

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

**Band:** 20 (1930)

**Heft:** 3

**Artikel:** Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und das altkatholische Kirchenideal im Lichte des eucharistischen Wunders

**Autor:** Küry, Urs

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-404051>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 16.03.2025

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

## **Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen und das altkatholische Kirchenideal im Lichte des eucharistischen Wunders \*).**

Es könnte wohl als Wagnis empfunden werden, dass wir die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen, deren Verwirklichung ja noch in weiter Ferne steht, kurzerhand in das Licht jenes Wunders stellen, das dem katholischen Christen in der hl. Eucharistie entgegentritt. Es dürfte die Wiedervereinigung in der gemeinsamen Feier der hl. Eucharistie, die Abendmahlsgemeinschaft unter den Kirchen, wohl als Endziel der noch zu realisierenden Union ins Auge gefasst werden, aber nicht als Ausgangspunkt. Ohne Zweifel ist es auch so, dass vorerst über so tiefgreifende Fragen wie die des Kirchenbegriffs und des kirchlichen Amtes, oder über die überaus weitschichtigen Probleme der kirchlichen Abendmahlslehre selbst in gründlicher theologischer Verständigungsarbeit Klarheit geschaffen und eine Einheit erzielt werden muss. Allein, so dringlich diese theologische Gelehrtenarbeit für die Wahrheit einer zukünftigen Union ist, so dürfen und können wir es — wenn anders die Wiedervereinigung nicht bloss Sache der Theologen und kirchlichen Würdenträger bleiben, sondern das christliche Kirchenvolk selbst erfassen soll — nicht unterlassen, die Feier der hl. Eucharistie heute schon in ihrer Bedeutung, die sie für das Leben der Christgläubigen tatsächlich hat, ins Auge zu fassen und von da aus zu untersuchen, welche Bedeutung die hl. Eucharistie, von den Gläubigen der verschiedenen Kirchen und ihren Voraussetzungen aus gesehen, im Hinblick auf eine zukünftige Wiedervereinigung haben könne. In diesem Sinne wollen wir versuchen, nicht so sehr den Lehrgehalt, sondern die verschiedenen gottesdienstlich-liturgischen Auswirkungen der Eucharistie, d. h. die Verschiedenheiten und Gegensätze, die sich im Verlauf der Jahrhunderte in der Einschätzung und Übung der Eucharistie ergeben haben, darzustellen und gleichzeitig erwägen, inwiefern im Sinne der Feier der hl. Eucharistie, wie die altkatholische

\*) Vorliegende Arbeit ist hervorgegangen aus einem Vortrag, gehalten am 23. März 1930 in der Augustinerkirche in Zürich.

Kirche sie nach dem Urbild der alten Kirche übt, eine Überwindung jener Gegensätze und eine Wiedervereinigung der getrennten Kirchen möglich sei. Im Sinne dieser Einschränkung möchten wir die folgenden Ausführungen verstanden wissen.

Die christlichen Kirchen lassen sich, soweit sie für unsere Darstellung in Betracht kommen, im wesentlichen in drei grosse Gruppen einteilen: erstens die Kirchen der Reformation (die lutherische, die reformierte Kirche, die anglikanische Kirche, die grossen evangelischen Kirchen der anglo-amerikanischen Welt); zweitens die morgenländisch-orthodoxe Kirche, die im Patriarchat von Konstantinopel ihr geistiges Zentrum hat; drittens die römisch-katholische Kirche. Es könnte nun vielleicht befremden, dass wir die römische Kirche in unsere Betrachtung miteinbeziehen, hat sie doch durch die päpstliche Enzyklika *Mortalium animos* vom Jahre 1928 in kategorischer Form ihre ablehnende Stellungnahme gegenüber allen Wiedervereinigungsbestrebungen ausserhalb der römischen Kirche bekundet. Trotz der Härte ihrer Absage, trotz dem überheblichen Ton ihrer Aufforderung zur Unterwerfung unter den römischen Stuhl können und dürfen wir, wie das auch Prof. Heiler einmal sehr eindringlich sagt <sup>1)</sup>, nicht davon ablassen, die römisch-katholische Kirche als das grösste und wichtigste Glied des mystischen Leibes Christi in unsere Bestrebungen, in unser Gebet, in unsern Glauben an die Wiedervereinigung der Christenheit miteinzuschliessen. Wir Altkatholiken haben dazu um so mehr Anlass, als unsere Kirche aus der römischen unmittelbar hervorgegangen ist und gerade auch ihre liturgische Form der Abendmahlsfeier von ihr empfangen hat.

### **I. Die römisch-katholische Kirche.**

Als die Altkatholiken sich in den 70iger Jahren des letzten Jahrhunderts von der römisch-katholischen Kirche trennten, so geschah das — wie wir immer wieder betonen müssen — nicht in der Absicht, eine neue Konfession zu gründen, neue Dogmen aufzustellen und einen neuen Kultus einzuführen, sondern um gegenüber den neuen Dogmen der päpstlichen Kurie, insbesondere gegenüber der Lehre von der Unfehlbarkeit und dem Universalepiskopat des römischen Papstes festzuhalten am Glaubensgut, der Verfassung und dem Kultus der alten, ungeteilten und darum wahrhaft katholischen Kirche. „Id teneamus,

quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum“, dieser Satz des Vinzenz von Lerin wurde darum im Jahre 1889 von den altkatholischen Bischöfen mit Recht zum Grundprinzip der altkatholischen Kirche erhoben <sup>2)</sup>. Dass und wie dieses Prinzip im katholischen Gottesdienst, d. h. in der Feier der hl. Eucharistie, sich auswirken müsse, hat Bischof Herzog in seinem Hirtenbrief vom Jahre 1888: „Die hl. Eucharistie als Gottesdienst der christlichen Gemeinde“ dargelegt <sup>3)</sup>. Herzog weist in diesem Schreiben nach, dass der katholische Abendmahlsgottesdienst nur dann ist, was er nach den Zeugnissen des Neuen Testaments und der alten Kirche sein soll, wenn er *Gemeindegottesdienst*, d. h. ein Gottesdienst ist, den nicht der Priester für die Gemeinde, sondern die Gemeinde selbst durch das Organ des Priesters feiert. Die ganze Tragweite dieser grundsätzlichen Abkehr von der römischen Messe, die wesentlich eine Priestermesse ist, können wir erst dann recht verstehen, wenn wir die Frage beantworten, worum es in der Feier des hl. Abendmahles letztlich geht? Die Antwort kann, nach den Zeugnissen des Evangeliums und der Urkirche <sup>4)</sup>, nicht zweifelhaft sein: dass Jesus Christus, Gottes eingeborener Sohn, der am Kreuz für uns gestorben ist, als der sterbende und auferstehende Herr uns gegenwärtig sei, auf dass er die Sünde uns vergebe und wir, mit ihm uns vereinend, an seinem Leben der Auferstehung teilhaben. Es sind also — wenn wir von dem im Abendmahl vorausgesetzten Glauben an die Inkarnation absehen — im wesentlichen zwei sich notwendig ergänzende Geschehnisse, die im Mittelpunkt des Abendmahles stehen: der Opfertod und die Auferstehung Jesu. Aber vom Evangelium aus gesehen muss es klar sein, dass der sterbende und auferstehende Herr uns im Abendmahl nicht gegenwärtig sein kann, wenn Christus nicht zuvor „in uns“ ist. Wir müssen Christus „in uns“ haben, bevor wir „sein Fleisch essen und sein Blut trinken“ (Joh. 6, 54). Mit andern Worten: wir müssen an ihn, an seinen Opfertod und seine Auferstehung *glauben*. Damit ist aber gesagt, dass wir, sobald wir das hl. Abendmahl feiern, vor die persönliche Entscheidung gestellt sind: glaubst du oder glaubst du nicht? Es ist die im eminenten Sinn existentiell-persönliche Glaubensfrage, die an alle, die am eucharistischen Gottesdienst teilnehmen, gestellt ist und die alle am Gottesdienst mitverantwortlich macht. Gerade das ist aber



der Punkt, an dem sich unsere Bedenken gegen die römisch-katholische Messe, wie sie sich namentlich in den letzten Jahrhunderten in Verleugnung der urchristlichen Tradition entwickelt hat, erheben müssen. Denn sie kennt den Appell an den Glauben des Einzelnen nicht mehr und kann darum auch nicht mehr sein, was sie nach ihrem ursprünglichen Sinn sein soll, Gemeindegottesdienst. Wie das zu verstehen ist, soll zunächst erhellt werden an der verschiedenen Art, wie sich der Opfertod Christi dem römisch-katholischen und dem altkatholischen Gläubigen in der Messe darstellt.

Der Ausgangspunkt ist für beide derselbe: die Tatsache, dass Jesus Christus auf Golgatha, nach seinen eigenen Worten, „zur Vergebung der Sünden Vieler“ (Matth. 26,28) gestorben ist. In unbedingtem Gehorsam zu seinem himmlischen Vater hat Jesus am Kreuz bis zum Äussersten und Letzten sich selbst hingegeben, sich selbst „erniedrigt“ (Phil. 2,8), indem er alles, was er menschlich Hohes an sich hatte, in den Tod gab, auf dass durch und in seinem Untergang „Gott allein die Ehre“ habe oder, wie die römische Kirchenlehre sagt, „Gott überfließende Genugtuung verschafft sei.“ Erlösungsbedeutung hat das Kreuzesopfer Christi dadurch, dass auf Golgatha Gottessohn das Opfer seiner selbst, das wir Menschen niemals zu leisten vermöchten, in freiem Gehorsam vollbracht hat. Er hat uns damit die Sündenvergebung erwirkt insofern, als er uns „prinzipiell“ den Weg geöffnet hat (besser gesagt: in Ewigkeit den Weg öffnet), dass nun auch wir unsererseits das völlige Opfer unsrer selbst bringen können. Denn worin bestünde unsere Sünde anders als gerade darin, dass wir uns selbst, unsern Eigenwillen, nicht ganz opfern, uns nicht ganz überwinden lassen, auf dass Gott allein die Ehre habe? Das Opfer also, das Jesus zu unserer Erlösung auf Golgatha ein für allemal dargebracht hat und das wir nach seinem Auftrag (Lk. 22,19) im Abendmahl uns vergegenwärtigen sollen, erfüllt nur dann seine wahre Bestimmung, wenn wir in persönlicher, von Glaube getragener Selbsthingabe es zu unserm eigenen machen. Mit andern Worten: das Opfer Christi erfüllt (in seiner kultischen Darstellung) nur dann seine Bestimmung, wenn es vom Gläubigen in seiner objektiv-subjektiven Doppelbedeutung erfasst wird. Wir müssen darum, wie das namentlich in den Offertoriumsgebeten dem Gläubigen nahegelegt wird, bei der Abendmahlsfeier durch unsere persönliche Anteilnahme am Opfer

„in das Sterben Christi hineinwachsen“<sup>5)</sup>. „Weder will Gott Christus von uns ohne uns, noch uns ohne Christus empfangen, nur die Oblation, in welcher die doppelte Darbringung und Hingabe Christi und der Gläubigen verschmolzen ist, ziemt den Jüngern des Gekreuzigten“ (Döllinger)<sup>6)</sup>. Möglich aber ist das nur, wenn prinzipiell und faktisch der Weg jedem Gläubigen offen steht, an dem im Altarsakrament dargestellten Opfertod Christi aktiv teilzunehmen, d. h. wenn die Opferfeier Gemeindegottesdienst ist. Das ist, auf das Messopfer angewandt, der Sinn der „hl. Eucharistie als Gottesdienst der christlichen Gemeinde“.

Inwiefern erfüllt nun die heutige römisch-katholische Messe diese für den ursprünglich-katholischen Gemeindegottesdienst grundlegende Bedingung nicht mehr? Vergegenwärtigen wir uns zunächst, in welcher Lage sich der römisch-katholische Gläubige befindet: wie wir wissen, werden alle Gebete der Messe lateinisch gesprochen, in einer Sprache also, die die allerwenigsten der Gläubigen verstehen. Der Gläubige kann also, auch wenn das geschähe, sich in der Messe selbst gar nicht aufgerufen fühlen zur Glaubensentscheidung und persönlichen Selbsthingabe. Da infolgedessen vom Gläubigen das Opfer nicht verlangt und darum auch nicht geleistet wird<sup>7)</sup>, droht — immer vom römisch-katholischen Gläubigen aus gesehen — das im Abendmahl dargestellte Opfer Christi, eines wesentlichen Teiles seines Inhaltes entleert, für ihn keine Wirklichkeitsbedeutung mehr zu haben und zum bloßen Wort, zur Behauptung herabzusinken. So sollte es wenigstens scheinen. Aber an dem Punkte, wo in der römischen Messe diese Lücke sich auftun müsste, tritt dem Gläubigen die Kirche entgegen mit einer Lehre über das Opfer, die an sich vielleicht einer dem Opferbegriff des Neuen Testaments adäquaten Interpretation fähig, unter den obgenannten Voraussetzungen notwendigerweise für das Glaubensbewusstsein des Römischkatholiken fatal werden muss: Jesus Christus selbst, so stellt sich nun dem Gläubigen die Sachlage dar, steigt im Messopfer „mit Hilfe des Priesters“ auf den Altar nieder und erneuert hier selbst in unblutiger Weise das Opfer, das er auf Golgatha geleistet, resp. eingeleitet hat. Die Opfergabe auf Golgatha und auf dem Altar ist dieselbe, ebenso der Opferer, nämlich Christus, nur die Art und Weise der Opferung ist eine

andere, eine blutige dort, eine unblutige hier. Kreuz- und Altaropfer hängen für den Römischkatholiken in direkter, unmittelbarer Weise zusammen, indem ihm das Altaropfer eine „Wiederholung“ oder „Erneuerung“ des Kreuzopfers ist <sup>8)</sup>. Der etwas plumpe Einwand protestantischer Kritik, dass damit in der römischen Messe „das, was auf Golgatha geschehen, auf dem Altar gemacht werde“, trifft insofern das Richtige, als dadurch, dass der Gläubige zur persönlichen Selbsthingabe entscheidend nicht veranlasst wird, für seinen Aspekt das, was auf Golgatha die Tat unbedingten Sohnesgehorsams war, im Messopfer nicht mehr als diese Tat erfasst wird, sondern zu einem rein gegenständlichen, dinglichen, das Subjekt überhaupt nicht ansprechenden Vorgang herabgedrückt wird. Der Wirklichkeitscharakter des im Abendmahl dargestellten Kreuzopfers, der offenbar durch jene Lehre gerettet werden sollte, der aber nur in der im Glauben und in persönlicher Selbsthingabe erfassten Offenbarungstat Gottes selbst ruhen kann, wird dadurch an ein im uneigentlichen Sinn objektives, unecht-sakramentales Geschehen gebunden, dem der Gläubige rein passiv-kontemplativ, als ein „die Messe Hörender“, beiwohnt. Falscher Sakramentalismus einerseits, reine Passivität des Gläubigen andererseits, das ist die unvermeidliche Folge, sobald die katholische Gottesdienstübung nicht mehr ist, was sie sein soll: Gemeindegottesdienst.

Gewiss dürfen wir die Tatsache nicht unberücksichtigt lassen, dass auch nach römischer Lehre der Gläubige dem mysterium tremendum des Messopfers nicht nur passiv „beiwohnt“, insofern nämlich nicht, als der Priester das von Christus auf dem Altar erneuerte Opfer Gott darbringt, um ihm, dem Gläubigen, die Frucht des Kreuzesopfers, d. h. vor allem die Vergebung der Sünden, „zuzuwenden“. Durch diese Zuwendung scheint der Gläubige ein am Opfer Christi persönlich Beteiligter zu werden. Allein diese Zuwendung der Opferfrucht erfolgt nun charakteristischerweise „ohne Zutun“ des Gläubigen; sie wird erwirkt durch den Akt der Darbringung, den der Priester am Altar allein vornimmt, indem er Christi Opfer Gott darbringt. An dieser im römisch-katholischen Bewusstsein lebendigen Lehre von der Zuwendung der Opferfrucht durch die Feier der hl. Messe wird nun die ganze dem Evangelium zuwiderlaufende Zuspitzung des römischen Opferbegriffs erst recht deutlich: wird es uns in der Schrift nicht klar gesagt, dass Christus nicht eine

Gabe ist, die *wir* Gott darbringen, sondern die Gott *uns* schenkt (Joh. 3, 16), indem er uns die Möglichkeit gibt, mit ihm in Gemeinschaft zu treten? Wenn wir recht sehen, haben aber gerade in dieser Lehre, die in offenem Widerspruch steht zum Evangelium, die meisten Missbräuche des römischen Messewesens ihren Ursprung: von da aus ist es ja erst möglich, dass Messen gelesen werden, um Gott Genugtuung zu leisten oder von ihm Erlass der Sündenstrafen zu erlangen, dass Messen gelesen werden gegen Geld, mit besondern Applikationen, zu gleicher Zeit in derselben Kirche; kurz von da aus werden der ganze Aberglaube, der leere Formalismus und Mechanismus, die Äusserlichkeit und Würdelosigkeit, die dem römischen „Messe-Lesen“ oft anhaften, erst recht verständlich — Missstände, gegen die schon die Reformatoren mit Recht aufgestanden sind. Wenn sie aber m. E. die Messe abschafften und den Opfergedanken damit aus der Kirche mehr oder weniger austilgten, so sind sie gewiss zu weit gegangen. Vom Evangelium her gesehen hat der Opferbegriff zentrale Bedeutung und kann nicht ohne Schaden für das kirchliche Leben ausgemerzt werden, zumal da nach Jesu eigener Anordnung und gemäss der Praxis der apostolischen Gemeinden das Erinnerungsmahl an den Tod Christi im Mittelpunkt des Gottesdienstes stehen soll.

Es könnte nun aber aus unserer Darstellung der Eindruck entstehen, dass wir durch die Betonung des Anteils der Gemeinde am eucharistischen Opfer die Heilsbedeutung des Opfers Christi ganz vom glaubenden Subjekt abhängig machen und es damit seines objektiven Charakters berauben, indem Christus ja offenbar nur noch so weit als der sterbende Herr im Abendmahl gegenwärtig sei, als wir uns selbst ihm glaubend opfern. Das aber ist darum nicht der Fall, weil auch nach altkatholischer Lehre Jesus Christus entscheidend kraft seines ewigen Priestertums im Opfer des Abendmahles gegenwärtig ist. *Er* ist — und das müssen wir mit allem Nachdruck betonen — im Abendmahl der eigentliche Opferer und das eigentliche Opferlamm *dadurch*, dass er im Stande seiner Erhöhung das ein für allemal auf Golgatha geleistete Opfer nach Hebr. 9, 11, 12 fortwährend im Himmel darbringt, indem er in der Gegenwart Gottes für uns erscheint (Hebr. 9, 24). Das eucharistische Opfer ist als „wahres und eigentliches Opfer“ die irdische Vergewärtigung jener *ewigen*, himmlischen Darbringung, „so dass

auf dem irdischen Altar der Kirche dieselbe Gegenwart und derselbe Vorgang stattfindet wie im himmlischen Heiligtum, hier auf dem Altar vor den Augen der Gläubigen verhüllt, dort aufgedeckt“ (Döllinger) <sup>9</sup>). Die objektive Wirklichkeitsbedeutung, der Offenbarungscharakter des eucharistischen Opfers kann nicht in jener direkten Weise, wie das durch die Ausdrücke römischer Lehre, wie *renovatio*, *identificatio* usw. angedeutet wird, am Kreuzesopfer hängen, sondern nur indirekt, indem das Altaropfer primär eine Darstellung ist der himmlischen Darbringung, die ihrerseits in Bezogenheit steht zum Kreuzesopfer. Dass dieser Sachverhalt, der von der römischen Lehre zwar zugegeben wird, im Bewusstsein des römisch-katholischen Gläubigen völlig zurücktritt, ist mit eine Folge davon, dass in der römischen Messe zur persönlichen Glaubensentscheidung, in der das ewige Priestertum des erhöhten Herrn allein in seiner aktuellen Heilsbedeutung erfasst würde, entscheidend nicht veranlasst wird.

Diese letzteren Feststellungen können uns vielleicht den tieferen Grund der ganzen Diskrepanz zwischen der römisch-katholischen Messe und dem altkatholischen Gemeindegottesdienst ahnen lassen. Er liegt, wenn wir recht sehen, in dem Umstande, dass der ganze *Glaubensbegriff*, der der römischen Messe zugrunde liegt, ein anderer ist als er dort sein muss, wo die Eucharistie Gemeindegottesdienst ist: es ist, kurz gesagt, in der römischen Messe der Assensusglaube vorausgesetzt, im altkatholischen Gemeindegottesdienst aber der Fiduzialglaube. Denn was vom römisch-katholischen Gläubigen verlangt wird, das ist lediglich, dass er der „von Gott übernatürlich geoffenbarten Wahrheit, die die Kirche ihren Gliedern mit der Verpflichtung, sie zu glauben, verkündet“, *zustimme*, in unserem Falle der Wahrheit also, dass Christus auf Golgatha für unsere Sünden gestorben ist und auf dem Altar sein Opfer erneuert, um uns die Opferfrucht zuzuwenden. Durch die äusserlich-autoritative Forderung blosser Zustimmung zur Kirchenlehre wird aber jede persönliche Glaubensentscheidung im Sinne des Fiduzialglaubens prinzipiell unmöglich. Denn die Forderung des Fiduzialglaubens bedeutet in bezug auf das Altaropfer für den am Gottesdienst Beteiligten nicht nur, dass er einer Kirchenlehre, und wäre sie noch so korrekt, *zustimme*, sondern in freier Entscheidung in ein persönliches Vertrauensverhältnis trete zu dem im Abendmahl sich



opfernden Christus; konkreter gesprochen: dass er sich selbst mit Christus opfere im Vertrauen auf die Erlösungskraft des Todes des Herrn. Da aber der Fiduzialglaube sich auf die Gottheit im Menschen Jesus bezieht, resp. auf die im Menschen Jesus sich offenbarende Gottestat, ist für den Fiduzialgläubigen auch im eucharistischen Opfer Christus nicht nur „seiner Menschheit nach“ gegenwärtig, sondern zugleich als der erhöhte Herr, der das auf Golgatha einmal dargebrachte Opfer im Himmel fortwährend dem Vater fürbittend darbietet.

Die grundsätzlich verschiedene Bedeutung des Fiduzial- und des Assensusglaubens für die Feier der Eucharistie wird vielleicht noch deutlicher, wenn wir — allerdings in äusserster Kürze — die verschiedene Art, wie dem römisch-katholischen und dem altkatholischen Gläubigen die *Gegenwart Christi* im Altarsakrament sich darstellt, ins Auge fassen. Es ist ohne weiteres klar, dass Jesus Christus im Abendmahl, primär, gegenwärtig ist kraft seiner *Auferstehung und Erhöhung*. Voraussetzung des Glaubens an die Gegenwart Christi im Abendmahl ist also der Glaube an die glorreiche Auferstehung des Herrn. Gerade der Auferstehungsglaube ist aber im eminenten Sinn nur möglich als Fiduzialglaube; d. h. er kann nicht ein blosses Fürwahrhalten der Tatsache sein, dass Jesus damals im Garten des Joseph von Arimathäa auferstanden ist, sondern muss aktuelles Vertrauen sein zu der am sterbenden Herrn von Gott vollbrachten Auferstehungstat, in der Weise, dass wir in der Auferstehung Christi die Verheissung der eigenen Auferstehung erkennen (I. Kor. 15); nur so kann er als der Lebendige unter uns weilen. Dieser Glaube aber, der in so radikaler Weise uns über uns selbst und diese Welt hinausweist, wird uns geschenkt allein durch den heiligen Geist. Er ist es darum, der heilige Geist, der uns im Abendmahl der Gegenwart Christi würdigt, indem Gott in seinem Licht das Wunder der Wandlung, der Erscheinung des Herrn in den materiellen Elementen Brot und Wein vollzieht. Das war — bei aller Verschiedenheit der Konzeption — der Glaube der ersten Christen, es ist auch der Glaube der altkatholischen Kirche, wenn sie bei der Feier des Abendmahles in der Epiklese den hl. Geist anruft: *Sende uns also, wir bitten dich demütig, deinen heiligen Geist, den Spender alles Lebens und aller Heiligung! — Was uns hier wichtig ist, das ist nicht der Vorgang der Wandlung*



in seiner objektiven und subjektiven Bedeutung selbst, sondern die Tatsache, dass in der Eucharistie im Hinblick auf die Gegenwart Christi um die Sendung des hl. Geistes gebetet, und zwar von der Gemeinde *gemeinsam gebetet* wird. Das besagt, dass für den altkatholischen Gläubigen die Gegenwart Christi, soweit als das Gebet zur Integrität ihrer Aktualisierung durch die Konsekration gehört, nicht am Gebet des Priesters allein hängt, sondern am Gebet der durch den heiligen Geist auf Christus gläubig vertrauenden Gemeinde, indem der Herr selbst uns die Verheissung gegeben hat, dass dort, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt seien, er unter ihnen weilen werde (Mt. 18, 20). In diesem Sinne kann gesagt werden, die Gegenwart Christi hänge — immer vom Gläubigen aus gesehen — an der *κοινωνία*, an der Gemeinschaft der auf den Herrn Vertrauenden.

Es ist nun auch unter diesem Gesichtspunkt gewiss nicht zufällig, dass die Epiklese, die Bitte um den hl. Geist, die wir in fast allen Liturgieen der alten Kirche in irgendeiner Form finden, in der römischen Messe fehlt. Sie kann fehlen, weil der Appell an den Glauben des Einzelnen und damit die Gemeinde als die Gemeinschaft der auf den Auferstandenen Vertrauenden ausgeschaltet ist. Damit wird es auch verständlich, dass die entscheidende Bedeutung des hl. Geistes für die Gegenwart Christi in der römischen Messe zurücktritt, indem die Gegenwart Christi für den Römischkatholiken wesentlich konstituiert wird durch die vom Priester gesprochenen Konsekrationsworte, durch die die Elemente Brot und Wein substantiell umgewandelt werden in den Leib und das Blut Christi. Ähnlich wie das Opfer Christi wird auch die Gegenwart Christi in der Eucharistie aus dem existentiellen Fiduzialglauben des Einzelnen, in dem ihre Offenbarungswirklichkeit allein erfasst würde, verlegt in ein miraculöses, durch das Wort des Priesters herbeigeführtes äusseres Geschehen, d. h. in den (das Subjekt nicht ansprechenden) Vorgang der substantiellen Wandlung, in die sogen. Transsubstantiation der Elemente. Was vom Gläubigen verlangt wird, ist darum nicht das unmittelbare gläubige Vertrauen zur Gegenwart des Herrn, sondern die unterwürfige Zustimmung zur Lehre von der Transsubstantiation. Das ist eine zweite unvermeidliche Folge der römischen Verleugnung des katholischen Gemeindegottesdienstes, die ihrerseits zurück-

geht auf eine vollständige Verkennung des evangelischen Fiduzialglaubens.

Diese Andeutungen dürften genügen, um zu verstehen, was wir meinen, wenn wir abschliessend unser Urteil folgendermassen zusammenfassen: sowohl der Opferbegriff als auch die Lehre von der Gegenwart Christi sind so, wie sie sich dem römisch-katholischen Gläubigen in der Messe heute darstellen, unhaltbar; sie können nur dann wieder ihren ursprünglichen, im Evangelium tief begründeten Sinn erfüllen, wenn sie neu verstanden werden vom evangelischen Fiduzialglauben aus. Dann allein wird auch die römische Messe wieder in vollem Umfange das werden, was der ursprüngliche Sinn des katholischen Gottesdienstes ist: Gemeindegottesdienst.

Wir haben aber bis jetzt nur die Unterschiede zur römischen Abendmahlsfeier hervorgehoben, von den Gemeinsamkeiten aber, die wir doch im Hinblick auf eine Wiedervereinigung vor allem berücksichtigen müssten, noch gar nichts gesagt. Es darf aber nicht vergessen werden, dass wir mit unsern Darlegungen nicht einen konfessionellen Standpunkt einem andern konfessionellen Standpunkt, etwa einen konfessionell-alkatholischen einem konfessionell-römisch-katholischen gegenüberstellen, sondern, getreu dem Grundprinzip unserer Reformbewegung, von der allgemeinen Kirche aus die römischen Sonderbestrebungen zu verstehen und im Sinne des Evangeliums zu überwinden versucht haben. Übersehen wir nicht, dass die alkatholische Messliturgie ja nichts anderes ist als die römisch-abendländische in gereinigter Form. Die liturgische Form ist für den römisch- und alkatholischen Gottesdienst dieselbe, nur will ihr die alkatholische Kirche den alten, eigentlichen und wahren Inhalt wieder zurückgeben. Dass diese Form dazu noch fähig ist, ist an sich schon eine grosse Verheissung, die Verheissung nämlich, dass alle die genannten Fatalitäten, die der römischen Messe heute noch anhaften, innerlich überwunden werden können. Bestrebungen wie die der sogen. liturgischen Bewegung innerhalb der römischen Kirche, die darauf zielen, dem Laien die liturgischen Gebete und Handlungen verständlich zu machen und ihn zur aktiven Teilnahme am Gottesdienst zu erziehen, führen in ihrer Konsequenz notwendigerweise zum im Fiduzialglauben der Gemeinde ruhenden Gemeindegottesdienst. Wir sollten darum, anstatt die alten Schlagworte gegen

die Missbräuche der römischen Messe zu wiederholen, das echte und grosse evangelische Gut, das trotz allen Verirrungen und Verunstaltungen in der römischen Messe niedergelegt ist, in den Vordergrund stellen und in persönlichem Verkehr und publizistischer Aussprache, wie das auch Prof. Heiler einmal vorschlägt<sup>11)</sup>, eine Annäherung suchen an die wahrhafte Katholizität gerade etwa der liturgischen Bewegung. Von da aus dürfte sich für den gesamten romfreien Katholizismus, der an der altchristlichen Gottesübung festhält, dem römischen Katholizismus gegenüber vorläufig eine erste ökumenische Aufgabe ergeben.

## II. Die Kirchen der Reformation.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die altkatholische Kirche mit den Kirchen der Reformation vieles gemein hat<sup>12)</sup>, trotzdem gerade die Gottesdienstform hier und dort eine andere ist. Wir denken da vor allem an den Ursprung der altkatholischen Kirche. Wie die Reformation des 16. Jahrhunderts war auch die altkatholische Reformbewegung des letzten Jahrhunderts eine Protestbewegung, in deren Mittelpunkt das *Autoritätsproblem* stand. Was kann, was muss für unsern Glauben höchste Autorität sein? Das war die Frage, die die Reformatoren umtrieb, das war auch die Frage, die die Gründer der altkatholischen Kirche bewegte. Nur die Antworten waren verschiedene: höchste Autorität ist uns allein das in der hl. Schrift niedergelegte Wort Gottes, das, im Glauben erfasst, in direkter Weise zu uns spricht und uns der Rechtfertigung gewiss sein lässt — so sagten die Reformatoren. Gottes Wort *und* die Tradition der (ungeteilten) Kirche, antworteten die Führer des Altkatholizismus: so entscheidend und wichtig die hl. Schrift ist, so wenig kann die Tradition der Kirche, soweit sie der hl. Schrift entspricht, als Quelle des Glaubens und des kirchlichen Lebens ausser acht gelassen werden. Zum reformatorischen Schriftprinzip tritt damit für den Altkatholizismus das katholische Traditionsprinzip.

Man hat nun protestantischerseits immer wieder den Einwand erhoben, dass der Altkatholizismus durch sein Festhalten an der kirchlichen Tradition sich den direkten Weg zum Evangelium versperre; der Mensch habe zwischen Gotteswort und seiner persönlichen Glaubensentscheidung keine Instanz, auch

die kirchliche Tradition nicht als Glaubensautorität zu anerkennen. Insofern aber der Altkatholizismus an der kirchlichen Tradition festhalte, habe er den Weg, den die Reformatoren konsequent gegangen, nur halb beschritten.

Wie verhält es sich damit? Wir wollen, anstatt das katholische Traditionsprinzip in seinem ganzen Umfang gegenüber der protestantischen Kritik allgemein theoretisch zu rechtfertigen, nachzuweisen suchen, wie gerade die altkatholische Feier der Eucharistie, die als historisch gewordene Form der Abendmahlsfeier ein grosses und wichtiges Stück der kirchlichen Überlieferung im engern Sinne <sup>13)</sup> in sich schliesst, der reinen Wortverkündigung nicht nur nicht entgegenwirkt, sondern auf sie eminent positiv einwirken kann.

Wir wollen, um diesen Nachweis zu erbringen, zunächst kurz darlegen, worum es sich handelt, wenn wir vom „Worte Gottes“ in der hl. Schrift reden: wenn wir — ohne dogmatische Voreingenommenheit <sup>14)</sup> — die Schriften des Alten Testaments studieren, so können wir zunächst von einem inhaltlich bestimmten Worte Gottes nichts, sondern nur die Tatsache feststellen, dass da gewisse auserwählte Männer wie Abraham, Mose, Elia usw. in besonderem Verkehr stehen mit Gott. Es ist aber Gott selbst, der für das Empfinden dieser Männer zu diesem Verkehr die Initiative ergreift. Er erscheint ihnen plötzlich, unerwartet, geheimnisvoll, gibt ihnen kurze, bestimmte Aufträge, nach deren Erfüllung er sich oft wieder von ihnen zurückzieht. Ihnen, die die alte Zeit Nabi, Gottesmänner, nennt, teilt Gott keine allgemein gültigen Gebote mit; wo das der Fall zu sein scheint, handelt es sich in der Regel um nachträgliche Einschübe in den Text. Tatsächlich kann man darum von diesen Männern nur eines sagen: dass sie in lebendigem Verkehr stehen mit Gott und diesen Verkehr als ein grosses „Geheimnis“ empfinden. An ihre Stelle treten in späterer Zeit die Propheten, die nun im Unterschied zu den Nabi mit einer bestimmten Botschaft an das Volk herantreten. Allein, was sie sagen, ist nicht weniger wunderbar und geheimnisvoll. In allen ihren Reden kehrt immer wieder derselbe Ruf wieder: Ende Israels! Das Undenkbare, Unmögliche soll Ereignis werden: das Volk, das Gott vor allen erwählt und unzählige Male schon vor dem Untergang gerettet hat, soll von ihm selbst vernichtet werden. Der himmlische Retter und Beschützer Israels offenbart

sich seinem Volke durch den Mund seiner Propheten als ein Gott des Zornes und der Rache. Das angekündigte Ende kommt auch wirklich; aber mitten in der Katastrophe tritt eine neue Botschaft ans Tageslicht, die sich als das grösste aller Geheimnisse erweist: das Ende Israels ist das Ende der Welt, das, nahe bevorstehend, der Anfang eines neuen Aeons ist, des Reiches Gottes, das diese Welt ablösen wird. Diese Botschaft ist in ihrer Universalität gleichbedeutend mit der Verheissung, dass überall dort, wo die Menschen im Zusammenbruch, vor dem Ende, unter dem Gerichte Gottes stehen, Gott ihnen auch nahe ist als der Erlöser, der ihnen die Sünde vergebende und sie zur Auferstehung und zum Leben rufende Herr. Der Gott des Zornes offenbart sich damit endgültig als Gott der Barmherzigkeit und Liebe. Den vollkommensten Ausdruck hat das grosse Geheimnis dieser von *Jesus Christus* verkündeten Botschaft gefunden im Leben Jesu selbst, zentral aber in seinem Kreuzestod und in seiner Auferstehung, seinem Tod, der das Ende des Alten, seiner Auferstehung, die der Anfang des Neuen ist.

Gewiss sind das allgemein bekannte Dinge; aber wissen wir auch, dass sie ein grosses Geheimnis sind und nur als Geheimnis verstanden werden können? Und dass, wenn sie für uns kein Geheimnis mehr sind, sie eben darum nicht mehr wahr, nicht mehr *Gottes Wort* sind? Reden wir deutlicher: Mit dem Ausdruck Geheimnis, Mysterium, bezeichnen wir die Tatsache, dass das, was für mich undenkbar, unvorstellbar, unmöglich ist, in Wahrheit doch *ist*, Leben und Wirklichkeit hat — wohl verstanden: nicht etwa doch denkbar, doch möglich sein könnte, sondern wirklich ist. Nehmen wir ein Beispiel: dass Gott dich oder mich erwähle, zum Gegenstand seiner besonderen Liebe mache und mit seiner Gnade erfülle, das ist doch für dich oder mich sündigen Menschen ganz undenkbar, unmöglich — und doch ist es so; es ist nicht nur denkbar oder möglich, so dass ich sagen könnte: es ist möglich, dass Gott mich liebt — vielleicht. Nein, Gott hat dich erwählt, trägt und erfüllt dein niederes Dasein mit dem ganzen Reichtum seiner Gnade und Liebe. Es *ist* so, so undenkbar wie es ist; es ist eben ein — Geheimnis, ein, das Geheimnis der absoluten Jenseitigkeit Gottes, das ich nur unter Furcht und Zittern entgegennehmen kann. Wenn es mir aber kein Geheimnis mehr ist, dass Gott mich liebt, sondern eine Alltäglichkeit, eine



religiöse Selbstverständlichkeit, ein Gemeinplatz, gerade dann ist es nicht mehr wahr, ist es nicht mehr Gottes Wort.

Wir sehen nun ohne weiteres, dass es für die Verkündigung des Wortes Gottes durch Menschen von geradezu entscheidender Bedeutung ist, dass in ihr das „Geheimnis“ zu seinem vollen Recht komme. Wird nun diese grundlegende Bedingung echter Wort-Gottes-Verkündigung im protestantischen, zumal im reformierten Gottesdienst erfüllt? Es lässt sich wohl kaum bestreiten, dass gerade in den Kirchen der Reformation, wo die Wortverkündigung meistens beschränkt bleibt auf die Predigt, auf den mehr oder weniger lehrhaften Kanzelvortrag, die grosse Gefahr besteht, dass die Botschaft des Herrn wohl verkündigt wird, aber durch den aller sprachlich-lehrhaften Formulierung eigentümlichen Rationalisierungsprozess gerade ihres Wesentlichen, nämlich ihres Geheimnischarakters, entkleidet wird und damit letztlich nicht mehr als Gottes Wort vernommen werden kann. Und zwar sind es, wenn wir recht sehen, im wesentlichen drei das rechte Wortverständnis bedrohende Gefahren, die, wohlverstanden, unabhängig von den persönlichen Auffassungen des Predigers, in der durch den einseitigen Wortgottesdienst gegebenen Situation selbst liegen: es sind dies erstens der *Moralismus*, sodann der *Rationalismus* im engeren Sinn (Intellektualismus) und schliesslich der *Psychismus*, die alle ihren Grund und ihre Wirkung im für das protestantische Kirchentum typischen *Individualismus* haben. Der Moralismus — wir müssen uns mit Andeutungen begnügen — kann hier insofern als eine Gefahr für die Reinheit der Wortverkündigung bezeichnet werden, als im blossen Wortgottesdienst die sittlichen Gebote des Evangeliums, so etwa die Forderungen der Bergpredigt, völlig losgerissen erscheinen von ihrem eigentlichen Zentrum, dem Versöhnungstod und der Auferstehung Christi, deren lebendige und reale Vergegenwärtigung der Gläubige der vorreformatorischen Zeit in der Feier der hl. Eucharistie als das grosse zentrale Geheimnis des Evangeliums vor sich gehabt hat. In ihrer Isolierung vom Geheimnis werden die Gebote dem blossen Hörer des Wortes nur noch sehr schwer verständlich als das, was sie sind, als ein grosses Geheimnis, das Gott in seiner Barmherzigkeit uns sündigen Menschen als das Geheimnis und die Kraft unseres praktischen Verhaltens mitteilen will. Die sittlichen Forderungen des Evangeliums werden dann



nur ihrem rein moralisch-lehrhaften Inhalt nach erfasst, d. h. nach Massgabe des individual- oder sozialetischen Bewusstseins des Hörers und eben damit moralistisch umgedeutet. Es können aber auch — und das ist die Fatalität des Rationalismus im engern Sinn — die eigentlich zentralen Heilstatsachen des Evangeliums selbst, die Fleischwerdung Gottes in Christus, die Wunder Christi, sein Tod und seine Auferstehung, jüngstes Gericht und Totenerweckung bei bloss lehrhaftem Vortrag leicht um ihren Geheimnischarakter, an dem aber gerade ihre Wirklichkeitsbedeutung liegt, gebracht werden. Diese Gefahr besteht nicht nur dort, wo die Heilstatsachen (die Wunder Christi beispielsweise) rationalistisch ausgelegt, etwa im Sinne der liberalen Theologie psychologisch-geschichtlich erklärt und in Ideen und Gedanken umgedeutet oder im Sinne der altprotestantischen Orthodoxie spekulativ-supranaturalistisch verdinglicht werden, sondern das Fatale liegt daran, dass sie immer *nur* verkündet und damit ihrer Form nach immer als Produkt des sprachlichen Rationalisierungsprozesses dem Hörer sich darstellen, aber nie in ihrer Unmittelbarkeit vor den Gläubigen treten. Dadurch wird diesem im Gottesdienst gewissermassen nie Gelegenheit geboten, den entscheidenden Schritt zu tun und sich vor ihnen als vor Wundern, die Gott in Christus vollzieht, zu beugen und sie als solche entgegenzunehmen, wie das der gläubige Katholik, vor das eucharistische Wunder gestellt, an dem er Christi geheimnisvolle Gegenwart erlebt, im Gottesdienst zu tun Gelegenheit hat. Es bleibt beim Gläubigen, der immer nur hört, leicht bei jener glaubenden Einstellung, die die Heilstatsachen mehr in ihrer Möglichkeit denkend, rationalistisch-intellektuell erwägt, als von ihrer geheimnisvollen Wirklichkeit sich ergreifen lässt<sup>15</sup>). Die „Vernunft“ hat im protestantischen Gottesdienstleben leicht das letzte Wort, damit aber ist das Geheimnis vertrieben. Schliesslich aber besteht auch dort, wo zur Überwindung der einseitigen Lehrhaftigkeit der Wortverkündigung bewusst am Geheimnis festgehalten wird, wo beispielsweise „mystisch“ gepredigt wird, noch eine andere Gefahr, die des Psychismus. Dadurch, dass der Gläubige vom Geheimnis, das auch das seines Lebens werden soll, immer nur durch die Person des Predigers, also subjektiv, reden hört, wird dieses Geheimnis leicht nicht mehr als das verstanden, was es ist, als absolut jenseitiges;

es tritt ja dem Hörer immer nur als Reflex der religiösen Erfahrung und des Seelenlebens des Predigers entgegen, wie es ganz folgerichtig dann auch vom Hörer nur in der eigenen religiös-seelischen Erfahrung gesucht wird. So geschieht es dann, dass das jenseitige Geheimnis Gottes mit dem „Geheimnis“ der menschlichen Seele allmählich zerfließt und aus dem lebendigen, jenseitig-wirklichen Gott, dessen Stimme nur unter Furcht und Zittern zu vernehmen ist, ein bloss geglaubter, erlebter, vorgestellter Gott wird, der an sich sehr geheimnisvoll erscheinen mag, der aber nicht mehr das echte Geheimnis der Jenseitigkeit, sondern das unechte des der Seele immanenten Gottes an sich trägt.

Es ist selbstverständlich, dass die geschilderten Gefahren nicht nur die protestantische Lehrverkündigung, sondern alle, auch die vom protestantischen Kanzelvortrag sich in der Regel nach Form und Inhalt stark unterscheidende katholische Predigt bedrohen. Alles menschliche Reden von Gott befindet sich in derselben Not. Wir wollen auch nicht bezweifeln, dass der protestantischen Gottesdienstfeier in ebenso hohem Masse wie dem katholischen Kultus die Verheissung gegeben ist, in ihrer Weise die genannten Fatalitäten von der Wortverkündigung zu bannen. Wenn wir darum im folgenden, sofern das implicite noch nicht geschehen ist, zeigen, wie durch die sonntägliche Feier der Eucharistie im katholischen Kultus jene Gefahren prinzipiell aufgehoben werden, so geschieht das nicht, um die Vorzüge katholischer Gottesdienstübung zu preisen, sondern lediglich, um im Interesse des gegenseitigen Verstehens protestantischen Einwendungen gegenüber konkret zu zeigen, in welchem Sinne auch der katholische Kultus auf die Wahrheit der Wortverkündigung eminent positiv einwirken kann.

Im Mittelpunkt des katholischen Gottesdienstes — das ist das erste, das zu sagen ist — steht für das Bewusstsein des Gläubigen nicht die Predigt, sondern die Feier des hl. Abendmahles. Dadurch erscheint auch die in den Niederungen des Moralismus, des Rationalismus oder des Psychismus sich bewegende Predigt von vornherein überstrahlt vom Lichte des eucharistischen Wunders und wird vom Hörer darum wesentlich verstanden als wenn auch unvollkommenes Zeugnis des „ganz andern“, des echten und unverfälschten Geheimnisses Gottes. Dass das eucharistische Wunder an sich schon allem Ratio-

Realismus entgegenwirkt, ist ohne weiteres verständlich. Denn für das unverdorbene katholische Bewusstsein ist die Feier der Eucharistie als die lebendige Vergegenwärtigung der Inkarnation, des Versöhnungstodes und der Auferstehung Christi durch und durch *Geheimnis*. In und an ihr tritt dem Katholiken die göttliche Wirklichkeit selbst als Geheimnis entgegen. Gewiss könnte am eucharistischen Wunder zunächst derselbe Rationalismus sich wieder geltend machen, indem versucht würde, das Wunder selbst dem Gläubigen *verständlich* zu machen. Ein solcher Versuch ist Tatsache geworden — um nur ein Beispiel zu nennen — in der römisch-katholischen Kirche, indem sie die Lehre von der Transsubstantiation, die nichts anderes ist als ein — zudem unglücklicher — Versuch, das Geheimnis rational zu deuten, als verbindliche Glaubenslehre erklärt hat. Dieser Lehre, aber auch allen andern Abendmahlsstreitigkeiten gegenüber begnügt sich die altkatholische Kirche mit der Feststellung, *dass* Jesus Christus im Abendmahl „real und geistig“ gegenwärtig ist, erklärt sich aber nicht über das *Wie*. Die Zurückhaltung, die die altkatholische Kirche sich damit getreu der Überlieferung der ungeteilten Kirche, die eine Lehre über das *Wie* nicht als verbindlich erklärt hat, auferlegt, ist nicht als falcher „Liberalismus“ misszuverstehen, sondern ist in der Sache selbst begründet, indem sie das eucharistische Geschehen als das älteste lässt, was es nach seinem ursprünglichen Sinn sein soll: Geheimnis. Nur insofern die Eucharistie das in vollem Sinne ist, kann sie auch Gewähr bieten gegen den Rationalismus der Predigt. Aber auch der Moralismus wird durch das Wunder der Eucharistie unwirksam gemacht, indem in ihrem Lichte dem Gläubigen der notwendige und unmittelbare Zusammenhang aller Gebote mit der Botschaft der Vergebung und Versöhnung durch den Kreuztod Jesu lebendig vor Augen tritt und ihn stets daran erinnert, dass es im Evangelium um anderes geht als nur um moralische Lehren, nämlich um das Leben selbst, das sich uns als das Geheimnis der Barmherzigkeit Gottes schenken will. Schliesslich muss durch die Eucharistie auch aller Psychismus, dem gerade das beredete Kanzelwort so leicht verfällt, erschüttert werden, indem dadurch, dass Gott sich dem Gläubigen in der Eucharistie unter den materiellen Gestalten von Brot und Wein mitteilt, die Erkenntnis wach bleibt, dass Gott in dem Sinne des biblischen Realismus nicht bloss der Herr und

Meister unseres seelischen, unseres Innenlebens ist, also niemals in der menschlichen Seele „aufgehen“ kann, sondern durch sein Eingehen in die  $\sigma\acute{\alpha}\rho\acute{\xi}$ , in die Materie und Körperlichkeit uns immer wieder als der „ganz andere“ mit dem Anspruch gegenüber tritt, unsern ganzen Menschen, Seele und Leib, in Besitz zu nehmen, indem er als Schöpfer und Erlöser der Welt auch die „äussere“ Welt in seiner Hand hat. Aller Kult des Innenlebens ist durch den echten sakramentalen Realismus der Eucharistie unmöglich gemacht.

Überwunden wird aber durch die Eucharistie auch aller Individualismus. Individualistisch nämlich sind, wie schon angedeutet, Moralismus, Rationalismus und Psychismus. Sie sind es, weil sie über die Subjekt-Objekt-Gespaltenheit grundsätzlich nicht hinauskommen: der Moralismus nicht, weil dem sittlichen Bewusstsein des Subjekts die Welt sich immer als das zu bearbeitende, zu verbessernde Objekt gegenüberstellt; der Rationalismus nicht, weil das Vernunftsubjekt die Heilstatsachen nur als Denkobjekte begreift; der Psychismus nicht, weil das Geheimnis, in das empirische Subjekt aufgenommen, unvermeidlich zum Objekt wird. Der Individualismus kann bei diesem Sachverhalt nicht überwunden werden durch die blosse Forderung der Unterordnung des Einzelnen unter die Gemeinschaft, sondern nur durch das Wunder der lebendigen Gegenwart der „objektiven“ Wirklichkeit Gottes in der Eucharistie, insofern das glaubende „Subjekt“ sich unter sie beugt. In dieser *aktuellen Unterordnung des Einzelnen unter Gottes Geheimnis* im Sakrament, in welcher der Einzelne mit dem eigenen zugleich auch das Geheimnis des Lebens seines Bruders erkennt, wird gottesdienstliche Gemeinschaft erst eigentlich möglich. In diesem Sinne kann gesagt werden, dass „erst durch das Sakrament vom Worte Gottes jede Missdeutung im Sinne des Individualismus radikal beseitigt ist“ (E. Brunner).

Das sind nur Andeutungen, aus denen immerhin deutlich werden sollte, in welchem Sinn die katholische Abendmahlsfeier, die uns ein wichtiges Stück kirchlicher Überlieferung ist, der reinen Wortgottes-Verkündigung, die gerettet und gewährleistet zu haben das unvergängliche Verdienst der Reformation ist, nicht hindernd im Wege steht, sondern ihr im Gegenteil maximal dienen kann. Wenn darum in den Kirchen der Reformation noch immer viel Misstrauen herrscht gegen das katholische Traditionsprinzip,

das sich zumal für den protestantischen Laien in der katholischen Liturgie am deutlichsten ausprägt, so können solche Bedenken nicht wirksamer zerstreut werden als dadurch, dass wir hinweisen auf die unmittelbare Bezogenheit der katholischen Abendmahlsfeier auf das Zentrale des Evangeliums selbst und auf ihre heilsame und entscheidende Einwirkung auf die Reinheit und Wahrheit kirchlicher Wortverkündigung.

Allerdings bleibt für protestantisches Empfinden oft noch etwas anderes am katholischen Gottesdienst unverständlich: warum hält die katholische Kirche in ihrer Liturgie so zähe fest an alten, vor Jahrhunderten entstandenen Gebeten, die der Ausdruck der Frömmigkeit von Generationen sind, deren Gebetsanliegen nicht mehr die unsrigen sind? Demgegenüber weisen wir zunächst darauf hin, dass die liturgischen Gebete nicht „zufällig“ entstanden sind, sondern in unmittelbarer Nähe des eucharistischen Wunders im Verlaufe von vielen Jahrhunderten sich herausgebildet haben. Sie sind darum nicht nur getragen vom Besten und Tiefsten, was Gott der betenden Christenheit ins Herz gelegt hat, sondern sie sind erfüllt vom Zentrum des Evangeliums selbst, vom Geheimnis, das die Eucharistie uns vergegenwärtigt. Unsere Bedenken gegen die katholische Liturgie können darum, wenn sie ehrlich sind, nicht grösser sein, als sie gegen das formulierte Gebet überhaupt, also das gemeinsame Beten der Gläubigen, sein können. Damit kommen wir auf etwas Zweites: das liturgische Beten ist primär nicht Gebet im subjektiv-individualistischen Sinn — dieses wird vielmehr dabei schon vorausgesetzt —, nicht ich bete in der Liturgie, nicht du, sondern wir zusammen<sup>16)</sup>. Das liturgische Beten ist das Gebet der Gläubigen, die durch das Wunder Gottes unter sich wesentlich verbunden sind zum mystischen Leib Christi und die in und aus dieser Verbundenheit beten. Wir nennen dieses gemeinsame Beten der durch Gottes Tat Erlösten „Anbetung“. In der Anbetung können wir in aller Wahrhaftigkeit, sollen wir aber auch aus ganzem Herzen unser persönliches Gebet mit dem Gebet der Gläubigen aller Jahrhunderte, ja selbst, wie wir das in der Präfation tun, mit dem der himmlischen Heerscharen vereinen, indem wir uns niederwerfen vor dem dreimal heiligen Gott der Himmel und Welten. Was wir hier Anbetung nennen, ist, wenn wir recht sehen, trotz allem Individualismus auch in der protestantischen Kirche noch lebendig



nämlich im Kirchenlied. Darum wird der katholische Christ wohl im protestantischen Gottesdienst, zumal in reformierten Gegenden, am meisten sich angesprochen fühlen von der Weihe, Gewalt und Würde des echt protestantischen Kirchenliedes, deren beste, wie wir noch besonders bemerken möchten, dem 16. und 17. Jahrhundert entstammen, also bereits ein Gut protestantisch-kirchlicher Tradition sind. Von da aus dürfte sich vielleicht für das protestantische Denken der Weg zum Verständnis des liturgischen Betens der katholischen Kirche am ehesten öffnen.

Die altkatholische Kirche steht naturgemäss derjenigen der reformatorischen Kirchen am nächsten, die als einzige am katholischen Traditionsprinzip bewusst festhält. Es ist dies die *anglikanische und amerikanisch-bischöfliche* Kirche. Sie anerkennt, wie die altkatholische Kirche, die Glaubensentscheidungen der ungeteilten Kirche (wenigstens der vier ersten der ökumenischen Konzilien) als verbindlich an. Sie steht durch ihr Amt — sie kennt das Amt des Bischofs, Priesters und Diakons — in Gemeinschaft mit der apostolischen Kirche, sie feiert, zumal in den Hauptkirchen, sonntäglich das hl. Abendmahl. Einer Annäherung der anglikanischen und der altkatholischen Kirche stand darum von Anfang an wesentlich nichts im Weg<sup>17)</sup>. So kam es schon an der ersten von Döllinger geleiteten Bonner Unionskonferenz vom Jahre 1874 zu einer provisorischen Einigung. Diese ist an der zweiten Bonner Konferenz dadurch von beiden Seiten bestätigt worden, dass die völlige Interkommunion proklamiert wurde. Ihre religiöse Weihe erfuhr die erzielte Einigung im Jahre 1879 in der christkatholischen Pfarrkirche zu Bern, indem der anglikanische Bischof Cotteril und die altkatholischen Bischöfe Reinkens und Herzog durch den gemeinsamen Empfang des hl. Abendmahles zum erstenmal ihre kirchliche Gemeinschaft bekundeten. Seither sind die Beziehungen zur anglikanischen Kirche, deren Verlauf hier nicht näher verfolgt werden kann, die besten geblieben und sind namentlich an den Altkatholikenkongressen und an der Lausannerkonferenz und den Sitzungen der Fortsetzungsausschüsse der Weltkonferenzen von Stockholm, Lausanne und Prag gefestigt und vertieft worden<sup>18)</sup>. Wir dürfen hoffen, dass die grosse und einflussreiche Kirche mit mehr Erfolg als die zahlenmässig schwache altkatholische Kirche der protestanti-



schen Welt den Wert und die Notwendigkeit der kirchlichen Überlieferung und damit des katholischen Traditionsprinzips verständlich zu machen verstehe und es auf diesem Wege möglich sei, den für das ganze abendländische Christentum unheilvollen Zwiespalt zwischen katholisch und protestantisch-evangelisch zu überwinden.

### III. Die morgenländisch-orthodoxe Kirche.

Die morgenländisch-orthodoxe Kirche galt in der Öffentlichkeit des christlichen Abendlandes im allgemeinen noch bis vor wenigen Jahren als ein in kultischem Zeremoniell, in exklusiver Rechtgläubigkeit, sklavischer Verkettung an den Staat und strenger Hierarchie erstarrter, toter Kirchenkörper. Heute wissen wir aber, durch den in neuerer Zeit einsetzenden Verkehr zwischen östlichem und westlichem Christentum eines bessern belehrt, dass die morgenländisch-orthodoxe Kirche christliches Leben von urtümlicher Gewalt, grosser Intensität und Reinheit in sich birgt und durch die Jahrhunderte hindurch urkirchliches Erbgut sich erhalten hat, das dem abendländischen Kirchentum weithin verloren gegangen ist. Es muss darum für den abendländischen Katholizismus, der an der alten, urchristlichen Zeit sich orientieren möchte, besonders lehrreich sein, zu erwägen, worin der morgenländische Katholizismus sich vom abendländischen Christentum unterscheidet und was er mit ihm gemein hat. Wir wollen darum zunächst das der orthodoxen Kirche Eigentümliche, soweit es in der Liturgie zum Ausdruck kommt, in allgemeinen Zügen darstellen und hierauf unser Augenmerk darauf richten, in welcher Weise unser abendländischer Katholizismus, soll er dem der ungeteilten Kirche wieder konformer werden, vom orthodoxen Kirchentum befruchtet werden kann.

Im Vordergrund des orthodoxen Kirchentums, so wie es namentlich in der Liturgie zum Ausdruck kommt, steht die wunderbare, den Christen zu Freude und Jubel rufende Tatsache der *Auferstehung* Christi. Dort wo für das abendländische Christentum der Kreuzestod Christi, die dem Menschen zu vergebende Sünde und das damit gegebene Leidvolle und Schwere des sittlichen Kampfes steht, erhebt sich für das morgenländische Christentum mit seiner reichen Volksfrömmigkeit die Botschaft der Auferstehung, des Sieges und Triumphes des Lebens über Vergänglichkeit und Tod, die alles Erdenleid überwindende

Osterfreude <sup>19</sup>). „Die Freude der Auferstehung — das ist der Grundton, der die gesamte Weltanschauung der morgenländischen Kirche durchklingt“, mit diesen Worten leitet N. v. Arseniew sein feinsinniges Büchlein „Ostkirche und Mystik“ ein <sup>20</sup>). „Es mögen frohlocken in geziemender Weise die Himmel und die Erde und die Unterwelt, es feiere also die ganze Schöpfung die Auferstehung Christi, in der sie festgegründet ist“ — so singt die Kirche in ihren Osterliedern, so singt und klingt es durch ihre ganze Liturgie: Christus ist auferstanden!

Der tiefere Sinn, den diese Botschaft für den morgenländischen Christen hat, geht aus den Worten des zitierten Hymnus besonders deutlich hervor: die Auferstehungsbotschaft ist in ihrer Gnadenwirkung nicht nur auf den Menschen gerichtet, indem sie nur ihm das ewige Leben zusichert, sondern sie umfasst die ganze Schöpfung, selbst das kreatürliche Leben, „die Himmel und die Erde und die Unterwelt“, sie hat kosmische Bedeutung. Durch die leibliche Auferstehung Christi ist der Keim der Unsterblichkeit und Erlösung in jede Kreatur gelegt. „Christi Auferstehung bedeutet die Auferstehung der ganzen Welt“ (Heiler). Der göttliche Ruhmesglanz der Auferstehung Christi breitet sich aus über die ganze dem Tode verfallene Welt und taucht sie ein in das Licht der Verklärung. Verklärt ist der durch die Auferstehung Christi erlöste Mensch, verklärt ist die Welt, die, den Gesetzen der Vergänglichkeit im Prinzip bereits enthoben, schon dem zukünftig-jenseitigen Aeon angehört. So ist schliesslich „die ostkirchliche Frömmigkeit ganz dem Jenseits zugewandt“, nämlich der himmlischen Herrlichkeitswelt, die in unsere armselige Welt hereinbrechen wird. — Es sind also im wesentlichen drei Grundtatsachen, die die morgenländische Kirche in ihrer Liturgie den Gläubigen immer wieder ins Bewusstsein ruft: die Auferstehung Christi, der Grund ewiger Freude; dann die in der Auferstehung Christi ruhende Verklärung der Welt; und schliesslich die Hoffnung auf den neuen Aeon.

Wieso ist nun aber in der morgenländischen Kirche dieser dreifache Auferstehungsglaube so viel lebendiger als in unserm abendländischen Christentum? Der tiefe Grund liegt in der orientalischen Liturgie selbst; in ihrem Verlauf erfährt der Gläubige am Wunder der Eucharistie in mystischer Weise das Geheimnis der Auferstehung Christi immer wieder neu; in der

hl. Eucharistie erneuert sich für ihn auch das geheimnisvolle Licht der Verklärung, das über die Welt sich ergießt; an ihr aber erlebt er auch die wunderbare Nähe der in diese Welt hereinbrechenden Jenseitswelt. Welche Bedeutung dieser dreifache Glaube an die Auferstehung, die Verklärung und den neuen Aeon der morgenländischen Kirche für unsern abendländischen Katholizismus haben könne, das wollen wir noch kurz zu zeigen versuchen.

Es unterliegt keinem Zweifel, dass die morgenländische Kirche durch die starke Betonung der Auferstehungstatsache in der Liturgie ein christliches Glaubensgut zur Geltung bringt, das mehr, als wir gemeinhin glauben, den Gottesdienst der Urkirche beherrscht hat. Wenn die ersten Christen das Abendmahl feierten in der Erwartung der baldigen Wiederkunft des Herrn und des damit verbundenen Anbruches des Reiches Gottes<sup>21)</sup>, so war das für sie wesentlich gleichbedeutend damit, dass der Auferstandene unter ihnen weile. Parusie, Verklärung und Auferstehung gingen für ihr Bewusstsein ineinander über<sup>22)</sup>. Wir sollten darum, wenn wir im Abendland das Abendmahl feiern, insbesondere, da die Hoffnung auf die Wiederkunft des Herrn in unserm Kirchenvolk nicht mehr sehr lebendig ist, auf die Bedeutung der Auferstehungstatsache für das Abendmahl viel mehr Gewicht legen, als das gemeinhin geschieht. Wie das aus unserer Auseinandersetzung mit der römisch-katholischen Abendmahlsfeier schon hervorgehen kann, hat für den altkatholischen Christen durch die besondere Art, wie sich ihm die Gegenwart Christi im Abendmahl darstellt, der Auferstehungsglaube besondere Dringlichkeit. Wir dürfen darin wohl einen Hinweis sehen auf eine besondere Mission, die der Altkatholizismus in aller Demut am abendländischen Katholizismus zu erfüllen hat: dem besonderen Charisma der morgenländischen Kirche, das sie in ihrem lebendigen Auferstehungsglauben besitzt, sich mehr und mehr zu öffnen, auf dass dieses für das Urchristentum wesentliche Glaubensgut im Gottesdienst des Abendlandes nicht ganz verloren gehe und auch die abendländischen Christen es wieder lernen, im Geist der ersten Zeugen das eucharistische Brot zu brechen „mit Frohlocken“ (Apg. 2,46).

Nicht weniger wichtig aber ist, dass die Auferstehungsbotschaft auch im Abendland wieder in ihrer universalen, die

ganze Welt umspannenden Bedeutung im kirchlich-liturgischen Leben zum Durchbruch komme. Es kann dem abendländischen Christentum, zumal wie es sich in neuester Zeit entwickelt hat, der Vorwurf nicht erspart bleiben, dass es in einseitiger Weise eingestellt ist auf das Seelenheil des Einzelnen, die persönliche Rechtfertigung. So wichtig — vom Evangelium aus gesehen — die Gewissheit der persönlichen Rechtfertigung ist, so ist sie doch eigentlich nur ein Ausgangspunkt: im Sinne des urchristlichen Universalismus sollen wir das Ganze, die gesamte Schöpfung, das kreatürliche und das soziale Leben in unsern Glauben und in unsere Liebe einschliessen und uns dessen stets bewusst bleiben, dass „auch die Kreatur frei werden soll von dem Dienst des vergänglichen Wesens zu der herrlichen Freiheit der Kinder Gottes“ (Röm. 8,21). Christus ist auferstanden nicht nur für uns, sondern zur Erlösung der Welt.

Dieser Glaube hat in seiner Universalität für eine richtige und innerlich wahrhaftige Feier des Abendmahles, wie sie der Tradition der katholischen Kirche entspricht, nicht geringe Bedeutung. Denn von einem lebendigen Glauben an die durch die Auferstehung Christi gewirkte Verklärung der Welt aus kann all das erst gerechtfertigt erscheinen, was wir den „äusseren Schmuck“ der katholischen Kirche nennen, Kruzifixe, Gemälde, Statuen, goldene Kirchengewänder, buntfarbige priesterliche Gewänder usw.<sup>23)</sup>. Wo dieser Glaube fehlt, muss das ganze „äussere Gepränge“ des katholischen Kultus, weil den Geboten evangelischer Einfachheit und apostolischer Armut widersprechend, unverständlich bleiben. Tatsächlich ist es denn auch der altchristliche Verklärungsglaube gewesen, wie er heute fast nur noch in der morgenländisch-orthodoxen Kirche lebendig ist, der den kultischen Schmuck im wesentlichen geschaffen hat. Schon in den Basiliken der ältesten Zeit finden wir die *crux gemmata*, das mit Edelsteinen geschmückte Kreuz als Typus des verklärten Herrn. Die durch die Eucharistie dargestellte und erwirkte Neuschöpfung und Verklärung der Welt darf und soll ihren Ausdruck finden im festlichen Schmuck der Kirche, soweit er die adäquate Darstellung der inneren Verklärung der an den auferstandenen und verklärten Herrn und an die durch ihn gewirkte Erlösung der Welt Glaubenden ist. Selbst „tote“ Stoffe wie Stein, Holz, Farben, Gold und Silber

dürfen als Symbole der Verklärung dienen, in die sie ja selbst einbezogen sind. Von da aus dürfte eine Erneuerung des urchristlich-morgenländischen Verklärungsglaubens nicht nur für das abendländische Christentum im allgemeinen, sondern besonders auch für die katholische Gottesdienstübung von heilsnotwendiger Bedeutung sein, um so mehr, als ein grosser Teil des kultischen Schmucks, zumal die Messgewänder, orientalischen Ursprungs ist.

Endlich ist aber auch die dritte der oben genannten Grundideen des orthodoxen Christentums für das richtige Verständnis der katholischen Liturgie von grosser Bedeutung: die Jenseitshoffnung. Auf Grund ihres lebendigen Auferstehungs- und Verklärungsglaubens ist die Jenseitshoffnung der orientalischen Kirche allerdings eine etwas andere, dem Evangelium konformere als die abendländisch-katholische, wie sie sich namentlich seit Gregor dem Grossen entwickelt hat. Im östlichen Christentum lebt nämlich noch die echt evangelische und urchristliche Hoffnung, dass Gottes Reich auf dieser Erde sich offenbaren werde, indem das, was jetzt auf Erden nur als Keim der Auferstehung und Verklärung im Menschen und in der Kreatur verborgen liegt, an den Tag kommen und erweckt werden wird zu voller Entfaltung des Lebens, auf dass Gott *in* der Kreatur sei „alles in allem“. Der neue Aeon wird in diese Welt hereinbrechen, indem Mensch und Kreatur werden „gewandelt“ werden zur Daseinsweise der Offenbarungswelt. — Was bedeutet aber dieser Glaube für den christlichen Kultus? Er bedeutet zunächst die lebendige Vergegenwärtigung der Tatsache, dass das, was uns heute noch Geheimnis ist und nur als Geheimnis verstanden werden kann, dereinst aufgedeckt vor unsern Augen liegen wird. Dann aber wird auch das „kultische“ Geheimnis, das Wunder der Eucharistie als solches aufgehoben sein und aller irdische Gottesdienst hinfallen müssen, da wir den Herrn selbst in seiner Herrlichkeit schauen werden „von Angesicht zu Angesicht“ (1. Kor. 13,12). Der aus dem Auferstehungs- und Verklärungsglaube hervorgehende Glaube an das nahe Ende der Dinge dieser Welt hat dadurch für allen Kultus aktuelle Bedeutung: nur in seinem Lichte werden wir davor bewahrt, die heilige Handlung als etwas Letztes, Endgültiges zu betrachten und das uns in der Eucharistie entgegentretende Geheimnis um des Geheimnisses willen, aus „mystischem



Bedürfnis“, zu pflegen. Ja, wir stehen nicht an, zu behaupten, dass aller christliche Kultus unter diesem Gesichtspunkt überhaupt nur erlaubt ist, wenn er gefeiert wird in der urchristlichen Erwartung des nahen Endes und des Anfangs des Neuen, so wie die ersten Christen das Brot brachen in der Hoffnung auf die baldige Wiederkunft des Herrn: „Es komme die Gnade und es vergehe diese Welt; Maranatha, es komme der Herr!“

Der Auferstehungsglaube, die Verklärungsidee, die Jenseitshoffnung des orientalischen Christen, das sollten nur drei Beispiele sein, an denen deutlich werden sollte, in welchem Sinne das abendländische Christentum vom Osten Entscheidendes zu lernen hat und insbesondere, in welchem Sinne die altkatholische Kirche durch ihren Willen, das altkirchliche Erbgut im abendländischen Christentum zu behaupten, der Ostkirche nahe steht. Dass *zwischen der orthodoxen und altkatholischen Kirche ein tiefes Verwandtschaftsverhältnis* bestehe, ist schon frühzeitig von beiden Seiten erkannt worden <sup>24</sup>). Schon an den bereits erwähnten Bonner Unionskonferenzen der Jahre 1874/75 ist in gelehrter Zwiesprache zwischen orthodoxen und altkatholischen Theologen in den hauptsächlichsten Fragen der theologischen Spekulation eine weitgehende Einigung erzielt worden. Die theologische Unionsarbeit wurde in den 90er Jahren von besonderen Kommissionen, auf orthodoxer Seite von der sogen. Petersburger, auf altkatholischer Seite von der Rotterdamer Kommission weitergeführt. Nach längerem Unterbruch sind die Verhandlungen erst wieder nach dem Kriege, nachdem ihnen durch einen freundschaftlichen Briefwechsel zwischen dem Patriarchat von Konstantinopel und Bischof Herzog der Boden vorbereitet worden war, an der Genfer Präliminarversammlung für die Weltkonferenz für Glaube und Verfassung vom Jahre 1920 aufgenommen worden. An der Lausanner Weltkonferenz selbst fanden zwischen Orthodoxen und Altkatholiken spezielle Verhandlungen statt, deren Ergebnis der Beschluss war, die Frage der Abendmahlsgemeinschaft zu studieren und einer Lösung entgegenzuführen. Die Abendmahlsgemeinschaft mit der orthodoxen Kirche würde ohne Zweifel nicht nur eine bedeutende religiöse Stärkung für die altkatholische Kirche selbst bedeuten, sondern es wäre damit nach Jahrhunderte alter Trennung der erste wirkliche Schritt zur Versöhnung des Gegensatzes zwischen abendländischem und morgenlän-



dischem Katholizismus getan und es wäre zudem vor der christlichen Welt erwiesen, dass selbst zwischen solchen Gliedern der christlichen Kirche, die durch ihre geschichtliche Entwicklung und kulturelle Eigenart einander in manchem fremd sind, eine Wiedervereinigung auf dem Boden der ungeteilten Kirche möglich ist.

Die Verschiedenheiten und Gegensätze, die zwischen dem römisch-katholischen, dem protestantisch-evangelischen und dem morgenländisch-orthodoxen Gottesdienstleben in bezug auf die Eucharistie bestehen, sind gewiss gross. Aber sie sind — das sollte mit unsern Ausführungen gezeigt werden — nicht so, dass sie nicht überwunden werden können, wenn anders sie nur auf ihre gemeinsame Basis, die sie im Evangelium und im gottesdienstlichen Leben der alten Kirche haben, zurückgeführt werden. Das meinen wir nicht im Sinne einer künstlichen Rekonstruktion vergangener Entwicklungen, sondern im Sinne einer lebendigen Neuorientierung am Alten, wie sie dem altkatholischen Kirchenideal entspricht. Ob alle Kirchen zu einer solchen Neuorientierung an der Katholizität der ungeteilten Kirche bereit sein werden, ist allerdings fraglich. Der Weg bis zur völligen Abendmahlsgemeinschaft der christlichen Kirchen wird darum ein weiter und schwerer sein. Aber wenn, wie wir mit Grund hoffen dürfen, die Interkommunion einmal hergestellt sein wird zwischen den Kirchen, die am Traditionsprinzip der alten Kirche festhalten, nämlich zwischen der morgenländisch-orthodoxen, der anglikanischen und der altkatholischen Kirche, dann dürfte schon ein entscheidender Schritt der eucharistischen Union entgegen getan sein <sup>25</sup>). Nicht nur würde dadurch das Band der Liebe enger geschlossen um die Gläubigen dieser drei Kirchen, sondern es dürfte dann auch der übrigen Christenheit mehr und mehr die Bedeutung des *eucharistischen Wunders* für eine zukünftige Wiedervereinigung aufgehen und der Tag nicht mehr allzu ferne sein, da in den Herzen der Christgläubigen die urchristliche Sehnsucht wieder erwacht, sich zu scharen um den Einen Altar, um *in der realen Gemeinschaft mit Jesus Christus* unter sich eins zu werden, wie der Sohn eins ist mit dem Vater (Joh. 17,21). Dann wird — das ist unsere feste Zuversicht — in der Kraft der Verheissung des Herrn, dass einst Eine Herde sein werde und Ein Hirte (Joh. 10,16), das ergreifende Gebet

sich erfüllen, das die Zeugen der ersten Zeit, das heilige Brot brechend, zum himmlischen Vater sandten: „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und zusammengebracht eins wurde, so lass deine Kirche von den Enden der Erde zusammengebracht werden in dein Reich!“

Zürich.

URS KÜRY.

### Anmerkungen.

- 1) F. Heiler, Rom und die Einigung der Kirchen, IKZ 1928, S. 65 ff.
- 2) E. Herzog, Hirtenbriefe, Neue Folge. Aarau 1901, S. 72.
- 3) Ibidem, S. 22 ff.
- 4) I. Kor. 11, 26; Apg. 2, 46. Did. 9. Das Abendmahl gilt als Gedächtnisfeier an den Tod Christi, vor allem bei Paulus, während in der palästinensischen Urgemeinde offenbar der Auferstandene im Mittelpunkt der Feier steht
- 5) Vgl. Otto Gilg, Die Messe, Olten 1924, S. 132.
- 6) Döllinger, I. v., Christentum und Kirche, Regensburg 1868, S. 256.
- 7) Wir reden hier nicht vom Messopfer als der «Schule und Quelle katholischen Opferlebens», noch von der Opferung des Priesters im Namen der Gläubigen (N. Gühr, Das heilige Messopfer, Freiburg i. B. 1912, S. 174 u. 98), sondern vom Opfer der Gläubigen in seiner unmittelbaren und notwendigen Beziehung auf das Opfer Christi.
- 8) Cat. Rom. II, 4, 74; Gühr, ibidem, S. 163.
- 9) Ig. v. Döllinger, ibidem, S. 255.
- 10) RGG I 17.
- 11) F. Heiler, IKZ 1928, S. 109.
- 12) Vgl. Otto Gilg, Im Zwiegespräch mit der reformatorischen Bewegung IKZ 1928, S. 157.
- 13) Es ist zu unterscheiden zwischen kirchlicher Überlieferung und dogmatischer Tradition; während die letztere protestantischerseits theoretisch im allgemeinen abgelehnt wird (die neuere dialektische Theologie scheint allerdings die traditio constitutiva wieder aufnehmen zu wollen, E. Brunner, Gott und Mensch 1930, S. 61), wird die erstere praktisch verleugnet. In unserem Zusammenhang soll nur die letztere berücksichtigt werden, da sie auch nach katholischem Grundsatz als lex orandi die Glaubens-tradition, die lex credendi, bestimmt.
- 14) Wir folgen im wesentlichen der Darstellung Bernhard Duhms, Das Geheimnis in der Religion, Freiburg und Leipzig 1896.
- 15) Über diesen grundsätzlichen Fehler des Rationalismus kommt auch die dialektische Theologie nicht hinaus, wenn sie, in logischen Denkkategorien sich bewegend, in Offenbarung und Glaube das «Unmögliche als möglich» geworden erklärt (vgl. dazu die Einwendungen Erik Petersons, Was ist Theologie, Bonn 1925, S. 6).
- 16) Vgl. Romano Guardini, Liturgische Bildung, Quickborn 1923, S. 60.
- 17) E. Herzog, Gemeinschaft mit der anglo-amerikanischen Kirche, Bern 1881.
- 18) Inzwischen sind die Verhandlungen an der Lambethkonferenz vom Juli 1930 weitergeführt worden; dabei ist die Utrechter Erklärung der Altkatholiken als Basis der zukünftigen Unionsverhandlungen anerkannt worden.

<sup>19)</sup> F. Heiler, Morgenländischer und abendländischer Katholizismus IKZ 1926, S. 12.

<sup>20)</sup> N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik, München 1925.

<sup>21)</sup> Vgl. O. Gilg, Die Messe, S. 149.

<sup>22)</sup> RGG I 12 ff.

<sup>23)</sup> Dieser Gedanke wird ausgeführt von Ildefons Herwegen, Das Kunstprinzip der Liturgie, Paderborn 1920, S. 19.

<sup>24)</sup> Über das Geschichtliche vgl. A. Küry, Die Beziehungen des Altkatholizismus zu den orthodoxen Kirchen des Ostens, IKZ 1925, S. 212.

<sup>25)</sup> Derselbe Gedanke wurde ausgesprochen an der Lausanner Weltkonferenz; vgl. A. Küry, Bericht über die Weltkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, herausgegeben von H. Sasse, Berlin 1929, S. 412.

---