

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

Band: 60 (1970)

Heft: 2

Artikel: Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche 1870 - 1970

Autor: Küry, Urs

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404509>

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: 15.03.2025

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

Das Verhältnis der altkatholischen zur römisch-katholischen Kirche 1870–1970

Hirtenbrief

Vorbemerkung des Verfassers; Wir geben hier den Hirtenbrief wieder, der am 19. April dieses Jahres von den Kanzeln der christkatholischen Kirche der Schweiz verlesen worden ist. Der Text ist nur wenig geändert und mit einigen Anmerkungen versehen worden. Er wird hier abgedruckt, um auch unseren römisch-katholischen Lesern konkret zu zeigen, auf welche Weise wir glauben Antwort geben zu sollen auf die mannigfachen Fragen, Befürchtungen und Hoffnungen, die die heutige altkatholische Generation bewegen. Dieselben Grundgedanken hat der Verfasser vor einer römisch-katholischen Hörerschaft in einem Vortrag an der Universität Freiburg (Schweiz) vertreten. Dieser ist erschienen in dem *Otto Karrer* gewidmeten, von Jean-Louis Leuba und Heinrich Stirnimann herausgegebenen Sammelband «Freiheit in der Begegnung» (Verlag Josef Knecht, Frankfurt, und Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart).

Geliebte in dem Herrn!

Am kommenden 18. Juli werden hundert Jahre vergangen sein, seit auf dem I. Vatikanischen Konzil unter Papst Pius IX. die theologische Lehrmeinung, dass dem Bischof von Rom kraft göttlichen Rechtes die höchste und volle bischöfliche Gewalt über die ganze Kirche und die Lehrunfehlbarkeit in Fragen des Glaubens und der Sitte zukomme, zu einer göttlich geoffenbarten Wahrheit erklärt worden ist. Die Altkatholiken und ihre zahlreichen Gesinnungsfreunde der damaligen Zeit erhoben gegen diese beiden Glaubenssätze, denen sich alle Katholiken auf die ewige Seligkeit hin zu unterwerfen hatten, in schwerer Gewissensnot öffentlichen Protest. Sie vermochten diese beiden Lehren nicht anzunehmen, weil sie für sie weder in der Heiligen Schrift noch in der Überlieferung der alten Kirche einen Anhalt oder gar einen Beweis fanden. Als über die altkatholischen Führer ihres Protestes wegen der grosse Bann verhängt wurde, schlossen sie sich – um der Segnungen der katholischen Kirche und ihrer Sakramente nicht verlustig zu gehen – mit ihren Anhängern zu selbständigen kirchlichen Organisationen zu-

sammen. So bildeten und konstituierten sich öffentlich-rechtlich altkatholische Kirchen in Deutschland (1874), in der Schweiz (1875), in Österreich (1877) und später unter den Polen Nordamerikas, in Polen selbst, in der Tschechoslowakei und in Kroatien, während die holländische Kirche schon im Jahre 1723 von Rom getrennt wurde.

In den ersten Jahrzehnten nach dem I. Vatikanum kam es zwischen Römisch-Katholiken und Altkatholiken zu einem unseligen Bruderkampf, der auf beiden Seiten mit grösster Erbitterung geführt wurde. Es folgte die Zeit, in der man in gegenseitigem Misstrauen und schlecht verhüllter Feindschaft nebeneinander her lebte und kaum mehr Notiz voneinander nahm, bis man sich schliesslich völlig entfremdete. Das ist von Grund auf anders geworden durch das II. Vatikanische Konzil von 1962 bis 1965. In einem Ausmasse, das unsere Väter der ersten und zweiten Generation kaum hätten für möglich halten können, nahm die römisch-katholische Kirche auf dem Konzil wichtige Anliegen auf, die vor hundert Jahren die Altkatholiken aufs tiefste bewegt hatten, und machte sich dieselben weitgehend zu eigen. Im Zuge dieser überraschenden Entwicklung ist denn auch das Verhältnis zwischen der römisch-katholischen und der altkatholischen Kirche ein neues und anderes geworden: man steht sich nicht mehr mit den alten Vorurteilen und Voreingenommenheiten gegenüber, sondern begegnet einander vielerorts in einer Atmosphäre des gegenseitigen Verstehens, der Achtung und Brüderlichkeit. In Holland, Deutschland, Österreich und der Schweiz haben sich mit Zustimmung der Bischöfe römisch-katholisch-altkatholische Gesprächskommissionen gebildet, an denen die bestehenden Lehrunterschiede erörtert und über wichtige Punkte – vor allem in der Lehre über die Sakramente – eine weitgehende Verständigung angebahnt werden konnte. Das wäre nicht möglich gewesen, wenn nicht – was ebenfalls gesagt werden muss – auch unsererseits in den letzten Jahrzehnten sich eine tiefgehende Wandlung vollzogen hätte und die altkatholischen Kirchen der siebziger Jahre von einem oft verschwommenen Liberalismus her den Weg *katholischer Kirchwerdung* immer bewusster beschrritten hätten¹.

Diese erstaunliche Entwicklung darf uns gewiss mit Freude und Dankbarkeit gegenüber dem Herrn der Kirche erfüllen. Das

¹ Vgl. die ausgezeichnete Darstellung von Victor Konzemius, «Katholizismus ohne Rom», Benzinger Verlag, 1969.

muss für uns *das Erste und Grundlegende* sein. Aber andererseits dürfen wir die Stimme derjenigen nicht überhören, die besorgt fragen, ob wir durch eine allzu weitgehende Annäherung nicht in die Gefahr kommen, von der mächtigen römisch-katholischen Weltkirche umklammert und erdrückt zu werden² und, was noch schwerwiegender wäre: ob wir dabei nicht der Versuchung erliegen, den unserer Kirche durch Gottes Vorsehung auferlegten Auftrag zu verleugnen, nämlich gegen das vatikanische Papsttum von 1870 und gegen vieles, was damit zusammenhängt, mit unverminderter Kraft Einspruch zu erheben. Diese Versuchung ist heute um so grösser, als von manchen altkatholischen Laien *und* Geistlichen, vor allem unter der jüngeren Generation, die Notwendigkeit dieses Einspruches in seiner ganzen Tragweite für die Christenheit nicht mehr voll verstanden und von ihnen darum auch kaum mehr als Protest des Gewissens nachvollzogen wird.

Es ist jedoch unsere unerschütterliche Überzeugung, für die wir leben, arbeiten und – leiden, *dass unsere Kirche diesen Auftrag der ihr in der Stunde ihres Entstehens übergeben worden ist, heute und in Zukunft erst recht zu erfüllen hat.*

So wichtig und notwendig die *Reformen*³ im gottesdienstlichen Leben, im bischöflich-synodalen Aufbau der Kirche und in Fragen der Disziplin waren, zu denen unsere Väter den Grund gelegt haben, so darf das Grundanliegen, das unsere Väter bewegte, darob

² Dass auch römisch-katholische Theologen für derartige altkatholische Befürchtungen Verständnis haben, zeigt Victor Konzemius in seinem am 19. Internationalen Altkatholiken-Kongress in Wien gehaltenen Vortrag: Plädoyer für einen gemeinsamen Dialog unter Katholiken, erschienen in dieser Zeitschrift 1965, S. 254 ff., 270.

³ Viktor Konzemius weist im oben genannten Aufsatz darauf hin, dass es im wesentlichen vier grosse Strukturreformen waren, die von den Altkatholiken angestrebt, durch das zweite Vatikanische Konzil «irgendwie sanktioniert» worden seien (S. 262):

- a) Die Orientierung der Kultfeier am Gottesdienst der Alten Kirche, die Einführung der Muttersprache in die Liturgie und die Betonung ihres Gemeinschaftscharakters;
- b) die Hereinnahme der Laien in die kirchliche Verantwortung, dokumentiert durch das Erwachen einer Theologie des Gottesvolkes und die effektive Heranziehung von Laien zur Besprechung einzelner Konzilsvorlagen;
- c) die lehrmässige Festlegung und das konkrete Sich-Entfalten der bischöflichen Kollegialität, bezeugt in den nationalen und regionalen Bischofskonferenzen, der Einrichtung des Bischofsrates;
- d) die Öffnung auf die nicht römisch-katholische Welt hin, insbesondere aber die Ermutigung des Gespräches zwischen den christlichen Gemeinschaften im Dekret über den Ökumenismus.

nicht in den Hintergrund treten: nämlich der Kampf *um das Wesen der Kirche selbst, um ihr Geheimnis, ihre Einheit und ihre Wahrheit*, die durch die Bestimmungen des I. (und II.) Vatikanums über das Papsttum aufs tiefste gefährdet erscheinen. Diesen umfassenden und wahrhaftig nicht an der Oberfläche liegenden Dienst haben wir an und innerhalb der katholischen Kirche des Abendlandes weiterhin zu leisten. In glaubwürdiger Weise können wir das aber nur tun, wenn wir mit Klarheit und Entschiedenheit das betonen, was wir mit der römisch-katholischen Kirche *gemeinsam* haben, aber ebenso klar und eindeutig das herausstellen, was uns von ihr *trennt*, und endlich auch das aussprechen, was wir für ihre und unsere Zukunft *erhoffen*.

Das soll geschehen, indem wir uns unter das Wort aus dem Hebräerbrief stellen: Lasset uns festhalten an dem Bekenntnis unserer Hoffnung und nicht wanken: nämlich an dem Bekenntnis, das für uns am Anfang steht, am Bekenntnis zur Wahrheit der alten und Einen Kirche, das aber für uns zugleich ein Bekenntnis der Hoffnung ist, das in die Zukunft weist, der Hoffnung, dass es auf der Grundlage dieses Bekenntnisses zu einer zukünftigen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen kommen möge.

I. Was wir mit der römisch-katholischen Kirche gemeinsam haben

Mit der römisch-katholischen Kirche haben wir ohne Zweifel mehr und Gewichtigeres gemeinsam, als es äusserlich den Anschein erwecken mag und als vielen von uns bewusst ist. Die Wohlunterrichteten unter uns haben jedoch immer gewusst, dass wir – wenn wir es kurz sagen und die Papstfrage vorläufig ausklammern wollen – mit der römisch-katholischen Kirche, soweit in ihr das altkirchliche Glaubensgut weiterlebt, eins sind im Bekenntnis, in der Annahme der katholisch-apostolischen Ämterordnung und in der Feier des eucharistischen Gottesdienstes. Betrachten wir jeden dieser drei Bereiche besonders:

1. *Wir sind mit der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich eins im Bekenntnis.*

Wir alle wissen, dass unsere Väter, obschon ihr Kampf ein solcher des Glaubens war, sich geflissentlich davor gehütet haben, der römisch-katholischen Kirche ein eigenes Sonderbekenntnis entgegenzustellen. Sie verharrten vielmehr auf dem Boden der altkirchlichen Bekenntnisse (des apostolischen und des nicäisch-konstanti-

nopolitanischen Symbolums), wie sie auch an den von den allgemeinen Konzilien des ersten Jahrtausends angenommenen Glaubenssätzen (Dogmen) treu festhielten⁴. Diese Bekenntnisse, die durch die Dogmen der ungeteilten Kirche näher erklärt werden, bilden denn auch bis heute das unbestrittene Fundament nicht nur unseres, sondern auch des römisch-katholischen Glaubens. Dabei ist wohl darauf zu achten, was unter «*Bekenntnis*» zu verstehen ist: nach seinem biblischen Ursprung ist es das Bekenntnis immer zu einer Person, nämlich das Bekenntnis zu Gott, dem Vater, der uns erschafft, zu Gott, dem Sohn, der uns erlöst, und zu Gott, dem Heiligen Geist, der uns lebendig macht. Und es ist als dieses Bekenntnis immer auch das Bekenntnis zu dem, was Gott in seiner Person durch sein Offenbarungshandeln an uns *tut*, es ist das Bekenntnis zu der unser Heil wirkenden *Offenbarungstat* Gottes. Es war, wie mit Nachdruck betont werden muss, die Grösse der alten Kirche und ihrer Väter, dass sie sich vor allem als bekennende Kirche verstand und mit einer Unerbittlichkeit und Strenge, die seither kaum mehr erreicht worden ist, nur eines wollte: mit ihrem Bekenntnis vor aller Welt Zeugnis ablegen von Gottes unermesslicher Majestät und Liebe, die uns in seiner Heilsoffenbarung zuteil wird. Um dieses Bekenntnis vor Missverständnissen und Verkürzungen zu schützen, nahm die alte Kirche auf ihren Konzilien ganz bestimmte Glaubenssätze an, von denen die wichtigsten folgende sind: der an die heilige Dreieinigkeit Gottes, an die volle Gott-Menschheit Jesu Christi und – darin eingeschlossen – an die göttliche Mutterschaft Marias. Diese Sätze besagen: wie in seinem Offenbarungshandeln an den Menschen, so ist Gott auch in sich selbst dreieinig, Einer in den drei Personen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes;

⁴ Die Bekenntnisgrundlage der altkatholischen Kirchengemeinschaft ist niedergelegt in der Glaubenserklärung der altkatholischen Bischöfe vom 25. September 1889. Sie beginnt mit der Feststellung: «1. Wir halten fest an dem altkirchlichen Grundsatz, welchen Vinzenz von Lerinum in dem Satze ausgesprochen hat: *Id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est; hoc est etenim vere proprieque catholicum.* – Wir halten darum fest an dem Glauben der alten Kirche, wie er in den ökumenischen Symbolen und in den allgemein anerkannten dogmatischen Entscheidungen der ökumenischen Synoden der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends ausgesprochen ist.»

(Der vollständige Text der Erklärung, die acht Punkte umfasst, ist abgedruckt im Buche des Verfassers: *Die altkatholische Kirche, ihre Geschichte, ihre Lehre, ihr Anliegen*, Stuttgart 1966, S. 426. Auf die einschlägigen Bestimmungen dieser Erklärung werden wir im Zusammenhang unserer Ausführungen jeweils zurückgreifen.)

Jesus von Nazareth aber ist unser Erlöser darin, dass Er, der der ewige Sohn des Vaters selbst ist, in seiner Einen Person vollkommener Gott und vollkommener Mensch ist; und endlich ist Jesus – zum Zeichen dafür, dass in ihm das ewige Wort Fleisch ward – vom Heiligen Geist empfangen und aus der Jungfrau Maria geboren worden, die darum im wahren Sinne Gottes Mutter heisst. Diese drei inhaltsschweren Glaubenssätze, um deren rechthgläubige Darstellung gegenüber drohenden Irrlehren die alte Kirche während mindestens fünf Jahrhunderten gerungen hat, machen in der Hauptsache *das uns und den Römisch-Katholiken gemeinsame Glaubensfundament* aus, von dem wir niemals abweichen. Wie die alte Kirche in dem doppelten Sinne *bekennende Kirche* war, dass sie die Wahrheit Gottes bekannte und in solchem Bekennen Gott verherrlichte, so meinen wir, dass diese *bekennende* Grundhaltung auch für uns Katholiken heute, Römisch-Katholiken und Altkatholiken, wieder erneut wegleitend werden sollte und dass wir zusammen mit den Kirchen katholischer Tradition, zu denen wir auch die orthodoxe Ostkirche und die anglikanische Kirchengemeinschaft rechnen, vor der christlichen Öffentlichkeit, mit derselben Kraft und Eindringlichkeit wie die alte Kirche, zu einem gemeinsamen, wahrhaft lebendigen Bekenntnis zum dreieinigen Gott, zum Gott-Menschen Jesus und zu Maria, der Mutter Gottes, uns finden sollten. Diese Forderung ist um so dringlicher geworden, als die Wahrheit, die in diesen Sätzen ausgesprochen ist, vor allem der Satz von der wahren Gottheit und Menschheit Christi, an dem sich alles entscheidet, heute von einem modernistischen Denken in einem Ausmass in Frage gestellt wird, wie das seit 1500 Jahren nicht mehr der Fall gewesen ist, so etwa im neu entflammten «Jesus-Streit» protestantischer Kreise, die die ewige Gottheit wie die volle Geschichtlichkeit der Person und der Verkündigung Christi bestreiten.

Allerdings, das soll und darf nicht verschwiegen werden: wir sind mit unseren römisch-katholischen Brüdern eins im altkirchlichen Bekenntnis, aber wir sind es in mancher Hinsicht nicht in bezug auf die spätere *Glaubenslehre*, die vom reinen Bekenntnis wohl zu unterscheiden ist⁵. Der Hauptunterschied liegt darin, dass es die blosser Glaubenslehre nicht mehr nur mit Gott und seiner Offenbarungstat zu tun hat wie das Bekenntnis, sondern näherhin mit der Frage, wie, auf welche Art und Weise die Heilsoffenbarung Gottes sich in

⁵ Zu diesem Unterschied vgl. Küry, Die Altkatholische Kirche, S.136 ff.

Zeit und Ewigkeit am Menschen und an der Welt durch die Kirche verwirklicht. Über diese Fragen der Heilsverwirklichung (von denen die von der Rechtfertigung und Heiligung des Sünders, von der göttlichen Gnade und menschlichen Freiheit, von den letzten Dingen, von der Kirche und den Sakramenten die wichtigsten sind) entstanden im Verlauf der Jahrhunderte tiefgehende Gegensätze, die zwar in der alten Kirche bereits angebahnt waren, aber erst im 16. Jahrhundert zu der heute so schmerzlich empfundenen Spaltung zwischen Katholiken und Protestanten geführt haben. Was nun allerdings von der abendländisch-katholischen Kirche im Abwehrkampf gegen die Reformation gesagt und auf dem Konzil zu Trient (1545 bis 1563) und später durch päpstliche Erlasse in ausführlicher und feierlicher Weise dogmatisch festgelegt wurde, ist anerkannterweise einseitig und gibt nicht die ganze katholische Glaubenslehre wieder, wie sie die alte Kirche und ihre Väter verstanden haben. Das wird heute⁶ auch von zahlreichen römisch-katholischen Theologen zugegeben, und so ist in jüngster Zeit über eine so strittige Frage, wie die von der Rechtfertigung des Sünders es ist, eine Annäherung zwischen Katholiken und Protestanten erfolgt, wie sie noch vor wenigen Jahren undenkbar gewesen wäre. Es wäre wünschenswert und gewiss nicht ausgeschlossen, dass, nachdem die alten Kampffronten des 16. Jahrhunderts in wesentlichen Punkten aufgegeben worden sind – ähnlich wie für die Lehre von der Eucharistie durch das II. Vatikanum (siehe S.180) –, eine kurze Neuformulierung der Rechtfertigungslehre gefunden würde, in der die berechtigten Anliegen der reformatorischen (und der jansenistischen) Lehre von der Heilsverwirklichung Berücksichtigung fänden.

Vorläufig aber muss gelten, dass wir in bezug auf die Glaubenslehre im engeren Sinne, soweit sie die Lehre der alten Kirche nicht vollständig und zudem in einer allzu zeitbedingten Terminologie wiedergibt, mit unseren römisch-katholischen Mitchristen nicht eins sind und bis in die Liturgie und das persönliche Gebet hinein (jedenfalls bis vor kurzem) weithin in anderen Sprach- und Denkformen als sie beten. Das soll und darf uns aber nicht hindern,

⁶ In diesem Sinne ist die 5. Bestimmung der Utrechter Erklärung zu verstehen: «Wir nehmen das Konzil von Trient nicht an in seinen Entscheidungen, welche die Disziplin betreffen, und wir nehmen seine dogmatischen Entscheidungen nur insoweit an, als sie mit der Lehre der alten Kirche übereinstimmen.»

dort, wo es möglich ist, unsere Gemeinschaft zu betonen: im grundlegenden Bekenntnis, das das Bekenntnis unserer Hoffnung ist.

2. *Wir sind mit der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich eins in der Annahme des katholisch-apostolischen Amtes.*

Wir klammern die Papstfrage vorläufig noch aus und fragen lediglich, wie nach unserer gemeinsamen katholischen Auffassung das geistliche Amt der Kirche zu verstehen ist. Mit der römisch-katholischen Kirche sind wir eins in der Bejahung des sogenannten *katholisch-apostolischen Amtes*, das heisst des geistlichen Amtes, wie es nach unserer gemeinsamen Überzeugung von Jesus Christus durch die Aussendung, Beauftragung und Bevollmächtigung der Apostel gestiftet, durch das Wort und den Willen der Apostel angeordnet und durch die allgemeine Kirche in den drei Stufen des *Bischofs-, Priester- und Diakonenamtes* angenommen worden ist. Die Annahme des dreigestuften Amtes war nicht nur eine organisatorisch-zweckbestimmte Massnahme der Kirche, die auch anders hätte ausfallen können, sondern sie war eine Glaubensentscheidung, die die Frühkirche im Gehorsam gegen die Weisungen des Neuen Testaments getroffen hat⁷. Dass die Glaubensentscheidung für das dreigestufte Amt gleichzeitig und im inneren Zusammenhang mit den Entscheidungen der Kirche für den Kanon des Neuen Testaments und für die Glaubensregel (die Urform des apostolischen Glaubensbekenntnisses) erfolgt ist, gibt ihr allergrösstes Gewicht. Während 1500 Jahren stand denn auch diese Entscheidung unbestritten in der ganzen Kirche in Geltung. Erst im Zeitalter der Reformation, im 16. Jahrhundert, wurde das anders: seither stehen sich zwei grundsätzlich verschiedene Auffassungen vom geistlichen Amt gegenüber, die katholische und die protestantische.

Der Gegensatz lässt sich wie folgt umschreiben: die katholische Lehre ist dadurch gekennzeichnet, dass sie das geistliche Amt auf die unmittelbare Berufung durch Christus und die Apostel «senkrecht von oben», von der Vertikalen her, *und* auf die durch die Apostel angeordnete und von ihnen selbst vollzogene *Weitergabe* in der Horizontalen durch Handauflegung unter Anrufung des Heiligen Geistes zurückführt. Das Amt wird also grundlegend in seinem in der Geschichte sich fortsetzenden Heilszusammenhang mit Christus und den Aposteln gesehen und in diesem Sinne die apostolische Amtsnachfolge (apostolische Sukzession) mit Nachdruck be-

⁷ Vgl. Hans Küng, *Die Kirche*, Herder, 1967, S.429 ff.

tont. Die protestantische Lehre führt das Amt im allgemeinen mehr auf das unmittelbar berufende Wort des Herrn und den in der Gemeinde wirkenden Heiligen Geist zurück. Die Handauflegung hat dabei weniger die Bedeutung einer in der Geschichte sich fortsetzenden Übertragung der Amtsgnade als vielmehr die einer förmlichen Bestätigung der bereits empfangenen Geistesgabe und einer wirksamen Fürbitte um das weitere Wirken des Heiligen Geistes am Amtsträger. In protestantischer Sicht ist der Zusammenhang weniger ein heilsgeschichtlicher von Christus und den Aposteln her, als vielmehr ein schöpferischer, unmittelbar durch den Heiligen Geist gewirkter.

Es wäre kurzsichtig, wollten wir der protestantischen Amtsauffassung jede Berechtigung absprechen, wie es andererseits unzulässig wäre, für das katholisch-apostolische Amt einen Monopol- oder Ausschliesslichkeitsanspruch zu erheben. Ob und wie die beiden gegensätzlichen Grundauffassungen vom Amt miteinander zu versöhnen wären, soll uns hier nicht beschäftigen⁸. Vielmehr soll nur unsere grundsätzliche Übereinstimmung mit der römisch-katholischen Lehre betont, nun aber auch an zwei wichtigen Punkten aufgezeigt werden, worin wir uns von ihr unterscheiden.

Wir sind mit der römisch-katholischen Lehre der Meinung, dass das Amt des Bischofs dem des Priesters und Diakons *übergeordnet*⁹ ist, aber nicht in dem rechtlich-hierarchischen Sinne, dass dem Bischof eine höhere geistliche Vollmacht zukäme – denn es kann keine höhere Vollmacht geben als die, das Evangelium zu verkünden und die Sakramente zu spenden. Die Vollmacht des Bischofs ist nicht eine geistlich höhere, wohl aber eine geistlich *erweiterte*. Denn der Bischof ist grundlegend der Träger des über die Einzelgemeinden hinausreichenden Bruderamtes der kirchlichen Einheit. Er ist in seinem Bistum der personale Vertreter der Einen und ganzen Kirche. Als solchem sind ihm darum auch die beiden Sakramente übertragen, die, auf der Grundlage der Taufe, der Einheit der Kirche in besonderer Weise dienen: die Priesterweihe und die Firmung. In dieser Stellung und in seinen Funktionen ist das Bischofsamt tatsächlich nicht bloss menschlichen, sondern göttlichen Rechtes, es gehört zum Wesen der Kirche selbst, so wahr diese immer beides ist: Einzelgemeinde und Gesamtkirche.

⁸ Vgl. U.Küry, *ibidem*, S.332 ff.

⁹ Trid. Sessio XXIV, can. 8.

Wie die römisch-katholische Kirche, verstehen auch wir das katholisch-apostolische Amt als *priesterliches Amt*. Die Frage ist nur: In welchem Sinne? Nach dem Neuen Testament ist Priester im strengen Sinn, nämlich Opferpriester, nur Jesus Christus, der durch seinen Opfertod unser ewiger Hoher Priester geworden ist. Ausser ihm werden im Neuen Testament nur noch die Gläubigen als Opferpriester bezeichnet, die Gott das Opfer ihres Lebens darbringen. Aber gerade für die Bischöfe und Presbyter (Priester) wird in der Heiligen Schrift der Ausdruck Opferpriester nicht gebraucht. Der Presbyter bzw. Bischof ist nicht eigentlicher Opferpriester, der in der Messe durch die Darbringung des Leibes und Blutes Christi Gott ein Opfer darbringt. In altkatholischer Sicht ist der Presbyter ein Priester darin, dass er in der Abendmahlsfeier das ein für allemal am Kreuz dargebrachte Opfer Christi durch die Segnung der Abendmahlsgaben in der Kraft des Heiligen Geistes der Gemeinde so «darstellt und vergegenwärtigt», dass sie am Sühneopfer Christi unmittelbar Anteil bekommt. Der Presbyter ist Priester als der, der durch die *Segnung* der Gaben im Namen des ewigen Hohepriesters der Gemeinde dient¹⁰.

Wenn es also – jedenfalls nach den noch immer in Geltung stehenden dogmatischen und kanonischen Bestimmungen der römisch-katholischen Kirche – zwischen uns in bezug auf das Bischofsamt und auf den priesterlichen Charakter des Presbyteramtes noch beachtliche Unterschiede gibt, die nicht verharmlost werden dürfen, so sind sie andererseits heute nicht mehr so gross, dass nicht ein gemeinsames Zeugnis für das katholisch-apostolische Amt möglich wäre. Wir meinen sogar, dass wir mit einem geläuterten gemeinsamen Zeugnis für das altkirchliche Amt auch der ökumenischen Bewegung in der Zukunft einen nicht geringen Dienst leisten dürften, da ihre Einheitsbestrebungen gerade am Problem des Amtes immer wieder gescheitert sind.

3. *Wir sind mit der römisch-katholischen Kirche grundsätzlich eins in der Feier der heiligen Eucharistie, die für uns Katholiken die Mitte und der Höhepunkt allen gottesdienstlichen Lebens ist.*

In den letzten Jahren ist es mit unseren römisch-katholischen Brüdern unter Zustimmung der Bischöfe auf dem Gebiete der Liturgiereform zu einem vertrauensvollen Gedankenaustausch und

¹⁰ Nicht «sacerdos sacrifici», sondern «minister consecrandi».

zu einer weitgehenden Zusammenarbeit gekommen. Das wurde deshalb möglich, weil die römisch-katholische und die altkatholische Messliturgie in ihren Grundzügen auf dieselbe abendländisch-katholische Überlieferung zurückgehen. Unser geltendes Messformular ist denn auch nicht – wie man vielfach meint – eine freie Schöpfung unserer Kirche, sondern stellt eine Bearbeitung der bisherigen römisch-katholischen Messordnung dar, die sich von ihr hauptsächlich dadurch unterscheidet, dass sie nicht nur – wie das in allerjüngster Zeit auch von der römisch-katholischen Kirche angeordnet worden ist – in der Landessprache verfasst ist und eine wesentliche Vereinfachung und Straffung erfahren hat, sondern dass die die Liturgie tragende Abendmahlslehre im Sinne der alten Kirche in ihr in markanter Weise zum Ausdruck gekommen ist. Es mag genügen, wenn wir hier nur die Hauptpunkte kurz hervorheben.

Wir halten mit der ganzen katholischen Kirche fest *am Geheimnis der leiblichen Person-Gegenwart Christi in den Abendmahls Gaben*. Wir meinen zwar, dass die mittelalterliche Lehre von der Umwandlung der Substanz von Brot und Wein in die Substanz von Leib und Blut diesem Geheimnis nicht gerecht wird und zu falschen Folgerungen Anlass gegeben hat. Wir lehren vielmehr, dass sich in der Abendmahlsfeier das unerhörte Wunder der persönlichen und leiblichen Selbstvergegenwärtigung des erhöhten Herrn in den Gestalten des Brotes und Weines *in der Kraft des Heiligen Geistes* vollzieht, der auf die Gemeinde und die Gaben herabgefleht wird. Um diesen Sachverhalt, dass es der Heilige Geist ist, der das Wunder der Wandlung wirkt, unmissverständlich zur Geltung zu bringen, ist in der Messliturgie – wie das in der alten Kirche in der Regel der Fall war – mit den Einsetzungsworten *eine Epiklese*, ein ausdrückliches und betontes Gebet um die Herabkunft des Heiligen Geistes verbunden worden: «Sende uns also, wir bitten dich demütig, deinen Heiligen Geist, den Spender allen Lebens und aller Heiligung...»

Gegen eine damals weitverbreitete Meinung römisch-katholischer Theologen, dass die Messfeier nicht nur eine «Erneuerung», sondern eine «unblutige Wiederholung» des Kreuzestodes Christi auf Golgatha sei, haben unsere Väter mit Nachdruck *die Einmaligkeit des Sühnetodes Christi* betont und in die Liturgie die Formel aufgenommen: «Du hast uns in deiner Barmherzigkeit deinen eingeborenen Sohn dahingegeben, damit er als ewiger Hoherpriester

mit seinem eigenen Blut ein für allemal eingehe in das Heiligtum und uns Erlösung erwerbe für immer.» Der Gedanke dabei ist: nicht darin besteht das Opfer der Messfeier, dass wir Leib und Blut Christi als *unsere* Opfergabe Gott zur Versöhnung darbringen; sie sind nicht unsere Gabe an Gott, vielmehr sind Leib und Blut Christi, in denen die ewige Segensmacht des einmaligen Opfertodes Christi gegenwärtig wird, Gottes Gabe an uns.

Und endlich haben unsere altkatholischen Führer grosses Gewicht darauf gelegt, dass die Eucharistie den Charakter eines *Gemeindemahles* hat. In ihr vollzieht sich das Wunder der Selbstvergegenwärtigung Christi in seinem Opferwirken für uns nicht, damit wir dieses Wunder bloss verkünden und anbeten, sondern damit wir durch den wirklichen Empfang des Leibes und Blutes Christi persönlichen Anteil erlangen am Segen seines Opfers. Auf Grund der Schlachtung des Osterlammes auf Golgatha ist das Abendmahl «ein geheiligtes Brudermahl, durch welches die Gläubigen in die innigste Lebensgemeinschaft mit dem Erlöser und allen Miterlösten aufgenommen werden»¹¹.

Wenn auch im einzelnen immer noch nicht zu übersehende Unterschiede zwischen uns und unseren römisch-katholischen Mitchristen – soweit diese an die alten (tridentinischen) Bestimmungen gebunden bleiben – bestehen, so ist doch nicht zu übersehen, dass die von unseren altkatholischen Vätern vertretenen Auffassungen über die Gegenwart Christi wie über den Opfer- und Mahlcharakter

¹¹ Die Utrechter Glaubenserklärung formuliert:

«In Erwägung, dass die heilige Eucharistie in der katholischen Kirche von jeher den wahren Mittelpunkt des Gottesdienstes bildet, halten wir es für unsere Pflicht, auch zu erklären, dass wir den alten katholischen Glauben von dem heiligen Altarsakramente unversehrt in aller Treue festhalten, indem wir glauben, dass wir den Leib und das Blut unseres Herrn Jesu Christi selbst unter den Gestalten von Brot und Wein empfangen.

Die eucharistische Feier in der Kirche ist nicht eine fortwährende Wiederholung oder Erneuerung des Sühneopfers, welches Christus ein für allemal am Kreuze dargebracht hat; aber ihr Opfercharakter besteht darin, dass sie das bleibende Gedächtnis desselben ist und eine auf Erden stattfindende reale Vergegenwärtigung jener Einen Darbringung Christi für das Heil der erlösten Menschheit, welche nach Hebr. 9, 11. 12. fortwährend im Himmel von Christus geleistet wird, indem er jetzt in der Gegenwart Gottes für uns erscheint (Hebr. 9, 24).

Indem dies der Charakter der Eucharistie bezüglich des Opfers Christi ist, ist sie zugleich ein geheiligtes Opfermahl, in welchem die den Leib und das Blut des Herrn empfangenden Gläubigen Gemeinschaft miteinander haben (I. Kor. 10, 17).»

des Abendmahles inzwischen tief in das Denken römisch-katholischer Theologen gedrungen sind. Wir stehen darum nicht an, die in ihrer Schlichtheit und Schönheit klassisch zu nennende Neuformulierung, die die Abendmahlslehre durch das II.Vatikanische Konzil gefunden hat und in der die alten Begriffe «Erneuerung» und «Darbringung» überwunden sind durch den des durch Christus selbst gewirkten «Fortdauerns» seines einmaligen Opfertodes, freudig zu bejahen:

«Unser Erlöser hat beim letzten Abendmahle in der Nacht, da er überliefert wurde, das eucharistische Opfer seines Leibes und Blutes eingesetzt, um dadurch das Opfer des Kreuzes durch die Zeiten hindurch bis zu seiner Wiederkunft fort dauern zu lassen und so der Kirche, seiner geliebten Braut, eine Gedächtnisfeier seines Todes und seiner Auferstehung anzuvertrauen: das Sakrament huldvollen Erbarmens, das Zeichen der Einheit, das Band der Liebe, das Ostermahl, in dem Christus genossen, das Herz mit Gnade erfüllt und uns das Unterpfand der künftigen Herrlichkeit gegeben wird.»

II. Was uns von der römisch-katholischen Kirche trennt

So erfreulich es für uns ist, mit der römisch-katholischen Kirche in bezug auf das Bekenntnis, das kirchliche Amt und die Eucharistiefeier so vieles und Gewichtiges gemeinsam zu haben, so schmerzlich, aber auch so notwendig ist es, nun auch klar und eindeutig zu sagen, was uns von der römisch-katholischen Kirche trennt. Es liegt uns fern, die alten Kampfparolen der siebziger Jahre, die vielfach über das Ziel hinausschossen, zu wiederholen. Auch übersehen wir nicht, dass durch das II.Vatikanum und die nachkonziliare Entwicklung nicht nur manches, was unseren Vätern ein Anstoss war, beseitigt, sondern eine breite Basis geschaffen wurde, auf der eine gegenseitige Annäherung möglich geworden ist. Und trotzdem trennt uns von Rom noch vieles. Vor allem ist zu bedenken, dass die alten Sätze und Begriffe, wie sie hauptsächlich in der Abwehr gegen die Reformation, aber auch gegen die innerkatholischen Reformbewegungen formuliert worden sind, noch immer in Geltung stehen und – was nicht wahrscheinlich, aber immerhin möglich ist – unter dem Einfluss des noch immer starken konservativen Flügels eines Tages wieder zu neuer

Kraft erweckt werden können¹²; und auch das ist nicht zu übersehen, dass die Entfaltung, die die uns gemeinsamen apostolischen Grundlagen in den letzten Jahrhunderten in der kirchlichen Praxis und Frömmigkeit erfahren haben, zu manchen, in einem spezifischen Sinne «römischen» *Überlagerungen* des ursprünglich Gemeinten geführt haben. Wenn wir darum das, was hiezu von unserem altkatholischen Standort zu sagen ist, im folgenden möglichst zugespitzt formulieren, so geschieht das nicht, um «gegen Rom zu polemisieren», sondern um den Befürchtungen unserer Gemeinden Rechnung zu tragen und eben jene Überlagerungen *als für uns nicht verpflichtend* darzutun. Wir glauben dazu ein um so grösseres Recht, ja eine eigentliche Verpflichtung zu haben, als heute viele unserer römisch-katholischen Mitchristen über diese Dinge ähnlich denken wie wir.

Wir fassen das, was uns an der neueren römisch-katholischen Entwicklung mit Bedenken erfüllt und was uns von ihr trennt, in folgenden Punkten zusammen¹³:

Der Mystizismus

Unserer altkatholischen Denkweise, die sich stark, aber nicht ausschliesslich vom Vernunftdenken der Aufklärung und des Liberalismus anregen liess, fällt es schwer, das, was man gemeinhin den «Mystizismus» der römisch-katholischen Kirche nennt, anzuerkennen oder gar mitzumachen. Die Mystik als solche ist natürlich nicht zu verwerfen, sondern sie ist ein wichtiges und notwendiges Lebenselement der Kirche Christi, dann nämlich, wenn sie unmittelbar auf die göttlichen Personen, den dreieinigen Gott, insbesondere aber auf den menschgewordenen Sohn gerichtet ist. Die *Christus-Mystik* bedeutet in der Hauptsache dies, dass es auf Grund des durch die Offenbarung Gottes geweckten Glaubens zu einem Einswerden und Einsbleiben der Erlösten mit dem Erlö-

¹² Es ist in diesem Zusammenhang vor allem an die dogmatischen Bestimmungen des Tridentinums über die Rechtfertigung und die Sakramente zu denken. Die Frage ist, ob besonders prekäre Formulierungen, die von der heutigen römisch-katholischen Theologie weithin aufgegeben oder uminterpretiert werden, auch durch das Lehramt der Kirche ausdrücklich widerrufen bzw. korrigiert werden (wie das in bezug auf die Handauflegung bei der Priesterweihe durch Papst Pius XII. geschehen ist).

¹³ Man vergleiche zum Folgenden die noch immer lesenswerte phänomenologische Darstellung des Katholizismus durch Friedrich Heiler: *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923 (Neuaufgabe).

ser selbst und mit seiner Kirche, die sein «mystischer Leib» ist, kommt, zu einer dauernden Lebensgemeinschaft, die sich in der Nachfolge Christi auswirkt. Dieses Einswerden verheißt uns der Herr selbst, wenn er (Joh. 14, 20) sagt: «Ihr werdet erkennen, dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch.» Wesentlich dabei ist, dass Grundlage dieser Einswerdung der Glaube an den *geschichtlichen* Christus ist, wie er uns durch die biblische Offenbarung bezeugt wird. Demgegenüber ist der *Mystizismus*, der als Verfälschung echter Mystik betrachtet werden muss, dadurch gekennzeichnet, dass er sich auf irdische Personen, Gestalten, Ereignisse und Einrichtungen der Kirche bezieht, diese mit einem göttlichen Nimbus umgibt und ihnen nach dem Masse eigenen Erlebens und Denkens einen ewigen Wahrheitsgehalt zuspricht, der weder durch die geschichtliche Offenbarung verbürgt ist noch auch vor einer nachprüfenden, durch den biblischen Glauben erleuchteten Vernunft bestehen kann. Wir meinen, dass dieser Mystizismus besonders augenfällig in gewissen Auswirkungen zutage tritt, die vom vatikanischen Papsttum auf viele Gläubige ausgehen, wie sich das vor allem darin zeigt, dass man alles, was der Papst tut oder sagt, von vornherein umflossen sieht vom Mysterium des Göttlichen. Dieser Mystizismus ist aber auch die geheime Triebkraft vieler Erscheinungen der römisch-katholischen Volksfrömmigkeit, etwa der eindeutig legendären Berichte über Wunder und Mirakel, die von übernatürlichen Erscheinungen oder Gnadenbildern Marias, von Heiligenreliquien usw. ausgehen sollen. Natürlich können Wunder geschehen; welcher gläubige Christ wollte das leugnen? Aber sie dürfen nicht auf unbiblischen Mystifikationen beruhen, zu denen aber eben jener Mystizismus naiv Gläubige immer wieder verleitet. Gerechterweise muss zwar gesagt werden, dass man heute in römisch-katholischen Kreisen über diese Dinge sehr viel nüchterner denkt, und doch wird jener Mystizismus – wie etwa Fatima zeigt – immer wieder, sogar von höchster Stelle her, begünstigt.

Das System

Unseren altkatholischen Vätern lag entscheidend daran, dass in Sachen des Glaubens und des sittlichen Gewissens jeder Christ seinem Herrn steht und fällt, also sich nicht damit begnügen darf, vorgegebene Parolen kirchlicher Behörden blindlings zu befolgen, sondern sich in Freiheit und eigener Verantwortung zu entscheiden

hat. Die Gefahr, die in unserer Kirche bis heute nicht ganz überwunden ist, war dabei die, dass jede echte Bindung geleugnet und die Freiheit zeitweise in Willkür und Disziplinlosigkeit ausartete. Aber diese Gefahr wurde in Kauf genommen, um dem anderen Extrem entgegenzutreten, nämlich jener Geisteshaltung, die darauf ausgeht, das ganze kirchliche Leben *einem einheitlichen und durchgehenden Gesetzeszusammenhang, dem «System», zu unterstellen*, dessen Befolgung zu überwachen und, wenn nötig, mit Zwangsmassnahmen durchzusetzen. Das ganze Leben des Christen soll nach diesem Systemdenken den allgemein in Geltung stehenden Vorschriften der Kirche und einer gesetzlichen, der Macht des Buchstabens verfallenen ^oSittlichkeit untergeordnet werden und der einzelne jederzeit gewissenhaft erfüllen, was er den höchsten Autoritäten schuldet. Wir wissen, dass seit dem II.Vatikanum dieser Geisteshaltung, dem «System» (auch römisch-katholische Autoren gebrauchen jetzt diesen Ausdruck¹⁴), der Kampf angesagt worden ist, aber gerade die Heftigkeit dieses Kampfes zeigt, wie sehr das System noch immer Kraft hat und viele in schwere Gewissensnöte bringt.

Der dogmatische Maximalismus

Mit dem Gesagten hängt noch ein weiterer Tatbestand zusammen, der zwar mehr die Theologen betrifft, von dem aber auch der Laie wissen sollte. Die altkatholische Kirche hat von jeher die Notwendigkeit verbindlicher Normen für das theologische Denken wie für das kirchliche Leben anerkannt. Sie meint aber, dass diese *auf ein Minimum* zu beschränken seien und der Freiheit der theologischen Meinungsbildung ein möglichst weiter Raum zu belassen sei. Das Bestreben der römisch-katholischen Kirche, das in den letzten Jahrhunderten immer weiter um sich griff, geht aber dahin, über möglichst viele, auch verhältnismässig untergeordnete Fragen, oft bis in nicht einwandfrei nachweisbare geschichtliche Einzelheiten hinein, allgemeinverbindliche Normen und Lehrsätze aufzustellen. Das führt dazu, dass diese Sätze Laien wie Theologen als ein oft schwer zu tragendes Joch auferlegt werden und sie in schwere Gewissensnöte bringen. Hinzu kommt, dass – bis vor kurzem – die römisch-katholische Schultheologie sich auf Denkformen festgelegt hat, die weniger der Sprach- und Begriffswelt der Bibel und der

¹⁴ Hans Küng, *Wahrhaftigkeit*, Herder, 1968, S.123.

Kirchenväter als vielmehr einer bestimmten Philosophie – derjenigen des Aristoteles – entstammen, die heute zwar in ihrer Zeitbedingtheit anerkannt werden, aber immer noch stark vorherrschen. Anders war das in der alten Kirche und ist es heute noch in der orthodoxen Ostkirche, die sich bewusst auf ein notwendiges Minimum allgemeinverbindlicher Glaubenssätze beschränkt, um den freien theologischen Lehrmeinungen einen um so grösseren Spielraum zu gewähren. Wiederum muss gesagt werden, dass sich auch in dieser Beziehung in der römisch-katholischen Theologie tiefgreifende Wandlungen anbahnen; vor allem ist bemerkenswert, dass *die freie Forschung*, insbesondere auf dem Gebiet der Bibelwissenschaft und der Dogmengeschichte, die lange Zeit unter der strengen Kontrolle der päpstlichen Kurie standen, heute im römisch-katholischen Denken den ihnen gebührenden Platz gefunden hat. Dass aber immer wieder einzelne bedeutende Theologen, die von der Freiheit der Forschung auch für dogmatische Fragen Gebrauch machen, von Rom zur Rechenschaft gezogen werden (wie zum Beispiel die Verfasser des holländischen Erwachsenenkatechismus), zeigt, dass an oberster Stelle noch immer ernsthafte Widerstände gegen die theologische Neuorientierung der modernen Theologen bestehen.

Die marianischen Spekulationen

Die altkatholische Kirche bekennt sich – wie wir gesehen haben – zur mariologischen Grundentscheidung der alten Kirche und verehrt mit ihr in der Jungfrau Maria die Mutter Gottes. Aber sie vermag die erst später aufgekommenen und noch im Mittelalter von massgebenden Lehrern der Kirche bekämpften *Lehrsätze von der unbefleckten Empfängnis Marias (1854) und von ihrer leiblichen Himmelfahrt (1950)* nicht als göttlich geoffenbarte Wahrheiten anzuerkennen¹⁵. Für keine dieser Lehren gibt es in der Heiligen Schrift und in der altkirchlichen Überlieferung einen sicheren Anhaltspunkt. Beide Dogmen sind das Ergebnis zeitbedingter theologischer Spekulationen, die zum Teil angeregt wurden durch die

¹⁵ In der Utrechter Erklärung von 1889 wird dazu gesagt: «3. Wir verwerfen auch, als in der Hl. Schrift und der Überlieferung der ersten Jahrhunderte nicht begründet, die Erklärung Pius' IX. vom Jahre 1854 über die unbefleckte Empfängnis Mariä.» Ebenso gab die altkatholische Bischofskonferenz am 26. Dezember 1950 eine Erklärung gegen das Dogma Pius' XII. von der leiblichen Himmelfahrt Mariä ab.

Volksfrömmigkeit mit ihrem Madonnenkult und diese wiederum durch die bildende Kunst, in der Maria als Siegerin über die Schlange des Bösen und als Himmelskönigin verherrlicht wird. Schon gar nicht kann Maria – wie einzelne römisch-katholische Theologen meinen – als Miterlöserin gelten; sie ist vielmehr die *Erst-erlöste aller Menschen* und als solche die Erste unter den Heiligen.

Die Volksfrömmigkeit

Die altkatholische Kirche hält dafür, dass die Volksfrömmigkeit sich innerhalb der durch die allgemeingültigen Glaubensnormen abgesteckten Grenzen frei und ungehindert soll entfalten können, vor allem in Richtung einer biblisch ausgerichteten Christus-Mystik und Christus-Nachfolge, einer demütigen Einordnung in das sakramentale Leben der Kirche, einer umfassenden Fürbitte für Lebende und Tote, einer gesunden Verehrung Marias und der Heiligen und in allem in einer bekenntnisfreudigen Anbetung des dreieinigen Gottes im Geist und in der Wahrheit. Aber sie muss – gerade deswegen – *bestimmte Formen der römisch-katholischen Volksfrömmigkeit ablehnen*¹⁶. So vermag sie die erst in den letzten Jahrhunderten aufgekommenen Herz-Jesu- und Marien-Andachten, das Ablass- und Wallfahrtswesen, gewisse Auswüchse der Heiligen- und Marienverehrung, Wunderlegenden aller Art, die zahlreichen, oft auf sehr entlegene Dinge ausgedehnten Weihungen und Segnungen, den Gebrauch von Skapulieren, geweihten Medaillons usw. nicht anzunehmen. Wenn auch die meisten dieser frommen Gebräuche das Fundament des Glaubens nicht berühren und – wenigstens in den nordischen Ländern – viel von ihrer früheren Bedeutung verloren haben (zum Beispiel das Ablasswesen), so haben sie doch für weite Kreise der römisch-katholischen Bevölkerung noch immer beträchtliches Gewicht und wirken sich in ihren oft primitiven Ausdrucksformen in hohem Masse kirchentrennend aus. In vielen dieser volkstümlichen Frömmigkeitsübungen sind unverkennbar ein ungesunder Devotionalismus und nicht zuletzt starke pietistische

¹⁶ Schon auf dem II. Altkatholiken-Kongress in Köln vom Jahre 1872 wurde eine Entschliessung angenommen, in der Reformen auf dem Gebiete der Disziplin und des Cultus vorgesehen wurden, deren Durchführung den verfassungsmässigen Organen der Kirche vorbehalten bleiben sollte. Beigefügt wird: «Für jetzt wird eine heilsame und unbestreitbar berechnete Reform schon dadurch erzielt werden, dass Stolgebühren, Messstipendien und dergleichen beseitigt, die Missbräuche und Auswüchse des Ablasses, der Heiligenverehrung, der Scapuliere, Medaillen usw. vermieden werden.»

Elemente am Werk. Wünschbar und anzustreben wäre, dass in dem Masse, als diese Erscheinungen neurömischer Volksfrömmigkeit zurücktreten, an deren Stelle die reine Anbetung der heiligen Dreieinigkeit Gottes und des Gott-Menschen träte, wie sie die alte und die heutige Ostkirche kennt. Dass das aber in der römisch-katholischen Kirche allgemein angestrebt wird, kann – heute jedenfalls – noch nicht gesagt werden.

Der päpstliche Zentralismus

Die altkatholischen Bischöfe haben in einer gemeinsamen Erklärung unter anderem auch die päpstlichen Bullen verworfen, durch die der Episkopalismus des 17. und 18. Jahrhunderts verurteilt worden ist¹⁷. Unter diesem Episkopalismus versteht man jene zeitweise mächtige Bewegung, die – unter Wahrung des Vorranges des Bischofs von Rom als des «dienenden Hauptes der Kirche» – die Bischöfe der Landeskirchen wieder in die Rechte einsetzen wollte, die sie während Jahrhunderten besessen hatten. Mit der Zurückweisung der päpstlichen Verurteilung dieser Bewegung strebten die altkatholischen Bischöfe nicht eine bloße Neubelebung jenes – zum Teil tatsächlich fragwürdigen – Episkopalismus an, wohl aber traten sie grundsätzlich dafür ein, dass den Landesbischöfen die Rechte, die sie zum Teil erst in den Wirren der Französischen Revolution an Rom verloren hatten, zurückgegeben und dass die Selbständigkeit der Landeskirchen wiederhergestellt würden. Es sollte der päpstliche Zentralismus mit seinem die ganze katholische Welt umgreifenden Verwaltungsapparat abgebaut werden. Denn dieser *Zentralismus*, der zwar durch das II. Vatikanum einige Einbussen erlitt, aber noch immer sehr lebenskräftig ist, *vermag* – so meinen wir auch heute mit Nachdruck sagen zu müssen – *nicht echte Einheit zu schaffen*. Die Einheit der Kirche ruht – wie das in der alten und in der heutigen Ostkirche der Fall ist – letzterdings in der freien Anerkennung der für die ganze Kirche verbindlichen Glaubensgrundlagen in Bekenntnis, Amt und Gottesdienst und kann nicht durch eine zentralistische

¹⁷ In der Utrechter Erklärung heisst es diesbezüglich: «4. Was die anderen in den letzten Jahrhunderten von dem römischen Bischof erlassenen dogmatischen Dekrete, die Bullen Unigenitus, Auctorem fidei, den Syllabus von 1864 usw., betrifft, so verwerfen wir dieselben, soweit sie mit den Lehren der alten Kirche in Widerspruch stehen, und erkennen sie nicht als massgebend an. Überdies erneuern wir alle diejenigen Proteste, welche die altkatholische Kirche von Holland in früherer Zeit bereits gegen Rom erhoben hat.»

Autorität und Befehlsgewalt herbeigeführt werden. Die Einheit kann nur eine solche in der Freiheit und Mannigfaltigkeit sein, in der Weise, dass innerhalb jener allgemein anerkannten Grundordnungen die Landeskirchen die Möglichkeit behalten, das kirchliche Leben nach ihren besonderen lokalen Verhältnissen und Bedürfnissen und gemäss ihren landeseigenen Traditionen und Gebräuchen selbständig zu gestalten¹⁸. Solange diese Forderung nicht voll und ganz erfüllt wird, sehen wir im päpstlichen Zentralismus noch immer eine sehr ernstzunehmende Gefahr für die Kirche und ihre wahre Einheit.

Zusammenfassung

Mystizismus, Systemdenken, dogmatischer Maximalismus, mariologische Spekulationen, Vulgärkatholizismus, Zentralismus – das sind zwar unter sich sehr verschiedene Erscheinungen des römischen Katholizismus, aber sie stehen unverkennbar in einem inneren Zusammenhang untereinander. Sie gehören alle einem ganz bestimmten *Überlieferungsstrom* an, der, in der Frühkirche vorbereitet, im Mittelalter vorherrschend wird, um dann in der Zeit der Gegenreformation und im 19. Jahrhundert neue Höhepunkte zu erreichen. Neben und im Kampf gegen diesen Überlieferungsstrom hat sich aber von jeher eine andere, mächtige Geistestradi-tion behauptet, die vor allem in Krisenzeiten und an weltgeschichtlichen Wendungen grossen Einfluss gewann und das kirchliche Leben in eine andere Richtung wies: Diese *andere Geistesüberlieferung* hat ihren Ursprung ebenfalls in der Frühkirche und nimmt ihren Fortgang – wenn auch mehr am Rande – im Mittelalter und bricht dann im klassischen Humanismus und in der Renaissance machtvoll durch, um in der Aufklärung, im Neuhumanismus und im theologischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts zu grösster Bedeutung zu gelangen. Seine Grundhaltung kann etwa durch folgende Stichworte umschrieben werden: durch den Glauben erleuchtetes Vernunftdenken – freie Entfaltung der Persönlichkeit – bibelgebundene Zurückhaltung in dogmatischer Hinsicht – nüchterne Christozentrik

¹⁸ Durch den II. Internationalen Altkatholiken-Kongress in Luzern vom Jahre 1892 wurde der Grundsatz ausgesprochen: «Es ist ein unveräusserliches Recht der christlichen Einzelkirchen des Orients wie des Okzidents, ungehemmt durch fremden Einfluss über das religiöse Denken und Leben zu walten und in ihren Einrichtungen der nationalen Sitte, Bildung und Tradition Rechnung zu tragen.»

des theologischen Denkens – auf die Geschichte sich berufender Reformwille – Betonung der Selbständigkeit der Landeskirchen. Im Unterschied zum erstgenannten Überlieferungsstrom, der ein Gefälle zum mystifizierenden Wirklichkeits- und zugleich zum rechtlich-hierarchischen Denken hat, ist dieser mehr ideell-freiheitlich, kritisch und reformerisch orientiert. Bis tief ins 19. Jahrhundert hinein, bis zum I. Vatikanum, standen die beiden Grundströmungen einander in der abendländisch-katholischen Kirche gleichberechtigt, wenn auch in ständiger Auseinandersetzung, gegenüber. Es war – wie auch römisch-katholische Theologen heute zugeben¹⁹ – eine Schwäche des römischen Katholizismus des 19. Jahrhunderts, dass er in so einseitiger Weise an der mystisch-rechtlichen Überlieferung festhielt und die berechtigten Anliegen der Aufklärung und des Liberalismus nicht zu bewältigen und in sich aufzunehmen vermochte. Das Urteil scheint eine gewisse Berechtigung zu haben, dass die heutigen Auseinandersetzungen in der römisch-katholischen Kirche bewusst oder unbewusst darauf hinzielen, das damals Versäumte nachzuholen und – wie zum Beispiel die Erklärung des II. Vatikanums über die Religionsfreiheit zeigt – dem einst verfemten Liberalismus etwas mehr Gerechtigkeit widerfahren zu lassen.

Die Frage aber, die sich heute stellt, ist die, welche der beiden Geistesströmungen, die sich jetzt in den Gruppierungen der sogenannten Konservativen und der sogenannten Progressiven widerspiegeln, schliesslich die Oberhand gewinnen und sich durchsetzen wird. *Diese Frage aber wird sich nicht nur daran entscheiden, welche Stellung der Papst und die Kurie letzten Endes einnehmen werden, sondern vor allem daran, wie in welchem Sinne die abendländisch katholische Kirche selbst in Zukunft das Papsttum verstehen und annehmen wird; Wird es bei den Papstdogmen von 1870 bleiben? Oder werden sie allmählich überboten durch eine neue, biblisch vertiefte und kirchlich ausgeweitete Sicht des Petrus-Dienstes, den zu erfüllen der Bischof von Rom den Anspruch erhebt?*

¹⁹ Vgl. Georg Schwaiger, Das Papsttum im 19. Jahrhundert, Hochland, 1969, S. 97.

III. Was wir für die Zukunft erhoffen

*Der Vorrang des Apostels Petrus*²⁰

Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Petrus in der Gemeinschaft der Apostel eine Vorrangstellung einnahm, ohne dass er deswegen deren Vorgesetzter oder «Fürst» war. Er war der erste Bekenner der Apostel (Mt. 16, 16 ff.), einer der ersten Augenzeugen der Auferstehung des Herrn (Joh. 20, 1 ff.) und nahm in der Urgemeinde zu Jerusalem eine führende Stellung ein (Apg. 1, 15. 2, 14. 3, 3. 10, 1 ff.). Vor allem aber hat ihm Jesus für den Aufbau seiner Kirche im Offenbarungszeitalter das Felsenamt als Amt der kirchlichen Einheit (Mt. 16, 16 ff.) sowie das ökumenische Hirtenamt (Joh. 21, 15 ff.) und den Auftrag zur Stärkung des Glaubens der Gemeinde (Lk. 22, 32) anvertraut. Er hat das getan in Gegenwart der übrigen Apostel, deren Sprecher Petrus war, und denen der Herr dieselbe Lehr- und Disziplinargewalt wie dem Apostel Petrus gegeben hat (Mt. 18, 18). *Die Apostel waren also einander im wesentlichen gleichgestellt, Petrus war «der Erste unter Gleichen».* Die Vorrangstellung, die Jesus dem Apostel Petrus durch die drei genannten Worte zusprach, galt ihm *persönlich* und war *einmalig*. Sie ruhte ganz auf dem auf die Person des Jonas-Sohnes gerichteten erwähnenden Handeln Gottes. Der Gedanke an eine Personnachfolge im Petrus-Amt war dadurch ausgeschlossen. Im Neuen Testament und in der Urkirche findet sich denn auch nicht die geringste Andeutung dafür, dass Petrus sein Amt an eine andere Person weitergegeben oder nach seinem erklärten Willen an eine solche hat übergehen lassen. Sein Amt war in seiner Einmaligkeit für ihn selbst *unaufgebbar*.

Der Primat in der Kirche

Und doch sind die Worte, die Jesus an Petrus gerichtet hat, ein gewichtiger Bestandteil seiner Botschaft und behalten für die Kirche aller Zeiten ihre unverlierbare Bedeutung. Es muss darum im Gehorsam gegen die Botschaft des Herrn der Petrus-Dienst in der Kirche weitergeführt werden. Und zwar muss er nicht nur verkündigt, sondern in *der Ämterordnung der Kirche* Gestalt gewinnen. In welcher Weise hat das aber zu geschehen?

²⁰ Was im folgenden gesagt wird, ist eine knappe Zusammenfassung und Weiterführung dessen, was der Verfasser im Buch «Die altkatholische Kirche» ausführlich begründet und darstellt.

Die römisch-katholische Lehre

Es sind im Verlauf der Kirchengeschichte auf die Frage, wie der Petrus-Dienst in der Kirche zu begründen und zu gestalten sei, zwei verschiedene Antworten gegeben worden, die sich nicht miteinander vereinbaren lassen. In Entsprechung zu den beiden Überlieferungsströmen wird von jener mystisch-hierarchischen Grundauffassung her gelehrt, dass der *Personprimat* des Apostels Petrus (also nicht bloss der Petrus-Dienst) auf die Bischöfe von Rom übergegangen sei und in ihnen fortduere. Der Gedanke dabei ist, dass der jeweilige Bischof von Rom mit Petrus, dem «Fürsten der Apostel», in geheimnisvoll-mystischer Persongemeinschaft stehe, so dass, wer den Papst hört, den Apostel Petrus hört und durch ihn schliesslich Christus selbst, dessen (einziger) Stellvertreter der Bischof von Rom ist. Unter Anwendung des sehr viel späteren kurialen Rechtsdenkens wird dabei vorausgesetzt, dass Jesus schon dem Apostel Petrus den göttlichen *Rechtsprimat* über die ganze Kirche mit allen dazugehörigen Kompetenzen übergeben hat und dass *darum* auch den Päpsten, *weil* in ihnen Petrus fortlebt, *die volle und höchste universal-bischöfliche Gewalt über die ganze Kirche zukomme* und stets zugekommen sei, und dass er diese mit der *Unfehlbarkeit*, die die der Kirche selbst ist, ausübe bzw. von Anfang an ausgeübt habe. In dieser Stellung wird der Papst zum «Bischof der Bischöfe», in welchem nicht nur die Einheit der Kirche, sondern auch die Gemeinschaft der Bischöfe personal vertreten ist, so dass ihm das kanonische Recht zukommt, «aus sich selbst, ohne Zustimmung der Kirche» letztgültige Entscheidungen darüber zu fällen, was göttliche Offenbarung ist. Zur Begründung dieser Sonderstellung des Papstes wurde zeitweise die Auffassung vertreten: Wie die Apostel ihre Vollmachten nicht unmittelbar von Christus, sondern von ihm durch den Apostelfürsten Petrus empfangen hätten, so empfangen auch die Bischöfe ihre Vollmachten, jedenfalls das Recht, dieselben an ihren Herden auszuüben, vom Papst.

Diese Lehre, die in ihren Grundzügen und in ihren entscheidenden Formulierungen auf Papst Leo I. († 461) zurückgeht, ist später von den Theologen und vor allem von den Kanonisten des Mittelalters weiter ausgebildet und dann durch das I. Vatikanische Konzil zur göttlich geoffenbarten Wahrheit erklärt worden. Ihr weiss sich offenbar auch Papst Paul VI. verpflichtet, der vor dem Ökumenischen Rat der Kirchen in Genf ausdrücklich erklärt hat: «Mein Name ist Petrus.»

Diese Lehre aber war es, die von den altkatholischen Theologen der siebziger Jahre auf das entschiedenste bekämpft wurde. Und zwar war es vor allem der Satz von der bischöflichen Allgewalt des Papstes und erst in zweiter Linie der von seiner Lehrunfehlbarkeit, der von ihnen zurückgewiesen wurde. Trotz den abschwächenden Deutungen, die diese Lehre seit 1870 erfahren hat, müssen auch wir heute sie eindeutig ablehnen. Denn sie widerspricht dem Zeugnis und der ganzen Grundhaltung des Neuen Testaments wie der Überlieferung der ältesten Kirche. Nicht nur ist der Gedanke, dass in den Bischöfen von Rom Petrus selbst in mystischer Weise «lebt, vorsteht und richtet» (so das I. Vatikanum), dem Neuen Testament vollständig fremd, sondern es lassen sich die beiden Grundvoraussetzungen, die neutestamentliche und die kirchengeschichtliche, auf denen die ganze Lehre beruht, in keiner Weise nachweisen: erstens, dass Petrus sein Amt, das einmalig war, überhaupt habe weitergeben können und wollen; und zweitens, dass das in Rom geschehen sei und darum die Bischöfe von Rom die (einzigen) rechtmässigen Personennachfolger des Apostels Petrus seien. Endlich und drittens ist zu sagen, dass nach dieser Lehre der Bischof von Rom in einer Weise über die Kirche und ihre Bischöfe hinausgehoben wird, dass dadurch – worauf unsere Väter hinwiesen – die bischöflich-synodale Verfassung der alten Kirche zerstört wurde, die, auf dem Prinzip der grundsätzlichen Gleichheit der Bischöfe beruhend, den Vorrang eines einzelnen in diesem überspitzten Sinn nicht kannte. Wir wollen indessen nicht zu einer weiterreichenden Polemik ausholen, sondern zu sagen versuchen, wie wir uns positiv Papsttum zu stellen haben.

Die altkatholische Lehre – und die Stimmen neuerer römisch-katholischer Theologen

Zur Abwehr des I. Vatikanums haben sich unsere altkatholischen Väter auf eine andere, ältere Überlieferung berufen, wie sie etwa – um nur diese Namen zu nennen – der heilige Cyprian († 258) und der heilige Augustin († 430) vertreten haben. Beide legen grossen Wert auf die Feststellung, dass alle Apostel dem Petrus «gleich sind an Ehre und Vollmacht» und dass das infolgedessen auch für das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen gelte. Dem Papst, bzw. der römischen Gemeinde mit ihrer Lehrtradition gebühre zwar der Vorrang, aber nicht deswegen, weil er «der Bischof der Bischöfe» wäre, sondern weil in seinem Primat das *Zeichen der Ein-*

heit der Kirche aufgerichtet sei. Der Primat ist die «figura», die zeichenhafte Darstellung der Einheit der Kirche. In dieser Stellung übt zwar der Bischof von Rom «dieselbe Hirtengewalt aus wie die anderen Bischöfe», er nimmt unter ihnen aber einen «hohen Rang und den Vorsitz» ein, um die Einheit der Kirche zu wahren. In Streitfragen kommt ihm darum der besondere Auftrag zu, die letzte Entscheidung herbeizuführen, doch eignet ihm dabei nicht die Lehrunfehlbarkeit. Auch die ökumenischen Konzilien der ungeteilten Kirche gehen nicht über diese Sicht hinaus: Vom göttlichen Rechtsprimat des Papstes über die ganze Kirche und von seiner Unfehlbarkeit ist nicht die Rede, es wird vielmehr nur festgestellt, dass dem Bischof von Rom als dem Patriarchen des Westens der Vorrang zukomme vor den vier anderen Patriarchen, dass ihm dieser Primat aber durch die «Väter der Kirche» (nicht durch Christus), und zwar wegen «der Herrschaft der Stadt», das heisst: wegen der Bedeutung Roms als der alten Reichshauptstadt, zugesprochen worden sei. In diesem Sinne ist sein Primat, der ihm durch die Kirche zugesprochen wurde, als *Ehrenprimat* zu verstehen. Auch ist es eine geschichtlich nicht zu bestreitende Tatsache, dass es der Bischof von Rom war – an und für sich hätte es (wie auch römisch-katholische Theologen heute zugeben) ebensogut ein anderer Bischof sein können –, durch den, wenn auch oft verdunkelt und mit falschen theologischen Begründungen, im Verlauf der Entwicklung der Petrus-Dienst faktisch wahrgenommen und weitergeführt wurde. Das aber ist eine *geschichtliche* Feststellung und keine Glaubenswahrheit. In diesem Sinn sprachen denn auch unsere Väter vom «*historischen* Primat des Bischofs von Rom»²¹. Das Entscheidende aber bleibt, dass der Primat in der Kirche als – von Jesus im Felsenwort gesetztes und von der allgemeinen Kirche an-

²¹ Die Utrechter Erklärung formuliert: «2. Als mit dem Glauben der alten Kirche im Widerspruch stehend und die alt-kirchliche Verfassung zerstörend, verwerfen wir die vatikanischen Dekrete vom 18. Juli 1870 über die Unfehlbarkeit und den Universal-Episkopat oder die kirchliche Allgewalt des Papstes. *Das hindert uns aber nicht*, den historischen Primat anzuerkennen, wie denselben mehrere ökumenische Konzilien und die Väter der alten Kirche dem Bischof von Rom als dem *primus inter pares* zugesprochen haben mit der Zustimmung der ganzen Kirche des ersten Jahrtausends.» Beizufügen ist, dass schon der I. Altkatholiken-Kongress in München vom Jahre 1871 eine ähnliche, noch weiter gehende Erklärung abgegeben hat: «Wir bekennen uns zu dem Primat des römischen Bischofs, wie er *auf Grund der Schrift* von den Vätern und Concilien in der alten ungeteilten christlichen Kirche anerkannt war.»

genommenes – *Zeichen der Einheit* verstanden wird. Was die biblische Begründung dieser Lehre von der zeichenhaften, «signifikativen», Bedeutung des Primates in der Kirche betrifft, so zeichnet sie sich vor der anderen Auffassung dadurch aus, dass sie die Einmaligkeit des Primates des Apostels Petrus voll wahr, zu keinen geschichtlich nicht nachweisbaren Behauptungen genötigt ist und den kirchlichen Primat – nicht anders, als das für das kirchliche Amt und das kirchliche Handeln überhaupt gilt – als dauernde Repräsentation, Darstellung und Vergegenwärtigung des grundsätzlich einmaligen Petrus-Amtes versteht. In dieser zeichenhaften, repräsentativ-vergegenwärtigenden Funktion allein vermag der Bischof von Rom den Petrus-Dienst der Kirche, das Felsenamt der Einheit, das ökumenische Hirtenamt und den Dienst am Glauben der Gemeinde rechtmässig auszuüben: dadurch nämlich, dass er der Einheit der Kirche durch sein Amt *dient*.

Dieser Dienstcharakter des päpstlichen Amtes wie des kirchlichen Amtes überhaupt ist durch das II. Vatikanum neu erkannt worden. Soll aber dieser Dienst nicht nur eine Forderung an den Papst persönlich bleiben, sondern in der Kirche selbst wirksam werden, so muss er dem altkirchlichen Prinzip unterstellt werden: *die Kirche kann nur kollegial geleitet werden*. Wie Petrus seinen Primat in der Gemeinschaft mit den übrigen Aposteln als deren Sprecher ausgeübt hat, kann auch der Papst seinen Petrus-Dienst nur erfüllen in der Gemeinschaft mit den Bischöfen der universalen Kirche, seien diese nun in einem allgemeinen Konzil oder in einer die ganze Kirche repräsentierenden Bischofssynode um ihn versammelt, um – jedenfalls wird das heute angestrebt – *mit ihm zusammen* für die Gesamtkirche verbindliche Entscheidungen nicht nur mitzuberaaten, sondern mitzubestimmen. Dabei kommt dem Papst die besondere Funktion zu, in wichtigen Entscheidungssituationen mit seinem Wort und seinem Handeln voranzugehen; er hat dies aber in Gemeinschaft mit den Bischöfen zu tun, um es so der Gesamtkirche zu ermöglichen, sich ihrerseits zu entscheiden, ihren Glauben zu bezeugen und ihre sichtbare Einheit darzustellen. Bedeutende römisch-katholische Theologen²² vertreten die Ansicht, dass diese

²² Die Auffassung, dass die Gesamtkirche kollegial geleitet werden müsse, dass zwischen dem Papst und dem Bischofskollegium das Verhältnis der Reziprozität und Subsidiarität bestehen müsse und dass auf dieser Grundlage der Papst das Zeichen der Einheit sei, der er zu dienen hat, wird heute von namhaften Theologen mit Nachdruck vertreten, so von Otto Karrer, Karl Rahner, Hans Küng, Yves Congar (vgl. dessen Beitrag in diesem Heft).

Zusammenarbeit des Papstes mit den Bischöfen und der Kirche zu erfolgen habe nach dem Prinzip der stellvertretenden Hilfe (Subsidiarität) in dem Sinne, dass der Papst, wenn die Bischöfe in einer wichtigen Frage uneins sind, stellvertretend-helfend eine einheitliche Stellungnahme herbeizuführen den Auftrag hat, wie umgekehrt der Papst eine einhellige Entscheidung der Bischöfe nicht einfach ignorieren kann, sondern seinerseits die stellvertretend-helfende Willensäußerung der Bischöfe entgegenzunehmen hat. «Kollegialität» in der Leitung der Kirche heisst, dass es bei grundsätzlichen Entscheidungen nicht nur den Weg vom Papst zu den Bischöfen, sondern immer auch den Weg der Bischöfe zum Papst geben muss, und dies, damit deutlich werde, dass der eigentliche Leiter der Kirche nicht der Papst und nicht die Bischöfe sind, sondern *dass es der Herr allein ist, der durch seinen Heiligen Geist über die ganze Kirche, die Gottes Volk ist, die Herrschaft ausübt.*

Das II. Vatikanische Konzil

Dass heute in weiten Kreisen der römisch-katholischen Kirche die kollegiale Leitung der Kirche gefordert, die zeichenhafte Bedeutung und dienende Funktion des päpstlichen Primates betont und das Verhältnis des Papstes zu den Bischöfen im dargelegten Sinne neu zu umschreiben versucht wird, ist eines der erfreulichsten Ergebnisse des II. Vatikanischen Konzils. Dieses hat in Ergänzung der Dekrete des I. Vatikanums, die in ausschliesslicher und einseitiger Weise vom Vorrang des Papstes handeln, die Stellung der Bischöfe in erheblichem Masse «aufgewertet»; namentlich wird ihre «Kollegialität», ihre Verbundenheit untereinander und mit dem Papst hervorgehoben. Auch wird jetzt ausdrücklich gesagt, dass die Bischöfe unmittelbar durch Christus und den Heiligen Geist eingesetzt und «in eigener Vollmacht zum Besten ihrer Gläubigen zu wirken» berufen sind. In ihrer Gesamtheit üben die Bischöfe – unter Wahrung des Vorranges des Papstes – die höchste Gewalt über die ganze Kirche aus; in feierlicher Weise geschieht das durch das ökumenische Konzil. Das alles ist ganz im Sinne der alten Kirche gesagt. Hart daneben steht aber der alte Satz, dass auch der Papst als (einziger) Stellvertreter Christi «die volle, höchste und universale Gewalt» über die ganze Kirche habe und diese *frei*, das heisst ohne Bindung an die Bischöfe, ausüben kann. Die Gemeinschaft der Bischöfe hingegen kann ohne den Papst keine allgemeinverbindlichen Entscheidungen treffen. Um über die Sonderstellung

des Papstes keine Missverständnisse aufkommen zu lassen, wird einige dutzendmal in dem Dokumenten des II. Vatikanums der Vorrang des Papstes vor den Bischöfen im Sinne des I. Vatikanums eingeschärft und an dessen Bestimmungen ohne Abstrich und Abschwächung festgehalten. An diesem entscheidenden Punkte stossen die beiden Grundauffassungen über das Papsttum – die vatikanisch-römische und die altkirchliche – und damit letztendings auch diejenige über die Stellung der Bischöfe der Kirche hart und unversöhnt aufeinander. Die Kluft, die sich hier offenkundig auftut, wird in der Weise überbrückt, dass die ursprüngliche, konziliare Deutung des Papsttums der spätrömischen, hierarchisch-rechtlichen untergeordnet wird. Gerade das aber ist das, was wir auf keinen Fall annehmen können, wenn anders wir unserem altkirchlichen Erbe treu bleiben wollen. –

Hoffnungen

Und doch dürfen wir die Hoffnung nicht aufgeben, dass die Zeit kommen wird, da die Bestimmungen des I. Vatikanums, die durch das II. in so eindringlicher Weise bestätigt und erneuert worden sind, durch eine tiefere und umfassendere Sicht des päpstlichen Primates überboten werden. Wie es in der Geschichte der Kirche nicht selten geschah, sind auch die beiden Papstdogmen einem Prozess der Umwertung und Entwertung verfallen und stehen heute im Begriff, für weite Kreise in der römisch-katholischen Kirche ihre ursprüngliche Bedeutung zu verlieren (wobei allerdings mehr an den Satz von der Unfehlbarkeit des Papstes gedacht wird als – was wichtiger wäre! – an denjenigen seines universal-bischöflichen Rechtsprimats). Man sieht in den vatikanischen Dogmen mit Recht eine rechtlich-hierarchische *Verengung* des dem Bischof von Rom im Verlauf der Geschichte zugewachsenen Petrus-Dienstes und ist bestrebt, das starre, einseitig-hierarchische und weithin ungeschichtliche Denken, das auf dem I. Vatikanischen Konzil vorherrschend war, durch eine lebendigere, an der Bibel und der Geschichte orientierte und vor allem durch eine *pastorale* Deutung aufzulockern und zu überwinden. Das müsste in letzter Konsequenz dazu führen, dass die spezifisch vatikanischen Vorrechte des Papstes praktisch unwirksam würden und zuletzt auch theoretisch dahinfiele in dem Sinne, dass seine Autorität nicht mehr bloss eine rechtliche, eine Kompetenzautorität, bliebe, sondern – wie in der alten Kirche – wieder eine geistig-moralische, frei anerkannte Hir-

ten- und Lehrautorität würde. Dadurch würde die Autorität des Papstes nicht entleert und geschwächt, sondern erhöht und gestärkt. Sie könnte als solche dann auch von anderen Kirchen, jedenfalls von jenen mit katholischer Tradition, anerkannt werden. Im Hinblick auf die Möglichkeit einer solchen Entwicklung ist schon die Hoffnung ausgesprochen worden, dass die kommenden Päpste ihren Petrus-Dienst im Sinne einer «unbestreitbaren ökumenischen Vaterschaft»²³ ausüben möchten.

Wir können natürlich heute nicht wissen, ob solche hochgespannten Erwartungen römisch-katholischer Kreise sich je erfüllen werden. Vorläufig ist der Graben, der durch das vatikanische Papsttum zwischen der römisch-katholischen und *allen* anderen Kirchen aufgerissen worden ist, unüberbrückbar. Die Schwierigkeiten, die sich einer bibelnäheren, konziliar-bischöflichen Neugestaltung des Papsttums entgegenstellen, scheinen unüberwindbar zu sein. Der einzige praktisch gangbare Weg, der zum Ziele führen könnte, wäre der, den schon unsere altkatholischen Väter gefordert haben²⁴: dass die Papstdogmen des I. Vatikanischen Konzils *einem wahrhaft ökumenischen und freien Konzil der Zukunft vorgelegt würden, das in letzter Instanz über deren Recht oder Unrecht zu entscheiden hätte*. Wie heute auch römisch-katholische Theologen zugeben, war das I. Vatikanum nicht ein ökumenisches Konzil, wie es die der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends waren, sondern es war eine abendländisch-katholische Generalsynode. Beschlüsse einer Generalsynode müssten aber nach altkirchlichem Recht einem allgemeinen Konzil, an dem die ganze Kirche vertreten wäre, zur endgültigen Genehmigung oder Verwerfung unterbreitet werden. Warum sollten – so ist zu fragen – die verhängnisvollen Dekrete von 1870 nicht einmal einem Konzil vorgelegt werden, an dem die ganze Christenheit, zumal die Kirchen mit katholischer Tradition, vertreten wären, und das die nötigen Korrekturen vornehmen könnte?

²³ Yves Congar im Sammelband: Die Antwort der Theologen (Düsseldorf 1968), S.67: «Es scheint sich abzuzeichnen, dass die kommenden Päpste ihr Amt im Sinne einer unbestreitbaren ökumenischen Vaterschaft (*paternité œcuménique*) ausüben werden.»

²⁴ So in der Nürnberger Erklärung vom 26. August 1870, die mit dem Appell an die Oppositionsbischöfe des Vatikanischen Konzils schliesst, «dass sie in gerechter Würdigung der Not der Kirche und der Bedrängnis der Gewissen auf das baldige Zustandekommen eines wahren, freien und daher nicht in Italien, sondern diesseits der Alpen abzuhaltenden ökumenischen Konzils mit den ihnen zu Gebote stehenden *Mitteln hinwirken* mögen.»

Aber wir geben uns keinen Illusionen hin. Es müsste ein *Wunder vom Himmel* geschehen, damit das möglich würde. Doch – warum sollte dieses Wunder nicht geschehen? Wie das durch Papst Johannes XXIII. einberufene II. Vatikanische Konzil das Wunder einer tiefgreifenden Neubesinnung und der Schaffung einer vor wenigen Jahren noch undenkbaren ökumenischen Öffnung zu den anderen Kirchen hin eingeleitet hat, so kann auch das noch viel grössere Wunder geschehen, dass einmal die alte Weissagung sich erfüllen und der *papa angelicus* der Zukunft wirklich kommen wird, der nicht nur die Kirche, sondern *das Papsttum selbst* im biblischen und altkirchlichen Sinn von Grund auf erneuern und unter dessen «ökumenischer Vaterschaft» die Einheit und der Friede der Kirchen sichtbar wiederhergestellt würden. Dass das geschehen möge, das ist und bleibt das Bekenntnis unserer Hoffnung.

Schlusswort

Allerdings, ein solches Wunder, ob wir es nun für möglich halten oder nicht, dürfen wir nicht untätig abwarten. Es zeigt sich ja, dass die ganze Entwicklung der römisch-katholischen Kirche seit dem II. Vatikanum, auch in bezug auf das Papsttum, auf das hinausläuft, was unsere altkatholischen Väter, wenn auch oft noch tastend und vielfach in einer anderen Sprache, gefordert haben. Dadurch hat das, was unsere Kirche zur Frage des Petrus-Dienstes in der Kirche – stellvertretend für die anderen christlichen Kirchen, die das Papsttum in seinem wahren, biblisch begründeten Wesen verkennen und es zu Unrecht von vornherein verwerfen – zu sagen hat, in ungeahnter Weise an Aktualität und Bedeutung gewonnen. Mit neuer Dringlichkeit ist uns für die Zukunft die Aufgabe gestellt, als der kleine Stosstrupp, der wir im Gottesvolk der grossen, vom Abendland geprägten katholischen Kirche sind, den Widerstand gegen die Papstdogmen des I. Vatikanums, die auch im II. weiterleben, wie gegen die Vorherrschaft jener mystisch-rechtlichen Denkweise und gegen alles, was damit zusammenhängt, aufrechtzuerhalten und zu vertiefen, und die «Herausforderung», die die Existenz unserer Kirche – nach dem Urteil eines römisch-katholischen Theologen²⁵ – für die römisch-katholische Kirche noch immer darstellt, fruchtbar zu machen, indem wir nicht in unfruchtbarer Polemik, sondern im brüderlichen Gespräch unerschrocken

²⁵ Viktor Konzemius, *Katholizismus ohne Rom*, S. 154.

und ohne zu wanken unsere Stimme erheben *für die Wiederherstellung des biblisch-altkirchlichen Gehaltes des päpstlichen Primates und damit für die altkirchliche Verfassung und in weiterer Sicht für die Wahrheit der Einen und ganzen Kirche Christi.*

Wir können das alles mit der nötigen Überzeugungskraft nur tun, wenn wir bei jedem Wort, das wir in der Auseinandersetzung mit unseren römisch-katholischen Mitchristen sagen oder schreiben, uns völlig im klaren darüber sind, was wir mit der römisch-katholischen Kirche gemeinsam haben, was uns von ihr trennt und was wir für sie und uns erhoffen dürfen. «Darum lasst uns festhalten an dem Bekenntnis unserer Hoffnung und nicht wanken; denn der, welcher die Verheissung gab, ist treu.» (Hebr. 10, 23.)

Die Gnade und der Friede unseres Herrn sei mit euch allen!

Bern

Urs Kury