

Altkatholische Kehrtwende? : Zum Kommissionstext "Kirche und Kirchengemeinschaft"

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

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **100 (2010)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-405061>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

Altkatholische Kehrtwende? Zum Kommissionstext «Kirche und Kirchengemeinschaft»

Urs von Arx

Altkatholische Kehrtwende? – Es braucht nicht viel Phantasie, um herauszufinden, an was für eine Kehrtwende der mit einem Fragezeichen versehene Titel denken lässt, wenn das Generalthema einer altkatholischen Theologenkonzferenz dem Papstamt gewidmet ist. Schliesslich – und das will ich hier gar nicht näher illustrieren – gehört es zum gängigen Selbst- und Fremdverständnis des Altkatholizismus, dass er papst- oder romfrei ist. Der Papst gehört zu den Dingen, die wir nicht haben. Es gilt die Gleichung: Feuer verhält sich zu Wasser wie Altkatholizismus zu Papst.

Nun wird sich aber schon herumgesprochen haben, dass die Internationale Römisch-katholisch – Altkatholische Dialogkommission (IRAD) einen Text fertiggestellt hat, der sich um eine gemeinsame Sicht des Dienstes bemüht, den der Papst für die Einheit der Kirche wahrnehmen soll. Noch mehr: Es wird sogar – für die einen kühn, für die anderen blauäugig – eine mögliche Kirchengemeinschaft angedacht. Wenn das nicht eine Kehrtwendung ist!?

1. Bisherige offizielle Äusserungen zum Dienst des Papstes

Doch schauen wir genauer hin. Im Anhang der Veröffentlichung des Kommissionstextes findet sich eine Reihe von offiziellen Aussagen zum Primat des Papstes, die entweder altkatholischen Ursprungs sind oder unter altkatholischer Beteiligung und Mitverantwortung zustande gekommen sind. Sie bezeugen – in unterschiedlichem Ausmass –, dass die altkatholische Kirche und Theologie dem Bischof von Rom durchaus einen Primat zuordnet.

Nun wird freilich der Primat des Papstes in einem Text, der eine mögliche Kirchengemeinschaft erörtert, nicht der einzige kontroverse Sachverhalt sein im Verhältnis zwischen römisch-katholischer und altkatholischer Kirche, der genauer geklärt werden muss. Das ist auch im vorliegenden Text der Fall. Ich werde mich aber in meinem Referat auf dieses Thema beschränken und verweise für die übrigen Fragen auf die beiden Referate von Jan Visser und Günter Esser einerseits und Hans Jörg Urban andererseits.

1.1 Altkatholische Aussagen zum Primat des Papstes

1.1.1 Die Münchner Erklärung des ersten (Alt)Katholikerkongresses von 1871, die so etwas wie eine Programmatik der entstehenden altkatholischen Bewegung formuliert, intoniert sozusagen das Thema, wenn sie in der Ablehnung der Dekrete des Ersten Vatikanischen Konzils festhält (Text 1):

«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.»

1.1.2 Ein Echo findet sich in der «Utrechter Erklärung» von 1889, in der die fünf altkatholischen Bischöfe namens ihrer nunmehr in voller Gemeinschaft stehenden Kirchen Hollands, Deutschlands und der Schweiz im Punkt 2 erklären (Text 2):

«Als mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend verwerfen wir die vatikanischen 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.»

1.1.3 Nur den einen Pol dieser Verbindung von Verwerfung und Anerkennung eines römischen Primats artikuliert die Kundgebung, welche die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz (IBK) aus Anlass des 50. Jahrestages des Ersten Vatikanischen Konzils im Jahr 1920 veröffentlicht hat (Text 3). Die Ablehnung ist eine einzige Anklage; das mag einerseits ausgelöst worden sein durch das Anschauungsmaterial, das die römische «Bewältigung» der Modernismuskrisis geboten hat, andererseits mag sich darin auch eine Annäherung der holländischen Bischöfe an die gegenüber Rom schon früher distanziertere Einstellung der übrigen Mitbrüder im Episkopat zu erkennen geben. Aber zurückgenommen wird die früher ausgesprochene Anerkennung nicht.

1.1.4 Wie dieser altkirchlich anerkannte und daher auch altkatholisch anzuerkennende Primat genauer konstituiert ist und ausgeübt werden soll, wird freilich erst in Texten andeutungsweise erläutert, die aus Anlass der 100. Wiederkehr des Ersten Vatikanischen Konzils entstanden sind. Ich gehe zuerst auf die «Erklärung zum 18. Juli 1870» ein, welche die IBK

1970 am Fest der Apostel Petrus und Paulus veröffentlichte (punkto Daterung steht sie damit in derselben Praxis wie die der Päpste, wenn auch mit einer anderen Intention). Sie führt das doppelte Thema von Ablehnung und Anerkennung weiter, freilich nun im Licht dessen, was das Zweite Vatikanische Konzil zur Sache gesagt hat (Text 5). Abgelehnt werden die Aussagen, mit denen die Konstitution «Pastor aeternus» durch das Zweite Vatikanum (insbesondere in «Lumen Gentium») rezipiert wird; auf der anderen Seite findet der «Anfang zur Wiedergewinnung der Konziliarität und der kollegialen Leitung», den dasselbe Konzil so deutlich markiert, freudige Anerkennung. Diese ist verbunden mit der Hoffnung, «dass die Entwicklung zur konziliaren Gemeinschaft aller Kirchen weitergeht, einer Gemeinschaft, in der der ursprüngliche Petrusdienst des Primates eine neue Erfüllung finden wird». Und dieser ist so auszuüben, dass er «dazu dient, die ganze Kirche in der Wahrheit und in der Liebe zu festigen». Anerkannt wird mit der Aufnahme des Ausdrucks «Petrusdienst» – dazu später mehr –, dass der an Petrus als konkret-einmalige Person ergangene Auftrag, den Glauben der Brüder zu stärken und als Hirte umfassend zu wirken, für die Kirche eine bleibende Bedeutung hat – so wie das bei den Aposteln der Fall ist: «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.» Man könnte daraus folgern: Das Petrinische ist im Apostolischen situiert, entsprechend der Träger des Primats in den Trägern des Episkopats, was eine synodale Konstellation ergibt.

1.1.5 Griffiger sind die Thesen zum Primat, welche die Internationale Altkatholische Theologenkonferenz (IAThK) ein Jahr zuvor verabschiedet hat (Text 4). Diese sind fast ausschliesslich dem einen Pol, nämlich der Anerkennung, verpflichtet. Mit der Rede vom «Petrusamt» verbindet sich die doppelte Feststellung, dass einerseits «die Petrus erteilten Aufträge in der Struktur der Kirche zur Geltung kommen» müssen und dass andererseits «die Funktion, die Rom in der Geschichte der Kirche zuwuchs, im Zeichen der Aufnahme dieses Auftrags stand». Wenn beigelegt wird, dass diese Feststellung nicht «den Bereich dogmatischer Folgerungen» berühre, so will man vermutlich vermeiden, in diesem Sachverhalt eine Gegebenheit göttlichen Rechts (*iuris divini*) mit zu anerkennen. Ein biblisch fundiertes Petrusamt müsste «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».

1.2 Bilateral erarbeitete Aussagen zum Primat des Papstes

Die zweite Kategorie der im Anhang abgedruckten Texte stammen von bilateralen Dialogkommissionen mit altkatholischer Beteiligung. Es handelt sich um die Gemischte Orthodox – Altkatholische Theologische Kommission («Das Haupt der Kirche», 1983), die Internationale Anglikanisch – Altkatholische Theologenkonferenz seligen Angedenkens («Autorität und Primat in der Kirche», 1985) und schliesslich die Christkatholisch – Römisch-katholische Gesprächskommission der Schweiz («Ortskirche–Universalkirche, Amt und Bezeugung der Wahrheit», 1981). Verglichen mit den Verlautbarungen der IBK haben deren Texte natürlich einen etwas eingeschränkteren Status von Autorität. Man könnte diesbezüglich noch einmal unterscheiden zwischen dem angeführten orthodox-altkatholischen Text einerseits und den beiden anderen Texten andererseits: Jener wurde im Rahmen eines nicht abgeschlossenen Rezeptionsprozesses des ganzen Dialogs von 1973–1987 von den zuständigen synodalen Organen der Ortskirchen der Utrechter Union, also zumindest des einen Dialogpartners, mit Zustimmung zur allgemeinen Zielsetzung zur Kenntnis genommen¹. Den beiden anderen widerfuhr dieses Glück nicht; sie blieben mehr oder weniger unbekannt und teilen somit das Geschick vieler offiziell initiiertes ökumenischer Texte.

Diese bilateral erarbeiteten Texte zeichnen sich nicht nur durch den Tatbestand einer gemeinsamen Perspektive der Primatsthematik aus – deren Kompatibilität untereinander übrigens noch zu untersuchen wäre –, sondern auch dadurch, dass die Primatsfrage in einen ekklesiologischen Entwurf eingebettet ist.

1.2.1 Das springt beim orthodox-altkatholischen Text «Das Haupt der Kirche» nicht so in die Augen, da es sich nur um einen Teil des ekklesiologi-

¹ Altkatholische Stellungnahmen zu den Gemeinsamen Texten der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission 1975–1987. Eine Dokumentation im Auftrag der IBK zusammengestellt und herausgegeben von Urs von Arx, Bern, Juli 2000 (mit einem Nachtrag November 2007), Typoskript, 41 S.

schen Schwerpunktkapitels des Dialogs handelt (Text 6). Neben der gemeinsamen Ablehnung des 1870 definierten römischen Primats (der als «Ehrevorrang», griechisch *προσβεία τιμῆς* [*presbeia timēs*], bezeichnet wird), stellt der Text fest, dass es mehr als einen einzigen solchen Ehrevorrang oder eben Primat eines Bischofs gibt; beim Wort «Primat» darf man also nicht automatisch und exklusiv an den Papst denken. Das Stichwort «Ehrevorrang» steht im Zusammenhang mit der räumlichen Dimension der Kirche, die über die von einem Bischof geleiteten Ortskirche hinausgeht und die schon ab dem späten 2. Jahrhundert zu Ansätzen von synodalen Strukturen geführt hat. Dieser synodale Kontext eines Primats ist der eine, wenn auch nicht ausgeführte ekklesiologische Beitrag des Textes. Der andere betrifft die theologische Konzeption des römischen Primats: Er wird auf Konzilsbeschlüsse zurückgeführt, was vermutlich impliziert, dass er nicht als eine Grösse göttlichen Rechts betrachtet wird (d.h. in der biblischen Offenbarung zugrunde gelegt ist).

1.2.2 Der Text «Autorität und Primat in der Kirche» der Internationalen Anglikanisch – Altkatholischen Theologenkonferenz situiert die Frage eines universalen Dienstes in einer Reflexion darüber, wie die Kirche zu verbindlichen, autoritativen Aussagen und Entscheidungen kommt (Text 7). Eine besondere Verantwortung dabei kommt den Bischöfen als den Vorstehern der Ortskirchen und den Trägern der Fülle des ordinierten Amtes zu. Wenn sie sich angesichts von geistigen Herausforderungen oder Streitigkeiten auf Synoden versammeln, so tun sie das, um die überortskirchliche Gemeinschaft der Ortskirchen zu bewahren und zu bezeugen (und zwar als *Vorsteher* ihrer Ortskirchen, nicht als Mitglieder eines gewissermassen darüber schwebenden Episkopats). Dabei ist in diesen synodalen Prozessen schon immer einem einzelnen Bischof die Aufgabe zugekommen, «ein Brennpunkt der Einheit» zu sein und «Sorge für das Ganze» zu tragen. In einer weltweiten Perspektive kommt dies dem Bischof von Rom zu, was u.a. so begründet wird: «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 Konzile der erste ist.» Freilich werden auch hier die Entwicklungen dieses Primats im 2. Jahrtausend kritisch und in ihrer 1870 definierten Form als letztlich unannehmbar beurteilt. Erhofft wird vielmehr, dass «verfassungsmässig dafür gesorgt wird, dass [der universale Primas] in einem konziliaren Rah-

men und in Kollegialität mit den anderen Bischöfen handeln muss»². Ein besonderer Abschnitt geht dann auf einige Aspekte ein, die den Ausgangspunkt für eine rechtlich umschriebene Regelung bilden könnten:

«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» (Hervorhebungen UvA).

1.2.3 Noch länger ist der Anmarschweg zur Frage eines universalen Dienstes an der Einheit der Kirche im Text der Christkatholisch – Römisch-katholischen Gesprächskommission der Schweiz (Text 8)³. Hier kommt am deutlichsten zur Geltung, was in den neueren der erwähnten Texte mehr oder wenig überall der Fall ist: Der Ausgangspunkt der ekklesiologischen Reflexion ist die Ortskirche, verstanden als ein Netz von Beziehungen, in

² Wenn es daran unmittelbar anschliessend heisst «eingedenk des Umstandes, dass die höchste Autorität einem ökumenischen Konzil zukommt», so müsste dies dahingehend präzisiert werden, dass ein Konzil, das in innerer Analogie zu den nachträglich als ökumenisch rezipierten Konzilen steht, nicht zur (pyramidenförmig vorgestellten) Institutionalisierung des weltweiten kirchlichen Wahrheits- und Entscheidungsfindungsprozesses gehört, so dass ein solches ökumenisches Konzil in regelmässigen Abständen einzuberufen wäre. Es bleibt – anders als es konziliaristische Entwürfe sahen – vielmehr eine *Ad-hoc*-Erscheinung; vgl. MÉTROPOLITE JEAN DE PERGAME [ZIZIOULAS], *L'institution synodale. Problèmes historiques, ecclésiologiques et canoniques*, in: *Istina* 47 (2002) 14–44, hier 31.

³ Er wurde in seiner Endfassung von Prof. Peter Amiet redigiert – daher gewisse stilistische Eigentümlichkeiten – und im Auftrag der Kommission veröffentlicht, entsprechend ihrem Wunsch, dass «der ... Text in verschiedenen ökumenisch engagierten Kreisen diskutiert wird»; vgl. die «Vorbemerkung», in: *IKZ* 72 (1982) 33.

die der Hl. Geist die in den Leib Christi Getauften stellt: miteinander, füreinander und im Gegenüber zueinander. Im Bischof als dem eigentlichen Vorsteher der eucharistischen Versammlung haben sie den personalen Fokus dieser Gemeinschaft, welche die *Una Sancta*, den *totus Christus* repräsentiert – freilich nicht isoliert, sondern in Gemeinschaft mit den anderen Ortskirchen, von denen genau dasselbe zu sagen ist. Deren supra-lokale Gemeinschaft untereinander kommt in Situationen, wo es um die Bezeugung der Gemeinschaft und der Erkenntnis der Wahrheit in kontroversen Situationen geht, primär in synodalen Prozessen zur Geltung, in denen die Bischöfe ihre Ortskirchen repräsentieren. Eine dieser Kirchen bzw. einer der Bischöfe hat dabei den Vorsitz und ist das *centrum unitatis*. Im universalen Kontext ist das der Bischof von Rom. In einer am Schriftzeugnis über Petrus orientierten Perspektive 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». Dabei dürfen «die Rechte und Pflichten des Primas ... nicht die Rechte und Pflichten der anderen 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».

Es ist nun zu fragen, ob und wie der von der IRAD vorgelegte Bericht sich zu den Zielvorstellungen der kurz referierten Texte mit ihren Polen von Ablehnung und Anerkennung verhält. Dabei ist zu berücksichtigen, dass hier die römisch-katholische Seite direkt und verglichen mit dem zuletzt erwähnten Text mit grösserem offiziellen Gewicht vertreten ist.

2. Die ekklesiologische Situierung der Primatsfrage

Wer den Titel des Kommissionstextes zum ersten Mal liest, wird möglicherweise nicht auf die Idee kommen, es gehe darin schwergewichtig um die Primatsfrage. Wer aber die Dialogpartner und die sie verbindende und trennende Geschichte auch nur oberflächlich kennt, kann nicht umhin zu vermuten, die Papstthematik müsse irgendwie angesprochen sein. Das ist natürlich auch der Fall. Entscheidend ist in der Tat das «Wie».

2.1 Der Text setzt – nach der Präambel (Nr. 1–4) – mit einer knappen Reflexion über *die Kirche und ihre trinitarisch-soteriologische Grundlegung*

ein (Nr. 5–12): «Die Kirche ist begründet und verankert im ganzen vom Heiligen Geist getragenen Christusgeschehen» (Nr. 6). Der Ausdruck «Mysterium» signalisiert diese bleibende Ursprungsbeziehung der Kirche als einen Wesenszug, der bei all ihren reflexiven und praktischen Lebensvollzügen zu berücksichtigen ist: «Die Kirche als die vom dreieinigen Gott ins Leben gerufene Gemeinschaft der Gläubigen ist eine gottgeschaffene menschliche Wirklichkeit und ihrem Wesen nach ein Mysterium» (Nr. 7). Damit wird nicht bestritten, was ich als Möglichkeit und zugleich Notwendigkeit ihrer Institutionalisierung in unterschiedlichen Dimensionen bezeichnen würde und was sie dann auch zu einem Gegenstand analytisch-kritischer Untersuchungen jeglicher Art werden lässt.

Als der «von Jesus Christus geschaffene Heils- und Lebensraum» und als «Werkzeug der vom Geist Gottes in Kraft gesetzten Heilsvermittlung» (Nr. 6) lebt die Kirche vom Wort Gottes und den Sakramenten. Das wird dann kurz erläutert (Nr. 9-11). Was im Blick auf die Sakramente etwas detaillierter geschieht (Nr. 12), mag den Eindruck eines Fremdkörpers nahelegen; doch werden hier faktisch die Ergebnisse einer früheren Phase des römisch-katholisch – altkatholischen Dialogs aufgegriffen und unter Berücksichtigung jüngster Entwicklungen neu formuliert. Auffälliger ist, dass die hier obwaltende Systematik, wo die Eucharistie als ein Sakrament unter anderen erscheint, in einer gewissen Spannung zum Ansatz einer bischöflich-eucharistischen Ortskirchentheologie steht, wie sie der Kommissionstext im dritten Kapitel zu entfalten beginnt.

2.2 Diese Entfaltung im Kapitel «*Lokale regionale und universale Dimensionen der Kirche*» geschieht so, dass zunächst die Grundvollzüge der Kirche eingeführt werden: *martyria*, *leitourgia*, *diakonia* (Nr. 13). Diese Trias (vermutlich evangelischer Herkunft) hat sich seit einiger Zeit in verschiedenen kirchlichen Traditionen eingebürgert, um all das zusammenzufassen, was in mannigfaltiger und sich auch überschneidender Weise als Manifestationen des Lebens der Kirche beschrieben werden kann⁴. Als

⁴ Die *martyria*, *leitourgia* und *diakonia* genannten, untereinander verbundenen fundamentalen Lebensvollzüge der Kirche lassen sich näherhin so umschreiben:

– Zur *martyria* gehören – in unterschiedlicher Weise nach aussen und innen gerichtete und meist miteinander verbundene – Akte der die Gemeinde aufbauenden und der missionarischen Verkündigung des Evangeliums, die Katechese, die werbende Rechenschaft über den Glauben mit seinen Voraussetzungen und Konsequenzen, Stellungnahmen zu Fragen der Politik und der Gesellschaft, die sich aus der biblischen Botschaft aufdrängen usw.

Mitte, aus der heraus sich diese Grundvollzüge entfalten und zu der sie wieder zurückführen, tritt der eucharistische Gottesdienst in den Blick, in dem die durch die sakramentale Initiation in die Kirche eingegliederten Menschen immer wieder neu zur Gemeinschaft geeint werden. Diese Gemeinschaft ist ihrerseits strukturiert durch Ämter und Dienste. Unter diesen kommt «dem Amt des Bischofs mit seiner Erstverantwortung für die Grundvollzüge der Kirche eine besondere, unverzichtbare Aufgabe für die Einheit der Gemeinschaft» zu. Die wechselseitige Hinordnung von eucharistischem Gottesdienst und Bischofsamt ist konstitutiv für die Gemeinschaft im Blick darauf, was ihr geographisch oder territorial bestimmbarer Ort ist, in dem sie in dieser Welt konkret existiert. Anderes gesagt: der Ort, d.h. die konkrete irdisch-räumliche Ausdehnung der so konstituierten Kirche ist bestimmt durch diese wechselseitige Hinordnung (Nr. 14). Die jeweilige «Ortskirche» ist also – traditionell gesprochen – das Bistum, und sie ist die fundamentale ekklesiale Grösse oder Grundeinheit in der hier vorgelegten ekklesiologischen Perspektive.

Das bedarf natürlich einer weiteren Erklärung, da der ekklesiologische Ausdruck «Ortskirche» in der ökumenischen Diskussion bekanntlich auch auf die Pfarr- oder Kirchengemeinde angewendet wird. Dies erscheint umso einleuchtender, als die Glieder der Kirche ja in der Regel dort ihren eucharistischen Gottesdienst feiern und auch unser Text feststellt: «*Martyria, leitourgia* und *diakonia* der bischöflichen Ortskirche realisieren sich in erster Linie in den Pfarrgemeinden» (Nr. 15). Ich kann aus Zeitgründen

– Zur *leitourgia* gehört die Anbetung und das Lob Gottes, worin die Kirche im Modus der Epiklese davon zu leben wagt, was ihr in Wort und Sakrament geschenkt wird und was sie als Quelle ihrer und der Schöpfung Zukunft erkannt hat.

– Zur *diakonia* gehört die Wahrnehmung ihres heilenden Auftrags gegenüber den konkreten materiellen und psychischen Nöten von Menschen in resoluter Überschreitung ihrer eigenen institutionellen, d.h. kanonischen Grenzen.

Bisweilen wird noch *koinōnia* hinzugefügt, was aber kaum den prozessualen Charakter ausdrücken kann, den die drei anderen Termini konnotieren. *koinōnia* ist – zumindest in der paulinischen Perspektive – ihrerseits das Ergebnis eines prozessualen Geschehens: Gemeinschaft von Menschen auf Grund der Teilhabe an einer Grösse, die sie nicht selber sind; vgl. die immer noch grundlegende Arbeit von: JOSEF HAINZ, *Koinonia. «Kirche» als Gemeinschaft bei Paulus* (BU 16), Regensburg (Pustet) 1982.

Zur Herkunft der Trias vgl. HANS-CHRISTOPH SCHMIDT-LAUBER, *Martyria, Leiturgia, Diakonia*, in: *Quatember* 45 (1981) 160–172, hier 161f., der die Formel auf eine Aussage aus dem Jahr 1935 im Mund von Oskar Plank, einem der Stifter der Evangelischen Michaelsbruderschaft und erstem Hausvater des Berneuchener Hauses des Klosters Kirchberg, zurückführt.

nur einige kurze (vielleicht gar verkürzte) Andeutungen zu den Überlegungen machen, die man für die oben genannte Option im ökumenischen Diskurs vorbringt. Sie verdankt sich einer Kombination von historischen und systematischen Gegebenheiten und Überlegungen.

Erstens nimmt sie den *historischen* Sachverhalt auf, dass die ersten kirchlichen Gemeinschaften, bei denen sich so etwas wie eine in der altkirchlichen *oikumenē* wiederkehrende innere Strukturierung zeigt, Stadtgemeinden sind mit dem Bischof als dem liturgischen Vorsteher (in den griechischen und lateinischen Quellen oft *hiereus* bzw. *sacerdos* genannt); dass Mitglieder des Presbyteriums im Bereich (bzw. im ruralen Hinterland) dieser Stadtgemeinden mit der Zeit auch – im Auftrag des Bischofs und in der Rückbindung an ihn – eucharistischen Gottesdiensten vorstehen, wo mit der Zeit Vorläufer der späteren Parochien innerhalb der bischöflichen Ortskirche entstehen.

Letzteres wird erst dann der Fall, wenn die von einem Bischof geleiteten Kirchen (ausserhalb des Mittelmeerraumes) vergleichsweise riesige Territorien umfassen, sein Amt (im lateinischen Westen) zu einem Element der frühmittelalterlichen feudalen Sozialordnung wird und – in einem weiteren Schritt – die Presbyter in die frühere Rolle des Bischofs eintreten: nunmehr als die über die *potestas offerendi sacrificium* verfügenden Zelebranten – soweit einige stichwortartige und unvollständige Hinweise.

Zweitens versucht die Option das aufzunehmen, was im Blick auf ekklesiologisch auswertbare neutestamentliche Äusserungen (um Ekklesiologien kann es noch nicht gehen) unter *exegetisch-systematischem* Gesichtspunkt überhaupt sinnvollerweise rezipiert werden kann – nämlich das, was in Abhebung vom fundamentallegenden und einmaligen Dienst der Apostel als ihr bleibender und ihre Sendung überdauernder Auftrag in Sicht tritt: die Verkündigung des Evangeliums und die Sorge für die letztlich von Gott ins Leben gerufenen Kirchen. Das alles umfasst das *eine* apostolische bzw. kirchliche Amt, das im Dienst des Bischofs⁵

⁵ Was an unterschiedlichen Diensten, wie sie in neutestamentlichen und anderen frühchristlichen Schriften für die verschiedenen Traditionsgruppen und -gebiete deskriptiv oder präskriptiv bezeugt werden (z.B. 1Kor 12,27–30; Röm 12,6–8; Phil 1,1; Eph 4,11f.; 1Tim 3 und 5; Tit 1,5–9; Apg 20,17–38; 1Petr 5,1–4; Hebr 13,7.17.24; Joh 21,20f.; Mt 13,52; 18,17; vgl. Did 11,3–7; 15,1; Ign.Ant. *passim*) systematisch unter das eine kirchliche und insofern apostolische Amt subsumiert wird, ist selbstverständlich *in concreto* wieder zu entfalten im Licht geschichtlicher Entwicklungen, die ja auch von der Konzeption der drei Dimensionen der *episkopē* aufgegriffen wird. Die Rede von der Fülle des Amtes, die dem Bischof zukommt (Monepiskopat der Ortskirche), setzt diese Entfaltung und Aufgliederung voraus, die zwischen ihm und weiteren ordinierten wie auch nichtordinierten Verantwortungsträgern und -trägerinnen besteht – alles im Dienst der Einheit und Gemeinschaft der Ortskirche und ihrer Sendung. – Was diese (von mir, nicht von der Kommission stammende) Argumentation zu umgehen bzw. zu erschweren intendiert, ist die These, angesichts der exegetischen Schwie-

«in Fülle» sichtbar wird, ohne dass dieser eine bischöfliche Monokratie impliziert, wie gleich deutlich wird.

Drittens greift diese Option eine ekklesiologische Konzeption auf, die das genannte Amt des Bischofs in einen Kontext der Vernetzung in der Ortskirche stellt. Es geht in dieser ebenfalls *systematischen* Überlegung um die drei verschiedenen Dimensionen der sogenannten *episkopē*, die personal, kollegial und gemeinschaftlich⁶ wahrgenommen wird. Diesem Konzept widmet unser Text ein eigenes Kapitel («4. Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit»), und zwar unter einem ortskirchlichen und einem überortskirchlichen Aspekt. Ich gehe hier auf den ersten ein, um meine Ausführungen über die Option, in der Ortskirche das Bistum zu sehen, abzuschliessen: «(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.» Das ist eine Interpretation der Konzeption der dreifachen *episkopē*, die im Blick auf den Bischof, den Träger der personalen *episkopē*⁷, klarstellt, dass er kein Autokrat ist, sondern in ein synodales Gefüge hineingestellt ist⁸.

rigkeit, von den Aposteln eine univoke Amtssukzession von Episkopen herzuleiten, müsse man mit anderen, nebeneinanderlaufenden Sukzessionssträngen von neutestamentlich bezeugten Ämtern (z.B. Propheten, Didaskaloī, Presbyter) rechnen, die dann als schriftgemässe Alternativen zum episkopalen Dienst gelten können.

⁶ So werden die englischen Ausdrücke *personal*, *collegial* und *communal* in der Regel übersetzt.

⁷ Wo der Ausdruck «Bischof» Aversionen auslöst, müsste man wohl durchgängig vom Träger oder der Trägerin der personalen *episkopē* reden, um seinen hier in den Blick genommenen Dienst für die lokale und supralokale Einheit und Gemeinschaft der Kirche in einer sichtbaren und rechenschaftspflichtigen Weise plausibel zu machen.

⁸ Als Beispiel einer Realisation der dreifachen *episkopē* bietet sich m.E. annäherungsweise die christkatholische Kirchenverfassung von 1989 an: Die personale *episkopē* wird vom Bischof wahrgenommen; die kollegiale von den übrigen Ordinierten, d.h. von den Presbytern und Presbyterinnen (die in der Ortskirche eigentlich ein Kollegium bilden) und den Diakonen und Diakoninnen (die mehr als einzelne dem Bischof zugeordnet sind); die gemeinschaftliche von den Laiendelegierten der Bistumssynode; dabei bilden die drei Dimensionen der *episkopē* annäherungsweise drei konzentrische Kreise.

Weitere Überlegungen, warum die genannte Trias eher im Blick auf eine Grösse, die mehrere Pfarr- oder Kirchengemeinden umfasst, d.h. auf eine im obigen Sinn als Ortskirche umschriebene Grösse, passt als auf eine einzelne Pfarr- oder Kirchengemeinde, können hier nicht präsentiert werden – so wenig wie Überlegungen zur «idealen» Grösse einer Ortskirche; viele Riesensistümer entsprechen ihr überhaupt nicht.

Von der Ortskirche wird nun im Kommissionsbericht gesagt:

«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.» (16)

Wer ekklesiologische Aussagen über die Ortskirche macht, muss also von vornherein auch die kirchliche Gemeinschaft mit berücksichtigen, in der diese mit anderen Ortskirchen steht, von denen theologisch⁹ genau dasselbe zu sagen ist. Daher eignet allen einzeln und allen insgesamt das Prädikat katholisch (im Sinn des Glaubenssymbols, nicht einer konfessionellen Klassifizierung)¹⁰.

Unser Text unterscheidet dabei die jeweilige räumliche Ausdehnung der Gemeinschaft von Ortskirchen (vgl. Nr. 17): *communio ecclesiarum* bzw. *communio communionum ecclesiarum* (man könnte hier in traditioneller Terminologie an Metropolitan- und Patriarchatsverbände oder Nationalkirchen usw. denken).

Im Abschnitt Nr. 19 begegnet nun zum ersten Mal der Ausdruck «Universalkirche» im Rahmen einer Aussage, die an sich nur appliziert, was schon zuvor generell festgestellt wurde. Die «Universalkirche» ist eine Vergegenwärtigung der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche des Glaubenssymbols, wie es auch die ekklesiologische Grundeinheit «Ortskirche» ist. Zum ersten Mal begegnet auch eine der kleinge-

⁹ Davon zu unterscheiden sind andere Kennzeichen einer Ortskirche wie ihre zahlen- und flächenmässige Grösse, ihre geschichtliche Anciennität, ihre soziokulturelle Identität in all ihren Dimensionen – also das, was mit der sog. Inkulturation der Christuswirklichkeit, wie sie das Evangelium bezeugt, zu tun hat.

¹⁰ Die Universalität der Kirche ist Folge und Ausdruck der Katholizität einer jeden Ortskirche, die ihrerseits auf Grund ihrer Teilhabe an der trinitarisch-soteriologischen Wirklichkeit Gottes auf universale Gemeinschaft der Ortskirchen hingeeordnet ist. Die umstandslose semantische Gleichsetzung des griechischen Ausdrucks *katholikos* mit dem lateinischen *universalis* ist problematisch. Vgl. THEODOR NIKOLAOU, Die Katholizität der Kirche. Eine Demonstration der Kircheneinheit aus orthodoxer Sicht, in: Wolfgang W. Müller (Hg.), *Katholizität – Eine ökumenische Chance*, Zürich (NZN/TVZ) 2006, 37–65; URS VON ARX, Was macht die Kirche katholisch? Perspektiven einer christkatholischen Antwort, in: ebd., 147–186.

druckten Erläuterungen. Diese weisen oft auf mögliche, aber noch nicht vertieft untersuchte Inkompatibilitäten von sprachlichen Ausdrücken hin, die in beiden Kirchen an sich bekannt sind, aber unter Umständen Unterschiedliches konnotieren können. Hier geht es um den Term «Universal-kirche». Ich komme darauf zurück.

2.3 Das nächste (vierte) Kapitel «*Personale, kollegiale und gemeinschaftliche Verantwortung für die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit*» nimmt nun den Faden der Ämter und Dienste auf, zu deren Sendung es gehört, «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» (Nr. 20). Der Text fährt fort: «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.» Diese schon erwähnten drei Dimensionen der *episkopē* – hier mit «Verantwortung» statt dem üblichen «Aufsicht» wiedergegeben – sind vom Lima-Dokument von 1982¹¹ in den ökumenischen ekklesiologischen Diskurs eingeführt wor-

¹¹ Ich zitiere den englischen Originaltext (M 26): «Three considerations are important in this respect. The ordained ministry should be exercised in a personal, collegial and communal way. It should be personal because the presence of Christ among his people can most effectively be pointed to by the person ordained to proclaim the Gospel and to call the community to serve the Lord in unity of life and witness. It should also be collegial, for there is need for a college of ordained ministers sharing in the common task of representing the concerns of the community. Finally, the intimate relationship between the ordained ministry and the community should find expression in a communal dimension where the exercise of the ordained ministry is rooted in the life of the community and requires the community's effective participation in the discovery of God's will and the guidance of the Spirit.» Aufschlussreich ist auch der beigefügte Kommentar: «These three aspects need to be kept together. In various churches, one or another has been over-emphasized at the expense of the others. In some churches, the personal dimension of the ordained ministry tends to diminish the collegial and communal dimensions. In other churches, the collegial or communal dimension takes so much importance that the ordained ministry loses its personal dimension. Each church needs to ask itself in what way its exercise of the ordained ministry has suffered in the course of history. An appreciation of these three dimensions lies behind a recommendation made by the first World Conference on Faith and Order at Lausanne in 1927: «In view of (i) the place which the episcopate, the council of presbyters and the congregation of the faithful, respectively, had in the constitution of the early Church, and (ii) the fact that episcopal, presbyteral and congregational

den und werden auch in der derzeit neuesten Fassung der laufenden Ekklesiologie-Studie der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung «The Nature and the Mission of the Church» (2005) eigens erörtert (90–99)¹². Ihre Rezeption in unseren Kommissionstext ist nicht gering zu veranschlagen.

Der Kommissionstext ist nun von der Aufgabenstellung her in erster Linie darauf aus zu zeigen, wie diese Verantwortung «in der überörtlichen Gemeinschaft (bis hin zu universalen) Gemeinschaft der Ortskirchen» (Nr. 22) ausgeübt wird. Da kommen nun nochmals die Bischöfe als Träger der personalen *episkopē* in ihren Ortskirchen ins Spiel, «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». Auf diesen synodalen Versammlungen von Bischöfen werden diese zu Trägern der kollegialen Verantwortung; einer von ihnen aber übt in diesem Kontext seine Verantwortung personal aus – mit dem Auftrag und Ziel, dass der synodale Prozess in Gang kommt und koordiniert vonstatten geht¹³. Für diese Aufgabe, diesen Leitungsdienst des einen Bischofs, der synodal mit den anderen – den vielen – vernetzt ist¹⁴, wird nun der Begriff «Primat» verwendet.

systems of government are each today, and have been for centuries, accepted by great communions in Christendom, and (iii) the fact that episcopal, presbyteral and congregational systems are each believed by many to be essential to the good order of the Church, we therefore recognize that these several elements must all, under conditions which require further study, have an appropriate place in the order of life of a reunited Church ...» Deutsche Übersetzung in: HARDING MEYER u.a. (Hg.), Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte Interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Band 1: 1931–1982. 2. neubearbeitete Auflage, Paderborn (Bonifatius)/Frankfurt a.M. (Lembeck), 1991, 576 f.

¹² The Nature and Mission of the Church. A Stage on the Way to a Common Statement (FOP 198), Geneva (WCC) 2005. Eine deutsche Übersetzung ist zugänglich unter http://www.oikoumene.org/fileadmin/files/wcc-main/documents/p2/FO2005_198_ge.pdf (21.08.2009). Ein Beispiel für eine Rezeption der Studie ist: ROGER HAIGHT, Christian Community in History. Band 3: Ecclesial Existence, New York (Continuum) 2008, bes. 115–159.

¹³ Die Dimension der «gemeinschaftlichen» Verantwortung bleibt – von der Zielsetzung des Textes verständlicherweise – unterbelichtet, denn sie kommt primär in der Ortskirche mit ihrer synodalen Struktur zum Zug; vgl. immerhin die Aussage «gegebenenfalls zusammen mit anderen Gliedern des Gottesvolkes».

¹⁴ Der klassische Referenztext mit der Korrelation des Ersten (ὁ πρῶτος) und der Vielen (οἱ πάντες) ist der Kanon 34 der sog. Apostolischen Kanones aus dem Ende des 4. Jahrhunderts: «Die Bischöfe eines jeden Volkes müssen den Ersten unter ihnen

Ein Primat in diesem Sinn gehört also zu jeder synodalen Versammlung von Bischöfen (die ihre Ortskirchen repräsentieren). Primat und Synodalität (personale und kollegiale Ausübung der *episkopē*) bedingen einander¹⁵. Der Ausdruck soll also nicht exklusiv den Primat des Papstes bezeichnen, dem dieser Primat in der universalen Dimension der Gemeinschaft von Ortskirchen zukommt, wobei Letztere durch ihre Bischöfe vertreten werden.

Damit ist insofern ein erstes Ergebnis einer gemeinsamen Sicht auf den Dienst des Papstes an der Einheit der universalen Dimension der Gemeinschaft von Ortskirchen erreicht, als dieser Dienst, dieser Primat, in einer *Communio*-Struktur situiert ist, sich also in einem synodalen oder konziliaren Prozess vollzieht. Natürlich bleiben hier noch Fragen, auf welche die Kommission im folgenden Kapitel eingeht.

Bevor ich darauf zu sprechen komme, mache ich noch auf einen weiteren wichtigen Punkt des Textes aufmerksam. Im Blick (a) auf die lokalen, regionalen und universale Dimensionen der Kirche, in denen (b) in personaler, kollegialer und gemeinschaftlicher *episkopē* die Aufgabe wahrzunehmen ist, dass die Kirche ihre Einheit bewahrt und in der Wahrheit bleibt, wird (c) der Begriff der Bezeugungsinstanzen des Glaubens eingeführt (Nr. 23–25)¹⁶; ich kann für Details hier nur auf den Abschnitt Nr. 23 verweisen. Von ihnen ist hier deshalb die Rede, weil die Sorge um das Bleiben der Kirche in der Wahrheit eben auch zur genannten *episkopē*

kennen und ihn als Haupt anerkennen und nichts ohne sein Urteil tun, was ihre Gewalt übersteigt, jeder soll nur das tun, was seine Diözese und die zu ihr gehörigen Orte [χωρὰ] betrifft. Aber auch der erste soll nichts ohne das Urteil aller tun.»

¹⁵ Diese Aussage gilt für die primär von Bischöfen auf synodalen Versammlungen wahrgenommene Verantwortung für die Einheit und die Sendung der Kirche. Es wäre m.E. ein grobes Missverständnis, dies auch von synodalen Versammlungen in der Ortskirche zu behaupten und von einem Primat des Bischofs zu reden.

¹⁶ Alle drei hier aufgeführten Punkte (a–c) bezeugen für den Kommissionstext Akte der Rezeption von zuvor in ökumenischem Kontext entwickelten Überlegungen und Einsichten. Was hier «Bezeugungsinstanzen» genannt und dann faktisch in einer doppelten Umschreibung erläutert wird, scheint sachlich ein Stück weit vergleichbar zu sein mit dem, was in der anglikanischen Tradition *dispersed authority* heisst; vgl. z.B. die Aussage «Authority ... is distributed among Scripture, Tradition, Creeds, the Ministry of the Word and Sacraments, the witness of saints, and the *consensus fidelium* ... It is thus a dispersed rather than a centralized authority having many elements which combine, interact with, and check each other...»; vgl. The Lambeth Conference 1948. The Encyclical Letter from the Bishops; together with Resolutions and Reports, London (SPCK) 1948, 84 [= Report IV: The Anglican Communion].

gehört, die damit auch als ein wesentliches Element der Apostolizität der Kirche in Sicht tritt.

Mit dem Abschnitt Nr. 26 ist ein gewisser Abschluss der vorangegangenen Überlegungen und Feststellungen markiert: Diese¹⁷ werden als «gemeinsame Sicht» qualifiziert, welche entsprechende Erkenntnisse des früheren bilateralen Dialogs «erneuert und erweitert». Das ist für das Verständnis der subtilen Architektur des Textes zu beachten, gerade auch für die Primatsthematik, die ja nicht erst mit dem 5. Kapitel zur Sprache kommt.

2.4 Dieses 5. Kapitel trägt den Titel «*Der Dienst des Papstes an der Einheit der Kirche und ihrem Bleiben in der Wahrheit*». Dabei werden ein altkatholischer und ein römisch-katholischer Aussagenkomplex einander gegenübergestellt. Neben der oben schon erwähnten grundsätzlichen altkatholischen Anerkennung eines Primats des römischen Bischofs, «wie er der gemeinsamen Tradition der Kirche des Ostens und des Westens entspricht», und der Ablehnung der Definitionen von 1870, werden einige Hinweise gegeben (a) wie die altkatholische Seite¹⁸ den Primat theologisch begründet sieht (Nr. 28) (Konzilsbeschlüsse im Blick auf die Hauptstadt-

¹⁷ Eine inhaltliche Zusammenfassung bieten die «grundlegenden Übereinstimmungen» Nr. 36–39.

¹⁸ Vgl. in erster Linie den Anhang. Neuere (deutschsprachige) altkatholische Arbeiten zum Thema sind u.a.: URS KÜRY, Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche 1870–1970, in: IKZ 60 (1970) 168–198, bes. 189 ff.; KURT STALDER, Konziliarität und Petrusfunktion in der Kirche, in: DERS., Die Wirklichkeit Christi erfahren. Ekklesiologische Untersuchungen und ihre Bedeutung für die Existenz von Kirche heute, Zürich (Benziger) 1984, 105–109 (EV 1975); ANGELA BERLIS, Überlegungen zur ökumenischen Zukunft des Petrusdienstes aus altkatholischer Sicht, in: ThQ 178 (1998) 148–154 (mit einem Hinweis auf altkatholische Literatur aus den Jahren 1966–1985, 154); URS VON ARX, Ein «Petrusamt» in der *Communio* der Kirchen. Erwägungen aus altkatholischer Perspektive, in: IKZ 93 (2003) 1–42; GÜNTER ESSER, Das Papstamt in altkatholischer Sicht, in: Walter Fleischmann-Bisten (Hg.), Papstamt pro und contra. Geschichtliche Entwicklungen und ökumenische Perspektiven (BensH 97), Göttingen (V&R) 2001, 121–152; JAN VISSER, Tradition, Unfehlbarkeit, Primat, in: Angela Berlis/Matthias Ring, unter Mitarbeit von Hubert Huppertz (Hg.), Im Himmel Anker werfen. Vermutungen über Kirche in der Zukunft. FS Bischof Joachim Vobbe, Bonn (Altkatholischer Bistumsverlag) 2007, 355–368; URS VON ARX, Bemerkungen zu Mt 16,17–19 und zur Rede vom Petrusamt, in: Peter Lampe u.a. (Hg.), Neutestamentliche Exegese im Dialog. Hermeneutik – Wirkungsgeschichte – Matthäusevangelium. FS Ulrich Luz, Neukirchen-Vluyn (Neukirchener) 2008, 319–334.

funktion Roms, die gewissermassen doppelte Apostolizität der römischen Kirche wegen der Gräber der Apostel Petrus und Paulus, Ansätze eines Petrusamtes in der neutestamentlichen Überlieferung), (b) wie sie diesen Primat «im Rahmen einer Synodalität und Kollegialität der Ortskirchen und ihrer Bischöfe» situiert (Nr. 29)¹⁹ und (c) wie sie seine Funktion sieht:

«(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 vorgeht 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,

¹⁹ Abschnitt Nr. 49 rekurriert auf die altkirchliche «Patriarchatsverfassung», was mit dem Hinweis auf die «Pentarchie» im Text 8 des Anhangs verglichen werden kann. Wie weit es sich um eine in der Alten Kirche tatsächlich längerfristig institutionalisierte Form der Kirchenleitung oder besser der Konfliktbewältigung handelt, ist nicht völlig klar, noch wie sie sich heute als Leitidee konkret umsetzen lässt; vgl. etwa FERDINAND R. GAHBAUER, Die Pentarchie. Ein Modell der Kirchenleitung von den Anfängen bis zur Gegenwart (FTS 42), Frankfurt (Knecht) 1991; EDWARD FARRUGIA, The Primacy and the Patriarchs of the First Millennium. Some Recent Interpretations, in: OS 57 (2008) 268–295.

Es bleibt abzuwarten, was die tiefere Intention des im März 2006 bekannt gewordenen Verzichts des gegenwärtigen Papstes auf den Patriarchentitel – in der spätmittelalterlichen Fassung «Occidentalis Patriarca» – ist. Von orthodoxer Seite, für welche die Idee der altkirchlichen Pentarchie (in Verbindung mit Ign. Ant., Röm. insc.) eine fundamentale strukturelle ekklesiologische Bedeutung im Dialog mit Rom hat, ist dieser Schritt mit Befremden aufgenommen worden; vgl. IKZ 96 (2006) 156–158. Dies gilt unabhängig vom Sachverhalt, dass der Patriarchentitel «in der lateinischen Kirche keinerlei Leitungsvollmacht mit sich bringt (c. 438 CIC)»; vgl. PETER KRÄMER, Art. Päpstliche Titulaturen, in: LThK 7³, 1998, 1343 f. Die traditionelle altkatholische Position dürfte *grosso modo* der orthodoxen nahestehen. – Zur Frage des Papstes als dem Ersten der Patriarchen vgl. die gegensätzlich argumentierenden Arbeiten von ADRIANO GARUTI, Il Papa patriarca d'Occidente. Studio storico dottrinale (Collectio Antoniana 2), Bologna (EFB) 1990, und A. RAPHAEL LOMBARDI, The Restoration of the Role of Patriarch of the West, Washington DC 2006 (hg. von Eastern Christian Publications, Fairfax VA). Vgl. auch noch RUDOLF SCHIEFFER, Der Papst als Patriarch von Rom: in: Michele Maccarrone (Hg.), Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze, Città del Vaticano (Libreria Ed. Vaticana) 1991, 432–451.

welche die Bewahrung der Gemeinschaft der Ortskirchen in der Wahrheit und in der Liebe betreffen, allein zu treffen ermächtigt ist.»

Der römisch-katholische Aussagenkomplex (Nr. 31–33) orientiert sich wesentlich an Feststellungen, die im 2000 veröffentlichten Studiendokument «*Communio Sanctorum [CS]. Die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen*» von einer römisch-katholisch – evangelisch-lutherische Arbeitsgruppe erarbeitet worden sind. In einer Spannung zu den altkatholischen Aussagen stehen jene Formulierungen, die im CS auch allein von der römisch-katholischen Seite verantwortet sind: Der Jurisdiktions- und Lehrprimat ist (spätestens nach dem Ersten Vatikanischen Konzil) «integraler und seinem Wesen nach, nicht aber in allen seinen konkreten Ausformungen, unaufgebbarer Bestandteil des Petrusdienstes» (vgl. CS 154). Zum Kern des Amtes der universalkirchlichen Verantwortung gehört besonders «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» (vgl. CS 193).

Was auf den ersten Blick wie eine mehr oder weniger konträre Gegenüberstellung zu altkatholischen Überlegungen zum Primat des Papstes aussieht, wird aber wieder gemildert, wenn es anschliessend heisst (Nr. 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.»

Dass hier noch offene Fragen bestehen, ist jedoch nicht zu übersehen. Einige werden weiter unten als solche explizit thematisiert (nicht aber der Begriff der Jurisdiktion).

2.5 Umso beachtenswerter ist es, dass der Kommissionstext das folgende 6. Kapitel mit «*Auf dem Weg zur vollen Kirchengemeinschaft*» überschreibt, was gewissermassen wieder an Nr. 26 anschliesst. Das hängt mit der gewählten Methode des differenzierten Konsenses zusammen, die nun an dieser Stelle – sachlich durchaus zutreffend – kurz erläutert wird²⁰. Dieser Methode entsprechend werden die «grundlegenden Übereinstimmungen» gemäss den Abschnitten Nr. 5–26 zusammengefasst (Nr. 36–39).

²⁰ Vgl. dazu auch HARALD WAGNER (Hg.), *Einheit – aber wie? Zur Tragfähigkeit der ökumenischen Formel vom «differenzierten Konsens»* (QD 184), Freiburg i.Br. (Herder) 2000.

Diese enthalten auch, was im gemeinsamen ekklesiologischen Horizont gemeinsam über den Primat des Papstes gesagt werden kann.

Daran schliesst sich eine Reihe von «noch offenen Fragen» an (Nr. 40–82). Diese betreffen auch Punkte, die in der gemeinsamen ekklesiologischen Reflexion nicht thematisiert worden sind, die aber relevant sind für eine Kirchengemeinschaft, sollte der von der Kommission im Verlauf des Dialogs angedachte Weg von beiden Kirchen beschritten werden. Ich beschränke mich auf die noch offenen ekklesiologischen Fragen (Nr. 41–47)²¹.

Sie haben alle mit dem Tatbestand zu tun, dass «die auf dem Ersten Vatikanum formulierte Lehre von Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes» auch in Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils «rezipiert wird», obwohl dieses die Bedeutung der Ortskirchen und ihrer Bischöfe in ein neues Licht gestellt hat (Nr. 42). Auf die verbreitete, neuerdings aber wieder bestrittene These, dass das Konzil und nicht zuletzt die für unsere Thematik zentrale Kirchenkonstitution «Lumen Gentium» eigentlich – mit inhärenten Unschärfen – ansatzweise zwei unterschiedlichen Ekklesiologien verpflichtet sei, kann ich hier nur hinweisen²². Der Text äussert sich kurz zur Spannung zwischen der altkatholischen Rede eines «primus inter pares» und der geltenden römisch-katholischen Doktrin des päpstlichen Jurisdiktions- und Lehrprimats (die mehr an einen «unicus sine paribus» denken lässt), er hält beides aber für «interpretationsbedürftig», also für ein Thema weiterer theologischer Erörterung innerhalb der gemeinsamen ekklesiologischen Grundperspektive (Nr. 45)²³. Dasselbe gilt für das Verhältnis von Ortskirche und Universalkirche, wenn deren institutioneller Charakter in ihrer Beziehung zum Papst als Prinzip und Fundament der

²¹ Zu den anderen «offenen Fragen» vgl. die Ausführungen von Günter Esser und Hans Jörg Urban.

²² Vgl. etwa ANTONIO ACERBI, *Due ecclesiologie. Ecclesiologia giuridica e ecclesiologia di comunione nella «Lumen gentium»* (CNST 4), Bologna (Dehoniane) 1975; vgl. auch DENNIS M. BOYLE, *Communion Ecclesiology. Vision and Version*, Maryknoll NY (Orbis) 2000; kritisch zu dieser These PETER HÜNERMANN, *Theologischer Kommentar zur dogmatischen Konstitution über die Kirche Lumen gentium*, in: ders./Bernd Jochen Hilberath (Hg.), *Herders Theologischer Kommentar zum Zweiten Vatikanischen Konzil*, Band 2, Freiburg i.Br. (Herder) 2004, 263–582, hier 550 f.

²³ Bei der Definition der dem universalen Primas zukommenden Jurisdiktionsvollmacht im «Pastor aeternus» bilden bekanntlich deren Näherbestimmungen als «plena» im Verbindung mit «ordinaria», «episcopalis» und «immediata» einen ökumenisch wohl kaum rezipierbaren Sachverhalt. Es legt sich m.E. das Bild einer Art von Weltdiözese nahe mit einem Bischof (Papst) und den in seinem Auftrag agierenden Presbytern (Bischöfe), die durchaus auch *iuris divini* sind.

Gemeinschaft der Ortskirchen und ihrer Bischöfe gesehen wird – das ist für Altkatholiken kein vertrauter Gedanke²⁴. Ein anderer Aspekt derselben Frage «betrifft das Verständnis der Rede von der Kollegialität der Bischöfe» (Nr. 46): Repräsentiert das Bischofskollegium in erster Linie die Gemeinschaft der Ortskirchen, welche auch in der universalen Dimension die ekklesiale Grundeinheit bilden und eben durch ihre Bischöfe in synodalen Akten repräsentiert werden? Oder ist das Kollegium der Bischöfe in erster Linie eine Grösse der Universalkirche, insofern es im Papst sein Haupt hat und beide – Bischöfe und Papst – in Analogie zu den Aposteln, verstanden als Kollegium, und zu Petrus, verstanden als sein Haupt, zu sehen sind (die Urgemeinde an Pfingsten wäre dann die Universalkirche, die jeder Ortskirchenbildung vorangeht)²⁵? Eine letzter Punkt greift den

²⁴ Vgl. dazu auch JOSEF MEYER ZU SCHLOCHTERN, Ist die Kirche Subjekt oder Communio? Anmerkungen zu einem ekklesiologischen Begriffskonflikt, in: Wilhelm Geerlings/Max Seckler (Hg.), Kirche sein. Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform. FS Hermann Josef Pottmeyer, Freiburg (Herder) 1994, 221–239.

²⁵ Zu einer frühen orthodoxen Kritik des Kollegialitätsverständnisses in Äusserungen des Zweiten Vatikanischen Konzils, die auch altkatholische Bedenken aufnimmt, vgl. NIKOS A. NISSIOTIS, Die Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils in orthodoxer Sicht und ihre ökumenische Bedeutung, in: KuD 10 (1964) 153–168. Zur Tendenz neuerer päpstlicher bzw. kurialer Äusserungen, den fundamentalen Zusammenhang von Bischof und Ortskirche zu lockern, vgl. HERVÉ LEGRAND, Un seul évêque par ville. Pourquoi et comment redevenir fidèle au 8^e canon de Nicée? Un enjeu pour la catholicité de l’Eglise, in: Irén. 77 (2004) 5–43. Legrand verweist nach einem Blick auf das Zweite Vaticanum insbesondere auf den CIC 1983 und das Motu proprio «Apostolos suos» (1998), auf das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre «Communio notio» (1992) sowie auf «le silence totale de Vatican II sur le pape comme patriarche d’Occident» (S. 35, Anm. 73 – vgl. oben Anm. 19). Zum kritisierten Konnex von Bischof und Ortskirche vgl. weiter das Apostolische Schreiben «Pastores gregis» (2003), bes. Nr. 8 («Kollegialer Charakter des Bischofsamtes»).

In diesem Zusammenhang sei noch auf die bekannte Ratzinger-Kasper-Debatte verwiesen, z.B. HERMANN J. POTTMEYER, Der mühsame Weg zum Miteinander von Einheit und Vielfalt im Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirchen, in: Albert Franz (Hg.), Was ist heute noch katholisch? Zum Streit um die innere Einheit und Vielfalt der Kirche (QD 192), Freiburg i.Br. (Herder) 2001, 291–310; KILIAN McDONNELL, The Ratzinger/Kasper Debate: The Universal Church and Local Churches, in: TS 63 (2002) 227–250; MEDARD KEHL, Der Disput der Kardinäle. Zum Verhältnis von Universalkirche und Ortskirchen, in: StdZ 128 (2003) 219–232; PAUL MCPARTLAN, The Local Church and the Universal Church: Zizioulas and the Ratzinger – Kasper Debate, in: IJSCC 4 (2004) 21–33; JOSEPH A. KOMONCHAK, A propos de la priorité de l’Eglise universelle: analyse et questions, in: Gilles Routhier/Laurent Villemin (Hg.), Nouveaux apprentissages pour l’Eglise. FS Hervé Legrand, Paris (Cerf) 2006, 245–268, bes. 266 f.

auf den ersten Blick «unhierarchischen» Ausdruck «Petrusamt» oder «Petrusdienst»²⁶ auf und spielt einige möglichen Implikationen durch,

Die These, dass Petrus zunächst dem *orbis* und erst später der *urbs* (d.h. der Kirche Roms) vorgestanden sei, hat z.B. schon der französische Theologe Pierre d'Ailly 1416 in seiner Schrift «De potestate ecclesiastica» vorgetragen;. Er verband dies mit der seit Petrus Damiani (gest. 1072) vertretenen Auffassung, dass die Kardinäle Nachfolger der Apostel und mit dem Papst als Nachfolger Petri für das Wohl der Universalkirche verantwortlich seien – mit der Konsequenz, dass von einer doppelten Sukzession der Apostel gesprochen wurde: Die Kardinäle waren Nachfolger der Apostel als Kollegium (um Petrus als ihr Haupt) mit einer Verantwortung für die Universalkirche, die Bischöfe hingegen waren Nachfolger der über die Welt zerstreuten Apostel als Hirten für eine Ortskirche; vgl. LOUIS B. PASCOE, Church and Reform. Bishops, Theologians and Canon Lawyers in the Thought of Pierre d'Ailly (1351–1420) (SMRT 105), Leiden (Brill) 2005, 55–69. Diese Konstruktion scheint erst möglich im Kontext des sich seit Leo IX. (1049–1054) deutlich abzeichnenden konsistenten Umbaus der Kirchenverfassung im Zug der sog. Gregorianischen Kirchenreform bzw. seit der «papstgeschichtlichen Wende im 11. Jahrhundert» (Rudolf Schieffer); vgl. jüngst THOMAS WETZSTEIN, Wie die *urbs* zum *orbis* wurde. Der Beitrag des Papsttums zur Entstehung neuer Kommunikationsräume im europäischen Hochmittelalter, in: Jochen Johrendt/Harald Müller (Hg.), Römisches Zentrum und kirchliche Peripherie. Das universale Papsttum als Bezugspunkt der Kirchen von den Reformpäpsten bis zu Innozenz III. (Neue Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, phil.-hist. Klasse, N.F. 2. Studien zur Papstgeschichte und Papsturkunden), Berlin (de Gruyter) 2009, 47–75; umfassend HANS-JOACHIM SCHMIDT, Kirche, Staat, Nation. Raumgliederung der Kirche im mittelalterlichen Europa (FMAG 37), Weimar (Böhlau) 1999.

Wirklich durchgesetzt hat sich das, was zunächst als päpstlicher Anspruch begegnete, aber doch auch immer wieder auf Widerstände staatskirchlicher oder episkopalistischer Provenienz jeglicher Art stieß, erst (und zwar innerkirchlich) im Gefolge der Konkordate seit 1801 (Pius VII. und Napoleon I.); vgl. dazu etwa MANFRED WEITLAUFF, Von der Reichskirche zur «Papstkirche». Revolution, Säkularisation, kirchliche Neuorganisation und Durchsetzung der papalistischen Doktrin, in: ZKG 113 (2002) 355–402; HUBERT WOLF, «... ein Rohrstengel statt des Szepters verlorener Landesherrlichkeit ...» Die Entstehung eines neuen rom- bzw. papstorientierten Bischofstyps, in: Rolf Decot (Hg.), Kontinuität und Innovation um 1803. Säkularisation als Transformationsprozess. Kirche – Theologie – Kultur – Staat (VIEG 65), Mainz (Zabern) 2005, 109–134.

²⁶ Der erste mir bekannte Beleg aus der neueren Zeit findet sich im Titel eines Aufsatzes von Otto Karrer: Das Petrusamt in ökumenischer Sicht, in: Hans Christian Asmussen/ders. (Hg.), Trennung und Einung im Glauben. Politische und theologische Aspekte zur ökumenischen Frage, Stuttgart (EVW) 1956, 53–71. Nicht gleich rezipiert worden ist anscheinend der englische Ausdruck im Titel der kontroverstheologischen Broschüre eines vormals anglikanischen Geistlichen: HERBERT E. HALL, The Petrine Office: A Reply to the Rev. F.W. Puller's pamphlet «The Relation of the Church of England to the Monarchical Claims of the Roman See», London (Catholic Truth Soci-

mit denen die altkatholische Theologie sich auseinandersetzen muss (47)²⁷.

Der wohl entscheidende Passus dieses Unterkapitels («6.3.1 Offene Fragen zur Ekklesiologie») ist der Abschnitt Nr. 43. Er weist zurück auf den zuvor genannten Tatbestand, dass die auf dem Ersten Vatikanum definierte Lehre von Jurisdiktions- und Lehrprimat des Papstes vom Zweiten Vatikanum rezipiert wird. Diese war und ist ja der primäre Anlass theologischer Natur für die innerkatholische Trennung. Wie soll es da weitergehen? Stellt diese Lehre nicht darüber hinaus für andere Kirchen eine bleibende Blockade auf dem Weg zur einen sichtbaren Kirche dar, was ja schliesslich auch von Päpsten wie Paul VI. und Johannes Paul II. klar erkannt und ausgesprochen worden ist²⁸?

Unser Dialog ist nicht zuletzt als ein Eingehen auf den Aufruf des Letzteren zu verstehen, «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» (vgl. Nr 43)²⁹. Dass ausgerechnet die altkatholische

ety) 1916; vgl. noch das Buch des seinerzeit auch mit Altkatholiken korrespondierenden Anglikaners RICHARD FREDERICK LITTLEDALE, *The Petrine Claims: A Critical Inquiry*, London (SPCK) 1889.

²⁷ Ein älteres Beispiel für ein ökumenisch rezipierbares Verständnis dessen, was «Petrusamt» heissen kann, bietet HEINRICH STIRNIMANN, *Papsttum und Petrusdienst – Kritische Erwägungen*, in: ders./Lukas Vischer (Hg.), *Papsttum und Petrusdienst (ÖkPer 7)*, Frankfurt a.M. (Lembeck/Knecht) 1975, 13–34: Er unterscheidet a) das Papstamt, das im 9. oder 11. (oder vielleicht gar im 4.) Jahrhundert begann und ideell durch eine im Nachhinein schwer zu trennende Verquickung geistlicher und weltlicher Herrschaftsansprüche gekennzeichnet ist (und durch die dreifache Tiara symbolisiert wird – und so auch enden könnte wie der Gebrauch dieser Tiara durch Paul VI.); b) der Petrusdienst, der ein an Petrus ablesbares «Leitbild» wie auch einen «bleibende Auftrag» meint, «insofern die wichtigsten Petrus-Stellen zum Kern der den Aposteln zugewiesenen Aufgaben gehört, die Einheit des Dienstes zum Ausdruck zu bringen, diesen Dienst auf die Einheit, Vielfalt und Universalität der gesamten Glaubensgemeinschaft ausrichten» (S. 23, Anm. 11). Zur Transformation des genannten Herrschaftsanspruches zu einem als Souveränität verstandenen Primat vgl. HERMANN J. POTTMEYER, *Die Rolle des Papsttums im Dritten Jahrtausend (QD 179)*, Freiburg i.Br. (Herder) 1999, bes. 44–48.

²⁸ Für Paul VI. vgl. AAS 59 (1967) 498; für Johannes Paul II. vgl. die folgende Anmerkung.

²⁹ Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika «*Ut unum sint*» über den Einsatz für die Ökumene, 25. Mai 1995, in: VApS 121, Bonn (Deutsche Bischofskonferenz) 1995, 5–80, hier 67 f. (Nr. 95 f.). Vgl. auch das Vorwort des Kommissionstextes (S. 8).

Seite, anders als andere Kirchen, darauf erst nach 14 Jahren reagiert, und zwar eben mit einem gemeinsamen Text, ist mindestens der Erwähnung wert (vgl. das Vorwort). Und im selben Zug wird auch auf die oft wiederholte frühere Äusserung des jetzigen Papstes verwiesen: «Rom muss vom Osten nicht mehr an Primatslehre fordern, als auch im ersten Jahrtausend formuliert und gelebt wurde» (Nr. 43). Was das genau heissen soll, kann nur einvernehmlich festgestellt werden, aber in der generellen Zielsetzung scheint sich dies nicht von der altkatholischen Parole zu unterscheiden, es sei denn, dass für die Kirchen, die nicht zum Osten gehören (orthodoxe und orientalische), eine anderes Dogma und entsprechend eine andere Kirchenstruktur gelten sollte³⁰.

3. Reinigung des Gedächtnisses und Hermeneutik des Vertrauens

3.1 Der Kommissionstext ist also, wie gesagt, der gemeinsam unternommene Versuch, einen Beitrag zu dem von den beiden genannten Päpsten umschriebenen Themenfeld zu liefern. Dabei setzt die Kommission nicht nur voraus, dass die Trennung von Alt- und Romkatholiken ein – konfessionstypologisch gesprochen – «innerkatholisches Problem darstellt» (Nr. 2), sondern auch, dass ein Dialog zur Heilung der Trennung und zur Versöhnung (vgl. Nr. 87–89) nun, «wo ekklesiologische Grundsätze der in Ost und West gemeinsamen Tradition der Alten Kirche zum Mass geworden sind, aussichtsreich» erscheint. Das ist im Weiteren der Grund für die vielleicht kühn klingende Annahme, dass die im Text «dargelegten Überlegungen auch bei anderen Einheitsbemühungen ein Modell für eine Kirchengemeinschaft mit Rom sein könnten, die keine «Rückkehr-Ökumene» impliziert» (Nr. 4). Allerdings ist dies alles abhängig von zwei in der Präambel des Textes (Nr. 1–4) genannten Bedingungen, die wohl zutiefst miteinander verbunden sind: Die eine ist der immer wieder neu zu leistende Prozess einer «Reinigung des Gedächtnisses», d.h. der Verarbeitung von Verletzungen, welche die eine Seite der anderen zugefügt hat und die sich sowohl in das Gedächtnis der jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft als auch in das deutlicher biographisch geprägte Gedächtnis von Individuen (nicht zuletzt beim Phänomen von Übertritten) abgelagert haben. Dabei mögen jede Menge sog. nichttheologische Faktoren eine Rolle spielen,

³⁰ Mit einiger Verwunderung lese ich gelegentlich bei orthodoxen Autoren, die Papstdekrete von 1870 könnten bei kirchlicher Gemeinschaft mit Rom für den «Westen» irgendwie weiterhin Gültigkeit haben.

was sicher auch auf unserer Konferenz unvermeidlich zu Tage treten wird. Die andere Bedingung ist die im ökumenischen Kontext wiederholt beschworene «Hermeneutik des Vertrauens»³¹.

3.2 In Horizont dieser beiden Bedingungen ist nicht nur der ganze Text, sondern auch das noch nicht vorgestellte Unterkapitel 6.4 «*Altkatholische Vorstellungen zur Gestalt einer möglichen Kirchengemeinschaft*» zu sehen (Nr. 83–86), das ich zum Schluss meiner Hinführung zum Kommissionstext aufgespart habe. Die Diskussion wird zeigen, ob der Text nicht doch als eher defensiv formuliert wahrgenommen wird. Dabei sind zwei Dinge zu berücksichtigen: Es handelt sich um einen für die altkatholische Seite, die ja durchaus einen antirömischen Affekt im historischen Gedächtnis hat, präzedenzlosen Text. Und es geht hier – immer unter der Annahme eines gemeinsamen ekklesiologischen Grundverständnisses – eine Kirche auf eine andere zu, deren jeweiligen Zahlenverhältnisse an Maus und Elefant gemahnen mögen. Also wird Angst nicht so weit weg sein.

Die Aufrechterhaltung der eigenen liturgisch-kanonischen Strukturen der Utrechter Union und ihrer ökumenischen Verpflichtungen sowie die Distanzierung von einer Form der Gemeinschaft mit dem Papst, wie sie in den beiden Kirchenrechtscorpora von 1983 und 1990³² umschrieben und geregelt ist, setzen aus heutiger Sicht die Leitplanken für einen Prozess, der vielleicht einmal als «Weg zur vollen Kirchengemeinschaft» angesehen werden kann. Dabei ist vorausgesetzt, dass sich der Dienst an der univer-

³¹ WACŁAW HRYNIEWICZ, Towards a More Pascal Christianity: Ecumenism and Kenotic Dimensions of Ecclesiology, in: IKZ 91 (2001) 22–44; DIETRICH RITSCHL, Bemerkungen zur kulturellen Dimension bei ekklesiologischen Differenzen: Plädoyer für eine Hermeneutik des trans-kulturellen Vertrauens, in: ebd, 60–74.

³² Das dürfte die bisweilen geäußerte Vorstellung, die Altkatholiken strebten einen Zustand von westlichen Uniaten an, erschweren.

Der distanzierende Hinweis auf die beiden Rechtscodices hat, primär im Blick auf den CIC 1983, auch mit der Feststellung römisch-katholischer Experten zu tun, dass Letzterer die Stellung und Mitverantwortung der Bischöfe – und zwar als Träger der personalen *episcopē* in den Ortskirchen – für die Kirche als Ganze nicht in dem von den ekklesiologischen Konzilstexten angedeuteten Sinn kirchenrechtlich umgesetzt hat; vgl. etwa ANTONIO ACERBI, Per una nuova forma del ministero petrino, in: ders. (Hg.), Il ministero del papa in prospettiva ecumenica. Atti del Colloquio, Milano, 16–18 aprile 1998 (PUCSC.R 10), Milano (Vita e pensiero), 1999, 303–338, hier 308; GEORG BIER, Die Rechtsstellung des Diözesanbischofs nach dem Codex Iuris Canonici von 1983 (FKRW 32), Würzburg (Echter) 2001.

salen Einheit *ad intra*³³ kaum im Sinn einer grundsätzlich alltäglichen Leitung der Kirche, die dann eine entsprechende Bürokratie benötigt, vollzogen wird. Vielmehr gilt der Grundsatz der Subsidiarität (Nr. 83 und 86)³⁴.

Die fünf in Nr. 84 genannten Punkte umschreiben in etwa, was in den Augen der altkatholischen Mitglieder der Dialogkommission eine an altkirchlichen Vorgaben orientierte Gemeinschaft der Utrechter Union mit dem Bischof von Rom impliziert³⁵. Dabei ist – und das dürfte ein unter uns Altkatholiken nicht leicht zu vermittelnder Punkt sein – vorausgesetzt, dass es hier nicht um ein Verhältnis von zwei Kirchen auf gleicher Augenhöhe geht (wie das im abgeschlossenen Dialog durchaus der Fall war und in allfälligen Fortsetzungen hoffentlich der Fall sein wird); es geht vielmehr um ein Verhältnis der Utrechter Union zu dem Bischof, der den Dienst an der erstrebten universalen Einheit der Kirche in einem synodalen Prozess wahrzunehmen hat (was m.E. noch einmal etwas anderes ist, als wenn dieser in seiner Eigenschaft als Sprecher der *römisch*-katholischen Kirche und Hüter ihrer spezifischen Traditionen nach innen und aussen auftritt).

³³ Dass die Einheit der Kirche in einer medialisierten Welt durch eine Person repräsentiert wird, ist ein pragmatisches Bedürfnis *ad extra* im Blick auf andere Religionen und auf die Segmente einer nachchristlichen Gesellschaft. *Ad intra* gilt die Einheitsformel Eph 4,5 (vgl. auch die Glaubenssymbole, die in der ekklesiologischen Entfaltung der pneumatologischen Aussage m.W. nirgends von kirchlichen Strukturen reden, in denen ein – durchaus sinnvoller – Primat welcher Delimitation auch immer zu situieren ist).

³⁴ Umstritten ist, ob die Subsidiarität so zu verstehen ist, dass der Papst seine Vollmachten freiwillig beschränkt (Was aber wenn bestritten wird, dass sie ihm zu Recht zukommen?), oder ob ihm Vollmachten unter gewissen Umständen zukommen, wenn andere Wege, die Einheit der Kirche und ihr Bleiben in der Wahrheit zu bewahren, erschöpft sind. Aber wer definiert diese «Umstände»? Vgl. dazu OSWALD VON NELL-BREUNING, Subsidiarität in der Kirche, in: StZ 204 (1986) 147–157, in thematischer Verbindung mit HANS DOMBOIS, Hierarchie – Grund und Grenze einer umstrittenen Struktur, Freiburg i.Br. (Herder) 1971.

³⁵ Der letzte der fünf Punkte orientiert sich in sehr lockerer Weise an einem der (in der Interpretation immer noch umstrittenen und wohl unzutreffend so genannten) Appellationskanones der Synode von Sardica (343 oder 342). Es handelt sich um den Kanon 3c (nach lateinischer Zählung); vgl. dazu HAMILTON HESS, The Early Development of Canon Law and the Council of Serdica, Oxford (OUP) 2002, 179–200; 212–215 (Text); vgl. jetzt auch HERVÉ LEGRAND, Pour une approche procédurale de la primauté romaine, in: Istina 53 (2008) 23–46.

Der Papst ist nicht eine Appellationsinstanz, die auf einer höheren Ebene entscheidet, sondern eher eine Kassationsinstanz, die für eine festgefahrene Situation in der Gemeinschaft von Ortskirchen, wie sie die Utrechter Union darstellt, «eine Neubeurteilung ... anzuregen» hat.

Viel vager erscheint, wie eine gewisse Zusammenarbeit in Richtung einer künftig gemeinsam wahrgenommenen *episcopē* aussehen könnte (Nr. 85).

Mit dem zuletzt besprochenen Unterkapitel 6.4 sind wir der Gegenwart und näheren bis mittelfristigen Zukunft vorausgeeilt. Denn zunächst steht der mehrschichtige Prozess der Rezeption bzw. Nichtrezeption des Kommissionsberichts an. Er betrifft nicht nur einzelne Problemfelder – darunter wohl auch solche jenseits der primär ekklesiologischen Fragestellung, welche die Dialogkommission gar nicht thematisiert hat –, sondern die allgemeine Zielsetzung des Textes überhaupt und die dazugehörige Architektur, in der die «noch offenen Fragen» gegenüber den «grundlegenden Übereinstimmungen» von untergeordnetem Gewicht sind. *Deus providebit.*

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

Adresse: Neuhausweg 53, CH-3097 Liebefeld, Schweiz. E-Mail: u.vonarx@sunrise.ch

English Summary

The paper offers an introduction into the main ecclesiological issue of the recent Report of the International Roman Catholic – Old Catholic Commission, i.e. the primacy of the bishop of Rome, from an Old Catholic perspective. It first reviews the official Old Catholic statements on the pope and his status in the Church universal to show that the popular idea of Old Catholicism as being “papstfrei” on principle is misguided. It then sets out to trace the way to find a common ecclesiological framework to position the ministry of the pope, i.e. within an ecclesiology of both the local church (the diocese with the threefold *episcopē*: personal, collegial, communal) and the supralocal communion of local churches up to the universal *communio communionum ecclesiarum*. It then briefly refers to the issues that are still in need of further elucidation, such as the reception of *Pastor aeternus* of 1870 in (the clearly different context of) *Lumen Gentium* of 1964, the exact meaning of *universal church*, of *collegiality* of bishops, the implications of the term *Petrine ministry*. It finally presents the rather novel section of the Report on how Old Catholics cautiously imagine what being in communion with Rome could imply.