

Die internationalen altkatholischen Theologentagungen von 1950 bis 1971 [Fortsetzung]

Autor(en): [s.n.]

Objektyp: Article

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

Band (Jahr): 67 (1977)

Heft 3

PDF erstellt am: 13.05.2024

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404592>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

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

Die Internationalen altkatholischen Theologentagungen von 1950 bis 1971

(Fortsetzung*)

Arbeit und Ergebnisse der einzelnen altkatholischen Theologentagungen

Schon diese kurze Aufzählung der wichtigsten Grundsatz-Erklärungen mag zeigen, dass die Kongresse und die Bischofskonferenz von den ökumenischen und theologischen Problemen so sehr in Anspruch genommen wurden, dass für die Erörterung der intern-alkatholischen theologischen Probleme nur wenig Raum blieb. Schon am Kölner Kongress von 1913 hatte der damalige Berner Vikar *Arnold Gilg* die Einberufung von besonderen theologischen Fachkonferenzen angeregt. Dazu kam es aber erst nach dem Zweiten Weltkrieg. Zwar hatten sich schon vorher in einzelnen Landeskirchen neben den Pastorkonferenzen kleinere theologische Arbeitsgemeinschaften gebildet – so in der Schweiz –, die zu den internationalen Studientagungen wertvolle Vorarbeit leisteten. Die erste internationale altkatholische Theologentagung wurde im Sommer des Jahres 1950 von einer Gruppe holländischer altkatholischer Priester und Professoren einberufen, an deren Spitze die Herren *B.A. van Kleef*, *P.J. Jans*, *Dr. P.J. Maan* und *M. Kok* standen. In diesem Zusammenhang ist die Feststellung nicht unwichtig, dass die erste Studientagung, wie alle nachfolgenden, keinen offiziellen Charakter hatte, also weder von der Bischofskonferenz noch von der Kongressleitung vorbereitet und einberufen wurde. Auch wurden bis zur Tagung in St. Pölten (Österreich) vom Jahre 1971 nur Theologen eingeladen.

1. Studientagung vom 21. bis 29. August 1950 in Amersfoort (Holland)

**Hauptthematika: Die Kirche – Die Busse – Das Ehesakrament –
Die Eucharistie – Maria**

Der unmittelbare Anlass zur Einberufung dieser Tagung war ein praktischer. Am ersten Altkatholiken-Kongress, der nach dem Zwei-

* Siehe IKZ 1977, Heft 2, S. 106ff.

ten Weltkrieg im Jahre 1948 in Hilversum (Holland) stattfand, hatte es sich gezeigt, dass zwischen den einzelnen Landeskirchen, zum Teil infolge der Kriegsereignisse, eine gewisse Entfremdung eingetreten war, und – was noch schwerwiegender war – auch in theologischer Hinsicht schien man sich auseinandergelebt zu haben. Die Christkatholische Kirche der Schweiz und ihre Fakultät in Bern standen im Verdacht des Protestantisierens und des Liberalisierens. Die Altkatholische Kirche Deutschlands, die infolge Abgangs vieler ihrer Geistlichen zahlreiche römisch-katholische Welt- und Ordenspriester in ihre Reihen aufgenommen hatte, erweckte den Eindruck, dass sie «romanisiere». Hinzu kam, dass die deutsche Kirche durch die Kriegs- und Nachkriegsereignisse stark angeschlagen war¹⁶. Die Holländer, die über einen relativ jungen und geistig bewegten Klerus verfügten, waren nicht mehr die konservativen «Bremsen», als die sie bis anhin gegolten hatten, sondern sie waren, aus der Schule Rinkels hervorgegangen, mit einem neuen altkatholischen Sendungsbewusstsein erfüllt und erwiesen sich jetzt als «Heizer». Sie machten sich Sorgen darüber, es könnten in ihren Schwesterkirchen Wege beschritten werden, die sie dem altkatholischen Erbgut entfremden würden. Klugerweise leiteten sie aber in dieser Situation die erste Studientagung nicht mit rein theoretischen Diskussionen über Wesen und Ziel der altkatholischen Kirche ein, sondern gingen in dem Sinne pragmatisch vor, dass sie, nach Abklärung einiger ekklesiologischer Grundfragen, Probleme der kirchlich-sakramentalen Praxis in den Vordergrund stellten. An ihnen sollte sich denn auch zeigen, wie weit die Teilnehmer katholisch bzw. altkatholisch dachten.

Durch die von den Holländern vorgeschlagenen Themata für die Referate und Diskussionen wurde gleichsam die Exposition für die meisten der späteren Studien geschaffen, die sich von der gemeinsamen Sache her ergaben, so dass schliesslich alle wichtigen Traktate der altkatholischen Dogmatik zur Sprache kamen. Verdienstvoll und wegleitend für alle folgenden Tagungen war auch die von den Holländern aus ihrer reichen liturgischen Tradition geschaffene gottesdienstliche Tagesordnung: Messe (abwechselnd in den Liturgien der verschiedenen Landeskirchen), Laudes, Sext, Vesper, Komplet, so dass die theologischen Arbeitstagungen auch zu solchen der Einkehr und des Gebetes wurden. Die erste Studientagung fand in

¹⁶ Vgl. Adolf Küry: Die Lage der altkatholischen Kirchen, IKZ 1946, S. 138; 1948, S. 47; 1949, S. 250.

den altehrwürdigen Räumlichkeiten des erzbischöflichen Seminars in Amersfoort statt. Sie stand unter der überlegenen Leitung von Prof. *B.A. van Kleef*. Das – allerdings nur in Maschinenschrift vervielfältigte – Protokoll verfasste Pfarrer *H. Frei*.

Referate und Diskussionen

Das erste Referat hält Prof. *P.J. Jans* über «Die Lehre von der Kirche und ihre Anwendung im ökumenisch-theologischen Gespräch». Die Kirche versteht Jans als das unvollkommene Abbild der Königsherrschaft Gottes auf Erden, deren Wesensmerkmale erst in der Endzeit ihre volle Verwirklichung finden. Darum kann keine Kirche die Einheit für sich in Anspruch nehmen. Bezüglich ihrer Katholizität bleibt es ungewiss, wie zwischen den Sätzen «extra ecclesiam nulla salus» und «sine ecclesia nulla salus» die Grenze zu ziehen sei. Die Apostolizität der Kirche besagt, dass Amt und Sakrament, durch die das apostolische depositum fidei bewahrt wird, allein in der Verbundenheit der Liebe ihre Funktion zu erfüllen vermögen. (Darum kann das Weihesakrament nicht isoliert betrachtet und gespendet werden, wie das durch die *episcopi vagantes* geschieht.) Die Heiligkeit der Kirche hat ihren Grund nicht darin, dass sie der Christus explicatus ist, sondern darin, dass ihre Glieder durch den Glauben an Christus vom Heiligen Geist in Dienst genommen werden.

Im zweiten Referat über «Die Sakramente der Busse und der Krankenölung» stellt Prof. *M. Kok* Thesen auf, die sich vornehmlich auf die Praxis beziehen und im wesentlichen besagen: Die Busse ist nach der Übung der alten Kirche als *reconciliatio* zu verstehen für den Fall, dass ein getaufter Christ durch schwere Sünde (Abfall, Mord, Unzucht) zu Fall gekommen und dadurch exkommuniziert ist. Er hat, wenn er von seiner Schuld überzeugt ist und bereut, das Sündenbekenntnis vor Gott im Beisein des Priesters, also als Einzelbeichte, abzulegen. In diesem Falle könnte es ratsam sein, der Absolution eine indikative Form zu geben. Das Buss-Sakrament muss – darauf legte der Referent besonderes Gewicht – geübt werden, um die Gemeinde in Zucht zu halten und um zu verhindern, dass das Brot des Lebens Unwürdigen gespendet wird. Gegebenenfalls hat der Seelsorger das Glied seiner Gemeinde, das schwer gesündigt hat, auf seine Stellung als *excommunicatus* aufmerksam zu machen. Die pflichtgemässe Anmeldung zum Kommunionempfang ist beizubeh-

halten. Durch die Krankenölung, die weder Heil noch Heilung unfehlbar wirkt, wird dem kranken Sünder der Trost der Vergebung zugesprochen.

In der Diskussion wird unter anderem betont, dass zur weiteren Abklärung der Problematik des Buss-Sakramentes die neuesten Forschungen beizuziehen sind, die zum Teil zu anderen Ergebnissen führen, als zu denjenigen unserer altkatholischen Väter (Eduard Herzog). Allgemein wird die allgemeine Bussandacht als ungenügend empfunden. Zur Krankenölung wird die Frage gestellt, ob sie schweren Sündern zu verweigern sei.

In seinem Referat über «Das Sakrament der Eheeinsegnung und unser kirchliches Eherecht» legt Prof. Dr. P.J. Maan das Hauptgewicht auf die These: Die Ehe an sich darf nicht als Sakrament bezeichnet werden; die Kirche kennt nur ein Sakrament der Ehe-Einsegnung¹⁷. Mit dieser These, die die Sakramentalität der Ehe in der benedictio durch den Priester beschlossen sieht, tritt die Altkatholische Kirche Hollands in Gegensatz zu den übrigen altkatholischen Kirchen, die – wie die römisch-katholische Kirche – lehren, dass das Ehe-Sakrament durch den Konsensus der Brautleute, ihr Ja-Wort und den damit vollzogenen Ehe-Vertrag zustande kommt. Es ist klar, dass die Lehre der Kirche von Utrecht, die eine grosse Tradition hinter sich hat¹⁸ und die übrigens auch die der Ostkirche ist, auch kirchenrechtlich bestimmte Folgerungen nach sich zieht, welche die Holländer in folgende Thesen zusammenfassen: Am Unterschied zwischen Kontrakt und Sakrament ist festzuhalten. Der (vor dem Staat) rechtlich einwandfreie Vertrag macht die Ehe gültig. Das eigentliche Sakrament, die benedictio, kann nur Katholiken gespendet werden. Im Fall einer Mischehe mit Protestanten kommt nur ein Gebet um den Segen Gottes in Frage, wofür ein besonderes Formular besteht¹⁹. Glieder der Kirche, deren Ehe geschie-

¹⁷ Andreas Rinkel: Ehe und Sakrament, IKZ 1941, S. 1 ff.

¹⁸ Aus dieser Tradition seien hier folgende Momente hervorgehoben: erst im Mittelalter dringt allmählich die Anschauung durch, die Sakramentalität der Ehe sei im contractus beschlossen, nicht – wie in der alten Kirche – in der Ehe-Einsegnung. Noch das Tridentinum lässt die Frage offen. Melchior Canus († 1560) bezeichnet den Kontrakt als materia, die benedictio als forma des Ehe-Sakramentes. Die Gallikaner und Josefiniten vertraten die Ansicht, dass der Kontrakt Sache des Staates sei und nur die benedictio der Kirche zukomme. Reusch in Bonn strebte einen Kompromiss zwischen den beiden Anschauungen an und formulierte: Die Ehe ist ein mit einem sakramentalen Segen ausgestatteter Vertrag.

¹⁹ Diese Regelung ist im Jahre 1968 aufgehoben worden.

den ist, geraten in den status poenitentiae. Die Dauer dieser Busszeit wird vom Beichtvater bestimmt. Im Falle einer Wiederverheiratung erfolgt Exkommunikation. Not tut eine gründliche Aufklärung der Gemeinde.

Diese strenge Auffassung der Verwaltung des Ehe-Sakramentes gibt zu einer regen Diskussion Anlass, in der vor allem die kirchenrechtlichen Folgerungen erörtert werden. Es wird festgestellt, dass in den andern altkatholischen Kirchen die Anwendung dieser strengen Praxis unmöglich wäre. Es wird beschlossen, den ganzen Fragenkomplex an die Pastorkonferenzen der einzelnen Bistümer zum Studium weiterzuleiten²⁰.

Einen breiten Raum nehmen sodann die Debatten um die beiden Referate über das hl. Abendmahl ein. Als erster referiert Pfarrer *Max Heinz* über «Die Lehre der Eucharistie im Verhältnis zur reformatorischen Entwicklung des Abendmahlbegriffs». Der Referent kommt zum Ergebnis, dass die reformatorischen Deutungen des Abendmahles der Fülle der neutestamentlichen Aussagen nicht gerecht werden. Durch die Polemik gegen die Lehre und Praxis der damaligen römisch-katholischen Kirche sind die Reformatoren zu Einseitigkeiten und Abstraktionen verleitet worden. Abzulehnen ist die symbolisch-figürliche Deutung der Einsetzungsworte Jesu durch Zwingli wie auch die rein spirituelle Calvins. Luthers «realistische» Deutung birgt die beiden Gefahren in sich, dass durch die starke Betonung des Wortcharakters des Sakramentes der Unterschied zwischen Wort und Sakrament verwischt und durch die Hervorhebung der Sündenvergebung als einziger Wirkung des Abendmahles dieses um seinen vollen Gehalt gebracht wird.

In den eindrucksvollen Ausführungen von Erzbischof Dr. *Andreas Rinkel* über «Die dogmatische Präzisierung der Eucharistie als Sakrament und Opfer»²¹ wird die unauflösliche Verbundenheit von sacrificium, consecratio und communio aufgezeigt. Betont wird dabei, dass das eucharistische Opfer, als repraesentatio des einmaligen Opfertodes Christi verstanden, die Grundlage sein müsse für die richtige Auffassung sowohl der consecratio wie der

²⁰ Die Ehefrage, insbesondere diejenige der Wiederverheiratung Geschiedener, ist auch an den Sitzungen der Bischofskonferenz in den Jahren 1971 und 1972 behandelt worden, ohne dass es bis jetzt zu einer von allen altkatholischen Kirchen anerkannten Regelung kam.

²¹ Über die Eucharistie hat Andreas Rinkel in der IKZ 1950, Heft 1, eine Artikelserie erscheinen lassen. Sie ist auch als Sonderheft unter dem Titel «Die heilige Eucharistie» 1952 erschienen.

communio. Eine Opferfeier ist die Eucharistie nicht in dem Sinne, dass wir Leib und Blut Christi Gott als Opfer darbringen, sondern umgekehrt darin, dass Christus uns sich selbst und die Frucht seines Opfertodes schenkt. Es muss von hier aus der Grundsatz gelten: keine consecratio ohne communio. Diese Kernsätze des Referates finden in der nachfolgenden Diskussion allgemeine Zustimmung. Von ihnen her kommen gegenüber der römisch-katholischen wie gegenüber der reformatorischen Lehre und Praxis Bedenken und Hoffnungen zum Ausdruck: es wird darauf verwiesen, dass in der römisch-katholischen Kirche die früher weitverbreitete Auffassung von der «unblutigen Wiederholung» des Opfertodes Christi zurückgeht und Ansichten vertreten werden, die derjenigen der Utrechter Erklärung nahekommen; auf der andern Seite werden von zahlreichen Gruppen in den reformatorischen Kirchen (Berneuchener, Alpirsbacher, Eglise et Liturgie, Hochkirchliche Bewegung) genuin katholische Auffassungen vertreten, denen gegenüber aber Zurückhaltung geboten ist, weil sie nicht von Kirche und Amt getragen werden. Einzelne Stimmen äussern Bedenken gegen die Interkommunion der Altkatholiken mit den Anglikanern, da diese eine andere Abendmahls-Auffassung vertreten als die Utrechter Erklärung²². Diese sei zudem ungenügend und müsse ergänzt werden. Die Anbetung des sanctissimum, wie sie in einzelnen altkatholischen Gemeinden noch üblich ist, wird von den meisten abgelehnt, von andern als unwichtig betrachtet.

Berichte und Anregungen

Auf Grund zweier einleitender Referate von Pfarrer *K. Pursch* und Pfarrer *P. Pfister* über das Thema «Mariologie und Marienkult» wird die Frage unserer Stellungnahme zur bevorstehenden Dogmatisierung der assumptio Mariae eingehend diskutiert. Es wird allgemein als Aufgabe der altkatholischen Theologie betrachtet, nicht nur polemisch gegen Rom Stellung zu nehmen, sondern unter dem Hinweis auf die Lehre der Ostkirche die Grundlage echter altkirchlicher Mariologie aufzuzeigen.

Beschlossen wird, die altkatholische Bischofskonferenz um eine offizielle Stellungnahme zum geplanten Dogma zu bitten²³.

²² Wortlaut der Utrechter Erklärung in «Die altkatholische Kirche», S. 427.

²³ Die Erklärung der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz vom 26. Dezember 1950 ist abgedruckt in «Die altkatholische Kirche», S. 430.

Die Diskussion über die «Ausbildung der Geistlichen» führt zu dem Ergebnis, dass neben der theologischen Ausbildung auch eine spirituelle notwendig sei. Eine Kombination von Universitäts- und Seminar-Ausbildung wäre in dieser Beziehung wünschenswert. Auch wurde die Anregung gemacht, Mittel und Wege zur Koordinierung der wissenschaftlichen Arbeit an den drei Lehranstalten zu suchen, wobei das wissenschaftliche Zentrum des Altkatholizismus die Fakultät in Bern werden sollte²⁴.

Die Studientagung, die ein erster Versuch war, nahm in theologischer, spiritueller und menschlicher Hinsicht einen derart positiven und erfreulichen Verlauf, dass einstimmig beschlossen wurde – was nicht vorgesehen war –, bald eine weitere Tagung einzuberufen. In der abschliessenden Aussprache wurde festgestellt, dass man sich näherstand, als ursprünglich vermutet worden war, und dass man sich in allen Kirchen seiner Verpflichtung auf das altkatholische Glaubensgut bewusst ist.

2. Studientagung vom 13. bis 20. August 1951 in Bonn

Hauptthematika: Die Autorität der Schrift, Schrift und Tradition, die Kirche

An der Studientagung in Bonn versuchte man, einer Anregung der Amersfoorter Konferenz Folge leistend, die Grundlagen altkatholischer Theologie und Kirchlichkeit näher abzuklären. Die Tagung stand wiederum unter der Leitung von Prof. *B. A. van Kleeef* und fand im bischöflichen Konvikt statt. Das von Pfarrer *H. Frei* verfasste Protokoll wurde vervielfältigt den Teilnehmern zugestellt.

Referate und Diskussionen

In seinem Referat über «Die Autorität der Hl. Schrift» erläutert Pfarrer *K. Stalder* 25 Thesen, von denen die wichtigsten hier angeführt seien: Das Wort Gottes ist der Sohn Gottes, der in seiner

²⁴ Schon am II. Internationalen Altkatholiken-Kongress von 1892 in Luzern wurde eine entsprechende Resolution angenommen: «Wünschenswert ist die Gründung einer internationalen theologischen Fakultät (man dachte an Bern) sowie einer internationalen theologischen Zeitschrift». Aus diesem Beschluss ging die von E. Michaud redigierte «Revue de Théologie Internationale» (1893–1910) hervor, die Vorgängerin der IKZ.

Offenbarung nach aussen die barmherzige Zuwendung des Schöpfers zu seinem Geschöpf ist. Indem das Wort Gottes in unseren Lebenskreis hineintritt, begibt es sich in die Zweideutigkeit unseres gegenwärtigen Seins. Offenbarung findet so in der Verhüllung statt und kann als solche nur in der Kraft des Heiligen Geistes erkannt werden. Die Hl. Schrift ist nicht selbst das unverhüllte Wort Gottes; sie ist vielmehr der menschliche Zeugenbericht über das Offenbarungshandeln Gottes. Die Inspiration der Hl. Schrift besagt nicht, dass die in ihr enthaltenen Worte als solche Gottes Wort sind, sondern dass sie unter der Einwirkung des Heiligen Geistes von wirklichen Zeugen des wirklichen Offenbarungshandelns Gottes geschrieben sind.

Der Heilige Geist vollbringt das Wunder, dass er uns durch die biblischen Berichte in eine persönliche Begegnung mit Gott versetzt. Anders gibt es keine Gotteserkenntnis. Als das primäre Offenbarungszeugnis ist die Hl. Schrift jedem andern Zeugnis vor- und übergeordnet, auch dem Bekenntnis und dem Dogma. Das Schriftzeugnis ist zur Weitergabe an Gläubige und Ungläubige bestimmt. Der Auftrag dazu ist der Gemeinde, bzw. ihrer Theologie gegeben, die das biblische Zeugnis zu erklären und ins Heute zu übersetzen hat. Das kann sie nur, wenn sie bereit ist, mit allen Mitteln der historischen Forschung herauszubringen, was der Text sagen will. Sie kann dabei nicht anders verfahren als mit irgendeinem anderen Text der Weltliteratur. Diese Forderung gilt unbedingt. Kommt es dazu, dass die Hl. Schrift uns sagt, was ihre Zeugen sagen wollen, so bedarf es dann erst wieder des Heiligen Geistes, damit er uns durch das Gehörte in die Begegnung mit dem bezeugten Gott versetzt. Indem so das Zeugnis des Heiligen Geistes zu seinem Ziele kommt, erweist sich das Wort als wahr, als das inspirierte Gotteswort. Dogmatische Sätze über die Hl. Schrift können nicht aus einem Prinzip abgeleitet werden, denn die Wahrheit der Schrift kann nur durch den Heiligen Geist erwiesen werden, und alle Sätze über sie können nur Bekenntnis sein zu dem, was sich uns im Zeugnis der Schrift offenbart. Auch der Akt der Kanonbildung ist ein solcher Bekenntnis-Akt.

Die Diskussion, die sich im Anschluss an das einleitende Votum von Prof. Dr. *P.J. Maan* entwickelt, kristallisiert sich um die Frage nach der Bedeutung des Begriffes Logos in seinem Verhältnis zum Offenbarungshandeln Gottes. Die beiden Begriffe können nicht einfach identifiziert werden. Zum Offenbarungshandeln (als übergeordnetem Begriff) gehört das Wort und die Tat. Der Begriff Logos ist insofern mehrdeutig, als er nicht nur die zweite Person der Trinität

als Subjekt der Offenbarung bezeichnet, sondern auch den Wahrheitsgehalt des Offenbarungshandelns Gottes überhaupt, wie denjenigen des biblischen Zeugnisses und der kirchlichen Verkündigung. – Bedenken wurden von einzelnen Votanten geäußert gegen die unbedingte Geltung der historischen Forschung.

Das zweite Hauptreferat über «Schrift und Tradition im altkatholischen Verständnis» hält Prof. Dr. *U. Kury*. Über das Verhältnis zwischen Schrift und Tradition hat sich die altkatholische Kirche nicht in Form einer verbindlichen Erklärung ausgesprochen, sie hat lediglich in den Unionsverhandlungen mit den Anglikanern und Orthodoxen von Fall zu Fall Stellung bezogen. Das geschah im Sinne einer immer stärkeren Betonung des Vorrangs der Schrift vor der Tradition. Im Verlauf der Unionsverhandlungen wurde im einzelnen erklärt: Die Schrift ist gegenüber der Tradition *prima regula fidei*. Die tridentinische Gleichstellung von Schrift und Tradition ist zu verwerfen. Die Tradition hat der Schrift gegenüber nur interpretative Autorität; sie ist notwendig, um die Schrift zu erklären, aber sie kann sie nicht ergänzen. In ihrer interpretativen Funktion kann die Tradition zwar mehr sagen als die Schrift, aber nichts anderes, nichts, was inhaltlich über sie hinausgeht. Die Schrift enthält alles zur Seligkeit Notwendige. Darum hat die Tradition ihr gegenüber nur eine konservierende, nicht aber eine produzierende Funktion zu erfüllen. In ihrer konservierenden Bedeutung ist die Tradition niedergelegt in der Lehre der alten, ungeteilten Kirche, in der allein die Stimme der einen und ganzen Kirche vernehmbar wird.

Die altkatholischen Aussagen über Schrift und Tradition sind, als Ganzes genommen, nicht ohne theologische Problematik. Die noch offenbleibenden Fragen sind nur zu klären von einer altkirchlich-ökumenischen Grundhaltung her. Indessen ist in der alten Kirche das Problem dogmatisch nicht zur Reife gekommen. Es ist explizit erst durch die katholisch-protestantische Kontrovers-Theologie des 16. und 17. Jahrhunderts gestellt, aber meist in einem konfessionell-reaktiven, abstrakt-doktrinären Geist beantwortet worden. Die von der damaligen Kontroverstheologie gestellten Hauptfragen sind heute wieder aufgenommen worden. Sie können aber nur von einem vertieften heilsgeschichtlichen Verständnis von Offenbarung, Schrift, Kirche und Tradition einer Klärung entgegengeführt werden.

Diese kontroversen Hauptfragen betreffen die Autorität der Schrift, ihre *perspicuitas* (Durchsichtigkeit), ihre *Suffizienz* (Allgenugsamkeit) und ihre *efficacitas* (Heilswirksamkeit). Der Referent

zieht dazu folgende Lösungsversuche in Erwägung: 1) Die Hl. Schrift hat als Zeugnis von Gottes Wort eine Autorität, die mit allen andern Autoritäten inkommensurabel ist: sie ist «absolut», während Kirche und Tradition die ihrige von der Schrift als Gottes Wort empfangen und darum «relativ» sind. 2) Die Schrift, die in ihrem Wortlaut oft dunkel und undurchsichtig ist, legt sich zwar selbst aus, aber sie kann es nur tun als das der Kirche gegebene Gotteswort, d. h. in der Einheit mit ihr und mit ihren Glaubenszeugen. 3) Die Schrift genügt sich selbst. Eine dogmatische Tradition, die sie ergänzt, kommt nur in dem Masse in Frage, als sie den Gehalt der Schrift durch das Dogma interpretiert und dabei wohl mehr, aber nichts anderes als die Schrift sagt. 4) Die Schrift ist heilskräftig vermöge des durch sie bezeugten Gotteswortes, soweit dieses «im inneren Zeugnis des Heiligen Geistes», der in der Kirche wirksam ist, entgegengenommen wird²⁵.

In der nachfolgenden Diskussion wird durch den Korreferenten Prof. *P. J. Jans* geltend gemacht, dass die Priorität der Schrift vor der Tradition von den altkatholischen Vätern nicht in dem Masse betont worden ist, wie es im Referate geschah. Zudem sei die Frage der Priorität der Schrift falsch gestellt. Denn der Autorität Gottes gegenüber seien Schrift, Kirche und Tradition ebenbürtig, ihr gleichermassen untergeordnet. Im Anschluss daran entwickelt sich eine lebhafte Debatte über den Begriff der *viva vox ecclesiae*: er ist zuzulassen, wenn damit die *vox evangelii* in der die Schrift auslegenden Verkündigung der Kirche gemeint ist; wenn sie das nicht bleibe, bestehe die Gefahr, dass sie eine von der Hl. Schrift abweichende Offenbarungsquelle wird.

In seinem Vortrag über den «altkatholischen Kirchenbegriff» visiert Prof. Dr. *W. Küppers* hauptsächlich den Fragenkreis: Kirche – Konzil – Unfehlbarkeit. Von der Kirche wird gesagt, dass ihr nur um des Heiligen Geistes willen Unüberwindlichkeit und Unfehlbarkeit zukomme. Die Wirksamkeit des Heiligen Geistes in der Kirche umfasst in gleicher Weise die Schrift, das Schriftverständnis und das Gnadenleben der Gläubigen. Die in den Gliedern der Kirche lebende Wahrheit wird in der Wechselwirkung mit den Bischöfen von diesen bewahrt und bezeugt, vorzüglich durch die Konzilien. Von entscheidender Bedeutung erweist sich dabei die Bestätigung der Konzilsentscheidungen durch die vom Heiligen Geist geleitete Kirche. Wenn auch der Heilige Geist nicht identisch ist mit der

²⁵ Erschienen in der IKZ 1962, S. 1.

Kirche, so sind die beiden Grössen doch nicht zu trennen. Höchster Ausdruck dieses Verhältnisses ist das Plenarkonzil. Das Konzil ist nicht unfehlbar, aber seine Entscheidungen werden es durch die Autorität des Heiligen Geistes. Das unaufhebbare Gegenüber von Kirche und Wort kommt erst in der Fülle des konziliaren Lebens zum Ausdruck. Der Satz Luthers «Papst und Konzilien können irren» ist grundsätzlich zu bejahen, da kein Konzil jemals mechanischer Ausdruck des Heiligen Geistes ist. Doch sind die Schlussfolgerungen, die Luther daraus zieht, abzulehnen.

In seinem Korreferat weist Pfarrer *A. R. Heyligers* darauf hin, dass wir im Sinne der orthodoxen Ostkirche das Wesen des vom Heiligen Geist durchwalteten Leibes Christi vor allem in dem ständig sich erneuernden liturgischen Leben erfassen müssen.

Da der Referent über «Das Buss-Sakrament» (Prof. Dr. J. Zeimet) am Erscheinen verhindert ist, werden seine Thesen vorgelesen, zu denen Prof. Dr. *A. E. Rütthy* ad hoc einige Ergänzungen beiträgt. Da sich die Basis zu einer eingehenderen Diskussion als zu schmal erweist, wird beschlossen, die Buss-Frage zum alleinigen Thema der nächsten Studientagung zu machen.

Berichte und Anregungen

In seinem «Rückblick auf die Dogmatisierung der Lehre von der leiblichen Himmelfahrt Marias vom 1. November 1950» stellt Pfarrer *P. Pfister*, der über das ganze Problem in der IKZ eine bedeutsame Arbeit hat erscheinen lassen²⁶, fest, dass sich die theologische Diskussion vom Inhalt des Dogmas auf die Frage der Unfehlbarkeit der Kirche und der Tradition verlagert hat. Während die orthodoxe Kirche die Lehre nur als verbindliches Dogma ablehnt, wird von den Theologen aller nicht-römisch-katholischen Kirchen betont, dass das Dogma weder in der Schrift noch in der alten Überlieferung bezeugt ist und dass durch das neue Dogma auf dem Wege der Ökumene ein unüberwindliches Hindernis aufgerichtet worden ist.

Über «die Mitwirkung der Laien in der altkatholischen Kirche» führt Pfarrer *P. Pfister* aus, dass diese im Sinne des allgemeinen Priestertums verstanden und intensiviert werden muss. Nach einem geschichtlichen Überblick kommt er zum Schluss, dass uns

²⁶ Paul F. Pfister: Ist die leibliche Himmelfahrt Mariä ein katholisches Dogma? IKZ 1950, S. 209 (auch als Sonderdruck erschienen).

Altkatholiken, die wir das besondere Amt haben, aufgetragen ist, das allgemeine Priestertum, das von Bischof Eduard Herzog neu betont worden ist, zu erneuern, das heisst: das durch die Taufe und Firmung begründete Sendungsbewusstsein der Laien zu stärken. Dazu macht er eine Reihe von konkreten Vorschlägen.

Besondere Aussprachen finden statt zwischen Holländern und Deutschen, die zum Ziel haben, die vom Krieg her noch bestehenden Spannungen aus der Welt zu schaffen; sodann zwischen Holländern und Schweizern, stehen doch letztere noch immer im Geruch des Protestantisierens und Liberalisierens. Die Aussprache ergibt, dass sich in der Schweiz eine Hinwendung zur dialektischen Theologie tatsächlich vollzogen hat, dass diese aber dadurch, dass sie an die alte Dogmatik vor allem der protestantischen Orthodoxie anknüpfte, den Schweizer Theologen eine positive Hilfe zur Überwindung des religiösen Liberalismus des letzten Jahrhunderts war und ihnen indirekt den Weg geebnet hat zu einer vertieften katholischen Kirchwerdung.

Abschliessend wird festgestellt, dass wir als altkatholische Theologen den Auftrag haben, das was uns Kirche und Amt sind, schärfer herauszuarbeiten. Dabei haben wir nach beiden Seiten kritisch zu sein: einerseits haben wir uns klarer abzugrenzen gegen die Kirchen der Reformation und den modernen Protestantismus, anderseits darf uns der Katholizismus nicht nur ein ideologisches Programm sein: wir haben vielmehr katholisch zu denken und zu leben, indem wir nach der ganzen Wahrheit streben.

3. Studientagung vom 1. und 2. September 1953 in München

Hauptthema: Das Buss-Sakrament

Zum erstenmal wurde – hauptsächlich aus organisatorischen und zeitlichen Gründen – eine theologische Studientagung in Verbindung mit einem Altkatholiken-Kongress durchgeführt: mit dem XVI. Internationalen Altkatholikenkongress in München. Wie an der Bonner Tagung beschlossen, war einziges Thema das Buss-Sakrament. Dieses Problem war nicht nur schon an den beiden vorangegangenen Tagungen erörtert worden, sondern inzwischen auch an den beiden Pastorkonferenzen der christkatholischen Kirche der Schweiz vom 17. Oktober 1952 und vom 1. Juni 1953 ein-

gehend studiert worden. Zu deren Beratungen hatten die Professoren *E. Gaugler*, *A. Gilg* und *A. E. Rüthy*, sowie die Pfarrer *L. Affolter* und *K. Stalder* wichtige Beiträge geliefert. Auf diesen Vorarbeiten fussten denn auch im wesentlichen die Referate und Diskussionen der Münchener Tagung. Diese stand wiederum unter der Leitung von Prof. *B. A. van Kleef*, während Pfarrer *K. Stalder* das Protokoll verfasste²⁷.

Grundlegend war das Referat von Prof. Dr. *A. E. Rüthy* über «Busse und Buss-Sakrament im Neuen Testament»²⁸. In Auseinandersetzung mit den einschlägigen Arbeiten von Bischof *Eduard Herzog*²⁹, der durch seine Exegese der neutestamentlichen Grundstellen die Lehre und Praxis des Buss-Sakramentes in den alt-katholischen Kirchen massgeblich geprägt hat, geht der Referent aus von dem alttestamentlichen Begriff *schub*, Umkehr, wie ihn *L. Affolter* herausgearbeitet hat. Er zeigt auf, dass die Umkehr, wie sie von den Propheten gefordert wird, als existentiell-ganzheitliche Umkehr des von Gott abgefallenen Volkes zu verstehen ist. In der Predigt Johannes des Täufers gewinnt der Begriff Umkehr, *metanoia*, durch seine Botschaft vom nahe herbeigekommenen Gottesreich erhöhte Bedeutung. Bei Jesus wird der Ruf zur *metanoia* ein Grundbestandteil der Frohbotschaft von dem mit ihm selbst angebrochenen Gottesreich, das die Vergebung der Sünden bringt. Diese Umkehr ist einmalig und unwiederholbar, sie hat ihr sakramentales Zeichen in der Taufe. Auf diesem Hintergrund kann die Busse bzw. das Buss-Sakrament nur die Bedeutung haben, dass den wieder sündig gewordenen Getauften die ein für allemal geschenkte Vergebung neu zugesichert wird. In diesem Zusammenhang sind auch die neutestamentlichen Stellen zu deuten, die für die Einsetzung des Buss-Sakramentes in Anspruch genommen werden: Joh. 20, 21; Mt. 18, 18; Mt. 16, 18; Jak. 5, 16.

²⁷ Erschienen in der IKZ 1954, S. 34.

²⁸ Erschienen in der IKZ 1954, S. 218.

²⁹ Die wichtigsten Schriften Eduard Herzogs über das Buss-Sakrament sind:

Die obligatorische römische Ohrenbeichte eine menschliche Erfindung, Aarau 1901. Erwiderung auf die von Bischof Egger versuchte Widerlegung, Aarau 1901.

Die kirchliche Sündenvergebung nach der Lehre des hl. Augustin, Bern 1902.

Rückblick auf die Verhandlungen über die römische Ohrenbeichte, Bern 1903.

Ferner in der *Revue Internationale de Théologie* 1901, S. 78 ff: Über die Entstehung der Ohrenbeichte in der abendländischen Kirche.

E. Herzog erklärt Joh. 20, 21 unter Hinweis auf die Parallelstellen Mt. 28, Lk. 24, und Mk. 16 aus der Missionssituation heraus und bezieht die den Jüngern verliehene Vollmacht auf die Verkündigung des Evangeliums und auf die Taufe, nicht aber – wie das Tridentinum – auf die Einzel-Busse. *Rüthy* hält dieser Erklärung entgegen, dass sie die Gegensätzlichkeit von Sünden-Erlassen und Sünden-Behalten als einer aktiv auszuübenden Tätigkeit nicht gerecht werde. Das Wort vom Sünden-Erlassen und vor allem vom Sünden-Behalten nötigt vielmehr dazu, eine Situation vorauszusetzen, in der die Jünger im Einzelfall von ihrer Vollmacht Gebrauch machen, und das ist die Gemeindesituation. So muss angenommen werden, dass an dieser Stelle die Einzel-Busse visiert ist, der nach der Gegensätzlichkeit des Wortes eine sakramentale und eine disziplinäre Seite zukommt.

Für *E. Herzog* hingegen ist Mt. 18, 18 die Grundstelle für die Einsetzung der Einzel-Busse, weil nur hier deutlich von einer am Einzelnen auszuübenden Binde- und Lösegewalt die Rede sei und ausdrücklich die Gemeinde-Situation angenommen werde. Mag hier wirklich die Einzelbusse gemeint sein, so ist doch *Herzog* gegenüber zu betonen, dass die Verse 19 und 20, wo von der Fürbitte und Erhörung durch den in der Gemeinde gegenwärtigen Christus die Rede ist, nicht zur Interpretation der Binde- und Lösegewalt heranzuziehen sind, da diese Verse allgemein vom Fürbitte-Gebet handeln.

Die Mt. 16, 18 erwähnte Binde- und Lösegewalt ist nach *E. Herzog* auf die Verkündigung zu beziehen, nach *Rüthy* auf die innergemeindliche Disziplinargewalt. Im Unterschied zu Mt. 18, 18 wird diese aber nicht den Aposteln insgesamt, sondern dem Urapostel allein zugesprochen.

Und endlich: wenn *E. Herzog* Jak. 5, 16 eine Belegstelle für die gemeinschaftliche Buss-Andacht sieht, so bestreitet *Rüthy* diese Möglichkeit, da hier nicht von der sakramental-disziplinären Binde- und Lösegewalt, sondern nur von einem gegenseitigen Sündenbekennen und dem Füreinander-Einstehen die Rede ist.

In seinem Korreferat betont Pfarrer *K. Stalder* den tragenden Grund der Busse: die Vergebung. Diese gilt ein für alle Mal und kann nicht (auch durch die Exkommunikation nicht) verlorengehen; aber sie muss uns immer neu zugesprochen und im Glauben ergriffen werden.

Im zweiten Referat über «Das Buss-Institut und Buss-Sakrament in der Tradition der Kirche» gibt Prof. *M. Kok* im

Anschluss an die Forschungen *Poschmanns* einen ausführlichen Überblick über die Entwicklung des kirchlichen Buss-Institutes von den Anfängen bis zum Tridentinum. Er kommt von den beiden Voraussetzungen aus, dass die alte Kirche sich im wesentlichen an die Lehre und Praxis der apostolischen Zeit angeschlossen hat und dass der Bruch mit der urkirchlichen Tradition erst im Mittelalter durch die Ersetzung der öffentlichen Kirchenbusse durch die geheime obligatorische Ohrenbeichte erfolgt sei, zu der Schlussfolgerung, dass es Aufgabe der altkatholischen Kirche sei, unter Anpassung an die heutigen Zeitverhältnisse die Busspraxis der alten Kirche zu erneuern, das heisst: das Buss-Sakrament nur in Fällen schwerer Sünde zu spenden, während für die leichteren Verfehlungen im Confiteor der Messe und in der allgemeinen Bussandacht die Möglichkeit des Schuldbekenntnisses und der Vergebung bestehe, wenn auch diese letzteren Formen keinen spezifisch sakramentalen Charakter haben.

In seinem Korreferat gibt Pfarrer *H. Frei* einen Überblick über die Entwicklung der Busse in den reformatorischen Kirchen. In der Diskussion wird geltend gemacht, dass der Bruch mit der Lehre und Praxis der Urkirche nicht erst im Mittelalter erfolgt ist, sondern dass schon in der katholischen Frühkirche Lehren und Praktiken aufkommen, die nicht mehr als vollwertige Interpretation des im Neuen Testament Gemeinten gelten können. Das Buss-Institut sei schon sehr bald einem weitgehenden Prozess der Enteschatologisierung, einem rigorosen Moralismus und der Kasuistik verfallen, während die Vergebungsbotschaft in den Hintergrund trat. Das wird von anderer Seite bestritten mit dem Hinweis darauf, dass im Mittelalter die Busse im Gegensatz zur alten Kirche zu einem Zwangsinstitut und die Privatbeichte für die Sakramentalität der Busse grundlegend wurde. Zudem sei das Buss-Sakrament durch die Forderung satisfaktorischer Leistungen, die als verdienstlich betrachtet wurden, durch die Verdrängung der *contritio* durch die *attritio*, wie durch die richterliche Funktion des Beichtvaters in seinem wahren Charakter verdunkelt worden.

Als dritter Referent spricht Prof. Dr. *W. Küppers* über «Die Busse als Problem der Dogmatik». Einleitend macht der Referent aufmerksam auf einen Lehrunterschied in der schweizerischen und deutschen Kirche: während im schweizerischen Katechismus allgemeine Bussandacht und Einzelbusse lediglich als zwei verschiedene Formen des Sündenbekenntnisses innerhalb ein und desselben Sakramentes gesehen werden und ihr Gebrauch der freien Wahl

durch die Gläubigen überlassen wird, hat nach einem Synodebeschluss der deutschen Kirche³⁰ nur die Privatbeichte sakramentalen Charakter, zu deren Empfang die Gläubigen im Falle schwerer Sünde verpflichtet sind. Es ist darum wichtig, dass über diese und die damit zusammenhängenden Fragen eine breitere theologische Erörterung in Gang kommt. Voraussetzung einer solchen ist die Erarbeitung eines klaren Sakramentsbegriffs. Die geschichtlich gewordenen Sakramentsbegriffe haben alle ihre Gefahren. Die grösste ist die, dass die Sakramente in ihrer Pluralität vom grossen casus singularis der Erlösung abgerückt werden. Als blosse « Gnadenmittel » der Kirche werden sie etwas Sekundäres. Die Sakramente haben aber ihren Grund in der Menschwerdung und Erhöhung Christi. Christus ist der wahre Spender der Sakramente, und diese gehören zu seinem Heilswerk. Der scholastischen Sakramenten-Lehre haftet ein dreifacher Mangel an: es fehlt an einer durchgreifenden Christozentrik, es kommt zu einem Absinken des Kirchenbegriffs, es besteht keine eschatologische Bezogenheit. Dieser Fehlentwicklung gegenüber ist zu betonen, dass in den Sakramenten die Herrlichkeit des neuen Äon mitten in dieser Todeswelt wirksam wird. Die Sakramente sind als wirksame Zeichen der künftigen Herrlichkeit Christi zu verstehen. In diesem Licht ist die Busse, so gewiss das einmalige Ereignis der Taufe grundlegend bleibt, das Sakrament, das uns Christus selbst zur Erhaltung des uns durch die Taufe geschenkten neuen Lebens gibt und wirkt. Er bewahrt so die Gemeinde auf dem Wege der Heiligung. Von da aus wirft der Referent einzelne Fragen auf, von denen er die wichtigsten wie folgt beantwortet: a) In der Lehre vom Buss-Sakrament muss der Zusammenhang mit der Christologie, Ekklesiologie und Eschatologie ebenso gewahrt bleiben wie die Verbindung mit der Lehre von der Sünde, Rechtfertigung und Heiligung. b) Konstituierend für das Buss-Sakrament müssen Reue, Beichte, Genugtuung und die im Namen Christi geübte Absolution sein. c) Wenn beim Stufengebet und bei der allgemeinen Bussandacht diese vier partes gefordert und geübt werden, ist nicht einzusehen, wie ihnen der sakramentale Charakter abgesprochen werden kann. Die Einzelbeichte ist in schwierigen Fällen nur die angemessenere Form. d) Begriff und Sache des Gerichtes sind nicht zu umgehen, wenn der volle Ernst des Buss-Sakramentes zur Geltung kommen soll.

In der Diskussion wird hervorgehoben, dass nach *Reusch* zu den traditionellen partes auch der Glaube an die Vergebung zu rech-

³⁰ Siehe « Die altkatholische Kirche », S. 72.

nen wäre. Auch wird die Frage aufgeworfen, ob im Referat nicht die tridentinische Lehre allzu positiv bewertet werde, während *K. Stalder* sich klar vom Tridentinum abgegrenzt habe.

Pfarrer *J. Schniertshauer* referiert über die Frage: «Buss-Sakrament und Seelsorge». Einleitend gibt er seinem grossen Unbehagen gegenüber der römisch-katholischen Beichtpraxis Ausdruck, erkennt aber nicht die segensvolle Wirkung der weise verwalteten Ohrenbeichte. Es muss dabei klar sein, dass das Amt des Beichtvaters eine Berufung, ein besonderes Charisma, ist. In der alt-katholischen Kirche ist in der Praxis ein Abgleiten von dem an der 1. deutschen Synode Erstrebten unverkennbar. Es ist in dieser Situation eine Intensivierung und Vertiefung der allgemeinen Bussandacht in die Wege zu leiten, deren sakramentaler Charakter nicht zu leugnen ist. Das seelsorgerliche Kernproblem der Bussandacht besteht darin, dass wir den Gläubigen das persönliche Mittun abverlangen und abringen.

Abschliessend sprechen zum Sakrament der Busse je ein Vertreter der anglikanischen und der orthodoxen Kirche. Rev. *Craske* beginnt seine Darlegungen mit der Feststellung, dass die Erfüllung des Joh. 20, 21 Gemeinten sowohl im gemeinsamen wie im privaten Sündenbekenntnis zu erlangen ist. Betont wird die Notwendigkeit von Reue und Sündenbekenntnis vor der Kommunion. Man muss vor ihrem Empfang zu einem guten Gewissen gelangen; wird das nicht durch die allgemeine Busse erreicht, so drängt sich die Privatbeichte auf. Der Gebrauch der Einzel-Busse hat in letzter Zeit in der anglikanischen Kirche bei Geistlichen und Laien stark zugenommen. Eine engere Zusammenarbeit mit Ärzten und Psychologen hat sich als notwendig erwiesen. Prof. *W. Winogradow* in München spricht hierauf vom Buss-Sakrament in der russisch-orthodoxen Kirche. Der Referent lehnt sich zwar auffällig stark an die römisch-katholische Lehre an, hebt aber hervor, dass der orthodoxen Auffassung vom Buss-Institut der Juridismus der römisch-katholischen Kirche völlig fernliegt. Die Orthodoxie sieht im Buss-Sakrament einen geistlich-therapeutischen Gnadenakt und im Priester den geistlichen Arzt. Das Buss-Verfahren, einschliesslich der Befragung des Pönitenten durch den Priester, ist ein beiden gemeinsamer Gebetsakt, der in der Atmosphäre göttlicher Gnadenwirkung vor sich geht. Auch die «Epitimien», die Buss-Leistungen, haben keinen satisfaktorischen Strafcharakter, sondern sind geistliche Übungen. Da in der Absolution Gott der Vergebende ist, gilt die deprekative Formel als grundlegend, während die

indikative mehr ein erklärender Zusatz ist. Durch die Absolution werden nicht die ewigen Strafen erlassen, vielmehr wird durch sie aus einem Kinde des Zornes ein Kind der Barmherzigkeit Gottes³¹.

Zu einem formellen Abschluss kommen indessen die Verhandlungen nicht. Es wird vereinbart, einen solchen an der nächsten Theologentagung anzustreben.

4. Studentagung vom 4. bis 10. Oktober 1954 in Solothurn

Hauptthemata: Das Buss-Sakrament (Schluss) – Die Revision des Missale – Laienkurse

Diese Tagung, die ebenfalls unter der Leitung von Prof. *B. A. van Klee* stand und über die Pfarrer *O. Strub* das Protokoll³² schrieb, darf – auf ihre Ergebnisse gesehen – als eine der ergiebigsten betrachtet werden.

Referate und Diskussionen

Eingeleitet wird die Tagung durch ein zusammenfassendes Referat³³ von *Prof. U. Küry* über

Das Buss-Sakrament.

Das Ziel des Referenten ist es, die mannigfachen Gesichtspunkte und Anregungen, die an den drei vorangegangenen Konferenzen geäußert worden sind, auf eine einheitliche Grundlinie zu bringen.

Exegetische Erwägungen

Die traditionellen Belegstellen für die Einsetzung der Busse müssen im Lichte des ganzen neutestamentlichen Kerygmas interpretiert werden. Richtungsgebend hat dabei der Ruf zur metanoia, zur grundlegenden Umkehr, zu sein, der in der Verkündigung Jesu zugleich Frohbotschaft von der bereits angebrochenen Gnadenzeit ist. Diese ist im Glauben anzunehmen, dem die metanoia erst folgt. Die mit der metanoia gemeinte Glaubensentscheidung und Umkehr hat den Charakter strenger Einmaligkeit. Ihr tragender Grund ist die

³¹ Das Referat ist erschienen in der IKZ 1954, S. 158.

³² IKZ 1955, S. 65 ff.

³³ IKZ 1955, S. 87 ff.

Vergebung. Diese ist eine Tat Gottes und als solche ein eschatologisches Ereignis in dem doppelten Sinn, dass auf Grund der Heilstat Christi dem Menschen, der glaubt und umkehrt, die Sünden jetzt schon ein für allemal vergeben werden und dass ihm, wenn er wieder sündigt, die Vergebung für die endgeschichtliche Zukunft zugesichert wird. Die Vergebung darf nicht nur forensisch als Straferlass für vergangene Sünden verstanden werden, sondern sie ist ein Neu-Schöpfungsakt Gottes, mit dem die Zukunft des neuen Menschen anhebt. Dieser neue Mensch kann aber nicht leben ohne die ständig erneuerte Vergebung Gottes. So bezeichnet *metanoia* nicht nur den heilsgeschichtlichen Wendepunkt zum neuen Leben, sondern zugleich den durch den neuen Menschen abzuschreitenden Heilsweg, die immer neue Umkehr, die den Sinn einer ständigen Rückkehr zum Ausgangspunkt hat. Die so verstandene «Glaubensbusse», die den Sinn einer ständigen *mortificatio* und *vivificatio* hat, vollzieht sich – wie im Anschluss an Augustin gesagt werden kann – in wesentlich drei Gestalten: im täglichen Gebet des Einzelnen (5. Vater-Unser-Bitte), im gemeinsamen Bussgebet der Gemeinde (Jak. 5, 16) und durch die Unterwerfung unter die Binde- und Lösegewalt der Apostel beziehungsweise der Gemeinde (Mt. 18, 18). Dieses «*tertium genus poenitentiae*» darf nicht – wie es gewöhnlich geschieht – von der täglichen Glaubensbusse losgelöst werden, sowenig wie von der grundlegenden *metanoia*; vielmehr hat die Busse als Sakrament dort in Kraft zu treten, wo die Glaubensbusse infolge eines besonders schweren Vergehens, das das Gewissen des Einzelnen belastet und das der Gemeinde zum Ärgernis gereicht, verunmöglicht beziehungsweise um ihre Frucht gebracht wird.

Auf diesem Hintergrund ist die Frage nach der Einsetzung des Buss-Sakramentes im Sinne der Exegese *Rüthys* zu beantworten, ohne dass indessen der Wahrheitsgehalt der Interpretation *Ed. Herzogs* aufzugeben ist. *Herzog* sieht ohne Zweifel etwas Richtiges, wenn er die Stelle Joh. 20, 21 ff., die das Tridentinum als Beweisstelle für die Einsetzung des Buss-Sakramentes betrachtet, unter Hinweis auf die Parallel-Stellen Mt. 28, Lk. 24, Mk. 16, aus der Missions-Situation erklärt und die den Jüngern übergebene Vollmacht der Sündenvergebung auf die Verkündigung des Evangeliums und die Taufe an den noch zu Bekehrenden bezieht. Aber es ist nicht zu übersehen, dass die Gegensätzlichkeit des Wortes vom Sünden-Erlassen und Sünden-Behalten, das den Jüngern zugesprochen wird, eine Situation voraussetzt, in der die Jünger im Einzelfall von

ihrer Vollmacht Gebrauch machen. Dies aber kann nur die Gemeinde-Situation sein, in der allein dem Einzelnen Sünden erlassen oder behalten werden können. Auf den Gesamtzusammenhang gesehen bedeutet das aber: in Joh. 20, 21 ist die Einsetzung des Buss-Sakramentes implizit enthalten, während sie an der Stelle Mt. 18, 18, die *Herzog* allein als dictum probans gelten lassen will, explizit ausgesprochen wird.

Der noch immer bestehende Gegensatz zwischen den beiden Stellen lässt sich indessen überbrücken, wenn in Betracht gezogen wird, was näherhin unter «Verkündigung» zu verstehen ist. Verkündigung ist nicht bloss die Mitteilung eines Lehrwortes über Gott, sondern sie ist das Selbstwort Gottes im Vollzug menschlichen Zeugnisses. In diesem Selbstwort Gottes vollzieht sich immer schon Gnade und Gericht, Freispruch und Bindung, Erlassen und Behalten der Sünden in einer Weise, die von jedem Einzelnen die Entscheidung des Glaubens fordert. Da zudem «Verkündigung» immer beides in sich schliesst, Verkündigungswort und Tat, Predigt und Sakrament, kann Joh. 20, 21 ff. von beiden Gestalten der Verkündigung verstanden werden, von der grundlegenden Verkündigung und Taufe und von der Sündenvergebung im Buss-Sakrament. Während Verkündigung und Taufe der Sammlung und Erhaltung der Gemeinde dienen, geht es bei der letzteren in einem besonderen Sinn um deren Erhaltung. Unter diesem Gesichtspunkt ist auch das Wort Mt. 18, 18 zu verstehen, durch das den Jüngern, beziehungsweise der Gemeinde, mit dem Wort von der Binde- und Lösegewalt die aus der Synagoge bekannte Disziplinargewalt innerhalb der Gemeinde übergeben wird. Diese ist (wie in der Synagoge) ein Ausfluss der Verkündigungsgewalt. Von da her gesehen hat die Binde- und Lösegewalt zwei Seiten, eine sakramentale und eine disziplinäre. Die beiden sind wohl zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen: Sowenig die im tertium genus poenitentiae gemeinte Vergebung sinnvoll ist ohne vorheriges Gericht, ohne vorherige Gebundenheit, sowenig kann das Binden oder Behalten der Sünden die Auslieferung an das Gericht in dem Sinne bedeuten, dass dem Sünder jede Aussicht auf die endzeitliche Vergebung entzogen wird. Auch das disziplinarische Handeln steht im Dienste der Vergebung. Gemeindezucht im strengen Sinne kann darum nur geübt werden in einer Gemeinde, deren Glieder im Glauben an die Vergebung stehen.

Für die Einsetzung des Buss-Sakramentes ergibt sich somit aus dem neutestamentlichen Gesamtzeugnis: Christus hat das Buss-

Sakrament gewollt. Er übergibt den Seinen eine von der Verkündigung verschiedene Binde- und Lösegewalt (Joh. 20, 21 ff.). Diese ist, wie die Verkündigung, Entscheidungsvollmacht, an die sich Gott bindet, die aber nur im äussersten Fall zur Anwendung zu bringen ist (Mt. 18, 18). Diese Vollmacht ist den Jüngern, beziehungsweise der Gemeinde, übertragen von dem, der allein Sünden zu vergeben und zu einem neuen Leben zu rufen vermag, von Gott, dem Herrn. Sie ist eindeutig abgeleitete Vollmacht, von der nur in der totalen Abhängigkeit vom Herrn, unter dem Vorbehalt der Freiheit seiner Gnade, Gebrauch gemacht werden kann.

Dogmatische Erwägungen

Was in der dogmatischen Tradition der abendländisch-katholischen Kirche über die Sakramente gesagt wird, bedarf, wie das auch aus der neueren dogmengeschichtlichen Forschung über das Buss-Sakrament klar hervorgeht, einer umfassenden theologischen Überprüfung. Es muss die allgemeine Sakramentenlehre christozentrisch, ekklesiologisch und eschatologisch durchleuchtet werden (*Küppers*). Das heisst konkret: 1. Christus ist nicht bloss der Urheber, sondern auch der Spender der Sakramente; 2. Die Sakramente sind im Zusammenhang mit der Kirche zu betrachten, die das eigentliche Ur-Sakrament ist; 3. Durch Christus und die Kirche, die den endgeschichtlichen Einbruch der Gottesherrschaft einleiten, sind die Sakramente Zeichen und Wirklichkeit der kommenden Gottesherrschaft. Daraus ergibt sich für das Verständnis des Buss-Sakramentes, dass in ihm Christus am Werke ist, um den Seinen Vergebung zur Erhaltung der Kirche bis auf den Tag der Wiederkunft Christi zu schenken. Unter diesem Gesichtspunkt stellt sich die Frage nach der Sakramentalität der Busse. Bekanntlich wird die Busse erst im 11. Jahrhundert als «Sakrament» bezeichnet, wenn auch die Sache selbst längst da war. Auf der I. Bonner Unionskonferenz von 1874 haben sich die altkatholischen Theologen im Wissen um diesen Sachverhalt zurückhaltend dahin geäussert, dass «die Praxis des Sündenbekenntnisses verbunden mit der Ausübung der Schlüsselgewalt von der ursprünglichen Kirche auf uns gekommen und beizubehalten» ist. Es ist also zunächst schlicht eine Frage des Sprachgebrauchs und der begrifflichen Abgrenzung, ob wir die Busse ein Sakrament nennen oder nicht. Halten wir uns an die von allen Kirchen anerkannten und in der Hl. Schrift eindeutig bezeugten «Sakramente» der Taufe und

des Abendmahles, so zeigt sich, dass nur dort von einem Sakrament die Rede sein kann, wo Christus den Seinen durch ein Einsetzungswort, das primär ein Verheissungswort ist, die Zusicherung seines Gnadenhandelns unter einer von ihm verordneten zeichenhaften Handlung gibt. Nun aber fehlt bei der Busse ein von Christus oder einem Apostel eindeutig verordnetes Zeichen (es sei denn die I. Tim. 5, 20 erwähnte Handauflegung auf die Busse zu beziehen, so *Rinkel*). Was bedeutet das aber für die Sakramentalität der Busse?

Wird nach dem Sprachgebrauch der traditionellen Dogmatik unterschieden zwischen *sacramentum* und *res* (sakramental-menschlicher Handlung und göttlichem Geschehen), so wird die erstere (auf ihre «*materia*» gesehen) konstituiert durch die grundlegenden partes Glaube und Reue (vgl. das oben über den Glauben und die *metanoia* Gesagte), denen Gewissenserforschung und Beichte, Wiedergutmachung und Vorsatz folgen. Die «*forma*» der sakramentalen Handlung besteht im *verbum*, nämlich in der Absolutionsformel, durch die die Vergebung zugesichert wird. In der Absolutionsformel darf die deprekative Form, die Fürbitte, nicht fehlen, da nur durch sie klar hervortritt, dass Gott allein die Sünden vergeben kann und die Vollmacht zur Absolution eine abgeleitete ist; es sollte aber auch die indikative Formel, zumal bei der Einzel-Busse, ihren Platz finden (nur nicht in der Form «*ego te absolvo*»), da sie allein dem Pönitenten die bestimmte Zusage zu geben vermag, dass ihm persönlich seine konkreten Verfehlungen vergeben sind. Soll die *res*, das göttliche Geschehen der Busse, näher umschrieben werden, so ist davon auszugehen, dass – wie das sakramentale Zeichen die Bedeutung eines Symbols hat – auch dem gesprochenen Absolutionswort symbolischer Charakter zukommt, nämlich der Charakter eines Wort-Symbols mit nicht bloss formaler, sondern instrumentaler Bedeutung. Das Wort ist ein Symbol, das wirkt, was es sagt: es hat nicht bloss deklarativen Charakter. Aber – so ist im Anschluss an die Unterscheidung zwischen *sacramentum tantum*, *sacramentum et res* und *res tantum* zu sagen: nicht nur die sakramentale Handlung, die Absolution hat wirksamen Symbolcharakter, sondern auch die durch sie bezeichnete Sache, die *res*, sofern sie *sacramentum et res* ist, hat symbolischen Charakter, nämlich die hier und jetzt gewirkte Vergebung – unbeschadet ihres vollen Wirklichkeitscharakters, unbeschadet also der Tatsache, dass durch die Absolution wirkliche Vergebung geschieht. Sie hat symbolisch-wirksame Bedeutung für die *res tantum*, nämlich für die in ihr zugesicherte Vergebung im Endgericht Gottes.

Dieser Dreiteilung entsprechend ist auch die Wirkung der Busse eine dreifache: auf der Stufe des *sacramentum tantum* ist die Busse ein Bekenntnisakt in dem doppelten Sinn, dass sie primär ein Bekenntnis zur Vergebungsmacht Christi, Lobpreis seiner Barmherzigkeit (Exhomologese) und Eingeständnis der eigenen Schuld ist, und eben darin wirkt und dient sie dem Glauben und der Umkehrbereitschaft der Gemeinde. Auf der Stufe *sacramentum et res* wirkt die Busse hier und jetzt Vergebung, die nur als göttlicher Gerichtsakt entgegengenommen werden kann. Indem aber Gericht und Vergebung geschieht, wird der Mensch neu geschaffen. Die Busse ist Gerichts- und Neuschaffungsakt Christi in einem, die den Pönitenten vor dem Absturz in den Unglauben und in die Unbussfertigkeit bewahrt und ihm die Rückkehr in die Gemeinschaft der Kirche, die *reconciliatio cum ecclesia*, gewährt. Als *res tantum* endlich wirkt die Busse die eschatologische «Versiegelung» auf die Vergebung im Endgericht, die dem immer wieder der Sünde verfallenden Gläubigen verheissen ist. Erst wo die Busse in dieser dreifachen Wirkweise gesehen wird, können auch ihr sakramentaler Charakter und ihre grundlegende Bedeutung in christologischer, ekklesiologischer und eschatologischer Hinsicht erkannt werden und kann ihr Empfang den vollen Segen der ihr gegebenen Verheissung zur Auswirkung bringen.

Diesem zusammenfassenden Referat schliesst sich eine längere Diskussion an, sowohl über die exegetische und dogmatische Begründung des Buss-Sakramentes als auch über Fragen der Verwaltung des Sakramentes und seiner Bedeutung für die Seelsorge. Man einigt sich auf Schlussfolgerungen, die in der Form von Thesen als Empfehlungen an die Kirchenleitungen weitergegeben werden. Die wichtigsten dieser Thesen lauten in leicht gekürzter Form³⁴:

Schlussfolgerungen über das Buss-Sakrament

I. Zur Lehre:

1. Es ist deutlicher als bis jetzt darauf hinzuweisen, dass die Busse unter den Begriff eines «Sakramentes im weiteren Sinn» fällt.

2. Es ist der Zusammenhang des Buss-Sakramentes mit der Taufe und vor allem mit der ständig aktuellen Glaubensbusse zu betonen. Die Formulierung, dass durch das Buss-Sakrament die nach der Taufe begangenen Sünden vergeben werden, genügt nicht.

³⁴ IKZ 1955, S. 79 ff.

3. Joh. 20, 21–23 ist als Belegstelle für die Einsetzung des Buss-Sakramentes nicht auszuschliessen.

4. Als partes des Sakramentes sind Glaube und Reue (so *Reusch*) und deren göttliche Gewirktheit in den Vordergrund zu stellen.

5. Die Sakramentalität der Busse liegt in der Absolution beschlossen, die, ohne im strengen Sinne «sichtbares Zeichen» zu sein, als Wort sakramentale Symbolkraft hat in dem Sinne, dass sie das, was sie – wenn auch eschatologisch versiegelt – bezeichnet, auch wirkt.

6. Der allgemeinen Bussandacht kann ein sakramentaler Charakter nicht schlechthin abgesprochen werden, sofern diese mit der Absolution verbunden ist.

7. Ob die Absolution in deprekativer oder bei der Einzel-Busse auch in indikativer Form zu geschehen hat, ist dogmatisch von untergeordneter Bedeutung.

II. Zum Ritus:

A. Einzel-Busse:

1. Analog zum Tauf-Ritus sollten die Einsetzungsworte in ihrem Zusammenhang mit der ganzen neutestamentlichen Buss-Botschaft (Metanoia-Taufe und Glaubensbusse) ausdrücklich angeführt werden.

2. Es soll angemerkt werden, dass die Absolution nicht in allen Fällen sofort, sondern in der Regel erst nach einer längeren seelsorgerlichen Vorbereitung erfolgen kann.

3. Es ist zu überlegen, ob mit der deprekativen die indikative Absolutionsformel zu verbinden ist und die letztere unter Handauflegung zu erfolgen hat.

4. Wichtiger als Genugtuungsleistungen sind Vorsatz und Wiedergutmachung.

B. Allgemeine Bussandacht

1. Es soll im neu zu schaffenden Formular ausdrücklich auf die Möglichkeit beziehungsweise Pflicht zur Einzelbusse im Falle schwerer Sünde hingewiesen werden.

2. Die Absolution soll in feierlich akzentuierter Form erfolgen.

3. Es ist zu überlegen, ob im Falle der Bejahung der Sakramentalität der allgemeinen Busse die Gebete nicht in der Wir-Form des ge-

meinsamen Bittens, sondern als Fürbitten des Priesters für die Pönitenten zu halten sind.

4. Die allgemeine Bussandacht ist nicht als notwendige Voraussetzung für den Kommunionempfang zu betrachten. Sie kann und soll auch von der Messfeier getrennt gehalten werden.

Anschliessend werden noch einige Leitsätze für die Seelsorge und die Verwaltung des Buss-Sakramentes aufgestellt, zu denen von den Holländern ein strengerer, auf die Kirchenzucht hinzielender Alternativ-Vorschlag eingebracht wird³⁵.

Fragen der textlichen Neugestaltung des Missale

Das einleitende Referat hält Prof. Dr. A. E. Rüthy. Die allgemeine Diskussion eröffnen mit je einem Korreferat Prof. Dr. P. J. Maan und Pfarrer lic. theol. K. Pursch. Die Verhandlungen führen zur Formulierung von Anträgen an die liturgischen Kommissionen der verschiedenen Bistümer, die im wesentlichen folgende Punkte betreffen: In der Einleitung wird gesagt, dass das Missale Romanum, wenn es auch in mancher Beziehung anfechtbar ist, Vorbild bleiben und seine positiven Werte zur Geltung gebracht werden sollen. Anzustreben ist dabei eine möglichste Annäherung der altkatholischen Liturgien, wie das schon auf dem Luzerner Kongress von 1892 gewünscht worden ist. Im einzelnen wird gefordert³⁶:

1. Die Texte des Proprium (Introitus, Graduale, Offertorium, Postcommunio) sollen erweitert und vermehrt werden.

2. Die Perikopenordnung soll auch alttestamentliche Lesungen umfassen und ein zwei- bis dreijähriger Turnus vorgesehen werden.

3. Zu prüfen ist die Frage, ob die Messe nicht wieder mit dem Introitus statt mit dem Gemeindebussakt zu beginnen hat.

4. Die oratio fidelium soll erneuert werden.

5. Die Offertoriumsgebete sind neu zu gestalten in dem Sinne, dass sie die Handlung verdeutlichend begleiten. Alle Wendungen, die

³⁵ Der Alternativ-Vorschlag lautet im wesentlichen: 1) Als Massstab für die Ausübung der Binde- und Lösegewalt in der Privatbeichte hat der Ernst und die Bussfertigkeit des Pönitenten zu gelten. Die Privatbeichte kann einem Glied der Gemeinde auferlegt werden, wenn durch dessen Verhalten die Heiligkeit der Gemeinde gefährdet wird. 2) Schuldiges Verharren in der Sünde und die Verweigerung der reconciliatio cum ecclesia muss zur Erhaltung der Heiligkeit der Kirche vom minister ecclesiae mit der excommunicatio belegt werden. IKZ 1955, S. 81.

³⁶ IKZ 1955, S. 75 ff.

von einem Darbringen der Opfertgaben reden oder eine Vorwegnahme der Konsekration involvieren, sind zu vermeiden. Der Leitgedanke soll Ausscheidung und Zurüstung von Brot und Wein sein.

6. Eine Vermehrung der Präfationen ist dringend zu empfehlen.

7. Das Einsetzungswort zum Brot soll den Zusatz erhalten: das ist mein Leib, der für euch hingegeben wird.

8. Die Einsetzungsworte sollen mit einem eschatologischen Ausblick (im Anschluss an I. Kor. 11, 26) schliessen.

9. Die Frage nach der Stellung und dem Inhalt der Epiklese ist eingehender zu studieren³⁷.

Die meisten dieser Forderungen sind in den seither aufgenommenen Revisionsarbeiten berücksichtigt worden. Hingegen ist der Wunsch der Konferenz nur teilweise in Erfüllung gegangen, es sollten die Liturgiekommissionen der einzelnen Länder die Ergebnisse ihrer Arbeit gegenseitig austauschen³⁸.

Laienkurse

Das in allen Kirchen aktuelle Problem der Erwachsenenschulung wird in der Weise behandelt, dass kurz berichtet wird, was in Holland, Deutschland, Österreich und in der Schweiz in dieser Richtung bis jetzt geschehen ist. Hervorzuheben ist, was Prof. *P. J. Maan* in seinem Referat über die schriftlichen Lehrkurse mitteilt: Diese Lehrkurse wurden auf Anregung ökumenisch tätiger Laien durchgeführt. Obwohl sich vorwiegend akademisch Gebildete

³⁷ Vgl. dazu im besonderen H. Aldenhoven: Darbringung und Epiklese im eucharistischen Gebet, IKZ 1971, S. 79ff., 150ff.; 1972, S. 27ff.

³⁸ Schon am Zürcher Kongress 1938 hatte Prof. Dr. C. G. van Riel eine engere Zusammenarbeit der altkatholischen Kirchen auf dem Gebiet der Liturgik angeregt. Dieser Vorschlag wurde nach dem Krieg auf dem Kongress in Hilversum 1948 aufgegriffen und an die Bischofskonferenz die Bitte gerichtet, eine «Internationale liturgische Kommission» zu schaffen. Die bald nachher ins Leben gerufene Kommission setzte sich zusammen aus Vertretern Hollands (Maan, Tol), Deutschlands (Pursch, Küppers, Korstick, Kraeling), der Schweiz (Rüthy, Ackermann, M. Heinz, Bieli) und Österreichs (Bernauer, Spuller, Reichl). Die Zusammenarbeit erfolgte anfänglich auf brieflichem Weg und ging dann auf die internationalen Theologentagungen über. An derjenigen von Solothurn 1954 war die liturgische Reformarbeit (Missale, Buss-Sakrament) erstmals Hauptgegenstand der Verhandlungen. An der Tagung in Amersfoort 1955 fand eine erste allgemeine Berichterstattung und Aussprache über die in den verschiedenen Bistümern geleistete Arbeit statt (nach dem von lic.theol. K. Pursch am Rheinfelder Kongress 1957 vorgelegten Bericht IKZ 1957, S. 212ff.)

an diesen Kursen beteiligten, zeigten sich für manche Teilnehmer Schwierigkeiten, die wöchentlichen zwölfseitigen Lehrbriefe zu verarbeiten. Abschliessend hält der Laie *Franz Riette* (Bern) das Hauptreferat unter dem Titel: «Laienkurse – lebendige Gemeinde». Er sieht in den Laienkursen ein Mittel zur Verlebendigung der Gemeinden. An ihnen sollten darum nur ganzheitlich am Leben der Gemeinde Interessierte sich beteiligen. Durch sie müssten in jeder Gemeinde und auch in der Gesamtkirche geistliche Zentren entstehen, die missionarisch und aufbauend zu wirken hätten. Nach gewalteter Diskussion werden zuhanden der Pastoralkonferenzen folgende Empfehlungen angenommen³⁹:

1. Vortragsveranstaltungen sind notwendig, genügen aber nicht.
2. Zweckmässiger sind kirchliche Gruppenkurse (Einkehrzeiten, Gebetstage, Wochenendkurse usw.).
3. Derartige Kurse bedürfen geistlicher Zentren. Als solche könnten die in den einzelnen Kirchen bestehenden Bruderschaften gelten.
4. Ihre Aufgabe hätte die innere Missionsarbeit zu sein.
5. Die akademisch Gebildeten könnten – nach holländischem Beispiel – durch Lehrbriefe angesprochen werden.

Berichte und Anregungen

Über die schon an der Amersfoorter Konferenz von 1950 aufgeworfene Frage der «Trauung Geschiedener» referiert für Holland Prof. *P.J. Jans*, für Deutschland Pfarrer *A. Degen*, für die Schweiz Pfarrer *K. Stalder*. Es zeigt sich, dass die Praxis in den einzelnen Ländern weit auseinandergeht und in keinem Fall als vorbildlich gelten kann. Eine einheitliche Lösung ist vorläufig nicht möglich.

Pfarrer *H. Frei* berichtet über die ILAFO-Tagung in Kenosha, Wisc. (USA) vom 26. bis 30. Juli 1954 und über den Kongress der Anglo-Katholiken in Chicago vom 3. bis 8. August 1954 sowie über die Eindrücke, die er von der national-polnischen Kirche in den USA gewann. Prof. *Küppers* legt einen Bericht über die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Evanston vor. Zum Abschluss hält Pfarrer lic. *K. Pursch* in der Franziskaner-Kirche einen öffentlichen Vortrag über: «Die Gesellschaft Jesu – Idee und Gestalt».

Nach Feststellung des Ertrages der Studienwoche einigt sich die Konferenz auf folgende Empfehlungen: 1. Es sollen in der IKZ ver-

³⁹ IKZ 1955, S. 84f.

mehrt Beiträge über Fragen der Liturgie-Reform erscheinen⁴⁰. 2. In der weiteren Studienarbeit sollen folgende Fragen eingehender untersucht werden: a) Sakrament im weiteren und im engeren Sinn. b) Die Gemeindezucht in Verbindung mit der Spendung der Sakramente. c) Das Problem «Kirche und Amt».

5. Studientagung vom 5. bis 11. September 1955 in Amersfoort

Hauptthematika: Die Kirche – Krankenölung – Stellungnahme zu den Berichten der II. Vollversammlung des Ökumenischen Rates der Kirchen von Evanston 1954

Die Studientagung in Amersfoort hatte insofern Übergangscharakter, als bisher ungelöst gebliebene Fragen weiter besprochen und zu einer Themengruppe übergeleitet wurde, welche die nachfolgenden Tagungen bis 1971 beschäftigen sollte, zur Themengruppe: «Kirche und Amt». An diesem Wendepunkt drängte sich die Frage auf, wie die Studienarbeit weitergehen sollte. Die Verhandlungen standen unter der Leitung von Prof. *B.A. van Kleef*, das Protokoll verfasste Pfarrer *A. Jobin*⁴¹.

Referate und Diskussionen

Wie die Abfolge der Referate und Diskussionen an den bisherigen Studientagungen zeigt, bewegten sie sich immer mehr oder weni-

⁴⁰ An Aufsätzen über Fragen der Liturgiereform sind seit 1954 in der IKZ erschienen:

A. E. Rüthy: Fragen zur textlichen Neugestaltung des Missale, 1955, S. 56.
Bemerkungen und Erwägungen zu den altkatholischen Liturgien, 1957, S. 106ff., 1958, S. 24ff., 1960, S. 93ff., 225ff., 1963, S. 40ff., 215ff., 1966, S. 120ff., 1968, S. 109ff., 1970, S. 19ff.

– Oremus pro episcopo, 1971, S. 257ff.

– Zur Frage der Revision der Weiheriten, 1972, S. 164ff.

K. Pursch: Probleme des Offertoriums und Versuche zu ihrer Lösung, 1956, S. 1ff., 105ff.

– Opfermahl und Neuordnung seiner Gestalt, 1956, S. 204ff.

– Liturgische Reformen des II. Vatikanischen Konzils, 1964, S. 152ff., 193ff.

– Zur Neuordnung des eucharistischen Gebets, 1968, S. 251ff., 1969, S. 1ff.

⁴¹ Protokoll IKZ 1956, S. 176ff.

ger an der Schnittlinie zwischen theoretischer und praktischer Problemstellung. Es war darum zu fragen, auf welche Seite mehr Gewicht zu legen sei. Dieses Problem griff der Leiter der Tagung, Prof. *B.A. van Kleef*, auf mit seinem Referat: Ausgangspunkt, Entwicklung, Frequenz und Zweck unserer internationalen Studientagungen. Nachdem es sich bei den bisherigen, weitreichenden Studien zum Buss-Sakrament gezeigt hat, dass die Diskussionen immer tiefer in die Theologie, aber zu keinen praktischen Resultaten, vor allem in der Frage der Kirchen-Disziplin, geführt haben, stellt sich die grundsätzliche Frage, ob an den künftigen Konferenzen mehr Gewicht auf die wissenschaftliche oder die pastorale Seite gelegt werden soll. In der Diskussion herrscht die Auffassung vor, dass – wie bis jetzt – beide Gesichtspunkte zur Geltung kommen sollten. Leider fiel das für diese Tagung vorgesehene Referat über «Die Kirchenzucht im Neuen Testament» aus, an dem die Kombination der beiden Gesichtspunkte hätte erprobt werden sollen. Es wird beschlossen, zur Intensivierung der Arbeit alljährlich eine Studientagung durchzuführen, ausser in den Kongressjahren.

Im besten Sinn theoretisch und praktisch ausgerichtet ist das Referat von Pfarrer *P. Pfister* über «Die Krankenölung, dogmatisch durchdacht». Der Referent führt aus: Die Krankenölung wird erst durch die mittelalterliche Scholastik in den Rang eines Sakramentes erhoben, obwohl der kirchliche Gebrauch der Ölung von Kranken sich schon in den ersten Jahrhunderten nachweisen lässt. Eine förmliche Einsetzung durch Christus fehlt, sie ist aber in der apostolischen Tradition bezeugt. Das führt zur Frage nach dem Verhältnis von Schrift und Tradition. Unter Bezugnahme auf neuere Forschungen wird erklärt, dass Christus selbst in der apostolischen Tradition steht und sie erfüllt. Bei der Krankenölung geschieht das so, dass Christus die körperlich und seelisch Leidenden in sein Leiden und Sterben wie in seine Verklärung aufnehmen will, indem er für sie in der «Durchgangsstufe» der Krankheit seine Gabe bereithält. Die Krankenölung ist nicht Sterbe-, sondern Kranken-Sakrament, das auf die leibseelische Ganzheit des Kranken hinzielt. Die physische Wirkung ist nur zu erhoffen unter dem Vorbehalt: «nicht mein Wille, sondern dein Wille geschehe». Die Krankenölung ist ein Sakrament zweiter Ordnung; wer aber aus der Mitte der apostolischen Verkündigung denkt und lebt, wird sie bejahen. – In der von Pfarrer *D.N. de Rijk* eingeleiteten Diskussion wird vor allem der Zusammenhang

von Krankheit und Sünde erörtert und die Wichtigkeit der Vorbereitung auf den Empfang dieses Sakramentes gelegt.

Als Einführung in die zu behandelnde ekklesiologische Problematik hält Pfarrer lic. theol. *Léon Gauthier* seinen Vortrag: «Disposition für die weitere zukünftige Arbeit in bezug auf die Lehre von der Kirche als Problem der Exegese, Dogmengeschichte und Dogmatik». Der Referent geht aus von der existentiell-praktischen Sicht auf die konkrete Lage der Kirche heute und ihre Erneuerungsversuche durch Mission und Evangelisation, durch die Schaffung eines Laien-Diakonates, von Bruder- und Schwesterngemeinschaften usw. Theologisch-sachlich ist dabei das Hauptgewicht darauf zu legen, dass die Kirche Kirche Christi, beziehungsweise Kirche Gottes ist. Darum ist die entscheidende Frage die nach dem Verhältnis von Christus und Kirche. Nach neueren theologischen Forschungen ist im Bilde der Kirche als Leib Christi die ganze Ekklesiologie enthalten. In dieser Beziehung stellt die Enzyklika Pius XII. «*Mystici corporis Christi*»(1943) ein wichtiges Dokument dar. Die in diesem Rundschreiben intendierte Gleichsetzung von Christus und Kirche ist abzulehnen. Sie wird dem Verhältnis der sichtbaren Kirche zur unsichtbaren nicht gerecht. Neuerdings sind theologische Bemühungen im Gang, neben der apostolischen Amtsordnung dem Heiligen Geist eine relative Autonomie zuzuerkennen. Dadurch wird in den Kirchenbegriff ein bis jetzt unbekannter charismatisch-dynamischer Zug eingeführt. Der römisch-katholischen Grundauffassung gegenüber halten die reformierten Kirchen am Gegenüber von Christus und Kirche fest, was die Gefahr einer Entleerung der letzteren mit sich bringt. Doch ist das echt protestantische Anliegen der Innerlichkeit des Glaubens und der Kirche ernstzunehmen. Das Entweder-Oder der römisch-katholischen und protestantischen Auffassung ist indessen nicht unüberwindbar. Durch seine Gnade, durch das apostolische Amt und durch die Auswirkung des Heiligen Geistes ist Jesus Christus, der Herr, in seiner Kirche stets gegenwärtig und baut sie auf. Die Amtsträger, im besonderen die Bischöfe, sind primär nicht Organe der Kirche, sondern Beauftragte Christi, ihres Herrn, deren Dienst auf die Gemeinde bezogen ist. Von da aus gesehen, schlägt die altkatholische Kirche den richtigen Weg ein, wenn sie das bischöfliche Element durch das synodale ergänzt. Wir können die Grösse der Kirche erst erfassen – und damit kehrt der Referent zu seinem Ausgangspunkt zurück –, wenn wir in der Kirche stehend ihr geistiges Ringen, ihre existentiell-praktischen Nöte wie

die ihr gegebene göttliche Wahrheit miterleben. — An dieses Referat schliesst sich eine Diskussion an, in der insbesondere einige Richtlinien für die zukünftige Konferenzarbeit besprochen werden.

Prof. Dr. *P. J. Maan* sucht eine Antwort zu geben auf die Frage: «Inwieweit ist es unseren Kirchen möglich, Stellung zu nehmen zu den grossen in den Rapporten von Evanston aufgeworfenen Problemen, namentlich in bezug auf die Sektionen II, III und IV?» Nach einleitenden Worten darüber, dass die altkatholische Kirche auf dem Gebiete der I. Sektion über «Glauben und Kirchenverfassung» den grössten Beitrag zu leisten vermag, doch deswegen die Arbeit der andern Sektionen nicht ausser Betracht lassen darf, handelt der Referent vom Thema der II. Sektion: Die Sendung der Kirche an den ihr Fernstehenden. Die missionarische Aufgabe der Kirche erfordert nicht in erster Linie eine Organisation, sondern eine bestimmte Geisteshaltung, welche bewusst den ungläubigen, zweifelnden Menschen sucht, den «vierten Menschen», der nicht einmal mehr einen falschen Gottesbegriff hat. Einen Versuch in dieser Richtung hat die holländische Kirche durch ihr Büro «Apostoleia» unternommen; auch ist die Frage zu prüfen, ob nicht die Kirche von Utrecht in Zusammenarbeit mit der anglikanischen Kirche einen Missionsposten errichten soll. Der Bericht der III. Sektion über «Die Verantwortung der Kirche in der Gesellschaft» muss uns Anlass sein, unsere Haltung den grossen Strukturänderungen unserer Gesellschaft gegenüber zu überdenken. Ebenso wichtig sind die Arbeit und der Bericht der IV. Sektion über «Internationale Angelegenheiten». Diese macht deutlich, wie gross auf aussenpolitischem Gebiet die Zahl der ungelösten Probleme ist und wie es gilt, diese Probleme in der Gemeinschaft aller Kirchen zu erklären.

Berichte und Anregungen

Lektor *C. Tol* berichtet über «Die Ergebnisse und den Stand der liturgischen Arbeit in den verschiedenen Kirchen». Er gibt einen Überblick über die in Holland und Deutschland bestehenden Kommissionen und ihre Arbeitsgruppen, die einzelne Gebiete bearbeiten. Die in Gang gebrachten Bemühungen zeitigen Fortschritte auf eine gründliche Revision der liturgischen Bücher hin.

Die Professoren Dr. *W. Küppers*, Dr. *A. E. Rüthy* und Dr. *P. J. Maan* sprechen über «Die theologische Ausbildung unserer

Geistlichen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen und spirituellen Seite». In den Referaten kommt die grundlegende Verschiedenheit der drei theologischen Lehranstalten zum Ausdruck. Die Diskussion führt einmal mehr zur Forderung nach einer tieferen spirituellen Ausbildung des geistlichen Nachwuchses, die die wissenschaftliche zu ergänzen habe.

6. Studientagung vom 24. bis 30. September 1956 in Bonn

Hauptthematika: Christus und die Kirche – Das Offertorium – Mission und Evangelisation

Nachdem das Problem der Kirche, insbesondere die Frage nach dem Verhältnis von Christus und Kirche, an der Weltkonferenz für Glauben und Kirchenverfassung vom Jahre 1952 in Lund (Schweden) Gegenstand weitgehender ökumenischer Studien und Diskussionen gewesen war und seither in allen Kirchen weiter beraten wurde, drängte sich eine altkatholische Selbstbesinnung und Stellungnahme dazu auf. Eine solche wurde auf breitangelegter Grundlage an dieser Studientagung versucht. Die Verhandlungen wurden von Prof. B. A. van Kleef geleitet, das Protokoll von Prof. Dr. W. Küppers verfasst⁴².

Referate und Diskussionen

Das erste grundlegende Referat hält Pfarrer O. Strub über: «Christus und die Kirche im Neuen Testament». Nach einem früher geäußerten Wunsch fasst er daher in der Hauptsache das Ergebnis der Forschungen von Prof. Dr. E. Gaugler zusammen⁴³. Die wesentlichen Thesen seines Referates sind: 1. Der Begriff der ekklesia ist herzuleiten aus demjenigen des alttestamentlichen «quahal Jahwe», dem Aufgebot Gottes, der Volksversammlung, die Gott auf Grund seiner Erwählung durch den Bundesschluss zusammenruft.

⁴² IKZ 1957, S. 21 ff.

⁴³ In Betracht kommen vor allem folgende in der IKZ erschienenen Aufsätze:

Die Bedeutung der Kirche in den johanneischen Schriften, 1924, S. 97 ff., 181 ff.

Die Kirche, ihr Wesen und ihre Bestimmung, 1927, S. 136 ff.

Das Wort und die Kirche im Neuen Testament, 1939, S. 1 ff.

Die Kirche als Schutzhort der Freiheit, 1945, S. 97 ff.

Nach dem Abfall Israels spitzt der Begriff sich zu auf den Restes Jakobs, der durch Gottes Gnade erhalten und wiedererweckt wird. 2. Von diesem Hintergrund her sind die Ansätze zur Kirchengründung zu verstehen, die sich in der neutestamentlichen Überlieferung bei Jesus finden. In Jesu Verkündigung sind Kirche und Gottesreich eschatologische Grössen, das heisst alles, was von ihnen gesagt wird, ist auf die endzeitliche Gestalt des Messias bezogen und gehört in den grossen Ablauf der Heilsgeschichte. Deshalb sind die direkte Identifizierung der Kirche mit Christus wie die blosse Gegenüberstellung von Christus und Kirche abzulehnen. Aus dieser Sicht ergeben sich im Neuen Testament sechs grundlegende Aussagen: a) Die Kirche entsteht durch die Erwählung ihrer Glieder; b) sie beruht auf der Erneuerung des Bundesbeschlusses mit Israel; c) sie ist der Rest Jakobs; d) als das Gottesvolk zwischen Himmelfahrt und Wiederkunft ihres Herrn ist sie eine endzeitliche Grösse; e) sie ist kraft der Anordnung Christi kultische Gemeinschaft; f) sie gehört nicht sich selbst, sondern ist auf den Dienst an der Welt angelegt. 3. Der Apostel Paulus spricht über die Kirche von einer veränderten Situation her: er ist sich bewusst, dass Gott die entscheidende Tat zur Erlösung der ganzen Welt in Christus getan hat und dass mit ihm der neue Äon angebrochen ist, wenn auch der alte Äon noch weiter besteht. Die Kirche ist insofern ein Wunderwesen mitten in dieser Welt. Ihr gehören die Hagioi an, diejenigen, die durch Glaube, Taufe und die Gabe des Geistes mit dem erhöhten Herrn verbunden sind. Sie sind «in Christus» und damit in der Kirche. Dabei wird die Formel wichtig, dass die Kirche das Haupt, die Kirche sein Leib ist. Die überragende Stellung des Hauptes ist nicht naturhaft, sondern streng im Sinne des alttestamentlichen Gott-Welt-Verhältnisses zu verstehen. Die Kirche ist Gegenstand der Offenbarung. Ihr Hervortreten ist Heilswirklichkeit durch und in Christus. Er verleiht dem Leib das pleroma, die Fülle. So bleibt in der Beziehung Christus–Kirche das Gegenüber unbeschadet ihrer tiefsten Zusammengehörigkeit gewahrt. Abschliessend wird betont, dass die Kirche ganz auf dem Worte Gottes beruht und dass von ihm her auch die Fragen zu verstehen sind, die das Verhältnis der Kirche zur Welt betreffen. Dabei wird hervorgehoben, dass sich nach der Johannes-Apokalypse das Wesen der Kirche im Leiden erfüllt.

In der ausgiebigen Diskussion wird die positive Bedeutung vom Mt 16, 16ff. für die Kirche und das Amt betont, aber die Isolierung dieser Stelle und ihre einseitige Verwendung zur Rechtfertigung

der späteren Entwicklung des Papsttums abgelehnt. Grundlegend ist – und diese Erkenntnis darf nicht verdunkelt werden –, dass die Kirche das Kerygma empfangen hat, Bruderschaft im neuen Leben ist, der Welt das Heil bringt, und dass ihre Existenz mit dem apostolischen Amt unlöslich verbunden ist (*Rinkel*). Ausführlich wird sodann die Frage der Autorität Christi und der Kirche besprochen. Es wird an den für das israelitische Denken grundlegenden Begriff des «Sich-Erinnerns» angeknüpft, der nicht nur ein vorstellendes Gedenken an eine abgeschlossene Vergangenheit meint, sondern als Vergegenwärtigung der Realität zu verstehen ist, die das abgeschlossene Ereignis gewirkt hat. Das ist auch für das richtige Verständnis des Verhältnisses der Kirche zu Christus wichtig (*Maan*). Schliesslich wird auch die Frage nach dem Verhältnis der göttlichen und menschlichen Seite der Kirche erörtert. Folgende Antworten bieten sich an: es geht dabei nicht um zwei verschiedene Seinsqualitäten, wie das durch das ontische Denken der griechischen Philosophie nahegelegt wird; vielmehr sind nach dem personal-dynamischen Denken der Bibel Christus und die Kirche eins im Heilsgeschehen, wobei die Kirche in diesem Geschehen Christus untergeordnet bleibt (*Küppers*). Eine zweite Möglichkeit ist die, die Kirche als «Neuschöpfung» zu verstehen, für deren Strukturen von Gott her menschliche Elemente wie Kerygma, Bekenntnis, Sakramente, Amt, Bruderschaft, konstitutiv sind. Doch wird davor gewarnt, die biblischen Bildworte auf die «nach-konstantinische» Kirche zu beziehen (*Strub*). Endlich wird auf die Bedeutung des Heiligen Geistes hingewiesen, der in der Kirche als Person und Gabe wirkt (*Küry*).

Ein äusserst gewichtiges und differenziertes Referat hält sodann Prof. Dr. W. Küppers über «Christus und die Kirche in der Lehre der Kirche»⁴⁴. Nach einem einleitenden Überblick auf den gegenwärtigen Stand der ekklesiologischen Forschungen spricht der Referent zunächst unter 1) über die Frage:

Die Gründung der Kirche durch Christus

Für die älteste Kirche liegt die entscheidende Antwort auf diese Frage nicht in einem historischen Wissen, sondern in der unmittelbaren Verbindung mit den Aposteln und ihrem Zeugnis in den von ihnen gegründeten Stammgemeinden. Der Wahrer dieser Verbindung

⁴⁴ Das Referat ist in der IKZ 1957, S. 35ff. vollständig abgedruckt, es wird aber hier wegen seiner Wichtigkeit ausführlicher rekapituliert.

ist der Bischof. Doch ist das Werden der Kirche für das Denken der damaligen Zeit nur ein kleiner, aber zentraler Teil des die ganze Welt umfassenden Heilsdramas, in das sich der Gläubige durch Christus einbezogen weiss. Im altkirchlichen Ringen um das christologische und trinitarische Grunddogma vollzog sich implizit auch die Grundentscheidung über das Wesen der Kirche. In Christus, dem wahren Gott und wahren Menschen, wie in der Trinität erweist sich die Kirche als «Offenbarungstatsache». Im Hinblick auf den Widerspruch zwischen der Kirche von oben und der konkreten Kirche mit ihrer Sünde und Schwachheit wird durch *Augustin* die Unterscheidung zwischen dem corpus permixtum und dem corpus verum der Kirche eingeführt. Die Unterscheidung führt später zu grossen Unklarheiten über das Verhältnis zwischen der «unsichtbaren» und der «sichtbaren» Kirche und über deren Beziehung zu Christus, so vor allem in den Kirchen der Reformation. Die neuzeitliche Entwicklung findet ihre letzte Konsequenz schliesslich bei *Albert Schweitzer*, der die Gründung der Kirche durch Christus bestreitet und sie als Notbehelf der über das Ausbleiben der kommenden Gottesherrschaft enttäuschten Jünger ansieht. Damit ist der Bruch mit der alten Lehre vollzogen. Der Gegenschlag innerhalb der protestantischen Theologie erfolgt durch die neuere exegetische und kirchengeschichtliche Forschung, die zu dem sog. «neuen Konsensus» führt. Darnach ist die ecclesia als die in die Sichtbarkeit von Raum und Zeit hineinragende endzeitliche Grösse vom ursprünglichen Christus-Zeugnis der Apostel ebensowenig abzutrennen wie das Zeugnis vom irdischen Jesus von seiner Auferstehung und Erhöhung. Dadurch rückt auch ein neuer katholisch-protestantischer Konsensus in den Bereich des Möglichen. Und doch bleiben die tiefsten Gegensätze bestehen. Man ist sich zwar einig, dass Christus die Kirche gewollt und gegründet hat, man ist aber vollends uneinig darüber, was Christus in seiner Kirche konkret gewollt und gegründet hat. Das nötigt uns zur Erörterung der 2. Frage:

Die Leitung der Kirche durch Christus

Diese wird zwar von keiner Seite bestritten, doch gehen die Meinungen darüber weit auseinander, wie die Leitung durch Christus zu verstehen ist. Nach dem Glauben der alten Kirche wirkt Christus als Haupt der Kirche die theosis. Das geschieht im sakramentalen Kult, wird bestätigt durch die Ordnung der Ämter, die Fülle der Charismen und Wunder, durch die Leiden der Märtyrer. Unter dem Einfluss der

spekulativen Mystik und der hierarchischen Vorstellungen des *Dionysius Areopagita* leitet Christus die Kirche nicht so sehr als persönlicher Herr, sondern vielmehr als Quell und Ausspender aller durch die Ordnungen und Sakramente der Kirche vermittelten Gnaden. So denken auch die grossen Meister der *Scholastik*. Sie beschäftigen sich indessen mehr mit dem Haupt-Sein Christi als mit dem Leib-Sein der Kirche und verstehen den Herrn der Kirche von der maiestas Dei her. Dabei treten drei Gedanken besonders hervor: 1. Christus ist seiner Gottheit und seiner Menschheit nach das Haupt, wodurch Christus in der mystischen Verbindung mit seiner Kirche als zweiter Adam, als Haupt des neuen Menschengeschlechtes erscheint. 2. Christus ist das Ursprungsprinzip seiner Glieder, indem er in ihnen das Gnadenleben schafft. 3. In Christus ist alle Fülle des Lebens, und diese Fülle leitet das Haupt in die Glieder über. In diesem Zusammenhang gewinnt auch die Lehre vom dreifachen Amt neue Bedeutung. Bei aller Einheitlichkeit des scholastischen Denkens bestehen indessen auch Unterschiede. Nach *Bonaventura* ist Christus das im Leib der Kirche verborgene, lebenspendende Herz, während nach *Thomas* das Herz nicht unmittelbar Christus, sondern der Heilige Geist ist, der rationalistisch verstanden wird. Unter den Reformatoren neigen *Luther* mehr *Bonaventura*, *Calvin* mehr *Thomas* zu. Bei ihnen tritt der mystisch-hierarchische Gedanke zurück. Christus leitet die Kirche ohne Mittelinstanzen unmittelbar durch sein Wort und seinen Geist. Alles andere ist Abfall und totes Werk. Im rationalistischen und idealistischen Christus-Verständnis wird schliesslich von seiner Leitung der Kirche nicht mehr gesprochen. Erst die neuere protestantische Theologie sucht sich von den Fatalitäten einer unkontrollierbaren «Geistesleitung» zu befreien.

Die Gegenwart Christi in der Kirche

Was die Gegenwart Christi in der Kirche betrifft, sind die altkirchlichen Zeugnisse dafür am ehesten in den Liturgien zu finden. Es handelt sich für sie um eine Gegenwart, die der erhöhte Herr dauernd zur Gesamtkirche hat und die im Vollzug des Kultus nur besonders deutlich und wirksam wird. In der alten Kirche geht es um einen totalen pneumatischen Realismus der Gegenwart Christi. Die ganze Welt des Lichtes und des Lebens in der Wesentlichkeit des neuen Äons ist mit Christus in der Kirche gegenwärtig. Diese Auffassung lebt bis heute in der Liturgie der *Ostkirche* weiter. Bei *Augustin*, der

verschiedene Modi der Gnadengegenwart Christi unterscheidet, tritt die Liturgie zurück; die Gegenwart Christi wird mehr in der Gnadengegenwart des Heiligen Geistes gesehen. Die *Scholastiker*, insbesondere *Bonaventura*, legen das Gewicht wieder stärker auf die sakramentale Gegenwart Christi, doch treten die Gnaden-Gegenwart Christi im Sakrament und in der Kirche in der Folgezeit immer weiter auseinander. Während für die Volksfrömmigkeit Christus im Tabernakel «wohnt», erscheint andererseits die Kirche als Gnaden-Organ der göttlichen Majestät. Der Abstand zur alten Kirche wird gross. Eine Wandlung tritt erst ein durch die Erneuerung des Kirchenbegriffs und des liturgischen Lebens durch J. A. Möhler.

Die Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche

Über diese Frage scheint heute ebenfalls ein Konsens vorzuliegen, ist man sich doch einig in der Annahme des Satzes: da Christus nur einer ist, kann auch sein Leib nur einer sein. Aber gerade an dieser Stelle prallen die alten Gegensätze aufeinander. Von dem richtig zu interpretierenden Satz «extra ecclesiam nulla salus» her kommt es schon in der ältesten Kirche zu den voll ernstzunehmenden Begriffen der Apostasie, des Schismas, der Häresie. Die Frage ist, wie sie heute anzuwenden wären. Doch kann hier nicht die ganze Entwicklung dargestellt werden. Es kann hier nur darum gehen, in dieser Sache auf drei für unsere Zeit besonders repräsentative Stimmen einzugehen und an ihnen den katholisch-protestantischen Gegensatz aufzuzeigen. In seinem Kommentar zur Enzyklika «*Mystici Corporis Christi*» erklärt *C. Feckes*: zur Wahrung der Einheit und der Zugehörigkeit zu Christus und seiner Kirche kann es nur darum gehen, die getrennten Christen in diese eine, sichtbare Gemeinschaft einzufügen. Nach *E. Brunner* sind die geschichtlichen Kirchen höchstens Gefässe der wahren ekklesia des Neuen Testamentes, die allein Leib Christi genannt werden darf. Es ist klar zu scheiden zwischen Zugehörigkeit zu Christus und zu der Kirche, und deshalb ist es unmöglich, die alten Begriffe von Schisma und Häresie auf das Verhältnis der Kirchen untereinander anzuwenden. *A. Nygren*, der die Meinung weiter ökumenischer Kreise wiedergibt, tritt dafür ein, dass die Ökumene uns verpflichte, Abirrende in Liebe zur Wahrheit zurückzuführen. Der Kampf um die Wahrheit in der Liebe wird zum Mittel, den Leib Christi aufzubauen und seine Einheit zu bekräftigen.

In seiner Antwort auf die durch die dogmengeschichtliche Ent-

wicklung gestellten Fragen betont Küppers, dass zur Überwindung der bestehenden Gegensätze nach dem Zeugnis der Schrift und dem Symbolum Nicaeum von der Heiligkeit der Kirche auszugehen ist, welche mit der Herrlichkeit Gottes zusammenzusehen ist: die Kirche heisst heilig, weil in ihr Gottes Herrlichkeit offenbar wird. Im Farbenspektrum der einen Lichtherrlichkeit, die der Kirche zukommt, sind vor allem sechs Farben zu sehen: leiturgia, hierarchia, dogma, kerygma, martyria, diakonia. Diese grundlegenden Elemente des Lebens der Kirche gründen in Christus selbst; darum eignet ihnen ein dreifacher Charakter: sie sind pneumatisch, sakramental und eschatologisch, wie es die Kirche selbst ist. Diese ist in ihrer Heiligkeit und damit in ihrer Einheit, Katholizität und Apostolizität nur zu erkennen, wenn ihre beiden Seiten zusammen gesehen werden: ihre reale, geschichtliche Wirklichkeit und ihr pneumatisch-sakramental-eschatologischer Charakter. So gesehen ist die Einheit der Kirche die Furcht ihrer Heiligkeit wie ihrer Katholizität und Apostolizität. Daraus ergeben sich bestimmte Folgerungen für die Leitung der Kirche: 1) Wenn die genannten sechs Äusserungen kirchlichen Lebens alle auf Christus bezogen sind, stehen sie tatsächlich unter seiner Leitung, und kein Glied kann etwas anderes wollen, als durch sie der Kirche zu dienen. Dass dieser Dienst in der Gesamtkirche zum Ausdruck kommt, ist der tiefste Gehalt des konziliaren Lebens der Kirche. 2) Die so verstandene Leitung des Gesamtlebens der Kirche findet ihre Vollendung im Geheimnis der Gegenwart Christi in der Kirche. Es ist im Sinne *Augustins* an die Gnadengegenwart Christi im Heiligen Geist zu denken, aber sie ist nach dem Beispiel der ältesten Kirche zu ergänzen durch die Gegenwart Christi im Sakrament, im Bekenntnis, im Amt und in der umfassenden Glaubenshaltung der Kirche. 3) Die Frage der Zugehörigkeit zu Christus und zur Kirche ist dahin zu beantworten, dass die Kirche an ihrer wesentlichen Einheit Anteil hat nach dem Masse, das Christus ihr gibt, werde sie nun als Theopneustie (orthodox), als Ur-Sakrament (katholisch) oder als eschatologisches Zeichen (protestantisch) verstanden.

Unsere Haltung in der Notlage der Trennung wird darum der Stellungnahme der orthodoxen Delegation an der Konferenz in Evanston ähnlich sein: Die Kirche Christi hat sich in ununterbrochener, historischer Kontinuität von den Tagen der Apostel her als die Eine und Heilige auf Erden sichtbar fortgesetzt und darin das den Heiligen übergebene Erbe rein bewahrt. Doch darf diese Erklärung, die wir selbst kaum wörtlich gleich formulieren würden, nicht in ei-

nem rechtlich exklusiven Sinn verstanden werden, sondern sie hat als Bekenntnis zur Fülle und Wahrheit gegenüber der Gefahr der Entleerung und Halbheiten zu gelten. So anerkennen wir, dass jede einzelne konkrete Auswirkung der verschiedenen Lebenselemente der Kirche sozusagen Einzelerfüllungen des Gesamtauftrages der Kirche rein und gut sein und dem Menschen zum Segen werden können. Wir halten aber andererseits daran fest, dass die als Einzelerfüllungen nicht in der gleichen Masse den Leib Christi mitbauen, als sie nicht aus der Einheit mit der Kirche in ihrer irdisch-konkreten fließen oder zu ihr hinführen.

In der nachfolgenden Diskussion tritt nur wenig Neues hervor. In der Hauptsache wird das Gehörte geklärt und präzisiert.

«*Das Offertorium als liturgisches und dogmatisches Problem*»

Darüber hat lic.theol. K. Pursch zwei grössere Arbeiten in der IKZ erscheinen lassen⁴⁵. Prof. Dr. A. E. Rüthy und Lektor C. Tol unternehmen es, sich mit den Ergebnissen seiner Forschungen kritisch auseinanderzusetzen. Prof. Rüthy erinnert an die bahnbrechende Schrift «Mensa und Confessio» von Franz Wieland, zu der sich Eduard Herzog und Adolf Thürlings eingehend geäußert haben⁴⁶. Die Thesen Wieland wurden seinerzeit von Dorsch S. J. als mit der Tridentinischen Lehre unvereinbar erklärt. Herzog anerkennt sie und sieht in ihnen eine Bestätigung der Auffassung, die in der christkatholischen Messliturgie ihren Niederschlag gefunden hat. Nach Wieland besteht ein grundsätzlicher Unterschied zwischen dem Tisch des Herrn in der ältesten Kirche und dem Opferaltar, wie er sich durch die Verbindung mit einem Märtyrergrab, einer confessio, unter der Einwirkung ausserchristlicher Opfervorstellungen entwickelt hat: Dank- und Brudermahl dort, Opferung hier. Rüthy, der sich weder für Wieland noch für Herzog entscheidet, weist auf zwei Linien hin, die sich bis in die ältesten Dokumente zurückverfolgen lassen. Die erste, im Neuen Testament vorgegebene Linie führt zur Auffassung, dass die Eucharistie ein Akt des Dankes für das einmalige Opfer Christi am Kreuz und der Selbsthingabe der Gläubigen an ihn ist. Die zweite Linie

⁴⁵ Siehe Anmerkung 40.

⁴⁶ Vgl. E. Herzog: *Mensa und Confessio* nach Dr. F. Wieland und die christkatholische Messliturgie, IKZ 1911, S. 340 ff., ebenso Adolf Thürlings, ebda., S. 361 ff. Die beiden Aufsätze können grundsätzlich heute noch als massgebend für die altkatholische Auffassung vom Opfercharakter der Messe gelten.

kommt phänomenologisch von heidnischen Opfergedanken her, nach welchen das durch den Priester dargebrachte Opfer vor Gott besondere Bedeutung gewinnt. Beide Linien wirken sich in der Tridentinischen Lehre aus, die darum nicht einfach verurteilt werden kann. Doch muss die erste Linie den Vorrang behalten.

In der Diskussion werden drei Bedenken gegen gewisse Elemente der römisch-katholischen Abendmahlslehre geltend gemacht. 1) Ist, wenn die Messe als «unser» Opfer verstanden wird, noch genügend Raum für Christus als den alleinigen Hohepriester und Opferer? 2) Geschieht es nicht, dass unser liturgisches Tun, wenn es als «unser» Opfer verstanden wird, einem aus dem heidnischen Religionswesen wohlbekannten «Opfertrieb» verfällt? 3) Sind dabei nicht synergistische Gedanken wirksam, die im Widerspruch stehen zum Gedanken der Alleinwirksamkeit der Gnade? *Pursch* erklärt dazu, dass durch das Verständnis der Kirche als mystischer Leib Christi «unser» Opfer zur Identität mit dem einen Opfer Christi erhoben wird. Das immer neu vollzogene Messopfer ist als «Tatgebet» des Gehorsams gegenüber der göttlichen Anordnung zu verstehen. Dieser Gedanke des Tatgebetes sollte für die liturgische Gestaltung des Offertoriums begleitend sein. *C. Tol* zieht in seinem Kurz-Referat einen kritischen Vergleich zwischen den Aufstellungen von *Pursch* und den in Holland ausgearbeiteten Vorlagen für das Offertorium. Abschliessend werden im Sinne eines Consensus folgende drei Gesichtspunkte festgehalten:

1. Das Offertorium soll liturgisch als actio gesehen und als Gabenbereitung gestaltet werden.
2. Es soll jede in den gegenwärtigen Riten enthaltene Vorwegnahme der Konsekration ausgemerzt werden, ohne dass dadurch eine Verarmung eintreten darf.
3. Die eigene, innere Zurüstung soll stärker betont werden.

Berichte und Anregungen

Über das Thema «Mission und Evangelisation», das schon an früheren Studientagungen⁴⁷ erörtert worden und am kommenden Altkatholiken-Kongress von Rheinfelden (1957) auf breiterer Basis behandelt werden soll, spricht Prof. *M. A. Zwart*. Er schildert die verschiedenen Formen, unter denen die altkatholischen Kirchen,

⁴⁷ Vgl. dazu die Berichte über die Theologentagungen in Bonn (1951), S. 20ff., Solothurn (1954), S. 30ff., und Amersfoort (1955), S. 34ff.

insbesondere die holländische mit ihrer Organisation «Apostoleia», den missionarischen Auftrag zu erfüllen suchten. Für die Zukunft fasst er die Möglichkeit einer äusseren Missionsstation im Bereiche der anglikanischen Kirche ins Auge.

Prof. Dr. *P. J. Maan* gedenkt des 25jährigen Bestehens der alt-katholisch-anglikanischen Interkommunion⁴⁸. Prof. *P. J. Jans* berichtet über die Tagung des Zentralkomitees des Ökumenischen Rates der Kirchen in Ungarn.

Angeregt wird a) die Anlage eines zentralen Archivs über die bisherigen Studientagungen; b) die Umgestaltung der Studienwochen in Einkehrtage.

7. Studientagung vom 22. bis 28. September 1958 in Wien

Hauptthema: Das kirchliche Amt

Diese Tagung war in der Hauptsache der Frage nach dem kirchlichen Amt und seiner Auswirkung im altkatholischen Kirchenrecht gewidmet. Sie stand unter der Leitung von Prof. Dr. *P. J. Maan*, das Protokoll wurde gemeinsam von Dr. *E. Kreuzeder*, *E. Nickel* und Dr. *J. Waldmeier* verfasst⁴⁹.

Als erster spricht Prof. *M. A. Zwart* über

«*Handauflegung und Amtsübertragung im Alten Bund*».

Der Referent, der sich hauptsächlich mit den spätjüdischen Voraussetzungen des neutestamentlichen Amtes befasst, führt im wesentlichen aus: Die Handauflegung (*semika*), die im 1. Jahrhundert bei den Schriftgelehrten als Praxis der Übertragung des Amtes in der Sukzession mit den Vorgängern geübt wurde, war Garantie der Lehrtradition. Wir sehen in den ersten christlichen Gemeinden zunächst nicht die jüdische *semika*, sondern eine spezifisch christliche Handauflegung, die ebenfalls die Lehrtradition verbürgern soll. Sie ist (als Übertragung des Geistes) die Erfüllung der *semika* und der Lehrtradition.

Über «Das Amt im Neuen Testament» referiert Pfarrer *L. Affolter*. Seine Thesen besagen im wesentlichen:

A. Vom Apostel-Amt: 1) Der «apostolos» ist Übersetzungswort für «shaliah». Er bezeichnet den Beauftragten und Bevollmächtigten

⁴⁸ Vgl. dazu den Aufsatz von L. Gauthier: Pour le 25^e anniversaire de l'intercommunion anglicane et vieille-catholique, IKZ 1956, S. 133 ff.

⁴⁹ Protokoll IKZ 1959, S. 6 ff.

der ihn sendenden Person. 2) Im Neuen Testament wird Jesus apostolos genannt als der Sohn, in dem Gott redet und handelt. 3) Während des irdischen Wandels Jesu sind apostoloi die Gesandten und Beauftragten Jesu, die die Botschaft vom Reich hinaustragen, deren Auftrag und Vollmacht nach ihrer Rückkehr aber erlischt. Neben ihnen stehen die Zwölf, die bereits im Hinblick auf die Fortsetzung des Heilswerkes nach Ostern erwählt werden. 4) Sein schärfstes Gepräge erhält der Apostelbegriff erst nach Ostern. Als Augenzeugen der Auferstehung, mögen sie schon vom irdischen Jesus erwählt worden sein oder mögen sie Christus «nach dem Fleisch» nicht mehr gekannt haben, sind sie beauftragt, durch ihre Verkündigung die Gläubigen um den gekreuzigten und auferstandenen Herrn zu scharen. 5) Das Apostel-Amt ist darum einmalig und unübertragbar – in Entsprechung zur Einmaligkeit des Erlösers. 6) Der Apostolat ist für die Kirche konstitutiv. Die Kirche ist und lebt ausschliesslich vom Zeugnis der Apostel. 7) Die Apostel sind nicht nur die ersten im geschichtlichen Sinn, sondern ihr einmaliges Zeugnis bleibt grundlegend bis zur Parusie. Diese Tatsache bekennt die Kirche durch die Kanonisation der Heiligen Schrift.

B. Vom apostolischen Amt der Kirche: 1) In der Frage der Nachfolger der Apostel scheiden sich die Geister. Die römisch-katholische Kirche erblickt im Apostolat mehr oder weniger deutlich eine Dauerinstitution, die sich fortsetzt in den Bischöfen, die als «Nachfolger der Apostel» bezeichnet⁵⁰ werden; die Kirchen der Reformation betonen die Einmaligkeit des Apostolates und sehen die Entwicklung der kirchlichen Ämter im Zusammenhang der Entartung der Kirche aus einer Bruderschaft der Liebe in ein Rechtsinstitut. 2) Die Apostel können im strengen Sinn keine Nachfolger haben, da solchen die Augenzeugenschaft und die unmittelbare Beauftragung durch den Auferstandenen fehlen würde. 3) Christus hat nicht nur Apostel, sondern Zeugen zweiter Hand berufen, die die Botschaft weitertragen sollen. Ihr kirchlicher Dienst steht, vom Gegenüber Christi und der Apostel zur Kirche her gesehen, ebenfalls im Gegenüber zur Kirche. 4) Das Zeugnis der Apostel kann nur durch lebendige Personen wei-

⁵⁰ Immerhin ist zu sagen, dass – worauf schon Reusch aufmerksam gemacht hat – das Tridentinum die Bischöfe nicht direkt als Nachfolger der Apostel bezeichnet, sondern von ihnen nur sagt, dass sie «in apostolorum locum successerunt» (Sessio XXIII, cap. 4).

tergegeben werden. Wie das Zeugnis der Apostel für die Kirchwerdung grundlegend war, so ist das Zeugnis der kirchlichen Amtsträger von diesen persönlich übernommen, gemeindebildend und als solches notwendig. 5) Das kirchliche Amt beruht nicht auf einer Delegation der allen Gemeindegliedern zukommenden Funktionen, sondern auf göttlicher Berufung und Einsetzung. 6) Das so verstandene Amt der episkopoi und presbyteroi kommt erst zur vollen Geltung, als sich die Distanz zu den Aposteln vergrößert hat. 7) Amt und Charisma schliessen einander nicht aus, sondern bedingen einander, soll das Amt nicht erstarren und das Charisma nicht in Schwärmerei ausarten. Sie stehen zueinander nicht im Widerspruch, sondern im Verhältnis der Polarität.

In der nachfolgenden Diskussion wird der Nachdruck auf folgende Punkte gelegt: 1) Der Zwölf-Apostel-Kreis ist nicht zu sehr von der Kirche zu trennen. 2) Der Auftrag der Apostel ist nicht lediglich die Verkündigung; er umfasst – im Sprachgebrauch der späteren Kirche – ausser der Lehr- auch die Weihe- und Leitungsgewalt. 3) Es besteht eine Parallele zwischen dem «ein für allemal» des Kreuzesopfers Christi gegenüber dem Messopfer einerseits und dem Apostel-Amt gegenüber dem apostolischen Kirchenamt andererseits. 4) Amt und Kirche waren bereits vor Ostern gegeben und existieren unabhängig vom subjektiven Zeugnis. 5) Neben dem Schriftzeugnis muss auch die Tradition gehört werden. Das geschieht im nächstfolgenden Referat über «Das kirchliche Amt in der alten Kirche von Ignatius bis Cyprian» von DDr. *Ernst Hammerschmidt*. Der Referent legt im wesentlichen dar: 1) Das Bischofsamt ist im Neuen Testament begründet, wobei die Frage seiner Bezeichnung und Ausgliederung nach oben oder unten von untergeordneter Bedeutung ist. 2) In der apostolischen Zeit steht hinter allen Ämtern und Diensten die Autorität der Apostel. Die Wirksamkeit der Charismen stand ebenfalls unter der Kontrolle des apostolischen Amtes. 4) Der dunkle Raum bis Ignatius gibt keinen Anlass, an der Existenz des Bischofsamtes zu zweifeln. 5) Eine gewaltsame Umwandlung einer presbyteralen Verfassung in den «monarchischen» Episkopat lässt sich nicht nachweisen. 6) In der frühkatholischen Zeit wird zur Begründung des Bischofsamtes Mt. 16, 16 verwendet. 7) Das kirchliche Amt in seiner Dreigliederung bleibt sich bei allen Nuancen im wesentlichen gleich. 8) Die Art und Weise der Bestellung des Bischofs ist eine Frage von sekundärer Bedeutung. Der Ursprung des Bischofsamtes liegt in der Konsekration. 9) Cyprian stellt die Einheit des Episkopates in den Vordergrund. Die einzelnen Bischöfe nehmen an dem einen Episko-

pat teil. 10) Der Bischof ist Wächter des Glaubens, des Kultus und der Disziplin, aber auch Hirte und Vater; jeder Bereich des kirchlichen Lebens steht unter seiner Autorität. Ihm beigegebene Gremien haben beratende Funktion. 11) Cyprian stützt sich hauptsächlich auf Mt. 16, 16, um die Amtsvollmachten des Bischofs darzutun. 12) Durch seine Persönlichkeit und sein Werk hat Cyprian dazu beigetragen, die Vorrangstellung des Bischofs von Rom zu fördern. 13) Es ist eine Folge der menschlichen Natur, dass das Amt in der nachapostolischen Zeit, nicht mehr von der Unmittelbarkeit des neutestamentlichen Geschehens ergriffen, «amtlicher» wurde. 14) Die Entfaltung der kirchlichen Ämter in der frühchristlichen Zeit ist nicht eine unverbindliche historische Erscheinung, sondern ein verbindlicher Bestandteil des katholischen Glaubens. 15) Die Forschung macht es wahrscheinlich, dass die kirchlichen Ämter, besonders das Bischofsamt und die wohlausgewogene Mitwirkung der Laien in den heutigen orientalischen und orthodoxen Kirchen, der frühchristlichen Entwicklung besonders nahestehen⁵¹.

Die Aussprache ergibt eine weitgehende Übereinstimmung mit den Thesen des Referenten. Betont wird die Wichtigkeit der unter 15) erhobenen Forderung, sich mit der kirchenrechtlichen Stellung der Ämter in den orientalischen und orthodoxen Kirchen näher zu befassen.

Das 4. Hauptreferat von Bischof Dr. *St. Török* über «Die Auffassungen über das Bischofsamt im Zeitalter des Josefinismus» ist vor allem von historischem Interesse. Im Josefinismus wird das Amt des Bischofs zum Amt eines Staatsbediensteten, wie er überhaupt grundsätzlich eine Beeinträchtigung der kirchlichen Eigenständigkeit gebracht hat. Der Josefinismus kann nicht als Vorläufer des Altkatholizismus gelten, doch kann er im weiteren Sinn als eine der geistigen Voraussetzungen der altkatholischen Kirchwerdung betrachtet werden.

Prof. Dr. *W. Küppers*, der über «Die Bedeutung des Amtes im heutigen altkatholischen Verständnis» hätte referieren sollen, ist am Erscheinen verhindert. Er sendet der Tagung einige Leitsätze zu, deren wichtigste sind: Trotz der unbestritten bischöflichen Struktur der altkatholischen Kirchen bestehen in den einzelnen

⁵¹ Aufschlussreich zum Verständnis des altkirchlichen bzw. altkatholischen Amtes ist auch der Aufsatz von Dr. E. Hammerschmidt: Die anglikanischen Auffassungen von der Kirche und dem Amt und ihr Verhältnis zu den Altkatholischen, IKZ 1958, S. 96 ff., 157 ff.

Landeskirchen erstaunliche Unterschiede bezüglich der Amtsbefugnisse des Bischofs wie in keiner anderen bischöflichen Kirche. Das erfordert eine klarere Herausstellung und Umschreibung der Kompetenzen eines altkatholischen Bischofs als Zeuge, Garant und Hüter der Katholizität der Kirche.

Bischof Dr. *Urs Küry* zeigt im Anschluss an die Thesen *Küppers'* den verschiedenen Aufbau der Verfassung des deutschen und des schweizerischen Bistums auf, während Prof. Dr. *P.J. Maan* die Grundzüge der altkatholischen Kirchenverfassung Hollands nachzeichnet. Pfarrer *A. Degen* ergänzt die beiden Referate durch seinen Bericht über «Die Arbeiten des Rechtsausschusses der deutschen Kirche über das kirchliche Personalrecht einschliesslich des Episkopalrechtes». Dieses sorgfältig ausgearbeitete Personalrecht ist inzwischen in Deutschland in Kraft getreten.

Berichte und Anregungen

Von Prof. Dr. *W. Küppers* liegt ein eingehender Bericht über den «Gegenwärtigen Stand der altkatholisch-orthodoxen Beziehungen» vor, der mit der Anregung schliesst, es sollte im Auftrag der Bischofskonferenz ein Aktionsausschuss gebildet werden, der die Verhandlungen zu intensivieren und als erstes auf theologischer Basis einen Bericht über den altkatholisch-orthodoxen Dialog herauszugeben hätte⁵².

Es waren an dieser Wiener Tagung lediglich Ansätze zu einer Näherpräzisierung des altkatholischen Amtsverständnisses erarbeitet worden. Insofern hatte die Tagung mehr vorbereitenden Charakter. Tiefergreifende Studien zur Frage des kirchlichen Amtes sollten den kommenden Tagungen vorbehalten bleiben (siehe weiter unten die Berichte über die Studententagungen von 1964, 1969 und 1971). Zuvor sollte versucht werden, über die ekklesiologische Bedeutung des Heiligen Geistes und des Heilsvorganges in der Rechtfertigung und Heiligung – Probleme, die bis jetzt nur am Rande berührt worden waren – grössere Klarheit zu gewinnen. *(Fortsetzung folgt)*

⁵² Eine erste, vorläufige Stellungnahme, die allen Häuptern der orthodoxen Kirchen zugestellt wurde, verfasste U. Küry: «Zum gegenwärtigen Stand der altkatholisch-orthodoxen Beziehungen», IKZ 1969, S. 89 ff. Einen zweiten, ausführlicheren und weiterführenden Bericht legte W. Küppers in einem Vortrag vor, den er im Frühjahr 1971 in Athen und Saloniki hielt: «Stand und Perspektiven des altkatholisch-orthodoxen Dialogs», IKZ 1972, S. 87 ff.