

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 78 (1988)
Heft: 1

Artikel: Der altkatholisch-orthodoxe theologische Dialog ist abgeschlossen
Autor: Amiet, Peter
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404740>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 14.03.2025

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

Der altkatholisch-orthodoxe theologische Dialog ist abgeschlossen

Mit der Sitzung der Gemischten Theologischen Kommission für den orthodox-altkatholischen Dialog, welche vom 12. bis 19. Oktober 1987 in Kavala, Griechenland, stattfand, konnte der theologische Dialog der altkatholischen und orthodoxen Kirchen nach zwölf Jahren erfolgreich abgeschlossen werden.

Der Metropolit von Philippi, Neapolis (d.i. Kavala) und Thasos, Prokopios, der vor drei Jahren bereits die Subkommission für den Dialog beherbergt hatte, verwöhnte die Dialogkommission mit der berühmten griechischen Gastfreundschaft. Zugleich nahm er als Berater an ihrer Arbeit teil.

Über den Dialog sowie dessen Vorbereitung informierte die IKZ regelmäßig. Einen Überblick über die früheren orthodox-altkatholischen Kontakte gibt Christian Oeyen in der IKZ 1/1967, 29–51. Über den Stellenwert des jetzigen Dialogs im Gesamten der altkatholischen ökumenischen Bemühungen liegt ein Statement in der IKZ 1/1987, 40–43, vor, welches von allen Altkatholiken, welche 1985 Mitglieder oder Berater der Kommission waren, verantwortet wird. Was in diesem Statement über die Bedeutung dieses Dialogs für die orthodoxe Seite gesagt wird, entspricht mehrfachen Äusserungen orthodoxer Kommissionsmitglieder, vorab des orthodoxen Kopräsidenten.

Über den Charakter der Texte, welche von der Dialogkommission gemeinsam erstellt worden sind, darüber, was sie leisten können und was man von ihnen nicht erwarten darf, stellte Herwig Aldenhoven an der 17. Internationalen Altkatholischen Theologenkonzferenz 1976 (IKZ 1/1977, 31 f.) Überlegungen an, die im Ganzen bedenkenswert bleiben, wenn sie auch für die danach erstellten Texte zum Teil weniger zutreffen. Die folgenden Auszüge aus den Schlussansprachen der beiden Kopräsidenten zeigen, welche Arbeit von den beiden Kommissionsteilen, dem altkatholischen und dem orthodoxen, noch zu leisten ist, und welche Aufgabe sich nun den Kirchen stellt. Aus der Schlussansprache von Bischof Léon Gauthier:

«Bezüglich der Aufnahme eines Dialogs mit den Altkatholiken hat die IV. Panorthodoxe Konferenz in Chambésy (1968) einen Beschluss getroffen, wonach vor der Aufnahme der Arbeit unserer Kommission geklärt werden sollte, ob «die Vereinbarung über die Sakramentsgemeinschaft» zwischen der Anglikanischen Kirche und unserer Kirche

(1931) und ihre Ausweitung (1965) auf die Unabhängige philippinische Kirche, die Spanische bischöflich-reformierte Kirche und die Lusitanische katholisch-evangelisch-apostolische Kirche «nicht ein unüberwindliches Hindernis für die Vereinigung der altkatholischen und der orthodoxen Kirche darstellen». Unsere Arbeit haben wir ohne diese «Klärung» begonnen und einmütig alle theologischen Texte angenommen und unterzeichnet. Der letzte dieser Texte behandelt eben die Frage «Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgerungen». Ich zitiere die zwei letzten Punkte dieses Dokumentes: «Wann immer die Gemeinschaft zerbrochen ist, entsteht für die Kirche die Verpflichtung, den Bruch zu heilen. Die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft ist nicht ausserhalb des einen Leibes Christi möglich, denn nur in diesem Leib ist die Einheit des Glaubens und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes gegeben. Dabei gilt es nicht nur sorgfältig zu prüfen, ob man einander nahe genug ist, um die Gemeinschaft wiederherzustellen, sondern auch, ob die Differenzen so schwerwiegend sind, dass die Trennung weiterhin bestehen bleiben muss.» Und dann: «Folge und Ausdruck der gemeinsam erkannten Glaubensgemeinschaft ist die volle liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen, die Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi. Die liturgischen und die kanonischen Folgen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden von der Kirche auf Grund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt. Diese Gemeinschaft bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern kommt darin zum Ausdruck, dass die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der Gemeinschaft gerade widersprechen. Die in der vollen Gemeinschaft vereinigten Kirchen erfüllen ihre Aufgaben in der Welt nicht isoliert von einander, sondern grundsätzlich gemeinsam.» In diesem Sinne haben die erwähnten altkatholischen Interkommunikationsabkommen nicht aufgegeben zu werden, sondern sollen in diesem Sinne vertieft und erweitert werden bis zur echten «full communion».

Was die geplante «Vereinbarung über eine gegenseitige Einladung zur Teilnahme an der Feier der Eucharistie» zwischen den evangelischen Kirchen Deutschlands (EKD) und dem katholischen Bistum der Altkatholiken in Deutschland (AKD), in Österreich und der ČSSR be-

trifft, soll die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz 1988 Stellung nehmen ...»

Aus der Schlussansprache von Metropolit Damaskinos:

«1. Der offizielle Theologische Dialog zwischen der alkatholischen und der orthodoxen Kirche läuft mit dieser 7. Vollversammlung in seine Zielgerade ein. Durch die Annahme der von der Gemischten Subkommission verfassten gemeinsamen Textvorlagen ist das der Gemischten Theologischen Kommission aufgetragene Werk zum Abschluss gebracht. Was orthodoxerseits danach folgt, ist von der III. Vorkonziliaren Konferenz in Chambésy (28. Oktober bis 6. November 1986) festgelegt worden: «Der Vorsitzende der interorthodoxen Kommission erstattet hierauf dem ökumenischen Patriarchat Bericht. Dieser verkündet dann mit der Zustimmung der Oberhäupter der orthodoxen Lokalkirchen den Abschluss des Dialogs. Kein Dialog wird als beendet betrachtet, solange nicht sein Abschluss durch einen solchen panorthodoxen Beschluss bekanntgegeben worden ist.» Der panorthodoxe Beschluss, dass nach dem positiven Ausgang unseres theologischen Dialoges die kirchliche Gemeinschaft wiederhergestellt werden soll, muss auf der Einstimmigkeit aller orthodoxen Lokalkirchen beruhen. Die Themenliste wurde erstellt, um die grundlegenden Fragen des Glaubens und der kirchlichen Ordnung festzulegen, die nicht nur das gemeinsame Festhalten an der kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte, sondern auch die entsprechende Umsetzung dieser Tradition im Leben der Kirchen heute nachweisen sollten. ...

Die in der Gemischten Theologischen Kommission geführten theologischen Gespräche zur Erstellung der gemeinsamen Texte fanden in der Tat im Lichte auch der vorangegangenen bekannten theologischen Gespräche statt und konzentrierten sich vor allem auf die umstrittenen Punkte der Themenliste, da die Mitglieder der Kommission das klare Bewusstsein hatten, dass ihre Aufgabe die Klärung theologischer Unterschiede und die Aufhebung festgestellter theologischer Differenzen und nicht die erschöpfende Niederschrift einer Art gemeinsamen «Glaubensbekenntnisses» zu jedem Thema war. Eine derartige Niederschrift wäre zudem nicht nur schwierig, sondern auch gefährlich, da sie zur Erstellung umfangreicher theologischer Texte geführt hätte, welche die Gefahr sprachlicher oder theologischer Ungenauigkeiten, Einseitigkeiten und Mängel mit sich gebracht hätte, die den theologischen Dialog nicht erleichtert hätten. Gemeinsames Bewusstsein der Mitglieder der Interorthodoxen Kommission war die Feststellung, dass der theologische Dialog sich auf die erschöpfende Untersuchung und Ausarbeitung der überlieferten theologischen Gegensätze beschränken sollte, damit aufgrund der gemeinsamen kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte die Übereinstimmung im gemeinsamen Glauben festgestellt und die Überwindung dieser Widersprüche gesucht wird.

Dieses Kriterium, das sich auch als übereinstimmend mit der patristischen Tradition und Praxis erwies, war das unverrückbare Prinzip nicht nur bei den geführten theologischen Diskussionen, sondern auch bei der Erstellung der gemeinsamen Texte zu jedem Thema; deshalb bestimmte es auch die gesamte Methodik der Durchführung des theologischen Dialogs. Aus diesem Geist muss auch die Knappheit der theologischen Texte verstanden werden, welche eine kurze Beschreibung der theologischen Grundlage zum Ziel hatten, durch

die die Überwindung oder die Aufhebung einer konkreten theologischen Differenz möglich erschien. Die überlieferten theologischen Differenzen bei den einzelnen Themen waren auch aus den vorherigen theologischen Gesprächen bekannt; ebenso bekannt war von vorneherein auch der absolute Respekt der Altkatholischen Kirche für das Kriterium des authentischen Inhaltes der patristischen Tradition. ...

3. Die Gemischte Theologische Kommission, die in diesem Geist gearbeitet hat, ist sich dabei bewusst, dass sie mit ihren schwachen Kräften der ihr aufgetragenen Aufgabe bestmöglich entsprach, indem sie gemeinsame theologische Texte vorbereitete, welche das hohe Mass an theologischer Übereinstimmung sowohl in grundsätzlichen Fragen des Glaubens als auch in den überlieferten Streitpunkten zum Ausdruck bringen, wie diese in der Themenliste des offiziellen theologischen Dialoges beschrieben worden sind. Ausserdem beweist die Erhebung der gemeinsamen kirchlichen Tradition der ersten Jahrhunderte zum Kriterium unseres gemeinsamen Glaubens die prinzipiell implizierte Übereinstimmung auch in nicht ausreichend besprochenen Fragen oder in vielleicht unklaren Formulierungen in den gemeinsamen theologischen Texten. Eventuelle derartige Feststellungen würden keineswegs eine Tendenz der Verdeckung oder des Ausweichens vor einer bestimmten theologischen Problematik oder gar die Unmöglichkeit einer theologischen Übereinkunft in einem festgestellten theologischen Problem bedeuten, da eine derartige Perspektive sowohl vom gewählten objektiven Kriterium der gemeinsamen patristischen Tradition, als auch vom rein theologischen Ziel des Dialoges her ausgeschlossen war.

Gerade im Gegenteil hat die Gemischte Theologische Kommission eine bezeichnende Sensibilität an den Tag gelegt, was die Beurteilung der Kongruenz zwischen dem Inhalt der gemeinsamen theologischen Texte und gleichzeitiger Initiativen, z. B. der Problematik der gemeinsamen Abendmahlsvereinbarung zwischen der altkatholischen und der evangelischen Kirche in Deutschland, betrifft, obwohl sie dies einfach als klare Inkongruenz zum theologischen Inhalt der unterschriebenen gemeinsamen Texte hätte aufzeigen können. Sowohl die orthodoxen als auch die altkatholischen Mitglieder der Gemischten Theologischen Kommission legten dabei das gleiche Einfühlungsvermögen für die Fortführung des theologischen Dialogs trotz der unternommenen und seinem Geist widersprechenden Initiativen an den Tag, wobei die altkatholischen Mitglieder nach der Stellungnahme des Präsidenten der Interorthodoxen Kommission offiziell und schriftlich diese Initiative in Deutschland verurteilten und ihre Zurückweisung durch das zuständige synodale Gremium forderten (Amersfoort, 1985). ...

Anlässlich der V. Vollversammlung der Gemischten Theologischen Kommission in Chambésy/Genf (Oktober 1983) hatte der Vortragende folgendes gesagt: «Es stellen sich uns ernste Fragen, die uns ständig beschäftigen müssen: Welches ist die Verbindlichkeit der konkreten theologischen Übereinkünfte für die Kirchen, die wir vertreten? Welches ist die Beziehung zwischen den in den bilateralen theologischen Dialogen erzielten Übereinkünften und unseren theologischen Äusserungen zu den manchmal sogar gleichen Themen? Gibt es eine gegenseitige Beziehung zwischen den bilateralen und den multilateralen Dialogen, und wenn ja, welche ist sie? In welcher Weise kann

z. B. eine lehrmässige Übereinkunft zwischen Altkatholiken und Orthodoxen über die Autorität in der Kirche oder über das Haupt der Kirche bindenden Charakter für den offiziellen theologischen Dialog zwischen Römisch-Katholiken und Orthodoxen haben? Und welche sind für unseren Dialog die theologischen und ekklesiologischen Konsequenzen der Erklärungen der Vertreter der altkatholischen Kirche und der Kirchen der Anglikanischen Gemeinschaft (1931), oder was bedeutet für uns das «Bonner Interkommunikationsabkommen» vom Jahre 1931 ...» Sollten die Dialogtexte uns nicht auch sensibler machen für Abweichungen von der Lehre der eigenen Kirche, stellen sie doch den Ausdruck des eigenen, sei es des orthodoxen oder des altkatholischen Glaubens dar. ...

Der Abschluss des offiziellen theologischen Dialoges durch die Erschöpfung der Themenliste und die Unterzeichnung der gemeinsamen theologischen Texte muss durch die verantwortliche Unterbreitung von Vorschlägen an die Kirchen vollendet werden, wie diese nach unserer Auffassung die theologische Übereinstimmung zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft anwenden können.

5. Dieser Bericht könnte gemeinsam von allen Mitgliedern der Gemischten Theologischen Kommission erstellt werden, aber die unterschiedliche organisatorische Struktur unserer Kirchen erleichtert wohl die Abfassung getrennter Berichte der Mitglieder jeder der beiden Kommissionen, d. h. der Altkatholischen und der Interorthodoxen Kommission, da durch die getrennten Berichte eine grössere Spezifizierung der Bewertungen und Vorschläge vorgenommen werden kann. Dennoch sollte die Abfassung getrennter Berichte mehr oder weniger den Geist widerspiegeln, der in den theologischen Gesprächen der sieben Vollversammlungen der Gemischten Theologischen Kommission geherrscht hat, und aus dem Inhalt der gemeinsamen theologischen Texte hervorgehen, die wir einstimmig angenommen und gemeinsam unterschrieben haben.

Somit sollte im Bericht:

a) aufgrund der Themenliste die gesamte theologische Arbeit der Kommission mit besonderer Betonung der gemeinsamen Positionen in den überlieferten theologischen Unterschieden, so wie sie in den gemeinsamen theologischen Texten behandelt wurden, dargelegt werden;

b) der theologische Inhalt der gemeinsamen Texte in Hinblick auf das Ziel des offiziellen theologischen Dialoges, nämlich die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen der altkatholischen und der orthodoxen Kirche, systematisch ausgewertet werden;

c) das patristische Fundament der gesamten Methodik der Arbeit der Kommission und die aufgrund dieses Fundamentes vorgenommene theologische Ausarbeitung gemeinsamer theologischer Texte zu jedem einzelnen Thema unterstrichen werden;

d) die Notwendigkeit der Integration der Theologie der gemeinsamen Texte in die offizielle Lehre und in das Leben der Kirche, also in die Katechese, den Gottesdienst usw. aufgezeigt werden und dahingehende Vorschläge gemacht werden. Zu diesem Zweck ist es erforderlich, dass die gemeinsamen Texte in mehreren Sprachen veröffentlicht werden, damit ihre fortschreitende Einbeziehung in das Leben der lokalen Kirchen möglich wird;

e) die unmittelbare und erforderliche Notwendigkeit der Anpassung der kirchlichen Praxis an die in den gemeinsamen Texten erzielten theologischen Übereinstimmungen aufgezeigt werden, damit es keine Inkongruenz zwischen der Theologie der gemeinsamen Texte und den theologischen Voraussetzungen einer eventuell gegensätzlichen kirchlichen Praxis gibt;

f) die jenseits der gemeinsamen theologischen Texte vorhandenen kirchlichen Schwierigkeiten bei der Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zwischen der altkatholischen und der orthodoxen Kirche klar ausgesprochen werden, wie z. B. die sakramentale Interkommunion der altkatholischen Kirche mit den Anglikanern usw.;

g) das gemeinsame Bewusstsein und der gemeinsame Wunsch aller Mitglieder der Gemischten Theologischen Kommission zum Ausdruck gebracht werden, über die Möglichkeit unserer Kirchen, die positive theologische Arbeit der Kommission zur Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft zu nutzen, welche die geistliche Erfahrung beider Kirche bereichern wird. ...»

Die Notwendigkeit der beiden von Bischof Gauthier erwähnten Erklärungen, welche die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz abgeben möchte, sind nicht nur von Interesse für die Orthodoxen, welche uns so deutlicher sehen können, sie sind vielmehr primär für uns Altkatholiken von Wichtigkeit, wie die folgenden kurzen Hinweise zeigen.

Unsere Beziehungen zu der anglikanischen Kirche werden häufig ungenau dargestellt. Es wird etwa darauf hingewiesen, dass die altkatholischen Kirchen der Schweiz und Deutschlands bald nach 1870 eine gewisse Abendmahlsgemeinschaft mit der anglikanischen Kirche öffneten, ohne dass beigefügt wird, dass die holländische Kirche dies als Gefährdung der Gemeinschaft mit ihr ansah und wesentlich deswegen die Gründung der Utrechter Union anstrebte. Diese sollte es verhindern, dass eine einzelne altkatholische Kirche ohne Zustimmung der andern dergleichen Schritte unternähme. Das Protokoll der Gründung der Utrechter Union zeigt das eindrucklich (seine Veröffentlichung wäre erwünscht). Der folgende Passus der Utrechter Vereinbarung von 1889 hat also einen zentralen Stellenwert: «§ 5. Die Mitglieder der Konferenz werden andern Kirchen gegenüber keine Verpflichtungen eingehen, ohne dass diese vorher in gemeinschaftlicher Beratung besprochen und von allen Mitgliedern gebilligt worden sind.» (Sachlich identisch wieder in der revidierten Fassung von 1974, wobei nun nicht nur «Verpflichtungen», sondern auch schon «Beziehungen» betroffen sind.)

Das Interkommunionsabkommen mit den Anglikanern wird häufig falsch zitiert. Die Bonner Kommission hat 1931 den folgenden Text als Text des Interkommunionsabkommens vorgeschlagen:

1. Jede Kirchengemeinschaft anerkennt die Katholizität und Selbständigkeit der andern und hält ihre eigene aufrecht.

2. Jede Kirchengemeinschaft stimmt der Zulassung von Mitgliedern der andern zur Teilnahme an den Sakramenten zu.

3. Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der andern eigentümlich ist, sondern schliesst in sich, dass jede glaubt, die andere halte alles Wesentliche des christlichen Glaubens fest.

Dieser Text ist von anglikanischer Seite auch angenommen worden, jedoch nicht von altkatholischer Seite. Die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz hat im selben Jahr in Wien vielmehr mit dem folgenden (einschränkenden) Text der Interkommunion zugestimmt.

1. Die am 7. September 1931 in Wien versammelte Konferenz der in der Utrechter Union vereinigten altkatholischen Bischöfe stimmt auf Grund der Anerkennung der Gültigkeit der anglikanischen Weihen der Interkommunion der altkatholischen Kirchen mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft zu.

2. Die Interkommunion besteht in der gegenseitigen Zulassung der Mitglieder der beiden Kirchengemeinschaften zu den Sakramenten.

3. Die Interkommunion verlangt von keiner Kirchengemeinschaft die Annahme aller Lehrmeinungen, sakramentalen Frömmigkeit oder liturgischen Praxis, die der andern eigentümlich ist, sondern schliesst in sich, dass jede glaubt, die andere halte das Wesentliche des christlichen Glaubens fest.

Die amerikanischen Altkatholiken (die ungefähr die Hälfte aller Altkatholiken darstellen) haben auf «Grund des Bonner Abkommens» die Interkommunion so angenommen, dass sie nur für Notfälle gelte oder für Bistümer, da die Bischöfe zustimmen. Es erstaunt angesichts dieser Tatsachen, wie die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz 1961 die «Interkommunion» in «volle kirchliche Gemeinschaft» «umbenennen» konnte, also nicht etwa erweitert hat. In der Praxis hat man allerdings weithin volle kirchliche Gemeinschaft. Das Abkommen hingegen ist gerade nach der Terminologie von Lund 1952, welche mit dieser Umbenennung angewendet werden sollte, keineswegs eines zu voller kirchlichen Gemeinschaft, sondern eben bloss eine Interkommunion.

Es wäre gewiss in unserem altkatholischen Interesse, wenn die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz die wesentlichen Fakten historisch richtig wiedergeben würde und dazu feststellte, dass etliches unklar ist, was die Konsequenz nach sich zöge, dass mit den betreffenden Kirchen neue Gespräche aufgenommen werden sollten zur Klärung und Vertiefung der Gemeinschaft.

Was die Frage der in Deutschland zwischen der altkatholischen und

evangelischen Kirche evtl. getroffenen Vereinbarung betrifft, so wäre man für eine eindeutige Information dankbar. Ist die Vereinbarung nun geschlossen und gültig oder nicht geschlossen aber in Kraft? Ist die Vereinbarung gar keine Vereinbarung? Dieselben massgebenden Stellen haben widersprüchliche und unklare Informationen herausgegeben. Und dann müsste man wissen, ob die Utrechter Vereinbarung für die Mitglieder der Utrechter Union gilt oder ob sie gebrochen werden darf, ohne dass deshalb die Mitgliedschaft in der Utrechter Union verlorenght. (Oder ist sie doch nicht gebrochen worden?) Das Ausmass der Unklarheit ist gefährlich gross, so dass die Vertrauenswürdigkeit der Utrechter Union tangiert ist. Zurzeit werden die Fragen durch eine von der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz eingesetzte Kommission untersucht. Danach wird die Bischofskonferenz entscheiden müssen.

Nun haben also die beiden Kommissionsteile, der altkatholische und der orthodoxe, noch einen Bericht an ihre Kirchen zu erstellen. Danach ist es Sache der Kirchen, ob sie der Gemeinschaft zustimmen können.

Bereits in Vorbereitung ist eine Publikation, welche alle Kommissionstexte in deutscher, französischer und englischer Sprache (bisherige Übersetzungen sind ungenügend, s. IKZ 3/1987, 172–177) sowie Erläuterungen enthält. *Peter Amiet*

Liste der Teilnehmer an der 7. Sitzung der Gemischten Theologischen Kommission für den orthodox–altkatholischen Dialog

I. Orthodoxe Teilnehmer

Ökumenisches Patriarchat: Metropolit Damaskinos von der Schweiz (Co-Präsident); Prof. Emmanuel Photiadis; Prof. Théodore Zissis (Berater); Metropolit Prokopios von Philippi (Berater)

Patriarchat von Alexandrien: Metropolit Petros von Aksum; Prof. Dr. Dr. Anastasios Kallis

Patriarchat von Antiochien: Vertreter: Metropolit Damaskinos von der Schweiz

Patriarchat von Jerusalem: Erzbischof Cornelios von Sebasteia; Metropolit Chrysostomos von Peristerion

Patriarchat von Russland: Erzbischof Wladimir von Pskow und Porchow; Grigorij Nikolaewitsch Skobej; Prof. Boris Alexandrowitsch Neljubow

Patriarchat von Rumänien: Pfr. Prof. Dr. Stefan Alexe

Patriarchat von Bulgarien: Prof. Dr. Slavčo Valčanov

Kirche von Zypern: Suffraganbischof Barnabas von Salamina; Archim. Pavlos Mantovanis

Kirche von Griechenland: Prof. Johannes Kalogirou; Prof. Vlassios Phidas (Sekretär)

Kirche von Polen: Dr. Marian Bendza

Kirche der Tschechoslowakei: Protopr. Dr. Radivoj Jakovljevič

Kirche von Finnland: Pfr. Matti Sidoroff

II. Altkatholische Teilnehmer

Holland: Pfr. Drs Koenraad Ouwens

Deutschland: Prof. Dr. Christian Oeyen; Pfarrer Dipl.-Theol. Paul Berbers (Berater)

Schweiz: Bischof em. Lic. theol. Léon Gauthier (Co-Präsident); Prof. Dr. Herwig Aldenhoven; Pfr. Prof. Dr. Peter Amiet (Berater); Prof. Dr. Urs von Arx (Berater)

Österreich: Prof. DDr. Ernst Hammerschmidt (Sekretär); Pfr. Dr. Günter Doležal

Polen: Bischof Tadeusz R. Majewski; Bischof Prof. Dr. Maksymilian Rode; Bischof Doz. Dr. habil. Wiktor Wysoczanski

Kanada und USA: Bischof Dr. Joseph J. Nieminski; Very Rev. Senior Stanley Skrzypek

Tschechoslowakei: Vertreter: Ehrenkanonikus Dr. Günter Doležal

Beschlusstexte

V/5. Die Busse

1. Im Sakrament der Busse werden die nach der Taufe begangenen Sünden jenen Gläubigen, die aufrichtig bereuen und sie vor dem Priester bekennen, vergeben. «Die vielfältige Barmherzigkeit Gottes kommt den gefallen Menschen so zu Hilfe, dass nicht nur durch die Gnade der Taufe, sondern auch durch das Heilmittel der Busse die Hoffnung auf das ewige Leben wiederhergestellt wird» (Leo I. von Rom, Ep. 108: MPL 54,1011).

2. Die Vollmacht zur Vergebung der Sünden wurde den Aposteln vom Herrn verheissen (Mt. 16,19; 18,18) und ihnen nach der Auferstehung auch verliehen: «Wem ihr die Sünden vergebt, dem sind sie vergeben; wem ihr sie nicht vergebt, dem sind sie nicht vergeben» (Joh. 20,23). Diese Vollmacht wurde von den Aposteln an ihre Nachfolger weitergegeben. Auf der Grundlage dieser Vollmacht entfaltete sich das Sakrament der Busse als eine von Gott gestiftete, feste Einrichtung im Leben der Kirche, wie die Schriften der Kirchenväter und die liturgische und kanonische Überlieferung der Kirche bezeugen.

3. Spender (Liturgen) des Sakramentes der Busse sind der Bischof und die von ihm beauftragten Priester.

4. Zur Vergebung der Sünden sind die aufrichtige Reue des Herzens und das Schuldbekennnis vor dem Priester unerlässlich. Gegenüber der ursprünglich öffentlichen Busse setzte sich später die Busse allein vor dem Priester durch.

5. Dem Busswilligen gewährt Gott die Vergebung der Sünden durch den Priester: «Was unten die Priester tun, das lässt oben Gott zur Wirklichkeit werden, und so bestätigt der Herr das Urteil seiner Diener» (Johannes Chrysostomos, Sac. 3,5: MPG 48,643). «Was immer von diesen Schlüsseln (der Kirche) auf Erden gelöst wird, das wird auch als im Himmel gelöst verheissen» (Augustinus, Sermo 351,5,12: MPL 39,1549).

6. Der Priester, der das Sakrament der Busse spendet, kann nach seinem seelsorgerlichen Ermessen eine Busse auferlegen, und zwar nicht nur jenen, die von ihren Sünden noch nicht losgesprochen, sondern auch jenen, die schon losgesprochen worden sind. Die Auferlegung einer Busse, wie sie von der Schrift und der Überlieferung bezeugt wird (vgl. 2.Kor. 2,6–8: Apost.Konst. 2,16.18.41: MPG 1, 625 ff., 629 ff., 696 ff.), zielt darauf, den Sünder geistlich zu bessern

und ihn davor zu bewahren, die gleiche Sünde wieder zu begehen. Die Busse hat also nicht den Charakter einer Strafe, sondern eines Heilmittels (vgl. Basilius der Grosse, Kanon 56: MPG 32, 797).

7. Das Sakrament der Busse wurde eingesetzt für alle Getauften, die nach der Taufe in leichter oder schwerer Weise gesündigt haben und wegen ihrer Verfehlungen Reue zeigen. Es gibt keine Sünden und Verfehlungen, die, wenn sie bereut werden, nicht durch das Sakrament der Busse vergeben werden können. «Denn der Herr, der doch alle Sünden vergeben hat, nahm kein Verbrechen aus» (Ambrosius von Mailand, Paen. 1,2,5: MPL 16,467).

Der obige Text über «Die Busse» gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der orthodoxen und der altkatholischen Kirche wieder.

(Unterschriften)

Kavala, den 17. Oktober 1987

V/6. Die Krankensalbung

1. In seinem erlösenden Wirken auf Erden heilte der Herr Kranke, die an körperlichen und seelischen Krankheiten litten. Er trug auch seinen Jüngern auf, dies zu tun (vgl. Mk. 6,7,13; Mt. 4,23; 9,35). Dem Beispiel des Herrn und der Apostel folgend, vollzieht die Kirche das Sakrament der Krankensalbung, bei dem die Gläubigen unter Gebet mit Öl gesalbt werden zur Gesundung von Leib und Seele: «Wir rufen dich an, der du alle Macht und Kraft hast..., dass du die heilende Kraft des Einziggeborenen vom Himmel auf dieses Öl sendest, auf dass es jenen, die damit gesalbt werden..., zur Beseitigung jeder Krankheit und Schwäche..., zur Vertreibung jeder Art von Fieber und Leiden, zur wohltuenden Gnade und zur Vergebung der Sünden, zur Lebens- und Heilsmedizin, zur Gesundung und Unversehrtheit von Seele, Leib und Geist, zur vollständigen Stärkung gereiche» (Serapion von Thmuis, Euch. 29 (17),1. Vgl. Innozenz I. von Rom, Ep. 25,8: MPL 20,416).

2. Der Apostel Jakobus bezeugt: «Ist jemand von euch krank, so rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben. Das gläubige Gebet wird den Kranken retten, und der Herr wird ihn aufrichten; wenn er Sünden begangen hat, werden sie ihm vergeben.» (Jak. 5,14–16).

3. Zum Vollzug des Sakramentes sind die Salbung des Kranken mit

dem eigens dafür gesegneten Öl und das Gebet erforderlich. Spender des Sakramentes sind die Vorsteher der Kirche, also Bischof und Priester. Wenn möglich, sollten es, wie Jakobus sagt, mehr als ein Spender sein; wenn keine weitere zugegen sein können, genügt auch ein Spender.

4. Früchte des Sakramentes sind die Heilung der Krankheiten und die Vergebung der Sünden. Wegen seiner zweifachen heilenden Wirkung wird das Sakrament in der orthodoxen Kirche auch den Gesunden, die sich auf die heilige Kommunion vorbereiten, gespendet; es ersetzt aber nicht das Sakrament der Busse.

5. Das Sakrament der Krankensalbung können alle Getauften empfangen, nicht nur solche, die auf den Tod erkrankt sind.

Der obige Text über «Die Krankensalbung» gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der orthodoxen und der altkatholischen Kirche wieder.

(Unterschriften)

Kavala, den 17. Oktober 1987

V/7. Die Ordination

1. Das Amt (ordo), eine grundlegende Einrichtung im Leben der Kirche, hat seinen Ursprung und bleibenden Grund in der Sendung der Apostel durch den auferstandenen Herrn, der ihnen zur Erfüllung ihres Auftrages den Heiligen Geist mitgeteilt hat. Dieses Amt muss in Zusammenhang mit der apostolischen Sukzession (vgl. den Kommissionstext III/7) verstanden werden, durch die das Heilswerk Christi in der Kirche fortwirkt. Das Neue Testament bezeugt, dass die Apostel die ihnen übertragene Bevollmächtigung durch Gebet und Handauflegung an andere Männer weitergegeben haben und dass ihnen durch dieses Gebet und diese Handauflegung die für das geistliche Amt nötige besondere Gnadengabe von Gott geschenkt wurde (1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6–14; 2, 2; Apg. 14, 23; 20, 28 32).

2. In der Vollmacht, welche die Bischöfe von den Aposteln her in der Weihe empfangen haben, ist die spezielle apostolische Eigenschaft, nämlich das Apostelamt an sich als ein die ganze Kirche betreffender Dienst, den die Apostel als allgemeine Hirten der Kirche wahrnehmen, nicht eingeschlossen. Dieses Apostelamt hat kein Bischof für sich auf Grund der Sukzession empfangen, sondern alle Bischöfe haben teil an der Apostolizität in der Kirche und durch die Kirche.

3. Das Amt als besondere geistliche Funktion erscheint schon in ältester Zeit, trotz einer gewissen Undeutlichkeit im Gebrauch der Ter-

mini, in der Gestalt des Bischofs, des Priesters (Presbyters) und des Diakons. Der Bischof ist als Lehrer, Liturge und Hirt der von ihm geleiteten Ortskirche der Hüter und Bewahrer ihrer Einheit und der Wahrheit ihrer Lehre. Da er die Fülle des Amtes hat, vollzieht er auch alle Sakramente und die übrigen liturgischen Handlungen und übt das Hirtenwerk in seiner Fülle aus. Die Priester (Presbyter) stehen dem Bischof zur Seite, indem sie – mit gewissen Ausnahmen – die Sakramente und die übrigen liturgischen Handlungen vollziehen, und wirken bei der Verkündigung des Evangeliums und der geistlichen Unterweisung der Gläubigen mit. Die Diakone helfen dem Bischof und den Priestern (Presbytern) beim Vollzug der Sakramente, beim sozialen Dienst und bei der ganzen Arbeit der Kirche.

4. Die ungeteilte Kirche hat, abgesehen von der nicht geklärten Einrichtung der Diakoninnen, die Ordination von Frauen nicht zugelassen.

5. Den Kandidaten, der für würdig befunden wurde, in das Amt einzutreten, weiht der Bischof in der eucharistischen Versammlung der Kirche durch Gebet und Handauflegung, indem er mit dem Klerus und dem gläubigen Volk darum betet, dass die Gnade des Heiligen Geistes, die das Kranke heilt und das Fehlende ergänzt, auf den Ordinanden herabkomme. Die in der «Apostolischen Überlieferung» des Hippolyt (c7) bezeugte, nur im Westen bekannte Praxis, wonach die anwesenden Priester (Presbyter) bei der Handauflegung durch den Bischof zur Weihe eines Priesters dessen Haupt berühren, bekundet ihre Einheit mit dem Bischof und ihre Zustimmung zur Aufnahme des Ordinanden in ihr Kollegium, ohne die ausschliessliche Weihevollmacht des Bischofs in Frage zu stellen. Im Gebet der ganzen Gemeinde und in der dadurch ausgedrückten Bestätigung zeigt sich die Mitwirkung und Teilnahme des ganzen Volkes.

6. Die durch die Ordination geschenkte göttliche Gnade gibt die Vollmacht zu einem besonderen Dienst in der Verkündigung des Evangeliums, im liturgisch-sakramentalen Leben der Kirche und in der Sammlung und Auferbauung der Gläubigen. Dieser Dienst hat beim Bischof, beim Priester (Presbyter) und beim Diakon eine andere Gestalt und Aufgabe. Das durch die Weihegnade geschenkte Amt hat eine dreifache Aufgabe, weil in ihm das dreifache Amt des Herrn, das königliche, das priesterliche und das prophetische, in der Kirche weiterwirkt.

7. Die Wirkung der vom Amtsträger gespendeten Sakramente hängt nicht von dessen persönlicher Heiligkeit oder Unwürdigkeit ab, «denn

Gott ist es, der uns im Mysterium heiligt» (Johannes Chrysostomos, Hom. 8,1 in 1. Kor.: MPG 61.69).

Der obige Text über «Die Ordination» gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der orthodoxen und der altkatholischen Kirche wieder.

(Unterschriften)

Kavala, den 17. Oktober 1987

V/8. Die Ehe

1. Die Ehe ist eine von Gott gegebene Einrichtung. Sie wurde bei der Schöpfung von Gott als eine Gemeinschaft der Liebe und der gegenseitigen Hilfe von Mann und Frau (Gen. 2,18) gestiftet, dann vom Herrn bestätigt (Mt. 19,4–6) und von ihm durch seine Anwesenheit bei der Hochzeit zu Kana gesegnet (Joh. 2,1–11).

Gott hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen (Gen. 1,27) und das Zusammenleben der beiden unter seinen besonderen Schutz und Segen gestellt. Schon im Alten Bund bildete die eheliche Verbindung ein bezeichnendes Bild für den Bund Gottes mit seinem Volk. Im Neuen Bund stellt die Ehe, in der sich Mann und Frau in gegenseitiger Liebe und im Glauben verbinden, als grosses Geheimnis die Liebes- und Einheitsbeziehung zwischen Christus und der von ihm gestifteten Kirche im Bild dar (vgl. Eph. 5,32).

2. Mit der Ehe hat Gott die Zeugung von Kindern verbunden, als er das erste Menschenpaar segnete: «Seid fruchtbar und mehret euch, und bevölkert die Erde» (Gen. 1,28). Dadurch, dass der Mensch Kinder zur Welt bringt und sie «in der Zucht und Weisung des Herrn» (Eph. 6,4) aufzieht, wird er zum Mitarbeiter Gottes, indem er das Werk des Schöpfers weiterführt. Durch die Kinder kennt der Mensch die Gaben der Vaterschaft und Mutterschaft, und er bildet mit seinem Ehepartner und den Kindern eine Familie, die so etwas wie eine kleine Kirche, die Hauskirche, ist.

Die Ehe ist das Geheimnis der Liebe par excellence (vgl. Johannes Chrysostomos, Laud. Max. 3: MPG 51,230). Sie erfüllt ihren Zweck als Liebesgemeinschaft der Gatten und nicht nur durch die Zeugung von Kindern und die Mitteilung von Leben (vgl. Eph. 5,25; 1. Sam. 1,8). Diese Liebe und Einheit der Gatten als Hauptzweck der Ehe wird erreicht, wenn sie in der Gnade des Heiligen Geistes bleiben.

3. Die Kirche, die schon seit alter Zeit die Ehe segnet, «damit sie dem Herrn entspreche und nicht der Begierde» (Ignatius von Antiochien, Polyc. 5,2: MPG 5,724), gibt nicht einfach ihren Segen zur na-

türlichen Vereinigung von Mann und Frau, sondern sie fügt das neue Paar in die eucharistische Gemeinschaft ein und stellt so die Ehe in das Mysterium der Kirche hinein. Der Konsens der Brautleute ist unerlässlich für die Ehe, die als Sakrament durch die Segnung durch einen rechtmässigen Amtsträger vollendet wird.

4. Die Heiligkeit der Ehe und der geistliche Charakter der in der Ehe gesegneten Vereinigung und Gemeinschaft von Personen nach dem Vorbild der Vereinigung Christi und der Kirche sind der Grund für das kirchliche Bewusstsein, dass die Ehe eine Vereinigung auf Lebenszeit und unauflöslich ist. Der Herr hat die Heiligkeit und die Unauflöslichkeit der Ehe verkündet (Mt. 19,6), aber er hat ihre Auflösung wegen Unzucht zugestanden (Mt. 5,32; 19,9). Der Apostel Paulus sagt, dass die zweite Ehe nach dem Tod eines der Gatten erlaubt ist, obwohl er vorzieht, dass die Verwitweten nicht mehr heiraten (1. Kor. 7,39).

Deshalb gibt es im strengen Sinn eine Auflösung der Ehe nur wegen Unzucht oder durch den Tod eines der Gatten; aus Nachsicht und Liebe zu den Menschen kennt die Kirche auch andere, analoge Gründe. Die Kirche lässt sich angesichts von Ehen, die ob menschlicher Not und Schuld gescheitert sind, in ihrer seelsorgerlichen Praxis vom göttlichen Gebot und von der göttlichen Vergebungsbereitschaft leiten.

5. Die Kirche betont in ihrer seelsorgerlichen Praxis die Mann und Frau in gleicher Weise (vgl. 1. Kor. 7,3 f.; Eph. 5,21,33; 1. Petr. 3,1–7) zukommende Verantwortung für die in der Ehe geschenkte Gnade und für ihre Berufung, miteinander auch in ihrem Leib Gott zu verherrlichen (1. Kor. 6,12–20; vgl. Hebr. 13,4).

6. Die Ehe ist nicht unvereinbar mit der Ordination. Die Alte Kirche hat den Weihekandidaten die Wahl zwischen Ehe und Ehelosigkeit freigestellt und nur die Ehe von Verwitweten nach der Weihe verboten. Was die Verheiratung nach der Ordination betrifft, so erachtete die Überlieferung der Alten Kirche das «Versprechen der Ehelosigkeit» bei der Weihe als Ehehindernis. Ehe und Ehelosigkeit sind einander nicht entgegengesetzt noch heben sie einander auf; sie stellen parallele Wege der christlichen Vervollkommnung dar.

Der obige Text über «Die Ehe» gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der orthodoxen und der altkatholischen Kirche wieder.

(Unterschriften)

Kavala, den 17. Oktober 1987

VI. Die Lehre von der Vollendung

1. Kirche und Endzeit

Das christliche Leben ist auf das Reich Gottes und die Wiederkunft des Herrn in Herrlichkeit ausgerichtet. Der Glaube der Apostel, dass «wir hier keine bleibende Stadt haben, sondern die zukünftige suchen» (Hebr. 13,14) und dass «die Gestalt dieser Welt vergeht» (1.Kor. 7,31), bestimmt den Inhalt der christlichen Hoffnung und bewirkt das Bewusstsein der Vergänglichkeit und Vorläufigkeit dieser Welt. Die Kirche hielt an der eschatologischen Erwartung stets betont fest und prägte dadurch das Leben der Gläubigen.

Die eschatologische Erwartung ist keine inhaltslose Erfahrung, denn die Endzeit ist schon mitten in der Kirche angebrochen, welche die in der Geschichte fortschreitende Verwirklichung des Reiches Gottes darstellt. Die Auferstehung Christi leitet schon seine Wiederkunft in Herrlichkeit ein, und die Ausgiessung des Heiligen Geistes eröffnet die letzte Zeit, die Joel prophezeit hat (Joel 3, 1–5: Apg. 2). Die Zeit von Pfingsten bis zur Wiederkunft des Herrn lebt der Christ als den «achten Schöpfungstag». Durch die Sakramente und die anderen heiligenden Gnadenmittel empfangen wir in der Kirche das Unterpand des Geistes in der hoffnungsvollen Erwartung der künftigen Freude am Ganzen.

Der Christ drängt nicht deshalb der Zukunft entgegen, weil er von Abneigung gegenüber dieser Welt beherrscht wäre, vielmehr bezeugt er durch sein Wirken in der Welt Gottes Liebe: darüber hinaus verlangt es ihn aber, sich am Grösseren zu erfreuen: «Aber auch wir, obwohl wir als Erstlingsgabe den Geist haben, seufzen in unserem Herzen und warten darauf, dass wir mit der Erlösung unseres Leibes als Söhne offenbar werden» (Röm. 8,23). «Wir klagen nicht das Gegenwärtige an, sondern streben nach dem Grösseren» (Johannes Chrysostomos, Hom. 14,6 in Rom: MPG 60,531). Für die Christen hat der Tod seine schreckliche Maske abgelegt. Für sie ist er der Durchgang aus der Vergänglichkeit in die Unvergänglichkeit. Der Todestag der Märtyrer und Heiligen wird von der Kirche als ihr Geburtstag in das andre Leben gefeiert.

2. Das Leben nach dem Tod

Der Tod, der eine Folge der Sünde Adams ist, beendet für den Menschen die Zeit der Bewährung und des geistlichen Fortschrittes. Deshalb mahnen das Neue Testament und die Kirchenväter die Gläubigen, die Gnade Gottes, solange sie leben, nicht zu verachten, nach dem Tod gibt es keine Gelegenheit zur Rettung mehr, sondern es folgt Gericht und Prüfung der Taten (vgl. 2. Kor. 6,2; Gal. 6,10; Basilius der Grosse, Moral. 1,2.5: MPG 31,700f.,704).

Auf Grund der Taten während ihres Lebens (vgl. 2. Kor. 5.10; 11,15; Röm. 2,5–11) werden die Menschen von Gott gleich nach dem Tod gerichtet: Die Gerechten und Heiligen werden nahe zu ihm geführt, die Sünder aber weit von ihm weg in die Unterwelt, wie aus dem Gleichnis vom reichen Mann und vom armen Lazarus erhellt (Luk. 16,19,31), «In Erwartung des Gerichts bleiben die Seelen der Frommen an einem besseren Ort, die der Ungerechten und Bösen an einem schlechteren» (Justin, Dial. 5,8: MPG 6,488).

Die Verehrung, welche die Kirche den Heiligen erweist, beruht auf dem Glauben, dass sie schon in Gottes Nähe sind und sich in gewisser Weise schon an der göttlichen Herrlichkeit erfreuen, auf deren Erfahrung in Fülle bei der allgemeinen Auferstehung am Jüngsten Tag sie noch warten. Auf derselben Überzeugung beruht auch die Anrufung der Gottesmutter und der Heiligen um Fürbitte bei Gott, bei dem sie leben und bei dem sie jederzeit Gehör finden. Das Flehen der Heiligen trägt dazu bei, dass sich Gottes Erbarmen den Lebenden zuwendet. Dies bildet ein starkes und dauerndes Band zwischen der auf Erden kämpfenden und im Himmel triumphierenden Kirche.

Obwohl die Kirche glaubt und lehrt, dass nach dem Tod ein Hinübergehen aus der Reihe der Sünder in die der Gerechtfertigten nicht möglich ist, feiert sie – darin einer alten Tradition folgend – im Glauben und in der Hoffnung, dass Gott der Entschlafenen in Barmherzigkeit gedenke, die heilige Eucharistie, sie hält Gedächtnisgottesdienste und empfiehlt den Gläubigen Werke der Wohltätigkeit. Darin drückt sich die liebevolle Gemeinschaft der Lebenden mit den Heimgegangenen und die Hoffnung auf die eigene Auferstehung aus. «Wir glauben, dass das Gebet denen, für die es dargebracht wird, zum grössten Nutzen gereicht» (Cyrill von Jerusalem, Cat.Myst. 5,9,10: MPG 33,1116f.).

3. Die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Welt

Der ganze göttliche Heilsplan findet seine geschichtliche Vollendung mit dem Kommen des Herrn in Herrlichkeit. Sein Erscheinen begleiten die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Welt. Das sind grundlegende Wahrheiten des Glaubens, wie sie in den Glaubensbekenntnissen der Alten Kirche enthalten sind. Das nizäno-konstantinopolitanische Bekenntnis verkündet von Christus, dass er «wiederkommen wird mit Herrlichkeit, zu richten die Lebenden und die Toten» und es schliesst mit der Erwartung der Auferstehung: «Wir erwarten die Auferstehung der Toten und das Leben der kommenden Welt.»

Der Zeitpunkt des zweiten Kommens des Herrn ist unbekannt (Mk. 13,32); deshalb wird den Gläubigen von der Kirche ans Herz gelegt, immer bereit zu sein und zu wachen, denn der Tag des Herrn kommt wie der Dieb in der Nacht, zu einer Stunde, da ihn niemand erwartet (Mk. 13,33–37; Mt. 24,42–44; 1. Thess. 5,2; 2. Petr. 3,10). Die Kirche hat jede Bemühung, den Zeitpunkt der Wiederkunft des Herrn zu bestimmen, abgelehnt.

Dem allgemeinen Gericht geht die Auferstehung der Toten und die Erneuerung der Welt voraus. Die Wiederkunft des Herrn fällt zusammen mit der Verwandlung aller Menschen und der Welt aus dem Zustand der Vergänglichkeit in den der Unvergänglichkeit (vgl. 1. Kor. 15,51 f.; 1. Thess. 4,17). Die Leiber der schon Entschlafenen werden auferweckt und unverweslich mit den Seelen vereinigt zur früheren innigen Verbundenheit, die der noch Lebenden werden verwandelt, und die Schöpfung wird erneuert (vgl. Röm. 8,19–22; 2. Petr. 3,13). Die Kirche glaubt, dass die auferweckten Leiber wie der verherrlichte Leib des Herrn sein werden. (vgl. auch Johannes Chrysostomos, Delic. 6: MPG 51,352).

Alle werden zur Auferstehung des Leibes gelangen, damit sie in der Einheit von Leib und Seele vor dem Herrn erscheinen und nach dem Gericht sich entweder an der Seligkeit erfreuen oder die ewige Strafe erleiden. Die ewige Seligkeit der Gerechten und die ewige Strafe der Ungerechten ist feste Lehre der Heiligen Schrift und der Kirchenväter.

Bei der Wiederkunft Christi wird sich unser tägliches Gebet um das Kommen seines Reiches erfüllen, wie es in der Offenbarung bezeugt wird: «Ich sah einen neuen Himmel und eine neue Erde, denn der erste Himmel und die erste Erde sind vergangen ... und der Tod wird nicht mehr sein ... und der auf dem Throne sass sprach: Siehe, ich mache alles neu» (Offb. 21,1–5).

Der obige Text über «Die Lehre von der Vollendung» gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der orthodoxen und der altkatholischen Kirche wieder.

(Unterschriften)

Kavala, den 17. Oktober 1987

VII. Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgerungen

1. Die Kirche ist der eine Leib Christi, belebt von dem einen Heiligen Geist. Durch sein Wirken sind in diesem Leib alle Gläubigen verbunden in der Einheit des Glaubens, des Gottesdienstes und der kirchlichen Ordnung.

2. Jede Ortskirche hat ihre Mitte in der heiligen Eucharistie. Es ist Christus, der zu diesem seinem Mahl einlädt. Deshalb wird es von seiner Kirche unter der Leitung des Bischofs oder eines von ihm beauftragten Priesters gefeiert; und zwar ist es die Kirche als der eine Leib Christi, die diese Feier vollzieht, und alle, welche die Eucharistie empfangen, werden *ein* Leib, der Leib Christi. «Das Brot, das ihr auf dem Altar seht, geheiligt durch das Wort Gottes, ist der Leib Christi. Der Kelch oder vielmehr, was der Kelch enthält, geheiligt durch das Wort Gottes, ist das Blut Christi ... Wenn ihr recht empfangen habt, so seid ihr, was ihr empfangen habt. Denn der Apostel sagt: *Ein* Brot, *ein* Leib sind wir, die vielen» (Augustinus, Sermo 227: MPL 38,1099). «Das Brot, das wir brechen, ist es nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi?» Warum sagt er (Paulus) nicht: Teilhabe? Weil er mehr als das sagen und andeuten will, wie tief die Verbindung ist. Denn kommunizieren ist nicht nur teilhaben und Anteil bekommen, sondern auch vereinigt werden. Wie jener Leib mit Christus vereinigt wird, so werden auch wir durch dieses Brot mit ihm vereinigt ... Denn nachdem er sagte: Gemeinschaft des Leibes, sucht er wiederum, die enge Beziehung auszudrücken; deshalb fügt er bei: Weil *ein* Brot, sind wir viele *ein* Leib. «Was meine ich mit Gemeinschaft (Koinonia)?» sagt er. Wir sind selbst jener Leib. Denn was ist das Brot. Leib Christi! Was aber werden die Anteilhabenden? Leib Christi! Nicht viele Leiber, sondern *ein* Leib ... Denn nicht wirst du aus einem Leibe genährt, jener aber aus einem anderen, sondern alle aus demselben Leib» (Johannes Chrysostomos, Hom. 24,2 in 1. Kor.: MPG 200f.).

3. Weil es Christus ist, der einlädt, lädt die Kirche zur Teilhabe an der Mahlgemeinschaft ein. Diese schliesst die Teilhabe an der Auf-

gabe der Kirche ein, das Evangelium zu verkünden, den Leib Christi aufzubauen und seine Einheit im wahren Glauben und in der Liebe zu bewahren.

4. Wie die Aufnahme in die Kirche nicht ohne das Bekenntnis des wahren Glaubens geschieht, so lässt sich auch das Abendmahl als die Mitte der Kirche nicht ohne den wahren Glauben feiern. Der Christus des Sakramentes ist kein anderer als der des Glaubens, den die Kirche aller Zeiten und Orte einmütig bekennt.

5. Die Gemeinschaft umfasst das ganze Leben der Kirche. So heisst es von ihren Gliedern: «Sie hielten fest an der Lehre der Apostel und an der Gemeinschaft, am Brotbrechen und am Gebet» (Apg. 2.42) Der heilige Ignatius schreibt: «...dass ihr alle Mann für Mann, jeder einzelne ohne Ausnahme, gemeinsam in Gnade zusammenkommt, in *einem* Glauben und in Jesus Christus, der dem Fleisch nach aus Davids Geschlecht stammt, dem Menschensohn und Gottessohn, um dem Bischof und dem Presbyterium zu gehorchen mit ungeteiltem Sinn, *ein* Brot brechend, das ist die Unsterblichkeitsarznei, Gegengift gegen den Tod, Gabe, um immerfort in Jesus Christus zu leben» (Ignatius von Antiochien, Eph. 20,2: MPG 5,661).

6. Wo die Gemeinschaft zerbrochen ist, da kann auch das Herrenmahl nicht mehr gemeinsam gefeiert werden. Die Wiederherstellung der Eucharistiegemeinschaft bei fortdauernder Getrenntheit im Glauben ist in sich ein Widerspruch, weil man dann trotz gemeinsamem Eucharistieempfang in weiterhin voneinander getrennten Kirchen lebt. Ein solches Handeln nimmt die Existenz getrennter Kirchen als normal hin und kann dazu führen, dass Trauer und Reue, die doch zur Überwindung der Spaltung notwendig sind, als überflüssig erscheinen. Die Eucharistiegemeinschaft ist vielmehr der Ausdruck der Glaubensgemeinschaft der einen Kirche.

7. Wann immer die Gemeinschaft zerbrochen ist, entsteht für die Kirche die Verpflichtung, den Bruch zu heilen. Die Wiederherstellung der kirchlichen Gemeinschaft ist nicht ausserhalb des einen Leibes Christi möglich, denn nur in diesem Leib ist die Einheit des Glaubens und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes gegeben. Dabei gilt es nicht nur sorgfältig zu prüfen, ob man einander nahe genug ist, um die Gemeinschaft wiederherzustellen, sondern auch, ob die Differenzen so schwerwiegend sind, dass die Trennung weiterhin bestehen bleiben muss.

8. Folge und Ausdruck der gemeinsam erkannten Glaubensgemeinschaft ist die volle, liturgisch-kanonische Gemeinschaft der Kirchen,

die Verwirklichung der organischen Einheit in dem einen Leib Christi. Die liturgischen und die kanonischen Folgen, die sich aus der kirchlichen Gemeinschaft ergeben, werden von der Kirche auf Grund der Überlieferung der ungeteilten Kirche geklärt und geregelt. Diese Gemeinschaft bedeutet keine Uniformität in der liturgischen Ordnung und in den kirchlichen Gebräuchen, sondern kommt darin zum Ausdruck, dass die beteiligten Kirchen die je geschichtlich gewordene legitime Entfaltung des einen Glaubens der alten und ungeteilten Kirche bewahren. Diese Gemeinschaft bedingt auch nicht die Unterwerfung der einen Kirche mit ihrer Tradition unter die andere, denn dies würde der Wirklichkeit der Gemeinschaft gerade widersprechen. Die in der vollen Gemeinschaft vereinigten Kirchen erfüllen ihre Aufgaben in der Welt nicht isoliert voneinander, sondern grundsätzlich gemeinsam.

Der obige Text über «Kirchengemeinschaft: Voraussetzungen und Folgerungen» gibt nach Auffassung der Gemischten Orthodox-Alt-katholischen Theologischen Kommission die Lehre der orthodoxen und der altkatholischen Kirche wieder.

(Unterschriften)

Kavala, den 17. Oktober 1987