

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 58 (1968)
Heft: 1

Artikel: Von der Katholizität der Kirche
Autor: Küry, Urs
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404475>

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: 30.03.2025

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

Von der Katholizität der Kirche

In seinem bemerkenswerten Buch «Einheit ohne Vereinigung» weist der orthodoxe Ökumeniker L. Zander auf die grosse Denkschwierigkeit jeder ökumenisch ausgerichteten Ekklesiologie hin, die darin besteht, dass alle Aussagen über die Kirche, über ihr Wesen und ihre Merkmale, immer schon Prädikate sind zu einem Subjekt, das als allgemein anerkannt vorausgesetzt, in Wahrheit aber nach der je vorgegebenen konfessionellen Sicht grundverschieden verstanden wird¹. Auch die exegetisch und dogmatisch sorgfältigsten und umfassendsten Aussagen über die Kirche sind immer schon bestimmt durch eine «Grundvorstellung» von der Kirche, die jenseits aller rational-wissenschaftlichen Reflexion steht und die ihre objektive Entsprechung in der, wie sie Zander nennt, «mystischen Wirklichkeit» der Kirche hat und der in subjektiver Beziehung eine konfessionell geprägte Erfahrung eben dieser Wirklichkeit entspricht. So ist beispielsweise für den Römisch-Katholiken der päpstliche Primat, wie ihn das I. und das II. Vatikanum verstehen, ein Wesensbestandteil seiner Grundvorstellung von der Kirche, die sein ganzes übriges Denken bestimmt. Darum vermag er die Einwendungen gegen den Primat wohl bis zu einem gewissen Grade zu verstehen und sogar als partiell berechtigt anzuerkennen, aber sie erschüttern ihn nicht, weil sie jene Grundvorstellung nicht treffen, aus der der Primat abgeleitet ist. Auf der anderen Seite vermag der Katholik den Protestanten nur schwer zu verstehen, wenn dieser von der Kirche im «religiösen» oder «Glaubenssinn» (Rudolf Sohm)², d. h. von der Kirche als einer Wirklichkeit spricht, die sich nicht nur subjektiv, sondern gerade auch objektiv im Glauben ihrer Angehörigen vollzieht, und nun gerade das, was dem Katholiken wichtig ist, die objektiven Ordnungen der Kirche in Amt und Sakrament, nur allzu leicht als unwesentlich beiseite schiebt. Auch Kirchen wie die, die in der ILAFO³ vertreten sind und die die ekklesiologische Bekenntnisformel des Nicäums ohne Einschrän-

¹ Leo A. Zander, *Einheit ohne Vereinigung*, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1959, S. 173 ff.

² Rudolf Sohm, *Kirchenrecht*, Leipzig 1892, Bd. I, S. 19 ff., Bd. II, 1923, S. 165, 172.

³ Dieser Aufsatz gibt den Text eines Vortrags wieder, der auf der Tagung der ILAFO (= International League for Apostolic Faith and Order) vom 3. bis 8. September 1967 in Freiburg in der Schweiz gehalten wurde. Er ist bereits in Heft 4/1967 der römisch-katholischen Zeitschrift *UNA SANCTA* erschienen. Er wird hier als Beitrag zum orthodox-alkatholischen Gespräch nachgedruckt.

kung anzunehmen bereit sind, müssen sich klar sein darüber, dass sie, unter sich und erst recht gegenüber den nicht diesem Kreis angehörigen Kirchen, solchen Grundvorstellungen von der Kirche verhaftet und darum von der Gefahr nicht entbunden sind, bei weitgehender Übereinstimmung in ihrem ekklesiologischen Denken doch unter der Kirche, ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität, letzterdings sehr Verschiedenes zu verstehen. Aus dieser für das heutige ökumenische Gespräch charakteristischen Lage kann es, wie wir meinen, nur einen Ausweg geben: schlicht anzuerkennen, dass es diese sehr verschiedenen Grundvorstellungen über die Kirche gibt und dass sie infolge ihrer existentiell-konfessionellen Bezogenheit nur relativ mitteilbar sind. Das aber nötigt uns, unsere ekklesiologischen Aussagen unter den ausdrücklichen Vorbehalt zu stellen, dass die wirkliche Kirche ein Mysterium ist, das all unsere Begriffsbestimmungen über die Kirche transzendiert, und dass dieses Mysterium der Kirche sich in einem anderen Raum vollzieht als in dem unseres Nachdenkens über sie, dass mit anderen Worten die von uns gedachte Kirche noch nicht die wirkliche Kirche ist. Dieser Vorbehalt ist zu machen, aber er entbindet uns andererseits nicht von unserer Pflicht, einen echten Konsensus anzustreben, dessen Hauptmerkmal darin wird bestehen müssen, dass unsere Begriffsbestimmungen nach oben, nach dem Mysterium hin, *offen* bleiben, aber andererseits doch so umfassend und plerophor sind, dass sie uns den Weg zu diesem Mysterium zeigen und uns seine existenzielle Erfassung ermöglichen.

Unter diesem ausdrücklichen Vorbehalt soll im folgenden versucht werden, auf Grund der ekklesiologischen Bestimmungen des Nicäischen Glaubensbekenntnisses zu explizieren, was wir von unserer altkatholischen Ekklesiologie her unter der Kirche, ihrer Einheit, Heiligkeit, Katholizität und Apostolizität glauben verstehen zu müssen.

Ich glaube *die* Eine, heilige, katholische, apostolische Kirche, heisst es genau genommen im Symbolum, und nicht: Ich glaube *an* ... die Kirche. Denn glauben «an» kann man nur an göttliche Personen, nicht aber an eine geschöpfliche Grösse, wie das die Kirche unbeschadet ihres göttlichen Ursprungs ist. Wenn wir aber bedenken, dass dem Bekenntnis zur Kirche im Symbolum das Bekenntnis zum Vater, zum Sohn und zum Heiligen Geist vorangeht, so kann in diesem trinitarischen Zusammenhang das «ich glaube die Kirche» nur bedeuten: ich glaube an den in dieser geschöpflichen Kirche gegenwärtigen Christus, an den in ihr waltenden Heiligen Geist, die beide von Gottvater gesandt sind und die in ihrer Dreieinigkeit als *ein* Sub-

jekt die Kirche schaffen, gründen, beleben. Die Kirche ist das auserwählte Volk Gottes, der geheimnisvolle Leib Christi, der lebendige Tempel des Heiligen Geistes in *einem*. Dass sie das in einem ist, bedeutet, dass der dreieinige Gott als der Vater, der sendet, in dem von ihm gesandten Sohn und Heiligen Geist der Kirche nach seiner eigenen trinitarischen Ordnung gegenwärtig ist und sie in der personalen Begegnung mit denen, die der Kirche durch den Glauben und die Taufe auf die Heilige Dreifaltigkeit angehören, mit seinem Leben erfüllt. Die Kirche ist nach einem Wort Tertullians *corpus trium*⁴, das irdische Gefäß, in welchem und durch welches Gottvater als der Sendende und der Sohn und der Heilige Geist als die von ihm Gesandten den Gläubigen *die Fülle ihres Lebens mitteilen, das Gnade und Wahrheit ist*. Wenn es überhaupt eine Definition der Kirche geben kann, so müsste – wie unsere orthodoxen Brüder das von jeher betont haben⁵ – die grundlegende Aussage die sein: Die Kirche ist wesentlich *Leben*, nämlich das vom dreieinigen Gott gewirkte und von den Gläubigen in personaler Eigenständigkeit gelebte Leben in der Gnade und in der Wahrheit Gottes. Gemeint ist nicht das religiös-geistliche Leben des diesseitigen Menschen, das durch den dreieinigen Gott bloss eine Steigerung oder Erhöhung erfahren würde, sondern das von Grund auf neue äonenhaft-ewige Leben, das der todgeweihten Kreatur nur gegeben wird durch das grundlegende Umwandlungswunder der Auferstehung Christi. Es ist wesentlich Auferstehungsleben, das allein der Sohn, dem es der Vater verliehen hat, denen vermitteln kann, die mit ihm gestorben sind und die durch den Heiligen Geist erweckt, belebt und umgewandelt werden.

Dieses Leben ist der Kirche geschenkt als der *communio sanctorum*, diese verstanden im doppelten Sinne des Wortes als Gemeinschaft der Heiligen und als Gemeinschaft *am* Heiligen. Das heisst: das Leben wird der Kirche gegeben als der Gemeinschaft von Personen, die durch das trinitarische Leben Gottes fortzu geheiligt werden. Es ist der Kirche gegeben, sofern sie *Heilsgemeinschaft* ist. Und das Leben wird den Heiligen gegeben als solchen, die Anteil haben an denselben *sancta*, an denselben heiligen Dingen, nämlich an den allen Gläubigen gemeinsamen heiligen Ordnungen in Bekenntnis, Sakra-

⁴ de baptismo c. 6: ubi tres, id est Pater et Filius et Spiritus Sanctus, ibi ecclesia, quae trium corpus est.

⁵ Sergius Bulgakoff, Die Lehre von der Kirche in orthodoxer Sicht, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1957, S. 179ff. Ähnlich: M. J. Congar, Chrétiens désunis, Principes d'un Oecuménisme catholique, Paris 1937, S. 70.

ment und Amt, wie sie Gott durch Christus und die Apostel eingesetzt hat. Das Leben wird der Kirche auch gegeben, sofern sie *Heilstiftung* ist. Die Kirche ist durch das ihr geschenkte Leben Heilsgemeinschaft *und* Heilstiftung in einem. Sie sind die beiden Wesensgestalten der Einen Kirche: Als Heilsgemeinschaft ist die Kirche gelebtes Leben im gegenseitigen Personbezug zwischen dem dreieinigen Gott und den Gläubigen. Als Heilstiftung ist die Kirche das durch die Verkündigung, das Bekenntnis, das Sakrament und das geistliche Amt vergewärtigte, dargestellte und mitgeteilte Leben, das sich ebenfalls im gegenseitigen Personbezug vollzieht. Keine dieser Wesensgestalten kann ohne die andere sein. Durch ihre Doppelheit und gegenseitige Bezogenheit wird die Eine Kirche in ihrer Abhängigkeit vom Herrn, dem dreieinigen Gott, als «Ursakrament» konstituiert.

Als diese Gemeinschaft der Heiligen und am Heiligen erst ist die Kirche die Eine, heilige, katholische, apostolische. Wie die Kirche selbst wesentlich Leben ist, so können auch ihre vier *notae* nur von dem ihr gegebenen *Leben* her verstanden werden. Sie können darum nicht am konkret-geschichtlichen Erscheinungsbild abgelesen und beschrieben werden. Sie sind nicht quantitativ messbar, sondern nur qualitativ einsichtig zu machen: sie können nur im *Glauben* erkannt und als Äusserungen des Lebens bezeugt werden, das der dreieinige Gott der Kirche schenkt, das aber in ihrem Erscheinungsbild verborgen bleibt. Sie haben, weil sie der Kirche nicht nur gegeben, sondern, wie jede Gabe Gottes, immer auch aufgegeben sind, *Sollens*-Charakter. Die Kirche ist nicht nur, sondern sie soll sein die Eine, heilige, katholische und apostolische, und eben dieser Sollens-Charakter des Wesens *und* der Merkmale der Kirche ist es, der sie nach oben, nach dem Mysterium hin, offen sein lässt.

Von diesem ihrem Wesen und Sollens-Charakter her sind nun die *notae ecclesiae*, wie die Kirche selbst, von innen nach aussen her zu interpretieren, wobei darauf zu achten bleibt, dass sie unter sich in engstem Zusammenhang stehen, im Zusammenhang des Einen Lebens. Es kann darum von der Katholizität der Kirche nicht gesprochen werden, wenn nicht auch die drei anderen *notae* in unsere Betrachtung miteinbezogen werden.

Die Kirche ist *Eine*, weil der dreieinige Gott, in dem sie ihren Ursprung hat, Einer ist, wie auch das Leben, das er ihr fortzu schenkt, Eines ist. Das gilt sowohl für die Kirche als Heilsgemeinschaft wie als Heilstiftung. Sie ist die Eine als das vom dreieinigen Gott gewirkte, von den *sancti* gelebte *und* als das in den *sancta* von ihm dargestellte

und mitgeteilte Leben. Wie Gott als dieser Eine der Einzige (*unicus*) und der Einfache (*simplex*) ist, so ist die Kirche die Einzige, neben der es keine zweite gibt; und sie ist die Eine als die Einfache, deren Leben sich zwar in einer Vielfalt von Gestalten äussert, aber in sich selbst unteilbar Eines ist. Ihre Einzigkeit und Einfachheit sind zusammengefasst in ihrer Einheit (*unitas*), die aber nicht *unio*, sondern *communio* ist: Gemeinschaft als Teilhabe an dem Einen Leben des dreieinigen Gottes. So verstanden, ist die *Einheit* der Kirche die in den *sanctis* und *sancta* aller Räume und Zeiten sich durchsetzende *Selbstidentität des vom dreieinigen Gott gewirkten Gnadenlebens*. Zum Verständnis des Folgenden mag es nicht unwichtig sein zu betonen: die Einheit, die der Kirche als Heilsgemeinschaft zukommt und die eine christologisch-pneumatische Grösse ist, die sogenannte innere Einheit, und die Einheit, die der Kirche als Heilstiftung zukommt, die sogenannte äussere Einheit, die als *unio fidei, sacramentorum* und *regiminis* zu umschreiben ist, ist nicht als Wesensgleichheit, sondern als *Wesensähnlichkeit* zu verstehen⁶. Es kann und soll in der Kirche keine Uniformität geben, weder in bezug auf das innere Leben, das der Kirche gegeben ist, noch auf ihre drei äusseren Ordnungen. Wohl aber müssen diese unter sich wesensähnlich sein; es muss ihre Gleichheit grösser sein als ihre Ungleichheit. Erst auf der Grundlage der Wesensähnlichkeit ist der heute so viel angerufene Grundsatz der «Einheit in der Mannigfaltigkeit» sinnvoll und konkret vollziehbar.

Die Kirche ist *heilig*, weil der dreieinige Gott, in dem sie ihren Ursprung hat, heilig ist und weil er als der allein Heilige durch das Leben, das er ihr schenkt, *sich an ihr selbst heiligt*. Ihre Heiligkeit ist die Heiligkeit des ihr von Gott in Christus durch den Heiligen Geist gegebenen Lebens, in welchem er sich fortzu selbst heiligt. Auch die Heiligkeit ist eine christologisch-pneumatische Grösse. Sie besagt, dass die Kirche einerseits aus der Welt ausgesondert, «entweltlichte Welt» ist und der göttlichen Sphäre angehört, andererseits, dass sie durch das ihr geschenkte Leben mit göttlicher Kraft und Vollmacht geladen ist, durch die sie an der Welt zu wirken hat. Und sie ist diese heilige Kirche nicht nur als Heilsgemeinde, sondern auch als Heilstiftung. Als Heilstiftung ist sie heilig in dem Masse, als sie – und das ist zum Verständnis ihrer Katholizität und Apostolizität wichtig – die ihr von Christus in den Aposteln übergebenen Ordnungen in Bekenntnis, Sakrament und Amt heilig hält, sie treu befolgt.

⁶ Sergius Bulgakoff, ebendort, S. 191.

Bei den frühchristlichen Vätern erfährt aber der Begriff der Heiligkeit noch eine ganz bestimmte Ausweitung, die zum Verständnis ihrer Katholizität wichtig ist⁷. Die Kirche ist als die Heilige nach II. Clem. 14, 2 zeitlich und räumlich «anothen»: als die Heilige ist sie die präexistente und die himmlische (Eph. 1, 3.4). Himmlisch ist sie, weil sie nicht nur zu Gott, der in den Himmeln thront, gehört, sondern auch zu allem, was ihn umgibt, von ihm ausgeht und zu ihm hinführt. Sie hat mit den Engeln und seligen Geistern Anteil an der göttlichen Doxa, die vom Himmel her die Erde verklärt und die Gläubigen, die auf ihr wohnen, zu «ewigen Wesen» (Clemens) macht. So verstanden, bedeutet die Heiligkeit der Kirche die *Selbstidentität des ihr geschenkten gnadenhaften Lebens in der Doxa auf Erden, wie im Himmel, in der Zeit, wie in der Ewigkeit*.

Als diese Eine und heilige Kirche nun ist die Kirche die *katholische*. Während die beiden ersten Wesensmerkmale der Kirche, ihre Einheit und ihre Heiligkeit, durch das Neue Testament ausdrücklich bezeugt werden (Eph. 4, 4; 5, 27), ist das Wort «katholisch» ein aus der Tradition der Frühkirche stammender Begriff. Er besagt indessen gegenüber der Heiligen Schrift nichts grundsätzlich Neues oder anderes, sondern entfaltet das, was mit der Einheit und Heiligkeit der Kirche gemeint ist, nach einer ganz bestimmten Richtung hin.

Es ist bekanntlich Ignatius von Antiochien gewesen, der die Eine und heilige Kirche zum erstenmal die *katholische* genannt hat. Das Wort bedeutet bei ihm primär nicht – wie später vielfach übersetzt worden ist – allgemein, gemein-christlich, universal, über die ganze Erde verbreitet, sondern «*dem Ganzen gemäss*», das Ganze beinhaltend. Das geht aus seinem oft, aber meistens unvollständig zitierten Wort im Brief an die christliche Gemeinde zu Smyrna (8.2) hervor, wo es heisst: «Wo man den Bischof sieht, da sei die versammelte Gemeinde, ganz wie nur dort, wo Christus ist, die *katholische Kirche* ist.» Gemeint ist: Wie dort, wo der Bischof ist, die Gemeinde, die zu ihm gehört, sich in ihrer Ganzheit (plethos) um ihn sammeln, sich hinter ihn stellen soll, so ist überall dort, wo Christus ist, auch die Kirche, die zu ihm gehört, nämlich die eine und einzige, die *mia mone*, wie Kattenbusch paraphrasiert⁸. Und das heisst: sie ist die Kirche, neben der es keine andere gibt, der nichts fehlt und der nichts Fremdes, Christuswidriges beigemischt ist. Gemeint ist die Kirche in ihrer Einheit,

⁷ Ferdinand Kattenbusch, *Der Quellort der Kirchenidee*, Festgabe für A. v. Harnack, Tübingen 1921, S. 150ff.

⁸ Ferdinand Kattenbusch, ebendort, S. 148.

die zugleich ihre Ganzheit und ihre Fülle ist. In ihrer Fülle ist aber die Kirche überall da, wo Christus ist, wo – wie sinngemäss beizufügen wäre – der *ganze* Christus ist, wobei, wie das Wort vom Bischof zeigt, an die örtliche Gemeinde gedacht ist und nicht an die universale Kirche, die aber als solche eben diese Eine und Ganze repräsentiert und ist. So ist auch die Anrede eines anderen frühchristlichen Sendschreibens, des sogenannten Martyrium Polycarpi, zu verstehen, wo es heisst: «An alle Gemeinden der heiligen und katholischen Kirche an allen Orten.» Gedacht ist auch hier an die Kirche Gottes, die «an allen Orten», d. h. in ihrer Ausbreitung über die Erde überall die Eine und Ganze (*mia mone*) und als solche die heilige ist. Auch die Katholizität ist primär eine innere, qualitative und erst sekundär eine äussere, quantitative Grösse. Das heisst: katholisch ist die Kirche nicht schon dadurch, dass sie auf der ganzen Erde verbreitet ist, sondern dadurch, dass sie überall, wo sie verbreitet ist, die Eine und Ganze Kirche in ihrer Fülle ist. So verstanden, ist die *Katholizität* der Kirche die *Selbstidentität des ihr geschenkten gnadenhaften Lebens «an allen Orten», d. h. in ihrer räumlich-geographischen Ausdehnung.*

Diese Deutung der Katholizität von innen, von der Fülle Christi her, haben die altkatholischen Väter zum Teil schon in ihrem vorvaticanischen Schrifttum mit Nachdruck vertreten. So erklärt I. Döllinger unter Berufung auf Eph. 1, 23 und 4, 13: Die katholische Kirche ist die Kirche, die «fortwährend demjenigen Alter entgegenreift, in welchem der alles in allem erfüllende Christus sich ihr mit dem ganzen Reichtum seines Wesens und seiner Gaben mitteilen, sie wie ein Gefäss mit Ausschluss jeden anderen Inhaltes erfüllen wird⁹». In ähnlicher Weise hat der erste deutsche altkatholische Bischof, J. H. Reinkens, unter Berufung auf J. A. Möhler darauf hingewiesen, dass jede Einzelgemeinde – durch ihren Anteil an dem Einen göttlichen Leben – immer die Eine und Ganze Kirche ist, «wie ein Feuerfunke und ein Wassertropfen ihrem Wesen nach dasselbe sind wie ein Feuerbrand oder eine Wassermasse¹⁰». Diese Fülle Christi ist – auf ihren Inhalt gesehen – Gott selbst, Gottes Wesen nach der Seite seines Geoffenbartseins an der Kreatur. Sie ist der Inbegriff aller Wahrheit und Gnade, die Gott durch Christus und den Heiligen Geist auf die Kreatur übergehen lässt. «Die ganze Fülle der Gottheit» – so sagt der

⁹ Ignaz von Döllinger, *Christentum und Kirche*, Regensburg 1868, S. 224.

¹⁰ J. Hubert Reinkens, *Über die Einheit der Kirche*, Würzburg 1877 S. 138. Vgl. dazu J. A. Möhler, *Die Einheit der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus*, Tübingen 1843, S. 265 ff.

Apostel Kol. 2, 9 – «wohnt in Jesus Christus leibhaftig». Christus aber behält die göttliche Fülle nicht für sich, vielmehr erfüllt er mit ihr nach seiner Himmelfahrt das ganze All, die ganze Schöpfung, deren Haupt er ist (Eph. 4, 16). In hervorgehobener Weise erfüllt er aber mit seinem pleroma die Kirche, die inmitten der Schöpfung sein Leib ist, zu desen Haupt, Herr und Erlöser er durch seinen himmlischen Vater erhöht worden ist. Damit erst, dass er als das Haupt der Schöpfung zum Haupt der Kirche erhöht worden ist, hat er die oberste Stufe seiner Erhöhung erreicht. In dieser seiner unvergleichlichen Hoheitsstellung übergibt Christus seiner Kirche die «Fülle dessen, der alles in allem erfüllt», die Gottesfülle (Eph. 1, 23). Das geschieht so, dass die Gläubigen «die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi erkennen und erfüllt werden von der ganzen Gottesfülle» (Eph. 3, 18. 19), bis die Kirche unter dem ständigen Zufluss des göttlichen Lebens heranwächst «zum Vollmass der Christusfülle» (Eph. 4, 13). Sofern diese Christusfülle uns erst in der Endzeit zuteil wird, ist die Katholizität der Kirche grundlegend eine eschatologische Grösse.

Die so zu verstehende Katholizität kommt der Kirche zu in ihren beiden Wesensgestalten, die sie als Gemeinschaft der Heiligen und am Heiligen hat. Als Gemeinschaft geheiligter Personen ist die Kirche katholisch durch die unmittelbare Einheit, Ganzheit und Fülle des Lebens, das ihren Gliedern grundsätzlich «an allen Orten» in gleicher (wesensähnlicher) Weise gegeben wird. Als Gemeinschaft am Heiligen ist die Kirche katholisch durch ihr treues Festhalten an den auf Christus und die Apostel zurückgehenden Ordnungen im Bekenntnis, Kultus und in der Ämterordnung «an allen Orten». Diese beiden Gestalten der Katholizität, die innere, unsichtbare, und die äussere, sichtbare, müssen aber – und darauf ist der Nachdruck zu legen – in ihrer *Einheit* gesehen werden. Beide zusammen bilden die «organische Katholizität», wie sie besonders deutlich am Kirchenbegriff Augustins aufleuchtet, wenn er die Katholizität der Kirche mit der Formel *ecclesia universaliter perfecta* umschreibt¹¹. Unter dieser organischen Katholizität verstehen wir, dass die Kirche – ihrem Sollens-Charakter entsprechend – katholisch, ganzheitlich sein muss in ihren *Ordnungen*, damit die Gläubigen ungeschmälert Anteil bekommen an der ganzen Fülle des Lebens, die Christus durch eben diese Ordnungen der Kirche schenkt.

Wird der Begriff der Katholizität von den pleroma-Stellen des Epheserbriefes in diesem umfassenden Sinne verstanden, so gewinnt

¹¹ Friedrich Heiler, *Urkirche und Ostkirche*, München 1937, S. 6.

er – wie das Sartory in seinem bemerkenswerten Aufsatz: «Was ist katholisch ?¹²» darlegt – dadurch immer auch einen *kosmischen Aspekt*. Wir meinen zwar nicht, die Katholizität der Kirche besage, dass die Kirche selbst so im Besitze der Gottesfülle sei, dass sie mit ihr jetzt schon den Kosmos durchdringen könne und dass Katholizität an sich «allumfassende Erlösung» bedeute. Um nicht ausschweifenden Spekulationen über die Katholizität in ihrem kosmischen Aspekt zu verfallen, ist es notwendig, sich stets vor Augen zu halten, dass der Herr seiner Kirche die Gottesfülle, die als Auferstehungsleben zu verstehen ist, immerfort erst *gibt*, und zwar nur in dem Masse, als sie sich im Gehorsam gegen ihn unter das *Kreuz* stellt. Darum kann sie der Welt ihre Katholizität immer nur *tectam cruce* bezeugen, d. h. durch den Dienst, den sie ihr in der Unterstellung unter das Kreuz erweist. Aber in dieser Unterstellung unter das Kreuz – und das ist das richtige an dem kosmischen Aspekt – muss sie der Welt gegenüber offen, allseitig und unvoreingenommen sein, sie muss sich dem Kosmos und der über ihm und in ihm waltenden Vernunft offenhalten – Vernunft hier nicht verstanden als ratio und schon gar nicht als menschliche ratio, sondern als das in der Uroffenbarung sich vollziehende Wirken des Logos, in dem die grossen Ordnungen des menschlichen Zusammenlebens und die ganze Geisteskultur der Menschheit ihren Grund haben. Um das an drei Beispielen zu verdeutlichen: katholisch sein heisst unter diesem kosmischen Aspekt: sich nicht auf ein bestimmtes Vernunft- und Denkschema oder eine einseitige philosophische Sicht festlegen, weder auf die aristotelische, noch auf die platonische, noch auf die existentialistische, sondern allen Denkrichtungen ihr relatives Recht einräumen, sofern sie sich nicht gegen die Offenbarung richten und die Hoheitsstellung Christi nicht antasten. Die Kirche muss sodann katholisch sein in dem Sinne, dass sie die grossen Grundordnungen im rechtlichen und staatlichen, im wirtschaftlichen und sozialen Leben der Völker in ihrer relativen Selbständigkeit respektiert und sich dem kulturellen Schaffen der Menschheit in Wissenschaft und Kunst, sofern sie das Heilige nicht entweihen, aufgeschlossen zeigt. Und die Katholizität der Kirche wird sich darin zeigen müssen, dass sie – um ihrer Sichtbarkeit willen – die wertvollsten Güter kulturellen Schaffens in ihren Dienst stellt und dabei den nationalen und lokalen Eigentümlichkeiten der verschiedenen Völker, ihren durch die Tradition bewährten Sitten und Gebräuchen den gebührenden Spielraum lässt.

¹² Thomas Sartory, Was heisst katholisch ? UNA SANCTA 1958, S. 263.

Dies und manch anderes mehr, das soll mit Nachdruck betont werden, gehört nicht unbedingt zum Wesen der Katholizität der Kirche, macht aber ihre Integrität und Vollständigkeit aus. Es scheint uns wichtig zu sein, dass wir diesen Unterschied, auf den wir noch zurückkommen werden, jetzt schon machen: den *Unterschied zwischen dem Wesen und der Vollständigkeit der Katholizität*. Zu ihrem Wesen gehört alles, was für sie konstitutiv, wesensnotwendig ist, die sogenannten *necessaria*, während zu ihrer Vollständigkeit alle Dinge gehören, durch die diese *necessaria* ihre konkrete Ausgestaltung und Füllung erfahren, die aber nicht wesenskonstitutiv sind und in deren Aufnahme oder Ablehnung weitgehende Freiheit bestehen muss. Die Vollständigkeit ist aber – wohlverstanden – noch nicht das *pleroma*, die Fülle, die als Geoffenbartsein des Wesens Gottes an der Kreatur immer im Verborgenen bleibt. Sie kann nur deren Reflex oder Spiegelbild sein.

Allzu weitgehenden Spekulationen über die Katholizität der Kirche, die oft sehr zeitbedingt sind, ist eine unübersteigbare Grenze gesetzt durch die vierte *nota* der Kirche, durch ihre Apostolizität.

Das Prädikat *apostolisch* hat verhältnismässig spät – endgültig erst durch das II. ökumenische Konzil von 381 – allgemeine Aufnahme in das kirchliche Denken gefunden. Es wurde unerlässlich, als sich der zeitliche Abstand vom apostolischen Zeitalter immer mehr vergrössert hatte und das ausdrückliche Bekenntnis zum Gegründetsein der Kirche auf dem «Fundament der Apostel und Propheten, dessen Eckstein Christus ist» (Eph. 2, 20), sich für die konkrete geschichtliche Kirche aufdrängte. Dieses vierte Wesensmerkmal ist indessen gegenüber den drei ersten keine Neuerung, sondern deren Anwendung auf die Zeit. Wie die Einheit, Heiligkeit und Katholizität die Selbstidentität des göttlichen Gnadenlebens meinen (die letztere diese Selbstidentität in der räumlichen Ausdehnung der Kirche), so meint die *Apostolizität* der Kirche die *Selbstidentität ihres Lebens in der zeitlichen Abfolge*: die Kirche ist apostolisch als die, die im Verlauf der Geschichte das Leben fortzu empfängt in der Unterordnung unter das Wort und den Willen der Apostel, durch die der Herr selbst zur Kirche spricht. Als «innere» Apostolizität, die sich im Glauben und im Gehorsam der Heilsgemeinde gegenüber dem apostolischen Wort und Willen vollzieht, ist sie eine christologisch-pneumatische Grösse. Als «äussere» Apostolizität kommt sie der Kirche als Heilstiftung in dem Masse zu, als sie in den für sie konstitutiven Grundordnungen – in Bekenntnis, Kultus und Amt – verharret und grundsätzlich-intentional das tut, was Christus und die Apostel von ihr getan haben wollen.

So verstanden, gehören Katholizität und Apostolizität der Kirche untrennbar zusammen wie Raum und Zeit. Katholizität ist – richtig verstanden – bewahrte und entfaltete Apostolizität¹³. Die Apostolizität hat in gewisser Beziehung vor der Katholizität sogar den sachlichen Vorrang, insofern als die Katholizität der Kirche immer wieder an ihrer Apostolizität zu messen ist. Die Frage ist dann allerdings die, wie weit oder wie eng das apostolische Depositum gefasst wird.

In einer gewissen Wechselwirkung zu dem, was über die Katholizität der Kirche gesagt wurde, ist auch in Beziehung auf ihre Apostolizität zu unterscheiden zwischen dem, *was zu ihrem Wesen, und dem, was zu ihrer Vollständigkeit* gehört. Zum Wesen der Apostolizität gehört das, was Luther das «apostolische Evangelium» nennt, nämlich das durch die Apostel bezeugte Wort Gottes. An diesem Punkte aber scheiden sich die Geister: evangelisch-reformatorisches Denken versteht unter diesem Wort rein nur das Verkündigungswort im engeren Sinn, während katholisches Denken immer auch das, was die Apostel als Botschafter ihres Herrn in der Urgemeinde nicht nur verkündet, sondern unter dem Walten des Heiligen Geistes gewollt, angeordnet oder einfach geübt haben, in das apostolische Evangelium mit einschliesst. Es gehört mit anderen Worten zum apostolischen Depositum nicht nur die Heilige Schrift, sondern auch die *apostolische Urtradition*, die mit der neutestamentlichen Kanonbildung um das Jahr 200 ihren Abschluss fand und die von der späteren *kirchlichen* Lehrtradition wohl zu unterscheiden ist. Zu dieser apostolischen Urtradition gehören nach gemeinkatholischer Lehre die Kanonbildung selbst, das Glaubensbekenntnis in seiner Urform als *regula fidei*, das dreigestufte Amt des Bischofs, Priesters und Diakons und die sakramentalen Handlungen der Kirche, die über die beiden sogenannten Herrensakramente hinausgehen. Zum Wesen der Apostolizität der Kirche gehört weiterhin die *Interpretation* des apostolischen Depositums, wie sie durch den *consensus patrum* und die Glaubensentscheidungen der ökumenischen Konzilien der ungeteilten Kirche, soweit sich diese in der Unterordnung unter die Heilige Schrift als der *norma normans* vollzogen, als allgemeinverbindliche *norma normata* angenommen worden ist. Auf diesem Boden stehen jedenfalls grundsätzlich die orthodoxe, die anglikanische und die altkatholische Kirche, während die römisch-katholische und die evangelisch-reformatorische Kirche noch ihre eigenen Sonderbekenntnisse und ihre Sondertraditionen haben, die nicht unbedingt aus dem *depositum fidei* der alten

¹³ Paul Pfister, Katholisch, Altkatholisches Jahrbuch 1958, S. 26.

Kirche abzuleiten sind oder dieses in einseitiger Weise interpretieren. Um solchen Sonderentwicklungen entgegenzuwirken und sie für das eigene kirchliche Leben zu verhindern, haben die altkatholischen Bischöfe in ihrer Utrechter Erklärung von 1889 zum obersten Kriterium ihres kirchlichen Handelns den Grundsatz des hl. Vinzenz von Lerin gewählt: «Lasset uns festhalten, was immer, überall und von allen geglaubt worden ist, denn dies allein ist wahrhaftig und eigentlich katholisch.»

Es ist hier nicht der Ort, diesen Grundsatz, wie er von den Alt-katholiken verstanden wird, näher zu erklären¹⁴. Es genügt hier zu sagen, dass durch diesen Grundsatz die Grenzen abgesteckt wurden, innerhalb deren die Apostolizität der Kirche sich zu entfalten hat. Damit ist aber noch nichts über ihre Vollständigkeit gesagt. Zu dieser gehört – wie zur Katholizität der kosmische Aspekt – der *heilsgeschichtliche Aspekt*¹⁵. Weil Jesus Christus das *verbum incarnandum* von Anbeginn war, muss die Kirche und ihre Apostolizität immer auch im Gesamtzusammenhang des Offenbarungsgeschehens gesehen werden. Unter diesem Aspekt ist die Apostolizität der Kirche schon in der alttestamentlichen Heilsgeschichte als deren Vorausbild gegenwärtig und wird ihr andererseits in ihrer Vollständigkeit erst zuteil werden, wenn Jesus Christus, umgeben von seinen Aposteln, erscheinen wird in Macht und Herrlichkeit. Die Apostolizität der Kirche in diesem umfassenden Sinn ist das heilsgeschichtlich-eschatologische Moment im Leben der Kirche. Unter diesem heilsökonomischen Aspekt gehören zur Vollständigkeit der Apostolizität der Kirche alle jene Elemente, an denen deutlich wird, dass in der Kirche und durch die Kirche die Heilsgeschichte, wenn auch verhüllt, weitergeht. Zu denken ist vor allem an die Heiligen, die durch ihr Wirken sich als besonders begnadete Zeugen des der Kirche gegebenen Lebens erwiesen haben, an die in der Gemeinde immer wieder aufbrechenden Charismen, an das Mönchtum mit seiner Askese und Kontemplation, an die verhältnismässig sehr späte Fixierung der Siebenzahl der Sakramente, an die im Zeichen der Auferstehung und Wiederkunft Christi sich vollziehende Ausgestaltung und Ausschmückung der Eucharistiefeyer, an die mit ihr verbundene Verherrlichung Gottes in der Gemeinschaft mit den himmlischen Heerscharen, an das Gebet für die

¹⁴ Urs Küry, *Der canon fidei der alten Kirche und wir*, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1962, S. 86 ff.

¹⁵ Thomas Sartory, a. a. O., S. 260. Bei ihm allerdings auf die Katholizität der Kirche bezogen.

Verstorbenen, an den diakonischen Dienst der Kirche und an anderes mehr. Wie zur Apostolizität der Kirche, gehören alle diese Elemente immer auch zu ihrer Katholizität, woran denn auch konkret sichtbar wird, wie eng diese beiden *notae* zusammengehören.

Doch geht es uns hier nicht um eine phänomenologische Umschreibung der Katholizität und Apostolizität der Kirche, sondern um die heute so aktuelle Frage, ob und wie, wenn diese beiden Attribute im dargelegten Sinn verstanden werden, ein Gespräch oder gar eine Annäherung zwischen den getrennten Kirchen möglich sei. Nach dem Letztgesagten dürfte es klar sein – das ist jedenfalls das Anliegen der altkatholischen Kirche von Anfang an gewesen –, dass es zu einer Wiedervereinigung der Kirchen nur kommen kann auf der Basis dessen, was zum *Wesen* der Katholizität und Apostolizität der Kirche gehört, nicht aber noch alles dessen, was ihre Vollständigkeit ausmacht. Damit ist nicht einem Minimalismus das Wort geredet, wohl aber dem augustinischen, auf dem II. Vatikanum auch von der römisch-katholischen Kirche angenommenen Grundsatz Rechnung getragen, dass die Einheit eine solche in der Substanz, in den *necessaria* sein, während in den *dubia* Freiheit, in allem aber die Liebe walten müsse¹⁶. Durch diese *necessaria* wird gleichsam das Kraftfeld abgesteckt, auf dem die volle Katholizität und Apostolizität in aller Freiheit und darum in je verschiedener Weise sichtbare Gestalt annehmen kann.

Welches diese *necessaria* sind, die die Katholizität bzw. die Apostolizität der Kirche ausmachen, hat der erste christkatholische Bischof der Schweiz, Eduard Herzog, im Gespräch mit der anglikanischen Kirche im Sinne dessen, was wir die organische Katholizität genannt haben, auf die prägnante Formel gebracht: die Kirche muss – in der Unterordnung unter die Heilige Schrift – *katholisch sein im Bekenntnis, in ihrem Gottesdienst und in ihrem Amt*¹⁷. Er stand damit in Übereinstimmung mit der Unionsformel, auf die sich auf dem Alt-

¹⁶ Ignaz von Döllinger in der Einladung zur ersten Bonner Unionskonferenz. H. Reusch, Bericht über die Unionskonferenzen, Bonn 1874, S. 1. Der entsprechende Satz im Dekret über den Ökumenismus lautet: «Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder Hierarchie der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens.»

¹⁷ Eduard Herzog, Hirtenbrief über die kirchliche Gemeinschaft mit der anglo-amerikanischen Kirche, Bern 1881. Ferner: Der religiöse Standpunkt der christkatholischen Kirche, Internationale Kirchliche Zeitschrift, Bern 1919, S. 273 ff.

katholiken-Kongress von 1872 die Vertreter der orthodoxen, anglikanischen und altkatholischen Kirche geeinigt hatten¹⁸ und die dann später im anglikanischen Lambeth Quadrilateral von 1888 eine Formulierung gefunden hat, die als sehr knappe, aber das Wesentliche erfassende Umschreibung der Katholizität der Kirche gelten kann¹⁹.

In diesem wichtigen Dokument werden – so meinen wir das Lambeth Quadrilateral verstehen zu können – unter Betonung des Vorranges der Heiligen Schrift gerade die drei Grundelemente namhaft gemacht, die auch Bischof Eduard Herzog als konstitutiv für die Katholizität der Kirche bezeichnet hat und die es der altkatholischen Kirche im Jahre 1931 ermöglicht haben, unter Anerkennung der *Katholizität* der anglikanischen Kirche mit ihr in die Abendmahlsgemeinschaft zu treten. Darnach ist katholisch die Kirche, die als Bekenntnisgrundlage die beiden Glaubenssymbole, das apostolische und das nicäische, als «hinreichende Darstellung des christlichen Glaubens» anerkennt, wobei vorausgesetzt wird, dass diese zu ihrem vollen Verständnis der Interpretation durch die dogmatischen Entscheidungen der allgemeinen Konzilien der ungeteilten Kirchen bedürfen, von denen diejenigen über die Dreieinigkeit Gottes, die Gott-Menschheit Christi und die Jungfrau Maria als Gottesgebärerin die wichtigsten sind. Katholisch ist sodann die Kirche, die in den Mittelpunkt ihres kirchlichen Handelns die beiden sogenannten Herrsakramente, Taufe und Abendmahl, stellt. Dadurch wird aber

¹⁸ Der Beschluss der Unionskommission des II. Altkatholiken-Kongresses in Köln vom 23. September 1872 lautet:

Prinzipien, die unserer Arbeit zugrunde liegen müssen:

1. Gottheit Christi. 2. Er hat eine Kirche gegründet. 3. Als Quellen sind anzunehmen: a) die Heilige Schrift, b) die Lehren der ökumenischen Konzilien, c) die Lehren der Kirchenväter der ungeteilten Kirche (die mit der Heiligen Schrift übereinstimmende Überlieferung). 4. Criterium: der Ausspruch des hl. Vincentius Lerinensis « Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est ». 5. Als Methode ist die historische gewählt.

¹⁹ Wortlaut des Lambeth-Quadrilateral von 1888:

1. Die Schriften des Alten und Neuen Testaments, da sie alles enthalten, was zum Heil notwendig ist, und weil sie die Regel und höchste Richtschnur des Glaubens sind.

2. Das Glaubensbekenntnis der Apostel als Taufsymbol und das Nicäische Glaubensbekenntnis als hinreichende Darlegung des christlichen Glaubens.

3. Die zwei von Christus eingesetzten Sakramente: die Taufe und das Abendmahl des Herrn, zu spenden unter dem unabänderlichen Gebrauch der Einsetzungsworte Christi und der von ihm selbst verordneten Elemente.

4. Der historische Episkopat, angepasst je nach der Art seiner Verwaltung den verschiedenen lokalen Bedürfnissen der Völker und Menschen, welche von Gott zur Einheit seiner Kirche berufen sind.

nicht ausgeschlossen, dass auch andere kirchliche Handlungen als Sakramente gelten können und es nach dem Wortlaut des anglikanischen Prayer-Book tatsächlich auch sind, so vor allem die Firmung, die Busse, der ordo, die Ehe (wie das heute auch von einzelnen orthodoxen Theologen anerkannt wird). Katholisch ist die Kirche in ihrer Ämterordnung darin, dass sie festhält am sogenannten «historischen Episkopat», d. h. an dem von der alten Kirche angenommenen Bischofsamt in Verbindung mit dem Presbyterat und dem Diakonat.

In dieser Interpretation sind jedenfalls die *Grundelemente* der Katholizität der Kirche gewahrt, aber sie bedürfen der Entfaltung, die – wohlverstanden – zunächst im Rahmen des Wesens der Katholizität zu bleiben hat und die Frage nach deren Vollständigkeit noch immer offenlässt. Diese Entfaltung aber müsste im Blick auf die heutige Situation der Ökumene folgendes bedeuten:

In bezug auf die *Bekennnisfrage* kann es nicht mehr dabei bleiben, dass wir die beiden ökumenischen Glaubenssymbole und die allgemeinen Glaubensentscheidungen der alten Kirche denkend nachvollziehen. Es muss vielmehr versucht werden, die Glaubensfragen, die die alte Kirche in ihren Entscheidungen offengelassen hat – so die Fragen der Soteriologie und der Eschatologie sowie die Lehre von der Kirche, vom kirchlichen Amt und von den Sakramenten – von den beiden altkirchlichen Grunddogmen, vom Satze über die Trinität und vor allem vom Dogma von der Gott-Menschheit Christi her, neu zu durchdenken und über sie durch Überwindung späterer einseitiger konfessioneller Fixierungen zu einem Konsensus zu gelangen, der mit den beiden grundlegenden Sätzen der alten Kirche in innerer Übereinstimmung steht. Nur auf diesem Wege ist es möglich, in der Lehre zur katholischen Fülle zu gelangen²⁰.

Was die *Sakramente* betrifft, so sind sie deutlicher als bis jetzt in die Heilsgeschichte, die sich in der Kirche abbildlich ereignet, einzuordnen und von diesem heilsgeschichtlich-apostolischen Aspekt her neu zu durchdenken. Dabei müsste die oft übersehene Tatsache, dass ihre Siebenzahl im Westen erst im 11. Jahrhundert und im Osten noch später fixiert worden ist, im gemeinsamen Gespräch abgeklärt und ein entsprechender Konsensus herbeigeführt werden. Wichtiger aber noch für die Katholizität der Kirche ist es, dass eine

²⁰ In welcher Richtung das geschehen könnte, hat der Verfasser dieses Aufsatzes in seinem Buch «Die altkatholische Kirche» (Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1966) für die Probleme der Soteriologie zu skizzieren versucht, S. 162 ff.

Sakramentenlehre angestrebt wird, die alle Einseitigkeiten, die einseitig ontisch-kausative und die einseitig eidetisch-kognitive Deutung der Sakramente, die sich schon in der katholischen Frühkirche und dann im Frühmittelalter unversöhnlich gegenüberstanden, überwindet, was allein möglich ist durch eine stärkere Ausrichtung auf den *eschatologischen* Charakter der Sakramente. Dabei wäre zu überlegen, ob die erste Deutung mehr auf die unmittelbar-gegenwärtige, die zweite mehr auf die zukünftig-eschatologische Heilswirkung zu beziehen wäre.

Das in der heutigen ökumenischen Situation aktuellste und auch umstrittenste Postulat ist dasjenige eines wahrhaft und eigentlich *katholischen Verständnisses des geistlichen Amtes*. Es ginge über den Rahmen unserer Ausführungen hinaus, wollten wir hier auf die katholische Lehre von der Kirche und vom Amt, wie wir sie verstehen, näher eingehen. Wir können nur eben stichwortartig das Wichtigste hervorheben²¹. Mit dem historischen Episkopat, von dem das Lambeth-Quadrilateral spricht, kann nach unserem Verständnis nur das Bischofsamt (in seiner Verbindung mit dem Presbyterat und dem Diakonat) gemeint sein, wie es auf Grund des neutestamentlichen Zeugnisses etwa um das Jahr 200 von der ganzen Kirche im Nachvollzug der in der Urkirche sich abzeichnenden Entscheidung Gottes angenommen worden ist. Die Annahme des Bischofsamtes war nicht nur eine «praktische» Massnahme, sondern eine von der Kirche im Glauben vollzogene *Entscheidung*, die in analoger Weise erfolgt ist wie die Entscheidung für den Schriftkanon und für das Taufsymbold als *regula fidei*. Das dreigestufte «apostolisch-katholische Amt» ist – im Unterschied zum Amt der späteren reformatorischen Kirchen – dadurch gekennzeichnet, dass es nicht nur auf das Wort und den Heiligen Geist, sondern primär auf den Willen und die Anordnung der Apostel zurückgeführt und damit in den heilsgeschichtlichen Stiftungszusammenhang mit Christus gerückt wird, sodann dass es durch Handauflegung unter Anrufung des Heiligen Geistes übertragen wird, wobei diese Übertragung bedeutet, dass der Empfänger eine Gnadengabe empfängt, die er vorher nicht besessen hat, und endlich dass durch diese Handauflegung die Übertragung einer Vollmacht erfolgt, die zugleich *mandatum* und *munus* ist und die nach dem Urbild des dreifachen Amtes Christi die Beauftragung

²¹ Ebendort, S. 279ff. Vgl. dazu die Ausführungen des Verfassers zu den anglikanisch-methodistischen Unionsverhandlungen, *Internationale Kirchliche Zeitschrift*, Bern 1966, S. 193ff.

und Bevollmächtigung zum Lehr-, Priester- und Hirtenamt in sich schliesst. Die katholische Handauflegung hat also nicht nur – wie im allgemeinen von der protestantischen, speziell von der reformierten Theologie gelehrt wird – die Bedeutung eines Zeichens und einer segnenden Bestätigung dafür, dass der zum Dienst in der Kirche Berufene die Gnadengabe schon empfangen hat, oder einer blossen Fürbitte um den Heiligen Geist, sondern sie ist eine in der Horizontalen durch Vermittlung der apostolischen Amtssukzession sich vollziehende *Übertragung* eines Auftrages und einer Vollmacht, die ihren Grund in der in der Vertikalen sich vollziehenden Sendung durch den Herrn der Kirche hat (Jo. 20, 21 ff.). Es muss aber zugegeben werden, dass es nach dem neutestamentlichen Zeugnis Ämter und Dienste gibt, die nicht durch Handauflegung, sondern unmittelbar vom Heiligen Geist oder vom erhöhten Herrn eingesetzt worden sind: so die freien pneumatischen Dienste der Lehrer, Propheten, Apostel, Hirten, Evangelisten. Insofern kann gesagt werden, dass die Entscheidung der alten Kirche für das apostolisch-katholische Amt durch Vollmachtübertragung unter Handauflegung zwar nicht falsch oder etwa nicht ganzheitlich-katholisch war, wohl aber dass diese Entscheidung darin unvollständig war, dass diesen freien Diensten nicht der nötige Raum belassen und so das apostolisch-katholische Amt, wenn nicht grundsätzlich, so doch faktisch, monopolisiert worden ist. Soll nun im heutigen ökumenischen Gespräch über das geistliche Amt eine Annäherung oder Einigung erzielt werden, so kann der Weg dazu nicht der sein, einfach zu erklären: Weil die Kirche heute in viele Teilkirchen aufgespalten ist, besitzt keine dieser Teilkirchen das ganze Amt, sondern nur einen Teil oder Ausschnitt davon. Richtig an dieser Sicht ist, dass sich die Kirchen heute alle in einem *Notstand* befinden, auch die Kirchen, die das apostolisch-katholische Amt beibehalten haben. Aber dieser Notstand kann nicht in der Weise behoben werden, dass die – wie man meint – in den verschiedenen Kirchen sich vorfindenden Teilstücke des einen Amtes zusammengelegt und die verschiedenen kirchlichen Ämter in diesem Sinne gegenseitig «reintegriert» werden. Wir meinen vielmehr, der Weg könne nur der sein, dass das apostolisch-katholische Amt in seiner Unversehrtheit und Ganzheit in einer vereinigten Kirche der Zukunft die «ordnende Mitte» wird sein müssen, der die grundsätzlich andersgearteten, unmittelbar vom Heiligen Geist geschaffenen Dienste zugeordnet würden. Wenn das nicht geschieht, sondern statt dessen eine voreilige Reintegration der verschiedenen Ämter angestrebt wird, dann ent-

steht ein Kompromissgebilde, das im Neuen Testament ohne Grund und Anhalt ist und durch das sowohl das katholische wie das genuin-reformatorische Amt in ihrem je verschiedenen Wahrheitsgehalt aufgehoben würden. Und ich frage mich, ob es angesichts dieser Lage nicht eine der vordringlichsten Aufgaben der in der ILAFO vertretenen Kirchen sein müsste, in der Frage des Amtes im dargelegten Sinn ein richtunggebendes Wort zu suchen? Das kann aber nur so geschehen, dass wir unter dem Festhalten am historischen Episkopat eine möglichst umfassende und plerophore Lehre vom Amt überhaupt anstreben, in der sowohl das durch Handauflegung vermittelte, in der apostolischen Sukzession stehende apostolisch-katholische Amt, wie die freien Dienste der Kirche und die von ihnen zu unterscheidenden Charismen den ihnen gebührenden Platz fänden.

Wir kommen zum Schluss. Wir haben mit unseren letzten Bemerkungen über das Bekenntnis, das Sakrament und das geistliche Amt nur einige konkrete Hinweise geben wollen, in welcher Richtung sich nach unserer Meinung die theologische Arbeit der ILAFO in Zukunft gestalten könnte. Wir wollen diese Hinweise nicht abschliessen, ohne noch einmal daran zu erinnern, was wir zu Beginn unserer Ausführungen gesagt haben: wir haben uns bewusst zu bleiben, dass all unsere Aussagen über die Kirche und ihre Katholizität von je verschiedenen Grundvorstellungen bestimmt sind, die infolge ihrer existenziell-konfessionellen Bezogenheit nie ganz mitteilbar und schon gar nicht übertragbar sind. Wer die uns damit aufgerichteten Schranken nicht sehen will, der verfällt dem kirchlichen Synkretismus, dem schlimmsten Feind der echten Ökumene. Wir können in dieser Lage nur eines tun: die durch unser existenziell-konfessionelles Kirchesein geprägten Grundvorstellungen in ihrer Gegensätzlichkeit entschärfen durch ein ebenso existenzielles Wissen darum, dass wir alle als Glieder unserer verschiedenen Kirchen – was immer uns die «mystische Wirklichkeit» der Kirche bedeuten mag und was immer wir über sie denken und aussagen mögen – zuerst und grundlegend Glieder des Einen wandernden Gottesvolkes sind und dass wir als dieses wandernde Gottesvolk alle vom gleichen Ursprung, von Jesus Christus, herkommen und dass wir alle auf das gleiche Ziel hinwandern, auf das Reich hin, mit dessen Kommen erst Gott sein letztes Wort sprechen wird.