

CREDO ECCLESIAM

Von der Kirche heute

HERAUSGEGEBEN VON
DER EVANGELISCHEN
MICHAELSBRUDERSCHAFT



JOHANNES STAUDA-VERLAG KASSEL

1955

I N H A L T

Vorwort	7
<i>Erwin Schmidt</i>	
Credo ecclesiam — von der Kirche heute	9
<i>Alteter und Rai der Evangelischen Michaelsbruderschaft</i>	
Sukzession im Neuen Testament	37
<i>Heinz Dietrich Wendland</i>	
Das Problem der apostolischen Sukzession und die Evangelischen Kirchen	45
<i>Hans Dombois — Arthur Graf — Helmut Hochstetter</i>	

VORWORT

Die Evangelische Michaelsbruderschaft, die 1931 gestiftet wurde, und der heute über sechshundert evangelische Männer aller Berufe angehören, ist aus der gemeinsam erfahrenen Not der Kirche Jesu Christi erwachsen und in dem Glauben an die ihr gegebene Verheißung begründet. Sie verpflichtet und stärkt ihre Brüder zum Dienst an der Kirche, indem sie die Brüder zur Gemeinschaft des Gebetes und der geistlichen Zucht in allen Lebensbereichen zusammenschließt. Diesem Gesetz ihres Ursprungs ist unsere Bruderschaft auch in den Jahren des theologischen Umbruches, des Kirchenkampfes und des kirchlichen Neuanfangs nach dem Kriege treu geblieben. Wir haben uns im Ringen um die rechte Gestalt der Verkündigung, um die Erneuerung des Gottesdienstes, um Liebeswerk und Verfassung der Kirche stets bestimmen lassen von der Überzeugung, daß wir an der Kirche nur bauen können, wenn und soweit wir selber Kirche sind.

Wenn wir mit dieser Schrift an die Öffentlichkeit treten und Rechenschaft geben von unserer Schau der Kirche, so glauben wir damit in der gegenwärtigen Stunde den uns gewiesenen Weg folgerichtig und verantwortlich fortzusetzen. Wir meinen, vielen Fragenden und Enttäuschten ein Wort schuldig zu sein über die der Kirche gerade in unseren Tagen gegebene Verantwortung und Verheißung. Wir fühlen uns zugleich verpflichtet, vor den Gefahren zu warnen, von denen die wirkliche Erneuerung der Kirche bedroht ist. Wir wollen auch unsere Verbundenheit bezeugen mit allen den einzelnen Christen und den Kreisen, die um das Neuwerden und um die Einheit der Kirche ringen. Wo immer aber wir in dieser Schrift warnen

und absagen, bekennen und mahnen, da wissen wir uns unter der unausweichlichen Verpflichtung, in Buße und Gehorsam selbst den Anfang zu machen, und freuen uns über jeden, der darin mit uns einig ist.

Aus solcher Überzeugung lassen Rat und Kapitel der Evangelischen Michaelsbruderschaft nach sorgfältiger gemeinsamer Beratung und in einmütiger Verantwortung das nachfolgende Wort „von der Kirche heute“ hinausgehen als ein Bekenntnis zu ihrer wahren Katholizität, als einen Beitrag zur Stärkung ihres apostolischen Amtes und ihrer geistlichen Vollmacht und als einen brüderlichen Ruf zu dem rechten Kampf um ihre Erneuerung aus der einigenden und gestaltenden Kraft des Heiligen Geistes.

Hamburg, im November 1955

Der Älteste der Evangelischen Michaelsbruderschaft

Erwin Schmidt

CREDO ECCLESIAM — von der Kirche heute

Seit dreißig Jahren sind die Evangelischen Kirchen in einer Bewegung zur Erneuerung ihres Lebens in Gottesdienst, Lehre und Ordnung begriffen. Ohne Zweifel sind manche geistlichen Lebensbereiche und Erkenntnisse wiedergewonnen worden, die in Zeiten der Verweltlichung verlorengegangen und preisgegeben worden waren. Im Hören auf die heilige Schrift haben wir begonnen, uns von idealistischen und individualistischen Mißverständnissen zu lösen und durch vielfache Verzeichnungen hindurch das wahre Bild der biblischen Botschaft wieder zu sehen. Die Lehre von der heiligen Dreifaltigkeit und von den letzten Dingen ist wieder ans Licht getreten. Die zentrale Bedeutung des Gottesdienstes und der Seelsorge wird von vielen wieder verstanden.

Zu gleicher Zeit aber zeigen sich tiefe Schäden und Gefahren. Jene Erkenntnisse haben sich nicht in der nötigen Tiefe und Allgemeinheit durchgesetzt. Treuer als das Evangelium selbst und die Einheit der Kirche werden die Besonderheiten bewahrt. Das Hergebrachte erscheint als das sicherste Fundament, auch wenn es noch so unzulänglich ist. Aus grundlegenden und fordernden Erkenntnissen werden keine Konsequenzen gezogen. Eine tiefgreifende Selbstzersetzung geht mit einer Restauration des Liberalismus Hand in Hand.

Während die Menschen nach der Einheit der Kirche fragen, verzehrt diese Kirche ihre Kräfte im Streit zwischen Konfessionskirchen und Union. Das theologische und kirchenpolitische Parteidenken, welches jede Person und jeden Gedanken von vornherein abstempelt, breitet sich immer mehr aus und zeigt gefährliche Züge des Kollektivismus und der schwärmerischen Sektenbildung. Der Kirchenkampf hat schwere geistliche Schäden hinterlassen, die man nicht wahrhaben will und die zu überwinden man außerstande ist. Er hat zwar das Staatskirchentum ablösen helfen und uns die Erkenntnis gebracht, daß für die Kirche eine eigenständige rechtliche Ordnung lebenswichtig ist. Aber er hat keine genügende Zeit zur Besinnung gelassen; die aus dem Kampfe gewonnenen Erkenntnisse und

Notlösungen reichen nicht aus, um eine dauernde Ordnung darauf zu gründen. Eine entschlossene Neuordnung der Kirche, eine *wirkliche reformatio* steht noch aus.

Es wird immer deutlicher, daß die nach 1945 sich ergebenden Aufgaben nicht groß genug gesehen wurden und die ebenso großen Möglichkeiten zum guten Teil versäumt worden sind. Die Verantwortung dafür kann keinesfalls auf die verfaßte Kirche als den beliebten Prügelknaben allein abgewälzt werden. Der Mangel an geistlicher Gemeinschaft und wirklicher Zucht (trotz allen Redens darüber!) droht die Kirche unglaublich zu machen. Wichtiger als jede Kritik ist dabei die bedrängende Erkenntnis, daß hier die Not und Heimatlosigkeit ungezählter redlicher Menschen ihren Grund hat. Das kann gar nicht ernst genug genommen werden.

Es ist uns verboten, uns darüber zu beruhigen — auch nicht mit dem Hinweis auf die mancherlei Neuansätze dieser Zeit. Denn sie treffen nicht das Entscheidende. Erschüttert vom Umbruch und den Leiden dieser Zeit, angesprochen in Lagergottesdiensten und Hilfswerk, von Akademien und Kirchentag, finden die Menschen in der Kirche nicht den Raum eines gemeinsamen geistlichen Lebens. Jene Erfahrungen lassen sie um so schmerzlicher empfinden: da, wo wir die Kirche suchen und brauchen, ist sie nicht da — in Seelsorge, geistlicher Gemeinschaft und Führung. Das Dasein rettender, aber höchst bedrohter Inseln ist kein Ersatz für den rechten Zustand der Kirche. Gesteigerte Betriebsamkeit und Aktivität nach außen können auf die Dauer über die innere Unsicherheit, den Mangel an verpflichtender Erkenntnis und die Unkraft geistlichen Handelns nicht hinwegtäuschen. Sowohl die Konversionen zur römischen Kirche wie die Anziehungskraft der Anthroposophie und sektenhafter Gemeinschaften sollten als Alarmzeichen ernst genommen werden.

Statt dessen wird die Deformation der Kirche, ihre Gestaltzerstörung gerade als das eigentliche Werk der Reformation gepriesen; Notlösungen werden als protestantisches Prinzip gerechtfertigt. Die Erneuerungsbewegung hat die von so vielen erbetene und erhoffte Frucht nicht getragen. Es genügt deshalb nicht, Pfarrstellen und Akademien zu vermehren, die Unzulänglichkeit menschlicher Bemühungen zu beklagen, wenn man sonst alles beim alten läßt.

Die *reformatio* der Kirche setzt die schmerzliche Einsicht voraus, wie schwer unsere Versäumnisse, wie gefährlich unsere Irrwege gewesen sind. Sie kann nicht einfach darin bestehen, daß weiterverfolgt wird, was Pfarrern und Gemeinden, Theologen und Laien ohnehin gewohnt, bequem, unanstößig ist und eine angenehme Selbstbestätigung in alledem wäre,

was sie schon immer gedacht, versucht und gefordert haben. Vor der Reformation des 16. Jahrhunderts sind die Beschwerden über den inneren und äußeren Zustand der Kirche auf der Tagesordnung jeder Kirchenversammlung und jedes Reichstages gewesen. Trotz bedeutender Anstrengungen ist daraus fast nichts erwachsen. Die Kirche erneuerte sich erst, als aus der Not des Gewissens ein verpflichtendes Bekenntnis erwuchs.

Auch wir heute haben nicht Beschuldigungen und fruchtlose Beschwerden zu erheben, sondern das Bekenntnis von der Kirche für uns verbindlich neu zu bezeugen:

Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam, sanctorum communionem.

Ich glaube (an) eine heilige, allgemeine, apostolische Kirche, die Gemeinschaft am Heiligen.

Mit dem rechten Verständnis dieser Worte ist alles ausgesprochen, was zur reformatio der Kirche gehört.

Die Kirchenordnungen der reformatorischen Kirchen des 16. Jahrhunderts sind regelmäßig in drei Teilen aufgebaut: sie treffen verbindliche Bestimmungen darüber,

was in den Gemeinden gelehrt und gepredigt werden soll,
wie der Gottesdienst gehalten werden soll,
wie die Gemeinden in ihren Ämtern, in ihrer Liebesarbeit und im ganzen christlichen Leben geordnet werden sollen.

Im Leben der Kirche besteht eine unauflösliche Einheit von Lehre (*martyria*), gottesdienstlichem Handeln (*leiturgia*) und geordneter, dienender Gemeinschaft (*diakonia*). Diese Einheit ist seit langem zugunsten einer einseitigen Lehrhaftigkeit, einer vom Gottesdienst gelösten Liebestätigkeit und einer geistlichen Privatexistenz des einzelnen Gläubigen verloren gegangen. Sie muß in allen Bereichen kirchlichen Lebens und Handelns wieder durchgesetzt werden.

Darum stellen sich an jedem Punkte des Bekenntnisses drei Fragen, die wir nach bestem Vermögen zu beantworten trachten:

1. Welche Erkenntnisse müssen wir gerade heute verbindlich bezeugen?
Von welchen Irrtümern müssen wir uns scheiden?
2. Was bedeuten diese Erkenntnisse für die Gestalt der Kirche, für ihren Gottesdienst und ihre rechtliche Ordnung?
3. Welche menschlichen Verhaltensweisen entsprechen diesen Erkenntnissen und machen sie erst in vollem Sinn verbindlich und glaubwürdig?

Was wir im Folgenden zu sagen versuchen, ist in erster Linie ein Wort, an das wir uns selbst gebunden wissen, das nicht so sehr als Programm und Forderung, denn als Bußwort und Verpflichtung verstanden werden will, das freilich zugleich jedermann in der Kirche zur Mitbesinnung und Mitarbeit aufruft.

Aus der Erfahrung des Kampfes um die Kirche in einem Vierteljahrhundert haben wir versucht, die Dinge im Zusammenhang zu durchdenken und darzustellen. Wir haben auch die Stimmen solcher Theologen in unsere Darlegungen einbezogen, die unseren Bestrebungen bisher ablehnend oder fremd gegenüberstanden. Die Wahrheit verbindet und macht frei. Um so schmerzlicher empfinden wir, daß unbestrittene und unbestreitbare theologische Erkenntnisse gegenüber verhärteten und schwärmerischen Traditionen sich im Leben der Kirche nicht durchsetzen. Unser Wort richtet sich an alle, die kraft des allgemeinen Priestertums Mitverantwortung für die Kirche tragen. Es fehlt nicht an Stimmen der Sorge um die Kirche; für Viele mag vieles von dem hier Gesagten nichts Neues bedeuten. Wir wollen diese Stimmen bestärken, die Vorstellungen klären helfen, die bereiten Menschen sammeln.

I. CREDO

1. *Glauben (sich geloben) heißt bereit sein, etwas an sich geschehen zu lassen, was Gott an uns tun will und was wir ihm darum schuldig sind.*

In diesem Sinn ist die Jungfrau Maria das Urbild der glaubenden Kirche, wenn sie sagt:

„Siehe, ich bin des Herrn Magd — mir geschehe, wie Du gesagt hast.“ Was mit der Haltung des Glaubens gemeint ist, drückt die Heilige Schrift in den Bildern von Same, Zeugung und Empfängnis aus: Glaube ist die Bereitschaft zu empfangen.

Das deutsche Wort „opfern“ stammt nicht von „offerre“ (darbringen), sondern von *operari*. Deshalb ist die Haltung des Opfernden mit der des Glaubenden ein und dasselbe. „Opfern“ heißt nach dem medialen Wort-sinn von *operari*, „sich von Gott zum rechten Werk erwecken lassen“.

Darum darf der Gegensatz gegen eine „Gerechtigkeit aus den Werken“ nicht dazu verführen, *einen Glauben gelten zu lassen, der nicht in Werken als seiner Frucht seine Wirklichkeit erweist*. Weil der Heilige Geist als der Herr, der lebendig macht, den Menschen zur Tat erweckt, kann vom Glauben nicht abgesehen vom neuen Leben und menschlicher Verantwor-

tung geredet werden. Rechtfertigung und Heiligung sind als zwei Seiten ein und desselben Vorgangs zu verstehen. Der Glaube wird dürr und unwirklich, wenn er nur die juristische oder „existentielle“ Zurechnung der Gerechtigkeit meint.

„O, es ist ein lebendig, geschäftig, tätig, mächtig Ding um den Glauben, so daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu tun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie getan und ist immer am Tun. Wer aber nicht solch Werk tut, der ist ein glaubensloser Mensch, tappet und schauet um sich nach dem Glauben und guten Werken, und weiß weder was Glaube noch was gute Werke sind, und schwafelt und schwätzt doch viel Worte von Glauben und den guten Werken.“ (Martin Luther, Vorrede zum Römerbrief in der Septemberbibel 1522).

Heute darf ungestraft in der evangelischen Theologie die Einheit der heiligen Schrift, die heilige Dreifaltigkeit, die Sakramente und vieles andere bestritten oder entwertet und doch immer behauptet werden, recht zu lehren, weil man die „Rechtfertigung allein durch den Glauben“ vertritt. Die so verstandene Rechtfertigung wird dann im Gegensatz zu ihrem reformatorischen Sinn zum alleinigen und ausschließlichen Glaubensartikel. Am Artikel von der Kirche zeigt sich die Verengung dieses Glaubensverständnisses in besonderem Maße.

2. Der Glaube ist gottesdienstliches Bekenntnis der Kirche, nicht Lehrsystem.

Im glaubenden Bekenntnis und im bekennenden Glauben antwortet der Mensch auf die ihn ansprechende Offenbarung Gottes. Bekenntnis und Glaube sind deshalb ein Zeugnis, das mit dem Worte Gottes übereinstimmt, seinen Anspruch anerkennt (*homologia*). Wir haben die Erkenntnis der alten Kirche preisgegeben, daß nur das in die Lehre der Kirche übergehen kann, was auch in das Gebet aufgenommen werden kann: *lex orandi = lex credendi*.

Alle Glaubensaussagen wollen betend vollzogen werden und sind nur im Hinblick auf diesen betenden Vollzug wirkliche Glaubensaussagen. „Liturgie ist gebetetes Dogma“ und „Dogma ist gedachte Liturgie“.

Die Verkündigung kann ohne den anbetenden Lobpreis nicht wirklich leben, nicht volle Kraft haben. Das Gleiche aber gilt für die theologische Lehre. Deswegen kann Werner Elert für die Zeit der alten Kirche feststellen: „Dogmenfähig war nur, was liturgiefähig war“, d. h. was in die lobpreisende Anrede aufgenommen werden konnte.

Die Heilige Schrift redet nicht von der „reinen“ Lehre, sondern von der heilsamen Lehre, die immer zugleich die ganze Dreifaltigkeit bezeugt, und durch ihren Zusammenhang mit dem ganzen Leben der Kirche, mit Gottesdienst und Liebesdienst ihre Gesundheit und Heilsamkeit bewährt. *Eine rechte Lehre in der Kirche kann nur vom Altar her kommen und zum Altar führen.* Daß sie rechte Lehre bleibt, kann nicht durch formelle Verkirchlichung oder gar durch die Anpassung an das kirchenamtlich und richtungsmäßig Erwünschte gewährleistet werden. Die Lehrer der Heiligen Schrift müssen vielmehr in ständiger Gemeinschaft des Gebetes und des Sakraments leben. Sonst wird ihre Lehre unverantwortlich und rationalistisch, auch in der Form orthodoxer Scholastik.

Mit Recht sagt Karl Barth:

„Zum Zeichen dieser Lebensordnung und Lebenserhaltung durch das Wort in der Vermittlung des Propheten- und Apostelwortes sind wir an Taufe und Abendmahl gebunden. Denn von diesem Leben, dem Leben der Kinder Gottes, ist diese Lebensordnung, diese Lebenserhaltung nicht zu trennen. Es ist nur dieses Leben, weil und sofern es Leben aus der Gnade unseres Herrn Jesus Christus ist. Das ist es aber nur, indem es so beschaffen ist in bezug auf Ordnung und Erhaltung, wie es durch das Sakrament bezeichnet ist. Darum und in diesem Sinne muß man allen Ernstes sagen, daß das Sakrament ein unentbehrliches ‚Gnadenmittel‘ ist. (Man muß in diesem Begriff nur das Wort ‚Gnade‘ betonen, um es recht zu verstehen!) Und man wird sich dann durch die Klage über ‚römischen Sakramentalismus‘ den Satz nicht verwehren lassen: die Kirche ist nach ihrer objektiven Seite sakramental, das heißt nach Analogie von Taufe und Abendmahl zu verstehen. Oder: der Raum der subjektiven Wirklichkeit der Offenbarung ist der sakramentale Raum. Das hat mit dem römischen *opus operatum* oder gar mit heidnischer ‚Magie‘ nichts zu tun. Sakramentaler Raum will sagen: der Raum, in welchem sich der Mensch zu verstehen hat als auf dem Weg von der ihm schon gespendeten Taufe zu dem ihm zu spendenden Abendmahl, der Raum, in welchem er mit dem Glauben anfängt, um so zum Glauben zu kommen: *ek pisteos eis pistin* (Röm. 1, 17). Auf diesem Weg wird sich der Mensch als Empfänger der Offenbarung sicher recht verstehen. Und eben in diesem Raum hat auch die Theologie ihren Anfang und ihr Ziel zu suchen, und nach seinem Gesetz hat sich ihre Methode zu richten.“ (Kirchliche Dogmatik, I, 2 S. 253.)

Das Lehramt der Kirche kann nicht von Professoren ausgeübt werden, die einem veralteten autonomen Wissenschaftsbegriff wie einem Glaubensartikel anhängen, die einen Teil des Kirchenregiments auszuüben beanspruchen, ohne die Verantwortlichkeit dieses Regiments öffentlich zu tragen.

Weil wir die Lehre der römischen Kirche von der Unfehlbarkeit des Papsttums für einen anmaßenden Irrtum halten, haben wir uns selbst von der Verpflichtung (und dem Wagnis!) eines verbindlichen Lehramts entbunden. Die Kirche hat sowohl 1530 wie 1934 für ihre Stunde verbindlich gegen falsche Lehren das Evangelium bezeugt. Es gehört zu ihrem Auftrag, die Wahrheit zu bezeugen und klar zu sagen, wo widergöttlichen Ansprüchen dieser Welt abzusagen ist. Sofern sie bekennende Kirche ist, muß sie auch verbindlich lehrende Kirche sein.

Die Frage, wer in der Evangelischen Kirche der Träger dieser zwar nicht unfehlbaren, aber vertrauenswürdigen und autoritativen Lehrentscheidung sein soll und sein kann, darf nicht länger zugunsten einer liberalen Unverbindlichkeit in der Schwebelage bleiben. Die Meinung, daß die einzelne Gemeinde oder Synode befugt sei, Lehrentscheidungen zu treffen, erweist sich dann als eine kirchenzerstörende Irrlehre, wenn Gemeinde oder Synode diese Funktion nicht im Wechselbezug mit dem Amt und der Gesamtkirche vollziehen.

3. Der Glaube fordert Einübung in das Christentum

Der Glaube ist weder ein bloßer Akt noch ein Zustand oder Besitz; er ist ein Vorgang, durch den der Mensch in einen Lebenszusammenhang mit Christus und seinem Leibe, der Kirche, eingegliedert wird. Deswegen sind nach der Schrift Glaube und Taufe miteinander zur Seligkeit gefordert. Weder die Vorstellung, daß der Glaube ständige Entscheidung sei, noch diejenige, daß es sich bei ihm um einen seinsmäßigen Zustand oder Habitus handele, reicht hier aus.

Die Hingabe des Glaubens fordert einen immer neuen Kampf gegen den natürlichen Menschen. Deshalb schließt er die Bereitschaft ein, Seelsorge an sich üben zu lassen und ebenso dem anderen seelsorgerlich zu helfen. Hier liegt der geistliche Sinn des Satzes:

„*in ecclesia esse est episcopum habere*“ — in der Kirche sein, heißt einen Hirten (Wächter) haben, „der auf uns schaut“.

„Denn ihr waret wie die irrenden Schafe; aber ihr seid nun bekehrt zu dem Hirten und Bischof eurer Seelen“ (1. Petr. 2, 25).

Deshalb muß ernstgenommen und verwirklicht werden, was Luther und die Reformatoren über die Beichte als Angebot der Hilfe gesagt haben. Weil aber niemand weitergeben kann, was er nicht selbst empfangen hat, ist die eigene Erfahrung der Beichte eine wesentliche Voraussetzung für den wirksamen Dienst in der Seelsorge. Das oft beklagte Versagen der Seelsorge in unserer Kirche hat seine Wurzel in dem Mangel einer Seelsorge an den Pfarrern selbst.

Christliche Unterweisung aller Art darf sich nicht in der Übermittlung von Gedanken, Tatsachen und Begriffen erschöpfen, sondern ist mit der Verkündigung des Wortes Gottes als Einordnung in das christliche Leben zu üben. Dazu gehört auch die geistliche und liturgische Übung, die Schule des Gebets und die Meditation als Anleitung zum rechten Hören. Auch Luthers kleiner Katechismus in seiner heute fast unbekannt gewordenen Urgestalt ist eine Anweisung mit der Kirche zu glauben, zu beten und zu lehren; er wird in seinem Sinn verfälscht, wenn er allein als Lehrbuch gebraucht wird.

II. ECCLESIAM

1. Beruf der Kirche ist die Haushalterschaft über Gottes Geheimnisse.

Aus dem Gefüge des christlichen Bekenntnisses ist der Satz „*credo ecclesiam*“ nicht wegzudenken. Daß vor *ecclesiam* das Wort „*in*“ (an) fehlt, zeigt, daß zwar die Kirche mit dem Glauben an den dreieinigen Gott gegeben ist, daß sie aber nicht im gleichen Sinn der Gegenstand der Hingabe und Verehrung sein kann wie Gott selbst.

„Sciendum est quod Ecclesiam credere, non tamen in Ecclesiam credere debeamus, quia Ecclesia non est Deus, sed domus Dei est“ (Pseudo-augustinischer Sermon, Ernst Wolf, Peregrinatio S. 281, Anm. 11).

a) Die Frage, ob die Gründung einer Kirche im Gesichtskreis Jesu gelegen habe, beruht immer auf einer falschen Vorstellung von Kirche. Denn diese Frage meint idealistisch eine zweckhafte Einrichtung, die unabhängig von der Person Jesu Christi als ein gesondertes Subjekt seinen Willen erfüllt. Die Kirche ist aber die Fortsetzung seiner Existenz im verheißenen Bestand des Geistes: „Ich bin bei euch alle Tage bis an der Welt Ende“. Die Vorstellung von der Kirche als einer dem „Heilszweck“ dienenden „vollkommenen Gesellschaft“ wie ihrer Entwertung zu einem bloß äußeren, von Menschen geschaffenen Kirchenwesen entsprechen einander, aber haben beide mit der Heiligen Schrift nichts zu tun.

Die Kirche erfüllt ihre Bestimmung in der Haushalterschaft über die Geheimnisse Gottes (*oikonomia ton mysterion*). Der Raum der Kirche ist das Mysterium. Es entspricht dem ursprünglichen Ansatz der Theologie Luthers, auf den biblischen und altkirchlichen Begriff des Mysteriums zurückzugehen, dessen Fülle der theologische Begriff *sacramentum* nicht zu fassen vermag. Das bei uns so selbstverständlich gebrauchte Wortpaar „Wort und Sakrament“ ist schief und irreführend. Alles, was in der Kirche geschieht, ihre Verkündigung, die Verwaltung der Sakramente, alle ihre Handlungen bis hin zu Ordnung und Liebesarbeit haben Anteil an dem Mysteriencharakter der pneumatischen Kirche. Die Schilderung der urchristlichen Gemeinde „Sie blieben aber beständig in der Apostel Lehre und in der Gemeinschaft und im Brotbrechen und im Gebet“ (Ap. Gesch. 2, 42) zeigt, daß zu der Wirklichkeit der Kirche immer zugleich die Entfaltung aller dieser Lebensformen wie ihre Einheit gehört.

„Es wird vielleicht eine von den dem Protestantismus gestellten Entscheidungsfragen der nächsten Zukunft sein, ob es gelingt, den evangelischen Gottesdienst seiner von Luther wie von Calvin intendierten Ganzheit entgegenzuführen, das heißt die unsinnige Trennung von Predigt und Sakrament aufzuheben und ihre natürliche Zusammenordnung wieder herzustellen.“

„Lehre wird auch als reine Lehre nicht an sich dem gleich sein, was Gott tut, indem er sein Wort redet. Lehre als solche kann nicht sein: die Begabung des Hörers mit dem Heiligen Geist. Sie kann nicht sein: seine Erweckung zum Glauben oder auch nur seine Erhaltung und Förderung darin. Sie kann nicht sein: seine Bekehrung. Lehre als solche kann nicht Jesus Christus auf den Plan führen. Sie kann sein Reich weder darstellen noch gar bauen. Sie kann nicht das Ereignis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch in seiner Wirklichkeit vollziehen. Wer dergartiges von ihr erwartet, erwartet zu viel von ihr, um dann vielleicht doch gerade zu wenig von ihr zu erwarten.“

Daß der Lehre des Evangeliums, dem menschlichen Predigtwort diese Zurückhaltung tatsächlich auferlegt ist, das dürfte gerade dann einleuchten, wenn man einsieht, daß das *recte administrare sacramenta* nicht müßig und überflüssig neben dem *pure docere evangelium* steht.“ (Karl Barth, Kirchliche Dogmatik I, 2 S. 852/53.)

„Der selbständige Predigtgottesdienst, der seine verborgene Beziehung auf den Abendmahlsgottesdienst verliert, kann vor einer Rationalisierung seines Inhalts und seiner Form kaum geschützt werden.“ (Peter Brunner, Lehre vom Gottesdienst. Liturgia I, S. 185.)

Von der Ganzheit des Gottesdienstes sind wir jedoch nach wie vor weit entfernt. Die Arbeit an Agenden und Gottesdienstordnungen droht fruchtlos zu bleiben, weil Pfarrer und Gemeinden sich dieser geistlichen Notwendigkeit versagen.

Die Kirche vermag diese Aufgabe nur zu erfüllen, wenn sie selbst im sakramentalen Raum beheimatet ist. Im jetzigen Zustand stellt die Forderung einer regelmäßigen Feier des Gesamtgottesdienstes weithin eine Überforderung dar, da erst sowohl bei den Pfarrern wie den Gemeinden die Voraussetzungen sakramentalen Handelns wiedergewonnen werden müssen.

Ein großer Teil unserer Gemeinden, auch wenn sie noch so sehr die geistliche Mündigkeit in Anspruch nehmen, sind in Wahrheit Missionsgemeinden, die den Gesamtgottesdienst nicht zu tragen vermögen. Auf der anderen Seite darf das Ziel des Gesamtgottesdienstes nicht preisgegeben werden.

Luther hat 1532 zu der Abendmahlslehre Frankfurter Prediger gesagt: „Daher machen sie auch des Herrn Nachtmahl wüste (menschenleer) und gewöhnen die Leute, daß sie ohne Sakrament dahin fahren und sterben, sprechen: was soll mir das Sakrament — das ist eitel Brot und Wein — hab ich doch Christi Leib und Blut geistlich im Herzen“ (WA 30, III, 560). (Brunner, Grundlegung des Abendmahlsgesprächs S. 26, Anm. 20.)

Aber der Zustand der ganzen Kirche ist nicht sehr weit davon entfernt, daß „des Herrn Nachtmahl wüste ist“, nicht weil die Lehre über das Sakrament falsch ist, sondern weil die Notwendigkeit und der Sinn des Sakraments neben der Verkündigung nach der heute herrschenden Meinung nicht mehr festgehalten und verstanden wird. Was nützt es, amtliche theologische Gespräche über die Lehre vom Abendmahl zu führen, wenn auch die korrekteste Orthodoxie den sakramentalen Charakter der Kirche und ihrer Verkündigung nicht lebendig zu erhalten verstanden hat!?

b) Der christliche Gottesdienst ist mehr als eine Funktion der Kirche (neben und außer anderen); denn die Kirche ist wesentlich eine Frucht des Gottesdienstes, und erst von ihm aus entfaltet sich ihr legitimes Handeln in missionarischer Verkündigung und diakonischem Liebesdienst. Die innere Einheit aller Gott und der Welt zugewandten Tätigkeit der Kirche kommt in der eucharistischen Feier zum umfassenden Ausdruck. Sie ist sacramentum (geheimnisvolle Hingabe Gottes an den Menschen) wie sacrificium (Hingabe des Glaubens an Gott) zugleich und hat ihren Namen Messe daher, weil von hier aus die Glieder der Kirche in die Welt gesandt

werden. Alles Tun der heutigen „Werke“ und Verbände gehört zu den Aufgaben der Kirche selbst. Es muß seinen Sinn verfehlen, wenn es vom gottesdienstlichen Zentrum der Kirche abgelöst wird.

Es geht dabei nicht um „schöne“, „reiche“ oder historisierend altertümliche Gottesdienste. Es kann und darf nichts anderes erstrebt werden als die notwendige Fülle des leibhaftigen Wortes Gottes und der Anbetung. Das beliebte Wort von der protestantischen „Schlichtheit“ des gottesdienstlichen Handelns darf nicht dazu verführen, daß eine betonte Armut und Kümmerlichkeit, ein Mangel an Schönheit und Überschwang den inneren Reichtum und die Freude des Evangeliums selber verdunkelt und verfälscht.

2. Die gottesdienstliche Aufgabe der Haushalterschaft, nicht weltliche Rechtsformen bestimmen die Maßstäbe der kirchlichen Rechtsbildung.

Damit die Kirche Kirche sei und bleibe, muß sie in dreifacher Weise ihre Eigenständigkeit bewahren:

in der Art ihres Denkens, dessen rationale Begrifflichkeit von der geistlichen Erfahrung getragen und korrigiert werden muß,

in ihrem liturgischen Handeln, für das weder ästhetische noch pädagogische Gesichtspunkte entscheidend sind,

in ihren Ordnungen, die ständig durch die Nachahmung politischer Rechtsformen gefährdet werden.

Das schließt den unvermeidbaren Zusammenhang mit den Denk- und Lebensformen der umgebenden Welt nicht aus.

Der Gottesdienst bestimmt zugleich die Maßstäbe der kirchlichen Rechtsbildung. Aus dem Wechselbezug von Wort Gottes und Bekenntnis der Gemeinde ergibt sich mit dem *Grundmaß des Gottesdienstes* auch das *Grundmaß der kirchlichen Ordnung*: das Gegenüber von Amt und Gemeinde. Jede einseitige Herrschaft des Amtes über die Gemeinde wie die Herrschaft der Gemeinde über das Amt ist dadurch ausgeschlossen. Dieses Grundverständnis, in dem wir mit der alten und griechischen Kirche übereinstimmen, ist zwar von der lutherischen Kirche nie vollständig preisgegeben, aber wegen einer falschen Abwertung angeblich „äußerer Ordnung“, aber auch wegen der Verengung des kirchlichen Amtes auf das Predigtamt nicht mit hinreichender Klarheit und Folgerichtigkeit als echtes Grundmaß der Kirche vertreten worden. Wer auf dieser Erkenntnis steht, kann sich nicht jede beliebige Ordnung der Kirche und ihres Regiments gefallen lassen.

Die Erkenntnis, daß es weder eine heilsnotwendige Liturgie noch eine heilsnotwendige Kirchenverfassung (freilich auch keine heilsnotwendige Formulierung der Lehre) gibt, entbindet nicht von der Verpflichtung, in all diesen Bereichen nach dem Richtigen, das heißt Sachgemäßen, zu fragen und alles auszuschalten, was dem Inhalt des Evangeliums nicht gemäß ist.

3. *„Wir können an der Kirche nur bauen, wenn wir selber Kirche sind.“*

Diese Erkenntnis verpflichtet, sich geistlichen Erfahrungen offen zu halten und sie weiterzugeben, statt sie zu theoretischen Aussagen zu verfälschen. *Die Kirche lebt vom gottesdienstlichen Vollzug und wir mit ihr.* Geistliche Übung, innere Sammlung und tätiger Gehorsam sind dazu erforderlich. Diese Erkenntnis zwingt uns, uns selbst und andere unter die erfahrene Wahrheit zu stellen. Es handelt sich bei alledem nicht um Dinge, die man tun, aber, wenn sie uns unbequem oder anderen anstößig sind, auch lassen kann.

Seit Jahrzehnten zerbrechen sich die Theologen die Köpfe über die Predigtnot,

Seit langem erreicht die Predigt nur begrenzte Kreise der getauften Christen,

Eine Inflation des gesprochenen Wortes hat es unendlich entwertet,

Längst ist erkannt, daß die sich an den Verstand wendende Rede allein die tieferen Schichten des Menschen — und damit den ganzen Menschen nicht erreicht,

Nach der Schrift ist den Jüngern sehr viel mehr aufgetragen, als in der Predigt geschehen kann — —

dennoch klammern sich viele Pastoren und Gemeinden wie an einen letzten Balken an einen unbedingten Vorrang der Predigt und entwerten damit zugleich alles andere, Sakrament, Anbetung und die ganze Fülle der Gnadengaben, die der Urkirche und alten Kirche noch gegenwärtig war.

Wenn man mehr fordert, meinen sie, in Werkgerechtigkeit, Willkür, Restauration längst abgestorbener Formen, kurz in ein Meer fragwürdiger Dinge zu geraten.

In den meisten Gemeinden ist die Feier des heiligen Mahles nicht der Höhepunkt und das Ziel des Gottesdienstes, sondern ein Anhängsel. Die Feier hat auch fast ganz den Gemeinschaftscharakter verloren. Die Gemeinde hat sich gewöhnt, zu Beginn des Sakramentsgottesdienstes entlassen zu werden — wie in der alten Kirche die Katechumenen. Die Mehr-

zahl der konfirmierten Christen weicht vor der Gegenwart des Herrn als vor einer ihr unheimlichen Wirklichkeit zurück.

Die Austeilung erscheint wesentlich als eine Speisung Einzelner, die freilich mit Ernst empfangen, aber von der Gemeinde nicht mitgetragen wird. Man scheut sich vielmehr dabei zu sein, als ob man zu Unrecht in ein rein persönliches Geschehen eindringe. Für die große Mehrzahl ist und bleibt das Sakrament ein ehrwürdiges, aber unverständliches und nicht notwendiges Geschehen, dem man darum aus Ehrlichkeit fernbleibt. Wenn wir uns gegen das isolierte Handeln des römischen Priesters am Altare wenden, müssen wir uns gleichzeitig dagegen verwahren, daß unser eigenes Handeln hier wesentlich als ein Empfangen des Einzelnen verstanden wird, das ihn nicht leibhaftig mit der Gemeinde und der ganzen Kirche verbindet. Dies ist eine Folge der falschen Meinung, die eine intellektuelle Belehrung für ausreichend hält. Es ist eine tiefe Schuld der Kirche, daß sie dem Menschen den Weg zur Teilnahme am Sakrament mehr verschlossen als geöffnet hat. Hier ist die eigentliche Quelle für die Gemeinschaftslosigkeit der Kirche und die geistliche Not ihrer Glieder.

Gerade die streng geschlossene Meßfeier der alten Kirche hatte missionarischen Charakter. Eine falsche Trennung von Innerlichkeit des Glaubens und äußerem Kirchenwesen hat der Kirche das Gefälle von Innen nach Außen und damit die bindende Kraft genommen. Alles dies kann nur durch behutsame Einführung und bewußte Erziehung zum rechten Gebrauch des Sakraments wiedergewonnen werden.

III. UNAM

1. Die Einheit und Identität des Heiligen Geistes bestimmt die Einheit der Kirche gegen menschlichen Zentralismus und menschlichen Eigenwillen.

Die neutestamentlichen Bilder von der Kirche sprechen nicht im Sinne der mathematischen Einzahl von der Kirche. Sie sind im Sinne der Einmaligkeit und Einzigartigkeit zu verstehen. Der Plural (*ecclesiae*) kann darum nur im Sinne verschiedener örtlicher und zeitlicher Ausprägungen der einen Kirche gebraucht werden. Ihre Unterschiede finden immer ihre Korrektur an der Identität desselben dreifaltigen Gottes und deshalb auch am Gottesdienst und Bekenntnis. Es ist uns verboten, die Bemühungen um die Einheit der Kirche aufzugeben und uns angesichts der Spaltung mit der alleinigen Richtigkeit und Zulänglichkeit unseres Standpunktes oder „Ansatzes“ zufrieden zu geben.

Das Wachstum der Kirche durch die Zeiten bedingt einen Wandel, durch den jedoch ihre Einheit und Kontinuität niemals aufgehoben wird. Sie lebt kraft des ihr verheißenen Geistes als identische Größe über die Zeiten fort. Ihre Einheit beruht nicht auf der Einigkeit ihrer Glieder, sondern diese Einigkeit ist eine aus der Einheit erwachsende Verpflichtung und ein Merkmal der rechten Kirche. Es sind viele Gaben, aber ein Geist. Auch für uns gilt als Maßstab für den rechten einen Glauben, daß dieser ist,

was immer, überall, und von allen geglaubt worden ist (*quod semper, ubique et ab omnibus creditum est*, Vincenz v. Lerinum).

2. Die Gesamtkirche ist nicht ohne die Gemeinde, und die Gemeinde nicht ohne die Gesamtkirche.

Während die römische Kirche unter dem Einfluß weltlicher philosophischer Lehren (Universalismus) das ganze Leben der Kirche aus der obersten Spitze des Papsttums ableitet (Universalepiskopat), haben wir die eine allgemeine Kirche in eine Unzahl von Landeskirchen, Nationalkirchen, Sekten und Gemeinden zerfallen lassen und uns damit zufrieden gegeben. Es lebt jedoch der Herr nach der Schrift ebenso in der ganzen Kirche wie in jeder in seinem Namen gottesdienstlich versammelten Gemeinde. Dies bedeutet gerade nicht, daß jede einzelne Kirche und Gemeinde für sich bestehen könne, sondern genau das Gegenteil. Es ist die Gesamtkirche nicht ohne die Gemeinde, und die Gemeinde nicht ohne die Gesamtkirche. Das gilt auch für das Verhältnis von Teilkirche und Gesamtkirche*.

Es ist daher die römische Lehre zu verwerfen, die entgegen der hl. Schrift und der altkirchlichen Ordnung der Gemeinde die aus der aktiven Mitfeier (Concelebration) folgenden aktiven Verfassungsrechte versagt (Papalismus).

Es ist ebenso die umgekehrte falsche Lehre zu verwerfen, daß sich die Kirche aus der Gemeinde aufbaue (Kongregationalismus als Prinzip verstanden, nicht als Denomination), welche auch die altreformierte Kirche

* „Das Leben der Christenheit sieht er (Luther) nämlich einerseits in der *Ökumene* und macht demgemäß Vorschläge für ein allgemeines freies Konzil (Von den Konziliis und Kirchen 1539), andererseits sieht er es in der *Gemeinde*, in der das Evangelium lauter gepredigt wird. Aber die Gemeinde ist für ihn nicht Verfassungselement im Sinne des sog. Gemeindeprinzips, so offen gerade auch das Luthertum grundsätzlich für das presbyteriale und synodale Element war. Diese Bereiche, Ökumene und Gemeinde sind der weltlichen Obrigkeit gegenüber grundsätzlich frei und eigenständig.“ (Wolf, Die Einheit der Kirche im Zeugnis der Reformation in „Peregrinatio“, S. 166.)

ausdrücklich abgelehnt hat (z. B. 28. französische Nationalsynode von Charenton 1644). Die Einheit der Kirche schließt jede Souveränität der Einzelgemeinde und die Konstruktion der Kirche als eines Zusammenschlusses selbständiger Gemeinden aus. Der Satz der preußischen Kirchenverfassung von 1921 und anderer Kirchenordnungen „Die Kirche baut sich auf der Gemeinde auf“ verkehrt diesen grundlegenden Sachverhalt ins Gegenteil. Ebenso schließt die Einheit der Kirche die Souveränität jeder territorial begrenzten Teilkirche („Landeskirche“) aus. Es lebt keine Gemeinde, Teilkirche, Landeskirche ohne den *geistlichen und rechtlichen* Wechselbezug zur Gesamtkirche*.

Das bischöfliche Amt repräsentiert dann die Einheit der Kirche, wenn es nicht bloß als Leitung einer solchen Landeskirche, sondern in ökumenischer Gemeinschaft besteht: „*unus episcopus — nullus episcopus*“. Keine Synode oder Kirchenversammlung hat daher das Recht, sich Bischöfe zu wählen, ohne die vom ökumenischen Konzil von Nicaea (Kanon IV) verordnete Mitwirkung anderer Bischöfe nicht allein bei der Ordination, sondern auch bei der Wahlentscheidung selbst. So haben sich auch die Reformatoren wider die Allmacht des Papsttums auf jene Vorschrift und die ökumenische Gemeinschaft der Bischöfe berufen (Schmalkaldische Art. 70. 71, Tractatus de potestate et primatu papae VII); sie haben aber diese verbindliche Gemeinschaft zur bloßen formalen Mitwirkung anderer Bischöfe bei Einführungen absinken lassen.

Die Einheit der Kirche verpflichtet auch zu der sorgfältigen Beachtung der Reste gemeinchristlichen Kirchenrechts, wie sie vor allem in der wechselseitigen Anerkennung der rite vollzogenen Taufe, im Gebrauch des Kanons, in den Bekenntnissen der alten Kirche und, bis zu einem gewissen Grade auch in der Anerkennung des Amtes gefunden werden können.

3. Die Wirklichkeit des Gottesdienstes bindet die Kirche zur Einheit und scheidet die Geister.

Die Überwindung eines überständig gewordenen Landes- und Nationalkirchentums ist die Sehnsucht vieler Christen. Praktisch aber herrscht

* „Es ist weder entscheidend der Begriff der *ecclesia invisibilis* noch derjenige der bloßen Gemeinde. Beide Auffassungen verweisen in das Sektentum und sind so isoliert absolut unreformatorisch: gerade auch der Grundsatz vom ‚Aufbau der Kirche auf der Gemeinde‘ ‚von unten her‘. Nicht die Gemeinde konstituiert nach reformatorischem Verständnis die Kirche, sondern das ‚von oben her‘ wirksam ausgerichtete Wort Gottes, das zugleich verhindert, bei der Betonung der Katholizität lediglich auf die formale Kontinuität zu achten“ (Wolf a. a. O., S. 171).

immer noch ein enger Partikularismus und die übergreifende Einheit bleibt unverbindlich. Ein starker und lebendiger Strom gemeindristlichen Denkens fehlt. Das ist nicht zu verwundern. Die Wasser strömen vom Berge herab, nicht hinauf. Nicht wir schaffen die Einheit, sondern sie verbindet uns. Je wirklicher unter uns das heilige Geheimnis ist, desto mehr wird es uns über geschichtliche Schranken hinweg einen. Von der erfahrenen Wirklichkeit des gottesdienstlichen Lebens haben wir die Besonderheiten der Lebensformen und des gedanklichen Ausdrucks begrenzen zu lassen. Wir haben den Satz wahrzumachen: „Nehmet euch untereinander auf, wie Christus euch aufgenommen hat, zum Lobe des Vaters.“

„Konfession“ bezeichnet einen geschichtlichen Ort innerhalb der *einen* Kirche; Konfessionalismus bedeutet den Versuch, diesen konkreten Ort absolut zu setzen, und verleugnet damit die Einheit der Kirche. Er ist eine Form des sektenhaften Denkens, das nicht vom Ganzen, sondern vom Einzelnen ausgeht und die Einheit mit Uniformität verwechselt. In diesem Sinne ist der Anspruch der römischen Kirche, *die* Kirche zu sein, neben der es zwar Menschen unter der Gnade, aber keine Kirche geben kann, der verhängnisvollste Angriff auf die Einheit der Kirche.

Nicht alle Verschiedenheiten der theologischen Lehrmeinungen sind kirchentrennend; vielmehr gehört eine gewisse Freiheit der gedanklichen, sprachlichen und liturgischen Formen zu dem Wesen der kirchlichen Einheit. Denn es gibt keine Lehre, auch keine „reine“ Lehre an sich; alle Lehre hat vielmehr Teilhabe am Heiligen zum Grunde. An der Einheit der Kirche erweist sich noch einmal, daß die *lex credendi* die *lex orandi* ist.

IV. SANCTAM

1. Die Kirche kann nur „heilige Kirche“ sein, wenn sie Theokratie und Staatshörigkeit gleichermaßen vermeidet.

Die Heiligkeit der Kirche beruht nicht auf der Qualität ihrer menschlichen Vertreter, sondern trotz deren Menschlichkeit auf dem Ratschluß Gottes, der die Kirche als Raum und Werkstätte für seine geheimnisvoll öffentliche Wirksamkeit gebraucht. Sie ist immer ein Fremdkörper in der Welt, sie ist für die Welt, aber nicht von der Welt. Sie ist heilig, weil sie die geoffenbarten Geheimnisse Gottes in ihrer Mitte hat.

Die Verwechslung von Öffentlichkeit mit Publizität und Popularität hat unseren Kirchen die Dimension des heiligen Geheimnisses fast vollständig genommen. Heiligkeit und Heiligung erscheinen fast nur noch als an-

maßender menschlicher Anspruch. An die Stelle des Heiligen treten ethische Begriffe. So hat etwa unser Eheverständnis den im Epheserbrief bezeugten Geheimnischarakter verloren. Wir haben die Grenze zur heidnischen Sakralität sehr scharf zu ziehen verstanden, aber nicht deutlich die entsprechende Grenze gegenüber einer Profanisierung und Entleerung aller Lebensbereiche zu zeigen vermocht.

Die Kirche ist immer in einer doppelten Versuchung, ihre Heiligkeit und damit die Voraussetzung ihres Dienstes an diese Welt zu verlieren:

entweder meint sie, die Welt *ad maiorem dei gloriam* leiten zu müssen und trachtet deshalb mit den Mitteln der Welt nach Herrschaft und Sicherung,

oder sie paßt sich den politischen und weltanschaulichen Mächten an, gibt diesen angeblich unwichtige und äußere Bereiche preis und zieht sich auf ihre Geistlichkeit und Innerlichkeit zurück.

Jede der geschichtlichen Kirchen ist einer dieser Versuchungen je nach ihrer Besonderheit vorzugsweise ausgesetzt und auch bis zu einem gewissen Grade erlegen.

Man kann auch der Gefahr, die Aufgabe der Kirche zu verfehlen, nicht dadurch entgehen, daß man aus der einen Versuchung in die andere ausweicht. So ist die lutherische Reformation aus der babylonischen Gefangenschaft des verweltlichten Papsttums in diejenige des Staats- und Landeskirchentums gefallen, aus der wir uns heute erst endgültig befreien müssen. In der eben erst von den politischen Mächten befreiten Kirche verbreitet sich jetzt die Zwangsvorstellung, unausgesetzt politisch handeln zu müssen.

2. *Der Dienst der heiligen Kirche an der Welt fordert die Eigenständigkeit und den geistlichen Charakter ihrer Ordnung.*

Die Heiligkeit der Kirche und ihr Dienst an der Welt fordert ihre geistige und rechtliche Unabhängigkeit. Deshalb ist *aller Dienst in der Kirche geistliches Amt* und als solches zu ordnen.

Die unter IV/1 geschilderte doppelte Versuchung tritt an die Kirche auch in der Frage ihres eigenen Rechtes heran. Von jeher haben die Einen gemeint, mit dem göttlichen Recht der Kirche auch das Recht Gottes auf alle Bereiche umfassend, folgerichtig, ja total vertreten zu müssen (hierarchische oder Verkündigungstheokratie). Erschreckt von den Übergriffen in das weltliche Regiment und einer Flut von Mißbräuchen haben die Anderen die Lösung in der Begrenzung des „göttlichen Rechts“ auf enge

Bereiche „des zum Heil Notwendigen“ (lutherische Reformation) oder in der völligen Verneinung eines göttlichen Rechts der Kirche (Moderne) gesucht. Alle drei Auffassungen haben der Verweltlichung der Kirche den Weg bereitet: durch Macht wie durch Machtverzicht, von der Allmacht bis zur Auflösung, von der falschen Heiligkeit bis zur Entheiligung der Kirche. Nicht durch fremde Gewalt allein, sondern auch durch eigenes Versagen von Anbeginn sind die evangelischen Kirchen der weltlichen Gewalt preisgegeben worden. So ist auch im 19. und 20. Jahrhundert der Versuch möglich geworden, die Kirche bewußt in den Staat aufzulösen (Idealismus, Nationalsozialismus). Dieses ursprüngliche Versagen durch Verkürzung der Lehre von der Kirche ist nie offen und allgemein zugegeben worden. Zu dieser unbußfertigen Berufung auf die Zulänglichkeit der eigenen Tradition gehört die Behauptung, daß die reformatorische Lehre die rechte Mitte zwischen falscher, heidnischer Sakralität und Profanierung des Heiligen bedeute. Daß aber in der geschichtlichen Wirklichkeit die Kirche in einem solchen Maße nach der einen Seite hin verweltlicht werden konnte, sozusagen eine offene Flanke hatte und hat, zeigt, daß ihre Lehre in diesem Punkte nicht voll entfaltet worden ist.

Die Unterscheidung von „göttlichem“ und „menschlichem“ Recht in der Kirche (eine scholastische Begriffstrennung) nützt uns also zur Lösung dieser Aufgabe nichts. Wir müssen vielmehr die Grenzen erkennen, zwischen denen sich das eigene Recht der Kirche entfaltet — sie sind durch jene Versuche bezeichnet.

Es lebt der Christ auch nicht nach zwei verschiedenen Rechten in der Kirche, einmal unter der Autorität des Wortes, und zum anderen als Rechtsgenosse. Vielmehr ist beides unter dem Anspruch der Offenbarung eine Einheit, wobei die Ordnungen der Kirche in verschiedener Nähe zum Auftrag der Kirche stehen und deshalb verschieden zu handhaben sind.

3. Die Heiligung des Christen ist die Bildung des ganzen Menschen nach dem Bilde Christi.

a) Die Heiligkeit der Kirche begründet den biblischen Sprachgebrauch, der von allen gläubigen Christen als von den Heiligen Gottes redet. Diese Heiligkeit aber ist ein dynamisches Geschehen, in welchem der ganze Mensch nach Geist, Seele und Leib von Gott geheiligt wird.

b) Diese Heiligung darf nicht als sittliche Vervollkommnung durch moralische Anstrengung mißverstanden werden (ethischer Idealismus), vielmehr bewirkt sie die „Bildung“ des ganzen Menschen nach dem Bilde

Christi, die sich immer und notwendig in den zwei Formen der Abkehr von widergöttlichen Mächten (Askese) und in der positiven Durchdringung des ganzen Lebens mit der Liebe Gottes, der Einübung in das Christentum (*institutio, exercitium*) erweist.

c) Die Heiligkeit der Kirche drückt sich auch aus in der Einbeziehung aller Kreatur (Raum, Zeit, Licht, Farbe, Ton) in das gottesdienstliche Handeln, in der Schönheit des Gottesdienstes als Form der Verherrlichung Gottes und in der Ehrfurcht, die ebenso dem Gotteshaus wie der Sprache als dem Gefäß des Heiligen gebührt.

d) Der Anteil jedes einzelnen Christen an der *oikonomia ton mysterion* ist der eigentliche Sinn des allgemeinen Priestertums, in dem der „Laie“ seine Zugehörigkeit zum heiligen Volk (*laos*) bewährt.

V. CATHOLICAM

1. Die Katholizität der Kirche meint den ganzen Menschen und das Ganze der Welt.

Katholisch (*Kat'holon*, auf das Ganze sich beziehend und erstreckend) bezieht sich sowohl auf den Menschen als Lebensganzheit als auch auf die Ganzheit der Kirche über die Erde. Damit ist weder die Isolierung einer religiösen Provinz im Menschen noch das unverpflichtete Nebeneinander verschiedener Kirchen vereinbar. Das eine weist hin auf die Einbeziehung aller Lebensbereiche in die christliche Existenz, das andere auf die Universalität der einen und unteilbaren Kirche.

a) Die Parole der reinen Innerlichkeit „Gott und die Seele — sonst nichts“ widerstreitet der Katholizität des Heilsgeschehens. Sie erfordert vielmehr das Ernstnehmen der Leibhaftigkeit der christlichen Existenz und die Einbeziehung aller Kreatur in das Handeln der Kirche.

b) Aus dem katholischen Charakter der Kirche folgt die Verpflichtung zu einem christlichen Weltbild, das heißt zu der immer neuen Bemühung, alle Bereiche der Wirklichkeit (Anthropologie, Geschichte und Kosmologie) vom christlichen Glauben her zu verstehen und zu deuten. Die weltweite Aufgabe der Kirche ist der notwendige Ausdruck der kosmischen Weite des Christusgeschehens.

c) Katholizität (Ganzheitlichkeit) fordert auch Fülle und Ganzheit der Lehre. Wo immer der Christ der Wahrheit begegnet, begegnet er seinem Herrn. Dies schließt es aus, eine wissenschaftliche Methode oder eine für

klassisch ausgegebene Philosophie als wesentlichen Bestandteil theologischer Erkenntnis auszugeben, gewisse Fragen von vornherein auszuschließen, etwa den „Personalismus“ in ausschließenden Gegensatz zu ontologischer Erkenntnis zu stellen und was dergleichen mehr ist. *Ein Verzicht auf Katholizität der Anschauung bedeutet immer zugleich einen Verlust an evangelischer Freiheit.* Katholizität schließt also die Souveränität des einzelnen Menschen und jeder kirchlichen Gemeinschaft ebenso aus wie die Ausschließlichkeit eines Lehrsystems.

2. Die Katholizität der Kirche fordert Ganzheit der Kirchenverfassung.

Die römische Kirche wird gerade durch die unbegrenzte Ausdehnung des apostolischen Leitungsanspruches gekennzeichnet, um dessen willen sie die Gemeinschaft mit der griechischen Kirche und den protestantischen Kirchen und damit ihre eigene Katholizität preisgegeben hat. Sie hat sich entschlossen, die übrige Christenheit nur auf dem Wege vollständiger Unterwerfung einzubeziehen. „Der Katholizismus hindert die Katholizität der Kirche.“

Es gibt kein abstraktes Ideal der Kirchenverfassung, aber eine Grundstruktur kirchlicher Ordnung, die der Katholizität der Kirche entspricht. Katholisch ist eine Ordnung, die alle wesentlichen Elemente kirchlichen Lebens sinngemäß zusammengebunden zur Wirkung bringt:

- a) die Universalität der Kirche wie die Besonderheit der Teilkirchen und Gemeinden,
- b) das Recht des Amtes wie der Gemeinde und der besonderen Dienstgemeinschaften,
- c) die Mehrheit der gebotenen Dienste in Gottesdienst, missionarischer Verkündigung und Lehre, und Liebesdienst (Leiturgia, Martyria, Diakonia),
- d) dementsprechend auch die Mehrheit der Ämter, das ökumenische Bischofsamt der geistlichen Leitung, das gemeindliche Pastorenamt, die Ämter der Diakone und der Gemeindeältesten.

Diese Ordnung ist weder gleichgültig noch unbeschränkt verfügbar. Die Kirchengeschichte zeigt, daß die Überbetonung eines einzelnen Ordnungselementes, die Störung dieser Zusammenordnung, auch die Zerstörung der kirchlichen Einheit zu Folge hat.

3. *Wer evangelisch sein will, muß zugleich mit ganzem Ernst katholisch sein wollen.*

In jeder Gemeinde ist das Bewußtsein und Verständnis dafür zu wecken, daß sie nur als Glied der allgemeinen Kirche christliche Gemeinde sein kann. Der geschichtlich entstandene Gegensatz „evangelisch“ und „katholisch“ widerspricht dem Sinn beider Bezeichnungen. Wer als evangelischer Christ nicht gleichzeitig in Anspruch nimmt, katholisch zu sein, d. h. der allgemeinen Kirche anzugehören, verkennt den Sinn der Reformation. Das wird theoretisch selten bestritten werden; praktisch ist man sehr weit davon entfernt. Eine provinzielle Enge beherrscht unser Kirchenwesen, die gar nicht damit rechnet, daß es in der einen Kirche Christi auch andere Formen der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens gibt als das, was man in der eigenen Gemeinde gewohnt ist. Man ist so sehr an das Protestantieren gewöhnt, daß die Freiheit und Fähigkeit geistlicher Unterscheidung darüber verloren gegangen ist. In dem Gegenteil von dem, was die römische Kirche tut, sieht man schon eine Gewähr für das Richtige. Während man im Verhältnis zwischen Kirche und Kommunismus dringlich davor warnt, sich durch verhärtete Frontbildungen in die Abhängigkeit des Gegensatzes zu bringen, tut man eben dies im Verhältnis zur römischen Kirche.

In Rom gibt man grundsätzlich dem Allgemeinen den Vorrang vor dem Besonderen, im Protestantismus jedem geschichtlich Zufälligen den Vorrang vor der Teilhabe am Ganzen. Es ist an der Zeit, diese unechten Gegensätze mittelalterlicher Philosophie in Leben und Denken zu überwinden. Die unbewußte Abhängigkeit von solchen fälschlich für evangelisch gehaltenen Überlieferungen ist außerordentlich groß. Die Reformation ist nicht zuletzt deswegen unvollendet geblieben, weil sich bis heute die protestantische Theologie nicht wirklich von den Schulgegensätzen ihrer Entstehungszeit hat freimachen können.

VI. APOSTOLICAM

1. *Die Apostolizität der Kirche haben wir nicht ohne die traditio, und diese nicht ohne den ganzen Kanon der heiligen Schrift, auch wo diese nicht „protestantisch“ ist.*

Die Reformation hat gegen die Autorität des Papsttums die Formel „sola scriptura“ gebraucht. Wenn darunter aber verstanden wird, daß man außerhalb jeder geschichtlichen Überlieferung, also abgesehen von jeder Tradition, einen Zugang zu den heiligen Urkunden als den „objektiven“ Quellen finden könne, so erweist sich dies heute theoretisch wie praktisch

als humanistische Illusion. Wir haben gar nicht die Wahl, die Schrift ohne oder mit Tradition zu haben. Wir haben sie niemals anders als in der Tradition. Dagegen herrscht heute die in der Reformation bekämpfte Überordnung der Tradition über die Schrift bei uns selbst. Da wir uns dem Problem der Tradition niemals wirklich gestellt, sondern gemeint haben, sie ausschalten zu können, sind wir in vielem sehr viel traditionalistischer als die römische Kirche — und zwar herrschen die Traditionen des 16. und des 19. Jahrhunderts. Was ihnen widerspricht, gilt als nicht verbindlich.

Die biblische Forschung hat nun ein neues, unserer protestantischen Gewohnheit widersprechendes Bild der Urkirche gezeigt und erwiesen, daß diese wesentlich als eucharistische Gemeinschaft zu verstehen und das Neue Testament im Zusammenhang einer werdenden liturgischen Tradition zu sehen ist. Die Bereitschaft, das eigene Leben und das der Kirche nach diesem Vorbild zu richten, ist aber nur gering — die Schrift ist nicht einwandfrei „protestantisch“! — Nicht mehr die falschen positiven Traditionen und Beifügungen der römischen Kirche, sondern die eigenen *negativen Traditionen und Abstriche* hindern uns heute, aus der Fülle der heiligen Schrift zu denken, zu leben und zu handeln.

Der richtige Grundsatz, in der heiligen Schrift zentrale und periphere Aussagen zu unterscheiden, darf nicht dazu verführen, im Kanon selbst eine Auswahl zu treffen und alle „Ansätze frühkatholischer Entwicklung“ als für uns unverbindlich zu entwerten. Das heißt bestimmte theologische Überlieferungen über die Schrift stellen. Dies liegt auch dann vor, wenn man von einem sog. „reformatorischen Ansatz“ als einem vorweggenommenen Generalverständnis des Evangeliums ausgeht. Auch was nur „am Rande“ steht, muß ernstlich beachtet werden, um die Mitte recht zu verstehen.

Die Übertragung des Amtes ist als die Weitergabe der den Aposteln gegebenen Vollmacht zu werten. Über die Frage der „*successio apostolica*“ wird in den beiden besonderen, hier angefügten Darstellungen gehandelt.

2. Die Apostolizität der Kirchenordnung fordert die Ausgliederung des geistlichen Amtes statt des Monopols des Predigtamtes.

Die Vollmacht des geistlichen Amtes erwächst niemals aus dem Auftrag lokaler oder territorialer Kirchenbehörden, sondern immer nur aus dem Auftrag der ganzen Kirche. Die Ordination bewirkt konstitutiv die Einfügung in den *ordo* des geistlichen Amtes, nicht in die Pastorenschaft einer Landeskirche. An diese Vollmacht bleibt die Verwaltung des Altarsakra-

ments gebunden. Wenn Nichtordinierte einen bloßen behördlichen Auftrag zur Sakramentsverwaltung empfangen, so bedeutet das, daß die Kirche sich selbst und ihr Amt nicht mehr ernst nimmt und also auch nicht verlangen kann, ernst genommen zu werden.

Die Einengung des geistlichen Amtes auf das Predigtamt schon im Augsburgischen Bekenntnis hat der lutherischen Kirche die Fülle der Ämter genommen. Weil die römische Kirche Papst und Bischöfe zum alleinigen Subjekt der Kirchengewalt gemacht hat, hat man bei uns umgekehrt die Alleinigkeit des gemeindlichen Predigtamtes vertreten. Obwohl Bischof und Presbyter (Pfarrer) aus einer Wurzel stammen, hat man nur die eine Form bewahrt, statt beide als Verzweigung des einen Amtes in der Kirche zu begreifen. Weil der Papst allein ökumenischer Bischof und Pfarrer zu sein beansprucht, hat man jeden Pfarrer zum ökumenischen Bischof zu machen versucht und darüber die ökumenische Einheit der Kirche verloren. Es ist das Bischofsamt ebenso der ökumenischen Kirche zugeordnet wie das Pfarramt der Gemeinde.

Genau so wie die gesamtkirchlichen Aufgaben und das Kirchenregiment wurden die reformatorischen Ansätze zur Armenpflege (Armen- und Kastenordnungen des 16. Jahrhunderts) widerspruchlos an die weltliche Obrigkeit preisgegeben und verweltlicht. Das zeigt, daß nicht die Verneinung der Hierarchie, sondern der Monopolanspruch des Predigtamtes bestimmend war.

Diese Alleinigkeit des Predigtamtes widersteht bis heute der gebotenen Ausgliederung der Ämter. Aus dieser Alleinigkeit entstand auch die Ausschließlichkeit der Pfarrgemeinde als einziger legitimer Form der Gemeinschaftsbildung. Die gesamtkirchliche, ökumenische Existenz der Kirche ging verloren. Die Gemeinschaften der Anbetung, des Liebesdienstes und der Mission fanden ebenfalls keinen echten Platz in der Kirche und entwickelten sich als Vereine oder Sekten außerhalb oder gegen die Kirche. Alles dies widerstreitet der Fülle der Gaben und Dienste in der apostolischen Kirche. Für Außerordentliches ist so erst recht kein Raum. Zur Ausgliederung der Ämter sind erst in der letzten Zeit in der Agende IV der Vereinigten Lutherischen Kirche Ansätze gemacht worden.

3. Mit der apostolischen Kirche leben heißt, sich ihre ganze Geschichte gegenwärtig halten.

Mit der Kirche leben heißt in ihrem geschichtlichen Zusammenhang leben, der uns nicht nur durch die Schrift, sondern durch die fortgehende traditio mit dem apostolischen Ursprung verbindet, es heißt die Wirksamkeit des

heiligen Geistes durch die ganze Geschichte der Kirche dankbar annehmen. Die Vorstellung, daß die Bildung der Kirche ein Sündenfall der Christenheit sei, ist ein bekenntniswidriger Geschichtsmythos. Wir bedürfen dringend einer Revision unseres Kirchengeschichtsbildes. Die Annahme eines leeren Raums oder einer ausschließlichen Fehlentwicklung zwischen der Urkirche und der Reformation hieße, daß die Kirchengeschichte erst 1517 begonnen habe. Das widerspricht auch dem Bewußtsein und Anspruch der Reformatoren, mit den Vätern der Kirche übereinzustimmen.

Der Anspruch der Verfasser des Augsburger Bekenntnisses, in der rechten katholischen und apostolischen Kirche zu sein, ergibt sich aus dem Schluß derselben:

„daß bei uns nichts, weder mit Lehre noch mit Ceremonien angenommen ist, das entweder der *heiligen Schrift oder gemeiner christlicher Kirchen* entgegen wäre.

Luther behauptet:

Unsere Kirche ist von Gottes Gnaden der Apostolischen Kirche am nächsten und ähnlichsten, denn wir haben die reine Lehre, den Katechismus, die Sacramente recht, wie es Christus gelehrt und eingesetzt hat, auch wie man Welt- und Hausregiment brauchen soll.

Sie waren der Überzeugung: Wir sind die rechte alte Kirche. Sind wir noch eins mit ihnen in dieser Auffassung? In Wirklichkeit ist in unseren Gemeinden jede Vorstellung von der alten Kirche des ersten Jahrtausend verlorengegangen. Von der Fülle ihrer Gebete, Hymnen, ihren großen Gestalten sind unsere Kirchen wie abgeschnitten. Anstelle der Vergewärtigung des Lebens der alten Kirche auch im Gebet der Kirche ist eine Historisierung, ein verstandesmäßiges Geschichtsbild getreten. Es ist darum das Studium auch der Kirchenväter (Patristik) statt eines abschließlichen Studiums der Reformatoren und ihrer Nachfahren zu fördern.

VII. SANCTORUM COMMUNIONEM

1. Die Gemeinschaft am Heiligen begründet die Gemeinschaft der Heiligen.

Wie wir heute wissen, und insbesondere Werner Elert* gezeigt hat, bedeutet die Formel „*sanctorum communio*“ nicht in erster Linie die Gemein-

* Werner Elert, „Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche, hauptsächlich des Ostens“.

schaft heiliger Personen, sondern die gemeinsame Teilhabe am Heiligen, an der ganzen Fülle der Gnadengaben Gottes, insbesondere aber an den Elementen des heiligen Mahles, also an der Gegenwart Christi. Damit ist die Grenze eines bloßen personalistischen Verständnisses bezeichnet und zugleich deutlich gemacht, worauf die Verbundenheit der *sancti* als Personen beruht**.

Wenn die Reihenfolge der Aussagen im Bekenntnis des Hieronymus ursprünglich gewesen ist (Elert)

remissio peccatorum (Vergebung der Sünden),
sanctorum communio (Gemeinschaft am Heiligen),
resurrectio mortuorum (Auferstehung der Toten),

so stellen diese drei Glieder einen heilsgeschichtlich-eschatologischen Zusammenhang dar und zeigen, daß nicht eine isolierte und wesentlich negativ verstandene Sündenvergebung der alleinige Inhalt des Heils ist. Das Priestertum aller Gläubigen ist die Teilhabe der Christen an dem Priesteramt Christi. Die priesterliche Verantwortung der Christen füreinander beruht auf diesem seinsmäßigen Zusammenhang der Glieder am Leibe Christi. Deshalb gibt es auch Stellvertretung in der Kirche (Patentamt, Fürbitte).

2. *Das allgemeine Priestertum hebt das besondere nicht auf. Die Ordination ist die Weitergabe der apostolischen Amtsvollmacht.*

Der zugleich sachliche und personale Begriff der *communio* hat eine Analogie in dem unauflöflichen Ineinander von Amt und Person im Ordnungsgefüge der Kirche. Während die römische Kirche einen für sich

** „Kattenbusch . . . hat wohl mit Recht formuliert: ‚daß niemand in der alten Kirche die sachliche und (die) personale Auffassung von *communio sanctorum* als einen Gegensatz empfand! Im Gegenteil ist nichts sicherer, als daß beides aufeinander bezogen wurde. Nur wer die *communio* mit den *sancta* besaß und recht bewertete, besaß auch oder hatte Aussicht zu erreichen die *communio* mit den *sancti*“ (Wolf a. a. O., S. 285).

„Das Sakrament begründet nicht primär eine Gemeinschaft von Personen, sondern ist als sakramentale *koinonia* Anteilhabe am Christusleib. Gerade durch die Identität der sakramentalen Speise im Abendmahl mit dem Christusleib, mit dem Ich des Christus, wird es ausgeschlossen, daß die Empfänger des Sakramentes, daß die Menschen diesen Leib erst aufzubauen (a. a. O., S. 177).

Nicht die Zusammenfassung zu einer Einheit, sondern die Verbindung mit Christus und die dadurch bedingte Anteilhabe an seinem göttlichen Lebensbesitz ist die Hauptsache im paulinischen Begriff der Kirche als des Leibes Christi“ (a. a. O., S. 177). (Zitat aus Wikenhauser.)

bestehenden und unzerstörbaren geistlichen Charakter des Priestertums behauptet — hierin abweichend von der alten und griechischen Kirche — hat die Reformation das geistliche Amt überwiegend als Funktion verstanden und gestaltet und seinen personalen Charakter ungeklärt gelassen. Ein nur funktionales Verständnis ist jedoch bürgerlich und nicht biblisch. So wenig das Kerygma Jesu von seiner Person getrennt werden kann, so wenig können im Amt Person und Funktion voneinander getrennt werden. Nach der Lehre der alten Kirche bedingen Funktion und Ordination einander; ohne Funktion keine Ordination; ohne Ordination keine Funktion (relative Ordination).

Deshalb kann niemand in der Kirche Anteil am geistlichen Amt haben, ohne berufen und ordiniert zu sein.

Während die römische Kirche das Priestertum zu einem ausschließlichen Merkmal des geweihten Klerus gemacht hat, und das allgemeine Priestertum der Gläubigen rechtlich hat bedeutungslos werden lassen, haben wir zu Unrecht das besondere Priestertum verneint. Das allgemeine Priestertum und das Amtspriestertum sind jedoch kein ausschließender Gegensatz; sie bedingen einander. Das besondere Priestertum hat Anteil am allgemeinen, ist aber nicht daraus abzuleiten. Das besondere Priestertum des Amtes ist gegründet allein auf die Berufung, d. h. die Verleihung der Gaben durch Gott, also nicht durch eine Delegation von Befugnissen, die jedem Christen zukommen.

Dieser Tatbestand wird durch die weit verbreitete Lehre verdunkelt, daß die Kirche eine Genossenschaft erwählter oder gläubiger Menschen sei, eine Lehre, die die weltlichen Grundsätze der Volkssouveränität und parlamentarischen Demokratie in die Kirche einführt. „Eine aus der Formel ‚*communio sanctorum*‘ zu entfaltende ‚Soziologie der Kirche‘ als Gemeinde ist innerhalb des reformatorischen Denkens nicht möglich“ (Wolf a. a. O., S. 296).

In der Ordination wird also ein Amtsscharisma übertragen (vgl. die Aussage der Apologie Art. XIII in „Die apostolische Sukzession und die Evangelischen Kirchen“, Ziff. 27). In unserer Kirche wird mit dieser Möglichkeit eigentlich nur noch theoretisch gerechnet. Den geistlichen Charakter des Amtes verliert man damit aus dem Auge. Das führt dazu, die Pfarrer in erster Linie theologisch-intellektuell auszubilden und ihre geistliche Zurüstung zu vernachlässigen. So werden sie, um mit der Reformation zu reden, „*magis profani quam decet ecclesiam*“ (profaner, als es der Kirche geziemt). Es ist hier an die Schriftworte zu erinnern:

„... Ich erinnere dich, daß du erweckest die Gabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände“ (2. Tim. 1, 6).

„Laß nicht aus der Acht die Gabe, die dir gegeben ist durch die Weissagung mit Handauflegung der Ältesten“ (1. Tim. 4, 14).

3. Die Teilhabe am Heiligen ist das Prinzip alles geistlichen Lebens.

Die *communio sanctorum* ist eine gegliederte Gemeinschaft, welche Rangunterschiede nicht ausschließt, sondern erfordert. Die Urkirche und die alte Kirche schätzten auf das Höchste die Einheit, kannten aber als pneumatische Gemeinschaft gerade auch im Blick auf die letzten Dinge keine Gleichheit (vgl. Sukzession Ziff. 14).

Die reformatorische Sorge, daß das alleinige Mittlertum Christi unangestastet bleibe, darf nicht dazu verführen, die Vielfalt geordneter Vermittlung zu verkennen. Die Leugnung jeder geordneten Vermittlung (durch die *traditio* in Amt, Predigt, Sakramenten) ist für Luther das Merkmal der Schwarmgeisterei. Die Verachtung der konkreten geschichtlichen Formen der Kirche ist als die Verherrlichung der religiösen Unmittelbarkeit die heutige Form des von Luther so grimmig bekämpften Schwärmertums. Das allgemeine Priestertum, das bei uns im Sinne geistlicher Souveränität des Einzelnen mißverstanden wird, hat gerade seinen wesentlichen Sinn als stellvertretende Vermittlung.

Die Teilnahme an den sancta, am Heiligen, ist das Prinzip alles geistlichen Lebens. Geistliche Übung dient darum der Einübung in dieser lebendigen Teilnahme und der Verwirklichung des allgemeinen Priestertums. Gerade der Begriff der Teilnahme widerspricht jedem Ideal der Vollkommenheit im Sinne der Vollständigkeit. Fürbitte und Liebesdienst sind Bekenntnisse zur *communio sanctorum*. Kenntnis und Anschauung der Gestalten der Heiligen ist notwendig, wenn die *communio sanctorum* ein wirklicher Raum sein soll, in dem wir leben und Heimat haben können.

Es gehört zu dem Charakter der Kirche als leibhafter Teilhabe, daß die Autorität der Wahrheit und der der Wahrheit geschuldete Gehorsam als *konkrete Autorität und konkreter Gehorsam* sichtbar werden. Die personale Autorität darf nicht durch die unverantwortliche Machtübung von Gremien ersetzt werden. Willkür und Disziplinlosigkeit dürfen sich nicht selbst rechtfertigen, indem sie sich auf die Freiheit vom Gesetz berufen. Ebenso wird die Berufung auf den Gehorsam gegen (ein unberatenes und oft irrendes) Gewissen mißbraucht. Autorität und Gehorsam bedürfen

beide des brüderlichen Rates und der seelsorglichen Weisung. Wo dieses Gefüge zerstört wird, stirbt die Autorität und es bildet sich eine falsche Brüderlichkeit der gegenseitigen Selbstbestätigung.

Schlußwort

Nehmen wir das Bekenntnis von der Kirche, wie wir es hier zu entfalten versucht haben, mit ganzem Ernst auf, so werden wir in anderer Weise als bisher gezwungen, die Übereinstimmung von Gottesdienst, Lehre und Ordnung mit der allgemeinen (katholischen) Kirche eifrig und eifersüchtig anzustreben. Das Wort von der „Katholizität“ der Kirche ist heute in vieler Munde. Jeder meint sie in seiner Konfession oder Teilkirche am ehesten zu besitzen. Angesichts der inneren Not und der äußeren Spaltung der Christenheit, der Ausbreitung von Haeresie, Irrlehre und Unordnung verführen wir uns mit solchem Reden selbst. Es geht um den *Durchbruch zur wahren Katholizität*.

Wir fordern keinen Radikalismus, sondern stellen uns unter die sehr viel schwerere Aufgabe, uns im Gehorsam des Glaubens ins rechte Maß bringen zu lassen.

Diese Aufgabe und dieses Maß heißen:

das ganze Evangelium — die ganze Schrift — die ganze Kirche — der ganze Gottesdienst — die ganze Ordnung.

Ältester und Rat der Evangelischen Michaelsbruderschaft

Erwin Schmidt

Pastor
Hamburg 36, St. Ansharplatz 9

Rudolf Spieker

Pastor
Hamburg 20, Tewessteg 10

Dr. Hans Dombois,

Staatsanwalt a. D.
Hemer Kr. Iserlohn, Haus Hemer
und Lehnerz Kr. Fulda

Prof. D. Dr. Wilhelm Stählin

Bischof i. R.
Rimsting über Prien/Obb.

Gerhard Langmaack

Architekt BDA
Hamburg 1, Spaldingstr. 210

Wilhelm Wagner

Dipl.-Ing., Stadtbaurat
Niefern b. Pforzheim/Baden
Herrenwingert 6

D. Dr. Karl Bernhard Ritter

Dekan, Kirchenrat
Marburg/Lahn, Liebigstr. 35

Prof. D. Dr. Heinz Dietrich Wendland

Universitätsprofessor
Münster/Westf., Universität

Sukzession im Neuen Testament

Die Frage nach der Sukzession kann an das Neue Testament nur so gestellt werden, daß nach der Tradition, d. h. der Weitergabe, und nach der Kontinuität der Kirche gefragt wird. Dabei handelt es sich nicht um eine Kontinuität „von unten her“, sondern um eine Kontinuität „von oben her“, die aber geschichtliche Wirklichkeit wird, weil sie mit der Stiftung und dem Sein der Kirche in der Welt eo ipso gesetzt ist. Der Begriff der Tradition bezieht sich auf die Weitergabe des Evangeliums, des Credo, der Sakramente und der sittlichen Weisungen (des Gesetzes Christi). Daher ist auch die Tradition mit dem Sein und der Sendung der Kirche in der Welt gegeben. Tradition und Kontinuität sind also nicht an irgendwelchen Punkten der späteren Entwicklung zu suchen, etwa erst in den Pastoralbriefen oder im 1. Clemens-Brief, dort, wo man gemeinhin den Umschlag der Entwicklung zur frühkatholischen Kirche hin ansetzt, sondern in den ältesten Dokumenten und Quellenschichten des Neuen Testaments, am Uranfang der Kirche selbst. Denn die Kirche Christi ist die Kirche der Apostel, und eben damit ist gesagt, daß sie Kirche ist und allein sein kann in der Form der Kontinuität und der Tradition.

Damit ist erstens die schwärmerische Auffassung von der Urkirche abgelehnt, die den Hl. Geist einerseits, Ordnung, Amt und Tradition der Kirche andererseits in Gegensatz zueinander stellt und die Urchristenheit als eine emotionale Erweckungsbewegung mit gestaltlosen Geisteswirkungen ansieht.

Zweitens aber auch jener protestantische Humanismus, der meint, sich historisch oder dogmatisch in ein direktes, unvermitteltes Verhältnis zur Hl. Schrift setzen zu können, indem er das Geschehen der *traditio* verachtet und überspringt, was nur die Folge haben kann, daß unkontrollierte Traditionen und ungeprüfte Voraussetzungen (sowohl im Historismus wie in der biblizistischen Orthodoxie) die Auslegung der Schrift und die Verkündigung beeinflussen.

Kontinuität und Tradition wurzeln im Uranfang der Kirche, nämlich schon in der *Berufung der ersten Jünger durch den Herrn vor Ostern*. Die nachösterliche Gemeinde hat diesen Vorgang als den von Gott gewollten und legitimierten Grund ihrer selbst anerkannt, indem sie die Berufungsgeschichten in die Evangelien aufnahm, und indem sie ausdrücklich feststellte, daß der Zusammenhang der vor- und der nachösterlichen Situation, der Jüngerschaft vor und der Gemeinde nach Ostern auf dem Kreise der Zwölf beruhe, aus dem nur Judas ausgeschieden und ersetzt worden war (Apg. 1. 13. 15 ff. vgl. Joh. 20, 19 ff.). Die erste Gemeinde tritt also mit dem Kontinuitätsbewußtsein ins Leben, daß Taten des geschichtlichen Herrn ihr Ursprung seien. Dies gilt nicht nur von der Berufung der Jünger, sondern auch von der Stiftung des Herrenmahls: Indem es das Abschiedsmahl der ersten Jüngerschaft vor seinem Tode ist und dieser an der göttlichen Heilskraft seines Sterbens im voraus Anteil gibt, ist es zugleich das Mahl der neuen, aus Ostern geborenen Gemeinde, die das geschichtliche Sterben des Herrn vergegenwärtigt und als göttliche Gegenwart erfährt gemäß der Anordnung „tut solches zu meinem Gedächtnis“. Gültig bleiben also, von Ostern und der nachösterlichen Gemeinde her gesehen, die *Berufung* und die *Stiftung des Sakraments*. Das sind die Urfundamente der Kontinuität und der Tradition. Beide werden weitergegeben und wirken ununterbrochen weiter in der Kirche.

Wir müssen also den doppelten, geschichtlichen und zugleich österlich-pneumatischen Ursprung der Taufe, des Abendmahls, der Berufung und der Verkündigung erkennen, der doch ein einheitlicher, heilsgeschichtlicher, in Christus wurzelnder ist, weil Gott Jesus von der Taufe des Johannes durch sein geschichtlich-messianisches Werk, durch Kreuz und Auferstehung zur Erhöhung führt und ihn durch diese Heils- und Christusgeschichte zum pneumatischen Kyrios seiner Kirche macht, aus dem der ganze Leib und damit das ganze Leben der Kirche hervorgeht (Eph. 4, 11—16, vgl. Kol. 2, 19). Die Berufung aber darf ja nicht getrennt gedacht werden von der Sendung (Matth. 10, 1 ff. Par. u. 28, 18 ff.) und von der Predigt der nahe herbei gekommenen Gottesherrschaft. Durch die Berufung macht der Herr die Jünger zu Verkündigern des Wortes vom Reich und zu „Menschenfishern“ (Mark. 1, 17 ff. Par.). Die Berufung ist also identisch mit der Sendung um des Reiches Gottes willen. Der Herr gibt seinen Jüngern Anteil an seinem Wort und Werk. Dies ist der Urakt, der die Tradition geschaffen hat, nämlich die Weitergabe des Verkündigungsauftrages und der dazugehörigen Vollmacht von Mann zu Mann, von Geschlecht zu Geschlecht. Wer empfängt, hat zugleich die

Verantwortung für das Weitergeben. Ostern hat dabei in unserem Zusammenhang die Bedeutung, daß der Berufungs-, Übertragungs- und Stiftungsakt des geschichtlichen Herrn als göttlicher Wille und Heilstat anerkannt und legitimiert werden können und müssen, weil der Herr von den Toten auferstanden ist. Was sonst von Tod und Untergang verschlungen worden wäre, das hat Ostern bestätigt, bekräftigt, als göttlich erwiesen und zum Grunde der Kirche gemacht. Daher geben nun z. B. die Evangelien das Wort des geschichtlichen Herrn als das bindende Wort des göttlichen, auferweckten und erhöhten Kyrios weiter an die Kirche nach Ostern, und so ist nun die Predigt des Herrn vor Ostern durch Tradition zur Predigt der Gemeinde nach Ostern geworden, das Abschiedsmahl zum Sakrament und Mahl der Kirche, Berufung und Sendung zur Stiftung des Amtes der Verkündigung.

So bekommt hier auch die wichtige These O. Cullmanns ihr Recht, daß nämlich der zur Rechten Gottes erhöhte Herr der wahre Träger der ganzen Tradition sei, die sich im Schoße der apostolischen Kirche entfaltet habe (vgl. „Die Tradition“ Zürich 1954). Wenn Paulus sagt „ich habe vom Herrn empfangen“, dann denkt er an die von der Gemeinde empfangene Überlieferung des Credo und des Herrenmahls (1. Kor. 11, 23 ff. und 15, 1 ff.). Er benutzt die von der rabbinischen Theologie geschaffenen Termini des Empfangens, des Überlieferens und der Lehre, aber in einer bezeichnenden, durch Ostern bestimmten christologischen und pneumatologischen Brechung und Umformung: Denn das Wort des Kyrios, das nach 1. Kor. 7, 10 ff. auch für die Ordnungen des Gemeindelebens entscheidende Bedeutung hat, ist jetzt das Wort des auferstandenen und erhöhten Herrn, und so wird das zum bindenden und gegenwärtigen Wort, was er während seines irdischen Daseins die Jünger gelehrt hat (vgl. Cullmann a. a. O., S. 19).

Wir können demnach für das Verständnis der *traditio* als Weitergabe sowohl bei dem Handeln des *geschichtlichen* Herrn als auch bei dem *österlichen* Kyrios einsetzen, müssen aber jeweils den *totus Christus*, d. h. hier Ostern im Zusammenhang mit der vorösterlichen Geschichte Jesu sehen.

Weil aber der Herr der Geist ist (2. Kor. 3, 17) und der Geist Jesus als den Herrn bekennt (1. Kor. 12, 3), gibt es für das neutestamentliche Denken keinen Gegensatz zwischen Pneuma und Tradition! Im Gegenteil. Denn der Geist ist die lebendige, göttliche Macht der Vergegenwärtigung dessen, sowohl im Verkündigungswort wie im Sakrament wie in der Fortsetzung der Kette der Berufungen, was einst der Herr während seines

Erdenwandels begonnen hatte; er ist nichts anderes als der in jedem Augenblick der fortgehenden Geschichte gegenwärtige Herr, der durch alle Zeiten der Geschichte hindurch wirkt; *er ist der Schöpfer der Tradition, er ist die Kontinuität*, indem er, wie die johanneischen Abschiedsreden zeigen, aus dem nimmt und lehrt, was Jesus gesagt und getan hat (14, 26; 16, 13). Kontinuität und Tradition in der Kirche der Apostel sind ein pneumatischer Zusammenhang und ein pneumatisches Geschehen. Diese beiden treten an die Stelle der Gesetzesparadosis in der Judenschaft. Die österlichen Zeugen des auferstandenen Herrn sind auch die Träger des Geistes (Joh. 20, 19 ff!): Sie empfangen den Geist vom Kyrios und damit die Vollmacht, sein messianisch-göttliches Amt der Sündenvergebung auf Erden fortzuführen.

Damit ist der vierte Gesichtspunkt ins Blickfeld getreten, von dem aus hinsichtlich des Neuen Testaments Tradition und Kontinuität gewürdigt werden müssen. Es handelt sich um das Amt des *Apostels*. Der Kyrios nimmt die Zeugen der Auferstehung durch den Geist in seinen Dienst und rüstet sie für ihren Dienst mit aller notwendigen Vollmacht aus. Das Amt der Apostel ist das kirchengründende Amt, einmalig und nicht wiederholbar, so wenig die geschichtliche Sendung des Herrn oder Ostern wiederholbar sind. Von den anderen Gliedern der Gemeinde her gesehen sind die Apostel das Fundament aller Tradition und Kontinuität in der Kirche (Eph. 2, 20), weil in ihnen und durch sie der erhöhte Kyrios redet (Röm. 15, 18 f.; 2. Kor. 3, 6 ff. 13, 3), zu seiner Gemeinde wie auch zur Welt. Darum kommt alles darauf an, daß wir in der apostolischen Kirche sind, und daß wir das Wort der Apostel hören und glauben. Wo und wann dies geschieht, sind wir in der echten, der pneumatischen Tradition darinnen. Diese apostolische Überlieferung ist von allem zu unterscheiden, was es sonst in der Kirche an Wort oder Ordnung usw. geben mag. Die Kirche hat den Kanon geschaffen, um die apostolische Verkündigung, Lehre und die von den Aposteln überlieferten kirchengründenden Stiftungen des Herrn zu bewahren, als die mündliche Weitergabe nicht mehr genügte, um, z. B. im Kampf mit den angeblichen Geheimtraditionen der Gnostiker, das Evangelium der Apostel vor der Mischung mit und der Unkenntlichmachung durch vielfältige Irrlehre zu schützen. Darum gilt: In der Kirche Christi gibt es ohne den Kanon kein Bleiben in der Überlieferung der Apostel, keine Fortsetzung der echten, pneumatischen *traditio*.

Damit aber taucht nun, wenn wir in die Kirche als lebendiges Geschehen der Verkündigung, der Gemeindegründungen etc. sehen, das Problem der Tradition in einer neuen Form auf, und hier erst wird das Problem der

Sukzession im engeren Sinne sichtbar. Es ist die ebenso klare wie fundamentale Frage:

Wie geht das Leben der Kirche von den Aposteln aus weiter?

Noch Paulus stellt und beantwortet diese Frage *verbis expressis* nicht, aber die Apostelgeschichte und die Pastoralbriefe stellen und beantworten sie deutlich, weil zu ihren Tagen der Prozeß der Gemeindebildung schon erheblich weiter fortgeschritten war als in den ersten Lebenstagen der paulinischen Missionsgemeinden, mit deren Aufbau es Paulus in seinen Briefen zu tun hat. Lukas führt Apostelgeschichte 14, 23 die Einsetzung der Presbyter (Bischöfe) auf die Apostel zurück. Die Pastoralbriefe schieben als Zwischenglied sozusagen die Apostelschüler ein, die im Auftrag und auf Anweisung des Apostels zu handeln haben und auf das ihnen verliehene Charisma hin angedredet werden. Bezeichnend ist aber, daß Lukas ebensogut sagen kann, der Heilige Geist habe die Bischöfe eingesetzt (Apg. 20, 28), und das ist für ihn selbstverständlich gar kein Gegensatz zu dem oben (Apg. 14, 23) über die Apostel Gesagten. Denn diese sind ja Träger des Geistes. Das Handeln des Pneuma ist ganz als „leibliches“ (Luther) d. h. real-geschichtliches Handeln verstanden. Und der Heilige Geist selber bewirkt durch das Werkzeug der Apostel den notwendigen *Übergang* der Gemeindeleitung, der Seelsorge, der Verkündigung von den Aposteln zu den Presbytern und Bischöfen, damit in der Kirche das lebendige Gegenwart bleibe, was der Herr gesagt und gestiftet hat, woran der Herr sich selbst gebunden hat, auch dann, wenn die Apostel nicht mehr am Leben sein werden.

Die Übergabe des Auftrages der Verkündigung, Seelsorge und Gemeindeleitung findet nach der Apostelgeschichte und den Pastoralbriefen statt durch die öffentliche Ordination, die mit der Handauflegung und dem Fürbittgebet verbunden ist. Diese Ordination ist ein „sakramentaler Akt“, der dem Empfänger die „wirksame Amtsgnade“ verleiht (H. Frh. von Campenhausen), indem die Handauflegung als leibhafte Handlung und Medium das Charisma mitteilt, ohne welches das Amt nicht ausgerichtet werden kann (Apg. 6, 5—6; 13, 2—3; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; 4, 5). Diese Ordination bedeutet zugleich auch die rechtliche Ausweisung und Legitimierung des betr. Amtsträgers vor der Gemeinde. Eine absolut wirkende Garantie für die echte Ausübung des Amtes ist aber in diese Beauftragung und geistliche Bevollmächtigung nicht eingeschlossen gedacht. Zweifellos kann man also weder in der Apostelgeschichte noch in den Pastoralbriefen eine formale Sukzessionstheorie finden. Vollends ist hier

jeder Gedanke daran ferne, man könnte das kirchliche Amt durch den Aufweis von Bischofsreihen empirisch-historisch sicherstellen. Wenn die Pastoralbriefe den Begriff der Paradosis geradezu meiden und statt dessen vom *Depositum* (*Paratheke*) der apostolischen Lehre sprechen, so dürfte darauf die Abwehr des gnostischen Traditionsbegriffes von erheblichem Einfluß gewesen sein.

Wohl aber kann man von diesem zweiten Stadium urchristlicher Kirchenbildung sagen:

Die *Bischöfe* bzw. die *Ältesten*, eingesetzt durch die Apostel, *repräsentieren jetzt die legitime diadoché successio*. Diese Form des Traditionsbewußtseins der Kirche hat dann der 1. Clemens-Brief auf die berühmte und zugleich viel verlästerte Formel gebracht, die eine „nicht abreißende Kontinuität“ hinsichtlich des Amtes der Kirche feststellt: Gott-Christus-die Apostel-die Bischöfe; eines kommt vom anderen und hat durch dieses Herkommen sein Recht und seine Legitimität. Im diesseitig-empirischen und innerweltlich-historischen Sinne ist dieser Satz zweifellos nicht beweisbar, weil man nicht an allen Orten und für die Zeit vom Ende der Generation der Apostel an lückenlos feststellen kann, welche Gemeindeleiter von den Aposteln eingesetzt worden sind. Dennoch ist der Satz des Clemens-Briefes mehr als eine dogmatische und kirchenrechtliche Theorie. Von den Aposteln aus geht die Verkündigung des Evangeliums und der Vollzug der sakramentalen Stiftungen weiter, ebenso die Kirchen- und Gemeindeleitung. Das Neue, was jetzt zu dieser grundlegenden Vorstellung hinzutritt, ist aber dies: *die Weitergabe ist angeknüpft an das Amt der Gemeindeleiter* oder Bischöfe (man beachte, daß dieses Amt sich also nicht einfach mit dem Bischofsamt der heutigen „katholischen“ Kirchen deckt). Und zweitens: Die Tradition der apostolischen Lehre und des Credo kann nur als gesichert gelten gegenüber den Feinden, den Irrlehrern in und außerhalb der Kirche, wenn *die Amtsträger der nach-apostolischen Kirche von den Aposteln herkommen*. Auf der anderen Seite zeigte es sich bald, daß die Bindung der apostolischen Tradition an dies Amt der Bischöfe nicht genügte, daß es auch nicht ausreichte, damit zugleich diese Amtsträger für die echte, apostolische Paradosis verantwortlich zu machen. Darum band sich die Kirche und band sie die Bischöfe an die *regula fidei*, das *Credo* und an den *Kanon*. D. h. also: das die Tradition der Apostel, von der die Kirche lebt, schützende Amt der Bischöfe *muß selbst geschützt, normiert und gebunden werden*; dies geschieht dadurch, daß die Kirche ein Credo hat, und daß sie die apostolische Tradition mit Hilfe des Kanon begrenzt gegen die Irrlehren und die angeblichen

mündlichen Traditionen und damit verbundenen Lehrerreihen der gnostischen Bewegung. So darf denn der Lehrsatz des 1. Clemensbriefes nicht isoliert gesehen werden. Das Amt der Bischöfe wird zum konstituierenden Amt der Kirche. Aber es kann nicht willkürlich lehren noch handeln. Es ist durch die apostolische Tradition selbst gebunden. Darin besteht die echte traditio, auch dort, wo wir von einer Einsetzung der Presbyter durch einen Apostel nicht das Mindeste wissen, daß die Bischöfe ihr Amt und ihre Verkündigung in der Kirche der Apostel empfangen. Ausdrücklich fast denn auch der 1. Clemens 44, 2f. die Möglichkeit ins Auge, daß auch „andere bewährte Männer“ an Stelle der Apostel Bischöfe einsetzen, und er fügt hinzu, daß dies „unter Zustimmung der ganzen Gemeinde“ geschehen sei, also nicht ein Vorgang sein kann, den die Amtsträger in ihrem eigenen Kreise für sich abmachen könnten.

Blicken wir von hier aus noch einmal auf die erste Epoche in der Bildung der apostolischen Kirche und ihrer Ämter zurück, so wird die Bedeutung jener Anweisung des Paulus an die Thessalonicher klar, daß sie diejenigen ehren und in Liebe hochhalten sollen, die sich um die Gemeinde mühen und sie „im Herrn betreuen“ (1. Thess. 5, 12f.). Hier handelt es sich um freiwillig übernommene Dienstleistungen für die Gemeinde, aber aus diesen bildet sich nun die Autorität des Amtes, und der Apostel legitimiert diese Autorität der Diener der Gemeinde. Es ist hier nicht davon die Rede, daß der Apostel selbst sie eingesetzt habe. Dennoch steht die kirchenleitende Autorität des Apostelamtes nicht außerhalb dessen, was die der Gemeinde freiwillig dienenden Personen tun. Vielmehr, der Apostel erkennt ihren Dienst an und fordert die Gemeinde auf, diese ersten Diener der Gemeinde „anzuerkennen“. So wenig hier bei Lebzeiten des Apostels also von einer formalen „Sukzession“ die Rede sein konnte, so deutlich zeigt die Mahnung des Apostels, daß er seine Autorität und Vollmacht dazu einsetzt, den Gemeinden zur Ordnung und zur örtlichen Gemeindeleitung zu verhelfen. Entscheidend ist dabei das die ganze Gemeinde mit ihren Dienern umschließende Bewußtsein, daß auf den Dienst die Liebe antworten muß, und aller Dienst an der Gemeinde „im Herrn“ ausgerichtet wird.

Wir ziehen daraus die Folgerung, daß es die wahre Tradition und Weitergabe, die wahre Kontinuität der Kirche allein in Christus gibt, in der Einheit des Geistes und der Liebe. Dann aber kann das Amt der Bischöfe die Gemeinde Christi nur dann leiten und weiden und vor den Gefahren verführerischer Irrlehre bewahren (vgl. Apg. 20, 28!), wenn es sich als

diakonia versteht und sich an Wort und Geist der Apostel bindet. Die formale historische Sukzession der Amtsträger sichert als solche die Kirche nicht. Wohl aber sichert der in seiner Kirche lebendige Kyrios die echte Tradition und Kontinuität seiner Kirche, und *Er* bewirkt diese ununterbrochen dadurch, daß er durch den Heiligen Geist seine Diener beruft und sendet. Er ist der Schöpfer der Kette der Zeugen auch dort, wo diese Kette für den menschlichen Blick unsichtbar geworden ist.

Das besagt zugleich, daß der Begriff der Weitergabe des Amtes, den schon das Neue Testament im oben entwickelten Sinne bezeugt, nicht ersetzt werden kann durch den angeblich allein „evangelischen“ Begriff der „*successio fidei*“. Ohne die Tradition des Credo und der Sakramente, ohne die Weitergabe des Amtes der Gemeindeleitung, der Verkündigung, des Vollzuges der kirchenstiftenden Sakramente der Taufe und des Herrenmahls, welche die ganze Gemeinde, die der Väter und die der noch ungeborenen Geschlechter, zur Kirche der Apostel macht, ist eben diese *successio fidei* unmöglich.

Es gibt also die *successio fidei* nicht außerhalb der Kontinuität und Tradition der Kirche. Es ist der häretische Spiritualismus, der den punktuell als Ereignis gedachten Glauben aus diesem pneumatisch-geschichtlichen Zusammenhang der *traditio* in der Kirche herausreißt und zweitens auch die Sachtradition, nämlich die Weitergabe des Evangeliums, und die Personaltradition, nämlich die Weitergabe der Ämter von Einem zum Anderen, in einen unmöglichen Gegensatz zu einander bringt. Weder kann die Sachtradition die Personaltradition noch umgekehrt die letztere die Sachtradition ersetzen. Beide können nur in- und miteinander bestehen. Die Predigt und der Glaube leben aus der Geschichte der Übertragungen und des Weitergebens, die Personen aber, die in der Kirche ein Amt empfangen oder weitergeben, aus der apostolischen Überlieferung des Evangeliums und der Sakramente, an welche ihre Ämter gebunden sind, durch die sie ausgerichtet und normiert werden, und welche sie zu bewahren und weiterzureichen bevollmächtigt werden.

Prof. D. Dr. *Heinz Dietrich Wendland*

Münster i./W.

Theol. Fakultät der Universität

Das Problem der apostolischen Sukzession und die Evangelischen Kirchen

Vorbemerkung

1. Das Problem der apostolischen Sukzession ist die Frage nach der Kontinuität der Kirche und zugleich die Frage danach, wie weit die Legitimität kirchlichen Handelns von dieser Kontinuität abhängig ist. Die bestehende Unklarheit in diesem Bereich ist für sehr viele Amtsträger evangelischer Kirchen eine ernste Bedrängnis des Gewissens und zugleich eine Quelle der Unsicherheit in wichtigen Entscheidungen, die auch von vielen Gemeinden empfunden wird. Mit dem Wort der Schrift, daß der Geist weht, wo er will, und der Auffassung, daß die Kirche wesentlich die ständige Aktualisierung dieses Geistes sei, kann die Frage nicht abgetan werden — auch nicht mit der Verdächtigung, man strebe hier nach falscher menschlicher Sicherheit. Die Abweisung der Frage bedeutet noch keine Lösung. Im Gegenteil zeigen die weltweiten Gespräche innerhalb der ökumenischen Bewegung die Tragweite und das Schwergewicht dieser Frage. Die gegensätzlichen Auffassungen auf diesem Gebiet sind auch nicht gleichbedeutend und gleichlaufend mit dem evangelisch-katholischen Gegensatz. Da das unbestreitbar und jedem Unterrichteten bekannt ist, bedeutet dieses Argument eine unzulässige Vereinfachung. Im Ganzen gesehen ist die Auseinandersetzung noch nicht über folgende Alternative hinweggekommen: Die einen behaupten, die apostolische Sukzession zu „haben“ und halten sie für ein notwendiges Zeichen der Kirche (wobei es Abstufungen des Gewichts gibt, das man ihr beilegt); die anderen erklären, daß sie sie nicht brauchen und daß die Aufstellung eines solchen Merkmals haeretisch sei. Es geht hier darum, diesen Gegensatz als falsch zu erweisen. Er wird durch einen falschen Begriff von apostolischer Sukzession hervorgerufen, den es zu überwinden gilt. Das „Haben“ und das „Nichtbrauchen“ liegt grundsätzlich auf derselben Ebene der Betrachtung. Wir können aber dem Problem der Kontinuität der Kirche nicht ausweichen. Wo wir es versuchen, verstecken wir uns doch immer nur hinter

Traditionen, die wir als solche nicht zu bezeichnen wagen. Da die evangelische Theologie sich mit dem Problem der Tradition nicht wirklich auseinandergesetzt hat, ist die evangelische Kirche unversehens sehr viel traditionalistischer geworden als selbst die römische.

2. Der Klärung dieser Fragen stehen im Raum der Evangelischen Kirchen noch besondere Hindernisse entgegen:

a) Die evangelische Kirchenrechtslehre hat die in den letzten dreißig Jahren gewonnenen exegetischen, dogmatischen und liturgischen Erkenntnisse bisher nicht verarbeitet. Sie ist entweder positivistisch oder traditionalistisch geblieben. Die kirchenrechtlichen Grundbegriffe sind bisher niemals in einer theologisch zulänglichen Weise geklärt und durchgebildet worden. Dieser Mangel macht sich heute in ganz besonderem Maße bemerkbar.

b) Auf Grund einer falschen Tradition wird alles Rechtliche in der Kirche vorweg abgewertet und das Recht zu Unrecht mit dem Gesetz im theologischen Sinne verwechselt. Die Theologen interessieren sich weder für die sachlichen Fragen noch für die Geschichte des Kirchenrechts. So verkümmert auch das rechtliche Verständnis. Wenn man meint, daß Geist und Recht sich nicht vertragen, so kann nur der Geist rechtlos und das Recht geistlos werden. „Die Schwierigkeit des Kirchenrechts liegt darin, daß die Theologen zu wenig vom Recht und die Juristen zu wenig von der Theologie verstehen“ (Emil Brunner, Das Mißverständnis der Kirche). Trotzdem nehmen die gleichen Theologen jederzeit ein theologisches Urteil über Tatbestände in Anspruch, die ihnen nur unzulänglich bekannt sind. Das führt zu einer folgenschweren Abhängigkeit des kirchenrechtlichen Denkens von der in der römischen Kirche entwickelten Begrifflichkeit auf der einen oder der liberalen Jurisprudenz auf der anderen Seite, deren Begriffe ebenfalls unbesehen verwendet werden.

Gerade bei der Erörterung der apostolischen Sukzession wird vielfach außerhalb von Geschichte und System des Kirchenrechts mit einem ungeklärten festen Begriff gearbeitet.

c) Die Neigung, alle Erscheinungen auflösend gegeneinander zu stellen, zu trennen oder dialektisch zu neutralisieren, ist so tief eingewurzelt, daß es der Erkenntnis dessen und des Entschlusses bedarf, dieser Tradition der Destruktion gegenüber Freiheit zu gewinnen.

I. KIRCHE UND KIRCHENRECHT

3. Die Kirche beruht

thetisch gesprochen auf dem Missionsbefehl Matth. 28 parall. und auf dem Wiederholungsbefehl Lucas 22, 1. Kor. 11.

eschatologisch auf der Verheißung des Geistes für die im Namen Jesu Christi (gottesdienstlich) versammelte Gemeinde wie für die ganze Kirche als Leib Christi über Raum und Zeit hinaus: bis daß er kommt (1. Kor. 11) — alle Tage bis an der Welt Ende (Matth. 28).

Daraus ergibt sich von Anfang an ein Miteinander der missionarischen Verkündigung mit dem Ziel der Taufe und der Vergegenwärtigung im Abendmahl, zugleich aber ein Miteinander der allgemeinen Kirche aus allen Völkern und der einzelnen gottesdienstlich versammelten Gemeinden. Jede Voranstellung oder Vernachlässigung eines dieser Merkmale muß zu einer Mißbildung der Kirche führen.

4. Das Verhältnis von Kirche und Recht ist nicht so zu bestimmen, daß der idealen Größe Kirche die ideale Größe Recht hinzugefügt wird, etwa wie ein schützender Panzer oder ein Erhaltungsmittel. Das Recht ist mit der Kirche untrennbar verbunden. Ihr Recht entspringt aus dem Anspruch des göttlichen Wortes, aus ihrem Gehorsam gegen den ihr aufgetragenen Dienst. Dieser Dienst der Kirche (*diakonia*) umfaßt alles, was ihr im Sinne von Ziffer 3 aufgetragen ist.

5. Das Verhältnis von Kirche und Recht kann erst nach Überwindung eines idealistischen Rechtsbegriffs richtig gesehen werden. Grundsätzlich und geschichtlich ist der Anspruch vor dem Recht, der Prozeß vor dem Gesetz. Aus der Anerkennung des Anspruchs durch den Angesprochenen und die Gemeinschaft oder im Streitfalle den Richter erwächst das sog. objektive Recht. Ebenso entspricht dem Anspruche Gottes das Bekenntnis des Menschen. In dem Zusammentreffen von Offenbarungsanspruch und glaubendem Bekenntnis bildet sich auch das Kirchenrecht. Wegen dieser Anspruchsstruktur besteht ein Wortcharakter des Rechts und ein Rechtscharakter des Wortes.

Die eine, heilige, allgemeine (katholische) und apostolische Kirche als eine vorgegebene, im Bekenntnis bezeugte geistliche Wirklichkeit ist deshalb nicht Gegenstand unserer Verfügung. Sie gehört auch nicht in den Bereich des nachfolgenden Gesetzes. Die Ordnung ihres Lebens und Wesens ist primär nicht eine Sache der zweckmäßigen Vernünftigkeit, sondern des Geistes; sie ist nicht aus der Vernunft, sondern aus dem Geist, aber nicht wider die Vernunft.

Die These Rudolf Sohms von der Unvereinbarkeit von Kirche und Recht ist daher in Übereinstimmung mit der ökumenischen Rechtskonferenz von Treysa 1950 ebenso abzulehnen wie eine Nebeneinanderstellung von Geistkirche und Rechtskirche. Der Kirchenkampf hat uns in neuer Weise zum Bewußtsein gebracht, daß Kirche und Recht nicht getrennt werden können.

Das *Formalprinzip* alles Kirchenrechts ist der Anspruch auf Durchführung und Duldung des der Kirche gegebenen Auftrags. Zum objektiven vorfindlichen Recht wird dieser Anspruch überall da, wo er in einer Gemeinschaft anerkannt wird.

Das *Materialprinzip* der geschichtlich verschiedenen kirchenrechtlichen Gestaltungen ist das jeweils verschiedene Verständnis dessen, was in der Kirche und durch die Kirche auftragsgemäß zu geschehen hat, nicht irgendeine Vorstellung von der Ordnung als solcher. Die Fragen kirchlicher Ordnung entscheiden sich daher zentral an der Gestaltung des Gottesdienstes im weitesten Sinne.

Diese Aussagen stellen keine Forderung, sondern eine Feststellung dar, welche aus der Kirchengeschichte nachweisbar ist.

6. Aus dem, insbesondere unter 3) Gesagten ergibt sich von vornherein eine doppelte Richtung des Kirchenrechts: Das *Missionsrecht* der Verkündigung und das *Sakramentsrecht* der Vergemeinschaftung. Beides lebt zugleich auf zwei verschiedenen Ebenen: Im Raum der ganzen, universalen Kirche über Raum und Zeit hinaus, wie innerhalb der einzelnen in Raum und Zeit gottesdienstlich versammelten Gemeinde.

7. Aus der Doppelheit des Auftrags der Kirche ergibt sich als Grundlage und Maßstab ihre Apostolizität und Katholizität. Diese Grundlage und dieser Maßstab gelten für die Gesamtkirche und jede überörtliche Kirchengemeinschaft wie für jede einzelne Gemeinde.

II. DIE KATHOLIZITÄT DER KIRCHE

8. In der Kirche stehen geistliches Amt und Prophetie in einer Weise nebeneinander, die nicht von vornherein in regelhafter Weise bestimmt werden kann. Beide sind nicht in einen Gegensatz zu stellen, sondern von der Einheit des Geistes her zu begreifen. Umgekehrt kann von der Prophetie her die regelmäßige Ordnung der Kirche nicht zulänglich positiv bestimmt werden.

9. Die heilige Schrift bietet uns über die Ordnung der Urkirche ein verwickeltes Bild, in dem jedoch gewisse Grundlinien und Grundtypen zu erkennen sind. Die strenge kritische Sichtung dieses exegetischen Befundes

darf nicht dahin führen, die lebensmäßige Bedeutung der konkreten Gestaltung aus dem Auge zu verlieren, die uns jederzeit zur Entscheidung nötigt. Die Exegese darf nicht in der Exegese stecken bleiben.

10. Die Ämter der apostolischen Zeit (Apostel, Propheten, Lehrer) sind überörtliche charismatische Ämter, die mit der Zeit der ersten Zeugen verschwunden sind. In deutlicher Nachordnung bestehen schon zur gleichen Zeit ohne abgeschlossene Ausprägung Gemeindeämter in Gestalt der *episkopoi*, *presbyteroi*, *prohistamenoï*, *diakonoi*. Ihre Zusammenordnung und wertende Stufung im Sinne der in vielen Kirchen als klassisch angesehenen Reihenfolge (Bischof, Presbyter, Diakon) gehört einer späteren Zeit an. Jedoch ist eindeutig, daß die Diakone der Gemeinde nicht vorstehen, sondern den anderen Ämtern nachstehen. Die Urkirche hat einen starken Trieb zur Einheit, jedoch keine Neigung zur Gleichheit. Sie unterscheidet sehr bewußt und scharf die verschiedenen, von Gott verliehenen Gaben und weist jedem nach seiner Gabe seine Stellung in der Gemeinde zu. In dieser Berufung soll er bleiben und nicht nach einem anderen Beruf trachten. Die Unterschiede des alten, vergehenden Aeons treten zurück, die des neuen, kommenden und schon angebrochenen Aeons werden um so deutlicher festgehalten. Da es geistgewirkte Unterschiede sind, so werden sie durch die Einheit des Geistes davor bewahrt, zu Gegensätzen zu werden (vgl. Ziffer 14 „*collegium inaequale*“). Dieser „katholische Friede“ geistlicher Einheit wird als Merkmal rechter Gemeinschaft in der Kirche angesehen. Heute wird gerade umgekehrt von den letzten Dingen her Gleichheit in der Kirche gefordert.

11. Die gemeindeleitenden Ämter der Bischöfe und Presbyter samt den nicht näher gekennzeichneten Prohistamenoï zeigen zwei unterscheidbare Haupttypen:

a) Der Bischof kommt sowohl kollegial wie monarchisch vor, ist jedoch niemals nur Stand. Er ist ohne ein bestimmtes Tun und Leiten nicht denkbar.

b) Der Presbyter kommt sowohl als Amtsträger (Priester) wie als kollegialer Stand der Bewährten und Gehrten vor.

Im Presbyterat erbt sich deutlich eine Tradition des jüdischen Ältestenamtes fort, welches die Lehrtradition in streng institutioneller Form unter Handauflegung weitergab. (Lohse, Ordination im Spätjudentum und Neuen Testament). Da die Kirche auftragsgemäß wie die Synagoge lehrt, ist diese Formtradition unbeschadet des grundsätzlich veränderten Wesens durchaus legitim. Die Zweige der Kirche, welche die Lehre voranstellen,

haben deshalb auch die Neigung zur stärkeren Ausbildung und Voranstellung des Presbyterats.

Der Episkopat dagegen läßt sich trotz Vorkommens der Bezeichnung in weltlichen Verbänden des hellenistischen Bereichs auf diese nicht zurückführen, sondern ist eine eigenständige christliche Neubildung.

Das Verhältnis beider läßt sich in komplementärer Zuordnung so begreifen, daß das Presbyterat vor allem die Verheißung des Evangeliums und den Anspruch Christi an die Welt verkündigt, während der Episkopat den bereits angebrochenen und in die Welt eingebrochenen Neuen Aeon repräsentiert und zur Geltung bringt. Missionarischer Anspruch und Geheimnis der Gegenwart sind zusammenzusehen und nicht zu vereinzeln oder gegeneinanderzustellen. Dementsprechend haben Kirchen mit vorwiegend sakramentalem Leben das bischöfliche Amt besonders bewahrt. In der geschichtlichen Entwicklung sind trotz der starken Verbreitung bischöflicher Gemeinden auch noch lange Zeit presbyteral geführte Gemeinden festzustellen.

12. Missionssituation, Kirchenverfolgung, Kampf mit Gnosis und anderen Haeresien haben in den ersten Jahrhunderten das monarchische Bischofsamt immer stärker hervortreten lassen. Es hat damals unbestreitbar die Zeit seiner großen Bewährung gehabt und sein historisches Ansehen begründet. Die Presbyteralgemeinden werden immer seltener. Chor(Land-) Bischöfe und Presbyter als Gemeindeleiter werden allmählich mediatisiert. Je früher die Mission, desto größer die Zahl der bischöflichen Gemeinden (Afrika 600, Italien 300, Frankreich 80, Deutschland 50 usw.). Immer mehr wird das Bistum aus der Einzelgemeinde zur Vorortgemeinde und dann zum Zentrum eines Territorialverbandes. Die ursprüngliche Gleichwertigkeit von Bischof und Presbyter wird zum Übergewicht des Bischofs. Dieser übernimmt ökumenische Funktionen, zu deren Versehung die kleinere Einzelgemeinde weder personal noch sachlich imstande ist. Seither hat das Bischofsamt ausschließlich Sitz und Stimme auf den Concilien, was die Beiziehung von Doctoren usw. nicht hindert, aber einer Aufgliederung in Nationalvertretungen aller Stände (Reformconcilien des 15. Jahrhunderts) entgegenstanden hat. Das Bischofsamt wird per definitionem zum Ökumenischen Amt und die Gemeinschaft der Bischöfe zur Bürgerschaft und zum Zeichen ökumenischer Gemeinschaft. Der wesentlichste Rest altkirchlicher Ordnung in der sonst so weit umgeformten römischen Kirche ist die Unaufhebbarkeit des Bischofsamtes. Mit dem alten Recht der Bischöfe aber fällt zugleich das Gemeinderecht in ihr

dahin. In dem Maße, in dem die ökumenische Gemeinschaft der Bischöfe von der Zentralgewalt des Papsttums zurückgedrängt und mediatisiert wird, wird auch das Bischofswahlrecht der Gemeinden vernichtet. Das Papsttum hat den niederen Klerus und die Reformorden benutzt, um die ursprünglichen Träger der Kirchenverfassung, Bischöfe und Gemeinden, gemeinsam auszuschalten. Es kennzeichnet die Unkenntnis der Kirchenrechtsgeschichte, wenn die Verfechter des Gemeindegedankens heute das Bischofsamt beargwöhnen.

13. Die biblische und altkirchliche Ämterwahl ist keine Verfügung irgendjemandes über das Amt, sondern ein Gerichtsakt, ein Urteil (*jurisdictio*) über das vorgegebene Berufensein des Kandidaten, dessen von Gott gegebene charismatische und pneumatische Gaben anerkannt werden (Rudolf Sohm, Kirchenrecht I. S. 56). Die Wahl trägt jurisdiktionellen Charakter.

Jurisdiktion bedeutet nicht das Hineintragen eines juristischen Urteils in der Kirche, welches geistlichem Handeln fremd wäre. Jurisdiktion ist ausschließlich die Entscheidung darüber, ob geistliches Handeln (*ordinatio*) angezeigt und damit auch gültig ist. Alles geistliche Handeln trägt Entscheidungscharakter, ist zugleich Zusage an Gott wie Absage an widergöttliche Mächte. Es kann immer nur vollzogen werden, indem sowohl eine Absage des Glaubens wie eine objektive Loslösung von diesen Mächten erfolgt. Deshalb enthält etwa Luthers Taufordnung nebeneinander Exorcismus (Ausreibung des Teufels) und abrenuntiatio (Absage an ihn). Deswegen kann ohne Jurisdiktionsbefugnis niemand in der Kirche handeln, und wer in der Kirche handelt, nimmt immer Jurisdiktionsbefugnis in Anspruch. Jurisdiktion und Ordination können nicht voneinander getrennt werden. Das geistliche Handeln wird unter dem Begriff Ordination als Einordnung, Bindung, Zuordnung verstanden; es geschieht durch Predigt, Seelsorge und Darreichung der Sakramente.

In diesem Sinn haben auch die lutherischen Bekenntnisschriften die kirchenrechtlichen Grundbegriffe Jurisdiktion und Ordination ausdrücklich übernommen (Confessio Augustana Art. 28, 20 ff. Apologie Art. XXVIII Zif. 13 ff. sachlich übereinstimmend Heidelberger Katechismus Frage 85).

Insbesondere heißt es in der Apologie a. a. O.:

„Wir reden aber von rechten christlichen Bischöfen, und es gefällt mir die alte Division oder Teilung nicht übel, daß sie gesagt haben, bischöfliche Gewalt stehe in diesen zweien *potestate ordinis* und *potestate jurisdictionis*, das ist in Reichung der Sacrament und geistlichem

Gerichtszwang. So hat ein jeder christlicher Bischof *potestatem ordinis*, das ist, das Evangelium zu predigen, Sakrament zu reichen, auch hat er Gewalt eines geistlichen Gerichtszwangs in der Kirchen, das ist Macht und Gewalt aus der christlichen Gemeinde zu schließen diejenigen, so in öffentlichen Lastern funden werden, und dieselbigen, wenn sie sich bekehren, wieder anzunehmen, und ihnen die Absolution mitzutheilen. Sie haben aber nicht ein tyrannische Gewalt, das ist, ohn gewiß Gesetz zu urteilen. So haben sie auch keinen königlichen Gewalt, das ist, über die gegebenen Gesetz zu schaffen, sondern haben ein gewiß Gottes Gebot und gemessen Befehl, unter welchem sie sind, nach welchem sie ihren geistlichen Gewalt und Gerichtszwang brauchen sollen.“

Hier wird mit Recht betont, daß alles Handeln in der Kirche ausschließlich im Auftrage, nie aus eigener Macht erfolgt. Der positive, notwendige Zusammenhang von Jurisdiktion und Ordination wird jedoch nicht mehr hinreichend sichtbar, daß nämlich der Ausschließung und Entscheidung in der Jurisdiktion die positive Gewährung und Zuordnung in der Ordination entspricht.

14. Diese Jurisdiktion in der Ämterwahl wird von der Gemeinde als *collegium inaequale* ausgeübt. Die Urkirche lebt soziologisch in der Form der Gemeinschaft; diese bedingt Einstimmigkeit der Beschlüsse bei sehr ausgeprägter Verschiedenheit des Einflusses der Ämter, Stände, Personen, deren Verhältnis zueinander nicht rationalisiert ist. Die Einstimmigkeit verbürgt, daß die Entscheidung im rechten Geiste geschieht. Erst im zweiten Jahrtausend rationalisiert sich diese Form in diejenige des *collegium aequale*, in dem Mehrheitsentscheidung unter Gleichen möglich ist (Presbyterium, Domkapitel, Kardinalskollegium). Im *collegium inaequale* sind Volk und Klerus miteinander tätig. Im biblischen Beispiel der Diakonenwahl (Apg. 6, 6) wirken Apostel und Gemeinde in einer ganz bestimmten Weise zusammen. Die auf Geheiß der Apostel von der Gemeinde Erwählten werden den Aposteln vorgestellt und nach ihrer Billigung durch Handauflegung ordiniert. Dieses Gegenüber ist charakteristisch. Nirgends handeln die Apostel abgesondert von der Gemeinde, nirgends machen sie sich demokratisch von ihr abhängig*.

* Vgl. hierzu Dombois, Altkirchliche und evangelische Kirchenverfassung, Zeitschrift für Evangelisches Kirchenrecht, Bd. 2, S. 1 ff. ebenso in Glaube, Recht, Europa, Bd. IV der Schriftenreihe Glaube und Forschung S. 134 ff.

Calvin sagt in der Auslegung der Apostelgeschichte Kap. 6 V. 3:

„Die rechte Ordnung ist die, daß man Leute, die ein öffentliches Amt in der Gemeinde übernehmen sollen, durch allgemeine Stimmabgabe wähle. Die Apostel aber ordnen an, welcherlei Männer man wählen soll. So hält man die rechte Mitte zwischen Tyrannei und unordentlicher Freiheit. Es geschieht nichts ohne Zustimmung und Genehmigung des Volkes, die Hirten aber behalten die Zügel in der Hand.“

Diese Auffassung entspricht weitgehend derjenigen der apostolischen Konstitutionen (s. u.). Insbesondere ist deutlich, daß die Aufgaben der Apostel bzw. Hirten und diejenige des wählenden Volkes wesentlich verschiedene sind. Dieses Grundverhältnis kommt erst in dem Zusammenwirken des leitenden geistlichen Amtes und der Synode, (Bischof in der Synode, synodaler Bischof) zur rechten Darstellung und Wirkung, nicht in einer unterschiedslosen Ältestenversammlung von Pfarrern und Presbytern, die die Leitung der Kirche als ständigen Ausschuß aus sich heraussetzen.

15. Die so handelnde Gemeinde steht weder isoliert da, noch ist sie grundsätzlich autonom oder gar souverän. In der Kirche kann nur handeln, wer dazu bevollmächtigt ist und diese Bevollmächtigung ausweist. Insofern ist eine Kirche außerhalb des Rechts nicht denkbar, weil sie nicht mehr handelnde Kirche wäre. Wohl aber ist mit dem Wesen der Kirche der Begriff der Souveränität in dem Sinne unvereinbar, daß irgend jemand kraft dieser Souveränität eine Letztentscheidung besitze, ohne ein Urteil über sich anzuerkennen (*superioritas superiorem non cognoscens*).

Deswegen vollzieht sich geistliches Recht in der wechselseitigen Anerkennung geistlicher Entscheidung.

Jener ungeistliche Souveränitätsbegriff liegt sowohl dem Amtsanspruch des Papsttums wie dem Gemeinderecht der Erwählten und Mündigen zugrunde. Beide beruhen auf dem gleichen Ansatz, auf der gleichen Selbstmächtigkeit; der Papalismus bekennt sich ausdrücklich zu dieser institutionell begründeten Macht, während ein falsch verstandenes Gemeinderecht in Verwandtschaft zu modernen Bewegungen der Machtverneinung meint, durch die Gemeinschaftlichkeit autonomer Entscheidung dem Machtproblem entgehen zu können.

Die altkirchliche Gemeinde, die nicht mehr unter der ursprünglichen und unmittelbaren apostolischen Autorität steht, sucht die Begründung und Anerkennung ihres rechten Handelns im Geiste nicht zuerst in der eigenen Entscheidung, sondern in der Übereinstimmung mit der Gesamtkirche in

Kultus, Lehre und Ordnung (Katholizität). Wie Sohm immer wieder hervorgehoben hat, stand eine jede ekklesia kraft ihres Geistbesitzes grundsätzlich für die ganze Kirche, mochte es eine Gemeinde oder eine Synode sein. Was sie personal oder dogmatisch beschloß, hatte jedoch nur Wirksamkeit, wenn und soweit es von der Gesamtkirche als geistgewirkt anerkannt wurde. Infolge dieses pneumatischen Rechtsprinzips der wechselseitigen Anerkennung (Rezeption) war die alte Kirche weder von oben (papal) noch von unten (kongregational), sondern in horizontaler Verschränkung verfaßt. Gewährleistet wurde diese Einheit durch das Band der sakramentalen Vergemeinschaftung (*koinonia*, gemeinschaftliche Anteilhabe am Sakrament). Denn die Gemeinschaft mit einem Irrlehrer schloß auch diejenigen aus, die mit ihm Gemeinschaft des Altars hatten, auch wenn ihnen Irrlehre selbst nicht zur Last fiel (vgl. Elert, Abendmahl und Kirchengemeinschaft in der alten Kirche hauptsächlich des Ostens).

Insofern ist das Recht der alten Kirche sakramentales Verfassungsrecht, nicht allein Recht der Sakramentsverwaltung. Dieses Rechtsprinzip ist dem körperschaftlichen Rechtsdenken des zweiten Jahrtausends entgegengesetzt und deshalb auch den meisten heutigen Theologen unverständlich. Es beruht auf der *Koinonia*, der gemeinsamen Anteilhabe am Heiligen (nicht primär der personalen Gemeinschaft der Heiligen), deren Gewährung oder Versagung kirchenbildend und kirchentrennend wirkt.

16. Aus diesem Grundbestand ist das Bischofswahlrecht des Canons IV von Nicaea und der Apostolischen Konstitutionen zu verstehen. Vom Bischofswahlrecht ist allein die Rede, weil der nachgeordnete Klerus vom Bischof eingesetzt wurde. Aber es ist das entscheidende Beispiel für Geist und Struktur des Rechtes der alten Kirche. Beide Ordnungen haben kein neues Recht geschaffen, sondern einen aus dem ekklesiologischen Selbstverständnis erwachsenen Zustand nur ausdrücklich geordnet.

Canon IV von Nicaea lautet:

„Es ziemt sich am meisten (kommt am meisten zu, *proshekei malista*), daß ein Bischof von allen (Bischöfen) in der Kirchenprovinz eingesetzt wird. Wenn aber dies allzusehr erschwert ist, sei es durch eintretende Gewalt, sei es durch weite Entfernung, sollen drei (Bischöfe) zu diesem Zweck zusammenkommen und die Handauflegung vollziehen, nachdem sie einstimmig geworden sind, auch mit den Anwesenden, notfalls durch brieflichen Beitritt. In jeder Provinz kommt es jedoch dem Metropoliten zu, die Bestätigung des Geschehenen zu geben.“

Das Gemeinderecht ist hier gar nicht erwähnt, weil es bis zum 12. Jahrhundert ganz selbstverständlich und unbestritten war. Die entsprechende Stelle der apostolischen Konstitutionen zeigt dies ganz deutlich und gibt das vollständige Bild (Buch VIII, Kap. 4) (Dombois a. a. O., S. 137):

„Das Volk soll sich mit dem Presbyterium und den anwesenden Bischöfen am Tage des Herrn zu einer Versammlung eines Sinnes vereinigen. Der Erste der Bischöfe soll das Presbyterium und das Volk fragen, wen sie zu ihrem Vorsteher wünschen. Wenn sie ihm einen solchen bezeichnen, soll er wiederum fragen, ob er von allen das Zeugnis habe, daß er dieses wichtigen und angesehenen Vorsteheramtes würdig sei, ob er die Pflichten der Gerechtigkeit gegenüber Gott erfüllt, die Rechte der Menschen geachtet, ob er sein eigenes Hauswesen recht verwaltet habe und sein eigener Wandel vollkommen untadelig sei. Wenn nun alle der Wahrheit entsprechend, nicht auf Grund einer Voreingenommenheit, bezeugt haben, daß er ein solcher sei, gleichsam als ob Gott Vater und Christus richteten, und angesichts des heiligen Geistes und aller heiligen und helfenden Geister sollen sie wiederum zum dritten Mal gefragt werden, ob er wahrhaft des Dienstes würdig sei. Und wenn sie es dreimal bestätigen, daß er würdig sei, soll von allen ein Zeichen der Zustimmung gefordert werden. Sobald dieses freudig gegeben ist, sollen sie erhört werden. Nach Herstellung völligen Schweigens soll einer von den ersten Bischöfen mit zwei weiteren Bischöfen zum Altare stehend unter stillem Gebet der übrigen Bischöfe und der Presbyter und während die Diakone die heiligen Evangelien über dem Haupte des zu Ordinierenden halten, zu Gott beten usw.“

Der orthodoxe Bischof Milasch von Zara kommentiert in seinem Werk über das Recht der orientalischen Kirche diese Ordnung wie folgt (Dombois a. a. O., S. 138):

„Wenn ein erledigter Bischofssitz wieder besetzt werden sollte, so versammelten sich Volk, Klerus und die Bischöfe der Metropole, trachteten geeignete Persönlichkeiten für jene Würde ausfindig zu machen, und nachdem das Volk seine Meinung über dieselben kundgegeben, entschieden die versammelten Bischöfe darüber, wer für den Episkopat der Würdigste sei, oder es wurde auch von den Bischöfen selbst eine Persönlichkeit in Vorschlag gebracht, worauf das Volk sich entweder für oder gegen den Vorschlag aussprach. Nach erzieltm Einverständnis zwischen dem Volk, dem Klerus und den Bischöfen wurde die Wahl dem betreffenden Metropoliten zur Bestätigung vorgelegt und sodann

zur Weihe des Gewählten geschritten. Daraus geht hervor, daß das Wahlrecht im strengsten Sinne den Bischöfen zufiel, während das Volk nur die Eigenschaften der für die bischöfliche Würde in Aussicht genommenen Person zu bezeugen oder die Zustimmung zu der von den Bischöfen vorgeschlagenen Person zu äußern hatte. Die Stimme des Volkes war sonach in dem gleichen Maße entscheidend wie die der Bischöfe, weshalb auch niemand ohne Mitwirkung des Volkes Bischof werden konnte. Falls eine Verständigung unter den Bischöfen nicht zustande kam, entschied die Majorität; konnte aber auch auf diese Weise keine Einigung erzielt werden, so wandte man sich wieder an das Volk, dessen Stimme jedes weitere Mißverständnis ausschloß“ (Milasch, § 91, S. 323).

An diesen Grundsätzen hat die griechische Kirche bis heute festgehalten. Die Mitwirkung von mindestens drei Bischöfen wird hier überall gefordert, um den gesamtkirchlichen Zusammenhang durch Mitwirkung eines außerhalb gemeindlicher Autonomie stehenden Faktors im Wechselbezuge sicherzustellen und damit die Geistgemäßheit der Wahlentscheidung im höchstmöglichen Maße zu gewährleisten. Dies geschieht nicht um der „Ordentlichkeit“, sondern um der „Geistlichkeit“ willen.

Es geschieht also die Fortpflanzung des bischöflichen Amtes in der alten Kirche primär nicht durch Übertragung vom Höheren auf den Niederen, sondern durch das Zusammenwirken des gesamtkirchlichen Bischofsamtes in der Gemeinschaft seiner Träger mit der gottesdienstlich versammelten Gemeinde. Auf diese Weise kommt die kontinuierliche Amtsfolge zustande. Das Recht des Metropoliten ist eine abschließende Bestätigung, keine primäre und selbständige Verfügung. Erst eine spätere Tendenz dehnt dieses Bestätigungsrecht immer mehr aus. Was man heute gemeinhin Hierarchie nennt, ist ein sich allmählich immer stärker ausweitender Jurisdiktionsprimat, kein Vorrang des Ordo, da es bis heute nach den Begriffen des kanonischen Rechts keinen höheren Ordo als den des Bischofs gibt (auch keine Ordination zum Papst). In der römischen Kirche vollends ist die altkirchliche Hierarchie der Patriarchen und Metropoliten zu einer bedeutungslosen Form geworden. Ein souveräner Herrscher hat gern gleiche Untertanen. Dieses Bild der altkirchlichen Ordnung bedeutet bereits eine wesentliche Revision des üblichen Bildes von der alten Kirche, dem Sukzessionsvorgang und der Hierarchie.

Diese Ordnung des Bischofswahlrechtes hat in der ganzen alten Kirche einschließlich der getrennten Kirchen des Ostens gegolten und gilt heute

noch als wesentlichster Rest gemeinchristlichen Kirchenrechts in den nicht-römischen bischöflichen Kirchen. Sie ist in der römischen Kirche auch für das Papstwahlrecht endgültig erst durch das III. Laterankonzil 1179 gegen Geist und Tradition der alten Kirche außer Kraft gesetzt worden.

17. Dieses Zusammenwirken der Bischofsgemeinschaft (als der Vertreter der Gesamtkirche) und der autonomen Einzelgemeinde (Klerus und Laien gemeinsam ohne Unterschied) hat jedoch seinen eigentlichen Grund und sein Vorbild in dem zugrundeliegenden gottesdienstlichen Verständnis, in dem wechselbezüglichen Miteinander von sakramentalem und sakrifiziellen Handeln, wie es neuerdings Peter Brunner in seiner Lehre vom Gottesdienst (Leiturgia Band I, S. 191) ans Licht gebracht hat:

„Dank und Lobopfer sind; ‚Predigt des Evangeliums, Glaube, Anrufung Gottes, Danksagung, Bekenntnis, die Leiden der Heiligen, überhaupt alle guten Werke der Heiligen‘. Auch die ‚Zeremonie der Messe‘ kann ein Lobopfer genannt werden. Es gibt also auch gottesdienstliche Handlungen, die Opfer sind. ‚Opfer ist eine Zeremonie oder ein Werk, welches wir Gott darbringen, um ihn dadurch zu ehren.‘ Ein Opfer, das in einer gottesdienstlichen Handlung besteht, kann nie ein von uns Gott dargebrachtes Versühnopfer sein, es ist Dank- und Lobopfer. *Sacramentum und Sacrificium*, die Heilsgabe Gottes an uns und unsere Hingabe an Gott in Dank und Lob, sind daher nach Melanchthons Apologie die beiden Grundpfeiler dessen, was im Gottesdienst geschieht.“

Diese Zwiefältigkeit fordert nun eine klare Sonderung von Amt und Gemeinde wie ihre Zusammenordnung. Sie bedeutet zugleich die umfassende und jederzeitige Gegenwärtigkeit der Heilsgabe Gottes an uns in der Verbindung mit der glaubenden Hingabe gerade dieser begrenzten Gemeinde. In dem Maße, in dem dieses Grundverständnis des Gottesdienstes aus dem Blick kommt, auch im Sinne einer ausschließlichen und damit einseitigen Wortverkündigung, deformiert sich auch die Ordnung der Kirche.

Auf dem Hintergrund eines veränderten Gottesdienstverständnisses ist auch der Umbruch des alten Kirchenrechts in dasjenige des scholastischen Neukatholizismus zu verstehen. Wenn das Opfer (*Sacrificium*) der Gemeinde — wie auch immer verstanden — von dieser abgelöst ausschließlich durch den Priester dargebracht wird, so werden dieser Gemeinde naturgemäß die aus der Concelebration folgenden Rechte abgesprochen. Den Verfall der Messe als Gemeinschaftshandlung im Hochmittelalter hat I. A. Jungmann in seinem Werk „*Missarum solemnia*“ ausführlich be-

schrieben. Eine scharfe Kritik dieses Zustandes ist auch in den Ausführungen des bedeutenden französischen Ekklesiologen Yvès Congar O.P. in dessen Abhandlung „Structure du sacerdoce chrétien“ (S. 144) enthalten:

„Wiewohl der hierarchische Priester allein das sichtbare Opfer vollzieht, hat die Teilnahme der Gläubigen nach ‚Mediator Dei‘ eine liturgische Bedeutung, die sich im ‚Amen‘ zum Canon und insgesamt im Dialog der Messe kundtut. Wenn man die alten Texte liest, besonders die des westlichen Hochmittelalters, ist man von der Tatsache beeindruckt, daß sie noch erheblich mehr als dies zu sagen scheinen. Die Gläubigen erscheinen da als wirkliche Zelebranten des Mysteriums. So wenig wie heute erkannte man ihnen damals die Gewalt zu, die heiligen Gaben zu konsekrieren. Aber man scheint zu denken, daß die Konsekration nur im Schoße ihrer Glaubens- und Gebetseinheit geschehen kann. Die neue Sakramentstheologie interessiert sich fast nur noch für die kanonischen Bedingungen der Gültigkeit, doch in ganz ungenügender Weise für den inneren Sinn der Dinge. Sie legt sehr genau das Minimum von Gesten, Worten, Materie und Intention fest, das die Gültigkeit der Zelebration verbürgt, aber sie beschäftigt sich kaum mit dem kirchlichen und religiösen Sinn der Dinge... Mit einem Wort, wir haben heute als Ekklesiologie eine reichlich juristische Theorie der hierarchischen Gewalten, aber keine Theologie der Ekklesia. Doch die Kirche, wiewohl hierarchisch aufgebaut, lebt in ihrem ganzen Volk; die Laien, sagt der heilige Chrysostomus, sind das priesterliche Pleroma des Bischofs. Das Gesetz der Kirche, wenn man sie in ihrer lebendigen Wirklichkeit betrachtet und nicht nur in ihrem Skelett, ist es, daß die hierarchische Tätigkeit oder Übermittlung und die Zustimmung der Gemeinde Hand in Hand gehen. Solange man diese überlieferte Einsicht der Ekklesiologie nicht wieder hergestellt hat, kann eine Fülle liturgischer und pastoraler, ja apostolischer Probleme nicht gelöst werden; ein paar kanonistische Distinktionen ersetzen nicht die schlichte Wirklichkeit eines wahrheitsgemäßen Lebens.“

18. Die Reformatoren haben sich ausdrücklich auf den Canon IV von Nicaea und entsprechende Stellen der Väter berufen (*Tractatus de potestate papae* VI). Wie auf dem Gebiete des Gottesdienstes (Rudolf Stählin, *Geschichte des christlichen Gottesdienstes*, in „Leiturgia“) haben sie jedoch den erstrebten Anschluß an die Ordnung der alten Kirche in Wahrheit nicht gewonnen. Denn die übliche Mitwirkung von anderen Amtsträ-

gern bei der Ordination enthält gerade das Wesentliche der alten Ordnung nicht, die Mitentscheidung. Gehören die Ordinierenden mit zum wählenden Presbyterium, so haben sie zwar Anteil an der Wahljurisdiktion, aber auf der Gemeindegeseite und nicht als Repräsentanten der Gesamtkirche. Auch in der alten Kirche wählte der Ortsklerus und die Gemeinde ohne Unterschied gemeinsam im Gegenüber zu den Bischöfen. Gerade die Mitentscheidung durch die Repräsentanten der Gesamtkirche ist wesentlich, um die Souveränität der Gemeinden und Synoden auszuschließen, ohne ihr Recht aufzuheben. Dieses Recht wird begrenzt und nicht verneint, so wie umgekehrt die Bischöfe nicht einseitig verfügen können. Geistliches Handeln (*ordinatio*) kann niemals erfolgen ohne Recht der *Jurisdictio*, d. h. Entscheidung darüber, ob dieses Handeln angezeigt ist (s. o. Z. 13). Beides kann niemals voneinander getrennt werden. Im übrigen hat die Gleichsetzung von Bischofsamt und Presbyteramt praktisch nur zur Auflösung und Zerspaltung des ersten und damit zum Verlust der gesamt-kirchlichen Ordnung geführt (s. u. Z. 35).

19. Die hier entwickelte pneumatische Rechtsordnung der alten Kirche begründet und sichert *nicht die Apostolizität*, sondern die *Katholizität* im Sinne des Bekenntnisses, d. h. die Einheit, Identität und damit Gültigkeit ihres personalen und lehrmäßigen Handelns. Das rechtliche Ineingangegreifen aller Ekklesien, Gemeinden, Metropolen, Patriarchate stellte ein wirksames Band der Einheit dar, welches wir verloren haben. Von hier aus ist die Rechtmäßigkeit unseres souveränen Landeskirchentums in Frage zu stellen. Das Notrecht der Reformationszeit können wir nicht mehr in Anspruch nehmen; Not kann im übrigen, wie Luther sagt, Recht brechen, aber nicht Recht schaffen.

III. DIE APOSTOLIZITÄT DER KIRCHE

20. Die dargestellte korrelative Verschränkung von Gesamtkirche, Teilkirche und Gemeinde begründet und sichert zugleich ihre Katholizität durch den ganzen Raum der Oekumene. Die Frage der Apostolizität ist dagegen die Frage nach der Kontinuität, nach dem zeitlichen Ursprung und der Legitimierung aus ihm.

21. Die fächerförmig in verschiedenen Strömen sich ausbreitende Mission begründete überall gewisse Abhängigkeitsverhältnisse der missionierten Gemeinden von den missionierenden als von ihrem Ursprung, ihrer auctoritas. So sind die geschichtlichen Patriarchate entstanden, die nach der Ordnung der ökumenischen Konzilien in einem bestimmten Rangverhältnis

nis zueinander standen. Erst später ist diese Patriarchatsverfassung der politischen Territorialorganisation des römischen Reiches angeglichen worden.

22. Diese Patriarchatsverfassung mit einer Stufung von oben nach unten entstammt nicht dem *Sakramentsrecht*, sondern dem *Missionsrecht*, aus dem sich das Recht der entscheidenden Bestimmung, der Jurisdiktion herausbildet. Es handelt sich überall um Jurisdiktionsprimat. Die konkrete Übertragung des Amtes geschieht jedoch wie gezeigt durch die Gemeinschaft der Bischöfe zusammen mit der Gemeinde; der Metropolit hat nur ein Bestätigungsrecht, wie der Canon IV des Nicaenum ausweist. Seine Mitwirkung ist nicht konstitutiv, sondern regulativ. Die immer weitere Ausdehnung dieser regulativen Funktion zu einer konstitutiven und schließlich zur Alleinigkeit ist das Mittel gewesen, durch das das Papsttum die alte Ordnung der Kirche gesprengt und aufgehoben hat. Die Folge dieser Zerstörung durch den päpstlichen Universalismus war die Kirchenspaltung. Der überspannte Bogen ist zerbrochen. Die alte Kirche ist eine Gemeinschaft von Ekklesien unter der Autorität apostolischer, durch die Mission, die *Traditio* geschichtlich erwachsener, in einem bestimmten Rangverhältnis stehender Vororte. Die Vorstellung einer einheitlich geleiteten, aus einer Quelle abgeleiteten Kirche und damit das neukatholische System des unbeschränkten Jurisdiktionsprimats und Universal-episkopats ist erst auf Grund eines geistesgeschichtlichen Umbruchs seit dem 12. Jahrhundert möglich geworden. Sie entfaltet nicht, sondern widerspricht Geist und Recht der alten Kirche. Vorortsordnung und Körperschaftsbegriff schließen einander aus.

23. Das Missionsrecht hat, wie sein Name besagt, zum Grund und Gegenstand die auftragsgemäße missionarische Verkündigung, damit die Lehre der Kirche überhaupt, die scheidende Auseinandersetzung mit der Welt in jeder Form. Denn mit Mission und Lehre ist immer die Scheidung der Geister, die Abweisung der Ansprüche gottwidriger Mächte, die Bekenntnisbildung und Lehrentscheidung verknüpft. Dies alles aber hat die alte Kirche nicht als die Aussage intellektueller Wahrheiten verstanden, sondern als einen Akt der glaubenden Hingabe, als gleichlautende Antwort auf den Anspruch Gottes (*homologia*) wie als Abwehr fremder Mächte. Sie hat es daher im gottesdienstlichen Zusammenhang behalten. So sagt Elert (a. a. O., S. 37, 91 ff.):

„Dogma ist in der alten Kirche nur, was liturgische Qualität besitzt“ (S. 91).

„Das orthodoxe Bekenntnis trägt gottesdienstlichen Charakter nicht erst, seitdem das Credo formell in die Liturgie aufgenommen wurde, sondern seinem Wesen nach“ (S. 92).

„Das Dogma der alten Kirche will Bekenntnis sein, es trägt in seinem Sachgehalt auch das Bekenntnis der Urkirche in sich und Bekenntnis heißt Gottesdienst“ (S. 93).

Je mehr Bekenntnis und Lehre der Kirche sich vom Gottesdienst löst, und zum umfassenden für sich bestehenden System wird, desto höher steigt auch der Jurisdiktionsanspruch der kirchlichen Gewalten, desto mehr verschiebt sich das Gleichgewicht zwischen Katholizität und Apostolizität, zwischen *koinonia* und Leitungsgewalt, fallen beide auseinander. In der äußersten Steigerung dieses Jurisdiktionsanspruchs, in der Unfehlbarkeit des Papsttums, hat die römische Kirche die Katholizität zugunsten der Apostolizität, so wie sie sie versteht, preisgegeben. Die Richtigstellung dessen kann nie durch eine Gegenlehre allein, sondern nur durch die Wiederherstellung des Zusammenhangs von Lehre und Gottesdienst und vom Gottesdienst her erfolgen. Es ist daher nicht folgerichtig, wenn Elert in dem genannten Werk nun doch wieder im Stil der altprotestantischen Orthodoxie unter Abweisung jeder anderen Fragestellung und anderer Merkmale die Kirchengemeinschaft zentral durch die lehrmäßige Übereinstimmung begründet sieht.

24. Denn die konkrete frei gewachsene Geschichtlichkeit der Kirche, ihre Apostolizität pflanzt sich aktual in Gestalt ihrer Katholizität fort. Sie schließt die existentielle Tatsache ein, daß über die Art unseres Christseins durch die geschichtliche Form, in der wir ergriffen werden, bereits in bestimmtem Maße vorverfügt ist. Es gibt ein ungeschichtliches, chemisch reines Christentum so wenig wie einen abstrakten, ungeschichtlichen Menschen. Wir können diesem Problem auch nicht dadurch entgehen, daß wir den Glauben ausschließlich als aktuellen Vorgang verstehen, ebenso wenig wie wir der Glaubensentscheidung durch die Flucht in eine grundsätzliche und völlige Vorentscheidung der Kirche entgehen können. Je nachdem wird entweder der Entscheidungscharakter oder die Substanz dieser Entscheidung aufgehoben. Dieses komplementäre Verhältnis muß durchgehalten werden. Die Frage der Apostolizität ist daher die Frage, ob und wie die Legitimität der Kirche von ihrer Kontinuität abhängt, und dann, worin diese Kontinuität real gründet, wie sie sich vollzieht.

25. Jede empirische Kirche hat sich in ihrer Weise mit dieser Frage auseinandersetzen müssen. Ein rein aktualistisches Verständnis ist lebensmäßig nicht durchzuhalten und führt in die Sekte oder Vereinzelung, also

immer aus der Kirche heraus. Eine Kirche, die die Verkündigung des Evangeliums ausschließlich in die subjektive Gewissenhaftigkeit des Predigers stellt, nimmt die hier gestellte Frage und Lebensnotwendigkeit nicht ernst. Diese Haltung ist auch erkenntnistheoretisch heute nicht mehr möglich. Dieser Tatsache hat auch die Weltkirchenkonferenz von Lund 1952 für Glaube und Kirchenverfassung Rechnung getragen, indem sie die gleichen Fragen unter den Gesichtspunkt des Verhältnisses von Kontinuität und Diskontinuität stellt (vgl. Bericht hgg. von Bischof Stählin, Luther-Verlag, Witten 1954, S. 26f.).

Über das gleiche Problem sagt Günter Howe in den Vorbemerkungen zum Gespräch zwischen Theologie und Physik (Glaube und Forschung, Band I, S. 107f.):

„Kontinuum und Diskontinuum sind in der heutigen Physik in dem früher beschriebenen Sinne komplementäre Begriffe geworden. Durch die kleinste Längeneinheit und die mit ihr trotz des nicht zu überschendenden Unterschiedes zwischen Raum und Zeit zusammenhängende kleinste Zeiteinheit wird nun eine Vorstellung von Raum und Zeit geschaffen, die gleichsam in der Mitte zwischen Kontinuum und Diskontinuum und damit in der Mitte zwischen der makroskopischen und mikroskopischen Welt steht. Ebenso sucht die heutige Theologie nach einer Zeitvorstellung, die der in Jesus Christus geschehenen Inkarnation von Gottes erfüllter Zeit in unserer verlorenen Zeit der Kalender und Uhren gerecht wird, oder einfacher gesagt, die Theologie versucht zu erläutern, daß Gott für uns sündige Menschen Zeit hat. So wird der Zeitbegriff der gegenwärtigen Physik zu einer Analogie für das von der Zweinaturenlehre aus zu interpretierende Miteinander von Gottes Zeit und der verlorenen Menschenzeit. (Das Wort Analogie ist trotz der an ihm hängenden schweren theologischen Gewichte kaum vermeidbar, da sachnähere Ausdrucksformen fehlen.)

Wir vergegenwärtigen uns die Bedeutung der neuen physikalischen Gedanken an Hand der theologischen Vorstellungen über die Kirche und insbesondere über die Realpräsenz. Die Kirche ist die Fortsetzung der historischen Existenz Jesu Christi, wobei das Wort Fortsetzung durch Hebräer 7, 28 korrigiert werden muß. Die so als Leib Christi verstandene Kirche ist der Raum, wo sich Gottes erfüllte Zeit und die verlorene Zeit der Menschen berühren, und an der Art, wie diese Berührung geglaubt wird, entscheidet sich das Wesen der Kirche.

Die katholische Kirche begründet die Realpräsenz auf die aus der apostolischen Sukzession hergeleitete Unfehlbarkeit des päpstlichen

Lehramts und auf das als *opus operatum* verstandene Sakrament. Die unproblematische Kontinuität dieser Realpräsenz findet etwa im Tabernakel ihren sinnfälligsten Ausdruck. Da Kontinuität physikalisch Vorausberechenbarkeit bedeutet, ist die Gnade auch an dieser Stelle zur Natur, die göttliche Zeit einfach zu einem Teil unserer menschlichen Zeit geworden.

In der evangelischen Kirche wird die Gegenwart des Auferstandenen infolge der besonderen Betonung der Aktualität und Freiheit des göttlichen Handelns diskontinuierlich gesehen, wobei man freilich in der Kanonisierung der einzelnen Punkte des Diskontinuums recht weit geht (Augsburg 1530, Bekenntnissynoden!). Durch die Hervorhebung der Aktualität des göttlichen Eingreifens in die Kirche wird aber der Raum für das göttliche Handeln an der Kirche in einer der Geduld und Treue Gottes widerstreitenden Weise beschränkt, so daß die Basis für die irdische Existenz der Kirche zu schmal wird.

Hier könnte der Physiker dem Theologen einfach durch die Bemerkung helfen, daß Kontinuum und Diskontinuum komplementäre Begriffe sind, so daß man bei Beleuchtung des einen den andern nicht mehr zu sehen vermag. So ist zu hoffen, daß der bedeutende und zumeist nicht klar erkannte Einfluß, den der Zeitbegriff auf die Vorstellungen vom Wesen der Kirche ausübt, durch die neuen, noch im Anfang ihrer Entwicklung stehenden Theorien stärker ins Bewußtsein erhoben wird und daß der Kirche damit ein neuer Ansatz zum Gespräch zuwachsen wird.“

Die Vorstellung der Aktualität liefert die Kirche dem Zugriff des menschlichen Denkens und Handelns ebenso aus, wie die Vorstellung eines mit Sicherheit tradierbaren Kontinuums. Das Geheimnis der Kirche liegt genau zwischen beiden. Die Unzulänglichkeit einer einseitigen Kontinuitätsvorstellung begründet auch die einer ebenso einseitigen Aktualitätsvorstellung.

26. Die Beantwortung der Sachfrage, worin nun die konkrete Apostolizität der Kirche liegt, läßt sich am ehesten durch den Vergleich der Problemlösungen finden, welche die empirischen Kirchen gefunden haben — von jenen abgesehen, die durch Abweisung des Problems sich weigern, sich ihm zu stellen und schon dadurch *ipso facto* die Apostolizität verlieren.

27. I. Nach dem oben Ermittelten geschieht in der *alten Kirche* die Tradition des Amtes in einer Weise, die durch drei Merkmale gekennzeichnet ist:

- a) sie geschieht nicht durch einen einzelnen, sondern im Zusammenwirken der Bischöfe im Plural *und* der Gemeinde;
- b) die Ordination setzt Jurisdiction (Wahlentscheidung) voraus, ist von ihr nicht abtrennbar;
- c) sie geschieht auf ein konkretes Amt in einer bestimmten Gemeinde hin.

Die Person des zu Ordinierenden wird in eine doppelte Relation, nämlich zur Gemeinde und zu seiner Aufgabe der Verkündigung und Sakramentsverwaltung gesetzt. Diese Rechtsform ist die sog. relative Ordination. Sie schließt die Zusammenbindung von Amt und Gemeinde, wie von Person und Funktion ein. Ohne Ordination keine Funktion, ohne Funktion keine Ordination. Sie begründet keinen für sich bestehenden status, keinen *character indelebilis*. Erweist sich, daß der Ordinierte den Geist nicht hat oder verloren hat, so wird er auf dem Wege der liturgischen Deposition aus dem Amt entfernt. Die Ordination begründet also einen echten Stand, aber keine für sich bestehende Qualität. Aus dieser Auffassung folgte auch das altkirchliche Versetzungsverbot für die Bischöfe. Die relative Ordination gehört zu denjenigen Erscheinungen der Kirchenrechtsgeschichte, welche trotz umfangreicher Darstellung bei Rudolf Sohm nicht beachtet werden, weil man ausschließlich auf die heutige römische Lehre von der absoluten Ordination und vom *character indelebilis* sieht. Die Reformation hat davon noch etwas gewußt, aber die Tragweite dessen ebenso wenig realisiert, wie bei den übrigen in Anspruch genommenen altkirchlichen Loci. Der Rat der Prediger zu Leipzig hat noch im 17. Jahrhundert einen unwürdigen Pfarrer liturgisch deponiert, d. h. seines Amtscharakters in einer bestimmten Form, insbesondere durch Ablegung des Amtsgewandes, entkleidet und ihn ausgeschlossen. Nach Auffassung der alten Kirche verliet die Ordination einen echten geistlichen Charakter, der aber vernichtbar war. Die römische Kirche erklärte diesen Charakter für unzerstörbar. Die reformatorischen Kirchen ließen die Frage des geistlichen Charakters des Amtes mehr oder weniger weit offen und waren eindeutig nur in ihren Aussagen über die funktionalen Amtsbefugnisse, die natürlich verloren gehen können.

Demgegenüber muß klargestellt werden, daß die Ordination einen echten personalen und konstitutiven Charakter trägt, der wie in der alten Kirche aberkannt werden kann. In der Formel der CA XIV „*de ordine ecclesiastico*“ „*nisi rite vocatus*“ ist die Zuordnung von Jurisdiction (Beruf) und Ordination (Ritus) erhalten, aber nicht deutlich entfaltet. Daraus ergibt

sich zugleich, daß bei zeitweiligem Verlust der funktionalen Amtsbefugnisse die Ordination nicht wiederholt werden kann, sondern fortbesteht. Bei allem ist an die Aussagen der Apologie (Art. XIII *De numero et usu sacramentorum*), eine fast ganz vergessene Stelle, zu erinnern:

„Wo man aber das Sakrament des Ordens wollte nennen ein Sakrament von dem Predigtamt und Evangelio, so hätte es keine Beschwe- rung, die Ordination ein Sakrament zu nennen. Denn das Predigtamt hat Gott eingesetzt und geboten und hat herrliche Zusage Gottes Rom. 1 usw. — Wenn man das Sakrament des Ordens also verstehen wollt, so möcht man auch das Auflegen der Hände ein Sakrament nennen. Denn die Kirche hat Gottes Befehl, daß sie soll Prediger und Diakone bestellen. . .“

In der ganzen vorausgehenden Begründung wird lediglich der Opferdienst, also ein bestimmtes gottesdienstliches Verständnis verworfen, keineswegs aber der geistlich-sakramentale Charakter des besonderen Priestertums, welches in Gottes Wort gefaßt und mit Gottes Wort verbunden ist.

II. Die altkirchliche Zusammenordnung von Person und Funktion, Amt und Gemeinde wird vom 12. Jahrhundert ab durch die in der neukatholischen Kirche geltende Rechtsform der absoluten Ordination abgelöst. Sie entsteht aus dem praktischen Bestreben, die Unsicherheitsmomente des pneumatischen Rechts auszuschalten, also aus einer Rationalisierung, geistesgeschichtlich jedoch vor allem durch den Einbruch kausaler Kategorien in der Scholastik. Die *prima causa* Gott setzt die *secunda causa*, das *esse* des Priesters, welcher das sakramentale *opus* vollbringt, welches wiederum das Subjekt des Gläubigen sich zueignet, und das ihm zugewendet wird. *Operari sequitur esse*. Deshalb muß die *secunda causa* des Priesters ein *esse*, eine bestimmte *qualitas* kraft der Weihe besitzen. Hierdurch begrenzt sich die Vorstellung vom Hergang der Sukzession auf die Person der Tradierenden.

III. In antithetischem Gegensatz dazu versteht die Reformation das Amt wesentlich funktional und versucht, das personale Moment soweit als möglich auszuschalten. An die Stelle des absoluten *ordo* und in Opposition zu ihm tritt die absolute Funktion. Jedoch bestehen noch wesentliche Unterschiede zwischen der lutherischen und der reformierten Auffassung.

- a) die lutherische sieht die Kontinuität wesentlich in der dauernden Selbstbezeugung des Wortes Gottes in der fortschreitend enger auf die Predigt begrenzten Verkündigung und ist daher bis heute immer wieder der Versuchung erlegen, sie in einem bestimmten Lehrbestande sichern zu wollen.

- b) die reformierte, die der Bekenntnisbindung nicht ganz entbehrt, (Heidelberger Katechismus, Dordrechter und Westminster-Synode) ist noch stärker aktualistisch.

In der Gegenwart ist eine Krise dieser Auffassungen zutagegetreten. Die Frage nach der Legitimität des Amtes und der Sukzession ist keine restaurative, sondern eine ganz moderne. Denn ebensowenig wie Kontinuität und Aktualität können Person und Funktion, Sein und Akt voneinander getrennt werden. Die Krise des kausalen Weltbildes zwingt zur Bildung neuer Begriffsmittel und Ausdrucksformen für diese komplementäre Struktur.

Der Grund dieser Krise liegt darin, daß sowohl der neukatholisch-scholastischen wie der in der Antithese befangenen protestantischen Position eine Kausalitätsproblematik zugrunde liegt, die sich in der alten Kirche wohl vorbereitete, aber für ihre gültige Ordnung nicht maßgebend war.

28. Der Amts begriff der absoluten Funktion ist im Augsburgischen Bekenntnis noch nicht völlig durchgeführt, da die funktionellen Aussagen von CA VII in Zusammenhang mit den personalen von CA V gesehen werden müssen. Jedoch ist diese Verbindung zu schwach gewesen, um die Funktionalisierung des Amtes in Theorie und Praxis auf die Dauer zu verhindern.

Die Ansätze zu einer Lehre von der Ordination sind zu unklar und zu bestritten gewesen, haben auch kein genügendes theologisches Interesse gefunden, um zur Entfaltung zu kommen. Insbesondere blieb immer offen, wie weit die Ordination konstitutiven Charakter trägt.

Da es grundsätzlich wie lebensmäßig unmöglich ist, Person und Funktion zu trennen, ist soziologisch der geistliche Stand erhalten geblieben. Da er theologisch sich als solcher nicht begreifen durfte, substituierte sich ihm die Lebensform des Akademikers. Das gesamt kirchliche (Bischofs-) Amt geht unter weitreichender Aufspaltung (s. unten) vorzugsweise auf das Lehramt der Professoren über; das Pfarramt gewinnt ebenso in hervorragendem Maße akademischen Charakter, indem das Predigtamt unter Zurücktreten von Sakramentsverwaltung, Seelsorge, Kirchenregiment hervortritt. Alle anderen Ämter und Lebensformen verkümmern, insbesondere der Diakonat und die außergemeindlichen Gemeinschaften der Anbetung, des Liebesdienstes und der Mission, für die es sämtlich keinen legitimen Platz mehr gibt. Die geistliche Bildung wird zur theologischen

Schule und wissenschaftlichen Wahrheitspflicht, die Predigt zur wissenschaftlich-exegetischen Aufgabe. Schließlich wird die historisch-kritische Methode über ein Erkenntnismittel hinaus zum eingestifteten Mittel biblischer Verkündigung, ein Annex zum Credo. Der akademische Typus aber beruht seinerseits auf einer platonisierenden oder stoischen Trennung des höheren Geistigen vom niedrigen Ungeistigen, Unkritischen. Der Dualismus Klerus—Volk wird zum Dualismus akademischer Theologe—Volk.

Der Mensch kann im Verhältnis zum heiligen Geiste nie etwas anderes als ein Instrument^f sein. Je mehr man jedoch das geistliche Amt als Funktion auffaßt, desto weniger wird in der Kirche mit der Gegenwart des heiligen Geistes als Person und in Person gerechnet, „der ein Herr ist und mit dem Vater und dem Sohne zugleich angebetet und verehrt wird“. Dieser Geist benutzt den Menschen, ohne daß seinem Wirken dadurch etwas hinzugefügt wird, aber auch ohne daß er die Personalität des Menschen aufhebt. Diesem Wirken des Geistes etwas hinzuzufügen, addieren zu wollen, ist eine Anmaßung; der umgekehrte Versuch von der Personalität des im Auftrage Gottes Handelnden absehen, sie subtrahieren zu wollen, ist ein theoretisch und praktisch untauglicher Versuch und eine Mißachtung des souveränen Willens Gottes, dem es gefallen hat, uns die Versöhnung durch Fleisch und Blut anzubieten. Das nur relative Recht der zu haeretischer Einseitigkeit entwickelten funktionalen Auffassung des Amtes liegt darin, daß das Formal- und Materialprinzip alles Kirchenrechtes ausschließlich in dem gebotenen Handeln der Kirche liegt. Die Kontinuität der Person ist von der Kontinuität der Funktion nicht abzutrennen und umgekehrt.

29. Der funktionale Amtsbegriff ist nicht biblisch und pneumatisch, sondern bürgerlich und spiritualistisch. Er bildet sich vom 12. Jahrhundert ab durch Einsetzung bischöflicher Offiziale, abhängiger Beamter aus, die die Jurisdiktion ausüben, ohne geistliche Weihe zu benötigen; er zeichnet sich ab in der Wandlung der Ämter in den großen Orden vom benedictinischen Abt auf Lebenszeit mit Bischofsrang zu den Wahlämtern der Bettelorden auf Zeit und ohne *ordo*. Dieser bürgerlich-spirituale Typus ist also von der Reformation nicht geschaffen, sondern unter irriger Annahme, damit biblische Ordnung durchzusetzen, weiter ausgebildet worden. Die hier vollzogene und vorausgesetzte Trennung von Akt und Sein ist mit dem kausalen Subjekt-Objekt-Schema untrennbar verbunden; sie ist der Um-

formung aller großen Rechtsinstitute (souveräner Staat, consensuale Ehe, absolutes Eigentum) gleichzeitig und kongenial**.

30. Die Wandlung des Kirchenrechtsverständnisses von der alten Kirche in den Neukatholizismus beruht auf einer Wandlung des Gottesdienstverständnisses, dem Zerfall der Messe als Gemeinschaftshandlung, den J. A. Jungmann beschrieben hat. Die Ursache dafür, daß der lutherische Amtsbegriff immer einseitiger im Sinne der Funktion verstanden wurde, liegt ebenfalls in einer Entwicklung des Gottesdienstes. Hans Asmussen hat darauf hingewiesen, daß schon im deutschen Text des Augsburger Bekenntnisses der Gesamtbereich des *ministerium ecclesiasticum* in den Begriff des Predigtamtes verengt ist. Die Grundkonzeption Luthers (Torgauer Predigt) und Melancthons von der Doppelschichtigkeit des Gottesdienstes (s. o.) ist nicht durchgehalten und entfaltet worden, sondern hat sich immer mehr in eine Einseitigkeit der predigenden Verkündigung verwandelt. Infolgedessen ist auch die Grundkonzeption von „Amt und Gemeinde“ nicht wirklich festgehalten worden und erst in der Gegenwart wieder deutlicher und allgemeiner in das Bewußtsein getreten. Vielmehr entsteht auf der einen Seite eine reine und viel beklagte Pastorenkirche, und auf der anderen Seite die Ausschließlichkeit der unterschiedslosen Gemeinde des allgemeinen Priestertums. Das Grundverhältnis von allgemeinem und besonderem Priestertum bleibt ungeklärt, weil die gottesdienstlichen Fragen ungeklärt sind. So stellt heute die liturgische Neubestimmung uns wieder vor Grundsatzfragen der Kirchenordnung.

31. Die Darlegungen unter I haben gezeigt, daß die Sukzession und Amtstradition sich nicht durch einen Einzelnen vollzieht. Das ist nur auf Grund der scholastischen Lehre von der absoluten Ordination möglich, verwirrt aber die Vorstellungen in kaum abzuschätzendem Maße. Sie setzt vielmehr die unter 19 a, b, c dargestellten Momente voraus. Sie sind weder in der römischen noch in den protestantischen Kirchen mehr in vollem Umfang vorhanden***.

** Vgl. Dombois: Strukturprobleme des Eheschließungsrechts I u. II in „Weltliche und kirchliche Eheschließung“ (Glaube und Forschung Band VI), „Familienrechtsreform“ (ebda. Band VIII), ferner ders. „Mensch und Sache“ in „Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft“ 1954, S. 239 ff.

*** Zur sog. Presbyteralsukzession ist zu sagen: Der Vorstellung, daß es entweder eine episcopale oder eine presbyterale Sukzession gebe, liegt weitgehend jene bereits gekennzeichnete Verengung des Gesamtcharakters der Sukzession zugrunde. Wo praktisch das Amt nur über Presbyter tradiert wird, ist jedoch regelmäßig das gesamtkirchliche Moment verkürzt oder ausgefallen.

a) In der römischen Kirche:

1) Die Ordination ist von der Jurisdiction gelöst. Bei der Bischofswahl ordinieren diejenigen, die nicht judizieren, und judizieren, die meist selbst nicht ordinieren.

2) Das kanonische Recht der Gemeinde ist ausgeschaltet oder zur bedeutungslosen Akklamation abgeschwächt.

3) Die Ordination ist vom Gemeindebezug grundsätzlich, wenn auch nicht immer praktisch abgelöst.

b) in den protestantischen Kirchen:

zu 1) gilt genau das Gleiche. Der in mehreren Etappen und Zuständigkeiten aufgelöste Prüfungs- und Wahlakt wird als Juridictionsakt von der Ordination gelöst, wenn er nicht überhaupt als bloßer Verwaltungsakt mißverstanden wird; die Ordination geschieht durch Amtsbrüder, welche Mitentscheidungsrecht weder besitzen noch beanspruchen. In manchen Kirchen sind Prüfung der Kandidaten und Ordination in der Hand des leitenden geistlichen Amtes, in anderen sind die Dinge mehr zufällig geordnet. Eine durchgängige gemeinsame Überzeugung von dem, worum es sich handelt, fehlt.

zu 2) wie in der römischen Kirche das Gemeinderecht, so wird hier das Recht der Gemeinschaft der Bischöfe nirgends beachtet; die Synoden wählen souverän. Die Parallelität von Papalismus und Synodalismus ist offenbar. Beachtlich ist, daß in den unierten Kirchen von Provinz Sachsen und Pommern die Bischofswahl durch Wahlkollegien unter Zustimmung der Synode erfolgt. Dies und einzelne Verfassungsbestimmungen der Vereinigten Lutherischen Kirche Deutschlands sind erste Ansätze, um eine weitreichende Zerstörung und Verwirrung zu überwinden und echtes Kirchenrecht neuzubilden. Die weithin geübte Mitwirkung bei der Amtseinführung ist nur eine äußerste Verkürzung.

zu 3) es bleibt unklar, wieweit das Moment der Ordination konstitutiven Charakter trägt und was es bedeutet. Die Formel „rite vocatus“ in der CA läßt in bedenklichem Maße die Frage offen, was gemeint ist, ob es sich lediglich um die Wahrung der Ordnung und öffentlichen Klarheit oder um einen echten geistlichen Akt handelt.

Es ist sichtbar, daß der Zerfall der altkirchlichen Ordnung in der römischen und der protestantischen Kirche in einer sich genau antithetisch entsprechenden Weise vollzogen hat. Die Ordnung ist nicht einfach aufgelöst, sondern in ihre Bestandteile auseinandergebrochen. Dies verschärft die Frage nach der Legitimität beider Kirchen. Beider Ordnung ist, wenn auch

in entgegengesetzter Weise, unkanonisch, gemessen an der Ordnung der Urkirche und der alten Kirche. Beide beanspruchen Kirche im Vollmaß zu sein. Beide beanspruchen dadurch Kirche zu sein, daß sie tun, was die Kirche tut, d. h. zu tun hat. In beiden wird das Vollmaß dessen durch die einseitige Hervorhebung des priesterlichen opus wie der predigenden Verkündigung verkürzt, durch welche die Spendung der Sakramente und damit das Leben aus ihnen zurückgedrängt ist. In beiden ist ein eigentümlicher Minimalismus eingetreten.

a) in der römischen Kirche: was hier zu sagen ist, ergibt sich aus der schon im anderen Zusammenhange zitierten Äußerung des Dominikaners Congar.

b) im Protestantismus tritt die Reduktion auf den subjektiven Rechtfertigungsglauben und die gottesdienstliche Verkündigung dieser Rechtfertigung durch den Glauben ein. Man kann in dieser Kirche den biblischen Kanon, die altkirchlichen und reformatorischen Bekenntnisse, die Lehre von den Sakramenten und der Kirche bestreiten und zersetzen: wenn man, sei es auch in der subjektivsten und formalsten Weise die Rechtfertigung aus dem Glauben proklamiert, ist man immer noch in der Kirche, und also alles Übrige vielleicht nicht schädlich, aber überflüssig.

Dieser beiderseitige Minimalismus ist bezeichnenderweise ein juristischer: er geht vom Grenzwert aus, dem juristischen Mindestanfordernis der Gültigkeit sakramentalen Handelns und dem Minimum der subjektiven Glaubensgewißheit über das Gnadenurteil Gottes, das mir verkündet wird. Im Protestantismus hat sich lediglich der juristische Schwerpunkt verlagert.

IV. DIE APOSTOLISCHE SUKZESSION UND DIE EVANGELISCHEN KIRCHEN

32. Nach alledem rechtfertigt sich der Schluß: infolge wesentlicher Verkürzungen und Verzerrungen des gottesdienstlichen Grundverständnisses und der daraus folgenden Ordnung ist auch die Katholizität und Apostolizität der vorfindlichen Kirchen ebenso verkürzt. Die Wiedergewinnung rechten Gottesdienstes und rechter Kirchenordnung ist auch entscheidend für die Frage der apostolischen Sukzession.

Das vorliegende Gutachten ist ein Versuch, dies in seinen geschichtlichen Voraussetzungen wie gegenwärtigen Erfordernissen so deutlich wie möglich bei ehrlicher Aufdeckung bisheriger Fehlwege zu umschreiben. Gottes-

dienst und Kirchenordnung sind deshalb in sehr viel höherem Grade Ausdruck eines Wahrheitsanspruchs, als es in der protestantischen Tradition erscheint.

33. Kirche im eigentlichen Sinne und deshalb legitime Kirche ist dort, wo in Übereinstimmung von Gemeinde und Gesamtkirche in der Predigt und der Darreichung der Sakramente die Gegenwärtigsetzung des Heils erfolgt. Wo diese Gegenwärtigsetzung in der ganzen Fülle der der Kirche anvertrauten Geheimnisse Gottes nicht intendiert und geglaubt wird, kann auch die Kirche nicht sein. Den Mangel rechter Predigt, die Verderbnis eines isolierten sakramentalen Handelns, die grundsätzliche und praktische Vernachlässigung der Gemeinde haben die Reformatoren der römischen Kirche ihrer Zeit vorgehalten und daraus das Notrecht zur rechten Ordnung unter Berufung auch auf die alte Kirche und deren Väter hergeleitet. Den Mangel sakramentalen Lebens und gesamtkirchlicher Einheit und Ordnung machen heute die bischöflichen Kirchen insgemein — nicht allein die römische! — den protestantischen Kirchen zum Vorwurf. Die Reformation hat, wie ausgeführt, den Anschluß an die Ordnung der alten Kirche zwar gesucht, aber nicht gefunden. Sie setzte dem römischen Universalismus den Nominalismus, und deshalb den Partikularismus entgegen; sie hat sich aus der geistigen Abhängigkeit des Universalienstreits bis heute noch nicht zu befreien vermocht. Sie verlor deshalb die Gesamtkirche über der Gemeinde und spiritualisierte sie. Indem sie biblisch korrekt die Gleichheit der potestas von Presbyter und Bischof betonte, verkannte sie die notwendige Unterschiedlichkeit beider Ämter. Die objektivierende Spaltung von jus divinum und jus humanum — der neukatholischen Kanonistik angehörend! — stellt den Geist und die konkrete Geschichtlichkeit der Kirche in falscher Weise gegeneinander und gefährdet beide.

Die Gestalt des Amtes muß daher die Übereinstimmung der Gesamtkirche mit der Teilkirche und Gemeinde zum Ausdruck bringen. Die in der alten Kirche ausgeprägte und von der Reformation anerkannte Form der Beteiligung der Bischofsgemeinschaft an der Ämterbestellung gewinnt ihren vollen Sinn erst, wenn sie Mitentscheidung und Mitverantwortung ist, nicht nur Ordinationsassistenz oder Anerkennung der vollzogenen Bestellung.

34. Die Apostolizität der Kirche und folgeweise die apostolische Sukzession ist deshalb keine „objektive“ Größe, deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein an gewissen personalen oder lehrmäßigen Mindestanforderungen abgelesen werden kann. Die Verheißung Jesu Christi verbürgt nicht allein seine aktuelle Gegenwart, sondern auch sein kontinuier-

liches Bleiben bei seiner Gemeinde bis ans Ende: aber immer will er gebeten sein.

Die Apostolizität der Kirche ist also dort, wo die Fülle der uns verheißenen Gnadengaben unablässig und in rechter Weise erbeten worden ist und weiter erbeten wird. Sie ist kein Vollkommenheitsideal. Nur so verstanden bleibt die Kirche das unverfügbare Geheimnis der Gegenwart und Zukunft des Herrn, während die Rationalität der Theologie die personalen und inhaltlichen Elemente dessen auseinandergetrieben hat. Dieses gebotene Handeln ist weder vollständig versäumt noch recht erfüllt worden. Die Wiederherstellung der Apostolizität der evangelischen Kirchen geht deshalb nur über die Herstellung ihrer Katholizität im Sinne des unter I ausgeführten, die den bischöflichen Kirchen unverletzter kanonischer Ordnung, als welche wir in erster Linie Orthodoxie, Anglikaner, nordische Lutheraner zu erkennen vermögen, die geistliche Anerkennung solcher Kirchen ermöglichen würde. Dabei ist zu bedenken, daß die Bereitschaft zur grundsätzlichen Überwindung nationalkirchlicher Bindungen auch hier zum Teil nur sehr schwach ist. Die vorsichtige Zurückhaltung in vielen Fragen zeigt, daß erst eine entschlossene Neubesinnung einen breiten Strom gesamtkirchlichen Denkens wieder erwecken kann.

Es ist deshalb auch gegenstandslos, von den angeblichen oder tatsächlichen „Inhabern“ apostolischer Sukzession Weißen zu erbitten. Diese Vorstellung beruht wesentlich auf der Theorie der absoluten Ordination. Eine Ordination durch einen Ordinator, der keine Jurisdiction über den Ordinandenen hat und auch gar nicht behauptet, ist unzweifelhaft nichtig. Allen solchen Auswegen, die nur Abwege sind, muß abgesagt werden. Wir haben der Tatsache zu stehen, daß nicht ohne Gottes Zulassung der katholisch-protestantische Raum in einen Zustand der Zerstörung, ja einer geradezu schizophrenen Gespaltenheit geraten ist. Das verbietet freilich die heutige konfessionelle oder unionistische Selbstgenügsamkeit.

35. Die apostolische Sukzession kann vom Standpunkt zweckmäßiger Bewährung und äußerer Gewährleistung jederzeitiger Erkennbarkeit der rechten Kirche weder behauptet noch bestritten werden. In dieser Weise ist sie zwar schon frühzeitig apologetisch benutzt worden. Damit ist aber nicht ihr eigentliches Wesen getroffen. Ebenso wenig beweist es etwas, wenn sie Schismata nicht verhindert und in solchen nicht einfach eine simple Entscheidung ermöglicht hat. Diese Betrachtungsweise setzt bereits eine entscheidende Verengung des Begriffs voraus.

36. Für die Beurteilung der Lage in der lutherischen Kirche ist zu beachten, daß die Reformatoren das Bischofsamt nicht beseitigt haben, weil es näm-

lich gar nicht beseitigt und entbehrt werden kann. Sie haben es aber in verhängnisvoller Weise aufspalten lassen,

- a) auf den Landesfürsten als Primatbischof, *curator ecclesiae* und *episcopus in externis*,
- b) auf den Professor als theologischen Lehrer, dessen traditionelles Ansehen noch heute überragend ist und die Entfaltung des Bischofsamtes hindert,
- c) auf den Superintendenten als Lokalbischof minderen Rechtes,
- d) zum Teil auf den Gemeindepfarrer,
- e) auf die halbstaatlichen Konsistorien.

Diese Aufspaltung ist wesentlich bedingt durch ein einseitig funktionales Amtsverständnis und gefährdet den geistlichen Charakter und die Einheit kirchlichen Handelns. Sie beruht weitgehend, insbesondere zu a, b, auf der lediglich historischen Unterstellung, daß die Kirche im Raum des *corpus christianum* lebe, in dem es weder einen profanen Staat noch eine autonome Wissenschaft gibt.

Die notwendige personale Zusammenfassung des funktional Gespaltenen kann aber nur recht vollzogen werden, wenn ihre beiderseitigen Grenzen recht gesehen werden.

- a) Sie kann weder in der Anhäufung funktionaler Kompetenzen geschehen. Diese ist weder historisch noch gegenwärtig das Merkmal des Bischofsamtes. Diese Kumulation der Funktionen ist heute ebenso ein Krebschaden der Kirche wie die Häufung von Pfründen im Spätmittelalter und ist schwerer zu bekämpfen, weil sie sich hinter dem Dienstgedanken versteckt. Daß das Bischofsamt nur in Gemeinschaft und nicht kraft synodaler Souveränität existieren kann — *unus episcopus, nullus episcopus* — ist noch einmal zu betonen.
- b) Sie kann nicht vollzogen werden, wenn aus Angst vor der Macht und falsch verstandener Brüderlichkeit der Bischof nur als Vorsitzender der Kirchenleitung und *primus inter pares* verstanden wird; er braucht mindestens ein Vetorecht, wenn nicht bestimmt umrissene positive Befugnisse eigenen Rechtes.

37. Die geschichtlichen Verhältnisse unseres Landeskirchentums, das Schwergewicht der Kirchenverwaltung und die noch nie aufgedeckte Bedeutung der Finanzverfassung der Kirchen, nicht zuletzt auch noch die Überschätzung der kirchengeschichtlichen Lokaltraditionen, stehen zusammengenommen mit vollem Gewicht einer rechten Neuordnung der Kirche entgegen.

38. Die Geschichte hat uns unabweislich gelehrt, daß das reformatorische „*satis est*“ nicht in einem einengenden, minimalistischen Verständnis der Ganzheit des Gottesdienstes und der rechten Ordnung der Kirche entgegenstehen darf, sondern sie gerade fordert, um im Sinne des apostolischen Glaubensbekenntnisses die Katholizität und Apostolizität der Kirche zu bewahren. Es gibt unendlich viel weniger *adiaphora*, als wir gewohnt sind anzunehmen.

39. Die Lage der reformierten Kirche ist eine andere. Auch in ihren großen geschichtlichen Kirchenkörpern, der schottischen, niederländischen, französischen und schweizer Kirche sind Kräfte der Erneuerung im Sinne rechter Katholizität und Apostolizität lebendig. Die Wahrheit gebietet aber zu sagen, daß in ihr auch die Hemmnisse ganz besonders groß sind. Sowohl ihr gottesdienstliches wie ihr kirchenrechtliches Verständnis, welches sie gemeint hat, am Bilde der Urkirche auszurichten, muß angesichts der exegetischen und kirchengeschichtlichen Erkenntnisse von heute einer radikalen Überprüfung unterworfen werden. Ebenso hat unzweifelhaft die unerbittliche Unterwerfung des Menschen unter den Ratschluß Gottes im dialektischen Umschlag zu einer selbstmächtigen Autonomie des Menschen geführt, die in der Verbindung von kirchlicher und politischer Demokratie die rechte Ordnung der Kirche hindert. Die Theologie Karl Barths kann hier viele, wenn auch nicht alle notwendigen Dienste leisten, die von außen allein auch nicht im loyalsten brüderlichen Dienst geleistet werden können. Auch in der reformierten Kirche entscheiden sich die Dinge am Gottesdienstverständnis. Der Versuch einer positivistischen Übernahme biblischer Ämter beruht auf einer Selbsttäuschung, weil die Auffassung dieser Ämter deswegen noch nicht biblisch ist. Denn nicht der biblische Name macht das Amt, sondern das, was es auszurichten hat. Predigt und Gemeindezucht im calvinischen Verständnis, geprägt durch das Prädestinationsdogma, ist etwas anderes als die wesentlich eucharistisch-sakramentale Gemeinschaft der frühkirchlichen Gemeinden. Die entscheidende Stellung der Presbyter, auf der auch die theologische Tradition unserer Synoden beruht, ist darin begründet, daß die bewährten und geehrten Ältesten berufen sind, durch Verkündigung, Vermahnung und Zucht die Gemeinde zu leiten. Sobald erkannt wird, daß das gottesdienstliche Geschehen nach der Verordnung der Schrift ein sehr viel umfassenderes und bestimmt strukturiertes ist, müssen sich auch hier viele überkommene Anschauungen wandeln. Eine jede Teilkirche muß heute angesichts der neu aufgebrochenen Erkenntnisse die Bereit-

schaft bewahren, der Schrift auch gegen die eigene Tradition gehorsam zu sein.

40. Demnach handelt es sich bei dem Phänomen und Problem der apostolischen Sukzession nicht um die Bejahung und Verneinung eines einzelnen Ordnungsbegriffs.

„Die apostolische Sukzession ist“ — (auch nach unserer Auffassung) — „ein Element in einem organischen Gefüge des Lebens und der Anbetung, des Glaubens und der Ordnung, die in ihrer Gesamtheit das Prinzip der Kontinuität ausmachen“ (Lund a. a. O., S. 29).

Es geht um die rechte Gestalt von Gottesdienst und Kirchenordnung im Ganzen. Hierzu ist eine umfassende Neubesinnung, die Abstoßung mißbildeter Lebensformen und ein entschlossenes Vorwärtsgehen erforderlich. Es ist verständlich, daß sich dies auch in konkreten Forderungen niederschlagen muß, von denen einige hier noch genannt seien:

- 1) Die Gemeinden müssen auf die Repräsentation des Heilsgeschehens im Gottesdienst hingeführt werden; die Pfarrer müssen die selbstüberwindende Erkenntnis gewinnen, daß das Predigtwort über sich hinaus zum Altare führt.
- 2) Bischofsamt und bischöfliche Gemeinschaft im Sinne von Nicaea IV müssen neu gebildet werden.
- 3) Das Landeskirchentum muß im Sinne von Punkt 2 überwunden werden.

Bei alledem kann die Ordnung der Kirche nur durch die Reinigung des Gottesdienstverständnisses gewonnen werden:

lex orandi — lex credendi.

Dr. jur. *Hans Dombois*
Hemer/Kr. Iserlohn
Lehnerz/Kr. Fulda

P. Arthur Graf
Thun (Kanton Bern)

P. Dr. Dr. *Helmut Hochstetter*
Bergisch-Gladbach