

INTERNATIONALEN RÖMISCH-KATHOLISCH - ALTKATHOLISCHEN DIALOGKOMMISSION

KIRCHE UND KIRCHENGEMEINSCHAFT

Erster Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission
2009

Inhalt

Vorwort

1. Präambel
2. Die Kirche – trinitarisch-soteriologische Grundlegung
3. Lokale, regionale und universale Dimensionen der Kirche
4. Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit
5. Der Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit
6. Auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft
 - 6.1 Zur Methode des differenzierten Konsenses
 - 6.2 Grundlegende Übereinstimmungen
 - 6.3 Noch offene Fragen
 - 6.3.1 Offene Fragen zur Ekklesiologie
 - 6.3.2 Offene Fragen zu den Mariendogmen von 1854 und 1950
 - 6.3.3 Die Frage der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst
 - 6.3.4 Offene Fragen kirchenrechtlicher Natur aus römisch-katholischer Sicht
 - 6.4 Altkatholische Vorstellungen zur Gestalt einer möglichen Kirchengemeinschaft
 - 6.5 Auf dem Weg der Versöhnung und Heilung

Abkürzungen

Verzeichnis der Mitglieder und der Sitzungen der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission

Anhang:

Altkatholische offizielle Äußerungen zum Primat des Bischofs von Rom

TEXT 1:

Programm des Katholiken-Congresses in München vom 22. bis 24. September 1871 (Auszug)

TEXT 2:

Utrechter Erklärung vom 24. September 1889 (Auszug)

TEXT 3:

Kundgebung der am 28. und 29. April 1920 zu Utrecht versammelten altkatholischen Bischöfe (Auszug)

TEXT 4:

12. Internationale Altkatholische Theologenkonferenz, 8. bis 13. September 1969, Bonn: „Thesen zum Primat“

TEXT 5:

Erklärung der Altkatholischen Bischöfe zum 18. Juli 1970: „Der Primat in der Kirche“

TEXT 6:

Gemischte Orthodox-Alt-katholische Theologische Kommission, 7. Oktober 1983, Chambésy GE: „Das Haupt der Kirche“

TEXT 7:

Gemeinsame Erklärung der Internationalen Anglikanisch-Alt-katholischen Theologenkonferenz, 6. bis 10. August 1985, Chichester: „Autorität und Primat in der Kirche“

TEXT 8:

Christkatholisch – Römisch-katholische Gesprächskommission (CRGK) der Schweiz, Oktober 1981: „Ortskirche – Universal-kirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit“

KIRCHE UND KIRCHENGEMEINSCHAFT

Erster Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission (2009)

VORWORT

Der Aufruf des Zweiten Vatikanischen Konzils zur Wiederherstellung der Einheit der Christen hat auf Seiten der Römisch-Katholischen Kirche zu einer differenzierten Neu Bewertung des ekklesialen Status der nicht-römisch-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften geführt (vgl. UR, Nr. 3; 15). Das damit veränderte zwischenkirchliche Klima hat auch den Boden für eine neue Beurteilung der Gründe und des Ausmaßes der Trennung zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und den Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union bereitet. Letztere haben sich in ihrer theologischen Programmatik seit den 1870er Jahren zum Ziel gesetzt, die Herstellung kirchlicher Einheit in Orientierung am Glauben und der Verfassung der Alten Kirche zu fördern und sind daher in besonderer Weise mit der Orthodoxen und der Anglikanischen Kirche in Dialoge eingetreten. Diese ihre Ausrichtung war allerdings in der Vergangenheit oft mit einer deutlichen antirömischen Akzentuierung verbunden.

Im Anschluss an das Zweite Vatikanische Konzil wurde seit 1966 in verschiedenen nationalen bilateralen Gesprächskommissionen und dann auf koordinierter internationaler Ebene (1972/73) ein offizieller Dialog geführt, der primär auf eine Vereinbarung über pastorale Hilfen zielte. Dieses Ziel wurde aus verschiedenen Gründen nicht erreicht. Der Dialog brachte dennoch eine Reihe von gemeinsamen Einsichten darüber, was die beiden Kirchen nach wie vor verbindet; diese Einsichten konnten als Ausgangspunkt für eine weitere Phase des Dialogs dienen.

Nach längeren vorangegangenen Kontakten zwischen der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) und dem Päpstlichen Rat zur Förderung der Einheit der Christen wurde eine neue, diesmal Internationale Römisch-Katholische – Altkatholische Dialogkommission (IRAD) in Aussicht genommen, und zwar bei einer Begegnung zwischen dem Erzbischof von Utrecht, Antonius Jan Glazemaker, und dem Päpstlichen Einheitsrat in Rom anlässlich der ökumenischen Feierlichkeiten im Jubiläumsjahr 2000. Die konkrete Initiative ergriff daraufhin dessen neuer Präsident, Walter Kardinal Kasper. Nach der Sitzung einer kleinen Vorbereitungsgruppe vom 12. bis 15. März 2003 im Tagungszentrum Hohenheim in Stuttgart nahmen die unterdessen von ihren Kirchen ernannten Mitglieder ihre Arbeit im Mai 2004 in Bern auf. Die Kommission hat ihre Arbeit nach insgesamt elf Sitzungen im Mai 2009 in Salzburg mit dem vorliegenden Text abgeschlossen.

Die Dialogkommission hat, wie das schon beim früheren Dialogprozess der Fall war, erneut festgestellt, dass die Altkatholischen Kirchen und die Römisch-Katholische Kirche verbunden sind im gemeinsamen Bekenntnis zur Heiligen Schrift und zum Nicäno-Konstantinopolitanischen Glaubenssymbol sowie zu den dogmatischen Entscheidungen der im Osten und im Westen anerkannten ökumenischen Konzile und dass für beide Kirchen das Bischofsamt in apostolischer Sukzession, in der die ganze Kirche steht, und die sieben Sakramente ekklesiologische Grundpfeiler ihrer Bemühungen um eine Kirchengemeinschaft sind.

Die Einsicht einer weitgehenden gemeinsamen Glaubensgrundlage ist auch auf einer anderen Ebene als der theologischen Reflexion gestärkt worden, insofern die Sitzungstage jeweils mit Eucharistiefeier und Vesper nach dem Ritus der beiden Kirchen eröffnet und abgeschlossen wurden und so in Gotteslob und Gebet die gegenseitige Nähe erfahrbar wurde. In solchen Kontexten konnte die in der Ökumene allenthalben geforderte Hermeneutik des Vertrauens auch wachsen und – in der Gestalt des vorliegenden Textes – Frucht bringen.

Der Hauptgrund der Trennung unserer Kirchen waren Differenzen über das Verhältnis von Ortskirche und päpstlichem Primat (1723) bzw. die Dogmen des Ersten Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit und den Jurisdiktionsprimat des Papstes (1870). Die Altkatholischen Kirchen haben jedoch die besondere Stellung des Papstes für die Gesamtkirche nie in Frage gestellt (vgl. Anhang).

Die seitdem von beiden Seiten vertieften ekklesiologischen Überlegungen zum Dienst des Papstes an der Gemeinschaft aller Ortskirchen haben gezeigt, dass hier keine unüberbrückbaren Gegensätze mehr bestehen. Näheres ist dem vorliegenden Text zu entnehmen, der sich nicht zuletzt einem gemeinsamen Nachdenken über diesen Dienst verdankt, zu dem 1995 Papst Johannes Paul II. in „*Ut unum sint*“ (Nr. 95-96) aufgerufen hat. Unser *gemeinsamer* Text – der übrigens als eine erste offizielle altkatholische Antwort auf den genannten Aufruf betrachtet werden kann – geht davon aus, dass die sog. Papstfrage nicht isoliert erörtert werden kann, sondern nur in einer umfassenden Besinnung über die Kirche als Gemeinschaft von Ortskirchen, in denen die Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die wir im genannten Glaubenssymbol bekennen, existiert.

Die Dialogkommission ist im Verlauf der Arbeit dazu geführt worden, den Text über die Kirche in den Horizont einer möglichen Kirchengemeinschaft zu stellen. Natürlich konnte die Kommission nicht übersehen, dass es auch auf der Basis des gemeinsam festgehaltenen katholischen Glaubens in unseren Kirchen unterschiedliche Weiterentwicklungen in Einzelfragen der Lehre wie der kirchlichen Disziplin gegeben hat. Diese wurden jeweils mittels der Methodik des „differenzierten Konsenses“ herausgearbeitet und dargestellt. Es hat sich im Urteil der Kommission herausgestellt, dass einige dieser Divergenzen Einschränkungen in der Umsetzung einer möglichen Kirchengemeinschaft mit sich bringen.

Die Dialogkommission hält ihre Aufgabe, mit der sie vom Päpstlichen Rat für die Förderung der Einheit der Christen und der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz beauftragt wurde, zunächst für beendet und legt ihren Text den Auftrag gebenden Kirchenleitungen zur Beurteilung vor. Sie ist sich dessen bewusst, dass manche ihrer Überlegungen eines weiterführenden Gesprächs bedürfen. Zuversichtlich erhofft sie einen Rezeptionsprozess auf allen

Ebenen, ohne den das angestrebte Ziel nicht erreicht werden kann.

Salzburg, den 12. Mai 2009

Bischof em. Paul-Werner Scheele

Bischof em. Fritz-René Müller

Die **Vorgeschichte** der jetzigen Phase des Dialogs zwischen der Römisch-Katholischen und der Altkatholischen Kirche ist in den folgenden Beiträgen altkatholischer und römisch-katholischer Autoren nachzulesen: JAN VISSER, Die Beziehungen zwischen dem Vatikan und der Utrechter Union aus altkatholischer Sicht, in: Hans Gerny u. a. (Hg.), *Die Wurzel aller Theologie: Sentire cum Ecclesia*. FS Urs von Arx, Bern (Stämpfli) 2003, S. 309-325; WERNER PELZ, Der Dialog zwischen der Alt-Katholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in Deutschland in den Jahren 1968-1973, in: IKZ 74 (1984), S. 85-128; URS VON ARX, Römisch-katholische und Christkatholische Kirche – Reflexionen eines Christkatholiken zu ihrem Verhältnis gestern, heute und morgen, in: Roger Liggenstorfer / Brigitte Muth-Oelschner (Hg.), *(K)Ein Koch-Buch. Anleitungen und Rezepte für eine Kirche der Hoffnung*. FS Bischof Kurt Koch, Freiburg Schweiz (Kanisius) 2000, S. 356-375. Vgl. noch IKZ 93 (2003), S. 196.

An diesem früheren Dialog waren auf altkatholischer Seite die Kirchen der Niederlande, Deutschlands und der Schweiz aktiv beteiligt, in Österreich wurde keine bilaterale Dialogkommission eingesetzt. In den Niederlanden wurde das zwischenkirchliche Gespräch übrigens seit 1997 dank einer römisch-katholischen Initiative auf einer „unteren“ Ebene wieder aufgenommen; vgl. den bilateral erarbeiteten Text „Das gemeinsame Erbe freudig miteinander teilen“. Empfehlung an den Vorstand der „Katholischen Vereinigung für Ökumene“ zum Verhältnis zwischen der Altkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche in den Niederlanden, in: IKR 94 (2004), S. 249-276 (niederländisches Original auf: www.okkn.nl/fman/147.doc).

Nicht beteiligt waren u. a. die Polish National Catholic Church (PNCC) in Nordamerika und die Polnisch-Katholische Kirche (PKK) in Europa. Die Polish National Catholic Church führt seit 1984 einen eigenen Dialog mit Rom, in dessen Verlauf 1993 eine pastorale Vereinbarung auf der Basis von c. 844 § 2 CIC 1983 abgeschlossen wurde; vgl. dazu *Journeying Together in Christ. The Report of the Polish National Catholic-Roman Catholic Dialogue (1984-1989)*. Ed. by Stanislaus J. Brzana / Anthony M. Rysz, Huntington IN (Our Sunday Visitor) 1990; *Journeying Together in Christ: The Journey Continues. The Report of the Polish National Catholic Roman Catholic Dialogue (1989-2002)*. Ed. by Most Rev. Robert M. Nemkovich / Most Rev. James C. Timlin, Huntington IN (Our Sunday Visitor) 2003; ferner: IKR 87 (1997), S. 98-101. Die PNCC ist 2003 aus der Utrechter Union ausgeschieden.

Die Polnisch-Katholische Kirche führt seit 1998 ebenfalls einen eigenen Dialog mit der Römisch-Katholischen Kirche in Polen; vgl. ZDZISLAW J. KIJAS, Der Dialog zwischen der Polnisch-katholischen Kirche und der Römisch-katholischen Kirche in Polen. Die Arbeit der Gemeinsamen Kommission in den Jahren 1998-2003, in: IKR 94 (2004), S. 217-248. Es besteht auf beiden Seiten der Wunsch, dass dieser Dialog in die nächste Phase des internationalen römisch-katholisch – altkatholischen Dialogs integriert wird.

Hinsichtlich der oben erwähnten „weitgehenden gemeinsamen Glaubensgrundlage“ sei noch darauf hingewiesen, dass die sog. Zürcher Nota (ZN), ein im Oktober 1968 in Zürich auf einer Konsultation der römisch-katholischen Mitglieder der nationalen Gesprächskommissionen für den weiteren Dialog verabschiedeter Richtlinienentwurf, im zweiten Absatz aus einer Relatio zum Entwurf des Dekrets über den Ökumenismus „*Unitatis Redintegratio*“ zitiert, in der den Altkatholiken in ähnlicher Weise wie den Orthodoxen der Status einer Kirche, nicht (nur) einer kirchlichen Gemeinschaft, zuerkannt wird. Der ganze zweite Absatz der ZN lautet:

„Die altkatholischen Kirchen erheischen insofern eine besondere Aufmerksamkeit, als schon im II. Vatikanischen Konzil der Ausdruck *Ecclesiae* und *Communitates ecclesiales*, mit dem das Dekret ‚*Unitatis Redintegratio*‘ die getrennten Brüder im Westen bezeichnet, mit folgender Relatio begründet wurde: ‚*Notandum insuper est inter communitates (occidentales) seiunctas esse quasdam communitates, scilicet Veterum Catholicorum, quae propter sacramentum validum Ordinis et validam Eucharistiam, quibus gaudent secundum solidam doctrinam theologiam ab omnibus catholicis acceptam, similiter ac communitates orthodoxae nominandae sunt Ecclesiae*‘ [Relatio circa rationem qua schema (De Oecumenismo) elaboratum est, 1964, pag. 56]. Aus dem gleichen Grunde kann dann auch gesagt werden, dass in ihnen wahre Sakramente, im besonderen kraft der apostolischen Sukzession das Weihesakrament und die Eucharistie erhalten geblieben sind‘ [De Oecumenismo, 15]. Ebenfalls besteht zwischen den altkatholischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche ‚in Glaubenssachen eine sehr enge Gemeinschaft‘ [Directorium Oecumenicum (1967), 40]“. Übersetzung des lateinischen Zitats: „Es ist darüber hinaus zu bemerken, dass es unter den getrennten (westlichen) Gemeinschaften gewisse Gemeinschaften, nämlich die der Altkatholiken, gibt, die wegen des gültigen Weihesakraments und der gültigen Eucharistie, deren sie sich gemäss der von allen Katholiken angenommenen sicheren theologischen Lehre erfreuen, so wie die orthodoxen Gemeinschaften als Kirchen zu bezeichnen sind.“

Zudem ist auf eine Einzelfallentscheidung der *Congregatio pro doctrina fidei* vom 3. Januar 1987 hinzuweisen, in der festgehalten wird: „Zu den Kirchen, welche sich in der gleichen Lage wie die in can 844 § 3 genannten orientalischen Kirchen befinden, zählen die Altkatholischen Kirchen in Europa und die polnische Nationalkirche in den Vereinigten Staaten von Amerika“ (Prot. Nr. 795/68). In dieser Feststellung wird jedoch darauf hingewiesen, dass sie „... keinen

offiziellen Charakter in dem Sinne trägt, dass sie als maßgebliches Urteil seitens des Apostolischen Stuhles“ zu verstehen ist.

1. PRÄAMBEL

(1) Der Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Utrechter Union der Altkatholischen Kirchen steht wie jeder andere zwischenkirchliche Dialog unter der Verheißung und dem Anspruch Jesu Christi, der für die Seinen gebetet hat, dass „alle eins seien: Wie du Vater, in mir bist, und ich in dir bin, so sollen auch sie in uns sein, damit die Welt glaubt, dass du mich gesandt hast“ (Joh 17,21).

(2) Darüber hinaus ist dieser Dialog aber auch von der gemeinsamen Einsicht bestimmt, dass die im Gefolge des Ersten Vatikanischen Konzils eingetretene – im Fall der Kirche von Utrecht vertiefte – Entfremdung und Trennung zwischen Römisch-Katholiken und Altkatholiken ein *innerkatholisches Problem* darstellt. Die Orientierung an einer *Communio*-Ekklesiologie, die das Zweite Vatikanische Konzil in den entsprechenden Texten zur Sendung und Struktur der Kirche wiederholt bezeugt, bildet die Grundlage nicht nur für diese Einsicht, sondern auch für den vorliegenden Versuch, dieses Problem aufzuarbeiten und eine gemeinsame Basis für die Heilung der Trennung zu suchen. Ein diesbezüglicher Dialog erscheint nun, wo ekklesiologische Grundsätze der in Ost und West gemeinsamen Tradition der Alten Kirche zum Maß geworden sind, aussichtsreich.

(3) Der so entstandene Text über die Kirche ist auch das erste Ergebnis eines in Gang gekommenen Prozesses der Reinigung des Gedächtnisses, insofern die gegenseitige affektgeladene Polemik und verletzende Herabsetzung in der Vergangenheit einer zukunftsorientierten Hermeneutik des Vertrauens Platz gemacht haben. Dieser Prozess lässt sich schon mit der sog. Zürcher Nota vom Jahr 1968 dokumentieren, als von römisch-katholischer Seite mit Blick auf die Altkatholischen Kirchen festgehalten wurde, dass in ihnen „wahre Sakramente, im besonderen kraft der apostolischen Sukzession das Weihesakrament und die Eucharistie erhalten geblieben sind. Ebenfalls besteht zwischen den Altkatholischen Kirchen und der Römisch-Katholischen Kirche in Glaubenssachen eine sehrenge Gemeinschaft“ (ZN, Nr. 2).

(4) Die genannte Hermeneutik des Vertrauens hat die Dialogkommission im Verlauf ihrer Arbeit auch dazu geführt, im vorliegenden Text einen möglichen Weg zu einer kirchlichen Gemeinschaft der beiden Kirchen zu skizzieren. Bei diesem Weg geht es zwar zunächst um das spezifische Verhältnis zwischen Altkatholischer und Römisch-Katholischer Kirche. Die Dialogkommission hat aber darüber hinaus die Hoffnung, dass die hier dargelegten Überlegungen auch bei anderen Einheitsbemühungen ein Modell für eine Kirchengemeinschaft mit Rom sein könnten, die keine „Rückkehr-Ökumene“ impliziert; insofern betritt der Text Neuland. Die Dialogkommission war bemüht, immer wieder auch Texte derjenigen Dialoge, die die beiden Kirchen je mit anderen Kirchen geführt haben, zu berücksichtigen, um so deren Vernetzung und gegenseitige Rezeption zu stärken.

2. DIE KIRCHE – TRINITARISCH-SOTERIOLOGISCHE GRUNDLEGUNG

(5) Der eine und einzige Grund der Kirche ist das ein für allemal geschehene Heilswerk Gottes in Jesus Christus (KiWuS, Nr. 1). Sein gesamtes Wirken ist vom Geheimnis der Trinität bestimmt und durchdrungen: Es erfolgt stets im Gehorsam gegenüber dem Vater, der ihn gesandt hat, und ist zugleich von der Vollmacht und Kraft des Heiligen Geistes erfüllt, der ihn von der Taufe an bis hin zur Auferweckung als Sohn Gottes ausgewiesen hat. Als Lobpreis des ein für allemal geschehenen Heilswerkes ist das trinitarische Glaubensbekenntnis somit schon in der Urgestalt des Christusbekenntnisses angelegt (L-RK/8, Nr. 12).

(6) Die Kirche ist begründet und verankert im ganzen vom Heiligen Geist getragenen Christusgeschehen.

- Die Kirche ist Gemeinschaft *durch* Jesus Christus. Dies zeigt sich im geschichtlichen Wirken Jesu Christi, zumal in seiner Verkündigung, in der Sammlung und Sendung der Jünger und in der Einsetzung der Feier des Herrenmahls, in seinem Kreuz, seiner Auferstehung und seiner Erhöhung zum Vater und in der Ausgießung und im Wirken des Heiligen Geistes.
- Die Kirche ist Gemeinschaft *mit* Jesus Christus. Das Leben der Christen im Leib Christi ist die vom Geist Gottes geschenkte Teilhabe am Christus weg vom Tod in die Auferstehung, wie sie 19 in der Taufe grundgelegt ist und im Herrenmahl im Blick auf die Vollendung in der Herrlichkeit des Vaters immer wieder gefeiert wird.
- Die Kirche ist Gemeinschaft *in* Jesus Christus. Sie ist einerseits der von Jesus Christus geschaffene Heils- und Lebensraum und andererseits in Christus und unter Christus auch Werkzeug der vom Geist Gottes in Kraft gesetzten Heilsvermittlung (KiWuS, Nr. 1-4).

(7) Die Kirche als die vom dreieinigen Gott ins Leben gerufene Gemeinschaft der Gläubigen ist eine gottgeschaffene menschliche Wirklichkeit und ihrem Wesen nach ein Mysterium. Dass sie im Leben des dreieinigen Gottes verankert ist, bedeutet nicht, dass ihr damit ihre menschliche Dimension abgesprochen wäre. Wohl aber wird damit ein

Verständnis von Kirche unmöglich, das dahin neigt, sie nur oder primär als gesellschaftliches Phänomen auf Seiten der Menschen zu sehen. Gott lässt die Kirche an seinem dreifaltigen Leben teilhaben: sie ist sein eigenes Volk, Leib des auferstandenen Christus, Tempel des Heiligen Geistes; ihre Einheit hat an der Einheit des dreieinigen Gottes teil und spiegelt diese wider (L-RK/8, Nr. 49). So ist die Kirche vorgegebene Stiftung und kraft des Geistes immer neues Geschehen und als solche Anbruch der erneuerten Schöpfung, die ihrer Vollendung entgegengeht (KiWuS, Nr. 6).

(8) Die Lebensgestalt der Kirche durch alle Zeiten ist somit bestimmt durch die Gemeinschaft mit dem Vater durch Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes, der ihre innere Lebendigkeit bewirkt. Dieser eine Geist weckt in ihr auch jene Kräfte, die den einzelnen Ortskirchen und der Kirche als ganzer in besonderer Weise zu ihrer Auf Erbauung dienen (CS, Nr. 17-18).

(9) Nach dem Willen des Vaters lebt die Kirche kraft des Heiligen Geistes durch Jesus Christus vom Wort Gottes und den Sakramenten. Wie Jesus zeitlebens für die Menschen in Wort und Tat gewirkt hat, so wirkt er weiter durch sein Wort und seine Sakramente. Die Kirche lebt von ihnen und ist zugleich in ihren Dienst gestellt.

(10) Ursprungszeugnis des Gotteswortes sind das Alte und das Neue Testament. „Wir nennen gemeinsam die Heilige Schrift Gottes Wort, weil in ihr das Zeugnis der Propheten und Apostel, die Gott mit seinem Wort betraut hat, gültig zusammengefasst ist. Nach dem Glauben der ganzen Christenheit geht es in der Heiligen Schrift in all ihren Teilen, in Gesetz, Prophetie und im Lobpreis der Psalmen wie im Evangelium der Apostel um Jesus Christus, *das Wort Gottes zur Rettung der Welt*“ (KiWuS, Nr. 12; CS, Nr. 46). Die von der Heiligen Schrift bezeugte Offenbarung und Selbstmitteilung Gottes wird von der Kirche weitergegeben als der Grund und die Quelle, von denen her sie lebt. Für diese Weitergabe bildet die Schrift das Kriterium der Wahrheit (AK-O/1a, Nr. [6] 5).

(11) Durch die *Sakramente* werden die Gläubigen auf geheimnisvolle und doch wirkliche Weise mit Christus, der gelitten hat und verherrlicht ist, vereinigt. Durch die Taufe werden sie Christus eingegliedert; beim Brechen des eucharistischen Brotes erhalten sie wirklich Anteil am Leib des Herrn und werden zur Gemeinschaft mit ihm und untereinander erhoben (UR, Nr. 3; LG, Nr. 7). Mit diesen beiden Grund- und Hauptsakramenten sind weitere fünf verbunden: Firmung, Buße, Krankensalbung, Ordination und Ehe (vgl. LG, Nr. 11; AK-O/5). In jedem dieser Sakramente sieht der katholische Glaube den Herrn gnadenvermittelnd und einheitsstiftend am Werk. In jedem geht es zusammen mit dem einzelnen Empfänger immer auch um die Kirche, die selbst als „*Sakrament der Einheit*“ (SC, Nr. 26) verstanden wird (L-RK/3, Nr. 18).

(12) Im Einzelnen lässt sich dazu Folgendes sagen:

- Durch die *Taufe* wird ein Mensch Glied der Kirche Christi, indem er durch die Teilhabe am Mysterium des göttlichen Heilswerkes von der Herrschaft der Sünde befreit und zu einem neuen Geschöpf in Christus wieder geboren wird (AK-O/5b). Die Säuglingstaufe wird in unseren Kirchen praktiziert (Protokoll der ersten Sitzung, Nr. 1). Ordentliche Spender der Taufe sind Bischof, Priester und Diakone. Im Notfall können auch Nichtordinierte die Taufe spenden; sie müssen dabei das tun wollen, was die Kirche bei der Taufe tut, und beim Eintauchen und Übergießen des Täuflings mit Wasser die trinitarische Taufformel sprechen.
- Die *Firmung* verleiht dem Gläubigen die Gaben des Heiligen Geistes zum Wachstum dessen, was er durch die Taufe erworben hat. Sie wird vom Bischof oder von einem hierzu bevollmächtigten Priester gespendet. Beide Kirchen vollziehen im Zug einer Reform die sakramentale Initiation (Taufe, Firmung und Erstkommunion) von Erwachsenen in einem einzigen, von einem Priester geleiteten Gottesdienst. Die Christkatholische Kirche der Schweiz lässt darüber hinaus auch bei Säuglingen die sakramentale Eingliederung mit Taufe und Firmung in einem solchen einheitlichen, von einem Priester geleiteten Gottesdienst beginnen.
- Das Sakrament der heiligen *Eucharistie* ist der Mittelpunkt des ganzen Lebens der Kirche. In diesem Sakrament ist Christus wirklich und wesenhaft gegenwärtig und teilt sich den Gläubigen mit zur immer neuen realen Vergegenwärtigung seines ein für allemal dargebrachten Kreuzesopfers. Beide Kirchen betrachten die Eucharistie als Danksagung und Lobpreis an den Vater, als das Gedächtnis des Opfers Christi und als die Gegenwart Christi in der Kraft des Heiligen Geistes (AK-O/5d; KKK, Nr. 1358). Nur der Bischof und die Priester stehen der Eucharistie vor. Bei der sorgfältigen Prüfung der Aussagen des Konzils von Trient (Sessio XII de ss. eucharistia und Sessio XXII de ss. missae sacrificio: COD III, S. 693-698 und S. 732-736) und der Utrechter Erklärung vom 24. September 1889 (UE, Nr. 6) konnte deren wesentliche Übereinstimmung in Lehre und Liturgie festgestellt werden. Auch bedeuten die von altkatholischer Seite zuweilen ausgesprochenen Vorbehalte gegenüber dem Ausdruck „*Transsubstantiation*“ keine Ablehnung der damit vom Tridentinum im Zusammenhang mit der gesamten altkirchlichen Tradition intendierten Aussage, nämlich der „*conversio*“ bzw. „*metabolē*“ (Protokoll der zweiten Sitzung, Nr. 1).
- Im Sakrament der *Buße* werden die nach der Taufe begangenen Sünden der Gläubigen, die sie aufrichtig bereuen und vor dem Priester bekennen, vergeben (AK-O/5e). Schwere Sünden, die nicht nur Gottes Gebote, sondern auch die Gemeinschaft der Kirche verletzen, erfordern nach aufrichtiger Reue und neuer Zuwendung zu Gott die sakramentale Absolution. In dieser gewährt Gott Verzeihung und erfolgt die Versöhnung mit der Kirche (Protokoll der ersten Sitzung, Nr. 3; LG, Nr. 11). Die Spender des Bußsakramentes sind der Bischof und die Priester. In der

altkatholischen Tradition verwendet man sowohl deprekative wie auch indikative Absolutionsformeln. Neben der Einzelbeichte werden in beiden Kirchen auch Bußandachten gehalten. Zur Vergebung von schweren Sünden ist in der Römisch-Katholischen Kirche jedoch 23 die Einzelbeichte vorgeschrieben, in der Altkatholischen Kirche wird sie nahegelegt.

- Mit der Verkündigung des Reiches Gottes verband der Herr die Heilung von Menschen, die an körperlichen und seelischen Krankheiten litten, und er trug auch seinen Jüngern auf, das Gleiche zu tun. Dem Beispiel des Herrn und der Apostel folgend und unter Berufung auf das neutestamentliche Zeugnis (Jak 5,14-16), vollzieht die Kirche das Sakrament der *Krankensalbung*, bei der die Gläubigen unter Gebet mit Öl gesalbt werden (AK-O/5f). Damit empfiehlt die Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, dass er sie aufrichte und rette (vgl. Röm 8,17; 2 Tim 2,11-12; 1 Petr 4,13; ferner LG, Nr. 11). Ordentliche Spender der Krankensalbung sind der Bischof und die Priester.
- Das *Weihe sakrament* (ordo) hat seinen Ursprung und bleibenden Grund in der Berufung und Sendung der Apostel durch den auferstandenen Herrn, der ihnen zur Erfüllung ihres Auftrages den Heiligen Geist mitgeteilt hat. Durch das Weihe sakrament wird die Sendung, die Christus seinen Aposteln anvertraut hat, in der Kirche bis zum Ende der Zeiten weitergeführt. Die Übertragung des apostolischen Dienstes an die Nachfolger geschieht im Auftrag der Kirche durch Handauflegung und Gebet. Das so übertragene Amt ist dreigliedrig: Episkopat, Presbyterat und Diakonat. Die Bischöfe, die in der apostolischen Sukzession der Kirche stehen, sind die gültigen Spender des Weihe sakramentes (AK-O/5g; KKK, Nr. 1536; 1576). Sie repräsentieren als Kollegium die Gemeinschaft der Ortskirchen und tragen für deren Einheit und Bleiben in der Wahrheit die erste Verantwortung. Beide Kirchen betrachten die Weihe (wie auch die Taufe und Firmung) als ein unwiederholbares sakramentales Zeichen, das in der Terminologie der westlichen Theologie ein „unauslöschliches Prägema“ verleiht.
- Im Blick auf das *Ehesakrament* besteht zwischen der Altkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche Übereinstimmung über die Sakramentalität und die Unauflöslichkeit der Eihe. Konstitutiv für die Eheschliessung ist der Konsens der Brautleute. Die Sakramentalität einer Ehe zwischen einem Mann und einer Frau kommt nach römisch-katholischer Auffassung durch den Konsens von getauften Brautleuten zustande, der von einem hierzu bevollmächtigten Amtsträger im Namen der Kirche erfragt und entgegengenommen wird, nach altkatholischer Auffassung durch deren Segnung durch einen ordinierten Amtsträger. In der Lehre halten beide Kirchen an der Unauflöslichkeit der Ehe fest, indem sie sich nach Mt 19,3-9 auf Gottes Schöpfungswillen beziehen. So gibt es streng genommen eine Auflösung der Ehe nur durch den Tod eines Gatten. Aus pastoralen Erwägungen kennt die Altkatholische Kirche, wie auch die Orthodoxe Kirche, noch andere Gründe der Ehe Auflösung als den physischen Tod eines Partners (AK-O/5h). Daher werden in ihr in bestimmten Fällen nach pastoralen Gesichtspunkten auch Geschiedene getraut und zu den Sakramenten zugelassen.

3. LOKALE, REGIONALE UND UNIVERSALE DIMENSIONEN DER KIRCHE

(13) Die Grundvollzüge der Kirche als des von Gott in der Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes eröffneten Heils- und Lebens-raumes sind *martyria*, *leitourgia* und *diakonia*. Diese haben wiederum in der Eucharistiefeyer ihre Mitte, in der Gott die Getauften immer wieder neu zur Gemeinschaft eint und zum Dienst an den Menschen sendet. Strukturiert wird die Gemeinschaft durch eine Vielzahl von Ämtern und Diensten, unter denen dem Amt des Bischofs mit seiner Erstverantwortung für die Grundvollzüge der Kirche eine besondere, unverzichtbare Aufgabe für die Einheit der Gemeinschaft zukommt.

(14) Die solchermaßen konstituierte Kirche ist je und je an einen „Ort“ gebunden, insofern die an diesem „Ort“ lebenden Getauften in den Heils- und Lebensraum eingegliedert sind und als Kirche ihre Aufgaben eigenständig erfüllen. Dabei ist der „Ort“ durch die Zuordnung der Glieder der Kirche zu dem einen Bischof als dem eigentlichen Vorsteher der Eucharistiefeyer und dem Träger der personalen *episkopē* für das Bleiben der Ortskirche in der Wahrheit näherh in definiert (vgl. unten Nr. 20-26).

(15) *Martyria*, *leitourgia* und *diakonia* der bischöflichen Ortskirche realisieren sich in erster Linie in den Pfarrgemeinden. In ihnen stehen die Presbyter (Priester) den Eucharistiefeyern in Vertretung des Bischofs vor und nehmen Diakone und andere getaufte Beauftragte ihren Dienst für das Evangelium Gottes wahr.

(16) Jede *Ortskirche* ist eine Vergegenwärtigung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, von der das ökumenische Glaubenssymbol von Nizäa-Konstantinopel spricht. Sie ist katholisch, weil sie einerseits an der ganzen, Gott und Mensch, Himmel und Erde umfassenden Wirklichkeit des Heils und der Wahrheit sakramental teilhat und darin ihre Einheit findet und weil sie andererseits mit anderen Ortskirchen, in denen sie ihr eigenes, in der göttlichen Zuwendung gründendes Wesen erkennt und anerkennt, in Einheit und Gemeinschaft verbunden ist (vgl. IBK-Statut, Präambel, Nr. 3.1-2; ÖRK-RK/9, Nr. 13-14). Die Ortskirchen, die derart miteinander verbunden sind, erkennen und anerkennen durch alle örtlichen und kulturellen Besonderheiten hindurch in den anderen dieselbe Wirklichkeit des Mysteriums der Kirche. Kennzeichen dieser Identität sind der gemeinsame apostolische Glaube, die gemeinsamen Grundformen des sakramental-liturgischen Lebens und die gemeinsamen Grundprinzipien der kirchlichen Ordnung

mit dem dreigliedrigen Amt (vgl. AK-O/3b, Nr. [21-24] 2-5; O-RK I/6, Nr. [13] 3b).

(17) Die Einheit und Gemeinschaft der Ortskirchen in ihren unterschiedlichen überörtlichen Ausdehnungen bis hin zur universalen Dimension ist jeweils auch eine Vergegenwärtigung der *Una Sancta*, und zwar als Gemeinschaft von Ortskirchen, als *communio ecclesiarum* bzw. als *communio communionum ecclesiarum*. Dabei eignet in diesen Gemeinschaften von Ortskirchen jeder Ortskirche in gleicher Weise die volle Katholizität. Darum sind die einzelnen Ortskirchen auch für die überörtliche und universale Gemeinschaft mitverantwortlich. Denn die lokale Kirche ist ganz Kirche, aber nicht die ganze Kirche (ÖRK-RK/9, Nr. 36).

(18) Die Verantwortung für die Gemeinschaften der Ortskirchen und ihr gemeinsames Zeugnis haben primär die Bischöfe in synodalen Beratungen wahrzunehmen und in der gemeinsamen Eucharistiefeier zum Ausdruck zu bringen.

(19) Die Ortskirche ist hinsichtlich ihres Wesens und ihrer Sakramentalität nicht ein defizienter Teil der Universalkirche, noch ist diese die Summe der Ortskirchen, sondern beide sind eine Vergegenwärtigung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche, die ihre Vollendung finden wird in der künftigen Einbeziehung der ganzen Schöpfung in die himmlische Doxa, wenn Gott alles in allem ist. Die örtliche und die universale Dimension der Kirche sind komplementär, sie bedingen einander und sind unerlässlich für die Vitalität und Dynamik der Kirche (LUDK Nr. 14; 54).

Die hier verwendeten Ausdrücke „Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ des Glaubenssymbols und „Universalkirche“, die je in Beziehung zu „Ortskirche“ = „Lokalkirche“ gesetzt werden, werden im ekklesiologischen Diskurs unserer beiden Kirchen teilweise unterschiedlich gebraucht. Die „*Una Sancta* des Glaubenssymbols“ ist für beide Kirchen die Bezeichnung für die Wirklichkeit der alle vergangenen und künftigen Generationen von Getauften (und die ohne Kenntnis des Evangeliums lebenden Gerechten) umfassenden Gemeinschaft Gottes mit seiner Schöpfung. Im selben Sinn kann auch der Ausdruck „Universalkirche“ (oder „katholische Kirche“) gebraucht werden.

Der Begriff „Universalkirche“ wird aber in der römisch-katholischen Theologie auch anders gebraucht: Nach römisch-katholischer Überzeugung ist die universale Kirche in der sichtbaren Kirche (*his in terris, hoc in mundo*) verwirklicht, die vom Papst als ihrem Hirten und als Haupt des Bischofskollegiums geleitet wird (z. B. LG, Nr. 22; 23; cc. 330-331 CIC 1983 = cc. 42-43 CCEO 1990); von ihr wird dann z. B. gesagt, dass nach ihrem Bild die Teilkirchen (d. h. die Ortskirchen mit den ihnen zugeordneten Bischöfen) gestaltet sind, in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht (LG, Nr. 23; vgl. auch LG, Nr. 8). Diese Perspektive und Begrifflichkeit ist der altkatholischen Tradition fremd.

4. PERSONALE, KOLLEGIALE UND GEMEINSCHAFTLICHE VERANTWORTUNG FÜR DIE EINHEIT DER KIRCHE UND IHR BLEIBEN IN DER WAHRHEIT

(20) Zu den Gaben, die Gott der Kirche für die Bewahrung ihrer Integrität als der in Jesus Christus und im Heiligen Geist geschaffene Heils- und Lebensraum auf ihrem Weg durch die Zeiten gegeben hat, zählen auch unterschiedliche Ämter und Dienste. Zu ihrer Sendung gehört es, die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der einen Wahrheit im steten Prozess der weltweiten Mission und Inkulturation des Evangeliums zum Ausdruck zu bringen und zu bewahren. Diese besonderen Aufgaben werden in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Verantwortung (*episkopē*) wahrgenommen, und zwar sowohl in der Ortskirche als auch in der überörtlichen (regionalen und universalen) Gemeinschaft von Ortskirchen (vgl. A-RK/15, Nr. 35-40; NMC, Nr. 67; 90-98).

(21) In der Ortskirche ist der Bischof der Träger der personalen *episkopē*, der seinen Leitungsdienst in Verbindung mit den übrigen Teilhabern am apostolischen Amt (Presbyterkollegium, Diakonat) und mit dem Glaubenszeugnis aller Getauften wahrnimmt.

(22) In der überörtlichen (bis hin zur universalen) Gemeinschaft der Ortskirchen sind die Träger der *episkopē* in erster Linie die Bischöfe, welche die Ortskirchen auf synodalen Versammlungen vertreten und gegebenenfalls zusammen mit anderen Gliedern des Gottesvolkes die Aufgabe des Suchens, Findens und Verkündens der Wahrheit übernehmen. Dabei sind Primat (Leitungsdienst) und Synodalität (gemeinsame Verantwortung) gleichermaßen erforderlich: Es ist die Aufgabe eines Bischofs, dafür zu sorgen, dass die *vielen* Bischöfe in einem synodalen Prozess die ihnen zugedachte Verantwortung wahrnehmen (vgl. A-RK/4, Nr. 19-23; NMC, Nr. 99-104).

Je nach der Ausdehnung der überörtlichen Gemeinschaft von Ortskirchen, die sich den anstehenden Aufgaben der Bewahrung der Einheit der Kirche und der Bezeugung der Wahrheit zu stellen haben, hat es im Lauf der Kirchengeschichte verschiedene Bezeichnungen und Ausgestaltungen der primatialen Funktion gegeben. Für die universale Dimension kommt dieser Primat dem Papst zu.

Es ist zu beachten, dass im obigen Abschnitt der Ausdruck „Primat“ für alle Bereiche von überörtlicher Gemeinschaft von Ortskirchen bis hin zur irdischuniversalen Gemeinschaft von Gemeinschaften von Ortskirchen verwendet wird, nicht nur für den Letztgenannten.

(23) Wo immer in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher *episkopē* die Aufgabe der Bewahrung der Gemeinschaft der Kirche und ihres Bleibens in der Wahrheit wahrgenommen wird, kommt es auf das *Zusammenwirken der Bezeugungsinstanzen* an. Darunter sind die verschiedenen Artikulationen des Glaubens zu verstehen, die zur Glaubenserkenntnis und Glaubensentscheidung beitragen. Diese sind die Heilige Schrift, die Tradition, der Glaubenssinn der Gläubigen, das kirchliche Lehramt und die Theologie. Sie manifestieren sich in unterschiedlicher Weise in der liturgischen Überlieferung, in den Symbolen und Glaubensentscheidungen der Ökumenischen Synoden, im einmütigen Lehramt der Bischöfe, im gemeinsamen Glaubensbewusstsein der Gläubigen und in den Einsichten der wissenschaftlichen Theologie. Sie alle haben ihren Fokus in der Heiligen Schrift als Zeugnis der Offenbarung des dreieinen Gottes und seines Heilswillens, wie sie in der Gemeinschaft der Kirche in vom Heiligen Geist initiierten Weisen empfangen und weitergegeben wird. Der geschichtliche Weg, den die Kirche auf ihre Vollendung im Reich Gottes hin zu gehen hat, führt zu vielgestaltigen Inkulturationen des Glaubens. Daher ist im jeweiligen Zusammenwirken der genannten Bezeugungsinstanzen sowohl eine kreative Kontinuität mit der Lehre und den geistlichen Erfahrungen der Väter und Mütter im Glauben als auch eine Offenheit für die Lebensfragen der Menschen in ihrer jeweiligen Zeit unabdingbar (AK-O/1a, Nr. [5] 4; AK-O/3d; CS, Nr. 72-73).

Bei den Bezeugungsinstanzen kann differenziert werden zwischen solchen, die zunächst als autoritative Texte vorliegen (z. B. die Heilige Schrift, Glaubenssymbole) und solchen, in denen konkrete Personen (die Gläubigen, Träger des Lehramtes, Theologen) sich auf jene beziehen und sie durch ihre interpretativen Akte situativ zur Geltung bringen.

(24) In diesem Bezeugungs- und Erkenntnisgeschehen des Glaubens kommt die *Apostolizität* der Kirche darin zur Geltung, dass die Grundvollzüge der Kirche in Wort und Sakrament, in der Lehre und im Amt sich in Raum und Zeit von der Sendung Jesu Christi und der Apostel herleiten und vor ihr zu verantworten sind. Dabei ist die Weitergabe des apostolischen Amtes durch Gebet und Handauflegung ein wesentlicher Aspekt der apostolischen Sukzession, in der die Kirche mit all ihren wesentlichen Lebensäußerungen zu stehen hat (IBK-Statut, Nr. 3.4).

(25) Die Zeugnisse von synodalen Entscheidungsfindungen im Dienst der Einheit der Kirche und ihres Bleibens in der Wahrheit des apostolischen Glaubens erweisen sich in der faktischen Rezeption durch die Kirche als vom Geist Gottes angestossen und dem Willen Gottes entsprechend.

(26) Diese gemeinsame Sicht erneuert und erweitert die 1974 in Deutschland zwischen der Altkatholischen und der Römisch-Katholischen Kirche getroffene Feststellung, wonach die beiden Kirchen „in Dankbarkeit ihre weitgehende Gemeinschaft im Bekenntnis und im Verständnis des überlieferten katholischen Glaubens“ erkennen und „sich ihrer Übereinstimmung hinsichtlich der göttlichen Offenbarung und ihrer Übermittlung durch das Zeugnis der Heiligen Schrift und der Kirche, der sieben Sakramente und des kirchlichen Amtes, das in apostolischer Sukzession ausgeübt wird“, erfreuen (VPH).

5. DER DIENST DES PAPSTES AN DER EINHEIT DER KIRCHE UND IHREM BLEIBEN IN DER WAHRHEIT

(27) Alle bisherigen offiziellen *altkatholischen* Äusserungen und Erklärungen zum Primat des Bischofs von Rom (siehe Anhang) haben faktisch immer einen Primat des Papstes anerkannt, wie er der gemeinsamen Tradition der Kirche des Ostens und des Westens entspricht. Was abgelehnt wurde, ist die Definition des Universal-primates und der Lehrunfehlbarkeit des Papstes, wie sie in der Konstitution *Pastor aeternus* des Ersten Vatikanischen Konzils vorliegt und in der Konstitution *Lumen Gentium* (Kap. 3) des Zweiten Vatikanischen Konzils, wenn auch innerhalb eines viel weiteren ekklesiologischen Kontextes, bestätigt wird und in den geltenden Rechtskodifizierungen des CIC 1983 und des CCEO 1990 in unterschiedlicher Weise Eingang gefunden hat. In den altkatholischen Stellungnahmen finden sich freilich auch Hinweise zur theologischen Begründung, zur Situierung im apostolischen Amt der Kirche und zur Funktion des päpstlichen Primates.

(28) Was die *Begründung* anbelangt, so wird einerseits auf geschichtliche Umstände wie die Zuerkennung eines Ehrenvorrangs des römischen Bischofs durch ökumenische Konzile auf Grund seines Sitzes in der Hauptstadt des Römischen Reiches (anno 325, c. 6; anno 381, c. 3; vgl. anno 451, c. 28: COD I, S. 8-9; 32; 99-100) oder durch die Vätertradition auf Grund der sozusagen doppelten Apostolizität Roms wegen der Gräber von Petrus und Paulus verwiesen. Andererseits werden auch die neutestamentlichen Zeugnisse einer besonderen Stellung des Petrus im vorösterlichen Jüngerkreis und in der ersten nachösterlichen Zeit der Kirche mitberücksichtigt. In diesem Sinn wird dann der neuere Ausdruck „Petrusamt“ oder „Petrusdienst“ aufgegriffen und damit eine Aufgabe anvisiert, die bei aller Einmaligkeit des geschichtlichen Petrus für die Kirche von bleibender Bedeutung ist, wenn auch eine direkte

Nachfolge im altkatholischen Verständnis nicht gegeben zu sein scheint.

(29) Im Blick auf die *Situierung* des Papstes als eines Trägers eines universalen Primates macht der wiederkehrende Ausdruck *primus inter pares* deutlich, dass der Primat sich im Rahmen einer Synodalität und Kollegialität der Ortskirchen und ihrer Bischöfe bewegen muss; er wird näherhin im Licht einer Ortskirchentheologie bzw. der altkirchlichen „Patriarchatsverfassung“ gesehen, so dass der Papst eben als erster der Patriarchen den universalen Primat ausübt.

(30) Aussagen über die *Funktion* des päpstlichen Primates zielen in erster Linie darauf, dass sein Inhaber zunächst ein personales Zeichen der universalen Einheit der Ortskirchen ist; sodann, dass er in Situationen, wo die Gemeinschaft der Ortskirchen vor Entscheidungen gestellt ist, die ihre Einheit und das Bleiben in der Wahrheit gefährden, mit die Ortskirchen verpflichtenden Initiativen vorangeht und gemeinsame Entscheidungsfindungen koordiniert; schließlich, dass er in bestimmten Fällen Appellationen entgegennimmt. Wie auch immer seine Funktionen nach Rechten und Pflichten im Einzelnen umschrieben werden, so ist damit nach altkatholischem Verständnis keine Jurisdiktion in dem Sinn verbunden, dass er ohne entsprechende Aufforderung direkt und jederzeit in Ortskirchen einzugreifen oder Entscheidungen in Fragen, welche die Bewahrung der Gemeinschaft der Ortskirchen in der Wahrheit und in der Liebe betreffen, allein zu treffen ermächtigt ist.

(31) Nach *römisch-katholischer* Lehre ist festzuhalten, dass spätestens nach dem Ersten Vatikanischen Konzil der Jurisdiktions- und Lehrprimat integraler und seinem Wesen nach, nicht aber in allen seinen konkreten Ausformungen, unaufgebbbarer Bestandteil des Petrusdienstes ist (CS, Nr. 154). Diese Lehre impliziert, dass der Petrusdienst in personaler Nachfolge des Apostels Petrus ausgeübt wird. Die neutestamentlichen Aussagen über Petrus zeigen: „Die frühe Kirche hat mit der Gestalt des Petrus Funktionen eines Lehr- und Hirtendienstes verbunden, die sich auf die Gesamtheit der Gemeinden beziehen und in besonderem Maße ihrer Einheit dienen“ (CS, Nr. 163, vgl. CS, Nr. 158-163).

(32) Hieraus folgt nach römisch-katholischer Lehre:

- Das Amt der universalkirchlichen Verantwortung „... ist seinem Kern nach geschichtlich verwirklicht in Person und Aufgabenstellung des Bischofs von Rom, des römischen Papstes“ (CS, Nr. 193).
- „Zum Kern dieses Amtes gehören alle die Funktionen und Vollzüge, die zur Erfüllung und Sicherung seines universalkirchlichen Auftrags erfordert werden. Das ist vor allem jene letztverbindliche Leitungs- und Lehrkompetenz, ohne welche der Amtsträger die ihm anvertraute Sorge für die Einheit der Kirche in der Wahrheit des Evangeliums nicht wirksam wahrnehmen könnte“ (CS, Nr. 193).

(33) Im heutigen ökumenischen Gespräch anerkennt die römisch-katholische Seite die Berechtigung mancher Bedenken gegen diese Lehre und macht geltend, dass der Jurisdiktionsprimat seinen Ort immer nur innerhalb der *Communio*-Struktur der Kirche haben darf. Überdies ist sie der Überzeugung, dass die päpstliche Unfehlbarkeit lediglich in der absoluten Treue zum apostolischen Glaubenausgeübt werden kann, dergestalt, dass ein Papst, der diese Treue nicht wahrte, eo ipso seines Amtes verlustig ginge (CS, Nr. 198, vgl. Nr. 67-68; A-RK/15, Nr. 46-48). Zudem wurde infolge der differenzierten Neubewertung des ekklesialen Status der nichtrömisch-katholischen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften durch das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. UR Nr. 3; 15) die Verpflichtungskraft rein kirchlicher Gesetze in CIC 1983 (c. 11) auf römisch-katholische Christen und Christinnen beschränkt (im Gegensatz zum CIC 1917, der in c. 12 alle Getauften an die kirchlichen Gesetze der römisch-katholischen Kirche gebunden hat).

6. AUF DEM WEG ZUR VOLLEN KIRCHENGEMEINSCHAFT

6.1 ZUR METHODE DES DIFFERENZIIERTEN KONSENSES

(34) Methodisch wurden die festgestellten weitgehenden Übereinstimmungen im Verständnis und Bekenntnis des überlieferten katholischen Glaubens (vgl. oben Nr. 26) nach den neueren Grundsätzen ökumenischer Hermeneutik erarbeitet. Diesen liegt die Erkenntnis zugrunde, dass die angestrebte Einheit im Glauben nicht Einheitlichkeit bedeutet, sondern eine Vielfalt, in der neben den Grundübereinstimmungen den noch verbleibenden Unterschieden keine kirchentrennende Kraft zukommen muss. Entsprechend ist das Ziel des Dialogs nicht ein Lehrkonsens in Form einer Deckungsgleichheit, sondern ein „*differenzierter Konsens*“, der zwei voneinander zu unterscheidende Bestandteile enthält:

- Eine klare Aussage über die erreichte Übereinstimmung im grundlegenden und wesentlichen Gehalt einer bislang strittigen Lehre.
- Eine Erklärung, dass und warum die ebenfalls klar zu benennenden verbleibenden Lehrunterschiede als zulässig gelten können und die Übereinstimmung im Grundlegenden und Wesentlichen nicht in Frage stellen.

(35) Diese Methode des „differenzierten Konsenses“ hat sich in jüngeren zwischenkirchlichen Dialogen als fruchtbar

erwiesen, allerdings nur dort, wo sie von einer Hermeneutik des gegenseitigen Vertrauens getragen wurde. Diese besagt methodisch, dass jedes Misstrauen hinsichtlich des Einheitsverständnisses ausgeräumt sein muss, dass sich die Partner gegenseitig Vertrauen schenken und dass beide Seiten eine Einigung tatsächlich wollen.

Die Methode des differenzierten Konsenses wurde mit Gewinn in der vom deutschen „Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen“ erarbeiteten Studie „Lehrverurteilungen – kirchentrennend?“ (1986-1994) angewendet, ebenso in den Texten „Kirche und Rechtfertigung“ (1994) und „Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre“ (1999); vgl. den Art. „Methodologie, ökumenische“ in: Wolfgang Thönissen (Hg.), *Lexikon der Ökumene und Konfessionskunde*, Freiburg i. Br. 2008, S. 871-873.

6.2 GRUNDLEGENDE ÜBEREINSTIMMUNGEN

(36) Übereinstimmung wurde festgestellt im grundlegenden Verständnis der Kirche (vgl. oben Nr. 5-26): Sie ist eine durch die Sendung Jesu Christi und des Heiligen Geistes von Gott ins Leben gerufene Gemeinschaft, in der die Glaubenden sakramental an der Gemeinschaft des dreieinigen Gottes Anteil erhalten und zur Verkündigung des Evangeliums berufen und ermächtigt sind. Als der von Gott geschaffene und je neu dynamisierte Heils- und Lebensraum ist sie in all ihren menschlichen Schwächen der Anbruch des Reiches Gottes, der erneuerten Schöpfung Gottes, und auf dem Weg dahin, wo Gott alles in allem ist.

(37) Die Kirche als irdische Gemeinschaft ist strukturiert durch Ämter und Dienste, deren Aufgabe es ist, dafür zu sorgen, dass die Kirche ihre Grundvollzüge, die in der Eucharistiefeier ihre Mitte haben, in *martyria*, *leitourgia* und *diakonia* wahrnimmt. Konkret geschieht dies in der bischöflichen Ortskirche. Jede Ortskirche ist eine Vergegenwärtigung der Einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Glaubenssymbols kraft der Teilhabe an dem vom dreieinen Gott erschlossenen Heils- und Lebensraum und der dadurch implizierten Einheit und Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen. Diese Einheit und Gemeinschaft zeigt sich in unterschiedlicher räumlicher Ausdehnung als eine letztlich universale Gemeinschaft von Gemeinschaften von Ortskirchen (*communio communionum ecclesiarum*).

(38) Die Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit wird sowohl in der Ortskirche als auch in der regionalen und universalen Gemeinschaft von Ortskirchen in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher Verantwortung (*episkopē*) wahrgenommen. Für die überörtliche Dimension sind die primären Träger der *episkopē* die Bischöfe, in deren synodalen Versammlungen jeweils ein Bischof einen Leitungsdienst (Primat) innehat; für die universale Dimension kommt dieser synodal situierte Primat dem Papst zu. Dabei spielen die unterschiedlichen Bezeugungsinstanzen des Glaubens (vgl. oben Nr. 23), die sich grundlegend auf die Hl. Schrift als das der Kirche gegebene Offenbarungszeugnis stützen, eine unentbehrliche Rolle für deren Aufgabe, Gottes Heilswillen für die Menschen zu bekunden.

(39) Diese Übereinstimmungen legen nahe, dass die auf dem Ersten Vatikanum formulierte Lehre des Primats des Papstes, wenn damit der Papst nicht aus der *Communio*-Struktur herausgelöst wird, nicht mehr das Gewicht einer kirchentrennenden Differenz wie früher haben muss.

6.3 NOCH OFFENE FRAGEN

(40) Die noch offenen Fragen im Blick auf eine Kirchengemeinschaft sind unterschiedlicher Natur: Sie betreffen die Ekklesiologie, die beiden Mariendogmen von 1854 und 1950, die Frauenordination sowie kirchenrechtliche Problemfelder.

6.3.1 OFFENE FRAGEN ZUR EKKLESIOLOGIE

(41) Die diesbezüglich noch offenen Fragen beziehen sich, wie aus Nr. 27-33 (und wohl schon aus der Anmerkung zu Nr. 19) hervorgeht, einerseits auf die ekklesiologische (und im kirchlichen Recht konkret entfaltete) Situierung des Papstes im Lebens- und Bezeugungsgeschehen der Kirche in ihren unterschiedlichen räumlichen Dimensionen und andererseits auf die Rückwirkungen dieser Situierung auf das Verständnis der Kirche als einer universalen Gemeinschaft von Ortskirchen bzw. von Gemeinschaften von Ortskirchen.

(42) Sie treten am unmittelbarsten dort in Erscheinung, wo in Texten des Zweiten Vatikanums, die vielfach neue Perspektiven öffnen und die Bedeutung der Ortskirchen, „in denen und aus denen die eine und einzige katholische Kirche besteht“ (LG, Nr. 23) deutlich herausstellen, gleichzeitig die auf dem Ersten Vatikanum formulierte Lehre vom Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes rezipiert wird (z. B. LG, Nr. 18; 22; vgl. auch die „*nota explicativa praevia*“).

(43) Dass allenfalls auch damit das letzte Wort noch nicht gesprochen sein muss, legt die von Johannes Paul II. in seiner Enzyklika „*Ut unum sint*“ (Nr. 95-96) geäußerte Bitte nahe, mit ihm eine über die Römisch-Katholische Kirche

hinausgehende akzeptierte Ausübung des universalen Primats in der universalen Gemeinschaft der Ortskirchen im „brüderlichen, geduldigen Dialog“ zu suchen.

In diesem Zusammenhang ist auch die 1976 in Graz gemachte Äußerung des jetzigen Papstes Benedikt XVI. zu bedenken: „Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde“ (Joseph Kardinal Ratzinger, Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation, in: ders., *Theologische Prinzipienlehre. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, München 1982, S. 203-214, hier 209).

(44) Im Sinn des „differenzierten Konsenses“ sind also die noch offenen Fragen in Lehre und Praxis weiter zu untersuchen. Sie betreffen einmal das Verhältnis zwischen der einer Ortskirche bzw. einer Gemeinschaft von Ortskirchen zukommenden Eigenständigkeit in der Ausübung ihrer Sendung (vgl. oben Nr. 13-15) und in der Wahl ihrer Bischöfe einerseits und dem Primat des Papstes, welcher diesbezüglich nach römisch-katholischer Auffassung „die volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche“ (LG, Nr. 22) einschließt, andererseits.

(45) Die mit den je interpretationsbedürftigen Begriffen „Jurisdiktions- und Lehrprimat“ und „*primus inter pares*“ zum Ausdruck kommende Spannung im römisch-katholischen und altkatholischen Verständnis des päpstlichen Primats ist zudem auch zu sehen im Horizont der verschiedenen Perspektiven, in denen von der universalen kirchlichen Gemeinschaft die Rede ist (vgl. oben Nr. 19): Der Universalkirche oder Gesamtkirche (*ecclesia universalis*), die in und aus den Ortskirchen besteht, eignet etwa in der Umschreibung von LG, Nr. 23, ein klarer institutioneller Charakter, während in altkatholischen Texten die allumfassende Gemeinschaft von Ortskirchen in ihrer gegebenenfalls permanenten institutionellen Verfasstheit vager erscheint (vgl. IBK-Statut, Präambel, Nr. 3; AK-O/3b, Nr. [25] 6).

Vgl. LG, Nr. 23: „Die kollegiale Einheit tritt auch in den wechselseitigen Beziehungen der einzelnen Bischöfe zu den Teilkirchen wie zur Gesamtkirche in Erscheinung. Der Bischof von Rom ist als Nachfolger Petri das immerwährende, sichtbare Prinzip und Fundament für die Einheit der Vielheit von Bischöfen und Gläubigen. Die Einzelbischöfe hinwiederum sind sichtbares Prinzip und Fundament der Einheit in ihren Teilkirchen, die nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind. In ihnen und aus ihnen besteht die eine und einzige katholische Kirche...“. Vgl. auch LG, Nr. 8; c. 369 CIC 1983.

(46) Ein weiterer damit zusammenhängender Diskussionsgegenstand, den der vorliegende Text nicht direkt anspricht, der aber für den ganzen Komplex der hier anstehenden Fragen ebenfalls zu bedenken ist, betrifft das Verständnis der Rede von der Kollegialität der Bischöfe. So ist etwa in LG, Nr. 19-24, die Gemeinschaft der Bischöfe dem Papst als dem Nachfolger des Petrus, des Hauptes des Apostelkollegiums, und damit wohl der Grösse „Universalkirche“ (mit ihren Bischofskonferenzen) in einer Weise zugeordnet, wie das für die altkatholische Sicht einer universalen Gemeinschaft von Ortskirchen fremd ist.

LG, Nr. 19, sieht im Zwölferkreis das spätere Bischofskollegium mit dem Papst als Haupt und als sichtbarem Prinzip und Fundament der Einheit der Universalkirche vorgebildet. Dieses sog. Apostelkollegium mit Petrus an seiner Spitze ist gewissermaßen die Urzelle der universalen Kirche, die sich seit Pfingsten von Jerusalem aus auf der Erde ausbreitet. In Fortführung dieser universalkirchlichen Perspektive ist dann davon die Rede, dass das Bischofskollegium mit dem Papst als seinem Haupt die Hirtenaufgabe des Apostelkollegiums mit Petrus als Haupt fortsetzt (LG, Nr. 20; 22). Auf dem Hintergrund dieser Sicht muss schliesslich die Aussage verstanden werden, dass die „Teilkirchen ... nach dem Bild der Gesamtkirche gestaltet sind“ (LG, Nr. 23, vgl. oben Nr. 45), wie auch die weitergehende Aussage, dass die höchste Gewalt in der Kirche vom Papst mit oder ohne formelle Mitwirkung des Bischofskollegiums ausgeübt wird (LG, Nr. 22).

Demgegenüber ist für die altkatholische Seite das Bischofskollegium – wenn dieser Ausdruck übernommen wird – primär ein Ausdruck der Synodalität der Ortskirchen untereinander, in denen die Bischöfe die ersten Vorsteher der eucharistischen Versammlungen und Zeugen und Lehrer des Glaubens sind. Darin manifestiert sich der seit jeher primär ortskirchliche Ansatz der altkatholischen Ekklesiologie.

(47) Im Hinblick auf die Bedeutung des Ausdrucks „Petrusamt“ oder „Petrusdienst“ haben die Altkatholischen Kirchen Mühe mit der Auffassung, dass damit ein *zwingend* aus *neutestamentlichen* Vorgaben herzuleitendes, von einer einzelnen Person („singulariter“) auszuübendes und in personaler Nachfolge tradierbares Amt gemeint sei, von dem man dann sagen müsste, dass es „göttlichen Rechts“ sei oder – anders formuliert – nach dem Willen des Herrn zum Wesen und Auftrag der Kirche gehöre. Wenn unter „Petrusamt“ der Dienst an der Einheit, Sendung und Synodalität der von Bischöfen geleiteten und repräsentierten Ortskirchen verstanden wird, der in universaler Perspektive vom Papst wahrgenommen wird, könnte auch altkatholische Theologie sachlich das vertreten, was mit dem (ihr fremden) Ausdruck „göttliches Recht“ im oben angedeuteten Sinn gemeint ist (vgl. auch A-RK/5, Nr. 10-15).

6.3.2 OFFENE FRAGEN ZU DEN MARIENDOGMEN VON 1854 UND 1950

(48) Einen anderen dogmatischen Differenzpunkt bildet die altkatholische Ablehnung der päpstlich definierten Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens (1854) und der Aufnahme Mariens in den Himmel (1950), die zuletzt im gemeinsamen Text der Orthodox-Alt-katholischen Theologenkommission über „Die Gottesmutter“ (1977) bekräftigt wurde (vgl. AK-O/2c).

6.3.2.1 ALTKATHOLISCHE ÄUßERUNGEN

(49) Die altkatholische Ablehnung argumentiert in erster Linie da mit, dass eine Lehre, die von der Heiligen Schrift und der Überlieferung der Alten Kirche nicht hinreichend bezeugt ist, vom Papst nicht als eine von Gott geoffenbarte, für das Heil notwendige Glaubenswahrheit verbindlich definiert werden kann. Die Ablehnung ist zudem auch vom geschichtlichen Kontext her zu begreifen, denn für die Altkatholiken konnotieren beide Mariendogmen, besonders das von Pius IX. proklamierte, einen Katholizismus, der ihrem Kirchenverständnis nicht entsprach und der ihnen fremd blieb.

(50) Die Ablehnung der beiden Mariendogmen (UE, Nr. 3; IBK 1950) wie auch eine Distanzierung von gewissen neuzeitlichen römisch katholischen Formen der Marienverehrung, bedeutet keine Abkehr vom „Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden“ bezeugt ist (UE, Nr. 1; AK O/2c).

(51) Die altkatholischen liturgischen Ordnungen und sonstige die Gestalt der Jungfrau und Gottesmutter Maria berührende neuere Texte zeigen, dass diese im Blick auf das Mysterium der Menschwerdung Gottes einen festen Platz im Gotteslob der Kirche hat: Als von Gott Begnadete, die der Welt den Erlöser zu schenken aus erwählt wurde und die sich mit ihrem Ja dem göttlichen Heilsplan öffnete, gilt sie als Erste der Heiligen, um deren Fürsprache für die Gläubigen auf ihrem Weg zu Gott die Kirche bittet. Insoweit ihr ganzer Weg in die eschatologische Herrlichkeit Gottes transparent ist für die Gemeinschaft der Getauften, wird sie auch als Typus der Kirche und Modell der mit dem Geist Gottes beschenkten Christus gläubigen gesehen. In Liturgie und Frömmigkeitspraxis ist das Bestreben deutlich, den Gottes- und Christusbezug und den poetischen und doxologischen Charakter eines Marienlobs sorgsam zu wahren.

6.3.2.2 DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE LEHRE

(52) Römisch-katholischerseits ist an das Zweite Vatikanische Konzil zu erinnern, das in seiner „Dogmatischen Konstitution über die Kirche“ die Theologen und Prediger des Gotteswortes eindringlich ermahnt hat, „sich ebenso jeder falschen Übertreibung wie zu großer Geistesenge bei der Betrachtung der einzigartigen Würde der Gottesmutter zu enthalten. Unter Führung des Lehramtes sollen sie in der Pflege des Studiums der Heiligen Schrift, der heiligen Väter und Kirchenlehrer und der kirchlichen Liturgien die Aufgaben und Privilegien der seligen Jungfrau recht beleuchten, die sich immer auf Christus beziehen, den Ursprung aller Wahrheit, Heiligkeit und Frömmigkeit. Sorgfältig sollen sie vermeiden, was in Wort, Schrift oder Tat die getrennten Brüder oder jemand anders bezüglich der wahren Lehre der Kirche in Irrtum führen könnte“ (LG, Nr. 67).

(53) Dementsprechend konnte im bilateralen Dialog der Römisch Katholischen Kirche und der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche in Deutschland für die römisch-katholische Seite festgehalten werden:

- „Der Satz von der Unbefleckten Empfängnis Marias gründet im glaubenden Wissen von der Treue Gottes, der ‚alles zum Guten führt bei denen, die nach seinem ewigen Plan berufen sind‘ (Röm 8,28). Er besagt, dass die Mutter Jesu vom Augenblick ihrer Zeugung durch ihre Eltern an aus jenem Schuldzusammenhang gelöst war, in dem alle Menschen stehen. Für sie wie für alle Menschen aber gilt Jesu Wort: ‚Getrennt von mir könnt ihr nichts tun‘ (Joh 15,5). Auch sie ist also durch die rechtfertigende Gnade Gottes in Christus erlöst worden. Nur geschah das im Blick auf seinen kommenden Erlösungstod bereits im ersten Augenblick ihres Daseins, während es bei den übrigen Menschen später (bei den Christen in der Taufe) geschieht. Das Dogma verdeutlicht somit die Macht der Gnade Gottes, der in souveräner Freiheit beruft, wen er will und wie er will. Es ist zu gleich auch eine Verheissung dafür, dass auch uns Gott ganz und gar in seine Huld ziehen will“ (CS, Nr. 259).
- „Der Satz von der Aufnahme Marias in den Himmel wurzelt in der gleichen schon angeführten Reflexion des Römerbriefes: ‚Die er (d. h. Gott) aber gerecht gemacht hat, die hat er auch verherrlicht‘ (Röm 8,30). Das besagt: Wenn Gott sich einmal einem Menschen erwählend und begnadend zusagt, wenn dieser Mensch im Glauben diese Gnade annimmt und ihr gemäß lebt, dann schenkt ihm Gott ganz (dem Leib wie der Seele) seine beseligende Gemeinschaft (den Himmel). Was wir im letzten Satz der Glaubensbekenntnisse als Hoffnung für uns bekennen, das bekennen dieses Dogma in der Zeitform der Vergangenheit von der Mutter des Herrn: Sie hat erreicht, woraufhin wir noch unterwegs sind – die Auferstehung von den Toten und das ewige Leben als Frucht der rechtfertigenden Huld Gottes“ (CS, Nr. 260).

6.3.2.3 WEITERE PERSPEKTIVEN

(54) Eine vertiefte Diskussion muss zeigen, ob diese Deutung der beiden Mariendogmen die altkatholische Seite dazu veranlassen kann, ihre Ablehnung dieser Dogmen neu zu bedenken; dies scheint für den Gehalt der Definition von 1950 beträchtlich leichter zu sein als für denjenigen von 1854.

(55) Die bestehenden Divergenzen in Lehre und Praxis sind ernst zu nehmen. Sie verpflichten uns zu einem klärenden Dialog, von dem ein *expliziter* differenzierter Konsens erwartet werden darf. Ungeachtet der Eigenständigkeit und Eigenart jeder Kirche ist zu fragen, ob es nicht eine gemeinsame Lehre geben kann. Dabei ist die Mutter des Herrn im heilsgeschichtlichen Zusammenhang zu sehen, wie er grundlegend in der Alten Kirche bezeugt wird. Es ist auch wichtig, zwischen Dogma und Dogmatisierung zu unterscheiden: In der Glaubenslehre kann es eine weitgehende Übereinstimmung geben, auch wenn das Faktum der Dogmatisierung unterschiedlich bewertet wird. Darüber hinaus ist die anthropologische Bedeutung Marias zu bedenken; Maria kann gerade dem heutigen Menschen zeigen, wie er von Gott beschenkt wird und was er hoffen darf.

6.3.3 DIE FRAGE DER ORDINATION VON FRAUEN ZUM PRIESTERLICHEN DIENST

(56) Einen weiteren Differenzpunkt bildet die von der Mehrheit der Altkatholischen Kirchen der Utrechter Union geübte Praxis der Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst, die eine Innovation in der – ansonsten altkirchlich orientierten – kirchlichen Disziplin darstellt. Dieser Differenzpunkt liegt allerdings auf einer anderen Ebene als die bisher genannten. Denn sowohl die Altkatholische wie die Römisch-Katholische Kirche haben im Wesentlichen dasselbe Verständnis des dreieggliederten sakramentalen *Ordo* der Kirche, wobei dessen Mitte, das Bischofsamt – verstanden im Licht der obigen Ausführungen über die *episkopé* (vgl. oben Nr. 13-15; 20-26) – in der Sendung gründet, mit der Jesus Christus in der Kraft des Heiligen Geistes die Apostel beauftragt und bevollmächtigt hat (vgl. generell AK-O/5g; O-RK I/9).

6.3.3.1 DIE RÖMISCH-KATHOLISCHE POSITION

(57) Die Römisch-Katholische Kirche hält – wie auch die Orthodoxe Kirche – in der Frage der Frauenordination die Jahrhunderte alte Praxis aufrecht, nach der nur ein getaufter Mann die Priesterweihe gültig empfangen kann (c. 1024 CIC 1983). Sie beruft sich dafür auf das Vorbild Jesu und auf die Tradition, die bis in die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts Gemeingut aller christlichen Kirchen war.

(58) Obwohl Jesus innerhalb des soziokulturellen Kontextes seiner Zeit frauenfreundlich war, hat er in den kirchenkonstituierenden Zwölferkreis keine Frau berufen, nicht einmal seine Mutter. Dieses Vorbild Jesu wurde in der Kirche immer respektiert und als verbindlich betrachtet. Frauen wurden nicht zur Priesterweihe zugelassen.

(59) Eine Rolle spielt dabei die Zeichenhaftigkeit des Amtes. Das Weihesakrament ist Zeichen für das Gegenüber von Christus als Haupt und Bräutigam der Kirche und der Kirche als seinem Leib und seiner Braut. Diese Zeichenhaftigkeit macht die männliche Repräsentanz Christi im ordinierten Amt erforderlich.

(60) Als in der Anglikanischen Kirchengemeinschaft die Frage der Frauenordination aufkam, hat Papst Paul VI. in einem Brief an den Erzbischof von Canterbury vom 30. November 1975 den Standpunkt der Römisch-Katholischen Kirche eindeutig dargelegt: „Sie hält daran fest, dass es aus prinzipiellen Gründen nicht zulässig ist, Frauen zur Priesterweihe zuzulassen. Zu diesen Gründen gehören: das in der Heiligen Schrift bezeugte Vorbild Christi, der nur Männer zu Aposteln wählte, die konstante Praxis der Kirche, die in der abschließlichen Wahl von Männern Christus nachahmte, und ihr leibendiges Lehramt, das beharrlich daran festhält, dass der Ausschluss von Frauen vom Priesteramt in Übereinstimmung steht mit Gottes Plan für seine Kirche.“

(61) Dementsprechend heißt es in der Erklärung der Glaubenskongregation „*Inter insigniores*“ (1976): „Die Kirche hält sich aus Treue zum Vorbild ihres Herrn nicht dazu berechtigt, die Frauen zur Priesterweihe zuzulassen.“

(62) Schließlich hat Papst Johannes Paul II. in seinem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ (1994) bekräftigt, „dass die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und dass sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben.“

6.3.3.2 DIE ALTKATHOLISCHE POSITION

(63) Der größere Teil der Altkatholischen Kirche hat gegen Ende des letzten Jahrhunderts die Praxis eingeführt, auch Frauen mit dem dreigliedrigen apostolischen Amt zu beauftragen bzw. zum priesterlichen Dienst zu weihen. Diese neue Praxis muss sich Einwänden stellen, die auf verschiedenen Ebenen liegen.

(64) Da ist erstens das Faktum der bisherigen Praxis der katholischen Kirche, die eine Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst nicht kannte. Inwieweit darin eine authentische Tradition im Sinn einer Bezeugungsinstanz des Glaubens (vgl. oben Nr. 23) oder „nur“ ein geschichtliches Faktum von allerdings langer Dauer vor liegt, ist in der Ökumene umstritten.

(65) Altkatholische Theologie ist mehrheitlich dazu gekommen, die Nichtordination von Frauen in erster Linie als Folge der patriarchalen und androzentrischen Kultur der alten Welt zu sehen, in der auch die biblische Tradition ihren Ausdruck gefunden hat und in der Frauen Männern als grundsätzlich untergeordnet und daher für öffentliche Leitungsaufgaben als ungeeignet betrachtet wurden. Jedenfalls lassen sich in den meisten der an sich nicht allzu häufigen Zeugnisse und Begründungen für die Nichtordination von Frauen durch die Jahrhunderte hindurch immer wieder Argumente finden, die ein Frauenbild voraussetzen, das heute von einer christlichen Anthropologie nicht mehr vertreten wird: Frauen werden im Hinblick auf ihre Seele oder ihren Geist „vor Gott“ als grundsätzlich gleichwertig mit Männern gesehen, aber im Blick auf ihre konkrete leibliche Existenz, mit der sie in den sozialen Bezugsfeldern dieser Welt leben, gelten sie als „dem“ Mann nach- oder untergeordnet.

(66) Um die Weiterführung der bisherigen Praxis der Nichtordination von Frauen zum priesterlichen Dienst zu begründen – und dies ohne Rückgriff auf derartige Voraussetzungen –, wird in der Gegenwart einmal auf das Beispiel Jesu verwiesen, der in den Kreis der Zwölf nur Männer berufen hat. Altkatholische Theologie ist nicht davon überzeugt, dass sich in der Wahl der Zwölf und ihrer Sendung zum Volk Israel *zwingend* der implizierte Wille Jesu im Sinn einer Regelung dahingehend kundtut, dass das kirchliche Amt in veränderten kulturellen und heilsgeschichtlichen Kontexten Männern vorbehalten bleiben müsse. Es findet sich diesbezüglich kein Wort Jesu, demzufolge sein Erwählungshandeln unabweislich in diesem Sinn verstanden werden müsste.

(67) Da ist zweitens die Argumentation mit einer Sponsalmetaphorik, in deren Licht die geistliche Beziehung zwischen Jesus Christus und seiner Kirche gesehen und dargestellt werden müsse. Die Dynamik der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche, am tiefsten vergleichbar mit der Liebe zwischen Bräutigam und Braut, Mann und Frau, verlange eine *naturnhaft abbildliche* Darstellung im Zentralgeschehen der Eucharistiefeier, der gemäss der männliche Priester auf Christus verweise und die mitfeiernde Gemeinde sich in einem übertragenen Sinn als weiblich, die Gnade empfangend (und so als „marianisch“) verstehen müsse.

(68) Altkatholische Theologie kann die argumentative Dominanz dieser Metaphorik und die Logik einer solchen Geschlechtersymbolik, welche die Bedeutung der Männlichkeit des gottmenschlichen Erlösers Jesus Christus in ungewohnter Weise hervorhebt, nicht nachvollziehen; sie orientiert sich diesbezüglich an der altkirchlichen Grundüberzeugung: „Nur was angenommen und mit Gott geeint wurde, ist gerettet.“ Es ist die ganze, Mann und Frau gemeinsame menschliche Natur, die der Herr angenommen hat.

(69) Sie weist auch darauf hin, dass zwar der Bischof als Vorsteher der Eucharistiefeier in seinem Dienst der Verkündigung, der Heiligung und der Leitung der zugeordneten kirchlichen Gemeinschaft *Jesus Christus* repräsentiert (und damit die Priorität der göttlichen Initiative des den Menschen geschenkten Heils manifestiert), dass er aber auch, wie gerade die an Gott gerichteten sog. Präsidialgebete der eucharistischen Liturgie nahelegen, die vom Heiligen Geist konstituierte und belebte *Kirche* repräsentiert.

(70) Diejenigen Altkatholischen Kirchen, die nach langem Ringen die Weihe von Frauen zum priesterlichen Dienst eingeführt haben, wollen damit weder die an Schrift und Tradition orientierte Apostolizität der Kirche noch die Sakramentalität des ordinationsgebundenen kirchlichen Amtes in Frage stellen oder in ihrem Wesen verändern. Angesichts des kulturellen Wandels, der es u.a. mit sich gebracht hat, dass nunmehr Frauen in jeder Hinsicht verantwortliche Leitungsaufgaben wie Männer übernehmen, glauben sie es aber dem Evangelium und der Weitergabe des Glaubens schuldig zu sein, einen entsprechenden Schritt zu machen – so wie die Kirche in früheren Zeiten immer wieder den *kairos* für eine verantwortliche Inkulturation der Christusbotschaft, der sie damit gerade treu sein wollte, zu erkennen geglaubt hat.

(71) Innerhalb der Utrechter Union in ihrem gegenwärtigen Bestand (2003 schied die Polish National Catholic Church in Nordamerika wegen dieser Frage aus der Utrechter Union aus) haben die unterschiedliche Praxis der Ordination bzw. Nichtordination von Frauen zum priesterlichen Dienst und ihre jeweilige Begründung kein kirchentrennendes Gewicht.

(72) Es stellt sich für die altkatholische Seite die Frage, ob die unterschiedliche Praxis und die zugehörige theologische Begründung einen Aspekt des christlichen Glaubens betreffen, der die kirchliche Gemeinschaft als solche verunmöglicht oder zulässt (vgl. unten Nr. 81-82).

(73) Verwiesen sei auch auf die Einschätzung der Internationalen Anglikanisch-Orthodoxen Theologischen Kommission „The Church of the Triune God. The Cyprus Agreed Statement 2006“: „Ob eine solche Ordination [d.h. eine Ordination von Frauen zum priesterlichen Dienst] der dogmatischen Lehre der Kirche, wie sie schon überliefert und rezipiert worden ist, widerspricht und daher häretisch ist oder nicht, kann der weiteren Diskussion und einem offenen Rezeptionsprozess anheimgestellt werden“ (vgl. CAS, sect. IX, 29).

Vgl. auch die „Gemeinsamen Überlegungen“ einer offiziellen Orthodox-Alt-katholischen Konsultation zur Stellung der Frau in der Kirche und zur Frauenordination als ökumenischem Problem, Levadia (Griechenland) und Konstancin (Polen) 1996, in: Urs von Arx/Anastasios Kallis (Hg.), Bild Christi und Geschlecht, in: IKR 88 (1998), S. 67-348, hier 81-82.

6.3.4 OFFENE FRAGEN KIRCHENRECHTLICHER NATUR AUS RÖMISCH-KATHOLISCHER SICHT

(74) Aus der Sicht des römisch-katholischen Kirchenrechts ergeben sich noch einige wichtige Probleme, die einer Lösung bedürfen. Im Folgenden werden diese Probleme beschrieben und zugleich Lösungsmöglichkeiten für das weitere Gespräch aufgezeigt.

6.3.4.1 VERHEIRATETE BISCHÖFE UND PRIESTER

(75) Wenngleich die Römisch-Katholische Kirche in einer Jahrhunderte alten Tradition am Zölibat, d.h. dem ehelosen Leben ihrer Priester und Bischöfe festgehalten hat, diese Lebensform aber der kirchlichen Disziplin und keiner dogmatischen Festlegung zuzuordnen ist, hat sie andere Wege anderer Kirchen und Traditionen stets anerkannt.

(76) Einer Kirchengemeinschaft stehen diesen Traditionen nicht entgegen, wie die Praxis der mit Rom unierten Kirchen des Ostens zeigt. Die Römisch-Katholische Kirche ist sich allerdings mit den unierten wie mit den getrennten Kirchen des Ostens bewusst, dass sich bereits frühe Konzile gegen die Bischofsweihe eines verheirateten Priesters ausgesprochen haben, und hält an dieser Praxis fest, ohne freilich die Gültigkeit der Bischofsweihe eines verheirateten Priesters anzuzweifeln.

6.3.4.2 EHEMALS RÖMISCH-KATHOLISCHE KLERIKER

(77) Die vielen ehemals römisch-katholischen Kleriker (Priester und Diakone) in den Alt-katholischen Kirchen sind zwar für den pastoralen Dienst dieser Kirchen von grosser Bedeutung, erschweren aber wegen der gebliebenen jurisdiktionellen Bindung an die Römisch-Katholische Kirche (c. 11 CIC 1983) den Weg zu einer Kirchengemeinschaft. Die Sanktionen, denen sie nach wie vor in der Römisch-Katholischen Kirche unterliegen, sind die Exkommunikation wegen Häresie und Schisma (c. 1364 CIC) und die Suspension im Fall ihrer Eheschliessung (c. 1394 § 1 CIC). Beide Beugestrafen untersagend dem Priester die Ausübung seiner Weihe- und seiner Jurisdiktionsgewalt (cc. 1331 § 1, 1333 § 1 CIC). Aufgrund der Suspension wegen einer Eheschliessung werden sie von Rechts wegen ihres Kirchenamtes in der Römisch-Katholischen Kirche enthoben (c. 194 § 1 n. 3 CIC).

(78) Zur Lösung der Frage der Exkommunikation wegen Häresie und Schisma enthalten die Nummern 5-33 des vorliegenden Textes Übereinstimmungen im Sinne des „differenzierten Konsenses“, die in der Frage der Häresie weiterführen können. Die angestrebte Kirchengemeinschaft zielt ihrerseits auf die Überwindung des Schismas, so dass diese Straftatbestände künftig gegenstandslos sein können. Gegenüber den Kernfragen einer wesentlichen Übereinstimmung in den Glaubensfragen und Lehrinhalten stellt sich die Suspension als Teil des kirchlichen Disziplinarrechtes anders dar.

(79) Das bedeutet, dass im Hinblick auf noch bestehende Sanktionen folgende kirchenrechtliche Möglichkeiten in differenzierter Vorgehensweise in Erwägung zu ziehen sind:

- Für die derzeit im Amt der Alt-katholischen Kirchen befindlichen ehemals römisch-katholischen Kleriker könnte ein einmaliger Akt der Entlassung aus der Jurisdiktion der Römisch-Katholischen Kirche (Dispens von c. 11 CIC 1983) eine Befreiung von der Exkommunikation und der Suspension bewirken.
- Diesem Akt „*de praesenti*“, etwa im Rahmen der Unterzeichnung einer Vereinbarung vollzogen, müsste eine mehrschichtige Vorgehensweise „*de futuro*“ folgen: Die Alt-katholischen Kirchen werden alle Anstrengungen unternehmen, künftige Geistliche nur aus den eigenen Reihen zu rekrutieren. Die dazu erforderlichen Ausbildungsstätten und -modalitäten sind seit langem weitgehend vorhanden. Trotz dieser Mühen wird es in Einzelfällen auch weiterhin zum pastoralen Einsatz übergetretener Kleriker aus der Römisch-Katholischen Kirche

kommen. Die eigenen geringen Nachwuchszahlen erlauben derzeit einen generellen Verzicht hierauf nicht. Somit sind auch künftig Übertritte nicht auszuschliessen, für die noch Wege zu vereinbaren sind.

6.3.4.3 EHEMALS RÖMISCH-KATHOLISCHE GLÄUBIGE

(80) Die altkatholischen Gläubigen, die früher der Römisch-Katholischen Kirche angehörten, haben sich durch ihren Übertritt die Straftatbestände der Häresie und des Schismas (c. 1364 § 1 CIC 1983) zugezogen. Für sie gilt entsprechend das oben in Nr. 77-79 über diese Sanktionen Gesagte.

Das in Nr. 77-79 und 80 Gesagte gilt ausschliesslich für altkatholische Geistliche und Gläubige, die aus der Römisch-Katholischen Kirche ausgetreten sind, nicht aber für jene, die in der Altkatholischen Kirche getauft worden sind oder aus einer anderen als der Römisch-Katholischen Kirche der Altkatholischen Kirche beigetreten sind.

6.3.4.4 PRIESTERWEIHE VON FRAUEN

(81) Eine der im vorliegenden Text erwähnten offenen Fragen betrifft die in mehreren Altkatholischen Kirchen seit einiger Zeit praktizierte Priesterweihe von Frauen. Nach römisch-katholischem Verständnis kann die Priesterweihe gültig nur ein getaufter Mann empfangen (c. 1024 CIC 1983). In seinem Apostolischen Schreiben „*Ordinatio sacerdotalis*“ vom 22. Mai 1994 hat Papst Johannes Paul II. diese Lehre als definitiv zu glauben vorgelegt (AAS 86, 1994, S. 548). Zuwiderhandlungen sind für römisch-katholische Christen unter Sanktionen gestellt (c. 750 § 2 CIC i.V.m. c. 1371 § 1 CIC), auch wenn diese nicht jene für Häresie sind.¹

(82) Aus diesem Grund müsste bei der Vereinbarung über eine „*communicatio in sacris*“ die Spendung derjenigen Sakramente an römisch-katholische Gläubige durch Priesterinnen der Altkatholischen Kirche ausgeschlossen sein, deren Spendung nach römisch-katholischem Verständnis dem ordinierten Mann vorbehalten ist.

6.4 ALTKATHOLISCHE VORSTELLUNGEN ZUR GESTALT EINER MÖGLICHEN KIRCHENGEMEINSCHAFT

(83) Kirchengemeinschaft mit der Römisch-Katholischen Kirche bzw. dem Bischof von Rom würde für die Utrechter Union bedeuten, dass sie als Kirche mit ihren eigenen liturgisch-kanonischen Strukturen und ihren ökumenischen Verpflichtungen, die sie mit anderen Kirchen eingegangen ist, weiter existiert, aber in der Gemeinschaft mit dem Papst als dem Zeichen der universalen Gemeinschaft der Ortskirchen steht.

Diese ökumenischen Verpflichtungen betreffen die Bonner Vereinbarung von 1931 im Blick auf die *Anglican Communion* und ihre 1965 erfolgte Anwendung auf die *Iglesia Filipina Independiente* sowie die von den Synoden der Kirchen der Utrechter Union gebilligten Zielsetzungen des orthodox-altkatholischen Dialogs von 1975-1987.

Die aus pragmatischen Gründen wohl länger dauernde Phase einer Gemeinschaft zwischen zwei denominationell unterscheidbaren Kirchenkörpern wäre als ein erster Schritt der in der Präambel des vorliegenden Textes erwähnten Heilung der Trennung zu sehen.

(84) Gemeinschaft mit dem Bischof von Rom würde einschließen,

- dass er als Zeichen bestehender kirchlicher Gemeinschaft in den Gedächtnissen der Eucharistiefeier Altkatholischer Kirchen genannt wird (wie übrigens auch der Erzbischof von Canterbury als Primas der „Anglican Communion“);
- dass ihm die Wahl der Bischöfe der Utrechter Union angezeigt wird, wobei durch die Anzeige der Wahl und deren Willkommenheißung durch den Papst die Aufrechterhaltung der bestehenden Kirchengemeinschaft manifestiert wird;
- dass ihm die Stellungnahmen und Entscheidungen der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK) angezeigt werden;
- dass er bei Stellungnahmen und Entscheidungen der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz oder einzelner Altkatholischer Kirchen, welche die bestehende kirchliche Gemeinschaft im Glauben und in der Liebe verletzen, berechtigt ist, auf diesen Tatbestand hinzuweisen und aufzuzeigen, wie die Gemeinschaft bewahrt werden kann;
- dass bei Konflikten in der Utrechter Union von altkatholischer Seite in dem Sinn an ihn appelliert werden kann, dass er, wenn die Möglichkeiten der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz ausgeschöpft sind, einen Prozess der Neu Beurteilung einer umstrittenen Sache anzuregen berechtigt ist.

(85) Darüber hinaus wäre noch zu erarbeiten, auf welche Weise es zu regelmässigen Kontakten der Internationalen

Altkatholischen Bischofskonferenz mit dem Papst bzw. der einzelnen altkatholischen Bischöfe mit römisch-katholischen Bischöfen desselben Landes kommen kann, damit so ein Weg eingeleitet wird, der einmal in eine gemeinsam ausgeübte *episkopé* einmündet (vgl. A-RK/15, Nr. 58-59; L-RK/7, Nr. 117-145).

(86) Gemeinschaft mit dem Papst würde nicht einschliessen, dass die Kirchen und Bischöfe der Utrechter Union seiner Jurisdiktion unterstellt sind, wie diese in den bestehenden Rechtscodices der Römisch-Katholischen Kirche (vor allem im CIC 1983, aber auch im CCEO 1990) im Einzelnen umschrieben und geregelt ist. Vielmehr müsste für die Art und Weise, wie der Bischof von Rom seinen Dienst an der universalen Einheit der Kirche im Blick auf die angestrebte Gemeinschaft mit der Utrechter Union wahrnimmt, ein Modell gefunden und vereinbart werden, das die oben dargelegte Sicht seines Primats in der Spannung von wechselseitiger Verpflichtung für die Gemeinschaft und dem Prinzip der Subsidiarität konkretisiert.

6.5 AUF DEM WEG DER VERSÖHNUNG UND HEILUNG

(87) Die Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften, die sich der Einsicht verpflichtet wissen, dass die Kirche als Gabe Gottes die Eine ist, wie sie sie im Glaubenssymbol bekennen, und dass sie daher aufgerufen sind, diese eine Kirche als Ortskirche und als Gemeinschaft von Ortskirchen in der Spannung von Einheit und Vielfalt zu leben, haben angesichts von geschehenen Spaltungen und Entfremdungen Wege der Versöhnung und Heilung zu suchen. Das gilt auch für das besondere Verhältnis zwischen der Römisch-Katholischen und der Alt-katholischen Kirche, zumal dieses nicht nur durch geschichtliche und lehrmässige Fakten bestimmt ist, sondern auch durch emotionale, oft biographisch bedingte Komponenten; deswegen trägt das Verhältnis deutlich auch Züge eines Familienzwistes.

(88) Einen Weg in eine gemeinsame *Zukunft* – in die selbstverständlich auch analoge Wege mit anderen Kirchen einmünden – gibt es nur, wenn dabei auch gemeinsam aufgearbeitet wird, was in der jüngeren, aber auch in der weiter zurückliegenden *Vergangenheit* zu Entfremdung und Verletzungen geführt hat. Dies mit der nötigen Offenheit und Sensibilität anzugehen, ohne dabei das Ziel aus den Augen zu verlieren, könnte eine Aufgabe von noch zu bildenden bilateralen Arbeitsgruppen auf nationaler Ebene werden.

(89) Das im vorliegenden Text aufgezeigte Maß der Übereinstimmung zwischen unseren beiden Kirchen erfüllt uns mit der Hoffnung, dass diese unter Gottes Führung den Weg zu sichtbarer Einheit finden werden.

ABKÜRZUNGEN

AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i> , Città del Vaticano 1909ff.
A-RK/4	Autorität in der Kirche. Gemeinsame Erklärung zur Frage der Autorität, ihrer Natur, ihrer Praxis und ihrer Konsequenzen der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Kommission, Venedig 1976, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung I</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 21991, S. 159-170
A-RK/5	Autorität in der Kirche II. Windsor 1981, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung I</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 21991, S. 177-188
A-RK/15	Die Gabe der Autorität. Autorität in der Kirche III. Eine gemeinsame Erklärung der Anglikanisch/Römisch-Katholischen Internationalen Kommission (ARCIC), Palazzola, 3. September 1998, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung III</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, S. 262-289
AK-O/1a	Die göttliche Offenbarung und ihre Überlieferung. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Chambésy GE 1975, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung I</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 21991, S. 24-26
AK-O/2c	Die Gottesmutter. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Chambésy GE 1977, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung I</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 21991, S. 33-35
AK-O/3b	Die Einheit der Kirchen und die Ortskirchen. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Bonn 1979, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung I</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 21991, S. 40-43
AK-O/3d	Die Autorität der Kirche und in der Kirche. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Zagorsk/Moskau 1981, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung I</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 21991, S. 44-47
AK-O/5	Sakramentenlehre. Texte der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Amersfoort 1985 und Kavala 1987, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung II</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 30-43
AK-O/5b	Die Taufe. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung II</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 32-33
AK-O/5d	Die heilige Eucharistie. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung II</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 34-36
AK-O/5e	Die Buße. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung II</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 38-39
AK-O/5f	Die Krankensalbung. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung II</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 39-40
AK-O/5g	Die Ordination. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung II</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 40-41
AK-O/5h	Die Ehe. Text der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission, Kavala 1987, in: <i>Dokumente wachsender Übereinstimmung II</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 42-43
CAS	<i>The Church of the Triune God. The Cyprus Agreed Statement of the International Commission for Anglican-Orthodox Theological Dialogue</i> , London 2006
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i> (1990), lateinischdeutsche Ausgabe, Paderborn 2000
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1983), lateinischdeutsche Ausgabe, 5. Auflage, Kevelaer 2001
COD	<i>Conciliorum oecumenicorum decreta</i> , hg. von Giuseppe Alberigo u. a. / <i>Dekrete der ökumenischen Konzilien</i> , hg. von Joseph Wohlmuth u. a., Band 1: <i>Konzilien des ersten Jahrtausends</i> , Paderborn 1998; Band 3: <i>Konzilien der Neuzeit</i> , Paderborn 2002
CS	<i>Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Communio Sanctorum. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen</i> , Paderborn/Frankfurt a. M. 2000
IBK 1950	Erklärung der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz [IBK] zum Mariendogma vom 1. November 1950, in: IKR 41 (1951), S. 1-2; ebenfalls in: Urs Küry, <i>Die Alt-katholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen</i> (Die Kirchen der Welt 3), Stuttgart, 2. ergänzte Auflage hg. von Christian Oeyen, 1978 (= ³ 1982), S. 456-457
IBK-Statut	<i>Statut der Internationalen Alt-katholischen Bischofskonferenz (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen</i> , Bern (Beiheft IKR 91 [2001])
IKR	<i>Internationale Kirchliche Zeitschrift. Neue Folge der Revue internationale de Théologie</i> , Bern 1911ff. bzw. 1893ff.
KiWuS	<i>Bilaterale Arbeitsgruppe der Deutschen Bischofskonferenz und der Kirchenleitung der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands, Kirchengemeinschaft in Wort und Sakrament</i> , Paderborn/Hannover 1984
KKK	<i>Katechismus der Katholischen Kirche</i> . Neuübersetzung aufgrund der editio typica von 1997, München u. a.

- 2003
- LG *Lumen Gentium*. Dogmatische Konstitution über die Kirche vom 21. November 1964
- L-RK/3 Wege zur Gemeinschaft. Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission 1980, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung I*, Paderborn/Frankfurt a. M. 21991, S. 296-322
- L-RK/7 Einheit vor uns. Modelle, Formen und Phasen katholisch – lutherischer Kirchengemeinschaft 1984, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 451-506
- L-RK/8 Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis der Kirche im Lichte der Rechtfertigungslehre. Gemeinsame Römisch-katholische/Evangelisch-lutherische Kommission 1994, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung III*, Paderborn/Frankfurt a. M. 2003, S. 317-419
- LUDK *De lokale en de universele dimensie van de Kerk. Rapport aangeboden aan de leiding van de Samen op Wegkerken, de Oud-Katholieke Kerk en de Rooms-Katholieke Kerk in Nederland*, hg. von der Commissie Dialoog Reformatie – Catholica, Utrecht 2003; englisch: Reformation-Catholic Dialogue Commission, The Local and the Universal Dimensions of the Church. A Report Offered to the Leadership of the Uniting Protestant Churches in the Netherlands, the Old Catholic Church and the Roman Catholic Church in the Netherlands, Utrecht 2003, in: *Exchange* 37 (2008), S. 396-443
- NMC *The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement* (Faith and Order Paper 198), Geneva 2005
- O-RK I/6 Das Geheimnis der Kirche und der Eucharistie im Licht des Geheimnisses der Heiligen Dreifaltigkeit. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, München 1982, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 531-541
- O-RK I/9 Das Weihesakrament in der sakramentalen Struktur der Kirche, insbesondere die Bedeutung der Apostolischen Sukzession für die Heiligung und Einheit des Volkes Gottes. Dokument der Gemischten Internationalen Kommission für den theologischen Dialog zwischen der Römisch-Katholischen Kirche und der Orthodoxen Kirche, Valamo 1988, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 556-567
- ÖRK-RK/9 Die Kirche: lokal und universal. Ein von der Gemeinsamen Arbeitsgruppe der Römisch-Katholischen Kirche und des Ökumenischen Rates der Kirchen in Auftrag gegebenes und entgegengenommenes Studien-dokument, 1999, in: *Dokumente wachsender Übereinstimmung II*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 732-750
- Protokoll [Die drei ersten] Protokolle der Gemeinsamen Kommission der Römisch-Katholischen und der Alt-Katholischen Kirche Deutschlands über Übereinstimmungen in Lehre und Praxis (1968), in: Wolfgang Krahel, *Ökumenischer Katholizismus*, Bonn 1970, S. 171-172
- SC *Sacrosanctum Concilium*. Konstitution über die heilige Liturgie vom 4. Dezember 1963
- UE Die Utrechter Erklärung (1889), in: *Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz* (IBK). Offizielle Ausgabe in fünf Sprachen, Bern (Beiheft IKR 91, 2001), S. 25-27; vgl. auch U. Kürty, Die Altkatholische Kirche [wie oben], S. 452-453
- UR *Unitatis Redintegratio*. Dekret über den Ökumenismus vom 21. November 1964
- VapS *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, hg. von der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1975ff.
- VPH Vereinbarung über pastorale Hilfen zwischen der alt-katholischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland, in: *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster*, Nr. 8 vom 1. April 1975, S. 67-68. Vgl. auch die detaillierten Feststellungen im Dokument „Hinweise zum Verständnis und zur Durchführung der zwischen der alt-katholischen und der römisch-katholischen Kirche in Deutschland getroffenen Vereinbarung über pastorale Hilfen“, wonach „es im Bekenntnis, in der Verkündigung, im Verständnis und im liturgischen Vollzug eine weitgehende Glaubensgemeinschaft gibt“, ebd., S. 69-73, hier 71. Die erwähnten Texte finden sich auch in: IKR 74 (1984), S. 121-127, und in: *Beilage zum Amtlichen Kirchenblatt des Katholischen Bistums der Alt-Katholiken in Deutschland*, 1987, Nr. 1
- ZN Zürcher Nota. Nota über das Verhältnis zwischen den alt-katholischen Kirchen und der römisch-katholischen Kirche (1968), in: *Kirchliches Amtsblatt für die Diözese Münster* vom 1. April 1975, 68-69; IKR 74 (1984), S. 122-123.

**VERZEICHNIS DER MITGLIEDER UND DER SITZUNGEN DER
INTERNATIONALEN RÖMISCH-KATHOLISCH –ALTKATHOLISCHEN DIALOGKOMMISSION**

Römisch-katholische Mitglieder:

- Bischof em. Prof. Dr. Paul-Werner Scheele, Würzburg D
(Co-Präsident)
- Weihbischof Johannes Gerardus Maria van Burgsteden, Haarlem NL
(auf der 4. Sitzung vertreten durch Drs. Pieter Kohnen, Utrecht NL)
- Domkapitular Prälat Hubert Bour, Rottenburg D
- Prof. Dr. Heinrich J. F. Reinhardt, Bochum D
- Prof. Dr. Hans Jörg Urban, Paderborn D
- *Schriftführung:* Msgr. Dr. Matthias Türk, Vatikanstadt

Altkatholische Mitglieder:

- Bischof Fritz-René Müller, Bern CH
(Co-Präsident)
- Prof. Dr. Jan Visser, Zeist NL
- Prof. Dr. Angela Berlis, Utrecht NL
- Prof. Dr. Günter Esser, Bonn D
- Prof. Dr. Urs von Arx, Bern CH
- *Schriftführung:*
lic. theol. Maja Weyermann, Bern CH (1. und 2. Sitzung)
Drs. Peter-Ben Smit, MA, Bern CH (3. und 4. Sitzung)
Pfr. Harald Münch, Egmond aan Zee NL (5. Sitzung)
Pfr. Mag. Martin Eisenbraun, Salzburg A (6. bis 11. Sitzung)

Sitzungen:

1. 10. – 12. 05. 2004 Bern CH (Christkatholisches Kirchgemeindehaus)
2. 02. – 03.12. 2004 Bern CH (Christkatholisches Kirchgemeindehaus)
3. 22. – 24. 05. 2005 Würzburg D (St. Burkardus-Haus)
4. 23. – 25. 10. 2005 Würzburg D (Schönstattzentrum Marienhöhe)
5. 07. – 09. 05. 2006 Elspeet NL (Mennorode Conferentiecentrum)
6. 24. – 26. 09. 2006 Würzburg D (Exerzitienhaus Himmelspforten)
7. 06. – 08. 05. 2007 Bonn D (Alt-Katholisches Gemeindezentrum St. Cyprian)
8. 14. – 16. 10. 2007 Würzburg D (St. Burkardus-Haus)
9. 01. – 03. 06. 2008 Bern CH (Christkatholisches Kirchgemeindehaus)
10. 19. – 21. 10. 2008 Würzburg D (St. Burkardus-Haus)
11. 10. – 12. 05. 2009 Salzburg A (Johannes-Schlössl der Pallottiner).

ANHANG
ALT-KATHOLISCHE OFFIZIELLE ÄUSSERUNGEN ZUM PRIMAT DES BISCHOFES VON ROM

Text 1

PROGRAMM DES KATHOLIKEN-CONGRESSES IN MÜNCHEN, 22. BIS 24. SEPTEMBER 1871

II. Wir halten fest an der alten Verfassung der Kirche. Wir verwerfen jeden Versuch, die Bischöfe aus der unmittelbaren und selbständigen Leitung der Einzelkirchen zu verdrängen. Wir verwerfen die in den vaticanischen Decreten enthaltene Lehre, dass der Papst der einzige göttlich gesetzte Träger aller kirchlichen Autorität und Amtsgewalt sei, als im Widerspruch stehend mit dem Tridentinischen Canon, wonach eine göttlich gestiftete Hierarchie von Bischöfen, Priestern und Diaconen besteht. Wir bekennen uns zu dem Primat des römischen Bischofs, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Concilien in der alten ungetheilten christlichen Kirche anerkannt war.

Aus: Johann Friedrich von Schulte, *Der Altkatholicismus. Geschichte seiner Entwicklung, inneren Gestaltung und rechtlichen Stellung in Deutschland*, Gießen 1887 [Nachdruck: Aalen 1965 und 2002], S. 22-24, hier 23.

Text 2

UTRECHTER ERKLÄRUNG VOM 24. SEPTEMBER 1889

2. Als mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend verwerfen wir die vaticanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 über die Unfehlbarkeit und den Universal-Episkopat oder die kirchliche Allgewalt des römischen Papstes. Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Concilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem primus inter pares zugesprochen haben mit Zustimmung der ganzen Kirche des ersten Jahrtausends.

Aus: Statut der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz (IBK), *Beiheft zu IKR* 91, 2001, S. 25-27, hier 25-26; vgl. auch Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen* (Die Kirchen der Welt 3), Stuttgart, 2. ergänzte Auflage hg. von Christian Oeyen, 1978 (= ³1982), 452-453.

Text 3

KUNDGEBUNG DER AM 28. UND 29. APRIL 1920 ZU UTRECHT VERSAMMELTEN ALTKATHOLISCHEN BISCHÖFE

II. Im April des Jahres 1923 werden volle zwei Jahrhunderte verflossen sein, seitdem sich die alte Kirche von Utrecht zur Wahrung ihrer Würde und Rechte gezwungen sah, nach der bisherigen kanonischen Ordnung einen Erzbischof zu wählen und dann auch durch einen katholischen Bischof konsekrieren zu lassen, obwohl die päpstliche Kurie vorher jahrelang eine solche Wiederbesetzung des erzbischöflichen Stuhles verhindert hatte und auch jetzt nicht zulassen wollte. Wie vorausgesehen werden konnte, wurde dem Gewählten die Genehmigung versagt und über ihn und seine Kirche die Exkommunikation verhängt. Unter strenger Festhaltung an der katholischen Glaubenslehre und Kirchenordnung ist es der Utrechter Kirche mit Gottes Hülfe gelungen, trotz der langen Isolierung und fortwährenden Anfechtung ihr Dasein durch die Stürme der Zeiten hindurch zu erhalten. Als daher vor einem halben Jahrhundert die Dogmatisierung der absoluten Machtfülle und der lehramtlichen Unfehlbarkeit des römischen Papstes die sowohl über die Falschheit wie über die Tragweite dieser neuen Dogmen unterrichteten Katholiken im Gewissen verpflichtete, sich gegen die Neuordnung aufzulehnen und sich die fortgesetzte Teilnahme an den Segnungen der katholischen Gottesverehrung durch Organisation unabhängiger Gemeinden zu ermöglichen, ist die holländische Kirche in der Lage gewesen, sich dieser Gemeinden anzunehmen und ihnen durch Übermittlung des katholischen Episkopats zur Bewahrung des katholischen Priestertums und des katholischen Kultus behülflich sein zu können. Da nun fünfzig Jahre vergangen sind, seitdem die Mehrheit der zum vaticanischen Konzil versammelten Bischöfe trotz allen Einwendungen, Vorstellungen und Warnungen die verhängnisvollen Dekrete erlassen hat, konnten wir nur mit demütigem Dank Gottes Gnade preisen, die die holländische Kirche in den hinter ihr liegenden zwei Jahrhunderten aus allen Gefahren errettet hat. Gleichzeitig fühlten wir uns gedrungen, neuerdings vor aller Welt zu bezeugen, dass wir auch fernerhin gesonnen sind, uns unter keinen Umständen vom katholischen Boden abdrängen zu lassen, sondern auch in Zukunft bestrebt sein werden, dem Beispiel der dahingegangenen Generationen altkatholischer Glaubenszeugen folgend, die jesuitische Umgestaltung des Katholizismus nach Kräften abzuwehren. Dieser Gesinnung haben wir durch nachfolgende Resolution Ausdruck gegeben:

In Erwägung:

1. dass nach der alten katholischen Glaubensregel in der Kirche Jesu Christi als verbindliche Lehre nur Gültigkeit hat, was in der hl. Schrift geoffenbart und in der Kirche „immer, überall und von allen“ geglaubt worden ist;
2. dass die Beschlüsse der vierten Sitzung des vaticanischen Konzils mit der katholischen Glaubensregel in schärfstem

Widerspruch stehen, was sich aus folgenden Tatsachen ergibt:

- a. Eine beträchtliche Anzahl angesehener Väter des vatikanischen Konzils, welche an Zahl wie an Bildung bedeutende Teile der katholischen Christenheit vertraten, hat rechtzeitig gegen die in der vierten Sitzung des Konzils dogmatisierten Lehren Einwendungen erhoben, durch welche die Unmöglichkeit, diese Lehren zu verbindlichen Dogmen zu machen, unwiderleglich dargetan worden ist;
- b. durch die nachträgliche Unterwerfung dieser Konzilsväter unter die von der Mehrheit gefassten Beschlüsse wurden die von ihnen erhobenen Einwendungen nicht entkräftet;
- c. seit dem 18. Juli 1870 ist in einer unübersehbaren Menge exegetischer, kirchenhistorischer und kirchenrechtlicher Schriften der Widerspruch, in welchem die Dekrete der vierten Sitzung des vatikanischen Konzils mit der Lehre der hl. Schrift und der kirchlichen Überlieferung stehen, unzählige Male nachgewiesen worden;

in Erwägung ferner,

3. dass diese Dekrete für gebildete Katholiken, die unter der päpstlichen Jurisdiktion verbleiben, ein die Gewissen verwirrendes schweres Ärgernis, für die von Rom unabhängigen christlichen Kirchen hingegen ein unübersteigliches Hindernis kirchlicher Verständigung und Einigung bilden;

4. dass nun in dem zu Pfingsten 1917 von Benedikt XV. feierlichpromulgierten neuen *Codex juris canonici* die vom vatikanischen Konzil dem römischen Papst zuerkannte „ganze Fülle“ der auf alle Sachen des Glaubens, der Sitten, der Kirchendisziplin und Kirchenregierung sich beziehenden „ordentlichen und unmittelbaren“, „auf alle Kirchen, alle Hirten und Gläubigen“ sich erstreckenden und inappellablen Jurisdiktionsgewalt in allen denkbaren Einzelheiten umschrieben und in die Form verbindlicher Gesetze gebracht worden ist und daher von nun an in allen Teilen tatsächlich auch zur Anwendung kommen kann; 5. dass mit dieser Neuordnung, welche mit der aus Gottes Vorsehung und Weltregierung stammenden, in der ungeteilten christlichen Kirche niemals angefochtenen Eigenart und Selbständigkeit der christlichen Nationen im Widerspruch steht, die Kirche, soweit sie sich dem römischen Papst unterwirft, zu einer absoluten Monarchie gemacht und unter Außerachtlassung der vom Herrn gegebenen Weisung: „Bei euch soll es nicht so sein“ (Mark. 10,43), nämlich wie in der Welt, in der die Fürsten und Großen Gewalt und Zwang über ihre Untertanen ausüben, nun eben doch allen Katholiken die Pflicht auferlegt wird, einen über die ganze christliche Kirche mit absoluter Gewalt regierenden Herrscher anzuerkennen, der angeblich seine Gewalt unmittelbar von Gott habe und in der Ausübung dieser Gewalt keinem Irrtum unterworfen sei, sofern es sich um Glauben und Sitten handle:

erheben die unterzeichneten katholischen Bischöfe namens der von ihnen vertretenen katholischen Kirchen im fünfzigsten Jahre nach dem vatikanischen Konzil nochmals feierlichen Protest wider die in der vierten Sitzung dieser Versammlung proklamierten Beschlüsse und die mit diesen Beschlüssen versuchte endgültige Sanktionierung des wesentlich auf Fälschung des alten Kirchenrechts, mittelalterliche Machtanmaßung und Anschauungen des modernen Jesuitenordens aufgebauten Papalsystems.

Gleichzeitig sprechen sie den Wunsch aus, es möchten die gebildeten Katholiken, die zwar die Unrichtigkeit und sogar die große Tragweite der vatikanischen Dekrete kennen und würdigen, aber gleichwohl unter der Jurisdiktion des römischen Papstes verbleiben, im Andenken an die noch vom hl. Augustin als selbstverständlich vorgetragene Regel: Wenn ein Konzil irre, so habe ein nachfolgendes Konzil den Irrtum zu verbessern (*De bapt. contra Donat.* 1. II, n. 4), ernsthaft und unablässig die Forderung stellen, dass die am 20. Oktober 1870 nicht geschlossene, sondern nur vertagte Synode ihre Arbeit wieder aufnehme und die am 18. Juli 1870 gefassten Beschlüsse außer Kraft erkläre.

Aus: *IKR* 10 (1920), S. 89-96, hier 91-94.

Text 4

12. INTERNATIONALE ALTKATHOLISCHE THEOLOGENKONFERENZ, 8. BIS 13. SEPTEMBER 1969, BONNEN: „THESEN ZUM PRIMAT“

1. Die Utrechter Erklärung von 1889 spricht in Artikel 2 nur die Anerkennung des „historischen Primats des Bischofs von Rom“ aus, ohne damit verbundene Fragen zu berühren. Deshalb haben wir uns angesichts der heutigen ökumenischen Situation darüber Rechenschaft zu geben, wie wir diese Formulierung verstehen.

2. Vor allem ist festzustellen, dass sich im neutestamentlichen Zeugnis eine Petrustradition findet, nach der er als erster Bekenner, als einer der Grundzeugen der Auferstehung und als leitende Gestalt der Jerusalemer Gemeinde im Vollzug fundamentaler Entscheidungen der Kirche eine deutlich hervortretende Initiative hatte.

3. Obwohl aus diesem Hervortreten nicht auf das Zugrundeliegen bestimmter rechtlicher Kompetenzen geschlossen werden kann und obwohl die Einmaligkeit der Stellung des Petrus als Apostel den Gedanken an eine Nachfolge im strikten Sinn ausschließt, glauben wir, dass der Sonderstellung des Petrus trotzdem eine für die Kirche signifikative Bedeutung zukomme.

4. Da Kirche nur im Hören auf den in der Heiligen Schrift bezeugten Auftrag lebt, müssen die Petrus erteilten Aufträge auch heute in der Struktur der Kirche zur Geltung kommen.

5. Ohne den Bereich dogmatischer Folgerungen zu berühren, kann festgestellt werden, dass die Funktion, die Rom in

der Geschichte der Kirche zuwuchs, im Zeichen der Aufnahme dieses Auftrags stand. Diese Feststellung behält ihre Bedeutung für die ganze Geschichte des römischen Primats, wenn auch oft stark verdunkelt.

6. Trotz der zahlreichen fatalen Entwicklungen der Vergangenheit, die zu verschiedenen Schismen führten, darunter das von Utrecht, wurde auf dem I. Vatikanischen Konzil von einem axiomatischen Vorverständnis her ein Autoritätsdenken dogmatisiert, das sich aus Schrift und Tradition nicht begründen lässt. Erst in der neuesten durch das II. Vatikanische Konzil ermöglichten Entwicklung wird auch in der römisch-katholischen Theologie nach einer der Kirche wirklich dienenden Umschreibung der Primatalfunktion gesucht.

7. In Entsprechung zu der Funktion, die Petrus nach dem Zeugnis der Schrift erfüllte, müsste ein ‚Petrusamt‘ in der Aufgabe bestehen, in allen Entscheidungssituationen mit einer Initiative voranzugehen, die es der Kirche ermöglichte und sie nötigte, zu gemeinsamer Entscheidung zu gelangen, ihren Glauben auszusprechen und ihre Einheit sichtbar darzustellen. Als reiner Dienst an Christus, seiner Kirche und der Welt wäre diese Funktion als Verpflichtung und nicht als Rechtskompetenz zu verstehen. Angesichts der ökumenischen Entwicklung, in der sich das Verlangen der Welt nach Einheit widerspiegelt, käme der Erfüllung dieses Dienstes eine umfassende Bedeutung zu.

Aus: IKR 59 (1969), S. 294-295; wiederabgedruckt in: Heinrich Stirnimann / Lukas Vischer (Hg.), *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven 7), Frankfurt a.M. 1975, S. 144-145.

Text 5

ERKLÄRUNG DER ALTKATHOLISCHEN BISCHÖFE ZUM 18. JULI 1970: „DER PRIMAT IN DER KIRCHE“

Die Bischöfe der am Schluss angeführten, in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Kirchen geben im Rückblick auf die am 18. Juli 1870 erfolgte Verkündigung der Beschlüsse des I. Vatikanischen Konzils über den universalen Jurisdiktionsprimat und die Lehrunfehlbarkeit des Bischofs von Rom und im Blick auf die heutige ökumenische Lage folgende Erklärung ab:

1. Übereinstimmend mit der grundlegenden Erklärung des ersten Altkatholiken-Kongresses 1871 in München „bekennen wir uns zu dem Primat des römischen Bischofs, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Konzilien in der alten, ungeteilten Kirche anerkannt war“. Eben deshalb halten wir auch an der „Utrechter Glaubenserklärung der Altkatholischen Bischofskonferenz von 1889“ fest, in welcher nach der Verwerfung der „Dekrete über die Unfehlbarkeit und den Universalepiskopat des römischen Papstes“ ausdrücklich gesagt wird: „Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzunehmen, wie denselben mehrere ökumenische Konzilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem Primus inter pares (dem Ersten unter Gleichen) zugesprochen haben mit der Zustimmung der ganzen Kirche des 1. Jahrtausends.“ Dabei sind wir uns bewusst, dass diese Sätze der sachlichen Weiterführung und der Entfaltung für ein volleres Verständnis des Primates in der Kirche bedürfen.

2. Wir anerkennen, dass nach dem Zeugnis der Schrift Petrus unter den Aposteln, die von ihrem Herrn alle mit denselben Aufgaben und Vollmachten betraut waren, als erster Bekenner der Gottessohnschaft des Christus, als einer der Grundzeugen der Auferstehung und als leitende Gestalt der Urgemeinde in grundlegenden Entscheidungssituationen als „Erster unter Gleichen“ deutlich hervortrat.

Petrus, der nach Matth. 16,16.17 als erster die Gottessohnschaft Jesu bekennt, wird von diesem „Fels“ genannt. Als dieser Fels wird er dadurch erwiesen, dass die anderen ihm zur Seite treten. Er erhält darum nach Luk. 22,32 den Auftrag, den Glauben seiner Brüder zu stärken und wird nach Joh. 21,17 besonders nachdrücklich mit der alle umfassenden Hirtenaufgabe betraut.

Wie der Apostolat ist der an Petrus ergangene, besondere Auftrag einmalig, doch behält Petrus als „Fels“ für die Kirche und ihre Einheit bleibende, zeichenhaft wegweisende Bedeutung.

3. In Übereinstimmung mit der alten Kirche sind wir der Überzeugung, dass in den örtlichen Kirchen, die von Bischöfen, Metropolitane und Patriarchen geleitet werden, die eine und ganze Kirche gegenwärtig ist und dass diese Kirche in der Gesamtheit der Bischöfe ihre Repräsentanten und Hirten besitzt, unter denen dem Bischof von Rom ein Vorrang zugesprochen wurde, der so zum Zeichen der Einheit erwuchs.

Geschichtlich tritt schon früh die römische Gemeinde mit ihren Bischöfen im Gemeinschaftsleben der ganzen Kirche hervor, mitbestimmt durch die Verehrung der Märtyrerapostel Petrus und Paulus und die Vorrangstellung der Hauptstadt des Weltreiches. Erst nach und nach verbindet sich damit die Berufung auf die besondere Stellung des Petrus und auf die Petrusstellen des Neuen Testaments für den Ehrevorrang des römischen Bischofs. Gerade diese Berufung aber auf die Schrift als Zeugnis göttlicher Offenbarung verpflichtet ein von daher als bleibender Auftrag verstandenes Amt in besonderer Weise zur dienenden Verbindung mit allen Bischöfen und mit allen Kirchen. Deshalb können wir in der Ausübung des Primates nur insofern die Erfüllung des Willens Christi für seine Kirche erkennen, als sie dazu dient, die ganze Kirche in der Wahrheit und in der Liebe zu festigen, wobei nach dem Wort Papst Gregors I. der Primatsträger nicht „Universalbischof“ über allen, sondern nur „Diener der Diener Gottes“ für alle sein darf.

4. Dies behält seine Bedeutung für die ganze Geschichte des römischen Primates und stellt ihn unter den Anspruch eines Dienstamtes der Einheit. In dem Maße aber, wie dieser Anspruch nicht erfüllt wurde, kam es in der Kirche nicht

nur zu Spaltungen, sondern auch zu einem einseitig rechtlichen Verständnis des Primates, das zum Schaden der ursprünglichen Dienstaufgabe und zum Nachteil der ökumenischen Einheit der Kirche im I. Vatikanum dogmatisch festgelegt wurde.

5. Deshalb erklären wir, dass in der Kirche der Einspruch gegen diese Festlegung zu Recht erfolgt ist. Wir können das I. Vatikanische Konzil wegen der fehlenden Mitwirkung aller Kirchen, vor allem der Ostkirchen, nicht als ökumenisch betrachten. Wir können es auch deshalb nicht anerkennen, weil es in der damaligen Kirche an der nötigen offenen Vorbereitung fehlte und dadurch in seiner Primatslehre das Zeugnis von Schrift und Überlieferung nicht ausreichend zur Geltung kam. Deshalb sehen wir uns auch heute noch genötigt, in unserer altkatholischen kirchlichen Existenz ein Zeugnis abzulegen für den wesenhaft bischöflichen und konziliaren Charakter der Kirche.

6. Mit Freude und mit großer Dankbarkeit gegenüber dem Herrn der Kirche dürfen wir nun aber feststellen, dass durch das II. Vatikanische Konzil ein Anfang zur Wiedergewinnung der Konziliarität und der kollegialen Leitung der Kirche gemacht wurde. Mit Freude sehen wir auch, dass ein neues Hören auf die Heilige Schrift und die Überlieferung eingesetzt hat und es schon auf dem Konzil zu einer neuen Begegnung der römischen Kirche mit den getrennten Kirchen und nicht zuletzt auch den uns anvertrauten Kirchen gekommen ist.

Wir bedauern jedoch, dass das neue Konzil die Dekrete des I. Vatikanums ohne ausreichende Prüfung an Schrift und Überlieferung nochmals bestätigt hat und dass deshalb die schwerwiegenden Nachteile eines sich auf das I. Vatikanum berufenden Autoritätsdenkens noch immer nicht überwunden sind. Dennoch hoffen wir fest, dass die Entwicklung zur konziliaren Gemeinschaft aller Kirchen weitergeht, einer Gemeinschaft, in der der ursprüngliche Petrusdienst des Primates eine neue Erfüllung finden wird.

Darum bitten wir alle Christen und ganz besonders alle Bischöfe und verantwortlichen Leiter der Kirchen, sich immer mehr ihrer gemeinsamen Verantwortung bewusst zu werden für das Mögliche werden eines neuen, wirklich universalen Konzils, das für alle Christen sprechen und Entscheidungen treffen könnte.

Am Fest der heiligen Apostel Petrus und Paulus, 29. Juni 1970 Namens der Bischöfe der altkatholischen Kirchen Hollands, Deutschlands, der Schweiz, Österreichs, der Tschechoslowakei, Kroatiens und der Polnischen Katholischen Nationalkirche in Amerika

Andreas Rinkel, Erzbischof von Utrecht Urs Küry, Bischof, Bern

Aus: IKR 60 (1970), S. 57-59; wiederabgedruckt in: Heinrich Stirnimann / Lukas Vischer (Hg.), *Papsttum und Petrusdienst* (Ökumenische Perspektiven 7), Frankfurt a.M. 1975, S. 141-144; Urs Küry, *Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen* (Die Kirchen der Welt 3), 2. ergänzte Auflage hg. von Christian Oeyen, Stuttgart 1978 (= ³1982), S. 458-460.

Zwei weitere relevante Texte sind entstanden im Kontext von theologischen Dialogen mit denjenigen beiden Traditionen, mit denen die altkatholische Kirche und Theologie auf Grund der als Kriterium dienenden Referenzgrösse „Alte Kirche“ seit den frühen 1870er Jahren immer wieder im Kontakt war.

Text 6

GEMISCHTE ORTHODOX-ALTKATHOLISCHE THEOLOGISCHE KOMMISSION, 7. OKTOBER 1983, CHAMBÉSY GE: „DAS HAUPT DER KIRCHE“

Das Haupt der Kirche ist Christus, der Erstgeborene der ganzen Schöpfung, durch den und auf den hin alles geschaffen ist und durch den Gott alles mit sich selbst zu versöhnen beschloss, indem er am Kreuz durch sein Blut Frieden stiftete (vgl. Kol 1,15-20). Aus der Fülle des Lebens des Hauptes, Christus, haben die Glieder des Leibes das neue Leben in Christus durch den Heiligen Geist (vgl. Röm 6,11; 2 Kor 5,17; Kol 2,9 f.). „Alles hat Gott ihm zu Füßen gelegt und ihn, der als Haupt alles überragt, über die Kirche gesetzt. Sie ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt“ (Eph 1,22 f.). Christus ist in Wahrheit der „eine Herr“ (Eph 4,5), das einzige Haupt des Leibes, der Kirche, von dem aus „der ganze Leib, der durch die Gelenke und Bänder gestützt und zusammengehalten wird, in göttlichem Wachstum wächst“ (Kol 2,19; vgl. Eph 4,15). Folglich kann Christus nicht ohne die Kirche gedacht werden, das Haupt nicht ohne den Leib und umgekehrt, weil Christus und die Kirche miteinander verbunden sind und in absoluter, untrennbarer und ewiger Vereinigung verharren. Die Gläubigen, im Blut Jesu Christi gerechtfertigt, werden durch ihn gerettet, haben Frieden mit Gott und rühmen sich der Hoffnung auf die Herrlichkeit Gottes. Die Hoffnung lässt nicht zuschanden werden, ist doch die Liebe Gottes ausgegossen in ihre Herzen durch den Heiligen Geist, der ihnen gegeben ist (vgl. Röm 5,1-5). So ist die Kirche als der Leib Christi durch den Heiligen Geist mit ihrem Haupt verbunden und zusammen mit ihm der ganze Christus (vgl. Eph 1,22 f.). In ihm haben die Glieder das neue Leben und wachsen durch den Heiligen Geist hin auf die Vollendung in der göttlichen Gnade in der festen Hoffnung, dass sie ihm gleich sein werden, denn sie werden ihn sehen, wie er ist (1 Joh 3,2).

Mittelpunkt des neuen Lebens ist die heilige Eucharistie, in der sich die innere Gestalt der Verbindung des Leibes mit

seinem Haupt zeigt. Der die Eucharistie feiernde Bischof hat an Christi Stelle den Vorsitz inne, und indem er auf diese Weise das ein für allemal von Christus dargebrachte Opfer vor Gott bringt, stellt er Christus als das Haupt der um ihn versammelten Kirche dar, in deren Namen er zelebriert.

Die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel, die den apostolischen Dienst fortführen, sind zuverlässige Bürgen der Katholizität und Apostolizität der Kirche. Nach göttlichem Recht sind die Bischöfe untereinander gleichen Ranges, weil sie alle durch die rechtmäßige sakramentale Handauflegung dieselbe bischöfliche Gnade empfangen haben und in der apostolischen Sukzession stehen. Sie haben in gleicher Weise ohne quantitativen oder qualitativen Unterschied Anteil an ein und derselben bischöflichen Vollmacht. Sie sind Bischöfe unter Bischöfen, Diener Christi und der Kirche, auch sie Glieder des Leibes, d. i. der Kirche, die in ihr eine besondere Stellung innehaben. Obwohl die Bischöfe einander in der bischöflichen Vollmacht gleich sind, hat das Leben der Kirche schon in den ersten drei Jahrhunderten zu einer Differenzierung in den verschiedenen Bischofssitzen zuerkannten Ehrenstellungen geführt. Die Bischöfe bestimmter Ortskirchen, die aus verschiedenen Gründen größere Autorität gewonnen hatten, nahmen eine besondere Ehrenstellung ein und übten in kirchlichen Angelegenheiten einen größeren Einfluss aus. Die Ehrenstellung der Bischöfe dieser Sitze wurde durch Beschlüsse ökumenischer Synoden seit dem 4. Jahrhundert zu einem Ehrenvorrang (*presbeia times*) und Ehrenvorsitz in der Kirche ausgebildet (3. Kanon der 2. ökumenischen Synode). Einen solchen Ehrenvorrang genoss der Bischof von Rom, da der Bischofssitz zu Rom die erste Stelle in der Reihenfolge der Bischofssitze einnahm: Rom war die Hauptstadt des Reiches, und seine Kirche bewahrte – noch ohne Neuerungen – die apostolische Tradition; sie überbrachte das Evangelium des Heils Völkern und Nationen, die noch nicht von Christus gehört hatten, und sie war reich an kirchlichem Leben und an Werken der Liebe. Der Bischof von Rom besitzt also den Ehrenvorrang in der Kirche. Im Hinblick auf die bischöfliche Vollmacht aber unterscheidet er sich in keiner Weise von seinen Mitbrüdern, den Bischöfen. Dasselbe gilt von den andern Bischöfen, die einen Ehrenvorrang in der Kirche innehaben.

Nach der Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche sind darum alle Dekrete späterer Zeiten, die dem Bischof von Rom eine monokratische und absolute Gewalt über die ganze Kirche zuschreiben und ihn als unfehlbar ansehen, wenn er in der Ausübung seines Amtes „als Hirte und Lehrer aller Christen“ *ex cathedra* eine Lehre definiert, unannehmbar. Bei ihrem unablässigen Bemühen um die Einheit hoffen beide Kirchen, dass durch das Haupt und den Herrn der Kirche die bestehenden Schwierigkeiten und Trennungen überwunden werden, damit nach seinem Wort alle, die an ihn glauben, eins seien und so die Welt zum Glauben komme (vgl. Joh 17,20 f.).

Der obige Text über „Das Haupt der Kirche“ gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Altkatholischen Theologischen Kommission die Lehre der Orthodoxen und der Altkatholischen Kirche wieder.

Chambésy/Genf, Orthodoxes Zentrum des Ökumenischen Patriarchats, 7. Oktober 1983

(Unterschriften)

Aus: Urs von Arx (Hg.), *Koinonia* auf altkirchlicher Basis. Deutsche Gesamtausgabe der gemeinsamen Texte des orthodox-alkatholischen Dialogs 1975-1987 mit französischer und englischer Übersetzung, *Beiheft zu IKR 79*, 1989, 76-78; ebenfalls in: Harding Meyer u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band II: 1982-1990*, Paderborn/Frankfurt a. M. 1992, S. 22-23.

Text 7

GEMEINSAME ERKLÄRUNG DER INTERNATIONALEN ANGLIKANISCH-ALTKATHOLISCHEN THEOLOGENKONFERENZ VOM 6. BIS 10. AUGUST 1985, CHICHESTER: „AUTORITÄT UND PRIMAT IN DER KIRCHE“

1. Das geschaffene All ist das Werk der Liebe Gottes, und seine Existenz hat den Sinn, in freudigem Eingehen auf diese Liebe Gott zu verherrlichen. Da der Mensch Gottes Liebe ausschlug, sandte Gott der Vater seinen Sohn Jesus Christus in die Welt, um uns mit sich zu versöhnen und um die Erlösten in der einen Herde, welche die Kirche Christi ist, zu sammeln. An Pfingsten wurde der Heilige Geist zu Inspiration und Heiligung auf die Kirche gesandt. In der Kraft des Geistes wurde die Kirche ausgesandt, um das Versöhnungswerk Christi den Völkern zu bringen.

2. Der auferstandene und erhöhte Herr machte sein Volk zu „einem auserwählten Geschlecht, einer königlichen Priesterschaft, einem heiligen Stamm“ (1. Petr 2,9). Alle Getauften sind Glieder an seinem Leib, geweiht zu seinem Dienst. Sie üben ihr Priestertum aus durch Gebet und Danksagung, wenn sie sich zur Eucharistiefeier versammeln, und durch ihr Zeugnis in Leben und Wort, und sie tun in all dem die Frohbotschaft des Heils kund. Es ist ihre Berufung, der Welt Gott zu verkünden, sich menschlicher Not in jeder Form anzunehmen und die Welt dahinzubringen, dass sie Gott verehrt und ihm dient.

3. In der Kirche hat jedes Glied eine Berufung und ein Amt. Das Amt des Hauptes setzt sich fort durch die Glieder seines Leibes, so dass gegenseitiges Dienen in Liebe als Christi ureigenstes Leben in seinen Gliedern zu verstehen ist. Geistliche Gaben befähigen, andern so zu dienen, dass sich in dem, was dabei gesagt und getan wird, die Gnade Christi äußert und mitteilt und dabei sowohl die Person, die ihr Amt ausübt, als auch den ganzen Leib aufbaut. In

diesem Sinn ist die Kirche eine charismatische Gemeinschaft, in der alle einander in der Kraft des Heiligen Geistes dienen.

4. In der Kirche gibt es ein besonderes Amt des Wortes und der Sakramente, das besteht, um der Kirche – und durch sie der ganzen Menschheit – zu dienen in Gottesdienst, Mission, Unterweisung, Seelsorge und Förderung von Gemeinschaft und Einheit. Obwohl dieses Amt in der Ortskirche (Bistum) wurzelt, ist es potentiell universal, da es dafür verantwortlich ist, die Katholizität, Apostolizität und Einheit nicht nur der eigenen, sondern aller Ortskirchen zu bezeugen und zu bewahren. Unsere Kirchen glauben beide, dass sich dieses Amt vom Auftrag Christi an seine Apostel herleitet und dass es noch in neutestamentlicher Zeit die Form des dreigliedrigen Amtes von Bischof, Presbyter und Diakon angenommen hat. Es gehört für uns, zusammen mit dem Kanon der Schrift, den Glaubensbekenntnissen und den Sakramenten, zur Kirche, wie sie (von Gott) gegeben ist.

5. Autorität² besteht in der Kirche als ein Dienst. Christus hat vom Vater die höchste Autorität erhalten. Er gibt der Welt die volle Wahrheit über Gott und seinen Willen für die Menschen. Seine Autorität hat nicht die Gestalt irdischer Macht, sondern zeigt sich im Dienen, in der Hingabe seines Lebens. Er erzwingt nicht Glauben, sondern sucht Glauben als eine Antwort, die Umkehr, Verstehen und Gehorsam in sich schließt. Unter der Führung des Heiligen Geistes nimmt die christliche Gemeinschaft die Bibel als die einzigartige und autoritative Urkunde der in Christus erfüllten Offenbarung Gottes an und bezeugt selber den lebendigen Christus. 6. Autorität ist, wie auch andere Gaben, in der Kirche dafür da, „um die Heiligen für die Erfüllung ihres Dienstes zu rüsten, für den Aufbau des Leibes Christi“ (Eph 4,12). Das muss die Erhaltung der Wahrheit und die Hinführung der Kirche in ein wachsendes Verständnis für sie einschließen, wie auch die Formen administrativer und disziplinarer Autorität, die nötig sind, damit eine Gemeinschaft leben und gemeinsam handeln kann. Dabei darf man aber nie vergessen, dass das Evangelium uns lehrt, dass Autorität im Geist des Dienens und nicht des Herrschens auszuüben ist.

7. Wir stimmen hinsichtlich der Ausübung von Autorität in der Kirche folgender Aussage zu: „Theologie rechtfertigt und Geschichte beweist, dass die entscheidende Autorität und das Recht zu gemeinsamer Aktion dem ganzen Leib, der Kirche, zukommt und dass die Zusammenarbeit von Klerus und Laienschaft in Sachen Kirchenleitung und Zucht zum wahren Ideal der Kirche gehört.“ Die Spaltungen in der Christenheit bereiten der Kirche ernste Schwierigkeiten bei ihren Entscheidungen über wichtige Fragen von Lehre und Praxis. Sie sind dem rechten Austausch von Erfahrungen und Auffassungen hinderlich und beeinträchtigen die sakramentalen Beziehungen, die zwischen ihnen bestehen sollten. Dennoch besteht die Autorität Christi in den getrennten Kirchen immer noch, und jeden Tag sind in seinem Namen Entscheidungen zu treffen. Bei wichtigeren Angelegenheiten allerdings sollte keine Ortskirche nur für sich und ohne ernsthafte Beratungen mit andern Kirchen handeln.

8. Beim Zustandekommen solcher Entscheidungen hat das Urteil der Konzile stets einen besonderen Platz eingenommen. Das bedeutet nicht, dass jede Entscheidung eines jeden Konzils richtig ist. Durch die nachträgliche Rezeption bekräftigt die Kirche, dass ein Konzil die Wahrheit geschützt hat, und anerkennt, dass seine Bestimmungen mit der Schrift übereinstimmen. Unsere Traditionen schreiben beide den dogmatischen Bestimmungen der ersten vier ökumenischen Konzile besondere Bedeutung und verbindliche Autorität zu. Die Altkatholiken halten die übrigen drei ökumenischen Konzile der Kirche vor der Spaltung von Osten und Westen für ebenso verbindlich. Der anglikanische Standpunkt ist weniger klar, aber dies bildet keine größere Schwierigkeit zwischen den altkatholischen und anglikanischen Kirchen.

9. Das ordinierte Amt hat eine besondere Verantwortung in der Ausübung der Aufsicht und Leitung in der Kirche und ist mit der Autorität, die diese Verantwortung erfordert, betraut. Im besonderen sind die Bischöfe als Vorsteher der Ortskirchen und als Träger der Fülle des Amtes in beiden unseren Traditionen anerkannt als Wächter des kirchlichen Glaubens, als Lehrer, Hirten und Leiter und als Diener an der Einheit der Kirche. In der frühen Kirche waren die Konzile zwar größtenteils Bischofsversammlungen, aber dies muss in erster Linie so verstanden werden, dass die Bischöfe als Vorsteher der Ortskirchen teilnahmen. Leichtere Kommunikationsmöglichkeiten und ein volleres Verständnis der Natur des königlichen Priestertums führten zur Schaffung von Synoden, an denen neben den Bischöfen auch der übrige Klerus und die Laienschaft vertreten sind. Es ist eine Frage weiterer Erörterung, welche Bedeutung in solchen Versammlungen der Beschlussfassung mittels Abstimmungen zukommt und wie dies in bezug auf die Bildung eines gesamtkirchlichen Konsensus zu verstehen ist. In der anglikanischen Gemeinschaft als ganzer gibt es kein Organ, dem allein Entscheidungsautorität zukommt. Die Autorität ist verteilt zwischen der Versammlung der Primasse, der Lambeth-Konferenz, dem Anglikanischen Konsultativrat sowie den Synoden, Konzilen und Konventen der verschiedenen Kirchenprovinzen. Im großen und ganzen haben die letztgenannten Gruppierungen rechtlich bindende Autorität, die andern moralische oder beratende Autorität.

10. In fast allen Kirchenprovinzen der anglikanischen Gemeinschaft ist den Bischöfen gegenüber Synodalbeschlüssen, welche die Lehre betreffen, eine besondere Verantwortung vorbehalten. Für die Altkatholiken ist es die Internationale Bischofskonferenz, die sich zu Fragen von Glauben und Sitte autoritativ äussert, vorausgesetzt, dass ihre Entscheidungen nach Beratung mit den jeweiligen Nationalkirchen getroffen und von ihnen gebilligt werden.

11. In beiden Kirchen werden die Ortsbischöfe hinsichtlich ihrer bischöflichen Autorität grundsätzlich als einander gleichgestellt betrachtet. Trotzdem gibt es in beiden Kirchen auch einige Bischöfe, die anerkanntermaßen eine Autorität besitzen, die über ihr eigenes Bistum hinausreicht. Verschiedene Titel wie Erzbischof, Metropolit, Erster Bischof,

Vorsitzender Bischof oder Primas werden zu ihrer Bezeichnung gebraucht. In einigen Fällen rührt diese Verantwortung aus ferner Vergangenheit her, in anderen wird sie in einer geschriebenen Verfassung anerkannt oder übertragen und festgelegt. Beide Kirchen sind daher vertraut mit der Vorstellung eines Bischofs, der besondere Beziehungen zu anderen Bischöfen hat und eine Verantwortung, die sich über die Grenzen seines eigenen Bistums erstreckt. In der Entwicklung unserer beiden Kirchen scheint ein gewisses Bedürfnis nach einem Bischof verspürt worden zu sein, der ein Brennpunkt der Einheit ist und Sorge für das Ganze trägt. Im Fall der Utrechter Union nimmt diese Stellung der Erzbischof von Utrecht ein, der – obwohl *primus inter pares* – dennoch als Vorsitzender der Internationalen Bischofskonferenz eine Verantwortung für die Einheit und das Wohlergehen der ganzen Union hat. In der anglikanischen Gemeinschaft nimmt der Erzbischof von Canterbury eine etwas ähnliche Stellung ein, ihr Einfluss hat allerdings in diesem Jahrhundert stark zugenommen und schließt eine besondere Autorität gegenüber gewissen Kirchen der Gemeinschaft ein.

12. Diese Erfahrung legt nahe, dass etwas Ähnliches der geeignete Brennpunkt weltweiter Einheit bilden könnte, nun da die verschiedenen getrennten Teile der Kirche aufeinander zukommen. Da wir uns auf Einheit mit den orthodoxen Kirchen und mit der römisch-katholischen Kirche hinbewegen, ist es auch klar, dass die besondere Stellung der alten Patriarchatssitze berücksichtigt werden muss, unter denen der Bischofssitz von Rom aufgrund alter Tradition und der Bestimmung zweier ökumenischer Konzile der erste ist. Die Art und Weise, wie der römische Bischofssitz zu dieser Stellung kam, ist in der Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz von 1970 gut beschrieben: „Geschichtlich tritt schon früh die römische Gemeinde mit ihren Bischöfen im Gemeinschaftsleben der ganzen Kirche hervor, mitbestimmt durch die Verehrung der Märtyrerapostel Petrus und Paulus und die Vorrangstellung der Hauptstadt des Weltreiches. Erst nach und nach verbindet sich damit die Berufung auf die besondere Stellung des Petrus und auf die Petrus-Stellen des Neuen Testaments für den Ehreuvorrang des römischen Bischofs.“ Ähnlich sagt auch die Anglikanisch-Römisch-katholische Internationale Kommission in ihrer zweiten Erklärung zur Frage der Autorität in der Kirche (1981): „Die Kirche von Rom, der Stadt, in der Petrus und Paulus lehrten und das Martyrium erlitten, wurde allmählich als Inhaberin einer besonderen Verantwortung unter den Kirchen anerkannt; in ihrem Bischof sah man den Träger eines besonderen Dienstes an der Einheit der Kirchen und an der Treue zum apostolischen Erbe; die Funktionen, die er damit unter seinen Mitbischöfen ausübte, sah man in Analogie zu den Petrus zugeschriebenen, dessen Nachfolger der Bischof von Rom zu sein beanspruchte.“ Die Wendung „Träger eines besonderen Dienstes an der Einheit der Kirchen und an der Treue zum apostolischen Erbe“ ist vergleichbar mit derjenigen in der Erklärung der Internationalen Bischofskonferenz: „... insofern ... als sie (d. h. die Ausübung des Primates) dazu dient, die ganze Kirche in der Wahrheit und in der Liebe zu festigen“. Diese und andere, schonvermerkte ähnliche Auffassungen scheinen nahezulegen, dass beide Kirchen im Bischofssitz von Rom einen Universalprimat, der den Dienst an der Einheit und Kontinuität der ganzen Kirche in Wahrheit und Liebe zum Ziel hat, anerkennen könnten.

13. Es ist uns wohl bewusst, dass der römische Primat sich über die Jahrhunderte hinweg aus dieser einfachen Konzeption zu einer zentralistischen Autorität entwickelt hat, die beansprucht, von Gott eingesetzt zu sein (*jure divino*) und die Vollmacht zu haben, in jedem Bistum direkt einzugreifen, die Bischöfe zu ernennen und ihre Autorität einzuschränken (Jurisdiktion), sowie in Glaubensfragen für alle Christen verbindlich zu entscheiden (Infallibilität). Keine unserer Kirchen könnte den päpstlichen Primat so annehmen, wie er zur Zeit durch den römischen Bischofssitz ausgelegt und ausgeübt wird, wenn wir uns auch bewusst sind, dass viele Römisch-Katholiken, Bischöfe, Priester und Laien, größere Änderungen im Sinn einer Verminderung päpstlicher Macht sehen möchten. Es stellt sich daher die Frage, ob ein Universalprimat des römischen Bischofssitzes möglich ist ohne einen großen Teil jener Befugnisse, die er im Lauf der Jahrhunderte an sich gezogen hat. Das dürfte nur dann der Fall sein, wenn die Autorität, die ein solcher Primas auszuüben hat, in sorgfältiger Abgrenzung definiert wird und verfassungsmäßig dafür gesorgt ist, dass er in einem konziliaren Rahmen und in Kollegialität mit den anderen Bischöfen handeln muss – eingedenk des Umstandes, dass die höchste Autorität einem ökumenischen Konzil zukommt. Es wäre ein Zeichen der Bereitschaft der römischen Kirche, in diese Richtung zu gehen, wenn aus der jetzigen Bischofssynode etwas viel Wirksames und Einflussreicheres im Leben der Kirche gemacht würde (als bisher).

14. Wir anerkennen, dass der universale Primas, soll er nicht bloß ein Zeichen der Einheit, sondern auch fähig sein, Einheit, Wahrheit und Liebe zu erhalten, sowohl die Verpflichtung haben muss, zu gewissen Zeiten und unter bestimmten Umständen Bischofsversammlungen und Konzile einzuberufen, als auch das Recht, dies zu tun, wenn er es für notwendig erachtet. Er mag auch ein klar definiertes und beschränktes Recht auf Annahme von Appellationen erhalten. Wahrscheinlich bedarf er für die rechte Ausübung seiner Pflicht der Unterstützung eines beträchtlichen Verwaltungsapparates. Dieser sollte aber nicht der jetzigen Kurie nachgebildet werden, sondern eine klare Struktur von Verantwortlichkeit gegenüber der weiteren Kirche aufweisen. Ohne eine gewisse derartige Zentrale dürfte eine Weltkirche erfahrungsgemäß nicht auskommen. Sie könnte dazu dienen sicherzustellen, dass die Funktionen des Primas sich innerhalb der vereinbarten Grenzen halten. Bezüglich dieser Zentrale ist es jedoch wichtig, dass das Prinzip der Subsidiarität sorgfältig beachtet wird. Das heißt, dass keine Angelegenheiten, die auf einer niederen Stufe angemessen behandelt werden können, auf eine höhere weitergezogen werden sollen, und schon gar nicht durch den Primas selbst. 15. Vom universalen Primas war hier in dem Sinn die Rede, dass er für den Dienst an der Einheit,

Wahrheit und Liebe der ganzen Kirche da zu sein hat. Es ist wichtig, dass man ihn nicht für das einzige Organ zur Förderung dieser Ziele hält. Jedes Glied und jeder Teil der Kirche sind dafür mitverantwortlich. Der Primat sollte nicht nur im Zusammenhang mit dem ordinierten Amt gesehen werden, sondern auch im Zusammenhang mit der Schrift, den Glaubensbekenntnissen, den Sakramenten und anderen Gnadenmitteln, die alle die Kirche erhalten und aufbauen. „Die Kirche als eine göttliche Wirklichkeit und Erstlingsfrucht des Reiches Gottes transzendiert unsere gegenwärtige endliche Wirklichkeit. Gleichzeitig hat sie, indem sie eine menschliche Institution und Organisation ist, teil an all den Vieldeutigkeiten und Schwächen der menschlichen Situation. Sie bedarf zu jeder Zeit der Reform und Erneuerung. Zusammen mit anderen Christen haben (wir) den gemeinschaftlichen Charakter der Kirche in einer Zeit der Einsamkeit und Entfremdung wiederentdeckt. Die Kirche lebt in ‚Koinonia‘ und ist eine Gemeinschaft, in der alle Glieder, ordiniert oder Laien, ihre Gaben zum Leben des Ganzen beitragen.“

Anmerkung: Wir haben für den obigen Text in weitem Umfang die Erklärung der anglikanisch-alkatholischen Theologenkonferenz vom April 1980 in Trier und die Arbeit einer ähnlichen Konferenz vom September 1982 in Wien herangezogen. Die verfügbare Zeit erlaubte es nicht, das Thema der Unfehlbarkeit zu diskutieren, wie es die Wiener Konferenz angeregt hatte.

Das Zitat in Abschnitt 7 fasst die Ergebnisse einer Gemeinsamen Kommission der Provinzialsynode von Canterbury zusammen, die eingesetzt wurde, um die Stellung der Laien bei der Leitung der Kirche historisch und theologisch zu untersuchen. Die Kommission legte ihren Bericht 1902 vor, und er wurde 1952 nachgedruckt. Das Zitat in Abschnitt 15 ist in leicht veränderter Form entnommen aus: Anglikanisch-Lutherische Europäische Kommission, Bericht Helsinki, August/September 1982, Absatz 47-48 (Lutherischer Weltbund, Genf, 1983).

+Marinus Kok
emeritierter Erzbischof von Utrecht
+Eric Cicestr. (Dr. Eric Kemp)
Bischof von Chichester

Aus: IKR 80 (1990), S. 5-11; Textauszüge des englischen Originaltextes in: *Living Church*, January 19, 1986, S. 10-11.

Die Frage des Primates ist schließlich auch im Rahmen der 1966/67 in der Schweiz, den Niederlanden und Deutschland auf nationaler Ebene offiziell eingesetzten alkatholisch – römischkatholischen Gesprächskommissionen thematisiert worden. Unter den publizierten Texten findet sich das Thema allerdings nur in einem Beitrag der schweizerischen Gesprächskommission.

Text 8

CHRISTKATHOLISCH – RÖMISCH-KATHOLISCHE GESPRÄCHSKOMMISSION (CRGK) DER SCHWEIZ, OKTOBER 1981: „ORTSKIRCHE – UNIVERSALKIRCHE, AMT UND BEZEUGUNG DER WAHRHEIT“³

VON DER GEMEINSCHAFT DER SCHÖPFUNG ZU DER GEMEINSCHAFT DER KIRCHE

Wir leben alle in Gemeinschaft. Aus der Gemeinschaft der Eltern kommen wir her und wachsen in neue Verbindungen hinein – bald willig, bald gezwungenermaßen. Gefährdung und Verminderung der Gemeinschaft durch Tod, widriges Schicksal und Sünde bereiten uns Schmerz und Leiden. Wo immer aber Gemeinschaft gelingt, sei es, dass eine Blume anspricht, ein Acker einem etwas sagt oder Menschen sich verstehen, da erfahren wir das als etwas Sinnvolles und Gültiges.

Wir wünschen eine Gemeinschaft, die uns liebt, versteht und beschenkt, die aber auch von uns etwas erwartet und unsere Zuwendung annimmt, eine Gemeinschaft, die uns als ihre vollwertigen Glieder anerkennt und von uns selber anerkannt zu werden wünscht. Eine solche Gemeinschaft wandert stetig vorwärts; denn wenn mir jemand hilft, bringt er mich weiter, ebenso wie ich wiederum durch meinen eigenen Beitrag ihn fördere.

In welcher Richtung aber soll diese Gemeinschaft gehen? Hinfällig und unfrei sind manche Bemühungen um Gemeinschaft, mehr durch die Angst vor der Verlassenheit als durch die Erkenntnis des Heils bestimmt, das allein unserem Leben Sinn und Richtung gibt, nach dem wir uns sehnen als der Heilung aller Zerrissenheit, da alle Dinge, Himmel und Erde, Schöpfer und Geschöpf, Mann und Frau, Eltern und Kinder, Mensch und Elemente, aber auch Verstand und Gefühl, Geist, Seele und Leib, Wort und Tat zur Einheit in Gemeinschaft finden. Wir möchten beschenkt sein mit dieser Einheit und für würdig gehalten werden, ihr dienen zu dürfen. Wir möchten Bande mit allen Menschen knüpfen, so dass alle, zu einer Gemeinschaft vereint, ihr Leben als gültig und wahr erfahren, da nicht durch Angst oder Zwang, sondern in Freiheit und Liebe das Zusammensein gelebt wird. Solche Gemeinschaft ist da, wo der Schöpfer, der dreifaltige Gott, mitten unter uns ist, da der Sohn nicht dem Vater gleich ist, um sich nachher über ihn zu erheben, sondern um ihn zu ehren durch die Größe seines Gehorsams, und da die Herrlichkeit des Geistes nicht geringer ist als die des Vaters und des Sohnes, noch diese schmälert, sondern ihr entspricht.

Auf das Offenbarwerden solcher Gemeinschaft der Söhne Gottes mit dem Erstgeborenen unter vielen Brüdern sehnt sich das Geschaffene (vgl. Röm. 8,19 u. 29 u. 35-39).

DIE SENDUNG STIFTET DIE GEMEINSCHAFT NEU

Als die Fülle der Zeit gekommen war, sandte Gott seinen Sohn in die Welt (Gal. 4,4). Und in diese Sendung stellt er uns hinein, indem er uns den Geist seines Sohnes gibt, damit auch wir nicht unwissende Knechte (Joh. 15,15), sondern Söhne und Erben des Reiches des Vaters seien (Gal. 4,6-7). So ist es die eine Sendung, in welcher Jesus Christus, unser Herr, zu uns gekommen ist, welche auch wir unsrerseits vollziehen.

Wenn Christus seine Jünger aussendet, an seiner Statt das Evangelium zu verkünden (vgl. 2. Kor. 5,20), so dass, wer sie hört, Christus hört (Luk. 10,16), dann bleibt er der Herr seiner Jünger, demgegenüber sie dauernd verantwortlich sind.

DIE GEMEINSCHAFT ERKENNT DIE WAHRHEIT

Im Heiligen Geist bekennen die Christen Jesus als den Herrn (1. Kor. 12,3). Er ist es, zu dem sie vom Vater, der in der Kraft des Heiligen Geistes (vgl. Luk. 1,35 und 3,22) den Sohn gesandt hat, gezogen werden (Joh. 6,44). Und ihnen sendet der vom Vater gesandte Sohn vom Vater her den Geist der Wahrheit, der vom Vater ausgeht und vom Sohn zeugt (Joh. 15,26). Der Geist leitet die Gesandten Christi in die ganze Wahrheit (Joh. 16,13). Und diese Wahrheit ist Christus (Joh. 14,6), der bei ihnen ist bis an das Ende der Welt. Sie sind als seine Zeugen (Joh. 15,2) beauftragt, alle Völker zu ihm zu führen (Mat. 28,19-20).

IN VIELFALT HABEN ALLE ANTEIL AN DER GEMEINSCHAFT

So heißt denn „mit Christus Gemeinschaft haben“ sowohl, mit ihm und von ihm ausgesandt sein in die Welt, wie auch, ihm als dem Herrn und dem Ziel gegenüberstehen. Alle, die durch das Wort (vgl. Röm. 10,17), die Taufe und Firmung Gläubige und Glieder am Leib Christi und Träger des Heiligen Geistes geworden sind, haben Anteil an der einen göttlichen Sendung. In der Gemeinschaft miteinander hat jeder einen Psalm, eine Lehre, eine Offenbarung, Zungenrede oder Auslegung (1. Kor. 14,26). Ein jeder ist gesendet, aber ein jeder steht den andern, die ebenfalls von Christus gesendet sind, auch gegenüber. Der Gesandte Christi sieht im Bruder ein Gefäß des Heiligen Geistes, in welchem Geiste beide den Vater anrufen. Und der den Geist empfangen hat, dient dem Bruder wiederum als einem Repräsentanten Christi, der gekommen ist zu dienen. So lebt die Kirche in einer Vielfalt von Beziehungen, da die Christen miteinander, füreinander und im Gegenüber zu einander sind.

DIE GEMEINSCHAFT MIT DEM BISCHOF

Es ist dies keine unbestimmte Vielfalt, sondern die Kirche ist der Leib des einen Hauptes, welches Christus ist. Sie bezeugt dies dadurch, dass sie sich um den Bischof⁴ schart, der seinen besonderen Auftrag auf dem geschichtlichen Weg der apostolischen Sukzession vom inkarnierten, geschichtlichen Herrn her durch den Heiligen Geist empfangen hat.

So wie jeder Einzelne das Wort Gottes und die Taufe auf geschichtlichem Weg von Christus her empfangen hat, so stehen die Gläubigen als Gemeinschaft im Amtsträger demjenigen gegenüber, der ihr auf geschichtlichem Weg Repräsentant Jesu von Nazareth geworden ist. In der Ausrichtung auf den Bischof konkretisiert die Gemeinde ihr eigenes In-der-Sendung-Stehen als christliches und zugleich als gemeinschaftliches, da die Vielen nicht regellos zueinander stehen, sondern sich in der Kraft des Heiligen Geistes um den einen Bischof als den Gesandten Christi scharen.⁵ Unter seiner Leitung feiert die Kirche das Abendmahl und alle Sakramente und verkündet sie den Tod des Herrn, bis er kommt.

Wenn der Bischof mit dem „*charisma certum veritatis*“ (Iren. *Adv. haer.* 4,26,2) den Auftrag erhalten hat, über dem Bekenntnis des apostolischen Glaubens zu wachen, so schränkt das den Glaubenssinn, an dem alle Gläubigen teilhaben, nicht ein, vielmehr weckt es ihn und gibt ihm die Orientierung auf die Gemeinschaft der Kirche Christi hin. Durch die Weihe zum Bischof wie auch durch die zum Priester und Diakon werden Gläubige nicht zu Christen anderer Art gemacht, vielmehr werden sie geweiht und beauftragt, es als Gesandte Christi den Christen, die alle den Heiligen Geist erhalten haben und miteinander das königliche Priestertum darstellen, zu ermöglichen, ihre Zugehörigkeit zum konkreten, in der Geschichte erschienenen Gottessohn nicht nur als Individuen, sondern im Gehorsam dem Gesandten gegenüber miteinander, eben als Kirche, zu bezeugen und darzustellen.

DER EINE CHRISTUS UND DIE EINE KIRCHE

Der eine Christus stiftete die Kirche als eine. Die Kirche, der unteilbare Leib Christi, ist nicht die Summe aus einzelnen Individuen oder Gliedern oder irgendwelchen Teilen. Wo immer ein Apostel dem Sendungsbefehl gehorchte und wo sich auf seine Predigt hin an irgendeinem Ort die Kirche realisierte, da war es die eine Kirche Christi, und in dieser Kirche, die unter der Leitung ihres Bischofs um die heilige Eucharistie versammelt ist, ist der *Christus totus in capite et in corpore*. Mag unser Erkennen Christi Stückwerk sein, so ist doch Christus nicht zerteilt bei uns.

Die Kirche lässt sich nicht in Teile zerlegen. Laien und Klerus, Bischof und Eucharistie, Lehre und rechtes Tun lassen sich nicht trennen. So ist nur die Eucharistie der Gemeinde mit dem Bischof authentisch (Ign. *Smyrn.* 8,1). Nur in der Einheit aller Elemente ist jedes, was es ist.

DIE KIRCHE UNTERWEGS

Diese Ganzheit und Katholizität ist bekanntlich nicht ungebrochen festzustellen. Es muss vielmehr ermahnt werden, sie anzustreben und zu verwirklichen. Dieser Tatbestand entspricht auch dem Wesen der Sendung. Die Kirche muss sich nicht nur wegen der menschlichen Schwächen ihrer Glieder stets neu um ihre Selbstverwirklichung bemühen. Vielmehr wandert das Gottesvolk als Gemeinschaft, da die Glieder einander fördern, dem ewigen Ziel entgegen.

DIE EINE KIRCHE AN VIELEN ORTEN UND ZU VIELEN ZEITEN

An welchem Ort immer die Kirche, das wandernde Gottesvolk, sich findet, da ist der *Christus totus in capite et in corpore* und nicht nur ein Teil von ihm. Die Kirche zu einer Zeit und an einem Ort ist daher die katholische Kirche ebenso wie die an einem andern Ort und zu einer andern Zeit.

Aus dem Glauben an die Identität der Kirche aller Orte und Zeiten wird nicht isoliert die heilige Schrift allein, sondern die ganze fortdauernde Tradition hoch geachtet. Und aus dem Glauben an die Identität der Kirche am einen Ort mit der am andern Ort hat der Apostel Paulus den Kephas aufgesucht und wieder aufgesucht, damit sich die Selbigkeit ihres Glaubens erweise (Gal. 1 und 2). In demselben Glauben zieht der hl. Ignatius aus seiner Einsicht, dass die Kirche an einem Ort, versammelt um die eine Eucharistie, die katholische Kirche ist (*Smyrn.* 8), nicht die Konsequenz, ihre lokalen Grenzen deckten sich mit den Grenzen der Kirche, sondern die, dass er die Kirche am andern Ort wiedererkennt, sie darum dort auch seiner Ermahnung teilhaft werden lässt und um ihre Fürbitte ersucht (vgl. *Phil.* 5), wie er sie auch bittet, die Identität von Ortskirche zu Ortskirche durch eine Gesandtschaft zu feiern (*Phil.* 10).

Würde die Kirche der einen Zeit die früherer Zeiten vergessen oder die Kirche an einem Ort die an andern Orten nicht beachten wollen, weil sie in Selbstgenügsamkeit ihrem Herrn allein gehören möchte, dann setzte sie ihre eigene Katholizität aufs Spiel, denn sie ist identisch mit den andern Ortskirchen, gibt es doch nur eine Kirche aller Orte und Zeiten. Was sie darum der Kirche an einem andern Ort tut, das tut sie sich selber; nimmt sie die andere nicht ernst, so nimmt sie damit sich selber nicht ernst. Das aber kann sie als gläubige Kirche nicht. Vielmehr nimmt sie sich ernst und sucht daher die Gemeinschaft mit der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche.⁶ Wie es der eine Herr ist, auf dessen Sendung hin an vielen Orten sich sein Leib realisierte, so ist es auch das eine, gemeinschaftliche, trinitarische Leben, welches sowohl die einzelnen Glieder der Ortskirche verbindet wie auch die Gemeinschaft der Ortskirchen auf der ganzen Welt beseelt.

DIE EINHEIT IN DER ORTSKIRCHE UND IN DER UNIVERSALEN KIRCHE

Die Darstellung der Einheit der Kirche innerhalb der Ortskirche und von Ortskirche zu Ortskirche in der universalen Kirche geschieht nicht in derselben Weise. In der Ortskirche repräsentiert der Bischof als Inhaber des höchsten kirchlichen Amtes das Haupt der Kirche. Er steht als Repräsentant des Hauptes der übrigen Gemeinde als dem Leib Christi vor. Durch die Gemeinschaft mit dem Bischof als dem sichtbaren Haupt der Kirche bekennt sich die Gemeinde zur Einheit der Kirche. Hier, in der eucharistischen Versammlung um den Bischof, ist die Fülle des *totus Christus*, der einen, heiligen, katholischen Kirche, welche Fülle nicht gesteigert werden kann.

Der Verkehr der Ortskirchen untereinander aber bildet nicht so sehr das Verhältnis des Leibes mit dem Haupt ab, wie es innerhalb der Ortskirche der Verkehr der Gemeinde mit dem Bischof tut. Wohl aber ist auch die Gemeinschaft der Ortskirchen untereinander als trinitarisches Leben zu sehen. Dabei wird man nicht bestimmten Gemeinden Proprietäten nur einer der göttlichen Personen zuschreiben. Eine jede Kirche vielmehr, wo immer sie sich findet, ist identisch mit allen andern, wobei diese Identität nicht etwa die Eigenart der einzelnen Ortskirchen unterdrücken würde. Vielmehr entfalten alle je nach ihren geistlichen und geschichtlichen Erfahrungen in immer wieder besonderer und neuer Weise das eine Geheimnis der Kirche. Mag dabei – wie etwa gesagt wird – auch eine der Kirchen die Proprietäten des Geistes, eine andere die des Sohnes oder des Vaters betonter widerspiegeln, so steht doch keine über der andern, auch nicht wenn die eine historisch gesehen Ursprung der andern ist. Über einer Bischofskirche kann keine andere stehen, ist doch das Bischofsamt das oberste kirchliche Amt.

Damit die Ortskirche sich zum geschichtlich erschienenen Christus bekennen kann, bedarf sie der andern Ortskirchen; denn wenn ihr der Bischof mangelt, dann muss sie sich den neuen Bischof durch Bischöfe anderer Kirchen weihen lassen. Die zeitliche Ausrichtung der Kirche, wie sie sich in der apostolischen Sukzession zeigt, ist also notwendig verbunden mit der räumlichen von Ortskirche zu Ortskirche.

Wie durch eine Bischofsweihe dem einen Episkopat nichts beigefügt wird, so wird auch der Ortskirche, der ein Bischof geweiht wird, nichts zu ihrem kirchlichen Charakter beigefügt. Durch den Verlust ihres Bischofs hört die Ortskirche nicht auf, voll katholisch zu sein. Vielmehr wird sie als katholische und apostolische Kirche bestätigt durch die andern

Ortskirchen, deren Bischöfe sich an der Weihe ihres neuen Bischofs beteiligen.

DIE KIRCHE BEZEUGT IHRE UNIVERSALE EINHEIT

Wie die eine Ortskirche der andern bei der Bischofsweihe bedarf, ebenso bedarf sie der andern, um zu bezeugen, dass die Sendung Christi eine universale ist. Christus ist der Heiland der Welt und will die ganze Schöpfung unter sich als ihrem Haupt vereinen (Eph. 1,10). Wie bezeugen nun die Ortskirchen diese Einheit? Es ist deutlich, dass die Weise, wie dieses Zeugnis abzulegen gesucht wird, geschichtlich erst allmählich Gestalt anzunehmen begann. Vor der Formung des Universellen in der Kirche steht die Bildung der Ortskirchen, deren Symbol der Einheit im in der apostolischen Sukzession stehenden Bischof vorgegeben ist. Das Evangelium kann nur darum auch der ganzen Welt gelten, weil es zuerst den konkreten einzelnen Menschen in seiner konkreten Umwelt erreicht hat und ihn in eine konkrete Gemeinschaft am Ort, wo er lebt, gestellt hat. Da aber dem Menschen die Ewigkeit ins Herz gelegt ist (Pred. 3,11) und er als Haupt der Schöpfung gebildet wurde (1. Mos. 1,26), so könnte er nicht voll ernst genommen sein durch das Evangelium, wenn es ihn nicht in eine universale Gemeinschaft stellen würde, in der sie alle eins sind, eins in der Heiligen Dreifaltigkeit (vgl. Joh. 17). Um den universalen Anspruch des Evangeliums bezeugen zu können, müssen die Ortskirchen ihre Einheit darzustellen suchen.

Das Zeugnis der überregionalen Einheit kann die Form von Grußbotschaften und gelegentlichen Besuchen haben. Es hat sich aber auch entwickelt zu der Bildung von Metropolitan- und Patriarchatsverbänden, in denen eine Gemeinde den Vorsitz in der Liebe hat (Ign. Röm. Anrede).

DER PRIMAT

Konsequenterweise wird es dazu kommen müssen, dass in einer Gemeinde alle andern Gemeinden der Welt das Symbol der Einheit und Einzigkeit der Kirche sehen, mit welcher Gemeinde wegen ihres besonderen Vorrangs die andern übereinstimmen müssen (Iren. *Adv. haer.* 3,3,2), indem sie in ihr die Mutter und Wurzel der katholischen Kirche sehen (Cyprian, *Brief* 48).

Zur Weise, wie die Gemeinschaft der Ortskirchen miteinander zu regeln sei, fordert der 34. (27.) apostolische Kanon, es hätte kein Bischof etwas ohne das Einverständnis des Primas seiner Reichsprovinz (seiner Nation) zu tun, noch dürfte dieser etwas tun ohne die Einwilligung jener.

Aber auch der Primas der Universalkirche hat sein Amt nicht in isolierter, autokratischer Weise. Er steht vielmehr in der Gemeinschaft aller Bischöfe, vor allem jener, die selber in einer größeren Region den Primat ausüben, wie ja die alte Kirche diese synodale Gemeinschaft im Primat durch die Pentarchie zu verwirklichen trachtete.

In dieser synodalen Gemeinschaft der Ortskirchen miteinander hat eine den Vorsitz und ist das *centrum unitatis*. Dieses – und damit auch seine Laien und sein Klerus mit dem Bischof – dient der Bezeugung der Einheit der Kirche ihrer räumlichen Universalität nach. Dabei steht der Primas nicht derart über den andern Bischöfen, als wäre er anderer Art als sie. Er ist vielmehr der Erste unter Gleichen. Er ist ja der, in welchem sich die andern Bischöfe wiedererkennen, wie sich ja auch die vielen Kirchen in der einen Kirche des Primas wiedererkennen. An sich können sich die Bischöfe in jedem andern Bischof wiedererkennen. Um der Einheit willen aber sind sie in besonderer Weise verpflichtet, auf den Primas zu sehen.

Der Primat einer Ortskirche hebt das volle Kirchesein der andern Ortskirchen nicht auf noch fügt er ihm etwas bei. Zwei Ortskirchen sind auch zusammen nicht mehr Kirche als eine allein, wie auch zwei Bischöfe nicht mehr Bischof sind als einer allein. Es ist auch der oberste Vorsteher der Eucharistie der Bischof und nicht der Primas. Die Kirche kennt ja auch keine höhere Beauftragung und Sendung als die der Bischofsweihe.

Wenn der hl. Cyprian jeden Bischof als in der Nachfolge des Apostels Petrus stehend sehen kann (*Brief* 27 [richtig: 33]), wenn also in dieser Sicht wenigstens potentiell jeder Bischof Primas sein könnte, so gibt es doch die Notwendigkeit, die räumliche Einheit tatsächlich und konkret zu bezeugen, und daher die Notwendigkeit, dass die einzelnen Kirchen im Dienst dieses Zeugnisses sich in einer bestimmten Ortskirche in hervorgehobener Weise wiedererkennen. Wie alle Apostel die Brüder stärken und die Schafe weiden müssen, diese Aufgaben aber bei Petrus noch besonders genannt werden, so schaut man, wenn man sehen will, was Kirche ist, besonders auf die Primatskirche. Deshalb sind alle Kirchen für diese bestimmte Kirche und ihren Bischof besonders verantwortlich, wie sich auch Paulus für Kephas besonders verantwortlich wusste (Gal. 1 und 2). Und ebenso hat die Primatskirche den andern Kirchen gegenüber eine besondere Verantwortung. Um diese wahrnehmen zu können, bedarf es, wie schon beim Primas einer Provinz, so auch beim Universalprimas geeigneter Rechte und Pflichten, Erstverpflichtungen im Ergreifen von Initiativen und im Koordinieren kirchlicher Unternehmungen, des Rechtes, von den andern gehört zu werden, des Rechtes auf den Vorsitz in der konziliaren Gemeinschaft der Kirche u. a. Wenn diese Rechte und Pflichten auch an den Bischofsstuhleiner konkreten Gemeinde gebunden sind, bei welcher die Kirche den Vorsitz in der Liebe erkennt, so sind sie doch so zu verstehen, dass sie nicht einfach von dieser Gemeinde, sondern von ihrem Bischof ausgeübt werden. Dies geschieht in kirchlicher Weise, nämlich in Verbindung mit der Presbyterschaft, der ganzen Gemeinde und mit dem Kollegium der Bischöfe.

In Entsprechung zu der Funktion, die Petrus nach dem Zeugnis der Schrift erfüllte, hat der Primas die Aufgabe, in Entscheidungssituationen mit einer Initiative voranzugehen, die es der Kirche ermöglicht und sie nötigt, zu einer gemeinsamen Entscheidung zu gelangen, ihren Glauben auszusprechen und ihre Einheit sichtbar darzustellen. Damit dies möglich ist, kann es sich bei den Rechten des Primas nicht so sehr um Kompetenzen handeln, die dazu führen könnten, dass die andern Glieder der Kirche, als nicht mit diesen Kompetenzen versehen, ihre volle Verantwortung nicht wahrnehmen könnten. Es müssen vielmehr besonders hervorgehobene Verpflichtungen sein.

Gemäß dem Wesen der Kirche, welches synodal ist, führt also der Primas weder einen Monolog noch hält er eine bloße Anrede und Ansprache, ohne auch zu hören, sondern er lebt im Gespräch, welches durch sein Wort nicht abgeschnitten, sondern gefördert wird. Die Rechte und Pflichten des Primas dürfen nicht die Rechte und Pflichten der andern Ortskirchen und Bischöfe einengen. Vielmehr müssen jene dazu dienen, dass diese besser und umfangreicher wahrgenommen werden können, ist doch die Primatskirche in besonderer Weise verpflichtet, besorgt zu sein für das gemeinschaftliche, synodale und trinitarische Leben, das die Ortskirchen miteinander verbindet. Sie selber steht gänzlich in diesem Leben, ist sie doch selber nicht in anderer Weise Kirche als die andern Kirchen, als wäre sie etwa ohne die andern schon katholische Kirche, nicht aber die andern ohne sie. Vielmehr gilt von der Primatskirche, was Gregor d. Gr. von sich bekennt, wenn er sagt: Die Ehre der gesamten Kirche ist meine Ehre. Die volle Lebenskraft meiner Brüder ist meine Ehre. Dann bin ich in Wahrheit geehrt, wenn allen einzelnen die schuldige Ehre erwiesen wird.

DIE BEZEUGUNG DER WAHRHEIT

Zu den Pflichten jeder Kirche und somit auch der Primatskirche gehört die Bezeugung der Wahrheit. Wo Christus ist, da ist der, welcher sich die Wahrheit nennt. Wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind, da ist er mitten unter ihnen. Es lässt sich nicht sagen, dass er hier mehr und dort weniger unter ihnen sei. Wo er ist, da ist der treue Herr, den niemand bekennen kann als nur im Heiligen Geist. Der Glaube kann nicht annehmen, er würde vom Heiligen Geist getäuscht. Mag unser Erkennen jetzt auch ein stückweises nur sein, so ist es doch kein verfehltes. „Der Christ, der die Salbung vom Heiligen Geist hat, weiß alles und hat es nicht nötig, dass ihn jemand lehre. Wie ihn die Salbung belehrt hat, so ist es auch wahr und keine Lüge“ (sinngemäß nach 1. Joh. 2,20-29). Daraus folgt nicht, bei den Christen seien Lehrer überflüssig, sondern gerade, dass diese ihnen „schreiben“ (1. Joh. 2,21) und sie gerade deshalb lehren können, weil sie die Wahrheit schon kennen. Wenn der Glaube aus der Predigt kommt, so verliert diese ihren Sinn nicht, wenn der Glaube erwacht ist. Denn die Kirche ist Gemeinschaft. Aus Liebe haben die Apostel gelehrt, um so die Gemeinschaft zu fördern und sie zu leben, die Gemeinschaft mit uns, den vom Geist Gesalbten, und mit dem Vater und dem Sohn Jesus Christus (1. Joh. 1,1-4).

Ohne die Bindung der Gläubigen an das Wort der Apostel, derer, die das Leben gesehen, bezeugt und verkündet haben, kennen wir keine Gemeinschaft zum ewigen Leben. Und wer in der Gemeinschaft zum ewigen Leben ist, der folgt seinem Bischof, der in apostolischer Nachfolge steht. Denn der Herr, der die Apostel ausgesandt hat, welche durch die Weihe von Bischöfen die Sendung fortgeführt haben, steht in Treue zu seiner Sendung. Wir, die wir von Gott stammen, glauben einem Wort nicht blindlings. Vielmehr sind wir, die wir alle an dem Glaubenssinn der Kirche teilhaben und von der Kraft aus der Höhe gehalten werden, aufgerufen, die Geister zu prüfen. Und wenn wir Gott erkennen, dann hören wir auf die Apostel (vgl. 1. Joh. 4,1-6; 1. Kor. 2,15f. und 14,37f.; 2. Petr. 1, 20), d. i. auf die Gesandten Christi, und auch auf deren Gesandte, denn Christi Wort „Wer euch hört, hört mich“ ist nicht auf die Erstgesandten begrenzt. Es wäre dabei dem Glaubenein unverständliches Ärgernis, wenn durch anscheinend von Christus gesandte und im Heiligen Geist Christi Wort predigende Bischöfe Irrlehren verkündet würden. Der Gläubige trotz solchem Ärgernis und lässt durch es seinen Glauben nicht relativieren. Er will sich trotzdem dem Wort des Gesandten Christi stellen. Er tut dies nicht, weil er die Wahrheit nicht kennt, sondern um Gemeinschaft zu haben mit Christus, der die Wahrheit ist. Und weil die Gemeinschaft eine universale ist, hört er besonders auf das Wort des Primas als des *centrum unitatis*. Und da die Kirche der ganzen Welt sowohl wie die an jedem Ort Synode, Gemeinschaft ist, so nötigt dasjenige Wort der Kirche am meisten, sich ihm zu stellen, das vom höchsten Ausdruck dieser Gemeinschaft ausgeht, d.i. von dem von der ganzen Kirche anerkannten Konzil.⁷

IN DER GEMEINSCHAFT CHRISTI ERKENNEN WIR DAS HEIL

In dieser Gemeinschaft erkennen wir das Heil, das in dem Menschen Jesus von Nazareth, in seinem Leben, seiner Lehre, seinen Taten, seinem Tod und seiner Auferstehung und Erhöhung gründet, und in uns, die wir der Tempel des Heiligen Geistes sind, wohnt. Durch die Geburt seines ewigen Sohnes aus Maria, dem Tempel Gottes, welche wahrhaft Mutter Gottes genannt wird, ist Gott mit den Menschen solidarisch geworden und in die innigste Gemeinschaft getreten. Und dieser konkrete Mensch Jesus hat konkrete Menschen in seine Gemeinschaft berufen und ausgesandt, sei es, als weise Baumeister den Grund zu legen, welcher Christus ist, sei es, auf diesem Grund weiterzubauen als Mitarbeiter Gottes (vgl. 1. Kor. 3). Indem die Menschen einem konkreten Gesandten Christi begegnen, erreicht sie das Heil und können sie selber das Heil bezeugen. Wo immer das Heil aufleuchtet, da will es sich realisieren in der

Verbindung mit Christus. Nur in der Gemeinschaft, die in Christus gründet, ist das Heil. Darum kennen wir außerhalb der Kirche das Heil nicht. Darum ist jedes Bezeugen und Bekennen der Wahrheit Christi immer auch ein kirchliches.

DIE CHRISTLICHE WAHRHEIT IST NICHT IDEOLOGISCH, SONDERN PERSÖNLICH

Die Wahrheit des Evangeliums ist die Wahrheit der Person des Erlösers. Die Kirche bekennt sich zu dieser Wahrheit und vertraut dem Erlöser, dass er sie in der Wahrheit erhalte. Sie lebt in diesem Glauben und lässt sich ihren Glauben nicht durch skandalöse Ereignisse, welche ihm entgegenstehen, verdunkeln.

Zu dieser Wahrheit bekennt sich die Kirche auch mit Worten und Sätzen. Wenn sie es auch nicht zulässt, dass diesen Sätzen widersprochen wird, sondern will, dass neue Bekenntnissätze den früheren entsprechen, weil sonst die Gemeinschaft, die auch durch die Sprache lebt, gestört würde, so weiß sie doch, dass die Wahrheit nicht in den Sätzen selber enthalten ist. Der Glaube ist keine unpersönliche Ideologie. Darum sammelt sich die Kirche, deren Glieder alle vom Geist gesalbt sind und die Wahrheit kennen und die darauf vertrauen, voneinander in der Wahrheit gefördert zu werden und ebenso einander in der Wahrheit weiterzuführen, um die Person des von Christus gesandten Bischofs. Indem sie zu ihm steht, durch welchen sie Christus hört, bekennt sie sich zu dem, der da ist der erste und der letzte, in dessen Namen jedes Knie sich beuge hier und aller Orte und Zeiten.

Aus: IKR 72 (1982), S. 33-45 – mit einem Vorwort von Peter Amiet; ebenfalls in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 29 (1982), S. 264-276.

[Kirche und Kirchengemeinschaft. Erster und Zweiter Bericht der Internationalen Römisch-Katholisch – Altkatholischen Dialogkommission 2009 und 2016. (Paderborn: Bonifatius, 2017) 1-91

und
<http://www.christianunity.va/content/unitacristiani/en/news/2023/2023-02-15-publication-documents-dialogue-eglise-catholique---vi.html>]

ENDNOTES

1. Häresie (c. 751 CIC 1983) betrifft nur den primären Offenbarungsbereich selbst (c. 750 § 1 CIC i.V.m. c. 1364 § 1 CIC). Die Lehrverkündigung über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe wird dem *depositum fidei*, aber dem sekundären Offenbarungsbereich zugeordnet; vgl. den Lehrmässigen Kommentar der Glaubenskongregation zur Schlussformel der „*Professio fidei*“ vom 29. Juni 1998, in: *VApS* 144 (1998), S. 23-24, und das Responsum der Glaubenskongregation vom 28. Oktober 1995 in: *AAS* 87 (1995), S. 1114; dazu auch die Erläuterungen der Deutschen Bischofskonferenz in: *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 169 (2000), S. 141-147. *Ergänzende Aktualisierung vom Dezember 2013*: „An dieser Zuordnung ändern auch die ‚*Normae de gravioribus delictis*‘ (Libreria Editrice Vaticana 2010) nichts, in deren Art. 5 Spender und Empfängerinnen von Priesterweihen mit der dem Apostolischen Stuhl vorbehaltenen Exkommunikation bestraft werden.“

Bei einer in Rdnr. 79 angesprochenen Entlassung ehemals römisch-katholischer Kleriker und ehemals römisch-katholischer Frauen, die die Priesterweihe empfangen haben, aus der Jurisdiktion der Römisch-Katholischen Kirche (Dispens von c. 11 CIC 1983) ist auch abzuklären, wie die Altkatholische Kirche in dieser Frage künftig verfahren wird.“

2. Anmerkung des Übersetzers: Obwohl das englische „*authority*“ im Deutschen gelegentlich mit „Vollmacht“ oder „(übertragene) Amtsbefugnis“ zu übersetzen wäre, wird hier stets das Wort „Autorität“ gebraucht, damit der Leser die Logik des englisch konzipierten Textes besser nachvollziehen kann.

3. Mit Ortskirche ist hier das Bistum gemeint, nicht die Pfarrei, Nationalkirche oder gar die Denomination.

4. Die Art, wie die einzelnen evangelischen Kirchen das Wort Bischof für sich und andere Kirchen jeweils verwenden, sagt noch wenig darüber aus, ob die Wirklichkeit des Bischofsamtes bei ihnen da ist. Das ist vielmehr eine offene Frage, die noch einer dringenden ökumenischen Untersuchung bedürfte.

5. Dem entspricht die altkirchliche Übung besser, nach welcher die Gemeinden durch ihre Wahl bezeugten, dass sie fähig und gewillt sind, sich einem bestimmten Christen als einem Gesandten Christi

zu stellen. In der römisch-katholischen Kirche werden heute nur wenige Bischöfe durch diözesane Gremien gewählt, z. B. der von Rom (die Kardinäle repräsentieren die Gemeinde Rom) und von Basel. Es ist ein Desideratum in der römisch-katholischen Kirche, dass bei der Bischofswahl die Diözese mehr beteiligt sei.

6. Hier stellt sich die Frage, ob bei der Gespaltenheit der Christenheit auch jenseits des Schismas Kirche anerkannt werden könne. Diese Frage kann nur bejaht werden, wenn zugleich gesagt wird, dass diese Anerkennung an sich identisch sein müsste mit der Wiederherstellung der *communio*. Es ist ein dem Glauben unverständlicher, beunruhigender Stachel, dass jenseits der bekannten Grenzen der Kirche Katholisches erscheint, ohne dass die Einheit erlangt wird.

7. Wenn Papst Paul VI. in seinem am 5.10.1974 an Johannes Kardinal Willebrands gerichteten Brief, in dem er ihn zu seinem außerordentlichen Delegierten bei der 700-Jahr-Feier des 2. Konzils von Lyon ernannte, dieses Konzil nicht als „ökumenisches“ bezeichnet, sondern als „*alterum generale concilium Lugdunense*“, einfach als „*concilium Lugdunense*“ oder gar als „*sextum recensetur inter generales synodos in occidentali orbe celebratas*“, so muss dies als Anstoß aufgenommen werden, um allgemein über die Autorität und den Stellenwert der sogenannten ökumenischen Konzile, die nur im Westen Geltung erlangt hatten, nachzudenken.