

XIX. Internationaler Altkatholiken-Kongress : 22. bis 26. September 1965 in Wien : die vier Hauptreferate

Autor(en): **Rinkel, Andreas / Maan, P. J. / Dimitrijevic, D.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **55 (1965)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404447>

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.

XIX. Internationaler Altkatholiken-Kongress

22. bis 26. September 1965 in Wien¹

Die vier Hauptreferate

Das altkatholische Bekenntnis

Erzbischof Dr. Andreas Rinkel, Utrecht

In diesen Tagen sind 76 Jahre verflossen, seitdem die altkatholischen Kirchen der Niederlande, Deutschlands und der Schweiz sich zusammenschlossen und eine feierliche Erklärung veröffentlichten, deren Anfangsworte lauten: «Wir halten fest an dem altkirchlichen Grundsatz, welchen Vincentius von Lerinum in dem Satze ausgesprochen hat: „Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ad omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum“ (Lasset uns festhalten an dem, was überall, allezeit und von allen geglaubt worden ist; dies nämlich ist wahrlich und wesentlich katholisch).» Als Sprecher ihrer Kirchen setzten die sich vereinigenden Bischöfe sodann fort: «*Wir halten darum fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist.*»

In dieser lapidaren Erklärung ist das «altkatholische Bekenntnis» festgelegt und zum Symbolum der genannten Kirchen erhoben worden.

Diese «Utrechter Erklärung der Bischöfe der altkatholischen Kirche» bindet ihre Mitglieder an festumrissene Grenzen, an feststehende Dokumente, an eine klar formulierte Glaubensüberzeugung. Wer darüber sprechen will, weiss, welche Richtung er einschlagen muss, was ihm den Weg weist und was ihn bindet. Dessen bin ich mir bei meinem jetzigen Beginnen vollauf bewusst. Das bedeutet, dass ich hier nicht an erster Stelle als wissenschaftlicher Theologe sprechen werde, auch nicht als dozierender Dogmatiker, sondern als Nachfolger der Bischöfe vom Jahre 1889 und als ein Gläubiger jener Kirche, in deren Namen sie damals ihr Zeugnis ablegten.

¹ *Anmerkung der Redaktion:* Der offizielle Kongress-Bericht, der bis jetzt jeweils in unserer Zeitschrift erschien, wird diesmal als Sonderdruck herauskommen. Er wird den Kongress-Teilnehmern zugeschickt werden. Weitere Interessenten können ihn beziehen beim Christkatholischen Schriftenverlag: H. Galli, Lilienstrasse 99, 4123 Allschwil (Schweiz).

Wir sind also an den Glauben der Kirche des ersten Jahrtausends gebunden. Man könnte mich nun sofort zur Rechenschaft ziehen mit der Frage, ob wir nicht viel mehr an den Glauben gebunden seien, wie er uns in der Heiligen Schrift verkündet wird? Selbstverständlich würde ich diese Frage sofort in bejahendem Sinne beantworten. Man darf aber nicht vergessen, dass die Heilige Schrift als Quelle und Urkunde unseres Glaubens auch selber ein Objekt unseres Glaubens und ein Teil unseres Glaubensbesitzes ist. Wir werden diese Tatsache sicherlich nicht ausser acht lassen, und dies um so weniger, weil sich die Heilige Schrift gerade in den ersten Jahrhunderten im ganzen Glaubensschatz entfaltet hat und gleichzeitig darin ihren eigenen Platz einnimmt. Wenn wir fragen, wo und wie die alte katholische Kirche ihren Glauben bekundet, so werden wir von selbst auf die ökumenischen Symbola hingewiesen, von denen das Apostolicum – das wir aus dem Taufritus kennen – und das Nicäno-Konstantinopolitanum – das im Herzen unserer Eucharistiefeier steht – die bekanntesten sind und uns darum am meisten ansprechen. Neben diesen beiden könnten natürlich noch andere Symbola angeführt werden, aber sie tragen nichts Wesentliches bei. Apostolicum und Nicäno-Konstantinopolitanum können daher als Grundlage der ganzen Christenheit gelten. Vielleicht könnte für das «Athanasianum» eine Ausnahme gemacht werden, aber dieses Symbolum trägt die unverkennbar hervortretenden Merkmale des abendländischen Denkens und hat sich darum in der Ostkirche nie einbürgern können.

Es erübrigt sich wohl, das apostolische Glaubensbekenntnis oder das von Nicäa-Konstantinopel hier wörtlich anzuführen. Es handelt sich vielmehr für uns um die Frage, was diese beiden Dokumente in ihrer meisterhaften Schlichtheit beinhalten.

Ich möchte zunächst betonen, dass es hier *die Kirche* ist, die spricht und von ihrem Glauben Zeugnis ablegt, und zwar die Kirche, die von Jesus Christus und seinen Aposteln begründet und auf dem Fundament des einen Glaubens erbaut wurde; die Kirche, welche aus Menschen besteht, die aus der Welt des Unglaubens oder auch des menschlich versagenden Glaubens in sie hinübergerettet wurden und die nun dieser Kirche ihre menschliche Gestalt und Erscheinung geben. Es sprechen hier Menschen; Menschen, die die Kirche bilden und dennoch bekennen: «Ich *glaube* an Eine Heilige, Katholische und Apostolische Kirche.» Damit bekennen sie als Objekt ihres Glaubens, was sie selbst sein wollen.

Diese Gemeinschaft von Menschen, die da glauben, die Eine Kirche Gottes zu sein, bekennt sich im wesentlichen zu der einen grossen Glaubenswahrheit, dass Gott der Eine und dreieinige Gott ist, der sich als der Vater offenbart und der der Schöpfer des Alls ist; der als Sohn, als der Einziggeborene des Vaters, der Gott-Mensch Jesus Christus ist, wahrhaftiger Gott vom wahrhaftigen Gott, und Mensch geworden um unseres Heiles willen, und der als Heiliger Geist, der vom Vater ausgeht, durch den Sohn zu uns gesandt wird, um das Heilswerk des Sohnes in uns zu verwirklichen. Mitten in diesem Bekenntnis steht dann das kurze, alles bekräftigende Wort «nach der Schrift», *kata tas graphas, secundum scripturas*. Dieses Wort bezieht sich zwar auf die Bestätigung der Auferstehung des Sohnes von den Toten, gleichzeitig wird aber damit auch diese Auferstehung in den Mittelpunkt unseres Glaubensdenkens und Glaubenslebens gerückt, und daher empfängt das ganze Bekenntnis vom dreieinigen Gott seinen ewigen Wahrheitscharakter. Im Anschluss daran bekennt die Kirche ihren Glauben an ihre Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, ihren Glauben an die Taufe zur Vergebung der Sünden und ihre Erwartung der Auferstehung von den Toten und des ewigen Lebens. Diese letzten, nur in kurze Worte gefassten Artikel sind für uns Menschen nicht weniger wertvoll, aber es sind die Gaben, die der dreieinige Gott uns darreicht. *Gott in seiner Dreieinigkeit* ist das grosse Glaubensgut der Christenheit. Von ihm, dem Dreieinigen, dem Vater, dem Sohne und dem Heiligen Geiste, fliesst uns die ganze Fülle des Heiles zu.

Ich betone dies nachdrücklich, weil es mir vorkommt, als drohe uns dann und wann die Gefahr, die Tatsache aus dem Auge zu verlieren, dass diese Glaubensumschreibung den wesentlichen Inhalt der christlichen Symbola darstellt. Es will mir vorkommen, dass da und dort der Anlass vorliege, von dem «vergessenen» Fundamentaldogma zu sprechen. Man hat sich im Lauf der Jahrhunderte des öfteren in scharfen Auseinandersetzungen in den Randgebieten der Theologie verloren und dabei manchmal vergessen, dass der dreieinige Gott das Herzstück allen Glaubens und den Brennpunkt allen theologischen Denkens bildet. In seinem diesjährigen, meisterhaften Hirtenbrief hat Bischof Dr. Urs Kury ganz mit Recht darauf hingewiesen, dass die Dogmen von der Dreieinigkeit Gottes und von der Gott-Menschheit Christi die «zwei grossen Grundentscheidungen der alten Konzilien» sind, «auf deren Grundlage alle anderen Fragen des Glaubens, über die Schöpfung, die Erlösung, die letzten Dinge, die

Sakramente, die Kirche und das Amt, einer allgemein annehmbaren Beantwortung entgegengeführt werden können», und dass «mit diesen beiden Grunddogmen der Raum abgesteckt ist, innerhalb welchem katholischer Glaube allein möglich ist und sich entfalten kann». Wir haben es uns immer wieder zu vergegenwärtigen, dass fünf Jahrhunderte nötig gewesen sind, bis die Kirche in vorsichtigen, aber schwerwiegenden Worten die Umschreibung ihres Glaubens an Vater, Sohn und Heiligen Geist gefunden und festgelegt hat. Wir dürfen nur dankbar dafür sein, dass namentlich die morgenländische Kirche dieses Dogma bis zum heutigen Tage so triumphierend in den Mittelpunkt ihrer Liturgie und ihres Lebens gestellt hat.

Wir leben in einer Zeit, in der man wieder am biblischen Gottesbild rüttelt, das man zu «entmythologisieren» sucht, so dass Gott nicht mehr als transzendent gelten darf, d. h. nicht mehr als derjenige, der nicht selber die Welt ist, aber sie dennoch von Augenblick zu Augenblick in seinem allmächtigen Wollen umfasst. Man will also von neuem den Schwerpunkt auf den Menschen und auf die Welt verlegen und dadurch den dreieinigen Gott als die schöpferische Quelle unseres persönlichen Lebens und alles Geschaffenen, d. h. als das einzige und wahre Heil ausschalten. Gerade in einer solchen Zeit ist es von neuem notwendig geworden, mit Dankbarkeit und Anbetung die grossen Worte des alten Glaubensbekenntnisses zu wiederholen: «Ich glaube an den allmächtigen Vater, den Schöpfer des Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren; – an den einen Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, geboren aus dem Vater vor aller Zeit, Gott von Gott, Licht von Licht, ... der um uns Menschen und um unseres Heiles willen herabgestiegen ist vom Himmel und Fleisch geworden; – an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensgeber, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verherrlicht wird...». Wir können nie dankbar genug sein für die grosse Glaubenslinie: Nicäa–Konstantinopel–Chalcedon. Wir müssen die wachsame Treue der Ostkirche preisen, die eine von keinem einzigen ökumenischen Konzil autorisierte Zufügung am kirchlichen Symbolum – wir meinen hier das «filioque» – bis zum heutigen Tage zurückgewiesen hat. Wir wissen freilich, dass sich das menschliche Denken in die Breite und in die Tiefe entwickelt und nicht mehr immer in die Denkformen der frühen Kirche kleidet und dass es diesem Denken schwer fällt, dem älteren Gedankengang zu folgen, und dass es ihm noch schwerer fällt, sich ihr Denkmateriale und ihre Denktechnik zu eigen zu machen. Aber wir

müssen bedenkenlos eingestehen, dass unser modernes theologisches Denken keine Möglichkeit gefunden hat, z. B. die Lehre der zwei Naturen in Jesus Christus, dem Gottmenschen, zu ersetzen. Wenn etwa das Konzil von Chalcedon nach jahrhundertlangem Denken feststellt zu glauben «an einen und denselben Christus, Sohn, Herrn, Einziggeborenen, an zwei Naturen ohne ein Zusammenfliessen, ohne Verwandlung, ohne Zerteilung und Trennung», dann mag uns diese Terminologie fremdartig und wie aus weiter Ferne anklingen. Wir werden aber doch mit staunender Bewunderung erfüllt, wenn wir wahrnehmen, dass die Stimme der ganzen Kirche gewollt und gewagt hat, sich in einigen kurzen und ziemlich negativen Worten auszusprechen – asunchitōs, atreptōs, adiairetōs, choristōs (inconfuse, immutabiliter, indivise, inseparabiliter), gleichsam in schüchterner Anbetung.

Ich nehme den Verdacht auf mich, als ob ich nun doch wieder zu dogmatisieren beginne, es handelt sich aber nur um einen Verdacht. Was wir tun, ist, über unseren Glauben nachzudenken. Denn auch euer Glaube, sei er stark oder schwankend, viel oder wenig umfassend, denkt. Ich möchte hier den Nachdruck auf den Unterschied zwischen dem Glauben und seiner Theologie legen, auf den Unterschied zwischen der Wahrheit und unserer Art und Weise, ihr näherkommen zu wollen. Niemals hat sich das menschliche Denken an eine Zeitperiode, an eine Methode, an eine Formulierung gebunden. Aber die Wahrheit, die durch dieses Denken gesucht wird, kann durch nichts verändert werden, wenn auch unsere menschliche Weise, sich ihr zu nähern, in jeder Generation und in jedem Jahrhundert ihre volle Freiheit behält.

Dem dreieinigen Gott verdanken wir das ganze *Heilswerk*, das im Symbolum mit den wenigen Worten «um uns Menschen und um unseres Heiles willen» angedeutet wird. Dann folgt die Feststellung, dass der von Ewigkeit und einziggeborene Sohn Gottes Mensch geworden sei durch den Heiligen Geist aus der Jungfrau Maria. Er wurde also ein Mensch, der lebte, litt und starb wie jeder andere Mensch, der aber am dritten Tag wieder auferstanden ist. Diese aller-kürzeste Heilsgeschichte schliesst mit den bereits erwähnten Worten «kata tas graphas», «nach der Schrift».

Diese beiden Grössen verdanken wir dem dreieinigen Gotte: die *Heilige Schrift* und die *Kirche*. Die erstere ist die Urkunde, das Zeugnis der Magnalia Dei, der grossen Taten Gottes; die zweite ist die Gemeinschaft aller jener, die an den dreieinigen Gott glauben, durch Jesus Christus erlöst wurden und durch den lebendigmachenden

Heiligen Geist geheiligt werden zu einem neuen Leben, das uns an Gottes eigenem ewigem Leben teilhaftig werden lässt und uns dadurch zu unserer Endbestimmung führen wird.

Hier muss zuallererst die Frage nach der *Heiligen Schrift* und der *Tradition* gestellt werden, eine der grossen Fragen, die zu Differenzen zwischen all jenen, die zur Kirche Christi berufen worden sind, geführt haben. Ich beabsichtige nicht, mich mit diesen Divergenzen – es gibt derer leider zu viele! – hier näher zu beschäftigen. Sie werden wohl ersichtlich aus dem, was ich hier als Inhalt unseres «altkatholischen Bekenntnisses» in Worte zu fassen versuche.

Die *Heilige Schrift* ist die von Menschen geschriebene Urkunde der Offenbarung Gottes. Dann und wann wird sie selber als «die Offenbarung» bezeichnet, was sie aber nicht ist. Sie ist deren Niederschrift, soweit sich der unzugängliche, für uns Menschen unauffindbare, unkenntliche, unerreichbare Gott selbst kenntlich, auffindbar, erreichbar hat machen wollen zu unserem Heile und zu unserer Rettung. Sie spiegelt das Bild der Welt und das der Menschheit, die Gottes Willen entsprangen und die in ihrem von Gott bestimmtem zeitlichem Sein «sehr gut» waren. Sie zeigt uns den Irrweg des Menschen, der in der grössten Gabe, die ihn erst zum Menschen, zur höchsten Schöpfung Gottes macht, in der Freiheit, seinen eigenen Weg wählte, der Gott für ihn neuerlich unerreichbar machte. So musste Gott, nach dem Worte des heiligen Augustinus, wieder einen Weg zum Menschen hin bahnen, damit für den Menschen ein Weg zu Gott da sei. Diese Heilige Schrift ist das menschliche Zeugnis der Worte und Werke Gottes und darum für das menschliche Denken in all seinen Formen der Untersuchung und Kritik, in Bejahung und Verneinung, zugänglich. Aber dennoch sind es Gottes Wort und Gottes Werk, die in der Heiligen Schrift bezeugt werden. Wenn auch dieses Zeugnis in mangelhaftem Menschenwort abgelegt wird, so ist es doch Er, der sich darin bezeugt. Es ist der Heilige Geist Gottes, der durch alle Jahrhunderte hindurch und jedem einzelnen gegenüber sich bezeugt und der den toten Buchstaben den lebendigmachenden Geist einhaucht.

So lebt die Kirche aus der Quelle der Heiligen Schrift, in der Gott durch seinen Heiligen Geist redet. Darum ist die Heilige Schrift die unbestrittene Grundlage der ganzen Christenheit. Die Kirche ist nur dann allein Kirche Gottes und Kirche Christi, wenn sie aus dieser Heiligen Schrift ihre Kenntnis schöpft, darin ihren Glauben findet und daraus ihr Gnadenleben kennenlernt.

Aber die *Kirche* selbst bleibt Schöpfung Gottes, Frucht der selben Offenbarung, die durch den Mund der Propheten und Apostel die Schrift ins Dasein rief. Wir wollen uns an der Streitfrage, ob die Heilige Schrift über die Kirche zu stellen sei oder umgekehrt, nicht beteiligen. Wir glauben unbedingt, dass die Kirche die Erstberufene sei, um dem in der Schrift niedergelegten Worte Gottes zu gehorchen. Gleichzeitig aber ist die Heilige Schrift das ihr von Gott geschenkte Besitztum, das sie zu überwachen, zu predigen, hinauszutragen, zu bewahren und zu erklären hat durch die Kraft des selben Heiligen Geistes, der Propheten und Apostel dazu trieb, die Heilige Schrift in menschlichen Worten aufzubauen.

Hier liegen die tiefsten Wurzeln der *Tradition* der Kirche, die im wesentlichen damals ihren Anfang nahm, als die ersten Menschen anfangen, miteinander bewusst von Gott zu sprechen. So ist die Tradition der Kirche die redende und zeugende Kirche, die unter Führung des in ihr wohnenden und wirkenden Heiligen Geistes und schöpfend aus ihrem grössten Gottesgeschenk, der Heiligen Schrift, Gottes Offenbarung in ihrem Wort, in ihrem Handeln und ihrem Beten weiterträgt. Darum ist es die erste Aufgabe der Kirche, dass ihr Reden, Handeln und Beten übereinstimmt mit dem, was Gott ihr in der Urkunde der Heiligen Schrift hat offenbaren wollen, denn die Wahrheit ist eins und unteilbar. Darum hat auch die Kirche das Recht und die Pflicht – und hier darf das menschliche Denken oder, anders gesagt, die Theologie zu Wort kommen – das Handeln und Beten der Kirche mit der Heiligen Schrift zu konfrontieren, aber gleichzeitig auch das Recht und die Pflicht, *vice versa* den tiefsten Inhalt mit dem Zeugnis der Kirche in Wort, Tat und Gebet durch alle Zeiten und Generationen hindurch zu konfrontieren.

Die *Kirche* ist das Haus des Heiles, die Wohnstätte des Heiligen Geistes, die Säule der Wahrheit, das Wohnen Gottes unter den Menschen. Sie ist unmittelbar Schöpfung Gottes. Sie ist die erste Frucht des Werkes des menschengewordenen Sohnes Gottes, Jesus Christus, der alle, die an Ihn glauben und durch Ihn erlöst und geheiligt sein wollen, in sie beruft. Sie ist Seine Repräsentantin in Menschengestalt, die ihr Leben, Wirken und Beten dem von Ihm in sie gesandten Heiligen Geist zu verdanken hat, der den Leib der Kirche fortwährend heiligt und leitet. Darum konnte der Apostel Paulus sie den *Leib Christi* nennen. Ich bekenne, dass dieses Wort für mich eines der meist inspirierten Worte des Apostels darstellt, durch das er mehr ausdrückt als nur einen Metapher, nämlich – wenn auch

in menschlich mangelhafter Sprache – die tiefste Wahrheit, die je von einem Menschen erlebt und erfahren werden kann, genauso, wie der Mensch Gott als Vater, Jesus Christus als Sohn des Vaters und den Heiligen Geist als den dritten in dem einen göttlichen Wesen zu nennen wagt und als solches gläubig erleben und erfahren kann.

Wenn wir von der *einen* Kirche sprechen, so gestehen wir damit, dass es unsere Schuld ist, wenn wir als Christen von «Kirchen» sprechen, und dass wir auf diese Weise den Herrn unter uns haben aufteilen wollen.

Wenn wir die Kirche *heilig* nennen, so bekennen wir, dass sie die Wohnstätte des Heiligen Geistes ist, dass dieser uns beruft und zur Heiligkeit führt und dass alles, was sie, getrieben vom Heiligen Geiste, redet, tut und betet, Ausgiessung des Heiles Gottes ist, Ausstrahlung seines unendlichen Wohlgefallens, das sich immer offenbar in der barmherzigen, heilenden und heiligenden Gnade, mit der Gott in Christo durch den Heiligen Geist seine Berufenen und Erlösten in einer allesumfassenden und immer sich erneuernden Vergebung berührt.

Wenn wir die Kirche *katholisch* nennen, bekennen wir, dass sie die Fülle des Gottesheiles besitzt und diese in Wort und Sakrament, in Amt und Liturgie ausspenden darf und dass dieses Heil für die ganze Welt und für alle Zeiten in ihrer Länge und Breite, ihrer Höhe und Tiefe bestimmt und allgenügend ist.

Wenn wir die Kirche *apostolisch* nennen, so bekennen wir, dass sie von Christus auf dem Worte der Propheten und Apostel begründet worden und dass sie dazu berufen ist, durch alle Jahrhunderte dieses Band mit den Säulen zu bewahren, damit auch am heutigen Tage das verkündet werde, was die Apostel verkündet haben, damit in ihr eben das Heilswerk verrichtet werde, das die Apostel als die ersten «Abgesandten» in die Welt hineingetragen haben und damit ihre Heilsverwaltung in Sakrament, Amt und Liturgie als die Fortsetzung dessen gelten darf, was die Apostel einst getan und der Kirche als Erbe anvertraut haben.

Wir bekennen mit demütigem Stolz: «Ich glaube an eine heilige, katholische und apostolische Kirche.» Mit Stolz, weil uns ein so überschwenglicher Reichtum geschenkt worden ist; mit Demut, weil wir dazu berufen sind, in der Fülle dieses Geschenkes immer mehr aufzuwachsen, «bis wir hingelangen zur Einheit im Glauben und in der vollen Erkenntnis des Sohnes Gottes, der Reife des Erwachsenen, zum vollen Mass der Christus-Fülle.»

Aufwachsen und reifen zum vollen Mass: wohl ist die Fülle Christi der Kirche geschenkt, aber wir, jeder Mensch, jede heutige «Kirche» (wobei das Wort «Kirche» leider zwischen Anführungszeichen stehen muss) bleiben immer unterwegs zu der Fülle, die uns vor Augen gestellt und angeboten wird. Und die «Kirche», die sich auf ihr Bekenntnis beruft, hat es immer wieder an dieser Fülle zu prüfen. Sie hat ihr Depositum zu überwachen und sie hat es fortwährend von neuem zu erobern, sich anzueignen und weiterzutragen.

Die Kirche bietet uns ihr Depositum, die Fülle Christi, an. Sie tut dies im *Gotteswort*, das sie besitzt, behütet und weitergibt. Sie tut das in ihren *Gnadenmitteln*, die sie im Namen ihres Herrn und Hauptes, in seiner Vollmacht, verwaltet. Sie tut es in ihrem *liturgischen Beten und Handeln*, bei dem ihr Herr durch seinen Geist in ihrer Mitte ist und in dem sie ihre Kinder vor Gottes Angesicht stellt.

Das *Wort* der Kirche ist das Evangelium ihres Herrn und Erlösers. Sie ist seine Hüterin; ihre Tradition ist seine Weitertragung; ihre vom Herrn geschenkte Autorität ist seine unversehrte Aufbewahrung und ihr Wachen über seine ungetrübte Wahrheit. Darum ist es auch die Kirche gewesen, die den Schriftkanon festsetzte, d. h. die in den Schriften der Propheten und Apostel die untrügliche Wahrheit und Authentizität der Offenbarung Gottes anerkannte, sich durch diese führen liess und durch sie auch ihre Kinder leitete.

Die *Gnadenmittel* der Kirche sind die Werkzeuge ihres Herrn, der allein die Quelle und der Spender der Gnade ist. Sie besitzt die Gnade nicht selbst, schöpft sie auch nicht aus sich selber, aber sie garantiert ihre Weitergabe und Genuität, denn darin besteht der von ihrem Herrn, von ihrem Haupte, ihr gestellte Auftrag. Darum ist das Handeln der Kirche in ihren Sakramenten immer im tiefsten Wesen das Handeln des Herrn selber, und allein dieses Selberhandeln des Herrn ist die Gewissheit, die Echtheit und die Integrität der Sakramente. Und dies ist auch unzweifelhaft sicher. Nie ist ein Sakrament nur ein Zeichen dessen, was der Herr *vielleicht* tun wird, nie ist ein Sakrament nur eine Besiegelung dessen, was der Herr schon vorher getan hätte. Das Sakrament ist in seiner Äusserlichkeit zu allen Zeiten Zeichen *und* Siegel dessen, was es im Augenblick seiner Spendung in Wort und Handlung aussagt und tut.

So ist die Taufe die Tür in die Kirche. Jeder, der die Taufe im Namen des dreieinigen Gottes empfängt, tritt in die Kirche hinein mit der Gewissheit, dass seine Sünden vergeben sind, dass die Scheidewand zwischen Gott und ihm beseitigt wurde durch den Herrn der

Kirche, der sein Leben gab für seine Schafe und ihre Schuld durch sein freiwilliges Kreuzesopfer auf sich nahm. Der Getaufte ist Schaf in der Herde Gottes geworden und dadurch ein Kind Gottes, für das sich das ewige Leben als Wirklichkeit und Verheissung öffnet. Sobald seine persönliche Glaubenseinsicht erwacht und ihn zur Verantwortlichkeit ruft, legt ihm die Kirche in der *Firmung* das Siegel des Heiligen Geistes auf und ruft ihn so zum Stande des vollen Erwachsenseins, in dem er die seinerzeit in der Taufe an ihn ergangene Berufung zu einem geheiligten Leben auf sich nimmt und durch die Wirkung des Heiligen Geistes zu erfüllen sucht. Als natürliche Folge dessen steht die Kirche zu jeder Stunde vereint mit ihrer Botschaft, dass der Strauchelnde, der auf den Irrweg geraten ist, aber reumütig den rechten Weg sucht, zu allen Zeiten neue Vergebung bei Gott findet. In ihrem Sakrament der *Sündenvergebung*, in der *reconciliatio* auf dem Wege der *Busse*, erfüllt die Kirche das Machtwort ihres Herrn: «Alles, was ihr auf Erden bindet, wird auch im Himmel gebunden sein, und alles, was ihr auf Erden lösen werdet, wird auch im Himmel gelöst sein.» Und sie, die Kirche, tut dies bis zum Ende des Menschenlebens, wo sie ihre Kinder in die Hände des Gott-Vaters zurückgibt, in ihrer *Handauflegung auf die Kranken*, die der Herr zu neuem Leben ruft, sei es noch in diesem Leben, sei es über die irdische Lebensgrenze hinaus. Und wenn zwei Menschen gemäss dem Schöpfungsworte sich verbinden, um sich gegenseitig zur Seite zu stehen in der *Zweieinigkeit von Mann und Weib*, dann besiegelt Gott selbst in der Handauflegung der Kirche das Band dieser *Zweieinigkeit* zu einem gemeinsamen Lebensweg, wo kein Mensch scheiden kann, was Gott vereint hat.

Im Herzen der Kirche steht ihre Feier des Herrenmahles, der Eucharistie. In ihr versammeln sich die Gläubigen immer wieder um ihren Herrn als Schafe um ihren Hirten, der sie nährt und der ihr Leben ist. Wie viele Worte hat nicht die Kirche während der Jahrhunderte dieser Wahrheit und Gewissheit gewidmet! Von Urbeginn an hat sie in ihrer Verkündigung, in ihrem Denken und in ihrer lebendigen liturgischen Feier ihre Kinder um Kreuz und Auferstehung versammelt. Sie hat ihnen dabei versichert, dass es wahrhaftig Jesus Christus in seiner gottmenschlichen Gegenwart der Erlöser selbst ist, der uns in seine Rettungstat aufnimmt und uns so zum Vater leitet, uns vor sein Antlitz hinstellt und – für uns eintretend – zu ihm spricht: «Hier, Vater, sind die, die nach deinem Willen durch mich erlöst sind und nun dir gehören.» Was wir in der heiligen Eucharistie bekennen,

habe ich einmal gewagt und versucht, in einer ausführlichen Schrift darzulegen. Aber immer noch betrachte ich die kurze und gehaltvolle Beschreibung, die die Bischofserklärung vom Jahre 1889 uns geschenkt hat, als das beste, reinste und klarste Bekenntnis, das wir als Altkatholiken je abgelegt haben. Immer wieder versammelt sich die Kirche in ihrer Eucharistiefeyer um Kreuz und Auferstehung, immer wieder wird das Opfer der Versöhnung für sie Wirklichkeit, in der sie ihren Anteil hat wie an einem Heilswerk, das um ihretwillen geschehen ist und immerfort geschieht. In ihrer Entgegennahme der «prokeimena dora», der ihr dargestellten und gebotenen Gaben ist ihr Herr in seiner vollen Gottmenschlichkeit wahrhaft zugegen und wird unser Herr, der uns erlöst hat, der uns nährt mit seinem ewigen Heile und der uns aufnimmt in sein ewiges Leben.

In all dem spricht, handelt und betet die Kirche, immer gehorsam dienend, nie schöpfend aus eigenem Besitztum, sondern ausschliesslich aus dem Reden, Handeln und Segnen ihres Herrn.

Die Kirche tut dies durch die Vermittlung ihrer Diener, die in ihrem Auftrag Gottes Reden, Handeln und Segnen weitergeben, als Diener der grossen Dienerin, der Kirche selbst. Wir berühren hier das *Amt der Kirche*, welches die Kirche ebenso zu ihren Gnadenmitteln rechnet und das darum zu ihrem Wesen gehört und ohne das sie nicht «Kirche» sein kann.

Wir bekennen und besitzen dieses Amt in seiner uralten Dreiecksform von Diakon, Priester und Bischof. Wir wissen, dass dieses Amt gerade in einer Zeit, in der die «Kirchen» einander zu neuer Vereinigung suchen, im Mittelpunkt des Gespräches steht und manche Streitfragen aufwirft. Wir lehnen diese Frage als solche grundsätzlich ab, weil wir überzeugt sind, dass die Kirche hier von Anfang an den deutlichsten Weg gewiesen hat. Natürlich verschliessen wir nie die Augen der Tatsache, dass die sich organisierende, auch in ihren neutestamentlichen Zeugnissen, anfänglich den Weg gesucht hat. Dieses Suchen war jedoch nicht das Suchen der Unsicherheit oder der Neutralität, sondern das tastende Aufzeigen eines Weges, den der Herr gewollt hat, dem die Kirche auf Grund apostolischer Autorität folgen sollte. Wenn die Tradition der Kirche je ausgesagt hat, was Tradition, das Weitergeben und Erklären des Wortes und des Willens des Herrn und seiner Apostel wirklich ist, so ist dies in den ersten Jahrhunderten ihrer Geschichte geschehen, als die Gestalten des Diakons, des Priesters und des Bischofs sich als das dreifach gegliederte Amt der Kirche offenbarten. Die Kirche tat dies im Leben

ihrer apostolischen Tradition gleichzeitig mit ihrer wachsenden Sicherheit bezüglich des Kanons der Heiligen Schrift, in ihrer Entwicklung zur Autorität des ökumenischen Konzils, in ihrem immer tieferen Verständnis ihres sakramentalen Heilsbesitzes und in ihrer Erkenntnis der Gegenwart Gottes in ihrer liturgisch-feiernden Anbetung.

Wir heben hier noch einmal die Dreifalt des Amtes der Kirche hervor. Wenn es sich im ökumenischen Gespräch manchmal hauptsächlich um das Bischofsamt handelt, so kann für uns das Wort «Bischof» niemals von «Priester» und «Diakon» gelöst gedacht werden, denn diese beiden sind untrennbar mit Namen und Amt des Bischofs verbunden. Der Bischof ist in erster Linie «Diener» der Kirche und wesentlich Priester; er ist «der Priester», der unter seinen Mitpriestern der *primus inter pares*, der Erste unter seinesgleichen ist. Aber er trägt das Priestertum als der erste Repräsentant seiner Herde, als Bruder im Bund mit seinen Mitbischöfen, als Bürge der Anwesenheit der einen heiligen, katholischen und apostolischen Kirche. Daher handelt er auch im Namen der Kirche, er stellt diese eine Kirche dar, repräsentiert sie in ihrem Amt und Geistvermittlung und trägt sie durch alle Generationen und Jahrhunderte weiter. Darum ist jeder Bischof «der» Bischof der Kirche, und darum sind alle Bischöfe einander gleich. Wenn je historisches Wachstum und organisatorischer Nutzen zu einem Rangunterschied innerhalb dieser Gleichheit führten und diesen gewissermassen erwünscht oder gar notwendig erscheinen liessen, so ändert sich dadurch in der Gleichheit nichts. Man kann dann höchstens von *primi inter pares*, von Ersten unter Gleichen, sprechen, die als Erste nie eine höhere, nie eine göttliche Kompetenz empfangen oder besitzen können. So wie die Urkunde der Offenbarung Gottes Menschenwerk und so mit menschlicher Beurteilung konfrontiert bleibt, so bleibt auch der Amtsträger der Kirche, auch der höchste, ein Mensch, der in Kenntnis und Urteil nie über die menschliche Begrenzung in Wissen und Können hinaussteigen und noch weniger die Stelle des Herrn der Kirche selbst einnehmen kann.

Und doch: wenn auch jeder Amtsträger, auch der höchste, ein Mensch ist, so ist er als Bischof der Kirche der Exponent ihrer Einheit, der Hüter und Aufseher über ihre Heiligkeit, der Bürge ihrer Katholizität und das Bindeglied in ihrer Apostolizität.

Auf Grund der Tradition, d. h. indem wir der treuen Weitergabe des Willens und der Wahrheit in der durch sie erbauten Kirche Folge leisten, sehen, kennen, besitzen und wahren wir das Amt der Kirche

in seiner dreifachen Gestalt als das vom Herrn selber gewollte unveräusserliche Kennzeichen seiner Kirche, d. h. als Ausdruck ihres Wesens. Das Amt der Kirche ist mehr als eine Verwaltungsform der Kirche. Der Bischof trägt nicht ein Amt mit vagem, unbestimmtem Inhalt, den man nach Belieben auffüllen könnte. Das Amt ist vielmehr – und dies immer wieder in seiner Einheit mit dem Priesteramt und dem Diakonat – die Fortsetzung des Werkes, das die Apostel übernahmen und der Kirche übertrugen. Dies bedeutet nicht, dass der Bischof ein Apostel ist, sondern dass er das tut, was einst die Apostel taten. Das ist: Zeuge des Evangeliums Jesu Christi sein, die Wahrheit hüten und weitergeben, wobei die Wahrheit nicht als verstandesmässiger Begriffskomplex anzusehen ist, sondern als die Totalität des Heilswerkes des Herrn und Erlösers. Dies alles bedeutet die geistliche Führung der Kirche durch alle Jahrhunderte, die Wahrung und Garantie ihrer Heilmittel, Hüten und Weitergabe, Echtheit und Rechtmässigkeit, Zuverlässigkeit und Gewissheit des Amtes der Kirche.

Wir wollen nie vergessen, dass es gerade in bezug auf das Amt die Kirche es ist, die alles trägt und weiterträgt, die das Ziel angibt und die Integrität garantiert. Nicht das Amt selbst, noch weniger der Amtsträger persönlich, nur die Kirche allein trägt die Autorität. Es ist die Kirche, die in ihrer Fülle und in der Einheit ihrer Gläubigen und ihrer Diener den Leib des Herrn bildet, der ihr Haupt ist und der diesem seinem Leibe das ewige Leben schenkt durch den Heiligen Geist, der sie heiligt und leitet. Das Amt der Kirche ist in seinen Trägern nie eine Hierarchie im Sinne einer selbständigen, für sich bestehenden Institution; es ist kein Organismus neben, noch weniger gegenüber der Kirche; es ist eine Funktion der Kirche, und ohne Kirche ist es nichts.

Darum ist es die Kirche, die zum Amte beruft, und darum hat sie die Einsetzung der Bischöfe, Priester und Diakone zu ihrer vornehmsten Aufgabe gemacht. Sie sind das Produkt ihres *Sakramentes der Handauflegung*, die im Gebet vollzogen wird, in dem in Wort und Handlung der Inhalt des Willens der Kirche ausgedrückt wird. Aber auch hier handelt die Kirche wiederum nur im Auftrag ihres Herrn, der in jedem Wort und in jeder Handlung der eigentlich sprechende und handelnde Autoritätsträger und Auftraggeber ist. Wenn die Kirche derart im Auftrag ihres Herrn und Hauptes handelt, bedeutet dies, dass der Berufene, Geweihte und Ausgesandte durch den Herrn der Kirche berufen, geweiht und ausgesandt worden ist und nur sol-

cherart seinen Auftrag erfüllen kann und niemals auf Grund eigener Autorität, die nur Willkür wäre, nie auf Grund eigenen Charismas, das nur Fiktion wäre.

Hier liegt auch der Sinn der *Apostolischen Sukzession*. Nie kann das Amt der Kirche ein Werk sein, das von einem Menschen auf den anderen übertragen wird, als ob menschliches Wort und menschliche Gebärde aus eigenem, angeblich geistlichem Besitz Gottes Eigentum austeilen könnten. Niemals können Menschen einen anderen Menschen zu einem Bischof «umzaubern» auf Grund einer geistigen Gewandtheit, über die sie willkürlich verfügen könnten. Sie erinnern sich an Simon von Samarien in der Apostelgeschichte (Kap. 8), der, wie Petrus sagt, den Heiligen Geist zu betrügen versuchte und ihn wie eine Handelsware zu erwerben beehrte. Was in der Kirche geschieht, ist immer und ausschliesslich das Heilswerk Gottes, der allein in Wirklichkeit handelt und heiligt. In der Kirche ist das Amt, sei es das des Bischofs, des Priesters oder Diakons, das Amt der Kirche, das von den Aposteln her weitergegeben wird. Und dieses apostolische Amt wird allein in der Kirche weitergegeben, weitergetragen und sonst nirgends. Wenn ein Bischof als Diener Jesu Christi und durch Ihn als Diener der Kirche einem Menschen, der nach dem Willen und der Ordnung der Kirche zu diesem Amte berufen ist und das Zeugnis der Kirche als Wunsch und Willen der Kirche hinter sich hat, durch Handauflegung ein Amt verleiht, dann geschieht da, was einstmals durch die Hände der Apostel geschah. Dieser Mensch wird dann zu demselben Werk berufen, zu dem die Apostel ihre Mitdiener beriefen und ihnen die Hände auflegten. *Dort ist und das ist die Apostolische Sukzession.*

So wächst die Kirche ihrem Ende, ihrer Vollkommenheit, ihrem Ziele entgegen. Dieses Ziel ist immer nahe, weil die Ewigkeit immer nahe und immer auf dem Wege ist, durchzubrechen. Die Kirche trägt die Kennzeichen der Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, aber sie ist gleichzeitig immer unterwegs nach der Verwirklichung und der Fülle dieser Kennzeichen. Hier liegt die Kraft und der tiefste Sinn unseres ökumenischen Denkens, Strebens und Wirkens. Wir sind davon überzeugt, dass dieser Ökumenismus bei allem Schauen in die Zukunft dennoch das Auge auf den Ursprung der Kirche, auf ihre Geburtsstunde, auf die Apostel und ihren Herrn, der durch sie sprach und handelte, zu richten hat. Dort liegt die Wahrheit, und an dieser dürfen wir Menschen, in welches Jahrhundert und zu welcher Entwicklung oder Geisteshaltung wir gehören, nichts ändern. Durch

alle Divergenzen haben wir miteinander den einen Weg zurückzufinden, um uns am Ende, d. h. im Herrn selber, in der wahren und ungeteilten Einheit des dreieinigen Gottes, von neuem zu finden. Es versteht sich, dass wir als Menschen an die Entwicklung der Zeiten gebunden sind, dass unser Denken, Handeln, Empfinden und Erfahren das Gepräge unserer Gegenwart trägt und dass sogar die Umschreibung der Wahrheit von Jahrhundert zu Jahrhundert wechseln kann. Die Wahrheit aber wechselt nie, sie ist das Werk, das Eigentum, der Ausdruck Gottes.

Zu dieser Wahrheit hin wollen wir auf dem Weg sein. Dazu haben wir Seine Bürgschaft, der sich sowohl die Wahrheit als auch der Weg und das Leben nannte. Er ist der durch Leiden und Tod hindurchgeschrittene Sieger, der in Seiner Auferstehung das ewige Leben und die Unvergänglichkeit ans Licht brachte und für uns erschloss. «Wir erwarten die *Auferstehung der Toten* und das *ewige Leben*.» Wir sind über den alten Glauben an die Unsterblichkeit der Seele allein hinausgewachsen und glauben, dass der Mensch in seiner Kreatürlichkeit von Stoff und Geist, von Leib und Seele, eine Einheit nach Gottes Weisheit und seinem allmächtigen Willen bildet. Wir glauben, dass Gott diese Einheit auch über den Tod hinaus erhält und dass er den Menschen auf seinem göttlichen Wege zu seinem unversehrten Bild machen und ihn zum echten und ewigen erfüllten Wachstum in Jesus Christus bringen wird.

Ich bin tief davon überzeugt, dass dies das altkatholische Bekenntnis darstellt, wie ich auch gleich tief davon überzeugt bin, dass ich nur stammelnd versuchen konnte, dies in menschlichen und darum äusserst mangelhaften Worten auszusprechen. Ich darf hier als einer eurer Bischöfe stehen, der von seiner Überzeugung Rechnung ablegt. Als Bischof muss ich selber überzeugt sein, dass ich hier die Stimme der Kirche bin, die mich berief und aussandte. Ich verhehle mir nicht, dass ich einer der ältesten unter meinen Brüdern geworden bin und dass es vielleicht das letztmal ist, dass ich als zeugender Bruder in eurer Mitte stehe. Sollte es Gott gefallen, dass ich noch einmal an einem Kongress teilnehmen darf, dann will ich dieses Gnadengeschenk mit frohem und dankbarem Herzen aus seiner Hand entgegennehmen. Aber – menschlich gesprochen – wird dann das bekennende und bezeugende Wort besser und kräftiger aus jüngerem Munde gesprochen werden.

Was ich gesagt habe, ist keineswegs neu. Vielleicht darf ich in diesem Zusammenhang das Wort aus dem Evangelium nach Mat-

thäus insoweit variieren, dass ich einem Hausherrn gleiche, der aus seinem Schatz mehr Altes als Neues hervorgebracht hat. Es ist aber — es sei noch einmal wiederholt: in schlichten und einfachen Worten — der Niederschlag dessen, was ich als Kind von meinem eigenen Hirten lernte, zu dem ich mich als Student mit vielem Denken und Zweifeln und in mühsam erkämpftem Glauben mich durchgerungen habe, was ich als Priester habe verkündigen dürfen, was ich als Lehrer den zukünftigen Dienern in der Terminologie der Wissenschaft zu erklären versucht habe und was ich als Bischof als das vom Herrn selber mir anvertraute Depositum des katholischen Glaubens zu betrachten gelernt habe, als Depositum, das ich täglich mit heiligem Schauer in Haupt und Herzen trage und, wie ich täglich bete, auch weitergetragen haben möge.

Darum darf ich schliessen mit dem Worte des Apostels Paulus, das ich aber als Gebet auf die Lippen nehme, welches Gott gnädig erhören möge: «Ich tue euch, Brüder, das Evangelium kund, das ich euch verkündigt habe, das ihr auch angenommen habt, in dem ihr auch steht, durch das ihr auch gerettet werdet, wenn ihr es festhaltet. in dem Sinn, in dem ich es euch verkündigt habe.»

Das Zweite Vatikanische Konzil in altkatholischer Sicht

Prof. Dr. P. J. Maan, Utrecht

Es ist keine leichte Aufgabe, über das Zweite Vatikanische Konzil zu berichten. Ich erinnere daran, dass das Tridentiner Konzil im Jahre 1563 zu Ende ging und dass erst im Jahre 1619 die Geschichte dieses Konzils (von Paolo Sarpi verfasst) dem anglikanisch gewordenen ehemaligen Erzbischof von Spalato, Marcantonio de Dominis, herausgegeben wurde¹. Diese Geschichte war stark anti-ultramontanistisch ausgerichtet und rief als Gegenstück das Buch des Jesuiten Sforza Pallavicino hervor: *Istoria del concilio di Trento*, das 1656/57 erschien. Ich erwähne diese Tatsachen aus zwei Gründen: erstens wird ersichtlich, dass es 60 bis 90 Jahre brauchte, bis man eine Geschichte des Konzils schreiben konnte; zweitens wird klar, dass die Gefahr der Parteilichkeit besonders gross ist und es ist

¹ de Dominis strebte nach einer romfreien Kirche mit episkopaler Verfassung. Kurz vor seinem Tode kehrte er in die römische Kirche zurück. Sein Leichnam wurde 1624 in Rom öffentlich verbrannt.

erklärlich, dass auch in unserer Zeit noch eine Geschichte des Konzils von Trient erscheinen kann.

Wenn wir weniger weit in die Geschichte zurückgehen, sehen wir beim ersten Vatikanischen Konzil den grossen Unterschied zwischen der Geschichte von Friedrich (1877–1887) und des Jesuiten Granderaath (1903–1906).

Man kann sich fragen, ob dieser Sachverhalt auch für das Zweite Vatikanum zutrifft, wo die Verhandlungen unendlich mehr Publizität erhalten als bei den genannten Konzilien und wo ausserdem die Beobachter anwesend sind. Doch haben auch hier die Geschehnisse der 3. Session deutlich gezeigt, wie schwer es ist, die Hintergründe, die Taktik und das Resultat zu kennen und ohne Parteinahme objektiv wiederzugeben. Wenn ein Kardinal nachher sagt: die Anstifter seien nicht schlecht, nur schlau, wird ersichtlich, wie schwierig das Urteil ist. Eine zweite Schwierigkeit, die sich ergibt, tritt klar zutage in der Tatsache, dass das Konzil noch nicht fertig ist und dass man in vielerlei Hinsicht das Ende des Konzils wird abwarten müssen. Es ist also nur eine vorläufige Beurteilung möglich, die sich auf die bis jetzt erreichten Resultate stützen soll.

Aber auch dann sind die Hindernisse für die Beurteilung des Konzils noch nicht überwunden. Ich möchte noch einmal auf das Tridentiner Konzil zurückkommen, das jetzt 400 Jahre zurückliegt und das die Jahrhunderte hindurch die Dogmatik und das theologische Denken der Romkirche massgebend beeinflusst hat. Es ist in unseren Tagen etwas Fesselndes, zu sehen, wie von den römischen Theologen um die Deutung der Aussagen dieses Konzils gerungen wird. Ich möchte dies an zwei Punkten verdeutlichen. Auf der ersten Konzilssession lag ein Entwurf vor: «de fontibus revelationis», über die Quellen der Offenbarung, in dem deutlich Bibel und Tradition als zwei Quellen für den Glauben gekennzeichnet wurden in dem Sinn, dass beide von gleicher Bedeutung seien. Gegen diese Gleichstellung entstand eine starke Opposition auf dem Konzil, die betonte dass man die Heilige Schrift als erste und vornehmste Quelle betrachten sollte. Der Kampf wurde nicht entschieden, aber es ist interessant zu bemerken, dass beide Parteien überzeugt waren, die richtige Deutung des tridentinischen Kanones für sich in Anspruch nehmen zu dürfen².

² Vgl. J. R. Geiselman, Die heilige Schrift und die Tradition. Quaestiones disputatae 18. Freiburg 1962.

Ein anderes Beispiel nimmt Bezug auf den Terminus «transsubstantiatio», der seit Trient immer wieder benutzt wurde, um den Unterschied zwischen der Kirche Roms und den anderen Kirchen herauszuarbeiten. Jetzt versucht man (m. E. mit Recht), auf Grund der Akten von Trient darzulegen, dass dieser Terminus auf dem Konzil nur als zeitgebundener Ausdruck, aber nicht als für alle Zeiten geltend und verpflichtend angesehen werden kann³.

Man könnte sich der Vermutung hingeben, dass solche Betrachtungen auch einmal auf das Vatikanum I angewandt werden könnten, aber hier ist nur wichtig, dass es in diesem Moment unangebracht ist, eine klare Deutung auch der jetzt definitiv vorhandenen Texte des Vatikanums II geben zu wollen.

Gibt es nach diesem vorher Gesagten noch Grund, über das Konzil zu sprechen ?

Wir dürfen diese Frage bejahen, weil wir das Vatikanum II ohne Übertreibung als eines der wichtigsten Daten der Kirchengeschichte des 20. Jahrhunderts werten können. Nicht weil man vom Ökumenischen Konzil redet, was irrtümliche Beziehungen zu den Ökumenischen Konzilien der ersten 10 Jahrhunderte hervorruft; wir sollen klar sehen: das Vatikanische Konzil ist eine Generalsynode der römischen Kirche, ein Zusammenkommen der dem Papst unterstellten Hierarchie aus der ganzen Welt. An sich ist eine solche Versammlung, die 570 Millionen Christen repräsentiert, von grosser Wichtigkeit, aber dazu kommt noch, dass manche Bande – nicht nur historischer Art – uns mit der Romkirche verbinden. Streitigkeiten zwischen den Familienangehörigen heben das Familienband noch nicht auf. Und schliesslich: dieses Konzil hat gezeigt, wie die Kirche Roms Kirche sein will für die Welt und sie hat damit den Anspruch gestellt für eine vertiefte Schau der Katholizität. Und das Fesselnde dabei ist, dass sie zu gleicher Zeit Kirche sein will in der Welt, eine Kirche, welche die Welt nicht verneinen, sondern verstehen will und den Dialog mit der Welt beginnen will. Dieses «Kirche sein in der Welt» ruft einen Fragenkomplex hervor, dem die Romkirche nicht gewachsen ist. Sie steht damit in der gleichen Lage wie der Weltkirchenrat, und ich glaube, dass gerade dieses Stehen vor einer fast nicht zu bewältigenden Aufgabe die Kirchen ungemein verbindet.

³ Vgl. B. A. Willems, Een gestalte van het hermeneutisch probleem. *Vox Theologica* XXXV, (1965) S. 14–18.

Ich brauche hier nicht zu wiederholen, welche Überraschung die Einberufung des Konzils durch Papst Johannes XXIII. ausgelöst hat. Es war die landläufige Meinung, dass nach der Infallibilitäts-erklärung von 1870 ein Konzil in der römischen Kirche überflüssig geworden sei, und man kann auch ruhig sagen, dass es ohne die charismatische Figur von Papst Johannes nie ein Konzil gegeben hätte. Jetzt ist das Konzil da mit der besonderen Aufgabe für die Bischöfe, sich Rechenschaft zu geben über die Kirche: was es heisst, Kirche zu sein in der Welt, Kirche zu sein für die Welt. Das Besondere an diesem Konzil würde sein, dass Beobachter und Gäste aus den anderen christlichen Gemeinschaften eingeladen werden sollten. Mit dieser Einladung sollte betont werden, dass das Konzil ein offenes Konzil sein wollte, ein Konzil ohne Anathemen. Dieser Einladung haben die meisten Kirchen, auch die altkatholische Kirche, Folge geleistet, und so sind die Beobachter ein wichtiger Faktor im Leben des Konzils geworden. Nicht weil sie ihre Stimme hören lassen können, sondern weil ihre blosse Gegenwart die Konzilsväter immer wieder zwingt, sich klar zu machen, dass die römische Kirche nicht allein da ist und auch nicht allein für sich da sein darf.

Stimmberechtigt sind auf dem Konzil anwesend alle Bischöfe der römischen Kirche und die vornehmsten Vertreter der Mönchsorden. Wir wollen nicht versuchen, die verschiedenen Typen der anwesenden Bischöfe herauszuarbeiten. Wohl kann man sagen, dass der Typus des Administrator-Bischofs zahlenmässig viel stärker vertreten ist als der Typus des Theologen-Bischofs und dass viele Bischöfe erst im Laufe des Konzils die Bedeutung der Theologie auch für das Leben der Kirche entdeckt haben. Wichtig sind die Äusserungen der Bischöfe, die berühmte Theologen als Ratgeber in ihrem Gefolge mitgebracht haben, aber daneben sind auch die Beiträge von Bedeutung, die die Bischöfe aus den Missionsgebieten dem Konzil unterbreiten, weil gerade sie sich das Christentum als eine Minderheit vorstellen können und daher bewahrt werden vor den verführerischen Gedanken einer Machtposition der Kirche oder sogar des Christentums.

Viel Aufmerksamkeit widmet namentlich der altkatholische Beobachter den Reden der Vertreter der mit Rom unierten Kirchen des Ostens. Ihre Lage ist schwierig, weil sie einerseits das Band mit Rom nicht verleugnen wollen, aber andererseits das Anliegen der Orthodoxie vertreten wollen. Hier kann man leise Kritik vernehmen, wenn nicht an den vatikanischen Dogmen, dann doch an ihrer For-

mulierung. Hier wird deutlich das «Römische» in der Katholizität der Papstkirche gerügt; hier wird klargemacht, dass es noch ein anderes Kirchenrecht geben kann als das Recht des römischen Codex Iuris Canonici. Hier wird energisch protestiert, wenn vom obligatorischen Priesterzölibat geredet wird als von einem Dogma der Kirche, das mit ihrer Katholizität zusammenhängen würde, und in vielen Fällen hört man aus ihrem Munde Darlegungen des altkatholischen Standpunktes. Sie bekämpfen den Satz: im Anfang war die Romkirche, und behaupten wiederholt die Rechte der alten Patriarchate.

Namentlich in den ersten Sessionen hat sich in dieser Weise ein echter Dialog entwickelt, der eine Verschiedenheit der Standpunkte innerhalb der Romkirche aufgezeigt hat, die von ökumenischem Gesichtspunkt her nur begrüsst werden konnte. Als Resultat der Beratungen der ersten drei Sessionen liegen jetzt vor:

- Die Konstitution über die Heilige Liturgie
- Das Dekret über die Publikationsmedien
- Das Dekret über die orientalischen katholischen Kirchen
- Das Dekret über den Ökumenismus
- Die dogmatische Konstitution über die Kirche.

Ich möchte nur kurz handeln über die Konstitution «de sacra Liturgia». Pfarrer Lizentiat Kurt Pursch hat sie eingehend und fachmännisch in der Internationalen Kirchlichen Zeitschrift gewürdigt⁴, und gerade die Auseinandersetzungen in bezug auf diese Konstitution sind am meisten in die Öffentlichkeit getreten. Hier ist vieles, was man vom altkatholischen Standpunkt freudig begrüßen kann: der Nachdruck auf dem Gemeinschaftscharakter der Liturgie, die Betonung der Muttersprache, die Aufmerksamkeit für Bibel und Predigt und damit im Zusammenhang die erneute Wertschätzung des Wortgottesdienstes. In bezug auf die Spendung der Sakramente ist vieles hervorgetreten, was auch für die altkatholischen Liturgien wertvoll sein kann, namentlich betreffs des Formulars der Kindertaufe und des Bestattungsritus. Sehr begrüßenswert ist die gebotene Möglichkeit, die Liturgie der Eigenart der verschiedenen Rassen und Kulturen anzupassen, und es ist zu hoffen, dass diese Möglichkeit weitgehend benützt wird. Wenn man weiss, wie im Konzil um diese Sachen gerungen worden ist, bekommt man einen gesteigerten

⁴ IKZ 1964 S. 152–187, 193–214.

Respekt für die altkatholischen Väter, die vor fast hundert Jahren den Weg der Liturgiereform gegangen sind und dort Mustergültiges geleistet haben. Wer weiss, welche Widerstände in der Romkirche gegen die Liturgieerneuerung bestehen und welche Unsicherheit die neuen Massnahmen in vielen Ländern verursacht haben, kann verstehen, dass man vor den letzten Konsequenzen Halt gemacht hat und im zentralen Teil der Messe die lateinische Sprache beibehalten hat. Doch besteht die Gefahr, dass die römische Kirche irgendwie die Gefangene ihrer selbst bleibt und auf Grund historischer Entwicklungen und taktischer Überlegungen nicht den Bekennermut aufbringt, dasjenige, was als recht anerkannt wird, wie Muttersprache und Laienkelch, radikaler durchzuführen.

Ich streife nur kurz das Dekret über die orientalischen Kirchen. Es ist entstanden aus einem ersten Entwurf der Kommission für die orientalischen Kirchen, das den irreführenden Titel «de unitate Ecclesiae» trug, über die Einheit der Kirche. Das jetzt vorliegende Dekret weist beträchtliche Mängel auf. Hier rächt sich die überwiegend okzidentalische Ausrichtung des Konzils. Die anwesenden unierten Bischöfe vertreten nur 5 % der orientalischen Christen, und dieser Tatsache wird im Dekret zu wenig Rechnung getragen. Es sieht die Unierten als die Orthodoxie an, etwas, was keineswegs der Wirklichkeit entspricht. Man kann verstehen, dass die Unierten, die Jahrhunderte lang einem Romanisierungsprozess ausgesetzt waren, ein Dekret begrüßen, das ihre Selbständigkeit unterschreibt und ihr Eigenleben gewährleisten will, aber in der weiteren Sicht einer Verständigung zwischen den Kirchen des Ostens und den Kirchen des Westens wird das Dekret keine bedeutenden Dienste erweisen können.

Ich möchte auf einen Aspekt dieses Dekretes noch besonders hinweisen. In Abschnitt 27 wird die Erlaubnis erteilt, die Sakramente der Beichte, Eucharistie und Krankenölung an orthodoxe Gläubige, die diese verlangen, zu spenden. Auch die mit Rom verbundenen Gläubigen dürfen um Spendung dieser Sakramente bei nicht-römischen Amtsträgern bitten, soweit diese einer Kirche angehören, welche gültige Sakramente besitzt. Sie dürfen solches aber nur tun, wenn es ihnen physisch oder moralisch unmöglich ist, einen römisch-katholischen Priester zu erreichen. Nach Abschnitt 28 ist es auch gestattet, Gottesdiensten beizuwohnen. Hier werden Abmachungen zwischen den betreffenden Kirchen getroffen werden müssen. Im Gegensatz zu früheren Anordnungen (von 1949) werden Eheschlies-

sungen vor einem orthodoxen Priester als unerlaubt, aber gültig angesehen.

Man kann sich fragen, ob diese Bestimmungen auch auf unsere altkatholische Kirche angewandt werden könnten? Im Verhältnis zu Rom stehen Altkatholiken und Orthodoxe in der gleichen Lage, und auch von den römischen Theologen wird nicht verneint, dass die Altkatholiken «Kirche» geblieben sind, mit gültigen Sakramenten und vollwertigem Amt. Wäre damit die Möglichkeit einer *communicatio in sacris* gegeben? Wir möchten diese Frage hier nur erwähnen, namentlich, weil beim vorliegenden Dekret ausdrücklich die Orthodoxen ins Auge gefasst sind. Das Dekret über den Ökumenismus ist eine der erfreulichsten Früchte des Konzils. An diesem Punkte wird klar, wieviel sich in der Kirche Roms geändert hat. Vor etwas mehr als 100 Jahren (1864) erschien der *Syllabus Errorum*, die Aufzählung der Irrlehren, die die Gläubigen bewahren sollte vor allen Gefahren in der Welt ausserhalb der Kirche. Die gleiche Tendenz zeigt die Enzyklika *Pascendi Domini gregis* vom Jahre 1907 und zu gleicher Zeit mit der Abhaltung der ersten Konferenz für Glaube und Kirchenverfassung (Lausanne 1927) erschien die Enzyklika *Mortalium Animos*, welche die ökumenische Bewegung für römische Katholiken untersagte. Nach Prof. Zander soll Bulgakow damals erklärt haben, dass «das Leben selber diese nicht notwendige, schädliche Exklusivität der römischen Kirche korrigieren würde.⁵» Und dieses Wort ist in erfreulicher Weise in Erfüllung gegangen⁶.

Man kann natürlich fragen, was heisst Ökumenismus? Diese Frage ist berechtigt, weil auch im Konzil verschiedene Auffassungen vorherrschten⁷. Als Kardinal Ottaviani erklärte «*Ecclesia catholica oecumenismum semper promovit et favuit*» und Erzbischof (jetzt Kardinal) Martin in der gleichen Sitzung sagte «*Quaestio de oecumenismo omnino novum est*», meinten sie beide eine andere Art Ökumenismus. Der Ökumenismus des Kardinals Ottaviani ruhte auf dem Gedanken, dass es nur eine einzige Kirche gab, die römische Kirche, vereinigt unter dem souveränen, unfehlbaren Papst; sein

⁵ L. Zander. Das Zweite Vatikanische Konzil. Kerygma und Dogma IX (1963) S. 194.

⁶ Über das Monitum gegen die ökumenischen Kontakte von 1948. Vgl. P. Heinz in IKZ 1958.

⁷ Vgl. P. J. Maan, *Het Öcumenisme en de Öcumene* von *Theologica XXXV*, (1965) S. 7–13.

E. Stakemeyer. Das Konzilsschema *De Öcumenismo Catholica XVIII* (1964) 1–26.

Ökumenismus zielte hin auf das Wiederbringen aller Irrenden zu der einen Wahrheit der Romkirche. Alle Einwände der Ketzler waren längst beantwortet worden und man könnte nur betend ausharren, bis die von der Mutterkirche Getrennten zurückkehren würden. Der Ökumenismus von Martin wollte eine Begegnung mit den Getrennten und forderte den Dialog, bei dem die stillschweigende Voraussetzung war, dass man eigentlich noch nicht miteinander geredet hatte und einander noch nicht kannte. Wenn der Weltkirchenrat im Dekret über den Ökumenismus auch nicht erwähnt wird, kann man doch die Entstehung dieser Kirchengemeinschaft, die ein Fundament in der Basisformel und in der gemeinsamen Liebesarbeit gefunden hat, als einen der wichtigsten Faktoren für das Entstehen des Dekretes in Anspruch nehmen.

Bis zum Zustandekommen des Dekretes musste von den Bischöfen viel Denkarbeit, oft auch Umdenkarbeit geliefert werden. Es fehlte noch die Terminologie, um das neue Gebiet deutlich umschreiben zu können.

Im Anfang war auf dem Konzil die Tendenz nur dort von «Kirche» zu reden, wo die römische Kirche gemeint war. Man wollte von den anderen nur als «coetus», «communitates», «communiones» sprechen. Weil der Ökumenismus sich auch an die orthodoxen Kirchen des Ostens richtete und man diesen den Titel «Kirche» nicht abprechen konnte, wurde doch auch der Terminus «Kirche» in der Mehrzahl gebraucht. Dass man diesen Sprachgebrauch auch auf den Westen ausdehnte, wurde durch die Einsicht verursacht, dass auch den Altkatholiken das «Kirchesein» im römischen Sinn nicht abgesprochen werden konnte. Als gefragt wurde, ob das Wort «Kirche» nur anzuwenden sei auf die Ostkirchen und nicht auf die Sekten, wurde geantwortet, dass es auch im Westen Gemeinschaften gäbe, die gewöhnlich «Kirchen» genannt werden, wie z. B. die Altkatholiken. Auch später wurden die Altkatholiken als Beispiel für eine Kirche im Westen herangezogen, die das Amt der Kirche unversehrt erhalten haben. Diese schwierigen Diskussionen haben dazu geführt, dass die Romkirche jetzt offiziell den kirchlichen Charakter der anderen Gemeinschaften anerkennt und sich an sie wendet als Kirchen und «kirchliche Gemeinschaften» (*communitates ecclesiales*). In bezug auf die Anglikanische Kirche hat das Konzil keine klare Stellung bezogen. Als einmal von der hervorragenden Stellung der anglikanischen Gemeinschaft die Rede war, wurde gefragt, warum die anglikanische Kirche den Vorzug verdiene vor den Altkatholiken?

Man hat hier auch beraten über die Terminologie und sich gefragt, ob man nicht von Kirche reden könne: das klinge besser und wäre eine *capitatio benevolentiae*. Hier wurde geantwortet, das «*communion*» sei beliebt als Selbstbezeichnung der Anglikaner, und fühlte sich so des schwierigen Terminus «Kirche» enthoben. Man kann diese terminologischen Auseinandersetzungen verstehen, weil die Konzilsväter unbekanntes Gebiet zu betreten hatten. Früher hatte man verurteilt und erklang das Anathema, was viel leichter war als der Versuch einer positiven Betrachtung des getrennten Bruders. Es war schon etwas Grosses, dass man dem abgeschiedenen Bruder nicht als Individuum begegnen wollte, sondern die Gemeinschaft, in der er stand, anerkennen wollte. Durch die Taufe, sagte das Dekret, werden sie Christus einverleibt, sie tragen mit *Recht* den Christenamen und sollen von den Römisch-Katholischen als Brüder und Schwestern im Herrn anerkannt werden. Offen wird erklärt: Das gottesdienstliche Leben der verschiedenen Kirchen und Gemeinschaften fördere zweifellos das Leben in der Gnade und führe zur Heilsgemeinschaft. Welcher Weg hier zurückgelegt wurde, wird klar, wenn man sich erinnert, wie im Jahre 1863 Papst Pius IX. es in der Enzyklika *Quanto conficiamur* einen sehr schweren Irrtum (*gravissimus error*) nannte, anzunehmen, dass Menschen, die ausserhalb des wahren Glaubens und ausserhalb der katholischen Einheit verblieben, das ewige Leben erhalten könnten⁸. Erst nach der positiven Einschätzung des nichtrömischen Bruders kann der Terminus «Dialog» benützt werden. Der Dialog hat als erste Bedingung Gleichberechtigung der Gesprächsparteien. Ökumenischer Dialog ist nicht Apologetik und nicht Proselytismus. Das Dekret macht auch einen Unterschied zwischen dem Ökumenismus und der Arbeit zur Vorbereitung von einzelnen Personen zur Aufnahme (leider wird hier das Wort «*reconciliatio*» verwendet) in die Kirche. Man darf sich aufrichtig freuen über das Gute in jeder Kirche und kann in dieser Beziehung von den anderen lernen. Der Dialog kann dann zur Erneuerung der eigenen Kirche beitragen. Wichtig ist, dass das Dekret, wenn von Konversion gesprochen wird, dies auf die eigenen Gläubigen anwendet. Das Wort 1. Joh. 1. 10 wird zitiert: «Wenn wir sagen, dass wir nicht gesündigt haben, machen wir Gott zu einem Lügner, und sein Wort ist nicht in uns.» Das gemeinsame Gebet wird empfoh-

⁸ C. Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums und des römischen Katholizismus. Tübingen 1924, S. 450.

len, wie auch der gemeinsame Gottesdienst. Solches aber nur mit Genehmigung des zuständigen Bischofs.

Von grosser Bedeutung ist, was das Dekret über die Rangordnung oder Hierarchie der Glaubenssätze ausführt. Diese Rangordnung wird bestimmt durch ihre nähere oder weitere Bezogenheit auf das Fundament des christlichen Glaubens. Ein Vorschlag von seiten der Konzilsväter hat diese Erwähnung verursacht mit der Begründung, dass man die Unterschiede wie die Übereinstimmungen zwischen den Christen lieber wiegen als zählen soll.

Die Bedeutung (momentum) und das «Gewicht» (pondus) der Glaubenssätze ist abzuschätzen nach ihrem Band mit der Heilsgeschichte und dem Christusgeheimnis. Die Zukunft wird lehren, wie dieser verheissungsvolle Ansatz Anwendung findet. Man sieht hier eine erfreuliche Entwicklung seit der Enzyklika *Mortalium Animos*, die erklärte, dass kein Unterschied gemacht werden darf zwischen fundamentalen und nicht-fundamentalen Glaubenssätzen. Nach Pius XII. hatten das Dogma der unbefleckten Empfängnis Mariä und das Dogma der Dreieinigkeit gleiche Bedeutung, und die Infallibilität sei gleich hoch einzuschätzen wie die Inkarnation. Wir hoffen, dass man in unserer Zeit radikaler zu den Quellen des Glaubens gehen wird und solchen Dogmen die grösste Bedeutung und das schwerste Gewicht zuerkennen wird, *quae ubique, quae semper et ab omnibus credita sunt* (Vincenz von Lerin). Dies wäre *vere proprieque catholicum*.

Das Dekret richtet sich an erster Stelle an die Christen, «die zu Ehre des einen Gottes, Vater, Sohn und Heiliger Geist, Jesus Christus bekennen als Herrn und Mittler». Dieses Bekenntnis verbindet trotz der Tatsachen, dass man uneinig ist in bezug auf das Mysterium der Kirche, die Ämter und die Stellung Mariä im Heilsgeschehen. Auch die Liebe zur Heiligen Schrift vereinigt; hier wird als trennendes Element nicht Schrift und Tradition erwähnt, sondern Schrift und Kirche. Auch die Eucharistiefeier bei den protestantischen Gemeinschaften wird positiv gewertet, trotz der Abstriche, welche der Papst im letzten Moment dem Konzil auferlegte. Es wird klar sein, dass mit diesem Dekret ein wichtiger Schritt gemacht worden ist auf dem Wege zum besseren Verständnis zwischen den christlichen Kirchen. Wenn etwas zu beanstanden ist, wäre es die Tatsache, dass die Romkirche sich selbst noch zu sehr als die höchste Norm ansieht. Dass ihre Gläubigen und Amtsträger noch verbesserungsfähig sind, wird klar zugestanden, aber, dass auch die Kirche

Roms den Weg der Umkehr gehen können müsste, wird nicht ins Auge gefasst. Es wäre verheissungsvoll gewesen, wenn man ausgesprochen hätte, dass die römische Kirche in vieler Hinsicht den getrennten Brüdern viel zu verdanken hat, und es wäre ehrlich gewesen, wenn man den Weltkirchenrat öffentlich genannt hätte.

Das wichtigste Stück, das aus dem Zweiten Vatikanum hervorgegangen ist, ist die Konstitution «Lumen Gentium», über die Kirche. Schon die Aufschrift ist hier wichtig, wo es heisst: Bischof Paul, Diener der Diener Gottes, zusammen mit den Vätern des heiligen Konzils. Hier wird die ganze Konstitution von Anfang an unter das Zeichen der Kollegialität, Papst mit den Bischöfen, gestellt.

Die grosse Arbeit, die vom Konzil verrichtet wurde, wird klar, wenn man den Entwurf «de Ecclesia et de B. Maria Virgine» von 1962 vergleicht mit dem vom Konzil angenommenen Schema «de Ecclesia». Im Jahre 1962 wird ein Kapitel des Entwurfes überschrieben: «Ecclesia Catholica Romana est Mysticum Christi Corpus», und dieses Kapitel schliesst: «ideoque sola iure Catholica Romana nuncupatur Ecclesia» (mit Recht kann nur die römisch-katholische Kirche Kirche genannt werden.)

Dass die *Constitutio de Ecclesia* anders klingt, ist der Tatsache zu verdanken, dass das Konzil Aufmerksamkeit für eine biblische, statt historisch, scholastisch, rechtlicher Betrachtung der Kirche gefordert hat. Der zentrale Gedanke für die Konstitution sollte nicht die Hierarchie sein, sondern das Volk Gottes. Mit dieser Entscheidung war etwas Wichtiges in ökumenischer Hinsicht erreicht. Denn mit dem Begriff des «Volkes Gottes» war eine fundamentale Einheit gegeben in bezug auf alle Christen. Vom Gedanken des «Volkes Gottes» her konnte man die Unterschiede und Trennungen erwähnen, ohne zu willkürlichen Konstruktionen greifen zu müssen, durch welche bestimmte Christen doch zur römischen Kirche gehörten, ohne es zu wissen. Durch Heranziehung des Bildes des Volkes Gottes wurde es möglich, zu betonen, dass die Kirche nicht eine «fertige» Kirche sei, sondern eine «fährtige», eine Kirche unterwegs, das Gottesvolk, das mit der Bitte «Es komme dein Reich» dem Endziel entgegenharrt. Für eine eingehendere Betrachtung der Konstitution dürfen wir dankbar verweisen auf den Artikel von Prof. Dr. W. Küppers in der *Internationalen Kirchlichen Zeitschrift* (1965 S. 69–101), der sich namentlich mit den ersten 2 Kapiteln befasste: über das Geheimnis der Kirche, und: über das Volk Gottes.

Besondere Aufmerksamkeit zollte der altkatholische Beobachter dem dritten Kapitel, in dem besonders gesprochen wird über die Stellung des Episkopates in der Kirche. Hier sollte nach Papst Paul VI. das Konzil die in 1870 unterbrochene Linie wieder aufnehmen. Was war nach der Verkündigung der Infallibilität und des Universalepiskopates des Papstes noch die Stellung des Bischofs?

Wer die diesbezüglichen Bestimmungen im Codex Iuris Canonici nachliest, kann sich dem Eindruck nicht entziehen, dass die Stellung eine sehr niedrige ist und dass die bischöfliche Aufgabe des Regierens, Lehrens und Heiligens hauptsächlich vom Papst ausgeführt wird.

Die Konstitution «Lumen Gentium» zeugt von einem gesteigerten Selbstbewusstsein der Bischöfe. Wie das Petrusamt fort dauert in der Person des Bischofs von Rom, so lebt das Apostelamt weiter in den Bischöfen, für welche die gleichen Prärogativen gelten, welche Jesus den Aposteln zugesagt hat. Die Bischofsweihe ist ein besonderes Sakrament, das dem Geweihten neben der Weihegnade auch die Mitgliedschaft des Bischofskollegiums erteilt. Mit dieser Auffassung hat das Konzil eine theologische Begründung für die Weihbischofe und die vielen Titularbischofe gegeben. Man kann sich fragen, ob diese Entwicklung zu begrüßen ist und ob man nicht eher feststellen muss: jedes Bistum braucht einen Bischof und die anderen Möglichkeiten bleiben Ausnahmen einer festen Regel.

Grossen Nachdruck legt das Konzil auf das Bischofskollegium, das sich im Neuen Testament überall, wo von Petrus und den anderen Aposteln die Rede ist, wiederfindet. Man wird Mitglied dieses Kollegiums durch die sakramentale Weihe und die hierarchische Gemeinschaft mit dem Haupt und den Mitgliedern dieses Kollegiums.

Dieses Kollegium, zu dem auch der Bischof von Rom gehört, hat die höchste Autorität in der Kirche. Ohne den Papst hat es jedoch keine Autorität. Die höchste Autorität des Bischofskollegiums wird ausgeübt während des ökumenischen Konzils, aber es ist das Privileg des Papstes, dieses Konzil einzuberufen, zu leiten und zu bestätigen.

Bischöfe werden nach den Bestimmungen des kirchlichen Rechtsbuches oder direkt durch den Papst ernannt. Wenn der Papst sich widersetzt oder die apostolische Gemeinschaft versagt, kann ein Bischof sein Amt nicht ausüben.

In seinem Lehramt ist der Bischof verpflichtet, mit Gehorsam des Willens und des Intellekts den Lehraussprüchen des Papstes Folge zu leisten, auch wenn sie nicht ex cathedra gesprochen werden. Infallible Aussprüche des Papstes sind an sich und nicht auf Grund

der Zustimmung der Kirche irreformabel. Die Infallibilität, welche der Kirche verheissen ist, wohnt auch dem Bischofskollegium inne, wenn diese Körperschaft die höchste Lehrautorität zusammen mit dem Nachfolger Petri ausübt. Hier ist aber die Zustimmung der Kirche notwendig.

Man sieht, dass in bezug auf die vatikanischen Dogmen von 1870 nichts geändert ist und nur die Akzente anders gelegt werden. So wird von den Bischöfen gesagt, dass man sie keineswegs als Stellvertreter des Papstes von Rom ansehen soll. Sie haben eine eigene Autorität, die von der Papstgewalt nicht ausgemerzt, sondern gefestigt und verteidigt wird. Es ist schade, dass das Konzil sich nicht zu einer näheren Interpretation der Dogmen von 1870 entschlossen hat. Das ist wohl gewünscht worden, aber einflussreiche Kreise haben jeden Versuch in diese Richtung hin unmöglich gemacht. Die *nota explicativa praevia* wurde vom Papst dem Konzil auferlegt, um eventuelle Versuche zu einer mehr episkopalischen Auslegung der Sätze zu unterbinden. Hier wird noch einmal deutlich gesagt: Kollegium deutet nicht auf eine Gruppe Gleichberechtigter, die aus ihrer Mitte einen Vorsitzenden (in casu: den Papst) bestellt. Es gibt zwei höchste Autoritäten in der Kirche: der Papst allein und Papst und Bischofskollegium, wobei wieder der Papst über das Zusammenkommen des Kollegiums und Ausführung der Beschlüsse bestimmt. Aus diesen Sätzen geht klar hervor: Die Kirche Roms bleibt Papstkirche. Die Kirche wird nach Belieben des Papstes regiert entweder vom Papst allein oder vom Papst und Bischofskollegium.

Man darf über diese Tatsache nicht enttäuscht sein. Es war nichts anderes zu erwarten. Erfreulich ist nur, dass manche Kreise innerhalb des Konzils doch Hoffnungen auf eine weniger schroffe Formulierung hatten. Gerade darum wurde die *nota praevia* publiziert und können spätere Geschlechter sich beugen über die Deutung der Sätze des Vatikanums II, wie das auch in bezug auf das Trente gemacht worden ist.

Wichtig ist in dieser Beziehung, wie die Praxis der Bischofskonferenzen sich entwickeln wird. Die Bischofskonferenzen haben das Recht erhalten zu entscheiden, ob in bestimmten Gebieten der Dauerdiakonat wieder eingesetzt werden soll. Solche Diakone dürfen, wenn sie reiferen Alters sind, auch verheiratet sein. Wer in jugendlichem Alter zum Diakon geweiht wird, verpflichtet sich jedoch auf den Zölibat. Für alle Massnahmen ist die Zustimmung des Papstes einzuholen. Es ist im Einklang mit der neueren Theologie und der Ent-

wicklung des ökumenischen Gesprächs (vgl. Evanston 1954), dass dem Laien in der Konstitution grosse Aufmerksamkeit geschenkt wird. In Verbindung mit den Aussagen über den Pilgercharakter der Kirche und ihre Ausrichtung auf die Wiederkunft Christi wird auch gesprochen über die Heiligenverehrung. Hier wird gesagt: echte Heiligenverehrung besteht nicht in einer Vielfalt von äusserlichen Bräuchen, sondern in unserer Liebe zu ihnen. Wir bauen uns auf durch das Beispiel ihres Lebens, die Wohltat ihrer Gemeinschaft und die Hilfe ihrer Fürbitte. Das letzte Kapitel der Konstitution spricht im Rahmen der Heiligenverehrung über die heilige Jungfrau Maria, Mutter Gottes. Es war ein heiss umstrittenes Kapitel. Erstens hatte das Konzil zu entscheiden, ob man über die Heilige Jungfrau in einer gesonderten Konstitution abhandeln sollte oder ob man die Mariologie mit der Konstitution über die Kirche verbinden sollte. Zweitens wurde ein heftiger Kampf geliefert zwischen den Konzilsvätern, die mehr wollten, als der Entwurf gab, und den Konzilsvätern, die eine grössere Zurückhaltung wünschten. Bei all dem war es von vornherein klar, dass man nicht auf die Dogmen von 1854 und 1950 zurückkommen wollte, aber viele Väter hätten es begrüsst, wenn das Konzil zu einer Promulgierung der Marientitel «Corredemptrix» (Miterlöserin) oder «Mediatrix» (Mittlerin) geschritten wäre. Man kann sich freuen, dass der Kampf dahin entschieden wurde, dass ein Kapitel entstand, das von heftigen Rednern als anti-marianisch gekennzeichnet werden konnte. Die unbefleckte Empfängnis wird eher beiläufig erwähnt mit dem Versuch der Begründung aus kirchlichen Schriftstellern an der Grenze zwischen siebentem und achtem Jahrhundert, und die Assumptio wird in acht Wörtern zusammengefasst. Man hat sich angestrengt, die Erwähnung der Maria Mediatrix aus dem Text zu streichen, aber in der definitiven Fassung wird der Titel Mittlerin aufgeführt zusammen mit den Ehrennamen: Fürsprecherin (*advocata*), Helferin (*auxilistrix*) und Beistand (*adiutrix*).

Es muss als ein Entgegenkommen an die maximalistischen Bestrebungen unter den Konzilsvätern gedeutet werden, dass Papst Paul VI. in der Schlussitzung der dritten Session Maria feierlich den Titel *Mater Ecclesiae* verlieh, Mutter der Kirche.

Gerade diese letzte Tatsache muss uns zu der Frage führen die von Döllinger in seinem Buch behandelt wurde: Der Papst und das Konzil? Diese Frage war jetzt gerade wichtig, weil das Konzil tagte und eine Zusammenarbeit zwischen Papst und Gesamtepiskopat der

römischen Kirche möglich war. Es ist während des Konzils oft vom Dialog geredet worden. Konnte es auch einen Dialog geben zwischen Papst und Konzil? Es ist höchst bedauerlich, dass man nur von einem gestörten Dialog reden konnte. Die schon erwähnte *nota praevia* wurde dem Konzil auferlegt, die Möglichkeit zu entscheiden, ob man das Stück über die Religionsfreiheit noch in Behandlung nehmen sollte, wurde dem Konzil entzogen, die Änderungen im Dekret über den Ökumenismus konnten im Konzil nicht mehr durchgesprochen werden und bedeuteten eine eigenwillige Änderung des Konzilstextes. Diese Geschehnisse haben unter den Konzilsvätern grosse Bestürzung ausgelöst und man konnte Stimmen vernehmen, die besagten: jetzt wissen wir, wie die Reformation entstanden ist, und der altkatholische Beobachter dachte zurück an die Geschichte der holländischen Kirche und die Begebenheiten beim Ersten Vatikanum. Wie im Jahre 1870 haben viele Bischöfe sich gefragt, ob sie der Schlussession nicht fernbleiben sollten, und wenn sie das getan hätten, wäre ihnen die feierliche Proklamation des «Mutter der Kirche»-Titels erspart geblieben. Viele haben sich gefragt, ob mit der dritten Session das Konzil nicht gescheitert sei.

Diese letzte Frage ist hoffnungsvoll. Wir verstehen, dass es ein schrecklicher Gedanke ist für die Menschen, die ihr Bestes für das Konzil hergegeben haben, aber er kann auch die Augen öffnen für die «*misère et grandeur de l'Eglise*», die Grösse der Kirche, die immer verbunden ist mit ihrer Erbärmlichkeit, ihrer Armut.

Es wäre durchaus zu verstehen gewesen, wenn die Beobachter die Geschehnisse der letzten Session mit einer bestimmten Genugtuung zur Kenntnis genommen hätten und sich sagen würden: das haben wir schon erwartet, Rom bleibt Rom; das, was uns immer von Rom getrennt hat, bleibt bestehen. Gerade wir Altkatholiken, die in dieser Beziehung hellhörig sind, könnten uns solchen Äusserungen leicht hingeben.

Aber solches ist wahrscheinlich von den wenigsten Beobachtern gesagt worden. Nicht weil sie den Sachverhalt verkennen, nicht weil sie das Bedürfnis vieler römischer Theologen haben, die Geschehnisse der dritten Session zu verharmlosen. Nein, das Menschliche, Allzumenschliche auf dem Konzil soll deutlich unterstrichen werden, auch die Gefahr des Scheiterns des Konzils soll klar ins Auge gefasst werden. Aber dennoch soll gesagt werden, dass es ein Werk des Heiligen Geistes ist, dass die römische Kirche in Bewegung ist, dass die römische Kirche zu ringen hat mit ihrer Vergangenheit um ihre Zukunft.

Wir leben in einer den Atem raubenden Zeit, und auf dem Weltmeer schwimmen die Kirchen, als Schiffelein, die von den Stürmen heimgesucht werden, die jedesmal neue Gebiete, neue Kontinente vor sich auftauchen sehen. Wir reden von der Not der Kleinheit unserer Kirche. Andere können sprechen von der Not der Grösse ihrer Kirche. Für alle gilt aber zu hören, was in dieser Zeit der Geist den Kirchen sagt.

Wir haben nicht gesprochen von dem, was auf dem Konzil über Kirche und Welt verhandelt worden ist. Wir waren dankbar, darüber schweigen zu können, weil wir uns auf die vorliegenden Dokumente beschränken wollten. Hier hat das Konzil noch eine ungeheure Arbeit zu leisten. Wenn die Kirche die Welt entdeckt, wenn auch die römische Kirche die Welt entdeckt und dann innewird, wieviel «Welt» sie selbst ist, dann werden ihr die Augen geöffnet werden für die Hierarchie ihrer Dogmen und wird aufs neue die Frage gestellt werden, was wahrhaft und eigentlich, im tiefsten Grunde, katholisch ist. Hier liegt eine gemeinsame Aufgabe für alle Kirchen, und wenn wir vom Konzil der römischen Kirche reden und manche kritische Note zu äussern uns verpflichtet wissen, sind wir zu gleicher Zeit bewusst, dass damit auch eine Frage an uns gerichtet wird, ob wir bereit sind, unsere Vergangenheit kritisch zu betrachten und unsere Zukunft nicht menschlicher Berechnung, sondern der Führung des Heiligen Geistes anzuvertrauen.

Die römische Kirche ist in Bewegung. Es ist eine neue Aufmerksamkeit da für die Quellen des christlichen Glaubens: die Bibel, die Väter. Sie empfindet eine neue Verantwortung für die ihr anvertrauten Gläubigen und für die Welt, und es wäre heilsam, wenn wir in christlicher Verbundenheit mit den getrennten Brüdern in der Romkirche auch den Weg zu den Quellen gehen, ihnen vorleben, wie wir das «katholische Kirche sein» realisieren und namentlich mit ihnen unsere Augen und unser Herz öffnen für die Welt, um zusammen zu hören, was der Geist jetzt zu den Kirchen sagt.

Und wenn wir dieses tun, wird genügend Demut in uns sein, um zu rechter Zeit das rechte Wort zu sagen, das auch heute und auch der römischen Kirche gegenüber von uns Altkatholiken erwartet wird.

Eine Wesens- und Standortbestimmung der Orthodoxen Kirche

Professor Dr. D. Dimitrijevic, Belgrad

In Verfolgung dieses Themas ist es unserer Meinung nach notwendig, vom Kirchenbegriff auszugehen, da er allein geeignet ist, über das Wesen der Orthodoxie Aufschluss zu geben. Ohne Frage drückt sich die Eigenständigkeit der Orthodoxie gerade im Verständnis der Kirche am schärfsten aus, und es ist wiederum dieses Verständnis der Kirche, das die eigentliche Stellung der Orthodoxie in der ökumenischen Welt und unter den christlichen Kirchen kennzeichnet.

Wenn wir nun gleich mit dem Kirchenbegriff beginnen, ist vor allem zu sagen, dass es keine Definition der Orthodoxie, die ja «die Kirche Christi auf Erden ist»¹ gibt, die ihre Geltung durch eine obligatorische Autorität erhalten hätte. Es ist sogar zu bezweifeln, ob grundsätzlich eine Definition der orthodoxen Kirche, dieser Fülle des Gottesreiches auf Erden, überhaupt möglich sei. Viele Theologen vertreten deshalb die Meinung, die Kirche «könne weder bestimmt noch beschrieben werden», weil sie «das gnadenreiche Leben in Gott» ist², und es könne «eine eher nur grobe Skizze vom Wesen der Kirche gegeben werden»³. Deshalb soll es hier nicht unsere Aufgabe sein, den Versuch einer Lösung jener Kontroversen zu wagen, die über diesen Punkt zwischen nichtorthodoxen und orthodoxen, aber auch zwischen den einzelnen orthodoxen Lehrmeinungen herrschen. Unsere Aufgabe besteht vielmehr darin, auf einige Kennzeichen und Merkmale der Kirche zu verweisen, die für sie konstitutiv sind und zugleich ökumenische Bedeutung haben. Im Versuch, diese Aufgabe zu erfüllen, werden wir von der Heiligkeit Gottes ausgehen, da von diesem Begriff her das unbegreifliche Wesen der Kirche für uns einigermaßen begreiflich werden kann, denn die Heiligkeit macht nicht nur das Wesen Gottes aus, sondern sie hat in seinem, der Heiligkeit entsprechenden Handeln konstitutive und bestimmende Bedeutung für das Dasein und So-sein der Kirche.

Die in der Heiligkeit Gottes begründete Kirche wird durch die Bestätigung und Offenbarung dieser Heiligkeit ins Leben gerufen.

¹ Archiprêtre Serge Boulgakoff, *L'orthodoxie*, Paris 1958, 1.

² Sergius Bulgakoff, *Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht*, IKZ, 1957/3, 171.

³ H. S. Alivisatos, *Das Wesen der Kirche nach der Lehre der griechisch-orthodoxen Kirche*, IKZ, 1950/2. 81.

So äussert sich die Heiligkeit in dem entsprechenden Tun Gottes als absolute, den menschlichen Erkennenskräften unzugängliche Jenseitigkeit. Indem sie sich auf diese Weise bestätigt und offenbart, zeigt die Heiligkeit auch ihre unbedingte Überlegenheit und Andersartigkeit der ganzen Schöpfung gegenüber. Das, was sich durch die Bestätigung der Gottesheiligkeit als absolut jenseitig und ganz anders, und als unbedingt überlegen bewährt, ist die Liebe, d.h. Gottes «wunderbare, schlechthin überlegene einzige, strahlende Helfer- und Rettermacht»⁴, die «eine Einheit seines Gerichtes mit seiner Gnade» ist⁵. Denn durch die Bestätigung der Gottesheiligkeit, die seine Selbstheiligung ausmacht, wird das Übel verurteilt und vernichtet und das Gute verwirklicht.

Weil die Selbstheiligung Gottes Bestätigung seiner Liebe bedeutet, ist die ganze Wirksamkeit Gottes in bezug auf die Schöpfung in seiner Heiligkeit begründet. So kommt durch die Selbstheiligung Gottes die Bestimmung des Menschen, der Sinn seiner Existenz, und seine Lebensaufgabe zustande. Schon bei der Schöpfung der menschlichen Natur eingepflanzt, besteht das Ziel dieser Bestimmung darin, «die Menschen zur Teilhabe an seinem eigenen göttlichen Leben zu erheben».⁶ Das schliesst ein, dass die Einheit der Menschen mit der heiligsten Dreifaltigkeit erreicht wird, sodass sie mit ihr eins werden, wie der Vater, der Sohn und der Heilige Geist eins sind (Joh 17, 11).

Eine ganz genaue und völlige Wesensbestimmung des Beteiligtseins des Menschen an der Fülle der Gottheit in Gottes Gegenwart ist absolut unmöglich, da dieses Geheimnis nur Gott bekannt ist. Aus dieser zukünftigen Situation des Menschen ist jedoch ein Moment geoffenbart, so dass sie uns nicht völlig unbekannt ist. Daraus ist zuerst zu erkennen, dass im Gottesreich eine ständige Feier der Ur-liturgie oder der himmlischen Liturgie stattfindet, an der die himmlischen Wesen, die Gottes Thron umkreisen und ihn preisen, anbeten, verherrlichen und seinen Willen gehorsam erfüllen, beteiligt sind⁷; aber auch, dass die Feier dieser Liturgie im Gottesreich für die Gesegneten des Vaters von Grundlegung der Welt an bereitet ist

⁴ Kurt Stalder, *Das Werk des Geistes in der Heiligung bei Paulus*, Zürich 1962, 104.

⁵ Karl Barth, *Dogmatik*, 3. Auflage, Zollikon-Zürich 1948, II/1, 408.

⁶ II. Vatikanisches Konzil. *Dogmatische Konstitution über die Kirche*. München 1965, K. 1, 2.

⁷ Paulus Zacharias, *Einführung in die orthodoxe Liturgie (Evangelisches und Orthodoxes Christentum in Begegnung und Auseinandersetzung)*. Hamburg 1952, 91.

(Matth 25,34). So ist wenigstens teilweise klar, worin die Bestimmung des Menschen besteht, die durch die Selbstheiligung Gottes der menschlichen Natur eingeboren ist.

Wie die Bestimmung und Erschaffung des Menschen, so ist auch die Vollziehung dieser Bestimmung, die Vollendung des geschaffenen Menschen nach dem Bilde Gottes, eine Sache der gnadenreichen Selbstheiligung Gottes. Trotz der Ursünde und ihrer Folgen, die der Verwirklichung der menschlichen Bestimmung störend im Wege stehen, ist diese Bestimmung durch Gottes Selbstheiligung doch vollkommen vollzogen, so dass sie kein zu erreichendes Ziel mehr ist, sondern die realste Wirklichkeit, in der die Kirche begründet ist. Das bedeutet, dass es dem Menschen gelungen ist, Gottes Reich zu gewinnen und in der Gegenwart Gottes die himmlische Liturgie zu feiern. Diese Bestimmung hat der mit dem Sohne Gottes sich vereinigende Mensch Jesus erreicht. Das ist durch die die Heiligkeit bestätigenden grossen Taten Gottes zustande gekommen, die gemeinsam zielmässig wirkten und zu vollem Erfolge kamen. Deshalb halten wir es für unberechtigt, wenn manche orthodoxen Theologen in der Aufzählung der Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche in materieller Hinsicht in bezug auf das Leben und die Wirksamkeit Christi nur die Menschwerdung des Logos und die damit aufs engste verbundene und zusammenhängende Vergöttlichung des Menschen, die Theosis, betonen.⁸

Wenn nun auf die grossen Taten Gottes, die für die Vollendung des mit dem Logos sich vereinigenden Menschen entscheidend sind, einzeln verwiesen werden soll, um zu zeigen, worin ihre Bedeutung zur Erreichung dieses Zieles besteht, dann ist der chronologischen Reihe nach mit der Menschwerdung des Logos zu beginnen. Durch seine hypostatische Einheit mit dem Logos hat sich der Mensch Jesus die für das Leben in der Gegenwart Gottes und Teilhabe an der trinitarischen Einheit unveräusserlichen, unentbehrlichen göttlichen Eigenschaften angeeignet und so seine eigene Menschennatur vergöttlicht. Deshalb heisst es im 1. Stundengebet, das am Tage vor Weihnachten gebetet wird: «Gott hat sich dem Mensch durch die

⁸ Prof. Dr. Panagiotis Trembelas, *Der orthodoxe christliche Gottesdienst (Die Orthodoxe Kirche in griechischer Sicht)*, Stuttgart 1959, I/1, 164; P. Bratsiotis, *Die Grundprinzipien und Hauptmerkmale der orthodoxen Kirche* (Abdruck aus den Akten des I. Kongresses für die orthodoxe Theologie), Athen 1938, 7; Stefan Zankow, *Die orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht*, Zürich 1946, 33.

Jungfrau geoffenbart, und indem er wie wir geworden ist, hat er den Leib vergöttlicht.»

Tod und Auferstehung Christi, als eine zusammenhängende Tat der Selbstheiligung Gottes genommen, sind für die Vollendung der menschlichen Bestimmung Christi und für sein Leben im Gottesreich und seine Teilhabe an der Fülle der Gottheit ebenso entscheidend, weil dadurch der Tod besiegt und die Ewigkeit Jesu als des Menschen völlig verwirklicht worden sind. In einem Lied beim Ostergottesdienst wird gesungen: «Christus ist vom Tode auferweckt, die Erstlingsgabe der Entschlafenen. Der Erstgeborene der Schöpfung und Bildner alles dessen, was geworden ist, hat die verwesliche Natur unseres Geschlechtes in sich selbst erneuert.» So ist in Jesus als dem Menschen die Bedingung erfüllt, in der Gegenwart Gottes leben zu können. Denn nichts Sterbliches ist mit dem Unsterblichen vereinbar.

Auch die Himmelfahrt Christi und sein Sitzen zur Rechten Gottes sind eine zusammenhängende Tat der Selbstheiligung Gottes, durch die sein Ziel mit seiner Schöpfung – zwar zuerst nur mit einem bestimmten Menschen, aber völlig und vollkommen – zustande kam. Jesus Christus ist nun auch als Mensch mit der Herrlichkeit verherrlicht worden, die er seit Ewigkeit als Sohn Gottes hatte. Deshalb wird in einem Lied am Himmelfahrtstag gesungen: «Der ewige und ohne Anfang seiende Gott, der die Menschennatur angenommen hat, hat diese auch vergöttlicht und heute geheimnisvoll zum Himmel erhoben.»

Diese durch die Selbstheiligung Gottes an Jesus Christus zustandegekommene und erfüllte Vollendung der menschlichen Bestimmung, das Einssein mit der heiligsten Dreifaltigkeit, hat nicht nur eine konkrete, allein Jesus Christus als Menschen betreffende, sondern auch eine allgemein menschliche, ja kosmische Bedeutung, da der Sohn Gottes infolge seiner Menschwerdung in der «Gleichgestalt mit dem Fleisch der Sünde» erschienen ist und so in sich nicht nur die Menschennatur, sondern auch die Natur des ganzen Kosmos unzertrennlich verbunden hat.

Die allmenschliche, ja kosmische Bedeutung der durch die Selbstheiligung Gottes vollbrachten Vollendung der menschlichen Bestimmung ist zuerst ganz grundsätzlicher Natur, denn Gottes Sohn hat durch seine Menschwerdung an der Natur teilgenommen, die allgemein menschlich ist, an der alle Menschen teilhaben. Deshalb erreicht alles, was an der Menschennatur Jesu geschah, das allgemein

Menschliche, ja in der letzten Konsequenz das Kosmische. Daher bedeutet die Auferstehung Christi die Auferstehung des allgemein Menschlichen. Darin ist die grosse Freude an der Auferstehung Christi begründet.

Das durch die Selbstheiligung Gottes an Jesus Christus Geschehene hat aber für die ganze Menschheit nicht nur diesen grundsätzlichen Charakter. Es hat eine allgemein menschliche Bedeutung in dem Sinn, dass dadurch jeder Mensch von Anfang bis zum Ende der Welt mitbetroffen ist, so dass die Selbstheiligung Gottes an Jesus Christus eine Selbstheiligung an der ganzen Menschheit bedeutet. Dieser Tatbestand ist darin begründet, dass der Sohn Gottes in der «Gleichgestalt mit dem Fleisch der Sünde» erschienen ist und deshalb von Gott zum Repräsentanten der ganzen Menschheit gemacht wurde, so dass damit in ihm die ganze Menschheit in der von der Sünde bestimmten Situation eingeschlossen war. Deshalb erreichte das durch die Selbstheiligung Gottes an Jesus Christus Geschehene auch die ganze Menschheit.

«Was an Christus geschah», sagt Stalder, «ist wohl an einem einzelnen, bestimmten Menschen geschehen. Dieser bestimmte Mensch ist aber kein isoliertes Individuum. Vielmehr ist in ihm kraft seiner Gleichgestalt mit dem Fleisch der Sünde die ganze Menschheit zusammengefasst und eingeschlossen. Was an ihm geschah, ist also darum für uns geschehen, weil es in ihm an uns allen geschah.»⁹

Diese, die ganze Menschheit betreffende Selbstheiligung Gottes hat im Vollzug der Gerechtigkeit Gottes stattgefunden. Sie ist am Kreuze geschehen und besteht darin, dass so und da unsere Sünden verurteilt und getilgt, und infolge der Sünde der über die ganze Menschheit haftende Gottesfluch aufgehoben wurde. Der Vollzug der Gerechtigkeit Gottes bedeutet demnach das der Gottesheiligkeit entsprechende «Für-uns-Sein» Gottes, welches «das völlige und endgültige Gericht, den endgültigen Sieg über alles Gott- und Menschenwidrige meint». So hat Gott seinen Sohn Jesus Christus zum Sühnopfer gemacht und zur Erlösung, zum Loskauf von der Schuldverhaftung und Sündensklaverei eingesetzt. Dadurch ist der ganzen Menschheit die Freiheit gewährt, die nur Gott geben kann.¹⁰

Die an Jesus Christus und dadurch an der ganzen Menschheit vollzogene Gerechtigkeit Gottes hat aber nicht nur diese negative, im

⁹ Kurt Stalder, a. a. O. 142f.

¹⁰ A. a. o. 158.

Loskauf von der Schuldverhaftung bestehende Wirkung; ihre Wirkung ist auch positiv, bindend, denn durch ihren Vollzug ist die durch die Sünde zerstörte ursprüngliche Einheit und Gemeinschaftlichkeit zwischen Gott als dem Schöpfer und dem Menschen als Geschöpf wiederhergestellt. So ist das ontische Dasein des zur Gemeinschaft mit Gott und den Nächsten bestimmten und geschaffenen Menschen wieder zustande gebracht. Der Mensch ist also durch den Vollzug der Gerechtigkeit Gottes an Jesus Christus ins Leben gerufen, er lebt wieder, dem Tode entzogen, in der Gemeinschaft mit Gott.

Die an Jesus Christus in diesem Sinne vollzogene Gerechtigkeit Gottes kommt erst mit der Selbstheiligung Gottes im Heiligen Geist zur Geltung und Bestätigung. Gott hat sich im Heiligen Geist zuerst in den Aposteln geheiligt, als beim Pfingstfest der Heilige Geist über sie kam. So hat Gott sie zum Grundstein der Kirche gemacht, denn durch diese Selbstheiligung Gottes im Heiligen Geiste ist die Gemeinschaft mit Gott geschaffen, deren Mitglieder die in Christus Gerechtfertigten oder Heiligen sind. Das ist die Kirche, die zu Pfingsten geboren wurde.

Die Kirche ist demnach – was zunächst ihren Ursprung betrifft – eine durch die Selbstheiligung der heiligsten Dreifaltigkeit gestiftete geschichtliche Grösse.

Was nun das Wesen der Kirche betrifft, so ist zu sagen, dass es unter verschiedenen Aspekten betrachtet werden muss, um in seinem Zentrum einigermaßen verstanden werden zu können. Ein Aspekt ist rein eschatologisch. Unter diesem Aspekt erscheint die Kirche als die auf die Einheit mit der Heiligen Dreifaltigkeit im Neuen Äon ausgerichtete Gemeinschaft. Sie soll also jene Einheit mit der Heiligen Dreifaltigkeit erreichen, welche der Vater, der Sohn und der Heilige Geist innerhalb der Gottheit schon haben. Das wird am Ende der Welt geschehen, wenn vorausgesagte und vorbestimmte eschatologische Ereignisse stattfinden. Demnach ist die Kirche bezüglich ihres letzten Zieles eine eschatologische Grösse.

Der eschatologische Charakter der Kirche wird aber nicht nur durch ihre Ausrichtung auf die trinitarische, rein eschatologische Einheit bestimmt. Er kommt zum Ausdruck auch in bezug auf den Ursprung und die Ausbildung der Kirche bis zu ihrer Vollendung. Denn alle jene Ereignisse, durch die die Kirche hindurchgehen muss, um am Ende der Welt ihre Vollendung zu erreichen, haben schon stattgefunden. Der Messias, der am Ende der Welt kommen wird, ist,

verhüllt in die Gestalt Jesu Christi, bereits erschienen und hat den für das Neue Äon vorgesehenen Heiligen Geist in die Welt gesandt. Durch ihre Wirksamkeit ist Gottes Reich verwirklicht. So haben sich die Kräfte der zukünftigen Welt am Werke gezeigt und bestätigt, und so ist das Neue Äon vorweggenommen und zur Gegenwartswirklichkeit geworden.¹¹

Als Ergebnis dieses vorweggenommenen Eschatologismus, der Selbstheiligung der Heiligen Dreifaltigkeit in der Geschichte, ist die Kirche als Gemeinschaft der Heiligen Dreifaltigkeit mit den in Christo Gerechtfertigten und Geheiligten zustande gekommen. Demnach ist die Kirche in der Tat die vorweggenommene eschatologische trinitarische Einheit. Das bedeutet, dass die Kirche eine eschatologische Grösse ist, nicht nur, weil sie auf die eschatologische trinitarische Einheit ausgerichtet ist, sondern auch und besonders deshalb, weil sie diese eschatologische trinitarische Einheit selbst ist, die seit Pfingsten zu existieren begonnen hat und ewiglich dauernd wird.

In Verbindung damit, dass ein- und dieselbe Kirche zugleich sowohl die trinitarische Einheit auf Erden als auch die trinitarische Einheit im Neuen Äon ist, ist das Wesen der Kirche noch vollständiger zu bestimmen, wenn die Beziehung zwischen diesen Einheiten richtig festgestellt und beschrieben wird. Dies geschieht unserer Meinung nach, wenn gesagt wird, dass die Kirche die im Prozess der Ausbildung sich befindende trinitarische Einheit auf Erden ist, die auf die Vollziehung der rein eschatologischen trinitarischen Einheit im Neuen Äon ausgerichtet ist. Demnach ist die Kirche vergleichbar mit einem im Prozess der embryonalen Entwicklung sich befindenden Organismus, dessen Entwicklung durch eine immanente Entelechie regiert wird. Die Stelle der Entelechie nimmt in der Kirche die sich heiligende Dreifaltigkeit ein.

Es sind ohne Zweifel viele der mit der embryologischen Ausbildung der Kirche zusammenhängende Elemente, die in das Gefüge und ausserhalb des Gefüges der Kirche eingebaut sein werden, bis sie ihre Vollendung oder Vollgestalt erreicht, denn die Kirche ist in ihrer Ausbildung zu dem letzten Ziel mit dem ganzen Kosmos schicksalhaft verbunden, so dass ihre Vollendung ohne Vollendung der ganzen Schöpfung überhaupt nicht vollzogen werden wird. Es ist für diese auf die Vollendung gerichtete Entwicklung charakteristisch, dass sie

¹¹ Oscar Cullmann, *Die Christologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1957, 217f..

von Anfang bis zum Ende das Werk der Selbstheiligung der Heiligen Dreifaltigkeit in vielen grossen Taten schon ist und erst sein wird. Aber da gibt es noch ein Element, dessen Ausbildung auch von der Kirche und ihren Mitgliedern abhängig ist, obwohl sie sich an seiner Verwirklichung als Werkzeuge Gottes beteiligen. Dieses Element, das für die Vollendung der Kirche wesentlich ist, ist in der an Jesus Christus vollzogenen Gerechtigkeit Gottes begründet. Sein Wesen besteht darin, dass der Sieg dieser Gerechtigkeit auch im Leben der Kirche und ihrer Mitglieder völlig zur Geltung kommt und mächtig bestätigt wird. Denn durch den Sieg der Gerechtigkeit Gottes ist die Situation des Menschen zu Gott völlig geändert. Er ist nämlich in der Kirche, wie auch die Kirche selbst, von Gott für die Verwirklichung seiner Ziele mit seiner Schöpfung völlig in Anspruch genommen, so dass er zum Objekt der Selbstheiligung der Heiligen Dreifaltigkeit geworden ist, damit die in Christo vollzogene Gerechtigkeit auch in der Kirche zur Geltung kommt und siegt. Das Ziel ist, dass auch die Kirche und ihre Mitglieder nach der Gerechtigkeit Gottes leben und umgewandelt werden und so die Gestalt annehmen, die zur Teilhabe an der Fülle des göttlichen Lebens in Gottes Gegenwart unentbehrlich ist. Das ist die nach dem Bilde Christi gezeichnete Gestalt, die mit der Gottesebenbildlichkeit identisch ist und die Vergöttlichung, die Theosis des Menschen darstellt. Sie ist auch die durch die Heiligung vollzogene Heiligkeit. Demnach ist die Heiligung das «Ziel» der «dikaiosynetheou».¹²

Die Heiligkeit, die «mit dem Anfang der neuen Schöpfung zu tun hat»¹³, bedeutet nicht nur ein Zusammensein der Kirche und ihrer Mitglieder mit der Heiligen Dreifaltigkeit, das schon durch die Rechtfertigung gegeben ist und eschatologisches Leben enthält; sie bedeutet auch ihre geistige Einheit und ihr Einssein, denn die Fülle der Gottheit, die in Christo leibhaftig wohnt, geht durch die Wirkung des Heiligen Geistes auf die mit Ihm als dem Haupt organisch verbundene Kirche und ihre Mitglieder über und schafft die geistige Einheit. Diese durch die Aneignung der göttlichen Eigenschaften verwirklichte Verwandtschaft zwischen der Kirche und der Heiligen Dreifaltigkeit zeichnet sich durch die Anziehungskräfte aus, die nach dem Mass der Verwandtschaft anziehend wirken. So wird ihr Einssein

¹² Kurt Stalder, a. a. O. 193.

¹³ Ernst Gaugler, Die Heiligung im Zeugnis der Schrift. BEG-Verlag, Bern 1948, 9.

verwirklicht, das in diesem Äon verborgen ist, das aber im Neuen Äon auf feierliche Weise offenbar sein wird.¹⁴

Mit Bezug auf diesen Tatbestand sagt Peter Meinold übereinstimmend: «Christus und die Kirche sind so eng verbunden wie Braut und Bräutigam, und bleiben beide Jungfrauen. Sie teilen und tauschen aus, was sie haben. Christus gehört also, was der Kirche zu eigen ist, alle Unreinheit, Schwäche und Sünde ihrer Glieder, und der Kirche gehört alles, was Christus ist, alle Reinheit und alle Heiligkeit und Sündlosigkeit. Durch diese ihre Verbundenheit mit Christus ist die Kirche die eine heilige Kirche.»¹⁵

Prof. Gaugler, indem er das Leib-Sein der Kirche zu umschreiben versucht, sagt in diesem Sinne: «Die Kirche ist die Fülle des Christus, *to pleroma tu ta planta en pasin plerumenu*, «die Fülle dessen, der alles in sich erfüllt»... so dass also hier die Kirche als das von Christus Erfüllte hingestellt wird. Dann ist aber zu folgern, dass so wie in Christus die ganze Fülle der Gottheit wesentlich wohnt (Kol 2,9) – d. h. die Wesensfülle Gottes gegenwärtig ist mit allen ihren Energien und Kräften – so soll in der Gemeinde die Fülle der Lebenskräfte des Christus wohnen. Ja, diese Erfüllung wird als ein Prozess und als ein Ziel hingestellt. Paulus betet für die Leser, dass sie erfüllt werden mögen mit der ganzen Gottesfülle (Eph 3,19). Es ist das Ziel des christologisch-ekklesiologischen Heilsprozesses, dass Christus, hinaufgestiegen über alle Himmel, d. h. bis zur obersten Stätte, wo Gott wohnt, das All mit seiner Macht erfülle». Also «entstünde noch keine Kirche, wenn nicht die verwandelnde Macht des Christus überginge auf die, die so mit ihm eins geworden».¹⁶

Infolge ihres Zusammen- und Einssein mit der Heiligen Dreifaltigkeit hat sich die eschatologische Ausrichtung der Kirche im kirchlichen Leben als weltabgewandt gezeigt. Auch dadurch zeichnet sich die Orthodoxie aus.¹⁷ Diese Weltabgewandtheit kommt aber besonders stark im orthodoxen Mönchtum zum Ausdruck. Es ist in der Liebe Gottes begründet, die in Christo mächtig bezeugt ist, denn aus dieser Liebe wird die Liebe zu Gott geboren. Diese Liebe äussert sich im Trachten unaufhörlich mit Gott zu sein, in seiner Gegenwart

¹⁴ Domentijan, *Zivot Svetog Save*. Preveo Dr Lazar Mirkovic, Beograd 1938, 31, 34.

¹⁵ Peter Meinold, *Was ist Luthertum?* (Evangelisches und Orthodoxes Christentum), Hamburg 1952, 27f.

¹⁶ Ernst Gaugler, *Das Wort und die Kirche im Neuen Testament*, IKZ 1939/1, 12, 14; dsbe, *Vom Sinn der Kirche*, IKZ 1932/3–4, 139f.

¹⁷ P. Bratsiotis, a. a. O., 8; S. Zankow, a. a. O., 35.

ein fast engelsgleiches Leben zu leben und sich nach dem Bilde Christi auszubilden. Diese Weltabgewandtheit ist aber nicht absolut. Die Verbindung mit der Welt und den Menschen ist ein unveräusserlicher Teil des Mönchtums, weil es in der in Christo geoffenbarten göttlichen Menschenliebe begründet ist. Deshalb ist die Menschenliebe auch dem Mönchtum eigen. Sie kommt aber in verschiedenen Gestalten auf verschiedene, diesen Gestalten entsprechenden Weisen zu Ausdruck.¹⁸ Das Mönchtum soll sich aber jener Gestalten entledigen, die den freien Betätigungen der göttlichen Menschenliebe hindernd im Wege stehen, und sich dem Dienst an den auch in der Welt lebenden Nächsten widmen.¹⁹

Wenn nun das über die orthodoxe Kirche Gesagte überblickt und zusammenfassend ganz kurz formuliert werden soll, dann ist zu sagen: Die Kirche ist in der trinitarischen Selbstheiligung Gottes begründet. Diese die Kirche stiftende Selbstheiligung Gottes hat sich vermittels der Apostel ereignet, so dass diese dadurch zum Grundstein der Kirche geworden sind. Das Wesen der Kirche besteht in der eschatologischen Einheit der Heiligen Dreifaltigkeit mit den in Christo gerechtfertigten Jüngern Christi (Mt 25). Diese Einheit befindet sich im Prozess der Entwicklung zu der rein eschatologischen Gestalt, die erst im Neuen Äon in ihrer Vollendung erscheinen wird. Wie ihr Ursprung so ist auch ihre Entwicklung von der Selbstheiligung Gottes abhängig. Das Wesen dieser Entwicklung besteht in der mit der Heiligkeit und Heilung identischen Vergöttlichung der Kirche und ihrer Mitglieder. Hauptkennzeichen dieser Vergöttlichung ist die für das Leben in der Gegenwart Gottes unentbehrliche Gottesebenbildlichkeit, also Liebe, da Gott Liebe ist.

Diese in der orthodoxen Sicht dargestellte Ekklesiologie hat in bezug auf einige ihrer Hauptelemente grosse ökumenische Bedeutung.

So, wenn zuerst die Tatsache berücksichtigt wird, dass die Kirche ihren Ursprung, ihr Wesen und ihre Vollendung durch die Selbstheiligung Gottes hat und bekommen wird, denn dann ist es nicht unmöglich, die Frage nach der wahren Kirche Christi zu

¹⁸ Dr. Andreas Theodorou, *Das Mönchtum der orthodoxen Ostkirche (Die orthodoxe Kirche in griechischer Sicht)*, Stuttgart 1960, II/1, 71.

¹⁹ D. Dimitrijevic, *L'importance du monachisme serbe et ses origines au monastère athonite de Chilander (Le Millénaire du Mont Athos, 963–1963.)*. Chevtogne 1963, I; Teodosije, *Zivot Svetog Save (Stare srpske biografije)*. Preveo M. Masic. Beograd 1924, 98, 132.

beantworten, deren Lösungen auch zur Zeit noch gegensätzlich sind.²⁰ Von der Ekklesiologie in orthodoxer Sicht her ist zu sagen, dass die Kirche Christi ihren Bestand überall dort hat, wo die Einheit mit der sich heiligenden Dreifaltigkeit besteht. Von diesem Kriterium her ist in bezug auf jede konkrete Kirche zu schliessen, ob sie die Bedingungen erfüllt, die wahre Kirche sein zu können. Das Verfahren der Kirchen in dieser Richtung ist darin nicht immer konsequent. Es wird oft nur die eigene Kirche als die wahre Kirche Christi anerkannt, obwohl zugegeben wird, dass sich auch in anderen Kirchen Gott heiligt und das Einssein mit Christus besteht.

Das ist der Fall mit der römisch-katholischen Kirche, will man sie zuerst erwähnen. Sie hat auch in neuester Zeit, in unseren Tagen und besonders im II. Vatikanischen Konzil, eindeutig erklärt, dass es nur eine Kirche gibt und geben kann, dass sie mit dem mystischen Leib Christi identisch ist, und dass diese eine einzige, heilige, katholische und apostolische Kirche in der römischen Kirche völlig vertreten ist, so dass ausserhalb ihrer Grenzen keine Kirche mehr besteht und demgemäss kein Heil möglich ist.²¹ Deshalb ist die Einheit der Kirchen nur unter der Bedingung der reuevollen Rückkehr in die römische, vom Papst als dem Stellvertreter Christi auf Erden geleitete Kirche möglich. Dieser höchst unökumenische Gedanke ist mehrmals in den päpstlichen Erklärungen und Ansprachen und in den Beschlüssen des II. Vatikanischen Konzils zum Ausdruck gebracht worden.²²

Die römisch-katholische Kirche sieht aber, trotz dieser unökumenischen Behauptung, dass sich die Heilige Dreifaltigkeit auch in anderen Kirchen heiligt, obwohl sie sich ausserhalb der Grenzen der römischen Kirche befinden. Deshalb erkennt sie konsequenterweise die Gemeinschaft dieser Kirchen mit sich selbst an und sagt, dass auch diese nichtrömischen Kirchen und Christen dem einen mystischen Leibe Christi zugehören, und dass auch ausserhalb der römi-

²⁰ H. Alivisatos, a. a. O., 84.

²¹ Die Rede des Papstes Paul VI. zur Eröffnung der 2. Sitzungsperiode. *Orbis Catholicus*, 18. Jhg., 1964/2, 80; Konstitution über die Kirche. Münster/Westf. 1965, K. 1, 8; 2, 14.

²² Eröffnungsrede des Papstes Johannes XXIII. zum II. Vatikanischen Konzil. *Orbis Catholicus*, 17. Jhg., 1962/2, 88; Enzyklika des Papstes Johannes XXIII. «Ad Petri cathedram». *Orbis Catholicus*, Jhg. 17/1963/10, 471; Die Rede des Papstes Paul VI. zur Eröffnung der 2. Sitzungsperiode, a. a. O. 80f; Enzyklika «Ecclesiam suam», *Orbis Catholicus*, Jhg. 18, 1964/12, 582.; Dekret über den Ökumenismus des II. Vatikanischen Konzils. Münster/Westf. 1965, K. 1, 3.

schen Kirche Heil möglich ist. Besonders günstige Anerkennung in dieser Richtung wird in bezug auf die orthodoxe Kirche ausgesprochen, deren kirchliche Legitimität nicht abgesprochen, sondern im Gegenteil höchlichst anerkannt wird.²³

Trotz dieser für die Einheit der Kirchen günstigen ökumenischen Basis, die im II. Vatikanischen Konzil gelegt wurde, wird es zu einem fruchtbaren ökumenischen Dialog zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche kaum kommen können, auch nicht mit den anderen Kirchen, wenn die orthodoxe Kirche bei der Erklärung bleibt, die Professor Alivisatos vertritt und die darin besteht, dass allein die Griechisch-orthodoxe Kirche die wahre Kirche Christi ist, und dass deshalb «das Problem der Trennung durch die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen mit der Griechisch-orthodoxen Kirche» zu lösen sei.²⁴

Diese Stellungnahme müsste die orthodoxe Kirche überprüfen und mit ihrem Verständnis der anderen Kirchen folgerichtig in Einklang bringen, damit sie dem Wesen der Orthodoxie treu bleibt. Es scheint uns, dass auch vom Standpunkt der Ekklesiologie in orthodoxer Sicht ein «Einssein mit Christus trotz unserer Uneinigkeit als Kirchen» angenommen werden müsste, damit der Vollzug der christlichen Einheit möglich ist.

Es ist noch zu sagen, dass die Ekklesiologie in orthodoxer Sicht ökumenisch sehr bedeutend ist, auch ihre Lehre über die Apostel als Grundstein der Kirche betreffend. Soweit nur behauptet wird, dass die Apostel den Grundstein der Kirche bilden, könnten alle Kirchen diesbezüglich einig sein. Wenn aber auf Einzelheiten eingegangen wird, kommt es zu ökumenischen Schwierigkeiten. Sie entstehen, wenn es sich um die Bedeutung der Apostel für die Zukunft der Kirche handelt, oder um die Bestimmung der Beziehungen der Apostel zueinander und zur Kirche überhaupt. In dieser Beziehung gehen die Meinungen der orthodoxen, der römisch-katholischen und der evangelischen Kirchen auseinander.

Was die Frage der Bedeutung der Apostel für die Zukunft der Kirche betrifft ist zu sagen, dass sich die orthodoxe und die evange-

²³ Die Ansprache des Papstes Paul VI, zum Abschluss der 3. Session. *Orbis Catholicus*, 19. Jhg., 1965/4, 181; Giacomo, Cardinal Lercaro, *La signification du Décret «De Ökumenismo» pour le dialogue avec les Eglises orientales non catholiques*. *Irenikos*, Tome XXXVII, 4^{me} trimestre 1964, 467 ff; Dekret über den Ökumenismus, K. 1, 2.

²⁴ Alivisatos, a. a. O., 83.

lische Kirche in einem, das Amt der Kirche betreffenden Punkt stark unterscheiden. Von beiden Seiten besteht zwar Einstimmigkeit darüber, dass das Amt zu den konstitutiven Elementen der Kirche gehört, da es im Auftrage Christi begründet und ein notwendiges Werkzeug zur Erbauung der Kirche durch das Evangelium und die Sakramente ist. Darüberhinaus herrscht auf beiden Seiten Einstimmigkeit darüber, dass zuerst die Apostel mit diesem Amte betraut waren, und dass es von ihnen auf das Priestertum übertragen worden ist. Die Unterschiede zwischen der orthodoxen und der evangelischen Kirche beginnen erst beim Priestertum, denn das Priestertum hat zwei Gestalten: es besteht als das allgemeine, königliche Priestertum und als Hierarchie. Die Unterschiede bestehen nun wegen des Ursprunges. Während die orthodoxe Kirche den göttlichen Ursprung für beide Gestalten anerkennt und auf die Hierarchie mehr Wert legt als auf das königliche Priestertum, stellt die evangelische Kirche den göttlichen Ursprung der Hierarchie in Abrede und lehrt, dass «durch die Taufe alle Christen grundsätzlich zu Priestern qualifiziert sind» und dass die Hierarchie «im Auftrage der Gesamtheit verwaltet», da «die Ordnung erfordert, dass das Amt der Wortverkündigung einem übertragen wird».²⁵

Dieser, die Hierarchie betreffende Unterschied zwischen der orthodoxen und der evangelischen Kirche ist trotz allem ökumenisch doch nicht verhängnisvoll, da er, wie es scheint, in der Lehre Luthers nicht begründet ist, sondern das Ergebnis der späteren evangelischen Entwicklung darstellt, die sich mit der Zeit von ihrem Ursprung entfernt hatte. Nach Ritter wollte Luther mit dem Begriff des allgemeinen Priestertums «durchaus keine negative Tendenz verfolgen, wie es die spätere protestantische Entwicklung vermuten lässt; er wollte das christliche Priestertum weder beseitigen noch einer verdünnten, unverbindlichen Allgemeinheit und Abstraktheit ausliefern. Er will im Gegenteil dadurch dem Begriff des Priestertums seinen radikalen und für alle aktuellen Sinn wiedergeben. Wir alle sind Priester. Was bisher der eine Priester tat, das sollen wir alle tun. Der Gemeinde wird damit die Liturgie zurückgegeben, die ihr im Laufe der Entwicklung mehr und mehr entglitten war. Die ganze Gemeinde ist es, die die Liturgie vollzieht. Der Träger des priesterlichen Amtes ist Organ der priesterlich handelnden Gemeinde.»²⁶

²⁵ P. Meinhold, Was ist Luthertum ? a. a. O., 34.

²⁶ K. B. Ritter, a. a. O., 64.

In Übereinstimmung damit vertritt die evangelische Erneuerungstheologie den Gedanken, dass mit der Wiederentdeckung der Kirche im Protestantismus auch die Wiederentdeckung des Amtes und seines sakramentalen Verständnisses verknüpft ist und dass deshalb auch die Hierarchie göttlichen Ursprungs sei.²⁷ In den «evangelischen Aussagen zu katholischen Wahrheiten» wird direkt gegen die evangelische Lehre vom Ursprung der Hierarchie folgendes gesagt: «Christus hat die Zwölfe zu einem neuen, Christus ähnlichen, vollmächtigen, priesterlichen Sein erwählt und gesegnet, einigen einen Vorrang und einem eine Führungsstellung gegeben. Im Verlauf der apostolischen Zeit bildete sich aus dieser Grundordnung die Ordnung des Bischofs-, Presbyter- und Diakonenamtes heraus. Nach dieser urbildlichen Ordnung sind die Amtsträger nicht Funktionäre einer Kirche oder Gemeinde, sondern besondere Gabe des gen Himmel gefahrenen Herrn zur Weitergabe des allgemeinen und des besonderen Priestertums des Neuen Bundes.»²⁸ In diesem Sinn sagt Johann Heinrich Lerche: «Obwohl die ganze Kirche ein «königliches Priestertum» ist, und obwohl alle Getauften «geistlich» sind, gibt es in der Kirche doch ein besonderes geistliches Amt. Es verdankt seine Entstehung nicht dem Bedürfnis der Gemeinde, dass gepredigt werden möge, sondern beruht auf göttlicher Stiftung.»²⁹

Wenn nun die anderen früher von uns erwähnten Punkte in Angriff genommen werden sollen, welche die Bestimmung der Apostel zueinander und zur Hierarchie, besonders der Bischöfe, betreffen, so ist zu sagen, dass gerade hier scharfe Unterschiede und wichtige Gemeinsamkeiten zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche bestehen, die ökumenisch von Bedeutung sind.

So besteht Übereinstimmung in bezug auf die Apostel selbst darin, dass auf beiden Seiten gelehrt wird, dass alle Apostel – ohne Ausnahme – ein einheitliches Kollegium darstellen, dass auf diesem Kollegium die Kirche aufgebaut ist, dass diesem Kollegium die Macht über die ganze Kirche zugehört, und dass dieses Kollegium demgemäss für die ganze Kirche verantwortlich ist.

Was nun die Unterschiede betrifft, so ist zu sagen, dass sie sich auf die Bestimmung der Stellung der Apostel zueinander innerhalb

²⁷ Heinz Schütte, Schwierigkeiten, Hoffnungen und Möglichkeiten zur Einheit der Christen. (Versöhnte Christenheit), a. a. O., 170.

²⁸ Katholische Reformation, Stuttgart 1958, 74.

²⁹ Johann Heinrich Lerche, Das Bischofsamt in der evangelisch-lutherischen Kirche (Das Amt der Einheit). Stuttgart 1964, 38.

des Kollegiums beziehen und darin bestehen, dass der Apostel Petrus von Christus selbst besonders ausgezeichnet und zu seinem Stellvertreter auf Erden und zum Haupt der übrigen Apostel bestellt worden ist. So hat er die Vorrechte des Jurisdiktionsprimates bekommen, die zuerst im Vaticanum I dogmatisiert und dann im Vaticanum II erneut bestätigt worden sind. Diese besondere Stellung innerhalb des Apostelkollegiums wird dem Apostel Petrus auf Grund der Worte Christi über die Gründung der Kirche und die Schlüsselgewalt zuerkannt. Über die besondere Stellung des Apostels Petrus innerhalb des Apostelkollegiums wird in der Konstitution über die Kirche gesagt, dass Christus «den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubens- und der Kommunionseinheit gesetzt hat», dann, dass Christus «dem Petrus als dem ersten der Apostel in einzigartiger Weise» das Amt zugewiesen hat und zuletzt, dass «der Herr allein Simon zum Fels und Schlüsselträger der Kirche bestellt und ihn als Hirten seiner ganzen Herde eingesetzt hat», da allein Petrus «sein sichtbarer Stellvertreter auf Erden ist». ³⁰

So wie hinsichtlich der Bestimmung der Beziehungen der Apostel zueinander, so bestehen auch hinsichtlich der Bestimmung der Beziehungen der Apostel zur Hierarchie, besonders der Bischöfe, zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche sowohl Gemeinsamkeiten als auch Unterschiede. Gemeinsames besteht vor allem darin, dass auf beiden Seiten gelehrt wird, das Bischofsamt sei im Apostelamt begründet, dem es entstammt und das es fortsetzt, denn die Bischöfe haben von den Aposteln den Auftrag erhalten, das Werk Christi zu stärken und zu vollenden. So «folgt, nach der Konstitution über die Kirche, die Ordnung der Bischöfe dem Kollegium der Apostel im Lehr- und Hirtenamt nach». Also lebt «in Bischöfen ... die apostolische Körperschaft immer weiter nach». ³¹

Auf Grund dessen zeichnen sich die durch das Apostelkollegium bestellten und in das Amt der Versöhnung eingesetzten Bischöfe mit den auch für die orthodoxe Kirche annehmbaren Eigenschaften aus. Sie bestehen darin, dass auch alle Bischöfe ein einheitliches Kollegium darstellen, das letztenendes von Christus bestellt und beauftragt ist, dass auch diesem Kollegium die Macht über die ganze Kirche an-

³⁰ Konstitution über die Kirche, K. 3, 18, 19.

³¹ ebd. K. 3, 20.

vertraut ist, und dass auch dieses Kollegium die Verantwortung über die ganze Kirche trägt.

Das Bischofskollegium zeichnet sich aber in katholischer Sicht durch eine für die orthodoxe Kirche unannehmbare Eigenschaft aus, die im Amte Petri begründet ist. So wie das Apostelkollegium in der Bischofskollegialität seine Fortsetzung und Geltung hat, so ist das Amt Petri im Amte des Bischofs von Rom fortgesetzt. Demnach ist der Bischof von Rom der Stellvertreter Christi auf Erden und das Haupt des Bischofskollegiums. Deshalb hat dieses Kollegium keine absolute Selbständigkeit, sondern ist in der Ausübung seines Amtes völlig vom Papst abhängig. Ausserdem kann der Bischof von Rom kraft seines Stellvertretertums vollkommen eigenmächtig, selbständig und ohne irgendwelche Abhängigkeit vom Bischofskollegium sein Amt ausüben. So heisst es in der Konstitution über die Kirche: «Das Bischofskollegium oder die Körperschaft der Bischöfe hat aber nur Autorität, wenn sie in Gemeinschaft mit dem römischen Bischof, dem Nachfolger Petri, als ihrem Haupt verstanden wird, und unbeschadet seiner Primatgewalt über alle Hirten und Gläubigen».³² In diesem Sinne wird weiter gesagt: «Der römische Bischof hat nämlich kraft seines Amtes als Stellvertreter Christi und Hirt der ganzen Kirche volle, höchste und universale Gewalt über die Kirche und kann sie immer frei ausüben.»³³

Diese Abhängigkeit des Bischofskollegiums vom Bischof von Rom kennt die orthodoxe Kirche nicht. Das Bischofskollegium ist nach orthodoxer Auffassung in der Ausübung seines Amtes souverän, so dass es als Ganzes von keinem seiner Mitglieder abhängig ist und keines seiner Mitglieder die Gewalt über die ganze Kirche und über die übrigen Bischöfe besitzt. Die eigene und allgemeine Bischofsvollmacht äussert sich in feierlicher Weise in einem ökumenischen Konzil, das die ganze Kirche angehende Angelegenheiten erledigt und seine Beschlüsse für die ganze Kirche verpflichtend fasst. So nimmt in der orthodoxen Kirche das Konzil in mancher Beziehung jene Stelle ein, die in der römischen Kirche dem Bischof von Rom zukommt.

Dieser Aspekt des Konziliarismus kommt auch zum Ausdruck in der vom II. Vatikanischen Konzil bestimmten und festgelegten Lehre über die Kirche. In der Konstitution über die Kirche wird das Konzil würdig beurteilt, insofern es als Institution erscheint, in der

³² ebd. K. 3, 22.

³³ ebd. K. 3, 22.

die oberste dem Bischofskollegium zugehörnde Gewalt über die ganze Kirche auf feierliche Weise ausgeübt wird. Aber wie das Bischofskollegium, so wird auch das Konzil mit einer Eigenschaft charakterisiert, die vom Papstgedanken her bestimmt ist. Das ist die Abhängigkeit und Unselbständigkeit des Konzils in Beziehung zum Papst, die in dem Satze des II. Vatikanischen Konzils zum Ausdruck kommen, wo es heisst, dass es «ein ökumenisches Konzil nur gibt, wenn es vom Nachfolger Petri als solches bestätigt oder wenigstens rezipiert wird», und dass «der römische Bischof das Vorrecht hat, diese Konzilien zu berufen, auf ihnen den Vorsitz zu führen und sie zu bestätigen».³⁴

Diese den Konziliarismus kennzeichnende Beherrschung des Bischofskollegiums durch die Papstidee kommt auch zum Ausdruck in der Ausübung des kirchlichen Lehramtes, das in der Bezeugung der der Kirche verliehenen Unfehlbarkeit besteht, denn allein der Papst kann kraft seines Amtes dieses Lehramt unfehlbar ausüben. Er kann dies auf zweifache Weise tun. Einmal zusammen mit den Bischöfen, weil «die der Kirche verheissene Unfehlbarkeit im Kollegium der Bischöfe wohnt», wenn «sie in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Sentenz übereinstimmend als definitiv verpflichtend vortragen», und auch dann, «wenn sie auf einem Konzil vereint für die ganze Kirche Lehrer und Richter des Glaubens und der Sitten sind».³⁵

Ausserdem kann der Papst ganz allein das der Kirche verheissene Lehramt ausüben, wenn er es «aus sich und nicht erst auf Grund der Zustimmung der Kirche» tut. Ganz eingehend wird in der Konstitution über die Kirche darüber folgendes gesagt: «Dieser Unfehlbarkeit, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche bei der Festlegung der Glaubens- und Sittenlehre ausgestattet sehen wollte, erfreut sich der römische Bischof, das Haupt des Bischofskollegiums, kraft seines Amtes, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Lk 22, 32), eine Glaubens- und Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündigt. Daher heissen seine Definitionen mit Recht aus sich und nicht erst auf Grund der Zustimmung der Kirchen unveränderlich, da sie ja unter dem Beistand des Heiligen Geistes vorgebracht sind, der ihm im heiligen

³⁴ ebd. K. 3, 22.

³⁵ ebd. K. 3, 25.

Petrus verheissen wurde. Sie bedürfen daher auch keiner Bestätigung durch andere und dulden keine Berufung auf ein anderes Urteil. In diesem Falle trägt nämlich der römische Bischof seinen Spruch nicht als Privatperson vor, sondern legt die katholische Glaubenslehre aus und schützt sie in seiner Eigenschaft als oberster Lehrer der Gesamtkirche, in dem das der Kirche selbst eigene Charisma der Unfehlbarkeit in einzigartiger Weise innewohnt.»³⁶

Wie die Papstidee und das von ihr beherrschte Bischofskollegium und des Konziliarismus, so ist auch die Unfehlbarkeit in katholischer Sicht der orthodoxen Kirche fremd. Die Unfehlbarkeit gehört nach orthodoxer Auffassung dem ökumenischen Konzil zu, wenn seine Beschlüsse von der Kirche, also dem königlichen Priestertum, dem auch das Charisma der Unfehlbarkeit verliehen ist, angenommen werden.

Das Gewicht dieser von der Papstidee abhängigen und bestimmten Unterschiede zwischen der römisch-katholischen und der orthodoxen Kirche ist vom ökumenischen Standpunkt ausserordentlich schwer. Tatsächlich handelt es sich da um die die Eigenständigkeit der Kirchen berührende Gegensätzlichkeiten, so dass daran keine Änderungen ohne Gefahr für den eigenen Bestand möglich sind. Diesen Tatbestand bestätigt auch Papst Paul VI., wenn er die Papstidee als kennzeichnend und unveräusserlich für die römische Kirche erklärt. In der Enzyklika «*Ecclesiam suam*» sagt er darüber: «In dieser Hinsicht bedrückt uns ein Gedanke, dass nämlich gerade Wir, die Wir die Versöhnung fördern, von vielen getrennten Brüdern wegen des Ehren- und Jurisdiktionsprimates, den Christus dem Apostel Petrus übertragen hat, und den wir von ihm übernommen haben, als deren Hindernis angesehen werden. Sagen nicht manche, eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen würde viel leichter zustande kommen, wenn der Primat des Papstes aufgegeben würde? Wir wollen die getrennten Brüder bitten, die Haltlosigkeit einer solchen Annahme zu bedenken, und zwar nicht nur deshalb, weil ohne Papst die katholische Kirche aufhörte die zu sein, die sie ist, sondern weil ohne das oberste, wirksame und entscheidende Hirtenamt Petri die Einheit der Kirche in Trümmer ginge».³⁷ Bezugnehmend auf diese Worte des Papstes sagt Kazem-Bek vom orthodoxen Standpunkt des Konziliarismus in ablehnender Weise folgendes: «Ich will auf

³⁶ ebd. K. 3, 25.

³⁷ Die Enzyklika *Ecclesiam suam*. *Orbis Catholicus*, 18. Jhg. 1964/12, 582.

diese Lehre des Papstes nicht eingehen, ich muss aber sagen, dass denjenigen, die der römischen Kirche nicht zugehören, der Gedanke der Stellvertreterschaft Christi auf Erden völlig unbegreiflich ist. Denn die Orthodoxe Kirche erkennt schon immer die Kollegialität (Sobornost) als Grund des kirchlichen Lebens an.»³⁸

Dieser für die Wiedervereinigung der Kirchen so verhängnisvoll aussehende Tatbestand darf aber nicht in dem Sinne gedeutet werden, als ob an ihm gar nichts zu ändern sei, und dass deshalb die Einheit zwischen der römischen und der orthodoxen Kirche für immer verloren gegangen sei. Trotz des erwähnten Tatbestandes gibt es eine nicht ganz grundlose Hoffnung. Die zeitgenössische Theologie aller christlichen Hauptkonfessionen befindet sich im Prozess der Erneuerung, die bezüglich der Wiedervereinigung der Kirchen als verheissungsvoll gedeutet werden kann. Speziell die römisch-katholische und die orthodoxe Erneuerungstheologie befinden sich auf dem Wege, einen Beweis zu suchen, dass die Trennung der römischen und der orthodoxen Kirche, soweit die Papstidee betroffen ist, ein Ergebnis der unheilvollen Entwicklung auf beiden Seiten ist. Diese Entwicklung besteht darin, dass die Papstidee in der römischen Kirche mit der Zeit mit einem Gehalt gefüllt wurde, den sie ursprünglich nicht hatte, und dass sie deshalb, als sie von der orthodoxen Kirche gänzlich erfasst worden war, von dieser Seite gänzlich abgelehnt wurde, da dem von ihr anerkannten Primat in Form des *primus inter pares* nur eine Ehrenstellung zugeschrieben wird.

Diese Erneuerungstheologien sind zu dem Ergebnis gekommen, dass ein Primat in der Kirche nötig sei, der durch ein ökumenisches Konzil nicht ersetzt werden kann; ferner, dass Petrus inmitten der pfingstlichen Gemeinde in Jerusalem der Erste unter den Zwölfen war, und dass er diese Stellung auch dann innehatte, als sich das Evangelium über Jerusalem verbreitete; dass dem Petrus auch nach dem Schisma von byzantinischen Predigern und Exegeten alle Vorrechte zuerkannt wurden, die er nach den Zeugnissen der Kirchenväter hatte; und zuletzt, dass der Primat von Jerusalem auf die Kirche von Rom übergegangen ist, und dass er im Vorsitz der Liebe bestand. Dieser Primat solle der katholischen Kirche im Falle der Wiedervereinigung auch zuerkannt werden.³⁹

³⁸ Aleksandr Kazem-Bek, *Posle trentjej sesii II Vatikanskave sobore. Zurnal Moskovskoi Patriarhii*, 1965/1, 75.

³⁹ *Der Primat des Petrus in der orthodoxen Kirche*, Zürich 1961.

Die orthodoxen Reaktionen auf die Einheitsbestrebungen in der Welt befinden sich auf christlicher Höhe. Das zeigt sich besonders bezüglich des von Papst Johannes XXIII. an die getrennten Brüder gerichteten Appelles zur Suche nach der Einheit. Diese orthodoxe Theologie, die Einheit mit der römischen Kirche betreffend, macht Vorschläge, die dem Wesen der nach der Einheit sich sehnenden Orthodoxie treu bleiben. Sie bestehen darin, dass im Interesse einer möglichst baldigen Einigung trotz der bestehenden, nicht zu übersehenden und zu unterschätzenden Unterschiede, die auf dem Wege der Einheit ernstlich stören könnten, zunächst eine praktische Zusammenarbeit und Einheit zwischen den beiden Schwesterkirchen verwirklicht werden soll, um erst später und stufenweise innerhalb dieser Einheit auch eine dogmatische Einheit und Einigung zustande zu bringen. Der Patriarch von Konstantinopel ist in dieser Richtung tonangebend.

Auf dieser Linie befinden sich manche orthodoxe Theologen, von denen nur einige erwähnt werden sollen. So vertritt Professor Alivisatos den Gedanken der Koexistenz als den günstigsten Weg, der zur Einigung zwischen der orthodoxen und der römischen Kirche führen kann. Er begründet ihn historisch und ist überzeugt, dass die Koexistenz durch die Wiederholung und Restaurierung der Situation vor dem Schisma verwirklicht werden kann. So wäre eine Einheit hergestellt, in der die orthodoxe Kirche über dogmatische und andere Neuerungen in der römischen Kirche schweigen, und diese Kirche deren Annahme von der orthodoxen Kirche nicht verlangen würde. Nach der Herstellung einer solchen Koexistenz wäre die Kirche Christi durch zwei verschiedene Systeme verwaltet: im Westen würde die Monarchie des Papstes und im Osten das demokratische Prinzip der ökumenischen Konzilien herrschen.⁴⁰

Metropolit Chrysostomos von Myra verkündet eine Form der Einheit, die notwendigerweise zur Union führen sollte. Diese Einheit versteht er im Sinne der «Perichorese» und sie besteht in einem gegenseitigen Umfassen der beitragenden Teile ohne jede Zerstörung, ohne jeglichen Schaden für die empfangenden Teile, so dass sie weder eine Interpretation, ein gegenseitiges Durchdringen, noch eine Infiltration und noch weniger eine gegenseitige Zerstörung ist. Die verkündete Einheit lässt demnach von orthodoxer Seite sowohl die neu-

⁴⁰ H. Alivisatos, *La convocation d'un Concile oecuménique, comme le propose le pape, est-elle possible ?* (Vers l'Unité chrétienne N. 3-4 (111-112), 23.

formulierten, als auch die bereits vor dem Schisma bestehenden Dogmen der römischen Kirche unberührt. Von der orthodoxen Seite wird jedoch die Annahme dieser Dogmen nicht verlangt.⁴¹

Professor Afanassiev behandelt die Frage, ob die eucharistische Gemeinschaft mit der römischen Kirche wiederhergestellt werden kann. Er stellt zunächst fest, dass der Bruch der Gemeinschaft zwischen den beiden Kirchen auf der empirischen Ebene liegt und nicht bis in die Tiefe des kirchlichen Lebens reicht. Trotz der Trennung habe man nie die Gültigkeit der Eucharistie geleugnet. Da man überall ein und dieselbe Eucharistie feiere, sei man als orthodoxer Christ während der Teilnahme an der eucharistischen Versammlung mit allen vereint, die die Eucharistie richtig feiern. Deshalb ist die eucharistische Gemeinschaft mit der römischen Kirche möglich und nötig. Sie kann aber nur durch eine Opfertat der Liebe wiederhergestellt werden. Die Möglichkeit der eucharistischen Gemeinschaft darf aber keine Unterschätzung des Wertes der dogmatischen Formeln oder gar des dogmatischen Relativismus bedeuten. Keine Kirche würde auf ihre Lehre verzichten oder die Lehre der anderen Kirche annehmen müssen. Die Liebe muss vorangehen, damit die Wahrheit der dogmatischen Lehre festgestellt werden kann.⁴²

Wenn nun vom Wesen der Orthodoxie her die Stellung der orthodoxen zur altkatholischen Kirche zu bestimmen ist, kann folgendes gesagt werden: Wenn auf Grund unseres «Einsseins in Christo», trotz unserer «Uneinigkeit als Kirchen» eine Einheit mit der katholischen Kirche hergestellt werden soll – trotz der für die orthodoxe Kirche unannehmbaren Eigenständigkeit der römischen Kirche –, so ist es noch viel notwendiger und eher gerechtfertigt, nicht nur eine Einheit, sondern auch eine Einigung mit der altkatholischen Kirche herzustellen, da diese Kirche alle dogmatischen Neuerungen in der römischen Kirche vor und nach dem Schisma von 1054 ablehnt, wie dies auch die orthodoxe Kirche tut. Darin stimmen sie völlig überein. Die offiziellen Vertreter der altkatholischen Kirche an den Konferenzen zu Bonn (1874, 1875, 1931) und die Utrechter Konvention (1889) bestätigen dies zur Genüge.⁴³

⁴¹ Metropolit Chrisostomos von Myra, *Die orthodoxe Kirche und die christliche Einheit* (Orthodoxie heute N. 5 (1963), 3 ff.

⁴² Prof. P. Afanasjev, *Una Sancta*, zum Gedenken an Johannes XXIII., den Papst der Liebe, a. a. O. 394.

⁴³ Bericht über die Verhandlungen der altkatholischen und der orthodoxen Kommission in Bonn am 27. u. 28. 10. 1931. IKZ 1932/1; Utrechter Konvention Separatabzug aus der IKZ, 11 ff.

Der Altkatholizismus ist aber «kein blosser Protest gegen die neuen Dogmen des Vatikans und speziell gegen die päpstliche Unfehlbarkeit, sondern er ist die Rückkehr zu dem wahren Katholizismus der alten, einen und ungeteilten Kirche», die «eine zweifellose Fortsetzung der Apostolischen Kirche» ist,⁴⁴ denn nach der Utrechter Konvention hält der Altkatholizismus fest «an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist.»⁴⁵ So ist auch die altkatholische Kirche ebenso wie die orthodoxe Kirche der unveränderte Teil der ungeteilten Kirche, also «die Kirche, die ja in allem Wesentlichen sozusagen die orthodoxe Kirche im Westen ist, oder die Orthodoxie der alten ungeteilten Kirche in Treue hält und in der westchristlichen Welt so würdig darstellt».⁴⁶

Deshalb begrüßen wir freudig den Beschluss der 2. Rhodoskonferenz über die Förderung der Beziehungen zwischen der orthodoxen und der altkatholischen Kirche im Geiste der bisherigen Diskussionen und der Erklärungen und des Trachtens der altkatholischen Kirche nach der Einheit mit der orthodoxen Kirche. Ebenso begrüßen wir freudig den Beschluss der 3. Rhodoskonferenz über die sofortige Bildung zweier interorthodoxer Theologienkommissionen mit Experten jeweils für die Beziehungen zu den Anglikanern und zu den Altkatholiken. Wir wünschen von ganzem Herzen, dass das seit Jahrzehnten begonnene Werk an der Einheit der beiden Schwesterkirchen möglichst bald zu einem Abschluss gelangt und so unser «Einssein in Christo» in unserer Gemeinschaftlichkeit, ja in der Katholizität der Kirche offenbar wird.

⁴⁴ II. Internationaler Altkatholiken-Kongress in Luzern 1892. Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus, a. a. O. 14.

⁴⁵ Utrechter Konvention, a. a. O. 12.

⁴⁶ Dr. Stefan Zankow, Katholizität und die altkatholische Kirche. Bericht über den XI. Internationalen Altkatholiken-Kongress in Utrecht 1928, Bern, 108.

Plädoyer für einen gemeinsamen Dialog unter Katholiken. Gemeinsames Erbe, gemeinsame Aufgaben.

Dr. Victor Konzemius, Echternach

Soweit in diesem Vortrag Feststellungen von dogmatischer Relevanz gemacht werden, können sie sich nur auf die Alt-katholischen Kirchen beziehen, die verfassungs- und lebensmässig auf dem Boden der Utrechter Union von 1889 stehen.

Vor einigen Wochen brachte die Wiener «Furche» einen Artikel, in dem die Schaffung eines Sekretariats für den innerkatholischen Dialog in der römischen Kirche vorgeschlagen wird. Der Verfasser berief sich dabei auf die «Dialog-Enzyklika» Papst Pauls VI., «Ecclesiam Suam», in der die Dialogpartner in vier Klassen geteilt werden. Für drei dieser Kreise, nämlich die nichtkatholischen Christen, die nichtchristlichen Religionsgemeinschaften und die Nichtgläubigen, seien bereits eigene Sekretariate geschaffen worden. Gerade für den innerkirchlichen Dialog aber tue eine Sammlung und Koordinierung der Gespräche am meisten not. Damit könne verhindert werden, dass man aneinander vorbeiredet, die Diskussionen im luftleeren Raume verpuffen und schliesslich alles beim alten bleibe.

Ein begrüssenswerter Vorschlag, war mein erster Gedanke. Wenn auch einige Bedenken kommen könnten, ob es ratsam sei, das Gespräch in dieser Form zu institutionalisieren und ob man vielleicht nicht besser daran täte, sich aus gläubiger Verantwortung einzuüben auf die lebendige Dialogstruktur brüderlicher Rede und prüfender Annahme, so ist doch der Vorschlag selber ernsthafter Überlegung wert. Ein jeder Katholik hätte so die Möglichkeit, sein Scherflein beizutragen zur Erneuerung, zur «Heutigwerdung» der Kirche. Eines aber habe ich bei diesem Vorschlag vermisst: den Hinweis darauf, dass es Katholiken gibt, die nicht zu den autokephalen Kirchen des Ostens gehören, Katholiken des Westens, die in bischöflich verfassten Kirchen zusammengeschlossen sind, katholische Brüder, mit denen wir römische Katholiken ins Gespräch kommen müssten. Wenn ich daher heute als römischer Katholik zu Ihnen reden darf, so soll es geschehen, um die Notwendigkeit, ja, die Dringlichkeit eines solchen Dialogs herauszustellen. Wir römische Katholiken und Alt-katholiken stehen am Anfang unseres Gesprächs; vielleicht haben manche unter uns noch gar nicht begriffen, dass die dialogische Zu-

ordnung unserer Kirchen die Situation unserer Zeit ist und von hier aus uns neue gemeinsame Aufgaben zuwachsen. Ich spreche nicht im Auftrag meiner Kirche oder des Einheitssekretariates, sondern auf die Einladung meiner Schweizer Freunde hin, denen ich dafür herzlich danken möchte. Wenn Sie vielleicht ein hohes theologisches Referat erwarten, so werde ich Sie enttäuschen. Es ist auch nicht meine Absicht, Ihnen unter Hinweis auf die Wandlungen der römisch-katholischen Kirche im Zeitalter des 2. Vatikanischen Konzils auszumalen, wie opportun es wäre, wenn die Altkatholiken sich entschliessen könnten, von heute auf morgen zur römisch-katholischen Mutterkirche zurückzukehren. Aber von etwas möchte ich Sie überzeugen: dass heute die Zeit da ist, da wir nicht nur in ökumenischen Kreisen zufällige persönliche Kontakte pflegen sollen, sondern dass unsere Kirchen unausweichbar in die Verpflichtung zum Gespräch und zum Anpacken der damit verbundenen Aufgaben hineingestellt sind.

Verpflichtung setzt Möglichkeit der Erfüllung voraus. Eine Verpflichtung, die ausserhalb unseres Vermögens liegt, kann keinen Anreiz haben. Sie gibt höchstens zu unnatürlichen Verrenkungen und verlogenen Als-ob-Getue Anlass. Für uns gibt es tatsächlich solche konkrete Möglichkeiten: nämlich unser gemeinsames Erbe. Die holländischen und österreichischen Brüder bitte ich um Verständnis dafür, dass ich mich hier auf den deutschen und schweizerischen Raum beschränken muss, der mir besser bekannt ist. Insbesondere hat mich die grosse Gestalt Ignaz v. Döllingers bereits in meinen Studienjahren, längst vor dem Anbruch der johanneischen Epoche, in den Bann gezogen. Seine Schriften, seine Briefe, seine Persönlichkeit waren die tragenden Pfeiler jener Brücke, die mich über Gräben der Fremdheit und des Vorurteils zur Beschäftigung mit dem Altkatholizismus hinführte. Denn obwohl es noch keine hundert Jahre her sind, seitdem unsere Wege auseinandergingen, ist die psychologische Entfremdung zwischen römischen und Alt-Katholiken erschreckend gross. Wer die Schriften und Gegenschriften der siebziger Jahre des letzten Jahrhunderts liest, fühlt sich an den theologischen Grobianismus der Reformationszeit erinnert. Luther und sein Gegenspieler Eck beherrschten dieses Vokabular in vollendeter Weise. Auch uns hat die «rabies theologica», der geifernde Eifer der Theologen übel mitgespielt. Wir haben uns in einen unheiligen Zorn hineingeredet, wir haben uns die Ohren zugehalten und wie Stumme aneinander vorbeigesprochen. Und wenn wir, um in

diesem Bilde zu bleiben, die Hände zur Zeichensprache erhoben, so waren es keine Zeichen der Verständigung, sondern Zeichen der verbissenen Abwehr und Gegenwehr, mit denen wir unsere Gegensätzlichkeit unterstrichen. Ihr kennt sie, die üblen Namen, die wir uns gegeben haben, «Abtrünnige», «Eidbrüchige», «Schleppträger der Freimaurer», «Liberale» haben wir Euch geschimpft, und Ihr habt uns mit gleicher Münze heimgezahlt und uns «Jesuitensöldlinge», «Vatikaner», «Römlinge», «Ultramontane» genannt. Es wäre einfach nicht wahr, auf herzliche Beziehungen hinzuweisen, die zwischen unseren Kirchen obwalteten hätten. Es gibt seit einigen Jahren einen frischeren Wind, der das Verhältnis der Konfessionen zueinander durchweht, aber gerade in unserem römisch- und altkatholischen Revier hängen noch allzuvielen dürre Äste mit verdorrtem Laubwerk. Ein kräftiger ökumenischer Sturmwind muss noch kommen, um sie abzureißen. Nahezu hundert Jahre brauchte es im Reformationszeitalter, bis sich in den Gemeinden die konfessionelle Eigenart durchgesetzt hatte; beim deutschen, Schweizer- und österreichischen Altkatholizismus ist die Konfessionsbildung viel rascher und gründlicher vor sich gegangen. Wir haben uns seit den 90 Jahren der Trennung recht weit auseinandergelebt. Meine jüngeren Zuhörer werden diesen nachdrücklichen Hinweis auf unsere psychologische Entfremdung wohl nicht mehr so stark empfinden und ihn deshalb vielleicht für entbehrlich halten. Wer aber die Entwicklung unseres beidseitigen Verhältnisses kennt, ja sie in den letzten 40–50 Jahren noch miterlebt hat, der ist sich des weiten Weges bewusst, den wir seither zurückgelegt haben. Dankbarkeit wird ihn deshalb erfüllen gegenüber dem Heiligen Geist, der uns aus babylonischer Befangenheit hinausgeführt hat, um als Brüder, nicht als streitbare Rivalen, Besitz zu nehmen vom Lande unserer Väter. Wir dürfen die Zukunft daher auch nicht messen am eigenen Erleben, nicht die kleine persönliche Erfahrung zum Massstab der Dinge machen, wir dürfen vor allem dem Geiste Gottes keine Grenzen setzen.

Ja, wir haben uns gegenseitig Abbitte zu leisten für die Härte unserer Rede, die Selbstgerechtigkeit unserer Anklagen, die Blindheit unserer Augen, die Verstocktheit unserer Herzen. Herr, verzeihe uns, denn wir haben gesündigt vor Dir! Wir wollen nicht mehr miteinander rechten und hadern; uns trifft heute das Wort des Apostels im Kolosserbrief: «Zieht denn an, wie es Erwählten Gottes, Heiligen, Geliebten ziemt, ein herzliches Erbarmen, Güte, Demut, Sanftmut, Geduld. Ertraget einander und vergebet einander, wenn einer über

den anderen zu klagen hat; wie Christus euch vergeben hat, so tut auch ihr! Und über all dem ziehet die Liebe an, das Band, das die Vollendung ausmacht.»

«Der Friede Gottes herrsche in euren Herzen: zu ihm seid ihr in dem einen Leibe berufen. Seid dankbar!» (Kol. 3, 12). Fürwahr, wir haben trotz unserer unbrüderlichen Entfremdung allen Anlass, dankbar zu sein. Dankbar zu sein für unsere Berufung in Christo Jesu. In Euren bischöflich verfassten Kirchen seid Ihr Christus, dem Herrn, zum ersten Mal begegnet. In der heiligen Taufe hat Christus euch wiedergeboren zur Teilhabe am göttlichen Leben, nach dem Wort des Apostels: «Ihr seid in der Taufe mit ihm begraben, in ihm auch auferstanden durch den Glauben an das Wirken Gottes, der ihn von den Toten auferweckt hat.» (Kol. 2, 12). In der sonntäglichen Messfeier vollzieht ihr den Auftrag, «den Tod des Herrn zu verkünden, bis dass er wiederkommt». In der heiligen Eucharistiefeier Eurer Kirchen bietet sich Christus als Speise dar, um an Euch sein Erlöserwirken zu vollenden. Im Sakramente der Firmung hat Christus Euch noch fester in sein Erlöserwerk eingegliedert, in dem er Euch den Heiligen Geist mitteilte, der Euch in Christus fest verankert und als Geisterfülle zum Zeugnis für ihn antreibt. Im Glaubensbekenntnis der alten ungeteilten Kirche, zu dem auch Ihr Euch ohne Vorbehalt bekennt, preist Ihr Gott den Herrn für sein Heilshandeln in Christus, und vergegenwärtigt Ihr Euch jedesmal aufs neue den Schatz der christkatholischen Glaubenswahrheiten. Die Heilige Schrift ist für Euch immer gegenwärtiges Wort Gottes, das seinen Ort in der Gnadenwirklichkeit der Kirche hat und seine Klarheit nicht in den Deutungen der Gelehrten und Professoren gewinnt, sondern im demütigen Hinhören auf die Väter und die kirchliche Tradition sich uns erst völlig erschliesst. Ihr habt festgehalten an der Ordnung des kirchlichen Amtes, das Euch im Bischofs- und Priestertum Diener der göttlichen Gnadengaben schenkt. In ihnen ist Christus der eigentlich Wirkende, er ist der «Schenkende», wie Augustinus sagt, «wir (die Amtsträger) nur die Ausschenkenden». Fürwahr, liebe Brüder und Schwestern, Ihr besitzt in Euren Kirchen eine Fülle katholischen Erbes mit uns gemeinsam. Dieses Gemeinsame ist das beständigste Unterpfand unserer Zuordnung auf einander hin. Deshalb ist es auch der stärkste Anreiz zur Überwindung unserer Trennung. Eine Rückbesinnung auf unser gemeinsames katholisches Erbgut meldet nicht bloss Sachgespräche als Möglichkeiten an; hier enthüllt sich auch der Skandal unserer Trennung in seiner ganzen Widersinnigkeit. Nicht

wenn wir wie gebannt auf unsere Abweichungen starren, werden wir den Mut bekommen, Hand anzulegen an deren Abschaffung, sondern erst, wenn wir sicher geworden sind im bewussten Wissen um das Gemeinsame, wird der Wunsch nach Herstellung voller kirchlicher Gemeinschaft uns keine Ruhe mehr lassen, bis wir die trennenden Mauern um uns niedergerissen haben.

Die Aufzählung unserer Gemeinsamkeiten liesse sich weiter fortsetzen. Wichtiger ist es, die ihr zugrundeliegende theologische Geisteshaltung aufzuzeigen. Wir römische Katholiken haben, wenn wir von Euch sprachen und Eure kirchliche Entwicklung darstellten, gewöhnlich lange Listen gemacht der Abweichungen eurer kirchlichen Gemeinschaft in Lehre und Kultus von der Kirche Roms. Dass die Unfehlbarkeit und damit zusammenhängend andere Auffassungen über das Petrus-Amt in der Kirche uns trennten, darüber konnte kein Zweifel sein, war dies doch der Ausgangspunkt unserer Trennung im Jahre 1870. Anstatt aber die mit diesen Zentralfragen zusammenhängenden Lehrunterschiede zu entfalten, haben wir versucht, den Altkatholizismus aus Zeugnissen seiner Glieder zu widerlegen und daraus die Selbstauflösung der altkatholischen Bewegung darzutun. Es war dies nichts Neues, es war ein bewährtes Schema der Kontroverstheologie, auf das auch Döllinger und Jansen hereingefallen sind, als es ihnen galt, die Verderbtheit der Reformation anhand des Zeugnisses «unverdächtiger» Zeitgenossen zu beweisen. Wir haben uns darüber aufgehalten, dass Ihr die Heiligenverehrung drastisch verkürzt, das Weihwasser in den Familien und das Schwingen des Rauchfasses in den Kirchen vernachlässigt, von der Rosenkranzandacht abgekommen seid und der Verehrung der Reliquien skeptisch gegenübersteht. Wir haben daran Anstoss genommen, dass Ihr nicht den ganzen Ballast der philosophischen Erklärungsversuche christlicher Heilswahrheiten mitschleppen wolltet, sondern Euch all dessen entledigt habt, was Euch ein unzulässiger intellektueller Einbruch ins «Geheimnis des Glaubens» erschien. Ich möchte nun *nicht* all diese Abweichungen als belanglos unter den Tisch fallen lassen und auch nicht den ihnen zugrundeliegenden altkatholischen Reformismus als vorbildlich bezeichnen. Ihr wisst es nur zu gut, und Otto Gilg hat es wiederholt ausgesprochen, dass es auch in Euren Gemeinden kirchliche Bilderstürmer gab, die das, was ihnen missfiel, mit Feuer und Schwert ausrotten wollten, ja, das Heilige aus dem Tempel zu verjagen drohten. Aber hier stellt sich die Frage: Kann das alles, können diese Fehler- und Verlustkataloge das Charakteristische, die geistige

und theologische Signatur Eurer bischöflichen Kirchen zurückspiegeln? Ich glaube es nicht. Die theologische Signatur Eurer Kirchen liegt woanders. Wer die Proteste der Theologen gegen das Dogma von 1870 liest und die Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe von 1889, wird dort eine Geisteshaltung vorfinden, in der die konservativen Elemente weit stärker als die reformistischen ausgeprägt sind. Das entscheidende Wort, das uns hier in vielen Abwandlungen begegnet, heisst: «Wir halten fest.» Erst dann, aufgrund dieses Festhaltens, dieser Beharrlichkeit, kann gesagt werden: «Wir weisen zurück.» Es ist also ein ehrfürchtiges Festhalten, das dem Protest seinen Sinn und der Abweisung von Neuerungen – damit ist zunächst das Dogma von 1870 gemeint – seine Berechtigung gibt. Wir begegnen hier einer Auffassung von Treue, der wir unsere menschliche Anerkennung nicht versagen können, auch wenn wir römische Katholiken sie als zu starr und zu wenig lebensmässig-dynamisch empfinden. Schliesslich war es ja diese Treue, die die altkatholischen Führer in ihre Gewissensnot hineintrief. Aus dem Dilemma zwischen rein äusserlicher, innerlich nicht vollziehbarer Anerkennung und dem Entzug der kirchlichen Gliedschaftsrechte halfen sie sich mit der Bildung einer Not-Kirche heraus.

«Gestern noch rechtgläubig», sagt Döllinger, «war ich heute ein des Bannes würdiger Ketzer, nicht weil ich meine Lehren geändert hatte, sondern weil andere für gut gefunden hatten, die Änderungen vorzunehmen und Meinungen zu Glaubensartikeln zu machen». Es war das Verlangen nach den Sakramenten, auf die man nicht verzichten wollte, welche die protestierenden Katholiken von 1870 zu kirchlicher Organisation hindrängte. Manchmal haben sich vordergründige Motive einer rein negativ erfassten Los-von-Rom-Bewegung beigemischt; das beharrliche Moment, die Berufung auf die alte Kirche aber ist die eigentliche Signatur der Altkatholischen Kirche. Ein ergreifendes Lied könnte man von der Treue der holländischen Altkatholiken zum Glauben ihrer Väter singen. Auch Döllinger war kein Stürmer und Dränger, der sich durch störrischen Oppositionsgeist und eigenwilligen Reformismus an den Rand katholischer Kirchlichkeit hinmanövriert hätte. Er war ein im Kirchendienst ergrauter Priester; ein «höchst verdienter, in der Kirche und im Staate hochgestellter Mann» nannte ihn der Erzbischof von München noch im Hirtenbrief, in dem er seine Exkommunikation ankündigte. Von sich selber konnte Döllinger mit gutem Gewissen sagen, dass er bis dahin nie die geringste Rüge von seinen kirchlichen Obern bekom-

men hatte. Reusch und Bischof Herzog, Männer, die dem Altkatholizismus in Deutschland und in der Schweiz das geistige Gesicht und das theologische Profil gegeben haben, sind keine Revoluzzer gewesen, keine theologischen Teen-ager, die alles Überkommene mit Wonne über Bord geworfen hätten. Ein Laie wie Friedrich v. Schulte, der die Verfassung der deutschen Kirche ausarbeitete, war seiner Herkunft nach alles andere als ein vorsätzlicher Rebell: er kommt vom Ultramontanismus. Auch das Ringen um die Konsequenz des antirömischen Widerspruchs in den ersten Jahren der Sammlung der deutschen Altkatholiken ist von einem Ernst gezeichnet, der manchen Reformisten in der Kirche von Rom heute fremd ist. So sehr waren diese Männer mit der kirchlichen Tradition verwachsen, so lebensmässig mit der römischen Disziplin verbunden, dass die Aufhebung des Kirchengesetzes, das den Priester der lateinischen Kirche zur Ehelosigkeit verpflichtet, als Verrat ihrer Ideale erschien. Diese Verpflichtung, die ein durchaus wandelbares Kirchengesetz ist, erschien jenen altkatholischen Priestern so unbedingt, dass sie nach ihrer Aufhebung lieber aus dem aktiven Dienst an der Gemeinschaft ausschieden, die sie eben erst aus der Zerstreuung zusammengeführt hatten. Fürwahr, ein erhabenes Beispiel katholischer Treue.

Dieses Festhalten am eigenen Auftrag, die Treue zur Sache selber, zeichnet auch anderswo die Männer und Frauen aus, die sich der Aufbauarbeit in den Gemeinden unter grossen persönlichen Opfern verschrieben haben. Im ersten Jahrzehnt konnte man wohl, getäuscht durch das scheinbare Wohlwollen eines sterilen Antiromanismus und äusserlicher Sympathien seitens des Staates, ein grösseres Wachstum der Gemeinden erhoffen. Als dies dann ausblieb und die Enttäuschung die Spreu vom Weizen sonderte, da gehörte eine gewisse Tapferkeit dazu, in dieser «ecclesiola in ecclesiis», in dieser kleinen Kirche unter den Kirchen zu bleiben. Mancherorts mag der geschlossene Charakter der Gemeinde ein solches Verbleiben leicht gemacht haben. Manchmal mag auch ein rein weltimmanentes Solidaritätsgefühl die kirchlichen Frondeurs aneinandergeschweisst haben. Aber wer illusionslos über die Entwicklung seiner Kirche dachte und sich nicht irreführen liess durch Zahlen und Statistiken, die wohl nicht nur in der römischen Kirche – wenigstens bis vor kurzem – triumphalistisch manipuliert wurden, wer um all dies wusste und bei seiner Kirche aus innerer Überzeugung verblieb, der hat Christus vor den Menschen bekannt. Und wer sich als junger Mensch dem priesterlichen Dienst in dieser kleinen Kirche verschrieb, dessen Treue konnte

bisweilen auf eine harte Probe gestellt werden. Wenn dieser Priester nicht gerade sein Glück im Winkel suchte und über die Probleme hinweg sah, dann musste ihn manchmal die Einsamkeit anfallen und ihm das Herz zuschnüren ob der Kleinheit der Kirche, der Verlassenheit und der Zerstreuung der Herde, der religiösen Bedürfnislosigkeit vieler Gemeindeglieder und des geistlichen Provinzialismus mancher Brüder im Amt. Um mit dem Apostel Paulus zu reden: «Bald waret ihr in Schmähung und Trübsal zum öffentlichen Schauspiel, bald Genossen derer, die solches erfuhren.» (Hebr. 10, 33). Vielleicht hat Euch in jenen schweren Stunden ein anderes Wort des Apostels wieder aufgerichtet: «Was der Welt töricht erscheint, hat Gott erwählt, um die Weisen zu beschämen; und was gering ist in den Augen der Welt und verachtet, und was nichts gilt, hat Gott erwählt, um das, was etwas gilt, zunichte zu machen, damit niemand sich vor Ihm rühmen kann.» (I. Kor. 1, 28–29).

Aber nicht nur der wache Alt-Katholik war hineingestellt in diese Anfechtung, auch seine Kirche stand in der Versuchung zwischen den nichtrömischen Grosskirchen. Wie gerne hätten die Orthodoxen es gesehen, wenn Ihr als Vorposten der orthodoxen Kirche im lateinischen Westen Euch in die Orthodoxie hättet eingliedern lassen, wie wenig konnten die Führer des deutschen und schweizerischen Protestantismus und der anglikanischen Kirchen es verstehen, dass Ihr Euren antirömischen Protest nicht durch Übertritt mit demjenigen der Kirchen der Reformation verbunden habt. Bei gar vielen, die der kleinen Kirche ihr Wohlwollen bezeugten, kam die Sympathie nicht aus reinem Herzen. Bei manchen dieser Wohlge- neigten spielte kirchlicher Romantizismus mit, bei anderen der Vorwitz des kirchlichen Schlachtenbummlers, oder war es engstirniger Antiromanismus, der sie zu Euch hintrieb. Und bei den Prominenten in Staat und Grosskirchen, die die altkatholischen Führer mit Wohlwollen bevorschussten, war es gar oft handfester staatskirchlicher oder konfessionalistischer Eigennutz, der ihre Haltung bestimmte. Ihr habt Euch dadurch nicht verwirren lassen, Ihr habt dem Ideal der Katholizität des Westens die Treue gehalten.

Wenn Ihr die Last der Vereinsamung, die der Dienst in einer kleinen Kirche mit sich bringt, tapfer getragen habt, so seid ihr im psychologischen Erleben dieser Situation einer Entwicklung vorausgeeilt, die heute in einem gewissen Sinne auch die römische Grosskirche erfasst. Die äussere Repräsentation der Kirche, das Zeremoniell, das Wohlwollen des Staates, die distanzierte Höflichkeit der

Umgebung, ja unsere grossen Dome sind auf andere Verhältnisse und Ordnungen zugeschnitten. Wir schlottern in Kleidern, die uns zu gross geworden sind. Kein Geringerer als Karl Rahner hat vor kurzem gesagt, dass in einer glaubenslosen Welt auch die römisch-katholische Grosskirche in soziologischem Betracht nahezu zu einer Sektenkirche wird. Die Zeit der wohltemperierten Gemütlichkeit und der Pfarrhausidyllen ist vorbei; wir alle sind Kirche unter dem Kreuz.

Hier unter dem Kreuz, in der Erfahrung unserer Schwäche kommen wir also wieder aufeinander zu. Aber das ist keine von aussen uns aufgenötigte, erzwungene Begegnung, die wir vorübergehen lassen müssten, weil wir trotz unserer Gemeinsamkeit die Fähigkeit des Miteinander-Redens verloren hätten. Nein, wir können heute in vielem wieder miteinander auf der gleichen Wellenlänge reden. In unserem Bemühen um den adäquaten Ausdruck der Verkündigung führen wir eine gemeinsame Sprache. Was hier an gegenseitiger theologischer Durchdringung, an brüderlicher Verständigungswilligkeit, an Bereitschaft gewachsen ist, sich der Eigenart des getrennten Bruders zu öffnen, das müsste uns Altkatholiken und Römischen den Mund für unser Gespräch öffnen. Ist es Euch nicht aufgefallen, wie die grossen Strukturreformen des Altkatholizismus insbesondere in der gottesdienstlichen Feier und in der kirchlichen Verfassung irgendwie im 2. Vatikanischen Konzil sanktioniert wurden? Vier grosse Reform- und Integrationsbestrebungen treten auf dem Konzil deutlich zutage:

1. Die Orientierung der Kultfeier am Gottesdienst der Alten Kirche, die Einführung der Muttersprache in die Liturgie und die Betonung ihres Gemeinschaftscharakters;
2. die Hereinnahme der Laien in die kirchliche Verantwortung, dokumentiert durch das Erwachen einer Theologie des Gottesvolkes und die effektive Heranziehung von Laien zur Besprechung einzelner Konzilsvorlagen;
3. die lehrmässige Festlegung und das konkrete Sich-Entfalten der bischöflichen Kollegialität, bezeugt in den nationalen und regionalen Bischofskonferenzen, der Einrichtung des Bischofsrates;
4. die Öffnung auf die nicht-römisch-katholische Welt hin, insbesondere aber die Ermutigung des Gesprächs zwischen den christlichen Gemeinschaften im Dekret über den Ökumenismus.

Im Lichte des Konzils erscheint der Altkatholizismus geradezu als Vorbote der Kirche im Wandel. Es trifft zu, dass vieles in den

heutigen Reformen der römischen Kirche ausgereifter formuliert und vorsichtiger akzentuiert werden kann, als das nach 1870 geschah; aber die Grundlinien sind nun einmal da, welche auch dem skeptischen Römer die echte Katholizität des erneuernden Ethos im Altkatholizismus beweisen. Mit Schrecken müssen manche römische Katholiken feststellen, dass das Konzil sie dorthin führt und darauf verpflichtet, was ihnen in ihrem vordergründigen Romanismus bisher immer als verabscheuungswürdiges Stigma des Altkatholizismus gegolten hatte. In England gibt es zwar keine Altkatholiken, aber wohl die Anglikanische Kirche, die ja in mancher Hinsicht eine dem Altkatholizismus verwandte Stellung einnimmt. Hier haben römisch-katholische Pfarrer ihren Pfarrkindern eingebläut, dass die spezifisch italienisch-römische Eigenart in Kirchenbau, Heiligenverehrung und liturgischer Sprache zum wesentlichen Bestand katholischer Kirchlichkeit gehöre. Welche Welten fallen für diese Menschen zusammen, wenn nun das Konzil ihren Mitbrüdern die Möglichkeit gibt, beim nationalen und kulturellen Erbgut der englischen Nation Anleihen zu machen. Sie hätten solche Neuerer vor Jahresfrist noch am liebsten in den Kirchenbann getan. Vielleicht kennen Sie die Anekdote vom konservativen Kardinal, dem man den Stossseufzer andichtet: «Herr, lasse mich katholisch sterben!» Ja, in welche Nachbarschaft sind wir geraten! Sogar in die der Altkatholiken, denen wir bisher immer vorwarfen, dass sie bloss Schwung am abschüssigen Hang hätten! Auf alle Fälle hat das Konzil uns gezeigt, dass wir nicht mehr so ganz von oben herab über die Reformen in Euren Kirchen reden können. Das Konzil hat Verwandtschaften aufgezeigt, an die manche von uns sich gar nicht gerne erinnern, weil es sie zwingt, die Einseitigkeit ihres Urteils über die gescheiterten Reformbewegungen innerhalb der abendländischen Kirche revidieren zu müssen. Wer bisher auf die Reinrassigkeit seines römischen «pedigree» gepocht hat, wird jetzt etwas bescheidener sein müssen, da die geistige Ahnentafel des heutigen konziliaren Kirchenerlebnisses hinreicht zu Männern und geistigen Strömungen, mit denen man lange Zeit nichts zu tun haben wollte, weil sie mit dem Makel kirchlicher Anrühigkeit behaftet sind. Bewegungen wie Konziliarismus, Josefinismus, Febronianismus, Liberalismus, ja sogar Kreise der Aufklärung gehören hierhin. Manche von uns müssen erst heute sich Rechenschaft geben, dass nicht alles an jenen Bewegungen falsch war, wie eine einseitig papalistisch orientierte Geschichtsschreibung es wahrhaben wollte. Bis vor wenigen Jahren noch konnten namhafte

katholische Kirchenhistoriker den Reformatoren des 16. Jahrhunderts Gerechtigkeit widerfahren lassen; über katholische Reformgeister des 18. und 19. Jahrhunderts aber schleppen sie die alten Vorurteile mit. Vielleicht sass ihnen der Schock des Syllabus von 1864 noch allzufest in den Knochen. Sie waren auf einen Anti-Liberalismus festgelegt, der absolut sicher war, im undifferenzierten Begriff des «Liberalismus» den Herd aller geistigen Katastrophen des 19. und 20. Jahrhunderts gefunden zu haben. Wir Heutigen dürfen nicht meinen, dass die kirchliche Reform des abendländischen Katholizismus ganz allein die geistige oder eine isolierte good-will-action Johannes XXIII. sei. Der Mut zum Wandel in unserer Zeit, die apostolische Initiative in die Zukunft beziehen ihre Dynamik und Zielrichtung auch aus dem grossen Kräfte-reservoir der Kirchengeschichte. Hier haben sich Kräfte angestaut, Energien, von denen wir heute zehren, Strömungen, die nach scheinbaren Irr- und Umwegen einmünden in das grosse Flussbett der Kirchengeschichte. Diese Erkenntnis kann die kirchlichen Reformen von heute nicht nur bescheidener machen – Bescheidenheit ist eine Tugend auch des Theologen – sie kann ihnen und auch dem Aussenstehenden grösseres Vertrauen in den Integrationsprozess schenken, der sich heute in der römisch-katholischen Kirche vollzieht. Es handelt sich hier eben nicht um etwas Zufälliges, etwas Modisches oder Revolutionäres, sondern um etwas, das langsam in der Kirche herangewachsen und ausgereift ist. Deshalb werden die Wachstumsgesetze des kirchlich-religiösen Lebens nicht verletzt, wie einige kleingläubige Konservative meinen. Ob im Altkatholizismus und in den national kirchlichen Bewegungen, die er aufgefangen hat, die «patience des délais», die Geduld des richtigen Zeitpunktes eingehalten wurde, darüber darf man anderer Meinung sein. Es besteht auch kein Zweifel, dass gerade die Stauung der Strukturreformen in der römischen Kirche, trotz dem gefährlichen Moment, das mit den damit zusammenhängenden Ballungen verbunden war, zu einer grösseren Abklärung und Durchsichtigkeit der Reformanliegen, zu ihrer historisch-theologischen Läuterung geführt haben. Dennoch steht eines fest: die Reformen der «Kirche im Konzil» erweisen den Altkatholizismus als eine Vorhut der «Kirche im Wandel».

Auf keinem Gebiete aber wird die Vorläuferschaft des Altkatholizismus deutlicher bezeugt als auf dem der Wiedervereinigung der Christen. Vissert'Hooft hat den Altkatholiken das Zeugnis ausgestellt, sie seien ökumenisch «avant la lettre» gewesen. In der Tat

scheint das ökumenische Moment, die Öffnung auf den getrennten Bruder hin, konstitutiv in die altkatholische Bewegung von 1870 eingeflossen zu sein. Bereits die Bischöfe Darboy, Maret und Strossmayer haben auf dem I. Vatikanischen Konzil vor einem neuen Dogma gewarnt, das die trennenden Gräben zwischen den christlichen Gemeinschaften vertiefen würde. Auch der Protest Döllingers und seiner Freunde erschöpft sich nicht im Widerspruch des historisch gebildeten Theologen; hier schwingt wesentlich die Rücksichtnahme auf die getrennten Brüder mit. Dieses Motiv ist m. E. bei Döllinger viel stärker gewesen, als man bisher gesehen hat. Bisher hat man seine theologisch verantwortete Abwehr betont, weniger aber beachtet, dass edle Verantwortung gegenüber den Getrennten, denen er keine neuen Lasten auferlegen wollte, den moralischen Impetus seines Widerspruchs gegen das Dogma von 1870 genährt hat. Döllinger hat sich in den sechziger Jahren des letzten Jahrhunderts von einem introvertierten römischen Konfessionalismus zu einer dialogischen Geisteshaltung entwickelt. Bei ihm war damit kein Liberalisierungsprozess verbunden, der ihn dem katholischen Dogma entfremdet und so auf den Bruch von 1870 eingestimmt hätte; nein, er ist unerschütterlich auf dem dogmatischen Boden der Kirche gestanden und hat bis 1870 die Cathedra Petri, den Bischof von Rom, als das von Christus gesetzte Fundament der sichtbaren Einheit betrachtet. Nicht weil er Rom und die Kurie hasste, sondern weil er den Nachfolger Petri liebte und ihn frei für seine einheitsstiftende Aufgabe wollte, hat er 1860 die Loslösung der Kirche vom Kirchenstaat erwogen. Nicht, weil er dem Fimmel eines deutschen Nationalismus verfallen war, hat er 1863 auf dem Gelehrtenkongress in München eine deutsche Theologie gefordert, sondern weil die deutsche Theologie, die im 16. Jahrhundert die Wunde der Spaltung geschlagen, dem Speer des Telephos gleich, diese Wunde wieder zur Heilung bringen sollte. Nicht, weil er dem rationalistischen Liberalismus verfallen war, hat er 1864 sich dem Syllabus Pius IX. entgegengestemmt, sondern weil er neue Wege suchte in eine Welt hinein, der das päpstliche Rundschreiben nichts besseres zu bieten hatte, als alle Wege mit Warnungsschildern zu verhängen. 1868 hat er den Plan eines grossen, dreibändigen Werkes entworfen, das bezeichnenderweise nicht Los-von-Rom hiess, sondern Cathedra Petri. In diesem Werke wollte er die Entwicklung des Papsttums darstellen, die Trennung von Ost und West, den Bruch in der abendländischen Kirche im 16. Jahrhundert, aber auch die Geschichte der Reunionsverhandlungen, um die

Prinzipien und die Methoden ökumenischer Theologie aufzuzeigen. Mitten in der Vorbereitung dieses Werkes überrumpelte ihn das 1. Vatikanische Konzil mit seiner einseitigen Akzentuierung päpstlicher Vorrechte. Können Sie sich vorstellen, wie sehr dieses Erlebnis den Theologen erschütterte, der sein der Kirche geweihtes Leben mit einem *ειρηνηποιόν*, einem der Befriedung der Konfessionen gewidmeten Friedenswerk abschliessen wollte? Wie sehr ihn der Eini-gungsgedanke gepackt hatte, ersehen Sie aus folgendem: Im April 1871 trifft ihn der Bannstrahl des Erzbischofs von München. Er, der Ausgestossene, der aus der Sakramentsgemeinschaft Ausgeschlossen, hat nichts Eiligeres zu tun, als im folgenden Jahre an der Universität München sieben Vorträge über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen zu halten. Zwei Jahre später drängt es ihn, Anglikaner, Orthodoxe und Altkatholiken, Kirchen des katholischen Typus zu Unionsgesprächen nach Bonn einzuladen. Die Bonner Unionskonferenzen von 1874 und 1875, obwohl sie nicht zu Ende geführt werden konnten, sind Marksteine ökumenischer Gesinnung, isolierte Vorboten des ökumenischen Zeitalters. Ein Freund Döllingers und späterer altkatholischer Führer, Friedrich Michelis, hat 1860 in Erfurt mit gläubigen Lutheranern ein bedeutsames Konfessionsgespräch geführt. Er wurde deshalb vom preussischen Obrigkeitsstaat mit einer Geldstrafe belegt, weil er eine polizeilich nicht genehmigte Versammlung einberufen hatte. Die Erfurter Konferenz von 1860 ist das einzige irenische Gespräch, das auf dieser Ebene im 19. Jahrhundert zwischen Katholiken und Lutheranern in Deutschland geführt wurde.

Sie sehen, von hier aus ist dem Altkatholizismus eine Aufgabe zugewachsen, die Ihre Kirche mit Recht als ihre eigentliche und vornehmste bezeichnet: Brücken-Kirche zu sein für die Annäherung der Konfessionen. Der Altkatholizismus hat tatsächlich nicht nur bei einzelnen Christen, die vom Protestantismus herkamen, das Verständnis für die Katholizität erweckt, er hat auch durch die Internationale Kirchliche Zeitschrift, durch die theologische Fakultät Bern, und schliesslich im interkonfessionellen Gespräch, ganz besonders auf den internationalen Altkatholikenkongressen, für eine «*apertura cattolica*» gewirkt. Freilich wird man den Namen Brücken-Kirche nicht so verstehen dürfen, dass man damit eine Zwischenkirche meint, eine Art provisorische Unterkunft für die Rompilger von Wittenberg und Konstantinopel. Das hat schon deshalb keinen Sinn, weil der Dialog zwischen der römischen Kirche und den von ihr getrennten

Gemeinschaften heute direkt geführt wird. Es geht aber auch gar nicht um eine «Rückkehr» aller nach Rom, sondern um die Rückkehr aller zu Christus. Wir alle haben uns zu bekehren; Christus ist der Eckstein unseres Glaubens; er wird auch der Eckstein unserer Einheit sein. Hier also, in der Tiefe unserer geistlichen und intellektuellen Bekehrung liegt unsere eigentliche und gemeinsame Aufgabe.

Auf den geistlichen Aspekt dieser Erneuerung in Christus kann im Rahmen dieses Vortrags nicht eingegangen werden, wohl aber sollte die intellektuelle Komponente dieses Bemühens noch etwas verdeutlicht werden. Primär von Christus und erst sekundär von der historischen Kategorie unseres dialektischen Verhältnisses, das wir einmal als Beziehung Mutterkirche–Tochterkirche bezeichnen können, sind wir auf unsere intellektuelle Bekehrung verwiesen. Hier liegt die fruchtbarste Aufgabe für den Altkatholizismus heute, weil sie ihn zu seinen Ursprüngen, und zugleich zu seinem lautersten Auftrag hinführt. Wenn es tatsächlich so ist, dass der Altkatholizismus nicht die Kirche des Westens sein will, sondern eine Notkirche, dann müsste man aus einer solchen Situation die Konsequenzen ziehen. Und diese heißen: ernsthaftes Überprüfen des eigenen konfessionellen Anspruchs und Bereitschaft zum Dialog mit der Kirche, die die Katholizität des Westens par excellence repräsentiert und innerhalb derer die besonnensten Führer des Altkatholizismus immer bleiben wollten, auch wenn sie es nicht tun konnten und de facto durch den Entzug kirchlicher Gliedschaftsrechte und den Ausschluss von den Sakramenten zur Gemeindebildung gedrängt wurden. Bei manchem wird deshalb eine *μετανοια*, ein Umdenken notwendig sein. Wir dürfen heute keine Kadaver längst überlebter Ressentimente und Vorurteile mit uns voranschleppen. Den Zauderern und Unentschlossenen möchte ich ein Wort des Jesuiten Alfred Delp zurufen, das mich als jungen Theologen wie ein Peitschenschlag getroffen hat: «Wenn die Kirchen der Menschheit noch einmal das Bild einer zankenden Christenheit zumuten, sind sie abgeschrieben.» Dieser Satz wurde nicht von einem Einheitsstrategen am Schreibtisch eines ökumenischen Instituts ausgeklügelt, er wurde 1944 von einem Manne mit gefesselten Händen im Angesicht des Todes niedergeschrieben.

Das Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche müsste auf zwei Ebenen geführt werden: auf der historischen und auf der theologisch-dogmatischen. Beide gehören unzertrennbar zusammen, man kann und darf sich nicht auf die eine oder die andere beschränken. Zunächst gilt es einmal, die Konstellation von 1870 schärfer ins

Auge zu fassen, sie in ihren geistesgeschichtlichen Voraussetzungen, aber auch in ihrer konkreten Zeitbedingtheit zu sehen. Das ist bisher im deutschen und im schweizerischen Altkatholizismus noch nicht getan worden, im Gegensatz zur Utrechter Kirche, die einige gute historische Arbeiten und Aufsätze zu ihrer Geschichte aufzuweisen hat. Ich kann hier nur einige Stichwörter nennen: Ultramontanismus, Neo-Ultramontanismus, Liberalismus, scholastische Theologie, «deutsche Theologie», politische Strömungen usw. Weiterhin ist hier die Klärung des theologischen Anliegens der Führer der Protestbewegung zu erwähnen. Aber der historische Detektor wäre auch in den Städten und Dörfern einzusetzen, wo man zur Gründung eigener Gemeinden schreiten konnte. Bekanntlich wirkt nicht die Unfehlbarkeit des Papstes in Rom, sondern die Unfehlbarkeit des Papstes im Dorfe, d. h. des Pfarrers, sich unmittelbar auf das Leben des katholischen Gläubigen aus. Geduld und mühsame historische Kleinarbeit werden hier von uns gefordert. Wir sind das der Sache schuldig, ganz besonders unseren Laien. Wir müssen sie in ihren Fragestellungen von 1870 verstehen, die mit hoher Theologie nichts zu tun haben, aber deshalb noch nicht als irrelevant fallengelassen werden dürfen. Missverstehen Sie mich bitte hier nicht: so unumgänglich auch eine Rückbestimmung auf die Ausgangsposition von 1870/71 ist, es geht nicht darum und kann nicht darum gehen, den Altkatholizismus aus der Geschichte heraus auf die Position von 1870 festzulegen, ihn ein für allemal des Liberalismus, des Nationalismus oder theologischen Missverständnisses zu überführen und von daher als überholt abzutun. Genau so wenig kann es ein stereotypes Zurück zu Döllinger, Herzog und Reinkens geben, wie ich als römischer Katholik ja auch nicht zur Sprache der Theologie des 1. Vatikanums zurückwill, sondern mich der Sprache der lebendigen Kirche von heute bediene. Es wäre auch insofern absurd, weil eine solche Auffassung z. B. den schweizerischen Altkatholiken eine Rückkehr zur kulturkämpferischen Epoche der siebziger Jahre zumutet, womit unserer Sache wahrhaftig nicht geholfen ist. Das Historische kann wohl aufhellen, Missverständnisse aus dem Weg räumen, bestimmte Einwände entschärfen, uns auf den Boden der Wirklichkeit zurückführen, wenn der theologische Pegasus mit uns zu nebulosen Gefilden durchbrennt, die *trennenden* Fragen werden durch die Geschichte nicht aus der Welt geschafft. Es ist z. B. sehr wichtig, Klarheit darüber zu gewinnen, in welchem Verhältnis Döllinger zum Altkatholizismus stand; der Altkatholizismus wird dadurch nicht aufgehoben, wenn man beweisen

kann, dass Döllinger der Bildung einer altkatholischen kirchlichen Organisation skeptisch gegenüberstand und sich selber formell nicht als Mitglied des Bistums der Altkatholiken Deutschlands, sondern als exkommuniziertes Glied der römisch-katholischen Kirche betrachtet hat. Andererseits kann eine differenzierte Untersuchung einzelner Persönlichkeiten aus dem Laienstande, die man bisher mit dem vielschillernden Worte «liberal», lies kirchenfeindlich, etikettiert hatte, gesunkene katholische Reformanliegen einsichtig machen. Der Schweizer Walter Munzinger z. B. hat unter dem schlechten Katechismusunterricht seiner Jugend gelitten, er hat den Begriff der «alleinseligmachenden» Kirche zurückgewiesen, weil er um das Heil seiner nichtkatholischen Umwelt besorgt war, und als verfemter Kirchenmusiker hat er bereits in den späten fünfziger Jahren gegen die Einführung der lateinischen Vesper protestiert. Solche Beobachtungen können erweisen, dass viele altkatholische Laien in Deutschland und der Schweiz gar nicht einmal so völlig kirchlich zerfallene, «abgestandene» Katholiken waren, wie eine gewisse römisch-katholische Geschichtsschreibung das in unzulässiger Verallgemeinerung behauptet. Wenn heute mancherorts so viel aus einem zwar gutgemeinten, aber etwas billigen Irenismus heraus geredet wird von den «anonymen Christen», den «Krypto-Christen», so dürfte es an der Zeit sein, jenen altkatholischen Laien von 1870 Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, die sich immerhin zu unserem Herrn Jesus Christus bekannten.

Die schwierigsten Probleme unseres Gesprächs liegen auf der theologischen Ebene. Es sind dies hauptsächlich die Fragen, die mit der Bauform der Kirche zusammenhängen: Begründung, Funktion und Aufgabe des Petrusamtes, näher in den Wahrheitsanspruch der Kirche, und damit zusammenhängend das unfehlbare Lehramt des Nachfolgers Petri, Gesetz und Charisma (päpstl. Jurisdiktionsgewalt, Charakter des Bischofsamtes), Kirche und Religionsfreiheit, Kirche und Welt, Zölibat des Weltklerus und einiges anderes mehr. Hier müsste man sich von Anfang an auf das Zentrale beschränken, um der Gefahr eines endlosen, unfruchtbaren Debattierens zu steuern. Ich habe den Eindruck, dass man auf altkatholischer Seite allzusehr bei erstarrten Fragestellungen stehen geblieben ist und zu schlagwortartiger Vereinfachung der Probleme neigt. Soweit ich sehe, hat man bisher keine Notiz genommen von der seit den letzten zehn Jahren kräftig in Fluss gekommenen Forschung über das 1. Vatikanum. Eine sachliche Diskussion mit der Auffassung über die Unfehl-

barkeit der Kirche und des Papstes, wie sie sich in der römisch-katholischen Kirche durchgesetzt haben, ist bisher nicht erfolgt. Eine ausgewogene Auseinandersetzung ihrerseits mit der römisch-katholischen Interpretation des umstrittenen «ex sese» der päpstlichen Unfehlbarkeitslehre als einer rechtlichen, nicht-dogmatischen Präzision innerhalb des Dogmas, ist mir bisher nicht bekannt geworden. Doch es ist nicht meine Aufgabe, Ihnen den Spiegel vorzuhalten oder als Schulmeister mit erhobenem Zeigefinger Ihnen zu sagen, was Sie tun müssten. Ich möchte bloss wünschen, dass eine altkatholische Flüsterkritik, die sich hier und dort regt, sich entschiedener äussere und sich Gehör im kirchliche Raume verschaffe. Die beste Voraussetzung für die Zukunft ist dann gegeben, wenn junge, zum Weiterstudium befähigte Menschen, Theologen und Laien, angeregt und gefördert würden, sich in wissenschaftlicher Weise in geschichtlichen oder systematischen Arbeiten den hier angeschnittenen Fragen zuzuwenden.

Sie dürften dies ruhig tun, ohne befürchten zu müssen, in der römisch-katholischen Umschlingung zu ersticken. Denn die Fragen, um die es hier geht, sind ja nicht bloss solche, die uns trennen, sie berühren Kernfragen des ökumenischen Gesprächs zwischen der Kirche von Rom und jeder nicht-römischen christlichen Gemeinschaft. Im altkatholischen Bekenntnis werden Fragen transparent, die auch den Orthodoxen, den Anglikanern und den Protestanten auf der Seele brennen, Fragen des anti-römischen Widerspruchs, die einmal gelöst werden müssen, wenn die Christen wieder zur sichtbaren Einheit zusammenwachsen sollen. Mit Mut und Entschlossenheit sollte der altkatholische Theologe deshalb diese Fragen anpacken: sie weisen in die Zukunft hinein. Oskar Cullmann hat diejenige Stelle im Dekret über den Ökumenismus als besonders zukunftsträchtig bezeichnet, wo es heisst, dass es «nach katholischer Lehre eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhanges mit dem Fundament des christlichen Glaubens.» (Kap. II, 11). Da dasjenige, was Altkatholiken und Römische trennt, in der Hierarchie der katholischen Lehre gewiss nicht zu vorderst steht und wir alle nach dem ergreifenden Bekenntnis von Erzbischof Rinkel die Lehre der Alten Kirche festhalten, dürften wir berechtigte Hoffnung haben, dass der Heilige Geist uns sagen wird, was wir miteinander zu reden haben.

Darf ich zum Schluss die Bitte aussprechen, diesen Vortrag ohne Applaus mit einer Minute stillen Gedenkens und einem Gebete zu

beschliessen. Denn nicht unsere Programme, unsere Unionsstrategien, unsere geschichtlichen Untersuchungen, unsere theologischen Debatten werden uns je wieder zusammenführen, sondern der Heilige Geist, der uns für Christus lebendig macht. Nichts sollte man heute mehr fürchten, als einen gemanagten Ökumenismus, einen ökumenischen Trend, die ökumenische Betriebsamkeit. Wenn Trennung und Spaltung unter den Christen überhaupt einen Sinn haben, kann es nur der sein, dass wir aus der schmerzlichen Erfahrung unserer Sünde und der Erneuerung unserer Herzen zur Vollreife mit Christus wachsen. Das, was sich heute unter den christlichen Gemeinschaften regt – für die nichtgläubige Welt ist es die längst überfällige Prozedur der Schlichtung eines internen Hausstreites – verdanken wir nicht unserer Aufgeschlossenheit, unserem Nonkonformismus, wie die Schlagwörter heute heissen, sondern dem Heiligen Geiste. Wir haben deshalb allen Grund, in Dankbarkeit derer zu gedenken, die diese neue Zeit der Heimsuchung durch unseren Herrn in ihrem Leibe nicht mehr erleben konnten. Wie Christus der Eckstein wurde, so sind auch sie mit ihren Leibern und ihrem Herzblut eingestampft worden in die Fundamente der *Una Sancta Catholica*: die katholischen Männer, die als Utopisten, als Träumer, als Romantiker, als Abtrünnige, als Esoteriker gebrandmarkt, unverstanden und vergessen aus dieser Welt geschieden sind. Sie wollten nie etwas anderes als katholisch sein und die Türen zu allen getrennten Brüdern hin offenhalten. *Isti sunt qui viventes in carne, plantaverunt Ecclesiam sanguine suo*. Da sie im Fleische lebten, haben sie die Kirche der wiederherzustellenden Einheit mit Tränen und Blut gepflanzt. Ihr Opfer, verbunden mit unserer Bereitschaft, unter dem Kreuze auszuharren und die Spannungen unseres Christenlebens durchzuhalten auf die Hoffnung unserer Einigung hin und die Einheit aller Christen wird der beste Same für die Zukunft sein.

Dürfte ich Sie bitten, aufzustehen und nach einer Minute stillen Gedenkens mit mir die Litanei für die Einheit von Paul Couturier zu beten.

Litanei für die Einheit

ALLMÄCHTIGER Gott, der Du mit uns den neuen Bund schlossest und sprachst: Ich will ihr Gott sein und sie sollen mein Volk sein,

vergib und heile unsere Zerrissenheit

BARMHERZIGER Gott, der Du deinen Sohn Jesus nanntest, dass er sein Volk selig machen sollte von seinen Sünden,

vergib und heile unsere Zerrissenheit

HERR Jesus Christus, der Du verheissen hast, dass, wo zwei oder drei versammelt sind in Deinem Namen, Du mitten unter ihnen sein willst,

eine uns in Deiner Wahrheit

SOHN des lebendigen Gottes, der Du Deinem Apostel zugesagt hast, dass die Pforten der Hölle Deine Gemeinde nicht überwältigen sollen,

eine uns in Deiner Wahrheit

GUTER Hirte, der Du alle Deine von Dir erwählten Schafe in *einer* Herde zusammenbringen willst, auf dass nur noch eine Herde sei,

eine uns in Deiner Wahrheit

LAMM Gottes, der Du Dich selbst für Deine Gemeinde dahingegeben und sie durch die Taufe in *einem* Geist zu *einem* Leibe gemacht hast,

eine uns in Deiner Wahrheit

BROT des Lebens, der Du der Kirche, die Dein Leib ist, den einen Leib und den einen Kelch zur Speise gegeben hast,

eine uns in Deiner Wahrheit

GEIST Gottes, der Du auf Dein Volk mannigfaltige Gaben des Geistes ausgegossen hast, um alle zu erbauen,

erhalte unsere Einigkeit durch das Band des Friedens

HEILIGER Geist, der Du unserer Schwachheit im Gebet aufhilfst und unser Fürsprecher bist,

erhalte unsere Einigkeit durch das Band des Friedens

VATER, SOHN UND HEILIGER GEIST, EINIGER UND EWIGER GOTT,

vergib und heile unsere Zerrissenheit,

eine uns in Deiner Wahrheit,

erhalte unsere Einigkeit durch das Band des Friedens.

AMEN.