

# Die internationalen alkatholischen 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 4

PDF erstellt am: **20.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404594>

## **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\*)

### **8. Studientagung vom 12. bis 18. Oktober 1959 in Solothurn**

#### **Hauptthematika: Der Heilige Geist und das Amt der Kirche— Nichttheologische Faktoren bei der Entstehung der altkatholischen Kirchen**

Die Tagung stand unter der Leitung von Prof. Dr. *P. J. Maan*. Das Protokoll wurde abgefasst von *E. W. Heese*, *Dr. E. Kreuzeder* und *Dr. J. Waldmeier*<sup>53</sup>.

#### *Referate und Diskussionen*

Über «Geist, Berufung und Auftrag im Alten Testament» spricht Prof. Dr. *W. Küppers*. Ausgehend von der Frage, wie das mit «ruah» bezeichnete göttliche Handeln sich im Alten Testament darstellt, betont der Referent, dass mit «Geist Gottes» Gott selbst in seinem Handeln an der Welt gemeint ist. In der Verbindung mit dem «Wort Gottes» verdeutlicht «Geist» die Macht- und Kraftseite der Wirksamkeit Gottes, während «Wort» mehr auf die Personhaftigkeit Gottes zielt. Grundlegend ist dabei der Gegensatz von Gott und Welt, von Geist und Fleisch. Für Vorgänge der «Berufung» gibt es im Alten Testament nur verbale Formen, was darauf hinweist, dass das Kommen des Geistes oder des Wortes zu bestimmten Menschen erfolgt, ohne dass es dazu eine Vorbereitung gibt oder dass bleibende Veränderungen eintreten. Dass aber immer wieder Berufung geschieht, ist ein Zeichen dafür, dass Gottes Ziel noch nicht erreicht ist. Berufung ist ein eschatologisches Ereignis, in welchem das Ende schon da ist. Dieser eschatologische Charakter der Berufung bedingt den «Auftrag» beziehungsweise die Summe der Aufträge im Bundesverhältnis. Der Auftrag, der Israel mit seiner Berufung zuteil geworden ist, besteht in der Erfüllung der Thora. Diese Beauftragung entfaltet sich in zwei Ordnungen, in der allgemeinen

---

\* Siehe IKZ 1977, Heft 2, S. 106 ff; Heft 3, S. 140 ff.

<sup>53</sup> Protokoll IKZ 1960, S. 48 ff.

Verpflichtung des Volkes auf die Gebote und in der besonderen der Ämter, die sich aus der Leitung des Bundesvolkes ergeben. Dabei sind vier Gesichtspunkte zu unterscheiden: 1) Der Gesichtspunkt der Berufung und Einsetzung durch Geist und Wort Gottes; 2) Der Gesichtspunkt der Annahme des göttlichen Auftrages. 3) Der Gesichtspunkt der rein menschlichen Tradition oder Institution, die zum Hemmnis für die Erfüllung des Auftrages werden kann 4) Der Gesichtspunkt dieser Tradition und Institution, die zum Organ der Durchführung des Auftrages werden können. Das lässt sich verdeutlichen an den überlieferten Institutionen des Richters, des Königs und des Priesters. Diese haben eschatologische Bedeutung in dem Sinn, dass die alte Form dieser Institutionen überwunden wird und doch bestehen bleibt auf die grosse, kommende Erfüllung durch Jesus Christus hin.

Zum Thema «Geist, Amt und Charisma im Neuen Testament» spricht Pfarrer *H. Aldenhoven* auf Grund folgender (von uns gekürzter) Thesen. 1) Jesus Christus ist der eigentliche Amtsträger des Neuen Bundes. 2) Im Heiligen Geist ist der erhöhte Herr in den von ihm ausgesandten Jüngern gegenwärtig und wirksam. 3) Auch die ganze Kirche hat den Geist empfangen; sie hat als Ganzes Anteil an Sendung, Auftrag und Vollmacht der Apostel. 4) Gleichwohl steht der Apostel als der Gesandte Christi der Gemeinde gegenüber. In diesem Gegenüber konkretisiert sich das Gegenüber von Christus und Kirche. 5) Der Herr der Kirche tritt ihr aber auch in den Apostelschülern und Kirchenvorstehern gegenüber, deren Ämter sich erst mit der Zeit deutlicher abheben. 6) Dieser Sachverhalt tritt vor allem in der Apostelgeschichte und in den Pastoralbriefen hervor. 7) Zwischen den Aposteln und den anderen Trägern des kirchlichen Amtes bestehen im Hinblick auf die Einmaligkeit der ersteren gewisse Unterschiede, die nicht verwischt werden, die aber auch nicht deren Einheit verdunkeln dürfen. In dieser Einheit ist die apostolische Sukzession begründet. 8) Geist und Amt schliessen einander nicht aus, vielmehr wird das Amt vom Geist getragen. Die Ordination durch Handauflegung von seiten Bevollmächtigter ist, obwohl sie selten bezeugt wird, die einzige Form der Übertragung der Vollmacht und der Spendung des dazu gehörigen Charismas, die neutestamentliche Autorität hat. 9) Sowenig die Autorität des Apostels die Freiheit der Gemeinde beeinträchtigt oder dem freien Wirken des Geistes in ihr widerspricht, sowenig darf das beim nachapostolischen Amt der Fall sein.

In dieselbe Richtung weist das Referat von Prof. Dr. *P. J. Maan* über das Thema: «Heiliger Geist und Kirche in der Apostelgeschichte». Seine Thesen besagen im wesentlichen: Die Apostelgeschichte ist als zweiter Teil des Evangeliums, also nicht nur als Geschichtsschreibung, sondern als Zeugnis und Verkündigung zu verstehen. Die für das Verhältnis von Heiligem Geist und Kirche grundlegenden Aussagen sind im 2. Kapitel (Ausgiessung des Heiligen Geistes an Pfingsten) enthalten. Die dort gegebenen Ansätze sind auch wegleitend für den restlichen Teil. Festzuhalten ist: 1) Die Kirche ist durch die Gabe des Heiligen Geistes die Kirche aus Juden und Heiden. 2) Sie anerkennt die Gemeinde in Jerusalem als Mutterkirche. 3) Die Autorität der Apostel ist unbestritten. 4) Es gibt Ansätze für ein konziliares Verfahren. Von einer ausgebildeten Kirchenverfassung kann keine Rede sein. 5) Der Heilige Geist wird vermittelt durch Handauflegung, *confirmatio* und *reconciliatio*.

Das dogmengeschichtliche Referat hält DDr. *E. Hamerschmidt* unter dem Titel: «Geist und Kirche in der nachapostolischen Zeit».

1) In der nachapostolischen Zeit wird der Geist als eine undeutlich bestimmte, überirdische Kraft begriffen, die als solche das Lebensprinzip der Gemeinde ist. 2) Die Entartung und das Dahinschwinden des «geistgewirkten» Prophetentums macht bald einem nüchternen, moralisierenden Frömmigkeitstyp Platz (I Klem. Hermas), doch ist es ein falsches Klischee, diese Periode allein als das Feld des geistergriffenen Enthusiastikers zu sehen. 3) Das Charismatikertum hat eine teilweise Fortsetzung im Märtyrertum der Verfolgungszeit und im Asketentum gefunden. 4) In der tastenden Trinitätslehre ist die Frage nach dem Wesen und Wirken des Geistes noch kein selbständiges Thema. 5) Es lassen sich drei verschiedene Auffassungen unterscheiden: a) Der Geist wird als die präexistente Seite in Christus gesehen (Barnabas, Ignatius, Hermas). b) Der Geist ist bis Pfingsten mit dem Sohn identisch, dann wirkt er selbständig in der Kirche und wird mit dem Weltende wieder mit dem Sohn in Gott zurückkehren (ökonomische Trias); c) Der Geist ist ein neben dem Logos selbständiges, vorweltliches Wesen, von dem man nicht weiss, ob es der ewige Sohn, eine Kraft Gottes, ein Diener Christi oder ein hoch über ihm stehendes Wesen sei. 6) Origenes bekennt sich zur Auffassung, dass der Geist ein durch den Logos geschaffenes Wesen sei. 7) Wegweisend wird Tertullian, dessen Formeln die spätere Orthodoxie antizipieren. 8) Der Anstoss dazu, den Heiligen Geist in das



trinitarische Leben einzuordnen, geht von Sabellius aus, nach welchem der Heilige Geist neben Vater und Sohn eine Erscheinungsform des Einen Gottes ist. 9) Die Klärung tritt erst durch das Konzil von Konstantinopel im Jahre 381 ein. Durch die Erklärung des Herr-Seins des Heiligen Geistes (als dritte Hypostase der Dreieinigkeit) wird auch der Ort des Geistes für seine Wirksamkeit in der Kirche bestimmt. 10) Die Trinität und Geist-Lehre nimmt im Osten und Westen einen ähnlichen Weg. Das Filioque ist ein geringfügiger Unterschied gegenüber den Differenzen in der vor-nizäischen Zeit.

Die systematische Sicht eröffnet Bischof Dr. *Urs Küry* mit seinen Darlegungen über «Heiliger Geist, Kirche und Amt». Seine Thesen lauten<sup>54</sup>:

- 1) Der Heilige Geist ist in seinem Wirken in Kirche und Amt nur zu verstehen, wenn an seiner wesenhaften Gottheit und Personhaftigkeit im Sinne des Trinitätsdogmas festgehalten wird. Andernfalls wird das Wesen der Kirche als *opus trium* wie der göttliche Ursprung des Amtes verkannt.
- 2) Das Geheimnis des Wirkens des Heiligen Geistes ist identisch mit demjenigen seiner persönlichen Herabkunft. Diese erfolgt mit der Inkarnation Christi und bleibt an seine Person und sein Werk gebunden, um sich erst an Pfingsten auf die Kirche auszuweiten.
- 3) In dieser seiner *Kondeszendenz* ist der Heilige Geist Person und Gabe zugleich und wohnt in dieser Doppelung der Kirche ein bis ans Ende der Tage. Indem er die Seinen durch sein Kommen in den Heilsstand versetzt und sie durch sein Gekommen-Sein in ihm erhält, schafft er das Eine Leben, das die «Natur» der Kirche ausmacht.
- 4) Die Herabkunft des Heiligen Geistes in die Kirche und sein Walten in ihr erfolgt nach der Grundordnung, in der die Kirche von Christus gestiftet worden ist. Gestiftet hat Christus die Kirche in den Aposteln, die er als die Erstberufenen durch sein messianisches Sein und Wirken zu seiner Kirche «macht» und zugleich mit der apostolischen Vollmacht ausrüstet, die sie an die kirchlichen Amtsträger weitergeben. Indem der Geist der so strukturierten Kirche gegeben wird, ist sie Gemeinde- und Amtskirche von Anfang an.
- 5) Die Kirche ist nicht eine Gemeinschaft gleichgestellter Personen, sondern eine in sich abgestufte Personen-Gemeinschaft, in der

---

<sup>54</sup> Das Referat ist erschienen in der IKZ 1960, S. 107 ff., 150 ff.: U. Küry: Heiliger Geist, Kirche und Amt. Vgl. dazu H. Frei: Das Wesen der Kirche in altkatholischer Sicht, IKZ 1959, S. 103 ff.

Christus als der Herr und diesem untergeordnet die Apostel und diesen wiederum untergeordnet die kirchlichen Amtsträger und im Gegenüber zu ihnen die Gemeinde im Heiligen Geist eine Einheit bilden.

6) Der den Aposteln verliehene Geist ist kein anderer als der, der auch der Gemeinde gegeben ist. Aber er wird ihnen nach Joh. 20, 21 ff. proleptisch und im Sinne einer «Besonderung» zuteil als Amtsgeist, der sie zur Erfüllung ihres Verkündigungsauftrages ermächtigt. Nur von diesem pneumatischen Gesamtzusammenhang her, in dem die von Christus gestiftete Kirche als apostolische lebt, ist auch der Geist-Charakter des besonderen kirchlichen Amtes verständlich.

7) Im neutestamentlichen Zeugnis zeichnen sich im wesentlichen drei Gruppen von kirchlichen Ämtern ab:

a) die im engeren Sinne pneumatischen Ämter (Apostel, Propheten, Lehrer);

b) die charismatischen Dienste;

c) die geordneten Gemeindeämter (Episkopen, Presbyter, Diakone).

Sie unterstehen alle der Autorität der Apostel und gelten in der Regel als vom Geist gesetzt.

8) Nur für die letzte Gruppe wird die Einsetzung durch Apostel oder Apostelstellvertreter und damit der christologisch-apostolische Stiftungszusammenhang bezeugt. Diese Einsetzung erfolgt durch Handauflegung, die als «sakramentale» Übertragung des Amtsharimas gilt. Da die übertragene Vollmacht nur eine ist, ist auch das kirchliche Amt bei aller Vielfalt seiner Dienste nur eines.

9) Diese «horizontale» Übertragung des Amtes wird aber in ihrem christologisch-apostolischen Stiftungszusammenhang erst wirksam durch die auf Grund von Joh. 20, 21 erfolgende Anrufung und Vergegenwärtigung des Heiligen Geistes, der als Person in der «Vertikalen» die Gabe des Amtsgeistes wirkt, die er selber ist.

Wir haben die wichtigsten Thesen der fünf Referate aufeinanderfolgen lassen und fassen abschliessend die Diskussion zusammen. Zum alttestamentlichen Referat wird unterstrichen, dass das Priestertum des Neuen Testaments in seinem Verhältnis zu dem des Alten Bundes durch dreierlei gekennzeichnet ist: 1) durch Verneinung; 2) durch Überbietung; 3) durch Erfüllung. Zu den neutestamentlichen Darlegungen wird ergänzend festgestellt, dass das volle apostolische Amt darin begründet ist, dass die Kirche das neue Volk Gottes ist, dessen Ordnung in der Wahl der 12 Apostel begründet ist. Weiter: wie der Apostel mit dem von ihm verkündigten

Wort eine Einheit bildet, so müssen auch in der hierarchischen Struktur der Kirche Gnade und Person in ihrer Verbindung miteinander gesehen werden. Die Geistmitteilung durch die Firmung und die Priesterweihe bringt nicht ein quantitatives Mehr über die Geistmitteilung der Taufe hinaus, wohl aber eine Besonderung auf einen bestimmten Auftrag hin.

Zu den dogmengeschichtlichen Ausführungen Dr. *E. Hammerschmidts*, deren Schwerpunkt auf der Lehrentwicklung über den Heiligen Geist liegt, erklärt der Referent ergänzend, dass es schwer ist, in der nachapostolischen Zeit eine besondere Verknüpfung der Lehre vom Geist mit dem Amt festzustellen. Er macht ferner auf die Schwierigkeit aufmerksam, die in der Geist-Lehre mit dem Gebrauch der Kategorie der Person verbunden ist. Der griechische Ausdruck ‚prosopon‘ gibt nur annähernd wieder, was mit ‚Person‘ gemeint ist, während in den semitischen Sprachen ein eigentlicher Ausdruck für ‚Person‘ fehlt. Fragwürdig ist auch die Verwendung des aristotelischen Ausdrucks ‚ousia‘ für die Bezeichnung des göttlichen Seins.

In der Aussprache über das systematische Referat wird festgestellt, dass dessen Ergebnisse mit denen der neutestamentlichen und dogmengeschichtlichen Darstellungen übereinstimmen. Vom Referenten werden drei Fragen aufgeworfen, die noch einer weiteren Klärung bedürfen: 1) In welchem Verhältnis steht die einmalige Herabkunft des Heiligen Geistes an Pfingsten zu seinem immer neuen Herabkommen im Handeln der Kirche? 2) Inwieweit kann gesagt werden, dass der Geist durchgehend Person und Gabe ist? 3) Ist die Einheit des apostolischen Amtes so tiefgreifend, dass gesagt werden kann, dass auch die Presbyter und Diakone wie der Bischof Anteil haben an der Fülle der apostolischen Vollmacht?

### *Die nicht-theologischen Faktoren bei der Entstehung der altkatholischen Kirchen*

Die Bedeutung der nicht-theologischen Faktoren für die geschichtliche Erscheinung und die Trennung der Kirchen ist zum erstenmal auf der «Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung» von Lund im Jahre 1952 eingehend untersucht worden. Die Studien sind seither in den einzelnen Kirchen weitergeführt worden. So war es gegeben, das auch für unsere altkatholischen Kirchen im Sinne einer Selbstprüfung zu tun.

Über die nicht-theologischen Faktoren bei der Entstehung der altkatholischen Kirche in Holland spricht Prof. *M. Kok*. Er weist darauf hin, dass der Katholizismus in Nord-Europa bereits im Mittelalter anders gefärbt war als in Südeuropa und dass das niederländische Volk auch in kirchlichen Fragen von jeher nach Unabhängigkeit strebte. Bei der Trennung von 1723 spielten ausser der Gnadenfrage die machtpolitisch bedingten Konflikte mit den Jesuiten wie die durch Papst Paul IV. durchgeführte Reorganisation der kirchlichen Hierarchie, die aus politischen Gründen erfolgte, eine negative Rolle, doch war von ausschlaggebender Bedeutung letztlich doch der Gnadenstreit.

In Deutschland – so führt Pfarrer *A. Degen* aus – war die Entstehung der altkatholischen Kirche entscheidend durch drei Bewegungen bedingt: den Ultramontanismus, den Liberalismus und den Kulturkampf. Die Kirche hatte und hat sich vor der Versuchung zu hüten, sich mit einer der drei Bewegungen zu identifizieren.

In Österreich – so legt Pfarrer *N. Hummel* dar – war der Liberalismus vorherrschend, der an der Kirche selbst desinteressiert, aber antirömisch und antikonkordatär war. Er vermochte gegen die klerikalen Parteien auf die Dauer nicht aufzukommen. Neben diesen parteipolitischen Faktoren waren auch die bestehenden staatsrechtlichen Verhältnisse der altkatholischen Kirche nicht förderlich, noch weniger die sozialen und wirtschaftlichen Faktoren.

Im Unterschied zu diesen Referaten, die mehr die nicht-theologischen Faktoren der zeitgeschichtlichen Umwelt als die in der altkatholischen Kirche selbst berücksichtigen, deckt Pfarrer *Dr. O. Gilg* diese Faktoren innerhalb der christkatholischen Kirche der Schweiz selbst auf<sup>55</sup>. In ihr gab es von Anfang an «zweierlei Alt-katholiken», solche, die eine echte Reform im Geiste der alten Kirche anstrebten (so der Laienführer *Walter Munzinger*), und solche, für die der politische Kampf gegen Rom im Vordergrund stand. Die ersteren dachten im Sinne eines auf katholischer Grundlage beruhenden «Jenseits-Liberalismus», die letzteren im Geiste eines aufklärerischen, vernunftgläubigen «Diesseits-Liberalismus». Diese Zweiheit wirkt bis heute nach, was den Referenten zu den Worten veranlasst:

---

<sup>55</sup> Das Referat ist erschienen in der IKZ 1960, S. 30ff.: *O. Gilg: Die nicht-theologischen Faktoren bei der Gründung der christkatholischen Kirche der Schweiz*. Vgl. dazu sein für die Entstehungsgeschichte der christkatholischen Kirche der Schweiz sehr aufschlussreiches Werk: *Der Christkatholizismus in Luzern*. Luzern 1946.

«Möchte der Diesseits-Liberalismus als Weltanschauung, welcher in unseren Gemeinden für viel Gleichgültigkeit, überspitzten Individualismus und eine, wichtige Grenzen verwischende, Allerwelts-toleranz verantwortlich ist, immer mehr durch einen vertieften und wirklich geweiteten Jenseits-Liberalismus abgelöst werden.»

### *Berichte und Anregungen*

Liturgie-Reform: lic.theol. *K. Pursch* legt das eben fertiggestellte Altarbuch der Altkatholischen Kirche Deutschlands vor und gibt dazu aufschlussreiche Erläuterungen. Prof. Dr. *P. J. Maan* berichtet über das neu herausgekommene holländische Messbuch für die Gläubigen, Prof. Dr. *A. E. Rühly* über die schweizerische Synode von 1957, an der die Revision der liturgischen Bücher beschlossen worden ist.

## **9. Studientagung vom 24. bis 29. September 1962 in Bonn**

### **Hauptthematata: Rechtfertigung und Heiligung – Stellungnahme zur Weltkonferenz von Neu-Delhi**

Die Leitung der Tagung wird einmütig Pfarrer *H. Frei* übertragen, das Protokoll verfasst Pfarrer *E. W. Heese*<sup>56</sup>.

An dieser Tagung, die nicht ohne weiteres auf der 1955 in Amersfoort vorgesehenen Linie zu liegen scheint, sollte der soteriologische Aspekt der Frage nach Kirche und Amt geklärt werden. Dieser war zwar in den bisherigen Diskussionen immer wieder anvisiert, nie aber als solcher speziell erörtert worden.

Das erste Hauptreferat hält Prof. Dr. *K. Stalder* über «Die Rechtfertigung und Heiligung bei Luther». Die von ihm vorgetragenen Thesen lauten in gekürzter Form: 1) In seiner Lehre von der Rechtfertigung sucht Luther die Frage zu beantworten, wie der Mensch im Leben und im Sterben vor Gott bestehen kann. 2) Luther geht aus von der Erkenntnis, die durch den Tod Christi und die Forderung des Gesetzes unausweichlich geworden ist, dass der Mensch in all seinem Tun, auch in seinen guten Werken, gottwidrig bleibt und der Verdammnis verfällt. 3) An diesem Urteil vermag kein

<sup>56</sup> Protokoll IKZ 1960, S. 48 ff.



einziges menschliches Werk etwas zu ändern. Gott allein vermag hier eine Änderung herbeizuführen, und Gott hat das getan, indem er seinen Sohn für uns dahingab. Indem Jesus Christus sich für unsere Sünden opfert, gibt er Gott den Gehorsam und die Ehre, die ihm gebühren. Er tut Gott damit für uns Genugtuung. Gott lässt dieses Werk Christi für uns gelten und imputiert es uns, stellt es für uns in Rechnung. Jesus Christus und sein Werk sind also unsere Rechtfertigung. Sie ist ein richterliches Urteil Gottes, das er über uns und für uns fällt. 4) Das ist kein Willkürakt Gottes, vielmehr muss gelten: da Christus für den Menschen genug getan hat, ist der Mensch vor Gott rein und gerecht. 5) Unsere Gerechtigkeit bleibt ausser uns. Aber sie ist uns nicht fern, sie kann von uns vermittelt der Verkündigung und der Sakramente im Heiligen Geist ergriffen werden. 6) Der Satz von der «Rechtfertigung allein aus dem Glauben» besagt demnach: a) Die Rechtfertigung geschieht allein in Jesus Christus und kann allein im Glauben bejaht werden; b) die Rechtfertigung ist nicht auch noch, zusätzlich zu Jesus Christus und seiner Erlösungstat, in einem menschlichen Werk begründet; c) in solchem Glauben wird in Jesus Christus Gott geehrt, und dies anerkennt Gott in der Annahme des Glaubens. Dieser Glaube darf nicht als Werk des Menschen verstanden werden; als Werk des Menschen trägt er nichts zur Rechtfertigung bei. 7) Es gibt keine durch menschliche Bemühungen herbeizuführende Disposition zur Rechtfertigung, weder eine positive noch eine negative; noch ist die Rechtfertigungsgnade eine dem Menschen inhärierende Kraft. 8) Der Gerechtfertigte ist immer simul iustus ac peccator – in Christus. Der Gerechtfertigte bleibt nur iustus, indem er im ständigen Kampf mit der Anfechtung, die ihm aus dem göttlichen Gebot und aus der Konkupiszenz erwächst, glaubend an seiner ihm in Christus gewirkten Gerechtigkeit festhält. 9) Kraft der Gerechtigkeit in Christus kann der Glaube in aller Anfechtung immer nur heilsgewisser Glaube sein. 10) Der rechtfertigende Glaube ist der in der Liebe tätige Glaube. Wie der Heilige Geist den Glauben wirkt, so wirkt er auch, dass wir den Willen Gottes tun. Die Rechtfertigung ist darum nicht ohne Heiligung, ohne gute Werke, das heisst: ohne von Gott geforderte Taten. 11) Diese Werke tragen nichts zur Rechtfertigung bei, sie sind vielmehr überhaupt nur auf Grund der Rechtfertigung möglich. 12) Die Rechtfertigung in Jesus Christus schafft nicht nur die Möglichkeit für gute Werke, sie schliesst vielmehr bereits die endgeschichtliche Rettung ein. Sie ist die Rettung im eschatologischen Sinn.

Das zweite Hauptreferat hält Prof. Dr. *W. Küppers* über «Die Rechtfertigung und Heiligung nach der Lehre des Konzils von Trient». Es ist natürlich nicht möglich, in einer kurzen Stunde die dogmengeschichtlichen und systematischen Zusammenhänge, in denen die in 16 Lehrkapiteln und 33 Kanones der Sessio VI zusammengefassten Entscheidungen über die Rechtfertigung stehen, im einzelnen aufzuzeigen und zu interpretieren. Der Referent beschränkt sich darauf, den *processus iustificationis* darzustellen, wie er zur Abwehr der reformatorischen «Häresie» durch das Konzil gefordert wird. Der Rechtfertigungsprozess verläuft in drei Stadien, der am (fiktiven) Modell eines ungetauften, erwachsenen Christen gezeigt wird: 1) Am Anfang steht die Vorbereitung durch die im Glauben mit freier Willensentscheidung empfangene Gnade, die als Zurechnung des Kreuzesopfers Christi verstanden wird. 2) Es folgt die Erhaltung und zunehmende Entfaltung der eingegossenen Gnade in guten Werken, die kraft der Gemeinschaft der Glieder mit Christus, dem Haupt der Kirche als *merita de condigno* die ewige Seligkeit des Gerechtfertigten erschliessen (verdienen). 3) Es besteht endlich die Möglichkeit der Wiederherstellung der durch die Todsünde verlorenen Gnade im Buss-Sakrament. Dabei kann der übernatürliche Glaube ohne die Liebe im Stand der Todsünde erhalten bleiben, andererseits kann im Gnadenstand die persönlich-subjektive Gewissheit des Heils einen hohen moralischen Grad, nie aber die objektive Gewissheit einer Offenbarungswahrheit erreichen.

Nach diesen grundsätzlichen Feststellungen führt der Referent aus: Der theologische Gehalt der tridentinischen Rechtfertigungslehre kann nur dann voll erschlossen werden, wenn die in ihm sich abzeichnenden innerkatholischen Spannungen berücksichtigt werden. Solche bestehen vor allem zwischen der thomistischen und skotistischen Schultradition, während der Nominalismus zurücktritt. Zu diesen mittelalterlichen Schultraditionen kommt ein biblisch-patristischer Grundzug hinzu, der von Augustin her bestimmt ist, der aber auf dem Konzil als prolutherisch verdächtigt wird. Dieser hat wesentlich dazu beigetragen, im Dekret für die weite und wahrhaft katholische Lehre Raum zu schaffen. Doch zeigen die späteren innerkatholischen Auseinandersetzungen um den Augustinismus, dass Trient die durch die Reformation aufgeworfenen Fragen nicht abschliessend zu klären vermochte. Um so dringender erscheint gegenüber dem tridentinischen Rechtfertigungsdekret die Weiterführung des durch die Utrechter Erklärung von 1889 aufgestellten program-



matischen Satzes (5): «Wir nehmen das Konzil von Trient nicht an in seinen Entscheidungen, die die Disziplin betreffen, und wir nehmen seine dogmatischen Sätze nur so weit an, als sie mit der Lehre der alten Kirche übereinstimmen<sup>57</sup>»

In dieser Richtung unternimmt der nachfolgende Referent, Prof. *P. J. Jans*, einen bedeutungsvollen Versuch. Er spricht über «Die altkatholische Stellungnahme zur Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung». Seine Thesen lauten:

1) Die einzige Möglichkeit zur Rettung und Erhaltung des sündigen Menschen beruht auf der Gnadeninitiative Gottes. Darüber sind sich die katholischen und protestantischen Theologen einig, nicht jedoch über deren Fortgang und ihre Konsequenzen im Bereich des menschlichen Daseins. Der Dissens in dieser Problematik wird bestimmt durch die Frage: Wird vom Menschen im Prozess der Rechtfertigung ein eigenes Sein oder Tun gefordert? Die einen sagen: allein durch den Glauben wird der Mensch gerechtfertigt – mit dem Nachdruck auf dem Sein. Die andern sagen: durch den Glauben und die guten Werke – mit dem Nachdruck auf dem Tun des Menschen.

2) Bei dieser Fragestellung besteht die Gefahr, den Glauben selbst als ein gutes Werk aufzufassen. Demgegenüber betonen die Vertreter der dialektischen Theologie (*E. Brunner, F. Gogarten, K. Barth*) die empirische «Leere» des Glaubens, seinen transzendenten Charakter. Daneben versteht die klassische Lehre der Reformatoren den Glauben als «Instrument», durch das der Mensch Gottes Gerechtigkeit erlangt (Niederländisches Glaubensbekenntnis, Calvin).

3) Dieser reformatorischen (wie der römisch-katholischen) Haltung gegenüber ist zur Beziehung zwischen Rechtfertigung und Glaube zu sagen: Der Glaube gründet sich auf das Offenbarungszeugnis Gottes. Er vollzieht sich in den Akten der Kenntnisnahme, des Vertrauens und der Zuversicht. Zu diesem Glauben kommt der Mensch nicht, wenn nicht Gott selbst ihm durch den Heiligen Geist dazu verhilft. Dieser Glaube ist aber nicht völlig hinreichend für die Seligkeit, er ist aber für Gott die einzig annehmbare Beschaffenheit, um uns rechtfertigen zu können.

4) Nach ihrem Inhalt ist die Rechtfertigung Sündenvergebung, die besagt, dass Gott in seinem Liebeswillen die Sünde zurückweist,

---

<sup>57</sup> Wortlaut der Utrechter Erklärung siehe «Die altkatholische Kirche», S. 426f.

den Sünder in Gnade annimmt. Hierbei ist zu beachten, dass die Rechtfertigung nach dem Zeugnis des Neuen Testamentes forensischen Charakter hat. Es geht um eine Gerechterklärung des Sünders, um ein Nicht-Anrechnen der Sünde und um ein Anrechnen der Gerechtigkeit Christi. Sie muss aber als Gottes Tat ernstgenommen werden. Wenn auch der Mensch sündhaft bleibt, ist die Sündenvergebung bzw. Rechtfertigung ein reales Geschehen: Was Gott sagt, das tut er, insofern bleibt es nicht beim Nicht-Anrechnen Gottes. «Gottes Gerechtsprechung ist als Gottes Gerechtsprechung zugleich Gerechtmachung.»

5) Mit der Rechtfertigung unlöslich verbunden ist die Heiligung. Beide sind klar zu unterscheiden, aber nicht voneinander zu trennen. Die Rechtfertigung ist ein einmaliger Akt Gottes, der die Souveränität Gottes nicht einschränkt, sondern sie bekundet. Im Unterschied dazu ist die Heiligung ein dauerndes Geschehen, das die aktuelle Umwandlung des menschlichen Seins in sich schliesst (*semper iustificamur*). Sie ist das durch die Rechtfertigung begründete Leben in der Liebe und in guten Werken. Der Gedanke an die Verdienstlichkeit der Werke ist auszuschliessen. Das Wort des Apostels vom «Glauben, der sich auswirkt in der Liebe» (Gal. 5, 6) ist dahin zu deuten, dass der Glaube das rezeptive Medium unserer Heiligung und als solches zugleich die wirksame Kraft unserer Heiligung ist.

6) Der Weg der Heiligung vollzieht sich so, dass Gott, der uns gerechtfertigt hat, uns heilig macht und dass wir heilig werden. Gottes Tun und des Menschen Tun gehören unzertrennlich zusammen. Gottes Ziel mit dem Menschen ist seine endgültige Heiligkeit. Ihr ist nachzujagen. Ihr Ermöglichungsgrund liegt darin, dass wir durch die erlösende Tat Gottes nicht nur von der Strafe für unsere Sünde, sondern von dieser selbst gerettet werden und dass wir durch den Heiligen Geist Anteil bekommen an der vollkommenen Natur und Menschheit Christi, deren Wesensmerkmal der Gehorsam ist. So fangen unsere Heiligung und guten Werke durch Christus in Gott an. Diese sind die notwendige Folge unseres Glaubens, ihnen kommt keine rechtfertigende Bedeutung und kein verdienstlicher Charakter zu. Die Lehre von den *opera supererogationis* wie diejenige von den Verdiensten *ex condigno* und *ex congruo* sind als unbiblisch abzulehnen. Diese und ähnliche Lehren tragen wenig dazu bei, die innere Übereinstimmung von des Menschen Sein und Tun, die die Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung intendiert, hervortreten zu lassen.

7) Abschliessend betont der Referent: Die Heiligung als Frucht

unserer Rechtfertigung darf nicht nur auf das individuelle Leben des Einzelnen bezogen werden, sondern sie ist grundlegend eine Sache der Gemeinschaft und hat auch einen ekklesiologischen Aspekt. Die Heiligung gilt dem neutestamentlichen Gottesvolk, das «das auserwählte Volk, die königliche Priesterschaft, das heilige Volk, das Volk des Eigentums» (I. Petr. 2, 9) ist.

In der ausgiebigen Diskussion zu den drei Referaten wird zunächst die Wichtigkeit einer scharfen begrifflichen Unterscheidung zwischen Rechtfertigung und Heiligung unterstrichen: wenn sie auch in Gott ein Akt sind, so sind sie im Prozess der Heilsverwirklichung zwei verschiedene Vorgänge, die systematisch streng voneinander zu scheiden sind. Die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes hat dazu beigetragen, dass im Tridentinum in der Sessio de iustificatione in der Hauptsache Vorgänge namhaft gemacht werden, die in den Bereich der sanctificatio gehören. Das ist eines der schwersten Bedenken, die gegen die Konzilsentscheidungen zu erheben sind. Dieser Mangel hängt damit zusammen, dass die Mehrheit der Konzilsväter dem Grundanliegen der reformatorischen Lehre nicht gerecht zu werden vermochte und an Luther vorbeiredete. Das Entscheidende und Unaufgebbare am reformatorischen Anliegen ist, die alleinige Initiative Gottes im ganzen Prozess der Rechtfertigung und Heiligung festzuhalten, was vor allem durch die Grundformel geschah: simul iustus, simul peccator. Dabei bestand allerdings die Gefahr einer Verkürzung und Entleerung des ganzen Heilsvorganges. Ihr gegenüber war das Tridentinum mit seinem Pochen auf die Realität der Heilsvorgänge im Recht, wenn auch seine durch die Scholastik geprägten termini vielfach inadäquat bleiben, wie vor allem die Formel, die das Zentrum der tridentinischen Lehre ausmacht, nämlich die Formel von der neuen Gerechtigkeit als einer eingegossenen Kraft oder einer dem Menschen anhaftenden Eigenschaft.

Übereinstimmung bestand unter den Diskussionsrednern darin, dass die Rechtfertigung ein einmaliger Akt ist, der seine sakramentale Entsprechung in der Taufe hat, während die Heiligung den Weg der einmal Gerechtfertigten bezeichnet (und ihre sakramentale Entsprechung im Abendmahlsempfang hat), der seinen Ausgangspunkt in der Rechtfertigungslehre hat, zu dem – mit dem Blick auf die Rechtfertigung im Endgericht – immer wieder zurückzukehren ist. Es wird auch der Vorschlag gemacht, die Rechtfertigung als Neuschöpfung (Wiedergeburt) des Menschen zu verstehen und die Heiligung als Mitteilung des neuen Lebens. Weiter wird darauf hingewie-

sen, dass die Rechtfertigung bei Paulus nicht (so wenig wie bei Luther) Gegenstand einer «Lehre», sondern recht eigentliche Frohbotschaft, Evangelium ist. Es gilt sich darum davor zu hüten, die Rechtfertigung und Heiligung, wie das in der neueren Zeit geschehen ist, als blossen Bewusstseinsvorgang des Gläubigen oder sogar psychologisch zu verstehen. Sie sind vielmehr als ekklesiologische Akte in ihrer Gebundenheit an die Verkündigung und die Sakramente zu beurteilen, die dem Aufbau der Kirche dienen. Nur so ist es möglich, die stark individualistische Betrachtungsweise des 16. Jahrhunderts zu überwinden und die Rechtfertigungs- und Heiligungsbotschaft im Gesamtzusammenhang des Heilsplanes und der Heilsgeschichte Gottes zu sehen. In heilsgeschichtlicher Sicht kann zusammenfassend gesagt werden, dass Gott auf Grund des Versöhnungstodes Christi uns Sünder, Juden und Heiden, von jeder Schuld freispricht und uns sich selbst «anheiligt», um so seine Gemeinde zu schaffen, an der seine Herrlichkeit und Liebe vor allen Menschen offenbar werden und durch die dem kommenden Reich der Weg bereitet werden soll.

Offen blieb in dieser Diskussion die Frage nach dem Verhältnis von Gnade und Freiheit, deren Klärung man einer späteren Tagung vorbehielt.

### *Berichte und Anregungen*

Pfarrer *H. Aldenhoven* berichtet über «Unsere Beziehungen zur Orthodoxie – status quaestionis». Nachdem am Altkatholiken-Kongress in Haarlem von 1961 Erzbischof *Rinkel* die Forderung nach einer weiteren Annäherung an die orthodoxen Kirchen mit Nachdruck erhoben hat, legt Aldenhoven den gegenwärtigen Stand des Dialoges dar. Wenn Orthodoxe und Altkatholiken im Prinzip auch einig sind, so sind doch noch immer viele der alten Streitpunkte nicht geklärt, so vor allem nicht die Frage der altkatholisch-anglikanischen Interkommunion, die den Orthodoxen ein besonderer Anstoss ist. Der Referent unterstreicht die Wichtigkeit persönlicher Kontakte zwischen den Theologen und Bischöfen der beiden Kirchen<sup>58</sup>.

Prof. Dr. *W. Küppers* eröffnet mit einem Kurzreferat die Diskussion über «Die gemeinsame altkatholische Aufgabe im Anschluss an Neu-Delhi und praktische Vorschläge zu

<sup>58</sup> Vgl. dazu die beiden Aufsätze von A. Rinkel: Orthodox und altkatholisch, IKZ 1958, S. 2ff., 1961, S. 201ff. Der letztere ist auszugsweise wiedergegeben in «Die altkatholische Kirche», S. 394–396.

ihrer Erfüllung<sup>59</sup>». Der Referent weist darauf hin, dass die ökumenische Bewegung einen Wendepunkt erreicht hat, seitdem an der Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi die orthodoxen Kirchen des Ostens die «jungen» Kirchen, die römisch-katholische Kirche und die grossen Welt-Religionen zunehmend in den Interessen-Kreis der ökumenischen Bewegung aufgenommen worden sind. Um die Mitarbeit der altkatholischen Kirchen zu intensivieren, schlägt der Referent vor: die altkatholischen Delegierten sollten vor den grossen Tagungen miteinander Fühlung nehmen und womöglich eine gemeinsame Stellungnahme festlegen, wie sie auch in der Zwischenzeit ihr Mandat wahrnehmen sollten. Die tatsächliche Zusammenarbeit in oecumenicis bleibt Sache des Episkopates. In der Diskussion wird die Schaffung von ökumenischen Kommissionen in allen altkatholischen Kirchen angeregt.

Über die liturgischen Revisionsarbeiten berichtet für Holland Pfarrer *de Rijk*: dort sind die zuständigen Kommissionen daran, für alle Sakramente Rubriken auszuarbeiten sowie die Karwochen-Gottesdienste neu zu gestalten. In Deutschland, speziell in Bonn, ist man, wie lic. theol. *K. Pursch* berichtet, um die Belebung des Tageszeiten-Gebetes bemüht. Das neue Altarbuch hat im Klerus zu Meinungsverschiedenheiten über den Opfercharakter der Messe geführt.

## **10. Studientagung vom 28. September bis 3. Oktober 1964 in Woudschoten**

### **Hauptthema: Die apostolische Sukzession**

Die Studientagung, die im Evangelischen Konferenzzentrum Woudschoten bei Utrecht stattfand, war nach ihrer Themastellung und Durchführung, sowohl was die Referate wie die Diskussionen betraf, eine der geschlossensten. Sie führte die an der Studientagung in Wien vom Jahre 1958 aufgeworfenen Fragen weiter und trug einiges zur Klärung des altkatholischen Sukzessions-Gedankens bei. Die

---

<sup>59</sup> Über die Vollversammlung des Ökumenischen Rates in Neu-Delhi berichten in der IKZ: L. Gauthier: *D'Utrecht à la Nouvelle-Delhi, un quart de siècle œcuménique*, 1962, S. 133 ff.; W. Küppers: *Die dritte Vollversammlung des ökumenischen Rates der Kirchen*, 1962, S. 243 ff., 1963, S. 26 ff.



Tagung stand unter Leitung von Prof. Dr. *P. J. Maan*, das Protokoll führte Dr. *E. Kreuzeder*<sup>60</sup>.

### *Referate und Diskussionen*

Die Reihe der Referate wird eröffnet durch die Professoren Dr. *P. J. Maan* und *M. Kok*. Der erstere spricht a) über «*Amtsnachfolge und Amtsüberlieferung im Neuen Testament*», der letztere b) über: «*Der Sukzessionsgedanke in der alten Kirche*». Ihre Schlussfolgerungen sind: a) Im Neuen Testament finden sich wohl «*Ansätze*» zum späteren Sukzessionsgedanken, doch tritt dieser explizit nicht hervor. Es ist indessen festzustellen, dass die neutestamentlichen Schriften, vor allem die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe, über die blosser «*successio Verbi*» hinausgehen und – unbeschadet der von ihnen betonten Einmaligkeit des Apostolates – zwar nicht eine Nachfolge der Apostel-Personen, wohl aber des Apostel-Dienstes kennen und dass dieser Dienst in besonderer Weise von Personen wahrgenommen wird, die unter Handauflegung und Gebet in ihr Amt eingesetzt werden. b) In der Literatur der Frühkirche werden die Verhältnisse in den meisten Gemeinden ähnlich geschildert wie im Neuen Testament. Erst um das Jahr 150 tritt in Abwehr der gnostischen Gefahr der Gedanke der Sukzession stärker hervor, wenn er sich auch mehr auf die Kontinuität der Lehre als auf die der Amtsnachfolge bezieht (Irenäus). Im 3. Jahrhundert findet die Entwicklung durch eine organisatorische und rechtliche Verfestigung des Sukzessionsgedankens ihren vorläufigen Abschluss (Hippolyt, Cyprian). Die diese ganze Entwicklung begleitende Spannung zwischen der stiftungsmässig-institutionellen und der pneumatisch-charismatischen Seite des kirchlichen Amtes wird aufgehoben durch das Bewusstsein, dass das Amt, wie im Stifter der Kirche, Jesus Christus, so im Heiligen Geist seinen Urgrund hat.

So wichtig die in einer kurzen Diskussion sich fortsetzenden Erörterungen über die biblischen und patristischen Grundlagen des Sukzessionsgedankens<sup>61</sup> waren, so lag das Schwergewicht der Verhandlungen auf der Frage, wie sich das Problem auf dem Hinter-

<sup>60</sup> Protokoll IKZ 1965, S. 46 ff.

<sup>61</sup> Vgl. A. Gilg: Zum altkirchlichen Traditionsgedanken, IKZ 1939, S. 28 ff. K. Stalder: Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien, IKZ 1972, S. 231 ff., 1973, S. 100 ff. K. Stalder: Die Nachfolger der Apostel, IKZ 1969, S. 192 ff.

grund des katholisch-protestantischen Gegensatzes heute den westlichen Kirchen und der Ökumene stellt. Der Abklärung dieses Problemkreises dienten die drei folgenden Referate.

### **Die apostolische Sukzession – protestantische Kritik und Bejahung**

Prof. Dr. K. Stalder

*Luther* und *Calvin* haben sich beide zur Kontinuität der Kirche bekannt. Um diese zu wahren, stützen sie sich auf zwei Momente: *Luther* beruft sich auf seine eigene Ordination und ordiniert später, als es an ordinierten Geistlichen zu mangeln beginnt, selber Geistliche. Er tut es mit der Begründung, dass es zur Ausübung des Amtes einer Berufung durch die Kirche bedürfe, dass diese aber nicht eine bischöfliche sein müsse. *Calvin*, der selbst nicht ordiniert war, erklärt unter Berufung auf das Propheten-Amt des Alten Testaments: die Kirche kann, um ihre Kontinuität zu wahren, in Notzeiten ausserordentliche Diener zur Leitung der Kirche einsetzen. – In dieser Weise lösen die Reformatoren die Frage der apostolischen Sukzession faktisch, aber es kommt darüber hinaus zu keiner grundsätzlichen-systematischen Besinnung. Dafür gab es drei Gründe: die Frage nach dem Amt und der Amtsnachfolge war nicht ihre primäre Sorge; von ihren Gegnern wurde ihnen nicht eine ausgeführte Lehre über die apostolische Amtsnachfolge entgegengehalten; sie haben die Frage so beantwortet, wie es sich ihnen unmittelbar aus dem Alten und Neuen Testament für ihre Praxis in der Auseinandersetzung mit Rom ergab. Positiv sind ihnen zwei Momente wichtig: 1) Die Apostolizität der Kirche, die darin besteht, dass von ihr das Evangelium in seiner Reinheit verkündet und die Sakramente stiftungsgemäss verwaltet werden. 2) Zur Kirche gehört wesentlich das Amt, das auf göttlicher Einsetzung beruht.

Anschliessend zeigt der Referent an den drei Theologen *K. Barth*, *E. Schlink* und *J. J. von Allmen*, wie das Problem von Vertretern der heutigen Reformationskirchen verstanden wird.

*K. Barth* (Kirchliche Dogmatik)<sup>62</sup> bejaht grundsätzlich den Gedanken der apostolischen Amtsnachfolge und hält sogar – unter gewissen Vorbehalten – die Reihe Gott-Christus-Apostel-Bischöfe des Clemens Romanus für sinnvoll und legitim. Die Nachfolge und Stell-

---

<sup>62</sup> K. Barth: Kirchliche Dogmatik I, 1, S. 99, IV, 1, S. 786, 798.



vertretung Christi und der Apostel ist aber eine geistige Realität, die durch keine Bischofsliste garantiert werden kann. Es ist zu fragen, ob beim traditionellen (römisch-katholischen) Gedanken der Amtsnachfolge nicht eine Art «supranaturale Jurisprudenz» im Spiele ist. Eine solche wäre fragwürdig. Die in der Ordinationsnachfolge vorausgesetzte Übertragung des Heiligen Geistes muss es zwar geben, aber sie geschieht in des Geistes eigener Freiheit.

*E. Schlink*<sup>63</sup> geht nicht von den reformatorischen Positionen, sondern vom Neuen Testament aus. Nach ihm muss es Sukzession in der Kirche geben. Sie ist grundlegend ein geistiges Geschehen, das sich vollzieht im Glauben und Gehorsam aller und in deren Bezeugung. In diesem Geschehen steht der Hirte – wie der Apostel – der Kirche gegenüber, wie Christus selbst der Kirche und ihren Hirten gegenübersteht. Sie sind auf seine Gnade angewiesen. *Schlink* kommt zur Schlussfolgerung: Grundsätzlich müsste es für die Sendung in den kirchlichen Dienst drei Wege geben: a) die Sendung durch solche, die selbst schon Hirten sind unter Anerkennung oder Mitwirkung nicht ordinierter Kirchenglieder; b) die Sendung durch nicht ordinierte Kirchenglieder unter Anerkennung oder Mitwirkung von solchen, die schon Hirten sind; c) durch die Anerkennung eines faktisch schon bestehenden, in pneumatischer Freiheit erweckten Hirtendienstes durch die Kirche und ihre Hirten. Als Regel ist der erste Weg zu betrachten, doch dürften die anderen Wege nicht abgeschnitten werden. Die Folge bischöflicher Handauflegungen ist zu achten als Zeichen für die apostolische Sukzession der Ämter und der Kirchen, nicht aber als deren Bedingung. Wo sie fehlt, soll sie angestrebt werden.

*J. J. von Allmen*<sup>64</sup> weist nach, wie wichtig den reformierten Vätern die ununterbrochene Kontinuität der Kirche und des Amtes war, und schliesst mit der Feststellung, dass es eine Inkonsequenz gewesen sei, dass man sich nicht bemüht habe, diese Kontinuität durch eine Rückgewinnung und einen Anschluss an die altkirchliche Amtsnachfolge zur Geltung zu bringen.

---

<sup>63</sup> E. Schlink: Der kommende Christus und die kirchlichen Traditionen. Göttingen 1961.

<sup>64</sup> J.-J. von Allmen: Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle, 1968.

## **Die apostolische Tradition in der Lehre und im Recht der römisch-katholischen Kirche**

Prof. Dr. *W. Küppers*

In der römisch-katholischen Kirche ist die Frage der apostolischen Amtssukzession nie in der Breite behandelt worden wie zum Beispiel in der anglikanischen Kirche. Die geltende Lehre ist zu erschliessen aus sessio XXIII des Trienter Konzils. Der Referent weist auf die hinter den Konzilsbestimmungen stehende Spannung zwischen der episkopal-konziliaren und der kurialen Richtung hin, in der die Frage mitschwingt: Ist die Kirche apostolisch durch die Bischöfe als Nachfolger der Apostel oder durch den Papst als dem Erstbevollmächtigten? Zu einer eindeutigen Entscheidung kommt es nicht, was in der Folge zu einer Verkümmern der Theologie und des Rechts des Bischofamtcs führt, während die Theologie und die Rechte des Papstamtcs um so kräftiger entfaltet werden. An den Trienter Beschlüssen sind drei Momente bemerkenswert:

1) Die apostolische Sukzession wird in Verbindung mit der Sakramentalität der Priesterweihe gesehen. Sie beruht entscheidend auf der durch den Bischof übertragenen Vollmacht zur Darbringung des Messopfers. Vom Bischof ist vor allem insofern die Rede, als er die Vollmacht zur Priesterweihe hat. Die Konsekration des Bischofs bleibt unerörtert. Die Zugehörigkeit des Bischofs zur «*acies ordinata hierarchiae*» manifestiert sich vielmehr in der Hirtenvollmacht, die als Jurisdiktionsgewalt verstanden wird. Der Streit, ob diese dem Bischof unmittelbar oder mittelbar durch den Papst zukommt, bleibt unausgetragen.

2) Die seit dem Donatistenstreit sich durchsetzende Unterscheidung zwischen rite und legitime, von sakramentaler Gültigkeit und rechtlicher Erlaubtheit im sakramentalen Bereich wird ausdrücklich auch für die Weitergabe der Priesterweihe festgelegt. Es kann also in der apostolischen Nachfolge ein zwar sakramental gültiges, aber kirchlich unerlaubtes Amt geben. Diese Unterscheidung, die der Ostkirche fremd geblieben ist, hat im Westen neue Probleme geschaffen, vor allem im Verhältnis der getrennten Kirchen. Sie ist der heutigen ökumenischen Lage nicht gewachsen, besonders im Blick auf das Bischofsamt in den nicht-römischen Kirchen.

3) Das Verhältnis der Bischöfe zum Papst als dem eigentlichen Garanten der apostolischen Sukzession bleibt ebenfalls ungeklärt.

Trotzdem sich aus der Unterscheidung von rite und legitime die Ablehnung bischöflichen Wirkens ausserhalb der Gemeinschaft mit Rom ergeben würde, bleibt durch die negativen Formulierungen des Konzils ein gewisser Spielraum für das Geltenlassen eines dem Papst gegenüber selbständigen Bischofsamtes (z.B. in der orthodoxen Kirche). Das bedeutet, dass die apostolische Sukzession nicht unbedingt an die Vermittlung durch die sedes apostolica in Rom gebunden ist.

Hinter Trient mit seiner auffallenden Konzentration auf das Sakrament der Priesterweihe wird eine doppelte Verformung des altkirchlichen Bischofsamtes sichtbar. Auf der einen Linie erfolgt eine zunehmende Aufspaltung des bischöflichen Amtes in die «inneren», sakramentalen und in die «äusseren», jurisdiktionellen Vollmachten, eine Unterscheidung, die namentlich durch Thomas von Aquin gefördert worden war. Dieser sieht das Wesentliche der ersten in der «Gewalt über das Altarsakrament», die Priester und Bischof gemeinsam besitzen. Nur in der Vollmacht, Firmung und Priesterweihe zu spenden, steht der Bischof höher als der Priester. Auf der anderen Linie zeigt sich die Verformung in der Absorption der genuin apostolischen Vollmachten, wie sie in der alten Kirche allen Bischofssitzen zuerkannt wurden, durch den prinzipiellen Vorrang der einen römischen cathedra. Auffallend dabei ist, dass das altkirchliche Moment der von Haus aus nicht sakramentalen Bindung des Bischofs an die lokale Kirche in der Sonderstellung des Papstes zur höchsten Steigerung gebracht wird: als Papst ist der Bischof von Rom Inhaber seines Amtes ohne sakramentale Weihe, allein durch die Nachfolge auf den Stuhl Petri. — Das I. und II. Vatikanum haben diese doppelte Verformung nicht überwunden, wenn auch im Bereich des II. Vatikanums Wille und Bereitschaft dafür erkennbar geworden sind. Träger dieses Willens waren vor allem die Bischöfe der missionarischen und angefochtenen Kirchen, in denen ein neuer Typ von Bischof heranwächst. Bemerkenswert ist, dass dieser «Neo-Episkopalismus» nicht mehr verstrickt ist mit staatlich-weltlichen Mächten, sondern innerlich verbunden ist mit den Bewegungen zur Erneuerung der Kirche.

Das alkatholische Verständnis der apostolischen Nachfolge (wie das ostkirchlich-orthodoxe) ist ausgerichtet auf die Verbindung des Bischofsamtes mit der Gesamtkirche und seiner Verwurzelung in der Lokalkirche. Es ist kritisch gegenüber der auch im II. Vatikanum sich fortsetzenden «Entwurzelung» der einzelnen Bi-

schöfe und der Eingliederung und zunehmenden Gleichstellung aller Bischöfe kraft ihrer nun allerdings sakramental verstandenen Weihe, wie gegenüber der Forderung nach ihnen übergeordneten Bischofsräten und einem obersten Rat von Bischöfen mit dem Papst.

In der Diskussion wird – mit Zustimmung des Referenten – festgestellt, dass das von ihm entworfene Bild der reformatorischen Auffassung «zu katholisch» geraten sei. Das katholische Selbstverständnis entspreche jedenfalls nicht dem tatsächlichen Wirken der Reformatoren. – Die Bezeichnung der priesterlichen Funktionen als «potestas» durch das Tridentinum erschwere den Protestanten das Verständnis, sei aber vertretbar, wenn darunter göttliche Befugnis und Beauftragung – *munus et mandatum* – verstanden werde. – Weiter wird vermerkt, dass die Einwendungen und Fragen *K. Barths* einen verengten Begriff der *successio apostolica* visieren und darum nur bedingt berechtigt sind. Es sei, um zu einer positiven Sicht zu gelangen, auszugehen vom Begriff der Sendung: wie Christus, der erhöhte Herr, die Apostel durch Hauchung aussendet, so werden von ihm die kirchlichen Amtsträger mittels Handauflegung durch Menschen ausgesendet.

### **Die altkatholische Lehre von der apostolischen Sukzession im Lichte der Ökumene<sup>65</sup>**

Pfarrer *H. Frei*

Ausgehend von einer Voraussage R. H. Gardiners aus dem Jahre 1916, dass sich die Frage nach dem geistlichen Amt und seiner Weitergabe als «die schärfste Differenz in den Bemühungen um die Wiedergewinnung der Einheit» erweisen werde, gibt der Referent im I. Teil eine Übersicht über die einschlägigen Verhandlungen an den bisherigen vier Ökumenischen Konferenzen für «Glaube und Verfassung»: Lausanne 1927, Edinburg 1937, Lund 1952, Montreal 1963<sup>66</sup>. An den beiden ersten Konferenzen befolgt man die Methode

<sup>65</sup> Das Referat ist abgedruckt IKZ 1964, S. 225 ff.

<sup>66</sup> Alt-katholische Berichte und Stellungnahmen zu den vier «Faith and Order»-Konferenzen:

a) Lausanne: E. Gaugler, IKZ 1927, S. 217 ff.

b) Edinburg: A. Küry, IKZ 1938, S. 4 ff., 197 ff. A. Rinkel und A. Küry: Erklärung zu dem Bericht der 2. Weltkonferenz für Glauben und Verfassung, IKZ 1940, S. 81 ff.

c) Lund: U. Küry, IKZ 1952, S. 229 ff., 1953, S. 5 ff.

d) Montreal: W. Kuppfers, IKZ 1963, S. 226 ff., 1964, S. 18 ff.

der vergleichenden Darstellung der bestehenden Unterschiede und kommt so zu einer umfassenden Bestandaufnahme der verschiedenen Auffassungen. In Edinburg rückt man sich von einer gemeinsamen Besinnung auf den Begriff der Gnade her schon näher und gelangt u. a. zu der bedeutsamen Feststellung, dass der Grundgedanke der apostolischen Sukzession in allen drei Grundtypen der westlichen Kirchen bejaht wird: im bischöflichen, presbyterianischen und kongregationalistischen Typus. (Die orthodoxe und die altkatholische Delegation geben dazu eine Sondererklärung ab, siehe unten.) In Lund überwindet man die vergleichende Darstellung und versucht in einer bemerkenswerten Anstrengung, von einer gemeinsamen, christologisch-eschatologisch begründeten Lehre vom Wesen der Kirche her, zu einer Gesamtschau des Problems vorzustossen. In Montreal versteht man das Amt und die Amtsnachfolge von dem in der Kirche sich fortsetzenden Erlösungswerk Christi her, das zu verkünden und weiterzugeben der besondere Auftrag des geistlichen Amtes ist. Dabei kommt es in einem erstaunlichen Ausmass zu Schlussfolgerungen, die bis ins Terminologische hinein das katholische Amtsverständnis voraussetzen.

Im II. Teil über «die altkatholische Lehre» wird zunächst festgehalten, dass in der altkatholischen Kirche über die Frage des Amtes und der Amtsnachfolge nie wesentliche Unklarheiten bestanden. Sie war sowohl 1723 wie 1870 auf die Sicherung der Kontinuität mit der alten und einer Kirche durch bischöfliche Handauflegung bedacht. Auf der Konferenz von Edinburg gab die altkatholische Delegation die Erklärung ab: «Die Altkatholiken halten daran fest, dass der Episkopat apostolischen Ursprungs ist und zum Wesen der Kirche gehört. Die Trägerin des Amtes ist die Kirche. Die Amtspersonen handeln einzig in ihrem Auftrag. Das Amt wird empfangen, verwaltet und weitergegeben in demselben Sinn und auf dieselbe Weise, wie es die Apostel der Kirche weitergegeben haben. Die apostolische Sukzession bedeutet die Unzertrennlichkeit von Kirche und Amt und das nie unterbrochene Bestehen beider<sup>67</sup>.»

<sup>67</sup> In der «Erklärung» zur Konferenz von Edinburgh (Anm. 66 b) wird im Hinblick auf die *episcopi vagantes* formuliert: «Wir erkennen an, dass das Amt nur innerhalb der Kirche bestehen kann. Niemals kann es ein Amt oder eine Hierarchie, die für sich besteht, geben. Die apostolische Sukzession will und kann nie ein Weitergeben spezieller Charismen von einer Privatperson an eine andere sein – das muss zur Magie und einem Zerrbild des Amtes führen –, sondern sie ist die regelmässige, gottgewollte Berufung zum Amt von der Kirche, die schrift- und traditionsgemässe Verwaltung des Amtes der Kirche.»



Abschliessend stellt der Referent fest: bei der apostolischen Amts-Sukzession geht es nicht um eine Liebhaberei, sondern um eine Grundwahrheit des kirchlichen Seins in Christus. Dass diese Einsicht in der Ökumene sich mehr und mehr Bahn bricht, darf uns Altkatholiken mit Genugtuung erfüllen.

### **Systematische Zusammenfassung und Weiterführung**

Bischof Dr. *U. Küry*

Die grosse Zurückhaltung, die die beiden ersten Referenten in der Frage der Bezeugung des Sukzessionsgedankens im Neuen Testament und in der Frühkirche an den Tag gelegt haben, sieht der Referent sachlich darin begründet, dass zwischen den Aussagen des Neuen Testaments, sofern diese als göttliches kerygma verstanden werden, einerseits und dessen Entgegennahme durch die Kirche andererseits ein nicht zu übersehender Hiatus besteht. Dieser Hiatus bedeutet, dass nicht von einer direkten, ungebrochenen «Entwicklung» neutestamentlicher «Ansätze» in der Kirche die Rede sein kann. Die neutestamentliche Botschaft bedeutet mehr als nur den geschichtlichen Anfang des Amtes, sondern sie ist dessen transzendentaler, sinngebender Ursprung und dadurch die alles bestimmende und alles unter ihre Kritik stellende Norm, auf die die Kirche immer neu zu hören hat. Es ist darum unrichtig, aus dem Neuen Testament ein bestimmtes Amt oder eine Ämtergruppe direkt zu übernehmen und sie unter Anpassung an die veränderten Zeit- und Gemeindeverhältnisse kopieren zu wollen. Vielmehr geht es darum, den kerygmatischen Gehalt der neutestamentlichen Aussagen über die mannigfachen kirchlichen Dienste und über die Kirche aus dem Gesamtzusammenhang der biblischen Botschaft zu erheben und sich von ihm her über die Frage des Amtes, seines Wesens und seiner konkreten Gestalt zu entscheiden.

Die grundlegende Entscheidung ist durch die eine und ganze Kirche um das Jahr 200 getroffen worden – im engsten Zusammenhang mit der ungefähr gleichzeitig erfolgten Entscheidung für den neutestamentlichen Kanon und die Glaubensregel (A. Harnack). Das geschah nicht durch den formellen Beschluss eines Konzils, sondern durch die faktische Annahme des «apostolisch-katholischen Amtes» in seiner dreifachen Gestalt des Episkopates, Presbyterates und Diakonates. Dieses hatte sich *Dei providentia* der Kirche des Ostens

und des Westens «imponiert», sich ihr in einer Entwicklung, die wir im einzelnen nicht mehr mit Sicherheit feststellen können, auferlegt. In Analogie zu den Vorgängen, die zur Annahme des Schriftkanons und der Glaubensregel geführt haben, kann mit der späteren Kirche gesagt werden: die Kirche hat das apostolisch-katholische Amt nicht selbst geschaffen, sondern sie hat nachträglich, «secundo actu», die Entscheidung nachvollzogen, die «primo actu» Gott getroffen hat: die Entscheidung nämlich für das Amt, das, durch Handauflegung vermittelt, nicht nur in einem freien Geistverhältnis zum Herrn, sondern eindeutig in einem christologisch-apostolischen Stiftungszusammenhang steht.

Diese Entscheidung ist für die katholische Kirche grundlegend in dem Sinn, dass die Kirche nicht hinter sie zurückgehen kann. Sie ist zwar nicht vollständig, da sie die im Neuen Testament ebenso deutlich bezeugten freien pneumatischen Dienste (der Lehrer, Propheten usw.) unberücksichtigt lässt, und ist insofern der Ergänzung bedürftig. Aber dessenungeachtet bleibt das von der alten und ganzen Kirche angenommene «apostolisch-katholische Amt» normativ. Die normative Bedeutung des «apostolisch-katholischen Amtes» ist in folgenden drei Momenten begründet: 1) Auf dem Vollmachtsglauben, demzufolge die von Christus auf die Apostel übertragene und durch sie an die kirchlichen Amtsdienere weitergeleitete Vollmacht inhaltlich keine andere als die der Apostel und als solche Gabe und Auftrag Gottes, *munus et mandatum*, ist. 2) Darauf, dass die Verleihung dieser Vollmacht unter Handauflegung und Gebet erfolgt und dass diese Handauflegung nicht als ein Akt der Bestätigung einer bereits empfangenen Gabe noch als bloße Segnung, sondern als ein realistisch gemeinter Übertragungsgestus von «Macht», wie schon in den Pastoralbriefen, als ein «sakramentaler Akt» (Campenhausen) zu verstehen ist. 3) Darauf, dass der so verstandene Übertragungsakt nur an Bischöfen, Presbytern und Diakonen zu vollziehen ist. Alle drei Ämter sind – jedes für sich genommen – göttlichen Ursprungs, ihre «hierarchische» Zusammenordnung ist ein Werk der Kirche, der es zusteht, dem Amt seine konkrete Gestalt zu geben. Die allgemeine Bedeutung der Entscheidung für das eine apostolisch-katholische Amt liegt darin, dass die Kirche damit ein für ihre Apostolizität konstitutives Merkmal aufgerichtet hat. Wie aber ist diese zu verstehen?

Entsprechend der Zweiheit der Kirche als Gemeinschaft der Heiligen und Gemeinschaft am Heiligen, oder als Heilsgemein-



schaft und Heilstiftung, ist zu unterscheiden zwischen «innerer» und «äusserer» Apostolizität: als Heilsgemeinschaft ist die Kirche «innerlich» apostolisch durch die gläubige und gehorsame Unterstellung ihrer Glieder unter das Wort und den Willen der von Christus bevollmächtigten Apostel. Glaube und Gehorsam sind entscheidend das Werk des Heiligen Geistes an der Gemeinde, durch das sie Anteil bekommt am «Leben» in Christus, das das Wesen der Kirche ausmacht. Die Apostolizität der Kirche ist also primär ein christologisch-pneumatisches Geschehen, ist das der Kirche gegebene, durch Christus und den Geist gewirkte Leben, sofern es in seinem zeitlichen Ablauf mit sich selbst identisch bleibt. Zu diesem Leben kommt es aber in der Kirche nur, wenn sie als Heilstiftung in den für sie konstitutiven apostolischen Ordnungen bleibt, das heisst: wenn sie die «äussere» Apostolizität wahrt. Dieses Bleiben aber bedeutet, dass die Kirche unter der Herrschaft Christi und des Heiligen Geistes in apostolischer Vollmacht das Wort Gottes in seiner Reinheit verkündet, die Sakramente stiftungsgemäss spendet und das geistliche Amt verwaltet in dem Sinn, den Christus und die Apostel ihm gegeben haben.

Wenn wir in dieser Weise zwischen innerer und äusserer Apostolizität unterscheiden, stellt sich die Frage, wie die beiden in der Kirche zur Einheit gebracht werden. Auf diese Frage gibt nun, wie wir meinen, die apostolische Amtsnachfolge durch Handauflegung Antwort. Um ihre Funktion und ihren Sinn zu verstehen, gilt es sich vor Augen zu halten: die Gemeinde, die in der pneumatisch-apostolischen Sukzession lebt und zu leben beauftragt ist, muss die Gewähr haben, dass die von ihr berufenen Amtsträger ihrerseits in dieser Sukzession zu leben und zu wirken bereit sind. Diese haben darum vor der Gemeinde die Verpflichtung zu übernehmen, ihr Amt im Gehorsam gegen das Wort und den Willen der Apostel zu verwalten. Diese Verpflichtung gehen die Amtsträger ein durch die Annahme ihrer Wahl durch die Gemeinde, sodann zentral durch die Ablegung des sog. Glaubensexamens vor oder während ihrer Amtsweihe und endlich durch die Bereitschaft, die Weihe nur aus den Händen bereits geweihter Amtsträger entgegenzunehmen, die ihrerseits anlässlich ihrer Weihe die Verpflichtung auf die «apostolische Glaubenshinterlage» eingegangen sind. Es geht also bei der apostolischen Amtsnachfolge (der *apostolicitas successio*) um die Bewahrung der Kontinuität mit der «apostolischen Lehre» (*apostolicitas doctrinae*), die vor jener den Vorrang hat. Diese Kontinuität

wird aber bewahrt nicht durch die Amtsweihe selbst, sondern durch die ihr vorangehende oder mit ihr verbundene Verpflichtung auf die apostolische Glaubenshinterlage. In diesem Sinn ist die apostolische Amtsnachfolge nicht eine solche der *ordinatio*, sondern des *ordo* (A. Rinkel), nicht eine solche der Amtsweihe (wie im Tridentinum), sondern des Amtes und der mit seiner Annahme verbundenen Verpflichtung auf die apostolische Lehre. Das war jedenfalls in der alten Kirche die vorherrschende Meinung, die nicht selten die Kontinuität der Lehre schon darin gewährleistet sah, dass ein neugewählter Bischof, der einen vakant gewordenen Bischofsitz antrat, sich damit *eo ipso* verpflichtete, den apostolischen Glauben seiner Vorgänger zu bewahren (*successio originis*).

Jedenfalls lag der alten Kirche der Gedanke im allgemeinen fern, dass durch die sakramentale Weihe die Kontinuität mit dem apostolischen Glauben gewährleistet werde. Dieser Gedanke kommt zwar schon früh auf und leitet eine Fehlentwicklung ein, die in der heute noch von römisch-katholischen und anglikanischen Theologen vertretenen Lehre gipfelt, dass die Amtsvollmacht, die Amtsgnade, wie ein Kraftfluidum durch die ununterbrochene Reihe der bischöflichen Handauflegungen mittels «Transmission» wie durch einen «goldenen Kanal» bis in die Gegenwart weitergeleitet werde. Das ist eine im Grund mechanische, ja magische Auffassung, die abgelehnt werden muss. Es geht bei der apostolischen Amtsnachfolge entscheidend um die Folge in der persönlichen Verpflichtung der aufeinanderfolgenden Amtsträger auf den einen apostolischen Glauben und nicht um dessen Gewährleistung durch die Amtsweihe. So verstanden ist nun allerdings die apostolische Amtsnachfolge mehr als nur ein «Zeichen». Vielmehr ist sie durch die mit ihr verbundene Verpflichtung auf die innere Apostolizität die «Zulassungsbedingung» zum (legitimen) Empfang der Amtsweihe und als solche das für die Gemeinde und die Amtsträger unerlässliche Bindeglied und Siegel zwischen der inneren und äusseren Apostolizität.

Zur Abwehr möglicher Missverständnisse sei beigefügt: Es kann zwar nicht von einer Amtsnachfolge in der apostolischen Sukzession durch die Amtsweihe die Rede sein, gleichwohl gibt es innerhalb der Amtsweihe selbst eine Sukzession. Aber diese vollzieht sich auf einer ganz anderen Ebene. Sie gründet nicht in der Verpflichtung auf die apostolische Glaubenshinterlage und bewegt sich in diesem Sinne nicht in der Horizontalen, sondern sie vollzieht sich durch die Übergabe der Amtsvollmacht aus der Vertikalen als unmittelbarer

Gebeakt Gottes an den Ordinanden. Indem aber Gott diesem die Amtsvollmacht verleiht, bedient er sich solcher, die das göttliche munus und mandatum schon empfangen haben: so kommt es zu einer «sakramentalen» Sukzession. Aber diese vollzieht sich aus der Vertikalen immer nur im je einmaligen, persönlichen Gegenüber von Ordinator und Ordinand, dergestalt, dass wirklicher Konsekrator nur der ist, der hier und jetzt dem Ordinanden die Hand auflegt. Nicht aber sind Konsekratoren – wie das bei der Lehre vom «goldenen Kanal» stillschweigend vorausgesetzt wird – auch noch alle Vorgänger des Konsekrators<sup>68</sup>.

Von dieser Schau her meinen wir auch kurz würdigen zu können, was uns in den drei vorangegangenen Referaten gesagt worden ist. *Küppers* trifft wohl den Kern der Sache, wenn er den Ursprung der Verformungen des kirchlichen Amtes und der apostolischen Amtsnachfolge in der römisch-katholischen Kirche darin sieht, dass das Tridentinum die apostolische Amtsnachfolge in allzu direkter Weise mit der Sakramentalität der Priesterweihe in Verbindung bringt, sie als *successio* der *ordinatio* und nicht des *ordo* selbst sieht. Wichtig scheint mir sodann der von *Stalder* erbrachte Nachweis zu sein, dass und warum die Reformatoren sich nicht veranlasst sahen, sich auf die tiefere Bedeutung der apostolischen Sukzession zu besinnen und sich darauf konzentrierten, in Auseinandersetzung mit Rom unmittelbar aus dem Neuen und Alten Testament das Amt der Einzelgemeinde zur Geltung zu bringen. Das hatte – wie wir beifügen möchten – zur Folge, dass die Frage der kirchlichen Oberleitung theologisch unerörtert blieb und man sich damit begnügte, auf den Staat und sein Korporationenrecht, das in der Kirche ein Fremdkörper ist, zurückzugreifen. Wie in der Schweiz die Reformation in der Regel durch den Rat der Bürger eingeführt und überwacht wurde, so in Deutschland durch den Landesfürsten und dessen Beamte. Der Superintendent war lange nichts anderes als der erste geistliche Staatsbeamte. Das Fatale an dieser Entwicklung war, dass es faktisch der Staat und seine Organe waren, die für die Kontinuität der Kirche in ihrer Lehre und in ihren Einrichtungen die Verantwortung übernahmen oder sie mit der Kirche teilten. Diese Verquickung der kirchlichen Ordnung mit dem staatlichen Korporationenrecht wirkt bis heute in den Reformationskirchen nach und ist mit ein Grund dafür, dass man es in diesen Kirchen schwerer hat, einzusehen, dass

---

<sup>68</sup> Vgl. dazu U. Küry: «Die altkatholische Kirche», 1966, S. 264 ff.

zur Wahrung der äusseren und indirekt der inneren Apostolizität kircheneigene Organe notwendig sind.

Das Referat von *H. Frei* hat uns gezeigt, wie wünschbar für unsere Kirche und die Ökumene eine klarere und umfassendere, an der alten Kirche orientierte Darstellung unseres durch die Praxis vorgezeichneten altkatholischen Standpunktes in dieser Sache wäre. Hiezu in entsprechenden Thesen einen Beitrag zu leisten, wäre eine unserer nächsten Studientagungen berufen.

### *Berichte und Anregungen*

Prof. Dr. *P. J. Maan* gibt die Eindrücke wieder, die er als offizieller altkatholischer Beobachter an der 3. Session des II. Vatikanums empfangen hat. Die mit der Revision der liturgischen Bücher beauftragten Vertreter des Landeskirchen berichten über die weiteren Fortschritte ihrer Bemühungen. Auch findet eine längere Vorbesprechung der Themen für den Altkatholiken-Kongress in Wien (1965) und die nächste Studientagung in Zürich (1968) statt.

*(Fortsetzung folgt)*