

Christus und die Kirche in der theologischen Lehre

Autor(en): **Küppers, Werner**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **47 (1957)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404343>

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.

Christus und die Kirche in der theologischen Lehre

Referat gehalten am 26. September 1956 auf der Internationalen Altkatholischen
Theologenkonzferenz in Bonn

I. Einleitung

Die allgemeine theologische Lage und die altkatholischen Voraussetzungen

Emil Brunner beginnt seine zwar wenig umfangreiche aber überaus inhaltsreiche Schrift «Das Missverständnis der Kirche» mit der Feststellung: «Was ist die Kirche? Diese Frage ist das ungelöste Problem des Protestantismus. Von den Tagen der Reformation bis auf unsere Zeit hat nie Klarheit darüber bestanden, wie sich die Kirche im Glaubenssinn, die Gemeinde Jesu Christi, zu der oder den Institutionen verhalte, die Kirchen heißen.» Auch wer Brunners im weiteren gebotene Lösung des Problems nicht annehmen kann, wird dieser Formulierung zustimmen müssen. Der damit bezeichnete Notstand hat in der ökumenischen Bewegung besonders durch die Konferenz von Lund 1952 sich zugespitzt zur Frage nach dem Verhältnis von Christus als dem einen Haupt und der Kirche als dem Leib Christi. Entsprechend lautete das Thema der 1. Sektion in Evanston 1954: «Unser Einssein in Christus und unsere Uneinigkeit als Kirchen.» Doch nicht nur die speziellen Kreise der ökumenischen Bewegung sehen sich vor diese Frage gestellt. Auch die theologische Forschung ist aus ihrer eigenen, selbständigen Entwicklung heraus in steigendem Masse auf diese Frage ausgerichtet. A. Nygren formuliert dies so: «Eigenartig in der gegenwärtigen Lage ist dies, dass man in der ökumenischen Arbeit gerade zu diesem Punkte gekommen ist, zu dem auch die biblisch-theologische Arbeit gelangt ist, dass Christus und seine Kirche untrennbar zusammengehören... Es geht nur darum, diesen in Wahrheit ökumenischen Augenblick richtig auszunutzen, indem man die Aufmerksamkeit auf ‚Christus und seine Kirche‘ konzentriert und daraus die unumgänglichen praktischen Folgerungen für die Einheit der Kirche zieht ¹⁾.»

¹⁾ A. a. O. S. 76 f.

Andererseits ist aber auch auf katholischer Seite, wie Carl Feckes in seinem Kommentar zur *Encyclica Pius XII Mystici Corporis* vom 29. Juni 1943 formuliert, im Zusammenhang mit den Veränderungen der gesamten geistigen Weltlage «das neuzeitliche (sc. tridentinisch-nachtridentinische) Kirchenbild im Umbruch begriffen¹⁾. Die Kirche als streng rechtlich geordnete Institution, die klassische *societas perfecta* der Gegenreformation und des kanonischen Rechtes (cf. *Constitutio Apostolica «Providentissima Mater Ecclesia» Benedicti XV* vom 17. Mai 1917) tritt damit in das Licht der «altchristlichen Idee vom mystischen Herrenleib», wobei schon *Mystici Corporis* auf die grosse und seither noch weiter wachsende Zahl katholischer Schriften zu dieser Frage hinweist. Dazu kommt, dass selbst in der römisch-katholischen Kirche eine explizite verbindliche Lehre über die Kirche nicht gegeben ist, wie es deutlich durch den Abbruch des Vatikanischen Konzils mitten in der Beratung der *Constitutio dogmatica de ecclesia* markiert wird.

Dass die Ostkirche in dieser Frage nicht auf theologische Formulierungen festgelegt ist, die über das Nicäno-Konstantinopolitanische Symbol von 381 hinausgehen, ist gerade von orthodoxen Theologen immer wieder ausgesprochen worden.

So ist es nicht verwunderlich, dass auch die altkatholische Theologie sich hier vor eine Reihe offener Fragen gestellt sieht und bereit sein muss, sich den von allen Seiten auch sie umdrängenden Fragen zu stellen. Bisher ist dies jedoch nur in gelegentlicher und wenig zusammenhängender Weise geschehen, wenn auch in der IKZ seit 30 Jahren eine ganze Reihe Abhandlungen zur Frage der Kirche erschienen sind²⁾. Mit besonderer Eindringlichkeit hat Prof. Urs Küry im Zusammenhang mit seinem Bericht über die Konferenz von Lund 1952 sich um eine grundsätzliche altkatholische Stellung in dem Fragenkomplex Christus–Kirche–Einheit der Kirche bemüht. In seiner Darstellung weist er unter anderem mit Recht darauf hin, wie unfruchtbar, ja trügerisch und gefährlich ein plerophorer Wortkonsensus auf biblischer Grundlage ohne echte theologische Klärung sein kann. Ein besonderes Anliegen unserer heutigen Ausführungen soll es deshalb sein, unter uns zu einer solchen Klärung beizutragen. Wenn wir uns dabei das Thema sozusagen in doppelter konfessioneller Zuspitzung von den Theologen des Weltprotestantismus um Lund und den Theologen der weltweiten römisch-katholischen Kirche um

¹⁾ A. a. O. S. 24.

²⁾ S. Literaturverzeichnis.

Pius XII. stellen lassen, so sehen wir uns für unsere eigene Arbeit doch verwiesen an das immer neu zu befragende Zeugnis der ganzen Hl. Schrift und der Lehrtradition der gesamten Kirche. Unsere heutige Aufgabe muss sich allerdings fast im Sinne einer einleitenden Bemerkung darauf beschränken, die aktuelle Frage unter vier Gesichtspunkten zunächst zu analysieren um dann zu versuchen, einen allgemeinen Ansatz zu ihrer Lösung aufzuweisen.

Die vier Gesichtspunkte sind die folgenden:

1. Die Begründung der Kirche durch Christus.
2. Die Leitung der Kirche durch Christus.
3. Die Gegenwart Christi in der Kirche.
4. Die Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche.

Der untersuchte Ansatzpunkt ist die Heiligkeit der Kirche, die das Wesen ihrer Verbindung mit Christus ausmacht.

Zum Abschluss wird versucht, eine Reihe von Folgerungen anzudeuten.

II. 1. Hauptteil

4 Gesichtspunkte – 4 Fragen

a) Der Gesichtspunkt der Gründung der Kirche durch Christus

Der erste Gesichtspunkt, der sich einer analytischen Betrachtung des Fragenkomplexes Christus und die Kirche darbietet, ist der Gesichtspunkt der Gründung bzw. der Begründung der Kirche durch Christus.

Für die älteste Kirche ist offenbar die Frage ihres Hervortretens in der Zeit keineswegs eine Angelegenheit von Tatsachen, die schlechthin der Vergangenheit angehören, wie etwa in der Geschichte verlorene oder gewonnene Kriege einen bestimmten, gegenwärtigen Zustand eines Volkes bedingen. Die historische Frage hängt für die ältesten Gemeinden unlöslich zusammen mit ihrer eigenen apostolischen Gründung bzw. ihrer Gründung im Zusammenhang der Tätigkeit der Apostel. Das heisst, die entscheidende Antwort liegt nicht in einem historischen Wissen über Jesu Leben und Taten, sondern in der Verbindung mit den Aposteln und ihrem Zeugnis. Darauf beruht das Dasein der Stammgemeinden, der «*ekklesiai*», in Jerusalem, Alexandrien, Antiochia, Ephesus, Korinth, Rom und so fort. Indem diese ersten Begründer wahrhaft Apostel, d. h. Beauftragte

des Kyrios Christos sind, verbürgen sie die Übereinstimmung der Grundlage der geschichtlich sich entfaltenden Gemeinden mit dem Willen des Christus selbst. Zugleich ist damit die Einheit in aller schon am Pfingsttag offenbaren Mannigfaltigkeit gewährleistet: Die Apostel sind je eine Einheit durch ihre Erwählung und Sendung durch Christus und kraft ihres Erfülltseins mit dem Hl. Geist. Der Wahrer aber dieser Verbindung durch die Apostel mit Christus ist der Bischof, und zwar ist er es nicht im Sinne eines persönlichen Charismas, sondern auf Grund des vom Hl. Geiste getragenen Amtes. Und so kann schon Ignatius von Antiochien (ad Ephesios 6, 2) erklären: «So muss man den Bischof betrachten wie den Herrn selbst.»

Die einzelnen Tochtergemeinden wiederum hängen unverbrüchlich mit der apostolischen Stammgemeinde zusammen, und so ist die Gesamtheit der Gemeinden durch die Apostel ihrem Ursprung nach mit Christus verbunden.

Weiter und tiefer greift jedoch für das Verhältnis der Kirche zu Christus die Vorstellung vom kosmischen Heilsdrama, in dem Christus der Wiederhersteller der durch den Engelfall gestörten oberen und der Retter der unteren, irdischen Welt ist. Das zeitliche Werden der Kirche ist nur ein kleiner, allerdings zentraler Teil in diesem Geschehen. Alttestamentlicher Schöpfungsglaube und jüdische Messias Hoffnung, orientalischer Kosmologie und Mysterienfrömmigkeit zusammen mit griechischer, insbesondere platonisch-neuplatonischer Philosophie und dem grossen Reichsgedanken der Pax Romana sind nährende Wurzel wie anregend-abstossendes Gegenbild; jedenfalls aber weiss sich der Christ der Alten Kirche in dieses grosse Geschehen durch Christus einbezogen. Deshalb konnte auch das theologisch-konziliare Ringen um das christologische und trinitarische Dogma den einfachen Christen so erstaunlich stark und unmittelbar berühren: Er spürte darin stets den Zusammenhang mit dem Werden und dem Sinn der Kirche. Deshalb ist die entscheidende Klärung der christologischen Frage im Chalcedonense auch die entscheidende altkirchliche Entscheidung über die Kirche. Hier wurzelt mit Recht das von Urs Küry in seiner Stellungnahme zum Kirchenproblem auf der Konferenz von Lund für die altkatholische, theologische Auffassung mit grosser Entschiedenheit ausgesprochene Ja zur «Kirche als Offenbarungstatsache» ¹⁾. Nur der vere Deus und vere homo vermag die volle und wirkliche Erlösung zu bringen, und jede Ekklesiologie, die sich in der Christologie begründen will, muss von

¹⁾ IKZ 1953, S. 6 ff.

dieser, im Dogma der alten Kirche gegebenen Grundlage ausgehen. Von diesem Verhältnis zu Christus her erhält der Kirchenbegriff der Väter und der grossen Theologen der späteren Zeit seine Mehrschichtigkeit, seine Fülle und seine Weite. Er umgreift die Engel- und die Menschenwelt in allen Zeiten, er bezieht besonders Israel, das Gottesvolk des Alten Bundes, mitsamt den Urvätern und Erzvätern ein, und er umfasst schliesslich mit der irdischen, streitenden und wandernden die himmlische, die schauende und anbetende Kirche in einer grossen von Christus getragenen Einheit. Ohne Ihn fiel darum auch die geschichtlich auf Erden lebende Kirche ins Nichts. Neben dieser Begründung des Kirchenverständnisses im christologischen steht als wesentliche Ergänzung ihre Begründung im trinitarischen Dogma, d. h. besonders in der konziliaren Entscheidung von 381 über die Homoousie des Geistes, dessen Sendung am Pfingsttag zum äusseren Hervortreten der Kirche führte und dessen unablässiges Wirken ihre Verbindung mit Christus bedingt. Dies ist die Grundform der kirchlichen Lehre über Christus und das Werden der Kirche, die bis heute in der katholischen Theologie unverändert angenommen wird. In Frage gestellt wird sie, abgesehen von Marcion und den Montanisten, zunächst nur vom Boden der bitteren Erfahrungen her, die im Leben der Kirche mit menschlicher Sünde und Schwachheit gemacht werden. D. h., es wird wesentlich nur die herrschende, «verweltlichte» Grosskirche, nicht aber das Grundverhältnis Christus–Kirche selbst angegriffen. Grösste Bedeutung gewinnt dabei Augustins Ansatz zur Lösung dieser Schwierigkeit. Bei Weitergeltung des übergeordneten Begriffes der Civitas Dei unterscheidet Augustin für den irdischen Bereich dieser Civitas zwischen dem corpus permixtum und dem corpus verum oder hortus clusus sive numerus ille justorum qui secundum propositum (sc. zum Ersatz für den certus numerus angelorum lapsorum) coacti sunt. Unzählige Nachfolger hat Augustin gefunden, meist allerdings im Sinne der Vereinfachung und Verhärtung seiner Unterscheidung zum Begriffspaar ecclesia visibilis und ecclesia invisibilis. Auch dabei musste nicht etwa sofort für die ecclesia visibile die Begründung durch Christus abgelehnt werden. Dies letztere geschieht dann allerdings infolge der steigenden Erbitterung der mittelalterlichen Sekten im Blick auf die herrschende Kirche. Zum mindesten ist für sie die reine, von Christus gestiftete Kirche bis zur Unkenntlichkeit entstellt und muss nun erst neu hergestellt werden. Eine starke Neigung zu dieser Auffassung ist zwar auch der reformatorischen Theologie unverkennbar eigen. Trotzdem herrscht diese

Auffassung des Verhältnisses Christus–Kirche dort nicht prinzipiell, und dadurch allein schon kommt etwas von jener Unklarheit in den Begriff der Kirche bei den Reformatoren, auf die Emil Brunner den Finger gelegt hat ¹⁾: Einerseits bleibt man im Rahmen des augustianischen corpus permixtum mit seiner vom Menschen her nicht aufzulösenden Spannung zum corpus verum, andererseits aber lehnt man geschichtliche Kirche ab und spricht eine Verbindung mit Christus nur dem corpus verum zu, das man in der eigenen Bewegung erst sichtbar zu machen meint. Daraus kann naturgemäss nur immer neue Verwirrung und Unklarheit entstehen. Einen Schritt weiter gehen die Täufer und alle die mit ihnen und nach ihnen, die den historischen Grosskirchen, einschliesslich der reformatorischen, das Recht der Berufung auf Christus grundsätzlich absprechen und sich ausschliesslich an das corpus verum, den hortus clusus Augustins halten. Dabei verstricken auch sie sich wieder in die unauflösliche Schwierigkeit, dass sie einerseits in ihrer eigenen Gemeinde das corpus verum sichtbar darstellen wollen, während sie andererseits die Kirche, die sich auf Christus berufen darf, verstehen als reine societas fidei et spiritus sancti in cordibus. Eine wesentlich neue Auffassung brachte in dieser ganzen Frage erst die neuere kirchengeschichtliche und besonders die biblisch-exegetische Forschung durch die Entdeckung des eschatologischen Charakters der Reichspredigt Jesu. Jetzt wird nämlich im Grunde zum ersten Mal in Frage gestellt, ob Jesus überhaupt mit der Kirche in irgendeiner Form etwas zu tun hat. Ihre äusserste Zuspitzung erhält diese kritische Frage bei Loisy in der Formel «Christus verkündete das Reich Gottes und gekommen ist die Kirche» und bei Albert Schweitzer in seiner Darstellung der sogenannten konsequenten Eschatologie, deren Urteil lautet: Jesus konnte unmöglich die geschichtlich vor uns stehende Kirche gewollt oder gar gegründet haben, weil er den völlig übernatürlichen Einbruch der Gottesherrschaft im Neuen Äon als unmittelbar bevorstehend ansah. Die nach seinem Tode entstandene Kirche mit allem, was auch in dieser Sicht noch als unsichtbare Kirche oder corpus verum bezeichnet werden kann, ist ein menschlicher Notbehelf der im Grunde getäuschten bzw. enttäuschten Jünger.

Hier also fehlt jede Brücke zur überlieferten Auffassung, so dass sich jedes weitere Gespräch darüber erübrigen würde. So gross nun aber auch der Eindruck war, den besonders Albert Schweitzers Geschichte der Leben-Jesu-Forschung von 1913 im protestantischen

¹⁾ A. a. O. S. 1.

Bereich gemacht hat, so ist doch festzustellen, dass diese ganze Anschauung durch dieselbe, weitergehende protestantische kirchengeschichtliche und exegetische Forschung weitgehend überwunden wurde (vgl. besonders F. M. Braun, a. a. O.). Ausser einer ganzen Reihe von geschichtlichen und allgemein philosophischen Einsichten waren zwei Gründe für diesen Wandel massgebend: theologisch-systematisch das tiefere Verständnis des Eschatologischen im Zusammenhang mit dem Offenbarungsgeschehen und exegetisch die positive Bewertung der Begriffe *ekklesia* und *soma Christou* im Neuen Testament. Schrittweise ergab sich dabei der von Braun sogenannte «neue Consensus» der protestantischen Forscher: die *ekklesia* als die in die Sichtbarkeit von Raum und Zeit hineinragende, wesenhaft übernatürliche Gemeinschaft mit Christus auch nach dem irdischen Lebensabschnitt Jesu von Nazareth ist vom ursprünglichen apostolischen Christuszeugnis in allen uns erreichbaren Schichten und Formgebungen so wenig abzutrennen, wie das Zeugnis von Jesus als von dem Messias, von seiner Auferstehung und von seiner himmlischen Erhöhung. Dies gilt den meisten nicht weniger für das Felsenwort zu Simon Petrus als für das paulinische *ex Christo einai* und *soma Christou*. Das Bedeutsamste an dieser Wendung der Dinge ist jedoch, dass dadurch über den innerprotestantischen Consensus hinaus auch ein neuer katholisch-protestantischer Consensus in den Bereich des Möglichen rückt, zumal ja gerade in der neueren, katholischen Forschung und Frömmigkeit ebenfalls das paulinische Verständnis der Kirche als Leib Christi sozusagen neu entdeckt wurde. Und doch sollen wir uns nicht täuschen: Gerade hier, wo man weithin fast wie mit einem Munde sprechen kann, klaffen tiefe Gegensätze: Während Karl Adam unter Berufung auf die gemeinsamen Aussagen und Erkenntnisse und zugleich im engsten Anschluss an «*Mystici Corporis*» öffentlich die gesamte protestantische Christenheit zur Wiedereingliederung in den gemeinsam bekannten Einen Leib Christi aufruft und Richard Baumann mit den Fanfarenstössen «*Petri Amt und Schlüssel*» und «*Fels der Welt*» ihm darin als evangelischer Christ laut zustimmt, während Hans Asmussen in gewissem Abstand Ähnliches zu sagen und zu fordern scheint, erklärt Emil Brunner, gestützt auf die gleichen, durch die Forschung eruierten biblischen Grundbegriffe: «Es ist nicht zu bestreiten, dass die Zertrenntheit der Gemeinde Jesu in eine Vielheit von Kirchen mit dem Wesen der *Ekklesia* als Leib Christi in Widerspruch steht... es ist aber ein Kurzschluss, zu meinen, das Ziel müsse deshalb... die Wiedervereinigung... der

historisch gewordenen Kirche sein.» (E. Brunner, a. a. O., S. 111 f.) Dabei würde notwendig die Bewegung bei der am vollendetsten zur Institution deformierten, d. h. der römisch-katholischen Kirche und damit gerade im Abfall von der lebendigen Gemeinde Jesu enden. Auch Anders Nygren, wie so viele ökumenisch-protestantische Formulierungen beschreiben eher das Dilemma, als dass sie den Weg seiner Überwindung frei machen würden: «In grossem Ausmasse ist das ökumenische Problem das Problem, in welchem gerade die verschiedenen Denominationen in stande sind, einander als Glieder der einen Kirche zu sehen. Jede spiritualistische Umdeutung der . . . Kirche muss . . . auf das bestimmteste abgewiesen werden. Die Einheit der Kirche ist zwar eine Einheit en pneumatii, das bedeutet aber gleichzeitig, dass sie eine Einheit en to somati tou Christou ist, und als solche muss sie auch einen greifbaren Ausdruck im Äusseren finden.» (A. Nygren, a. a. O., S. 80.) Damit verharrt Nygren mit allen, die ihm folgen, bei dem in sich widerspruchsvollen und unbefriedigenden Standpunkt der Reformatoren. Karl Adam als Sprecher der einen und Emil Brunner als Sprecher der anderen Seite haben jedenfalls die grössere Klarheit und Konsequenz für sich. Wir meinen, dass man offensichtlich auf allen drei Wegen nicht wirklich weiter kommt. Uns scheint vielmehr, dabei sei die wesentliche Frage nicht genügend gesehen, geschweige denn beantwortet, die Frage nämlich nach dem besonderen Wesen und der eigentümlichen Struktur jenes immer und immer wieder angerufenen Leibes Christi.

Um es ganz deutlich zu formulieren, könnte man sagen: Man ist sich allerseits einig, *dass* Christus die Kirche gewollt und begründet hat, man vermag dafür auch die gleichen Worte zu gebrauchen. Man ist sich aber völlig uneinig darüber, *was* Christus gewollt und begründet hat und was man mit den gleichen Worten bezeichnet. Jeder Fortschritt in der brennenden Frage muss deshalb an dieser Stelle ansetzen.

b) Der Gesichtspunkt der Leitung der Kirche durch Christus

Der zweite Gesichtspunkt, unter den folgerichtig die Frage Christus–Kirche tritt, ist der Gesichtspunkt der Leitung der Kirche durch Christus. Im Unterschied zur Frage der Gründung durch Christus stand die Tatsache der Leitung der Kirche durch Christus theologisch von keiner Seite je in Frage. Es ging und geht stets darum, *wie* die als feststehend anerkannte Leitung durch Christus zu verstehen ist und welche Folgerungen daraus zu ziehen sind. Die theo-

logische Lehre hat dabei stets angeknüpft an das biblische Bild vom Haupt, ohne dass dem Gedanken zunächst in besonders ausgeprägter Form nachgegangen worden wäre. Der ungebrochen festgehaltene Glaube verharrte in diesem Punkte lange in einem sozusagen vortheologischen Stadium. Im Vordergrund stand vor allem der Bericht der Evangelien über das Erdenleben des Erlösers, wodurch gewissermaßen die Sicht auf den erhöhten Herrn durch das Bild des Lehrers der Wahrheit und des guten Hirten aufgefangen wurde. Indem nun aber gerade das Erdenleben des Christus im Bewirken der bleibenden Erlösung gipfelt, wirkt der gleiche gute Hirte gerade auch als das himmlische Haupt der Kirche ständig für alle die Rettung vom Bösen und die Heiligung bis hin zum höchsten Ziel: der «theosis», der Teilnahme an der unvergänglichen Herrlichkeit. Dies alles aber erscheint im sakramentalen Kult schon real gegenwärtig und wird bestätigt durch die Ordnungen der Ämter, zumal des Bischofsamtes, und die Fülle der Charismen und der Wunder, besonders im Leben und Leiden der Märtyrer.

Eine folgenreiche Ausprägung mehr mystisch-spekulativer Art erhielt dieser allgemeine Glaube der alten Kirche in bezug auf Christus als das Haupt durch die im Neuplatonismus wurzelnde Hierarchievorstellung des Dionysius Areopagita: Alles Heil kommt wie das Licht aus der oberen Welt und geht dort von der höchsten Spitze, Christus, als dem *hierarcha praecipuus* aus, um vermittelt durch die himmlische und irdische Hierarchie über die dreimal drei Stufen zu den letzten Gliedern des grossen mystischen Leibes hinabzusteigen. Unter Abschwächung der Bedeutung dieser Mittelstufen sieht auch Augustin die Leitung der Kirche durch Christus grundsätzlich in diesem Schema, das überhaupt in dieser abgeschwächten Form als das klassische in der katholischen Lehrtradition angesehen werden darf: Christus ist nicht so sehr der persönlich wirkende Herr als der Quell und Ausspender aller durch die Ämter, Ordnungen und Sakramente der Kirche vermittelten Gnaden. In mehr systematischer Form behandeln in Verbindung mit der Formel *Christus caput ecclesiae* das überkommene Glaubensgut die grossen Meister der Hochscholastik: Thomas von Aquino und Bonaventura. In jedem Falle wollen sie nur wiedergeben, was die Überlieferung einheitlich festgehalten hatte. Immerhin erscheint dabei bemerkenswert, dass gerade die scholastische Behandlung des Bildes den Akzent auf der einen Seite des Bildes, dem Begriff des *caput*, festhält; in deutlichem Unterschied zum heutigen auf katholischer und evangelischer Seite

bevorzugten soma-Begriff! Die grossen Scholastiker beschäftigen sich fast ausschliesslich mit dem Hauptsein Christi und nur sehr viel weniger mit dem Leibsein der Kirche. Was schon im Pantokratorbild der byzantinischen Altarabsiden die Züge des Christusbildes prägte, kommt nun hier auch in der Sprache der theologischen Schule zum Ausdruck: Der Herr der Kirche wird von der *Majestas Dei* her verstanden, wenn dies auch durchaus nicht etwa in abstrakter Folgerichtigkeit geschieht. Drei Formeln treten zur Erläuterung des Glaubensgedankens *Christus-caput* besonders hervor:

1. Christus ist das Haupt des Leibes, weil er durch seine Menschwerdung die *Conformitas naturae* mit den Gliedern besitzt. Deshalb kann auch der Hl. Geist, der sonst alle anderen Eigenschaften Christi besitzt, nie das Haupt genannt werden. Christus ist vielmehr seiner Gottheit *und* seiner Menschheit nach das Haupt. Indem dies eindeutig festgehalten wird, bleibt der Kirche der entscheidende Charakter einer Offenbarungswirklichkeit erhalten und zugleich erscheint Christus in dieser mystischen Verbindung mit seiner Kirche unter dem Bilde des zweiten Adam als das Haupt eines neuen Menschengeschlechtes.

2. Die zweite Formel lautet «*Christus principium membrorum suorum*», d. h. Christus ist die Entstehungs- und Effektivursache der Glieder, indem er hinsichtlich seiner Gottheit effektive und hinsichtlich seiner Menschheit meritorie der Schöpfer des übernatürlichen Gnadenlebens in den Gliedern ist.

3. Die dritte Formel drückt die wichtigste Eigenschaft des Hauptes aus: den «*influxus sensus et motus*». Damit ist jene vom Areopagiten so besonders hervorgehobene Bedeutung Christi festgehalten: In ihm ist alle Fülle des Lebens, und diese Fülle leitet das Haupt in die Glieder über. Das scholastische Denken präzisiert das Bild noch dahin, dass der *influxus sensus* die Erleuchtung des Verstandes durch den Logos und der *influxus motus* die Heiligung des Willens durch den hl. Geist bedeutet. *Fides per caritatem operans* und *fides caritate formata* sind die klassischen Formeln für das vom Haupt Christus den Gliedern vermittelte Gnadenleben. Dabei liegt zweifellos die Gefahr nahe, für die Stellung des Hauptes zum Leibe im wesentlichen von der Gottheit Christi und damit den Kategorien der *majestas Dei* aus zu denken. Sagt doch schon Augustin: *mens nostra immediate ab ipsa veritate informatur*, und Analoges kann von der Wirksamkeit des hl. Geistes in den Gläubigen gesagt werden. Immerhin aber hält die scholastische Distinktion in der Hauptsache an dem

von Augustin betonten Mysterium des totus Christus, d. h. an der Bedeutung seiner Gottheit *und* seiner Menschheit für das übernatürliche Gnadenleben fest, wenn es heisst: Die Einwirkung des Hauptes auf die Glieder geschieht durch Christus seiner Gottheit nach effective, seiner Menschheit nach meritorie. Und zwar ist diese letzte Einwirkung durch sein Verdienst nicht einfach «historisch» im Sinne eines neuzeitlichen Zeitverständnisses zu verstehen, vielmehr wird das Verständnis dafür bewahrt und erschlossen durch die Liturgie. In ihr wird aktuell gegenwärtig, was im blossen Tatsachenbericht abgeschlossene Vergangenheit zu sein scheint: Dass Christus als Mensch durch seine Leiden Genugtuung geleistet und dem Menschen dadurch den Empfang der Gnade ermöglicht hat. Eine wichtige Hemmung gegenüber dem Denken von der Majestas Dei und der Einwirkung des hl. Geistes aus bildet in der Folgezeit dann auch die theologisch immer stärker ausgeprägte Lehre vom dreifachen Amt Christi, weil diese Lehre ja gerade vom biblisch-alttestamentlichen Messiasbild her genährt wird. Einmal bleibt dadurch das Bild Christi unter Kategorien lebendig, die vom Menschlich-Geschichtlichen her ihre Farbe erhalten, und andererseits wird dadurch die einseitige Akzentuierung des Hauptseins abgeschwächt: das Amt wird ja *für* jemand ausgeübt. Hier kann deshalb die ganze Fülle der Worte Jesu vom Dienen des Menschensohnes und die Tiefe der Bilder vom leidenden Gottesknecht zu ihrem Recht kommen. Wir sagen nicht, dass dies immer genügend geschehen wäre, doch die Möglichkeit war durch diese Verbindung der Lehre vom Haupt der Kirche mit dem dreifachen Amt Christi für die katholische Lehrentfaltung wenigstens offen gehalten. Wie ein goldener Faden zieht sich zudem durch die ganze Geschichte der theologischen Aussagen über die Leitung der Kirche durch Christus die Lehre, dass Christus der wahre Spender aller Sakramente sei. Damit ist noch einmal der Damm gestärkt, der das grosse Geheimnis der Lebensverbindung von Christus und Kirche vor dem Überflutetwerden durch das Denken von der göttlichen Allmacht und von der Geisteseinwirkung aus schützt. Und doch kommt selbst in der Zeit der Hochscholastik trotz so weitgehender Übereinstimmung keine volle Einheitlichkeit der Aussagen über die Leitung der Kirche durch Christus zustande: Deutlich tritt dies zutage im verschiedenen Gebrauch des Begriffes *cor* bei der Erklärung des gemeinsamen, traditionellen Bildes der Kirche als dem Leibe Christi. Bei Bonaventura tritt in den Spätschriften, d. h. also als Ertrag seines Lebens, neben das traditionelle Bild von Christus als dem im

Leibe verborgenen, lebenspendenden Herzen. Hier kommt die ganze Innigkeit des franziskanischen Erlebens der Menschheit des Erlösers, des Kindes in der Krippe, des armen Pilgers, des leidenden, gekreuzigten Meisters zum Ausdruck. Gerade dieser Christus aber lebt verborgen in seiner Kirche und gibt ihr als *lignum vitae* das Leben; wo dieses Herz schlägt, da wird die arme Erde wieder zum Paradies! (I. R. Silic, a. a. O. S. 54 ff.)

Ähnlich hatte schon Bernhard von Clairvaux gesprochen, nur ist alles durch den Poverello von Assisi natürlicher und wärmer geworden.

Wie anders dagegen klingt alles bei Thomas von Aquino! Auch er spricht vom *cor ecclesiae*, doch ist ihm dies ausdrücklich nicht unmittelbar Christus, sondern der hl. Geist. Gewiss sind damit manche Gefahren bernhardinischer und franziskanischer Mystik abgewehrt. Doch um solch hohen Preis! Und umgekehrt kann man die Gefahr nicht verkennen, die nun wiederum im Anschluss an die neue Formel *spiritus sanctus cor ecclesiae* sich erhebt, dass nämlich durch ein von Schrift, Geschichte und Kirche sich lösendes, letzten Endes rationales Geistesverständnis der lebendige Christus aus seiner Kirche praktisch verdrängt und ausgeschaltet wird!

Überblicken wir die weitere Geschichte der Lehre im allgemeinsten Umriss, so dürfen wir wohl sagen, dass unter den Reformatoren in dieser Frage Luther mehr Bonaventura und Calvin mehr Thomas gefolgt ist. Mit der ganzen Tiefe und Kraft seiner Seele umfasst Luther im Gedanken an das Kreuz Christi jenes *lignum vitae* als den im Leben der Kirche verborgenen Lebensquell und anerkennt keine andere Leitung der Kirche als eben die von da ausströmende Gnade der Rechtfertigung des verlorenen Sünders. Calvin dagegen erklärt mit grosser Deutlichkeit, dass Christus als das Haupt die Leitung des Leibes durch den hl. Geist ausübe, der in Verbindung mit dem gepredigten Wort der Schrift wirksam sei. Dabei tritt bei den Reformatoren gemeinsam weit stärker noch als bei Augustin infolge ihres nominalistischen Gnadenverständnisses der an Pseudodionys anknüpfende Begriff «*Christus hierarcha praecipuus*» so gut wie vollständig zurück: Christus leitet die Kirche ohne alle geschöpflichen Mittelinstanzen unmittelbar in seinem Wort und durch seinen Geist. Besonders tritt dieser Zug hervor in dem mit steigender Erbitterung geführten Kampf gegen die päpstliche Hierarchie. Mit immer schärferer Betonung erklingt der Satz: Christus ist das alleinige Haupt und der alleinige Herr der Kirche, wie die Berner Disputation (1528) es

sagt: «Die Kirche Gottes hört auf keinen Frömdten!» Diesem Satz stimmen an sich auch die Täufer und ihre sämtlichen Gesinnungsgenossen bis heute von Herzen zu. Das Besondere bei ihnen ist jedoch, dass sie den Gedanken hinzufügen «spiritus sanctus cor ecclesiae» und ihn in radikaler Weise gegen die geschichtlich gewordene Kirche ins Feld führen. So gewann er eine überaus wirksame, revolutionäre Stosskraft. Und gerade diese wurde und wird bis heute dort, wo man sich ihr aus verschiedenen Gründen hingibt, leicht als die durch Christus ausgeübte Leitung der Kirche angesehen: Christus leitet die Seinen allein und unmittelbar durch den Geist, alles andere ist Abfall oder totes menschliches, ja gar dämonisches Werk. Gehen wir fehl, wenn wir das Empfinden haben, dass etwas vom hohen Pathos dieser «freikirchlichen» Haltung bis in die ökumenische Formel der «in Christus allen Kirchen schon gegebenen Einheit» hineinwirkt, die es nun nur noch so rasch wie möglich zu verwirklichen gelte?

Je mehr jedoch auf diesem einseitigen Wege an äusseren Ordnungen und Kriterien als Menschen- oder Teufelswerk in der Kirche preisgegeben wird, desto unsicherer wird schliesslich das Christusverständnis selbst und damit auch die Möglichkeit der Leitung der Kirche durch ihn. Das zeigen in erschreckender Weise die Niederungen eines rationalistischen oder auch idealistischen Christusverständnisses, bei dem ernstlich von einem Leiten der Kirche durch ihr wahres Haupt überhaupt nicht mehr gesprochen werden kann. Nun hat sich zwar weithin die Theologie auf protestantischer Seite aus diesen Niederungen erhoben und sucht sich von der gefährlichen Willkür einer unkontrollierbaren «Geistesleitung» fernzuhalten, so dass auch hier die Möglichkeiten des «neuen Consensus» sich eröffnen. Und doch ist auch hier wieder trotz des Gebrauchs so vieler gleichklingender, oft der Bibel selbst entnommener Worte keine echte Übereinstimmung zu verzeichnen: Die Bedeutung und Stellung des Papsttums, der Bischöfe, des Konzils, der Schrift und der sie auslegenden Theologie, der kirchlichen Überlieferung und des freien, in den Herzen der Gläubigen wirkenden Geistes, dies alles ist in seiner konkreten Bedeutung und seiner rechten Beziehung zueinander bei der Frage Leitung der Kirche durch Christus durchaus ungeklärt! Und diesen Fragen haben wir uns zu stellen.

c) *Der Gesichtspunkt der Gegenwart Christi*

Der dritte wesentliche Gesichtspunkt für das in Frage stehende Verhältnis Christus-Kirche ist die im Anschluss an Matth. 28, 20

stets festgehaltene Gegenwart des erhöhten Herrn in seiner Kirche auf Erden zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft. Doch auch dieser wesentliche Glaubensgedanke ist nicht ohne eine für unser heutiges Verständnis bedeutsame, geschichtliche Entfaltung und wechselnde theologische Darstellung geblieben. Dabei konnte eine Einwirkung der verschiedenen philosophischen Vorstellungsmöglichkeiten nicht ausbleiben, die die Gestalt der Lehre mitbestimmt haben. Andererseits berührt gerade diese Frage besonders nahe den Lebensnerv des individuellen Glaubenslebens. Unsere Darstellung kann auch hier wieder nur in sehr allgemeinen Zügen einen Überblick über die wesentlichen Punkte zu geben versuchen:

Für die älteste Zeit der Kirche sind genauere Untersuchungen sehr erschwert. Am wichtigsten ist jedenfalls das Zeugnis der Liturgien. An ihnen wird deutlich, dass über die mit dem Tage der Himmelfahrt entrückte, körperliche Gegenwart bei den Jüngern einerseits und über die Gegenwart des erhöhten Herrn kraft der göttlichen Allgegenwart andererseits hinausgehend für die gottesdienstlich feiernde Gemeinde der *Kyrios Christos* real in besonderer Weise gegenwärtig geglaubt wird. Soweit wir erkennen können, handelt es sich dabei um eine Gegenwart, die der erhöhte Herr dauernd zur gesamten Kirche hat und die im Vollzug des Kultus nur sozusagen in eminenter Weise deutlich und wirksam wird. Die Ämter, Charismen, Wunder und vieles andere hängen ebenfalls unmittelbar mit dieser besonderen Gegenwart zusammen. Man könnte deshalb von einem totalen, pneumatischen Realismus der Gegenwart Christi in der ältesten Kirche sprechen: Die Welt des Logos und der Auferstehung ist durch Christus zum Lebelement der Kirche mitten in ihrer noch vom alten Weltzustand umschlossenen Wirklichkeit geworden. Licht und Leben in der Wesenheit des neuen, zukünftigen und ewigen Äons sind mit Christus in der Kirche gegenwärtig. Und dieses Geheimnis des für die Welt noch verborgenen Lebens mit Christus wird aufgedeckt in der Feier der Mysterien, in der deshalb das wichtigste Tun der Gemeinde Danksagung und Anbetung ist. Diese Auffassung lebt bis heute in der Liturgie der Ostkirche weiter, während sich im übrigen schon bei den griechischen Kirchenvätern Ansätze zu jenen Unterscheidungen finden, die für die theologische Lehre über die Gegenwart Christi seit Augustin im Abendland kennzeichnend sind. Wie in vielen anderen Punkten bietet auch zu dieser Frage Augustin die klassisch gewordene Grundformel¹⁾. Zunächst unterscheidet er zwischen einer eigent-

¹⁾ Vgl. R. Silic, a. a. O. S. 206 ff.

lichen und einer uneigentlichen Gegenwart Christi in der Kirche. Unter der uneigentlichen versteht er nicht etwa etwas weniger Bedeutsames. Uneigentlich nennt er diejenige Gegenwart, die durch ein Band, speziell das *vinculum caritatis*, gegeben ist. Hierzu rechnet er die Verbindung Christi mit seinem mystischen Leib, in dem Christus allen Gliedern durch Glaube, Liebe und Hoffnung nahe ist. Von der eigentlichen Gegenwart erklärt er an der wichtigsten Stelle¹⁾: «Du sollst festhalten, dass Christus unser Herr . . . einmal überall gegenwärtig ist als Gott (*tamquam Deus*), dann in dem genannten Tempel Gottes (*sc. seinen Heiligen*) als der einwohnende Gott (*tamquam Deus inhabitans*) und schliesslich in irgendeinem Ort des Himmels wegen der Seinsweise seines Leibes (*in loco aliquo coeli propter veri corporis modum*).» Das bedeutet, dass die Liturgie zurücktritt und die wesentliche Seite der Gegenwart Christi in der Kirche in jener Gnadengegenwart gesehen wird, die Christus im Sinne eines *opus trinitatis ad extra* dem Glaubenden durch die Einwohnung des hl. Geistes schenkt. Die auch von Augustin festgehaltene *praesentia realis* Christi in den eucharistischen Elementen wird mit der ganzen Frage auffallenderweise überhaupt nicht in theologischen Zusammenhang gebracht. Vielleicht ist es eine Folge der bernhardinischen Mystik, dass dies vom 11. Jahrhundert an in steigendem Masse geschieht. Ganz ausdrücklich erfolgt dies aber durch Innocens III in der Schrift *De sacro altaris mysterio*. Hier wird im Anschluss an Matth. 28, 20 erklärt: «*Christum autem habemus nobiscum sub divini specie sacramenti et non semper habemus nobiscum in propria forma personae.*» Und weiter ordnet er die Möglichkeiten so: «*voluit remanere cum illis non solum per inhabitantem divinam essentiam verum etiam per corporalem praesentiam. Et ideo sacramentum illud instituit ipse in quo praesens est nobiscum sub altera quidam forma sed in propria vere substantia* ²⁾.» Auf diesem Wege folgen Innocens die grossen Meister der Hochscholastik Bonaventura und Thomas. Mit besonderer Klarheit formuliert dabei Bonaventura öfter in seinen Spätwerken: «*Christus in carne fuit nobiscum corporaliter, nobiscum est sacramentaliter in altare, nobiscum est spiritualiter in mente, nobiscum erit sempiternaliter in coelesti curia.*» Zwischen der Vergangenheit und der Zukunft steht somit eine doppelte Weise der jetzt gegebenen Gegenwart Christi in der Kirche. Dabei lässt

¹⁾ Ep. 187, 13.41; CSEL 57, 118 f.

²⁾ *De sacro altaris mysterio*, lib. 4, c. 36.

Bonaventura die Gnadengegenwart durch die Einwohnung des hl. Geistes auf die sakramentale Gegenwart folgen, ohne das Verhältnis genauer zu bestimmen. Diese beiden Momente werden im Laufe der Geschichte immer wieder in Spannung zueinander treten.

In folgenschwerster Weise geschieht dies im theologischen Denken der Reformatoren des 16. Jahrhunderts. Die folgenden Jahrhunderte bringen auf protestantischer Seite immer neue, weitere Phasen des Auseinandertretens der beiden «*est*» Bonaventuras, während auf katholischer Seite keine wesentliche Veränderung in der Gestalt der Lehre mehr eintritt, wenn auch der Akzent sehr stark auf das «*est nobiscum sacramentaliter in altare*» fällt. Während von da aus für die Volksfrömmigkeit Christus gewissermassen im Tabernakel «*wohnt*», erscheint die ganze Kirche im übrigen mehr als ein Organ der göttlichen Majestät, die durch die Ämter und Ordnungen wirksam ist. Welch ein Abstand von jenem totalen pneumatischen Realismus der ältesten Kirche, von dem die Liturgieen Zeugnis geben! Erst wenn man dies deutlich sieht, kann man die grosse Bedeutung der Erneuerung des Kirchenbegriffes und der Liturgie in der katholischen Kirche seit Joh. Adam Möhler ermessen.

Ist es nicht, als trete, um im Bilde zu sprechen, an die Stelle des zum waffenstarrenden Kriegsschiff gewordenen Schiffes der Kirche, das im Inneren schützend die allerheiligste Gegenwart verbirgt, nun wieder jenes Fischerboot, das der Herr am See Genezareth betrat, um von ihm aus das Volk zu lehren, den wunderbaren Fischzug zu bewirken und im schrecklichen Sturm die grosse Stille zu wirken? Neu wird von verschiedenen Seiten her der Blick wieder frei für das eine grosse Geheimnis der Gegenwart des Christus totus als das Haupt des Leibes. Die Encyclica Mystici Corporis sucht die in unruhigen Fluss geratene Entwicklung in sicheren Grenzen zu halten. Auch will sie selbst nicht das letzte Wort in dieser Frage sein, die heute alle Kirchen bewegt. Auf der Seite der Reformatoren wurde die Gegenwart Christi in der Kirche dadurch zum brennenden Problem, dass sie die Lehre Innocens III mehr oder weniger vollständig verwarfen und doch nichts an der Wahrheit von Matth. 28, 20 abbrechen wollten. Für Calvin löst sich die Frage durch den Hinweis auf den hl. Geist als die Wirkweise der Gegenwart Christi in der Kirche. Im Unterschied aber zu Thomas von Aquino, der zugleich eindringlich die eucharistische Gegenwart lehrt, ist für Calvin die Wirksamkeit des Geistes die einzige Gegenwart Christi zur Erfüllung der Verheissung von Matth. 28, 20. Ihm folgt die gesamte reformierte Theo-

logie, für die sich deshalb auch die Realpräsenz Christi im Abendmahl auf den geistgewirkten Glauben reduziert.

Anders steht es bei Luther. Ihm war der Herr Christus personhaft gegenwärtige Wirklichkeit, wie es analog auch von Christi Gegenspieler, dem Teufel, zu sagen ist. Für die Realpräsenz Christi im hl. Abendmahl hält Luther deshalb an der sakramentalen Gegenwart der Menschheit Christi fest, wenn er sie auch verkürzt auf die actio der Mahlfeier. Gedanklich nimmt sein Glaube dabei Zuflucht zur Lehre von der Ubiquität des totus Christus, wie sie die Nominalisten als Möglichkeit und der humanistisch gerichtete Exeget Faber Stapulensis als Tatsache gelehrt hatten. Hinter diesem uns fernliegenden Gedanken steht der ganze Ernst von Luthers Glauben an den gottmenschlichen Erlöser im Sinne des Römer- und Hebräerbriefes, der als das Opferlamm vor Gott uns vertritt und zugleich als der Versöhner in der Kirche, die das Evangelium predigt, gegenwärtig ist. Der Tag des Kirchenjahres, an dem diese Gegenwart des Versöhners am deutlichsten zu Tage tritt, der Karfreitag, wird dadurch geradezu zum höchsten Feiertag. Bei dem Verständnis von Matth. 28, 20, wie es sich im neuzeitlichen, liberalen, teils rationalistischen, teils idealistischen Protestantismus ergibt, kann von einer echten Gegenwart im Grunde nicht mehr die Rede sein. In dem Masse wie dies im Protestantismus der Gegenwart bewusst wird, bricht dort eine grosse Unruhe im Fragen nach der wahren Gegenwart Christi in seiner Kirche auf. Kirche, Lehrautorität, Sakrament, Amt werden in elementarer Weise neu zur Frage, und dies Fragen begegnet sich in immer breiterer Front mit der katholischen Theologie und den in ihr selbst ungelösten analogen Fragen. Worin und wie ist und bleibt Matth. 28, 20 heute und allezeit wahr? Hat die altkatholische Theologie dazu ein weiterführendes, klärendes Wort zu sagen?

d) Der Gesichtspunkt der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche

Als letzter Gesichtspunkt lenkt die Frage nach der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche den Blick auf die praktischen Folgerungen, die aus dem Verhältnis von Christus zur Kirche zu ziehen sind. Gerade hier aber zeigt sich mit bedrückender Deutlichkeit, wie ungeklärt die ganze Frage noch ist. Zwar scheint zunächst im Grundlegenden sogar ein überraschend grosser Consensus vorzuliegen, der über alle Trennungen hinausgreift. Da Christus Einer ist, kann auch sein Leib nur Einer sein und nur in der lebendigen Verbindung mit ihm als dem Haupt Wirklichkeit haben. Und wenn Christus wirklich

als der Herr der Kirche anerkannt wird und alles wahrhaft Wesentliche und Heilige in ihr auf seinem Willen, seinem Wirken und seiner Gegenwart beruht, warum dann sich streiten über menschliche Verschiedenheiten und Unvollkommenheiten in ihr?

Und doch prallen gerade hier die Gegensätze seit je mit voller Schärfe aufeinander! Solange im Sinne der neutestamentlichen Schriftworte Kirche und Leib Christi als Einheit gesehen werden, kann zwar in allgemeiner Übereinstimmung der traditionelle Satz angenommen werden: «*extra ecclesiam nulla salus.*» Doch wie und durch welche Autorität sind die Grenzen der Kirche zu bestimmen? Gerade von der Anerkennung der Kirche als Leib des einen Herrn Christus kommt es von allem Anfang an in der Kirche zu dem tiefen Ernst der Begriffe Schisma, Häresie und Apostasie! Ihre Geschichte und Bedeutung in der Kirche ist zu bekannt, als dass sie hier nachgezeichnet werden müsste. Wie können uns mit der Feststellung begnügen, dass sie von ihrem wesentlichen Gewicht für die altkatholische Kirche nichts verloren haben und, wie auch Urs Küry in seinem Lundbericht fordert ¹⁾, ohne schweren Schaden für die Kirche nicht entleert werden dürfen. Damit ist selbstverständlich über die schwere Frage der sie handhabenden Autorität und der praktischen kirchlichen Instanz noch nichts ausgesagt. Ebenso wollen wir hier auch nicht die geschichtlich immer wieder wichtig, ja brennend gewordene, für uns aber hier nicht aktuelle Frage behandeln, wie sich die Zugehörigkeit zum *Corpus permixtum* und zum *corpus verum* für den einzelnen erkennen lasse und welche Folgerungen etwa daraus zu ziehen seien. Auch die damit zusammenhängende Frage des *hortus clusus*, d. i. der Zahl der zum Heile als Glieder am wahren Leibe Christi Vorbestimmten, kann hier nicht hereingezogen werden, obgleich sie alle auch unter den Gesichtspunkt der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche fallen. Wir wollen hier im Anschluss an drei repräsentative Stimmen aus neuester Zeit nur das hervorheben, was uns besonders naheliegt: der katholisch-protestantische Gegensatz im Kirchenbegriff:

In Absatz 21 der *Encyclica Mystici Corporis* sagt Pius XII. dem Sinne nach: Den Gliedern der Kirche sind in Wahrheit nur jene zuzuzählen, die nicht im Glauben oder der Leitung von dem einen Leib getrennt sind. Und Carl Feckes bemerkt dazu (a. a. O. S. 57): Die (römisch-)katholische Kirche setzt sich mit der wahren Kirche und dem Herrenleib absolut gleich. Und deshalb folgert Carl Adam von

¹⁾ S. IKZ 1952, S. 243.

dieser Voraussetzung aus mit vollem Recht: Weil die katholische Kirche sich als die allein seligmachende weiss, als die sich selbst erfassende, sich selbst bezeugende Verkündigung Christi, die allein unter allen Kirchen die Totalität der christlichen Offenbarung übernommen und unversehr weiter gibt, deshalb kann sie keines ihrer Dogmen preisgeben, und bei aller Liebe zu den Getrennten und aller Anerkennung der freien Wirkung der Gnade ausserhalb der Kirche kann es doch letzten Endes nur die Einfügung in diese Eine, sichtbare kirchliche Gemeinschaft sein, die den Schaden der Trennung heilt und allen in der Kirche Vereinten die Zugehörigkeit zu Christus sichert. Emil Brunner dagegen erklärt (a. a. O. passus): Die geschichtliche Kirche bzw. die vielen Kirchen sind im besten Falle nur Gefässe der einen, wahren Ekklesia des Neuen Testamentes, die allein Leib Christi genannt werden darf und bei der deshalb auch allein Zugehörigkeit zur Ekklesia mit Zugehörigkeit zu Christus zusammenfallen. Es ist deshalb klar und grundsätzlich zwischen Zugehörigkeit zu Christus und Zugehörigkeit zur Kirche zu unterscheiden. Weiter ist es deshalb nach Brunner unmöglich, die alten Begriffe Schisma, Häresie und Apostasie in ihrem ernsthaften Sinn auf das Verhältnis zur Kirche oder der Kirchen untereinander anzuwenden. Und schliesslich ist es deshalb auch höchst fraglich, ob die wesenhafte, in Christus unauflöslich gegebene Einheit der Ekklesia die geschichtliche Einheitsform einer Kirche überhaupt fordert. Vielmehr ist zu befürchten, dass dabei letzten Endes nur diejenige Kirchenform triumphieren würde, die als vollendete Institution menschlicher Prägung am weitesten von der Ekklesia des Neuen Testamentes abgewichen ist.

Und wiederum erklärt Anders Nygren, der hier zweifellos als der Sprecher einer sehr starken Gruppe im Kreise der Ökumenischen Bewegung zu werten ist: Der wichtigste Schritt hin zur Einheit der Kirche besteht darin, dass alle Kirchengemeinschaften definitive Klarheit darüber erlangen, dass es nicht die Aufgabe der einen Kirchengemeinschaft ist, über die andere zu richten, einige anzuerkennen und anderen ihre Anerkennung zu verweigern. Es muss endlich klar werden, dass dies eine unchristliche, im Grunde pharisäische Einstellung ist . . . und doch heisst es wenige Zeilen weiter: Wenn man von der Einheit ausgeht, die Christus in seiner Kirche geschaffen hat, fallen die Forderung der Wahrheit und die Forderung der Liebe einfach (?) miteinander zusammen. Wenn ein Teil der Kirche von der Wahrheit des Evangeliums abirrt, dann ist es nicht nur die Wahrheit,

sondern auch die Liebe, die fordert, dass diese Verirrung verbessert wird. Hier sind wir einander rücksichtslose Aufrichtigkeit schuldig ¹⁾. Und Nygren schliesst mit dem inhaltsschweren und im Blick auf alle von uns aufgewiesenen, ungelösten Fragen im Verhältnis Christus-Kirche überaus problematischen Satz: So wird der Kampf *innerhalb* der Kirche zum Mittel, den «Leib Christi» aufzubauen und seine Einheit zu bekräftigen ²⁾.

Was aber können wir sagen, wenn diese Stimmen auf uns eindringen? Auch hier wieder sehen wir uns sozusagen auf Ehre und Gewissen gefragt: Habt ihr etwas zu sagen, das klären und weiterhelfen kann?

III. 2. Hauptteil

Der Versuch einer Antwort

In dem schon mehrfach von uns erwähnten Lundbericht äussert Urs Küry das Bedenken, ob die Rückverschiebung des Problems der Kirchenspaltung aus dem Gebiet der Ekklesiologie in das der Christologie wirklich in jeder Hinsicht ratsam sei ³⁾. Wir teilen aus verschiedenen Gründen durchaus dieses Bedenken und setzen deshalb bei dem Versuch einer Antwort auf die aufgeworfenen Fragen dort ein, wohin uns die Erörterung unter dem ersten Gesichtspunkt unserer Analyse geführt hat, bei der Frage: Was ist ins Dasein getreten, indem Christus sein Wort wahr machte, dass er seine Kirche bauen werde?

Ohne Zweifel ist das Tiefste und zugleich Umfassendste, was in der Schrift und im Symbolum Nicänum von der Kirche gesagt wird, dass sie die *heilige* Kirche ist. Gerade wenn wir bedenken, dass die offenbarungsgeschichtliche Wurzel der neutestamentlichen ekklesia der qahal des Alten Testaments, jenes heilige Volk von Königen und Priestern ⁴⁾ ist und dass von den bekannten, vier notae ekklesiae die Heiligkeit am frühesten bezeugt ist, wird es uns berechtigt erscheinen, hier einzusetzen. Zwar rät Joh. Brinktrine ausdrücklich, dieses «unsichere und schwierige Merkmal» der wahren Kirche erst als letztes in der Reihe der vier zu behandeln, doch scheint uns dies vom Standpunkt der Schrift und der alten Kirche her ein Ausweichen vor dem Ernst der Frage. In der ganzen hl. Schrift gehören in bezug auf Gott Heiligkeit und Herrlichkeit zusammen. Dabei ist der Begriff der

¹⁾ A. a. O. S. 80 f.

²⁾ A. a. O. S. 81.

³⁾ IKZ 1953, S. 6.

⁴⁾ S. 2. Mos. 19,6/1. Petr. 2, 9.

Heiligkeit vielmehr von dem der Herrlichkeit genährt als umgekehrt, d. h. also, es ist ein wesentlich religiöser und kein moralischer Begriff. Das bleibt nun auch zu beachten, wenn in bezug auf irgendetwas in der geschaffenen Welt das Wort heilig gebraucht wird. Gegenstände, Einrichtungen, Handlungen und Personen, die in der Schrift heilig heissen, werden damit als in Beziehung zu Gott stehend bezeichnet. Was Gott dient, was ihm zugehört und seinen Willen verwirklicht, ist «heilig». Das höchste Ziel aber dieses Willens ist die Teilnahme des Geschöpfes an der ungeschaffenen Herrlichkeit Gottes selbst.

Schon Israels Weg war letzten Endes auf dieses Ziel gerichtet. Das wird offenbar im Messiasgeheimnis, wie es durch Jesus Christus aufgedeckt wird. Die Forderung der Heiligkeit, an der Israel scheiterte, wird im neuen Israel, das aus der Gnadenfülle Christi lebt, erfüllt: das heilige Volk. Die Kirche ist der Bau, der auf dem Fels errichtet wird, der Weinberg, der die guten Früchte bringt. Sie heisst heilig, weil Gottes Herrlichkeit an ihr offenbar wird. In den johanneischen Schriften wird für das Offenbarwerden der Herrlichkeit Gottes neben dem «Leben» oft das Bild des Lichtes gebraucht ¹⁾. Die alten Liturgieen nehmen das Bild in mannigfaltiger Abwandlung auf. Christus ist das Licht der Welt und die Seinen sind die von diesem Licht Erleuchteten. Ja sie werden nach der Sprache der Liturgie selbst Licht in ihm. So ist die Kirche heilig als der Leib Christi des wahrhaft Heiligen. Wie man nun aber das Licht selbst, zumal in seiner Fülle, nicht fassen kann, sondern dafür auf die Brechung der Strahlenfülle in den verschiedenen Farben angewiesen ist, und wie die Wissenschaft vom Licht sich des Spektrums zu seiner Erforschung bedient, so wollen nun auch wir versuchen, das grosse Wunder der Kirche gewissermassen im Spektrum seiner verschiedenen Strahlen und Farben uns näher zu bringen.

In der modernen Naturwissenschaft spielt die Spektralanalyse eine wichtige Rolle. Jeder Lichtquelle entspricht ein ganz bestimmtes Spektrum, das eine bestimmte und konstante Skala von Farben umfasst. Wo diese bestimmte und konstante Farbenskala im Spektrum auftritt, kann von ihr wiederum auf die Lichtquelle zurückgeschlossen werden. Analog, so meinen wir, verhält es sich mit jenem wahren Licht, das im Logos Christus Fleisch geworden ist und sich den geheimnisvollen Leib gebildet hat, den wir die Kirche nennen. Auch hier lässt sich sozusagen eine bestimmte und konstante Skala von Farben aufweisen, deren Vorhandensein allein für das reine Licht

¹⁾ Bes. Joh. 1, 4 u. 8, 16.

aus der einen Quelle bürgt. Wir meinen nun, dass zu diesem Spektrum für die Kirche vor allem sechs derartige «Farben» gehören, die wir die sechs zu ihrem Gesamtleben gehörenden Elemente nennen wollen. Wir gebrauchen zur Bezeichnung dieser sechs Elemente, die in ihrem Zusammensein das wahre Wesen der Kirche ausmachen, sechs griechische Worte, wobei wir uns wohl bewusst sind, dass diese Worte für sich noch nicht alle ohne weiteres eindeutig zum Ausdruck bringen, was wir damit bezeichnen wollen. Jedoch scheinen gerade griechische Grundworte wegen ihrer Nähe zum Neuen Testament und zur Alten ungeteilten Kirche die beste Eignung für unseren Zweck, sozusagen für unser «Experiment» zu besitzen.

So sagen wir, die Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität und Einheit der Kirche bestehe darin, dass in ihr theoretisch und nach der äusseren Erscheinung zwar trennbar, bzw. äusserlich getrennt, in Wahrheit aber wesenhaft zusammengehörig sich finden: leitourgia, hierarchia, dogma, kerygma, martyria, diakonia. Und wir verstehen darunter die wesenhafte Zusammengehörigkeit von Sakrament, Amt, Lehrautorität, schriftgemässer Verkündigung, Nachfolge Christi im Leiden bis zur Selbstaufgabe und im Bruderdienst der unbedingten Nächstenliebe. Vielleicht könnte man noch einige weitere Elemente im Spektrum entdecken und diese dann der Skala der Farben hinzufügen. Das wäre für unseren Gedanken nicht wesentlich. Wichtig aber erscheint uns im Sinne der Gegenprobe die Tatsache, dass jeder Versuch, eines der Elemente für sich zu nehmen oder auch nur über die anderen zu setzen, das Bild der Kirche entstellt: Denken wir etwa nur an das abschreckende Beispiel eines «praktischen Christentums» als Diakonia ohne Sakrament, Amt, Lehre usw. Oder man denke an eine Kirche, die nur dem Vollzug der Liturgie lebt, ohne legitimes Amt und ohne Diakonie. Und so könnte man wie in einem Spiel alle Möglichkeiten durchdenken und würde immer neu auf den tiefen Sinn einer notwendigen Einheit dieser Elemente zurückgeführt werden. Besonders aufschlussreich wäre dabei das «Durchspielen» der feineren Möglichkeiten besonderer Akzentuierung des einen oder anderen Elementes zuungunsten der übrigen. Denken wir z. B. an die Überbetonung des Kerygmatisch-Missionarischen Elementes oder an die Hypertrophie des Hierarchischen, sei es im Sinne Ps. Dionys oder des kirchlichen Rechtsinstitutes. Und so scheint uns tatsächlich mit diesem «Spektrum» mehr gegeben zu sein als ein gelegentlicher, fast spielerischer Versuch einer Erklärung des Wesens der Kirche aus der Summe ihrer Lebensäusserungen.

Die Kirche, in der die genannten Elemente als Ausdruck der Fülle Christi wirksam sind, ist keine blosser Idee, aber auch keine rein menschliche Institution. Alle diese Elemente haben ja ihr Urbild und ihren Lebensgrund in Christus selbst. Darum eignet ihnen ein dreifacher Charakter: Sie sind pneumatisch, weil dies die Weise ist, die Christus für seine Kirche vorausgesagt und durch Pfingsten bestätigt hat; sie sind sakramental, weil in der Kirche sich das Geheimnis der Menschwerdung nach Christi Anordnung fortsetzt, und sie sind eschatologisch, weil das gesamte Leben der Kirche zwischen Himmelfahrt und Parusie steht und darum für alles in ihr das Gesetz des «schon jetzt» und «noch nicht» gilt. Und diese pneumatische, sakramentale und eschatologische Grösse Kirche steht nun als geschichtliches Faktum mitten in der Welt und ihrer Geschichte. Keine Rede also davon, dass sie unsichtbar sei, dass sie keinen bestimmten Charakter habe, dass sie keine historische Kontinuität der Erscheinung aufzuweisen oder kein legitimes, auf göttlichem Willen begründetes Rechtsleben habe und dass man ihre Grenzen in keiner Weise bestimmen könne. Erst wenn man beides zusammen erkennt, ihre reale irdische, sich ins Kosmische weitende Geschichtlichkeit und ihren christusgemässen Charakter, d. h. ihr pneumatisch-sakramental-eschatologisches Wesen, vermag man die volle Bedeutung ihrer Heiligkeit zu begreifen. Indem sie aber nun so ist, muss sie dann auch apostolisch, katholisch und die Eine sein. Apostolisch ist die Kirche, weil sie authentisch und dem Wesen nach identisch die den Aposteln übergebene Gabe weitergibt; katholisch ist sie, weil sie universal und überall in Zeit und Raum und bei aller Umgestaltung ihrer äusseren Erscheinung gemäss den Gegebenheiten in Natur, Geschichte und menschlicher Individualität doch stets mit sich selbst und das heisst hier mit ihrem in Christus begründeten Wesen identisch bleibt.

Und die Eine ist sie nicht etwa so sehr wegen der nachweisbaren Einheitlichkeit ihrer Ordnungen und der herrschenden zentralen Verfügungsgewalt, wie sie zum Wohlbefinden menschlicher Gemeinschaften gehören, vielmehr bedeutet Einheit in der Kirche die kostbare Frucht der gewährten Katholizität, der Apostolizität und vor allem ihrer Heiligkeit.

Weil sie «quasi alter Christus», weil sie das corpus mysticum Christi ist, darum ist ihr Wesen Einheit und führt zur Einheit in einem viel tieferen Sinn, nämlich im Sinne der Versöhnung, als unser am menschlichen Einheitlichkeitsstreben orientiertes Denken es von sich aus fassen kann. Deshalb ist die dem natürlichen, menschlichen

Denken so naheliegende und einleuchtende Argumentation abzulehnen, auch für die Kirche sei wie für alle menschlichen Gemeinschaften eine rechtlich-institutionelle Einheitlichkeit das erste und Grundlegende, und erst wenn dies gesichert sei, könne sie katholisch und apostolisch genannt werden und dann würden schliesslich auch noch die Anzeichen der Heiligkeit in ihr zur Geltung kommen.

Nachdem wir so versucht haben, auf die erste Frage nach dem Wesen der Kirche zu antworten, und hoffen, wenigstens einen tragfähigen Boden aufgezeigt zu haben, von dem aus mit grösserer Bestimmtheit von dem Werk Christi in der Kirche gesprochen werden kann, sollen die weiteren Gedanken im Blick auf die drei offenen Fragen der Leitung der Kirche durch Christus, seiner Gegenwart in der Kirche und die Frage der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche in mehr skizzenhafter Form gegeben werden.

Wenn wir in den sechs aufgewiesenen Elementen des Leibes Christi das «esse ecclesiae» zutreffend beschrieben haben, so weist jedes einzelne dieser Elemente von sich selbst aus zurück auf den lebendigen Christus. Gerade dies besagt ja der pneumatische, sakramentale und eschatologische Charakter der Kirche: Sakrament und jede Weise des liturgischen Opus Dei, der Dienst des Priester- und Hirtenamtes, die Bewahrung der übernatürlichen, geoffenbarten Wahrheiten in der Lehre und ihre schriftgemäss-geistesmächtige Verkündigung, sowie das Zeugnis der Leiden und die Tat der selbstlos dienenden Liebe, sie alle sind ja nicht zuerst etwas in sich, um dann noch irgendwie der Leitung durch Christus unterstellt zu werden. Vielmehr sind sie im einzelnen und in ihrer Gesamtheit das Leben des Hauptes Christus in der Kirche als seinem Leibe. Von hier löst sich die Frage der Leitung der Kirche in der Weise, dass nun kein Glied in ihr etwas anderes wollen und tun darf, als der alles tragenden und durchdringenden Leitung des Gesamtlebens der Kirche dienen, eben dieses zur vollen Auswirkung kommen zu lassen. Gerade dies ist der tiefste Gehalt des konziliaren Lebens der alten katholischen Kirche in seiner auf der ursprünglichen, bischöflichen Verfassung sich aufbauenden Form. Der legitime, biblische und traditionsgemässe Gehalt des Primatus Petri behält dabei seinen angemessenen Raum, ohne die Möglichkeit zu haben, sich in einer alles überwuchernden Selbständigkeit zu entfalten. So ist die Idee des Konzils in seiner mehrfachen Gestalt als Bistumssynode, Teilkonzil und schliesslich als das ökumenische Konzil tief verwurzelt im Wesen der Kirche und ihrer Leitung durch Christus. Die ostkirchlichen und besonders

russisch-orthodoxen Gedanken um den Sobornostcharakter der kirchlichen Lebensordnung sind auf dieser Grundlage erwachsen. Das Konzil aber fordert den Bischof und umgekehrt. Der Bischof aber fordert die Herde und den einzelnen in ihr und umgekehrt. Je klarer dies doppelte Verhältnis gesehen wird und je mehr Raum ihm in der Kirche gegeben wird, desto stärker und vollständiger können jene genannten Elemente im esse ecclesiae sich auswirken, deren vornehmster Hüter der Bischof ist.

Wir wissen sehr wohl um die kritischen Fragen, die dagegen erhoben werden, doch müssen wir mit aller Entschiedenheit sagen: Vom rechten Verständnis des Verhältnisses Christi zu seiner Kirche her können wir keine andere Ordnung in der Kirche als ausreichend ansehen. Auch scheint uns, dass sich erst in dieser Ordnung die für die Geschichte der Kirche so folgenschwere Unausgeglichenheit der Formulierungen der grossen Meister der Scholastik harmonisch löst, nämlich das thomistische «spiritus sanctus cor ecclesiae» und Bonaventuras «Christus cor ecclesiae».

Auch die Frage nach der Gegenwart Christi in der Kirche tritt, wie wir meinen, durch die Verdeutlichung des Kirchenbegriffes, die wir gewonnen haben, in ein neues Licht.

Was über die Leitung des Gesamtlebens der Kirche im Sinne der sechs Elemente ihres Lebens gesagt wurde, findet seine Vollendung in dem Geheimnis der Gegenwart Christi in den gleichen Elementen, durch die der mystische Leib sich aufbaut. Philosophische Begriffe vermögen dies Geheimnis nicht aufzuhellen, so oft die Theologie sich auch ihrer dafür zu bedienen suchte. Deshalb ist es schon abwegig, in dieser Frage betont vom Begriff der «Gegenwart» auszugehen. Hier muss ja notwendig unser Erkennen wie im Spiegel und unser Reden stammelnd bleiben. Doch je stärker wir ergriffen werden von jener Fülle des, der alles in allen erfüllt¹⁾, der also jedenfalls auch das kirchliche Sein in leitourgia, hierarchia, dogma, kerygma, martyria und diakonia erfüllt, desto grösser und gewisser wird uns seine wahre Gegenwart werden! Desto wichtiger wird es uns aber auch werden, diese nach der ihr gemässen Weise aufzufassen, indem wir sie verstehen lernen als pneumatische, sakramentale und eschatologische. Bezüglich des Letztgenannten, des Eschatologischen, hat gerade die exegetische und biblisch-theologische Forschung der letzten Jahrzehnte wesentliche Hilfe geleistet, und die katholische Theologie beginnt gerade jetzt, diesen Ertrag in sich aufzunehmen.

¹⁾ Eph. 1, 28.

Und so können wir zusammenfassend sagen: Wir nehmen die Formel Augustins mit ihrem Kerngedanken der Gnadengegenwart durch die Einwohnung des Hl. Geistes an, aber sie genügt uns nicht. Wir anerkennen mit Bonaventura und allen, die ihm vorangingen und folgten, neben dem «spiritualiter in mente» das «nobiscum sacramentaliter in altare» an, aber auch dieses genügt uns insofern nicht, als es der Glaubenshaltung der Alten Kirche, wie die Liturgie sie bekundet und die neue liturgische Forschung und die darin verbundene Liturgische Bewegung sie neu ins Licht stellt, nicht voll gerecht wird. Nur eine solche Auffassung aber scheint uns dem zu entsprechen, was Paulus mit der Grösse des Geheimnisses im Blick auf Christus und die Kirche, Eph. 5, 32, bezeichnet und Christus im Verheissungswort Matth. 28, 20 ausspricht.

Was aber bedeutet alles Gesagte für die letzte, brennende Frage der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche, bei der es um die Not der Trennung und ihre Überwindung geht?

Bei jedem Versuch einer Antwort werden zwei Seiten in ihrer Zusammengehörigkeit gesehen werden müssen: Die Kirche ist wesentlich unzerstörbar Eine, und sie ist in historischer Kontinuität dort sichtbar, *wo* und in dem Masse *wie* ihr in Christus begründetes Gesamtleben in der Wechselbeziehung aller ihr eigenen Elemente erhalten bleibt und sich entfalten kann. Darum hat sie auch Autorität in höchstem Masse, und man darf weder sagen, dass sie keine bestimmten und in keiner Weise bestimmbaren Grenzen habe, noch dass sie kein göttlich begrenztes Recht zu verwalten habe. Dies alles aber ist und hat sie nicht nach Art und Mass menschlich-natürlicher Grössen. Sie hat es und ist es vom Haupte her und das heisst immer in pneumatisch-sakramental-eschatologischer Weise und nach dementsprechendem Masse! So sprechen die griechischen Väter von der Kirche unter dem Begriff der Theopneustie, so wird sie im katholischen Verständnis als das eine Ur- und Hauptsakrament bezeichnet, und darum liegt auch Wahrheit in der neueren protestantischen Redeweise vom eschatologischen Zeichencharakter der Kirche. In allen drei Formen der Rede liegt Wahrheit, die Licht auf die Kirche vom Christusverständnis her fallen lässt.

Was aber bedeutet dies nun praktisch für unsere Haltung in der Not der Trennung?

Uns scheint, es sei hier vor allem dies zu sagen: Wenn wir die Kirche und das Verhältnis, das Christus zu ihr hat, in dem bisher ausgeführten Sinne verstehen dürfen, so nähern wir uns damit sachlich

durchaus der grundsätzlichen Auffassung, die von seiten der Ostkirche zum Ausdruck gebracht wird. Wir meinen damit nicht den äusseren Gleichlaut so mancher orthodoxer, auch solche von erheblichem Gewicht, mit entsprechenden römisch-katholischen Erklärungen. Wir meinen die tiefbegründete innere Übereinstimmung mit dem überlieferten Selbstverständnis der katholischen Kirche von der alten und ungeteilten Kirche her, wie sie auch der orthodoxen Sondererklärung in Evanston zu Grunde lag: Die Kirche Christi hat sich in ununterbrochener, historischer Kontinuität von den Tagen der Apostel her als die Eine und Heilige auf Erden sichtbar fortgesetzt und darin das den Heiligen übergebene Erbe rein bewahrt. Wir verstehen diese Erklärung, die wir selbst kaum wörtlich gleich formuliert hätten, allerdings nicht in einem rechtlich exklusiven Sinn, sondern werten sie als Bekenntnis zur Wahrheit der Kirche gegenüber der Gefahr der Entleerung und der verhängnisvollen Halbheiten. In solcher Lage droht stets auch dem Wahrheitszeugen die Gefahr der Verhärtung und einseitigen, fast konfessionellen Zuspitzung der Aussage. Neben dieser «harten Rede» steht jedoch auch für die orthodoxe Aussage das Zeugnisgeben von der Wahrheit in Liebe.

Dabei werden wir gewiss im Sinne von Nygrens Folgerung vom «wichtigsten Schritt zur Einheit der Kirche» auch sagen, es sei ungerecht und unfruchtbar mit «den anderen» darüber zu rechten, «ob und wie weit bei ihnen die Lebenslemente der einen Kirche mehr oder weniger gegeben seien» (a. a. O., S. 80). Weil ja die Kirche im wesentlichen nicht menschliche Grösse ist, bleibt sie auch unseren menschlichen Maßstäben letzten Endes entzogen. Darum haben wir aber, dort wo wir selbst stehen und darum selbst Verantwortung vor Gott für das überkommene Erbe und anvertraute Pfand haben, um so entschiedener die volle und ungetrübte Wahrheit nach dem Masse unserer Erkenntnis und Überzeugung zu wahren und zu vertreten. Davon darf uns auch der Vorwurf der Inkonsequenz oder auch der Unbrüderlichkeit, z. B. in der Frage der Apostolischen Sukzession oder der Interkommunion durchaus nicht abbringen.

Und so anerkennen wir, dass jede einzelne konkrete Auswirkung der verschiedenen Lebenslemente der Kirche sozusagen Einzelerfüllungen des Gesamtauftrages der Kirche, rein und gut, ja in uns uneinsichtiger Weise von Gott sein und Menschen zum Segen werden kann; wir halten aber daran fest, dass sie in dem gleichen Masse nicht den Leib Christi mitbaut und darum jedenfalls auch den Segen Gottes hemmt und insoweit dem Willen Christi entgegensteht, als sie

nicht aus der Einheit mit der Kirche in ihrer irdisch konkreten Gestalt fliesst oder zu dieser hinführt. Die Grenzen der Kirche werden dadurch gewiss nicht an sich fließend und unbestimmt, mögen sie auch für das menschliche Urteil nicht leicht und in jeder Weise bestimmbar sein. Das gilt auch in bezug auf das Amt und das Sakrament in den verschiedenen getrennten «Kirchen»: Wir werden für uns kein Amt und kein Sakrament dort sehen können, wo es nicht als Sakrament und Amt der Kirche in der Ganzheit der katholischen Überlieferung und der Legitimität der Apostolischen Nachfolge vor uns steht und vollzogen, bzw. ausgeübt wird. Und doch werden wir zum Amt und Sakrament der anderen nicht richtend wie von überlegener Höhe herab, sondern brüderlich Zeugnis- und Rechenschaft gebend Stellung nehmen!

Und nun sei als letztes noch ein Wort zum Ganzen gesagt:

Wie es der heutigen allgemeinen, theologischen Erörterung des Problems der Kirche entspricht, haben auch wir sehr stark uns an das grosse paulinische Bildwort vom *soma tou Christou* angeschlossen. Darüber darf aber nie übersehen werden, dass damit immer auch die Gefahr falscher Eintragungen auf Grund naturhafter oder soziologischer Analogien gegeben ist. Neben dem Bild des Leibes steht aber in einer Reihe anderer Bilder auch das überaus sprechende und wichtige Bild vom Bräutigam und der Braut, die dem Tag der Hochzeit entgegensehen. Damit ist das eschatologische Moment, das in Jesu Verkündigung zentrale Bedeutung hat, auch für die Kirche festgelegt. Unbeschadet von Eph. 5, 32 wird gerade auch bei Paulus nicht vom Bild der nach der Hochzeit geführten Ehe aus über die Kirche reflektiert. Damit ist doch wohl vor allem zum Ausdruck gebracht, dass der tiefste Gehalt des Verhältnisses Christus–Kirche die reinste Form der Liebe ist. Diesen Gedanken hat Fison, der anglikanische Theologe und Dean von Truro, für das Gebiet der christlichen Hoffnung (Fison, J. E., *The Christian Hope*, London 1954) mit grosser Eindringlichkeit durchgeführt. Das hat auch für das Verhältnis Christus–Kirche seine Bedeutung. Auch im Verlöbnis besteht ein rechtliches Verhältnis gegenseitiger Bindung und fester Umgrenzung, und doch wird, wo die reine Liebe lebt, das Rechtliche überhaupt nicht als solches empfunden oder in Anspruch genommen. Heisst das nicht für unsere Frage eben dies:

Über alle richtigen und wichtigen, ja notwendigen sachlich-rechtlichen Bestimmungen im Kirchenbegriff und besonders in der Frage der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche hinaus ist für

uns der wesentliche Maßstab die Liebe Christi zu seiner Braut, in deren strahlendem Licht die bräutliche Liebe erweckt und von dem sie getragen wird. Und was wir alle zu tun haben, ist, dass wir alle die Antwort der Braut geben, wie sie in der Fülle und Reinheit der Äusserungen ihrer Liebe sich entfaltet in Liturgie, Hierarchie, Dogma, Kerygma, Martyria und Diakonie.

IV. Folgerungen

1. Die Behandlung des Themas unter den vier Gesichtspunkten des ersten Hauptteiles hat vier weitgehend ungelöste Fragen aufgewiesen, die alle wiederum auf die eine Hauptfrage hinauslaufen: Worin besteht die wesentliche Gestalt der Kirche? Was macht unabdingbar jene Eine, Heilige, Katholische und Apostolische Kirche aus, die Christus begründet hat, deren Haupt er ist, in der er gegenwärtig ist und zu der zu gehören heilsnotwendig ist?

Diese Frage trifft die altkatholische Theologie mit ganz besonderer Schärfe. Wenn schon jedes konfessionelle Selbstverständnis durch diese Frage heilsam beunruhigt werden kann, so ist ihr die altkatholische Existenz noch in besonderem Masse ausgeliefert. Steht sie doch unausweichlich im Kreuzfeuer höchster Ansprüche und schärfster Kritik: Hart neben Anspruch und Bewusstsein, katholische Kirche zu sein, steht der Vorwurf sektenhafter Absplitterung; neben der Berufung auf die Alte Kirche steht die Anklage der Neuerung; mit hoher Anerkennung einer wichtigen ökumenischen Mittleraufgabe geht Hand in Hand die faktische Einschätzung als «quantité négligeable»; die Nachsicht für die durch äussere Umstände bedingte Schwäche im Geltendmachen einer hohen Mission wird aufgewogen durch den Verdacht, die altkatholische Bewegung vertrete im Grunde hoffnungslose Halbheiten und sei deshalb geschichtlich überholt. Eine so bedrängte Kirche könnte vielleicht berufen sein, aus ihren besonderen «Martyrium» heraus, ein besonderes Zeugnis abzulegen.

2. Der zweite synthetische Teil suchte im Blick auf die gekennzeichnete Lage eine Antwort zu geben, die dazu beitragen könnte, unser Selbstverständnis als katholische Kirche zu klären und zu bereichern und so die altkatholische Stimme im Ringen um die Kirchenfrage unserer Zeit besser zur Geltung kommen zu lassen.

3. Man ist heute bei ökumenischen Begegnungen gewohnt, ein ostkirchliches, römisch-katholisches, reformiertes, lutherisches oder

sonstiges, z. B. «freikirchliches» Kirchenverständnis zur Kenntnis zu nehmen. Je absichtsloser das besondere Verständnis, wie es aus dem inneren Leben der Kirche erwächst, dargelegt werden kann, desto mehr ist der ökumenischen Begegnung gedient. Einen solchen Dienst aber hat die altkatholische Kirche noch zu leisten! Dazu muss sie jedoch zu grösserer Klarheit über sich selbst vordringen. Auch die Übereinstimmung mit orthodoxen und anglikanischen Aussagen macht solch ein eigenes Zeugnis nicht überflüssig. Vielmehr könnte gerade hier der wichtigste Dienst liegen, den die altkatholische Theologie im ökumenischen Bereich zu leisten hätte, weil in ihr gegeben ist, was Orthodoxie und Anglikanismus verbindet. Wir glauben, gezeigt zu haben, von welchen Voraussetzungen das besondere, altkatholische Zeugnis auszugehen hätte und welchen Grundlinien es folgen müsste.

4. Wenn es richtig ist, dass die katholische Kirche unbeschadet ihres pneumatischen, sakramentalen und eschatologischen Wesens von den Tagen der Apostel bis heute ununterbrochen in sichtbarer Wirklichkeit auf Erden lebt, so ergeben sich daraus drei praktische Imperative des katholischen Kirchenverständnisses: Du sollst in dieser Einen Kirche sein, du sollst im Falle der Anfechtung in ihr bleiben und du sollst aus dem Abfall zu ihr zurückkehren.

Bonn/Rh.

Werner Küppers

Literatur

(altkatholisch)

Gaugler, E., Vom Sinn der Kirche (IKZ 1923, S. 185–195).

– Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften (IKZ 1926, S. 97–117 und 181–219).

– Das katholische Kirchenverständnis (IKZ 1937, S. 10–23).

– Das Wort und die Kirche im Neuen Testament (IKZ 1939, S. 1–27).

– Das wesentliche Anliegen der altkatholischen Bewegung, mit Bibliographie zum Kirchenbegriff (IKZ 1946, S. 8–16).

Gilg, A., Zum altkatholischen Traditionsgedanken (IKZ 1939, S. 28–79).

Rinkel, A., Das Wort Gottes und die Tradition in der altkatholischen Kirche (IKZ 1939, S. 51–61).

– Unsere Kirche in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft (IKZ 1939, S. 222–231).

– Wort Gottes und Kirche (IKZ 1937, S. 85–91).

– Die Lehre von der Kirche nach der Auffassung der altkatholischen Kirche (IKZ 1949, S. 1–15).

– Interkommunion (IKZ 1953, S. 209–230).

Küry, A., Kirche und Amt (IKZ 1936, S. 129–143).

– Zur Kenntnis der orthodoxen Kirche des Ostens (IKZ 1940, S. 21–37).

- Küry, U.*, Konfession und Ökumene (IKZ 1953, S.129–145).
– Schrift und Tradition nach altkatholischem Verständnis (IKZ 1952, S.1–33).

(orthodox)

- Alivisatos, H.*, Das Wesen der Kirche nach der Lehre der heiligen griechisch-orthodoxen Kirche (IKZ 1950, S. 81–95).
Cassian, Archimandrit, Die Lehre des Neuen Testaments von der Kirche (IKZ 1940, S.1–12).
Zander, L.A., Vision and action, London 1952.
Zankow, St., Aktuelle Probleme und Aufgaben der orthodoxen Theologie und Kirche (IKZ 1947, S. 65–83).

(anglikanisch)

- Bicknell, E.J./Carpenter, H.J.*, A theological introduction to the thirty-nine articles of the Church of England, London 1953.
Gore, Ch., The Church and the Ministry, London 1919.
Mascall, E.L., Corpus Christi, London 1953.
Tomkins, O., The Church in the purpose of God, London 1950.
Thornton, L.S., The Common Life in the body of Christ, London 1941.
Wand, J.W.C., What the Church of England stands for, London 1951.
Catholicity, a report to the archbishop of Canterbury, S.P.C.K. 1948.
The Fullness of Christ, a report to the archbishop of Canterbury, S.P.C.K. 1950.
The Church, Report of the sixth Anglo-catholic Congress, London 1948.
Kirk, K.E., Apostolic Ministry, London 1946.

(evangelisch)

- Barth, K.*, Kirchliche Dogmatik, Zollikon-Zürich 1947 ff.
Brunner, E., Das Missverständnis der Kirche, Stuttgart 1951.
Baumann, R., Fels der Welt, Tübingen 1956.
Berggrav, E., Es sehnen sich die Kirchen, Göttingen 1953.
Credo Ecclesiam, Von der Kirche heute, Kassel 1955.
Giertz, B., Die Kirche Christi, Göttingen 1955.
Hase, Ch. v., Die Gegenwart Christi in der Kirche (Beitr. z. Förd. d. Theologie, Bd. 38/I, 1934, S.1–103).
Linton, O., Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala 1932.
Nygren, A., Ein Buch von der Kirche, Göttingen 1951.
– Christus und seine Kirche, Göttingen 1956.
Seeberg, E., Luthers Theologie in ihren Grundzügen (Kap. IX, Die Kirche, S.164–182), Stuttgart 1950.
Schweitzer, A., Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1932.

(römisch-katholisch)

- Adam, K.*, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf 1940.
– Una Sancta in katholischer Sicht, Düsseldorf 1948.
– Der Christus des Glaubens, Düsseldorf 1954.

- Bauhofer, O.*, Einheit des Glaubens, Einsiedeln 1935.
- Braun, F.M.*, Neues Licht auf die Kirche, die protestantische Kirchengotik in ihrer neuesten Entfaltung (frz. 1942), Köln 1946.
- Browe, P.*, Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter, München 1933.
– Die Pflichtkommunion im Mittelalter, Münster 1940.
- Brinktrine, J.*, Offenbarung und Kirche, 2.Bd., Paderborn 1949.
- Casper, J.*, Um die Einheit der Kirche, Wien 1949.
- Casel, O.*, Mysteriengegenwart (Jahrbuch f. Liturgiewissenschaft, Bd.VI (26), S.113–204, Bd.VIII (28), S.145–224.
- Dickamp, F.*, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas, 2 Bde., Münster 1938.
- «Eglise», in Dictionnaire de théologie catholique, tome IV, 2108–2224, E.Dublanchy, Paris 1911.
- Eschweiler, K.*, J.A.Möhlers Kirchenbegriff, Braunsberg 1930.
- Feckes, C.*, Die Kirche als Herrenleib (hier auch deutscher Text von Pius XII., Mystici Corporis, 29. 6. 1943), Köln 1949.
- Guardini, R.*, Vom Sinn der Kirche, Mainz 1922.
- Geiselmann, J.*, Christus und die Kirche nach Thomas von Aquino (Theol. Quart.-Schrift 107/1926, S.198–222 und 108/1927, S. 233–253).
- Hofmann, F.*, Der Kirchenbegriff des hl. Augustinus, München 1933.
- Kösters, L.*, Die Kirche unseres Glaubens, Freiburg/Br. 1938.
- Lubac, H.*, Katholizismus als Gemeinschaft, Einsiedeln 1943.
- Mersch, E.*, Le Corps Mystique du Christ, 2^e vol., 3.Aufl., Paris 1951.
- Möhler, J.A.*, Die Einheit in der Kirche, herausg. v. J.Vierneissel, Mainz 1925.
– Symbolik, 1827.
- Pol, W. H. van de*, The Christian Dilemma, Catholic Church-Reformation, London 1952.
- Sartory, Th.*, Die ökumenische Bewegung und die Einheit der Kirche, Meitingen 1955.
- Silie, R.*, Christus und die Kirche, ihr Verhältnis nach der Lehre des hl. Bonaventura, Breslau 1938.
- Scheeben, M./Höfer*, Die Mysterien des Christentums, Freiburg/Br. (1865) 1941.
- Strackmann, A.*, Die Gegenwart Christi in der hl. Eucharistie nach den schriftlichen Quellen der vornicänischen Zeit, Wien 1905.
- Weigl, E.*, Die Heilslehre des hl. Cyrillus von Alexandrien (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd.V/1905, S.1–360).
– Untersuchungen zur Christologie des hl. Athanasius (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch., Bd. XII/1914, S.1–190).
- Wikenhauser, A.*, Die Kirche als der mystische Leib Christi nach der Lehre des Apostels Paulus, München 1937.
– Die Christusmystik des Apostels Paulus, München 1956.
- Wintersig, A.L.*, Die Heilsbedeutung der Menschheit Jesu in der vornicänischen, griechischen Theologie, Diss. Tübingen 1932.