was wofür aus welchen Gründen von wem und für wen als Zeichen gebraucht wird (...). Um den verwendeten Zeichenbegriff zu klären (...) müsste man sich mit Problemen wie der Repräsentationsstruktur, der Wirkkraft, der Bezeichnungs- und Verdeutlichungsfunktion, der Referenz, der Systembezogenheit usf. von Zeichen sowie ihrer Auswirkung auf das Verhältnis der als Zeichen gedeuteten Sachverhalte Kirche, Amt, Ordination, historischer Episkopat usf. auseinandersetzen.»[12]

Soweit die Kritik *Dalferths* auf die im wesentlichen von Lima stammende Zeichentheologie Porvoos. Es fällt auf, dass Kommentatoren aus verschiedenen kirchlichen Traditionen den Gebrauch des Begriffes «Zeichen» unklar finden, insbesondere in bezug auf das Bischofsamt. Für die einen ist der Begriff «Zeichen» zu schwergewichtig, für die anderen jedoch ist er zu leichtgewichtig. Allerdings hat Prof. Tjorhom in seinem Referat während der Konferenz die sakramentale Auffassung der Kirche im Porvoodokument betont (s. dort).

6. Porvoo empfiehlt die Anerkennung der Kirchen und Ämter

Nach den Paragraphen über die bischöfliche Sukzession enthalten die Paragraphen 52–54 des Porvoodokuments einen konkreten Vorschlag: Die beteiligten Kirchen sollen einander und ihre Ämter gegenseitig anerkennen. Laut # 52 wird «[d]ie Treue gegenüber der apostolischen Berufung der ganzen Kirche (...) von mehr als nur einem Mittel der Kontinuität getragen.» Mit anderen Worten: Die fortwährende Apostolizität einer Kirche wird nicht nur von der historischen Sukzession der Bischöfe getragen. «Daher», fährt # 52 fort, können Kirchen mit einer hi-

[11] MD 6/96, 115; VUMO 34/259.
[12] MD 6/96, 114 f.; VUMO 34/258.

storischen bischöflichen [nicht «apostolischen», vgl. den englischen Text] Sukzession und Kirchen mit einem «authentischen bischöflichen Dienst (englisch: *an authentic episcopal ministry*)», «die zur Zeit der Reformation die Kontinuität im bischöflichen Amt (englisch: *the episcopal office*) durch gelegentliche priesterliche/presbyteriale Ordination bewahrt» haben, gegenseitig an ihren Bischofsordinationen teilnehmen, ohne die vorherige apostolische Kontinuität der letzteren zu leugnen. Die apostolische Sukzession der Bischöfe wird also der Kontinuität der apostolischen Tradition der Kirchen untergeordnet; deshalb ist es nicht nötig, dass diejenigen Kirchen, die die personale bischöfliche Sukzession ununterbrochen bewahrt haben, die Weihe der Bischöfe in denjenigen Kirchen, die sie nicht ununterbrochen bewahrt haben, sozusagen gültig machen, bevor die beiden Kirchen miteinander in kirchliche Gemeinschaft eintreten.

In # 53 wird ein wichtiger Hinweis für das Anerkennungsverfahren gegeben: Die gegenseitige Anerkennung der beteiligten Kirchen und Ämter geht dem Gebrauch des Zeichens der Handauflegung in der historischen Sukzession theologisch voraus. Die Wiederaufnahme dieses Zeichens bedeutet kein negatives Urteil über die Ämter der Kirchen mit einer gelegentlichen priesterlichen Ordination in ihrer bischöflichen Sukzession. Mit anderen Worten: Man besteht nicht auf einer vorher zustande gekommenen völligen Übereinstimmung in der Lehre und insbesondere in der Amtstheologie, denn eine Auseinandersetzung mit den theologischen Unterschieden zwischen den beteiligten Kirchen (z. B. durch den Vergleich grundlegender Bekenntnisschriften – diese Methode wird in # 29 ausdrücklich abgelehnt) ist im Porvoodokument nicht vorhanden. Hingegen besteht man auf einer vorher zustande gekommenen gegenseitigen Anerkennung, die man vielleicht mit der vollen Kirchengemeinschaft vergleichen kann, auf die das Bonner Abkommen von 1931 abzielt (der Begriff «Interkommunion» ist in den fünfziger/sechziger Jahren durch «Full Communion» ersetzt worden). Darauf folgt dann die Handauflegung als Reordination, die keine ist. Übrigens kommt der Begriff «Full Communion» im Porvoodokument nicht vor. Die vorgesehene Einheit wird nirgends ausdrücklich definiert, aber man darf wohl annehmen, dass es unausgesprochen die «full visible unity» ist, die «volle sichtbare Einheit».[13] Dies ist ein Begriff, der seit Meissen auf der ökumenischen Bühne erschienen ist und der von

[13] Vgl. *A. Birmelé*, The Unity of the Church: The different approaches of the Lutheran-Anglican and the Lutheran-Reformed Dialogues, in: Essays in Honour of Mary Tanner, 254.

der einflussreichen anglikanischen Theologin Mary Tanner sehr gefördert wurde[14]. Damit ist eine vollständige institutionelle Vereinigung aller Kirchen an einem Ort gemeint, im Unterschied zum Modell der Full Communion, mit dem eher eine «reconciled diversity», «versöhnte Verschiedenheit» am Ort gemeint ist (obwohl auch in dieser bleibenden Verschiedenheit verschiedene Möglichkeiten unterschieden werden können[15]). Allerdings schwankt der Text von Porvoo hier einigermassen. In # 6 des Vorwortes wird gesagt: «Es war der Zweck dieser theologischen Gespräche, von unseren vereinzelt bestehenden Vereinbarungen her auf das Ziel der sichtbaren Einheit hin voranzukommen.» Hat man dieses Ziel mit der Unterzeichnung der Porvooer Erklärung erreicht? Offenbar nicht, denn eine Bestätigung der Porvooer Erklärung wird «ein sehr bedeutsamer Beitrag zur Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Kirche Christi» genannt (Vorwort # 11). Laut # 11 des Dokuments haben die beteiligten Kirchen schon eine Einheit, aber sie kann noch vertieft werden. Das zweite Kapitel des Dokuments spricht über die unsichtbaren und über die sichtbaren Aspekte der Einheit der Kirche. Und # 29 gibt an, dass die erwartete Vertiefung der Gemeinschaft eigentlich bloss «neue Schritte auf dem Weg zur sichtbaren Einheit» bedeute. Für Klaus Kremkau, einen Meissener Veteran, wirken die schwankenden Formulierungen Porvoos so verwirrend, dass er meint, Porvoo sei noch nicht einmal zur Full Communion vorgestossen[16]. Er kann diesen Gedanken nur auf # 28 basieren, wo tatsächlich über eine quasi eschatologische «fullness of communion» («Fülle der Gemeinschaft») gesprochen wird. Aber hier geht es nicht um den technischen Ausdruck «Full Communion», der in der ökumenischen Sprache eine konkrete *communio in sacris* zwischen Kirchen andeutet (so auch in # 31). Wir schliessen daraus, dass das Einheitsverständnis des Porvoodokuments weiterer Klärung bedarf, und zwar sowohl terminologisch als auch inhaltlich: Was heisst es, in der Praxis mit einer Full Communion (technischer Ausdruck!) anzufangen und dann sozusagen durchzustossen zu einer sichtbaren Einheit? Bis jetzt wurde «Full Communion» immer als Ziel gesehen (auch im amerikanischen Concordat!). Unter welchen Bedingungen ist demnach eine solche Bewegung möglich und legitim? Auch im Hinblick auf die Bezeichnung der festgestellten Über-

[14] Vgl. *M. Root*, «Reconciled diversity» and the visible unity of the Church, in: Essays in Honour of Mary Tanner, 237 u.f.

[15] *Root*, 241, 246.

[16] *K. Kremkau*, The Meissen Declaration. Some observations from the gallery, in: Essays in Honour of Mary Tanner, 194.

einstimmung sind weitere Klärungen angebracht[17]. In # 29 wird vom «Masse» gesprochen, in dem die beteiligten Kirchen «sowohl ein gemeinsames Verständnis von Wesen und Zweck der Kirche als auch eine fundamentale Übereinstimmung im Glauben beibehalten haben». In # 30 wird dann sogleich von der «zwischen uns bestehenden substantiellen Übereinstimmung im Glauben» gesprochen. In # 55 jedoch wird der «in den vorhergehenden Paragraphen festgehaltenen Übereinstimmung» ein «weitreichender Charakter» zugesprochen. Wie soll die Übereinstimmung des Porvoodokuments denn nun genau heissen?

Eines ist sicher: Der Weg von Porvoo ist nicht der Weg von Bonn und auch nicht der des amerikanischen Concordats. Das Ziel der Einheit heisst nicht mehr «Full Communion», sondern vermutlich «vollständige sichtbare Einheit». Full Communion strebt nicht nach einer strukturellen Vereinigung der Kirchen, auch dann nicht, wenn sie im gleichen Land bestehen. Porvoo scheint hier mehr im Auge zu haben, aber was dies genau ist, wird im Text nicht deutlich. Eine Reminiszenz an das Bonner Abkommen findet man nur in # 33, wo festgestellt wird, dass die einzelnen Traditionen nicht verpflichtet seien, «sich jede lehrmässige Formulierung zu eigen zu machen, die für die jeweils andere» der «verschiedenen Traditionen charakteristisch ist (...)».

7. Das Bischofsamt: esse oder bene esse?

Eine immer wiederkehrende Frage in der Ekklesiologie ist, ob das Bischofsamt zum esse oder zum bene esse der Kirche gehört. Ist es wesentlich für die Kirche, ist es etwas, ohne das man nicht von «Kirche» sprechen kann, oder gehört es zu denjenigen Dingen, die das «Wohlsein» der Kirche fördern, die aber, wenn es sein muss, fehlen können? In der Vergangenheit pflegten Altkatholiken zu erklären, dass das (Bischofs-)Amt zweifelsohne zum esse der Kirche gehöre. So schreibt etwa Erzbischof Rinkel über das dreifache Amt *tout court*: «Das Amt ist Faktor und Kettenglied in Gottes Tradition, im Weitergeben Gottes, gleich fest und tief, wie die Kirche selbst, wurzelnd in und hervorspriessend aus der Offenbarung und aus dieser, durch die Kirche, seine Wahrheit und Wahrhaftigkeit, seine Autorität und Dauerhaftigkeit, seine Berufung und Aufgabe empfangend. Darum ist das Amt nicht ledig-

[17] Vgl. *G. Gassmann,* Das Porvoo-Dokument als Grundlage anglikanisch-lutherischer Kirchengemeinschaft im nördlichen Europa, Ökumenische Rundschau 44, 1995, 182.

lich eine Sache des ‹Wohlseins› der Kirche, so dass ihr Werk flott und logisch und ordentlich verläuft, bei dem man aber das Amt schliesslich auch entbehren könnte. Nein, das Amt gehört zum ‹Sein› der Kirche, zu ihrem Wesen als Kirche. Ohne Amt ist sie verstümmelt und nicht der vollkommene Leib ihres Herrn, der ihr Haupt ist und der seine Kirche ‹mit Herrlichkeit bekleidet› hat, damit sie ‹ohne Makel oder Rüge› sein sollte (Eph. 5:27).»[18] Doch ist diese Aussage in den letzten zwanzig Jahren in altkatholischen Kreisen nicht mehr so häufig gehört worden. Die Anglikaner sind in dieser Sache traditionellerweise unterschiedlicher Ansicht. Bei den Lutheranern glaubt höchstens eine kleine Minderheit, dass das Bischofsamt zum esse der Kirche gehört.

Die Unterscheidung zwischen *esse* und *bene esse* stammt aus der anglikanischen Diskussion über den historischen Episkopat. Es ist merkwürdig, dass die römisch-katholische Antwort auf Lima feststellt, das dreifache Amt gehöre zum *esse* der Kirche. Denn erstens ist die Unterscheidung zwischen *esse* und *bene esse* in der römisch-katholischen Theologie nicht üblich und zweitens wird sie in der anglikanischen Debatte, aus der sie stammt, auf das Amt der *episkope* und nicht auf das dreifache Amt angewandt[19]. Die Erweiterung findet sich jedoch bereits bei Erzbischof Rinkel. In der internationalen Ökumene ist es inzwischen nicht mehr üblich zu fragen, ob das Bischofsamt zum *esse* oder zum *bene esse* der Kirche gehöre – dies musste ich 1997 in Strassburg bei einer Sitzung über *episkope* und Episkopat erfahren. Allerdings kann man sich fragen, ob man in Porvoo nicht de facto für das *bene esse* des Bischofsamtes optiert hat, weil das Bischofsamt nur noch eines von mehreren Zeichen der Apostolizität der Kirche genannt wird. Doch wird es, mit Nachdruck insbesondere auf anglikanischer Seite, nicht aufgegeben; im Gegenteil, es wird – sehr zum Bedauern von presbyterialen Kirchen – als Brennpunkt der Wiedervereinigung der Kirche dargestellt. Im Kontext des amerikanischen Concordats heisst es, das Bischofsamt sei wesentlich für die Einheit der Kirche, aber nicht notwendig zum Heil oder zur Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer Kirchen. Bei der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz im April dieses Jahres wurde die Frage gestellt, ob wir Altkatholiken mit der Feststellung, das Bischofsamt gehöre zum *esse* der Kirche, der Ansicht seien, das Bischofsamt sei wesentlich für die Einheit der Kirche, aber nicht

[18] *A. Rinkel,* Interkommunion, IKZ *43* (1953) 215–216.

[19] Vgl. *A. H. C. van Eijk,* Ordained Ministry: Divine Institution and Historical Development. Reflections on a Roman Catholic Response to the Lima Report, One In Christ 27, 1991, 358 Ak 5.

notwendig zum Heil oder zur Anerkennung des kirchlichen Charakters anderer Kirchen. Ich hatte den Eindruck, dass man zu einer Bejahung dieser Gleichsetzung neigte.

Es scheint mir jedoch, dass die Debatte darüber, ob das Bischofsamt wesentlich für die Kirche ist oder nicht, auf einer anderen Ebene fortgesetzt wird, nämlich in der Garantie-Diskussion. Der Rapport *The Nature and Purpose of the Church,* der Ende 1998 von der Kommission für Glaube und Kirchenverfassung veröffentlicht wurde[20], enthält als multilaterales Dokument in dieser Hinsicht viel deutlichere Hinweise als Porvoo: «Für einige ist das ordinierte Amt, insbesondere das Bischofsamt, das wirksame Mittel, für einige sogar die Garantie der Anwesenheit der Wahrheit und Kraft des Wortes und des Geistes Gottes in der Kirche; für andere schliesst die Tatsache, dass das ordinierte Amt und auch das Zeugnis aller Gläubigen dem Irrtum und der Sünde unterworfen sind, eine solche Beurteilung aus, weil die Kraft und Zuverlässigkeit der Wahrheit Gottes in der Herrschaft seines Wortes und Geistes gegründet sind, die durch die gegebenen institutionellen Strukturen der Kirche, aber wenn nötig auch dagegen wirken.» Ein ähnliches ungelöstes Problem ist die apostolische Sukzession, «die theologische Wichtigkeit der institutionellen Kontinuität, insbesondere die Kontinuität im Bischofsamt: weil für einige Kirchen eine solche institutionelle Kontinuität das notwendige Mittel und die notwendige Garantie der Kontinuität der Kirche im apostolischen Glauben ist, wird für andere die Kontinuität des apostolischen Glaubens unter bestimmten Umständen trotz des Bruchs der institutionellen Kontinuität, und sogar durch sie, beibehalten.» Es fällt auf, dass das Wort «Zeichen» hier nicht mehr benutzt wird. Es wird quasi ersetzt durch den Begriff «Mittel», was weniger als eine Garantie ist, jedoch wesentlich mehr als ein strassenschildartiges Zeichen! Der Begriff «Zeichen» erscheint erst später in diesem Dokument (§ 42 u.f.), dann allerdings in Verbindung mit «Instrument».

8. Porvoo und die anderen: die «historischen Bischofssitze» und die Ortskirchenekklesiologie

Im Porvoodokument (# 49) findet sich eine grosse Wertschätzung der Kontinuität der historischen Bischofssitze. Damit scheint eine Ortskirchenekklesiologie befürwortet zu werden, wie sie auch die Altkatholiken kennen. Man könnte denken, dass es hier um Ortskirchen geht, die

[20] Faith and Order Paper No. 181.

von Bischöfen geleitet werden, welche in Kollegialität miteinander verbunden sind. Mary Tanner schreibt[21], es gehe nicht nur um «hands on heads» («Händen auf Köpfen»), sondern auch um «bottoms on seats» («Gesässe auf Sitzen»). Doch auch hier gibt es Probleme. Erstens – und dies scheint mir das Hauptproblem zu sein – liegt die Betonung auf dem Sitz und nicht auf der Ordination desjenigen, der den Sitz bekleidet. Es geht doch nicht an, dass, wenn jemand auf einem historischen Sitz sitzt bzw. darauf gesetzt wird, die Kontinuität vom Mobiliar getragen wird. Zweitens trägt eine solche exklusive Ortskirchenekklesiologie den komplexen Verhältnissen der getrennten Christenheit zu wenig Rechnung. Man sollte sich nicht nur fragen, ob im Lichte der Uneinigkeit die Emporhebung des Stuhles über die Weihe der diesen Stuhl bekleidenden Person nicht einen schwachen Trost darstellt. Man sollte hingegen eher eine inklusive Ortskirchenekklesiologie entwerfen, in der das Verhältnis zu den anderen Konfessionen jeweils positiv bestimmt wird, wie *Herwig Aldenhoven* es im Jahr 1980 versucht hat[22]. Drittens berücksichtigt die Historische-Bischofssitz-Ekklesiologie Porvoos nicht die jeweiligen Kirchenfamilien der Partner. Wenn die Herstellung oder Wiederherstellung kirchlicher Gemeinschaft tatsächlich Gemeinschaft im Glauben bedeutet – und so formuliert Porvoo es doch in Kapitel III –, und wenn alle Kirchen einer Kirchengemeinschaft (die anglikanische, die lutherische) den einen Glauben gemeinsam haben, ist nicht einzusehen, warum die Partnerkirchen Porvoos sich nicht mit allen anglikanischen und lutherischen Kirchen der Welt vereinigen, da sie ja denselben Glauben haben. Oder muss man sagen, dass es in Porvoo schliesslich um die gegenseitige Anerkennung des Bischofsamtes geht, was nicht von allen Teilnehmern als eine Angelegenheit des Glaubens, sondern der Kirchenverfassung angesehen wird? Und kann diese Angelegenheit deswegen von einer Gruppe von Einzelkirchen, die einer grösseren Kirchengemeinschaft angehören, entschieden werden, ohne dass andere Kirchen der gleichen Kirchengemeinschaft beteiligt sind? In diesem Fall ist die Vereinbarung von Porvoo für die Anglikaner auf gleicher Ebene zu sehen wie die Frauenordination, die ja von verschiedenen Kirchenprovinzen selbständig eingeführt worden ist[23]. Viertens will die Ek-

[21] In ihrem Aufsatz «The Anglican Position on Apostolic Continuity and Apostolic Succession in the Porvoo Common Statement», VUMO 116.

[22] Das ekklesiologische Selbstverständnis der Altkatholischen Kirchen, Österreichisches Archiv für Kirchenrecht 31, 1980, 427.

[23] Vgl. *A. H. C. van Eijk,* Communio: the one and the many, noch unveröffentlicher Beitrag für die niederländische Dialogkommission Reformation–Catholica.

klesiologie Porvoos die bestehenden Verträge mit anderen Kirchen nicht aus-, sondern einschliessen. Im Vorwort (# 10) und im Text (# 60–61) wird nicht als Intention, sondern als Tatsache einfach festgestellt, dass Porvoo «nicht im Widerspruch zu bestehenden ökumenischen Beziehungen» stehe, obwohl Porvoo «auch für andere Kirchen Implikationen hat». Deshalb bittet man um «beratende Stellungnahmen» der ökumenischen Partner. Die Methode Porvoos könne ja auch «auf die Verhältnisse zwischen anderen ökumenischen Partnern» angewandt werden. Im bereits erwähnten anglikanischen Rapport *Apostolicity and Succession* (# 75) wird ebenfalls – vorsichtiger als durch Porvoo, eher im Sinne einer Überzeugung – festgestellt: «Die Vereinbarungen, die in der Porvooer Gemeinsamen Feststellung und in der Meissener Gemeinsamen Feststellung beschrieben sind, werden als völlig übereinstimmend mit dem betrachtet, was die Anglikaner zu den Altkatholiken, römischen Katholiken und Orthodoxen in internationalen Dialogen gesagt haben.» Es wäre wichtig, dass die altkatholische Kirchengemeinschaft sich hierzu äussern würde.

9. Die altkatholische Ekklesiologie und das Porvoodokument

Zusammenfassend möchte ich einige Punkte nennen, die wir in unserer Wertung und Abwägung Porvoos besprochen haben.

1. Die Situierung der Apostolizität in der Kirche als Ganzer, von daher im ordinierten Amt und schliesslich im Bischofsamt kann positiv bewertet werden, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil diese Reihenfolge den missionarischen Auftrag der Kirche in der Welt betont. Zugleich sollte jedoch gefragt werden: Ist es theologisch konsistent, die Apostolizität einer Kirche ohne (im Fall Porvoos nur ununterbrochene) Sukzession des historischen Episkopats ohne Einschränkung anzuerkennen und zugleich auf dem Bischofsamt als *conditio sine qua non* für volle Kirchengemeinschaft zu beharren[24]? Die christkatholische Antwort auf Lima spricht in dieser Beziehung nur von der «Anerkennung *einer* Kontinuität im apostolischen Glauben, im Gottesdienst und in der Mission jener Kirchen, die nicht die Form des historischen Bischofsamtes beibehalten haben».[25]

2. Die Zeichentheologie Porvoos: Der Begriff «Zeichen» ist manchmal wie ein Strassenschild verwendet, manchmal aber fast wie ein sa-

[24] Vgl. *G. Wainwright* in: Essays in honour of Mary Tanner, 175.
[25] *M. Thurian* (ed.), Churches respond to BEM Vol. V, Genf 1988, 13.

kramentaler Begriff (in diesem Falle mehr oder wenig äquivalent mit dem Wort «Mittel»). Er steht dem Gedanken der Garantie (Zeichen dann eher verstanden als ein Strassenschild) gegenüber oder – vor allem auf evangelischer Seite – unter dem Verdacht, die Pipeline-Theorie in eine neue Form giessen zu wollen. Im neuesten multilateralen Dokument über Ekklesiologie ist er deshalb wieder verschwunden.

3. Das Einheitsverständnis Porvoos ist verschwommen. Man gewinnt den Eindruck, es gehe hier um «Full Communion» als Mittel und «Full Visible Unity» als Ziel. Aber das Ziel hiess bis jetzt eigentlich immer «Full Communion». Der Begriff «Fullness of Communion» kann offensichtlich auch eschatologisch verstanden werden. Eine deutliche Formulierung des hier gebrauchten ökumenischen Modells fehlt. Es scheint jedoch ein anderes zu sein als das des Bonner Abkommens und das der anglikanisch-lutherischen Gespräche vor Meissen. Dabei wurde in Meissen nicht einmal eine Full Communion erreicht.

4. Die Ortskirchenekklesiologie Porvoos, die sich auf eine bestimmte Gruppe historischer Bischofs*sitze* beschränkt, ist exklusivistisch, denn sie sagt wenig oder nichts über die Weihen der Bischöfe auf diesen Sitzen, über die kirchlichen Familien, aus denen die Kirchen stammen (Anglikaner, Lutheraner), über die anderen ökumenischen Verträge und über die anderen Kirchengemeinschaften am Ort. Man kann die apostolische Sukzession als eine Sukzession der Ortskirche als Gemeinschaft definieren, aber dann muss man die dazugehörenden Bischofsweihen, das Verhältnis zu den eigenen und anderen Kirchengemeinschaften in der Welt und das Verhältnis zu den anderen Konfessionen am Ort in Augenschein nehmen.

So gibt es diese und wohl noch verschiedene weitere Fragen, vor allem von denjenigen Kirchen, die etwas atemlos zusehen, wie Porvoo einen doch unerwarteten Fortschritt auf dem Weg zur vollen sichtbaren Einheit der Kirchen erreicht hat.

Hilversum *Martien Parmentier*