

# Die internationalen altkatholischen Theologentagungen von 1950 bis 1971 [Schluss]

Autor(en): **Heinz, Max / Pfister, P. / Küry, Urs**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **68 (1978)**

Heft 2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404598>

## **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

(Schluss\*)

## 11. Studientagung vom 9. bis 14. September 1968 in Zürich

### Hauptthematata: Die wichtigsten Lehrdifferenzen im römisch- katholisch-altkatholischen Dialog

An dieser ersten Studientagung nach Abschluss des II. Vatikanums wurde versucht, Stellung zu nehmen zu den Fragen, über die bis jetzt zwischen der römisch-katholischen und altkatholischen Theologie die Ansichten am weitesten auseinandergegangen waren und die durch das Konzil vielfach eine bedeutsame Neu-Formulierung im Sinne der älteren und neueren altkatholischen Theologie erfahren haben. Die Frage stellte sich nun: Wie weit können wir im Gespräch mit Rom gehen? Bedeutsam war, dass die Verhandlungen über diese Thematik (erstmalig) in einem römisch-katholischen Haus der Begegnung stattfanden, in der Paulus-Akademie in Zürich. Diesen Umstand würdigte der damalige Leiter des Hauses, Prof. Dr. *J. Feiner* (Chur), in seinem sympathischen Willkommgruss. Der Präsident der Tagung, Pfarrer *H. Frei*, hielt in seiner Begrüßungsansprache einen kurzen Rückblick auf die ersten zehn Studientagungen, während Bischof *U. Kury* der Tagung das Wort mitgab: uns trennt von Rom «non multa, sed multum». Der Fragestellung entsprechend lag das Schwergewicht der Verhandlungen auf den Diskussionsvoten, die darum in diesem Bericht ausführlicher zur Sprache kommen. Das Protokoll, das indessen nicht gedruckt wurde, verfasste Pfarrer *H. Vogt*<sup>69</sup>.

### *Referate und Diskussionen*

#### Die Offenbarung und ihre Weitergabe

Über dieses Thema sprechen als erste die Professoren Dr. *Antoni Naumczyk* (Warschau) und Dr. *Kurt Stalder* (Bern).

\* Siehe IKZ 1977, Heft 2, S. 106 ff; Heft 3, S. 140 ff; Heft 4, Seite 224 ff.

<sup>69</sup> Kurzberichte über diese Tagung sind erschienen in der IKZ 1969, S. 55 ff., und AKID vom 25. September 1968.

*Naumczyk* nimmt Stellung zum zweiten Abschnitt der dogmatischen Konstitution «*Dei Verbum*» des II. Vatikanums. Er weist nach, dass in der römisch-katholischen Lehrentwicklung, wie sie in den Bestimmungen der Konzilien von Florenz, Trient und im I. Vatikanum zutage tritt, die nachapostolische Tradition zur zweiten, der Schrift gleichgestellten Offenbarungsquelle wird – analog zum Prozess, der sich im Judentum abspielte, wo der Talmud auf die gleiche Ebene wie der alttestamentliche Kanon gestellt wurde. Demgegenüber betrachten die Altkatholiken die Schrift als *traditio constitutiva*, die Lehrtradition der Kirche als *traditio interpretativa*. Das II. Vatikanum bringt zwar einige Fortschritte in dieser Richtung, enttäuschend ist aber, dass die Tradition immer noch als *Verbum Dei* bezeichnet wird, das notwendig sei, um die Schrift zu ergänzen.

Im weit ausholenden Korreferat zeigt *Stalder* auf, dass in der altkatholischen Kirche die Frage «Schrift und Tradition» zunächst nicht speziell zur Diskussion gestellt wird. Man verbleibt mit der Konzilsmehrheit von 1870 auf dem Boden des Tridentinums. Man versteht, wie anhand der altkatholischen Katechismen und von Verlautbarungen der Altkatholiken-Kongresse gezeigt wird, die Offenbarung als Mitteilung von göttlichen Wahrheiten und stellt die Lehrtradition der Kirche mehr oder weniger deutlich an die Seite der Hl. Schrift (9. These der Bonner Unionskonferenz von 1874)<sup>70</sup>. Der holländische Katechismus zeigt insofern eine neue Sicht, als er die Offenbarung als Begegnung mit dem rettenden Tun Gottes versteht. Zu einer tieferen Auseinandersetzung kommt es erst am Altkatholiken-Kongress in Zürich von 1938. Dort vertritt Prof. *A. Gilg* mit grosser Schärfe die These, dass bei aller Anerkennung der Lehrtradition der Kirche die Hl. Schrift dieser radikal übergeordnet ist, während Erzbischof *A. Rinkel* es energisch ablehnt, die Schrift in dieser Weise der Tradition gegenüberzustellen: inhaltlich seien sie eins. Dazu stellt der Referent folgende Erwägungen an: 1) Einig ist man darin, dass weder die Schrift noch die Lehrverkündigung der Kirche mit dem Worte Gottes direkt identisch sind und dass die Offenbarung nicht die Mitteilung von göttlichen Wahrheiten, sondern Gottes Handeln ist. 2) Die These von der Einheit der Schrift und der Tradition (Rinkel und II. Vatikanum) will den intellektuellen Offenbarungsbegriff und die Isolierung der Schrift abwehren. Die Gefahr besteht aber, dass dieser Gedanke zur Einebnung der Schrift in die

<sup>70</sup> Die These ist abgedruckt bei U. Küry: Die altkatholische Kirche, S. 433.

kirchliche Tradition führt. 3) Umgekehrt ist zu fragen, ob ein Hören der Schrift, das in der Opposition zur Kirche und ihrer Tradition geschieht, noch ein Hören in der Kirche ist? Denn ein wirkliches Hören – darin ist man einig – kann es nur in der Kirche geben. 4) Die Herrschaft Christi über die Kirche verlangt, dass die Kirche in ihr selbst ein kritisches Gegenüber haben muss, und dieses kann sie nicht anders erlangen als durch berufene Diener, die durch die Autorität und Kraft des Primärzeugnisses der Schrift ermächtigt werden, die rettende Kritik zu vollziehen<sup>71</sup>.

Von da aus drängen sich folgende Bemerkungen zum II. Vatikanum auf: 1) Ein grosser Fortschritt liegt darin, dass Gottes Offenbarung als ein Handeln Gottes in Wort und Tat verstanden und so die Gegenwart in das Offenbarungshandeln einbezogen wird. 2) Dass diese Aussagen aus der Schrift selbst hergeleitet werden. 3) Dass die Inspiration nicht mehr rein werkzeuglich verstanden wird, sondern als Primärzeugnis gläubiger Menschen, auf deren Wort die Kirche angewiesen bleibt. Zu dieser neuen Sicht sind wenigstens wichtige Ansätze vorhanden, sie werden aber nicht durchgehalten. Vielmehr tritt der Gedanke ins Spiel, dass in der Schrift Geoffenbartes gesichert vorliege, was zu einer unzureichenden Konzilstheorie und zur Vorstellung eines unfehlbaren Lehramtes führen muss. 4) So bleibt es zwischen der neuen Sicht der Offenbarung und dem überlieferten Begriff der Tradition in einem unentschiedenen Schwebestand. 5) Trotz dieser Vorbehalte stellt die Konstitution als ganze kein Hindernis für unsere Gespräche mit der römisch-katholischen Kirche dar.

Die Diskussion wird eröffnet durch die Frage: Müssen wir das in der Konstitution Gesagte nicht in vielem doch als kirchentrennend ansehen? Wir haben den Hauptakzent auf den neuen Offenbarungsbegriff zu legen und von ihm her das Gemeinsame zu suchen (*Küppers*). Wichtig ist, dass die Konstitution keine Zwei-Quellen-Lehre mehr kennt. Der aufgezeigte Schwebestand kann auch positiv gewertet werden (*Kraft*). Gegenüber dem Tridentinum gibt es doch wesentliche Unterschiede. Das II. Vatikanum legt mehr Gewicht auf die interpretative Tradition; an diesem Punkt liegt nichts wirklich

<sup>71</sup> Vgl. dazu E. Gaugler: Das Wort und die Kirche im Neuen Testament, IKZ 1939, S. 1 ff.; A. Gilg: Zum altkirchlichen Traditionsgedanken, IKZ 1939, S. 28 ff.; A. Rinkel: Wort Gottes und Tradition in der alten Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Utrechter Konvention, IKZ 1939, S. 51 ff.; U. Küry: Schrift und Tradition, IKZ 1952, S. 1 ff.; Christkatholischer Katechismus, 1972, S. 9 ff.

Kirchentrennendes vor. Aber es gibt Tendenzen, die sich kirchentrennend auswirken könnten: noch immer erscheint die Überlieferung als Werk der Hierarchie unter der Leitung des Heiligen Geistes. Sie ist aber das Werk des Heiligen Geistes in der Gesamt-Kirche. Unannehmbar bleibt für uns die Bejahung der natürlichen Gotteserkenntnis und der Unfehlbarkeit, welche letztere nur eine negative Funktion hat (*Aldenhoven*). Eigentlich kirchentrennend ist der Problemkreis «Die Offenbarung und ihre Weitergabe» nicht; aber seine weitere Klärung ist wichtig, sei es für die Verneinung, sei es für die Bejahung der beiden Papstdogmen (*Amiet*). Wir selbst haben unter uns auch verschiedene Meinungen über diesen Problemkreis. Die eigentliche Schwierigkeit liegt auf dem Gebiete der modernen Theologie, in der Fragen der säkularisierten Welt an die ganze Kirche zur Sprache kommen. Von da her haben wir zu fragen, ob die in der Konstitution sichtbar werdenden Tendenzen so wichtig sind. Es wird doch schliesslich von der Hierarchie der Werte gesprochen (*Kok*). Wichtige Aussagen der Konstitution sind tatsächlich ambivalent und können kirchentrennend wirken. Das gilt vor allem vom Offenbarungsbegriff, der nicht konsequent durchgehalten wird. Unsere altkatholischen Väter blieben zwar dem alten, heute überholten Begriff von Offenbarung verhaftet, aber sie wussten von ihrer dynamischen Gegenwartsbezogenheit und betonten darum – wie ihr Kampf gegen die beiden Papstdogmen zeigt –, dass der notwendige Gegenbegriff zur Offenbarung der der Freiheit zur Annahme der authentischen Offenbarung ist und dass es um diese Freiheit, um die Freiheit des Glaubens und des Gewissens zu kämpfen gelte. Aber von dieser Freiheit in der Kirche und der Kirche sagt das Vatikanum nichts (auch nicht im Dekret über die Glaubensfreiheit). Wir haben darum im Gespräch mit unseren Partnern die Konsequenzen aufzuzeigen, die sich vom neuen Offenbarungsverständnis her für die beiden Papstdogmen ergeben (*Küry*).

Weniger deutlich als über das Problem der Offenbarung verläuft die Diskussion über die Frage des Verhältnisses von «Schrift und Tradition» im engeren Sinn. Mit Nachdruck wird davor gewarnt, in dieser Sache dogmatisch zuviel fixieren zu wollen. Wir müssen uns auf das Wesentliche konzentrieren und uns vor Extremen hüten. Einig können wir in folgendem sein: Offenbarung ist Heilsoffenbarung. Sie wird tradiert durch die Kirche, die Schrift, die Predigt. Kernpunkt ist und bleibt die Schrift, die in die Tradition eingebettet ist, wie diese an sie gebunden ist. Diese Gedanken sind

heute auch vielfach in der römisch-katholischen Theologie zu finden (*Rinkel*). Wesentliche konfessionelle Unterschiede bestehen in dieser Frage nicht mehr. Auf den Satz Stalders «wenn sich (durch die Offenbarung) Heil ereignet, dann braucht man keine Unfehlbarkeit», ist die Gegenfrage zu stellen: wenn das Heil sich so ereignet, dass der Einzelne sich zu entscheiden hat, muss dann die Wahrheit für ihn nicht in einer Vielheit von Wahrheiten beziehungsweise von autoritativen Lehrsätzen zur Sprache kommen (*Amiet*)? Nach der Konstitution erklärt das Lehramt die Offenbarung. Die Frage dabei ist, ob diese Funktion der Kirche anvertraut oder in ihre Verfügung gestellt ist? Die Kirche hat Lehrentscheidungen zu treffen, aber ihre «Unfehlbarkeit» lässt sich nicht auf irgendwelche Sätze beziehen (*Stalder*). In diesem Zusammenhang wird die Frage gestellt, ob das neue Offenbarungsverständnis nicht eine Revision des konventionellen Traditionsbegriffs nach sich ziehen muss und ob dabei nicht das eschatologische Moment stärker betont werden müsste (*H. Frei*)? Auch müsste der Begriff der Tradition an sich näher abgeklärt und auch das Problem der Sprachüberlieferung miteinbezogen werden (*Korstick*). Die Dogmengeschichte zeigt deutlich eine gewisse Entfaltung. So kann man in der alten Kirche einen Wandel von semitischen zu hellenistischen Vorstellungen feststellen. Die Frage ist nur, ob eine legitime Entfaltung möglich ist und was die Tradition an Neuem bringen kann. Es kann die Tradition nicht auf einige wenige «apostolische Traditionen» reduziert werden, die als solche weitergegeben werden. Auch der römisch-katholische Entwicklungsgedanke ist unbefriedigend. Die moderne Forschung zeigt, dass es weder eine einfache Weitergabe noch eine dialektische Weiterentwicklung der Dogmen gegeben hat. Was ist also Tradition? «Lebendige» Weitergabe? Konsensus im Heiligen Geist? Eine Haltung, die die Kontinuität der Kirche wahrnimmt (*Oeyen*)? Jedenfalls – das ergibt sich aus dem Verlauf der Diskussion – haben wir den Begriff der Tradition anders zu fassen, als das im allgemeinen die römisch-katholische Schul-Theologie bis jetzt und unsere altkatholischen Väter getan haben. Wir kommen vielleicht weiter, wenn wir drei verschiedene Gestalten der Tradition unterscheiden: a) die Heilsoffenbarung Gottes in ihrem geschichtlichen Geschehenszusammenhang, b) den Heilsvorgang, der zur schriftlichen Bezeugung der geschichtlichen Offenbarung in den heiligen Schriften des Alten und Neuen Testaments und zu deren Kanonisierung geführt hat, c) die kirchliche Überlieferung, die die in der Schrift bezeugte Heilsoffenbarung ver-

gegenwärtigt und bewahrt. Wichtig dabei ist, dass diese beiden Funktionen der kirchlichen Überlieferung unterschieden werden: einerseits ist die Kirche dazu berufen, die Heilsoffenbarung durch ihr Wort und Sakrament zu verkünden und jeder Generation zu vergegenwärtigen. So verstanden ist die kirchliche Überlieferung der nie abbrechende, im Heiligen Geist sich vollziehende Akt der Selbstvergegenwärtigung Christi beziehungsweise der Heilsoffenbarung durch Wort und Sakrament. Davon ist zu unterscheiden die bewahrende Funktion der kirchlichen Überlieferung, die ihr als Lehr-Tradition zukommt. Die Kirche hat die Verkündigung der Kirche vor stets möglichen Verfälschungen und Verkürzungen zu bewahren. Das ist der Sinn ihrer Lehrtradition im engeren Sinn. Der Begriff der Tradition darf nicht, wie es oft geschieht, auf diese bewahrende Funktion eingeengt werden. Es gilt, den ganzen Begriff der Überlieferung in seinen drei Grundbedeutungen ins Auge zu fassen: als geschichtliche Heilsoffenbarung Gottes, als deren Bezeugung durch die Hl. Schrift und als deren Vergegenwärtigung und Bewahrung durch die Kirche (*Küry*)<sup>72</sup>.

Es wird weiter gefordert, dass wir über diese rein grundsätzlichen Erwägungen hinaus im Gespräch mit Rom konkreter reden und die Punkte diskutieren, in denen wir unsere Vorbehalte machen müssen. Insbesondere haben wir Stellung zu nehmen gegen die gegenwärtig vorherrschende Auffassung von der Dogmenentfaltung. Wir können nicht gutheissen: a) die Meinung, dass eine geoffenbarte Wahrheit dann vorliegt, wenn in irgendeiner Frage zu irgendeinem Zeitpunkt ein universaler Konsensus der Theologen zustande kommt; b) den Versuch, zur Begründung einer neuen Lehre sich statt auf einen klaren Schriftbeweis nur auf mutmassliche, virtuell oder implizit im depositum fidei enthaltene Andeutungen zu stützen; c) die Auffassung, dass es dem Papst zukomme, eine auf schwachen Füßen stehende theologische Meinung zum heilsnotwendigen Dogma zu erheben (*Pfister*). Wir Altkatholiken sind grundsätzlich vor die gleichen Fragen gestellt wie unsere römischen Brüder, nur ist bei uns nicht so viel dogmatisiert. Das ist ein wichtiger Unterschied. Fragwürdig ist es, dass es in der römisch-katholischen Kirche an einer feierlichen Erklärung fehlt, dass die trennenden Dogmen vorerst an ihren historischen Ort zu weisen sind. Daraus ergeben sich zwei Fragen: ob wir mit einer bestimmten Interpretation eines Dogmas dieses selbst

<sup>72</sup> Näheres hierzu: U. Küry: Der canon fidei der alten Kirche und wir, IKZ 1962, S. 82 ff.

anerkennen und ob es sich genau sagen lässt, wie weit unsere römisch-katholischen Gesprächspartner repräsentativ sind. Zur Frage der Dogmenentfaltung ist zu bemerken, dass es, statt von «Entfaltung» zu reden, besser wäre zu sagen: Gott und sein Heil zeigen sich uns in immer neuen Aspekten. Eine unqualifizierte Entfaltung darf es nicht geben (*Stalder*). Es ist davon auszugehen, dass der Heilige Geist uns in Christus inkorporiert und uns zur Freiheit konstituiert. Darin liegt das Moment der «Produktion» von Dogmen. Der Geist führt uns durch viele Meinungen zum Konsensus (*Küppers*).

### Die Erlösungs- und Gnadenlehre<sup>73</sup>

(Das wesentliche Anliegen des Jansenismus)

Über dieses Thema hält Pfarrer Dr. *Jan Visser* (Amersfoort) das einleitende Referat. Er stellt gleich zu Anfang fest, dass *Baius* und *Jansenius* heute von römisch-katholischer Seite, in Ansätzen bei *H. U. von Balthasar* und *de Lubac* und vollends bei *Walgrave* und *Schillebeeckx* rehabilitiert worden sind. Nach ihnen liegt die Hauptursache zu den nach-tridentinischen Streitigkeiten über das Verhältnis von Gnade und menschlicher Freiheit (das Tridentinum hat die Frage unentschieden gelassen) in der Unklarheit, die beiderseits über die anthropologischen Voraussetzungen bestanden. *Baius* und *Jansenius* sind vor allem zu verstehen aus ihrem Protest gegen die damals aufkommende philosophische Anthropologie, die den einzelnen als autonomes Naturwesen verstand. Die Frage war: hat das Leben einen immanenten Sinn ohne eine Beziehung auf Gott hin, oder liegt sein Sinn in der jenseitig zu verstehenden Gemeinschaft mit Gott? (So das Mittelalter und die «Konservativen» *Baius* und *Jansenius*.) Nach der ersteren Auffassung wird das Gnadenleben wirksam als sittliches Leben, das mit Gottes Hilfe für die Gemeinschaft mit Gott im Jenseits verdienstlich ist und das vom Glauben nur so weit geleitet wird, als dieser vor der Vernunft sich verantworten kann. Dadurch werden Natur und Übernatur voneinander getrennt und das Gnadenangebot als etwas Überraschendes, gleichsam als Mirakel verstanden. *Baius* anerkennt demgegenüber keine natürliche Gerechtigkeit noch eine auf die Vernunft sich stützende Theologie. Er setzt beim biblischen Schöpfungszeugnis ein, nach

<sup>73</sup> Der Vortrag ist erschienen in der IKZ: Zur Erlösungs- und Gnadenlehre, 1969, S. 278ff.



welchem der Mensch von seinem Ursprung her auf Gott hin orientiert ist. Das Ziel dieser Ausrichtung ist die *natura integra elevata*. Was ausserhalb dieser Ausrichtung liegt, ist Sünde, auch wenn es innerweltlich seinen Wert haben kann. Das Heil liegt allein in der *gratia sanans*, welche die durch den Sündenfall angeschlagene Integrität des Menschen wiederherstellt. Der Kampf konnte aber nicht zum Ziele führen, da *Baius* den Begriff der Natur nicht konsequent durch denjenigen der Erschaffung ersetzte und auch *Jansenius* die Frage von ähnlichen Voraussetzungen aus wie seine Gegner zu lösen versuchte. Indessen schwinden heute die damaligen philosophischen und anthropologischen Voraussetzungen der anti-jansenistischen Theologie dahin. Es bahnt sich auch auf römisch-katholischer Seite ein neues Verständnis für das Anliegen des *Baius* und *Jansenius*, wie auch für das der *Reformation*, an. Uns Altkatholiken stellt sich im Dialog mit Rom die Aufgabe, die Frage zu lösen, wie das biblische Kerygma vom Menschen so ausgelegt werden kann, dass die Gnadenbotschaft des Evangeliums von neuem fruchtbar wird. Die Antwort wird nicht nur von der Christologie, sondern von der Trinitätslehre her zu suchen sein.

In der Diskussion wird betont, das Referat habe gezeigt, wie entscheidend in allen Diskussionen die ihnen zugrunde gelegte Anthropologie ist (*Stalder*). Dem neuen römisch-katholischen Verständnis des Jansenismus gegenüber sind die Proteste der altkatholischen Theologen gegen die Verurteilung des Jansenismus rudimentär und sporadisch geblieben. Die nachtridentinische Notlage der zwei Parteien, die sich gegenseitig nicht verstanden, stellte sich nicht zuletzt darum ein, weil die reformatorische und die ostkirchliche Stimme in dieser Auseinandersetzung völlig fehlten (*Küppers*). In der Beurteilung dieses Streites gilt es sich vor der Versuchung zu hüten, in Schwarzweissmalerei zu machen (*Pursch*). Es ist zu unterscheiden zwischen *Jansenius* selbst und den Jansenisten. Die Kirche von Utrecht war jedenfalls nicht «jansenistisch» im zweiten Sinn (*Kok*). Der Auffassung, die Gnadenlehre sei das proprium der Holländer (*Kraft*), wird widersprochen mit dem Einwand, die Gnadenlehre sei ein grundlegendes Problem für die ganze Kirche (*Pfister*).

## Die allgemeine Sakramentenlehre

Pfarrer *Max Heinz*

Die allgemeine Sakramentenlehre, wie sie sich in der abendländisch-katholischen Kirche herausgebildet hat, ist im Grundsatz anzunehmen. Doch sind einige Neu-Akzentuierungen nötig, von denen die wichtigsten folgende sind: der Begriff der Gnade muss die Heils-offenbarung in allen Dimensionen umfassen, in der Schöpfung, in der Erlösung und eschatologischen Vollendung. Sie ist nicht dinglich, sondern konsequent als Gnadenhandeln Gottes zu verstehen. Dieses hat seine zentrale Manifestation in Jesus Christus und steht im engsten Zusammenhang mit der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders. Der Begriff des sacramentum ist begrenzter als der des mysterion, der die grossen Geheimnisse des geschichtlichen Gnadenhandelns Gottes bezeichnet. Dieses ist an die Sakramente nicht gebunden, wird aber durch sie vermittelt. Die Instrumentalität der Sakramente zeigt deren Begrenztheit an. Im Verhältnis von Wort und Sakrament kommt dem ersteren besonderes Gewicht zu. Die historisch bedingte Siebenzahl der Sakramente ist anzunehmen. Taufe und Abendmahl haben als die Grundsakramente zu gelten. Wichtig ist, dass gegenüber dem traditionellen Verständnis der Sakramente deren eschatologische Dimension stärker betont wird.

Die Diskussion dreht sich im wesentlichen um folgende drei Probleme: den Begriff des Sakramentes, die Verwurzelung der Sakramente in der Kirche, ihre göttliche Einsetzung. a) Der Begriff und die Siebenzahl der Sakramente, wie sie im Abendland erst im 12. und 13. Jahrhundert geprägt worden sind, waren der alten Kirche unbekannt und können darum für uns Altkatholiken nicht unbedingt bindend sein. Das zeigt sich vor allem deutlich am « Sakrament » der Ehe, über deren Sakramentalität die holländische Kirche in Fortsetzung einer älteren Tradition eine andere Auffassung vertritt als die römisch-katholische Kirche heute (*Blom*). Die Siebenzahl darf nicht zu eng gefasst werden, zumal die einzelnen Sakramente nicht im gleichen Sinn Sakramente sind (*Kraft*). Die ältere Auffassung des Begriffes « Sakrament » ist darum noch nicht die bessere (*Pursch*). Der Begriff des Sakramentes ist allzusehr verbraucht. Sakramente sind Handlungen der Kirche, weil sie zuerst Handlungen Christi sind (*Rinkel*). Das Wichtigste an den Sakramenten ist unsichtbar. Wie Gott unsichtbar ist, bleibt das, was wir in den Sakramenten wie durch

einen Spiegel wahrnehmen, unsichtbar (*Oeyen*). b) Wird die Kirche als Ur-Sakrament verstanden, so sind die sieben Sakramente als Ausfluss der Kirche in ihrem Selbstvollzug zu verstehen. In diesem Sinn ist der Begriff des Sakramentes auszuweiten (*Korstick*). Wichtig ist, dass das Verhältnis von Kirche und Sakrament näher umschrieben wird. Die Sakramente sind Handlungen, die auf die Kirche zurückwirken. Das Spenden und Empfangen der Sakramente bildet einen geschlossenen Kreis; die Spendung, die mit ihnen verbunden ist, weist über diesen hinaus (*Glazemaker*). Der römisch-katholischen Kirche gegenüber, für die die Gültigkeit der Sakramente mehr von der persönlichen Intention als von derjenigen der Kirche abhängt, ist zu betonen, dass die Sakramente Handlungen der Kirche sind (*Aldenhoven*). Im neuen römisch-katholischen Katechismus wird die Taufe im Anschluss an die Lehre vom Heiligen Geist behandelt und so das Sakrament pneumatologisch gedeutet (*Korstick*). c) Es ist zu fragen, ob man so unmittelbar, wie die Katechismen es tun, die Einsetzung der Sakramente durch Christus oder Gott behaupten kann? Zutreffender wäre es, vom Wirken des erhöhten Herrn in der Entfaltung des sakramentalen Lebens zu reden (*Kraft*). Von einer blossen «*institutio*» zu reden, ist eine Verengung, die zu einer juristisch-institutionellen Denkweise verleiten kann. Über der Einsetzung steht das Wort der Verheissung (*verbum promissionis*): Gott verheisst den Heiligen Geist, Christus stiftet die Taufe, Gott verheisst die volle Gemeinschaft mit ihm, Christus setzt das Abendmahl ein usw. Die Gnade ist uns gegeben vom Verheissungswort her durch das Sakrament, das uns die Gnade vermittelt (*Küry*). Das Sakrament darf vom Verheissungswort nicht getrennt werden. Wir gehen nicht zum Sakrament und zusätzlich noch zu Gott. Wir haben dem Sakrament zu glauben, sonst nehmen wir Gottes Verheissung nicht ernst. Wir hoffen auch nicht über das Sakrament hinweg auf das Eschaton, sondern im Sakrament ist das Eschaton vorweggenommen (*Amiet*). Die Betonung des göttlichen Verheissungswortes ist sehr wichtig. Eine ähnliche Ansicht wird von römisch-katholischen Theologen heute in der sog. intentionalen Auffassung der Gnade vorgefunden, wonach das *sacramentum tantum* die Disposition zur Gnade bewirkt, Gott aber zu seiner Verheissung steht und unmittelbar die bezeichnete Wirkung in Kraft setzt (*Pfister*).

## Die Stellung Marias im Heilsgeschehen nach römisch-katholischer Auffassung<sup>74</sup>

Pfarrer *P. Pfister*

Um einigermaßen abzuschätzen, ob das marianische Zeitalter unter Pius XII. seinen Kulminationspunkt erreicht hat oder ob wir eine Peripatie erwarten dürfen, gibt der Referent einen gerafften historischen Durchblick auf die Hauptphasen der Entwicklung der Marien-Dogmen und überprüft das in ihnen wirkende marianische «Baugesetz» nach seinen apriorischen und aposteriorischen Prinzipien. Die Konstitution «De Beata» des II. Vatikanums erneuert die bisherige Marienlehre, enthält aber keine neuen dogmatischen Bestimmungen: Maria ist die wahre Mutter Gottes, des Erlösers, und hat den Vorrang vor jeder anderen himmlischen oder irdischen Kreatur. Zugleich aber ist sie die «Mutter der Glieder» (Christi), der Gläubigen. In dieser Stellung übt sie im Erlösungswerk Christi, des wahren Mittlers, als Fürsprecherin für die Gläubigen mittlere Dienste aus. Im wesentlichen wird im II. Vatikanum ein Ausgleich zwischen der christo-zentrischen und ekklesiologischen Mariologie angestrebt. Klar ist: Als ancilla Domini gehört Maria auf die Seite der Menschen. Unter diesen Umständen stellt sich die Frage, ob die Kirche Roms nicht gut täte, den Dogmen von 1854 und 1950, die von keiner Kirche angenommen werden, eine mindere theologische Relevanz zu verleihen und sie nur als Theologumena oder opinionones piae gelten zu lassen. Nach altkatholischer Lehre fällt Licht und Ehre auf die demütige Mutter von Jesus Christus her (und nicht umgekehrt), welche Gott nicht zu gering geachtet hat, die Erniedrigung des ewigen Sohnes in der Menschwerdung zu ermöglichen. Wir ehren und lieben deshalb in Maria ihr Empfangen im Glauben, ihre mütterlichen Dienste, ihr Leid und Mitleiden um und mit ihrem Sohn, ihr Zurücktreten hinter die Verkündigung der Apostel. Maria bleibt uns das ersterlöste und vornehmste Glied der Kirche. Sie geht uns als mater dolorosa den schweren Glaubensweg voran.

<sup>74</sup> Das Referat ist erschienen in der IKZ 1969, S. 161 ff., und als Sonderdruck herausgegeben worden.

## Die Stellung Marias im Heilsgeschehen nach orthodoxer Lehre

Pfarrer *P. Amiet*

Dogmatisch festgelegt ist – auf orthodoxer wie auf altkatholischer Seite – nur der Theotokos-Titel, der eine christologische Aussage ist. Von grosser Verbindlichkeit sind noch folgende Lehren: Maria ist unbefleckt (durch das Herabsteigen des Heiligen Geistes nach dem Besuch des Engels), Maria ist immerwährende Jungfrau, Maria ist erhabener als die Engel. Wie alle Heiligen kann Maria um ihre Fürbitte angerufen werden. Maria wird in einer gewissen Spannung gesehen: einerseits ist sie ein individueller Mensch, andererseits Repräsentantin der Kirche: an ihr geschieht, was der Kirche geschieht.

Aus der Diskussion seien folgende Punkte hervorgehoben: In Holland hat Erzbischof *Neercassel* im 17. Jahrhundert vor marianischen Übertreibungen gewarnt. Zu den gegen Utrecht erhobenen Vorwürfen gehörte schon immer der, man bringe Maria nicht die ihr gebührende Ehre entgegen. Heute geben die römisch-katholischen Gesprächspartner den Marien-Dogmen folgende Interpretation: Das Heilsgeschehen in Christus beginnt mit Maria (*immaculata conceptio*); Maria geht uns auf dem Heilsweg voran (*assumptio*). Man weist auch darauf hin, dass die beiden Dogmen nicht heilsnotwendig sind (*Kok*). In Deutschland ist ein starker Rückgang der marianischen Volksfrömmigkeit festzustellen. In einzelnen Bistümern ist die Feiertagspflicht für den 8. Dezember und 15. August aufgehoben worden. Ein spürbarer Unterschied in der Wertung des Assumptio-Glaubens vor und nach dessen Dogmatisierung ist nicht wahrzunehmen. Die Frage der Rezeption dieses Dogmas ist in der Praxis negativ beantwortet worden (*Kraft*). Kann diese rückläufige Bewegung nicht auch ein Zeichen für das allgemeine Desinteresse an der Kirche sein (*Frei*)? Wir sollten nicht unsere Anti-Stellung zu Maria betonen, sondern wir haben unsere altkatholische Auffassung zum Ausdruck zu bringen (*Korstick*). Von Rom scheiden uns in der Mariologie nur die beiden Dogmen. Diese sind einander nicht gleichzustellen. Die Assumptio-Lehre ist weniger problematisch als die von der *immaculata conceptio* (*Aldenhoven*).

## Die Lehre von der Kirche, ihrer Katholizität und Apostolizität

Prof. W. Küppers

1) Nicht so sehr durch ihre Theorie, sondern vielmehr durch ihr konkretes Leben als bischöflich-synodale Gemeinschaft ist die altkatholische Kirche zum Hinweis auf die bleibenden biblischen und altkirchlichen Grundlagen der Kirche und auf ihre immer neuen Aufgaben im offenen Gegenüber zur Welt geworden.

2) Ekklesiologie ist zutiefst Christologie. Darum muss Kirche in ihrer Christusverbundenheit sich verwirklichen im Gegenüber zur Welt. Dieser doppelten Einsicht, die als ein Ergebnis der ekklesiologischen Neubesinnung des 20. Jahrhunderts gelten kann, hat sich die altkatholische Kirche von ihren Ursprüngen her geöffnet. Praktisch geschah das durch das Festhalten am katholischen Bischofsamt und durch das pionierhaft-wagende Beschreiten des Pfades katholischer Reformen. Die gelebte Verbindung von konservativen und progressiven Elementen ist das eigentlich Bedeutsame am Phänomen «Alt-katholische Kirche».

3) Das verstärkte Wissen um die Geschichtlichkeit der Kirche hat zu einem vertieften Verständnis der *notae ecclesiae* geführt. Sie werden nicht mehr, wie bis jetzt, einseitig apologetisch verstanden, sondern werden von neuen exegetischen und systematischen Voraussetzungen her als Bezeugungen des Offenbarungs- und Geheimnis-Charakters der Kirche gewertet. Apostolizität und Katholizität bezeichnen die Fülle der personalen und sachlichen Verwirklichungen der Christusverbundenheit der Kirche in Zeit und Raum. Bei der Apostolizität liegt der Nachdruck auf der personalen Beziehung zum Ursprung der Kirche, die selbst personalen Charakter hat. Diese Beziehung kommt zum Ausdruck in der apostolischen Amtsnachfolge. Bei der Katholizität ist das Primäre der sachliche Gehalt der Glaubens- und Offenbarungswahrheit. Sie stellt sich dar in der Ausbreitung der einen Wahrheit an allen Orten. Darauf bezieht sich die Unterscheidung von intensiver und extensiver Katholizität. Apostolizität und Katholizität gehen in je besonderer Weise zurück auf die beiden ersten *notae*, die Einheit und Heiligkeit der Kirche.

4) Die altkatholische Ekklesiologie ist konsequent chalzedonensisch. Sie sucht die in Christus gegebene Einheit und Unterschiedenheit des Göttlichen und Menschlichen in der Kirche festzuhalten. Das I. Vatikanum gab auf die Frage nach der wahren Kirche Ant-

worten, die abgewiesen werden müssen: weder die personale Zuspitzung der Apostolizität im unfehlbaren Lehramt noch die sachliche Konzentration der Katholizität auf den Jurisdiktionsprimat darf zum entscheidenden Rückhalt der Fülle der Apostolizität und Katholizität der Kirche erhoben werden. Das II. Vatikanum hat zwar in der Richtung auf diese Fülle hin gedacht und gesprochen, doch wurde das I. Vatikanum nicht überwunden.

### Unsere Stellung zum päpstlichen Primat

Prof. *M. Kok*

1) Der Vorrang des Apostels Petrus wird im Neuen Testament eindeutig bezeugt. 2) Ihren Vorrang verdankt die Gemeinde von Rom der Tatsache, dass durch sie und ihre Bischöfe das Kerygma des Herrn treu bewahrt wurde. In diesem Sinne verstehen die altchristlichen Autoren den Primat Roms als einen Primat dienender Liebe zur Aufrechterhaltung der Glaubensgemeinschaft. 3) Im Mittelalter wird dieser Dienstprimat im Kampf zwischen imperium und sacerdotium verdunkelt und entwickelt sich auf einen Rechts- und Macht-Primat zu. 4) Auf dem I. Vatikanum wird diese dem Kerygma widerstreitende Entwicklung kodifiziert. 5) Das II. Vatikanum eröffnet hoffnungsvolle Perspektiven in der Richtung auf den Primat der Liebe. 6) Den Primat der Liebe hat die altkatholische Kirche anzuerkennen und dieser Anerkennung irgendwie Gestalt zu geben.

In der Diskussion wird der Primat Petri und die Notwendigkeit eines Primates in der Kirche allgemein bejaht. Er muss aber anders als im I. und II. Vatikanum gefasst werden. Unsere altkatholischen Väter anerkannten den sog. Ehren-Primat des Papstes, dieser Begriff muss aber ergänzt und vertieft werden. *Möhler* meint, als centrum unitatis sei er eine Gabe des Heiligen Geistes (*Küppers*). Der Ehrenprimat ist bis jetzt in unserer Kirche gar nicht zum Ausdruck gekommen. Bis 1870 haben die holländischen Altkatholiken den Primat des Papstes als iuris divini betrachtet. Jetzt sind wir, um der Einheit der Kirche willen, zu einer neuen Stellungnahme aufgerufen (*Kok*). Die Primatsstruktur der Kirche ist zu bejahen, aber der Primat ist nicht juristisch zu fixieren und muss auch auf der Provinz- und Landesebene gesehen werden; erst so ist er als gesamtkirchlicher Primat zu verstehen. Und zwar im Lichte des Wortes: «Keiner soll etwas tun ohne den Ersten, und der Erste nichts ohne die anderen.» Anders lässt sich der Primat nicht mit der Kollegialität vereinbaren

(*Aldenhoven*). Die Frage ist, durch welches Organ der Kirche der Heilige Geist spricht (*Gauthier*). Aus dem Neuen Testament allein ist nicht ersichtlich, wie der Primat zu verstehen ist. Das kann nur von der Gesamt-Ekklesiologie her gesagt werden. Gefährlich ist die Meinung, dass es jemanden geben muss, der die letzte Entscheidung trifft. Das in einem solchen Verlangen sich anmeldende Sicherheitsbedürfnis drückt Misstrauen gegen den Heiligen Geist aus. Auch der Dienst-Gedanke ist zwar für die allgemeine Charakterisierung des höchsten Amtes wichtig, für die rechtliche Konkretisierung aber wenig hilfreich. Es müsste bei einer solchen Konkretisierung zum Ausdruck kommen, dass die höchste Autorität Christus, das Haupt der Kirche ist. Auch die orthodoxe Lösung, wonach es für die Entscheidungen der Kirche kein äusseres Wahrheitskriterium gibt, ist zwar zutreffend, vermag aber insofern nicht zu genügen, als es eine Stelle geben muss, an der die Einheit, wenigstens vorläufig, sichtbar wird. Um das Gesuchte zu erreichen, ist auch der Gedanke der rechtlichen Kompetenz nicht ausreichend. Eher wäre vom Gedanken des Auftrages und der Zuweisung von Aufgaben und Verantwortung auszugehen. Denn von da aus wäre es möglich, dass verschiedene Personen und Körperschaften denselben Auftrag bekommen und ihrem Ort entsprechend ausführen, während es unmöglich ist, dass zwei verschiedene Instanzen (Papst und Konzil) dieselbe Kompetenz haben (*Stalder*). Denkbar wäre anstelle des Lehramt-Primates ein hirtentlicher Dienst-Primat in dem Sinne, dass der Bischof von Rom sich als erster Seelsorger der Bischöfe verstünde, der die Kirche auf dringende Zeitaufgaben hinweist und sie im Auftrag des Episkopates und des Konzils im Dienst der Einheit koordiniert (*Pfister*). Im Hinblick auf die tatsächliche Machtstellung des heutigen Papstes ist davor zu warnen, im Vertrauen auf die durch das II. Vatikanum proklamierte *hierarchy veritatum* zu erwarten, dass die Primatsfrage tief eingestuft würde. Bis jetzt wird doch alles als *veritas* bezeichnet, der gegenüber es nur ein ja oder nein gibt (*Kraft*).

### **Wie weit können wir im Gespräch mit Rom gehen?**

Bischof *U. Küry*

Die allgemeine Aussprache über die Thematik der Studientagung leitet Küry ein, indem er, das Gehörte kurz zusammenfassend, folgende Thesen zur Diskussion stellt:



1) Über den Themenkreis «Offenbarung und ihre Weitergabe» sollte das Gespräch – auch in den Landesgruppen – weitergeführt werden, weil das auch für die weitere Klärung der Papstfrage wichtig ist. Es wird in Aussicht genommen, für die gemeinsame Weiterführung der einschlägigen Studien ein Sekretariat zu schaffen (was indessen nicht geschehen ist).

2) Das Thema «Gnade und Freiheit» kann im Hinblick auf die römisch-katholische Neubewertung des Grundanliegens des *Baius* und *Jansenius* vorläufig zurückgestellt werden; es bleibt aber von zentraler Bedeutung und sollte Gegenstand einer unserer nächsten Studientagungen werden.

3) Die «allgemeine Sakramentenlehre» ist zwar nicht kirchentrennend, sollte aber in den Landesgruppen, besonders im Hinblick auf die kirchliche Praxis, weiterstudiert werden.

4) In der «Lehre von Maria» ist die weitere Entwicklung im Auge zu behalten.

5) Die altkatholische «Lehre von der Kirche» ist und bleibt unser zentrales Anliegen und sollte in Zukunft – auch öffentlich – schärfer profiliert werden.

6) Die damit zusammenhängende Frage des Primates in der Kirche ist unser vordringlichstes Problem. Die bisherigen Erklärungen der altkatholischen Kirchen (siehe Utrechter Glaubenserklärung von 1889)<sup>75</sup> sollten – im Hinblick auf den 18. Juli 1970 – auf den Stand der heutigen Fragestellung gebracht und entsprechend ergänzt werden.

In der Diskussion wird vor allem gewünscht, dass vorerst die Papstfrage und damit im Zusammenhang die allgemeinere Frage nach dem Wesen der Autorität behandelt wird (*Jans, Stalder*). Hierauf wendet sich das Gespräch der Frage zu, welches das Ziel unserer Gespräche mit Rom sein soll. Darauf wird geantwortet: grundsätzlich die Re-Union mit der römisch-katholischen Kirche, ohne dass wir unsere besonderen Anliegen aufgeben müssten. Bedingung wäre, dass die Exkommunikation über die altkatholischen Väter und über die ehemaligen römisch-katholischen Geistlichen, die heute bei uns dienen, aufgehoben würde (*Stalder*). Einschränkend wird dem gegenüber betont: Wir sollten nicht so sehr Ziele setzen als Vorstellungen entwickeln, an denen wir unsere Arbeit ausrichten können. Re-Union ist nicht anzustreben, sondern eine «Union neuen Typs». Vorerst

<sup>75</sup> Abgedruckt bei U. Küry: Die altkatholische Kirche, S. 426.

sollten wir darauf ausgehen, dass wir, auch wenn wir das I. Vatikanum nicht annehmen, einen Status als Katholiken zugesprochen erhalten (*Küppers*). Wie müsste eine «Union neuen Typs» aussehen? Was würde bei einem solchen aus unserem Protest gegen das I. Vatikanum (*Küry*)? Darauf wird geantwortet: Dieser neue Typ ist nur ein Denk-Modell (*Küppers*). Die römisch-katholische Kirche in Holland wünscht keine Aufgabe der Selbständigkeit der altkatholischen Kirche. Auch in Zukunft wolle man die Stimme der altkatholischen Kirche hören. Eventuell sei an eine Interkommunion auf lokaler Ebene gedacht (*Kok*). Auch eine Interkommunion bietet Schwierigkeiten genug. Denn diese ist nicht zu trennen von der vollen Gemeinschaft des Glaubens. In römisch-katholischer Sicht gehört aber zu diesem Glauben auch die Bejahung der Papstdogmen (*Küry*). Auf römisch-katholischer Seite (Prof. *J. Feiner*) ist man ebenfalls dieser Meinung (*Stalder*). Wir sollten den Römisch-Katholiken zugestehen, was wir den Anglikanern nicht verweigern (*Amiet*). Beim Bedenken all dieser Probleme ist auch die Stimme der Ostkirche zu hören. Wir haben Rom gegenüber nicht nur eine westliche Position, sondern die der universalen Kirche zu vertreten (*Aldenhoven, Küppers*). In Holland erwächst praktisch die Interkommunion in einzelnen Ortsgemeinden. Wir sollten darum zuerst eine Verständigung mit Rom suchen und erst dann mit dem Osten (Bischof *van Kleef*). Im Sinne der altkatholischen Väter sollten wir alles betonen, was uns eint. Die uns nicht trennende Sakramentenlehre lässt die Möglichkeit einer Gemeinschaft in der Eucharistie und in allen anderen Sakramenten offen, wie auch eine gegenseitige Anerkennung der Mischehen und des ordo bei einem gewissenmässigen Übertritt in eine andere Jurisdiktion möglich sein sollte (*Kraft*).

Schliesslich wird über den weiteren Verlauf unseres Dialoges mit Rom gesprochen. Allgemein ist man der Ansicht, dass die Landesgruppen weiterbestehen und arbeiten sollten, dass aber zur Intensivierung und Koordinierung der Arbeit eine internationale altkatholische Kommission zu schaffen wäre (was inzwischen geschehen ist), die gegebenenfalls auch den Verkehr mit dem Einheitssekretariat in Rom übernehmen könnte (*Kok, Küry*).

### *Berichte und Anregungen*

Rev. Canon *E. Kemp* (Oxford) berichtet über den «Anglikanisch-methodistischen Unionsplan»<sup>76</sup>, der auf grosse Hindernisse stösst,

<sup>76</sup> Der Vortrag ist abgedruckt IKZ 1969, S. 126 ff.

wie auch über den «Anglikanisch-römisch-katholischen Dialog», der ebenfalls mit nicht unerheblichen Schwierigkeiten zu kämpfen hat. Die nächste Studententagung soll in Warschau stattfinden (was sich indessen als undurchführbar erwies). Als Thema wird endgültig angenommen: die Papstfrage.

## **12. Studententagung vom 8. bis 13. September 1969 in Bonn**

### **Hauptthema: Der Primat in der Kirche**

An dieser Tagung wurde versucht, auf Grund einer allgemeinen Erörterung des Problems der A u t o r i t ä t in der Kirche eine Neuumschreibung der altkatholischen Auffassung vom päpstlichen Primat anzubahnen. Diese Bemühung führte insofern zu einem positiven Ergebnis, als es gelang, sich auf die Grundlinien einer solchen Stellungnahme zu einigen und in sieben Thesen zusammenzufassen. Die Tagung stand unter der Leitung von Prof. *W. Küppers*; ein Protokoll wurde abgefasst von den Pfarrern *H. Vogt* und *R. Petrak*, ist aber nie veröffentlicht worden<sup>77</sup>.

#### *Referate und Diskussionen*

#### **Das Wesen der Autorität**

Prof. *K. Stalder*

Gleichsam als Einstimmung auf die nachfolgenden Erörterungen will der Referent nicht die Frage beantworten, wie es in der Kirche zu Autorität kommt und welches ihre Art und ihr Umfang sei, sondern er will untersuchen, wie es nach biblischem Zeugnis überhaupt dazu kommt, dass ein Mensch einen anderen als Autorität anerkennt. Hinsichtlich des Zusammenhangs, in welchem der Autoritätsträger auftritt, sind zwei verschiedene Situationen festzustellen. a) Der Autoritätsträger spricht im Namen und Auftrag einer Institution. Solche Autorität ist als institutionelle sekundär und findet sich in der Bibel bei Priestern, Königen, Schriftgelehrten. b) Der Autoritätsträger kann sich auf keine Institution, sondern allein auf Gott oder den auferstandenen Christus berufen. Solche Autorität ist primär und

<sup>77</sup> Ein Kurzbericht über die Tagung ist erschienen in der IKZ 1969, S. 296 ff.

wird in der Bibel durch Mose, die Propheten, Jesus und die Apostel repräsentiert. An Mose wird aufgezeigt, wie ein Mensch seinen Mitmenschen zur Primär-Autorität wird, nämlich dadurch, dass die Israeliten zur Erkenntnis gelangen, dass Mose und sein Wort von Gott kommen, und sich von ihm führen lassen. Das geschieht in folgender Weise: 1) Den Israeliten wird durch das Wort Moses ihre Vergangenheit als Geschichte Gottes offenbar, die eine Weiterführung verlangt und verheißt. 2) In seinem Wort sehen sie ihre Gegenwart und sich selbst verstanden und ernstgenommen. 3) Sie finden sein Wort durch die Ereignisse (Wunder) bestätigt. 4) Sie bekommen durch ihn eine wagenswerte Zukunft eröffnet. 5) Sie sehen, dass Mose ihnen vorangeht. 6) Sie lernen durch ihn in alledem Gott kennen. – Für die institutionelle Autorität wird an biblischen Beispielen aufgezeigt, dass sie sich durch Beauftragung von der Primär-Autorität herleitet. Nirgends wird die institutionelle Autorität als solche bestritten oder abgelehnt, wohl aber schärfster Kritik unterworfen – so Aaron durch Mose, Priester und Schriftgelehrte durch Jesus. Diese Kritik an den Trägern der institutionellen Autorität setzt aber deren Anerkennung voraus. Daraus erhellt, dass diese durch ihren Auftrag wohl ermächtigt sind. Dass sie aber anderen erst zur Autorität werden, geschieht nicht kraft ihrer Ermächtigung und Beauftragung, sondern allein dadurch, dass den Menschen durch einen anderen Menschen, den Träger der institutionellen Autorität, etwas von dem eröffnet wird, was durch Mose im Sinne der obgenannten sechs Punkte verwirklicht wurde, dass – mit anderen Worten – den Menschen ihr «Woher», ihre Geschichte erkennbar wird, dass sie ihre Gegenwart und sich selbst verstehen, eine Zukunft bekommen, kurz: alles von Gott her und zu Gott hin sehen und durch ihren persönlichen Einsatz bezeugen, wer Gott ist.

### **Die altkatholische Kirche und die Primatsfrage**

Prof. *W. Küppers*

Das Referat wird eröffnet durch einen Überblick über «Die Entwicklung der altkatholischen Position in der Primatsfrage». Am I. Altkatholiken-Kongress von 1871 in München einigt man sich auf die Erklärung: «Wir verwerfen die Lehre, dass der Papst der einzige, göttlich eingesetzte Träger aller kirchlichen Autorität und Amtsgewalt ist (. . . , aber) wir bekennen uns zu dem Primat des römischen

Bischofs, wie er auf Grund der Schrift von den Vätern und Konzilien in der alten ungeteilten Kirche anerkannt war»<sup>78</sup>. In der Folge wird dieser als «Ehrenprimat» gedeutet. In der Glaubenserklärung der altkatholischen Bischofskonferenz von 1889 wird am «historischen Primat des Bischofs von Rom als des primus inter pares» festgehalten<sup>79</sup>. Im 1966 erschienenen Werk «Die altkatholische Kirche» von U. Küry<sup>80</sup> wird der Primat des Apostels Petrus für das apostolische Zeitalter voll bejaht, aber seine direkte und persönliche Fortsetzbarkeit bestritten. Für die nachapostolische Zeit der Kirche behält der Primat Roms, in dem der Primat Petri seine geschichtliche Repräsentation findet, signifikative Bedeutung für die Einheit der Kirche, der der Papst zu dienen hat. Im zweiten Teil des Referates «Die biblischen Grundlagen» wird unter Hinweis auf die drei klassischen Petrus-Stellen aufgezeigt, dass die nachpfingstliche Gemeinde einen Petrus-Primat als Stellung eines Ersten kennt und dieser sich als ein Dienst manifestiert, der auf Christus zurückgeführt wird. Der Kirche eignet also von Anfang an eine primatiale Struktur. In Würdigung dieser Sachlage einigt man sich in der römisch-katholisch-altkatholischen Gesprächskommission 1968 auf die Erklärung: «Als gemeinsame Aufgabe wird die gemeinsame Entfaltung der in der Lehre des II. Vatikanischen Konzils von der Kirche gegebenen Neu-Ansätze ursprünglicher Gemeinsamkeiten des Primatsverständnisses anerkannt.» Es wird also der in Petrus grundgelegte und in der altkirchlichen Tradition Gestalt gewordene Primat von den Alt-katholiken gemeinsam mit den Römisch-Katholiken «als bleibende verbindliche Grundfunktion» bejaht. Anschliessend wird im Abschnitt «Petrusamt und Papsttum» ein geschichtlicher Überblick über die Entwicklung des Papates gegeben, die in sechs Phasen verläuft. Es wird daraus die doppelte Folgerung gezogen: 1) Der dialektische Weg zwischen Verdammung und Rechtfertigung («Glorifizierung») des Papsttums darf als notwendig und fruchtbar angesehen werden. 2) Grundlegend ist die Einsicht, dass die göttliche Setzung und Verheissung durch ihr Eingehen in die geschichtliche Welt der Sünde weder aufgehoben noch in sich geändert werden. Die historische und theologische Kritik hebt das nicht auf, was dem Willen Christi gemäss ist. Zur «Primatslehre des I. (und II.) Vatikanums» ist zu bemerken, dass diese als ein keineswegs behobenes Hindernis dem

<sup>78</sup> J. F. von Schulte: Der Altkatholizismus, 1887, S. 23.

<sup>79</sup> U. Küry: Die altkatholische Kirche, S. 426.

<sup>80</sup> Ibidem, S. 324 ff.

altkatholischen Verständnis gegenübersteht. Um dieses zu überwinden, würden sich folgende Möglichkeiten eröffnen: 1) Formal bestünde die Möglichkeit, von der (auch bei römisch-katholischen Theologen sich findenden) Auffassung auszugehen, dass Vatikanum I und II keine ökumenischen Konzilien im altkirchlichen Sinn, sondern westliche General-Synoden waren, deren Entscheidungen durch ein (kommendes) wirklich ökumenisches Konzil zu revidieren wären (so unsere altkatholischen Väter und die Ostkirche). 2) Schwieriger liegen die Dinge in bezug auf den Inhalt der Vatikanischen Entscheidungen. Vor allem muss festgestellt werden, dass diese von einem axiomatischen Vorverständnis der päpstlichen Einheitsfunktion im Sinne einer universal-monarchischen Entscheidungsvollmacht ausgehen. Dogmatisch liegt der Schwerpunkt des «Pastor Aeternus» denn auch auf den Schluss- und Haupt-Definitionen des 4. Kapitels. Nach altkatholischer Einsicht gibt es gemäss dem Schriftzeugnis und der altkirchlichen Glaubensüberlieferung keine Möglichkeit, die dort ausgesprochene Hervorhebung des Primatträgers zum Subjekt kirchlicher Unfehlbarkeit als «göttlich geoffenbartes Dogma» anzuerkennen. Zur Überwindung der daraus sich ergebenden Schwierigkeiten bieten sich folgende «Perspektiven und Zielvorstellungen» an: 1) Nur in der Perspektive eines von Christus selbst gewiesenen Weges der Bewahrung des Glaubens in seiner Reinheit und Fülle kann die Möglichkeit einer zukünftigen Anerkennung des ökumenischen Petrus-Dienstes gesehen werden. 2) Eine zweite ökumenische Perspektive eröffnet sich auf der Linie Möhlers, der in Rom das ‚centrum unitatis‘ sah. Doch nicht die römische Kirche als solche stünde in der Mitte, sondern ihr Dienst an der Einheit auf der Grundlage der Gleichberechtigung aller Kirchen, wie diese sich auf dem II. Vatikanum abzuzeichnen begann. 3) Eine dritte ökumenische Perspektive ergibt sich, wenn der ökumenisch erneuerte Primat wieder als Katalysator der Einheit gesehen wird, wie er das im Westen während Jahrhunderten gewesen ist. Unter diesen Umständen könnte sich eine altkatholische Annäherung an Rom auf drei Stufen vollziehen: 1) Die erste Stufe wäre, dass die Gleichstellung oder Gleichbewertung der altkatholischen Position mit derjenigen der Ostkirche erreicht würde. 2) Auf der zweiten Stufe könnte eine Wechselwirkung zwischen beweglicher vorangehender Minderheit und der komplexen Grösse der Majorität im abendländischen Katholizismus eingeleitet werden. 3) Auf der dritten Stufe könnte es zu einer Einheit im sakramentalen Bereich ohne organisatorisch-rechtliche Vereinigung kommen.

## **Die Autorität des Bischofs und der Bischofsversammlungen einschliesslich der altkatholischen Bischofskonferenzen**

Bischof *P. J. Jans*

Autorität in der Kirche im absoluten Sinn ist allein Jesus Christus. Jede andere Autorität kann nur von ihm abgeleitet werden. Kraft des Heiligen Geistes, den Christus der Gesamtkirche sendet, bleibt diese, indem sie in der Nachfolge der Apostel das Wort verkündet und die Sakramente spendet, mit sich selbst identisch. Den Aposteln und den ihnen nachfolgenden kirchlichen Amtsträgern eignet priesterlich dienende Autorität. Weder der Korporationsgedanke noch die Organisation werden in der Kirche verneint. Das II. Vatikanum hat versucht, den Korporationsgedanken durch die Kollegialität der Bischöfe hervorzuheben. Neben dem hierarchischen Torso des I. Vatikanums mit seiner Zuspitzung auf das Papsttum, hat das II. Vatikanum durch die Sonderstellung des Bischofskollegium einen zweiten Torso errichtet, so dass es scheint, dass es eine petrinische neben einer bischöflichen Kirche gibt. Dabei wird die Einmaligkeit des Apostelamtes zu wenig in Betracht gezogen. Die bleibende hierarchische Bedeutung des Apostelamtes für die Kirche ist die, dass die Kirche der Zukunft Kirche Christi bleibt. Göttliche Autorität findet in der menschlichen Autorität ihre historische Verwirklichung. Deren Exponent ist nach den Aposteln der Bischof. Leider wurde das Amt des Bischofs im Verlauf der Entwicklung mehr und mehr isoliert (wie das Amt überhaupt) und sein Dienstcharakter verkannt. Infolgedessen hat es viel von seiner einigenden und heiligenden Wirkung eingebüsst. Zwischen Kirche und Amt entstand eine Kluft. Das Amt ist aber zuallererst ein Amt der Kirche, das seinen Ursprung im Herrn der Kirche hat. Die alte Kirche sah Bischof und Volk als eine Einheit, das Volk galt als *pleroma* des Bischofs. Diese Einheit schliesst nicht aus, sondern setzt voraus, dass der Amtsträger als Autorität dem Volke Gottes gegenübersteht. Das wird heute mit Recht betont. Obwohl das Volk Gottes sich innerlich nicht in verschiedene Erscheinungsformen trennen lässt, etwa in eine klerikale und laikale, episkopale und presbyteriale Kirche, haben solche Unterscheidungen zu jener Isolierung von Amt und Gemeinde beigetragen, die sich in der heutigen Autoritätskrise auswirkt. Dieser Entwicklung gegenüber ist daran festzuhalten, dass die Kirche den Charakter einer Person-Gemeinschaft hat und nicht bloss eine Organisationsgemein-

schaft ist. Darum hat sich der Bischof als Exponent dieser Personengemeinschaft mehr der Verkündigung und der Seelsorge zuzuwenden als bloss anzuordnen; sonst stellt er sich abseits. Diese sich anbahnende Neubewertung des Bischof-Amtes muss sich auch auswirken auf die Bischofsversammlungen, damit die buchstäbliche Bedeutung der Kollegialität, dass nämlich alle unter demselben Gesetz und Herrn stehen, dem Volke Gottes gegenüber verwirklicht wird. Mit dem Volke Gottes sind auch die Bischöfe und alle Amtsträger miteinander unterwegs. Dazu ist der immer fortgehende Dialog im synodalen Umgang notwendig. Durch eine solche Wechselwirkung zwischen Volk Gottes und Amtsträgern und zwischen diesen selbst kann allein die bisherige Isolierung überwunden werden. Denn ihnen allen steht ein und dieselbe Autorität gegenüber: Er, der von sich gesagt hat: «Mir ist alle Gewalt im Himmel und auf Erden gegeben» (Mt. 28, 18).

### **Die Autorität der Gemeinde**

Pfarrer *P. Amiet*

Im antiautoritären Trend unserer Tage wird das Problem oft eingengt auf die Frage: wer ist wichtiger, der Laie oder der Amtsträger, ohne dass nach dem Zueinander der beiden gefragt wird. Der Begriff des «allgemeinen Priestertums» sagt noch nichts aus über die innergemeindliche Autorität der Laien, sondern über diejenige vor der Welt. Nach dem II. Vatikanum gehören allgemeines und besonderes Priestertum zusammen, und ihre Zuordnung wird oft so interpretiert, als wäre letzteres die Konkretisierung des ersteren. Das läuft praktisch auf eine Entwertung der Laien hinaus. Die Bibel sieht zwischen Amtsträgern und Laien eine andere Zuordnung: die Amtsträger haben die Herde Gottes zu weiden, die Laien zu gehorchen, die Autorität der Amtsträger zu anerkennen. Das heisst nicht, dass die Laien unmündig seien. Laien sind Träger des Heiligen Geistes und stehen als Gläubige unmittelbar vor Gott. Eben weil sie glauben, sind ihnen die Amtsträger Autorität. Der Glaube richtet sich nicht auf Gott und sein Wort absolut, sondern auf den «Gott der Väter». Man glaubt – paradoxerweise – dem Amtsträger nur, weil man in seinem Wort den einzigen Vater erkennt. Das eine ohne das andere höbe die Freiheit der Laien und ihre Verantwortung auf. Indem der Laie sich dem Amtsträger unterordnet, richtet er sich zu Gott auf, der sich zu seiner Kirche bekennt. Der Amtsträger nimmt den Laien nicht als uner-



lösten Einzelnen, sondern als Glied der Kirche. Andererseits bleibt der Amtsträger allein in der Masse, als die Laien blind gehorchen und er solchen Gehorsam verlangt.

## Die Stellung Marias im Heilsgeschehen

Pfarrer P. Pfister

Das an der letzten Studentagung gehaltene Referat über dieses Thema ist inzwischen in der IKZ erschienen<sup>81</sup> und liegt als Separatabzug allen Teilnehmern vor. In der Diskussion werden vor allem Fragen aufgeworfen, die sich auf die Rezeption der neueren Marienlehre durch die römisch-katholischen Gläubigen wie auf die Möglichkeit eines altkatholischen Beitrages beziehen. Eingangs wird betont, dass in der orthodoxen Ostkirche die Marienverehrung in der Praxis stärker ausgeprägt ist als in der römisch-katholischen Kirche, obwohl über die Gottesgebärerin, anders als im Westen, keine weiteren Lehren dogmatisiert worden sind. Da Maria ein Geschöpf ist, muss es fraglich sein, ob es überhaupt Dogmen über Maria geben kann. Denn Dogmen können nur Gott zum Gegenstand haben (*Farantos*). In bezug auf die Mariendogmen sollten wir für Rom positivere Gesprächspartner werden. Ist nicht geltend zu machen, dass der Begriff «Dogma» nördlich der Alpen von ganz anderem Gewicht ist als dort, wo er konzipiert worden ist? Vielleicht wäre von da aus auf römisch-katholischer Seite eine ökumenische Öffnung möglich? (*H. Frei*) Unsere altkatholischen Väter sind beim Nein stehengeblieben. Die nötige Neubesinnung hätte von zwei Gesichtspunkten auszugehen: Der erste ist die allgemeine Verehrung der Heiligen, in deren Gemeinschaft Maria steht. Die Fürbitte der Heiligen, so auch die der Maria, ist wichtig, wenn wir das Gebet ernst nehmen wollen. Der zweite Gesichtspunkt ist Maria als Panhagia, deren Stellung im Erlösungswerk Christi wir nicht übersehen dürfen, wenn wir an die Inkarnation des Gottessohnes glauben (*Amiet*). In der Mariologie hängt viel von der Methodik ab. Die altkatholischen Bischöfe haben 1950 mit derselben Methodik das Gegenteil dessen sagen wollen, was das Dogma sagt (*Visser*). Die vorliegende Methode ist die einzige, die zur Zeit zur Verfügung steht (*Pfister*). Zur Verteidigung des Dogmas von 1854 argumentiert *K. Rahner*: wie der Herr im Abendmahl vor seinem Tod

<sup>81</sup> Siehe IKZ 1969, S. 161 ff.

etwas repräsentieren konnte, was erst nachher seine Erfüllung fand, so ist die unbefleckte Empfängnis als Vor-Erlösung zu verstehen, die nicht bedeutet, dass Maria von der Sünde ausgenommen war (*Kraft*). Heute ist es extrem schwierig, über die Jungfrauengeburt Aussagen zu machen. Das ist aber kein Grund, sie abzulehnen. Sonst droht die Gefahr der Verflachung. Das Alte muss stehenbleiben; wir aber müssen versuchen, es neu zu verstehen (*Amiet*). Zum Schluss betont *Pfister*, dass die Mariologie keine Randfrage ist. Wir sollten uns weder vorschnell festlegen noch vorschnell etwas abtun.

### *Berichte und Anregungen*

Abbé *A.H. Bekkens*, der Rektor der altkatholischen Mission in Frankreich, legt einen Kurzbericht über deren gegenwärtige Lage vor. Er betont einleitend, dass zur römisch-katholischen Kirche und deren Hierarchie ein gutes Verhältnis besteht, und geht dann im grundsätzlichen Teil dazu über, die Punkte aufzuzählen, an denen wir im weiteren Gespräch mit Rom festzuhalten haben: nicht nur bleibt das I. Vatikanum abzulehnen, sondern wir haben uns den Forderungen weiter römisch-katholischer Kreise anzuschliessen, dass der Papst in Zukunft durch eine Bischofsversammlung gewählt und das Kardinalkollegium abgeschafft wird.

### *Schlussresolution*

Im Anschluss an die Referate und Diskussionen der beiden Studententagungen von Zürich und Bonn werden nach kurzer Diskussion einstimmig folgende, von den altkatholischen Vertretern der deutschen Gesprächskommission ausgearbeitete sieben Thesen angenommen<sup>82</sup>:

1. Die Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe von 1889 spricht in Artikel 2 die Anerkennung des «historischen Primates des Bischofs von Rom» aus, ohne weitere damit verbundene Fragen zu berühren. Deshalb haben wir uns angesichts der ökumenischen Situation darüber Rechenschaft zu geben, wie wir diese Formulierung verstehen.

2. Vor allem ist festzustellen, dass im neutestamentlichen Zeugnis eine Petrustradition vorliegt, nach der er als erster Bekenner, als

<sup>82</sup> Erschienen im AKID vom 20. September 1969.

einer der Grundzeugen der Auferstehung und als leitende Gestalt der Gemeinde von Jerusalem im Vollzug fundamentaler Entscheidungen der Kirche eine deutlich hervorragende Initiative hat.

3. Obwohl aus diesem Hervortreten nicht auf das Zugrundeliegen bestimmter rechtlicher Kompetenzen geschlossen werden kann, und obwohl die Einmaligkeit der Stellung des Petrus als Apostel den Gedanken an eine Nachfolge im strikten Sinn ausschliesst, glauben wir, dass der Sonderstellung des Petrus trotzdem eine für die Kirche signifikative Bedeutung zukomme.

4. Da Kirche nur im Hören auf den in der Heiligen Schrift bezeugten Auftrag lebt, müssen die Petrus erteilten Aufträge auch heute in der Struktur der Kirche zur Geltung kommen.

5. Ohne den Bereich dogmatischer Folgerungen zu berühren, kann festgestellt werden, dass die Funktion, die Rom in der Geschichte der Kirche zuwuchs, im Zeichen der Aufnahme dieses Auftrages stand. Diese Feststellung behält ihre Bedeutung für die ganze Geschichte des römischen Primates, wenn auch oft stark verdunkelt.

6. Trotz der zahlreichen fatalen Entwicklungen der Vergangenheit, die zu verschiedenen Schismen führten, darunter das von Utrecht, wurde auf dem I. Vatikanischen Konzil von einem axiomatischen Vorverständnis her ein Autoritätsdenken dogmatisiert, das sich aus Schrift und Tradition nicht begründen lässt. Erst in der neuesten, durch das II. Vatikanische Konzil ermöglichten Entwicklung wird auch in der römisch-katholischen Theologie nach einer der Kirche wirklich dienenden Umschreibung der Primatialstruktur gesucht.

7. In Entsprechung zu der Funktion, die Petrus nach dem Zeugnis der Schrift erfüllte, müsste ein «Petrusamt» als Dienst an Christus, an seiner Kirche und an der Welt durch die Verpflichtung (nicht eine Rechtskompetenz) bestimmt sein, in allen Entscheidungssituationen mit einer Initiative voranzugehen, die es der Ganzheit der Kirche ermöglicht, sich zu entscheiden, ihren Glauben auszusprechen und ihre Einheit sichtbar darzustellen.

Angesichts der ökumenischen Entwicklung, in der sich das Verlangen der Welt nach Einheit widerspiegelt, käme der Erfüllung dieses Dienstes eine umfassende Bedeutung zu<sup>83</sup>.

<sup>83</sup> Auf der Grundlage dieser Thesen gab die «Internationale altkatholische Bischofskonferenz» anlässlich der hundertjährigen Wiederkehr der Promulgierung der beiden Papst-Dogmen vom 18. Juli 1870 eine Erklärung zum ‚Primat in der Kirche‘ ab. Diese ist in einem Sonderheft der IKZ

### 13. Studientagung vom 20. bis 25. September 1971 in St. Pölten

#### Hauptthema: Das kirchliche Amt

(Amtsverständnis – Ordination – Unfehlbarkeit)

An dieser Tagung wurden zwar wichtige Einzelaspekte des Amtsverständnisses beleuchtet, ohne dass es indessen zu einer abschließenden Klärung des altkatholischen Amtsbegriffes kam. So wurde versucht, von speziell naturrechtlichen, soziologischen und anthropologischen Voraussetzungen her die Notwendigkeit des von Christus gestifteten Amtes und der Ordination aufzuzeigen (Referate 1 und 3), sodann die Möglichkeit einer Überbrückung des katholisch-protestantischen Gegensatzes in der Amtsauffassung ins Auge zu fassen (Referat 2) und endlich in Auseinandersetzung mit *H. Küng* Recht und Unrecht des Begriffes der «Unfehlbarkeit» abzugrenzen (Referat 4). Die genannten Referate sind zwar in der IKZ (Jg. 1971 und 1972) in extenso abgedruckt worden, weisen aber eine solche theologische Dichte und Relevanz für das Weiterstudium auf, dass es sich wohl rechtfertigt, ihren wesentlichen Gehalt hier kurz zusammenzufassen. Von den übrigen Referaten (5 und 6) geben wir hier nur die Schlussfolgerungen wieder, während die Diskussionen nur so weit berücksichtigt werden, als sie neue Gesichtspunkte erbrachten. Die Tagung stand unter der Leitung von Pfarrer *H. Frei*, das Protokoll verfasste Pfarrer *H. Vogt*<sup>84</sup>.

1970, S. 57ff., erschienen, in dem sich auch eine Reihe von Aufsätzen zur Primatsfrage finden, so von Yves Congar (röm.-kath.), M. Farantos (griech.-orth.), O. Gilg, W. Küppers, U. Küry. Die beiden Grundsatzklärungen, sowohl die der Bonner Theologentagung wie die der altkatholischen Bischofskonferenz, sind inzwischen in dem von Heinrich Stirnimann und Lukas Vischeherausgegebenen Sammelband «Papsttum und Petrusdienst» (erschienen 1975 in den Verlagen Otto Lembeck und Josef Knecht, Frankfurt) publiziert worden. Vgl. auch den Aufsatz von Beda Baumer OSB: «Der Petrusdienst im ökumenischen Gespräch», IKZ 1974, S. 145ff.

<sup>84</sup> Protokoll IKZ 1972, S. 209ff.

**1. Welches ist die richtige Fragestellung hinsichtlich Amt und Ordination?**

Prof. Dr. *K. Stalder*

Unter diesem Titel wird die Tagung nicht wie sonst durch ein Referat, sondern erstmals durch ein «Seminargespräch» eingeleitet, das Prof. *Stalder* leitet. Das Ergebnis dieses Gesprächs wird in vier Thesen zusammengefasst, die hier – leicht gekürzt – wiedergegeben seien.

1) Die Frage nach Amt und Ordination ist grundlegend eine Frage nach Jesus Christus, seiner Sendung, seinem Willen. Dieser Wille ist aus dem neutestamentlichen Gesamtzeugnis vom Ziel des Kommens Christi her zu verstehen, wobei stets die Tradition der Kirche in Lehre und Praxis zu beachten ist.

2) Die Teilnehmer der Tagung sind sich bewusst, dass sie mit diesen Aussagen eine bekenntnismässige Entscheidung treffen.

3) Die Teilnehmer der Tagung glauben nämlich, dass Gott in Christus Mensch geworden ist, um uns zur Gemeinschaft mit Gott und den Menschen zu befreien. Dieser Sendung Christi entspricht die Berufung von Menschen zu einer Gemeinschaft des Dienstes, in der Christus durch besondere Diener seine Sendung weiterführt, um die Kirche zum Dienst an den Menschen auszurüsten. Sie glauben auch, dass der Geist Christi ausserordentliche Dienste erweckt, denen die Kirche und ihr ordentliches Amt Raum zu geben haben. Die Frage, wie weit die Sendung Christi zur Verwirklichung gelangt, stellt ein entscheidendes Kriterium für die Prüfung der Frage dar, ob die Kirche und ihr Amt die rechte Fülle für ihren Dienst gefunden haben.

4) Jede Kirche muss sich über sich selbst und die anderen Kirchen Rechenschaft geben und bedenken, dass viele ihrer Lehren in Reaktion auf Missbildungen oder Verkümmierungen ausgebildet wurden und deshalb oft das Kirchesein ungenügend zum Ausdruck bringen. Darum ist neben der Lehre immer auch die ekklesiologische Wirklichkeit und Praxis in Betracht zu ziehen<sup>85</sup>.

Diese Thesen, die einstimmig angenommen werden, sind gedacht als altkatholischer Beitrag zum Studienmaterial der Kommission für «Glaube und Verfassung» des ökumenischen Rates der Kirchen,

<sup>85</sup> Voller Wortlaut der Thesen siehe ebda., S. 215ff.

die ihrerseits einen (den Teilnehmern vorliegenden) Entwurf zu einer Erklärung über «Die Bedeutung der Ordination» herausgegeben hat.

## 2. Apostolisches und nicht-apostolisches Amt

Pfarrer Dr. *Ch. Oeyen*<sup>86</sup>

Der Referent betont die Vorläufigkeit seiner Ausführungen; eine ausgearbeitete Stellungnahme zu diesem äusserst schwierigen Thema würde eine wissenschaftliche Arbeit voraussetzen, die jetzt und hier noch nicht vorgelegt werden kann. Er teilt sein Referat in drei Abschnitte auf:

### 1. *Apostolisches Amt und Wesen der Kirche*

Die Frage nach der Apostolizität des Amtes ist auf den ersten Blick schwer zu beantworten. Die Glaubensbekenntnisse und Konzilsentscheidungen sprechen nur von der Apostolizität der Kirche; das Amt wird dabei nicht ausdrücklich erwähnt. Eine biblische Begründung für die Apostolizität der Kirche findet sich Eph. 2, 20, wonach die Gemeinschaft der Christen «auf dem Grunde der Apostel und Propheten aufbaut» ist. Das Bild von der Kirche als «Bau» findet sich auch beim Hirten Hermas (Sim. IX, 15, 4), wobei die Schichten dieses Baus historische Personen sind, Apostel und Lehrer, die dem ganzen Bau Festigkeit geben. Die Kirche, die auf den Aposteln und Propheten aufbaut ist, ist diejenige Kirche, die in historischer Kontinuität mit der von den Aposteln und Propheten gegründeten Kirche steht, wobei aber das apostolische Amt nicht erwähnt wird. Ignatius von Antiochien ist der erste, der die Zugehörigkeit zur Kirche von der Einheit mit dem Bischof abhängig macht. Seine Autorität wird allerdings nicht mit der apostolischen Amtsnachfolge, sondern mystisch begründet. Demgegenüber legt der I. Clemens-Brief (cap. 44) Gewicht auf die rechtmässige Einsetzung der Bischöfe und Diakone. Wie die beiden Auffassungen miteinander vereinbar sind, ob in der Amtsfrage überhaupt eine verpflichtende Glaubenslehre vorlag, ist schwer zu entscheiden. Sicher ist, dass die Frage nach der Rechtmässigkeit der Ämter schon sehr früh in der Kirche gestellt wurde.

<sup>86</sup> Das Referat ist abgedruckt IKZ 1972, S. 194 ff.

## *2. Ist das apostolische Amt das einzige mögliche Amt in der Kirche?*

Eine gewisse scholastische Auffassung der apostolischen Sukzession, wonach die Apostel überall selbst ihre rechtmässigen Nachfolger durch Handauflegung eingesetzt haben und diese ihrerseits die nachfolgenden Bischöfe, ist nicht stichhaltig. Heute kann kein Zweifel mehr darüber bestehen, dass neben und unabhängig von den Aposteln andere Männer mit ähnlichen Vollmachten als Gemeinde-Gründer tätig waren: «Propheten» und «Lehrer». Nach der Didache (15, 1–2; 11, 3) stehen diese auf derselben Ebene wie die Apostel; ähnlich Hermas. Das steht ganz in Übereinstimmung mit Eph. 2, 20. Die Propheten sind aber nicht, wie eine weitverbreitete Auffassung meint, wilde «Charismatiker», die im Gegensatz stehen zum «institutionalisierten» Amt, sondern es handelt sich um ein kontrolliertes Amt. Über den neutestamentlichen Begriff des Propheten geben uns die Synoptiker näheren Aufschluss. Für Lukas ist der Prophet vor allem ein Träger des göttlichen Geistes; dieser entfaltet sich in «Geist» und «Kraft», die sich ihrerseits manifestieren in Worten und Taten. Die vom Geiste gewirkten Früchte erstrecken sich auf ausserordentliche und auf ordentliche, «normale» Dienstleistungen. Diese Beschreibung trifft ganzheitlich zu auf Jesus, den «grossen Propheten», aber auch auf die untergeordneten Geistträger, wie auf das, was Didache und Hermas berichten, wenn sie zur Prüfung der Propheten und ihrer Früchte mahnen. Es geht bei den Propheten um wandernde Missionare, die zusammen mit den Aposteln und Lehrern und dem ansässigen Klerus (Episkopen und Diakonen) zur Auferbauung der Gemeinde beitragen. Nach der Didache vollzogen die Propheten die Eucharistie, predigten und leiteten die Gemeinde. Ihr Wirken war ein priesterliches. Aufschluss über die neutestamentlichen Propheten gibt ferner Apg. 13, wo von einem Rat von fünf Propheten in Antiochien berichtet wird, die die Gemeinde leiten, darunter Barnabas und Paulus. Dieser Rat, eine Art Parallelerscheinung zum Rat der Zwölf Apostel in Jerusalem, weist auf die kollegiale Leitung der ersten Christengemeinden hin. Paulus, der sich selbst Apostel nennt, ist für Lukas ein «Prophet», ein vom Herrn berufener Geistträger. Es zeigt sich, dass diejenigen Kirchengründer, die nicht von Christus selbst – als Augenzeugen seines irdischen Wandels und seiner Auferstehung – eingesetzt waren, sondern ihre Berufung durch Gaben des Heiligen Geistes beweisen konnten, als Propheten bezeichnet wurden.

Daraus sind einige Folgerungen zu ziehen: die apostolische Generation kannte eine doppelte Art der Legitimität des kirchlichen Amtes: die eine durch Einsetzung, die andere durch den Geist und dessen Früchte bzw. durch deren Anerkennung. Die letzteren Amtsträger wurden also ohne Einsetzung durch andere Amtsträger anerkannt. Diese Anerkennung erfolgte, wie das Beispiel des Paulus zeigt, durch die Ortsgemeinde, durch die Nachbargemeinden und durch die Muttergemeinde in Jerusalem. Dabei handelte es sich nicht um einen Sonderfall, sondern um die richtige, vollberechtigte Teilnahme an dem einen Amt der Kirche. Wie I. Tim. 4, 14 zeigt, haben die Propheten – genau wie die Apostel – andere durch Handauflegung in ihr Amt eingesetzt. Solche Propheten hat es noch gegeben, als die eigentlichen Apostel gestorben waren. So gab es also einen doppelten Weg, in das Amt der Kirche einzutreten: die Einsetzung durch Handauflegung anderer Amtsträger, die Anerkennung eines Amtes ohne Handauflegung auf Grund des Wirkens des Heiligen Geistes.

### *3. Welche Möglichkeiten gibt es, ein Amt, das nicht in der apostolischen Sukzession steht, zu begründen?*

In der gegenwärtigen Situation besteht seit der Reformation eine doppelte Auffassung des Amtes: diejenige der bischöflichen Kirchen, die an der apostolischen Sukzession festhalten und die der anderen Kirchen, die dieselbe nicht besitzen und sie in der Regel als überflüssig erklären. Um diese Kluft zu überbrücken, kommen folgende Lösungen nicht in Betracht: a) Alle Amtsträger der reformatorischen Kirchen müssen die Handauflegung durch rechtmässig konsekrierte Bischöfe empfangen. Diese Auffassung ist dogmatistisch und übersieht, dass das reformatorische Amt «nicht nichts» (Sartorius), sondern konkret ebenfalls ein Werkzeug des Herrn zur Auferbauung der Gemeinde ist. b) Der Verwalter eines ungültigen Amtes kann durch den Wunsch (votum), das Amt der wahren Kirche zu haben, auch gnadenreich wirken. Demgegenüber ist zu sagen, dass ein Sakrament in voto in Wirklichkeit kein Sakrament ist. c) Man überlässt – wie im anglikanisch-methodistischen Unionsplan vorgesehen – die eigentliche Lösung Gott: ohne über das Amt des anderen urteilen zu wollen, überlässt man es Gott, in einem Versöhnungsgottesdienst durch gegenseitige Handauflegung das jeweilige Amt zu «ergänzen» und ihm zu geben, was ihm noch fehlt. Ein Sakrament aber, von dem man nicht weiss, was bei seiner Spendung geschieht,



ist kein Zeichen mehr. Das Sakrament hat aber ein verständliches Zeichen für das intendierte Geschehen zu sein. d) Richtiger ist der Hinweis darauf, dass die Amtskontinuität in der evangelischen Kirche vorhanden ist; nur die bischöfliche Sukzession ist unterbrochen, nicht aber die presbyterianische. Doch gehört zur katholischen Auffassung des *ordo* der Bischof. Nach katholischer Auffassung reicht die presbyterianische Sukzession nicht aus, um das nicht-bischöfliche Amt voll zu legitimieren. e) Schliesslich wird auf die orthodoxe Lehre der *Oikonomia* verwiesen, nach welcher die orthodoxe Kirche formell ungültige Weihen nachträglich für gültig erklärt, ohne den Weiheritus zu wiederholen. Dieses Prinzip wurde aber bisher nur in Fällen nicht beabsichtigter formeller Fehler innerhalb des katholischen Sakramentsvollzugs gebraucht. Beim evangelischen Amt handelt es sich um mehr, um die Anerkennung eines anderen Typus des Amtes.

#### f) Versuch einer Lösung

Die katholisch verfassten Kirchen haben die Vollmacht, ein bestehendes, nicht in der apostolischen Sukzession stehendes Amt auf Grund seiner kirchlichen Substanz anzuerkennen. Dass die Kirche diese Vollmacht hat, beweist der Fall der neutestamentlichen Propheten.

Es ist nicht gemeint, dass das Amt der evangelischen Kirchen ein prophetisch-charismatisches Amt ist, das als solches neben dem «institutionellen» Amt seinen Platz hat; auch nicht, dass dieses Amt als Sonderfall neben dem apostolischen Amt bestehen soll. Wohl aber, dass es durch die Anerkennung der Gesamtkirche in das historische Amt der Kirche eingegliedert werden soll. Es gibt nicht zwei Ämter, sondern nur das eine priesterliche Amt der Leitung, Verkündigung und Verwaltung der Sakramente. Die Anerkennung «saniert» nicht einen Fehler oder Mangel, sondern gibt dem evangelischen Amt nicht mehr (und nicht weniger) als seine gesamtkirchliche Geltung (die Anerkennung durch die Ortsgemeinde und einen ihm entsprechenden Kirchenkörper vorausgesetzt). Positiv bedeutet dieser Weg die Wiederherstellung der Einheit des Amtes in der einen Kirche. Es entspricht dieses Verfahren in etwa der Anerkennung des Paulus durch die übrigen Apostel.

Eine solche Einigung würde heute allerdings nur schrittweise möglich sein. Eine Anerkennung des evangelischen Amtes würde vorläufig nur eine grundsätzliche Übereinstimmung über das Wesen des

Amtes voraussetzen, darüber nämlich: dass es überhaupt ein besonderes Amt gibt, sodann, dass es nur ein Amt für die ganze Kirche gibt, und endlich darüber, welches seine wesentlicheren Aufgaben sind. Dabei sollte Raum für theologische Verschiedenheiten bleiben, wie auch eine volle Glaubensübereinstimmung nicht notwendig wäre (so wenig das bei der gegenseitigen Anerkennung der Taufe der Fall war). Schliesslich sollten die Kirchen, die das apostolische Amt besitzen, sich zu einer gemeinsamen Haltung durchringen, zu der der «Petrusdienst für die Einheit» sinnvollerweise die Initiative ergreifen könnte. In diesem Sinne stimmt die patristische Erkenntnis mit den ökumenischen Forderungen unserer Tage überein, was ohne Zweifel ein altkatholisches Anliegen ist, wie es Döllinger verstanden hat. Es würde sich zeigen, dass die Einheit auf der Basis der alten Kirche keine romantische Vorstellung des letzten Jahrhunderts war, sondern eine immer aktuelle, für die Kirche lebensnotwendige theologische Aufgabe ist.

In der Diskussion erweist es sich, dass die Tagungsteilnehmer von dem Referat und dem Lösungsvorschlag zwar tief beeindruckt, aber durch die Neuheit der aufgezeigten Aspekte so überrascht sind, dass es zu keiner grundsätzlichen Stellungnahme kommt. Es werden nur einzelne Punkte herausgegriffen. So wird festgestellt, dass das heutige Fehlen des prophetischen Amtes als Defekt der apostolischen Ämterordnung zu verstehen ist. Auch wird gefragt, ob die vorgeschlagene Anerkennung des evangelischen Amtes durch die katholische Kirche nicht eher gnadenhalber als von Rechts wegen erfolgen würde. Auch sei zu beachten, dass das besondere Anliegen des evangelischen nicht im prophetischen, sondern im reformatorisch-korrigierenden liege. Endlich wird darauf verwiesen, dass es nicht so sehr auf die Lehre, als auf die ekklesiologische Wirklichkeit ankommt, die vom Amt ausgeht.

### **3. Worum geht es dogmatisch in der Ordination?**

Pfarrer *P. Amiet*<sup>87</sup>

Das Amt wird sowohl vom frommen Individualismus, der nur die persönliche Verbundenheit mit Gott erstrebt, wie vom Demokratismus, der nur die Gleichberechtigung der Einzelnen sieht, in Frage ge-

<sup>87</sup> Unter dem Titel «Systematische Überlegungen zum Amt» ist das Referat erschienen in der IKZ 1972, S. 176ff. Vom selben Verfasser liegt (als Disser-

stellt. Demgegenüber ist zu betonen, dass der Mensch wesentlich ein Gemeinschaftswesen ist. Das Evangelium erweist sich auch darin als frohe Botschaft, dass es den Menschen in seinen Grundstrukturen ernstnimmt und realisiert. Christus ist als Gemeinschaftswesen erschienen und hat mit seinen Jüngern eine Gemeinschaft gebildet. Wie am Beispiel der Hippies und Quäker aufgezeigt wird, bedarf jede Gemeinschaft einer Führung durch eine geeignete Persönlichkeit. Von da aus gesehen, ergibt sich auch für jede Gemeinschaft von Gläubigen die Alternative: entweder sind wir Gott-unmittelbar, dann brauchen wir keine Helfer für den Glauben; oder dann hat unser Glaube etwas zu tun mit einer Person, einem Amtsträger, der zwischen uns und Gott steht. Zwischen diesen beiden Extremen gibt es solche, die die Notwendigkeit der Mittlerschaft Christi anerkennen. Diese Mittlerschaft kann durch Vermittlung der Lehre Christi geschehen oder durch persönliche Vermittlung in der Weise, dass die Person des Vermittlers für die Person Christi steht. Da der erste Weg nicht zu wirklicher Gemeinschaft führt, bleibt nur die zweite Möglichkeit. Es zeigt sich, dass die Erkenntnis der Person Christi nur möglich ist durch andere Menschen, durch Mit-Christen, die uns diesen Christus gebracht haben. Die solcherart im Glauben sich erfüllende Nächstenliebe (Mit-Menschlichkeit) bleibt aber nicht auf zwei Menschen, auf das Lehrer-Schüler-Verhältnis, beschränkt, sondern erstreckt sich auf die Gemeinschaft aller Gläubigen: auf die Kirche. Bei der Beantwortung der Frage, welche Form diese Gemeinschaft haben muss, ist auszugehen von der Überlegung, dass jede menschliche Gemeinschaft, soll sie nicht auseinanderbrechen, sich in den einzelnen Personen muss finden können. So enthält jede wirkliche Demokratie monarchische Elemente, das heisst: sie anerkennt ihr übergeordnete Mächte persönlicher Art. So könnte eine amtlose Kirche, in der jeder dieselbe

tation) vor die Artikelserie: «Systematische Überlegungen zur Amtsgnade», IKZ 1973, S. 168 ff., 228 ff., 1974, S. 2 ff.

Zum Problem des kirchlichen Amtes sind noch Beiträge publiziert worden:  
 K. Stalder: Die Nachfolger der Apostel, IKZ 1969, S. 192 ff.; Episkopos, IKZ 1971, S. 200 ff.; Apostolische Sukzession und Eucharistie bei Clemens Romanus, Irenäus und Ignatius von Antiochien, IKZ 1972, S. 231 ff., 1973, S. 100 ff. Zur Frage nach dem Amt der Kirche, eine Aufsatzreihe in «Schweizerische Kirchenzeitung» (röm.-kath.), Jg. 1975, Nrn. 37–39.

W. Küppers: Das Amt der Einheit, IKZ 1971, S. 243 ff.

A. E. Rüthy: Oremus pro episcopo, IKZ 1971, S. 257 ff.

K. Pursch: Frauen als Priester, IKZ 1973, S. 129 ff.

Ferner: D. Dimitrijevic (orth.): Priesteramt und Amtsstruktur, IKZ 1973, S. 62 ff.

Stellung inne hätte, die also extrem demokratisch wäre, dem ihr übergeordneten Christlichen nicht gerecht werden. Denn die Gemeinde, die ein «oben» kennt, kann sich selbst nur so darstellen, dass sie ein höherstehendes Amt anerkennt. Der Amtsträger ist gerade auch so der Diener der Kirche, dass er durch sein Amt den Herrn des Himmels darstellt. Der Amtsträger ist das Symbol des Emporblickens der Gemeinde zu Gott. Dass Gott unsere Hoffnung ist, dass auch Christus unser Herr ist, das kann die Gemeinschaft als solche nur bekennen, wenn sie einen Menschen als über ihr stehend anerkennt und damit annimmt, dass dieser Mensch der Repräsentant Gottes ist. Einen solchen Menschen bestellt oder ernennt die Gemeinde nicht selbst, sondern sie empfängt ihn durch die Ordination in der apostolischen Sukzession. Indem sie das tut, legt sie ein Bekenntnis zum inkarnierten Christus ab. Das schliesst nicht aus, sondern setzt voraus, dass der Amtsträger durch die Gemeinde von der Lehre und vom Heiligen Geist her kritisch geprüft wird. Die apostolische Sukzession garantiert keineswegs die Wahrheit. Die geforderte Kritik kann und muss der Laie üben, weil er glaubt – an Gott und nicht an den Amtsträger. Aber an ihm ermöglicht uns Gott – durch den Heiligen Geist, der den Laien wie dem Amtsträger ins Herz gegossen ist – das Bekenntnis zu ihm, das wir als Gemeinschaft abzulegen haben. Darin, dass wir dem Amtsträger in Unterordnung und Kritik begegnen, liegt das Paradox im Gegenüber von Amtsträger und Laien.

In der Diskussion wird darauf verwiesen, dass es mit den Ausdrücken «gegenüber» und «übergeordnet» terminologische Schwierigkeiten gibt. Ohne sie ist zwar eine Gesellschaft nicht denkbar, aber die damit bezeichneten Beziehungen wechseln und diesem Wechsel muss das kirchliche Amt Rechnung tragen, wenn die anthropologisch-soziologischen Bedürfnisse zur Erfüllung kommen sollen.

#### **4. Neue Fragen zum Problem der Unfehlbarkeit**

(Überlegungen zu H. Küngs Buch «Unfehlbar ?»)

Pfarrer Dr. *Jan Visser*<sup>88</sup>

Einleitend betont der Referent, dass die Grundabsicht des Buches von H. Küng ein pastorales ist. Er will, wie eine Analyse seiner Ausführungen zeigt, Antwort geben auf die Frage: I. nach

<sup>88</sup> Unter dem Titel «Überlegungen zu Hans Küngs Buch ,Unfehlbar ?« ist dieser Vortrag erschienen in der IKZ 1971, S. 272 ff.

Wesen, Funktion und Kompetenz des Lehramtes; II. ob es für den Glauben und die Glaubensgewissheit notwendig ist, sich auf unfehlbare Sätze stützen zu können. Auf dem I. Vatikanum ging es um die erste Frage, während die zweite kaum ins Blickfeld trat. Das geschah, weil das I. Vatikanum in einem bestimmten Vorverständnis dogmatischer Definitionen befangen war. Dessen Voraussetzung war das cartesianische Wahrheitsverständnis, wonach der Glaube auf Evidenz beruht. Der Glaube gründet aber auf göttlicher Verheissung, auf Grund deren der Kirche «Indefektibilität» eignet. Dieser Begriff eröffnet nicht nur ökumenische Perspektiven, sondern ermöglicht auch, das Wesen des Lehramtes in der Reziprozität von Lehrern und Gläubigen zu sehen.

Auf dem I. Vatikanum hielt man es angesichts der durch die damaligen liberalen Strömungen verursachten Unsicherheit theologisch und pastoral für grundlegend, die Kirche als Zeichen und Hort der Einheit und Gewissheit darzustellen. Es stand die Autoritätsfrage im Mittelpunkt, und zwar nicht so sehr das «was» als vielmehr das «wer» der Autorität. Der Autoritätshaber wird zur *regula proxima fidei* und damit Grund und Garant der Glaubensgewissheit. Das I. Vatikanum hat damit nur eine Kompetenzfrage gelöst und bloss eine partielle, beziehungsweise einseitige Entscheidung getroffen. Die Frage ist, ob die durch das I. Vatikanum erfolgte Steigerung der formellen Lehrautorität eine genügende Garantie dafür sein kann, dass durch sie Wahrheit vermittelt wird. Küng, der allzu retrospektiv arbeitet, geht dieser Frage nicht auf den Grund. Wie von neueren römisch-katholischen Theologen (R. Panikkar, A. Vergote) aufgezeigt wird, erstarkt das Bedürfnis nach Sicherheitsgarantien in dem Masse, als – auf den Glaubensinhalt gesehen – die Diastase zwischen *auctoritas* und *ratio* wächst. In dieser Lage erweist sich aber die Steigerung des Autoritäts-Anspruchs als eine höchst gewagte Sache, nicht nur im Blick auf die beanspruchte Autoritätskompetenz, sondern auch auf die Gewissheit des Glaubens, die jene stützen sollte. Die Gefahr besteht, dass dieses System durch die Vernunft durchschaut und aufgedeckt wird, was zu zwei verschiedenen Reaktionen führen kann: entweder tritt die Vernunft als Halt für wahre Sicherheit auf, oder man lehnt es ab, überhaupt nach absoluter Erkenntnis zu suchen, und gibt dem Absurditäts-Gedanken Raum. Mit dieser letzteren Situation sind wir heute konfrontiert. Die Frage stellt sich darum von neuem: was ist das Wesen der Lehrautorität? Der Gedanke, dass die Kirche eine Instanz haben muss, die zwar nicht un-

fehlbare Entscheidungen fällt, die aber zur Kommunikation im Glauben eine dogmatische Sprachregelung vornimmt, die den Gläubigen eine Orientierung bietet, auf Grund deren die Kirche und ihre Gläubigen nicht bloss zum Assens, sondern zur eigenen Entscheidung im Glauben aufgerufen werden, wird von Küng, der allzusehr den Gegensätzen der westlichen Theologie verhaftet bleibt, völlig übersehen. Die Lehrautorität hat nicht eine dezisionistische, sondern eine «Zeugnis-Autorität» (Metz) zu sein. Die Zuverlässigkeit dieses Zeugnisses kann nicht durch theoretische Verifikationen festgestellt werden; sie kann sich nur in der Praxis des unter der Verheissung Gottes stehenden Glaubenslebens vollziehen, wie sich das am altchristlichen Martyria-Begriff zeigt.

In diesen Zusammenhang ist der Begriff der «Unfehlbarkeit» zu situieren. «Er steht in Korrelation zum Glaubensakt im Sinne der Annahme des bezeugten Zeugnisses Gottes und seiner Zuverlässigkeit.» Solche Annahme ist nicht ohne Risiko, aber gerade dieses Risiko durchschreitend gelangt der Glaube zur wahren Gewissheit. Im Glaubensakt wird das rational-menschliche Gewissheitsbedürfnis überstiegen. Das normative Modell dieses Geschehens ist Jesus Christus selbst als Quelle des Glaubens. Er erscheint in bezug auf das menschliche Gewissheitsbedürfnis als Zeichen des Widerspruchs, da er, der den Anspruch erhebt, die letzte Wahrheit und Gewissheit zu sein, in menschlicher Machtlosigkeit zugrunde geht. In dem Masse aber, in dem er die menschliche Ungewissheit nicht abwehrt, sondern durchschreitet, eröffnet er den Weg zur letzten Gewissheit: der Knecht ist der Herr. Von dieser Sicht her kann es in der Kirche keine Autorität geben, die, rein von oben kommend, einfach Glaubenzustimmung zu fordern hätte. Sie kann zum Glauben einladen und aufrufen, und in der Wechselwirkung zwischen Zusage und Anerkennung kann im Glaubensakt Unfehlbarkeit Ereignis werden. Was nun die inhaltliche Seite der Unfehlbarkeit betrifft, so betont Küng – von seiner Grundintention her verständlich – allzusehr die negative Prädikation menschlicher Sätze. Ihre positive Bedeutung wird zu wenig beachtet. Für das Wirksam-Werden der Zeugnis-Autorität sind aber bejahende Sätze notwendig, wenn auch die religiöse Wahrheit symbolischen Charakter hat und nie ganz objektiviert werden kann. Der Verkündigung, die die Person des Herrn zum Inhalt hat, mehr noch: die die Gegenwart des Herrn selbst ist, eignet eine Kraft, die mehr ist als die verschiedenen Interpretationen. Die Verkündigung vermittelt nicht nur theoretische Inhalte, sondern

sie appelliert an den Entscheidungsgrund des Menschen und hält kraft der pneumatischen Gegenwart des Herrn in der ekklesialen Realität durch, und zwar durch die verschiedensten Formen des Traditionsprozesses: Verkündigung, Feier, Lebenspraxis, Glaubensreflexion. In diesem umfassenden Zusammenhang ist die Frage der Unfehlbarkeit zu stellen (was von Küng und seinen Kritikern, zum Beispiel K. Rahner, übersehen wird). Es wird von ihnen nicht klar genug bestimmt, welches die Funktion der Glaubensreflexion und welches die Bedeutung der Lehrentwicklung im ganzen Traditionsprozess ist. Ihnen gegenüber ist zu betonen: «Die Glaubensreflexion hat das Ziel, die aktuellen Kommunikationsstrukturen zuzubereiten, damit die göttliche Wahrheit gehört, akzeptiert und verwirklicht werden kann. Dass sie bleibend in der Kirche und durch sie geschieht, können wir mit dem Begriff der Unfehlbarkeit bezeichnen.»

In der Diskussion werden noch folgende Momente hervorgehoben: Zur späteren Entwicklung des Papsttums mit seinem universalen Jurisdiktions- und Unfehlbarkeits-Anspruch hat der korporativ-rechtliche Kirchenbegriff, der in der Kanonistik des Mittelalters aufkam, viel beigetragen. Frömmigkeitsgeschichtlich gesehen, leuchtet ein, dass man durch eine mögliche Erhöhung der Spitze in Maria und im Papst die Kirche zu festigen und verherrlichen bestrebt war. Das in dieser Entwicklung offenbar werdende Bedürfnis nach einer möglichst unanfechtbaren Glaubenssicherung ist aber kein Spezifikum der römisch-katholischen Kirche, sondern es findet sich auch in anderen Kirchen, zum Beispiel in den Kirchen der Reformation mit ihrem Festhalten an den Bekenntnisschriften. Doch kann der Ruf nach Glaubenssicherung jederzeit wieder aktuell werden.

## **5. Die Ordination der Frau**

*Pfarrer T. Horstman*

Im Anschluss an den Vortrag «Apostolisches und nichtapostolisches Amt» legt der Referent die Gründe dar, die für eine Einbeziehung der Frau in das kirchliche Amt sprechen. Er fasst das Ergebnis seiner Untersuchungen in acht Thesen zusammen, von denen die drei letzten folgende Schlussfolgerungen enthalten:

- 6) Im kirchlichen Amt sollte Raum gegeben werden für die Frau.
- 7) Ein erster Schritt zur Anerkennung der Frau im Amt kann sein: die Spendung der niederen Weihen und des Diakonates an die Frau.

8) Im Hinblick auf diese Möglichkeit soll die Funktion des Minorates und des Diakonates als selbständige Ämter neu durchdacht werden<sup>89</sup>. (Siehe dazu auch das nachfolgende Referat.)

## 6. Zur Frage der Revision der Weiheriten

Prof. Dr. A. E. Rühly<sup>90</sup>

Die Frage einer Revision der Weiheriten kann nicht einfach damit beantwortet werden, dass die in den altkatholischen Kirchen der Utrechter Union in Geltung stehenden Riten überarbeitet und modernisiert werden. Es ist vielmehr zu überlegen, wie weit die überkommene Ordnung der Weihen mit ihren verschiedenen Abstufungen heute überhaupt noch sinnvoll ist. Dabei sind die neueren Ergebnisse der liturgiegeschichtlichen Forschung mit zu berücksichtigen. Angesichts der Fülle der Probleme, die sich uns heute unter diesem umfassenden Gesichtspunkt stellen, beschränkt sich der Referent auf das eine Problem der Presbyteratsweihe. Da es nicht möglich ist, die Ergebnisse seiner eingehenden und gründlichen Untersuchungen hier in Kürze wiederzugeben, beschränken wir uns darauf, die grundsätzlich wichtigsten seiner Reformvorschläge, die zum Teil denen des neuen römischen Pontifikale von 1968 folgen, hier anzuführen:

1) Die Einkleidung in den geistlichen Stand, niedere Weihen und Subdiakonat sind abzuschaffen. Dafür sind einfache Riten für die Betrauung von Laien mit kirchlichen Diensten (Sakristane, Ministranten, Lektoren, Organisten, Katecheten u. a.) einzuführen. Der Ausdruck «Ordination» soll für die drei höheren Weihen (Diakonat, Presbyterat, Episkopat) vorbehalten bleiben.

2) Es soll versucht werden, ein selbständiges und dauerndes Diakonat zu schaffen (mit karitativen und anderen Aufgaben). Der Diakonat als bloße Vorstufe zur Priesterweihe soll wegfallen. Dagegen soll es einem Diakon mit Nachholung einer entsprechenden Ausbildung offenstehen, später auch Priester zu werden.

3) Zum Ritus der Priesterweihe: Die (ganze) Weihehandlung folgt auf die Vorlesung des Evangeliums. Die Befragung der Gemeinde fällt weg. Die Ordinanden legen ein Amtsgelöbnis ab (Apostolisches Glaubensbekenntnis). Nach der Litanei und einem Gebet des Bischofs folgt die Handauflegung durch Bischof und Priester. Das Weihegebet

<sup>89</sup> Protokoll IKZ 1972, S. 212ff.

<sup>90</sup> Das Referat ist abgedruckt IKZ 1972, S. 164ff.



beginnt ohne den einleitenden präfationsartigen Dialog. Nach dem Hymnus «Komm, Schöpfer Geist» folgt die Salbung der Hände mit Chrisam. Die zweite Bitte um den Heiligen Geist fällt weg. Nach dem Friedenskuss wird die Messfeier vom Offertorium an fortgesetzt, wobei die Neupriester mit dem Bischof konzelebrieren.

4) Die Sprache ist im ganzen zeitgemässer zu gestalten, doch soll der stark neutestamentliche Einschlag der bisherigen, von Bischof Eduard Herzog geschaffenen Gebetttexte beibehalten werden.

Naturgemäss zog der höchst instruktive Vortrag mit seinen detaillierten Vorschlägen eine rege Diskussion nach sich. Dabei standen vor allem die Frage der Abschaffung oder Beibehaltung der niederen Weihen sowie die der Schaffung eines selbständigen Diakonates im Vordergrund. Die Reformvorschläge wurden als Diskussionsgrundlage im Prinzip zustimmend entgegengenommen. Es wurde beschlossen, dieselben der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz vorzulegen. Diese hat sie mit einigen Vorbehalten ihrerseits entgegengenommen und sie an die internationale liturgische Kommission zur Ausarbeitung endgültiger Vorschläge weitergeleitet (Beschluss der Internationalen Altkatholischen Bischofskonferenz vom 14. September 1974).

### *Berichte und Anregungen*

Unter dem Titel «Pfarramt in der Krise» leitet Pfarrer *H. Frei* eine ausgiebig benützte und brüderliche Aussprache über die heutigen Schwierigkeiten im Pfarramt ein. Es zeigt sich, dass in fast allen Ländern die Seelsorger vor dieselben Probleme gestellt sind. Es wird darum beschlossen, an der nächsten Studientagung praktische Fragen des Priesteramtes zu behandeln.

Auch wird die Thematik für die nächste anglikanisch-alkatholische Theologentagung ins Auge gefasst (diese hat vom 10. bis 12. April 1972 in Bern stattgefunden). Nach einer Aussprache über den letzten Altkatholiken-Kongress von 1970 in Bonn werden Vorschläge für den Kongress gemacht, der 1974 in Luzern stattfinden soll und in dessen Mittelpunkt Laien-Diskussionen über den Sinn des Lebens stehen sollen.

Basel

† Urs Küry