

Zeitschrift:	Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band:	60 (1970)
Heft:	4
Artikel:	Bericht über den XX. Internationalen Altkatholikenkongress : 3. bis 6. September 1970 in Bonn (Deutschland)
Autor:	Heese, E. W.
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-404512

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 13.01.2026

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

**Bericht über den
XX. Internationalen Altkatholikenkongress
3. bis 6. September 1970
in Bonn (Deutschland)**

Bearbeitet von Pfarrer E. W. Heese, Nordstrand und Hamburg

Tagesordnung des Kongresses

Donnerstag, 3. September

- 16.30 Uhr Eröffnung des Kongresses und der Ausstellung «Döllinger und die Altkatholische Kirche» in der Universitätsbibliothek (Seite 271 ff.).
Grussworte (Seite 414 ff.).
Vortrag von Professor Dr. W. Küppers, Bonn: «Das Bild Döllingers im Wechsel der Zeiten» (Seite 276 ff.).
Besichtigung der Ausstellung und Empfang durch die Altkatholische Gemeinde Bonn.
- 20.00 Uhr 1. *Kongress-Sitzung* (Hörsaal X der Universität).
Bericht des Ständigen Ausschusses und Konstituierung der Kongressleitung.
Einführungsvortrag von Bischof J. Brinkhues, Bonn: «Kirche in Freiheit und Bindung» (Seite 291 ff.).

Freitag, 4. September

- 8.30 Uhr Gottesdienst.
- 9.30 Uhr 2. *Kongress-Sitzung* (Hörsaal X).
Einführung in die vier Sektionen (Seite 301 ff.).
- 10.15 Uhr bis 13.00 Uhr: Getrennte Sektionsaussprachen in verschiedenen Hörsälen.
I. Glauben in Freiheit und Verantwortung.
II. Nachfolge Christi heute.
III. Lebendiger Gottesdienst.
IV. Geistliches Amt – Mündige Christen.
- 15.00 Uhr bis 16.00 Uhr: Fortsetzung der Aussprachen in den Sektionen.
- 16.00 Uhr bis 18.00 Uhr: Vorträge.
Reihe A: «Der altkatholisch/orthodoxe Dialog»,

Prof. Dr. J. Kalogirou, Saloniki (Seite 322).
«Das altkatholisch/römisch-katholische Gespräch»,
Prof. Dr. P. Bläser, Paderborn (Seite 347).
Reihe B: «Katholizität nach Uppsala», Pastor
Dr. H.-Ch. Schmidt-Lauber, Kiel (Seite 360).
«Reformiertes Verständnis katholischer Einheit»,
PD. Dr. A. Lindt, Bern (Seite 372).
Reihe C: «Das Primatverständnis in der anglikanischen
Theologie», The Very Rev. E. Kemp, D.D., Dean of
Worcester (Seite 385).
«Döllingers Gedanke der Wiedervereinigung der Kir-
chen in heutiger altkatholischer Sicht», Prof. Dr.
P. J. Maan, Arnhem (Seite 393).

- 20.00 Uhr 3. *Kongress-Sitzung* (Hörsaal X).
Podiumsgespräch mit den Referenten: «Einheit in Chri-
stus», Leitung Pfr. H. Frei, Bern (Seite 409 ff.).

Samstag, 5. September

- 8.30 Uhr Gottesdienste.
9.30 Uhr 4. *Kongress-Sitzung* (Hörsaal X).
Aussprache und Beschlussfassung über die Sektionsbe-
richte (Seite 411 und 318 ff.).
Neuwahl des Ständigen Ausschusses und Bestimmung
des nächsten Kongresslandes.
13.30 Uhr Rheinfahrt. Abfahrt des Sonderschiffes am Alten Zoll.
Mittagessen an Bord.
19.00 Uhr Rückkehr nach Bonn.
Abend frei mit Gelegenheit zu Verbandszusammen-
künften nach eigenem Programm.

Sonntag, 6. September

- 10.00 Uhr Festliches Hochamt in der Aula der Universität.
12.00 Uhr «Agape» zum Kongressabschluss im Restaurant des
Bundestages.

Im Auftrag des Ortsausschusses war zur Vorbereitung des Kongresses zu-
handen der Teilnehmer von Professor Dr. W. Küppers ein «Arbeitsbuch» her-
ausgegeben worden, das sowohl eine Einführung in das Generalthema «Kirche
in Freiheit und Bindung» als auch in die Themen der vier Sektionen bot
(Arbeitsbuch, S.34 ff.).

Erster Kongresstag, Donnerstag, 3. September

16.30 Uhr: Eröffnung des Kongresses und der Ausstellung «Döllinger und die Alt-Katholische Kirche» in der Universitätsbibliothek.

Als erster nahm Professor *Dr.O.Wenig* in Stellvertretung des Direktors der Universitätsbibliothek das Wort:

«Der XX. Internationale Altkatholikenkongress soll heute und hier in der Universitätsbibliothek eröffnet werden. Es ist mir als Hausherr eine Ehre und eine Freude, Sie herzlich willkommen zu heissen. Leid tut mir, dass für Sie der Anmarsch bzw. die Anfahrt infolge der Sperren und Gräben in der Adenauer-Allee so beschwerlich war. Diese Schwierigkeiten hängen mit dem Bau der Bonner Untergrundbahn zusammen und waren in dieser Entwicklung nicht vorauszusehen. Aber Theologen und Kirchenmänner haben ja oft mit Sperren und Gräben zu tun, die überwunden werden müssen. Meinen Willkommensgruss sage ich zugleich im Namen des Vorsitzenden der Bibliothekskommission, Herrn Professor Dr. Kloft, der gerade aus Kabul zurückgekommen ist und nachher noch hierher kommen wird, und ich sage ihn auch im Namen des Leitenden Direktors dieses Hauses, Herrn Dr. Loose, der zu einer Bibliothekartagung im Ausland weilt. Ich als Theologe begrüsse Sie aus besonderer Verbundenheit heraus und bin natürlich an dem Kongress als Faktum sowie an seinem theologischen Gehalt interessiert. Dieser Kongress steht unter dem Zentralthema ‚Kirche in Freiheit und Bindung‘; um Freiheit und Bindung geht es im Christentum und in der Kirche. Es ist das Geheimnis des Christen, in seinem Gebundensein an seine Kirche zugleich seiner Freiheit als Erlöster froh zu sein. ‚Cor nostrum irrequietum est,...‘ mit unruhigem Herzen der Gnade Gottes harrend, sind wir gebunden oder können gebietrisch gebunden werden durch seinen Zuruf. In einer keineswegs heilen Welt, im Zeichen der Komplexität der konfessionellen, religiösen, weltanschaulichen und ideologischen Ansprüche einen Kongress zusammenzurufen und während seines Verlaufs sich zu besinnen, ist Wagnis und Tat zugleich.

Mögen Ihr Beten, Denken und Sprechen gesegnet sein.

Es ist bekannt, dass die Universität Bonn in der Geschichte der altkatholischen Kirche eine besondere Rolle spielt. Daher hat die Universitätsbibliothek Bonn für Sie entscheidend wichtige Be-

stände. Da es zu den Aufgaben dieser Universitätsbibliothek gehört, auf ihre Bestände in der Öffentlichkeit hinzuweisen, so soll es auch hier, wie schon in vielen anderen Ausstellungen, in dieser Ausstellung geschehen. Die Ausstellung steht unter dem Thema ‚Döllinger und die Altkatholische Kirche‘. Sie ist diesem Kirchenhistoriker von hohen Graden gewidmet und zeigt die Stufen der Entwicklung der altkatholischen Bewegung samt ihrer Vorgeschichte. Diese umfangreiche Ausstellung, die bis Ende November zu sehen sein wird, ist mit viel Liebe und starkem Arbeitseinsatz aufgebaut worden. Der theologische Berater war Herr Professor Dr. Küppers, der Direktor des Altkatholischen Seminars unserer Universität. Die Ausstellung wurde von einer Gruppe von Mitarbeitern der Bibliothek gestaltet, wobei für die Ausführung der graphischen und vieler praktischen Arbeiten Herr Danibier-Wiedmeier zu nennen ist. Intensiv an den Vorbereitungen und am Aufbau beteiligt, stand in steter Zusammenarbeit mit unserer Arbeitsgruppe Frau Dr. Brinkhues. Ihnen allen sei zunächst von meiner Seite herzlich gedankt. Aber nicht alles, was in dieser Ausstellung gezeigt wird, konnte aus unserem Besitz stammen. Aus den Bibliotheken der altkatholischen Kirche sind Bestände eingeflossen, und die Bayrische Staatsbibliothek in München hat aus ihrem Reichtum zu unserer Ausstellung beigesteuert. Als besondere Leihgaben sind die bischöflichen Insignien und der aus Utrecht stammende Kelch von Port Royal zu nennen.

Ferner muss ich die Döllinger darstellende Büste und Gemälde hervorheben. Die Büste von Hildebrandt am Eingang vor dem Mosaik und das grössere Döllinger-Gemälde von Lenbach an der Westwand des Lesesaals sind Leihgaben des Lenbachhauses in München. Das kleinere Döllinger-Bild, auch hier an der Westwand, stammt aus dem Döllinger-Haus in Bonn. Das zweite Lenbachsche Döllinger-Gemälde, auf das Sie im Vestibül dieses Hauses stiessen, gehört in die Sakristei der St.-Cyprians-Kirche. Im gleichen Vestibül sehen Sie die Döllinger-Büste, die Heinrich Voegele aus Nordhofen im Westerwald aus eigener Initiative für diese Ausstellung geschaffen hat. Auch ihnen allen sei herzlich gedankt. Als Gäste des mit dieser Veranstaltung verbundenen Empfangs haben wir der altkatholischen Gemeinde Bonn zu danken.

Ignaz von Döllinger ist ein grosser Bücherliebhaber gewesen und hat eine namhafte Privatbibliothek, über die eine gesonderte Ausstellungsvitrine Auskunft gibt, besessen. So ist wohl eine innere

Berechtigung vorhanden, wenn der Kongress und die ihm gewidmete Ausstellung in dieser Bibliothek eröffnet werden.»

Darauf eröffnete der Präsident des Ständigen Kongress-Ausschusses, *Mr. J.A.C. de Jonge* (Den Haag), den XX. Internationalen Altkatholikenkongress mit folgender Ansprache:

«Meine Damen und Herren,

Es gehört mit zu der Aufgabe des Präsidenten des Ständigen Kongress-Ausschusses, den Internationalen Altkatholiken-Kongress zu eröffnen. Auf Einladung der Katholischen Kirche der Altkatholiken in Deutschland sind wir in Bonn zusammengekommen zur Abhaltung des XX. Kongresses. Wer kein Fremdling ist in der Kirchengeschichte des vergangenen Jahrhunderts, wird es bejahren, dass seit 1870 wichtige Ereignisse stattgefunden haben. Diese Ereignisse umfassen auch den Werdegang der Entstehung und des Anliegens unserer altkatholischen Kirchengemeinschaft. Hundert Jahre nach dem ersten Vatikanischen Konzil der römisch-katholischen Kirche bedeutet auch 100 Jahre altkatholische Kongresse. Wie bekannt, spielten die Laien in diesen Kongressen von Anfang an eine hervorragende Rolle, und diese Lage hat sich glücklicherweise nicht geändert. Was sich auch nicht geändert hat, ist ihr internationaler Charakter. Im Zusammenhang mit diesem Charakter bedeutet international keineswegs nur interstaatlich, aber vielmehr ökumenisch. Schon die wichtigen drei ersten Kongresse zeigten sowohl nach ihrer kirchlichen Programmatik wie durch die Anwesenheit prominenter Gäste aus der orthodoxen und anglikanischen Kirche eine durchaus ökumenische Prägung. Auch dieser Kongress ist – wie alle vorigen es waren – eine freie Vereinigung ohne kirchenamtlichen Charakter. Die Aufgabe ist nicht, dogmatische Fragen zu entscheiden oder sich in die besonderen Verhältnisse der einzelnen Kirchen einzumischen. Der Zweck ist es, einerseits der freien Zusammenarbeit der altkatholischen Kirchen untereinander und andererseits der Forderung ihrer gemeinsamen Beziehungen zu den anderen Kirchen zu dienen. Und eben dieser Dienst hat sich als einflussreich und segensreich für unsere Kirchengemeinschaft bewährt. Aber wir können und dürfen dabei nicht stehenbleiben. Dieser Dienst ist auch der Welt zu leisten. Dazu aber ist eine der wesentlichen Voraussetzungen die Einheit der Kirche. Überblicken wir die 100 Jahre Kongressgeschichte, so begrüßen wir mit Freude die Gnade Gottes, dass heute die störenden polemischen Belastungen

zwischen der Kirche und der Welt so gut wie ganz zurücktreten, immer mehr verschwinden und dass wir uns einer neuen Gemeinsamkeit vielseitig bewusst werden, in der wir als Altkatholiken uns sozusagen ‚heimisch‘ fühlen. In ökumenischer Offenheit und gläubigem Vertrauen auf den Herrn der Kirche erwarten wir die weitere und endgültige Überwindung des Trennenden und setzen uns auch in diesem Kongress ein für eine Erneuerung der ganzen Kirche. Diesen neuen Umständen versucht eine zeitgemäße Form des Kongresses zu entsprechen. Der Ausgangspunkt ist die eigene Tätigkeit jedes Teilnehmers, wobei das Programm einen Rahmen bietet, um zu arbeiten und zu beten. Dies gilt uns allen, wie wir hier sind, Geistlichkeit und Laien, Gäste der konfessionsverwandten Kirchen, Frauen und Jugend, und allen, die mit uns zusammen sein wollen. Es ist mir eine besondere Freude und Ehre, Sie alle, die von nah und fern gekommen sind, herzlich willkommen zu heissen. Grosse Dankbarkeit erfüllt uns, dass wir mehr als 500 Teilnehmer begrüssen dürfen.

Mit uns sind hier zusammengekommen der Vorsitzende der Altkatholischen Bischofskonferenz, der Erzbischof von Utrecht, und die Bischöfe der Kirchen der Schweiz, der Niederlande, Deutschlands, Österreichs, der Tschechoslowakei, Polens und der Polnischen katholischen Nationalkirche Amerikas. Mit uns sind auch die Bischöfe der Philippinischen unabhängigen katholischen Kirche, der spanischen reformierten Episkopalkirche und der Lusitanisch-katholischen Kirche Portugals, die in voller kirchlicher Gemeinschaft stehen mit unseren altkatholischen Kirchen.

I am very happy to greet the representatives of the Anglican Communion, specially the delegation of the Anglican Church, headed by the Lord-Bishop of Exeter, appointed by the Archbishop of Canterbury. The active participation in these congresses is a tradition from the beginning. The Agreement of Bonn, that established the full intercommunion between the Anglican and the Old-Catholic Communion, may be regarded as a result of this type of meetings.

God bless our work in this congress, so that the unity of the Church becomes more and more visible to us and to the world.

Selon l'habitude des congrès précédents j'adresse en français aux représentants des Eglises orthodoxes. Je salue très cordialement tous les évêques, les prêtres et les laïques, qui démontrent par leur présence l'intérêt à ce congrès.

Spécialement je suis venu souhaiter la bienvenue à Son Eminence Jakóvos, le représentant du Patriarche œcuménique de Constantinople et à Son Eminence Wladimir, le délégué du saint Synode du Patriarcat de Moscou.

J'espère que la connaissance avec les fidèles des Eglises de l'Occident sera très profonde et bénie par Dieu à la réalisation de l'unité de l'Eglise sainte, catholique et apostolique.

Es freut uns sehr, eben jetzt die Vertreter der römisch-katholischen Kirche hier zu begrüßen. Wir heissen willkommen Herrn Weihbischof Kampe als Vertreter von Erzbischof Lorenz Kardinal Jäger und Herrn Prof. Victor Conzemius als Delegierten des Vatikanischen Sekretariates für die Einheit der Christen.

Nicht weniger dankbar sind wir, dass auch Vertreter der evangelischen Kirchen anwesend sind. Mit Namen erwähne ich Herrn Bischof Kunst, den Bevollmächtigten des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland. Auch Sie, Herr Bischof Kunst: herzlich willkommen. Das gilt auch Ihnen, Herr Pfr. Puffert, als Delegierter des Ökumenischen Rates der Kirchen in Genf und Ihnen, Herr Bischof Sommer, als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland.

Nicht nur habe ich die Teilnehmer und die kirchlichen Ehengäste zu begrüßen, auch habe ich die Ehre, offizielle Persönlichkeiten und Behördenvertreter zur Gelegenheit der Eröffnung dieses Kongresses willkommen zu heissen. Ich begrüsse gerne Herrn Richter, Vertreter des Kultusministers des Landes Nordrhein-Westfalen, und Herrn Steger als Vertreter des erkrankten Oberbürgermeisters der Stadt Bonn.

Betend, dass Jesus Christus, unser Herr, uns unsere Aufgabe in Seiner Kirche zu erfüllen lehrt und uns zu Trägern seines Geistes macht, damit das Antlitz der Erde erneuert wird, erkläre ich den XX. Internationalen Altkatholikenkongress für eröffnet.»

Die Grüsse der Stadt Bonn überbrachte im Namen des Oberbürgermeisters und des Rates der Stadt Herr Bürgermeister Steger.

Als Vertreter des Erzbischofs von Canterbury, Dr. Michael Ramsey, ergriff der Bischof von Exeter, Dr. R. C. Mortimer, das Wort (Text: Seite 422).

Der griechisch-orthodoxe Metropolit von Deutschland, *Mgr. Jakovos*, grüsste als offizieller Repräsentant des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel, Athenagoras I., den Kongress (Text: Seite 419).

In Vertretung von Kardinal Jaeger sprach sodann Weihbischof *Walther Kampe* (Limburg) (Text: Seite 414 ff.).

Für den Ratsvorsitzenden der Evangelischen Kirche in Deutschland, Landesbischof D. Dietzfelbinger, wandte sich Bischof *D.H. Kunst* an den Kongress (Text: Seite 419).

Darauf hielt Professor *Dr. W. Küppers* seinen Festvortrag:

«Das Bild Döllingers im Wandel der Zeit»

«Verehrte Zuhörer! Meine Damen und Herren!

Erwarten Sie von mir keine Festrede, keinen Jubiläumsvortrag! Der Fall Ignaz Döllinger ist zu ernst, die Fragen um ihn zu offen – immer noch, achtzig Jahre nach dem stillen Tod des fast Neunzigjährigen am 10. Januar 1890 und hundert Jahre nach dem 18. Juli 1870, dem Schicksalstag seines fast das ganze 19. Jahrhundert umspannenden Lebens.

Schon früh schwankte das Bild Döllingers zwischen Heroisierung und Karikatur, was als Symptom von Anerkennung und Unverständensein der betroffenen Persönlichkeit zu werten sein mag. Was den Wandel des Döllinger-Bildes jedoch so verwirrend erscheinen lässt, ist die dabei auftretende Verkehrung der Fronten! Dabei vollzieht sich ein Wandel: Vom Schreckbild der Liberalen der dreissiger und vierziger Jahre zum anerkannten Helden der Freiheit um die Jahrhundertwende, vom bewunderten, gesuchten und gefürchteten Vorkämpfer der katholischen Restauration zum ausgestossenen und gemiedenen Abtrünnigen der Papstkirche.

Der erste auf dem Plan, der noch im Todesjahr 1890 bis heute gültiges Material für den unmittelbaren, lebendigen Zugang zu Werk und Persönlichkeit Döllingers der wissenschaftlichen Forschung zur Verfügung stellte, war sein Freund und berühmtester Schüler, Lord John Acton-Dalberg, mit dem Aufsatz in der Londo-
ner «Historical Review», «Döllinger's historical Work». Hier fehlt alles Klischeehafte und Konstruierte. Mit einer direkten Einwirkung gerade dieses Beitrages auf das entstehende Döllinger-Bild ist jedoch im deutschen Sprachraum und in kirchlichen Kreisen nicht zu rechnen. Hier besetzte auf römisch-katholischer Seite den ersten Platz der Innsbrucker Jesuit und Kirchengeschichtler Emil Michael mit einer «Charakteristik», die schon 1890, zunächst in der Zeitschrift für katholische Theologie, erschien, und in erweiterter

Form als Buch von 600 Seiten 1892 und 1894 rasch zwei Auflagen erlebte. Hier aber beherrscht deutlich ein Schema die Darstellung: Die Charakteristik von Döllingers Leben und Wirken wird in den drei Phasen unternommen: vielversprechender Anfang, langsam sich vorbereitender innerer Abfall von der Kirche und offener Bruch mit betrüblichen Folgen. Dabei zeichnen die ersten 80 Seiten den «inneren Abfall», 99 weitere den «offenen Bruch»; 100 daran sich anschliessende die «steten Niederlagen»; in breiter Kritik wird Döllinger als akademischer Redner behandelt, während die restlichen fast 200 Seiten unter den Stichworten stehen: «Einladungen zur Umkehr»; «immer tiefer»; «isoliert». In summa für Emil Michael gilt: Die Kirche ist sich während des charakterisierten Prozesses gleichgeblieben, Döllinger aber hat sich geändert. Erst knapp 10 Jahre später, nachdem die Biographiepläne der Döllinger-Freunde Reusch in Bonn und Acton in England nicht zur Reife gelangt waren, tritt der Münchener Kirchenhistoriker und führende Altkatholik Johannes Friedrich mit der aus vorzüglichen Quellen gearbeiteten, dreibändigen Biographie seines Meisters und Freundes Döllinger hervor. Hier tritt zum erstenmal der ganze Lebenszusammenhang Döllingers ins Licht. Das Werk ist bis heute in seiner Art nicht überholt. Dennoch bestimmt auch hier eine einfache Grundkonzeption den Tenor des Ganzen: Die Kirche hat sich geändert, Döllinger aber ist sich im Entscheidenden stets gleich und im wesentlichen seinen Anfängen treu geblieben. Die gegensätzlichen Konzeptionen Michaels und Friedrichs besassen nun aber auch ihr eigenes Gefälle hinsichtlich der moralischen Beurteilung der in Frage stehenden Persönlichkeit durch Anhänger oder Gegner. Wie leicht konnte der sich ändernde Döllinger charakterlich zweifelhaft erscheinen, und wie nahe lag beim sich treu Bleibenden die Stilisierung zum Helden und Vorbild! Nur zu gern ist die vom «alten Amanuensis» Jörg im Nachruf der «Histor-Politischen Blätter» hingeworfene Bemerkung aufgenommen und weitergetragen worden: Döllinger habe schon lange zum Ketzer nur der materielle Rückhalt gefehlt; zum Bruch mit Rom 1871 sei es erst gekommen, nachdem Döllinger 1868 von staatlicher Seite eine solche Sicherstellung erhalten hatte. Umgekehrt findet sich 1903 im Anschluss an Joh. Friedrichs Darstellung auf evangelischer Seite bei Wendt der Gedanke: Döllinger sei zwar keine fröhlaufstrahlende «Achilles-natur», dafür aber eine «Nestorgestalt» gewesen, die in kontinuierlichem Werden erst im Alter als Bannerträger des Altkatholizismus

voll ausgereift sei. Zwar hatte Jörg erklärt, trotz der sich gegenseitig aufhebenden zwei Hälften seines Lebens sei Döllinger nie ein Heuchler, sondern stets wahrhaftig gewesen. Während heute die einfache Sicht eines sich stets gleichen Döllinger wissenschaftlich immer fragwürdiger geworden ist, stellt auch ein in zwei Hälften zerfallenes Bild ein kaum lösbares Problem dar. Damit würde dann aber Franz von Lenbach, der in immer neuen Ansätzen den Döllinger der achtziger Jahre porträtiert hat, recht behalten, der, wie Stefan Lösch sagt, «das Döllingerbild als ein unlösbares Problem behandelte» (St. Lösch, Döllinger und Frankreich 1955, S. 362).

In dieser Lage gelang dem Bonner Kirchenhistoriker und engagierten Döllinger-Kenner Heinrich Schrörs im Jahre 1914 ein überraschender Griff im Zurechtrücken des herrschenden klischeehaften Bildes des Menschen Ignaz Döllinger durch die Veröffentlichung von 100 Briefen «an eine junge Freundin», die 35 Jahre jüngere Anna Gramich, aus den Jahren von 1858 bis 1869, unmittelbar vor Konzilsbeginn. Seither ist es unmöglich geworden, weiter vom «kalten Verstandesmenschen Döllinger» zu sprechen. Weitere seitherige Briefpublikationen haben das von Schrörs gezeigte Bild abgerundet. Der unerschrockene Würzburger Kirchenhistoriker Sebastian Merkle hat 1918 mit seiner Besprechung der Freundinbriefe im Hochland-Aufsatz «Döllinger als Mensch» Schrörs Linienführung zustimmend weitergeführt. 1926 erschienen Fritz Vigeners «Drei Gestalten aus dem modernen Katholizismus, Möhler – Diepenbrock – Döllinger», wobei der Verfasser übrigens mitten im letzten, Döllinger behandelnden Teil die Feder für immer aus der Hand legte. So rundete sich mit den Beiträgen von Schrörs, Merkle und Vigner das neue menschliche Bild eines Lebens ab, das Franz Xaver Kraus in seinen Tagebüchern «ein gewaltiges und ergreifendes Drama» nennt. Dennoch fehlte weiter noch immer eigentlich alles, was man im strengen Sinne Döllinger-Forschung hätte nennen können. Eine solche setzte tatsächlich erst nach dem Zweiten Weltkrieg ein. Dabei kam nach 1948 Heinrich Fries in seiner vielbeachteten Arbeit über «Döllinger und Newman» bei positiver Wertung in Einzelheiten doch zu einem überwiegend negativen Gesamтурteil. Döllinger wird hier vor allem mangelnder Sinn für das Wesensgeheimnis der Kirche vorgeworfen. Dagegen eröffnete 1955 des Tübingers Stefan Lösch erstaunliches Buch «Döllinger und Frankreich. Eine geistige Allianz, 1821–1871» der Forschung neue Perspektiven. Vor allem wurde hier nicht mehr so sehr über Döllinger geurteilt, als Tatsachen, auch wenn diese weitgehend schon von Johann

Friedrich erwähnt worden waren, ins Licht weiterer Zusammenhänge gerückt und durch allerlei Beigaben interessant gemacht. Dabei wanderte der Belichtungsscheinwerfer zurück vom späten, mit seiner Kirche zerfallenen Döllinger auf die Zeit vor dem Bruch und nicht zuletzt auf die Frühzeit der Münchener katholischen Romantik und auf Döllingers intensive Beteiligung an deren lange kaum beachteter Zeitschrift Eos, zu deutsch «Morgenröte», besonders aber auf die geistigen Einflüsse aus dem katholischen Frankreich des frühen 19. Jahrhunderts. So erschien die Beschäftigung mit Döllinger neu sinnvoll und in den breiten Horizont von Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts einbezogen, der sich in jenen Jahren ganz allgemein der Forschung neu aufzutun begann. Neben den einzelnen Arbeiten verschiedener biographischer tatsachenmässiger und spezifisch theologischer Art von Drou, Denzler, Ditzler, Schwaiger, Albrecht, Lutz und Speogl gewann hier vor allem die umfangreiche Forschertätigkeit von Dr. Victor Conzemius Bedeutung. Sein monumental er Editionsplan trat 1963 mit der Veröffentlichung des Döllinger-Acton-Briefwechsels hervor und lässt noch eine ganze Reihe von bisher unzugänglichen Dokumentationen und damit verbundenen historischen Erläuterungen erwarten.

Den bisherigen Abschluss dieser Rückgewinnung des positiven Bildes eines katholischen Döllingers – weithin allerdings unter Zurückstellung der beunruhigenden Fragen um den späten, antivatikanischen Döllinger – bezeichnet Johann Finsterhölzl, der junge Münchener Theologe aus der Schule von Heinrich Fries, der leider am 7. Juni dieses Jahres mit 34 Jahren verstorben ist. Seine grosse Arbeit über «Das Kirchenverständnis Döllingers bis zum I. Vatikanum» ist zwar noch nicht veröffentlicht, ihre Ergebnisse lassen sich jedoch entnehmen aus dem auch für Nichttheologen lesbaren, letzten Buch Finsterhölzls: «Ignaz von Döllinger» in der Reihe «Wegbereiter heutiger Theologie». Hier tritt dem überraschten Leser ein Döllinger-Bild entgegen, in dem Döllinger als Kronzeuge für die neue katholische Theologie des II. Vatikanums und der allgemeinen kirchlichen Erneuerung erscheint: Bischöfliche Kollegialität, Ausgleich zwischen bischöflichem und päpstlichen Amt, neues Gewicht der Laien und öffentliche Meinung in der Kirche, Kirchenverständnis im Licht der Eucharistie, Aussöhnung mit den Kirchen des Ostens und der Reformation und positive Stellung der Kirche in der modernen Welt, die ganze Breite also der neuen Aspekte, kirchlicher Aufgaben und christlicher Möglichkeiten wird hier aus Döllingers Schrifttum in Zitaten erhoben und

im Spektrum seiner Gesamtschau nachgewiesen. Unsere Ausstellung darf in mancher Hinsicht wie eine Illustration des literarischen Nachweises bei Finsterhölzl angesehen werden. Und doch stehen wir in der Gewinnung eines neuen, klischeefreien Döllingerbildes im ganzen genommen doch wohl eher an einem Anfang. Diese Ausstellung, wohl die erste überhaupt, die Döllinger zum Gegenstand hat, kann vielleicht eine gewisse Hilfe dazu sein oder gar einzelne Anstösse zur Weiterarbeit vermitteln. Deshalb möchte ich die Gelegenheit nicht vorübergehen lassen, um allen herzlich zu danken, die zur Verwirklichung eines lange gehegten Planes beigetragen haben, der schon 1968 zu ersten Absprachen mit der Bibliotheksleitung führte. Ich danke besonders Herrn Kollegen Wenig, der während seiner Tätigkeit als kommissarischer geschäftsführender Direktor dem Plan seine volle Unterstützung zuteil werden liess, wie auch Herrn Direktor Loose, der die vorgefundene Planung voll bejahte, sowie allen leitenden und helfenden Mitarbeitern in dieser Bibliothek für das Verständnis, mit dem sie alle Arbeiten bis zur letzten Stunde durchgeführt haben. Sie werden mir dabei auch gestatten, meinen beiden Hauptstützen bei der Zusammenstellung des Materials mit besonderer Anerkennung zu gedenken, Herrn cand. theol. et phil. Ewald Kessler in München und «last but not least» Frau Dr. Ilse Brinkhues in Bonn als der unermüdlichen Aufspürerin und Ordnerin von Bildern, Akten und Dokumenten. Noch während der Dauer dieser Ausstellung wird ein Döllinger-Kolloquium im Altkatholischen Seminar eine kleine Zahl interessierter Theologen und Historiker zur Aussprache über Stand, Aufgaben und Möglichkeiten der Döllinger-Forschung vereinen.

Die Ausstellung zeigt, wieviel hier noch zu tun ist. Schon der Überblick über das ganze literarische Werk ist beim Fehlen einer Gesamtausgabe sehr erschwert. Immerhin wurde hier mit annähernder Vollständigkeit das gedruckte Werk zusammengebracht, wenn auch manche englischen, französischen und weiteren fremdsprachlichen Übersetzungen fehlen. Das gleiche gilt für die Literatur über Döllinger. Die Zusammenstellungen der Titel von über 150 Zeitschriften-Aufsätzen des frühen Döllinger weisen auf eine besonders wichtige Quelle zum Verständnis des Gesamtwerkes hin. Ungenügend erschlossen ist bisher auch der Komplex der Vorlesungsnachschriften. So gut wie ganz im Dunkeln blieb bisher eine ungeordnete Ansammlung von Notizen und Exzerpten Döllingers in der Bayerischen Staatsbibliothek in München. Der überaus weitgreifende Briefwechsel lässt sich zum grössten Teil wohl nur noch dem Namen der Beteiligten

nach erfassen. Immerhin darf hier mit der Fortsetzung der Bemühungen von Victor Conzemius gerechnet werden. Im Bereich der Akten und Urkunden um und über Döllinger markiert diese Ausstellung eine erste andeutende Übersicht. Ein glücklicher Vorstoss gelang im Zusammenbringen der wichtigsten bekannten Bilder, Photographien und Plastiken. Dabei wurde klar, wieviel über die Angaben Stefan Löschs von 1955 hinaus in diesem Bereich noch zu klären bleibt. Weiter stellen sich verlegerische Probleme im Blick auf Neudrucke und Nachdrucke.

Über alle Einzelfragen einer hoffentlich sich weiter verstärkenden Döllinger-Forschung hinaus bleibt jedoch die Frage des gültigen und lebendigen Döllinger-Bildes im ganzen genommen ungelöst. Die heute festzustellende irenisch-ökumenische Konvergenz der Arbeiten, etwa von Johannes Finsterhölzl auf römisch-katholischer und von Josef Lieser auf altkatholischer Seite, markiert hier eher eine gewisse Gemeinsamkeit des Ausgangspunktes als ein umfassend abschliessendes Ergebnis. Oder gibt es für die Frage nach dem innersten Kern und bleibenden Zeugnis bei Döllinger keinen Schlüssel für die widerspruchsvolle Vielheit der uns entgegentretenden Bilder ? Da ist der sinnierend in sich zusammengesunkene alte Mann, wie ihn Josef Kopfs und Franz Lenbachs letzte Darstellungen festhalten. Dem still nach innen gekehrten Greis entspricht fast 70 Jahre früher der Gymnasiast Döllinger in den stillen Räumen des Würzburger säkularisierten Klosters, mehrere Wochen hindurch beglückt einen Katalog der Bücherschätze der alten Abtei erstellend. In der gleichen Linie liegt die unablässige Büchersuche durch Briefe und auf Reisen sowie der Umgang mit den Münchener Bibliotheken und der eigenen, am Lebensende fast 20 000 Nummern erreichenden Bibliothek. Doch dem nach innen gewandten Bücherfreund steht der nach aussen gewandte Döllinger gegenüber als Politiker, Abgeordneter im bayerischen Landtag, im Paulskirchenparlament und als ernannter Reichsrat im Bayerischen Oberhaus. Daneben steht der gelegentlich äusserst aggressive Polemiker bis hin zum Rebellen gegen seine Kirche, deren höchst geachteter Verteidiger er so lange gewesen war. Da stehen sich gegenüber der Europäer im Stil und Geist der Gelehrtenrepublik des 17. und 18. Jahrhunderts und der bayerische oder bismarckisch-deutsche Nationalist. Wie aber geht der Polyhistor mit dem Fachgelehrten, wie der journalistische Polemiker mit dem objektiven Forscher, wie der Hofgeistliche mit dem schlichten Christen zusammen ? Die Kette der Fragen will nicht aufhören, wenn man versucht, über

klischeehafte Vorstellungen hinaus zum Lebensdrama des wirklichen und echten Döllinger vorzustossen.

Zusammengesunken auf einer Kiste im Atelier des ihn porträtirenden Bildhauers Josef Kopf sitzt der 87jährige. Kopf fragt ihn, warum er die widerspruchsvolle Vielheit seines Lebens, deren Widerschein in den Zügen des Greises den Künstler fasziniert, nicht in Tagebüchern – wir könnten an Kierkegaard oder Newman denken – festhalte oder festgehalten habe. Döllingers Antwort: «Das ist nicht nötig. Ich bin ein Stäubchen vom Staube, ich lebte einer Idee und die Idee ist unsterblich» (Stefan Lösch, S. 369).

Was aber könnte als eine solche Idee gesehen werden, in der die wechselnde Vielfalt dieses Lebens sich zusammengefasst zeigt? Jedenfalls hat Döllinger bis zuletzt sein Leben in der Einheit einer Verantwortung vor Gott dem Schöpfer und im Zusammenhang des Ethos der Wahrheit gesehen. Vielleicht öffnet sich von da her eine Möglichkeit des Verständnisses, wenn wir den Blick zurücklenken auf den jungen Döllinger und die ihn prägenden Welten. Wir meinen, dass drei solcher Welten für den Knaben und jungen Mann in Frage kommen: die mainfränkische Umwelt in der nachwirkenden Prägung durch ihre geistlichen Reichsfürstentümer in Bamberg und Würzburg, die naturphilosophisch beseelte Forscherwelt, in der der Vater als anerkannter Anatom lebte, und die Welt der katholischen Romantik, die von Frankreich her herüberwirkte und im München Ludwigs I. um die neue Universität ihren Mittelpunkt fand. Diesen drei sehr verschiedenen Welten war dieses gemeinsam, dass sie jede in ihrer Art ausgesprochen ganzheitlich und in einem tiefen Sinne universal geartet waren. Jede von ihnen suchte in der Ganzheit die Fülle des Vielfältigen zu wahren, ja erst recht zu erkennen und gerade dadurch zur lebensvollen Einheit des ganzen zu kommen. Dies gilt zunächst vor allem für die politisch-sozialen Traditionen des alten heiligen Reiches deutscher Nation vom grossen Ideal her der Harmonie des Natürlichen und des Übernatürlichen in den geistlichen und weltlichen Ordnungen bis hin zur Harmonie von Wissenschaft und Glauben. Es gilt weiter für die grosse Vision der Einheit und Vielfalt der Naturwirklichkeit, die sich durch Experiment und exaktes Denken dem Menschen erschliesst. Es gilt aber erst recht für das Verständnis der menschlichen Geschichte, wie die Romantik sie sah, als leibhafte Einheit in der Fülle und Mannigfaltigkeit, vor allem aber als Ort des Aufleuchtens göttlicher Offenbarung und als Raum ihrer konkreten Entfaltung und Verwirklichung. Von da her erwuchs ein Ver-

ständnis der Kirche als der geschichtlich wirklichen und wirksamen Mittlerin des Ewigen in der Zeit. Für die Generation des jungen Döllinger um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert gehörten Freudentaumel und Schrecken der Französischen Revolution der Vergangenheit an. Jetzt musste es darum gehen, Altes und Neues, Natürliches und Übernatürliches, Geschichtsloses und Geschichtliches in eigener Verantwortung von neuem zu gestalten. Dies war der Anspruch, den der junge Döllinger zutiefst empfand und dem gegenüber er früh seinen geistigen Standort und die bleibende Grundform seiner Haltung gewann. In kindlich gläubiger Annahme einer der biblischen Verkündigung entsprechenden Daseins- und Weltauffassung als Schöpfung des ewigen weltüberlegenen, in Allmacht und Liebe sich offenbarenden Gottes gewinnt er sein Grundverhältnis zu den drei genannten Welten des christlichen Reichsgedankens, der exakten Naturwissenschaft und der katholischen Romantik. Überall stehen ihm die grossen Eigenständigkeiten dieser Welten mit der ganzen Fülle ihrer Einzelterscheinungen als unter Gottes Macht stehende Einheiten vor Augen. Wie aber der Entdecker der Übergrösse von Sternenwelten sich vor immer uferlosere Aufgaben exakter Beobachtung und strenger Zusammenordnung gestellt sieht, so lebt Döllinger von seinem Grundansatz her in der Leidenschaft sich stets erweiternden Erkennens und im Willen zur Ordnung des Erkannten. Von hier her erklärt sich die tiefe Abneigung gegenüber aller ideologischen Abstraktion und Systematik. Zugleich ist seine ganze Lebensarbeit erfüllt vom unablässigen Aufspüren wahrer Berichte über das Geschehene und von der Kritik an verfälschten oder verfälschenden Überlieferungen. Hier wurzelt das Interesse an geschichtswirksamen Fälschungen und geschichtsgestaltenden Visionen. Das ausgebreitete Bemühen um die Klärung, etwa der pseudoisidorischen und anderer kirchlicher Fälschungen auf der einen und der geistigen Visionen Joachim von Flores und Dantes auf der anderen Seite, sind ein Beweis dafür. Von hier her erschliesst sich Döllingers Verständnis der Offenbarung als Geschichte und sein Wort von Philosophie und Geschichte als «den zwei Augen der Theologie». Zugleich hängt damit zusammen die Schätzung der Ursprünge und der Anfänge der Geschichte der Kirche für die Bewahrung der Wahrheit. Der Begriff des «dogmatischen Klassizismus» ist jedenfalls für diese Haltung nicht ausreichend. In Döllingers unablässigem, kritischen Ringen um die geschichtliche Wahrheit und um die Wahrheit als Geschichte steht die heute so stark empfundene Problematik der modernen Historik und des Historikers

selbst vor unseren Augen : Öffnet sich hier doch der schmale Weg zwischen Fakten-Statistik und ideologiegebundener Systematisierung nur in der persönlichen Entscheidung des erkennenden und forschenden Menschen. Vielleicht kann die zu diesem Tage von Heinrich Voegele geschaffene Büste etwas von der Einmaligkeit einer solchen Haltung in der christlichen und menschlichen Existenz Döllingers zum Ausdruck bringen. Es war Döllinger auferlegt, am Ende seines Lebens sich, wie er bekannte, «isoliert» zu sehen. Es gehört zum neuen Döllinger-Bild, das in unserer Zeit zu entstehen beginnt, dass diese Isolierung von vielen Seiten her in sachlicher und exakt begründeter Weise überbrückt überwunden wird. Es zeigt Ignaz Döllinger heute nicht isoliert, sondern in wachsendem Masse als Wegbereiter einer menschlichen und christlichen Gemeinschaft in Freiheit und Bindung ökumenischer Katholizität.»

Der Rektor der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Bonn, Professor *Dr. H. J. Weitbrecht*, überbrachte die Grüsse der Hochschule und erklärte die Döllinger-Ausstellung offiziell als eröffnet. Für die Teilnehmer und Gäste am Kongress hatte die altkatholische Gemeinde Bonn einen Empfang vorbereitet, der sich der Eröffnung in den Räumen der Bibliothek anschloss.

1. Kongress-Sitzung

Diese fand, wie alle Plenarsitzungen des Kongresses, im Hörsaal X des Hauptgebäudes der Universität statt. Zunächst wies Pfr. H. Frei, Bern, als Sekretär des Ständigen Kongress-Ausschusses auf seinen *Bericht* hin, dessen Text den Teilnehmern ausgehändigt worden war, um eine speditive Abwicklung dieses Punktes zu gewährleisten. Er gab einige Erläuterungen zu seinem Bericht, dessen Text hier folgt:

Bericht des Sekretärs des Ständigen Kongress-Ausschusses

1965–1970

Zeitpunkt und Ort unseres diesjährigen Kongresses wecken unwillkürlich derartige Assoziationen, dass der Berichterstatter sich nur mit Mühe der Reflexion darüber entziehen kann, was die beiden Jahreszahlen 1870–1970 als hundertjährige Geschichte altkatholisch-kirchlicher Sonderexistenz umschließen und welchen

Weg die von 1890 bis 1970 durchgeführten zwanzig internationalen Altkatholikenkongresse zurücklegten. Eine auch nur flüchtige Besinnung auf diese Zusammenhänge vermöchte uns bereits zum Bewusstsein zu bringen, wie sehr sich die Dinge auch für uns gewandelt haben.

Beginn des Dialogs mit Rom

Um dessen wirklich innezuwerden, dürfte jedoch wohl bereits der Rückblick auf die seit dem letzten Kongress (Wien 1965) verflossene Zeitspanne genügen: Wurde in Wien vor fünf Jahren die erstmalige Teilnahme eines offiziellen Vertreters des römisch-katholischen Sekretariates für die Einheit fast als sensationell empfunden und vor allem als höfliche Erwiderung der altkatholischen Beobachterposition während des Zweiten Vatikanischen Konzils gewertet, wurde das vom ersten römisch-katholischen Referenten an einem Kongress damals gehaltene «Plädoyer für einen gemeinsamen Dialog unter Katholiken» da und dort als etwas gewagt, zumindest als verfrüht und allzu optimistisch betrachtet, so sahen sich alle, die so oder ähnlich gedacht hatten, schon bald mit der Tatsache konfrontiert, dass das Gespräch zwischen Rom und uns Altkatholiken auf landeskirchlicher Ebene allen Ernstes in Gang kam.

Am 7. November 1966 fand in der St.-Gertrudis-Kathedrale zu Utrecht jene denkwürdige gemeinsame gottesdienstliche Feier von Römisch-Katholiken und Altkatholiken *Hollands* statt, welche zugleich den Abschluss der langwierigen Annäherungsphase zwischen den beiden Kirchen und den Beginn des eigentlichen Dialogs markierte, welcher auf der ersten Sitzung vom 9. Dezember 1966 aufgenommen wurde.

In der *Schweiz* hatte eine ähnlich konstituierte römisch-katholisch/alkatholische Gesprächskommission schon am 29. August 1966 ihre seither kontinuierlich fortschreitende Tätigkeit aufgenommen.

Im November 1967 begann der römisch-katholisch/alkatholische Dialog auch in *Deutschland*, und im Mai 1968 folgten entsprechende erste Kontaktnahmen zwischen den Spitzen der beiden Kirchen auch in *Österreich*.

Es fanden wieder zwei Theologentagungen statt

Obwohl eine jede dieser Gesprächskommissionen in ihrem Vorgehen völlig autonom ist, um so mehr als ja auch die konkreten

Spannungsfelder und Reibungsflächen zwischen beiden Konfessionen von Land zu Land anders gelagert sind, geht es letzterdings doch um dieselben theologischen Kontroverspunkte, deren Erörterung und Klärung das eigentliche Ziel aller in Gang gekommenen Gespräche bleibt.

Aus dieser Einsicht heraus stellten sich auch unsere altkatholischen Theologen mit ihren beiden *Studienwochen von 1968 und 1969* ganz in den Dienst dieser grundlegenden Abklärung. So waren es vom 9. bis 14. September 1968 in der Paulus-Akademie Zürich-Witikon über 30 Teilnehmer, die sich auf Grund einführender Referate zum Tagungsthema «Der römisch-katholisch/alkatholische Dialog» vermutlich erstmals in derart eindringlicher Weise Gedanken machten über die Anforderungen, welche das Gespräch mit Rom gerade auch an unsere Seite stellt.

Vor einem Jahr (8.–12. September 1969 in Bonn) griff unsere Theologentagung sodann das wohl zentralste und brennendste Problem in unserem Verhältnis zu Rom auf: die Frage der kirchlichen Autorität. Zu welchen vorläufigen Erkenntnissen wir kamen, dokumentierten die damals zur Primatsfrage erarbeiteten und in der Folge publizierten Thesen.

Begegnungen zwischen römisch-katholischen und altkatholischen Laien

Weil der Dialog mit Rom nicht bloss eine Sache für kleine Kommissionen und für Theologen bleiben darf, wurden in der Schweiz seither auch entsprechende Begegnungen für Laien durchgeführt, die erste für Teilnehmer aus der deutschsprachigen Schweiz im Juni 1968 in Zürich. Im April 1970 folgte dann eine solche für die Region Basel–Fricktal in Rheinfelden. An beiden gut besuchten Tagungen kamen eine ganze Reihe von jenen Fragen und Problemen zur Sprache, welche sich angesichts des veränderten konfessionellen Klimas im alltäglichen Zusammenleben der Angehörigen beider Kirchen je länger, desto deutlicher stellen.

Orthodoxe – Anglikaner – Ökumene

Selbstverständlich verfolgen gerade wir Altkatholiken, denen bekanntlich das «ökumenische Stigma» von Anbeginn an aufgeprägt wurde, mit regem Interesse die Entwicklung des Dialogs, der zwischen Rom einerseits, den grossen Weltkirchen bzw. dem Ökumenischen Rat andererseits in Gang gekommen ist.

Unsere eigenen Beziehungen sowohl zu den anglikanischen Kirchen als auch zu denjenigen der östlichen Orthodoxie erhielten auch in den vergangenen fünf Jahren zahlreiche Impulse. Wir erinnern nur an die 4. Anglikanisch-altkatholische Theologenkonferenz vom Juli 1966 in Oxford, aber auch an offizielle Besuche altkatholischer Bischöfe bei mehreren orthodoxen Patriarchaten.

Es ist uns deshalb gerade hier in Bonn, wo 1874 und 1875 auf Initiative Döllingers erste Unionskonferenzen zwischen Vertretern der westlichen und östlichen romfreien Kirchen stattgefunden haben, eine besondere Freude, dass diese lebendige Verbundenheit durch die Anwesenheit offizieller Delegationen und zahlreicher weiterer Gäste aus Ost und West erneut ihre eindrückliche Bestätigung findet!

Wie auf allen Gebieten, so bauen sich auch im zwischenkirchlichen Bereich die Beziehungen des gegenseitigen Verstehens und Vertrauens vor allem durch persönliche Begegnungen und Kontakte auf. Damit dies schon möglichst frühzeitig geschehen könne und bereits Studenten Gelegenheit erhalten, ihren geistigen Horizont zu erweitern und aus eigener Anschauung das altkatholische «Phänomen» kennenzulernen, um später vielleicht an verantwortlicher Stelle der eigenen Kirche als informierte Verbindungsmänner für die Vertiefung dieser Kontakte besorgt zu sein, wurde bereits vor Jahrzehnten

die Internationale Stipendienkasse

ins Leben gerufen, deren Mittel zur Ausrichtung von Stipendien an ausländische Studierende der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern (Schweiz) aus befreundeten Kirchen dienen. Von Herbst 1965 bis Sommer 1970 haben von dieser noch längst nicht überall bekannten Möglichkeit sieben ausländische Studenten Gebrauch gemacht, nämlich ein Grieche (3 Semester), ein Serbe (7), ein Rumäne (4), ein Bulgare (2 Semester an der Christkatholisch-theologischen und auf Druck der Stipendienkommission des Ökumenischen Rates in Genf noch 2 weitere Semester an der Evangelisch-theologischen Fakultät), ein Italiener (3), ein Deutscher (3) und ein Geistlicher der Kirche von England (2).

Diese Studierenden aus Ost und West, Nord und Süd fanden kostenlos Unterkunft im christkatholischen Studentenheim in Bern, das übrigens dank der Opferbereitschaft der schweizerischen Kirche im kommenden Frühjahr in ein eigenes, nahe der Universität gelegenes Haus übersiedeln darf.

Die fortschreitende Teuerung nötigte auch zu einer sukzessiven Anpassung der Stipendien, die pro Student und Monat gegenwärtig Fr. 500.— betragen. Die hierfür benötigten beträchtlichen Mittel stammen zum kleinsten Teil aus den Zinsen des Kapitals, das zur Zeit Fr. 12 000.— beträgt, zur Hauptsache jedoch aus den jährlichen Sammlungen des christkatholischen Hilfswerkes der Schweiz.

Zu einem «Sorgenkind» besonderer Art hat sich in den letzten Jahren

die Internationale Kirchliche Zeitschrift

entwickelt. Wenn nämlich sogar die Druckkosten unter zunehmenden Druck geraten, dann verheisst dies gerade für ein vierteljährlich erscheinendes Presseerzeugnis mit kleiner Auflage gar nichts Gutes, wie die folgenden Zahlen drastisch beweisen:

Im Jahre 1959 beliefen sich die Druckkosten für 4 Hefte (= 1 Jahrgang) auf Fr. 7500.—, wovon die Erträge aus den Abonnementen Fr. 5300.— zu decken vermochten. Es blieb eine ungedeckte Differenz von Fr. 2200.—.

1965 verschlechterte sich dieses Zahlenverhältnis wie folgt:

Druckkosten Fr. 13 000.—, Abonnementseinnahmen Fr. 6300.—, ungedeckte Differenz Fr. 6700.—.

1969 lauteten die entsprechenden Zahlen Fr. 16 000.—/Fr. 6900.—, somit eine ungedeckte Differenz von Fr. 9100.—.

Dass es angesichts dieser Entwicklung bis jetzt (!) noch nicht zu einem Debakel gekommen ist, verdanken wir vor allem dem tüchtigen Geschäftsführer, Herrn Pfarrer A. Jobin (Rheinfelden), der es mit beharrlicher Energie verstanden hat, einen wachsenden Gönnerkreis aufzubauen, der durch freiwillige Beiträge Jahr um Jahr das ununterbrochene Erscheinen dieses für unsere Sache unentbehrlichen einzigen wissenschaftlichen Publikationsorgans des Gesamt-Altkatholizismus finanziell ermöglichen hilft.

Dem *Gönnerkreis* gehören vor allem mehrere Landeskirchen, kirchliche Institutionen, einige wenige altkatholische Gemeinden sowie eine Reihe privater Spender aus der Schweiz an.

Eine Übersicht pro 1969 mag zeigen, welchen Umfang diese Gönnerbeiträge hatten und aus welchen Quellen sie stammten:

Beiträge der altkatholischen Landeskirchen	1800.—
Episcopal Church in den USA	1300.—
(leider ab 1. Januar 1970 sistiert, obwohl er für die Sen-	

dung von Frei-Exemplaren in orthodoxe Länder zur Verfügung gestellt worden war)

Altkatholische Gemeinden und Institutionen	3500.—
Vereine	200.—
Pfarrämter	650.—
Private Gönner	434.—

Total gingen an Gönnerbeiträgen pro 1969 somit Fr. 6560.96 ein, die sich auf die einzelnen Länder wie folgt verteilen:

Schweiz Fr. 4256.—, Deutschland Fr. 1376.41, Niederlande Fr. 500.—, Polnisch-katholische Kirche der USA Fr. 428.55.

Wenn diese Zahlen auch Ihnen Eindruck machen und Sie die Überzeugung gewonnen haben, die IKZ sei auch Ihrer tatkräftigen Unterstützung bedürftig und wert, dann beachten Sie bitte das letzte Blatt dieses Berichtes und werden Sie Abonnent oder doch Gönner der IKZ!

Was die *Schriftleitung* anbetrifft, so liegt die Hauptredaktion nach wie vor in den bewährten Händen von Bischof Prof. Dr. U. Küry (Bern), der sich aber auf eine nur begrenzte Zahl von potentiellen Mitarbeitern stützen kann. An dieser Tatsache hat eine thematisch aktuelle Gestaltung des jeweiligen Inhaltes stets ihre Grenze. Immerhin ist die Redaktion bemüht, gemäss der herkömmlichen Tendenz der IKZ durch deren Publikationen der theologischen und geschichtlichen Vertiefung der altkatholischen Grundpositionen zu dienen. Das ebenso wichtige ökumenische Anliegen der Einheit der Kirchen kommt einerseits in der «Kirchlichen Chronik», andererseits besonders auch in der vom Mitherausgeber Prof. Dr. B. Spuler (Hamburg) verfassten, umfassend dokumentierten Umschau «Die Orthodoxen Kirchen» zum Ausdruck.

Wenn Bischof Dr. U. Küry den Berichterstatter bat, an dieser Stelle allen regelmässigen und gelegentlichen Mitarbeitern den herzlichen Dank abzustatten, dann ist es erst recht am Platz, dass wir unserseits auch ihm für seine unentwegte Arbeit an der IKZ ganz herzlich danken!

Zum Schluss sei noch kurz über die Tätigkeit des

Ständigen Kongress-Ausschusses

berichtet. Diesem Team gehörten in der Berichtsperiode unverändert an die Herren Mr. J. A. C. de Jonge (Holland) als Vorsitzender, Prof. Dr. W. Küppers (Deutschland) als Vizepräsident und Pfr.

H. Frei (Schweiz) als Sekretär. Häufiger als vor früheren Kongressen trat unser Ausschuss diesmal im Zusammenhang mit den Vorbereitungen zu arbeitsreichen Sitzungen zusammen, nämlich bereits im April 1966 erstmals wieder und seither alljährlich, um alle sich laufend ergebenden Fragen und Probleme hinsichtlich Gestaltung und Durchführung dieses Kongresses eingehend zu besprechen. Dank der einsatzbereiten Mithilfe des rührigen Ortskomitees, aber auch der Vorbereitungsteams für die vier Sektionen, und nicht zuletzt auch dank unserer Referenten und ungezählter, z.T. völlig im Hintergrund wirkender Helfer ist dieser XX. Internationale Altkatholikenkongress schliesslich zu dem geworden, als was wir ihn in diesen Tagen miteinander erleben dürfen. Schon jetzt sei allen, die irgendwie dazu beitrugen, ganz herzlich gedankt!

Obwohl wir sagen dürfen, die umfassenden Vorarbeiten gerade auch in geistiger Hinsicht seien im Blick auf einen Kongress wohl noch nie so gründlich gewesen, müssen wir dennoch bekennen, dass wir sie uns gerade in den einzelnen Landeskirchen teilweise noch intensiver gewünscht hätten!

Um so wichtiger scheint uns jetzt die Verpflichtung für jeden einzelnen Teilnehmer an diesem Kongress, das Gehörte, Erlebte und Empfangene nicht als private Bereicherung mit nach Hause zu nehmen, sondern es in seiner eigenen Gemeinde ausstrahlen zu lassen. Das lebhafte und verantwortungsbewusste Gespräch über alle hier zur Sprache kommenden Fragen und Probleme, die uns Altkatholiken an der Schwelle zum zweiten Jahrhundert kirchlicher Sonderexistenz beschäftigen, ist mit diesem Kongress nicht beendet, sondern muss in derselben Lebendigkeit und inneren Beteiligung weitergehen. Erst wenn das geschieht, beginnt sich etwas von dem zu erfüllen, was wir vor Augen hatten, als wir diesen Kongress unter dem aktuellen Thema «Kirche in Freiheit und Bindung» konzipierten.

Bern, Ende August 1970

Der Sekretär des Ständigen Kongress-Ausschusses:

Pfarrer Hans Frei

Konstituierung der Kongressleitung

Sodann oblag der Versammlung die Wahl der Kongressleitung.
Auf Antrag des Ständigen Ausschusses wurden gewählt:

Präsident: *Dr. W. Deister, Deutschland*
Beisitzer: *Frau Professor Dr. D. Bindschedler, Schweiz*
Generalvikar Dr. E. Kreuzeder, Österreich
Schriftführer: *G. Bollebakker, Holland*
Pfr. E. W. Heese, Deutschland

Dem Kongress wurden verschiedene *Grussworte* überbracht:
Rev. K. Lutge sprach für den anglikanischen Bischof von New York.

Professor Dr. V. Conzemius vom Sekretariat für die Einheit der Christen in Rom überbrachte Grüsse von Kardinal Willebrands (Text Seite 414).

Pfr. Dr. H. Puffert ergriff das Wort für den Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf (Text: Seite 416).

Bischof Dr. Sommer von der Evangelisch-methodistischen Kirche sprach als Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft christlicher Kirchen in Deutschland (Text: Seite 417).

Dr. Deister verdankte diese Grussworte und verlas einige Grusstelegramme und -schreiben (Seite 423 f.).

Schliesslich erhielt *Bischof Josef Brinkhues* (Bonn) das Wort zu seinem Einführungsvortrag in das Generalthema des Kongresses:

«Kirche in Freiheit und Bindung»

«Das Generalthema des XX. Internationalen Altkatholikenkongresses 1970 lautet: Kirche in Freiheit und Bindung.

Die vier Arbeitsgruppen unseres Kongresses haben es je auf ihre Weise mit diesem umfassenden Thema zu tun.

Es ist mir der Auftrag erteilt worden, heute abend dazu einführend zu sprechen.

Über die von Jesus Christus gestiftete Kirche, die von ihm gewollte und mit besonderen Kennzeichen ausgestattete Gemeinschaft der Gläubigen sagt Hans Küng in seinem bekannten Buch «Was ist Kirche»:

«Die Kirche ist als Gemeinschaft der Glaubenden bei all dem Positiven, was man von ihr sagen kann, kein gottgleiches Wesen.

Gott bleibt Gott, und sein Wirken wird nie durch das von ihm Ge-wirkte einfach abgelöst, ersetzt oder gar überflüssig gemacht. Die Kirche ist und bleibt geschaffen, und gerade deshalb ist jede Ver-göttlichung der Kirche ausgeschlossen. Die Kirche ist als Gemein-schaft der Glaubenden nichts von uns Verschiedenes. Sie ist keine gnostische Kollektivperson, die uns einfach gegenübersteht. Sie ist eine Gemeinschaft von Suchenden, Wandernden, Irrenden, von Rat-losen, Gequälten und Leidenden, von Sündern und Pilgern; aber sie ist zugleich eine Gemeinschaft von Hörenden und Glaubenden, die ganz auf Gottes Gnade und Wahrheit, Vergebung und Befreiung angewiesen ist, die ihr ganzes Vertrauen auf Gott setzt und so jedenfalls nicht an sich selbst glaubt. Wo wir diese Kirche glauben, besagt dies: dass die Kirche aus Gottes Gnade durch den Glauben wird, und dass der Glaube aus Gottes Gnade durch die Kirche wird.»

In diesem Versuch einer Umschreibung des Geheimnisses der menschlich-göttlichen Gemeinschaft, die wir Kirche nennen, ist sehr deutlich zum Ausdruck gebracht, dass schon unter diesem Aspekt Freiheit und Bindung in der geschichtlich existenten Kirche in einer dauernden Wechselbeziehung zueinander stehen.

Die Kirche wird aus Gottes Gnade durch den Glauben, das heisst doch, sie wird durch immer wieder neue, freie Entscheidun-gen von Menschen, die ihr eigenes Leben vertrauensvoll an Gottes Verheissung binden wollen, dass in Jesus Christus uns das Heil ge-gaben ist (Apg. 4, 12).

Diese freie Entscheidung des Menschen aber wird nur möglich aus Gottes Gnade, nämlich durch das Angebot der Kirche, die als in Christus gläubige Gemeinde diese Heilsbotschaft in Wort und Sakrament verkündet und so die Menschen aus ihrer ratlosen Ein-samkeit und Selbstgebundenheit herausruft in die Geborgenheit einer von Gott gestifteten Gemeinschaft, in der der Mensch das Licht der Wahrheit, die Vergebung und überhaupt die Gnade Got-tes zu finden vermag zu dessen Lobpreis, «auf dass wir nunmehr dienen zum Lobe seiner Herrlichkeit» (Eph. 1, 12–14).

Im Heilshandeln Gottes an den Menschen geschieht Erlösung demnach im Spannungsfeld von Freiheit und Bindung, und wer die Bindung ablehnt, ist in Gefahr, dem Schwärzmertum zu verfallen oder aber zu einer nichtssagenden und zu nichts verpflichtenden Gottesvorstellung zu kommen.

Freiheit und Bindung, Lehramt und Glaube, Autorität und persönliches Gewissen sind in der Kirche Christi einander zugeord-

net und nicht entgegengesetzt. Sie sind vielleicht am besten mit einer Ellipse zu vergleichen, die in ihrer Bahn wesensgemäß von zwei Punkten bestimmt ist. Das Miteinander und das Füreinander, die freie Bindung und die gebundene Freiheit gehören zu den Grundwirklichkeiten des Heilsprozesses in der Kirche Gottes.

Es gibt dabei Zeiten und Augenblicke äusserster Spannungen, sowohl im persönlichen als auch im kirchlich-gemeinschaftlichen Leben.

Dieser Kongress findet 100 Jahre nach der Verkündigung der Glaubenssätze vom universalen Rechtsprimat und der Lehrunfehlbarkeit des Papstes als göttlich geoffenbarten Glaubenswahrheiten auf dem Ersten Vatikanischen Konzil statt.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, in einer historischen Rückblende die für die Altkatholiken so überaus schmerzlichen Ereignisse jener Jahre nachzuzeichnen. Aber eines sei gesagt: auch damals ging es entscheidend um das rechte Verhältnis zwischen Freiheit und Bindung in der Kirche, zwischen Lehramt und Wahrhaftigkeit, zwischen Autorität und Gewissen. Dieses Verhältnis wurde durch die vatikanischen Dekrete, die weder in der Heiligen Schrift noch in der unverfälschten, gemeinsamen Tradition der ungeteilten christlichen Kirche eine Begründung haben, aufs tiefste gestört, und das hat der westlichen Kirche ein weiteres Schisma und ungezählten treuen Katholiken durch die Exkommunikation unsagbares Leid gebracht. Im Anfang des 18. Jahrhunderts war ein Gleiches schon einmal mit dem auf den hl. Willibrord zurückgehenden Erzbistum von Utrecht geschehen.

Der erste altkatholische Bischof in Deutschland, Joseph Hubert Reinkens, dessen wir hier in Verehrung und dankbarer Hochachtung gedenken und auf dessen Grab auf dem Alten Friedhof in Bonn wir aus Anlass dieses Kongresses einen Kranz niederlegten, sagte in seinem ersten Hirtenbrief nach seiner Weihe zum Bischof:

«Ich übernehme das Amt kraft legitimer Wahl und apostolischer Nachfolge und ich übernehme es, um der erschütternden Gewissensnot zu Hilfe zu eilen, in welche die glaubenstreuen Katholiken ohne ihre Schuld versetzt sind. Ein grosses Übel ist das Schisma der morgenländischen und abendländischen Kirche und wiederum innerhalb derselben. Aber wir streben zur Einheit zurück, und auf unserem Banner steht einerseits: Es kann kein anderes Fundament gelegt werden als das, welches gelegt ist, Jesus Christus, und andererseits: Alles, was nicht aus Überzeugung getan wird, ist Sünde.»

Der Glaube, der seinen Grund allein in der Wahrheitsmacht des sich offenbarenden, lebendigen Gottes hat, bedarf der Freiheit des Gewissens, weil er ein letzterdings von Gott gewirkter und vom Menschen nach dem Mass seines Gewissens zu vollziehender Akt ist, sagt Bischof Küry in seinem Buch: «Die altkatholische Kirche».

Diese Freiheit der Glaubensentscheidung aus der Wahrheitsmacht des Evangeliums selbst war es, für die die Altkatholiken in der Abwehr gegen eine kirchenamtlich geforderte Festlegung auf die blosse Kirchenlehre von Anfang an gekämpft haben. «Wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit» (2. Kor. 3, 17).

Der altkatholische Widerstand gegen die dogmatischen Aussagen des Ersten Vatikanums war ein Aufstand des Gewissens, aber nicht gegen die Kirche, sondern für die Wahrheit, für die Einheit und für die Reform in der Kirche.

In der Tübinger Theologischen Quartalschrift 1965 sagt Professor Dr. Conzemius: «Mit dem ihm eigenen, feinen Gespür für unterdrückte, unterschlagene oder verkümmerte katholische Reformanliegen hat der Alt-Katholizismus eine Reihe solcher Bestrebungen aufgegriffen und verwirklicht, die heute in der Römisch-Katholischen Kirche eine eklatante Rechtfertigung erfahren. Es sind hauptsächlich vier Strömungen, die ... wieder in die Mitte des kirchlichen Lebens geführt werden:

1. Die Einführung der Muttersprache in die Liturgie und deren Orientierung an der Kultfeier der alten Kirche ...
2. Im Alt-Katholizismus hat das Laienelement spontan von Anfang an eine wichtige Rolle gespielt. Was zunächst als Auflehnung gegen einen nicht immer zu Unrecht als bedrückend empfundenen Klerikalismus in Erscheinung trat, fand im Aufbau der neuen kirchlichen Organisation ein positives Betätigungsfeld.
3. Die landeskirchliche Autonomie und bischöfliche Kollegialität ...
4. Die Alt-Katholische Kirche empfand von Anfang an ihre eigentliche und tiefste Sendung darin, Brückenkirche zu sein für die Wiedervereinigung der getrennten Kirchen und Christen ... In seiner geschichtlichen Gestalt weist der Alt-Katholizismus wohl am deutlichsten auf die unerfüllt gebliebenen oder ungenügend verwirklichten Reformanliegen innerhalb des abendländischen Katholizismus hin ...»

Diese Sorge um die Reform der Kirche, entscheidend aber die Sorge um die Wahrheit, um die Wahrhaftigkeit und um die Einheit in

der Kirche ist bei uns von den Anfängen an bis heute lebendig geblieben. Und nicht zuletzt deshalb haben wir mit grösster Aufmerksamkeit die Vorbereitungen und den Verlauf des zweiten vatikanischen Konzils verfolgt und mit Dankbarkeit gegen Gott festgestellt, dass in einigen der Ergebnisse, besonders aber auch im nachkonziliaren Ringen um die Verwirklichung der Anregungen und Empfehlungen des Konzils im Sinne der rechten Zuordnung von Freiheit und Bindung, besonders im ökumenischen Bereich, Fortschritte erzielt worden sind. In der Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz der Utrechter Union vom 29. Juni 1970 über den Primat in der Kirche heisst es deshalb: «Mit Freude und mit grosser Dankbarkeit gegenüber dem Herrn der Kirche dürfen wir nun aber feststellen, dass durch das Zweite Vatikanische Konzil ein Anfang zur Wiedergewinnung der Konziliarität und der kollegialen Leitung der Kirche gemacht wurde. Mit Freude sehen wir auch, dass ein neues Hören auf die Heilige Schrift und die Überlieferung eingesetzt hat und es schon auf dem Konzil zu einer Begegnung der römischen Kirche mit den getrennten Kirchen und nicht zuletzt auch den uns anvertrauten Kirchen gekommen ist.»

So wurde es denn auch möglich, dass offizielle Gesprächskommissionen der altkatholischen Kirchen mit der römisch-katholischen Kirche sich mit der Möglichkeit einer Interkommunion für besondere Fälle, mit der Erlaubtheit und Anerkennung der konfessionsverschiedenen Ehen, sowie der freien Entscheidung der Eltern hinsichtlich der Taufe ihrer Kinder und mit gemeinsamen pastoralen Aufgaben befassten; und wir können nur hoffen, dass wir in diesen Beratungen weitere Fortschritte machen, nachdem in vielen Punkten beiderseits Übereinstimmung festgestellt wurde. Professor Bläser aus Paderborn wird auf diesem Kongress in der Reihe der Vorträge über das altkatholisch/römisch-katholische Gespräch berichten.

In diesem Zusammenhang muss ich mit sehr grosser Dankbarkeit feststellen, dass durch die Initiative des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel die schon seit langem gehenden Gespräche über die volle kirchliche Gemeinschaft der Altkatholiken mit den orthodoxen Kirchen des Ostens in eine neue, verheissungsvollere Phase eingetreten sind. Auf der Grundlage früherer Feststellungen und Beschlüsse und der zuletzt noch am 21. Juni 1970 dem Ökumenischen Patriarchen Athenagoras persönlich überreichten Dokumente der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz werden nunmehr die von beiden Seiten offiziell gebildeten Kommissionen in ab-

sehbarer Zeit zusammenkommen, um für das bevorstehende panorthodoxe Konzil alle notwendigen Vorarbeiten zu leisten, damit das Konzil über diese seit langem anstehende Frage entscheiden kann. Auch über diesen Dialog erhalten wir auf unserem Kongress einen Bericht, den uns Prof. Kalogirou aus Saloniki geben wird.

Dankbar wollen wir auch die mannigfachen Begegnungen und Gespräche mit unseren evangelischen Brüdern erwähnen, in denen es uns um die Wiedergewinnung der Einheit in einer ökumenischen Katholizität geht.

Wenn wir von der Kirche in Freiheit und Bindung sprechen, dann sprechen wir natürlich auch und gerade von der Kirche in unserer Zeit und in unserer Welt.

Die Arbeitsgruppen werden den dadurch gestellten Fragen in ihrer ganzen Schwere und Bedeutung gegenüberstehen.

1. Glauben in Freiheit und Verantwortung als Angebot der Kirche in einer Zeit, in der der Mensch immer weniger bereit ist, Verantwortung zu übernehmen und Freiheit fast nur noch als eine Freiheit für sich selbst versteht.
2. Nachfolge Christi heute: Der Nachfolge Christi heute steht eine ganz andere Zielsetzung neuer Weltlichkeit entgegen, einer Weltlichkeit, die mehr und mehr das Organ für Gott und Transzendenz verliert und deshalb nur noch auf sich selbst bezogen bleibt.
3. Lebendiger Gottesdienst: Wie werden Gottesdienst und Frömmigkeit verstanden von Menschen, für die in ihrer leidenschaftlich bejahten Diesseitigkeit das Gebet als der Ausdruck der lebendigen Gottesbeziehung jedwede Selbstverständlichkeit verloren hat?
4. Geistliches Amt – Mündige Christen: Von Anfang an war in den altkatholischen Kirchen der mündige Christ gefordert und durch die kirchlichen Ordnungen und Satzungen in die verschiedensten Dienste innerhalb der Kirche berufen. Man folgte darin dem apostolischen Wort: «Dienet einander je nach der Gnadengabe, die der Einzelne empfangen hat. Wer ein Amt hat, verwalte es mit der Kraft, die Gott verleiht.» (1. Petr. 4, 10).

Wir stehen aber heute vor der Tatsache, dass Mündigkeit und Wille zum Dienst in der Gemeinde Christi nicht mehr in dem nötigen und von Gott geforderten Mass vorhanden ist. Es wird eine der entscheidenden Aufgaben in den Arbeitsgruppen unseres Kongresses

sein, dass wir alle uns aufs neue davon ergreifen lassen und einander bestärken, von Gott in seinen Dienst Berufene zu sein. Das apostolische Wort: «Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, ein königliches Priestertum, ein heiliges Volk, ein gottgehörendes Volk! Ihr sollt die herrlichen Taten dessen verkünden, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht berufen hat» (1. Petr. 2, 9) – dieses apostolische Wort muss wieder in seiner ganzen Verpflichtung und Tragweite erkannt und anerkannt werden.

Es wird nach diesem Kongress ebenfalls von entscheidender Bedeutung sein, dass wir dieses Ergriffensein von hier aus an unsere Gemeinden weitergeben, damit auch dort verstanden wird, dass die Kirche zum selbstlosen Dienst an allen Menschen, an der Welt da ist. So findet sie trotz aller Kleinheit die wahre Grösse, trotz aller Schwäche ihre Stärke, und sie kann ohne Angst im Bewusstsein des Auferstehungssieges ihren Weg gehen (nach Künig «Was ist die Kirche »).

Dank jedenfalls sei Gott für alle, die in unseren Gemeinden durch ihr Gebet, durch ihre Opferbereitschaft und Mitverantwortung in Treue dienen, und haben wir dabei das Vertrauen, dass er, der das gute Werk in ihnen angefangen hat, es auch vollenden wird bis zum Tage Jesu Christi (Phil. 1, 6).

Wir haben nur andeutungsweise und sehr begrenzt sprechen können aus der Fülle der sich aufdrängenden Gedanken und Fragestellungen, die einer ernsten Vertiefung bedürften. Aber das sei noch hinzugefügt:

Wenn wir von der Kirche sprechen, dann können wir es nur im Glauben und in Hoffnung als solche tun, die die Wahrheit nicht aus sich selbst besitzen und über sie verfügen, sondern die ihr ganzes Vertrauen auf Jesus Christus stellen, der als Fundament gelegt ist.

Er hat uns das Gebot der Gottes- und Menschenliebe gegeben ; er hat es wie kein anderer vor ihm und nach ihm uns vorgelebt. Die Zukunft und das Schicksal der Kirchen hängt ganz davon ab, wie stark, wie grenzenlos, wie selbstlos wir ihm darin folgen und die erfahrene Liebe Gottes weitergeben an die Welt, in der wir leben.

Das gilt vor allem auch im ökumenischen Bereich.

In seinem Gespräch mit der altkatholischen Delegation sagte der Ökumenische Patriarch Athenagoras im Juni dieses Jahres in Konstantinopel: «Es gibt zwischen den Kirchen einen zweifachen Dialog, den Dialog der Theologen und den Dialog der Liebe. Der Dialog der Liebe muss den Vorrang haben.» Diese Worte haben mich sehr bewegt, sie kommen aus der Tiefe des Evangeliums und wer denkt

dabei nicht an das Wort des Apostels Paulus: «Und hätte ich alle Erkenntnis, aber die Liebe nicht, so wäre ich nichts». (1. Kor. 13). Man sieht nur mit dem Herzen gut, sagt Saint-Exupéry, das Wesentliche ist dem Auge unsichtbar.

Möchten doch die Kirchen frei werden für diesen Dialog der Liebe, damit das Werk der Einigung vorankomme, das doch vorankommen muss, wenn wir als Christen vor dieser Welt, in der wir leben, überhaupt noch glaubwürdig bleiben wollen.

Möchte die Kirche frei werden für die Liebe zu dieser Welt, die Gottes Schöpfung ist. Die Kirche muss mit dem Stoff der Welt, ich möchte sagen, ins Handgemenge kommen, das ist das ihr eigene Gesetz der Inkarnation. Sie hat die Botschaft Christi für die Welt, wie sie ist, wirksam zu machen, aber – in der Treue zum grundgelegten Bekenntnis, in der Achtung und Ehrfurcht vor dem echt Gewachsenen und in der Offenheit und in dem Mut für die Aufgaben und Forderungen der Gegenwart.

Ich unterstreiche: mit Mut! Denn es ist die Verheissung des Herrn der Kirche: «Ich bin bei euch alle Tage, bis zum Ende der Weltzeit.» Stellen wir darum alles Bewegende und Erschütternde unserer Tage, alle Not und alles Versagen der Kirche, die eigene Schuld, aber auch den Willen und Ernst der Neubesinnung um Wesen und Sendung der Kirche in das alles erhellende Licht Jesu Christi. Dann dürfen wir von IHM her sagen:

In allen Erschütterungen und Fehlschlägen, in aller Sünde und Hoffnungslosigkeit bleibt die Verheissung, dass die der Kirche anvertraute Wahrheit und das ihr eingegebene Leben nie einfach zerstört werden können. Christus bleibt bei seiner Kirche und erhält sie in seiner Wahrheit. Und Verheissung meint: Gott sorgt dafür, dass es immer wieder Glauben in der Kirche gibt und die Kirche die Wahrheit Christi weiterträgt. Sie bleibt bestehen aus der Kraft Gottes. Sie bleibt «Säule und Grundfeste der Wahrheit».

Es liegt bei Ihnen, liebe Kongressteilnehmer, durch lebhafte Beteiligung in den Arbeitsgruppen, durch aufmerksames Zuhören bei den Informationsvorträgen und vor allem durch das Gebet den Kongress zu dem zu machen, was er sein soll: lebendige Gemeinde! Nehmen wir an den Diskussionen regen Anteil, es gilt auch hier der altkirchliche Grundsatz: Was alle angeht, muss auch von allen besprochen werden. Wenn Kritik, dann in aller Freiheit und brüderlichen Offenheit; aber eine Kritik, die konstruktiv ist, weil sie aus dem Geist des Evangeliums kommt. Die wichtigen Vorträge über die uns alle be-

wegenden Fragen des zwischenkirchlichen Dialogs, der rechten Auffassung über die Katholizität und Einheit der Kirche fordern unsere ganze Anteilnahme.

Und unsere Bitte an den heiligen und lebendigen Gott kann nur dahingehen, dass sein Geist uns erleuchte, seine Gnade uns stärke, als Christen aufgeschlossen zu werden für unsere Aufgabe in der modernen Welt; unabhängig zu bleiben von Zwängen und Versuchungen, die nicht aus Gottes Geist kommen und uns die wahre Freiheit räuben.

Denn nur wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit! Zu dieser Freiheit sind wir berufen (Gal. 5, 13)!»

Mit Dank an den Referenten wurde die 1. Sitzung um 21.30 Uhr geschlossen.

Zweiter Kongresstag, Freitag, 4. September

Um 8.30 Uhr fand in der *Schlosskirche* der Universität ein vom Erzbischof von Utrecht, Mgr. Dr. A. Rinkel, zelebriertes Pontifikalamt statt, dem Bischofskoadjutor M. Kok, Utrecht, und der Bischof von Haarlem, Mgr. G. A. van Kleef, im Chor beiwohnten. Der Gottesdienst, der teilweise in deutscher, teilweise in niederländischer Sprache gefeiert wurde, war eine Votivmesse zum Heiligen Geist. Die Predigt wurde von Pfr. A. Moll, Zürich, gehalten.

2. Kongress-Sitzung

Diese konnte erst um 10.30 Uhr eröffnet werden. Es wurden einige Grusstelegramme verlesen. Sodann überbrachten Erzbischof Wladimir, Berlin, der Exarch des Patriarchats Moskau für Mitteleuropa (Text: Seite 421 f.), und Br. Desmond, SSF, von der Fiwila-Mission in Sambia, Grussworte.

Ein Vorschlag des Präsidenten, am Ende dieser Sitzung ein Opfer für die Mission in Fiwila einzusammeln, wurde angenommen.

Nach einigen geschäftlichen Mitteilungen begann die eigentliche *Kongressarbeit*.

Es seien an dieser Stelle zum Zwecke der leichteren Einordnung und klaren Profilierung dieser Arbeit die Gedanken wiederholt, wie sie zum Generalthema «Kirche in Freiheit und Bindung» und zu den vier Sektionen im «Arbeitsbuch» des Kongresses entfallen waren (Arbeitsbuch, Seiten 34 bis 66).

Gedanken zum Generalthema «Kirche in Freiheit und Bindung»

In jedem Menschen lebt das Verlangen nach sein Dasein tragendem Halt und nach sein äusseres Ausgreifen ermöglicherndem und sein inneres Leben erhellender Freiheit! Doch ist über diese grossen Fragen schon soviel nachgedacht worden und wird auch heute so vieles gesagt und geschrieben, dass es ganz gewiss nicht Sache eines altkatholischen Kongresses ist, zu den beiden Anliegen im einzelnen und zur Bestimmung ihres Verhältnisses Beiträge zu leisten. Vielmehr will das Generalthema hundert Jahre nach der befreienden Gewissensentscheidung von Katholiken, die in der Bindung an die Überlieferung lebten, zur Besinnung auf den heutigen Sinn jener Entscheidung hinführen. Offenbar besagt die Formulierung des Themas doch gerade dies: Freiheit und Bindung oder Freiheit und Autorität sind hier nicht einfach für sich genommen oder als Gegensätze einander gegenübergestellt. Vielmehr wird davon ausgegangen, dass es ein Kirchesein gibt, in dem diese nicht nur nebeneinander bestehen können, sondern vielmehr sogar in einer erstaunlichen Zusammengehörigkeit erst das rechte Kirchesein ausmachen.

Ging und geht es aber nicht gerade darum im Grunde im Ringen um das I. Vatikanum? Damals wollten starke Kräfte innerhalb und ausserhalb der Kirche im Primat des römischen Bischofs sozusagen den letzten metaphysischen Rückhalt kirchlicher und weltlicher Ordnung gegen Revolution und Glaubenslosigkeit sehen und ihn darum im höchsten denkbaren Grade dogmatisch sichern. Zugleich aber pochten die Forderungen freier Forschung, freier Lebensgestaltung und freier Gewissensentscheidung an die Pforten der Kirche und drohten sich über alle Bindungen hinwegzusetzen.

Während in Rom die Entscheidung für den Vorrang der Bindung fiel, schien der altkatholische Protest vielen einseitig nach der Seite der Freiheit hin zu fallen. Doch lag sein Besonderes gerade darin, dass hier in Freiheit ganz bestimmte Bindungen bejaht wurden: Die Bindung an die Katholische Kirche und ihre Glaubensüberlieferung als verpflichtende Überlieferung göttlicher Offenbarung. Deshalb hatte der altkatholische Protest gegen die vatikanische Papst- und Primatslehre nichts mit «Freigeisterei» zu tun! Er bejahte vielmehr die kirchliche Bindung an das Amt der Bischöfe, an die alten, allgemeinen Konzile und deren Glaubensentscheidungen und an die ganze Heilige Schrift und die alten, ökumenischen Glaubensbekenntnisse. Dies alles aber wurde von den ersten Altkatholiken durchaus nicht als im Widerspruch zur Freiheit des zur Mündigkeit in Christus berufenen Christen stehend angesehen. Vielmehr ging man zuversichtlich an den Bau einer Freiheit und Bindung verbindenden und zum Ausgleich bringenden Synodal- und Gemeindeordnung, so schritt man zur Wahl eines Bischofs durch eine mehrheitlich aus Laienvertretern der Gemeinden bestehende Synode und sicherte ihm zugleich verfassungsgemässen Autorität in den «geistlichen Belangen» zu.

Die Frage, um die es im Generalthema des Kongresses geht, zielt deshalb auch heute nicht auf eine Infragestellung dieser praktisch bewährten Grundlage, die in den Grundzügen altkirchlichen Ordnungen entspricht. Das aber sind alle, die zum Kongress kommen oder geistig an ihm Anteil nehmen, gefragt: Ist auf den gegebenen Grundlagen entsprechend weitergebaut worden? Und was bedeuten die alten Grundsätze und Überlieferungen heute, besser, was fordern sie uns heute ab? Was in «Wahrhaftigkeit» der «Ruf der Freiheit» heute in der «Katholischen Kirche der Altkatholiken» bedeutet, das kann jedoch erst dann – bei aller Konfrontation mit den brennenden Fragen der Gegenwart – einsichtig und klar werden, wenn das Generalthema und die mit ihm eng verbundene Thematik der vier Sektionen im Blick auf Christus und von

ihm her gesehen werden. In allem, was uns von seinem Leben bis in den Tod hinein bewusst werden kann, sind Freiheit und Bindung ohne Gegensatz vereinigt. Er ist eins mit Gott und lebt in einer Freiheit, die so erstaunlich vollkommen ist, dass sie mit der vollkommenen Bindung an Gott gleichzusetzen ist: Im mathematischen Bild gesprochen, treffen sich in Christus die beiden Koordinaten Freiheit und Bindung. Die Lebenslinien der kirchlichen Existenz aber zeichnen sich wie die Kurven einer graphischen Darstellung, von diesem «Christuspunkt» in der Mitte des Koordinatenkreuzes ausgehend, auf dem sich immer weiter öffnenden Feld des geschichtlichen Lebens ab und sind darnach zu beurteilen, in welchem Masse und Grade sie der in Christus vorgegebenen Einheit von Freiheit und Bindung entsprechen.

Kirchliches Leben kann ja immer entscheidend nur an Christus gemessen werden. Dabei aber gilt, dass es zur Wirksamkeit des Heiligen Geistes gehört, dass er als «Geist Christi» in Freiheit bindet, wie er nicht nur aus Bindungen sondern auch in Bindung befreit! Das Leben der Kirche wie jedes einzelnen in ihr trägt die Prägung dieses Siegels.

So gesehen gehören Generalthema und Sektionen aufs engste zusammen. Auch in den Sektionen fasst jeweils die Formulierung des Themas zwei Gegen-sätzlichkeiten oder doch polare Verschiedenheiten vom Einheitspunkt oder Koordinatenschnittpunkt Christus her zusammen und öffnet damit die Sicht auf ein Gestaltwerden in der Katholizität der Kirche.

In Sektion I erschliesst sich das Glaubenkennen aus der Christusbegegnung in der Gemeinschaft der Kirche als freieste Tat und steht gerade darin «vor Gott» und «zum Bruder».

In Sektion II scheinen Nachgehen hinter einem jüdischen Rabbi aus dem Palästina vor 2000 Jahren und heutige Welt höchst fragwürdig oder geradezu unmöglich. Christus lässt jedoch im durch die Liebe wirksamen Glauben jedes «heute» und jede «Situation» als Nachfolge annehmen und sogar im Versagen aus Gnaden bestehen!

In Sektion III scheint zunächst alles eher Bindung als Freiheit zu sein. Und doch erfüllt jedes Erkennen des Gottesdienstes als Christuszeugnis zutiefst die Formen des gottesdienstlichen Geschehens mit Leben. Und wenn alles, was Sektionen I und II vom gläubigen Denken und vom Alltagsleben in der Nachfolge zu sagen haben, mit diesem «Leben» im Gottesdienst in Verbin-dung gesetzt wird, so kommt es auch hier zur beglückenden Verbindung von Bindung und Freiheit. Und schliesslich Sektion IV: Hier lässt sich weder das geistliche Amt noch das Mündigkeit des Glaubenden überhaupt recht denken ohne die in Christus vorgelebte und durch seinen Geist geschenkte Einheit von Freiheit und Bindung. Ist doch der innerste Kern ja das ganze Wesen des Amtsauftrages von Christus her hingebender Dienst und ist doch ebenso die Mündigkeit, besser noch das Mündigwerden des Christen treues Annehmen und Auswirken des Rufes in die Nachfolge in Gottesdienst und Weltdienst!

W. K.

Sektion I. Glauben in Freiheit und Verantwortung

A. Die Freiheit zum Glauben

1. Bei jeder Bischofs- und Priesterweihe bekennnt der Ordinand mit den Worten des nizäischen bzw. apostolischen Glaubensbekenntnisses seinen Glauben und übernimmt damit die Verpflichtung, dieses Bekenntnis treu zu bewahren und weiterzugeben. Mit dem Ordinanden zusammen übernehmen auch alle andern anwesenden Gläubigen als Mitrepräsentanten der Diözese und der ganzen Kirche dieselbe Verpflichtung. So ist nach dem Verständnis

der altkatholischen Kirche jede Ordination als Kernereignis apostolischer Sukzession ein allseitiges Verpflichtungsgeschehen zwischen Ordinator, Ordinand und Gemeinden.

2. Gott ist der, der in unzugänglichem Lichte wohnt, den kein Mensch gesehen hat noch sehen kann (1.Tim. 6,16). Er hat aber sein Wort in die Welt gesandt, das ist Jesus Christus, und sich ein Volk gesammelt, dessen Herr er sein will. Durch dieses Volk tritt er der ganzen Menschheit gegenüber, um sie zu seinem Licht und zum Leben zu rufen. Dass Gott mitten unter seinem Volke lebt, kann mit Häusern oder äussern Einrichtungen nicht angemessen bekundet werden. Selbst die besten Taten seines Volkes reichen dazu nicht aus. Weil er der von unzugänglichem Licht Umgebene ist, entspricht ihm entscheidend nur, dass er verkündigt, geglaubt und bekennend anerkannt wird. Darum gehören Herrlichkeit Gottes und Bekenntnis seiner Gemeinde wesentlich zusammen. Wo Volk Gottes ist, ist auch Bekenntnis zu dem Herrn, der in seiner Mitte lebt. Und eine Gemeinschaft, in der solches Bekennen nicht geschähe, wäre nicht die Gemeinde, durch die Gott der Menschheit begegnet. Zum Bekennen gehört sowohl das Zeugnis durch das Wort als auch das Zeugnis durch das Werk, wobei das Wort dem Werk seine Bedeutung gibt, und das Werk auf die Bedeutung des Wortes hinweist. Wort und Werk werden darum durcheinander gerichtet. Das gute Bekenntnis umfasst das ganze Leben der Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder, so dass man in Anlehnung an das Apostelwort sagen darf: ein Gott, eine Gemeinde, ein Glaube, ein Bekenntnis (vgl. Eph. 4, 4–6).

3. Das Bekenntnis in Worten kann auf mannigfache Weise geschehen. Entscheidend liegt es nicht in unseren Auffassungen und Meinungen über Gott, sondern darin, dass wir uns zu ihm bekennen. Darum geht es auch den grundlegenden altkirchlichen Glaubensbekenntnissen: Sie wollen Gott vor den Menschen und vor ihm selbst anbetend anerkennen und so sich zu ihm bekennen. Sie wollen darum nicht belehren, erklären oder gar erörtern; sie sprechen einfach aus, wer der ist, zu dem sich seine Gemeinde bekennt.

4. Es kann sich jedoch niemand ernstlich zu Gott als zu seinem Herrn bekennen, wenn er ihn nicht erkannt hat. Erkenntnis Gottes aber lässt sich nicht erzwingen. Sie ereignet sich nur in der Freiheit, die uns selber Gott für sich gibt, indem er sich uns eröffnet. Darum wäre die Meinung, dass die Glaubensbekenntnisse vorschreiben wollten, «was man glauben muss», ebenso verfehlt wie die andere, dass «jeder glauben könne, was er will». Glaubens- und Religionsfreiheit ist vom Staat und erst recht von der Kirche zu schützen, aber nicht darum, weil jeder denken kann, was ihm beliebt, sondern deshalb, weil wir nur glauben und bekennen können, was uns zu erkennen gegeben wurde. Ist es uns geschenkt, zu verstehen, was uns durch die Heilige Schrift bezeugt wird, so gelangen wir immer von neuem zur Einsicht, dass auch wir uns nur zu dem bekennen können, den schon die Glaubensbekenntnisse der alten Kirche bekannt haben. Darum und darin haben diese Bekenntnisse unter uns Autorität, d.h. in der Freiheit für Gott sehen wir uns in dem, was sie bezeugen, gebunden und zu einer Gemeinschaft des Lebens für Gott und die Menschen vereint.

B. Glauben in Verantwortung

5. Das Bekenntnis zu Gott als dem Herrn seines Volkes und der Welt wird zu einer leeren Behauptung, wenn wir so tun, als gäbe es in der Welt und im Leben Dinge, die nichts mit Gott zu tun haben. Das Leben im Glauben vollzieht sich gerade darin, dass wir alles in oder nach seiner Beziehung zu Gott sehen und beurteilen und je nachdem annehmen oder ablehnen und

entsprechend damit umgehen. So wird unser Leben zu einer Tat des Glaubens, und der Glaube zu unserem Leben. Darin gelangen wir zur Erfüllung und zur Fülle des Menschseins.

6. Hier aber türmen sich für viele grosse Schwierigkeiten, und zwar nicht nur für Zweifler, sondern auch für solche, die mit Gewissheit glauben. Christlicher Glaube und die technisierte, organisierte Welt des Alltags sind ihnen zu getrennten Welten geworden. Der Glaube mag in ausgesparten Zeiten zur Erholung und Beruhigung dienen, erscheint aber im täglichen Leben als bedeutungsloser Fremdkörper.

7. Die Schwierigkeit röhrt daher, dass wir uns nicht darüber Rechenschaft geben, wie alle unsere Beobachtungen und Feststellungen durch die Grundansichten bedingt sind, von denen her wir die Dinge und Ereignisse aufnehmen; denn ohne solche Grundansichten vermöchten wir überhaupt keine Beobachtungen und Erfahrungen zu machen. Wenn nun in den Voraussetzungen, in deren Licht wir die Dinge des Alltags wahrnehmen, Gott schon ausgeschaltet ist, indem wir etwa alles als selbstverständlich oder notwendig ansehen, und andererseits die Botschaft der Bibel in einer Meinung gelesen wird, die von vornherein die Aussagen des Glaubens von der Alltagswelt absondert, so ist es fast unausweichlich, dass wir zwischen Gott und dem, was wir als Wirklichkeit von Welt und Leben ansehen, keine Beziehung mehr zu finden vermögen. Blicken wir dann erst noch auf das Meer sinnloser Entsetzlichkeiten in der Welt, so erscheint die Ablehnung Gottes oder die Leugnung seiner Existenz als die einzige ehrliche Konsequenz.

8. Da tritt in Sicht, was «Glauben in Verantwortung» meinen könnte. Wenn Glauben und Leben in der Welt nicht auseinanderfallen, der Glaube nicht bedeutungslos werden und das Leben sein Licht nicht verlieren soll, darf der Glaube nicht als Flucht vor Denken und Erfahrung verstanden werden. Es gilt, die Aussagen des Glaubens auf ihren Zusammenhang mit dem Leben und der Welt hin so neu zu bedenken und die Voraussetzungen von Beobachtung, Erfahrung, Wissenschaft, Technik so zu hinterfragen, dass wir alles, was uns begegnet, in Gott und Gott derart in seiner Beziehung zu allen Dingen zu sehen vermögen, dass uns freier Raum zu einem erfüllten Leben mit Gott eröffnet wird, in dem wir mit allem zum Wohl aller umzugehen wissen. Angesichts dessen, was für ein Geschenk ein solches Leben für die Menschen wäre, wird die Verantwortung im Glauben offensichtlich, die uns alle verpflichtet, einzeln und vor allem gemeinsam unsere Erfahrungen und unser Denken zu versammeln, damit wir und alle, die mit uns zu tun haben, neu verstehen und ergreifen lernen, was uns gegeben ist.

9. Die Erfüllung dieser Aufgabe darf nicht durch Ängstlichkeit gehindert werden. Keinem, der mit gewissen Schwierigkeiten nicht zu Rande kommt, müssen wir den Glauben absprechen. Er soll seine Schwierigkeiten, die ja meist auch andere bedrängen, an geeignetem Ort offen zur Sprache bringen. Nur in dem, was zur Sprache gebracht ist, kann man einander helfen. Und wenn einer ungewohnte Wege des Glaubensdenkens versucht, müssen wir nicht schon zum voraus den Glauben bedroht sehen. Denn der Glaube ist nicht unser Gemächte. Er bekennt, dass Gott der Schöpfer, Erlöser und Erleuchter ist. Darum gehört es zur Freiheit des Glaubens, mutig, in immer neuer Weise, seine Erkenntnis nach allen Richtungen nachzudenken. Die Aussagen des Glaubens dürfen nicht nur, sie müssen sogar erörtert werden, denn nur so ist es möglich, einander in der Gemeinschaft des Glaubens zu finden.

Wenn es ein Anliegen der ersten Altkatholiken war, dass nichts als Wahrheit des Glaubens ausgegeben werden dürfe, das wider das Gewissen

und die Einsicht ist, so heisst das heute, dass wir aus Glauben und im Dienst an den Menschen die eben angedeutete Denkarbeit unternehmen. Sie nicht zu leisten, hiesse den Glauben dem Misstrauen ausliefern.

10. Zum freien Dienst des Glaubens in der Kirche und an der Welt gehört es auch, dass wir aus der Erkenntnis der Herrlichkeit dessen, zu dem wir uns bekennen, ergründen und aussprechen, was es mit den Dingen, Erscheinungen und Bewegungen, die uns in Beschlag nehmen wollen, für eine Bewandtnis hat. Das kann an Synoden, in Gemeinden oder durch einzelne Gruppen geschehen. Dabei dürfen auch verschiedene Beurteilungen neben-einander treten. Auch Gegenüberstellungen können zur Klärung und heilsamen Entscheidung dienen.

11. In allem muss klar werden: Der Glaube hindert nicht das Denken; er gibt vielmehr frei zu umfassendem kritischen Denken, zu freiem wissenschaftlichen Forschen, zu einem Verstehen der Welt und des Lebens aus dem Glauben, zu einer Erhellung des Zusammenhangs von Welt und Leben mit dem, den wir bekennen; er ermächtigt zu kritischer Annahme des Lebens und der Welt und eröffnet ein Leben in Freiheit zu Gott und für den Menschen. Doch nur im täglichen Wagnis des Glaubensdenkens- und Handelns wird solche Freiheit aus der Bindung des Glaubens erfahren.

Die folgenden Fragen möchten dazu dienen, die Vorbereitungen auf den Kongress zu erleichtern und den Einstieg in das Gespräch zu beschleunigen:

1. Oft wird behauptet, dass der christliche Glaube, wie er in den altkirchlichen Bekenntnissen bezeugt wird, im heutigen Leben als Fremdkörper ohne aktuelle Bedeutung empfunden werde. Trifft diese Behauptung zu? und, wenn ja, was mögen die Gründe dafür sein?
2. Trifft es zu, dass wir um der Menschen willen eine Verantwortung für den Glauben haben? Wenn ja, was müssen wir tun, um dieser Verantwortung gerecht zu werden?
3. Wenn Glauben und Leben nicht auseinanderfallen können, stellt sich die Frage, ob und wie weit Glaube und Kirche mit der bestehenden Gesellschaftsordnung konform gehen dürfen? Wie können wir in dieser Sache die Verantwortung des Glaubens wahrnehmen?

Edgar Nickel, Kurt Schibler, Kurt Stalder

Sektion II. Nachfolge Christi heute

I. Grundlagen

1.a) Der Mensch lebt zwischen Angst und Hoffnung. Aber nur die Hoffnung kann sein Leben vorwärtsbringen: die Hoffnung in die Zukunft, in die allernächste und in die fernste.

b) Gott bietet uns an und verspricht uns eine Zukunft, die über alle Erwartungen des Menschen hinausgeht.

c) Er bietet uns engste Gemeinschaft mit Christus an, die uns dahin führt, wohin Christus uns vorausgegangen ist: in das alles übersteigende Leben.

d) Er verspricht uns, dass dieser Weg Christi wirklich der Weg ist, der zu dem Erhofften führt. Dass er dieses Versprechen erfüllt, zeigt er uns an Christus, der auf diesem Weg das alles übersteigende Leben erlangt hat.

e) Wir sind von Gott aufgerufen, Christus in dieses Leben nachzufolgen. Das bedeutet, seinen Weg dorthin mit ihm zu gehen: den Weg, der über das Kreuz führt.

f) Die engste Gemeinschaft mit Christus ist uns gegeben sowohl in den Sakramenten und in der Verkündigung der Kirche, als auch in der Konfrontation mit unseren Mitmenschen und ihrem Leid.

II. Wie Gottes Anruf uns erreicht und wie wir ihm entsprechen

2. Da wir wissen, dass der Weg Christi unser Weg ins Leben ist, suchen wir die Situationen, in denen wir gerufen sind, Christus nachzufolgen. Bei uns liegt also die Verantwortung, uns den Situationen der Welt zu stellen: uns über sie zu informieren und zu handeln. Als Christen sind wir der Überzeugung, dass wir die Situationen dann verstehen, wenn wir sie von Christus her deuten. Das ist die Vorentscheidung, die der Christ gefällt hat. Er hat sich an Christus gebunden.

Jeder Augenblick des Lebens, auch die am unbedeutendsten erscheinende Minute, stellt eine bestimmte Situation dar. Wir stehen unablässig vor Situationen unseres eigenen Lebens und unserer Umwelt. Bedeutung und Wichtigkeit jeder Situation erfassen wir nur dann, wenn wir über eine oberflächliche Betrachtungsweise hinauskommen und Zusammenhänge verstehen. In jeder von uns erfassten Situation sind wir zur Stellungnahme aufgerufen. Somit ist die Nachfolge Christi nicht eigentlich eine einmalige Entscheidung, sondern eine ständig erneuerte Ausrichtung auf Gottes Heilswillen für die Welt. Das Leben ist eine unablässige Kette von Entscheidungen (bewussten oder unbewussten), die an den Menschen herangetragen werden. Überall ist Christus beteiligt. Jedesmal geht es um die Entscheidung für oder wider ihn, für oder wider das Heil der Welt. Es gibt keine für Christus gleichgültige Taten im menschlichen Leben.

Weil nun bei den verschiedenen Menschen die Informations- und Handlungsmöglichkeiten unterschiedlich sind, bedeutet der Ruf, Christus nachzufolgen, individuell sehr Verschiedenes. Während er den einen zu den höchsten Höhen der Macht und des Einflusses in der Welt führt, kann er für einen zweiten ein durchschnittliches bürgerliches Leben meinen, während der dritte die äussersten Bedrängnisse der Armut, der Einsamkeit, der Verfolgung, des Kampfes, ja des Todes bestehen muss.

3. Nachfolge Christi heisst also, dass der Mensch sich dem an ihn ergangenen Ruf stellt und sein Leben in persönlicher Verantwortung vor Gott führt. Das geschieht dadurch, dass er in den Ereignissen des Alltags die Entscheidungssituation erkennt und auf Grund selbständiger Überlegungen zum richtigen Gewissensentscheid kommt.

Gott hat uns zu seinen freien Mitarbeitern berufen. Er gibt uns keine detaillierten Anweisungen für das Leben. Wir können uns also weder hinter Gesetzen verstecken noch auf Gebote herausreden, sondern müssen in jeder Situation die angemessene Entscheidung auf Grund eigener Überlegungen treffen und dann natürlich auch zu unsren Gedanken, Worten und Taten stehen. Gott gehorchen heisst also, die Verantwortung auf sich nehmen und selber zu handeln wagen. Die Entscheidung für oder wider Gott ist dabei bereits enthalten in der Art und Weise, wie wir eine Situation betrachten und beurteilen.

Es wäre eigentlich eine vorurteilsfreie Prüfung der Entscheidungssituation erforderlich. Das ist aber nicht möglich, denn jede Entscheidung geschieht so, dass wir die aufgegebene Situation mit Modellvorstellungen und Leitbildern über uns und unsere Umgebung vergleichen und auf Grund von Massstäben und Prinzipien urteilen, die wir uns im Laufe des Lebens gebil-

det haben. Diese Modellvorstellungen und Massstäbe bilden dann ein System von persönlichen Geboten, an denen wir unser Handeln normieren. Sie können dem Willen Gottes entsprechen, sie können ihm aber auch zuwiderlaufen. Den Willen Gottes tun, muss darum heißen, uns über unsere Sicht der Dinge Klarheit zu verschaffen und unsere Grundsätze und Verhaltensmuster als Hilfsmittel erkennen: Sie sind zwar notwendig, müssen aber dennoch immer wieder in Frage gestellt werden, indem wir sie konfrontieren mit dem allgemeinen Gebot, Gott zu lieben und den Nächsten wie uns selbst. Verantwortliches Handeln hat demnach zur Voraussetzung, dass wir jederzeit bereit sind, unsere Leitbilder zu überprüfen und den Gegebenheiten anzupassen im Hinblick auf das Ziel, dass die Welt besser werde.

Dabei darf nicht übersehen werden, dass wir manche dieser Grundsätze und Verhaltensmuster unbewusst bilden. Diese Einsicht ist besonders wichtig, weil wir unbewusste Motive ja zuerst bewusst machen müssen, bevor wir sie allenfalls ändern können. Der Christusnachfolger wird aber auch ihnen gegenüber seine Verantwortung übernehmen.

4. Im einzelnen kann die Entscheidungssituation beispielsweise folgendermassen gezeichnet werden:

a) Es gilt, in der einzelnen Situation die gefällte Vorentscheidung für Christus in neuer freier Entscheidung, auf die gegebene Situation bezogen, anzuerkennen. Ich muss mich an sie erinnern und neu zu ihr stehen.

b) Gleichzeitig gilt es, die gegebene Situation von Christus her zu deuten, das heisst auf dem Hintergrund von Predigt, von anderen Arten kirchlicher Verkündigung, von Schriftlesung und dergleichen. Durch freie Aneinanderreihung der Gedanken werde ich mich an verschiedene Gedanken oder Vorstellungen erinnern, welche jene Verkündigung mir vermittelt hat und die nun mehr oder weniger klar zur gegebenen Situation etwas Grundsätzliches sagen. In diesem Geschehen ereignet sich das Sprechen des Herrn zu uns.

c) Ist die Vorentscheidung in der konkreten Situation neu anerkannt worden und hat der Christ ein gewisses Verständnis von der Situation durch Christus erlangt, so steht er vor der eigentlichen Glaubentscheidung, die er nur in persönlicher Freiheit und eigener Verantwortung fällen kann: Wovon lasse ich mich entscheidend beeinflussen für meine Stellungnahme zu dieser Situation? Gehe ich den Weg, den mir mein Unbewusstes aufdrängt, den meine Umwelt in diesem Fall als «normal» betrachtet, geborgen in der Masse und in ihren Konventionen? Oder gehe ich den Weg, auf den Christus mich ruft und der von meiner Umwelt vielleicht als töricht betrachtet wird? Den Weg über das Kreuz, geborgen allein in Glauben, Hoffnung, gestützt auf das Beispiel Christi, der mir vorangegangen ist?

In vielen Situationen werden die drei genannten Schritte nicht so klar voneinander getrennt vollzogen werden, wie es hier erscheint. Um aber auf solche Weise sich den Situationen im Glauben zu stellen, braucht es eine Einübung, damit man sich immer häufiger an die gefällte Vorentscheidung erinnert, das heisst, damit man immer leichter den Anruf des Herrn hört und sich ihm nicht verschliesst.

5. Die Kirche unterstützt die Gläubigen auf dem Wege der Nachfolge Christi, indem sie Entscheidungssituationen bewusst macht und unter Umständen direkt bestimmte Handlungen fordert.

Als Menschen, die Christus nachfolgen, sind wir Glieder seines Leibes und damit in Gemeinschaft untereinander. Diese Gemeinschaft der Kirche ist nur dann echt, wenn sie für das Tun des einzelnen mitverantwortlich

wird. Das bedeutet, dass die Kirche über allgemeine Formulierungen des Willens Gottes hinaus in bestimmten Situationen den Menschen mit dem konkreten Anspruch Gottes konfrontieren muss, indem sie sagt, was zu tun ist.

Dadurch wird der einzelne in seiner Freiheit und Verantwortung keineswegs eingeschränkt. Kein noch so autoritatives Wort der Kirche enthebt ihn der Pflicht, selber zu entscheiden, was er zu tun hat. Im Gegenteil: Gern dadurch, dass das Wort der Kirche mit dem Anspruch, Wort Gottes zu sein, den einzelnen erreicht, wird dessen Freiheit und eigene Verantwortung erst ermöglicht.

Natürlich kann die Kirche bei ihren Entscheiden und Forderungen das Fachwissen nicht übersehen. In solchen Fragen muss darum vor der Entscheidung jede mögliche Information gesucht und in Offenheit und Ehrlichkeit untersucht und diskutiert werden. Die Forderungen der Kirche haben nur dann die ihnen zukommende Autorität, wenn alle Voraussetzungen und Hintergründe einer Frage geklärt und alle Folgerungen und Konsequenzen der vorgeschlagenen Lösung bedacht wurden. Dabei gilt auch für die Kirche, dass neue Entwicklungen, neue Informationen und neue Einsichten eine Entscheidung in Frage stellen und eine andere fordern können. Aber das Wissen um die Zeitbedingtheit und Vorläufigkeit jeder ethischen Entscheidung entbindet die Kirche nicht von der Pflicht, sich zu engagieren.

III. Beispiele für Entscheidungssituationen

6. Im folgenden werden diese grundsätzlichen Ausführungen anhand konkreter Fragen und Fragenkomplexe erläutert. Den Ausgangspunkt bilden dabei Erfahrungen und Ansprüche, mit denen jeder Mensch sich unweigerlich täglich auseinandersetzt.

Unsere Erfahrung lehrt uns zum Beispiel, dass der Mensch mit seinem Gehör nicht gleichmäßig alles registriert, was um ihn herum gesprochen wird. Gewisse Dinge hört er besser, andere nimmt er gar nicht wahr. Manche Menschen hören besonders gut, wenn etwas Nachteiliges über einen Mitmenschen gesagt wird; andere wieder haben die Gewohnheit, vor allem Positives aufzunehmen. Dasselbe gilt vom Sehen! Offensichtlich werden also alle Sinneswahrnehmungen von uns sortiert nach ihrer Wichtigkeit, die wir ihnen beimessen, ohne dass wir uns über die Massstäbe dieser Klassierung Rechenschaft geben. Die Art unserer Reaktionen auf Sinneswahrnehmungen lässt darum auf Entscheidungen schliessen, die wir zwar grösstenteils unbewusst treffen, die wir aber dennoch vor Gott verantworten müssen, weil sie unser Handeln wesentlich beeinflussen.

7. Dabei sind auch die uns bewussten Entscheidungen über Sehen und Hören nicht immer leicht zu treffen.

Beispiel: Sollen wir uns einen bestimmten umstrittenen Film ansehen oder nicht? Wir wissen um die grossen Gefahren, dass filmische Darstellungen negative Einflüsse auf die Zuschauer haben können; andererseits dürfen wir die Augen nicht einfach verschliessen vor negativen Realitäten dieses Lebens. Wo ist die Grenze zu ziehen?

Oder: Was soll ich lesen, was soll ich nicht lesen?

Eines vom Wichtigsten, was Gott uns schenkt, ist die Zeit. Wie verwenden wir die uns gegebene Zeit, wie teilen wir sie ein? Für die meisten Menschen ist ein relativ grosser Teil ihrer Zeit im voraus vergeben durch Arbeit, Essen und Schlafen; andere haben grössere Freiheiten und damit auch grössere Verantwortung. Immer aber bleibt ein Rest, den wir als Freizeit mehr oder weniger sinnvoll ausfüllen können.

Auch da ergeben sich schwierige Fragen : Wieviel Zeit muss ein Geschäftsmann unbedingt seiner Familie reservieren ? Wieviel Zeit darf eine Hausfrau zum Mitverdienen abzweigen, ohne dass die Kinder zu kurz kommen ? Und so weiter.

8. Die Besinnung auf die ethische Bedeutung der täglichen Kleinigkeiten ist darum besonders wichtig, weil durch die Art, wie sie bewältigt werden, bereits in bedeutsamer Weise vorentschieden ist, wie der Mensch auf grosse ethische Fragen antwortet. Diese stellen sich zwar verhältnismässig selten, verlangen aber durch ihre Wichtigkeit eine besonders sorgfältige Abklärung.

Eine erste Gruppe umfasst Fragen, wie sie durch persönliche Kontakte von Mensch zu Mensch auftreten :

a) Das Generationenproblem. Wir kennen die alte, straff patriarchalische Ordnung der Familie ; wir kennen die Entwicklung zum « Jahrhundert des Kindes », wo der Vater der Kamerad seiner Kinder ist. Wir erfahren vor allem die Schwierigkeit der raschen Entwicklung, wodurch die Generationen geistig einander immer mehr entfremdet werden. Welche Aufgabe hat der Christ in dieser Situation ?

b) Die Geschlechtsmoral. Wir kennen die bisherige kirchliche und bürgerliche Auffassung, dass Geschlechtsverkehr nur innerhalb der Ehe seinen Platz hat ; wir erfahren die moderne Meinung, wonach die geschlechtlichen Beziehungen einen Wert in sich selbst haben. Wie soll der Christ urteilen und sich verhalten ?

c) Familienplanung. Wenn die Notwendigkeit der Familienplanung heute auch fast überall bejaht wird, so stellt sich die Frage nach den Kriterien, die die Kinderzahl bestimmen sollen.

In diesen Beispielen werden die Entscheidungen davon abhängen, wie wir uns den idealen Menschen vorstellen : Was für ein Leitbild haben wir vom Kind oder vom Jugendlichen ? Wie stellen wir uns den Mann oder die Frau vor, die wir sein möchten ? Wie sehen wir den guten Vater, die gute Mutter ? Dieses Bild vom Menschen, das zum Vorbild wird, gilt es sich bewusst zu machen und mit dem Bild zu konfrontieren, das Christus uns vermittelt hat.

9. Schwieriger werden die Probleme, wenn sachliche Fragen eine mehr oder weniger vordringliche Rolle spielen, wenn wirtschaftliche und technische Kenntnisse die Antwort massgeblich beeinflussen : Die richtige Entscheidung erfordert dann ein gewisses Mass an Fachwissen. Dabei müssen wir uns klar sein, dass das Fachwissen nicht gleichsam als neutrale Wahrheit zur Verfügung steht ; wissenschaftliche Thesen beruhen auf anthropologischen Voraussetzungen, oft auch auf politischen und sozialen Überzeugungen, und auch bei ihrer Anwendung und Interpretation spielen diese selben Voraussetzungen wieder eine Rolle ; auch sie müssen daher bewusst gemacht und am Willen Gottes gemessen werden.

Einige Beispiele für solche Probleme :

a) Politische Aktivität. Soll sich der Christ einer politischen Partei anschliessen ? Welcher ?

b) Soziale Probleme. Die Arbeitnehmer streben nach immer mehr Lohn, weniger Arbeitszeit, mehr Ferien, besseren Versicherungen aller Art. Andererseits droht für die untersten Schichten Arbeitslosigkeit durch die Automatik. Wie soll sich der Christ engagieren ?

c) Entwicklungspolitik. Die Kluft zwischen den industrialisierten und den unterentwickelten Ländern wird immer breiter, statt dass sie sich schliesst. Welchen Beitrag kann der Christ leisten ?

d) Revolution. In manchen Entwicklungsländern herrschen derartig schlimme soziale Verhältnisse, dass Oppositionsgruppen versuchen, durch

Umsturz des bestehenden Systems zu einer raschen Besserung zu kommen. Da die Stellungnahme der Industrienationen nicht ohne Einfluss auf die Entwicklung sein wird, stellt sich die Frage auch dem Christen, wie er diese Revolution beurteilt.

Noch etwas haben die Fragen dieser Gruppe gemeinsam: Der einzelne Mensch kann mit seiner Stimme allein wenig ausrichten. Meist wird nur dann etwas geschehen, wenn eine Gruppe von Menschen zusammenarbeitet, damit ihre Stimmen publizistisches und damit politisches Gewicht bekommen. Es geht also nicht nur darum, eine Entscheidung zu treffen, sondern auch einen Weg zu finden, damit diese Entscheidung geltend gemacht und in der Gesellschaft wirksam wird. Elfriede Kreuzeder, Rainer Petrak, Hansjörg Vogt

Sektion III. Lebendiger Gottesdienst

1. Im Vollzug des Gottesdienstes steht die konkrete Gemeinde am Anfang, sie ist aber auch das Ziel. In der Feier des Gottesdienstes, in der jeder Gläubige mitwirkt und nicht nur anwesend ist, findet die versammelte Gemeinde den tiefsten Ausdruck ihres kirchlichen Daseins, ist sie erst wirklich da. Der Gottesdienst ist darum immer zuerst Gottesdienst dieser ganz bestimmten Gemeinde und muss in seinem Vollzug auch dieser Gemeinde angepasst werden bei Wahrung aller Bezogenheit zur Gesamtkirche. Wir müssen dabei an die Welt von heute, aber auch an die Welt von morgen denken. Der Gottesdienst ist auch nicht eine andere Welt, sondern ein Stück Leben, «konzentriertes, verdichtetes, zur Höchstpotenz erhobenes Leben» (H. B. Meyer).

2. Ein Gottesdienst, der aus der lebendigen christlichen Gemeinde herauswächst und damit Ausdruck ihres Lebens ist, wird notwendigerweise in seiner Gestalt an Volk, Sprache und Lebensraum gebunden sein, dem die Gläubigen angehören. Wir wissen, dass unsere jetzt gebräuchlichen Formen des Gottesdienstes auch einmal geworden sind. Darum tragen sie auch die Zufälligkeiten und die Verbesserungsbedürftigkeit geschichtlicher Gestaltung an sich, die bei aller Vollendung und Schönheit nicht den Anspruch auf letzte Gültigkeit erheben können. Es wird die Aufgabe der Fachtheologen sein müssen, die unabänderlichen Wesenselemente der liturgischen Feier festzustellen.

3. Mit der Einführung der Muttersprache in den Gottesdienst sind die Probleme keinesfalls ganz gelöst. Das war nur eine erste Etappe, in der wir uns schon allzu lange aufhalten. Sicherlich liegt auch schon in der Übersetzung oder Übertragung der römischen Liturgie ein hoher Wert, doch reicht das nicht aus für einen Lebensvollzug, der doch in der Liturgie gegeben ist.

4. Die Liturgie ist ein kostbares Erbe. Wir werden sie nicht unbesonnen und gegen den Willen der Väter preisgeben, aber wir werden sie auch nicht wie ein Museumsstück behandeln. Die Vergangenheit soll zwar stets gegenwärtig sein. Wir werden von ihr lernen, doch wir müssen uns auch der Tatsache stellen, dass die Vergangenheit nicht mit der Gegenwart gleichgesetzt werden kann. Nur auf den heutigen Menschen zu blicken und die Gegenwartssituation gleichsam zu verabsolutieren, dürfte jedoch ebenfalls dem bestehenden Anliegen nicht ganz gerecht werden.

5. Leben schliesst Ordnung und Autorität ein. Leben kann es nur innerhalb einer Ordnung geben, vor allem religiöses Leben. Neue Formen müssen aus den schon bestehenden organisch hervorwachsen. Vor allem muss die biblische Verwurzelung der Liturgie erhalten bleiben. Gewiss soll der Gottesdienst verständlich und zum echten Mitvollzug geeignet sein. Das kann jedoch nicht bedeuten, die rasch wechselnde Sprache der Presse und der Strasse einzuführen.

ren. Und es bedeutet schon gar nicht einen Freibrief für die Lieblingsgedanken einer bestimmten Zeitepoche, einer Gruppe oder einer einzelnen Person. Was wäre aus der Liturgie geworden, wenn sie das, was in manchen Andachtsübungen im Lauf der Jahrhunderte zutage trat, alles in sich aufgenommen hätte, z.B. die Sprache und die Gedanken, die in manchen Kirchenliedern enthalten sind, die wir heute so entschieden ablehnen ?

6. Die Kirche macht gerade auch mit ihrem Gottesdienst auf Aussenstehende einen antiquierten Eindruck. Die Gotteshäuser werden langsam, aber stetig leerer, obwohl man sich mancherorts grosse Mühe um die Gestaltung des Gottesdienstes macht. Wir befinden uns in einer Krise, in der die Frage erhoben wird: Ist die Zeit der Liturgie vorbei ? Da die Liturgie Selbstdarstellung der Kirche, Reflex des Glaubens, Dienst am Menschen hier und heute ist, so schlägt alles, was sich auf den Glauben bezieht, auch auf die Gestalt der Liturgie zurück. Ihre Probleme sind nicht mehr Randprobleme oder etwas für Kenner und Liebhaber, sondern sie stehen heute in der Mitte des kirchlichen Fragens, Denkens und Suchens. Der Gottesdienst konfrontiert uns mit dem Wesentlichen des Christentums in all seinen Bereichen: von der Theologie, insbesondere von der Lehre von der Kirche angefangen, bis zu unserem sozialen und politischen Einsatz. Der Gottesdienst ist ja das Herzstück der Kirche und kann deshalb nie isoliert bestehen.

7. Unsere Aufgabe wird es sein, uns darüber klarzuwerden, wie wir zu Christus, zu seinem Mysterium und zu seinem Auftrag innerhalb unserer Kirche, aber auch zu unseren Mitmenschen und zu unserer ganzen Umwelt wirklich stehen.

Wie kann man dafür Verständnis erwarten, dass beispielsweise die Eucharistiefeier ein festliches Gemeinschaftsmahl ist, wenn in Wirklichkeit nur eine so erschreckend kleine Schar anwesend und zudem dann noch kaum beteiligt ist ? Hier werden wir unglaublich. Manche unserer Texte und Lieder können von vielen, die mitten im Leben stehen, nicht mehr ehrlich mitvollzogen werden. Sie müssen entweder innerlich Abstand nehmen oder schweigen. Schliesslich werden sie ganz wegbleiben. Viele unserer Gebete kommen wegen ihrer Schablonenhaftigkeit, zu grossen Knappeit, ja Gedankenarmut und Verallgemeinerung beim heutigen Menschen nicht mehr an. Wir müssen uns auch mit der geschichtlichen Bedingtheit mancher Symbole auseinandersetzen und uns ernstlich fragen, ob alle bisher üblichen noch etwas auszusagen vermögen oder ob an ihre Stelle nicht neue, vielleicht sogar solche aus der Welt der Technik treten müssten.

8. Oft scheint es, als wäre der Zugang zur Welt des Sakralen in der heutigen Zeit versperrt. Es wird immer wieder gefragt, ob der moderne Mensch noch ein Gespür hat für die kultischen Zeichen und Gestaltungen, ob er überhaupt noch liturgiefähig ist. Kann man ihm zumuten, dass er sich in dieser Welt noch zurechtfindet und darin beheimatet sein kann ? Man geht sogar schon so weit, das Kultische auf ein Mindestmass herabzudrücken oder gar abschaffen zu wollen. Man will radikal vereinfachen und entritualisieren. Hier sind Fragen gestellt, die an die Grundlagen des Kirchen- und Sakramentsverständnisses rühren. Und hier stellt sich die weitere Frage, ob alle liturgischen Reformen nur die Oberfläche treffen. Handelt es sich dabei nicht etwa nur um Schönheitsreparaturen, die wenig nützlich erscheinen, nachdem inzwischen das ganze Haus baufällig geworden ist ?

Trotzdem muss aber auch verneint werden, dass der Mensch in der Gegenwart keinen Zugang zum kultischen Bereich hätte. Er schafft sich sogar seinen eigenen Kult oder besser Kultersatz. Zahlreiche pseudoreligiöse Feiern werden veranstaltet, um diesem Bedürfnis Rechnung zu tragen.

9. Was aus Mangel an Vertiefung in die Heilige Schrift bisher unverständlich bleibt, aber für das rechte Verständnis des Gottesdienstes unerlässlich ist, wird durch eine bessere und tiefer gehende Unterweisung viel stärker als bisher ins Bewusstsein gebracht werden müssen. Immer wieder wird man sich um das Eindringen in das bemühen müssen, was im Gottesdienst geschieht, weil es sich dabei um Wirklichkeiten handelt, die dem Verstand nicht unmittelbar zugänglich sind.

10. Viele scheinen der Meinung zu sein, mit Änderungen und Verbesserungen sogleich alle Probleme lösen zu können, andere glauben, durch die Änderungen und Verbesserungen werde allmählich alles in Frage gestellt. Man beruhigt sich auch vielfach damit, wir hätten in unserer Kirche seit langem schon, was jetzt in andern Kirchen mühsam errungen werden muss. Wer von der Vergangenheit so gebannt ist, dass er die Gegenwart nicht begreift, kann auch nichts Gültiges für die Gegenwart hervorbringen. Das erklärt auch, warum zahlreiche Neugestaltungen ohne innere Anteilnahme bleiben und ein klägliches Niveau besitzen. Nicht wenige fühlen sich zu eigenmächtigem Vorgehen angetrieben, nicht aus Neuerungssucht oder Lust am Widerspruch, vielleicht auch deshalb, sondern auch aus seelsorglichen Gründen und nicht zuletzt aus Freude am Experimentieren. Man will die Eucharistiefeier in Text und Verlauf freier gestalten. Man legt grösseres (manchmal allzu grosses) Gewicht auf Improvisation und Spontaneität aus Widerwillen gegen das Gewohnte, wobei man sich mit Recht auf die Frühzeit des Christentums berufen kann, allerdings auch übersieht, warum man zu festen Formen kommen musste. Man will die Schriftlesung durch Paraphrasen oder gar durch Lesungen aus modernen Schriftstellern und die Psalmen durch moderne Lyrik in rhythmischen Kompositionen ersetzen. Man verwirft den Nur-Monolog in der Verkündigung und sucht den Dialog, ja die Diskussion im Gottesdienst. Man überlegt, ob man weiterhin Kirchenbauten als Sakralbauten errichten soll. Auch Gewänder und Geräte sollen in der überlieferten Gestalt nicht mehr verwendet werden. Mehr und mehr sollen die sakralen Formen des katholischen Kultus zurückgedrängt werden. Und hier stellt sich dann die bange Frage: Wo stehen wir? Führt dieser Weg nicht schliesslich in den aufklärerischen Rationalismus und Spiritualismus, ins Unverbindliche? Wird die Kirche so noch ihrem Auftrag gerecht, die Welt in sich aufzunehmen und zu heiligen? Geschieht hier nicht das Gegenteil und wird so nicht die Kirche von der Welt aufgesogen und nivelliert?

Gottesdienst und Sakrament sind nach einem alten theologischen Grundsatz um des Menschen willen da und nicht umgekehrt. Gerade dadurch aber wird jetzt eine Kettenreaktion ausgelöst, die anscheinend nicht mehr zu Ende kommen will. Jede Entwicklung ist eben auf Risiken angewiesen. Man darf sich von den neuen Gestaltungen keine Wunder erhoffen. Sie können auch zerstören. Dem bekloppenen, verstörten, allzusehr ins Irdische versunkenen Menschen wird durch Unruhe keine Hilfe geboten. Ausführende und Teilnehmende werden kaum zum Beten gebracht und dadurch nur noch innerlich leerer, bedrückter, nervöser und ärmer. Dauernde Hochspannung, wie sie etwa in Gottesdiensten zum Engagement erzeugt werden soll, ist auch nur gelegentlich möglich.

11. Die besten Kräfte aus dem künstlerischen Bereich der Gegenwart müssten gewonnen werden, eine moderne, den heutigen Menschen ansprechende und ergreifende Gestalt des Gottesdienstes schaffen zu helfen. Nicht nur Sprachkünstler, auch Musiker müssten sich ans Werk machen, aus dem Geist des Evangeliums schlichte und volkstümliche und doch auch hochwertige Texte und Melodien für den Gottesdienst zu schaffen. Das alles sollte man allerdings weniger schaffen wollen, als von Gott erbitten, dass er uns die Ge-

stalt des Gottesdienstes schenken möge, die lebendiger Ausdruck einer wahrhaft gottsuchenden und gottliebenden Generation ist, die auf dem Gewordenen und Ererbten aufbaut und es doch aus dem Geschenk christlicher Freiheit und in ernster Verantwortung wagt, in ihrer eigenen Kultur dem Schöpfer des Weltalls durch unsern Erlöser Jesus Christus Dank, Lobpreis und Bitten darzubringen und das geschenkte Gotteswerk in der rechten Gesinnung der Demut und des Gehorsams entgegenzunehmen. Nur aus einer glaubensstarken und geistig fruchtbaren Kirche kann wirklich Neues und Bleibendes wachsen. Sonst kommt es zur Fabrikation, die den wirklichen und drängenden Anliegen einer modernen und weltaufgeschlossenen Seelsorge nicht gerecht wird und ohne die notwendige psychologische Einfühlung in die Mentalität der betreffenden Gemeinde zum Scheitern verurteilt ist. Liturgie kann man nicht schreiben, wie man etwa ein Drama schreibt. Man kann sie auch nicht aufführen, wie man eine Komposition aufführt. Darum muss vor unüberlegten Neuerungen gewarnt werden, die nicht auf dem Boden des Bisherigen und in der Bindung an das überlieferte Erbe wachsen. Vor allem sollte nichts abgeschafft werden, bevor nicht etwas wirklich Besseres geworden ist.

Sollten sich in der nächsten Zukunft neue Gestaltungen bewähren und zu etwas Bleibendem wachsen, so wäre das aufrichtig zu begrüßen und zu wünschen. Doch sollte keineswegs Unerprobtes festgelegt werden, denn damit würde der Wildwuchs nicht verhindert, sondern noch gefördert.

12. Als erste Möglichkeit zur Erprobung neuer Gestaltungen des Gottesdienstes bietet sich der Wortgottesdienst an. Nach den Strukturgesetzen und der Pädagogik der religiösen Feier ist hier eine freiere Gestaltung möglich. Hier könnte eine Sprache reifen, wie sie dem Gottesdienst geziemt, hier könnten musikalische Versuche gemacht und das daraus Entstandene auf seine Bewährung geprüft werden. So liessen sich auch nach einem erträglichen und zumutbaren Mass die notwendigen Erfahrungen sammeln und miteinander vergleichen. Ähnliches gilt für die Spendung der Sakramente.

13. Auch das eucharistische Mahl kann verschiedenen Charakter tragen. Das Mahl am Werktag ist schlicht, das Mahl am Sonntag ist feierlicher, und noch stärker wird das Mahl an Festtagen herausragen. Dadurch sind auch die Unterschiede des eucharistischen Mahles gegeben. Auch hier gibt es Abstufungen, auch hier erkennt man ohne Schwierigkeiten, dass man nicht dauernd in Feststimmung sein kann, dass man auch hier tägliches Brot nötig hat. Darum werden wir uns bei aller Bemühung um Verständlichkeit und Klarheit gerade auch um Schlichtheit bemühen müssen.

14. Die Überbetonung des Mahlcharakters der Eucharistiefeier, wie sie immer wieder zu hören ist, kann uns nur wenig hilfreich sein, da der Mensch unserer Tage kaum noch weiss, was ein Mahl überhaupt ist. Man nimmt kein Mahl mehr miteinander ein, sondern nur noch einen Imbiss, formlos, ohne Gebet, zumeist auch ohne Gespräch, denn die Familie stellt vielfach keine Gemeinschaft mehr dar. Zuerst muss also die Familie wieder den Ort zu wirklicher Gemeinschaft zurückgewinnen, wenn wir das rechte Verständnis für das Gemeinschaftsmahl der Eucharistie und die regelmässige Teilnahme aller erreichen wollen.

Unser Gottesdienst wird dann lebendig sein, wenn das Leben des einzelnen, das Leben der Familien und das Leben unserer Gemeinden zum Gottesdienst wird.

Kurt Pursch,
in Zusammenarbeit mit den altkatholischen
liturgischen Kommissionen.

Sektion IV. Geistliches Amt – Mündige Christen

1. Verantwortung in der Kirche:

So könnte unser Thema auch lauten. Wer trägt eigentlich die Verantwortung in der Kirche, in der Gemeinde? Trägt sie der Pfarrer allein? oder der Kirchenrat allein? Wenn aber die ganze Gemeinde die Verantwortung trägt, warum kommt das nicht in höherem Masse zur Geltung? Welche besondere Verantwortung kommt dabei den Trägern des geistlichen Amtes zu, den Priestern, den Bischöfen? Kann es nach altkatholischer Auffassung das Petrusamt (den Papst) als Dienst an der ganzen Kirche geben?

2. Was heisst das: Mündige Christen?

Mündigkeit meint: den Mund auftun, verantwortlich sprechen. Mündig sein heisst also: Verantwortung tragen dürfen. Der Mündige nimmt Verantwortung auf sich, was der Unmündige nicht kann. Der Mündige verpflichtet sich. Er kann und darf und soll mitsprechen. Mündig sein heisst also nicht: man kann tun und lassen, was und wie es einem passt. Mündigkeit ist nicht die bindungslose Freiheit.

Zu berücksichtigen ist auch, dass die verschiedenartigsten Kräfte unser tägliches Leben beeinflussen, ohne dass wir uns dessen bewusst sind. Auch der, der sich völlig frei und ungebunden fühlt, wird manipuliert. Nicht nur das öffentliche Leben wird manipuliert (durch die Massenkommunikationsmittel Radio, Fernsehen, Presse, Film), sondern auch unser privates Leben (durch Werbung und Reklame). Wir werden politisch beeinflusst (sowohl durch die, welche Macht ausüben, wie auch durch jene, die zur Macht streben) und religiös (Angriffe gegen die kirchliche Lehre, gegen den Glauben, gegen das kirchliche Amt. Gibt es aber nicht auch Manipulation durch die Kirche selbst?). Als Mündige lassen wir uns solche Manipulation und Beeinflussung gefallen, die häufig unter dem Deckmantel der Freiheit geschieht. Wir werden dabei eigentlich als Unmündige behandelt.

3. Die Welt strebt der Mündigkeit zu

In den letzten Jahrzehnten hat sich sehr viel geändert. Der Mensch hat heute nicht nur andere, sondern auch bedeutend mehr Schwierigkeiten als früher. Sein kritisches Denken zieht praktisch alles in Zweifel. Es macht auch vor den Fragen des Glaubens nicht halt. So zeigt sich dann eine grosse Unsicherheit in bezug auf den Glauben, die sich einerseits in einem Aufbruch aus Erstarrtem heraus, ja in einem Ausbruch aus Überliefertem kundtut, anderseits aber auch in einer gewissen Ängstlichkeit. Das Geborgensein in der Kirche ist vielfach verschwunden.

Auch die veränderten Lebensgrundlagen tragen wohl zu diesen Schwierigkeiten bei. Die ganze technische Entwicklung gibt dem Menschen ein ungeheures Selbstbewusstsein. Das Ergebnis der wissenschaftlichen Forschung verleiht dem Menschen oft eine überhebliche Selbstsicherheit. Was nicht sichtbar, erklärbar und beweisbar ist, wird weitgehend abgelehnt. Für die Gnade ist kein Platz mehr vorhanden. Raum gibt es nurmehr für das sogenannte Nützliche und Praktische, wonach sich unsere Entscheidungen, auch in kirchlichen Fragen, häufig richten.

4. Mündigkeit in unseren Gemeinden

Unser Gemeindeleben aber funktioniert praktisch noch gleich wie am Anfang, wie vor hundert Jahren. Die Gemeinde ist eine Organisation, die eine gewisse Tätigkeit abwickelt. (Man vergleiche etwa unser weitgehend veraltetes Vereinswesen mit seinen Strukturen aus dem letzten Jahrhundert, die zu Beginn unseres eigenen Kirchenseins durchaus ihre Berechtigung hatten.) Es sind relativ wenige, die sich wirklich mit Fragen des Glaubens beschäftigen und

nicht nur mit administrativen und finanziellen, was selbstverständlich auch nötig ist. Wie oft aber werden seelsorgerliche Fragen z. B. in den Sitzungen der Kirchengemeinderäte besprochen und durchberaten (nicht nur gestreift, wie etwa bei Vorwürfen an den Pfarrer über die geringe Zahl der Hausbesuche!) ? Die Stellung des Pfarrers ist heute vielfach unnatürlich. Es werden viel zu grosse Ansprüche an ihn gestellt. Zuviel Verantwortung wird einfach auf den Pfarrer abgewälzt (Besuche in der Gemeinde gelten beispielsweise nur dann als vollwertig, wenn sie der Pfarrer persönlich macht). Er übernimmt so viel, dass die Gemeinde fast nichts mehr selber dazumachen muss. Er muss sogar für die Gemeinde glauben.

Ein grosser Teil der Gemeinde ist recht passiv, verhält sich indifferent der Gemeinde gegenüber, will auch kaum Verantwortung übernehmen. Wie verhält sich das zum Mündigkeitsein ?

In Zukunft wird es wohl immer weniger Mitläufer geben, womit eine klarere Situation entstehen wird (Gemeinden ohne «Karteileichen»). Man weiss dann, wer zur Gemeinde gehört.

5. Mündigkeit und «Diaspora»

Dazu kommt nun noch eine besondere Erscheinung in unserer Kirche, die eine kleine Minderheit ist. Unsere Gemeinden sind meist recht klein. Im Verhältnis zu den andern Konfessionen sind sogar alle unsere Gemeinden klein. Zudem haben wir sehr grosse Diasporagebiete, in denen ein beträchtlicher Teil unserer Gemeindeglieder wohnt. Wenn wir die Kleinheit der Ortsgemeinden berücksichtigen, so können wir vielleicht sogar sagen: Wir alle wohnen in der Diaspora. Es gibt für uns nicht einmal ein zahlenmäßig gewichtiges Zentrum, das uns rein äusserlich stark fühlen lassen könnte.

Diaspora heisst Zerstreuung. Da wird nun tatsächlich alles zerstreut. Nicht nur dass die Leute über grosse Gebiete zerstreut wohnen, sondern gerade dadurch werden auch Zeit und Kraft für die Seelsorge arg zerstreut. Wegen der ungebührlich starken Beanspruchung kann sich die Seelsorge nur aufs Nötigste beschränken. Viel Zeit wird durch den Unterricht «blockiert». Oft müssen relativ wenige Kinder in verhältnismässig vielen Klassen unterrichtet werden, die entsprechend klein sind.

Der altmodische Zustand der Seelsorge im Alleingang, des seelsorgerlichen Einmannbetriebs wirkt sich in unserer Diasporasituation besonders katastrophal aus. Und es dürfte kaum besser, sondern im Gegenteil immer schlimmer werden: einerseits erlauben die Verkehrsmittel heute das Wohnen auch in entlegeneren Ortschaften, andererseits fördern die grossen Städte auch nicht unbedingt den Kontakt unter den Menschen.

Es wird klar: die Diasporalage in unserer Kirche, in unseren Gemeinden erfordert geradezu die mündige Verantwortung jedes einzelnen Gemeindegliedes.

6. Uneingeschränkte Mitverantwortung

Lange Zeit herrschte wohl ein falscher Mündigkeitsbegriff. Zwar wird schon seit vielen Jahren von der Mitarbeit der Laien in der Kirche geredet. Aber hat sie sich nicht zu sehr nur auf Gebiete ausserhalb der eigentlichen Seelsorge beschränkt ?

Jedenfalls wurde diese Mitarbeit oft zu wenig gefördert. Denn Möglichkeiten sind uns schon heute gegeben, sind ja auch schon etwa benutzt worden. Zu fordern aber wäre wirklich, dass diese Mündigkeit der Gemeinde mehr gepflegt, mehr bewusst gemacht würde.

Dazu gehört aber auf der anderen Seite freilich auch, dass die Einzelnen überhaupt mündig sein wollen. Es nützt nichts, über Einsamkeit in der Gemeinde zu klagen (man kenne ja niemanden, deshalb komme man nicht), aber selbst gar nichts zu deren Überbrückung beizutragen.

Die unglückselige Trennung zwischen « Seelsorge » und Verantwortung der Gemeinde muss endlich aufgehoben werden. Jedes einzelne Gemeindeglied ist ein Teil der Kirche, hat darum teil an der Verantwortung gegenüber der Gemeinschaft, sowohl für das « Geistliche », wie für das Organisatorische. Deshalb muss auch jeder bereit sein, seinen Teil an der Verantwortung mitzutragen, muss mitarbeiten am Ganzen, muss sich sorgen auch um die andern. Was am Einzelnen geschieht, geschieht immer auch an der Gemeinde, und was an der Gemeinde geschieht, immer auch am Einzelnen.

7. Wie kommen wir überhaupt zur Mündigkeit ?

Im Empfang der Taufe und der Firmung gründet das Mündigsein des Christen. Die Firmung nennt man ja geradezu das Sakrament der Mündigkeit. Bei der Firmung bitten wir um die Sendung des Heiligen Geistes. Er führt uns in alle Wahrheit, er schenkt uns den rechten Glauben, stärkt und mehrt ihn.

Dieses geschieht aber nicht ohne unsere Mitarbeit. Durch seinen Glauben an Jesus Christus (vgl. Sektion I) ist aber der getaufte – und gefirmte – Christ mündig. Der Glaube kann und soll, ja muss wachsen. Im gleichen Masse wächst auch das Mündigsein des Christen, und auch seine Verantwortung.

Es geht also nicht darum, einen Menschen mündig zu machen, sondern dieser muss mündig werden. In eigener Verantwortung muss der Christ denken und handeln. Die Konsumententalität ist ganz entschieden abzuwehren : Wer von der Kirche nur gewisse Leistungen erwartet, wird unweigerlich enttäuscht. Es widerspricht dem Mündigsein, alles von andern machen zu lassen und bloss das Ergebnis hinzunehmen. Der einzelne soll selber mitwirken und mitsprechen : In der Verantwortung aus dem Glauben heraus hat er zu entscheiden, zu beraten, zu handeln.

8. Der Mündige ist nicht allein. Er wird ja gerade durch die Aufnahme in die Gemeinschaft der Glaubenden mündig. In Taufe und Firmung kommt das deutlich zum Ausdruck. Der Glaube aller Getauften ist auf den Einen Herrn gerichtet. Die Feier des Abendmahles macht es jedesmal wieder neu deutlich. Durch den Empfang der Abendmahlsgaben wird die Gemeinschaft immer wieder erneuert und gestärkt (Kommunion heisst Gemeinschaft). Diese Gemeinschaft muss nun aber im täglichen Leben ebenfalls sichtbar werden. (Wir wollen schliesslich auch nicht bloss sonntags mündig sein !) Das gehört zum lebendigen Gottesdienst (vgl. Sektion III). Ein Leben von der gemeinsamen Feier des Abendmahles her sollen die Mündigen führen : nicht in der Isoliertheit Einzelner, sondern als wirkliche Gemeinde.

9. Dynamische Gruppen

In der Diasporasituation in unseren Gemeinden (siehe Punkt 5) ist wohl nur noch dadurch sinnvoll Seelsorge zu treiben, wenn die Gemeinschaft nicht nur spürbar, sondern geradezu sichtbar wird. Eine dringende Forderung lautet: Überall sind Gruppen zu bilden !

Der Einzelne hat für gewöhnlich nicht verschiedene Gaben, wohl aber die Gruppe. Das löst ein Werden, einen Prozess aus, den man Gruppendynamik nennt. Dafür muss sich jede Gruppe freimachen. Es ist ein wirkliches Teamwork. Eine Gruppe ist unabhängig von der Zahl. Die Kleinheit ist sogar von Vorteil, lehrt die Psychologie. Der gruppendynamische Prozess führt zur wirklichen Personbildung, da er das Ich, den Egoismus des Einzelnen überwindet. Das ist Gruppenpastoration. Die Gruppe arbeitet an sich selbst. Der Seelsorger als Leiter des Gruppengesprächs muss hören und schweigen können. Er hat seine Funktion gegenüber der Gruppe und unter den Gruppen.

Eine Gruppe darf nämlich nie für sich abgeschlossen bleiben (wie das beim Verein vielfach ist, der in Statuten die Mitgliedschaft genau regelt). Sie muss vielmehr stets offen sein, auch mit andern Gruppen in Gemeinschaft ste-

hen. Die Gruppe bilden Gemeindeglieder, die sich als Gemeinschaft gegenseitig verpflichtet fühlen.

Im Gehorsam gegenüber dem, was sie im Evangelium gehört haben, starten sie vielleicht in ihrem Namen eine Aktion, weil sie sich für eine Frage engagiert fühlen. Solches Wirken geschieht aus der Verantwortung des Mündigen. Ein Protest in dieser Art bleibt auch nicht im blossen Kontra (gegen etwas) stecken.

In der Richtung des gottesdienstlichen Lebens im Alltag haben wir heute bereits etwas verwirklicht. Eine Art Zellenbildung in der Gemeinde ist durch die Bruderschaften geschehen (St.-Willibrords-Bruderschaft in Holland, Bruderschaft des hl. Johannes des Täufers in der Schweiz, St.-Andreas-Bruderschaft in Deutschland). Diese wollen die Gemeinschaft ganz bewusst von der Eucharistie her leben, und zwar nicht als ein Sonderklub, nicht als ein Klüngel sich besonders fromm Fühlender, sondern als Glieder der Kirche, mit der zusammen sie sich im täglichen Gebet vereinigen.

Das tägliche Gebet gehört zum Leben des Einzelnen wie der Gruppe. Es entspricht dem Glauben. Im Glauben an den Auferstandenen beten wir, dass der Heilige Geist unsren Glauben mehre, die Gemeinschaft stärke, die Gemeinde führe.

10. In Verbindung mit der Gesamtkirche

Die Gruppe als christliche Elementarzelle steht nicht isoliert da. Wie in der Urkirche steht sie in Verbindung mit andern Gruppen, die zusammen ein weitgestreutes Netz von Zellen bilden. Die Ämter der Einheit sind deshalb – befreit von ihrer feierlich-autoritären Struktur – mehr denn je aktuell. Die alte Kirche sah diese Einheit zwischen den einzelnen Gruppen im Bischofsamt ausgedrückt. In allen Konfessionen ist in den letzten Jahrzehnten das Bischofsamt wieder entdeckt, zugleich aber auch in Frage gestellt worden.

Der Satz: «Nichts geschehe ohne den Bischof» (Ignatius von Antiochia) darf nicht mechanisch-rechtlich verstanden werden, als Rechtfertigung eines autoritären Anspruchs; er zeigt vielmehr die Notwendigkeit einer «geistlichen» (vom Heiligen Geist gewirkten) Führung der Mündigen durch denjenigen, der die Sorge für die Einheit des Ganzen und für die harmonische Mitwirkung jedes Einzelnen trägt.

Die Gabe der Leitung wird in der Bischofsweihe gegeben; sie kann sich aber mehr oder weniger entfalten. Genauso wie die Mündigkeit der Firmung wachsen soll, soll auch der geistliche Leiter der Gemeinden durch die Ausübung seines Amtes «wachsen». Auch die Gemeinden helfen ihm dabei. Durch den ständigen «Dialog in der Liebe» wächst das Ganze, die Gemeinden werden mündiger und die geistliche Leitung des Bischofs gewinnt an Tiefe.

11. Synoden im Dienst der Erneuerung ?

Dieser Dialog zwischen den einzelnen Gruppen und ihren Verantwortlichen unter der Leitung des Bischofs ist der «gemeinsame Weg» (griechisch: synodos) aller Glieder der Kirche. Die Kirche ist in ihrer Grundstruktur «synodal», d. h. sie steht in einem dauernden Dialog, in dem ihre Einheit immer neu entsteht und gesichert wird.

Als institutionalisierte Form dieses Dialogs hat uns die alte Kirche die drei Stufen der Gemeindeversammlungen, der Bistumssynoden und der (regionalen und allgemeinen) Konzile überliefert.

In unserer Kirche ist aber der synodale Ansatz durch die schon erwähnte künstliche Trennung zwischen der individualistisch verstandenen «Seelsorge» und den rechtlich-finanziellen Fragen unterentwickelt geblieben. Nach den ersten Gründungsjahren verloren oft die Synoden den Sinn der geistlichen Verantwortung für das Ganze. Dazu kam eine Manipulation der Synoden von

oben her (unvollständige Information, Abstimmungen durch einfaches Handheben, Allgemeinplätze statt Argumente), über die schon Döllinger klagte (vgl. IKZ 1913, 66; v. Schulte, Altkatholizismus, 382).

Das Beispiel des holländischen «Pastoralkonzils» zeigt aber, wie eine intensiv vorbereitete Synode, in der die Mündigkeit der Teilnehmer ernstgenommen wird, das unerlässliche Werkzeug einer Kirchenerneuerung ist.

12. Konzil und Petrusamt

Für die Fragen, die ein ganzes Gebiet oder die Gesamtkirche betreffen, sind die Bischofskonferenzen und die Konzile da. Die altkatholische Bewegung hat von Anfang an auf die Berufung eines wahrhaft ökumenischen und freien Konzils der ganzen Kirche bestanden. Dieses Anliegen ist seit Uppsala (1968) auch vom ökumenischen Rat der Kirchen übernommen worden. Schliesslich stellt sich die Frage, ob die Sorge für die Einheit der ganzen Kirche nicht auch das Amt einer einzelnen Person sein kann («Petrusamt»). Mit der Ablehnung des autoritär verstandenen Jurisdiktionsprimats des Papstes und seines Unfehlbarkeitsanspruchs verband die altkatholische Bewegung die Anerkennung des historischen Primats des Bischofs von Rom als «primus inter pares». (Vgl. dazu die Primatsthesen der altkatholischen Theologenkonferenz von 1969 im Altkatholischen Jahrbuch 1970, Bonn, S.23.)

Roland Lauber, Christian Oeyen, Jan Visser

Der unmittelbaren Einführung in die Arbeit der vier Sektionen dienten kurze Einleitungen in die zur Diskussion stehenden Themen.

Sektion I. «Glauben in Freiheit und Verantwortung».

Pfr. E. Nickel (Freiburg) führte u.a. aus:

«Bedeutet das Bekennen dieses Glaubens ... ein Jasagen zu endgültigen Entscheidungen der Kirche oder ist es in den Akt der ständigen Neubesinnung in ihr einbezogen? ...

Liegt die Schwierigkeit und Ablehnung, die diese Bekenntnisse nicht nur unter den Menschen erfahren, die der Kirche und dem Glauben fernstehen, nicht gerade darin, dass man die hinter diesen stehende Kirche selbst als unakutuell und als Fremdkörper empfindet? ...»

Er stellte abschliessend die Frage, ob dieser Kongress für das kirchliche Leben Impulse freisetzen könnte, um «vordringlich Fragen des Glaubens und der Lebensorientierung in ständiger Neubesinnung und in einem ehrlichen Dialog zu behandeln.»

Sektion II. «Nachfolge Christi heute».

Frau Dr. E. Kreuzeder (Wien) stellte dazu fest:

«Es wird sich bei der Erarbeitung unseres Themas nicht darum handeln, nun im einzelnen auf bestimmte Situationen eine Antwort zu geben..., sondern wir werden uns darauf konzentrieren müssen, darüber zu sprechen, wie wir Christus nachfolgen können, wo unsere Verantwortung als Individuum und als Glied der Kirche liegt, ob wir überhaupt bereit sind, Christus als unser Leitbild zu akzeptieren.»

Sektion III. «Lebendiger Gottesdienst» wurde eingeleitet durch Pfr. N. van Ditmarsch (Hilversum). Er sagte u.a.:

«Inzwischen haben die Entwicklungen in der römisch-katholischen Kirche und das neue liturgische Bewusstsein in manchen protestantischen Kir-

chen auch unsere Kirchen beeinflusst. Im Gegensatz zu den Versuchen der Vergangenheit, die von einer bestimmten Liturgie ausgehen, handelt es sich jetzt teilweise um eine Bewegung, die, beeinflusst von den gesellschaftlichen Änderungen und den jüngsten theologischen Strömungen, die Existenz eines kirchlichen Ritus an sich in Frage stellen... Andererseits wächst das Interesse für biblische Theologie, für das Wesen der Liturgie als Dienst des ganzen Volkes Gottes, für modernen Sprachgebrauch im Wortlaut der Liturgie und des Gesanges... Liturgie ist eine wesentliche Funktion der Kirche: „Opus Dei“ das heisst: Werk Gottes an uns, und dann: unser Dienst an Gott.»

Sektion IV. «Geistliches Amt – Mündige Christen».

Pfr. R. Lauber (Trimbach) stellte als die zwei sich aufdrängenden Aspekte dieses Themas die wahre Mündigkeit des Christen und das Anliegen der Gruppenpastoration heraus:

«Es soll auch in diesem Gebiet das eigentliche Anliegen des Altkatholizismus besser zur Geltung kommen, indem die Mündigkeit den Laien auch in den sogenannten „geistlichen“ Dingen zuerkannt wird.»... Es besteht die Notwendigkeit, «Gruppen zu bilden, in denen der Pfarrer als Motor und Berater gewiss eine wichtige Rolle spielt, die aber ausserdem die Mitarbeit und gegenseitige Hilfe der Gruppenmitglieder als wesentliche Bestandteile der Seelsorge miteinbeziehen».

Aber solche Gruppen sollten dennoch nicht die klassische Gemeindeseelsorgearbeit ersetzen, und die Gemeinden sollten in ihrer Struktur für alle offenbleiben.

Nach dieser allgemeinen Einführung begann in verschiedenen Hörsälen die *Aussprache der vier Sektionen*, die auch am Nachmittag fortgesetzt wurde.

Am Samstagmorgen erfolgte im Plenum die *Aussprache* über die *Diskussionsberichte der vier Sektionen*. Dabei wurden diese in Verbindung mit den Grundtexten zu den vier Sektionen (Arbeitsbuch, S. 38–66, s. o.) vom Kongress als Leitlinien für die kirchliche Arbeit angenommen:

Sektion I. Glauben in Freiheit und Verantwortung
(Sektionsleiter: Professor Dr. K. Stalder, Bern)

Die Aussprache in der ersten Sektion beschränkte sich im wesentlichen auf Teil A des Textes im Arbeitsbuch.

Alle Voten machten deutlich, dass die tradierten Glaubensbekenntnisse Verstehensschwierigkeiten verursachen. Gleichwohl besteht nicht die Meinung, dass an ihrer Aussage etwas geändert werden sollte. Hingegen wird mit Nachdruck die Forderung erhoben, dass alle Glieder der Kirche nach ihrem besten Wissen und Können die Aufgabe übernehmen sollen, die Aussagen des Glaubens, beispielsweise diejenigen des Glaubensbekenntnisses so zu durchdenken und im Blick auf das Denken und Handeln des Menschen in der heutigen Welt neu zu interpretieren, dass sie sich sowohl untereinander als auch Aussenstehenden gegenüber Rechenschaft ablegen können (vgl. Nr. 8).

Dabei ist klar, dass diese Aufgabe nur unternommen werden kann, indem wir in der persönlichen Begegnung mit dem Herrn stehen. Ebenso klar wurde in der Aussprache, dass das Engagement des Glaubens nur erfüllt werden kann, indem die genannte Denkarbeit geleistet wird.

Es wurde Gewicht darauf gelegt, dass ein Bekennen des Glaubens für die Kirche, jede Gemeinde und jeden einzelnen alle Entscheidungen des Lebens umfasst. Darum müssen konkrete Zeit- und Situationsdiagnosen gewagt werden, woraus sich entsprechende Verhaltensvorschläge ergeben müssten (Familienplanung, Atomwaffen, Entwicklungshilfe).

So sollten sich in verantwortlichen Gruppen der Gemeinde auch Vorschläge für Entscheidungen ergeben, dass die Kirche zu dem wird, was sie sein muss: zu einem gewissensbildenden Faktor in der Gesellschaft (vgl. Frage 3, S. 304).

Es wurde sogar die Frage aufgeworfen, ob nicht die persönliche und gesellschaftliche Verantwortung der Kirche und aller ihrer Glieder im gottesdienstlichen Bekennen eine feste Stelle haben müsste.

Größere Schwierigkeiten bereitete der erste Satz von Nr.4. Wohl waren sich die Anwesenden darüber einig, dass Glaube ohne Erkenntnis nicht möglich ist. Stark wird aber der Unterschied zwischen Erkennen im Bereich der Naturwissenschaften und der Erkenntnis Gottes empfunden und betont. Gewiss ist alle unsere Gotteserkenntnis Stückwerk. Das hebt indessen nicht auf, dass sie in ihrer Vorläufigkeit doch Erkenntnis ist, die uns in die Lage versetzt, ja sogar verpflichtet, jedem über unseren Glauben Rechenschaft zu geben.

Sektion II. Nachfolge Christi heute

(Sektionsleiter: Dr. Elfriede Kreuzeder, Wien)

Der Kongress nimmt diesen Text als gut brauchbare Grundlage für weitere Diskussionen an. Während die vielschichtigen theologischen und menschlichen Voraussetzungen des ethischen Handelns nicht besprochen werden konnten, wurden einige praktische Fragen aufgegriffen und folgende Stellungnahmen erarbeitet und angenommen:

1. Vorurteile in der Einstellung gegenüber andern Menschen

Zur Sendung jedes Menschen, vor allem des Christen, gehört die Toleranz und die Überwindung seiner pauschalen Urteile. Zur Erfüllung dieser Aufgabe haben wir als Kirche die Pflicht, für umfassende Information und eine gut begründete Gewissensbildung zu sorgen.

2. Politische Aktivität

a) Der Christ hat politische Verantwortung. Es hängt von seinem persönlichen Gewissensentscheid und seinen weltanschaulichen Voraussetzungen ab, ob und in welcher Partei er aktiv wird; darüber kann die Kirche keine Direktiven geben. Dabei ist es fraglich, ob jede Partei sich mit christlichen Grundsätzen verträgt.

b) Der Christ muss sich über die Rolle der militärischen Gewalt Rechenschaft geben.

c) Den Besitz und Gebrauch von ABC-Waffen lehnen wir für alle Länder ab.

3. Soziales Engagement

Die Christen haben die Pflicht zum Dienst an der Welt; dieser äußert sich nicht nur in der Verkündigung des Evangeliums, sondern auch in konkreten sozialen Taten, besonders für benachteiligte Gruppen der Menschheit.

Nachtrag des Sektionsausschusses:

In den Diskussionen der Sektion wurde auch die Frage der Geschlechtsmoral aufgegriffen (vgl. Sektionstext Abs. III 8 b); im Bericht an das Kongressplenum war darüber die folgende Feststellung enthalten:

«In dieser Frage gehen unsere Meinungen auseinander, ob die konventionellen kirchlichen Lehren dem Willen Christi schlechthin entsprechen oder ob die Liebe in gewissen Fällen zu andern Entscheidungen kommen kann.»

In der Plenumsdiskussion äusserten mehrere Votanten die Ansicht, diese Problematik sei viel zu schwierig, als dass sie durch eine Diskussion im Rahmen unseres Kongresses auch nur einigermassen in den Griff bekommen werden könnte. Es wäre deshalb besser, auf eine Aussage ganz zu verzichten und diesen Passus zu streichen, was von der Mehrheit der Teilnehmer angenommen wurde.

Zu Punkt 3, Soziales Engagement, wurde im Plenum folgender Zusatzantrag eingebracht, aber nach lebhafter Diskussion abgelehnt: «Es wird empfohlen, 5% aller kirchlichen Einkünfte für die Entwicklungsaufgaben in der Dritten Welt zur Verfügung zu stellen.»

Sektion III. Lebendiger Gottesdienst
(Sektionsleiter: Pfr. lic. theolog. K. Pursch, Bonn)

Die Gruppe stellte fest, dass es grundsätzlich keine für alle Zeiten, Regionen und Altersgruppen absolut gültigen liturgischen Formen geben kann. Die in allen Bereichen des Lebens sich mehr und mehr verwirklichende Pluralität darf in der Kirche nicht nur notgedrungen akzeptiert werden, sondern muss als Lebensprinzip des Gottesvolkes bejaht werden und zu einer wirklichen Pluriformität führen.

Es sollen neben überlieferten Formen von Gottesdiensten feierlicher oder einfacher Art legitimerweise auch Gottesdienste gestaltet werden können, die den konkreten Gegebenheiten der feiernden Gemeinde entsprechen (kindgemäße Feiern, Jugendgottesdienste, Tisch-Eucharistiefeiern in Haus- oder Krangengemeinschaften).

In der Vielfalt der Voten stand eindeutig die Frage nach der bleibenden Grundstruktur oder dem Wesen des dem Willen Christi entsprechenden christlichen Gottesdienstes im Mittelpunkt. Die Einheit des Gottesvolkes widerspricht nicht zwingend einer flexiblen Vielfalt von gottesdienstlichen Möglichkeiten; es gehört wesentlich zur christlichen Liebe und Brüderlichkeit, dass die verschiedenen Gruppen innerhalb der einen – Christus-Gemeinde, seien sie konservativ, progressiv, alt, jung oder politisch verschiedenen orientiert, einander auch im gottesdienstlichen Tun Toleranz erweisen und sich füreinander offenhalten.

Es sollte in jedem Fall unter ökumenischen Gesichtspunkten mehrere Möglichkeiten des eucharistischen Hochgebetes geben; für die deutschsprachigen Bistümer unserer Kirche sollte eine einheitliche Liturgie geschaffen werden und bis zu deren Verwirklichung eine gründliche Information über die Ergebnisse der liturgischen Kommissionen der einzelnen nationalen Landeskirchen gegeben werden. Auch sollte die Erlaubnis erteilt werden, gute und erprobte Texte aus der römisch-katholischen Kirche zu benutzen. Der Fruchtbarmachung der Fülle des biblischen Gedankengutes durch einen mehrjährigen Lesezyklus kann durch die Benutzung moderner Predigtliteratur geholfen werden, indem man die neue Leseordnung der römisch-katholischen Kirche zur Benutzung freigibt. Es wird der Beschluss der Gemeinsa-

men Kommission der römisch-katholischen und altkatholischen Kirche Deutschlands begrüßt, «dass die für den liturgischen Gebrauch bestimmten Texte künftig in gemeinsamer Arbeit erstellt werden».

Der Schaffung guter neuer Formen dient es, wenn an möglichst vielen Orten in Gemeinden experimentiert werden kann und liturgische Arbeitskreise mit Fachleuten der Sprachwissenschaft, der Psychologie, der Soziologie, der Anthropologie und der Musik zusammenarbeiten, damit der Gottesdienst der gegenwärtigen Kirche nicht lediglich einer vergangenen Welt entspricht, sondern seinem Auftrag, das zeitlose Wort Gottes in der konkreten Welt zu verkünden, gerecht werden kann.

Sektion IV. Geistliches Amt – Mündige Christen
(Sektionsleiter: Dr. J. Visser, Nijmegen und Utrecht)

Einleitung

Der Bericht hebt aus dem Sektionstext einige Punkte hervor, die einen besonderen Dringlichkeitswert besitzen. Ausserdem wird das Thema der Erwachsenenausbildung angesprochen, das im Sektionstext nicht vorhanden war.

Der Bericht enthält verschiedene Anregungen und drei Anträge:

- Die beiden ersten richten sich an die Bischofskonferenz *und* an die einzelnen Kirchen und betreffen die Erwachsenenschulung (Punkt 4) und die Frage der Entfaltung der Ämter, insbesondere des Amtes und der Stellung der Frau und des Diakonats (Punkt 6).
- Der dritte Antrag (Punkt 2) betrifft nur einzelne Kirchen und bittet, dass einige Teile des Kirchenrechts im Lichte der Mündigkeit der Laien auch in rein religiösen Fragen revidiert werden.

Wie schon im Sektionstext, wird die Gruppenpastoration besonders empfohlen. Einige Richtlinien werden dafür genannt.

1. Nutzung der Zeit auf Kongress und Synode.

Wir bedauern, dass wir für die Aussprache zuwenig Zeit zur Verfügung hatten. Es muss am Kongress (und an den Synoden) mehr Zeit für den Gottesdienst und die Aussprachen in Gruppen zur Verfügung stehen. Der feierliche Rahmen sollte die Priorität des Gottesdienstes und die Gespräche unter den Konferenzteilnehmern nicht einschränken. Auch die Freizeit sollte zu einem richtigeren Masse verringert werden.

2. Keine Aufspaltung von Seelsorge und Organisatorischem.

Die Mündigkeit der Laien soll sich in sinnvoller Zuordnung von Seelsorge und Verantwortung der Gemeinde ausdrücken. In einigen unserer Landeskirchen ist hier eine Überprüfung der kirchenrechtlichen Ordnung notwendig (s. Arbeitsheft Sektionstext IV 6 und 11).

Es ist darauf hinzuarbeiten, dass die Synoden in unserer Kirche in einem verstärkten Masse zu «Pastoralsynoden» werden.

3. Gruppenpastoration.

Wir sind der Meinung, dass in der heutigen Situation der Gemeinden neue Modelle des Gemeindelebens entwickelt werden müssen. Zur Förderung der Mündigkeit scheint uns die Gruppenpastoration die angemessenste Lösung zu sein. Natürlich sind wir uns bewusst, dass das eine Neubesinnung auf den Charakter der Kirche als Gemeinschaft erfordert. Es scheint uns wichtig, dass dafür die schon entwickelten Methoden der Sozialwissenschaft herangezogen werden (s. Arbeitsheft IV 8–10, bes.9).

In der Bindung an das Evangelium soll sich die Gruppe ihre Ziele setzen. Die Vielgestaltigkeit des Auftrags des Evangeliums spiegelt sich in der Vielfalt der Gruppen (Aktion, Gebet, Schulung).

Vom Evangelium her sollen die Gruppen offen sein füreinander und für den Dienst am Menschen. Zugleich findet diese Vielfalt ihre Einheit in der gemeinsamen Feier der Eucharistie (lebendiger Gottesdienst).

4. Ausübung der Mündigkeit setzt eine geeignete Schulung voraus.

Wir richten an die Bischofskonferenz und die einzelnen Kirchen die dringende Bitte, der Ausbildung der Laien Priorität einzuräumen. Sie soll den Gemeindegliedern helfen, ihr Christsein bewusst zu ergreifen und zu entfalten, und sie für ihren Dienst besser auszurüsten. Sie muss darum in Methode und Inhalt den Teilnehmern voll angepasst sein. Unter anderem ist es wichtig zu lernen, Antworten für die Fragen des Alltags durch das Evangelium zu finden (Nachfolge Christi). Dazu dient gerade auch die Gruppenarbeit. Vom vorhandenen Angebot an ökumenischer Erwachsenenbildung ist nach Möglichkeit Gebrauch zu machen.

5. Die Pfarrer.

Eine Konsequenz aus der Gruppenpastoration scheint uns die Neubesinnung über die Funktion, Ausbildung und ständige Weiterbildung der Pfarrer zu sein. Einerseits ist es Aufgabe des Pfarrers, die Mündigkeit der Laien zu fördern, andererseits ist es der Dienst seines Amtes, die Einheit in der Kirche zu wahren.

6. Wir bitten die Bischofskonferenz und die einzelnen Kirchen, in bezug auf neue pastorale Modelle, die Entfaltung der Ämter zu untersuchen. Dabei kommt der Frage nach Amt und Stellung der Frau eine besondere Bedeutung zu. Das Diakonat soll nicht mehr nur eine Vorstufe zum Priesteramt sein, sondern eine ständige Aufgabe in der Kirche.

7. Die Besinnung auf das Eigentliche der altkatholischen Aufgabe soll immer ausgerichtet sein auf die Einheit der Kirche.

Empfang beim Bundespräsidenten

Um 17.00 Uhr empfing Bundespräsident *Dr. G. Heinemann* in seinem Amtssitz eine Delegation des Kongresses, wobei Bischof *J. Brinkhues* ihm die Teilnehmer vorstellte. Daran schloss sich ein ungezwungenes Gespräch.

Die sechs Vorträge des Nachmittags

Ab 16.00 Uhr wurden in drei Reihen je zwei Vorträge gehalten, die sich mit der Orthodoxie und Rom, der «Genfer Ökumene» sowie mit je einem Thema aus dem anglikanischen und altkatholischen Raum befassten.

REIHE A

Prof. Dr. J. Kalogirou (Saloniki) sprach zum Thema

«Der altkatholisch/orthodoxe Dialog»

Auf dem ersten Altkatholikenkongress zu München im Jahre 1871 wurde der Beschluss vom 22. September gefasst, in welchem

es ausdrücklich, unter anderem in Punkt III heisst: «Wir hoffen auf eine Wiedervereinigung mit der griechisch-orientalischen und russischen Kirche, deren Trennung ohne zwingende Ursachen erfolgte und in keinen unausgleichbaren dogmatischen Unterschieden begründet ist¹». In demselben Beschluss der Altkatholiken in München wurde vorher erklärt, «dass der Kirche von Utrecht der Vorwurf des Jansenismus grundlos gemacht wird und folglich zwischen ihr und uns kein dogmatischer Gegensatz besteht²». Diese letztere Erklärung, welche im Text des Münchener Kongresses der erwähnten Aussage über die orthodoxe Kirche unmittelbar vorangeht, fand ihre Realisierung in dem im Jahre 1889 leicht erfolgten Abschluss der «Utrechter Union». In ihr fanden sich zusammen der vorvatikanische Altkatholizismus, der sich in seiner neueren Form seit dem ersten Viertel des 18. Jahrhunderts in Holland um das sich damals den päpstlichen Absolutheitsprinzipien widersetzende Domkapitel von Utrecht zusammenschloss und seitdem als selbständige katholische Kirche existierte, und derjenige Altkatholizismus, welcher im ausgehenden 19. Jahrhundert im Westen zunächst als Opposition gegen die «Neu-Katholiken» als die Anhänger der neuen Lehren des Vatikanischen Konzils von 1869/70 entstand.

Wie wir uns heute aus massgeblicher zeitgenössischer wissenschaftlicher altkatholischer Quelle über die Formung und den Bestand des Altkatholizismus Aufschluss verschaffen können, «der einheitliche Begriff einer Altkatholischen Kirche ist gleichbedeutend mit dem der ‚Utrechter Union‘, d.h. jener Gruppe von bischöflich verfassten Kirchen, die mit dem erzbischöflichen Stuhl von Utrecht volle Gemeinschaft haben³». Und da alle Träger des altkatholischen Namens nicht in Betracht kommen, die ausserhalb der Grenzen der Utrechter Union – besonders in den USA und in England – unter Berufung auf den Besitz der Apostolischen Sukzession Hierarchien, Jurisdiktionen und Gemeindeorganisationen sehr verschiedener Art und Gestalt aufweisen, darunter auch die Mariavitische Kirche in Polen, die 1925 aus der Gemeinschaft der

¹ W. Herzog, Dokumente zu den Unionsbestrebungen des Altkatholizismus, IKZ 15 (1925), S. 4. Urs Küry, Die Altkatholische Kirche. Ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen, (Die Kirchen der Welt, Band III), Stuttgart 1966, S. 425. Vgl. ebenda, S. 389.

² W. Herzog, a.a.O., S. 4. Urs Küry a.a.O., S. 425.

³ Werner Küppers, Symbolik in der Altkatholischen Kirche. In: Symbolik der kleineren Kirchen, Freikirchen und Sekten des Westens, Stuttgart 1964, S. 3.

Utrechter Union ausgeschlossen wurde, gehören heute zu der «Utrechter Union» folgende acht autokephalen altkatholischen Kirchen: Die Altkatholische Kirche der Niederlande, das katholische Bistum der Altkatholiken in Deutschland, die Christkatholische Kirche der Schweiz, die Altkatholische Kirche Österreichs, die altkatholische Kirche in der Tschechoslowakei, die kroatische Altkatholische Kirche in Jugoslawien, die Polnisch-katholische Kirche in Polen und die Katholische Polnische Nationalkirche in den USA und in Kanada⁴.

Für die altkatholische Kirche der Niederlande, oder nach ihrer ursprünglichen Selbstbezeichnung, für die «Römisch-katholische Kirche der altbischöflichen Klerisei», d. h. des altbischöflichen Klerus, wird tatsächlich leicht die Feststellung gemacht, welche auch für uns Orthodoxen evident ist, dass sie «in Wahrheit die jansenistischen Sonderlehren in bezug auf die Erlösungsgnade nie übernommen hat»; dass der Zusammenhang, der auf eine gewisse Weise mit dem Jansenismus besteht, nicht dogmatischer, sondern eher kirchenpolitischer Natur ist, «insofern beide im Jesuitismus ihren gemeinsamen Gegner hatten und in ihrem Abwehrkampf sich gegenseitig bestanden»; dass dieser Zusammenhang bis zu einem gewissen Grade auch ein solcher der Spiritualität ist, «insofern die vornehmlich an Augustin geschulten Theologen der Utrechter Kirche mit den Jansenisten – jedenfalls zeitweise – die strengere Auffassung in der Ausübung der Kirchenzucht und der Verwaltung der Sakramente teilen»; dass aber «in ihrer Lehre die Utrechter Kirche vom überlieferten Glauben nie abgewichen ist⁵».

Aus den berührten Punkten des Entstehens und Bestehens der altkatholischen Kirche wird es schon auch für uns ersichtlich, dass die Bezeichnung «alkatholisch», die alle Altkatholiken für ihre Kirche übernahmen, in jener Richtung zu erfassen ist, die ihr schon die ersten Altkatholikenkongresse in München 1871 und Köln 1872 gaben und die dann endgültig durch die «Utrechter Erklärung» von 1889 bestätigt wurde, in der Richtung nämlich einer inneren Bindung an die «alte und ungeteilte Kirche des ersten Jahrtausends». Heisst es doch in dem Hauptdokument des Altkatholizismus, in der «Utrechter Erklärung der Bischöfe der Altkatholischen Kirche» unter Berufung auf den bekannten altkirchlichen

⁴ W. Küppers, a. a. O., S. 4–5.

⁵ U. Küry, a. a. O., S. 35.

Grundsatz, welchen Vincentius von Lerinum formulierte («lasset uns festhalten an dem, was überall, allzeit und von allen geglaubt worden ist; dies nämlich ist wahrhaft und wesentlich katholisch»): «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 1. Jahrtausends ausgesprochen ist.»

Während in diesem epigrammatischen Satz der Utrechter Erklärung, in welcher tatsächlich das «alkatholische Bekenntnis» niedergelegt ist, wie wir es von offizieller alkatholischer Seite vernehmen⁶, positiv das Hauptanliegen des Altkatholizismus ausgesprochen wird, erklären dort sodann die sich als Sprecher ihrer Kirche vereinigenden, damals fünf, Bischöfe folgendes: «Als mit dem Glauben der alten Kirche in Widerspruch stehend und die altkirchliche Verfassung zerstörend verwerfen wir die Vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 über die Unfehlbarkeit und den Universal-Episkopat oder die kirchliche Allgewalt des römischen Papstes. Das hindert uns aber nicht, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Konzilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem Primus inter pares zugesprochen haben mit der Zustimmung der ganzen Kirche des 1. Jahrtausends»⁷. Und weiter, in Punkt 4, heisst es: «Was die anderen in den letzten Jahrhunderten von dem römischen Bischof erlassenen dogmatischen Dekrete, die Bullen Unigenitus ... usw. betrifft, so verwerfen wir dieselben, soweit sie mit der Lehre der alten Kirche in Widerspruch stehen, und erkennen sie nicht als massgebend an. Überdies erneuern wir alle diejenigen Proteste, welche die alkatholische Kirche von Holland in früherer Zeit bereits gegen Rom erhoben hat⁸.»

In diesem Zusammenhang wird es wohl nicht als ungereimt erscheinen, wenn wir uns erlauben, dazu einen Kommentar anzuführen, gemacht von einem angesehenen römisch-katholischen Theologen, Victor Conzemius, der sich in den letzten Jahren eifrig dafür einsetzte, innerhalb der römisch-katholischen Welt Interesse und Verständnis für die Anliegen oder, besser gesagt, für das Hauptanliegen des Altkatholizismus, welches ja von Anfang an sein Auftre-

⁶ Erzbischof Dr. Andreas Rinkel, Das alkatholische Bekenntnis, IKZ 55 (1965) S. 201.

⁷ Bei U. Küry, Die Altkatholische Kirche, a. a. O., S. 426.

⁸ Ebenda, S. 426–427.

ten und seine Bildung bestimmte, zu wecken⁹. Um seine Gedankenfolge, in einem diesbezüglichen Aufsatz über den Altkatholizismus, als den lautersten Protest gegen einen der katholischen Idee fremden römischen Uniformismus zu illustrieren, äusserte sich der erwähnte römisch-katholische Theologe folgendermassen: «Denn wenn auch der Einspruch der Altkatholiken gegen das Vatikanum sich hauptsächlich in der Verwerfung der zwei Lehrsätze vom päpstlichen Universalepiskopat und der päpstlichen Unfehlbarkeit kristallisierte, so war doch die eigentliche treibende Kraft der ganzen Protestbewegung der Antikurialismus oder Antiromanismus. Nicht von der Kirche wollte man sich trennen, sondern von der Kurie», sprach sich mit Nachdruck aus über das diesbezügliche Anliegen des Altkatholizismus der hier zitierte kritische römische Katholik¹⁰.

Hier erlauben Sie mir, an einige historische Vorgänge zu erinnern, welche den Charakter der orthodoxen Kirche in der ursprünglichen Auffassung des Altkatholizismus präzisieren, indem sie das Wesen dieser Kirche, der orthodoxen Kirche, beleuchten als der Kirche, welche den gemeinsamen Glauben der alten Kirche bewahrt hat, so wie es sich der Altkatholizismus von Anfang an zu seiner Aufgabe gemacht hatte, diesen Glauben für den Westen wiederzugewinnen und auf diese Weise die Wiedervereinigung von Ostkirche und Westkirche zu realisieren.

Der vorvatikanische Altkatholizismus von Utrecht scheute sich anfänglich in seiner eifrigen Absicht, der westlichen katholischen Tradition selbst in ihrer speziellen römischen Ausprägung treu zu bleiben¹¹, nicht, gegenüber der Ostkirche die traditionelle damalige römische Stellungnahme zu erhalten und so der Verurteilung der Ostkirche durch Rom zuzustimmen. So erklärt sich die Tatsache, dass das Utrechter Provinzialkonzil von 1763 die Ostkirche als schismatisch bezeichnete und ihr die Schuld der Trennung zuschrieb. Erst im Jahre 1922 nahm die altkatholische Kirche der Niederlande die Vorwürfe jenes Konzils von 1763 offiziell zurück und erkannte «ohne Einschränkung den katholischen Charakter der

⁹ Vgl. sein letztes Buch, *Katholizismus ohne Rom. Die altkatholische Kirchengemeinschaft*, Benzinger Verlag Zürich, Einsiedeln, Köln 1969.

¹⁰ Victor Conzemius, *Der Christkatholizismus in römisch-katholischer Sicht*. In: Orientierung. Katholische Blätter für weltanschauliche Information Nr. 20, 29. Jahrg., Zürich 1965, S. 227.

¹¹ Vgl. W. Küppers, *Die altkatholische Kirchengemeinschaft und die Orthodoxie*. Altkatholisches Jahrbuch 1966, Verlag des Bistums Bonn, S. 29.

griechischen oder morgenländischen Kirche» an¹². Zu diesem Entschluss müssen freilich die Ereignisse in der Begegnung und in dem Gespräch zwischen dem gesamten Altkatholizismus und der orthodoxen Kirche auf so viele Jahre geführt haben, seit dem ersten Vatikanischen Konzil bis dahin, bis zum Jahre 1922, eine Zeitspanne, welche gerade die erste Periode dieses Gesprächs ausmacht. Vor allem muss aber hier auch jene entschiedene diesbezügliche Stellungnahme geholfen haben, welche selbst der Urheber der nachvatikanischen altkatholischen Bewegung, Ignaz von Döllinger, schon in seinen vorvatikanischen Ansätzen und besonders nachher, mit allen Kräften seines wissenschaftlichen und eminent kirchlichen Bewusstseins vertrat und mehrmals vorlegte. So erklärte er in seiner Ansprache vom 12. August bei der sogenannten zweiten Unions-Konferenz in Bonn im Jahre 1875: «Die abendländische Kirche stand ursprünglich wie die morgenländische auf der Basis des Grundsatzes, dass nur das katholisch sei, was immer, überall und von Allen geglaubt worden. So lange beide Teile der Kirche an diesem Grundsatz festhielten, konnten zwar wohl Missverständnisse und vorübergehende Entfremdungen und Spaltungen vorkommen; es konnte aber nicht dahin kommen, dass die eine Kirche die andere als der Häresie verfallen ansah, da jener Grundsatz das Mittel zur Schlichtung der entstehenden Differenzen darbot. Jene gemeinsame Basis ist später verlassen worden, zunächst nicht mit Rücksicht auf speculativ-dogmatische Fragen, Dreifaltigkeit, Menschwerdung usw., sondern mit Rücksicht auf Fragen der Kirchenverfassung, auf hierarchische Fragen. Mit dem Ende des 5. oder dem Anfang des 6. Jahrhunderts beginnt die Reihe der grossartigen, in hierarchischem Interesse gemachten Fälschungen und Erfindungen, unter denen die Fälschung des Pseudo-Isidors die gelungenste ist. Im 9. Jahrhundert trat dann der römische Stuhl mit den auf diesen Fälschungen gestützten Ansprüchen auch den orientalischen Kirchen gegenüber auf: auch diese sollten unter das Joch der römischen Kirche gebracht werden¹³». Nachher zeigte derselbe Döllinger in jenen Tagen des Augusts 1875, am 12. und 13., hier in Bonn, durch lange historische und theologische Beweisführungen und Überlegungen das Eigenmächtige und Widerrechtliche zunächst der Beifügung im Abendlande des Wortes Filioque zum

¹² W. Herzog, Dokumente..., IKZ 15 (1925) S. 12.

¹³ F. H. Reusch, Bericht über die Unionskonferenz von Bonn, Bonn 1875, S. 14.

Glaubensbekenntnis, was ursprünglich nicht von der römischen Kirche, sondern von der damaligen weltlichen Macht, verschuldet ist, wie dann die Erhebung dieses Punktes zu einem argen Keil in der gegenseitigen Betrachtung der beiden kirchlichen Welten, der des Ostens und des Westens, unter dem Gesichtspunkt der Heterodoxie, ja nunmehr der Häresie. Dabei rechnete aber Döllinger die Schuld den Lateinern zu, die im 13. Jahrhundert von den Griechen die Annahme des vom Papste nunmehr genehmigten Zusatzes Filioque forderten, wie dies Döllinger vorher historisch präzis genug zeigte¹⁴. Dies führte ihn zu dem Resultat, dass schon vom historischen wie auch vom historisch-theologischen Standpunkt aus zwischen der Kontroverse über das Filioque und der päpstlichen Unfehlbarkeit ein unverkennbarer Zusammenhang festzustellen ist¹⁵.

Am nächsten Tage, Freitag, den 13. August, nachdem Döllinger seine Freude darüber zum Ausdruck brachte, dass seit jenem Tag auch die Kirche des Königreiches Griechenland durch den Erzbischof der Insel Syra, den namhaften Theologen Alexandros Lykurgos, und zwei Professoren aus Athen, Damalas und Rhossis, auf der Konferenz vertreten war¹⁶, machte er weiter im Vorspruch ein paar allgemeine Bemerkungen in bezug auf die Veränderungen, welche die Dekrete vom 18. Juli 1870, die des ersten Vatikanischen Konzils, in dem Verhältnis der orientalischen zur römisch-katholischen Kirche hervorgebracht hatten. Er sagte wortwörtlich folgendes, was wir hier wieder zu Gehör bringen möchten. Damit beabsichtigen wir aber nicht, etwa auf alte Ressentiments zurückzukommen und so sie wiederzubeleben. Wir wollen damit nur die anfängliche Lage des vorvatikanischen Altkatholizismus von Utrecht gegenüber der orthodoxen Kirche erklären und sozusagen erleichtern. Wir werden mit anderen Worten eine Einsicht davon bekommen, wie die Utrechter Altkatholiken des 18. Jahrhunderts in ihren tatsächlich eifrigen Bemühungen, streng auf dem katholischen (westlichen) Standpunkt zu beharren und darüber in der Öffentlichkeit ihrer westlichen Umwelt keinen Zweifel aufkommen zu lassen, die vorvatikanische römische Auffassung von der orthodoxen Kirche des Ostens als von einer «schismatischen», nicht aber «häre-

¹⁴ Ebenda, S. 20.

¹⁵ Ebenda, S. 21.

¹⁶ Die Delegierten des Ökumenischen Patriarchats von Konstantinopel und der Kirche von Russland, Rumänien und Serbien waren vom ersten Tag an – dem 10. August – da.

tischen», Kirche, teilten, eine Auffassung, die ja die holländischen Altkatholiken formell, fast in einer Ecke der Vergessenheit, bis zum Jahre 1922 konserviert hatten. Und nun zu Döllinger zurück, der am 13. August 1875 hier in Bonn darüber sprach und sagte: «Vor 1870 wurde die orientalische Kirche regelmässig nur als von der römisch-katholischen durch ein Schisma getrennt angesehen, nicht als eine der Häresie verfallene Kirche. Das ‚griechische Schisma‘, die ‚griechisch-schismatische Kirche‘, waren selbst bei der römischen Curie die amtlichen Bezeichnungen. Förmliche Häresie wurde ihr nicht Schuld gegeben, und ihre Angehörigen wurden also nicht wie Häretiker von all den Folgen betroffen, welche das römische Kirchenrecht an die Häresie knüpft... Bis zum Jahre 1870 stand also, theoretisch und praktisch angesehen, die orientalische Kirche der römisch-katholischen Kirche ganz anders gegenüber als die protestantischen Kirchen. Die grosse Revolution des Jahres 1870 hat in dieser Hinsicht eine wesentliche Änderung bewirkt. Auf dem Vatikanischen Konzil sind zwei Glaubenssätze aufgestellt worden: der von der universalen und absoluten Herrscherwelt des Papstes über alle Getauften und der von der Lehr-Unfehlbarkeit des Papstes in allen Fragen, welche den Glauben und die Moral betreffen. Es sind also auch zwei neue Häresien entstanden, denn die Leugnung jener Sätze ist seit dem 18. Juli 1870 nach römischen Glaubenssätzen eine Häresie, und alle Kirchen, welche die Glaubensartikel des Jahres 1870 nicht angenommen haben, sind häretisch geworden, wenn sie bis dahin bloss schismatisch waren. Die orientalischen Kirchen stehen also seit 1870 der römischen Kirche gegenüber gerade so, wie die aus der Reformation hervorgegangenen Kirchen und wie wir Altkatholiken¹⁷.»

Der Häresie verfielen also, gemäss der aus dem Ersten Vatikanischen Konzil herzuleitenden diesbezüglichen römisch-katholischen Auffassung, die orthodoxe Kirche, wie auch die altkatholische, nicht weil sie (um ein anderes Wort Döllingers in einer etwas, aber nicht wesentlich, abgeänderten Form zu wiederholen¹⁸) die kirchlichen Lehren geändert hatten, sondern weil andere für gut gefunden hatten, die Änderungen vorzunehmen und Meinungen zu Glaubensartikeln zu machen.

Das Unhaltbare jener Auffassung wurde viele Jahrzehnte später sozusagen bestätigt und von einem anderen Standpunkt aus, von

¹⁷ Ebenda, S. 44.

¹⁸ IKZ, 55 (1965), S. 259

dem Standpunkt des bekannten in der ökumenischen und irenischen Sache bewährten römisch-katholischen Theologen Y.M. J. Congar, der sich später, vor dem Zweiten Vatikanum, als Bahnbrecher dieses Konzils, zum Ziel setzte, die Prinzipien eines wahren katholischen Ökumenismus zu bearbeiten und durch seine Veröffentlichung zu verbreiten. In seinem wohlbekannten Werk von 1937, «Chrétiens désunis. Principes d'un Oecumenisme catholique», konstatierte Congar das Folgende, welches wohl, trotz dem Unterschied im Ton, viel an jene Feststellungen Döllingers vom Jahre 1875 über die Orthodoxen erinnert: «Avec les chrétiens d'Orient, en effet, presque tout nous est commun. Nous sommes malgré tout de la même famille, car nous avons les mêmes Pères, et nous mangeons le même Pain : ce n'est pas seulement l'eucharistie qui nous est commune, mais tous les sacrements, mais le culte de la Vierge et des Saints, la succession apostolique dans l'épiscopat, la tradition ascétique et mystique, les formes de la prière ... Quant aux dogmes les principaux nous sont réellement communs ; nos divergences ne sont pas, le plus souvent, de telle nature qu'elles rendent impossible l'unité dans la foi, et beaucoup conviennent que le seul point réellement décisif est celui de la primauté romaine¹⁹». Und ein anderer ökumenischer und irenischer römischer Katholik, P. Dumont, schrieb dann einige Jahre später (1944), in einem Aufsatz über die dogmatische Lehre der orthodoxen Kirche, folgendes: «... L'essentiel a été dit de l'ecclésiologie orthodoxe. Faut-il confronter avec la doctrine catholique ? L'une est mystique, l'autre est juridique ; l'une est compréhensive l'autre institutionnelle ; le catholicisme de la première est plus qualitatif, celui de la seconde quantitatif. L'une et l'autre pourtant sont entées sur le Christ²⁰.»

¹⁹ S. 250f.

²⁰ Im kleinen Sammelband, Qu'est-ce que l'Orthodoxie ? Vues catholiques, Bruxelles 1944, S. 148. Selbst die Stimme eines älteren prominenten Protestant sei es erlaubt, in diesem Zusammenhang der Gegenüberstellung des Charakters der Katholizität und des allgemeineren Charakters von orthodoxer Kirche einerseits und römisch-katholischer Kirche anderseits, hören zu lassen. Es handelt sich um den bekannten Forscher neutestamentlicher Handschriften Hermann von Soden, der in seinen Reisebriefen aus Palästina im Jahre 1898 ein Erlebnis beschreibt, welches er in der Hagia Sophia in Konstantinopol hatte. Mitten in dem ehemaligen christlichen Heiligtum kam Hermann von Soden auf folgende Gedanken : «Hier sieht man, dass griechische Frömmigkeit in ihrer besten Zeit und in ihren ältesten Vertretern doch mehr ist als der nur auf das Imponieren und Weltherrschen gerichtete Geist, der im Petersdom sich klassischen Ausdruck verschaffte. Dort alles Welt, hier Himmel ; dort Macht, hier Geist ; dort Masse, hier Licht ; dort unbewegliche Formen, hier Leben. Gewiss zu wenig», findet Herm. v. Soden, «für die Stösse des Lebens berechnet, zu übergeistig.» Reisebriefe aus Palästina, Berlin 1898, S. 210.

Mit dieser ältesten altkatholischen Kirche, also mit der orthodoxen Kirche des Ostens, hat sich vom ersten Augenblick ihrer endgültigen Entstehung an die altkatholische Kirche des Westens²¹ schon in München im Jahre 1871, als im wesentlichen des Glaubens und der Kirchenverfassung übereinstimmend gefühlt und sich deshalb als erste Hoffnung und zum Ziel die Wiedervereinigung mit ihr gesetzt. Sie, die altkatholische Kirche des Westens, hatte sozusagen von Anfang an dasjenige über die orthodoxe Kirche erkannt, was einmal Ernst Gaugler, der unvergessliche Lehrer an der Christkatholisch-theologischen Fakultät der Universität Bern mit zu seinem feinen Wesen so passender Triftigkeit niederschrieb: «Es gibt einen wirklichen Katholizismus, der nur der ganzen Kirche die Wahrheit und göttliche Macht zuspricht und einen Katholizismus hierarchischer Überspitzung, der Lehramt und Kirche, Gemeinde und Führung in gefährlicher Weise trennt und so das Wesen der Kirche ins Rechtliche versetzt. Jener wirkliche Katholizismus lebt heute noch am reinsten in den Orthodoxen Kirchen des Ostens, dieser juridische Katholizismus fand eben seine letzte Ausgestaltung in den Dekreten des vatikanischen Konzils²².»

Jener wirkliche Katholizismus, der nur der ganzen Kirche die Wahrheit und göttliche Macht zuspricht und der auf diese Weise das Qualitative in seiner Katholizität aufweist, rückt an das Ursprüngliche und Zentrale im Wesen des Christentums und so auch der Kirche heran; dies Ursprüngliche aber und Zentrale gleicht selbst dem Wesen Gottes in seinem trinitarischen Gemeinschaftsausdruck und -einwirken. Denn, «hervorgegangen aus der unendlichen Menschenliebe Gottes offenbart sich die Kirche durch den ihr innewohnenden Heiligen Geist in der unvergleichlichen Aussicht und Sicherheit auf die Verewigung der durch Christus den Menschen zuteilwerdenden göttlichen Gnade als Heilsgabe. Dazu erbt und verwaltet die Kirche alle jene besonderen göttlichen Charismata und Ämter, die den entschlossenen Liebeswillen Gottes in Christo zur Welt, zur Menschheit, zu jedem Einzelnen und zugleich auch zu allen Menschen bestätigen»²³.

²¹ Vgl. W. Küppers, Symbolik der altkatholischen Kirche, S. 9 ff.

²² Die Geschichte der altkatholischen Bewegung. In Ekklesia, Sammlung von Selbstdarstellungen der christlichen Kirchen, hrsg. v. Friedr. Siegmund-Schultze, Bd. III, S. 39.

²³ Joannis Or. Kalogirou, Die Kirche Gottes auf Erden und ihr Werk. In Festschrift Michael Schmaus zum 70. Geburtstag, Wahrheit und Verständigung, Bd. II, hrsg. v. Leo Scheffzyk, Werner Dettloff, Richard Heinzmann, 1967, München/Paderborn, Wien, S. 1410.

So erkennt und benennt die östliche Theologie tatsächlich «durch ihre Katholizitätsauffassung das Geheimnis der göttlichen Dreieinigkeit in ihrem Heilshandeln in der Geschichte für die Erlösung der Menschen. Mit der Annahme oder Ablehnung der kirchlichen Katholizität als der fortgesetzten Offenbarung des Heilshandelns Gottes in der Schöpfung, Erlösung und Vollendung steht oder fällt das In-der-Kirche-mit-Christo-Stein und für den erlösten Menschen die Möglichkeit, an diesem Heilshandeln auf echte Weise teilzuhaben»²⁴.

Auf Grund solcher Überlegungen wird gerade in unserer Zeit die Idee der Kirche neu und vertieft gefunden, der Kirche, die wohl eine Organisation, ja eine Rechtsorganisation, und eine Hierarchie zu ihrer Selbsterhaltung nötig hat, die aber von innen gesehen erstlich Lebensgemeinschaft der Gläubigen ist, deren Wesen am schönsten ausgedrückt ist in der Idee des corpus Christi mysticum, der Idee der übernatürlich-organischen Lebenseinheit, deren Haupt- und Lebensprinzip Christus ist. Wenn aber Gemeinschaft sein soll, dann muss sie eine Form des Gemeinlebens besitzen; diese aber ist in der religiösen Gemeinschaft der Kirche die Liturgie. Denn gerade aus dem «Festhalten an der Tradition, dem Glaubensdenken und Wirken der Kirche, wie sie von altersher bestanden, ergibt sich unsere eigentliche Kirchlichkeit, das liturgische Leben, ohne das es keine Gemeinschaft gibt», wie diesen Gedanken altkatholischerseits einmal Bischof Johannes Demmel schön formulierte²⁵. Daher erklärt sich, dass das Pathos der kirchlichen Gemeinschaft, die patristische und liturgisch-kontemplative Tradition, das Ergriffensein vom Bewusstsein der Zugehörigkeit zu dem konkreten und in konkreten, irdisch-hierarchischen, Formen sich offenbarenden mystischen Leib Christi, in wenigen Worten: das Verlangen und Bewusstsein qualitativ katholisch zu sein, dies die Motive sind, welche immer die sich danach Sehnenden zu der all das in ihrem Wesen aufzeigenden orthodoxen Kirche hinzutreiben und ihnen Anlass geben, sie in ihrer qualitativen Katholizität zu bewerten.

Der qualitative Katholizitätscharakter der Kirche verwirklicht sich in der Erfüllung ihres dem sündigen und daher durch die Liebe Gottes in Christo zu erlösenden Menschen betreffenden Werkes. Dies Werk konkretisiert sich aber gerade in der Kirche durch ihre eben dafür zu einer gottmenschlichen Gemeinschaft gebildeten Gestalt,

²⁴ N. A. Nissiotis, Die qualitative Bedeutung der Katholizität. Altkatholisches Jahrbuch 1961, S. 30.

²⁵ Unser Glaubensbekenntnis, Altkatholisches Jahrbuch 1961, S. 14.

durch das Wirken des Heiligen Geistes und die Mitwirkung des zu einem neuen Sein und Wandel berufenen und diesem Rufe folgenden Menschen. So entwickelt sich in der Kirche das vollkommene Leben, das von der Wahrheit, d. h. von der Realität des sich in Lehre und tätiger Liebe ausdrückenden Glaubens, genährt und erhalten wird. Ein solcher «Glaube» ist aber gerade der unbezahlbare Schatz der sich in der Liebe offenbarenden, göttlichen Weisheit. Dieser Schatz wurde durch das Werk Christi von Anfang an der Kirche übertragen. Von ihr wird es, kraft des in ihr weilenden Heiligen Geistes, sorgsam gehütet, damit die Gläubigen an allen Orten und zu allen Zeiten daran teilnehmen und ihre geistige Haltung und ihre Vervollkommenung im Heil durch Erleuchtung und Heiligung ihres ganzen sinnlichen und geistigen Daseins aufrichten können. In dieser ihrer Sendung spiegelt die Kirche schon auf Erden das Himmelreich wider, dem sie in Bescheidenheit dient, auch angesichts oder gerade angesichts ihrer wirklichen, konkret geschichtlichen, kirchlichen Gestalt, wie wir sie aus dem Alltag kennen, die ja alle Merkmale unseres noch unerlösten Menschentums an sich trägt. Denn, wie dies Bischof Urs Küry ausdrücklich betont, auch das sogenannte Alltagskirchentum «mit all seinen Unvollkommenheiten ist von der wesentlichen Kirche nicht zu trennen. Es gehört mit zur theandrischen Natur der Kirche»²⁶. Diese Bescheidenheit, bedingt durch die Geschichtlichkeit auch der orthodoxen Kirche, unbeschadet ihres idealen Wesens, in der Erfüllung der Aufgabe der Kirche als Dienerin des Himmelreiches auf Erden, teilt freilich unsere Kirche, die sich jedoch als treue Fortsetzerin als Apostel und Bekenner der Einen, Heiligen, Katholischen und Apostolischen Kirche betrachtet²⁷, die ja die unerschütterliche Überzeugung hat, «dass sie die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche sei, wie dies täglich in Credo erklärt wird»²⁸.

Das orthodoxe Bewusstsein kann tatsächlich seine Bescheidenheit dabei erhalten, weil es eine besondere Auffassung von der Ökumenizität der Kirche vertritt, die ja, wie die orthodoxe Katholizitätsauffassung, auch als qualitativ bezeichnet werden kann. Denn trotz

²⁶ Die Altkatholische Kirche, S. 270.

²⁷ St. Zankow, Beziehungen zwischen Altkatholiken und Orthodoxen Kirchen, IKZ 52 (1962), S. 37.

²⁸ Metropolit Germanos, Die Orthodoxe Kirche und die Einigungsbewegungen. Vortrag, Bericht über den XIV. Internationalen Altkatholikenkongress, 25.–29. August 1938 in Zürich, S. 14.

dem festzustellenden Unterschied zwischen «ökumenisch» und «katholisch», da zunächst «ökumenisch den geographischen und katholisch den qualitativen Sinn zum Ausdruck bringt»²⁹, ist doch der Ökumenizitätsbegriff in seiner orthodoxen Verwirklichung aus dem qualitativen Katholizitätsbegriff abzuleiten. Denn die Ökumenizität können wir ja als das in-der-Geschichte-Heraustreten der Katholizität bezeichnen. Wie aber die Katholizität, so ist auch die Ökumenizität eigentlich nicht horizontal, äusserlich – räumlich zu verstehen. Im römisch-katholischen Bewusstsein bedeutet gewöhnlich die ökumenische Kirche, wie übrigens auch die katholische, eine einheitliche Weltorganisation, die in juridischen Begriffen zum Ausdruck kommt, international ist und die gesamte Erdoberfläche umspannt. Die Orthodoxie versteht die Ökumenizität vertikal, den Massstab an die Tiefe legend. Ökumenizität ist hier eine Eigenschaft, die in jeder Eparchie (= dem abendländischen Begriff der Diözese), in jeder Pfarrgemeinde zutage treten kann. Ökumenizität ist nicht in erster Linie eine räumliche Kategorie und erfordert für ihren Ausdruck keine juridische Weltorganisation. Das bedeutet: Die Orthodoxie versteht die Ökumenizität mehr im geistigen Sinn. Heisst doch nach altkirchlichem Sprachgebrauch «*Oikumene*» nicht bloss «die (ganze) bewohnte Erde», sondern der christlich, und damit auch freilich kirchlich, d. h. *κατ' ἔξοχήν* geistig und geistlich erzogene und dadurch aufblühende Teil der Erde, die räumlich also ausgedehnte Kirche in ihrer allseitigen inneren Vollständigkeit. Dieser Ökumene stellen sich *τὰ ἔθνη*, die Heiden, gegenüber³⁰, die, wie sodann auch die Häretiker, sie mehrmals in Gefahr zu bringen versuchen und deshalb beide, als sich Widersetzende, durch Mission und sonstige geistige Tätigkeit zur Erkenntnis der Wahrheit innerhalb ihres Bereiches gebraucht werden sollten (2. Tim. 2,25).

Dabei muss an der Tatsache festgehalten werden, dass das Werk der christlichen Geisteserziehung sich unter der berechtigten und verantwortlichen Aufsicht und Sorge der vom Herrn in dieses Werk eingesetzten Hirten vollzog. Diese sind zunächst und einzig die Apostel,

²⁹ N. A. Nissiotis, a. a. O., S. 30.

³⁰ So z. B. im Apolytikion (= Tageslied) des Heiligen Demetrius (am 26. Oktober), wo es heisst:

«*Μέγαν εῦρατο ἐν τοῖς κινδύνοις δὲ ὑπέρμαχον ἡ οἰκουμένη, ἀθλοφόρε, τὰ ἔθνη τροποίμενον ...*»

aber dann auch die Bischöfe, «οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁριοθέντες», «die bis an die Grenzen der Erde eingesetzten», die eben die Gesinnung Jesu Christi vertreten und daher auch seinen Willen in ihrem Werk verwirklichen³¹. Aus ihrem Kreise gingen auch die meisten Kirchenväter und Kirchenlehrer hervor, deren Vollkommenste, durch ein Heiligenleben und eine im Göttlichen und Menschlichen gefestigte Weisheit ausgezeichnet, als Geistes- und Gemeinschaftsführer von hervorrangender ökumenischer Wirksamkeit und Würde geachtet und anerkannt wurden. Eine solche Anerkennung und Ehrung wird ihnen zu teil für ihr völliges Aufgehen im wahrhaft Ökumenischen, d. h. wegen des nach Bedeutung und Ausmass die ganze Menschheit umfassenden Charakters ihres ihnen zugefallenen kirchlichen Wirkens zur Verewigung des Heils und des Lebens aller in Christo³². Doch müssen wir Orthodoxen in diesem Punkt zugeben, wie dies einmal Nikolaj Berdjajev betonte, «dass der Geist der Ökumenizität in der orthodoxen Kirche nicht genügend in Erscheinung trat und aktualisiert wurde, die Ökumenizität blieb sozusagen eine potentielle»³³. Das orthodoxe Bewusstsein, erklärte derselbe namhafte orthodoxe Denker weiter, «kann voll und ganz anerkennen, dass die ökumenische Kirche nur zum Teil aktualisiert sei, zum Teil sich aber in einem potentiellen und verborgenen Zustand befindet. Damit soll natürlich nicht gesagt sein, dass das orthodoxe Bewusstsein sich die ökumenische Kirche als nicht leibhaft gestaltet und unsichtbar vorstelle. Doch diese Sichtbarkeit und Fleischwerdung ist keine völlige, keine vollendete. Für das katholische Bewusstsein» setzte er fort, unter «katholischem» das römisch-katholisch hier meinend, «ist es schwer, diesem Gedanken Raum zu geben, und zwar infolge der aristotelisch-thomistischen Auffassung von den Beziehungen zwischen Potenz und Akt. Von diesem Gesichtspunkt aus liegt in der Potenz immer ein Minus gegenüber dem Akt, die Potenz ist in bedeutendem Grade ein Nicht-Sein. In Gott gibt es keine Potenz, Gott ist der reine Akt. Dieser Standpunkt verhält sich zur Potenz sehr skeptisch, denn aus ihren Tiefen könnte ja eine, noch nicht dagewesene, schöpferische Entwicklung kommen, die das einmal zur Norm gewordene System und den ganzen Bau umstiesse. Das katholische Bewusstsein stellt sich in der Organisation

³¹ Ignat., Ephes. 3.

³² J. Kalogirou, a. a. O., S. 1413.

³³ Orthodoxie und Ökumenizität. Aus dem Russischen übersetzt, in «Die Ostkirche», Sonderheft der Vierteljahrsschrift Una Sancta, Stuttgart 1927, S. 2.

seiner Kirche die Ökumenizität als völlig zur Wirklichkeit geworden vor. Es geht nicht an, irgend etwas Neues zu erwarten, das eine grössere Fülle aus dem Verborgenen, Nicht-Offenbarten, Potentiellen erfasst. Doch ausserhalb des thomistischen Gedankensystems ist die Behauptung statthaft, dass die potentielle Ökumenizität tiefer und breiter, reicher an Möglichkeit sei als die aktualisierte. Die Kirche Christi ist nicht ein beendeter und vollendeter Bau, in ihr werden ständig schöpferische Aufgaben gestellt, und eine Bereicherung des Lebens der Kirche liegt im Gebiet des Möglichen. Die Ökumenizität der Kirche kann nur durch eine bereits vollzogene partielle Aktualisierung und leibliche Gestaltung des in Rede stehenden Begriffs selbst zur Wirklichkeit werden»³⁴.

Aber auch von der altkatholischen Kirche kann es wohl unter diesem Gesichtspunkt gesagt werden, dass sie sich zu einer potentiellen Ökumenizitätsauffassung, und damit zu einem qualitativen Katholizitätsbegriff, bekennt, wie auch, dass sie ihrer eigenen Gestaltung einen solchen Charakter des Potentiellen und Vertiefenden zuschreibt. Denn die altkatholische Kirche will sich ja verbunden fühlen zunächst mit den Christen der ersten Jahrhunderte vor allen Spaltungen und Trennungen. Sie betrachtet sich «als die ‚kleine Schar‘, der doch das Wort des Herrn als beglückende Verheissung gilt: ‚Es hat dem Vater gefallen, euch das Reich zu übertragen‘ (Luk. 12, 32)»³⁵. Der altkatholischen Kirche bedeutet ja, wie einer ihrer zeitgenössischen literarischen Repräsentanten, Pfarrer Kurt Pursch, sagt, «wie damals das Wort aus dem ersten Petrusbrief von der ‚Fremdheit und Pilgerschaft‘ (1. Petr. 2, 11) in dieser Welt ein charakteristisches Merkmal des wahren Christen»³⁶. Sie lote die Worte des Völkerapostels voll für sich aus: «Alles ist euer, ihr aber seid Christi und Christus ist Gottes» (1. Kor. 3, 22–23), die das Wesen des wahrhaft Katholischen bedeuten. Sie sei «die sehnüchtig wartende und doch schon zur ‚Stadt des lebendigen Gottes, zum himmlischen Jerusalem, zu ungezählten Engeln, zum Freudenfest, zur Gemeinde der Erstgeborenen, die im Himmel eingetragen sind‘ (Hebr. 12, 22–23), hingetretene

³⁴ Ebenda, S. 8–9. Vgl. Stephan Zankow, Die Orthodoxe Kirche des Ostens in ökumenischer Sicht. Zürich 1946, S. 9 ff.

³⁵ Kurt Pursch, Alt-Katholisch. Eine Information, 2. Aufl., Bonn 1965, S. 22.

³⁶ Ebenda, S. 22.

und dazugehörige Kirche »³⁷. Bis aber das Vollkommene auch für sie da sein wird, will die altkatholische Kirche, um mit der Stimme eines ihrer heutigen Prälaten, des Bischofs der christkatholischen Kirche der Schweiz, Urs Küry, zu reden, inbrünstig dafür beten und gleichzeitig arbeiten. «Wir wollen beten», sagte er einmal, als junger Pfarrer noch, «um den Geist und den Segen Gottes für unsere kleine Kirche, wir wollen arbeiten und kämpfen um ihre Wahrheit und ihr Recht. Wir wollen es tun im Vertrauen auf die göttliche Verheissung, die der Herr einst seiner kleinen Schar von Jüngern gegeben und die auch unserer kleinen Kirche gelten möge: „Fürchte dich nicht, du kleine Herde, denn es ist eures Vaters Wohlgefallen, euch das Reich zu geben!“»³⁸.

Schon der vorvatikanische Kern dieser Kirche, die Kirche in Holland, wusste sich als die eine alte katholische Kirche immer dastehend, «die, unabhängig von Rom, die katholische Tradition treulich bewahrte, das alte Erbgut unversehrt hütete, weitergab und in Lehre, Amt und Sakrament unlöslich mit der ungeteilten Kirche der ersten Jahrhunderte verbunden war»³⁹. Dies hat nicht zuletzt seinen Grund auch in ihrer, der altkatholischen Kirche, Eigenbetrachtung, nach welcher sie nie eine neue Kirche hat sein wollen. Sie trachtete tatsächlich von Anfang an eifrig und folgerichtig darnach, die alte katholische Kirche darzustellen, die sich im Westen als solche wiedergefunden hat: «Katholisch zu sein in Lehre, Verfassung und Kultus, das war einst das Stichwort, um das sich unsere Gemeinden sammelten. Es sei auch heute noch unsere Parole, ja es sei unser Bekenntnis ... als kleine Stosstruppe wollen wir unser Panier hochhalten, das Panier des alten, unverfälschten Katholizismus... Wir sind, was wir sind, nicht darum, weil wir zwischen Protestantismus und römischem Katholizismus einen Kompromiss bilden wollen, um gleichsam eine bessere und schönere Kirche zu haben als die andern, sondern: was wir sind, das sind wir aus Liebe zu Jesus Christus, dessen mystischer Leib uns die allgemeine katholische Kirche ist», betont in seinem «christkatholischen Bekenntnis» der vorerwähnte Bischof Urs Küry⁴⁰.

³⁷ Ebenda, S. 22–23.

³⁸ Pfarrer Dr. Urs Küry, Das christkatholische Bekenntnis, S. 24.

³⁹ Erzbischof Dr. A. Rinkel, Altkatholisch und Orthodox. In: Bericht über den XVIII. Internationalen Altkatholikenkongress, Sonderdruck aus IKZ 51 (1961), S. 65.

⁴⁰ A.a.O., S. 23.

Und auch der schon erwähnte römisch-katholische Theologe Prof. Dr. Victor Conzemius konnte, als die Gelegenheit gegeben war, diese Ansicht auf seine Weise mitunterzeichnen. Dieser wohnte nämlich dem vorigen, 19., Internationalen Altkatholikenkongress im Jahre 1965 in Wien bei und hielt dort einen sehr interessanten Vortrag, in welchem er mit recht inbrünstigen Wendungen dem katholischen Charakter der altkatholischen Kirchen, die verfassungs- und lebensmässig auf dem Boden der Utrechter Union von 1889 stehen, das Wort redete und ihnen die gebührende Anerkennung nach allen Seiten hin zollte⁴¹. Er sprach zwar nicht, wie er erklärte, im offiziellen Auftrag, sondern auf Einladung seiner Schweizer Freunde, jedoch erwies er sich dabei als repräsentativ genug in seinem Verantwortungsbewusstsein gerade gegenüber seiner Kirche freilich zunächst, aber zugleich auch gegenüber der ganzen christlichen Sache in der heutigen Welt unter dem Gesichtspunkt ihrer längst geschuldeten Begegnung und nunmehr dringlich gewordenen Aufrufung seitens des gemeinsamen kirchlichen katholischen, d. h. ursprünglichen christlichen Faktors von heute. Dieselbe Verantwortung trägt aber und teilt ebenso ernst auch die römisch-katholische Kirche, die sich in auffallender allgemeiner Neubesinnung in der jüngsten Zeit befindet.

An seine Aufgabe ging Dr. Conzemius in Wien, indem er zunächst die Gründe aufzählte, für die man den Zoll der Dankbarkeit dem Heiligen Geist zu entrichten hat angesichts gerade der neuen Einsichten, welche Er, der Heilige Geist, in den gegenseitigen Betrachtungen zwischen den getrennten Katholiken des Westens in der jüngsten Zeit schon eröffnet hat. Zudem wies er hin auf die sich nunmehr gezeimende Aufgabe zur gegenseitigen Abbitteleistung für die belastete Vergangenheit in der Trennung und in der gegenseitigen Verwerfung der durch das vatikanische Dogma von 1870 sich beträchtlich nach aussen differenzierenden Katholiken der westlichen Kirche. Den Anlass, gemeinsam dankbar zu sein, trotz der unbrüderlichen, wie er sie zeigte, Entfremdung, die jedoch nicht hinderte, die gemeinsame Berufung in Christo Jesu aufrechtzuerhalten, hat dieser feinfühlige Herold der geläuterten westkatholischen und so dann der allgemeinen katholischen Einheit darin gesehen, dass «Ihr Altkatholiken», wie er sagte, «in Euren bischöflich verfassten Kirchen Christi dem Herrn

⁴¹ Plädoyer für einen gemeinsamen Dialog unter Katholiken. Gemeinsames Erbe, gemeinsame Aufgaben, IKZ 55 (1965), S. 254ff.

zum ersten Mal begegnet» seid⁴². So traf er eine grundsätzliche Feststellung, die ihm, um sie zu bewahrheiten, den Antrieb dazu gab, alle diejenigen Grundprinzipien und Hauptmerkmale der wahren kirchlichen Katholizität, d. h. der das Heil in Christo allen Menschen erwirkenden kirchlichen Gestaltung, auch Eurer altkatholischen Kirche in vollem Masse zuzuschreiben. Diese Elemente erblickte er auch bei Euch: in der bischöflichen Verfassung der Kirche, in der sakramentalen Fülle und in der Rezeption des in der Heiligen Schrift immer gegenwärtigen Wortes Gottes, das seinen Ort in der Gnadenwirklichkeit der Kirche hat und seine Klarheit nicht in den Deutungen der Gelehrten und Professoren, wie er sagte, gewinnt, sondern sich im demütigen Hinhören auf die Väter und die kirchliche Tradition uns erst völlig erschliesst. Dies führte ihn zu der bestätigenden Wendung, in der er sagte: «Ihr besitzt in Euren Kirchen eine Fülle katholischen Erbes mit uns (sc. den römischen Katholiken) gemeinsam. Dieses Gemeinsame ist das beständigste Unterpfand unserer Zuordnung auf einander hin⁴³». Und nachdem derselbe Betrachter auch die trennenden Elemente, oder wie er sie zu zeigen vermochte, die früher getrennt habenden Elemente, in derselben feinfühligen Weise des Verständnisses, ja der Anerkennung der bei den Ereignissen, die dazu geführt hatten, einwandfreien Haltung der Urheber des Altkatholizismus und deren Nachfolger auseinandersetzte, wollte er am Schluss seiner diesbezüglichen Erwägungen die Tatsache nicht mit Stillschweigen übergehen, dass «Ihr dem Ideal der Katholizität des Westens die Treue gehalten habt»⁴⁴.

Anspielend auf das oft von den Altkatholiken ausgesprochene Selbstbekenntnis und deren Selbsteinschätzung, wie diese angesichts der tapfer getragenen Vereinsamung, welche der Dienst in einer kleinen Kirche mit sich bringt, mit einer entschiedenen Selbstüberwindung und Selbstzucht in trefflichen Zusammenklang gebracht werden, hatte jener römisch-katholische Sprecher in Wien den edlen Mut, selbst seine eigene Kirche, die sonst in ihrer Organisationsvollständigkeit und Weltpannweite mächtigste Kirche der Welt, als von einer ähnlichen Situation der Verkleinerung und der Dürftigkeit in einem gewissen Sinne heute erfasst zu beschreiben und sie so in eine Parallelität mit der nach den äusseren Dimensionen kleinen altkatho-

⁴² Ebenda, S. 257.

⁴³ Ebenda, S. 257.

⁴⁴ Ebenda, S. 261.

lischen Kirche zu stellen⁴⁵. Damit konnte dieser bahnbrechende Fürsprecher der katholischen Neubesinnung in der Gegenwart das Ebenbürtige zunächst zeigen in der Möglichkeit und Notwendigkeit eines nunmehr unter neuen Aspekten zu führenden Gesprächs zwischen dem römischen Katholizismus und dem Altkatholizismus, welches Gespräch ja in der allerjüngsten Zeit auch offiziell in Gang zu kommen begann⁴⁶.

Dann ging Dr. Conzemius weiter und tiefer im Aufzeigen von Leistungen und Erscheinungen in der Theologie und dem Leben der römisch-katholischen Kirche, welche ihre Auswirkungen selbst auf das Zweite Vatikanische Konzil deutlich genug fühlbar werden lassen, indem manche davon schon als grosse Reform- und Integrationsbestrebungen dort deutlich zutage traten. All dies beschrieb er als in solchem Masse von den Anliegen des Altkatholizismus durchdrungen und auf diese Weise als Verwirklichung seines, des Altkatholizismus, von Anfang an angestrebten Ideals, welches nunmehr unter neuen Aspekten zu betrachten ist, dass er dadurch den Altkatholizismus in seiner bewährten inneren Dynamik schon als einen Faktor, der einen erheblichen Dienst für die westlich-katholische Welt geleistet hat, hervorzuheben und entsprechend einzuschätzen vermochte. Er konnte ja beweisen, dass der Altkatholizismus im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils geradezu als Vorbote der «Kirche im Wandel» erscheint⁴⁷.

⁴⁵ Ebenda, S. 261–262.

⁴⁶ IKZ 56 (1966), S. 234ff. Die bisherigen «Protokolle der Gemeinsamen Kommission der Römisch-katholischen und Altkatholischen Kirche Deutschlands über grundlegende Übereinstimmungen in der katholischen Lehre und Praxis» sind abgedruckt in Wolfgang Krahl Ökumenischer Katholizismus. Altkatholische Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden. St. Cyprian, Bonn 1970, S. 171–173. Vgl. auch U. Küry, Zum gegenwärtigen Stand der orthodoxa-ltkatholischen Beziehungen, IKZ 59 (1969), S. 96ff(4. Das neue Verhältnis zur römisch-katholischen Kirche).

⁴⁷ Plädoyer für einen gemeinsamen Dialog..., IKZ 55 (1965), S. 262–264. Vgl. derselbe: Die Minorität auf dem Ersten Vatikanischen Konzil. Vorhut des Zweiten Vatikanums, in Theologie und Philosophie. Vierteljahresschrift 45. Jahrg. 1970, S. 409ff.

Jüngst haben die Altkatholiken offiziell durch ihre Internationale Bischofskonferenz neuerlich zum Primat in der Kirche Stellung genommen, und zwar durch ihre Erklärung vom 29. Juni 1970, im Bestreben einer sachlichen Weiterführung und Entfaltung der diesbezüglichen Sätze der «Utrechtter Glaubenserklärung» von 1889. Dies bedarf allerdings noch einer näheren Prüfung seitens der Orthodoxie. Der Text dieser «Erklärung der Bischofskonferenz über den Primat in der Kirche» in: Wolfgang Krahl, Ökumenischer Katholizismus. Altkatholische Orientierungspunkte und Texte aus zwei Jahrtausenden, St. Cyprian, Bonn 1970, S. 159–161.

Als ein solcher Vorbote lässt sich aber der Altkatholizismus erweisen gerade auch im Lichte der Geschichte seiner Beziehungen zu der orthodoxen Kirche, die sich als Gespräch und Unionsverhandlungen zwischen den beiden schon über eine Zeitspanne von 100 Jahren erstrecken. Denn im Blick auf die alte katholische Einheit betrachtete der Altkatholizismus es als eine seiner ersten Sorgen, wie wir anfangs hier gehört haben, nach der Organisation einer selbständigen Kirche, an Glaube, Verfassung und Kultus der alten Kirche festhaltend, freundschaftliche Beziehungen zur orthodoxen Ostkirche anzuknüpfen, die er als die treue Fortsetzung der alten Kirche, als wahre Kirche also anerkannte; so betrachtete er die möglichst baldige Vereinigung mit ihr als etwas für ihn Selbstverständliches, um so das gemeinsam erstrebte altkirchliche Ideal zu verwirklichen⁴⁸. Handelt es sich doch bei der Durchführung der tatsächlich langwierigen, schon verschiedene Phasen durchlaufen habenden Wiedervereinigungsbestrebungen der Altkatholiken mit den Orthodoxen, welche seit fast einem Jahrhundert von führenden Kirchenmännern und Theologen beider Seiten unternommen werden und neuerdings auf die Bahn des offiziellen Dialogs zwischen der Gesamtorthodoxie und der Kirchengemeinschaft der Utrechter Union gebracht wurden, «um eines der Hauptanliegen der altkatholischen Bewegung, dessen Ziel den Rahmen einer Annäherung von zwei theologisch einander nahestehenden Kirchen sprengt, um sich in den breiten Kontext der Beseitigung des grossen Schismas zwischen Morgen- und Abendland einzureihen»⁴⁹.

Diese Wiedervereinigungsverhandlungen wurden mehrmals in ihrem Verlauf beschrieben und von den Standpunkten der jeweiligen Betrachter kritisch auf ihren bisherigen Erfolg oder Misserfolg untersucht, von Orthodoxen und Altkatholiken, ja selbst von römischen Katholiken⁵⁰, wie auch von sonstigen Ökumenikern, da diese Ver-

⁴⁸ U. Küry, Zum gegenwärtigen Stand..., IKZ 59 (1969), S. 89: «Immer wieder hat die altkatholische Kirche ihren Willen zur Verständigung mit der Orthodoxen Kirche bekundet, der sie von Anfang an grosse Verehrung und Liebe entgegenbrachte und von der sie in ihrem schweren Kampf um die Wiederherstellung der alten katholischen Wahrheit im Westen kirchliche Hilfe erhoffte.»

⁴⁹ Christian Oeyen, Chronologische bibliographische Übersicht der Unionsverhandlungen zwischen der orthodoxen Kirche des Ostens und der altkatholischen Kirche der Utrechter Union, IKZ 57 (1967), S. 29.

⁵⁰ Dom Clément Lialine, O. S. B., Vieux-catholiques et Orthodoxes enquête d'union depuis trois quarts de siècle. In: Istina, Revue trimestr., Boulogne-sur-Seine 1958, S. 22ff. (Vgl. W. Küppers, Die altkatholische Gemeinschaft und die Orthodoxie. In: Altkatholisches Jahrbuch 1966, S. 29). Dr. Victor

handlungen ja auch in der Geschichte der neueren ökumenischen Bewegung einen hervorragenden Platz eingenommen haben und als vorbildlich in ihrer Gründlichkeit für ein entschiedenes kirchliches Wiedervereinigungsunternehmen gelten können⁵¹.

Den Orthodoxen spezieller haben alle die diesbezüglichen Bemühungen von Anfang an und immerwährend bei ihrer Durchführung, wobei auch Schwierigkeiten, selbst Rückschläge, deshalb dann Enttäuschungen und Missfallen, aus der Natur der Sache erklärliech, nicht ausblieben, doch genügenden Anlass gegeben, spontane Freude über die ganze Sache, auch in Vorwegnahme des erwarteten endgültigen Resultats, zu bezeigen. Solcher Freude wurde z. B. charakteristischer Ausdruck gegeben in einem persönlichen Schreiben des Ökumenischen Patriarchen Anthimos VII. vom 15. Februar 1896 an Prof. Michaud. Der Patriarch versicherte jener führenden Persönlichkeit der anfänglichen neueren altkatholischen Bewegung und Kirchenbildung, sein Herz sei «mit innerer Freude erfüllt durch die von den Altkatholiken gezeigte Sehnsucht nach einer fest begründeten Wiedervereinigung auf der sicheren Grundlage der Orthodoxie (...) indem wir gerne sehen, dass Ihr auf demselben untrüglichen Kriterium wie wir sicher zu stehen sucht; nämlich auf den ehrwürdigen Überlieferungen der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche und den heiligen Satzungen der 7 ökumenischen Konzilien mit Verwerfung der ungesetzlichen Neuerungen Roms»⁵². Dabei darf aber nicht mutmassungsweise gesagt werden, wie dies schon einmal in der jüngsten Zeit geschah, dass «gerne die Orthodoxen gesehen hätten, wenn Ihr (sc. die Altkatholiken) als Vorposten der orthodoxen Kirche im lateinischen Westen Euch in die Orthodoxie hättet eingliedern lassen!»⁵³. Denn, obwohl bei dem bis jetzt geführten altkatholisch-orthodoxen Gespräch es auch nicht an solchen Versuchen gefehlt hat, sogar von altkatho-

Conzemius, Katholizismus ohne Rom, S. 126ff. Vgl. derselbe, Zwischen Rom, Canterbury und Konstantinopel: Der Altkatholizismus in römisch-katholischer Sicht. Sonderdruck aus Tübinger Theologische Quartalschrift, 2. Heft 1965.

⁵¹ Vgl. Friedrich Heiler, Wege zur Einheit der Kirche Christi. In: Evangelische Katholizität, Gesammelte Aufsätze, München 1926, S. 260–263. Ruth Rouse (†) und Stephen Charles Neill, Geschichte der Ökumenischen Bewegung 1517–1948, I, Göttingen 1957, S. 400–403, 365, 420; II, Göttingen 1958, S. 82–83 (vgl. auch I, S. 281–288), 307. C. B. Moss, D. D. The Old-Catholic Movement, its origins and history, Second edition, London 1964, S. 327ff.

⁵² Bei W. Küppers, a. a. O., S. 31.

⁵³ V. Conzemius, Plädoyer für einen gemeinsamen Dialog..., IKZ 55 (1965), S. 261.

lischer Seite⁵⁴, ist die eigentliche Parole bei den altkatholisch-orthodoxen Verhandlungen nicht die formelle Eingliederung in die orthodoxe Kirche. Die Rede ist ja hier deutlich vom Bestreben nach «einer fest begründeten Wiedervereinigung auf der sicheren Grundlage der Orthodoxie», womit «die ehrwürdigen Überlieferungen der einen heiligen katholischen und apostolischen Kirche und die heiligen Satzungen der 7 ökumenischen Konzilien mit Verwerfung der ungesetzlichen Neuerungen Roms» nach dem angeführten Texte des Ökumenischen Patriarchen Anthimos VII. gemeint sind, oder, wie die ganze Sache von den Altkatholiken gesehen wird, von «Erwartung auf Wiederaufnahme der kirchlichen Gemeinschaft», wobei freilich die Verständigung und damit die Wiedervereinigung auf der Grundlage des unverkürzten Glaubens der ungeteilten alten Kirche vorausgesetzt wird. Ging es doch «stets der alt-katholischen Kirche um die prinzipielle Gleichstellung mit der Orthodoxie auf der Basis des grossen altkirchlichen Konsensus von Schrift, Väterlehre, Konzil und sakramentalem Leben der Kirche» nach einer trefflichen Bemerkung von Prof. Werner Küppers in seinem mehrmals hier zitierten Aufsatz über die altkatholische Kirchengemeinschaft und die Orthodoxie⁵⁵.

Eine solche ersehnte und erwartete Wiedervereinigung oder Wiederaufnahme der kirchlichen Gemeinschaft wird aber sicher erreicht werden, wenn es von allen Seiten her durch den in dem letzten Jahrzehnt nunmehr systematisierten und offiziell kirchlich sanktionierten theologischen altkatholisch-orthodoxen Dialog⁵⁶ gezeigt und bestätigt wird, dass die beiden Kirchen tatsächlich zusammenkommen und zur Übereinstimmung gelangen können, «versteht sich auf der Basis der alten, ungeteilten Kirche durch das Festhalten an deren unveränderten Glauben, Gottesdienst und Verfassung», wie dies von dem Hauptreferenten bei der in Belgrad im September 1966 tagenden interorthodoxen theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken, dem Athener Dogmatiker Universitätspro-

⁵⁴ W. Küppers, a.a.O., S. 31.

⁵⁵ Ebenda S. 34.

⁵⁶ Zur Information s. dazu von altkatholischer Seite: Dokumente zur Vorbereitung des altkatholisch-orthodoxen Dialogs, IKZ 57 (1967), S. 65 ff. Von orthodoxer Seite: Joh. Karmiris, Die dritte Panorthodoxe Konferenz von Rhodos. Der Dialog zwischen der orthodox-katholischen und der altkatholischen Kirche, IKZ 57 (1967), S. 70ff (Übersetzung durch D. Prinz, Bonn). Ders. (Joh. Karmiris), Referat, gehalten vor der interorthodoxen theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken, Ebenda, S. 83ff (Übersetzung durch P. Amiet, Magden).

fessor Johannes Karmiris dort betont wurde⁵⁷. Derselbe Referent bestätigte und riet gleichzeitig, der mit gutem Willen zu führende und schwierige theologische Dialog müsse «in demütiger Gesinnung und Unvoreingenommenheit mit den altkatholischen Brüdern gehalten werden, damit so am Ende volle Eintracht erreicht werde bei den tradierten Glaubensdogmen, fern von jedem dogmatischen Minimalismus und Synkretismus im Bekenntnis»⁵⁸. Und der altkatholische Universitätsprofessor Bischof Urs Küry, in einem aus Anlass des Berichtes jener in Belgrad zusammengetretenen Kommission⁵⁹ im Einverständnis mit der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz von ihm, zur Klärung der ganzen diesbezüglichen altkatholischen Haltung, veröffentlichten Memorandum «Zum gegenwärtigen Stand der orthodox-altkatholischen Beziehungen»⁶⁰ geht auf folgende Feststellungen aus, welche mit den erwähnten Gedanken von Prof. Karmiris im Wesentlichen wohl zu vollem Einklang gebracht werden können: «Die Frage einer Annäherung oder Einigung unserer beiden Kirchen», betont Bischof Küry am Schluss des Memorandums, «ist nicht nur eine solche der Praxis und kirchenpolitischen Opportunität, noch weniger eine solche der blossen Zahl und Quantität. Vielmehr geht es darum, dass unsere beiden Kirchen, nachdem es sich gezeigt hat, dass sie in den necessaria – trotz manchen Differenzen im Einzelnen – übereinstimmen, miteinander vor der christlichen Welt eine entscheidende *Grundwahrheit* bezeugen, die sonst unterzugehen droht: die Wahrheit nämlich, dass *eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen und Christen, wie sie der Herr der Kirche will, nur durchführbar und sinnvoll ist auf dem Boden der alten, ungeteilten Kirche und ihrer apostolischen Grundordnungen*⁶¹.» Als eine apostolische Grundord-

⁵⁷ Referat, gehalten vor der interorthodoxen theologischen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken, IKZ 57 (1967), S. 109; Übersetzung durch P. Amiet, Magden.

⁵⁸ Ebenda, S. 109.

⁵⁹ Der Text dieses Berichtes, in deutscher Übersetzung, in IKZ 57 (1967), S. 110ff.

⁶⁰ IKZ 59 (1969), S. 89ff.

⁶¹ Ebenda, S. 98; die Betonung im Zitat von Urs Küry. Im Verfolg dieses Ziels und gerade im Hinblick auf ihre Unionsverhandlungen mit der orthodoxen Kirche hat die Altkatholische Bischofskonferenz, indem sie dadurch einem von der orthodoxen Kirche gehegten Wunsche nachkam, eine zusammenfassende Glaubenserklärung, am 15. Dezember 1969, abgelegt; diese wurde im Juni 1970 dem Ökumenischen Patriarchat von Konstantinopel durch eine Sonderdelegation offiziell überbracht. Der Text dieses «Glaubensbriefes» in: Wolfgang Krahl, Ökumenischer Katholizismus, S. 156–158.

nung muss aber gerade in erster Linie betrachtet werden jene paulinische Grundauffassung von der Kirche als von einem «organischen Einheitsorganismus in Kraft und Tat (1.Kor. 12), des Glaubens und der tätigen Liebe (1.Kor. 12, Eph. 4)»⁶². Der orthodoxen Kirche fällt deshalb als ein besonderer Auftrag ihrer Natur und ihrem Wesen entsprechend die Aufgabe zu, bei dem Dialog und der erhofften baldigen Realisierung seiner Resultate in der Kirchenwiedervereinigung auf dem Verlangen zu bestehen nach voller und unwiderruflicher Klarheit über jene *necessaria*, in welchen unsere beiden Kirchen übereinstimmen und zu welchen nunmehr, seit der Erklärung der Altkatholischen Bischofskonferenz zur Filioque-Frage⁶³, auch die rechte Lehre, die der alten Kirche, über den Ausgang des Heiligen Geistes endgültig gehört, wie aber auch nach solcher Klarheit über den tatsächlichen Charakter jener «*manchen Differenzen*» welche neben den gemeinsamen necessaria doch im Einzelnen bestehen. Denn nur so kann die orthodoxe Kirche von ihrem Standpunkt aus jene Kontinuität der «ungeteilten Alten Kirche» als ein unerlässliches Katholizitätselement rechtfertigen, zu welcher Kontinuität sich die orthodoxe Kirche nachdrücklich bekennt und welche ihr, auch nach altkatholischem Zugeständnis, «in einem wesentlich höheren Grade zugesprochen» wird «als der grundsätzlich ebenfalls aus ihr lebenden, jedoch durch verschiedene dogmatische Neuerungen belasteten römischen Kirche im Westen. In der Ostkirche erscheint», immer nach derselben altkatholischen Aussage von Prof. W. Küppers, «die Fülle der Katholizität und das

⁶² St. Zankow, Sobornost oder Katholizität der Kirche, IKZ 52 (1962). S.108.

⁶³ Die Erklärung der Bischofskonferenz 1969 zur Filioque-Frage (15. Dezember 1969), in Wolfgang Krahl, Ökumenischer Katholizismus, S. 158–159. Nach dieser auch im Hinblick auf das diesbezügliche kirchliche Dogma eindeutigen Erklärung («Ferner halten wir daran fest, dass es in der allerheiligsten Dreifaltigkeit nur ein Prinzip und eine Quelle gibt, nämlich den Vater. Wir bejahren die ostkirchliche Formulierung, dass der Heilige Geist ‚aus dem Vater allein‘ ausgeht, wenn hinzugefügt wird, sofern der Vater Grund und Quelle der Gottheit ist. Weitere Gedanken über das Verhältnis des Sohnes als der zweiten Person der Heiligen Dreifaltigkeit zum ewigen Ausgang des Heiligen Geistes müssen sich in den Grenzen halten, die durch das trinitarische Dogma der alten Kirche gezogen sind») darf, meinen wir, auch das «Filioque als Theologumenon» (s. Dokumente zur Vorbereitung des altkatholischen-orthodoxen Dialogs, IKZ 57 [1967], S. 66) als hinfällig gelten. Denn selbst der letzte Satz des obigen Zitats («weitere Gedanken ... der alten Kirche gezogen sind») ist freilich auch eindeutig.

Charisma der Treue gegenüber dem Depositum gewahrt»⁶⁴. Diese Feststellung machte allerdings Prof. Küppers in bezug auf das ideale Wesen der orthodoxen Kirche, welches er der «Geschichtlichkeit» derselben Kirche kritisch gegenüberstellte⁶⁵. Dies nimmt aber im wesentlichen nichts von der Bedeutung der Feststellung an sich in bezug auf unsere Sache⁶⁶.

Ebenfalls von altkatholischer Seite ist jedoch auch die Bemerkung gemacht worden, dass die Orthodoxie durch ihr konkretes Verhalten eigentlich die Sache (die Wiedervereinigungsbemühungen) erschwert und dabei zwischen Theorie und Praxis ein auffallender Widerspruch sich erweise. So, wenn sie stark dazu neigt, nach derselben gemachten Bemerkung, «z. B. kanonischen Bestimmungen, die teilweise auch für sie selbst mehr oder weniger obsolet geworden sind, oder historisch gewordene liturgische Gepflogenheiten, die an und für sich zu Adiaphora gezählt werden können (wie etwa die Frage, ob bei der Taufe das Untertauchen ins Wasser oder die blosse Besprengung, ob beim Abendmahl gesäuertes oder ungesäuertes Brot geboten seien) mehr oder weniger ebenso grosse Bedeutung zuzumessen wie den grossen Konzilienentscheidungen und diesen wiederum eine ähnliche Bedeutung wie dem Schriftwort». Sie verstehe sich nur schwer dazu, «in dieser Hinsicht zwischen wesentlichen und unwesentlichen Dingen zu unterscheiden, und befürchtet, obwohl sie diese Unterscheidung in den Verhandlungen mit den Altkatholiken theoretisch anerkannt hat, mit deren Annahme den Weg zu einem kirchlichen Minimalismus zu beschreiten»⁶⁷. Von dem vorerwähnten Belgrader-Bericht kann aber wohl, meinen wir, gesagt werden, dass er obiger Bemerkung Rechnung zu tragen vermochte, wenn in seinem Text, nach der ausführlich überprüfenden Aufzählung und Zusammenstellung der gemeinsamen wie auch der noch Differenzen aufweisenden Punkte in Lehre und Kirchenverfassung des Altkatholizismus und der Orthodoxie, wortwörtlich folgendes gesagt wird: «Über obige und eventuelle andere bestehende dogmatische oder kanonische Unterschiede wie auch über die liturgischen und auch die betreffend die kirchliche Ver-

⁶⁴ Die altkatholische Kirchengemeinschaft und die Orthodoxie. Altkatholisches Jahrbuch 1966, S. 34. Vgl. Erzbischof Dr. A. Rinkel, Altkatholisch und Orthodox, in: Bericht über den XVIII. Intern. Altkatholikenkongr., Sonderdr. aus IKZ 51 (1961), S. 70–72. U. Küry, Die Altkatholische Kirche, S. 394 ff.

⁶⁵ Ebenda, S.34.

⁶⁶ Vgl. Urs Küry, Die Altkatholische Kirche, S. 270.

⁶⁷ Urs Küry, ebenda, S. 392.

waltung und Disziplin und Ordnung und die Sitte und die Gebräuche muss unser Dialog unabdinglich geführt werden, da es sich versteht, dass die dogmatischen Differenzen mit aller Genauigkeit geprüft werden müssen, und allerdings nicht isoliert, sondern in ihren allgemeinen Zusammenhängen mit der Lehre von Gott, Christologie, Soteriologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Eschatologie; bei den liturgischen Differenzen aber und den die Sitte und die Gebräuche betreffenden gilt nach dem hl. Photius, dass „es nicht eine Glaubensfrage ist, was beseitigt wird, noch den Wegfall eines gemeinsamen und allgemeinen Beschlusses bedeutet“. Da ist denn im Geiste der Nachsicht und christlichen Liebe zu verfahren als bezüglich auf Dinge, bei welchen jede Landeskirche die eigene ehrwürdige Sitte haben kann⁶⁸.»

Damit ist das altkatholisch-orthodoxe Gespräch durch den Willen Jesu Christi und die Kraft des Heiligen Geistes in seine jüngste und, wie zu hoffen ist, Schlussphase getreten, die durch den nunmehr offiziellen Dialog zur Verwirklichung der Einheit, ja für unseren Fall der Wiedervereinigung, führen wird.

Prof. Dr. P. Bläser (Paderborn) hielt einen Vortrag zum Thema

«Das altkatholisch/römisch-katholische Gespräch»

Seit hundert Jahren besteht nun die Trennung zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche, und wenn man die Trennung zwischen Rom und Utrecht dazunimmt, sind es beinahe zweihundertfünfzig Jahre. Wollte man jedoch die Geschichte des Gesprächs zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche schreiben, so würde der Zeitraum, der dafür in Frage käme, auf die letzten sechs bis acht Jahre zusammenschrumpfen. In der langen Zeit vorher gab es wohl viel Polemik, aber nichts, was die Bezeichnung Gespräch wirklich verdiente; nicht einmal in dem Sinn von Streitgespräch. Denn zu einem echten Streitgespräch gehört doch wohl, dass man miteinander spricht, wenn auch in der Form der Rede und Gegenrede, und dass man aufeinander hört, wenn man auch ganz verschiedener Meinung ist. In den heftigen Auseinandersetzungen zwischen römisch-katholischer und altkatholischer Kirche konnte davon jedoch kaum die Rede sein. Man glaubt sich in die besten oder schlimmsten Zeiten

⁶⁸ IKZ 57 (1967), S. 117.

der Reformation und Gegenreformation versetzt, wenn man heute die Auseinandersetzungen der sechziger und siebziger Jahre des vorigen Jahrhunderts liest. Das Schlimme daran war vor allem die Tatsache, dass man nicht einmal den Versuch machte, aufeinander zu hören, und die Intentionen der andern Seite zu verstehen. So musste es auf beiden Seiten notwendig zu Missverständnissen, falschen Unterstellungen und globalen Fehlurteilen kommen. Vielleicht war aber noch viel schlimmer, dass schon bald nach der Trennung ein eisiges Schweigen zwischen den Schwesternkirchen einsetzte. Man lebte aneinander vorbei und nahm keine Notiz mehr voneinander. Wenn auch im allgemeinen das Sprichwort gelten mag: «Reden ist Silber, Schweigen ist Gold», im ökumenischen Bereich, das hat die Geschichte gezeigt, ist das lauteste polemische Geschrei immer noch besser als ein Schweigen, das die Beziehung zwischen zwei Kirchen bis ins Mark hinein vergiftet. Denn das Schweigen ist ein Zeichen dafür, dass man sich nichts mehr zu sagen hat, dass man füreinander erledigt ist und eine Kirche die andere radikal und total abgeschrieben hat.

Es hat keinen Zweck, jetzt noch einmal eine Rechnung darüber aufzumachen, wer die grössere Schuld hatte oder wer mehr gesündigt hat in Hass, Feindschaft, Verleumdung, Hartherzigkeit und bösem Willen. Die Frage ist überhaupt, ob man mit solch einer Terminologie den Tatbestand einer Kirchentrennung sachgerecht und vollständig umschreiben kann. Denn das ist wohl die entscheidende Frage, die überhaupt gestellt werden muss, ob es nur böser Wille, Hartherzigkeit, Eigensucht und Machtstreben sind, wenn kirchliche Gemeinschaften sich wegen einer Glaubenswahrheit trennen. Muss man nicht vielleicht zuerst und vor allem anderen die ehrliche Überzeugung und den radikalen Willen zur Wahrheit auf beiden Seiten als Grund kirchlicher Trennung unterstellen? Denn obwohl alle Kirchentrennung vom Bösen ist, weil sie dem Willen Christi widerspricht, der die *eine Kirche* gewollt und für die Einheit der Kirche sein Blut vergossen hat, die Frage nach subjektiver Schuld und Sünde bei Kirchentrennungen steht auf einem ganz anderen Blatt.

In einer Zeit, da zwischen der römischen und orthodoxen Kirche die Frage nach der Schuld der grossen Trennung in honoriger Weise erledigt worden ist und im römisch-katholischen Bereich sogar Tendenzen sichtbar werden, auch die Schuldfrage im Blick auf die Reformation ganz anders zu beantworten, als es bisher

üblich war (ich persönlich würde allerdings nicht so weit gehen wie einige meiner Kollegen, die nicht nur die Aufhebung des Banns über Luther verlangen, sondern Luther sogar zum Kirchenlehrer erhoben wissen wollen), in solch einer Zeit der Revision und Korrektur mancher falschen Vorstellungen und gängiger Vorurteile scheint es angebracht, dass auch zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche die Vergangenheit bereinigt und die Frage nach der Schuld auf anständige Weise aus der Welt geschafft wird.

Am besten beginnt das mit einem ehrlichen Schuldbekenntnis beider Kirchen. Ob es dazu allerdings aufsehenerregender feierlicher Erklärungen bedarf, möchte ich bezweifeln. Wenn die altkatholische und die römisch-katholische Kirche tatsächlich Schwesternkirchen sind, dann bedarf es meines Erachtens bei solch einem Neubeginn keiner grossen Gesten und Worte. Auch in Familien ist das nicht üblich nach einem solennem Krach. Die Trennung vollzieht sich ja meistens mit lauten Worten und Gesten, die Versöhnung jedoch geschieht in aller Stille. Vielleicht gelten für Schwesternkirchen ähnliche Gesetze...

Wie man Schuld und Verantwortung für die Trennung nicht aufrechnen kann, so ist auch die Frage kaum zu beantworten, wer das grösste Verdienst hat an dem neuen Klima, das seit einigen Jahren zwischen der altkatholischen und der römisch-katholischen Kirche entstanden ist. Wie sehr sich das Klima gewandelt hat, kann man vielleicht an zwei Äusserungen besonders deutlich erkennen. Auf der einen Seite ist es der Hirtenbrief der holländischen altkatholischen Bischöfe anlässlich der hundertsten Wiederkehr des Jahrestages der Errichtung der römisch-katholischen Hierarchie in den Niederlanden (1953) und der Hirtenbrief, den Herr Bischof Küry 1962 zur Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils veröffentlicht hat. Zwischen diesen beiden Dokumenten, obwohl die Zeitdifferenz nur neun Jahre beträgt, scheinen was ihren Ton und Inhalt angeht, ganze Welten zu liegen¹. Auf römisch-katholischer Seite gibt es ein nicht weniger eklatantes Beispiel für den gewaltigen Klimawechsel. Zwei Jahrhunderte lang hat das Utrechter Metropolitankapitel trotz des Schismas jede Bischofswahl nach Rom gemeldet und erhielt mit beinahe automatischer Regelmässig-

¹ Siehe: Eine Kundgebung der altkatholischen Bischöfe der Niederlande, in: Internationale Kirchliche Zeitschrift 61 (1953), S. 115–117; und: Ein Wort zur Eröffnung des II. Vatikanischen Konzils, in: IKZ 70 (1962), S. 277–278.

keit von Rom die Exkommunikation des neugewählten Bischofs ins Haus geschickt, bis es 1898 in Voraussicht der von vornherein feststehenden und bekannten Antwort den schönen Usus unterbrach. Als das Utrechter Metropolitankapitel den alten Usus wieder aufnahm und die Wahl von Herrn Professor Kok zum Bischof-Koadjutor im Dezember 1969 in Rom anzeigen, kam nicht, wie gehabt, ein Bannstrahl von Rom, sondern ein überaus freundlicher Segensgruss von Seiner Heiligkeit Papst Paul VI. zur Bischofsweihe^{1a}.

Für einen Ökumeniker, der das harte Brot der täglichen ökumenischen Arbeit isst und dabei in Gefahr gerät, die Dinge äusserst nüchtern zu betrachten, ist es manchmal gut, solche Beispiele eines in kürzester Zeit radikal gewandelten Klimas sich vor Augen zu halten und daraus wieder Mut zu schöpfen für seine tägliche, manchmal sehr alltägliche Arbeit.

Wenn von dem neuen Klima zwischen altkatholischer und römisch-katholischer Kirche gesprochen wird, ist wohl eine Feststellung erlaubt: Ohne das Zweite Vatikanische Konzil hätten sich die Verhältnisse niemals so entwickelt, wie sie sich tatsächlich entwickelt haben. Das Zweite Vatikanische Konzil bildet so die notwendige Voraussetzung für die offiziellen Gespräche, die seither zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche geführt worden sind.

Schon während des Zweiten Vatikanischen Konzils hat der Dialog zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche begonnen; vor allem durch die Beobachter, die die altkatholische Kirche zum Konzil entsandt hatte. In Rom hat sich nicht nur ein äusserer Kontakt zwischen den altkatholischen und römisch-katholischen Theologen angebahnt, sondern, wie die Konzilsakten zeigen, sind manche Anregungen der altkatholischen Theologie von den katholischen Theologen aufgenommen und in die Konzilstexte eingearbeitet worden.

Unmittelbar nach dem Konzil und auf Grund des im Konzil entstandenen neuen Klimas haben zunächst in den Niederlanden und in der Schweiz offizielle Gespräche zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche begonnen. Erst später hat sich dann auch in Deutschland eine sowohl von der Deutschen Bischofskonferenz wie auch von der altkatholischen Kirche in Deutschland autorisierte Kommission gebildet, die ein offizielles

^{1a} AKID Nr. 166/167 vom 27. Dezember 1969, S. 1374.

Gespräch geführt hat. Erwähnt werden muss, dass auch in Österreich solch eine Kommission mit einem offiziellen Auftrag entstanden ist.

Es würde hier zu weit führen, über die Verhandlungen der einzelnen Gemischten Kommissionen einen Bericht zu geben; ich möchte mich auf das Gespräch in der Gemischten Kommission für Deutschland beschränken, weil ich persönlich zu dieser Kommission gehöre, das Gespräch also aus eigener Erfahrung kenne, vielleicht aber auch deshalb, weil die Protokolle der deutschen Kommission von den anderen Kommissionen im Ausland zum Teil als Gesprächsbasis aufgenommen und ohne grössere Veränderungen übernommen worden sind.

Das soll nun beileibe kein Lobeshymnus auf die deutsche Gesprächsgruppe sein, aber vielleicht lag es daran, dass bei uns die Zielsetzung der Verhandlungen sofort praktischer, konkreter und wirklichkeitsnäher konzipiert war. Vielen mag das als ein Paradox erscheinen, weil man der deutschen Theologie im allgemeinen gerade die Freude am Theoretisieren und Wirklichkeitsfremdheit nachsagt.

Ich möchte zunächst über den Aufbau der Gemischten Kommission sprechen, dann über das Ziel, den Verhandlungsgegenstand und die Methode, die bei diesen Gesprächen angewandt worden ist. Ich hoffe, dass dabei Ausblicke und vielleicht allgemeine Richtlinien für andere Gespräche, die dem gleichen oder einem ähnlichen Zweck dienen, gewonnen werden können.

Die deutsche Gruppe ist bewusst von Anfang an sehr klein gehalten worden – je drei Theologen auf jeder Seite².

Die Beschränkung der Zahl der Mitglieder auf jeder Seite sollte die Kommission davor bewahren, sich in uferlose theologische Diskussionen zu verlieren. Bewusst haben wir uns ein ganz konkretes und praktisches Ziel gesetzt, und dieses Ziel hiess (auch auf ausdrücklichen Wunsch der altkatholischen Kirche): zu untersuchen, ob die römisch-katholische Kirche die Bestimmungen des Ostkirchen-Dekrets über eine beschränkte Sakramentsgemeinschaft auf die altkatholische Kirche ausdehnen könnte, und entsprechende Empfehlungen auszuarbeiten. Im Dekret über den Ökumenismus heisst es in bezug auf die Ostkirchen: «Da nun diese Kirchen – gemeint sind die

² Mitglieder der Kommission (altkatholisch:) Prof. Küppers, Prof. Hammerschmidt, Dekan Hermann; (römisch-katholisch): Prof. Fries, Abt Laurentius Klein, Prof. Bläser. Nach dem Ausscheiden von Abt Laurentius Klein Prof. Iserloh.

orthodoxen Kirchen – trotz ihrer Trennung wahre Sakamente besitzen, vor allem aber in der Kraft der apostolischen Sukzession das Priestertum und die Eucharistie, wodurch sie in ganz enger Verwandtschaft bis heute mit uns verbunden sind, so ist eine gewisse Gottesdienstgemeinschaft unter gegebenen geeigneten Umständen mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur möglich, sondern auch ratsam³.»

Im Ostkirchen-Dekret heisst es: «Unter Wahrung bestimmter Grundsätze können Ostchristen, die guten Glaubens von der katholischen Kirche getrennt sind, wenn sie von sich aus darum bitten und recht vorbereitet sind, zu den Sakramenten der Busse, der Eucharistie und der Krankensalbung zugelassen werden. Ebenso ist es Katholiken erlaubt, die selben Sakramente von nicht-katholischen Geistlichen zu erbitten, in deren Kirche die Sakramente gültig gespendet werden, sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt⁴.» «Unter Festhalten der gleichen Grundsätze wird auch die gemeinsame Beteiligung an heiligen Handlungen, Sachen und Stätten bei Katholiken und getrennten Ostchristen aus triftigen Gründen gestattet⁵.»

Im Ökumenischen Direktorium werden die Bestimmungen des Ostkirchen-Dekrets und des Dekrets über den Ökumenismus nicht nur wiederholt, sondern zum Teil wesentlich erweitert, wobei vor allem auffällt, dass die in den Dekreten immer wiederkehrenden Warnungen vor einem leichtfertigen Gebrauch der Regelungen vermieden werden. Nun wird nur noch von der seelsorglichen Klugheit gesprochen, mit der diese Vorschriften beobachtet werden sollen.

Wenn diese Regelungen für die Ostkirche in analoger Weise auf die altkatholische Kirche angewendet werden sollten, musste nach der Meinung der Gemischten Kommission unter allen Umständen vermieden werden, was das Ostkirchen-Dekret und auch das Dekret über den Ökumenismus zunächst in Misskredit gebracht und was die Beziehung zwischen der römisch-katholischen Kirche und der Orthodoxie eine ganze Zeit lang, z. T. auch noch heute, schwer belastet hat. Der Tatbestand ist allgemein bekannt: Bevor das Ostkirchen-Dekret und auch das Ökumenismus-Dekret veröffentlicht wurden, sind von

³ Ökumenismus-Dekret Nr. 15.

⁴ Ostkirchen-Dekret Nr. 27.

⁵ Ostkirchen-Dekret Nr. 28.

Rom keine Gespräche mit der Orthodoxie in dem Sinne geführt worden, ob sie überhaupt zu einer solchen Regelung bereit sei und die Modalitäten einer solchen Regelung akzeptieren wolle. Von Rom ist einseitig eine Verfügung erlassen worden, die tief in das Eigenleben und Selbstbestimmungsrecht der Orthodoxie eingriff. Und man kann gut verstehen, dass das, was vom Konzil sicher als Geste der Anerkennung der Ostkirchen gedacht war, von dieser selbst als Akt der Willkür, der Einmischung in fremde Angelegenheiten und als Ausfluss römischen Machtanspruchs interpretiert wurde. Sie wissen selbst, meine Damen und Herren, wieviel böses Blut es damals in der Ostkirche, und nicht nur dort, gegeben hat. Das sollte uns in den Gesprächen mit der altkatholischen Kirche nicht mehr passieren⁶. Und so war es das erklärte Ziel der Gemischten Kommission, nichts zu unternehmen, was nach einer Majorisierung oder Bevormundung der anderen Seite ausgelegt werden konnte, und nur das zu unterschreiben, was auch die beiden Kirchen mit vollem Herzen und ohne Einschränkung würden unterschreiben können. Ich glaube, auch alle altkatholischen Mitglieder der Gemischten Kommission werden ohne Einschränkung zugestehen, dass von Anfang an das par cum pari das entscheidende Prinzip unserer Verhandlungen war. Wir haben gemeinsam überlegt und gemeinsame Beschlüsse gefasst, wobei die Sachentscheidung allein ausschlaggebend war. Soweit ich mich entsinnen kann, wurde niemals eine Mehrheitsentscheidung gefällt, sondern die Sache wurde so lange beraten, bis eine Lösung gefunden war, der alle zustimmen konnten.

Die deutsche Gemischte Kommission hat seit 1968, als sie zum erstenmal in Trier zusammentrat, im ganzen fünfmal getagt. Die letzte Sitzung fand im Mai dieses Jahres in Anwesenheit von Herrn Bischof Brinkhues und Kardinal Jaeger in Paderborn statt. Bei dieser Gelegenheit wurde von beiden Seiten die sogenannte Zürcher

⁶ Rom selber hat seinen damaligen Fehler korrigiert, indem es in das Ökumenische Direktorium (Nrn. 42–43), d.h. in die Ausführungsbestimmungen zum Ostkirchen- und Ökumenismus-Dekret, folgenden Passus einfügte: «Was den Empfang oder die Spendung der Sakramente, der Busse, des Altars und der Krankensalbung betrifft, ist es sehr angebracht, dass die katholische Autorität der Ostkirche, die Bischofssynode oder die Bischofskonferenz, die Erlaubnis, an den Sakramenten teilzunehmen, erst nach dem günstigen Ausgang von Konsultationen erteilen, die wenigstens auf örtlicher Ebene mit den zuständigen, von uns getrennten orientalischen Autoritäten vorzunehmen sind. Bei der Gewährung der sakralen Gemeinschaft ist auf eine legitime Gegenseitigkeit höchster Wert zu legen.»

Nota als tragfähige Grundlage einer beschränkten Sakramentsgemeinschaft zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche angenommen. Die Zürcher Nota war bei einer Konsultation der katholischen Mitglieder der Gemischten Kommissionen, die vom 27. bis 30. Oktober 1968 in Zürich stattfand, ausgearbeitet und Anfang 1970 vom niederländischen und Schweizer Episkopat zur Genehmigung nach Rom eingereicht worden. Auch der deutsche Episkopat hatte Mitte März dieses Jahres schon seine grundsätzliche Zustimmung zu den in der Nota schriftlich fixierten Vorschlägen gegeben; er hatte aber seine definitive Zustimmung von der Klärung einiger Vorfragen abhängig gemacht, die sich auf den inneren Bereich der altkatholischen Kirche bezogen. Als das geschehen war und auf Grund der Verhandlungen in Paderborn, hat Herr Kardinal Döpfner als Vorsitzender des deutschen Episkopats durch ein Schreiben an das Einheitssekretariat die Annahme der in der Zürcher Nota enthaltenen Vorschläge für eine beschränkte Sakramentsgemeinschaft, allerdings mit einigen, wie uns schien, notwendigen Änderungen, dringend empfohlen.

Wenn Sie gestatten, möchte ich einige wesentliche Punkte der Nota kurz skizzieren:

Die Nota beruft sich zunächst auf das Directorium oecumenicum Nr. 40, wo – allerdings in bezug auf die Ostkirchen – gesagt wird: «In diesen Kirchen ist das ekklesiologische und sakramentale Fundament dafür vorhanden, dass eine gewisse gottesdienstliche Gemeinschaft mit diesen Kirchen – das Sakrament der Eucharistie nicht ausgeschlossen – unter geeigneten Umständen und mit Billigung der kirchlichen Autorität nicht nur erlaubt, sondern mitunter auch ratsam ist.» Daraus zieht die Nota die Konsequenz: «Die Katholiken sind ermächtigt, die Sakramente der Busse, der Eucharistie und der Krankensalbung von altkatholischen Geistlichen zu erbitten, „sooft dazu ein ernstes Bedürfnis oder ein wirklicher geistlicher Nutzen rät und der Zugang zu einem katholischen Priester sich als physisch oder moralisch unmöglich herausstellt“. Unter den selben Bedingungen können Altkatholiken, wenn sie von sich aus darum bitten, zu diesen Sakramenten zugelassen werden. In jedem Fall ist vorausgesetzt, dass die Betreffenden in ihrer eigenen Kirche zu den Sakramenten zugelassen sind.» Auch die Bestimmungen für die gemeinsame Benutzung von Gegenständen und Stätten, die das Ostkirchen-Dekret enthält, werden von der Nota auf die Ebene römisch-katholische Kirche/ altkatholische Kirche angewandt.

Für Ehen zwischen Altkatholiken und Katholiken hatte die Zürcher Nota bestimmte Regelungen vorgesehen, die zum Teil durch das neue Mischehen-Dekret Matrimonia mixta als überholt angesehen werden müssen. Dafür hat die deutsche Gemischte Kommission Änderungen vorgeschlagen, die noch stärker als die Vorschläge der Zürcher Nota sich an die Regelungen des Ostkirchen-Dekretes anschliessen. Sie müssen mir verzeihen, wenn ich diese neuen Vorschläge, die mit der altkatholischen Kirche abgesprochen sind, hier nicht im einzelnen darlegen kann, bevor sie nicht von Rom gutgeheissen sind. Eines darf allerdings gesagt werden: der deutsche Episkopat glaubt und hofft, dass die von ihm gemachten Vorschläge in Rom akzeptiert und bald als verbindliche Richtlinien herausgegeben werden.

Damit überhaupt eine Regelung in der Art der Zürcher Nota zwischen römisch-katholischer und altkatholischer Kirche vorgeschlagen werden konnte, musste, darüber waren sich beide Seiten klar, zunächst festgestellt werden, ob ein angemessenes gemeinsames Glaubensfundament vorhanden sei, das eine tragfähige Basis für solch eine Lösung bilden kann. Die ersten Sitzungen der Kommission haben sich deshalb mit der Frage des Konsensus in wesentlichen Fragen des Glaubens befasst. Die Kommission hat öfter ihren Auftraggebern gegenüber zum Ausdruck gebracht, dass sie nicht allgemein den Glauben untersuchen und theoretische Glaubensgespräche führen wollte, sondern dass es ihr allein um diesen ganz speziellen Aspekt ging, ob die Gemeinsamkeit des Glaubens so weit reicht, dass eine gewisse Sakramentsgemeinschaft darauf aufgebaut werden kann. Um es ganz deutlich zu sagen: Die Kommission hat niemals daran gedacht, Glaubensgespräche im Sinne der klassischen Religionsgespräche zu führen, nämlich mit der eingestandenen oder heimlichen Absicht, den Gesprächspartner von der Richtigkeit der eigenen Anschauungen zu überzeugen. Wir haben auch keine Unionsgespräche geführt, sondern hier ging es eigentlich nur um ein Feststellungsverfahren. Um die Feststellung, ob trotz bestehender Glaubensdifferenzen die Übereinstimmung in wesentlichen Glaubensfragen so weit reicht, dass eine Sakramentsgemeinschaft im Sinne der Zürcher Nota von beiden Kirchen guten Gewissens verantwortet werden kann.

Im Rahmen meines Referates ist es unmöglich, auch nur die wichtigsten Etappen des gemeinsamen Gesprächs aufzuzeigen, ich muss mich darauf beschränken, die Hauptthemen, mit denen wir uns beschäftigt haben, zu nennen. Das ist um so eher möglich, als die Protokolle der ersten drei Sitzungen für die Veröffentlichung freigegeben

und im Altkatholischen Informationsdienst auch veröffentlicht worden sind⁷. Die Hauptthemen waren : die Lehre von den Sakramenten, die Lehre von der Heiligen Schrift und hier besonders die Zuordnung von Schrift und Kirche, und die Bedeutung des Amtes für die Glaubensverkündigung. Ein besonderes Gewicht in den Gesprächen hatte notwendig die Frage nach Sinn und Bedeutung des päpstlichen Primats. Vielleicht darf ich in Thesenform einige entscheidende Sätze der von beiden Seiten anerkannten Protokolle vortragen, um den Tenor und die Tragweite der Gespräche zu charakterisieren. Ich bin mir allerdings der damit verbundenen Gefahr fundamentaler Missverständnisse durchaus bewusst. Denn aus dem Zusammenhang gerissene Sätze stehen immer in der Gefahr, missverstanden zu werden. Aber sei's drum.

Im Gespräch über die Taufe heisst es:

«Bezüglich der Taufe besteht in Lehre und Liturgie Übereinstimmung. Auch die Kindertaufe wird von beiden Seiten bejaht⁸.» Die Kommission war sich der ökumenischen Bedeutung der Aussage über die Taufe voll bewusst. Eine Nichtanerkennung oder Anzweiflung der Gültigkeit der Taufe von einer der beiden Kirchen würde nach der Ansicht der Gemischten Kommission einen schweren Verstoss gegen das allgemein anerkannte Axiom : «sacra menta non sunt reiteranda» darstellen. Umgekehrt sieht die Kommission in der von beiden Seiten anerkannten Gültigkeit der Taufe das Fundament einer über alles menschliche Handeln und Paktieren weit hinausgehenden Gemeinschaft der beiden Kirchen, insofern die Taufe in Christus inkorporiert und so die Getauften zu Gliedern am Leibe Christi macht.

Auch bezüglich der Lehre von der Eucharistie wurde von der Kommission Übereinstimmung in allen wesentlichen Punkten konstatiert. Eigens werden hervorgehoben die Lehre von der realen Gegenwart Christi in der Eucharistie und die Lehre über den Opfercharakter der heiligen Messe. Besonders erwähnt wird dabei die Frage der Transsubstantiation. Hier heisst es wörtlich: «Die von alt-katholischer Seite zuweilen ausgesprochenen Vorbehalte gegenüber dem Ausdruck ‚Transsubstantiatio‘ bedeuten keine Ablehnung der damit vom Tridentinum im Zusammenhang mit der gesamten altkirch-

⁷ AKID Nr. 156/157 vom 20. Mai 1969, S. 1294–1296.

⁸ Protokoll der ersten Sitzung, a.a.O., S. 1294.

lichen Tradition intendierten Aussage, nämlich der ‚conversio‘ (metabolē)⁹.»

Von beiden Seiten wird sodann Übereinstimmung in der Lehre bezüglich der Begründung und Funktion des Ordo und der Sakramentalität und Unauflöslichkeit der Ehe festgestellt.

Aus dem grossen Fragenkomplex: Schrift, Tradition und Lehramt, mit dem sich die Kommission befasst hat, dürfen wohl folgende entscheidende Thesen hervorgehoben werden: «Die Irrtumslosigkeit der Schrift hinsichtlich des zum Heil Notwendigen wird beiderseits anerkannt. Die Heilige Schrift als Zeugnis der Offenbarung Gottes und als Zeugnis des Glaubens der apostolischen Kirche wird beiderseits als Norm für Glaube und Lehre der Kirche anerkannt¹⁰.»

Was über die Zuordnung von Schrift und Kirche gesagt wird, ist meines Erachtens für das Verhältnis von altkatholischer und römisch-katholischer Kirche und für die Beurteilung des ekklesiologischen Status der altkatholischen Kirche so wichtig, dass der ganze Text zitiert werden muss. Unter der Überschrift «Über die Zuordnung von Schrift und Kirche besteht in folgenden Punkten Übereinstimmung» wird im einzelnen ausgeführt:

- «a) Der Gesamtkirche ist als ‚Säule und Grundfeste der Wahrheit‘ (1.Tim. 3, 15) von Christus die Gabe verliehen und der Auftrag gegeben, die Wahrheit des Glaubens zu verkünden, zu bewahren und zu schützen. Der Gesamtkirche ist verheissen, dass sie in der Wahrheit bleibt.
- b) Gegenüber der Schrift hat die Kirche eine interpretative Funktion.
- c) Im Dienst dieser Aufgabe steht das der Kirche von Christus eingesiftete apostolische Amt.
- d) Das apostolische Amt wird in der Kirche durch die Gemeinschaft der Bischöfe als Nachfolger der Apostel repräsentiert, d. h. vollgültig vergegenwärtigt, und ausgeübt.
- e) Obwohl dieses besondere Amt in seinem Dienst am Glauben dem einzelnen Gläubigen vorgeordnet bleibt, nehmen alle Getauften als Glieder des Gottesvolkes am prophetischen Amt Christi teil und bekunden damit den Glaubenssinn der ganzen Kirche.

⁹ Protokoll der zweiten Sitzung, a. a. O., S. 1295.

¹⁰ Protokoll der dritten Sitzung, a. a. O., S. 1296.

Unbeschadet der hier festgestellten grundlegenden Übereinstimmungen besteht noch keine Übereinstimmung im Blick auf den Jurisdiktionsprimat und das oberste Lehramt des Papstes¹¹.»

In der Sitzung vom 10. bis 12. März dieses Jahres hat sich die Gemischte Kommission dann mit der Frage des Primats befasst. Bei ihren Überlegungen kam die Kommission zu folgendem Ergebnis:

1. Die Primatfrage kann nicht isoliert für sich betrachtet, sondern muss im Zusammenhang mit dem gemeinsamen Priestertum aller Getauften und einem besonderen Amt in der Kirche betrachtet werden, das in dem von Christus gestifteten Apostelamt wurzelt und in dem durch Handauflegung weitergegebenen Bischofsamt historisch greifbar wird.
2. Der besondere Dienst eines Primates in der Kirche wird anerkannt, und zwar als Dienst an der Einheit in Wahrheit und Liebe. Historisch hat sich der Primat in der Bindung an das römische Bischofsamt entfaltet und ist von den ökumenischen Konzilien der ersten Jahrhunderte als Vorrang des römischen Bischofs anerkannt worden.

Kontrovers blieb die entscheidende Frage, und die Kommission hat das auch ganz deutlich zum Ausdruck gebracht, ob der Primat schon im Neuen Testament als Jurisdiktionsgewalt und Lehrvollmacht ausgesprochen ist. Einmütig war die Kommission jedoch der Auffassung, dass sich die dogmatische Festlegung der Lehre und die Gestalt der praktischen Ausübung des Primates aus dem Neuen Testament *allein* noch nicht mit ausreichender Eindeutigkeit bestimmen lassen. Die Kommission konnte auch keine gemeinsame Aussage in der theologischen Beurteilung der geschichtlichen Entwicklung bis zum Ersten Vatikanum machen. Sie war aber als ganze sich der Gefahren einer einseitigen Entwicklung auf beiden Seiten bewusst. Darum heisst es zum Schluss des offiziellen Protokolls dieser Sitzung: «Als gemeinsame Aufgabe wird die Entfaltung der in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Kirche gegebenen Neuansätze ursprünglicher Gemeinsamkeiten des Primatsverständnisses anerkannt.»

Wenn hier so betont von der gemeinsamen Aufgabe der beiden Kirchen im Blick auf das Primatsverständnis gesprochen wird, so ist damit nach meiner Überzeugung eine wesentliche Erkenntnis ge-

¹¹ Ebd.

nannt, die beide Kommissionsgruppen während ihres mehr als zweijährigen Gesprächs gewonnen haben. Dieses Gespräch diente, wie gesagt, zwar zunächst und primär einem ganz konkreten Ziel: der Frage nach der Ermöglichung einer beschränkten Sakramentsgemeinschaft. Aber während des Gesprächs erfuhren die Teilnehmer der Kommission mehr und mehr, wie einseitig auch bei allem Willen zur Objektivität der Standpunkt der beiden Kommissionsgruppen war, und wieviel Missverständnisse unreflektiert mitgeschleppt wurden. Ihnen wurde im Gespräch aber auch die Einseitigkeit in der Akzentuierung vieler offizieller Aussagen ihrer eigenen Kirche immer stärker bewusst.

Erst im Gegenüber und Miteinander der verschiedenen Auffassungen wurde das eigentlich Katholische, d. h. die runde, alle Aspekte erfassende und die gesamte Wirklichkeit umfassende Wahrheit erkannt. Ich jedenfalls für meine Person hätte diesen Unterricht im Katholischen niemals missen mögen. Was für den einzelnen Theologen gilt, hat aber auch Geltung für die einzelnen Kirchen. Jede Kirche steht immer in der Gefahr, dass sie die Wahrheit einseitig, und d. h. nur bestimmte Aspekte der Wahrheit, sieht, dass sie ihre Aussagen überakzentuiert und über dem einzelnen das Ganze aus den Augen verliert. Nach meinem Dafürhalten bietet die Lehre des Ersten Vatikanums über den Primat ein klassisches Beispiel solch einer «einseitigen» Aussage, während die Aussagen des Zweiten Vatikanums einen grossen Schritt hin zum umfassend katholischen Verständnis des Petrusamtes in der Kirche bedeuten. Wegen der Gefahr der Einseitigkeit und weil keine Kirche imstande ist, die Fülle der Wahrheit, wie sie in den verschiedenen Traditionen lebt, von sich aus in gleicher Gültigkeit auszusagen, gibt es keinen anderen Weg zur – auch im aktuellen Sinn – wirklich katholischen Kirche, als dass die Kirchen aufeinander hören und sich die Wahrheit voneinander sagen lassen. Aber eben das wird nicht möglich sein, wenn die Kirchen nebeneinander her leben wie bisher, wenn nicht ein brüderlicher Austausch auch im theologischen Bereich stattfindet, der die Isolation und die Einseitigkeit in Frage und Antwort überwindet und in einem gemeinsamen Fragen zu Antworten gelangt, die die Einsichten und Interessen beider Seiten zur Geltung bringen. Auch hier scheint mir die Primatsfrage ein klassisches Beispiel zu bieten. So grosse Meriten die Forschungen über den Primat sowohl in der altkatholischen wie römisch-katholischen Theologie, die orthodoxe Theologie nicht ausgeschlossen, auch haben mögen, niemand wird bestreiten können, dass sie bei

allem Willen zur Objektivität und zur ganzen Wahrheit doch irgendwie einseitig sind, und sei es auch nur in der stärkeren Betonung einer bestimmten Sicht. Vielleicht ist das Zentenarium des Ersten Vatikans und der Entstehung der altkatholischen Kirche eine Gelegenheit, zu überlegen, ob die Kirchen, die durch die Lehre vom Primat getrennt worden sind, nicht einen Ort, eine Institution oder was es sonst sein mag, finden sollten, wo sie jetzt diese Fragen wirklich gemeinsam neu überdenken und zu Antworten gelangen könnten, die die Trennung überwinden würden. Bei solch einem gemeinsamen Fragen und Antworten würde es mit der Primatsfrage niemals sein Beenden haben, sondern die Schätze des apostolischen Erbes, das die einzelnen Kirchen in je verschiedener Weise als ihre Tradition durch die Zeiten tragen, oft verkannt und unbeachtet von den anderen Kirchen, würden dann Gemeingut aller Kirchen werden.

Wenn das Gespräch zwischen der altkatholischen und der römisch-katholischen Kirche, das nach beinahe hundert Jahren des Schweigens nun so hoffnungsvoll begonnen hat, einmal zu diesem Ende führen sollte, würde sein Erfolg grösser sein als der Zweck, mit dem man es begonnen hat, einem ganz praktischen, eng umgrenzten Ziel. Aber hier würde sich nun wiederholen, was für ökumenische Gespräche typisch ist: mit Kleinem fängt man an, mit Grossem hört man auf. Wenn Kirchen ehrlich miteinander ins Gespräch gehen, dann wird das Gespräch selber die Kirchen über alle ängstlichen Vorbehalte und Absicherungen hinweg zu einem tieferen Verständnis für einander und einem besseren Leben miteinander führen. Gebe Gott, dass das auch einmal von dem Gespräch zwischen unseren Kirchen gesagt werden kann.

REIHE B

Pastor Dr. H.-Ch. Schmidt-Lauber (Kiel) sprach über
«Katholizität nach Uppsala»

Sie haben die Kühnheit gehabt, mit diesem Thema einen Theologen zu betrauen, der einer reformatorischen Kirche angehört, zudem einen einfachen Gemeindepastor.

Kühnheit vor allem deswegen, weil über Katholizität jetzt aus einem Raume gehandelt werden soll, für den dieses Wort bis vor kurzem noch als Konfessionsbezeichnung und Ausdruck eines Denkens galt, der eine gegnerische Position bezeichnet. Kühnheit auch deswe-

gen, weil Katholizität in Ihrem eigenen Hause zu einer ständig bedachten und wichtigen Selbstbezeichnung gehört.

Aber ich freue mich, dass ich über Katholizität heute nicht mehr nur als Mitglied der Ev. Michaelsbruderschaft, der dies seit langem eine zentrale Aussage des uns gemeinsamen Nizänischen Glaubensbekennnisses ist, zu reden brauche, sondern dass seit der 4. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen in Uppsala alle christlichen Kirchen sich der mit Katholizität bezeichneten Gabe und Aufgabe stellen. Zum ersten Male hat die Mehrheit der Christenheit diesen Begriff in seiner Bedeutsamkeit für uns alle erkannt. Es sind nicht mehr einzelne Gruppen und Richtungen, denen die «katholische» Kirche wichtig wird. Sie waren im protestantischen Raume schnell dem Verdacht der «katholisierenden Neigungen» ausgesetzt und schienen sich von dem Mehrheitsstandort ihrer Kirchen zu entfernen – wie die hochkirchlichen Bewegungen in den Kirchen der Reformation. Sondern es ist jetzt die Zeit gekommen, dass wir alle, wo auch immer wir stehen, gemeinsam über die Katholizität der einen Kirche Christi nachdenken.

I. Der Wandel von Uppsala

Unser Thema heisst: Katholizität nach Uppsala.

Erlauben Sie mir, dass ich mit dem zweiten Teil des Themas beginne und damit die Wende zu umschreiben versuche, die die letzte Versammlung des Ökumenischen Rates gebracht hat. Viele von uns waren über das Gesamtergebnis von Uppsala enttäuscht. Auch ich kann meine Besorgnis nicht verhehlen über manche Vorgänge auf der Versammlung und die Ergebnisse der Sektionen II, III, IV und VI. Aber wie in New Delhi 1963 die Erkenntnis, dass die Einheit der Kirche Gottes Wille und Gabe an seine Kirche ist und nicht erst das Ziel unserer Einheitsbestrebungen, kirchengeschichtliche Bedeutsamkeit erlangt hat, und wie früher in Lund 1952 die Aufgabe der bisherigen vergleichenden Konfessionsmethode zugunsten einer gemeinsamen neuen Befragung der Quellen eine grundlegende Wende einleitete, so darf jetzt von Uppsala 1968 als hochbedeutsamer Fortschritt der ökumenischen Bewegung die Entdeckung der Katholizität in Sektion I festgestellt werden. Die eigentliche theologische Arbeit hat – auf Grund der guten Vorarbeit in «Faith and Order» – ihren beherrschenden Platz deutlich und überzeugend erwiesen gegenüber allzu tendenziöser Anfälligkeit für zeitbedingte Problemstellungen. Dies soll keine Abwertung der Be-

mühungen um den rechten Dienst der Kirche an unserer Welt und Gesellschaft bedeuten, immerhin ist «Life and Work» die andere Wurzel der ökumenischen Bewegung. Wohl aber scheint mir an einem zentralen Punkte ein kaum überschätzbarer Fortschritt der ökumenischen Diskussion gelungen zu sein, den ich als das Proprium von Uppsala bezeichnen möchte. Die Kirchen haben eine für ihr ureigenstes Wesen und ihr Selbstverständnis zentrale Entdeckung gemacht – sie haben theologisch gearbeitet.

W. Küppers sagt: «Hier gelingt ein Wurf über einen noch bestehenden Graben, und es bleibt die Frage, ob daran sich ein Brückenbau anschliessen kann».

Mit Recht ist deshalb unser Thema formuliert worden: Katholizität nach Uppsala. Man wird jetzt nicht mehr hinter dieses Ereignis zurückgehen können, als ob es nie geschehen wäre. Uppsala bedeutet einen Einschnitt und einen – hoffentlich – neuen Abschnitt in der ökumenischen Bemühung, die in Christus vorgegebene Einheit auch in der kirchlichen Wirklichkeit sichtbar zu machen. (New Delhi, I, 2). Unser Aufgabe wird es sein, den neuen Impetus, den Uppsala mit der Katholizität für die Erkenntnis der Kirchen gewonnen hat, aufzuzeigen.

Bevor dies aber geschehen kann, muss deutlich gemacht werden, wieso Uppsala eine solche Wende markiert.

Zunächst scheint mir bedeutsam zu sein, dass jetzt der Begriff der Katholizität – den Prof. Skydsgaard 1967 in Aarhus in der schliesslich in Uppsala verwendeten Formulierung «Der Heilige Geist und die Katholizität der Kirche» in Vorschlag gebracht hat – aus der konfessionellen Polemik befreit und zum Gegenstand der Überlegungen in allen Kirchen gemacht worden ist.

Dem Lutheraner ist Katholizität nicht fremd. Die lutherische Reformation hat mit Nachdruck daran festgehalten, dass sie keine neue oder separate Kirche schaffen, sondern sich als Teil der einen katholischen Kirche verstehen wolle, auch wenn Luther schon katholisch mit christlich übersetzte. Aber gerade diese Übersetzung zeigt, wie zentral uns dieser Begriff für die Kirche sein soll. Es darf vielleicht auch in aller Bescheidenheit auf die ökumenische Weite des Artikels über die Kirche in der Augsburgischen Konfession 1530 verwiesen sein. Sie wird noch deutlicher, wenn man Luthers Übersetzung von katholisch in christlich rückgängig macht – beides bedeutet ja für ihn dasselbe: «Es wird auch gelehret, dass alle Zeit musse ein heilige katholische Kirche sein und bleiben, welche ist die

Versammlung aller Gläubigen, bei welchem das Evangelium rein gepredigt und die heiligen Sakamente lauts des Evangelii gereicht werden (CA VII).» Von dieser Basis aus kann die Katholizität als wesentliche Eigenschaft der Kirche nie aufgegeben werden, auch wenn «katholisch» wohl anders verstanden worden ist und verstanden wird, als es die landläufige – heute glücklicherweise veraltete – römisch-katholische Interpretation getan hat.

Für die Kirchen der lutherischen Reformation, die ihre Pastoren auf die CA verpflichten, sollte der Schritt von Uppsala eigentlich nichts Neues sein, sowein er es für die orthodoxen Kirchen ist.

In der Praxis ist aber schon die Herausnahme des Begriffes katholisch aus der interkonfessionellen Polemik auch für uns ein bedeutsamer Fortschritt. Denn in der Zeit der Aufklärung hat man bei uns den Anspruch, unsere Kirche als katholisch zu bezeichnen, preisgegeben und ihn der römisch-katholischen Kirche überlassen. Früher hiess es «Papstkirche», jetzt – freundlicher gemeint – katholische Kirche. Und wenigen ist es aufgegangen, dass die Verwendung des Begriffes katholisch als konfessionelles Unterscheidungsmerkmal widersinnig ist, ebenso widersinnig wie die Verwendung des Namens des Reformators zur Bezeichnung eines Teiles der Kirche. Im Bewusstsein des Volkes stehen sich bis heute evangelisch und katholisch als Konfessionsbezeichnungen gegenüber.

Es hat immer Leute gegeben, die sich des Unsinns dieser Terminologie bewusst waren, bei uns Löhe, Vilmar, Claus Harms und viele andere. Aber auch in der ökumenischen Bewegung ist das Evangelisch und Katholisch noch in Amsterdam 1948 als «tiefster Unterschied zwischen uns» bezeichnet worden, obwohl innerhalb der ökumenischen Bewegung schon lange die heutigen Erkenntnisse ausgesprochen worden sind. Ich denke an Yngve Brilioths 1925/26 geschriebenes Buch «Eucharistic Faith and Practice, Evangelical and Catholic». Doch noch in Heraklion 1967 empfand der Zentralausschuss des Ökumenischen Rates den Begriff als schwierig.

In Uppsala ist die Rede von der Katholizität der Kirche überhaupt nicht mehr in Frage gestellt worden. Das ist von nicht zu überschätzender Tragweite, und schon deshalb ist das mir gestellte Thema «Katholizität nach Uppsala» richtig formuliert worden. Es wird in den Kirchen, die bisher im konfessionellen Gegensatz zu solchen Kirchen standen, die sich als katholisch bezeichneten, eine umfangreiche Aufklärungsarbeit nötig sein.

Es wird eine Weile dauern, bis meine Gemeindemitglieder einen Satz von Uppsala wie diesen verstehen werden: «Durch solche Vielfalt führt uns der Geist vorwärts auf dem Weg zu einer umfassenden *katholischen Sendung* und einem ihr entsprechenden Dienst» (I. 13). Aber es ist eine schöne und zukunftsträchtige Aufgabe, bei deren Bewältigung uns die schon erreichte Nähe zu Christen am gleichen Ort und die Betonung New Delhis der Einheit der Kirche an jedem Ort hilfreich sein wird.

II. Die neue Konzeption von Katholizität

Nach dem Formalen und Historischen wenden wir uns jetzt dem Dokument zu und fragen, welche inhaltliche Füllung Katholizität in Uppsala gefunden hat. Es liegen eine Fülle von Arbeiten hierzu vor, unter denen ich den Bericht von Edmund Schlink in der Ökumenischen Rundschau Januar 1969 und den Artikel «Dynamische Katholizität in Uppsala» von Werner Küppers in der gleichen Zeitschriftennummer hervorheben möchte. Ich darf, ihre Gedanken hier aufnehmend, zugleich auf den soeben veröffentlichten Bericht der Gemeinsamen Theologischen Kommission des Ökumenischen Rates und der römisch-katholischen Kirche verweisen (One in Christ 1970, 3), der freilich vor Uppsala entstand.

1. Nachdem New Delhi die Einheit aller Christen an einem Ort hervorgehoben hatte – unter dem Stichwort Einheit, war es Aufgabe Uppsalas, die Universalität der Kirche aufzuzeigen – unter dem Stichwort Katholizität. Einheit und Katholizität gehören seit jeher eng zusammen. Schon eine flüchtige Durchsicht einschlägiger Lehrbücher zeigt, dass sie auch meist zusammen behandelt worden sind, wobei das Stichwort Einheit beispielsweise im Handbuch theologischer Grundbegriffe durch einen eigenen Artikel hervorgehoben ist, während Katholizität eines solchen nicht gewürdigt worden ist und auch nur am Rande in anderen Artikeln erscheint.

Uppsala ist über die überwiegend geographische Fassung des Begriffes, wie sie in der römischen Kirche gebräuchlich war, hinausgegangen. Katholizität ist nicht nur eine nota ecclesiae, ein Kennzeichen, an dem man die Kirche im Unterschied zu anderen Gemeinschaften in unserer Welt sicher erkennen kann. Katholizität ist eine Eigenschaft der Kirche, mit ihrem Wesen untrennbar verbunden. Uppsala sagt: «Sie ist die Eigenschaft, durch welche die Kirche die Fülle, die Integrität und die Totalität des Lebens in Christus zum Ausdruck bringt. Die Kirche ist in allen ihren Teilen,

in jeder Hinsicht ihres Lebens, und vor allem in ihrem Gottesdienst katholisch und sollte in ihnen katholisch sein» (I, 7). Nissiotis erinnert an «den biblischen Gedanken des Pleruma»: in der Bibel charakterisiert die Fülle zuerst die Tat Gottes und dann das Wesen der Kirche, die daraufhin katholisch genannt wird, um ihre innerste Beziehung zu dieser Fülle auszudrücken! (Christl. Einheit, S. 14). Auch die gemeinsame Kommission spricht von der Kirche als «catholic in its being (S. 455).

Diese Schau ergab sich aus der – an sich vom Credo her ganz naheliegenden – Begründung der Katholizität in der Wirksamkeit des Heiligen Geistes, die Katholizität nun «von der Mannigfaltigkeit der Geistesgaben und von dem geistgewirkten Dienst an der Welt her» (Schlink) verstehten lässt. Wahrscheinlich ist hier die Eingliederung grosser orthodoxer Kirchen in den Weltrat in New Delhi fruchtbar geworden, denn die orthodoxen Väter sind in der Interpretation von katholisch schon immer nicht von der Geographie, sondern von der Fülle und Mannigfaltigkeit des Geistes ausgegangen. So erklärt Cyril von Jerusalem in einer seiner Katechesen, katholisch «durch die Mannigfaltigkeit der in der Kirche versammelten Menschen aus allen Völkern, Geschlechtern, Berufen usw.». Katholisch ist ein qualitativer Begriff, kein quantitativer. Schon im Martyrium des Polykarp (8) ist von der katholischen Kirche in der ganzen Ökumene die Rede. Katholisch darf nicht mit universal und ökumenisch gleichgesetzt werden.

Schlink weist mit Recht darauf hin, dass das reformatorische Denken ganz ähnliche Wege gegangen ist: «Hier ist die Katholizität der Kirche von der Herrschaft Christi her, der zum Herrn über das All erhöht ist, verstanden. Aber Christus der Herr ist in der Kirche gegenwärtig durch das Wirken des Geistes. Insofern begegnen sich das orthodoxe und reformatorische Verständnis der Katholizität» (S. 10). In Uppsala heisst es: «In dieser Welt lässt Gott die Menschen durch den Dienst Christi in der Kirche Katholizität empfangen... Diese Einheit ist nicht bloss äusserlich; sie besitzt eine tiefe, innere Dimension, die auch durch den Begriff ‚Katholizität‘ zum Ausdruck gebracht wird» (I, 6).

2. Damit ist schon die zweite wichtige Erkenntnis angeklungen. Wenn das Wirken des Heiligen Geistes und die Katholizität so miteinander in Verbindung gebracht werden, dass letztere auf dem Wirken des Geistes beruht, dann ist Katholizität zugleich Gottes Gabe an uns und unsere Aufgabe (I. 5). «Gott lässt die Menschen

Katholizität empfangen», «Gottes Gabe der Katholizität wird in glaubendem Gehorsam empfangen». Und deshalb muss die Kirche «diese Katholizität in ihrem Gottesdienst zum Ausdruck bringen, indem sie Männern und Frauen in all ihren Lebensbezügen eine Heimat bietet, und ihrem Zeugnis und Dienst» (I, 6.9).

Hier hat sich Ähnliches vollzogen wie in New Delhi. Wie die Einheit der Kirche zuerst vorgegeben ist und deshalb zu unserer Aufgabe wird, so ist Katholizität in jener «tiefen inneren Dimension» zuerst Gottes Gabe an uns, die deshalb und nur deshalb, weil sie ohne unsere Vorleistung schon gegeben ist, zu unserer Aufgabe wird. Wir haben sie nicht erst zu schaffen, sondern ihr bei uns Raum zu geben und das zu beseitigen, was ihr im Wege steht.

Die Nähe zum Neuen Testament liegt auf der Hand: Der Imperativ wird nur deshalb gegeben und erfüllbar, weil der Indikativ vor ausgeht. Die Kirche ist katholisch, darum muss sie es immer wieder werden.

An dieser Stelle muss ich auf einige Formulierungen aufmerksam machen, die dem reformatorischen Theologen bedenklich erscheinen: Das Dokument redet davon, dass Gott seine Gaben den Menschen in Freiheit anbietet, der Geist zwingt den Menschen niemals, sondern gibt ihm Kraft, «in Gottes schöpferischem und erlösenden Handeln mitzuwirken» (I, 10), und ähnlich: Gott fordert uns auf, «mit ihm zusammenzuarbeiten» (I, 4). Es ist verständlich, dass die grosse Vielfalt der Traditionen und Denkweisen, die in Uppsala vertreten war, keine in jeder Hinsicht zureichende Präzision der Formulierung erreichen konnte. Die uns bedenkliche Rede von der cooperatio hominis cum deo hat Gottes Gabe zur Voraussetzung und wird sogleich durch ein sehr ausführliches Aufzeigen unseres Versagens eingeschränkt.

Die römisch-katholische Kirche hat es mit ihren sehr präzisen Konzilsdokumenten auf dem Zweiten Vatikanum einfacher gehabt, sie hat übrigens auch sehr viel stärker die biblische Grundlage ihrer Erklärungen gebracht, wie Schlink aufweist.

3. Schlink macht darauf aufmerksam, «dass der Heilige Geist nun ein ausdrückliches Thema geworden ist». Man hat natürlich schon immer von ihm gesprochen, aber bisher war seit Lund 1952 das Hauptthema «Christus und die Kirche» (S. 10). An anderer Stelle kritisiert er, dass die Aussagen über den Heiligen Geist «doch recht unbestimmt und zu selbstverständlich geblieben sind» (S. 12). Die starke orthodoxe Repräsentanz im Weltrat der Kirchen wird uns in der Zukunft immer wieder auf die dritte Person der Trinität

hinweisen und die Gefahr verhindern, dass die neutestamentliche Lehre vom Heiligen Geist im Unterschied zu allen möglichen geistigen Bewegungen verwischt und zur Überbrückung der wirklichen Unterschiede in den Kirchen in einen vagen Spiritualismus verfälscht wird.

4. Wenn das Dokument von Katholizität handelt, dann kann das nicht isoliert geschehen, es müssen die drei anderen Eigenschaften der Kirche, ihr Einssein, ihre Heiligkeit und ihre Apostolizität, zugleich mitbedacht werden. Sie sind in gleicher Weise Gottes Gabe an uns und unsere Aufgabe. Sie haben «in enger wechselseitiger Abhängigkeit das glaubwürdige Leben der Kirche schon immer charakterisiert» (I, 5). Sie mit letzter Genauigkeit voneinander abzugrenzen, ist weder die Absicht des Dokumentes, noch wohl überhaupt möglich, wie wir aus der engen Beziehung von Katholizität und Einssein schon gesehen haben.

Aber durch diese Zusammenschau erreicht das Dokument, dass die Überlegungen zur Katholizität in der Tat jene umfassende Weite gewinnen, die ihrer Fülle und Mannigfaltigkeit entspricht. Hier ist vom Gottesdienst der Kirche bis hin zum Zeugnis und Dienst in der Welt und Gesellschaft die Rede, in denen wir «für die Verwirklichung wahren Menschseins» arbeiten sollen (I, 9). Hier ist das unauswechselbar Besondere der Gemeinde Christi in Gottes Gaben an seine Kirche aufgezeigt und zugleich die Herausforderung der Christen durch die heutige Welt- und Gesellschaftssituation, die damit in der ersten Sektion schon anklingen und in den anderen dann ausführlich behandelt werden. Ich hätte gewünscht, dass die Erkenntnisse der Sektion I die anderen stärker mitgeprägt hätten, sie sind unerlässliche Grundlage, verheissungsvolle Mitte und nötige Korrektur aller Bewegungen hinaus in das Humane. Dass das nicht so gewesen ist, liegt an der gegenwärtigen Lage der Gesamtchristenheit – zumindest im Westen –, der die Verantwortung für den Weg der Menschheit wohl zum ersten Male in solcher Dringlichkeit bewusst worden ist. Es liegt aber auch an der allgemein erkenntlichen Unbeholfenheit aller Kirchen, mit den Massenmedien und Meinungsbildnern vom Evangelium her richtig umzugehen. Die Kirchen in der Diaspora stehen nicht in dieser Versuchung, sie sind um ihrer Existenz willen auf das Eigentliche der Kirche gewiesen. Was bleiben wird von Uppsala, sind wohl nicht die allzu zeitgebundenen Thesen zu den Weltproblemen, eher schon das Bemühen um sie, mit Sicherheit aber jene Erkenntnisse, die hier in der Katholizität der Kirche gewonnen sind und die auch unser jetziges

Tasten, Stammeln und Versagen gegenüber der Welt durch die Fülle der Gabe Gottes in neue Vollmacht wenden können.

5. Auch in dem Ringen um Vielfalt und Kontinuität, die in den beiden den grundsätzlichen Aussagen (I, 1-11) folgenden Abschnitten behandelt werden, stehen wir erst am Anfang. Das Dokument weiss, dass die Mannigfaltigkeit der Gaben des Geistes zur Katholizität der Kirche gehört, das sahen wir schon. Über diese Feststellung hinaus ist aber die Konkretisierung sehr schwierig. Führt die Vielfalt nicht oft in eine Verzerrung der Katholizität, weil sie statt einer Auffächerung vom Zentrum her willkürliche Loslösung ergibt? Oder wieweit ist sie «echter Ausdruck der apostolischen Berufung der Kirche»? (I, 12). Ist unsere Vielfalt in ihrer konkreten Ausdrucksform des einen, unveränderlichen apostolischen Erbes, entsprechend den unterschiedlichen Situationen und damit Bereicherung?

Massstab für die Bewertung der verschiedenen Geistesgaben muss sein, dass die Vielfalt Berufung und Sendung befördert, ermutigt und die Katholizität vorantreibt. Die Kirche darf nicht vergessen, dass sie immer zugleich aus der Welt herausgerufen und zugleich in die Welt gesandt ist. Diese doppelte Bewegung, die schon in Lund 1952 formuliert wurde, bezeichnet das Dokument als grundlegend für eine dynamische Katholizität. «Jede dieser beiden Bewegungen erfordert unterschiedliche Worte und Taten in den verschiedenen Situationen, doch gehören beide Bewegungen immer zusammen. Die konstitutive Mitte dieser doppelten Bewegung ist die gottesdienstliche Versammlung, in der Christus selbst derjenige ist, der beruft und sendet» (I, 12).

Lassen Sie uns die dynamische Katholizität sehr ernsthaft bedenken, sie wird uns noch lange beschäftigen. Sie wird gründlich missverstanden, wenn wir meinen, die Unterschiede in der Erkenntnis, im Bekenntnis und Leben seien a priori heute nicht mehr kirchentrennend, so wie es die Badische Union im letzten Jahrhundert einfach tat, indem sie festlegte: Die Bekenntnisse der beiden reformatorischen Kirchen haben insoweit Geltung, als sie sich nicht widersprechen. Wir haben an sehr vielen Punkten in den letzten Jahren erkannt, dass bislang als kirchentrennend geltende Lehren uns nicht mehr trennen können. Der Eucharistieausschuss von Faith and Order, der in den nächsten Tagen in der Nähe von Prag mit Arbeiten zur Taufe und Konfirmation wieder zusammentritt, hat in Bristol eine erstaunlich übereinstimmende Erklärung römischer, orthodoxer und reformatorischer Theologen zur Eucharistie vorlegen können, die

mit Beifall aufgenommen wurde. Aber das war nur möglich, weil wir die Frage des Amtes ausklammerten. Dynamische Katholizität darf nicht heissen, dass der Zeitgeist ‚Pluralität‘ die Wahrheitsfrage nivelliert. Das hohepriesterliche Gebet und die Verheissung Christi: «Der Geist wird euch in alle Wahrheit leiten» (Joh. 16, 13) dulden keinen Kompromiss. Das ist die grosse Gefahr der ökumenischen Bewegung. Ich denke an die Vision des russischen Dichters Solover in seiner kurzen Erzählung vom Antichrist. Dort sammelt sich aus den verschiedenen Kirchen eine prächtige Grosskirche um den Papst, mit eindrucks voller Macht, aber sie ist nicht mehr Kirche Christi. Kirche in den letzten Tagen ist eine kleine unansehnliche Schar von Christen verschiedener Herkunft, die nicht einmal mehr einen Bischof haben, geschart um einen griechischen Professor. Sie ist die Braut Christi.

6. Damit komme ich zu jener kritischen Anfrage an das Dokument, die auch Schlink stellt: Ist das Verhältnis von endzeitlich-zukünftiger Erneuerung und Gottes neuschaffendem Wirken heute genügend geklärt? Das Leitwort der Konferenz «Siehe, ich mache alles neu» (Offb. 21, 5) steht im Kontext nach den Aussagen über das Weltgericht und die Parusie. Wenn die Eschatologie nicht mehr ge sehen wird, kommen Soziologie und Futurologie durch die Hinter tür. Ist der Abfall der Menschen, ihre Sünde und das kommende Ge richt hinreichend bedacht?

Im Abschnitt 20 wird von den «säkularen Katholizitäten» geredet. Ein solcher Gebrauch von Katholizität ist unmöglich und wider spricht den Erkenntnissen des Dokumentes vom Ursprung der Katholizität im göttlichen Pleruma. Aber auch in Anführungsstrichen verrät er die beständige Versuchung, das Evangelium mit dem Säkularen zu identifizieren. Wir lesen: «Die säkulare Gesellschaft hat Instrumente der Versöhnung und Vereinigung hervorgebracht, die anscheinend oft wirksamer sind als die der Kirche. Dem Aussenseiter erscheinen die Kirchen oft schwach und irrelevant und bis zum Über druss mit ihren eigenen Angelegenheiten beschäftigt. Die Kirchen brauchen eine neue Offenheit für die Welt mit ihrem Streben, ihren Leistungen, ihrer Ruhelosigkeit und ihrer Verzweiflung.» Spiegeln diese Sätze nicht jene häufig zu beobachtende Tendenz wider, sich für den Dienst der Kirche erst einmal in der Welt umzusehen? Das ist an sich kein Schaden und kann der gebotenen Klugheit entsprechen. Häufig genug erleben wir es aber, dass aus diesem Bemühen um Über setzung ein bedenkenloses Übernehmen und Verlassen der eigenen Grundlage wird.

Schlink fragt, ob Uppsala hier nicht die Einheit und das Wesen der Welt überschätzt. Wenn das Dokument sagt: «Die Sendung der Kirche in die Welt wird der Kirche eine Bereicherung durch die Welt schenken», muss der historisch fundierte Theologe sofort erkennen: Im Johannesevangelium und bei Paulus begegnet uns ein Begriff von Welt, der diese Aussage problematisch macht. «Nach neutestamentlichem Denken kann die Bereicherung der Welt nur durch die aus der Welt heraus Geretteten erfolgen, nicht aber durch die Welt als solche» (Schlink). Die diesen zitierten Sätzen zugrunde liegende Schau des Verhältnisses Kirche-Welt begegnet uns in verschiedenen Kirchen und bei verschiedenen Theologen. Aber ist uns wirklich die Neuordnung der Welt als eigentlicher Auftrag gegeben? Es gilt in die ökumenische Bewegung mit all ihrem optimistischen Tatendrang die biblische Eschatologie einzubringen, die uns davor bewahren kann, statt Menschen mit dem Evangelium zum Miterben und Mitaufstehen mit Christus zu rufen, in unserem Übereifer die vergehende Welt zum Paradies machen zu wollen.

Ich muss hier die Untersuchung des Dokumentes im einzelnen abbrechen, obwohl ich mir bewusst bin, der Bedeutung und Fülle des hier Ausgesagten nicht gerecht geworden zu sein. Wer könnte dies auch am Anfang eines so gewaltigen neuen Aufbruchs?

III. Folgerungen

Zum Abschluss müssen wir von dieser bedeutsamen Erklärung von Uppsala aus noch einen Blick auf die vor uns liegenden Aufgaben und Möglichkeiten werfen. Es wird sich lohnen, sich weiter mit Uppsala zu beschäftigen. Viele Hilfen, Anweisungen und Anregungen sind in den Texten enthalten, sowohl für das Gespräch der Konfessionen am Orte – und ihre Taten, als auch für den Fortgang des Gespräches innerhalb des Weltrates.

1. Der Bericht beginnt mit einem Dank an Gott den Heiligen Geist, «dass er uns in dieser Zeit in ein neues und beglückendes Verständnis des Leibes Christi führt, zur Ehre Gottes des Vaters..., so dass wir nun mit grösserem gegenseitigen Vertrauen und mehr Hoffnung auf Versöhnung als je zuvor miteinander sprechen» (I, 1).

Das Arbeitsbuch dieses XX. Internationalen Altkatholikenkongresses ist frei von jeglicher Jubiläums-Feststimmung. Wir sind auf eine Weise, die uns vor wenigen Jahren noch unmöglich erschien, näher aneinandergerückt. Jetzt sind nicht nur einige avantgardistische – oder hoffnungslos konservative – Kreise innerhalb

der Kirchen einander nahegekommen, Gemeinden und Kirchen beggnen sich mit neuer Offenheit. Sie müssen mit der Lund-Methode miteinander arbeiten, hart arbeiten. Ich glaube, dass in dieser neuen Situation der Heilige Geist am Werke ist. Man kann nicht nur um die Einheit im Glauben beten, man muss auch damit rechnen, dass Gott uns ihr tatsächlich näherführt. Ich darf auch auf den Erdrutsch hinweisen, der in dem Verhältnis der römisch-katholischen Kirche zur Ökumene und zu ihren einzelnen so verschiedenen Kirchen eingetreten ist.

2. Das Dokument gibt einen Weg (oder ist es bereits das Ziel ?) zu der ersehnten Einheit an: «auf die Zeit hinarbeiten, wenn ein wirklich universales Konzil wieder für alle Christen sprechen und den Weg in die Zukunft weisen kann» (I, 19). Lukas Vischer spricht von einer neuen Konziliarität. Dass dies kein Utopismus ist, zeigt die Tatsache, dass die römische Kirche zum Zweiten Vatikanum nichtrömische Beobachter eingeladen hatte und dadurch in deren Kirchen jetzt eine ganz andere Kenntnis der römisch-katholischen Kirche und Theologie präsent ist. Andererseits ist die Aufnahme der römisch-katholischen Kirche in den Ökumenischen Rat nur noch eine Frage der Zeit. Seit New Delhi arbeiten in den Kommissionen schon inoffiziell römische Theologen mit, in Uppsala waren sie akkreditierte Beobachter, und seitdem haben sich die Kommissionen des Weltrates völlig verändert durch eine aktive und zahlenmäßig bedeutende offizielle Mitarbeit von römischen Theologen.

Ihre Kirche steht auf dem Boden der alten Kirche und ihrer Konzilien, die meine mit gewissen Einschränkungen auch. Luther hat von dem Konzil zu Mantua die «katholische Lösung der Reformfragen» erhofft.

In mancher Hinsicht hat Trient seine Forderungen erfüllt, aber das Konzil hat die Kirchenspaltung nicht mehr beseitigen können und wohl auch nicht wollen. Zudem war es kein ökumenisches Konzil, da die Orthodoxen in der Mehrheit fehlten.

Auf einem – darf ich hier einmal in der Sprache der Modernen utopisch reden, aber hoffentlich nicht utopistisch – kommenden ökumenischen Konzil wird es darum gehen, die bestehenden Unterschiede wirklich auszutragen. Wir werden in der Frage des Amtes (Sukzession) nicht von vornherein einer Meinung sein. Sie werden CA VII für nicht ausreichend halten. Wir werden nicht einfach zu der Berufung auf den überlieferten Glauben der alten ungeteilten

Kirche unsere Zustimmung geben können, aber der Geist wird uns die Wahrheit tiefer erschliessen. Und wir werden dann gewiss erkennen, was innerhalb der einen katholischen Kirche an Unterschieden fruchtbar und erträglich, Vielfalt in Kontinuität ist.

3. Darf ich mit einem Zitat aus dem Uppsala-Bericht schliessen, das mir die für uns alle nötige seelsorgerliche Hilfe zu geben scheint:

«Ein Massstab ihrer inneren Einheit besteht darin, dass von den Glaubenden gesagt wird, dass sie ein Herz und eine Seele sind. In ihr liegen also zwei Faktoren beschlossen: die einigende Gnade des Geistes und die demütigen Bemühungen der Glaubenden, in der Anbetung sowie in der Liebe und im Dienst Christi um der Welt willen. Katholizität ist eine Gabe des Geistes, aber sie ist auch eine Aufgabe, ein Ruf und ein Engagement» (I, 7).

Uppsala ist ein grosses Geschenk der Güte Gottes für uns alle. Lassen Sie uns dieses Geschenk annehmen, indem wir es gebrauchen.

Privatdozent Dr. A. Lindt (Bern) widmete sich dem Problem

«Reformiertes Verständnis katholischer Einheit»

Die Reformatoren haben bekanntlich mit Betonung festgehalten am Bekenntnis zur Ecclesia Catholica. Sie wollten nicht der bestehenden Kirche eine neue, akatholische gegenüberstellen, sondern sie wollten die *eine* Kirche so erneuern, reformieren, dass sie eben als die *eine* Kirche Jesu Christi, aus seinem Wort lebend und durch seinen Geist wirkend, wirklich Ecclesia Catholica blieb.

Die Katholizität gehörte für die Reformatoren zum Wesen der Kirche. Ernst Wolf hat dies für Luther und das frühe Luthertum sorgfältig und überzeugend nachgewiesen. Das gleiche gilt aber auch von Calvin, wie sich aus der Kirchenlehre der Institutio in allen ihren Fassungen ergibt und wie es auch von verschiedenen neueren Untersuchungen klar herausgearbeitet worden ist.

These 1

Reformierte Theologie hat, wo sie ihrem eigenen Ansatz treu war, immer mit Nachdruck betont, dass Kirche Christi wesensgemäß Ecclesia Catholica ist.

Katholisch heisst dem Wortsinn nach: *auf das Ganze gerichtet, das Ganze umfassend* (zur Wort- und Begriffsgeschichte: Berkhof,

S. 11ff.). Was ist damit gemeint, wenn die Reformatoren diesen seit alters geläufigen Begriff auch ihrerseits auf die Kirche anwenden? Es könnte sich ja, wenn im reformatorischen Lager so betont erklärt wurde: wir gehören zur Ecclesia Catholica, wir *sind* Ecclesia Catholica – es könnte sich da um ein Stück Pietät im Blick auf den bruchlosen Zusammenhang mit den von Humanisten und Reformatoren so hochgeschätzten Vätern der Alten Kirche handeln. Es könnte auch einfach Apologetik sein: im Bekenntnis zur Katholizität steckt der Legitimitätsanspruch: die Wahrheit Christi und seiner Kirche ist bei uns und nicht bei den Papisten. Beide Motive spielen sicher gerade auch bei Calvin eine wichtige Rolle (man erinnere sich an seine liebevolle Schilderung der Alten Kirche, Inst. IV, 4, 1–15, und an die Polemik gegen das Papsttum in den anschliessenden Abschnitten IV, 5–11).

Wesentlicher aber ist der Ursprung der Kirche in *Gottes Erwählung*. Gott allein kennt die Seinen. Alle Einengung der Kirche nach menschlich-irdischen (nationalen, geographischen, zeitlichen, konfessionellen) Gesichtspunkten verkennt Gottes souveräne Freiheit. Seine Kirche ist grösser und weiter als alle menschlichen Grenzen und Schranken. Seine Kirche ist wesensgemäß umfassende, weltweite, allgemeine Kirche: Ecclesia Catholica. Eben darum – weil die Kirche von ihrem göttlichen Herrn, von Christus her lebt und nicht von irgendwelchen irdischen Gegebenheiten oder menschlichen Qualitäten –, eben darum gehören für Calvin auch Einheit und Katholizität der Kirche unlöslich zusammen. «Deshalb heisst die Kirche katholisch, denn man könnte nicht zwei oder drei Kirchen finden, ohne dass damit Christus in Stücke gerissen würde» (IV, 2). So halten auch die reformierten Bekenntnisschriften mit Emphase fest: Credimus et confitemur, unicam Ecclesiam Catholicaam seu Universalem, quae est congregatio sancta, seu coetus omnium vere fidelium Christianorum, qui totam suam salutem in uno Jesu Christo exspectant... (Conf. Belg. Art. XXVII). Besonders eindrücklich wird das Bekenntnis zur Ecclesia Catholica in der Conf. Helv. Post. entfaltet (XVII: De catholica et sancta Dei Ecclesia et unico capite Ecclesiae): «Deswegen nennen wir die Kirche katholisch, weil sie umfassend, weltweit (universalis) ist, weil sie zerstreut ist über alle Teile der Welt und über alle Zeiten hin sich erstreckt und nicht beschränkt ist auf bestimmte Zeiten und Orte». So steht noch in der Zürcher Agende von 1675 ein Gebet «dass wir und deine ganze reformierte, evangelische, rechtkatholische Kirche

eins sei in dir», und in der Polemik zwischen Lutheranern und Reformierten kommt es vor, dass 1584 eine pfälzische Streitschrift den Lutheranern vorwirft, sie hätten «den Papisten den Titel des Katholischen schandlich eingeräumt» und eben die evangelische Kirche sei «katholisch» (zitiert bei O. Weber, in Calvin-Studien 1959, S. 141).

So hat denn gerade reformierte Theologie auch in unseren Tagen, wenn sie sich neu besann auf Wesen und Auftrag der Kirche, die Katholizität der Kirche wieder betont (cf. Barth, KD IV, 1, S. 783 f.; Brunner, Dogm. III, S. 146 ff.) Und so ist es im ökumenischen Gespräch heute, wo die grundlegende Bedeutung der Katholizität für das rechte Verständnis der Kirche neu auf den Leuchter gestellt wird, der reformierte Theologe Hendrik Berkhof, der hier Wesentlichstes und Weiterführendes zu sagen hat (cf. sein Buch «Die Katholizität der Kirche», 1962, dt. 1964, und auch seinen Vortrag in Uppsala). Berkhof ist es, der in dem genannten Buch (S. 99) sagt: «Calvin war ein ganz besonders katholischer Denker» (über K. Barths «katholische Theologie» S. 101). Es ist bedeutsam, dass die Calvin-Forschung und Calvin-Interpretation römisch-katholischer Theologen nach Jahrhunderten wilder Polemik heute zu ähnlichen Resultaten kommt (bes. Alexandre Ganosey, Calvin, théologien de l'église et du ministère, 1964, und Le jeune Calvin, 1966). Das will nun aber nicht heissen, dass Calvin gleichsam dem römischen Katholizismus integriert werden und so die Reformation entschärft oder gar im Rückwärtsgang revidiert werden könnte. Es war *nicht* nur ein fatales Missverständnis oder eine unbedachte Überspitzung theologischer Positionen, was zur Kirchenspaltung führte und die Kirchenspaltung irreparabel werden liess. Gerade in der Begründung und im Verständnis der Katholizität gingen die Wege deutlich auseinander.

Wir kommen zu *These 2*

Mit Luthers Verständnis der Katholizität geht die reformierte Ekklesiologie – in deutlicher Abgrenzung und Polemik gegen Rom – darin einig, dass die Einheit und Katholizität der Kirche ihren Grund nicht in institutioneller Kontinuität und weltweiter Uniformität hat, sondern in dem Willen und der lebendigen Gegenwart ihres Herrn.

Man spürt allen Äusserungen der Reformatoren zur Ekklesiologie die Kampfsituation an. Da bricht immer wieder das Pathos

des Protestes durch gegenüber dem hierarchisch-juridischen Selbstverständnis der Papstkirche. Zugleich ist da aber auch das freudige Bewusstsein: weil der lebendige Christus der Herr und das Haupt der Seinen ist, *darum* und darum allein *lebt* die Kirche zu allen Zeiten und über alle Grenzen hinweg. Darum ist der Gehorsam gegenüber dem Wort Gottes das Eine, was notwendig und unabdingbar ist, damit die Kirche wirklich Kirche ist («...nullam esse ecclesiam, quae non subicitur verbo Dei et regitur», CR 43, 343, zitiert bei Weber, a.a.O., S.135, A.36). Keine institutionellen Sicherungen, keine geschichtliche Kontinuität bestimmter Ämter, auch keine feste, weltumfassende, kirchenrechtliche Ordnung vermögen die Kirche in ihrer echten katholischen Einheit zu garantieren. Die Kirche ist nur dort wirklich Ecclesia Catholica, wo es sich je und je *ereignet*, dass das Wort des lebendigen Herrn Glauben und Gehorsam erweckt, und wo Menschen dadurch zusammengeführt und zusammengehalten werden. Das hat Calvin und das haben die reformierten Bekenntnisschriften immer und immer wieder betont und eingeschärft. Die Conf. Helv. Post. sagt mit polemischer Zuspritzung gegen den «clerus Romanus», dass gerade die institutionelle Bindung der Kirche an geographisch und historisch lokal fixierte Ämter und Personen die Ecclesia Catholica einenge und zur Winkelkirche mache. Wie die Donatisten dadurch zur Winkelkirche wurden, dass kirchliche Gemeinschaft bei ihnen an den Grenzen ihrer engeren Heimat, der afrikanischen Provinz aufhörte («qui ecclesiam in nescio quos Africae coarctabant angulos»), so ist es eine ebenso fatale Verengung und Verkümmерung der echten Katholizität, wenn katholisch auf römisch beschränkt wird, wenn katholisch mit römisch-katholisch gleichgesetzt wird. Echte Katholizität kann nur bestehen in der Freiheit und Weite, die alle irdisch-rechtlichen Bindungen transzendierte, weil die Autorität Christi sich in keine kirchenrechtlichen Autoritätsansprüche einfangen lässt.

Daraus ergibt sich *These 3*

Reformiertes Verständnis der Katholizität betont besonders, dass Katholizität nicht statisch betrachtet werden darf, sondern im Gegenteil die Verfestigung von Denk- und Lebensformen und kirchlichen Strukturen immer wieder überholen und in Frage stellen muss.

Weil die Kirche wesensgemäß katholisch, grösser und weiter als alle irdischen Grenzen ist, darf sie sich nie an geschichtlich gewordene

Formen und Ordnungen binden. Es gibt keine zeitlos gültige, ständisch gegliederte heilige Ordnung (*hierarchia*). Es gibt kein Kirchenrecht, das als göttliche Setzung dem geschichtlichen Wandel und der Notwendigkeit der Neuüberprüfung enthoben wäre. Obwohl gerade im reformierten Bereich (viel stärker als weithin im Luthertum) verbindliche Ordnungen für das Eigenleben der Kirche und ihrer verschiedenen Dienste und Aufgaben biblisch-theologisch bedacht, begründet und realisiert worden sind, war *zugleich* das Bewusstsein da, dass alle Kirchenordnung dem Leben der Kirche und nicht umgekehrt das Leben der kodifizierten Ordnung zu dienen hat. Gewiss – es hat auch im reformierten Bereich zu Zeiten viel Traditionalismus und viel statisches Denken gegeben. Aber wo reformierte Theologie ihrem eigenen Ansatz treu blieb, da musste sie sich wehren gegen alle Verfestigungen und Verabsolutierungen. Gerade im reformierten Denken waren virulente Gegenkräfte da gegen alle Selbstabkapselungen etwa in selbstgenügsamem Landeskirchentum. Das weltweite, ökumenische, kirchliche Denken und Handeln Calvins und Bullingers ist und bleibt der reformierten Theologie, wenn sie sich nicht selbst aufgibt, verpflichtendes Erbe. Und dass die ecclesia reformata zugleich die ecclesia semper reformanda ist, wurde zu Recht immer wieder proklamiert, wenn es auch schwer zu eruieren ist, wo und bei wem diese Formulierung zum erstenmal auftaucht.

Das führt uns zu *These 4*

Gerade *darin* wird deutlich, wie dieses Verständnis der Katholizität herauswächst aus dem Glauben an die Kraft des Heiligen Geistes. Die Kirche hat ihr Leben und ihre Ordnungen so zu gestalten, dass sie – als Ecclesia Catholica – verfügbar und beweglich ist für den Geist Gottes. Sie kann sich nicht einem institutionalisierten Lehramt anvertrauen, sondern ist darauf angewiesen, dass die Vollmacht prophetischen Dienstes sich immer wieder als Lebenskraft der Kirche erweist.

Das Verständnis der Kirche bei Calvin ist entscheidend geprägt durch sein Verständnis des Heiligen Geistes. Die christliche Tradition hatte von jeher schon die Ekklesiologie im Rahmen der Theologie des dritten Artikels entfaltet. In der Reformation gewann das Bekenntnis zur Souveränität und kritischen Autorität des Heiligen Geistes gegenüber allem in sich selber schwingenden Kirchentum neue Leuchtkraft und Sprengkraft. Der untergründig-revolutionäre Spiritualismus des späten Mittelalters schien nun in

neuer Weise geschichtsmächtig zu werden. Wo man einem christianismus renascens die Kraft zur Erneuerung von Kirche und Welt zutraute, da stand dahinter der Glaube an die Dynamik des in Natur und Geschichte wirksamen Gottesgeistes und oft auch der Glaube an den Anbruch des Geistreichs als letzter, höchster Erfüllung uralter Hoffnungen und prophetischer Verheissungen. Viel kirchenstürmerisches Pathos hat sich an solchen Visionen entzündet. Von entscheidender Bedeutung wurde es nun aber, dass die Reformatoren wohl der iuridisch und sakramental fundierten kirchlichen Realität Roms gegenüber ihr Kirchenverständnis neu begründeten vom Glauben an den unverfügaren Geist Gottes her, – dass sie aber zugleich den Geist Gottes in enger Bindung an das geoffenbarte Wort Gottes sahen. Gerade Calvin (cf. W. Krusche, Das Wirken des Heiligen Geistes nach Calvin, 1957) ist nicht müde geworden, seinen Hörern und Lesern einzuschärfen, dass der Heilige Geist nicht ein «architectus novarum revelationum» ist (CR 47, 335, Komm. zu Joh. 14, 26, zitiert bei Krusche, S. 215), nicht neue Offenbarung schafft, die das biblische Zeugnis überholen und ablösen würde, sondern dass im Walten des Geistes das durch die Bibel bezeugte Gotteswort lebendige Anrede und verpflichtende Wahrheit wird. Das ist bedeutsam gerade für die Ekklesiologie. Wenn die Kirche aus dem Geist Gottes lebt und ständig bereit zu sein hat, um sich durch die Dynamik des Geistes erneuern und gestalten zu lassen, so heisst das, dass der Geist in der Verkündigung des biblischen Wortes wirkt und die *praedicatio verbi divini* durch den Geist seine Vollmacht bekommt und ebendadurch wirklich *verbum divinum* wird (cf. Conf. Helv. Post.!). Darum gibt es kein Lehramt als sakrale Institution, sondern im *ministerium verbi divini* vollzieht sich geistgewirkte Weisung *ubi et quando visum est Deo*.

Dass die Kirche entsprechend der Verheissung ihres Herrn in der Wahrheit bleibt, bedeutet nicht, dass bestimmte kirchliche Amtsträger die Garantie der Irrtumslosigkeit, der *infallibilitas* besitzen und so die Kirche vor falschen Wegen und Entscheidungen absichern. Die Gültigkeit dieser Verheissung erweist sich vielmehr darin, dass vollmächtiges Reden und Handeln, prophetisches Reden und Handeln im echten Sinn, sich immer wieder ereignet – in und trotz der menschlich-irdischen Ungesichertheit jeglicher Kirchlichkeit und jeglicher Theologie. Gott lässt seine Kirche nicht im Stich. Er bindet seine Wahrheit nicht an bestimmte Ämter und Personen. Aber er gibt seiner Wahrheit die Durchschlagskraft, dass

sein Wort zum lebendigen und lebensschaffenden Wort wird. Gerade ihre Katholizität, ihre Freiheit und Überlegenheit gegenüber allen menschlichen Schranken und Abgrenzungen gewinnt die Kirche nicht durch irgendwelche Institutionen, sondern allein durch diese prophetische Vollmacht, durch den «Erweis des Geistes und der Kraft».

Darum hat bei Calvin alle Kirchenordnung, alle Einsetzung auch von kirchlichen Ämtern (also etwa der bekannten vier Ämter der Genfer Kirche, der pasteurs, docteurs, anciens, diacres) nur *den* Sinn und Auftrag, dass Christus durch sein Wort in der Gemeinde, im Dienst von Menschen, wirksam und hilfreich gegenwärtig sein kann, oder, wie es Jan Weerda einmal ausgedrückt hat (Calvin-Studien, S. 161), «damit Christi Geist seine Kanäle bekommt, durch die er zum einzelnen hinfliessen kann». Alle Ämter in der Kirche sind nicht als Stände und heilige Ordnungen, ordines, zu verstehen, sondern von der Funktion her, die sie im Dienst der Vergegenwärtigung des Gotteswortes zu erfüllen haben. Ihre Form kann und muss nicht überall und zu allen Zeiten gleich sein und gleich bleiben. Aber überall und zu allen Zeiten lebt die Ecclesia Catholica davon, dass Leben und Ämter der Kirche offen und beweglich sind, um diesen Dienst, das ministerium verbi divini im umfassendsten Sinn, recht zu tun.

Es hängt wohl mit diesem Spezifikum reformierten Kirchenverständnisses, der Mobilität im Dienst des bleibenden Auftrags, zusammen, dass historisch gesehen die Reformierten immer wieder sehr viel Unruhe in die Geschichte der Christenheit hineingebracht haben.

These 5

Reformierte Kirche und Theologie waren in der Ökumene meist nicht Elemente der Stabilität, sondern der schöpferischen Unruhe.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts ist es offenkundig, wie der Einfluss Calvins und die Ausbreitung reformierter Gemeinden eine Radikalisierung der kirchlichen und theologischen Fronten bewirkte. In Deutschland ist das besonders deutlich, wo der Vormarsch des reformierten Bekenntnisses (wie die neuere Forschung erst recht sichtbar gemacht hat, z. B. Moltmann, Chr. Pezel und der Calvinismus in Bremen, 1958, und ZKG 1960, S. 110 ff, Jacob Brocard als Vorläufer der Reichs-Gottes-Theologie) mit Recht als so etwas wie eine «zweite Reformation» empfunden und verstanden

worden ist. Es ist aber ganz allgemein ein Faktum, dass nirgends so sehr wie in den ausgesprochen calvinistisch-reformiert geprägten Kirchengebieten (wir denken an Holland und an weite Bereiche der angelsächsischen Welt) es zu immer neuen kirchlichen Trennungen und Abspaltungen gekommen ist.

Das reformierte Glaubensverständnis als Spaltpilz – ist das nicht ein unverhohлener Widerspruch zum gerade von Calvin und der reformierten Theologie so stark betonten Bekenntnis zur Katholizität und Einheit der Kirche? Wir stellen die Spannung, die hier vorliegt, fest. Können wir sie erklären? Die Intensität der Verpflichtung gegenüber dem unbedingten, prophetisch verstandenen Auftrag zur Bezeugung der Wahrheit und zur Erneuerung der Kirche, wie sie zur reformierten Ausprägung des Glaubens gehört, hat offenbar eine Sprengkraft in sich, die gerade die kirchliche Einheit in Frage stellt und gefährdet, und die zu einem ausgesprochenen kirchlichen Separatismus führen kann. Es kann aber auch der harte Protest gegen etablierte kirchliche Ordnung und Tradition – bis hin zum schliesslich nicht mehr zu vermeidenden Bruch sichtbar-rechtlicher Kirchengemeinschaft – in gesamtkirchlicher, ökumenischer, *katholischer Verantwortung* geschehen. Gewiss hat diese Verantwortung in der spezifisch reformierten Kirchen- und Theologiegeschichte auch oft gefehlt. Gewiss ist man oft allzu schnell bereit gewesen, die Einheit der Kirche zu opfern. Man hat dann zuweilen auch das Bewusstsein der Katholizität verloren und ist – trotzdem man vom reformierten Erbe vielleicht in hohen Tönen sprach – Winkelkirche geworden, die in Konfessionalismus, Nationalismus, Rassismus versank (wie es bei den Burenkirchen in Südafrika in erschreckender Weise geschah und wie es überall da geschehen kann, wo die Verpflichtung zur *einen*, umfassenden Kirche nicht mehr ernst genommen wird). Wo reformierte Kirche und Theologie sich selber recht, vom biblischen und reformatorischen Ursprung her, verstanden hat, da hat sie beides, die Verpflichtung zum prophetischen Wahrheitszeugnis und die gesamtkirchliche Verantwortung zu vereinen und als notwendige, aber auch fruchtbare Spannung auszuhalten vermocht. Das wird gerade etwa in der ökumenischen Haltung Calvins deutlich.

These 6

Obwohl Calvin für die Einzelgemeinde die Einheit von Lehre und Ordnung postulierte, vertrat er für die Gesamtheit der

Kirche die Möglichkeit einer Pluralität in Theologie, Kirchenordnung und Brauchtum, – wenn nur das Eine Notwendige, die unbedingte Autorität des Gotteswortes gewahrt blieb. Im reformierten Bereich ist aus diesem Anliegen Calvins der Begriff der «Fundamentalartikel» als ökumenisches Programm entstanden. Eine Fixierung solcher «capita doctrinae» hat aber gerade Calvin wohl bewusst vermieden: doctrina ist nicht Lehrsystem, sondern Verkündigung, ein Geschehen, das sich immer neu vollzieht im ministerium verbi divini und zugleich im Hören und Betroffensein der Gemeinde.

So hart und unduldsam Calvin über die lehrmässige Einheit und Disziplinierung innerhalb der Genfer Kirche wachte und sowenig er die Fragwürdigkeit dieser mit der politischen Einheit verkoppelten kirchlich-glaubensmässigen Zwangseinheit (die schon zu seiner Zeit von einzelnen angegriffen und vom NT her in Frage gestellt worden ist) erkannt hat, so sehr hat er im Bereich der weltweiten, umfassenden Kirche verschiedene Möglichkeiten und Ausprägungen kirchlicher Ordnung, liturgischer Formen und theologischer Lehrmeinungen gelten lassen können. Allerdings – wo die unbedingte Autorität des Gotteswortes bestritten und faktisch verunmöglicht wurde, da gab es für ihn keine Verständigung und keine Gemeinschaft mehr. So diagnostizierte er die Papstkirche seiner Zeit, nachdem er noch in seiner Strassburger Zeit anfangs der vierziger Jahre sich an den intensiven Verständigungsversuchen jener Religionsgespräche von Hagenau, Worms und Regensburg beteiligt hatte. In der Institutio nahm das polemische Gespräch mit Rom weiterhin breiten Raum ein. Trotz dem negativen Gesamturteil betont Calvin ausdrücklich, dass es auch bei den Papisten «vestigia Ecclesiae» gibt, die trotz allem nicht verloren gegangen sind. Da ist vor allem die Taufe als sichtbares Band der Einheit. Die Taufe bestätigt, dass auch in der Papstkirche, in der der Antichrist soviel Unheil angerichtet hat, der Bund Gottes mit den Seinen bestehen bleibt und bezeugt ist (IV, 2, 11–12).

Wo aber die eigentlichen «notae», die Kennzeichen der wahren Kirche da sind, wo das Wort, das Evangelium verkündet und die Sakramente nach Christi Willen verwaltet werden (Calvin übernimmt offensichtlich die bekannte Formulierung von Augustana VII), da ist Kirche, trotz aller möglichen und faktischen Unterschiede in Lehre und Ordnung. Calvin hält fest, dass es Glaubenswahrheiten gibt, die unabdingbar gelten und deren Bestreitung die

Gemeinschaft des Glaubens unmöglich macht. Dann gibt es aber auch andere, «quae inter ecclesias controversa, fidei tamen unitatem non dirimant» (IV, 1, 12). Den Lutheranern gegenüber, auch dem harten Polemiker Westphal gegenüber, hat Calvin bei allen scharfen Kontroversen in der Abendmahlsfrage, ausdrücklich festgehalten, in den *praecipua capita*, in den zentralen Lehrpunkten, sei man sich hüben und drüben einig (CR 9, 50). Es verwundert denn auch nicht, dass in der reformierten Theologie im Anschluss an Calvin (der formulieren konnte: wesentlich sei letztlich nur *die doctrina, qua ecclesia Christi fundatur* – CR 10b, 275 – zitiert bei Weber, a.a.O., S.139) der Begriff der «Fundamentalartikel» entwickelt worden ist. Dieser Begriff hat dann vor allem in den Programmschriften der reformierten Ireniker des ausgehenden 16. und beginnenden 17. Jahrhunderts (so bei dem Franzosen Franciscus Junius und dem Heidelberger David Pareus) eine zentrale Bedeutung. Die Entwicklung einer ökumenischen Theologie in neuerer Zeit ist dadurch ganz wesentlich angeregt und gefördert worden. Heute ist es einer der bedeutsamsten neuen Ansatzpunkte in den Texten des Zweiten Vatikanums, dass dort an wichtiger Stelle im Ökumenismus-Dekret ausdrücklich von der «*hierarchia veritatum*», der Rangordnung der Glaubenswahrheiten die Rede ist.

Nun hat allerdings Calvin diese *capita praecipua* nicht fixiert und normiert. Auch die altkirchlichen *Symbola* hat er, trotzdem er sich gern und oft zu ihnen bekannt hat, nicht als starres und verbindliches Lehrsystem tale quale akzeptieren wollen, – wie sein Verhalten im Caroli-Handel deutlich macht. Die zentralen Aussagen der biblischen Botschaft müssen sich in ihrer Bedeutsamkeit und Kraft ja immer wieder erweisen, indem sie verkündigt, gehört und geglaubt werden. Sie sind nicht als Lehrsätze statisch zu fassen, sondern in ihrer geistgewirkten Dynamik ausgerichtet auf das *hic et nunc* menschlicher Existenz und *dort* dann eben vollmächtiges Wort. Darum ist für Calvin die *docilitas* Grundhaltung des Glaubens gewesen: die Bereitschaft, immer neu zu hören und zu lernen, sich dem Wort immer neu zu stellen und sich von ihm wecken, zurechtweisen und formen zu lassen (cf. den berühmten Bericht über seine «*subita conversio ad docilitatem*» in der Vorrede zum Psalmenkomm. von 1557). Da gibt es keine fixe christliche Doktrin, über die man dann verfügen könnte. Da ist eben darum dann auch innerhalb der Ecclesia Catholica, in der Gemeinschaft derer, die sich über die Jahrhunderte und über alle Grenzen hinweg

zu Christus bekennen, eine grosse Vielfalt des Hörens, Denkens, Redens und Handelns möglich und notwendig. Die Katholizität kirchlichen Lebens wird sich gerade auch in der Bejahung dieser Vielfalt im Dienst des *einen* Herrn erweisen.

Es stellt sich nun aber die Frage, wie die Katholizität, wie die in Christus begründete Einheit, Fülle und Weite der Kirche normiert und abgegrenzt werden kann. Gibt es Kriterien, die die Kirche Christi, die *sancta ecclesia catholica* des Glaubensbekenntnisses, abheben von *falscher* Kirche, von Kirche, die von ihrem Ursprung und Auftrag abgefallen wäre, ihr Wesen und ihre Sendung pervertiert hätte ?

Gibt der Traditionsbegriff solche Kriterien ? Wir wissen, wie die bekannte Formel des Vincentius von Lerinum das als «katholisch» bezeichnet, was sowohl zeitlich wie räumlich die allgemeine, von allen vertretene christliche Lehre ist, «*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*» (Commonitorium 2, 3). Es soll und darf *nicht* bestritten werden, dass damit wesentliche Merkmale eben der Katholizität genannt sind: Kirche ist *nie* nur punktuell, im Jetzt und Hier des einzelnen Gläubigen, der einzelnen Gemeinde. Die zeitliche und räumliche Kontinuität über Generationen und Grenzen hinweg ist konstitutives Merkmal der Kirche. Aber lassen sich daraus Kriterien für die Gültigkeit und Wahrheit von Glaubensinhalten ableiten ? Können das Alter und die unbestrittene Geltung einer Lehre oder Ordnung auch ihre legitime Autorität begründen und garantieren ? Hier hat die Reformation Widerspruch angemeldet.

These 7

Norm der Katholizität kann nicht zuerst und vor allem die Tradition im Sinn der statisch verstandenen Formel des Vincentius von Lerinum sein. Die Einheit der Ecclesia Catholica wird nicht durch universitas, antiquitas, consensus omnium begründet und normiert, sondern durch die Vollmacht des Wortes und der von Christus eingesetzten Handlungen (Taufe, Abendmahl), worin die Gegenwart des lebendigen Herrn der Kirche immer wieder gültig bezeugt wird.

Dass die Kirche dem Auftrag ihres Herrn treu ist und dass sie sodann auch Ecclesia Catholica im echten Sinn ist, das entscheidet sich einzig und allein in der *kontinuierlichen Treue des Hörens* auf das biblische Evangelium, auf die doctrina Christi und im *kontinu-*

ierlichen Geschehen der Taufe und der Mahlfeier. Dort, in Wort und Sakrament, ist Christus je und je in seiner Gemeinde gegenwärtig. Dort ist Kirche, und weil das durch Christi Verheissung und Auftrag in allen Jahrhunderten und über alle Grenzen hinweg geschieht, darum ist Kirche wesensgemäß ecclesia catholica. Die Echtheit und Wahrheit des Glaubens lässt sich nicht statisch oder gar statistisch erheben und nachweisen durch eine Bestandesaufnahme im Blick auf Alter und Verbreitung von Lehraussagen. Der Glaube und das Zeugnis des Glaubens müssen sich immer neu verantworten aus der Begegnung mit dem lebendigen Wort, aus dem Betroffensein vom Anspruch des lebendigen Herrn. Gewiss – diese Verantwortung, die Verantwortung allen rechten theologischen Denkens und Redens, wird sich nicht selber isolieren dürfen, sondern wird im Gespräch mit der Kirche der Väter und der Zeitgenossen zu geschehen haben. Aber Massstab der Entscheidung wird dann *nicht* der Konsens mit möglichst vielen Vätern und Zeitgenossen sein, sondern die Verpflichtung des ministerium verbi divini gegenüber dem Wort, das allen menschlichen Traditionen und Theologien immer wieder als verbum alienum, kritisch, zurechtweisend, erneuernd, begegnet. Nach reformiertem Verständnis ist es gerade dem Theologen aufgetragen, sich seine eigene Theologie – mit ihren vielen im Grund nichttheologischen Komponenten –, die Tradition, von der er herkommt und die ihn umgibt, durch die stete Begegnung mit dem biblischen Wort ständig wieder in Frage stellen zu lassen. Darum ist für die Kirche *nicht* nur die antiquitas, die Bezugnahme auf die Vergangenheit, *Norm*, sondern die Ausrichtung auf den Herrn, der ja der *kommende Herr* ist, der alles *neu* machen *will* und alles *neu* machen *wird*. Ecclesia Catholica ist darum *nicht* Kirche der Tradition, sondern Kirche im ständigen Prozess der Erneuerung. Das führt uns zur letzten These:

These 8

Von der Verheissung und vom Auftrag Christi her ist jeder Konfessionalismus und Partikularismus und jede kirchliche Introversion verwehrt. Verheissung und Auftrag Christi rufen die Kirche jederzeit zur Umkehr und Erneuerung, damit sie ihre Verantwortung in der Welt ernst nimmt und die Formen und Ordnungen ihres Lebens ausrichtet auf das, was in der jeweiligen geschichtlichen Situation von ihr gefordert ist. Katholische Einheit bedeutet auch, dass keine Kirche für sich

allein denken und handeln kann, sondern dass wir über alle Unterschiede der Konfessionen und Traditionen hinweg zu gemeinsamer theologischer Arbeit und zu gemeinsamem verantwortlichem Einsatz aufgerufen sind.

Gerade weil die Kirche Christi als Ecclesia Catholica nicht der Vergangenheit verhaftet, sondern der Zukunft verpflichtet ist, soll jede Teilkirche sich dessen bewusst sein, dass sie für sich allein *nicht* die *ganze* Kirche ist und dass sie nicht am Ziel, sondern erst *unterwegs* ist zur vollen endgültigen Wahrheit und Klarheit des Reiches Gottes. Darum ist es der Kirche, *jeder* Kirche, verwehrt, ihre eigenen Traditionen und Positionen absolut zu setzen, oder auch nur zu meinen, dass sie mit ihren eigenen Traditionen und Positionen sich begnügen und sich auf deren Pflege und Behauptung beschränken dürfe. Von der Kirche, von *jeder* Kirche, ist zu allen Zeiten die Bereitschaft zur inneren und äusseren Erneuerung verlangt. Reformierte Theologie hat das von ihrem Ansatz her wohl besonders betont. Reformierte Theologie muss darum aber auch das Anliegen der ökumenischen, der katholischen Verantwortung besonders ernstnehmen und hervorheben. Um der Katholizität der *einen* Kirche willen kann und darf es sich keine Teilkirche mehr leisten, sich nur mit sich selber zu beschäftigen, theologische Denkarbeit und kirchliche Praxis nur im Rahmen der *eigenen* Konfession zu betreiben. Weil die Katholizität zum Wesen der Kirche gehört, brauchen wir einander gegenseitig, je mit dem besonderen geschichtlichen Erbe, das jede Konfessionskirche auf ihre Weise mitbekommen hat. Die ökumenische Bewegung hat uns heute herausgerissen aus der konfessionellen Isolation, in der sich die Kirchen lange voneinander abgekapselt hatten. Die geschichtliche Entwicklung, in der wir drinstehen, muss uns heute auch die Zusammengehörigkeit der *ganzen Menschheit* über alle nationalen, rassischen, kulturellen und sozialen Unterschiede hinweg, die Verpflichtung zur weltweiten Solidarität viel stärker bewusst machen. *Katholizität der Kirche* und *Einheit der Menschheit* sind von dem her, der der Herr der ganzen Menschheit und das Haupt seiner Kirche ist, *auf-einander bezogen*. Wir haben hier alle noch viel zu lernen und unser Denken und Handeln umzustellen und auszurichten auf die eigentlich *katholischen*, auf das Ganze, das *Ganze der Kirche* und das *Ganze der Welt* bezogenen *Dimensionen*. Die Neigung zum konfessionellen, nationalen, sozial-kulturellen Partikularismus steckt uns allen im Blut. Wir lassen es gern bei einem blossen Lippenbekenntnis

zur Katholizität bewenden. Es wird hier besonders deutlich, wie die ökumenische Erneuerung der Kirche *conversio*, Busse, Umkehr, Um-denken ist. Nur wo es – durch Gottes Geist – in der Kirche, bei uns, zu solcher *conversio* kommt, wird die Katholizität der Kirche für die Welt lebendig und glaubwürdig.

Thema dieses Referates war das *reformierte* Verständnis katholischer Einheit. Der eine oder andere Hörer mag den Eindruck mitbekommen haben, als ob hier für die reformierte Theologie und Kirche der Ruhm in Anspruch genommen werde, das Bewusstsein der echten Katholizität am besten erkannt und praktiziert zu haben. Das wäre ein falscher Eindruck. Die nüchterne Beobachtung so und soviel faktischen reformierten Kirchentums, wo vom Bewusstsein der *einen*, ganzen, weiten Kirche *wenig* oder *nichts* zu spüren ist, verwehrt uns alle Selbstbeweihräucherung. Aber wir haben allen Grund, in der reformierten Kirche und in der ganzen Ecclesia Catholica dankbar zu sein für das strenge und freudige, klare und unüberhörbare Bekenntnis zur Katholizität, das von Calvin bis Berkhof bei den bedeutendsten Wortführern reformierten Denkens nie verklungen ist. Dieses Erbe verpflichtet. Es liegt an uns, es im ökumenischen Gespräch und im ökumenischen Handeln unserer Tage fruchtbar zu machen.

REIHE C

Der Dekan von Worcester, *Very Rev. E. Kemp, D.D.*, entfaltete
«Das Primatsverständnis in der anglikanischen Theologie»

Im Jahre 1534 erklärten die englischen Provinzialsynoden, dass «der Bischof von Rom gemäss der Heiligen Schrift keine grössere Jurisdiktion im Königreich England hat als irgendein anderer, fremder Bischof». Artikel 19 der Neununddreissig Religionsartikel erklärt, dass die Kirche von Rom, wie die Kirchen von Jerusalem, Alexandrien und Antiochien in Glaubensdingen geirrt hat. Artikel 25 behauptet, dass jede Nationalkirche Autorität hat, Zeremonien oder Riten der Kirche, die nur auf menschlicher Autorität beruhen, festzusetzen, zu ändern und abzuschaffen. Diese drei kurzen Aussagen bilden insgesamt eine Zusammenfassung der Unabhängigkeit, die die englische Kirche für sich selbst zur Zeit der Reformation behauptete.

Hinter der Zurückweisung der päpstlichen Autorität liegt eine lange Geschichte des Konfliktes, der sich hauptsächlich auf päpst-

liche Versuche konzentrierte, Ernennungen zu Bischofssitzen und anderen Ämtern zu kontrollieren, den Klerus zu besteuern und die kirchlichen Gerichtshöfe in England zu kontrollieren. Mit anderen Worten, der Streit ging über praktische und politische Dinge und berührte die Theologie nur insoweit, als die päpstlichen Ansprüche durch eine Berufung auf die besondere Autorität verteidigt wurden, die, wie behauptet, von Christus dem heiligen Petrus verliehen worden und auf die Bischöfe von Rom übergegangen war, die als die Nachfolger des heiligen Petrus betrachtet wurden. Die anglikanische Position ist grundlegend die, dass Sankt Petrus, auch wenn er der Anführer der Apostel gewesen sein mag, keine Vollmacht empfangen hat, die von der anderen unterschieden war. Auch wenn Petrus eine besondere Vollmacht empfangen hätte, würde es immer noch fraglich sein, ob diese Vollmacht in irgendeiner Weise auf die Bischöfe von Rom übergegangen sei.

Die antipäpstliche Haltung, die, wie wir sagten, schon vor der Reformation da war, wurde sehr bestärkt durch die Erfahrung der Verfolgung unter der Regierung von Königin Mary und durch die päpstliche Exkommunikation von Königin Elisabeth I. Während vieler Jahrzehnte schien der Bischof von Rom ein politischer Feind zu sein, der versuchte, die Unabhängigkeit und Freiheit der englischen Nation zu untergraben. Er war der Verbündete und Förderer feindlicher Länder, besonders Spaniens.

Neben diesem Anti-Papalismus gab es jedoch immer unter den englischen Christen eine Erinnerung an die Tatsache, dass die Bekehrung Englands zum Christentum sehr weitgehend das Werk der Mission war, die von Papst Gregor dem Grossen geschickt worden war, und ein Gefühl dafür, dass die Kirche Roms die Mutterkirche des Westens ist. Zwischen Anglikanismus und Rom hat es eine «Hass-Liebe-Beziehung» gegeben.

Es wäre möglich, das im oberen Abschnitt Gesagte durch Auszüge von Schriftstellern des 17. Jahrhunderts zu illustrieren, wie man sie zum Beispiel in dem Buch «Anglicanism», herausgegeben von P. E. More und E. L. Cross (bei S. P. C. K., London 1935) finden kann. Zu Beginn des 18. Jahrhunderts war William Wake, Erzbischof von Canterbury, mit einer langen und geheimen Korrespondenz mit gallikanischen Theologen über die Möglichkeit einer Union zwischen der Anglikanischen und der gallikanischen Kirche befasst, und auch darin findet sich eine Diskussion über die päpstlichen Ansprüche und den Primat (siehe N. Sykes, William Wake, Cambridge 1957). Aber es

ist schwierig, offizielle anglikanische Aussagen zwischen denen des 16. Jahrhunderts, die wir im ersten Abschnitt zitierten, und den Lambeth-Konferenzen zu finden, die im Jahre 1867 begannen. Die Zweite Lambeth-Konferenz, die im Jahre 1878 zusammentrat, protestierte gegen die Dekrete des Ersten Vatikanischen Konzils: «Es ist daher unsere Pflicht, die Gläubigen zu warnen, dass das Vorgehen durch den Bischof von Rom auf dem Vatikanischen Konzil im Jahre 1870 – wodurch er für sich einen Supremat über alle Menschen in Glaubens- und Sittenfragen behauptete, auf Grund einer angemachten Unfehlbarkeit – einen Eingriff in die Attribute des Herrn Jesus Christus bedeutete.» Die Konferenz drückte ihre Sympathie mit denjenigen in anderen Kirchen aus, die gegen die Vatikanischen Dekrete protestierten. Die Dritte Konferenz, im Jahre 1888, nahm dieses Thema auf mit Bezug zur alten Kirche von Holland, den altkatholischen Gemeinschaften in Deutschland, Österreich und der Schweiz und verschiedenen Gruppen in Italien, Frankreich, Spanien und Portugal. Bezüglich der deutschen altkatholischen Gemeinschaft sagte die Konferenz: «Wir können nicht in Betracht ziehen, dass sie sich hinsichtlich der Römischen Kirche im Schisma befindet, denn wenn wir es täten, würden wir die Rechtmäßigkeit der Auflage neuer Bedingungen für Kirchengemeinschaft zugestehen, wie auch der extravaganten Behauptungen des Papsttums auf ordentliche und unmittelbare Jurisdiktion in jeder Diözese.»

Die Konferenz von 1897 beschäftigte sich ausführlicher als irgendeine ihrer Vorgängerinnen mit dem ganzen Gebiet der christlichen Einheit, und der Bericht ihres Komitees über diesen Gegenstand hat einen Abschnitt, der besonders der Kirche Roms gewidmet ist. Die Konferenz trat zwei Jahre nach der päpstlichen Verurteilung der anglikanischen Weihen zusammen. Das Komitee für die christliche Einheit sagte: «Was die Kirche Roms betrifft, so hat Papst Leo XIII. eine Reihe von Dokumenten veröffentlicht, aus denen sein Wunsch nach der Einheit der Christenheit hervorgeht, die aber leider als ihre einzige Basis die Anerkennung der päpstlichen Oberhoheit als auf göttlichem Recht beruhend fordern. Im letzten dieser Dokumente wandte sich der Papst einer Untersuchung der Position der Kirche von England zu und rief so einer Antwort von seiten der Erzbischöfe der englischen Kirche. Obwohl die Kontroverse selten eine Methode zur Förderung der Einheit ist, gibt es Grund zur Dankbarkeit für den freundlichen Ton, in dem diese Kontroverse im grossen und ganzen geführt worden ist, ... und für den beiderseitigen Wunsch, einander zu

verstehen und nicht wissentlich falsch darzustellen. Wenn dieser Geist zunimmt, wird sogar die Kontroverse nicht vergeblich gewesen sein, und wir erwarten den Ausgang solcher Auseinandersetzung mit volliger Zuversicht.» Trotz solcher Worte jedoch war das Komitee der Meinung, es sei zwecklos, die Frage nach Wiedervereinigung mit Rom zu behandeln, solange die römischen Autoritäten diese nur unter dem Aspekt der Unterwerfung unter die päpstlichen Ansprüche bedachteten.

Auch der Wiedervereinigungsausschuss der Konferenz von 1908 war der Meinung, dass es nutzlos sei, unter den gegenwärtigen Umständen die Frage nach Interkommunion mit Rom zu behandeln, aber beachtete auch mehrere Änderungen und Entwicklungen innerhalb der lateinischen Kirche, die für die Zukunft vielversprechend waren, und sagte dann: «Sie möchten es als ihre Überzeugung ausdrücken, dass keine Unionspläne jemals als zufriedenstellend betrachtet werden können, die absichtlich die Kirchen der Lateinischen Gemeinschaft auslassen.» In einem anderen Abschnitt wurde dies noch nachdrücklicher festgestellt: «Es kann keine Erfüllung der göttlichen Absicht in einem Wiedervereinigungsplan geben, der nicht letztlich die grosse Lateinische Kirche des Westens mit einschliesst, mit der unsere Geschichte in der Vergangenheit so eng verbunden gewesen ist und mit der wir immer noch verbunden sind durch viele Bande gemeinsamen Glaubens und gemeinsamer Überlieferung.» Diese letzten Worte wurden von der Konferenz des Jahres 1920 wiederholt, die ebenso Hoffnung sah in gegenwärtigen Entwicklungen, obwohl sie keine spezifischen Empfehlungen zum Handeln geben konnte.

Zwischen 1920 und der Konferenz von 1930 fanden die Gespräche von Mecheln statt, und im Jahre 1928 wurde die Enzyklika Mortalium Animos veröffentlicht, die den römischen Katholiken die Teilnahme an Einheitskonferenzen untersagte. Der Ausschuss der Lambeth-Konferenz von 1930 drückte seine Überzeugung vom Wert solcher Gespräche und Konferenzen und sein Bedauern über das päpstliche Verbot aus. Der Ausschuss sagte dann: «Sie bedauern auch, dass in der Enzyklika die Methode der ‚vollkommenen Absorption‘ vorgeschlagen worden ist, unter Ausschluss derjenigen, wie sie in den ‚Gesprächen‘ vorgeschlagen wurde, etwa zum Beispiel in dem in Mecheln vorgetragenen Referat, mit dem Titel ‚L'église anglicane unie, non absorbée‘. Es gibt grössere Schwierigkeiten, als man sich in dem vorgeschlagenen Schema klargemacht hatte, aber es hat den grossen Verdienst eines Versuches, bis zu einem gewissen Grade jedenfalls die

Autonomie anzuerkennen, die in einer vereinigten Kirche möglich sein könnte.» Eine weitere Konferenz gab es erst nach dem Krieg, im Jahre 1948, und es ist möglich, in dem Bericht der Konferenz jenes Jahres eine ehrliche Enttäuschung darüber festzustellen, dass die Beziehungen mit Rom nicht weitergekommen waren. Die Konferenz lenkte die Aufmerksamkeit auf verschiedene päpstliche Aufrufe während des Krieges, die zur Kooperation einzuladen schienen, aber stellte demgegenüber den Mangel an Einsatzbereitschaft auf Orts ebene und das Verbot gemeinsamen Betens, das im Juni 1948 vom Heiligen Offizium ausgesprochen worden war. Im folgenden Jahr jedoch markierte die Instruktion über *Die Ökumenische Bewegung* die erste Erleichterung der Einschränkungen auf römischer Seite und wurde als solche von der Lambeth-Konferenz im Jahre 1958 willkommen geheissen. Aber auch so ist es zweifelhaft, ob irgend einer von denen, die 1958 dabeiwaren, es hätte voraussehen können, dass innerhalb von fünf Jahren das ganze Bild verändert werden würde durch die Wahl von Papst Johannes und die Einberufung des Zweiten Vatikanischen Konzils.

In mancher Hinsicht sind die Aussagen über die Beziehungen mit der römisch-katholischen Kirche, die von der Lambeth-Konferenz von 1968 gemacht wurden, enttäuschend, besonders deswegen, weil es an früherer Stelle in den Verhandlungen der Konferenz möglich schien, dass eine sehr positive Aussage gemacht werden könnte. Folgende Sätze wurden vorgeschlagen: «Innerhalb des ganzen Bischofskollegiums und auf ökumenischen Konzilien ist es deutlich, dass es einen Präsidenten geben muss, dessen Amt eine besondere Sorge für die Angelegenheiten der ganzen Kirche einschliesst. Es wäre höchst angemessen, wenn dieser Präsident der Inhaber des historischen Stuhles von Rom wäre. Obwohl wir nicht in der Lage sind, die Ansprüche des Papsttums auf Unfehlbarkeit und unmittelbare und universelle Jurisdiktion, wie wir sie gegenwärtig verstehen, anzuerkennen, glauben wir, dass eine beträchtliche Mehrheit der Anglikaner bereit sein würde, anzunehmen, dass der Papst einen Primat der Liebe, welcher Ehre und Dienst einschliesst, in einer erneuerten und wieder vereinigten Kirche hat.» Über diesen Entwurf wurde nicht abgestimmt, aber es gab eine ausgesprochene Opposition dagegen, und er wurde zurückgezogen. An seiner Stelle wurde folgendes vom Ausschuss über «Erneuerung in Einheit» angenommen: «Als Ergebnis des Nachdruckes, der auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil auf die Kollegialität gelegt wurde, ist der Status der Bischöfe in der römisch-

katholischen Kirche weitgehend aufgewertet worden, obwohl die Lehre des Ersten Vatikanischen Konzils über die Unfehlbarkeit und die universale Jurisdiktion des Papstes davon unberührt blieb. Wir sind nicht in der Lage, diese Lehre, so wie sie heute allgemein verstanden wird, anzunehmen. Die Beziehungen zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium, dessen Mitglied er ist, werden jedoch noch weiter geklärt und unterliegen der Entwicklung. Wir anerkennen das Papsttum als eine historische Wirklichkeit, deren sich entwickelnde Rolle tiefes Nachdenken und gemeinsames Studium von allen erfordert, die mit der Einheit des ganzen Leibes Christi befasst sind.».

Diese Sätze stehen am Ende eines Abschnittes des Ausschussberichtes, der «Episkopat, Kollegialität und Papsttum» betitelt ist, und sie sind deutlich von den Diskussionen über die «Kollegialität» beeinflusst, die das Zweite Vatikanische Konzil in Gang gebracht hat. An früherer Stelle in diesem Abschnitt wird das der Kollegialität unterliegende Prinzip folgendermassen definiert: «Dass die apostolische Berufung, Verantwortung und Vollmacht ein der ganzen Körperschaft oder dem Kollegium der Bischöfe verliehenes Erbe sind. Jeder einzelne Bischof hat deshalb eine Verantwortung sowohl als Mitglied dieses Kollegiums als auch als Oberhirte in seiner Diözese. In letzterer Eigenschaft übt er eine direkte Aufsicht über die seiner Sorge anvertrauten Menschen aus. In ersterer nimmt er mit seinen Bruderbischöfen in der ganzen Welt teil an der Sorge für das Wohl der ganzen Kirche.»

Es wird sodann anerkannt, dass es innerhalb des Bischofskollegiums einen Präsidenten geben muss. «In der Anglikanischen Gemeinschaft wird diese Stellung gegenwärtig eingenommen von dem Inhaber des historischen Stuhles von Canterbury, der einen Ehrenprimat, keinen Jurisdiktionsprimat hat. Dieser Primat schliesst in einer besonderen Weise jene Sorge für alle Kirchen ein, an der alle Bischöfe teilhaben.» Kein Versuch wird gemacht, näherhin die «besondere Weise» zu definieren, nach der «jene Sorge für alle Kirchen» im Primat einbeschlossen ist.

So kurz diese Aussagen auch sind, so bedeuten sie doch eine wichtige Entwicklung im offiziellen anglikanischen Denken und gehen beträchtlich weiter als irgend etwas, was von früheren Lambeth-Konferenzen ausgesagt wurde. Solange der Primat einfach im Licht seiner Ansprüche auf Jurisdiktion über die Kirche von England gesehen wurde, schien es keinen Raum für eine Diskussion zu geben. Entweder wurde die Tatsache, dass diese Ansprüche auf göttlicher Einset-

zung beruhten, akzeptiert, oder sie wurde zurückgewiesen. Einzelne Anglikaner mochten mit dem Gedanken einer gallikanischen Begrenzung päpstlicher Einmischung spielen, aber das Grundproblem blieb doch dies, nämlich : « Gab Jesus dem Heiligen Petrus Vollmacht über den Rest der Kirche einschliesslich der anderen Apostel, und ist diese Vollmacht auf die Bischöfe von Rom übergegangen ? » Dieses Problem und diese Fragen bestehen noch immer und werden bestehen, solange man die Sprache der Dekrete des Ersten Vatikanums ernst nimmt, aber die Aussagen des Zweiten Vatikanums über die Kollegialität haben begonnen, jene Fragen in einen neuen Zusammenhang zu stellen.

Einige Worte von Kardinal Suenens sind hier bedeutsam. In einem vor kurzem gemachten Interview stellte er fest, dass vor der römisch-katholischen Kirche folgende Möglichkeiten zur Wahl stünden : « Es gibt eine Schau der Kirche, die zuerst die universale Kirche sieht, und hier besteht die Gefahr, die einzelne Kirche als Teil eines Ganzen zu betrachten. Und es gibt eine Schau, die mit den Ortskirchen in Gemeinschaft mit der Kirche Roms und ihrem sichtbaren Haupt beginnt ... Je nachdem man den Nachdruck auf die Kirche als die eine und unterschiedene legt oder auf die unterschiedene und eine, wird die Haltung eine verschiedene sein. ».

Es scheint, dass die römisch-katholische Theologie, besonders die Theologie der Theologen in Rom, hauptsächlich von der Sicht der universalen Kirche ausgeht und dass jene Sicht etwas eingeengt ist auf eine Bewertung der Bischöfe als Mitglieder eines apostolischen Kollegiums, dessen Haupt der Papst ist. Ich meine, sie werden mehr als Mitglieder jenes Kollegiums betrachtet, denn als Häupter von Ortskirchen. Und ich denke, dass in der altkatholischen Theologie und ganz gewiss in der anglikanischen Theologie mehr die Sicht der Ortskirchen vorherrscht und von da zur universalen Kirche fortschreitet. Die römische Theologie geht vom Papst aus zu den Kirchen. Die anglikanische Theologie beginnt mit den Kirchen und fängt gerade erst an zu sehen, dass es eine Notwendigkeit gibt für einen Primat, für eine Struktur, welche Einheit ausdrückt.

In der Welt im ganzen haben wir während des letzten halben Jahrhunderts gesehen, wie verbesserte Kommunikationen die verschiedenen unabhängigen souveränen Staaten näher zusammengebracht haben, wie die daraus erwachsenen Probleme zu einer schnellen Entwicklung des internationalen Rechtes geführt haben, das den Handel, die Bodenschätze, die Schiffahrt, den Luftraum, Radiowel-

len und vieles andere regelt, und als Ergebnis davon ist die unabhängige nationale Souveränität in der Praxis sehr begrenzt worden. Jetzt suchen die Nationen nach Strukturen und Rechtsformen, die sie mehr und mehr befähigen werden, zum gegenseitigen Wohl einander näherzukommen, während sie gleichzeitig ihre wesentliche Individualität und ihr Selbstbewusstsein bewahren wollen.

Es scheint sicher, dass etwas Ähnliches mit den christlichen Kirchen geschehen wird, obwohl ich meine, dass wir viel länger brauchten, um dies zu begreifen. Ich denke, dass wir in unseren vierzig Jahren der Interkommunion zwischen Altkatholiken und Anglikanern gelernt haben, dass sakramentale Gemeinschaft viel mehr einschliesst, als es zunächst schien. Wir haben gelernt, dass sakramentale Gemeinschaft von uns verlangt, dass wir uns über solche grösseren Fragen wie unsere Beziehungen zu anderen Kirchen gegenseitig konsultieren. Meine eigene Meinung ist die, dass wir sehr viel mehr, als wir getan haben, einander Anteil haben lassen sollten an unseren Gedanken über die grossen theologischen und moralischen Fragen, die heute vor der Kirche stehen. Ich bin sicher: in dem Masse, wie die Kirchen einander näher kommen, in Gemeinschaft miteinander treten, wird es deutlicher werden, dass eine rechtliche Struktur zur Regelung ihrer Beziehungen nötig ist. Gegenwärtig gibt es, wenn wir uns in der Welt umsehen, Bewegungen zu christlicher Einheit mehr auf regionaler oder nationaler Basis – sie zielen auf das Zustandekommen einer Union von Kirchen in einem Land. Aber wenig Aufmerksamkeit hat man der Frage zugewendet: Welches ist die besondere Beziehung von einer nationalen Kirche zur anderen? Welches ist zum Beispiel die besondere Beziehung zwischen einer vereinigten Kirche in Südindien und einer vereinigten Kirche in Ceylon, oder zwischen einer vereinigten Kirche in Kanada und einer vereinigten Kirche in den Vereinigten Staaten von Amerika? Einige Entwicklungen der Kollegialität und der konziliaren Theorie scheinen das unausweichliche Ergebnis solcher Fragen zu sein, und, wie wir im Fall der Lambeth-Konferenz von 1968 gesehen haben, ruft ein Nachdenken über die Kollegialität sehr bald die Frage nach dem Präsidenten des Kollegiums hervor.

Hier, glaube ich, sind einige andere Gesichtspunkte anglikanischen Denkens bedeutsam, nämlich die Argumente, die von Zeit zu Zeit zugunsten des Episkopats vorgebracht worden sind. Es gibt gewisse Aussagen der Lambeth-Konferenz von 1930 und der erzbischöflichen Kommission für *Lehre in der Kirche von England* (London S.P.C.K., 1938, S. 122 ff.), die oft von Vertretern der Kirche von

England in Diskussionen mit nichtbischöflichen Kirchen zitiert worden sind. Diese lassen sich sehr kurz zusammenfassen in der Feststellung, dass «ein Komitee kein ‚Vater-in-Gott‘ sein kann». Das Argument lautet, dass der monarchische Episkopat (Mon-Episkopat), wie er sich in den frühen Jahrzehnten der Kirchengeschichte entwickelt hat, gewisse Prinzipien pastoraler Fürsorge verkörpert, die in der ganzen Vorstellung der Vaterschaft Gottes ihre Wurzeln haben; dass es im Bischofsamt ein patriarchales Element gibt, das nicht ohne Entstehung des biblischen Glaubens beiseite gesetzt werden kann. Ich glaube, dass dieser Gedankengang bedeutsam ist für eine Betrachtung der Stellung eines Präsidenten des apostolischen Kollegiums, dass er, wie der einzelne Bischof, sowohl ein Vater als ein Diener ist, und dass er, um seine Rolle recht auszuüben, mehr sein sollte als ein gewählter Vorsitzender einer Konferenz.

Natürlich bedeutet dies alles noch lange nicht, zu sagen, dass Gott, von Beginn der Kirche an, den Inhaber eines bestimmten Bischofsstuhles dazu eingesetzt hat, diese Stellung durch göttliches Recht einzunehmen. Andererseits kann kein anderer Bischofssitz die Stellung Roms als des ersten Stuhles der Christenheit in Frage stellen und tut dies auch nicht. Wenn ein Konzil der ganzen Christenheit zusammenträte, so würde ohne Zweifel der Papst eingeladen werden, den Vorsitz zu übernehmen.

Wenn wir dies alles berücksichtigen, sollte das Problem des päpstlichen Primates nicht als unüberwindlich erscheinen, und wenn wir an Gottes Fürsorge für seine Kirche glauben, dann müssen wir auch glauben, dass ein Weg zur Versöhnung gefunden werden wird. Wie bald das zustande kommt, mag sehr wohl davon abhängen, was innerhalb der römisch-katholischen Kirche in den nächsten fünf Jahren geschieht. Wenn der Papst das Verständnis von Kollegialität akzeptiert, das Leute wie Kardinal Suenens und Bischof Butler haben, dann ist der Ausblick hoffnungsvoll.

Prof. Dr. P.J. Maan (Arnhem) las über

«Döllingers Gedanke der Wiedervereinigung der Kirchen in heutiger altkatholischer Sicht»

Am letzten Tage der 2. Unionskonferenz in Bonn (16. August 1875) gibt Ignaz von Döllinger einen Überblick über die Lage der römisch-katholischen Kirche und kommt auch auf Frankreich zu

sprechen¹. Er erwähnt das Edikt von Nantes und dessen Aufhebung unter Einfluss der jesuitischen Beichtväter des Ludwig XIV. und fährt dann fort: «Dadurch wurde ein intelligenter und gewerbfleissiger Teil der Bevölkerung zur Auswanderung genötigt... Gleichzeitig wurden alle freieren Regungen innerhalb der französischen Kirche gewaltsam niedergehalten. Die Schule von Port Royal wurde unterdrückt und der sehr achtbare Teil des französischen Klerus, welcher den Grundsätzen dieser Schule huldigte, verfolgt... Dann kam noch die Bulle *Unigenitus*² hinzu, worin der Satz aufgestellt wurde, dass auch eine ungerechte Exkommunikation im Gewissen verpflichte. Bischöfe und Priester haben den Papst füssfällig gebeten, man möge ihnen doch wenigstens eine Erklärung über einen so erstaunlichen Satz geben. Man wies sie ab und forderte unbedingte und blinde Unterwerfung... – Das Verfahren gegen die Protestanten und die Misshandlung der französischen Kirche von Rom her haben der Revolution von 1789 wirksam vorgearbeitet.» Wer die Lebensgeschichte Ignaz von Döllingers kennt, versteht die Tragik dieser Ausführungen. Hier wurde die Kirchengeschichte am Leibe erfahren. Hier sprach einer, der von Rom «iniuste excommunicatus» war, einer, der sich wie die Appellanten im 18. Jahrhundert ein «témoin de la vérité» wusste, ein Zeuge der Wahrheit.

Döllinger³ selbst nennt das Jahr 1789. Es war 10 Jahre später, 1799, als er geboren wurde. Als Student wählte er aus Berufung die Theologie, wurde im Jahre 1822 zum Priester geweiht und übte seit dem Jahre 1823 seine Lehrtätigkeit aus. Es wird Ihnen bekannt sein, dass von Döllinger ausserordentlich begabt war, ein Polyhistor ohnegleichen, literarisch veranlagt, mit einer erstaunlichen Kenntnis der germanischen und romanischen Sprachen und völlig bekannt mit der Dogmatik und Philosophie seiner Zeit.

Wenn wir seine Lebensarbeit überschauen, ist es uns (wahrscheinlich mehr als ihm persönlich) klar, dass er an erster Stelle

¹ Fr. H. Reusch, Bericht über die vom 10. bis 16. August 1875 zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, Bonn 1875.

² H. A. ten Bruggencate, Paschasius Quesnel en zijn conflict met Rome, Haag 1940. J. A. G. Tans und M. Kok, Rome-Utrecht, Hilversum/Antwerpen 1966. C. B. Moss, The Old-Catholic Movement, its origins and history, London 1948.

³ Neuere Literatur über Döllinger: Johann Finsterhölzl, Ignaz von Döllinger (Wegbereiter heutiger Theologie III), Styriaverlag 1969. W. Küppers, Wer war und was bedeutet uns Ignaz Döllinger? Altkatholisches Jahrbuch 1970 (auch: Christkatholischer Hauskalender 1970).

Historiker war, aber er wollte seine Kenntnis der Geschichte dienstbar machen an seiner Aufgabe als Theologe.

Dieses «Theologe-Sein» bedeutete nicht eine Existenz als Kammergelehrter, sondern ein Leben im engsten Kontakt mit der Universität und im Zusammenhang damit mit der Welt seiner Tage.

Es ist in dieser Beziehung erwähnenswert, dass Döllinger Mitglied des Frankfurter Parlaments von 1848 war und dass er auch sonst politisch tätig war, wobei er (es sei dies lobend gesagt) nicht davonkam, ohne schmutzige Hände (des mains sales) zu erhalten.

Es soll auch ein Lob für Döllinger bedeuten, dass er nicht immer gleich gedacht hat. So hat er, gerade als er Mitglied des Frankfurter Parlamentes war, seine Kirchengeschichte erscheinen lassen, in der er wenig Verständnis zeigte für das Wesen der Reformation, und seine Wertschätzung von Luther hat eine fortwährende Entwicklung durchgemacht. Alle seine Aktivitäten zielten aber auf ein Ding: die Glaubwürdigkeit seiner Kirche vor der «Welt»!

Döllinger selber hat sich dazu geäussert in seiner Rede des Jahres 1863, die er am 29. September in der Abtei St. Bonifaz in München hielt: Die Vergangenheit und Gegenwart der katholischen Theologie⁴. Er definiert die Theologie als «das wissenschaftliche Bewusstsein, welches die Kirche von sich selbst, von ihrer Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, von ihrem Lehrgehalte, ihrer Ordnung und ihren Lebensnormen besitzt. In seiner Übersicht über die Geschichte hebt von Döllinger dann Gregor von Nyssa hervor, als einen zweiten Origenes, weil er Physik und Psychologie zum Dienste der Theologie heranzog. Mit Anselm, im 12. Jahrhundert, beginnt der grossartige Entwicklungsgang der neueren Theologie. Man stellte sich die Aufgabe, das im Glauben Angeeignete und mit dem Willen Ergriffene nun auch zum überzeugenden Verständnisse zu bringen, das credere auf die Stufe des intelligere zu erheben und die Fülle von Glaubenssätzen in den Zusammenhang eines wohlgegliederten, organisch zusammenhängenden Systems zu bringen. Döllinger ist nicht blind für die Mängel der Scholastik. Bei ihrer analytischen Verfahrensweise war sie nicht imstande, ein harmonisches, dem inneren Reichtum der geoffenbarten Heilswahrheiten wirklich entsprechendes Lehrgebäude zu schaffen. Vor allem war es von entscheidendem Einfluss auf die Leistungen der Scholastik, dass die gesamte biblisch-exegetische und historische Seite der Theologie zurückgetreten und verdunkelt war.

⁴ Vgl. Finsterhölzl, l.c., S. 227–269.

Die Theologie war sozusagen einäugig; *sie besass das spekulative, sie entbehrte das historische Auge.* Doch beeindruckt Döllinger der über-nationale Charakter der Scholastik wie der Kirche im 13. Jahrhundert. Für die Spätscholastik hat er geringes Lob und den Mystikern des 14. Jahrhunderts gegenüber stellt er sich reserviert auf: sie brachten eine Fülle spekulativ-christlicher, für alle folgenden Zeiten wertvoller Erkenntnisse zu Tage, aber diesen Schätzen fehlten die Gewichte philosophischer Bildung und historischen Wissens.

Die Reformation wurde mitverursacht durch die Mängel der Wissenschaft. Die aus der Rüstkammer der Scholastik entlehnten Waffen zerbrachen den Reformatoren gegenüber wie Rohrstäbe. Dafür waren jedoch die philosophischen, biblischen und geschichtlichen Studien erwacht, und so kommt von Döllinger zu dem Aus-spruch: Wenn wir die Interessen der Wissenschaft zum Massstabe nehmen, hat sich die Trennung der Christenheit weit eher als ein *Gewinn* und grossartiger *Fortschritt* erwiesen denn als eine Schädigung. Die Theologie sah sich gezwungen, wieder zu den Quellen zu gehen (*resourcement*), und die Wahrheit, dass die christliche Religion *Geschichte* sei, brach sich nun endlich Bahn. Namentlich in Frankreich ist der Neuanfang der Theologie zur Blüte gekommen. Vom Beginn des 17. bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts hat die französische Nation das Zepter der theologischen Wissenschaft in der katholischen Welt geführt: Fleury, Tillemont, Morin, Thomas-sin und Petavius werden lobend erwähnt. Arnauld, Nicole und an-dere Männer der Schule von Port Royal führten im Vereine mit Bossuet die Theologie in den Kreis der klassischen Nationallitera-tur ein.

Gegen die Mitte des 18. Jahrhunderts zeigen sich die ersten Symptome des Verfalls der französischen Theologie. Fremde und feindliche Geister drangen ein in die französische Gesellschaft, be-herrschten die Presse und machten sich die gebildeten Klassen der Nation mehr und mehr dienstbar. Es war kein Bossuet, kein Pas-cal, kein Malebranche oder Fénelon mehr da. Die Zeit der christlichen Apologien war wieder einmal gekommen, aber es fehlte an den rechten Apologeten, und die Erzeugnisse dieser Gattung blieben unbeachtet und wirkungslos. Nach der Französischen Revolu-tion sieht von Döllinger eine grosse Aufgabe für die deutsche Theo-logie. Als eine der ersten Voraussetzungen dazu erwähnt Döllinger: «Uns allein unter allen Völkern ist das Geschick widerfahren, dass das scharfe Eisen der Kirchentrennung mitten durch uns hindurch-

gegangen ist und in zwei fast gleiche Hälften uns zerschnitten hat, die nun nicht von einander lassen und doch auch nicht recht miteinander leben können. Zwei Hälften, sage ich, die sich in des Herzens Tiefe nach *Wiedervereinigung* sehnen, weil sie den Fluch dieser Spaltung bei jedem Schritt und Tritt, in jedem Pulsschlag des nationalen Lebens empfinden.» Er sieht drei Bedingungen, damit die getrennten Konfessionen sich einmal in *höherer Einheit* versöhnen. Die erste Bedingung ist die, dass unsere Wissenschaft das wahrhaft Trennende und Unkatholische, das heisst das dem Gesamtbewusstsein der Kirche aller Zeiten Widersprechende und die Kontinuität der Überlieferung Zerstörende in der Lehre der Gegenseite mit allen ihr mehr als je zu Gebote stehenden Mitteln überwinde, wofür noch sehr viel zu leisten übrigbleibt. Die zweite Bedingung ist, dass sie die katholische Lehre in ihrer Totalität, ihrer Verbindung mit dem kirchlichen Leben, ihrem organischen Zusammenhang und ihrer inneren Konsequenz zur Darstellung bringe, *dass sie aber dabei auch das Wesentliche, Bleibende scharf unterscheide von dem Zufälligen, dem Vorübergehenden und den der Idee fremdartigen Auswüchsen*. Die dritte Bedingung wäre, dass die Theologen alles Wahre und Gute, das die getrennten Genossenschaften in Lehre, Geschichte und Leben entdeckt oder erzeugt haben, sorgfältig von dem beigemischten Irrtum ausscheiden, und dann frei und offen akzeptieren.

Es ist selbstverständlich, dass Demut, Bruderliebe, Selbstverleugnung und aufrichtige Anerkennung des Wahren und Guten, wo es sich auch findet, wie die Bereitschaft, Schuld zu bekennen, unerlässlich sind, um das Ziel der Wiedervereinigung zu erreichen.

Erwähnenswert ist es, dass Döllinger der *öffentlichen Meinung* grosse Bedeutung beimisst, und es als eine Aufgabe der Theologen betrachtet, dieser Dasein und Kraft zu verleihen. Ähnlich dem Prophetentum in der hebräischen Zeit, das neben dem geordneten Priestertum stand, gibt es auch in der Kirche eine ausserordentliche Gewalt neben den ordentlichen Gewalten, und dies ist die öffentliche Meinung. Durch sie übt die theologische Wissenschaft die ihr gebührende Macht aus, welcher auf die Dauer nichts widersteht. Natürlich stellt dies den Theologen vor eine schwere Aufgabe. «Wie die Dinge aber jetzt stehen (1863!), muss die Theologie, schon um sich in dem Range einer Wissenschaft behaupten zu können, den anderen Disziplinen sich gleichstellen an Umfang der Forschung, an Methode und Kritik..., sie darf auch keine Quelle der Er-

kenntnis, kein wissenschaftliches, von der Neuzeit dargebotenes Mittel vernachlässigen. Zu Recht bemerkt Döllinger: Leichter als früher ist die Theologie nicht geworden!

Soll die Theologie das Band mit den anderen Wissenschaften im Auge behalten, so soll sie auch eine Funktion der Kirche zu sein wissen. Und es liegt Döllinger sehr daran, die «Kirche» nicht zu eng zu fassen. So hat abendländische Scholastik, in ihrem ungeschichtlichen Sinne und mit der ihr eigenen selbstgenügsamen Unkenntnis der ganzen anatolischen Tradition und Kirche den verhängnisvollen Bruch mit dieser Kirche mächtig gefördert und die Heilung desselben erschwert. Döllinger huldigt dem Traditionsprinzip, aber er umschreibt die Tradition als lebendig, fortschreitend. Die überlieferte Lehre kann nicht wirken auf den Geist und das Leben, ohne dass der Geist und das Leben auf sie zurückwirken. So steht der Theologe zwischen Freiheit und Gebundenheit. Wie vor 100 Jahren können wir jetzt mit Döllinger sagen: Wir befinden uns eben im Stadium des Überganges. Die Kette der wissenschaftlichen Tradition, an welcher Jahrhunderte theologischer Tätigkeit sich gehalten und orientiert haben, ist gebrochen. Eine neue Theologie muss kommen, welche nicht analytisch, aber synthetisch arbeiten wird, in der die Entwicklung der Lehre kritisch studiert wird und neben der Geschichte Raum lässt für die Zukunft. *Die rechte Theologie muss universal sein wie die Kirche* und gleich dieser die drei Zeiten, das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige umfassen.

Wir haben die Ausführungen Döllingers vom Jahre 1863 aus zwei wichtigen Gründen hier wiedergegeben. Erstens weil sie uns deutlich machen, von welchen Voraussetzungen her Döllinger den Syllabus errorum vom Jahre 1864 beurteilen musste. Er, der die Dogma-Erklärung in bezug auf die Immaculata Conceptio noch hingenommen hatte, musste die theologische Richtung, die mit dieser Konstitution gewiesen wurde, entschieden ablehnen. Und zweitens wird hinreichend deutlich, dass die Gedanken Döllingers über die Einheit der Kirchen keine Reaktion waren infolge seiner Rückweisung von Rom her, seiner Exkommunikation. Als Döllinger seine sieben Vorträge über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen im Jahre 1872 hielt, brauchte er keine vorher eingenommene Position zu verleugnen, und als er im Jahre 1888 die Buchausgabe versorgte, tat er es ohne Retuschen anzubringen⁵.

⁵ I. von Döllinger, Über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, Nördlingen 1888.

Von Döllinger unterscheidet zwei Hauptfamilien von christlichen Kirchen; erstens alte Kirchen, deren Kontinuität nie unterbrochen worden ist und die somit in regelmässiger Sukzession bis an die Anfänge des Christentums hinaufreichen: die römische Kirche und die Kirchen des Ostens. Die andere Familie bilden die aus jener gewaltigen Religionsbewegung, welche man die Reformation nennt, unmittelbar oder mittelbar hervorgegangenen Kirchen. Keiner als Döllinger weiss besser, welche Gegensätze zwischen diesen Kirchen bestehen, aber doch wagt er zu sagen: Die Zeit wird kommen – und nach der Ansicht und Sehnsucht vieler ist sie bereits gekommen –, in welcher die petrinischen und paulinischen Kirchen sich zu johanneischen Fortbildern werden, oder, wie man im Mittelalter sagte, in welcher auf die kirchlichen Perioden des Vaters und des Sohnes das Zeitalter des Heiligen Geistes folgen wird. Und dies wird dadurch geschehen, dass die bestehenden Kirchen voneinander lernen und annehmen, dass sie ihre eigenartigen Vorzüge und Besitztümer einander mitteilen und so in die edelste Gütergemeinschaft treten, vor allem aber dadurch, dass sie die beiderseits ererbten, diesseits wie jenseits bekannten Lehren und Symbole höher stellen als das, was jetzt noch trennt. Aus dem Worte Christi (Joh. 17, 21): «auf dass sie alle eins seien, gleich wie du, Vater, in mir und ich in dir; dass sie auch in uns eins seien, auf dass die Welt glaube, dass du mich gesandt hast» geht klar hervor, dass der Stifter der Kirche die Einheit der Kirche gewollt und geboten hat. Auch hier geht es Döllinger um die Glaubwürdigkeit der Kirche vor der Welt!

In den weiteren Ausführungen Döllingers zeigt sich ein Optimismus, der ganz von der Entwicklungseligkeit des 19. Jahrhunderts getragen wird und glaubt, dass ein wirtschaftlich aufstrebendes und emsig kolonisierendes Europa (inklusive Russland) die kommende Gestalt der Welt bestimmen wird. Von Döllinger erwartet viel von den Staatshäuptern, wenig von den Kirchenführern. Das Werk der Wiedervereinigung wird von Einzelpersonen verrichtet werden müssen. Er erwartet Schwierigkeiten in bezug auf das Bischofsamt, wenn er auch nicht daran zweifelt, dass die historische Wissenschaft zu der Schlussfolgerung kommen wird, dass die ganze Geschichte der Kirche, vom Tode der Apostel an, das bereits fertige und allenthalben bestehende Episkopat zeige, ja ganz und gar von dem Episkopat getragen werde.

Man hat von Döllinger die Frage gestellt, ob das neue Dogma von der päpstlichen Unfehlbarkeit nicht ein unüberwindliches Hindernis

für die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen bilde? Döllinger antwortet, dass die Zukunft zeigen wird, ob man sich in die neuen Glaubensartikel hineinleben wird. «Die studierende Jugend», so sagt Döllinger, «wird künftig entweder die erst gestern gemachten Glaubensartikel fallenlassen, in dem richtigen Gefühl, dass sie, wie sie dem Altertum fremd sind, so auch der Zukunft fremd bleiben müssen, und sich an die alte Lehre halten –, oder sie wird, und möge das nicht das Häufigere sein, um der unannehbaren Artikel willen das Ganze wegwerfen und so überhaupt religionslos werden».⁶

Gerade eine wiedervereinigte Kirche könnte vielen kirchenfeindlichen Tendenzen entgegentreten. Voraussetzung zur Entstehung einer solchen Kirche wäre die Annahme des Glaubensbekenntnisses der Alten Kirche und die Einsicht, dass keine einzige Kirche die Merkmale: Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität ausschliesslich für sich in Anspruch nehmen kann. In bezug auf die Wiedervereinigung der Kirchen sollte man sich aufs neue besinnen auf das Wesen der Kirche als *communio sanctorum*, die Gemeinschaft derjenigen, die der heiligen Gaben teilhaftig geworden sind, die durch die Taufe und durch die Eucharistie in Christus inkorporiert worden sind, Glieder sind des Leibes Christi. Alle, die getauft worden sind, wie alle, die die Gaben der Eucharistie erhalten, sind grundsätzlich als Mitglieder der einen Kirche anzusehen. Diese fundamentale Einsicht soll dazu führen, dass man einander in christlicher Liebe und brüderlicher Offenheit begegnet und dann über das Trennende spricht. Dazu rechnet Döllinger die verschiedenen Auffassungen über die Rechtfertigung aus dem Glauben, und er wünscht ein neues Studium von der Schriftexegese her, damit man sich in diesem Punkt findet. Nicht kirchentrennend betrachtet von Döllinger den obligatorischen Priesterzölibat; auch nicht die Art der Abendmahlspendung. Auch in bezug auf die Benutzung der Volkssprache in der Liturgie kann die römische Kirche leicht zu Zugeständnissen kommen, und so meint von Döllinger die Erwartung aussprechen zu dürfen, dass man in dem Kölner Dom ein gemeinschaftliches Tedeum singen wird, ehe noch die demselben eingefügten neuen Steine verfaulen.

Um dieses Ziel zu erreichen, hat von Döllinger auch praktisch gearbeitet. Er nahm die Initiative zu einer Unionskonferenz, welche vom 14. bis 16. September des Jahres 1874 in Bonn abgehalten wurde⁷.

⁶ l. c., S. 186.

⁷ Fr. H. Reusch, Bericht über die am 14., 15. und 16. September zu Bonn gehaltenen Unionskonferenzen, Bonn 1874. P. J. Maan, Problemen rondom de

Die Einladung zu dieser Konferenz wurde in den Tageszeitungen publiziert, und sie wurde besucht von Theologen der reformierten und lutherischen Kirchen aus Deutschland, Frankreich und Dänemark. Die Mehrzahl der Anwesenden stammte aus den Kreisen der altkatholischen, anglikanischen und orthodoxen Kirchen. Dies fand seine Ursache in dem Text der Einladung, der u. a. erklärte: Als Grundlage und Massstab des Erreichbaren und zu Erstrebenden sind die Bekennnisformeln der ersten kirchlichen Jahrhunderte und diejenigen Lehren und Institutionen zu betrachten, welche in der allgemeinen Kirche des Ostens wie des Westens vor den grossen Trennungen als wesentlich und unentbehrlich gegolten haben. Das Ziel, welches zunächst erzielt und mittels der Konferenz gefördert werden soll, ist nicht eine absorptive Union oder völlige Verschmelzung der verschiedenen Kirchenkörper, sondern die Herstellung einer kirchlichen Gemeinschaft auf Grund der «unitas in necessariis», mit Schonung und Beibehaltung der nicht zur Substanz des altkirchlichen Bekennnisses gehörenden Eigentümlichkeiten der einzelnen Kirchen.

Demzufolge nahmen die Mitglieder der nichtreformatorischen Kirchen den regsten Anteil an dem Gespräch. Aus den angenommenen Thesen zitieren wir: Während die Heilige Schrift anerkanntermaßen die primäre Regel des Glaubens ist, erkennen wir an, dass die echte Tradition, das ist die ununterbrochene, teils mündliche, teils schriftliche Überlieferung der von Christus und den Aposteln zuerst vorgetragenen Lehre, eine autoritative (gottgewollte) Erkenntnisquelle für alle aufeinanderfolgenden Generationen von Christen ist. Diese Tradition wird teils erkannt aus dem Consensus der grossen, in historischer Kontinuität mit der ursprünglichen Kirche stehenden Kirchenkörper, teils wird sie auf wissenschaftlichem Wege ermittelt aus den schriftlichen Denkmälern aller Jahrhunderte⁸.

Wir verwerfen die neue römische Lehre von der unbefleckten Empfängnis der Heiligen Jungfrau Maria als im Widerspruch stehend mit der Tradition der ersten 13 Jahrhunderte, nach welcher Christus allein ohne Sünde empfangen ist. Wir stimmen überein, dass die Praxis des Sündenbekennnisses vor der Gemeinde oder einem Priester, verbunden mit der Ausübung der Schlüsselgewalt, von der ursprüng-

Intercommunie (in Het Avondmaal), Assen 1949. U. Küry, Die Altkatholische Kirche, Stuttgart 1966, S. 111 ff.

⁸ Man beachte den Zusatz zu dieser These im englischen Text bei Moss, l.c., p. 264: We acknowledge that the Church of England, and the churches derived through her, have maintained unbroken the episcopal succession.

lichen Kirche auf uns gekommen und, gereinigt von Missbräuchen und frei von Zwang, in der Kirche beizubehalten ist.

Wir erkennen an, dass der Gebrauch des Gebetes für die verstorbenen Gläubigen ... von der ältesten Kirche auf uns gekommen und in der Kirche beizubehalten ist.

Die eucharistische Feier in der Kirche ist nicht eine fortwährende Wiederholung oder Erneuerung des Sühnopers, welches Christus ein für allemal am Kreuze dargebracht hat; aber ihr Opfercharakter besteht darin, dass sie das bleibende Gedächtnis desselben ist und eine auf Erden stattfindende Darstellung und Vergegenwärtigung jener einen Darbringung Christi für das Heil der erlösten Menschheit, welche nach Hebr. 9, 11–12 fortwährend im Himmel von Christus geleistet wird, indem er jetzt in der Gegenwart Gottes für uns erscheint (Hebr. 9, 24).

Indem dies der Charakter der Eucharistie bezüglich des Opfers Christi ist, ist sie zugleich ein geheiliges Opfermahl, in welchem die den Leib und das Blut des Herrn empfangenden Gläubigen Gemeinschaft miteinander haben (1. Kor. 10, 17).

Man kann nur sagen, dass auf dieser ersten Unionskonferenz Grosses erreicht wurde. Auch wenn in bestimmter Hinsicht, z. B. in bezug auf die Gültigkeit der anglikanischen Weihen, keine Einigkeit erzielt wurde, war doch eine aphormē, eine Operationsbasis geschaffen worden, die bis auf den heutigen Tag ihren Wert behauptet hat.

Die zweite Unionskonferenz wurde ein Jahr später (1875) vom 10. bis 16. August in Bonn abgehalten. Unter den Anwesenden wurden unter den Altkatholiken u. a. aufgeführt: Reinkens, von Döllinger, Langen, Reusch, Knoodt, Herzog, Steinwachs und Tangermann; aus der evangelischen Kirche zählen wir 7 Teilnehmer, während aus der Orthodoxie Konstantinopel, Rumänien, Jugoslawien, Griechenland, Russland (Janischew, Ossinin, Kirejew, Overbeck) vertreten sind. Die englische Kirche hatte 47 Vertreter, Schottland zählte zwei und Irland auch zwei Mitglieder. Sechzehn Teilnehmer kamen aus Amerika und vertraten die Stimme der episkopalen Kirche. Wir nennen diese Zahlen, weil sie deutlich machen, wie die Konferenz eigentlich ein Gespräch bildete zwischen Anglikanern, Orthodoxen und Altkatholiken. Gesprochen wurde vornehmlich über das Filioque, und es wurde nach grossen Schwierigkeiten eine Einigung erzielt, indem man Anschluss suchte an den Formulierungen des Johannes von Damaskus.

Wir haben den Eindruck, dass die zweite Konferenz nicht vom gleichen Elan getragen wurde wie die erste. Sonst wäre es unerklärlich, dass die Konferenz mit einem Monolog Döllingers von 21 Seiten enden würde. Die letzten Worte Döllingers waren: Lassen Sie uns nicht ermüden in unseren Bemühungen, das Werk der Einigung der Christenheit zu fördern! Hoffen wir, dass im nächsten Jahr, wo wir, so Gott will, wieder zusammenkommen werden, manches weiter gereift sei.

Es hat keine dritte Unionskonferenz gegeben. Sowohl in der anglikanischen wie in der orthodoxen Kirchengemeinschaft gab es Schwierigkeiten, die eine Fortsetzung der Gespräche vorläufig als unfruchtbar erscheinen liessen. Von Döllinger lehnte darum eine dritte Konferenz ab mit der Bemerkung: Wir Theologen haben das Unsige getan; es kommt darauf an, wie die kirchlichen Autoritäten sich dazu stellen; aber die einen tun nichts aus gewohnter Indolenz, die andern aus politischen Rücksichten⁹.

Es wäre interessant, zu fragen, bei welcher Partei die Indolenz und bei welcher Partei die politischen Rücksichten zu finden waren, aber es ist hier nicht die Stelle, diese Untersuchung durchzuführen. Uns soll nur beschäftigen, was von Döllinger am 18. Oktober als Beruf des Altkatholizismus umschreibt:

- a) Zeugnis zu geben für die altkirchliche Wahrheit und gegen die neuen Irrlehren von der päpstlichen Universalmaßt und Unfehlbarkeit; insbesondere auch als redender und permanenter Protest dazustehen gegen die heillose, von diesem Papst erst aufgebrachte Willkür in Verfertigung neuer Glaubensartikel.
- b) Ein zweiter Beruf der altkatholischen Gemeinschaft ist es in meinen Augen, allmählich und in sukzessivem Fortschritt eine von Irrwahn und Superstition gereinigte, der alten, noch unzertrennten mehr konforme Kirche darzustellen.
- c) Damit hängt zusammen ihr dritter Beruf, nämlich als Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen grossen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen zu dienen. Ein Anfang dazu, wenn auch noch ein kleiner, ist vor einigen Wochen (1874) in Bonn gemacht worden. Ich vertraue auf den Fortgang dieses Friedenswerkes...¹⁰.

⁹ J. Friedrich, I. von Döllinger, Band III, S. 649, München 1901.

¹⁰ Vgl. Ekklesia III, Die altkatholische Kirche, Gotha 1935, S. 3. Finsterhölzl, l. c., S. 350.

Die altkatholische Kirchengemeinschaft ist den Intentionen Döllingers gefolgt. Die Utrechter Erklärung der Bischöfe vom 24. September 1889 zeigt in ihrem Inhalt und Wortlaut deutlich den Einfluss Döllingers¹¹ und der beiden Unionskonferenzen. Sie schliesst mit den Worten: Wir hoffen, dass es den Bemühungen der Theologen gelingen wird, unter Festhaltung an dem Glauben der ungeteilten Kirche, eine Verständigung über die seit den Kirchenspaltungen entstandenen Differenzen zu erzielen. Wir ermahnen die unserer Leitung unterstellten Geistlichen, in der Predigt und bei dem Unterrichte die wesentlichen christlichen Glaubenswahrheiten, zu welchen sich die kirchlich getrennten Konfessionen gemeinsam bekennen, in erster Linie zu betonen, bei der Besprechung der noch vorhandenen Gegen-sätze jede Verletzung der Wahrheit und der Liebe sorgfältig zu vermeiden und die Mitglieder unserer Gemeinden durch Wort und Beispiel anzuleiten, Andersgläubigen gegenüber sich so zu verhalten, wie es dem Geiste Jesu Christi entspricht, der unser aller Erlöser ist.

Durch treues Festhalten an der Lehre Jesu Christi, unter Ablehnung aller durch die Schuld der Menschen mit derselben vermischten Irrtümer, aller kirchlichen Missbräuche und hierarchischen Bestrebungen, glauben wir am erfolgreichsten dem Unglauben und der religiösen Gleichgültigkeit, dem schlimmsten Übel unserer Zeit, entgegenzuwirken.

Man darf fragen, ob namentlich «die den Bischöfen unterstellten Geistlichen» immer nach diesen Grundsätzen gehandelt haben. Wohl darf man sagen, dass die altkatholische Kirchengemeinschaft immer regen Anteil an der ökumenischen Bewegung genommen hat. In dieser Beziehung ist es erwähnenswert, dass im Jahre 1931 die Abendmahlgemeinschaft mit der anglikanischen Kirchengemeinschaft abgeschlossen wurde, die im Laufe der Zeit zu einer völligen Gemeinschaft (full communion) führen durfte.

Als von Döllinger am 10. Januar 1890 starb (ein Jahr nachdem der jetzige Erzbischof von Utrecht geboren wurde und 4 Monate nach der ersten Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz), ahnte er nicht, dass die nächsten 60 Jahre gekennzeichnet werden sollten von zwei verheerenden Weltkriegen, die das Antlitz seiner Welt grundlegend ändern würden.

Er ahnte nicht, dass die ökumenische Bewegung entstehen würde, die, weltumfassend, 240 Kirchen als Mitglieder zählen würde,

¹¹ Vgl. Die Utrechter Union heute, Sonderdruck IKZ, Bern 1962. Text u. a. U. Küry, l.c., S. 426. Engl. Übersetzung: Moss, l.c., p. 281.

die alle den Grundsatz des Weltkirchenrates unterschrieben: «Der Ökumenische Rat der Kirchen ist eine Gemeinschaft von Kirchen, die den Herrn Jesus Christus gemäss der Heiligen Schrift als Gott und als Heiland bekennen und darum gemeinsam zu erfüllen trachten, wozu sie berufen sind, zur Ehre Gottes, des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.»

Wer als Beobachter das Zweite Vatikanische Konzil miterlebt hat, hat unwillkürlich wiederholt an von Döllinger denken müssen und wurde bestimmt erinnert an das Wort Döllingers über das «johanneische» Zeitalter in der Kirche. Es hat sich das Wunder ereignet, dass die römische Kirche sich nicht mehr als die einzige und alleinige Kirche bezeichnet hat, dass sie das Schuldbekenntnis gesprochen hat in bezug auf die erfolgten Trennungen und damit Raum geschaffen hat für den Dialog auch mit den Altkatholiken. Was Döllinger schon als Desideratum ausgesprochen hat, hat das Zweite Vatikanum als offizielles Dekret publiziert: es gibt eine *hierarchia veritatum*, es gibt eine Rangordnung in den Lehrsätzen; es gibt Unentbehrlisches, Wesentliches, und Lehren, die eine bestimmte Kirche halten kann ohne eine andere dazu zu verpflichten. Wer die Beschlüsse des Zweiten Vatikanums aufmerksam studiert, wird mit Erstaunen und Dankbarkeit feststellen, dass viele Forderungen der Altkatholiken erfüllt worden sind. Dazu gehören nicht die Papstdogmen und ebenso wenig die Mariendogmen. Man mag das bedauern; man darf auch den Schluss ziehen, dass sich trotzdem in 100 Jahren vieles zum Guten geändert hat.

Das kann man nicht in jeder Hinsicht sagen. Natürlich hat auch von Döllinger in seiner Zeit von der Säkularisation gewusst. Er hat die Folgen der Französischen Revolution miterlebt und auch das Jahr 1848 existentiell erfahren; aber wie anders sieht das Russland von heute aus als das russische Reich, von dem von Döllinger spricht. Er kannte nicht die Welt, in der wir leben, die beherrscht wird von nicht-christlichen Weltanschauungen, von Technologie, Psychologie und Soziologie, in der sogar das Wort *Gott* und die *Religion* fragwürdig geworden sind. Er ahnte nicht, wie klein die Welt werden sollte und welchen Einfluss die nichtweissen Völker auf das Weltgeschehen erlangen würden. Er würde ohne Zweifel auch heute sagen: Die Aufgabe der Theologie ist nicht leichter geworden!

Aber er würde auch heute seine Forderungen für die Theologie aufrechterhalten. Erstens das Studium, namentlich der Quellen, wie wir heute sagen das «resourcement». Zweitens die kritische

Haltung der eigenen Kirche und dem überlieferten Besitztum gegenüber. Drittens das Band mit den anderen Wissenschaften, auch wenn diese ganz säkularisiert sind und der Theologie fremd oder feindlich gegenüberstehen. Und viertens: die Frage der Katholizität, nicht nur in bezug auf die Vergangenheit, sondern auch in bezug auf die Gegenwart. Es ist grossartig, dass von Döllinger schon das Judentum in seinen theologischen Erwägungen herangezogen hat, aber in unserer Zeit dürfen wir die Grenzen noch weiter ansetzen und fragen: Was ist in unserem Glaubensleben westlich, europäisch und könnte dem Dialog mit Islam, Buddhismus und Brahmanismus hindernd entgegenstehen?

Wir müssen dankbar sein, dass die Mitarbeit in der ökumenischen Bewegung uns geholfen hat, diese Dinge zu sehen. Dass wir durch unsere Mitgliedschaft des Weltrates der Kirchen die Möglichkeit haben, mitzudenken, mitzuhandeln in bezug auf eine verantwortliche Gesellschaft. Dass wir vieles besser sehen, als es Döllinger seinerzeit vergönnt war. Wir haben den Eindruck, dass von Döllinger wenig Aufmerksamkeit und auch wenig Verständnis hatte für die Freikirchen und deren Beitrag zur Katholizität der Kirche. Er lebte noch im institutionellen Zeitalter und er, der als Einzelgänger seiner Zeits sich nichtscheute, die reformatorischen Konfessionen als «Kirchen» zu bezeichnen, sprach in dieser Beziehung noch von «Sekten».

Wir glauben auch, dass in den Ansichten Döllingers die «Geschichte» eine zu grosse Rolle spielte. Wenn wir Altkatholiken mit Recht Träger und Folger der Tradition sein wollen und daher der Geschichte eine grosse Bedeutung zumessen, soll nicht vergessen werden, dass gleich wichtig sein soll das wissenschaftliche Studium der Heiligen Schrift. Wenn von Döllinger einmal über den Glauben bei Paulus spricht, beruft er sich auf Stellen des Hebräerbriefs, der schon zur Zeit des Origenes nicht als Paulusbrief galt. Wir haben ein Jahrhundert der Bibelkritik hinter uns, und in dieser Zeit wird die Frage der Hermeneutik lebhaft gestellt. Auch hier erwachsen neue Aufgaben für Theologen und Laien, damit das Wort Gottes lebendig wird unter uns.

Wie steht es jetzt mit dem dritten Beruf der altkatholischen Gemeinschaft: «als Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen grossen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen zu dienen»?

Aus dem vorhergehenden wird klar geworden sein, dass wir mit Dankbarkeit feststellen dürfen, dass die altkatholische Kirche

den Intentionen Döllingers gefolgt ist. Die Kirchengemeinschaft mit den Anglikanern hat in dieser Beziehung grosse Bedeutung. Dass ein gleiches Abkommen mit den Kirchen der Orthodoxie einmal zustande kommen wird, wird hoffentlich auch durch diesen Kongress gefördert werden. Wir dürfen erwähnen, dass unsere Nationalkirchen, jede nach ihrer Art, versuchen, katholische Kirche zu sein in dieser Zeit und unserer Welt. Wir erwähnen die Erklärung unserer Bischöfe zum römischen Dogma von der leiblichen Himmelfahrt Mariä im Jahre 1950. Und als die Einladung zur Vertretung der altkatholischen Kirchen am Zweiten Vatikanum eintraf, hat man sich entschlossen, trotz der Vergangenheit dieser Einladung Folge zu leisten. Nach dem Gottesdienst in Utrecht, wo die zwei Erzbischöfe von Utrecht das neue Verhältnis der römischen und altkatholischen Kirchen beleuchteten, entstanden in verschiedenen Ländern Gesprächsgruppen, und ein neues Klima der Verhältnisse zwischen den beiden «feindlichen Brüdern» entstand¹². Es gibt keine ökumenische Instanz, wo nicht die Altkatholiken ihren Kräften gemäss mitmachen, und seit drei Jahrzehnten wurde in den kontinentalen Gesprächen das «katholische» Anliegen von den Altkatholiken vertreten.

Es wäre aber falsch, dies alles hier mit zu grosser Selbstzufriedenheit hinzustellen. «Selbstzufriedenheit», sagt ein holländischer Theologe, «ist das Merkmal einer Scheinkirche.»

Wir glauben mit von Döllinger, dass die altkatholische Kirche eine Aufgabe hat, die sie jetzt im Rahmen des Weltkirchenrates und im Dialog mit der römisch-katholischen Kirche zu erfüllen hat.

Unsere Bischöfe haben einen wichtigen Schritt getan in ihrer Erklärung vom 29. Juni dieses Jahres über den päpstlichen Primat¹³. Hier ist die Primatsfrage gelöst aus dem Kontext der Polemik und hat einen wirklich hilfreichen Beitrag geliefert zum Gespräch zwischen den beiden Kirchen. In ihrer Berufung auf ein neues Konzil wird ein Programm für die weitere Arbeit aufgezeigt, und ich bin überzeugt, dass es welche unter uns gibt, die das Ende dieser Arbeit erleben werden.

Als im Jahre 1717 vier französische Bischöfe von der Bulle *Unigenitus* an ein Allgemeines Konzil appellierten, gab es eine mächtige

¹² P. J. Maan, Rome en Utrecht na 7 november 1966, Streven XX (1967, S. 328–335).

¹³ Vgl. Erklärung der Altkatholischen Bischöfe zum 18. Juli 1970. Der Primat in der Kirche (IKZ LX [1970], S. 57 ff).

Volksbewegung und Tausende von Gläubigen schlossen sich den Appellanten an. Damals wurde stark empfunden, dass die Berufung auf ein Konzil Aufgabe aller Mitglieder der Kirche war, der Laien, der Priester und der Bischöfe. Es war mit einer bemerkenswerte Errungenschaft Döllingers, dass er den Laien und der öffentlichen Meinung eine grosse Aufgabe zuschrieb in bezug auf die Zukunft der Kirche. Wir glauben, das hier mit grösserer Betonung wiederholen zu müssen. Wir haben es auch der ökumenischen Bewegung, namentlich seit der Generalversammlung von Evanston, zu verdanken, dass der Laie wieder gesehen wird als der Vertreter des Volkes Gottes und der beste Wortführer für das Christentum. Dürfen wir darum den Gedanken des kommenden wirklich Ökumenischen Konzils allen Ständen unserer Kirchen ans Herz legen, damit Wirklichkeit werden kann, was vielleicht jetzt noch als Traumbild erscheint.

Unser neues Verhältnis mit der römischen Kirche soll nicht hindernd wirken auf unsere Arbeit im Weltkirchenrat. Wir zweifeln nicht daran, dass die orthodoxe Kirche und die altkatholische Kirche, die sich beide auf die Kirche der ersten Jahrhunderte stützen, einander auf dem Boden dieses gemeinsamen Fundamentes finden werden.

Das Gespräch mit den Brüdern aus den reformatorischen Kirchen wird anders sein. Wir haben darüber miteinander zu sprechen, inwieweit unsere Vergangenheit zur Getrenntheit verpflichtet. Es ist hoffnungsvoll, dass auch die Kirchen der Reformation nicht mehr ihre Kirchenbildung im 16. Jahrhundert festlegen wollen, dass eine neue Besinnung kommt in bezug auf die Frage der Kontinuität der Kirche. Und gerade wenn man diesen Aspekt des Kirchenseins im Auge behält, kommt auch die Amtsfrage in einen neuen Kontext zu stehen.

Und wir vergegenwärtigen uns ernsthaft, dass auch von der Reformation her Fragen an uns gestellt werden können, damit wir uns bewusst seien, dass auch eine Kirche, auch *die Kirche* unter dem Urteil Gottes steht.

Döllinger hat das Prophetenamt in der Kirche erwähnt, und er war auch in dieser Hinsicht weiter als seine Zeitgenossen. Ich glaube, wenn wir von der Catholica der Zukunft sprechen, wir dieses Prophetenamt nicht aus dem Auge verlieren dürfen und dass in dieser Beziehung bestimmte Gruppen einen wichtigen Beitrag zum Gespräch leisten können.

Von Döllinger bemerkt irgendwo: Als Methode ist die geschichtliche gewählt. Es wird uns leicht fallen, ihm darin beizupflchten.

Aber wir sollen auch wissen, dass in dieser Methode eine grosse Gefahr verborgen liegt. Die Vergangenheit soll uns teuer sein. Aber unser Herr ist der *Lebendige*, und der Heilige Geist ist der *Führende*, und wir wandern dem *kommenden* Reich entgegen.

Wir haben vom johanneischen Zeitalter gesprochen. Es ist dann vielleicht gestattet, ein Wort zu zitieren aus dem einzigen Buch des Neuen Testamentes, das den Namen des Johannes trägt, Johannes, der Theologe war, der Amtsträger war und Prophet war und der das Wort des Herrn aufzeichnet: Ich bin das Alpha und das Omega, der Anfang und das Ende; Ich bin es, der da *ist*, der da *war* und der da *kommt*. Es geht um der Herr, der seine Kirche gründete, der Herr, der in seiner Kirche gegenwärtig ist, und der Herr, der zu seiner Kirche kommen wird.

Es gibt ein ökumenisches Gebet, und Gott gebe, dass wir es immer besser beten lernen als Menschen, aber auch als Kirchen:

Es komme dein Reich, wir gehorchen deinem Willen.

Dann sind wir auf dem Wege zur Wiedervereinigung, dann sind wir auf dem Wege zur Einheit.

3. Kongress-Sitzung

Die Altkatholikenkongresse waren schon immer auch ein «ökumenisches Forum», bereits zu einer Zeit, da der Begriff «Ökumene» im heutigen Sinn noch unbekannt war. So wusste sich denn auch der Bonner Kongress dem ökumenischen Anliegen verpflichtet. Es wurde als ermutigend empfunden, dass, wie schon in Wien 1965, so auch in Bonn offizielle Vertreter der römisch-katholischen Kirche zugegen waren. Der gemeinsamen Besinnung auf einige ökumenische Aspekte wollten die sechs Vorträge dienen und ebenso das abendliche *Podiumsgespräch* über das Thema «*Einheit in Christus*», in dem die Referenten des Nachmittags mit den Kongressteilnehmern ins Gespräch kommen wollten. Dafür hatten sich in dankenswerter Weise zur Verfügung gestellt die Herren:

Prof. Dr. P. Bläser (Deutschland), Dozent für Neues Testament an der theologischen Akademie Paderborn; Mitglied der deutschen Gesprächskommission für den Dialog zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche;

Prof. Dr. J.O. Kalogirou (Griechenland), Dozent für Dogmengeschichte und Ökumene an der Universität Saloniki; Mitglied der interorthodoxen Kommission für den Dialog mit den Altkatholiken;

Very Rev. E.Kemp, D.D. (England), Dekan der Kathedrale von Worcester; vorher Dozent für Kirchenrecht in Oxford; Mitglied der Kommission für den anglikanisch-methodistischen Unionsplan;

PD Dr. A.Lindt (Schweiz), Dozent für neuere Kirchengeschichte und Ökumene an der Evangelisch-reformierten Fakultät Bern; Leiter der theologischen Schule und betraut mit dem Aufbau eines ökumenischen Institutes;

Prof. Dr. P.J. Maan (Holland), Dekan des altkatholischen Metropolitankapitels Utrecht; seinerzeit offizieller Beobachter der altkatholischen Kirchen auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil;

Pfr. Dr.H.-Ch.Schmidt-Lauber (Deutschland), Geistlicher der evangelisch-lutherischen Kirche in Kiel; Mitarbeiter für Liturgiefragen in der ökumenischen Kommission für «Faith and Order»; Mitglied der Michaelsbruderschaft.

Die Leitung des Gesprächs hatte *Pfr. H.Frei* (Bern). Er schlug vor, auszugehen von dem Axiom «Wiedervereinigung auf dem Boden der Alten Kirche» und zu fragen, ob diese Auffassung auch in der ökumenischen Situation von heute noch vertretbar sei. Dekan Kemp skizzierte, ausgehend vom Lambeth Quadrilateral, das anglikanische Verständnis von kirchlicher Einheit und fragte, ob darüber hinaus noch eine nähere Art von jurisdiktioneller Einheit nötig sei. Die Diskussion bewegte sich um die entscheidende Frage, ob in der Geschichte aufweisbare Strukturen Basis für die Einheit der Kirche sein können oder, losgelöst von der Geschichte, das Wort Gottes allein. Damit kamen auch das Bischofsamt und die Frage der apostolischen Sukzession zur Sprache, und das Amt in seiner dienenden Funktion hinsichtlich Glaube und Sakrament wurde herausgestellt. Von reformatorischer Seite wurde betont, dass es keine Garantie für die wahre Kontinuität gäbe. Die Reformation sei ein prophetischer Protest gegen Irrwege der Kirche gewesen. Das wurde von katholischer Seite nicht bestritten, aber betont, dass Prophetie keinen ausschliesslichen Platz in der Kirche beanspruchen könne. Es sei aber eine Verständigung mit der Reformation möglich, wenn man Kontinuität auch im eschatologischen Aspekt sehen würde: Christus sei nicht nur der gekommene, sondern auch der gegenwärtige Herr, dessen Kommen uns verheissen ist.

Im zweiten Teil der Diskussion konnten Fragen aus dem Teilnehmerkreis an das Podium gerichtet werden. Aus einer kleinen

Gruppe holländischer Jugendlicher wurde der Versuch gemacht, die theologische Thematik aufzugeben und sich mit Fragen der praktischen Zusammenarbeit zur Rettung der Welt zu befassen. Man vermisste auf dem Kongress säkulare Fachleute. Die grosse Mehrheit des Kongresses wandte sich gegen den Versuch einer «Umfunktionierung» in diesem Sinne. Es wurde darauf hingewiesen, dass es zu einer verantwortlichen Aussprache über die Fragen der Dritten Welt gründlicher Vorbereitungen und der Mitarbeit von Fachleuten bedürfe und dass der Abend sein eigenes Thema habe. – Es wurde gesagt, dass es ausser dem Amt noch andere Dimensionen der Einheit gebe: Gnade, Liebe, Mitmenschlichkeit. Aber das eine könne man nicht gegen das andere ausspielen. Zur Sprache kam auch das grosse allgemeine Konzil der Zukunft, seine Gestalt und Autorität. Betont wurde die Notwendigkeit des konziliaren Umgangs auf allen Ebenen der Kirche und das konziliare Wesen der Kirche selber. Die Kirche dürfe ihre Strukturen nicht aus säkularen Formen ableiten.

Dritter Kongresstag, Samstag, 5. September

Am Morgen fanden zur gleichen Zeit verschiedene Gottesdienste statt:

Um 8.30 Uhr war in der *Pfarrkirche St. Cyprian* der vom Ortspfarrer Lic. theol. K. Pursch gefeierte Gedächtnisgottesdienst. Ebenfalls um 8.30 Uhr hielt der Bischof von Exeter, Rt. Rev. R. C. Mortimer, D. D., in der *Schlosskirche* eine Kommunionsfeier nach dem Ritus der Kirche von England. Um 8.00 Uhr fand im *Hörsaal X* erstmalig auf einem Altkatholikenkongress ein von der Jugend gestalteter Gottesdienst in neuer Form statt, bei dem Pfr. O. P. Franzmann (Frankfurt) Zelebrant war. Viele Kongressbesucher nahmen daran teil.

Erst um 10.00 Uhr konnte der Tagungspräsident die

4. Kongress-Sitzung

eröffnen. Zuerst nahm Bischof *Brinkhues* das Wort und gratulierte im Namen der Kongressteilnehmer alt Bischof Joh. Jos. Demmel, der mit seiner Gattin am Kongress teilnahm, unter Beifall zum 80. Geburtstag und liess einen Blumenstrauß überreichen. *Pfr. Heese* verlas ein durch Rev. A. J. Broadfield überbrachtes

Grusschreiben des Primas der anglikanischen Kirche von Australien (Text: Seite 422 f.). *Dr. Deister* machte die Mitteilung, dass Bundespräsident Heinemann lebhaftes Interesse am Kongress zeige. Es sollte ein Grusstelegramm abgeschickt werden.

Es erfolgte dann im Plenum die *Entgegennahme und Diskussion der vier Sektionsprotokolle* (Abdruck derselben siehe unter Freitagmorgen, Seite 318 ff.).

Angenommen vom Kongress wurde folgender *Antrag* von Oberregierungsrat *Lothar Hehn*:

«Der XX. Internationale Altkatholikenkongress begrüßt zustimmend die Erklärung der Altkatholischen Bischofskonferenz der Utrecht Union vom 18. Juli 1970 über den Primat in der Kirche und schliesst sich dieser Erklärung ausdrücklich an.»

Pfr. K. Liebler (Nürnberg) schlug zum Fortgang der weiteren Kongressarbeit vor:

Die Kongressthemen sollten unter Mitarbeit des Kirchenvolkes erstellt werden; ein ganzer Tag solle in Zukunft für Diskussionen zur Verfügung stehen, und dem Plenum sollten auch Thesenänderungen vorgeschlagen werden dürfen. *Pfr. Gauthier*, Genf, schlug vor, die Beziehung von Kirche und Welt zum Hauptthema des nächsten Kongresses zu machen. Beide Voten wurden empfehlend vom Kongress entgegengenommen.

Darauf fand mit grosser Mehrheit die *Wiederwahl des Ständigen Kongress-Ausschusses* statt, so dass das Team der Herren *Mr. J. A. C. de Jonge* (Den Haag), Professor *Dr. W. Küppers* (Bonn) und *Pfr. H. Frei* (Bern) auch für die nächsten vier Jahre federführend bleiben wird.

Bischof Dr. U. Küry, Bern, überbrachte dem Kongress die *Einladung der Christkatholischen Kirche der Schweiz*, in vier Jahren den nächsten Kongress abzuhalten. Diese Einladung wurde mit Beifall angenommen.

Fräulein Keussen sprach *Dr. Deister* den Dank aller Teilnehmer für seinen Dienst als Tagungspräsident aus, und um 12.30 Uhr konnte die Sitzung geschlossen werden.

Die Rheinfahrt am Nachmittag

vereinigte die Kongressteilnehmer auf einem Sonderschiff, das um 13.30 Uhr vom Alten Zoll ablegte. Gemeinsam nahm man an Bord das Mittagessen ein, und es blieb Zeit für Begegnungen und Gespräche. Gegen 19.00 Uhr kehrte das Schiff nach Bonn zurück.

Der Samstagabend

war frei. Es fanden nach eigenem Programm Zusammenkünfte der altkatholischen Schwestern und der altkatholischen Bruderschaften statt.

Um 19.00 Uhr war ein *Empfang* der altkatholische Bischöfe und anderer Würdenträger mit dem Ständigen Ausschuss und dem Ortskomitee durch den griechisch-orthodoxen *Metropoliten Jakovos*, Bonn, im Bergischen Hof.

Sonntag, 6. September

Um 10.00 Uhr versammelte sich die grosse Kongressgemeinde zusammen mit Besuchern aus benachbarten altkatholischen Gemeinden zum *festlichen Gottesdienst* in der *Aula der Universität*. Hauptzelebrant war Bischof *J. Brinkhues*, Bonn, der auch die Predigt hielt; Konzelebranten waren Mgr. *Dr. A. Rinkel*, Erzbischof von Utrecht, Rt. Rev. *Dr. R. C. Mortimer*, Bischof von Exeter, Most Rev. *Th. Zielinski*, Primas-Bischof der Polnisch-Nationalen Katholischen Kirche in Nordamerika, und Bischof *Ramon Taibo*, Madrid, von der Reformierten Bischöflichen Kirche Spaniens. Die Konsekrationsworte und andere Teile des eucharistischen Hochgebetes wurden von allen im Chor anwesenden Bischöfen und Priestern mitgebetet. Der Segen wurde von den Bischöfen in verschiedenen Sprachen erteilt.

Den eigentlichen Abschluss des Kongresses bildete eine

Agape

im Restaurant des Bundeshauses am Rheinufer, anlässlich deren noch einige Grüsse überbracht und letzte Dankesworte, u. a. im besonderen für den langjährigen Ehrenprimas der altkatholischen Kirche, Erzbischof *Dr. A. Rinkel*, gesprochen wurden.

Grussbotschaften

Päpstliches Sekretariat für die Einheit der Christen Rom

Professor Dr. Victor Conzemius, Vertreter von Jan Kardinal Willebrands, Präsident des Vatikanischen Sekretariates für die Einheit der Christen in Rom:

«Es ist mir eine besondere Ehre und Freude, dem XX. Internationalen Altkatholikenkongress in Bonn die Glück- und Segenswünsche des Herrn Kardinals Jan Willebrands vom Päpstlichen Sekretariat für die Einheit der Christen überbringen zu dürfen.

100 Jahre sind nunmehr verflossen, seitdem unsere Wege auseinander gingen und eine Reihe von Katholiken es als Pflicht ihres Gewissens ansahen, gegen die vom Ersten Vatikanischen Konzil gefassten Beschlüsse Widerspruch anzumelden. Doch die altkatholische Kirche heute will die 100jährige Wiederkehr dieser Ereignisse nicht als Jubiläum verstanden wissen. Vielmehr stellt sie diesen Kongress unter das Zeichen der Katholizität und der wiederzugewinnenden Einheit.

Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil haben wir, römische und Altkatholiken, manche Schritte aufeinander zugetan. Wir sind uns nähergekommen in einem Ausmass, wie auch optimistische Beobachter das vor 10 Jahren kaum für möglich gehalten hätten. Auch wenn die durchschrittene Strecke nur ein Teil des Weges ist, den wir noch zurückzulegen haben, so darf uns darob nicht bange sein. Denn es sollte uns aufgegangen sein, dass der Gnade Gottes keine Grenzen gesetzt sind.

Die bedeutsame Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz der Utrechter Union vom 18. Juli 1970 zum Primat des Bischofs von Rom gibt uns Hoffnung, dass auch dasjenige, was das eigentlich Trennende zwischen unseren Kirchen bildet, aus einem neuen gereiften Verständnis heraus in unser gemeinsames Anliegen eingeschmolzen werden kann.

In seinen Vorträgen über die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen in München 1872 hat Ignaz von Döllinger diese Aufgabe als Pflicht der christlichen Kirchen bezeichnet. Lasst uns in der Erfüllung dieser auf Christi Willen beruhenden Pflicht nicht erlahmen, sondern in diesen Tagen neuen Eifer fassen für das, was wir unserem Herrn Jesus Christus und unserem Zeugnis in der Welt schuldig sind. In diesem Sinne wünsche ich dem XX. Internationalen Altkatholikenkongress gutes Gelingen und allen Teilnehmern brüderliche Stärkung.»

Römisch-Katholische Deutsche Bischofskonferenz

Weihbischof Walther Kampe, Limburg, Vertreter von Lorenz Kardinal Jaeger, Erzbischof von Paderborn und Vorsitzender der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz

Es ist für einen römisch-katholischen Bischof ein etwas aufregendes, aber auch beglückendes Erlebnis, 100 Jahre nach dem Ersten Vatikanischen Konzil an einem internationalen altkatholischen Kongress teilnehmen zu können und Ihnen die Grussworte des Herrn Erzbischofs Lorenz Kardinal Jaeger, des Vor-

sitzenden der Ökumenischen Kommission der Deutschen Bischofskonferenz, hier sagen zu dürfen. Der Herr Kardinal bedauert es ausserordentlich, dass er heute nicht unter Ihnen sein kann. Es waren einige lang festgelegte Termine, die er nicht mehr verschieben konnte, die ihn an der Teilnahme hinderten. Deswegen hat er mich beauftragt, Ihnen seine herzlichen Grüsse zu übermitteln.

Die Fragen, die vor einem Jahrhundert zu der Trennung unserer Kirchen führten, stehen auch heute noch im Raum, und wir sehen noch keinen Weg, wie wir das, was uns trennt, überwinden können. Gewiss haben auch wir Katholiken in diesem Jahrhundert unsere Erfahrungen gemacht mit den Aussagen des Ersten Vatikanischen Konzils und vor allen Dingen mit den Primatsdogmen. Deswegen hat ja auch das Zweite Vatikanische Konzil den Versuch gemacht, das was das Erste Vatikanum nicht mehr vollenden konnte, einerseits aus der Bedingtheit der damaligen Zeit, dann auch aus den äusseren Umständen, die zum Abbruch des damaligen Konzils führten, das nun zu ergänzen durch die Aussage über die Kollegialität der Bischöfe. Und gerade dieses Jubiläum führt auch uns zu einem ernsten Nachdenken in diesem Jahre 1970.

Andererseits muss auch gesagt werden, dass diese Erfahrungen unserer Kirche doch wiederum gezeigt haben, welche grosse Kraft von einem freien und unabhängigen Papsttum ausgehen kann, vor allen Dingen in Zeiten der Diktaturen und der heftigen ideologischen Auseinandersetzungen, die dieses Jahrhundert, das nun hinter uns liegt, gekennzeichnet haben, so dass wir doch auch darin ein Zeichen der Vorsehung sehen.

Wir müssen uns allerdings auch der Geschichte kritisch stellen. Und deswegen dürfen wir wohl von beiden Seiten die Frage stellen, ob die Kirchengeschichte dieses Jahrhunderts nicht anders verlaufen wäre, wenn die Männer der ersten Stunde Ihrer Kirche, um nur einen Namen zu nennen, der hier im Mittelpunkt steht, Ignaz Döllinger, im Rahmen der päpstlichen Grosskirche geblieben wären. Ob nicht auch unserer Kirche, also meiner Kirche, hier Erfahrungen geschenkt worden wären, die wiederum Reformen, um die wir uns heute so sehr bemühen, leichter gemacht hätten? Aber wer will das schon sagen können. Die Geschichte ist nun einmal ein Faktum, das nicht rückwirkend wieder aufgelöst werden kann. Aber Geschichte ist andererseits auch kein Petrefakt, das unabänderlich im Raume stände, das wir einfach hinzunehmen hätten. Sondern Geschichte ist etwas Lebendiges, das in die Zukunft hineindrängt. Und wenn wir auch wissen, dass wir diese Zukunft nicht bewältigen können, ohne dass wir aus der Vergangenheit leben, so sollen doch auch hier bei diesem Kongress die Blicke von der Vergangenheit her sich in die Zukunft richten.

Und wie wird die Zukunft der Kirche, unserer Kirchen, aussehen? Nun, ich meine, wir können aus den Erfahrungen der letzten Jahre doch schon sagen, dass eine ausserordentliche Wende eingetreten ist, die uns hoffen lässt. Nicht mehr das, was uns trennt, sondern das, was uns verbindet, führt uns in die Zukunft hinein und ist deswegen stärker von uns in den Blick genommen worden. Gerade die Gespräche, die im Verlauf des letzten Jahres zwischen der Altkatolischen Kirche hier in Deutschland und der katholischen deutschen Kirche stattgefunden haben in der Kontaktkommission, zeigen doch, dass wir hier weiterkommen können, dass die Sakramentsgemeinschaft, die wir anstreben, ebenfalls auch mit den orthodoxen Kirchen des Ostens, nicht ein unerreichbares Ziel bleiben muss. Wir können also hoffen, dass wir weiterkommen. Aber das Eine zeigt sich als Ergebnis dieser Gespräche sehr deutlich, dass wir dadurch in die Zukunft gehen, indem wir uns auf das besinnen, was uns in diesen Gesprächen so deutlich bewusst geworden ist: das überreiche Mass des gemeinsamen Erbes aus der Alten Kirche. Wir müssen im Blick behalten, dass wir nur dadurch weiterkommen, dass wir das gemeinsame katholische und apo-

stolische Erbe neu erfassen, es in unsere Zeit hineinnehmen und es damit auch in die Zukunft hinüberführen, bis der Herr wiederkommt.

So darf ich Ihrem Kongress von ganzem Herzen wünschen, dass dieser gemeinsame Herr mit Ihnen sei, und dass dieser Kongress einen reichen Ertrag bringe, nicht nur für Ihre altkatholischen Kirchen der Utrechter Union, sondern darüber hinaus für die gesamte Ökumene, damit wir dadurch wiederum mehr lernen, in Treue zum Worte Gottes zu stehen, in grösserer Treue und auch in tieferem Gehorsam zu dem heiligen Willen Gottes, der in seinen Geboten sich uns zeigt, und dass in diesem Sinne der Herr mit Ihnen und auch mit uns sei und bleibe.»

Ökumenischer Rat der Kirchen, Genf

Pastor Dr. Heinrich Puffert, Europasekretär des Weltkirchenrates,

Vertreter des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen

Dr. Eugene C. Blake, Genf:

«Mit grosser Freude sage ich Ihnen im Namen des Ökumenischen Rates ein Wort des Grusses. Dieses Wort des Grusses ist ein mehrfaches Dankeswort. Ich danke im Namen des Generalsekretärs des Ökumenischen Rates der Kirchen, Dr. Eugène C. Blake, der leider durch die zu gleicher Zeit stattfindende Sitzung des Exekutivausschusses des Ökumenischen Rates nicht in der Lage ist, hier zu sein, dass der Ökumenische Rat zu diesem XX. Internationalen Altkatolikenkongress eingeladen wurde, um dabei zu sein – dabei zu sein, wo Ökumene geschieht. Es ist ja ein weitverbreitetes Missverständnis, dass der Ökumenische Rat in Genf mit seinem Ökumenischen Zentrum die Stätte wäre, an der Ökumene geschehe. Gott gebe, dass es auch da geschehe. Aber wir danken Gott und wir danken Ihnen, dass nun auch hier Ökumene geschehe.

Die altkatholische Kirche hat zum ökumenischen Geschehen in entscheidender Weise beigetragen, beigetragen als eine zahlenmässig sehr kleine Minderheit. Aber was zählt denn die quantitative Minderheit in der Rechnung Gottes! Sie zählte nicht bei den 12 Jüngern und sie zählte nicht bei der kleinen Herde. Da allein zählt Er und sein Volk – sein ganzes weites grosses Volk, das Er erwählt hat, das Er in seiner Gnade berufen hat, dem Er in Jesus Christus den Hirten und Bischof unserer Seelen und Seligkeit gegeben hat und der sein Werk vollenden wird. Nun, die Altkatolische Kirche hat in ihrer kleinen Minderheit sich nicht gefürchtet, sondern ihren Beitrag gegeben, einen entscheidenden Beitrag dazu, dass doch die Eine Kirche unter dem Einen Herrn ganze Kirche sei.

Darf ich dazu aus dem, was nun im ökumenischen Gefüge in sonderlicher Weise geschieht, einfach ein paar Beweise geben. Aus dem vergangenen Jahrhundert altkatholischen ökumenischen Wirkens 1870–1970 möchte ich besonders das Jahr 1920 hervorheben, das für die organisierte ökumenische Bewegung, die dann im Ökumenischen Rat ihre Gestalt gefunden hat, von Bedeutung war – obwohl ja der ökumenische Beitrag der altkatholischen Kirche von Utrecht her älter als 100 Jahre ist. Im August 1920 fand in Genf unter der Leitung von Erzbischof Nathan Söderblom von Uppsala und der besonderen Beteiligung der anglikanischen Kirchen Englands und Amerikas sowie der Orthodoxen Kirche des Ökumenischen Patriarchats die erste weltweite ökumenische Präliminarversammlung statt, bei der die beiden Ströme der ökumenischen Bewegung für Praktisches Christentum und für Glauben und Kirchenverfassung zusammentrafen, die dann 1925 in Stockholm und 1927 in Lausanne ihre

ersten Weltkonferenzen hielten. Und den ersten Sitzungstag am 12. August eröffnete als Stellvertretender Vorsitzender Bischof Eduard Herzog von der Christkatholischen Kirche der Schweiz, der Altkatholik. Und er tat es, indem er die versammelte Gemeinschaft der verschiedenen Kirchen unter das Wort rief: Gelobt sei, der da kommt im Namen des Herrn. Als Jesus von seinen Jüngern Abschied nahm, erbat er von ihnen, dass sie eins sein sollten, damit die Welt erkenne, dass Gott ihn gesandt hat. Ihm müssen wir gehorsam sein! Und von dieser Gemeinschaft an begannen die Verhandlungen zwischen der altkatholischen Kirche und der orthodoxen Kirche zum Zwecke der Wiedervereinigung wieder von neuem. Am 19. August fand unter dem Vorsitz des Erzbischofs Germanos als Vertreter des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel eine Konferenz aller orthodoxen und altkatholischen Delegierten statt – also nun fast unmittelbar vor 50 Jahren –, auf der die wesentliche Einheit beider Kirchen erneut festgestellt wurde, und Erzbischof Germanos an Konstantinopel die Empfehlung richtete, dahin zu wirken, «dass die ersehnte Einigung der beiden Kirchen bald zustande komme» (vgl. IKZ 1920, S. 225–228, «Wiederbeginn der Unionsverhandlungen mit der orientalischen Kirche»). So hat die altkatholische Kirche in ihrer Minderheit zum gesamtökumenischen Geschehen beigetragen und tut es auch durch ihre sogenannten internationalen Kongresse, die wir kirchlich ja immer nur als ökumenische Kongresse verstehen können.

Darf ich ein persönliches Wort anfügen. Es war 1946, als wir in der Britischen Besatzungszone zwischen den Kirchen des Westens in Deutschland und den Besatzungskirchen die ersten Beziehungen und Gespräche und Konferenzen mit den britischen Kaplänen hatten. Herr Professor Küppers von der altkatholischen Kirche, ich von der reformierten Kirche, wir trafen uns in Iserlohn mit den Anglikanern und den Presbyterianern und erfuhren Ökumene.

Wenn ich heute in meinem Aufgabenbereich als Europa-Sekretär des Ökumenischen Rates sehe, wie die altkatholischen Kirchen, die kleinen Minderheiten in den ökumenischen Ländern, in den ökumenischen Räten der verschiedenen europäischen Länder ihre Rolle spielen, so dürfen wir nur danken für das Werk des Glaubens und des Dienstes, das hier angegriffen wird. In Österreich ist der altkatholische Generalvikar Dr. Ernst Kreuzeder Vorsitzender des Ökumenischen Rates. In Portugal und in Spanien stehen wir in der unmittelbaren Zusammenarbeit mit Herrn Bischof Pereira und Bischof Taibo. Und wir wissen uns im ökumenischen Gefüge der Gemeinschaft, die wir nicht selbst geschaffen haben und erhalten können, aber in der wir arbeiten dürfen und um die wir immer neu beten dürfen.

So darf ich an den Schluss das Wort aus Epheser 4, 1–6 setzen, dasselbe Bibelwort, das Bischof Herzog vor 50 Jahren in Genf zur Eröffnung der ersten ökumenischen Vorbereitungskonferenz sprach.»

Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland (Deutscher Ökumenischer Rat)

Bischof Dr. Sommer von der Evangelisch-Methodistischen Kirche Deutschlands, Vorsitzender der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland:

«Es ist mir eine liebe Aufgabe, im Namen der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen in Deutschland ein Grusswort auszurichten, aber doch auch als Bischof der Evangelisch-Methodistischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland.

Das Arbeitsbuch spricht aus, dass dieser Kongress 100 Jahre nach dem Ersten Vatikanum in gar keiner Weise Jubiläum sein will. Einmal schon im Hinblick auf Utrecht 1723, und dann haben Sie Herr Bischof Brinkhues in einem Interview betont, dass man eine Trennung nicht feiert. In dieser Weise sicherlich kein Jubiläum. Aber, und ich greife noch einmal aufs Arbeitsbuch zurück, Glaubenserfahrung, hoffende Erwartung, gemeinsames Zeugnisgeben werden ja dort als Inhalt des Kongresses benannt. Ich will mit den Verfassern nicht rechten, aber man könnte doch dies sicherlich als Jubiläum im besten Sinne des Wortes bezeichnen: als eine Feier des Dankes und der Hingabe an gestellte Aufgaben, freilich die sich nie auf 100 Jahre, auf 4 Jahre, auf 1 Jahr beschränken dürfen, sondern jeden Tag stattfinden müssen.

Bei entsprechendem Dank und entsprechender Hingabe im Aufblick auf den gemeinsamen Herrn wissen auch diejenigen sich verbunden mit den altkatholischen Brüdern, die nicht – sagen wir einmal – an der besonderen ökumenischen Nähe der Anglikaner und Orthodoxen und der offensichtlich doch nach wie vor so nahe stehenden römisch-katholischen Kirche, oder soll ich sagen, wieder näher gerückten römisch-katholischen Kirche, partizipieren. Aber die altkatholische Kirche hat nach eigener Aussage schon immer die Voraussetzung mitgebracht, das Anliegen der Reformation weithin zu verstehen, ohne den überlieferten katholischen Glauben preiszugeben. Das alles zeigt, dass ihr wirklich die Aufgabe zukommt, an der Überbrückung konfessioneller Gegensätze tatkräftig mitzuarbeiten. Wir haben ja nun über ihre Tätigkeit in der Ökumene in aller Welt schon genügend gehört; bliebe nur noch hinzuzufügen, dass ja die altkatholische Kirche auch in Deutschland Mitglied der Arbeitsgemeinschaft Christlicher Kirchen ist, vertreten durch unseren hochverehrten und lieben Bruder Professor Küppers.

Die ökumenische Bewegung hat uns immer wieder gelehrt, dass wir nicht vorschnell Verschiedenheiten von Glaube und Kirchenverfassung retuschieren dürfen. Sie hat das Gespräch und die gegenseitige bessere Kenntnis gebracht und so das Verständnis für einander gestärkt. Seit Uppsala spricht sie die Hoffnung auf ein wirklich umfassendes Ökumenisches Konzil aus. Ihr ist aber schon jetzt das vom Heiligen Geist gewirkte Wunder der brüderlichen Begegnung und Liebe geschenkt worden, wofür alle Grussworte des Kongresses Zeugnis abgelegt haben.

Als Bischof der evangelisch-methodistischen Kirche sei mir noch ein kurzer Zusatz gestattet. In der Frage der Rechtfertigung bekennt sich die Utrechter Union zu dem Satz, dass der durch die Liebe wirksame Glaube, nicht der Glaube ohne die Liebe, das Mittel und die Bedingung der Rechtfertigung durch Gott ist. John Wesley, der Begründer der methodistischen Bewegung, hat das wortwörtlich unterschreiben können. Begrifflich mögen sich seine Nachfahren hierin ein wenig schwerer tun, existentiell steht auch für mich das Wort ausser Frage, denn Glaube und Liebe sind nicht zu trennen. Und nun wünsche ich Ihnen Gottes Segen und Führung bei den Besprechungen zu dem spätestens seit Paulus immer wieder und heute fast schmerhaft aktuellen Thema ‚Kirche in Freiheit und Bindung‘».

Evangelische Kirche Deutschland

Bischof D. Hermann Kunst D.D., Bonn, Bevollmächtigter des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland:

«Gerne hätte ich meinem Grusswort an Sie die Gestalt eines persönlichen Zeugnisses gegeben, was ein lutherischer Theologe im Achten auf die Theologie und das geistige Leben in der altkatholischen Kirche empfangen hat. Aber die Kürze der Zeit nötigt mich, dass ich Ihnen nur zur Kenntnis bringe, was der Vorsitzende des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Herr Landesbischof Dietzfelbinger, Ihnen sagen lässt; er ist durch seinen Urlaub gehindert, heute unter uns zu sein:

,Unter den zum XX. Internationalen Altkatholikenkongress geladenen Gästen ist auch die Evangelische Kirche in Deutschland vertreten. In dankbarer Freude sehen wir das als ein Zeichen dafür, dass überregionale Zusammenkünfte einzelner Kirchen nicht mehr als interne Vorgänge verstanden werden können. Überall wo kirchliche Versammlungen sich heute auf den Auftrag der Kirche besinnen und nach Antworten auf die Herausforderungen der Zeit suchen, geht es um Verantwortung der ganzen Kirche. Das Gewicht dieser Verantwortung und die Schwere der Fragen, die auf Antwort warten, haben die Kirchen näher aneinander gerückt. Dabei erweist sich, dass die gegenseitige Nähe umso grösser ist, je näher man den Verheissungen und Weisungen des gemeinsamen Herrn ist. So grüsse ich im Namen der Evangelischen Kirche in Deutschland den XX. Internationalen Altkatholikenkongress in der Verbundenheit desselben Herrn und seines Auftrags. Möge das gemeinsame Nachdenken unter dem Evangelium von Jesus Christus neue Freude und Erkenntnis wecken. Möge es dazu dienen, dass Menschen heute neu das lebendige Wort hören, seinen Auftrag vernehmen, seine Verheissung glauben. Der Herr der ganzen Christenheit hat seiner Kirche auch in einer Welt, durch die der Hauch des Todes geht, den Geist des Lebens verheissen. Er sei mit seinem Geiste auch über den Beratungen des Altkatholikenkongresses und schenke den Versammelten die Weisheit, die höher ist als alle menschliche Vernunft, und segne die Versammlung dazu, dass seine Sache in der Welt mit Vollmacht vertreten wird.‘»

Ökumenisches Patriarchat von Konstantinopel

Metropolit Jakovos von Deutschland, Bonn, Vertreter des Ökumenischen Patriarchen von Konstantinopel und Ehrenprimas der Orthodoxen Kirchengemeinschaft:

«Im Namen des Ökumenischen Patriarchats grüsse ich den XX. Internationalen Altkatholikenkongress und überbringe Ihnen eine Botschaft vom Frieden und der Liebe in Jesus Christus, unserm Herrn.

Diese Botschaft ist getragen vom Willen der orthodoxen Kirche, eine brüderliche Annäherung mit den auf dem Kongress vertretenen Kirchen weiter zu fördern. Denn, wie unsere altkatholischen Brüder ausdrücklich betont haben, ist das Anliegen dieses Kongresses, ökumenische Perspektiven zu eröffnen und den Frieden in der Kirche wiederherzustellen. Und es ist ein glücklicher Umstand, dass der diesjährige Kongress, der vor dem Hintergrund des menschenverbindenden Rheins stattfindet, die rechten Voraussetzungen schafft, auftretende Gegensätze zu überbrücken.

Das Thema der Annäherung der Kirchen mit dem Zweck einer zukünftigen Einheit beschäftigt mit Ernst und seit vielen Jahren sowohl die altkatholische als auch die orthodoxe Kirche. Die guten Absichten zur beiderseitigen Annäherung beweisen sowohl die kürzlich durchgeführte Reise der altkatholischen Delegation zum Ökumenischen Patriarchat als auch der baldige verbindliche Dialog zwischen unseren beiden Kirchen. Das Problem der Annäherung und des Dialogs unserer Kirche mit den Altkatholiken und allen übrigen Kirchen steht in besonderer Verantwortung auch der Orthodoxen Kirche in Deutschland und mir.

Die Trennung der Kirchen ist eine traurige Wirklichkeit, deren Hintergründe von uns überprüft und überwunden werden müssen. Zweifellos haben in der Vergangenheit unterschiedliche, politische, soziale und geistige Gründe die Entwicklung eigenständiger Ortstraditionen gefördert und infolgedessen zu einer gegenseitigen Entfremdung geführt. Basilios der Große erklärt die Meinungsverschiedenheiten in der Kirche aus der Tatsache, dass in die ‚reine und einfache Lehre des Heiligen Geistes‘ allzuoft menschliche Meinungen und Theorien einfließen (Contra Eunom. I, 1, Migne PG 29, 500 B). Aus diesem Grunde bemühte sich die Alte Kirche unaufhörlich, die Reinheit der apostolischen Verkündigung zu bewahren. Der heilige Irenäus betont, dass ‚weder in Germania noch in Ägypten die dort gegründeten Kirchen etwas anderes als das Überlieferte glauben..., sondern wie die Sonne, Gottes Geschöpf, ein und dieselbe ist in der Welt, so strahlt auch die Predigt der Wahrheit überall gleich‘ (Contra haer. IV, 33, 8, Migne PG 7, 1077 C).

Wenn wir heute feststellen, dass die Trennungen zwischen uns verhindern, Christus zu erkennen und zu begreifen, der die Wahrheit und das Leben ist, drängt es uns zur Selbstkritik, zum Nachdenken und zum Beten. Zwar wünschen alle, die den Herrn und die Kirche lieben, Brüderlichkeit und Einheit, doch bleibt davon nur übrig die ständige Suche nach Mitteln und Methoden, diesen Zweck zu verwirklichen. Die alten eingefahrenen Wege in der Vergangenheit waren nicht sehr ergiebig. Was uns heute not tut, ist das Erlebnis eines persönlichen Pfingsten, damit wir als Volk des Glaubens in Christus dem Willen Gottes zu folgen vermögen. Hierdurch könnten wir uns unter das Gericht und die Erlösung des gekreuzigten und auferstandenen Christus stellen.

Unter diesem Blickpunkt sind wir in Verantwortung auch für diejenigen gestellt, die weit von uns sind und Freiheit, Gerechtigkeit und Erlösung entbehren müssen. Indem uns heute die Herrschaft Christi, ‚der über jeder Gewalt und Macht und Kraft und Hoheit steht‘, deutlicher bewusst geworden ist, müssen wir alle Menschen durch Erwählung und Gnade zum Volk des Neuen Israel gehörend betrachten.

Deshalb muss es die wichtigste Pflicht jeder Kirche sein, die Mission und Diakonie in den Vordergrund zu stellen. Damit bekommt die Katholizität der Kirche im Sinne der Erneuerung und Wiedergeburt ihrer Selbst und der Menschheit eine besondere Bedeutung. Die Katholizität ist einerseits zu verstehen als die Fülle der Wahrheit in Christus und andererseits als eine Erneuerungskraft der Herzen und des Geistes der Menschen. Darüber hinaus bestimmt sie als sensus fidei (Glaubenssinn) das Leben und den Glauben der Kirche. Dieses Leben und dieser Glaube finden Ausdruck in der heiligen Liturgie und der alltäglichen Gemeinschaft durch das eigene Erleben des Klerus und der Laien. So verstanden gehören die Laien als Teil des Leibes der Kirche zu ihrem Wesen und sind berechtigt, an allen Formen des Lebens der Kirche teilzuhaben.

Ohne sich von der Wahrheit zu entfernen, muss die Kirche sich in ihrem Selbstverständnis den heutigen Gegebenheiten und den Lebensbedürfnissen aufgeschlossen zeigen. Die Kirchen verzögern allzuoft den Anpassungsprozess, weil sie sich unter dem Druck des Buchstabens und des Konservatismus befinden. Der Buchstabe bezieht sich zwar auf die Wahrheit, ist jedoch nicht die Wahrheit selbst, die allein der lebendige Christus ist. Die Begrenztheit des Menschen relativiert auch die Mittel bei der Aneignung der christlichen Wahrheit; dennoch sind sie sehr nützlich für die lebendigmachende Gnade des Heiligen Geistes.

Einerseits sind wir Kinder Gottes, andererseits sind wir Kinder unserer Zeit. Deshalb sind wir berufen, uns in dieser Welt unter dieser doppelten Eigenschaft zu betrachten. Grundsätzliche Voraussetzung hierfür ist, dass wir den Herrn als Mitte unseres Lebens verstehen und als verbindende Mittel im christlichen Lebensbereich die gemeinsame Tradition, den Glauben und die Erfahrung. Dazu brauchen wir einander.

Kirche und Gläubige müssen ihre gegenseitige Annäherung und ihren Einheitswillen in einem breitgesteckten Rahmen sehen. Diesen Weg zur Einheit müssen wir sowohl als Versöhnung mit Gott als auch als eine stufenweise Begegnung in allen Formen des religiösen und geistigen Lebens betrachten. Sowohl die Altkatholiken als auch die Orthodoxen sind der Auffassung, dass die zwischenkirchlichen Beziehungen und der Dialog zu diesem Ziel der Einheit führen.»

Moskauer Patriarchat

Erzbischof Vladimir von Berlin und Mitteleuropa, Moskauer Patriarchatsexarch von Mitteleuropa, Vertreter des Heiligen Synods der Russisch-Orthodoxen Kirche des Moskauer Patriarchats, verlas folgende Botschaft des Metropoliten Pimen von Krutizy und Kolomna, Verweser des Moskauer Patriarchenstuhles:

«Aus Anlass der vor 100 Jahren erfolgten Konstituierung unabhängiger altkatholischer Kirchen erlaube ich mir, die Teilnehmer des XX. Internationalen Altkatholikenkongresses zu ihrem bedeutsamen Jubiläum herzlich zu grüßen.

Bekanntlich wurde die organisatorische Vorbereitung und Bildung der altkatholischen Kirchen von ernsthafter theologischer Arbeit begleitet. Sie hatte das Ziel, die Einheit des Bekenntnisses zwischen Altkatholiken und Orthodoxen auf der Grundlage der Glaubenslehre der Alten Ungeteilten Kirche aus der Zeit der sieben Ökumenischen Konzile zu erreichen. Leuchtende Seiten in ihrer Geschichte werden stets jene ersten Jahrzehnte bleiben, in denen die ersten Bonner Unionskonferenzen (1874/75) abgehalten und enge Kontakte zwischen namhaften altkatholischen und orthodoxen Theologen geknüpft wurden. Dabei konnte ein hohes Mass an gegenseitigem Verstehen erzielt und festgestellt werden, wie nahe damals schon die dogmatischen Standpunkte zwischen Altkatholizismus und Orthodoxie lagen. Große Verdienste erwarben sich dabei Gelehrte wie Professor Döllinger, Professor Osinin, Erzpriester Janysev, Professor Bolotov und die Bischöfe Professor Dr. Reinkens und Dr. Herzog.

Im Altkatholizismus unserer Zeit sieht die russisch-orthodoxe Kirche einen hochgeachteten Zweig der christlichen Ökumene, der wie die anderen

christlichen Kirchen bestrebt ist, zum edlen Werk der Wiederherstellung der christlichen Einheit, zur Vertiefung und Erweiterung christlichen Zeugnisses und Dienstes beizutragen.

Von ganzem Herzen wünschen wir unseren lieben altkatholischen Brüdern weiteres gutes Gelingen beim Voranschreiten auf diesem christlichen Weg in der festen Zuversicht, dass der Gott der Liebe und des Friedens selbst alle echten Bemühungen der Christen lenken wird, die zu jenem hohen Ziel führen, von dem uns ebenso ergreifend wie unmissverständlich das Hohepriesterliche Gebet Christi spricht.»

Anglikanische Kirche

Lordbischof Dr. R.C. Mortimer von Exeter, Vertreter des Erzbischofs von Canterbury, Primas von ganz England und Ehrenprimas der Anglikanischen Kirchengemeinschaft:

«Ich habe die Ehre, Seine Gnaden den Erzbischof von Canterbury zu vertreten, der mich gebeten hat, sein tiefes Bedauern zum Ausdruck zu bringen, dass er nicht persönlich hier anwesend sein kann, und der mir eine Grussbotschaft mitgegeben hat, die ich nun verlesen darf:

,Ich habe die grosse Freude, dem in Bonn versammelten Internationalen Altkatholikenkongress diese Grussbotschaft zu senden. Es ist zudem gerade 100 Jahre her, dass Dr. Döllinger jene Bewegung führte, welche die deutsche altkatholische Kirche ins Leben rief. Die anglikanische Kirchengemeinschaft hat mit allen altkatholischen Kirchen überall die engste christliche Gemeinschaft, und dieses vergangene Jahrhundert war Zeuge eines Zusammenkommens der christlichen Kirchen, wofür wir dem allmächtigen Gott zutiefst dankbar sind. Es ist auch nicht vergessen, dass für viele der Reformen, die heute in anderen Teilen der Christenheit durchgeführt werden, tatsächlich die altkatholische Bewegung von der Zeit des Ersten Vatikanischen Konzils an bahnbrechend gewesen ist. Seit 1931 stehen die altkatholischen und anglikanischen Kirchen in voller kirchlicher Gemeinschaft. Vieles in diesen guten Beziehungen ist der jahrelangen weisen und gelehrten Führung von Erzbischof Andreas Rinckel von Utrecht zu verdanken, dem ich in diesem Jahr seiner Zurruhesetzung meine besondere Anerkennung zolle. Ich bete, dass der gegenwärtige Kongress durch unser aller Gott und Vater gesegnet werde zur weiteren Einigung seiner Kirche in aller Welt.'»

Anglikanische Kirche in Australien

Reverend A.J. Broadfield, Ulverstone, Tasmania, Australien, Vertreter der anglikanischen Bischofskonferenz Australiens, verlas folgende Grussbotschaft von Erzbischof Philip Strong von Brisbane, Metropolit von Queensland, Primas von Australien:

«Wir freuen uns und danken Gott für das Unionskonkordat, das zwischen den altkatholischen und anglikanischen Kirchen besteht, einschliesslich der Anglikanischen Kirche in Australien. Es gibt mir eine besondere Freude, zu wissen, dass Reverend A.J. Broadfield, der australische Sekretär der Anglikanisch/Altkatholischen St.-Willibrord-Vereinigung, am XX. Internationalen Altkatholikenkongress in Bonn teilnimmt und Ihnen mitteilen kann, dass die

Erzbischöfe und Bischöfe der Anglikanischen Kirche in Australien ihn auf ihrer letzten jährlichen Konferenz als unseren Repräsentanten ernannten und mich als Primas batzen, durch ihn Ihnen unsere Grüsse zu übermitteln. Ich sende daher Ihnen allen unsere warmen und freundschaftlichen Grüsse und die Versicherung, dass wir mit Ihnen in Bonn am Gedenken der 100 Jahre des Widerstandes der altkatholischen Kirchen gegen das Dogma des Ersten Vatikanischen Konzils 1870 über die Unfehlbarkeit des Papstes teilnehmen. Wir bekunden Ihnen unsere Dankbarkeit gegenüber Gott für das Zeugnis, das von den altkatholischen Kirchen für die Freiheit in Bindung in den letzten 100 Jahren und schon 150 Jahre davor gegeben wurde, und wir versichern Sie unserer Gemeinschaft im Evangelium Christi und im Glauben seiner Heiligen Katholischen Kirche und unserer Gebete um den Segen Gottes für Ihren Kongress und für das ganze Leben, das Werk und Zeugnis der altkatholischen Kirchen in der Zukunft. Ich bete auch, dass Gott unsere Gemeinschaft miteinander vertiefen möge in der Einheit des Geistes, im Band des Friedens und in der Liebe Christi zur grösseren Ehre Gottes und zur Herbeiführung seines Reiches.»

Glückwunsch- und Entschuldigungsschreiben und Telegramme

a) Aus den altkatholischen Kirchen:

Synodalrat der Altkatholischen Kirche in Prag, CSSR
Altkatholische Harzgemeinden Wernigerode, DDR
Altkatholische Pfarrgemeinde Wierzbica, Polen
Altpfr. Geistl. Rat H. Hütwohl, Neckargemünd, Deutschland
Bischof Willacek, Cleveland, USA
Dr. E. Ridder, Rheinbreitbach, Deutschland
Pfr. F. Buschlüter, Blankenburg, DDR

b) Aus den anglikanischen Kirchen:

Rt. Rev. Horace Donegan, Bischof von New York, USA
Canon A. du Bois, Pelham Manor, N.Y., USA

c) Aus den orthodoxen Kirchen:

Metropolit Dorotheos, Prag, CSSR
Erzpriester Sergius Heitz, Düsseldorf, Deutschland
Exarchat des Moskauer Patriarchats in Westeuropa, Paris,
Frankreich

d) Aus der römisch-katholischen Kirche:

Abt Laurentius Klein und Benediktinerkonvent, Jerusalem,
Israel
Stadtdechant Stumpe, Bonn, Deutschland

e) Aus den evangelischen Kirchen:

Evangelischer Oberkirchenrat der Evangelischen Kirche in Wien, Österreich

Hochkirche und Kirchliche Erneuerung in Bayern

Evangelische Michaelsbruderschaft, Pastor G. Hage, Altenburg, Deutschland

Institut für ökumenische Forschung, Lutherischer Weltbund, Prof. Dr. V. Vajta, Strasburg, Frankreich

f) Andere:

Synagogengemeinde, Bonn, Deutschland

Professor Dr. Holzamer, Intendant des ZDF, Mainz, Deutschland

Ausserdem überbrachten dem Kongress *Grussworte*:

Kanonikus John Burley, Clacton-on-Sea, England, von der St.-Willibrord-Vereinigung in England

Pfr. Dr. C. T. Eapen, Adur, Travancore, vom Katholikos der Syrisch-Orthodoxen Kirche in Kottayam, Indien

Teilnehmer-Verzeichnis

Ortsausschuss:

Vorsitzender: Prof. Dr. Werner Küppers

Geschäftsführender Vorsitzender: Pfarrer Lic. Kurt Pursch

Kongressbüro: Frau Rita Pursch, Frl. Helga Brockhoff, Frau Christine Freiboth, Frau Käthe Utzerath, Frl. Gudrun Vreden, Günter Pursch

Presse, Funk, Fernsehen: Wolfgang Krahl

Ausschussmitglieder: Verleger Hermann Neusser, Ernst-August Rieck, Ministerialrat Ludwig Scheichl, Oberstudienrat Karlheinz Weiss

Döllinger-Ausstellung: Frau Dr. Ilse Brinkhues

Kongresspräsidium:

Dr. Wilhem Deister, Frankfurt; Frau Prof. Dr. Denise Bindschedler, Bern; Generalvikar Dr. Ernst Kreuzeder, Wien

Sektionsleiter: Prof. Dr. Kurt Stalder, Bern; Frau Dr. Elfriede Kreuzeder, Wien; Doz. Lic. Kurt Pursch, Bonn; Prof. Dr. Jan Visser, Utrecht

Deutschland

Aachen

André Villemont
Pfarrer Paul H. Vogel
Frau Hilde Vogel

Amberg

Oberstudienrat Dr. Bruno Schön

Andernach

Dechant Peter Malburg

Augsburg

Pfarrer Emil Volz

Baden-Baden

Pfarrer Josef Lieser
Frau Lieser
Mario Schnurr
Ilse Streckel
Patriarchatsrat Stefan Vasile
Andreas Weiss
Monika Weiss

Bad Salzuflen

Frau Erna Hinz

Bassum

Adolf Ressel

Bensberg-Refrath

Paul Schumacher

Bensheim

Dr. Ortmann

Berlin

Jürgen Büchs
Florian Klement
Pfarrer Dr. Hartmut Koch
A. Wassili Palitschuk
Martha Rein
Urs Schöke
Pfarrer Benno Schöke
Frau Jutta Schöke
Georgi Schumow
Charlotte Volk
Frau Ursula Witt
Erzbischof Wladimir

Blaibach

Jörg Meise

Blumberg

Vikar Rainer Petrak
Frau Marie-Françoise Petrak

Bonn

Frau Ilse Bartholemey
Frl. Helga Brockhoff
Frl. Hildegard Becker
Frl. Cornelia Brinkhues
Frau Dr. Ilse Brinkhues
Bischof Josef Brinkhues
Olaf Brinkhues
Bischof Johannes Josef Demmel
Frau Tily Demmel
Frau Dr. Claire Dietrich
Dr. Megas Farantos
Frau Hildegard Guilleaume
Metropolit Jakovos
Dieter Kniese, Diakon
Frau Elisabeth Kniese
Frl. Erika Krüger
Professor Dr. Werner Küppers
Frau Elisabeth Küppers
Bischof Hermann Kunst
Pfarrer Freiherr von Lupin
Herr von Mackensen
Dr. Nikolas Mitsopoulos
Pastor Mybes
Hermann Neusser
Pfarrer Lic. Kurt Pursch
Frau Rita Pursch
Günter Pursch
Frau Sigrid Pursch-Vreden
Pastorin Rabes

Ernst-August Rieck
Frl. Gudrun Vreden
Frl. Karoline Vogel
Faust Maria Weeber
Frau Edith Weeber
Professor Dr. Otto Wenig
Bonnewitz
Frau Walter

Bottrop

Maria Bozigurski
Pfarrer Hubert Gendolla
Frau Elvira Gendolla
Emmi Klose
Martha Kusenberg
Franziska Lange
Katharina Majchrczak
Rita Misch

Vinzent Pielczyk	<i>Edesheim</i>
Frau Juliane Pielczyk	Dr. Roman Rössler
Gertrud Plotzke	
Franziska Pollak	<i>Erlangen</i>
Maria Richter	Frau Grete Huemer
Maria Rustemeyer	
Anna Siedlaczek	<i>Eschringen</i>
Anna Stell	Harald Hermann
Anna Stratmann	Frau Hermann
Elisabeth Thöne	
Bernhard Vahle	<i>Essen</i>
Frau Gertrud Vahle	Siegfried Flügel
Gerd Vahle	Frau Flügel
Peter Vahle	Elisabeth Meyer
Adolfine Wysocki	Frau Erna Quaisser
Franziska Wytzisk	Elisabeth Pälzer
<i>Coburg</i>	Frl. Gabriele Schöffel
Dr. Heino Maedebach	
<i>Dettighofen</i>	<i>Esslingen-Hegensberg</i>
Pfarrer Hans Bürke	Prof. Dr. Hermann Posselt
	Frau Posselt
<i>Diez</i>	<i>Flonheim</i>
Berta Metzner	Pfarrer Theo Hauf
<i>Dortmund</i>	
Vikar Clemens Büchler	<i>Frankfurt/Main</i>
Frau Büchler	Brunhilde Bolender
Frau Grete Bückmann	Dr. Wilhelm Deister
Klaus Hoffmann	Frau Deister
Frau Hildegard Hoffmann	Werner Deuert
Frieda Janiak	Pfarrer Otto Franzmann
Curd Krüger	Frau Emmi Franzmann
Frau Maria Krüger	Josefin Griffin
Paul Nocon	Erich Kielkowski
Paul Scharf	Frau Kielkowski
Frau Erna Scharf	Margit Otterbein
Albert Schimanski	Geistl. Rat Paul F. Pfister
Frau Clara Schubert	Frau Thea Pfister
Bernhard Schürmann	Frau Ch. Siegmund-Schultze
Frau Berta Schürmann	Bischof Dr. Sommer
Dietmar Schürmann	Rev. Jonas E. White
Frau Else Schürmann	
Frl. Gabi Schürmann	<i>Freiburg</i>
Hermann Schürmann	Adele Albert
Hans Wagner	Frau Berta Buchwald
Hedwig Weissendorf	Günter Buchwald
<i>Düsseldorf</i>	Max Lichteneder
Oberkirchenrat Quaas	Hilda Lichteneder
Ministerialrat Richter	Frau Ruth Michelis
Pfarrer Ernst Vorfeld	Pfarrer Edgar Nickel
Frau Auguste Vorfeld	Frau Katharina Nickel
	Michael Nickel

Rainer Nickel	<i>Hohentengen</i>
Anni Rosch	Frau Elsa Stadler
Frau Auguste Rosch	
Hans-Joachim Rosch	
<i>Furtwangen</i>	<i>Insingen</i>
Pfarrer Wilhelm Eggert	Wilhelm Bär
Frau Eggert	
<i>Gelsenkirchen</i>	<i>Johstätten</i>
Wolfgang Lieser	Erna Seleger
<i>Gera</i>	<i>Karlsruhe</i>
Hilde Gahler	Anna Erb
<i>Gladbeck</i>	Renate Keussen
Agatha Bergmann	Erich Köstner
<i>Hagen</i>	Pfarrer Sigisbert Kraft
Pfarrer Gustav Hüdig	Frau Kraft
Frau Hüdig	Gerhild Riemensperger
Heinrich Hüdig	Gunther Schwarz
<i>Hamburg</i>	Wolfgang Schwarz
Erzbischof Philotheos	Harald Schwiers
Josef Schelenz	Klaus Sendke
Frau Schelenz	
Ina Seele	<i>Kassel</i>
Eugen Spenner	Peter Augsten
Dr. Christof Spuler	
<i>Hanau</i>	<i>Kaufbeuren-Neugablonz</i>
Helmut Küppers	Frau Antelmann
Frau Küppers	Pfarrer Bernhard Bödefeld
Robert Sheaffer	Alfred Erben
<i>Hausen</i>	Anna Erben
Wilhelm Forg	Frau Elisabeth Hübner
Frau Forg	Maria Kiesslich
<i>Heidelberg</i>	Maria Klinger
Pfarrer Philipp Elbert	Hugo Knappe
Klaus Elbert	Frau Knappe
Frau Ottilie Herdt	Frau Müller
<i>Hersfeld</i>	Ewald Nitsche
Alice Heins	Frau Nitsche
<i>Hiltrup</i>	Frau Pattotschka
Lothar Hehn	Julius Porsche
Frau Hehn	Frau Irma Rössler
Frau Hehn	Walter Rücker
	Frau Rücker
	Rudolf Tippelt
	Frau Tippelt
	Friedrich Weissbarth
	Frau Weissbarth
	<i>Kempten</i>
	Frau Thea Hartmann
	Pfarrer Fritz Kraeling
	Frau Gretel Kraeling
	Dagobert Kraeling

Kettenheim

Pfarrer Schneider

Kiel

Pfarrer Hans-Christoph
Schmidt-Lauber

Köln

Dieter Arleff
Frau Juliane Arleff
Schw. Berthy Baro
Hildegard Cornelius
Ludwig Ebert
Hans Ebert
Frau Käthe Fekeler
Willi Fekeler
Frau Lily Frank
Dieter Gaede
Frau Gaede
Frau Christel Heidrich
Eberhard Helmbold
Frau A. Helmbold
Pfarrer Wilhelm Korstick
Frau Hella Korstick
Michael Korstick
Frau Erna Krause
Andre von Manshoven
Margret von Manshoven
Käthe Müllewitsch
Frl. Leni Peters
Margret Pitten
Frau Käthe Richartz
Frau Cläre Rodeheger
Ernst Schmitz
Frau Erna Scholz
Frau Elisabeth Schuh
Paul Schumacher
Walter Unger

Kommingen

Schw. Lina Sauter

Konstanz

Gerda Deibler
Pfarrer Dr. Christian Oeyen

Krefeld

Klaus Kehren
Frau Rosa Kehren
Alex Koschyk
Wolfgang Krahl
Frau Krahl
Waldemar Krahl

Schw. Anna Kutz

Pfarrer Werner Schmid
Frau Berthilde Schmid
Cornelius Schmid

Ladenburg

Gretl Borho
Lisl Hilgers

Landau

Pfarrer Dr. Nikolaus Olejko
Frau Olejko

Lebach

Elfriede Fries
Sonja Fries

Limburg

Weihbischof Walter Kampe

Lottstetten

Karl Giller
Roselies Kunz
Eduard Rehm
Raymonde Schiessel

Mainz

Oberstudiendirektor Dr. J. Franz
Dr. Hartmut Petri

Mannheim

Frau Lisa Andryen
Frau Anna Aulmich
Frau Klara Bamberger
Ernst Bauer
Frau Amanda Dewald
Richard Enger
Frau Anna Fontaine
Horst Furtwängler
Günter Helmling
Frau Käthe Hofer
Frl. Käthe Max
Frau Käthe Metzger
Frau Else Reinbold
Fritz Renius
Dekan Dr. Hugo Roder
Frau Roder
Frau Paula Schliessmann
Schw. Ruth Schön
Fritz Sutor
Willy Sutor
Fritz Streib

Marquartstein

Schw. Hilde Görg

Messkirch

Rutger Schmid

Mittergars

Dr. Alto Schwaiger

München

Ewald Kessler

Münster

Senatspräsident von Dassel

Pfarrer Dr. Dumme

Wilhelm Marquardt

Frau Anneliese Marquardt

Pfarrer Moes

Ordinariatsrat Josef Schopen

Neckargemünd

Weihbischof Dr. Otto Steinwachs

Frau Steinwachs

Neustift

Judith Spieler

Frau Winter

Niederalteich

P. Gerhard Voss O. S. B.

Niederselters

Sigmar Schickel

Nordhofen

akad. Bildhauer Vögele

Frau Vögele

Nordstrand

Pfarrer Ernst-Wilhelm Heese

Nürnberg

Hans Abicht

Raimund Caser

Frau Thea Ewig

Josef Grübl

Pfarrer Konrad Liebler

Frau Liebler

Erich Sabitzer

Frau Sabitzer

Frau Uhlein

Oberhausen

Wilhelm Schaafhausen

Frau Schaafhausen

Offenbach

Frieda Corell

Pfarrer Josef Girke

Frau Girke

Helene Gutsche

Hubert Hrvnatz

Frau Hrvnatz

H. Kern

M. Schultheis

Anna Schickedanz

Kurt Weber

Frau Weber

Anna Werwatz

Olpe

Maria Schade

Opfingen

Friedhilde Ulmann

Ottweiler

Hans Krausch

Paderborn

Professor Dr. Peter Bläser

Passau

Pfarrer i. R. Franz Billich

Petersgemünd

Andreas Franke

Christian Franke

A. Franke

Frau Franke

Regensburg

Pfarrer Wynfrit Noll

Dr. Albert Rauch

Rosenheim

Dekan Anton Eberle

Ewald Löhner

Frau Löhner

Gerd Löhner

Saarbrücken

Frau Wanda Friedrichs

Frau Anna Kühner

Frau Marg. Le Ménèr	Niederlande
Frau Maria Munster	<i>Alkmar</i>
Pfarrer Willy Perquy	Pfarrer A. R. Heyligers
Frau Roswitha Perquy	Frau Heyligers
Frau Elisabeth Rauschning	
Frau Clara Rost	<i>Amersfoort</i>
Johann Saar	S. L. G. Blom-Boyen
Frau Johanna Simmer	Frl. Hendriks
Wilhelm Thiel	Bischof Marinus Kok
Frau Lina Thiel	Frau Kok
Frau Clara Wolf	Dr. J. Visser
<i>Säckingen</i>	
Pfarrer Bernhard Schmid	<i>Amstelveen</i>
<i>Schliprüthen</i>	Jan Schenk
Pfarrer Julius Heinrich Tries	Frau Schenk
<i>Singen</i>	Marina Schenk
Pfarrer Karl Kuenz	<i>Amsterdam</i>
<i>Soest</i>	M. van Elderen-Buijs
Pastor Ruhtenberg	Pfarrer Y. R. H. J. Roosjen
<i>Stuttgart</i>	
Dekan Fritz Herrmann	<i>Arnhem</i>
Wolfgang Siebenpfeiffer	Cornelis W. Kentin
Edeltraude Siebenpfeiffer	T. Korff
<i>Trier</i>	Frau Korff
Weihbischof Dr. Alfred	Dekan Prof. Dr. Maan
Kleinermeilert	Pfarrer Rinkel
Abt Dr. Athanasius Polag	Frau Rinkel
<i>Waldshut</i>	
Eckhard Geisel	<i>Bussum</i>
Kriemhild Schiele	Frl. van Thiel
Christina Wallaschek	
Iris Wallaschek	<i>Delft</i>
<i>Wherda</i>	Frau Gerbrands
Martin Lissmann	Frau Paramon-Gerbrands
<i>Weidenberg</i>	
Wolfgang Differt	<i>Den Haag</i>
Pfarrer Karl Koschitz	H. Hijzen
Frau Koschitz	Dr. de Jonge
Norbert Koschitz	Frau de Jonge
<i>Wiesbaden</i>	Frau Nicolaij-v.d. Westen
Professor Dr. M. Broglie	N. J. Schappert
Frau Broglie	K. J. C. Stauttener
Pfarrer Albrecht Eichhorn	Frau Stauttener
Frau Margarete Eichhorn	Frl. Teune
Rev. Henry Wilson	
	<i>Den Helder</i>
	A. Zwart
	<i>Dorst</i>
	H. J. Tenkink

Egmond an Zee

Pfarrer T. Horstmann
Frau Horstmann
van der Steen
Frau van der Steen

s-Gravenhage

Pfarrer Aarents

Haarlem

G. Bollebakker
A. L. Hol
E. Horcman-Glas
Bischof G. A. van Kleef
Frau van Kleef
H. Stoekenbroek
Frau Stoekenbroek
Dekan C. Tol
Frau Tol

Heemstede

A. A. Ganzeman

Hilversum

Pfarrer van Ditmarsch
W. Drieenhuizen
Frau Drieenhuizen
A. R. de Meijere
van Nieuwenhuyzen
B. W. Verhey
Frau Verhey
Mrs. van Vliet-Helfert

Yjmuiden

Pfarrer W. A. Eman
Pfarrer A. J. Glazemaker
F. Gouda
J. C. M. Keman
C. Kruiswijk

Leiden

W. G. M. Witkam

Naarden

J. K. Wijker
Frau Wijker

Putten

Pauline Cotter

Rotterdam

T. Hak
van Nus

H. J. W. Verhey
Frau Verhey

Santpoort

Dr. K. H. van Ek
P. de Jong

Slochteren

J. Nanninga

Utrecht

Nicolaas Lenten
Erzbischof Dr. Andreas Rinkel
Schw. M. J. Y. W. Roosjen
Frl. H. J. Smits
Jan van den Steen

Vleuten

Drs. Mulder
Frau Mulder
Frl. Mulder

Voorburg

G. E. Brouwer

Woudenberg

Frau G. de Rijk-Smit

Schweiz

Allschwil

Schw. Anna Brogli
Pfarrer Peter Hagmann
Frau Hagmann
Werner Vogt-Dossé
Frau Vogt-Dossé

Basel

Dr. Andreas Lindt
Pfarrer Otto Strub
Frau Strub

Bern

Frau Prof. Dr. Denise
Bindschedler-Robert
Pfarrer Hans Frei
Frau Ursula Frei
V. E. Jungo
V. Jungo-Gschwind
Frau E. Jungo-Gschwind
Frau Anny Kaufmann-Herzog
Bischof Dr. Urs Küry
Frau E. Küry-Vogt

Franz Riette	Frl. Gisela Lauber
Frau E. Riette	Heinrich Lauber
Frl. Trudi Riette	Frau Lauber
Prof. Dr. A. E. Rüthy	Schw. Päuly Sidler
Frau Rüthy	
Prof. Dr. Kurt Stalder	<i>Magden</i>
August Wey	Oskar Obrist-Rudin
Frau Klara Wey-Christen	<i>Möhlin</i>
Frl. Marietta Wirz	Schw. Elisabeth Schlub
<i>Bettlach</i>	<i>Neuchâtel</i>
Dr. Urs Schild	Dr. Max Krämer
Frau Schild	Frau Krämer
<i>Biel</i>	<i>Olten</i>
Pfarrer Franz Murbach	Willi Frey
<i>Céligny</i>	Frau Frey
Dr. Margret Koch	Herr und Frau Gerny-Küry
<i>Derendingen</i>	Kurt Schibler
Frau Rosemarie Kull-Schlappner	
<i>Dornach</i>	<i>Petit-Lancy</i>
Frl. Clara Imhof	Frl. Marcelle Bertrand
<i>Dulliken</i>	<i>Pieterlen</i>
Rudolf Moll-Frey	Peter Wirz-Hermann
<i>St. Gallen</i>	Frau Wirz
Schw. Nelly Müller	<i>Rüschlikon</i>
<i>Genf</i>	Sr. Alice Riette
Pfarrer Lic. Léon Gauthier	<i>Schaffhausen</i>
Frau Gauthier	Ernst Schuler
Canon McDonald	Frau Schuler
Pfarrer Dr. Heinrich Puffert	Pfarrer Hansjörg Vogt
	Frau Vogt
<i>Grenchen</i>	<i>Schönenwerd</i>
Frl. Monica Obrecht	Frl. Yvonne Ducrey
Pfarrer Peter Vogt	Frl. Leonie Frey
	Frl. Martha Haas
<i>Hellikon</i>	<i>Trimbach</i>
Pfarrer Gerny	Pfarrer Roland Lauber
Frau Gerny	
<i>Kaiseraugst</i>	<i>Zürich</i>
Bruno Schlienger	Frl. Frieda Allemann
Frau Schlienger	Rosa Ammann
Edwin Schmid	Marie Breitmeier
	Paula Gubler-Maier
<i>Luzern</i>	Anny Kauf
Prof. Dr. Victor Conzemius	Karl Kistenfeger
Frau Johanna Hodel	Schw. Berthe Lanfranconi

Pfarrer Arnold Moll

Frau Moll

Susy Schneider

Therese Schneider

Helene Teltscher

René Thomet

Marta Thomet

A. Wexler

Pfarrer Max Willimann

Zuchwil

August Jenzer

Frau Jenzer

Österreich

Graz

Dr. Otfried Görger-St. Görgen

Pfarrer Kurt Spuller

Innsbruck

Hermann Seydl

Klagenfurt

Pfarrer Dr. Günter Dolezal

Linz

Dr. Walter Gastgeb

Frau Gastgeb

Weihbischof Ludwig Paulitschke

Frau Paulitschke

Salzburg

Irma Buchner

Emma Hofmann

Pfarrer Franz Warnung

Wien

Dr. Karl Barth

Frau Barth

Leopold Brenner

Frau Brenner

Pfarrer Jakfalvi

Generalvikar Dr. Ernst Kreuzeder

Frau Dr. Elfriede Kreuzeder

Richard Nowak

Frau Nowak

Polen

Warschau

Bischof Julian Pekala

Pfarrer Wiktor Wysocki

Jugoslawien

Belgrad

Prof. Dr. D. Dimitrijević

Dr. Milan Dobrovoljač

Maribor

Bischof Anton Kovacević

Frankreich

Albertelli

Frau Albertelli

Pfarrer A. H. Bekkens

Frau Bekkens

Frau Fauconnier

Frau Giovanne

Frl. Anne Harcourt

Pfarrer Marre

Frau Marre

Frau Huguette Paretti

Frau Thiais-Sery

England

Ashford

Rev. Gordon

Clacton on Sea

Canon J. A. Burley

Exeter

Canon Balmforth

Lordbischof Dr. Mortimer

Rev. Rice

Haywards Heath

C. J. Witten

Hereford

F. H. Mountney

London

Rev. E. D. Murfet

Bischof J. R. Satterthwaite

Rev. J. A. Taylor

South Croydon

Rev. Michael Halliwell

Worcester

Dean Eric Kemp

Griechenland

Saloniki

Prof. Dr. Johannes Kalogiru
Direktor Prof. Dr. Sabbas Nanakos

Italien

Pfarrer Luigi Caroppo
Maria Olimpia Caroppo-Rinaldi
Michele Di Gregorio
Tatiana Di Gregorio
Prof. Aldo Romeo Rossetti
Ilaa Rossetti-Licinio

Indien

Prof. Dr. Eapen

Norwegen

Kirkmen

Archimandrit S. Hümerich

Philippinen

Manila

Prälat de la Cruz
Bischof Lorenzo

Portugal

Bischof Pereira

Rumänien

Bukarest

Prof. Marina
Frl. Laurentia Ulmeanu

Sambia

Bruder Desmond, Fiwila

Spanien

Madrid

Bischof Ramon Taibo
Frau Taibo

Vereinigte Staaten von Amerika

Primas-Bischof Dr. Th. F. Zielinski
Rev. Eduard Hofmann
Dr. Karl Lutge
Frau Lutge
Rev. Pratt

Kanada

Bischof Josef Nieminski

Australien

Rev. A. J. Broadfield

Belgien

P. Theodor Strottmann O. S. B.,
Chevetogne
Rektor Karl Verschaeren, Bertem

Tschechoslowakei

Bischof Dr. Augustinus Podolák
Frau Maria Podolák
Prof. Dr. Václav Sýkora