Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 6 (1898)

Heft: 24

Artikel: Kampf und Friede zu gleicher Zeit

Autor: Langen, J.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403426

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 06.07.2025

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

KAMPF UND FRIEDE ZU GLEICHER ZEIT.

Das gewöhnliche Leben kennt Kampf und Frieden nur als sich widersprechende Begriffe. Anders ist es auf dem geistigen und moralischen Gebiete. Vollkommener Friede bedeutet hier den Tod, und fortgesetzter, jedes Friedensziel ausschliessender Kampf die Zerstörung. Derselbe darum, der seinen Jüngern als heiligstes Erbe den Frieden hinterliess, that auch den kriegerischen Ausspruch: Ich bin nicht gekommen, den Frieden zu bringen, sondern das Schwert.

Dem vielfach geäusserten, oft etwas unreif und verschwommen gefassten Unionsgedanken gegenüber möchten wir von dieser Wahrnehmung aus einige Ideen entwickeln, die in den bisherigen mündlichen wie schriftlichen Verhandlungen nicht genugsam zum Ausdruck gekommen sind. Wir beginnen mit der seltsam klingenden Behauptung, dass eine *vollkommene* Union der ganzen Christenheit weder möglich noch wünschenswert ist, noch auch jemals in Wirklichkeit bestanden hat. Es ist kaum ein Wort des Herrn so vollständig missverstanden und missbraucht worden als die, wir möchten sagen tot gerittene Unionsdevise: es wird Ein Hirt und Eine Herde sein. Mag man nun unter dem Einen Hirten Christus oder mit den Ultramontanen den Papst verstehen, so hat er selbst an nichts weniger gedacht, als vorherzusagen, dass nach vielfachen Trennungen eine grosse Kirchenvereinigung zu stande kommen werde. Dem Zusammenhange nach ist an jener Stelle von der Zusammenführung der Juden- und Heidenchristen damaliger Zeit in der christlichen Gemeinschaft die Rede, wie sie von den Aposteln verwirklicht wurde. Diese Vorausverkündigung, durch welche der Herr nur den Gedanken aussprechen wollte, dass er nicht bloss der Messias der Juden, sondern auch der Heiden sei, ist also längst erfüllt und hat weder auf die Gegen-

wart noch auf die Zukunft irgend welchen Bezug. Gerade die Zusammenführung so verschiedenartiger Elemente, wie Juden und Heiden, in der Einen Kirche musste von Anfang an Reibungen, selbst Zerwürfnisse hervorrufen, und abgesehen davon braucht man nur an die Charaktere der Hauptapostel Petrus, Paulus, Johannes und Jakobus zu erinnern, um das Bild der verschiedenen Richtungen schon in der apostolischen Zeit vor Augen zu haben. Nichtsdestoweniger bleibt es wahr, dass die formelle Einheit der Kirche dadurch nicht zerstört wurde. Kampf und Friede bestanden zu gleicher Zeit.

In dem nachapostolischen Zeitalter nötigte der Gnosticismus die Väter, die Lehre von den Glaubensquellen festzustellen und das Traditionsprinzip im Gegensatz zu Neuerungen zu entwickeln. Im grossen und ganzen wurde auch jetzt noch die äussere Einheit der Kirche nicht aufgehoben, wenngleich vorübergehende Trennungen, wie in dem Montanismus, in den Streitigkeiten über Ketzertaufe und Osterfeier gegenseitige Bannsprüche hervorriefen, und der Kampf den Frieden stellenweise unmöglich machte. Ähnliche Erscheinungen wiederholten sich später, da bei der weitern Entwicklung der Kirche es nie an Kurzsichtigen fehlte, welche unweigerlich an allen frühern Einrichtungen festzuhalten und jede Rücksicht auf neue Verhältnisse abzuwehren für ihre Pflicht hielten. Den Kampf zogen sie der Vereinigung mit der Kirche vor. Auf diese Weise entstand das Sektenwesen, während die sich weiter ausgestaltende Kirche in äusserlich geschlossener Einheit das Feld behauptete.

Im Innern freilich war auch nicht an eine vollkommene Einheit zu denken. Je mehr sich die Theologie entwickelte, je formenreicher Liturgie und Verfassung wurden, desto mehr mussten die Anschauungen und Gewohnheiten der Völker auseinandergehen. Der Abendländer konnte nicht in allen Stücken so denken und empfinden wie der Orientale, und noch mehr wie die Nationen des Occidentes besassen die Griechen und Semiten in der morgenländischen Kirche ihre besondere Denkweise. Man braucht nur an die Bussdisciplin zu erinnern, und man hat eine so grosse Verschiedenartigkeit wichtiger kirchlicher Praxis vor sich, dass es vielleicht niemals gelingen wird, vollständiges Licht in ihre verworrene Geschichte zu bringen. Desgleichen gingen die Auffassungen über das Geheimnis der

Eucharistie weit auseinander, wenn auch in bemerkenswertem Gegensatz hierzu der Kultus derselben (die Messe) nur in unwesentlichen Formen verschieden war.

Vorübergehend traten förmliche Trennungen zwischen Orient und Occident auf seit dem Beginne der grossen christologischen Streitigkeiten, die seit dem vierten Jahrhundert im Orient entstanden. Nachhaltiger aber wirkte die Verlegung der kaiserlichen Residenz von Rom nach Konstantinopel durch Konstantin, wodurch gleich im Anfang der Entwicklung des Papsttums der Keim des grossen bis heute dauernden Schismas gelegt wurde, indem die Orientalen den Stuhl von Konstantinopel dem von Rom für ebenbürtig erklärten (381). Den Hass und die Verwirrung zu vergrössern, trat noch die Rivalität des Stuhles von Konstantinopel mit dem bis dahin ersten morgenländischen in Alexandrien hinzu, sowie der Kampf der Schulen von Antiochien und Alexandrien, welcher dem des Nestorianismus mit dem Monophysitismus zu Grunde lag. Es ist eine noch zu wenig gewürdigte Thatsache, dass trotz des Jahrhunderte dauernden, die Wurzeln der Lehre, der Disciplin, der Verfassung angreifenden kirchlichen Krieges doch der Friede der äussern Einheit, nur mit zeitweiligen Unterbrechungen, gewahrt blieb. Die Einheit muss als ein unschätzbares, selbst unverlierbares Gut angesehen worden sein. Die Erfahrung einer definitiven Trennung lag ja auch noch nicht vor. Und als der byzantinische Bilderstreit, mehr noch die Übertragung der Kaiserkrone auf das Abendland (800), der Kampf um die Bulgarei, verschiedene Differenzen in der Disciplin und endlich sogar der leidige, bis in das Symbolum eingedrungene Unterschied wegen des Filioque Hass und Entzweiung nährten, wollte man doch immer noch nicht voneinander lassen, obwohl jetzt nach katholischen Grundsätzen eine formelle Scheidung wegen Häresie beiden Teilen als pflichtgemäss erscheinen musste. Nur zeitweilig während des Kampfes fand eine förmliche Trennung statt, und sogar nachdem 1054 die päpstlichen Legaten feierlich die Bannbulle auf den Altar der Sophienkirche gelegt, hielten doch noch häufig Orientalen und Abendländer gemeinsamen Gottesdienst und Sakramentsempfang miteinander ab. Erst ein grosses politisches Ereignis, eine Machtfrage, die Errichtung des lateinischen Kaisertums in Konstantinopel (1204) brachte das im stillen schon seit 381 bestehende Schisma zum vollendeten Ausbruch und begründete

den noch heute bestehenden kirchlichen Abscheu zwischen Orient und Occident.

An gegenseitigen Beschuldigungen hat es natürlich niemals bis auf die Gegenwart gefehlt; aber es ist müssig, die Schuld Einzelner wie beider Kirchenparteien ermessen zu wollen. Weit ergiebiger erscheint die Frage, wie grossen Nutzen „Kampf und Friede zu gleicher Zeit“ gestiftet hätte, statt dass nun seit Jahrhunderten die Kirche zerrissen ist, und alle Unionsversuche bis zu denen Leos XIII. herab gescheitert sind. Wäre trotz des Kampfes von 381 an, etwa ähnlich wie bis 1054 oder gar bis 1204, der Friede gewahrt geblieben und sorgsam gepflegt worden, so hätten sicherlich beide Teile den Gewinn davon gehabt Die Papstmacht wäre in Schranken gehalten und die Scholastik vor ihren Ausschreitungen behütet worden durch die stabile Überlieferung des Orientes, und anderseits hätte die geistige Bewegung des Abendlandes den Orient vor Dürre und Unfruchtbarkeit geschützt. Lieferte doch selbst die orientalische Kirche in den grossen christologischen Kämpfen ein glänzendes Beispiel dafür, wie nicht der absolute Friede auch auf dem kirchlichen Gebiete zu einem erstrebenswerten Ziele führt, sondern der Kompromisse erzeugende Krieg Einseitigkeit und Verknöcherung verhindert. Nach der Schule von Antiochien wäre in der Lehre von Christus auf die Dauer die Erlösung von der Sünde verkannt, und nach der von Alexandrien das Vorbildliche in Christus verkümmert worden. Erst die Vermittlung beider Auffassungen, wie sie durch den römischen Bischof Leo I. und das Konzil von Chalcedon erfolgte, gab der Entwicklung der christlichen Lehre den richtigen Impuls. Und hat nicht schon der Apostel Paulus ähnlich über die Verbindung des Judenchristentums mit dem Heidenchristentum geurteilt (Röm. XI, 12)? In dem einen wie in dem andern lag eine grosse Einseitigkeit, und erst der, nur nicht bis zur Auflösung des Friedens geführte Kampf beider erzeugte das wahre Leben. Eine historische Betrachtung kann die tiefsinnige Bemerkung von *Hugo Grotius* (Op. theol. IV, 192) nur bestätigt finden, nach jeder Trennung seien die Kirchen schlechter geworden, indem jede, um recht zu behalten, ihre Einseitigkeit immer weiter ausgebildet und nicht gewagt habe, die zur Heilung der Krankheit nötigen Mittel anzuwenden.

Wie im Abendland während des Mittelalters die Päpste, so haben im Osten die byzantinischen Kaiser und dann die Macht des russischen Reiches für die Aufrechterhaltung der kirchlichen Einheit gesorgt. Hier wie dort wirkte der zwangsweise herbeigeführte Friede zur Ausbildung einer Einseitigkeit, die entweder zu eben so gewaltthätigem Bruche mit der Vergangenheit oder zur Abschliessung gegen gesunde Weiterbildung dienen musste. Jenes geschah im Occident durch die Reformation, und die orientalischen Leser werden es wohl nicht verübeln, wenn man sie an die Kulturzustände der niedern Schichten ihrer Bevölkerung erinnert.

Des Verdammens enthalten wir uns, indem wir die Beurteilung der Schuldfrage Gott überlassen. Wir wollten nur in kurzen Zügen entwickeln, wie und wodurch der gegenwärtige traurige Zustand der Zerrissenheit und des friedlosen Krieges in der christlichen Kirche entstand. Bei der Behandlung der weitern, viel schwierigeren Frage, ob und wie dieser Zustand verbessert werden könne, der sogenannten Unionsfrage, haben wir es als Abendländer zunächst mit der päpstlichen, dann mit der orientalisch-katholischen, mit der katholisierende wie protestantische Richtungen umfassenden anglikanischen Kirche, endlich mit der zahllose Gemeinschaften darstellenden protestantischen Auffassung des Christentums zu thun. Wir haben hier die Reihenfolge nicht nach konfessionell-politischen Wünschen oder Leidenschaften aufgestellt, sondern nach innern theologischen Gründen. Als abendländische Katholiken stehen wir der päpstlichen Kirche am nächsten, gehören selbst nach der orientalischen Lehre, wenn auch mit Unrecht wegen unserer Rechtgläubigkeit exkommuniziert, zum römischen Patriarchat. Am weitesten sind wir dogmatisch vom Protestantismus entfernt, obwohl uns deutsche Denkweise und die Interessen des gemeinsamen Vaterlandes mit den deutschen Protestanten selbst der extremsten Richtung auf das engste verbinden.

Ehe wir aber auf Einzelheiten eingehen, scheint es uns unerlässlich, einige allgemeine Betrachtungen voraufzuschicken. Wir haben bereits angedeutet, dass es sich bei den Kirchentrennungen nicht bloss um verschiedene Meinungen und Urteile, sondern auch um die moralische Schuldfrage handelt: die Geschichte der Kirche ist, wie alles Menschliche, zugleich eine Geschichte der Sünde. Die rabies theologica ist bekannt.

Nie wird der Hass so glühend, als wenn er sich in das Gewand der Frömmigkeit kleidet und als Fanatismus in die Erscheinung tritt. Hierarchischer Hochmut macht sich in allen Kirchen breit. Eitelkeit und Rechthaberei blendet oft sonst klare Augen. Und welche Gewalt erst anerzogene religiöse Anschauungen über den Menschen üben, davon liefert die Geschichte die traurigsten Beweise. Dieselben Sachsen, welche sich unter Karl dem Grossen so hartnäckig gegen die Annahme des Christentums wehrten, sind in ihren Nachkommen die trotzigsten Vertreter des Ultramontanismus geworden. Die sogenannten unierten Griechen, welche im 16. Jahrhundert unter Strömen von Blut von dem Polenkönige Sigismund III. unter das römische Joch gebeugt wurden, wehren in ihrer Nachkommenschaft sich mit demselben Eifer den Russen gegenüber vor der Rückkehr zum Glauben ihrer Väter. Religiöse Vorurteile als das edelste Motiv, persönliche Interessen, alle Formen der fast unvertilgbaren Eitelkeit sind es, die nicht bloss eine Union, sondern jede lautere Erkenntnis auf dem kirchlichen Gebiete trüben oder vollständig verhindern. Die Unionsfrage ist darum nur teilweise eine wissenschaftliche, ebensosehr, oder gar in erster Linie eine moralische. Und gerade darum erscheint sie so schwierig, wenn nicht durchaus unlösbar. Meinungsverschiedenheiten auszugleichen kann bei der erforderlichen Bildung und Intelligenz gelingen, aber egoistische Menschen, mögen sie nun auf Macht, Geld oder Ruhm bedacht sein, in selbstlose, nur auf Wahrheit bedachte zu verwandeln, übersteigt alle irdische Kraft.

Was die *päpstliche Kirche* betrifft, so ist nach ihrer neuesten Entwicklung die Vereinigung mit ihr ebenso einfach als für einen denkenden Christen unausführbar. Die wegen ihrer Unzahl von Dogmen viel befeindete Kirche bekennt sich doch eigentlich nur zu einem einzigen, in welchem alle enthalten sind: zu der Unfehlbarkeit des ex cathedra redenden Papstes. Während der Apostel Petrus, nach ultramontaner Auffassung der erste Papst, von dem Christen fordert, dass er wissen solle, was er glaubt, und Rechenschaft von seinem Glauben zu geben vermöge, wird nunmehr römischerseits die Unterzeichnung eines Blanketts verlangt, auf welches alle zukünftigen Päpste das Recht haben, einzutragen, was sie für geoffenbart erachten. An die Stelle des Glaubens, an dem Vernunft und Herz beteiligt sind, tritt mechanische, blinde Unterwerfung.

Wem diese Behauptung gar zu abenteuerlich erscheint, möge an einige Beispiele aus der Geschichte erinnert werden. Als Pius V. (1567) 79 vorgebliche Sätze des Professors Bajus in Löwen verworfen hatte, verlangte man von ihm unbedingte Unterwerfung, ohne sich auf eine Erläuterung des Urteils einzulassen, und selbst ohne Aushändigung einer Kopie der Bulle. Ein ähnliches Verfahren fand statt nach dem Erlass der Bulle Unigenitus durch Clemens XI. (1713), indem er jede Auskunft über den Grund der Verdammung der in ihr notierten Sätze verweigerte. Ganz England hätte unter dem im geheimen katholisch gewordenen Karl II. der Papst Alexander VII. wiedergewinnen können, wenn er nicht auf der Unterzeichnung jenes Blankettes bestanden hätte. Der König erbot sich für sein Reich nicht nur zur Annahme des Konzils von Trient, sondern auch der gegen die Jansenisten erlassenen Bullen, also alles dessen, was damals die päpstliche Dogmatik bildete. Aber weil er sich hinsichtlich zukünftiger Erweiterungen dieses Glaubensbekenntnisses verwahren wollte, zog der Papst den Fortbestand der Trennung vor. Blinde Unterwerfung also unter alle etwa bis zum jüngsten Tag noch erfolgenden päpstlichen Stuhlsprüche ist die unweigerliche Forderung, welche das Papsttum der ganzen Menschheit gegenüber stellt, und, man muss gestehen, logischerweise auch nach dem 18. Juli 1870 stellen muss. Für einen Christen ist die Wahl zwischen 1. Petr. III, 15 und dieser jesuitisch-päpstlichen Forderung nicht schwer.

Ganz anders müssen die abendländischen Katholiken über die grosse *Kirche des Orientes* urteilen. Hier begegnen sie im wesentlichen der alten Kirche griechischer Zunge, der Kirche des Athanasius, Basilius, Chrysostomus, Cyrill von Alexandrien, der Kirche, wie sie vor der grossen Trennung bei aller Verschiedenheit von der occidentalischen in Gemeinschaft mit ihr sich entwickelt hat. Die beklagenswerte Folge hatte auch für sie, wie wir bereits bemerkten, die Trennung, dass sie, von dem beweglichern Occident abgeschnitten, das kirchliche Erbe ihrer Ahnen mit allzu grosser Eifersucht bewachte, und mechanisch unter Verschluss hielt, was bei jenen Geist und Leben war. Dazu kam, dass die leidenschaftliche Polemik, welche der Trennung voraufging und folgte, zu Einseitigkeiten führte, welche die Väter nicht kannten. Der berühmteste Beweis hierfür ist das verhängnisvolle Filioque. Dass dasselbe nicht

zu den geoffenbarten Lehren gehöre, muss den päpstlichen Prätensionen gegenüber unbedingt zugestanden werden. Aber wenn anderseits die morgenländischen Theologen im Anschluss an Photius und Michael Cärulareus dasselbe für eine Häresie, also das Gegenteil desselben für geoffenbart erklären, so streiten sie gegen die eigenen Väter. Wie die Päpstlichen fälschlich allenthalben in der patristischen Litteratur das Filioque wiederfinden wollen, so suchen jene mit Unrecht selbst das *δι' υἱοῦ* wegzudeuten, auch aus den offenkundigsten Zeugnissen. Die Kontroverse ist so oft behandelt worden, dass wir uns begnügen können, auf die jüngste sorgfältige und gelehrte Darlegung des wirklichen Thatbestandes seitens des Herausgebers dieser Zeitschrift zu verweisen.

Wir können hierbei den Gedanken nicht unterdrücken, dass es der morgenländischen Theologie überhaupt einigermassen an der wissenschaftlichen Methode fehlt, mit welcher der Humanismus und der Protestantismus die theologische Forschung besonders in Deutschland befruchtet haben. Und das ist ein weiterer Schaden des grossen Schismas für den Orient gewesen, indem er durch dasselbe auch um die namentlich wissenschaftlichen Vorteile betrogen wurde, welche die abendländisch-katholische Kirche aus der Reformation gewann. Wie günstig dieselbe auf die katholische Kirche wirkte, wie namentlich das Zusammenleben mit den andern Konfessionen in Deutschland religiöse und theologische Läuterung förderte, ist eine zu bekannte Thatsache, als dass wir sie hier ausführlich darzustellen brauchten. Der Vergleich zwischen dem katholischen Deutschland in der vorvatikanischen Zeit mit den romanischen Ländern zeigt bei der Gleichheit der Dogmen in mancher Beziehung sozusagen zwei verschiedene Religionen auf. Hat doch schon im 16. Jahrhundert *Montaigne* (Essais II, 15) die geschichtsphilosophische Betrachtung angestellt: „Es ist ein Werk der göttlichen Vorsehung, dass er seine heilige Kirche, wie wir sehen, durch allerlei Unordnungen und Stürme beunruhigen lässt, um die frommen Seelen durch diesen Streit zu ermuntern, und sie aus dem Müssiggang und Schlaf zu ziehen, zu dem sie eine so lange Ruhe veranlasst hat. Wenn wir den durch die Menge der Verirrten erlittenen Verlust mit dem Vorteil vergleichen, den wir dadurch erlangt haben, dass unser Eifer und unsere Kräfte bei Gelegenheit dieses Kampfes wieder erweckt worden

sind, so weiss ich nicht, ob der Nutzen nicht den Schaden übersteigen wird.“ Die Einführung der Reformation in die griechische Kirche im 17. Jahrhundert war ein verfehltes Unternehmen. Aber die Durchdringung derselben mit der neuern Methode wissenschaftlicher Forschung hätte sie in jeder Beziehung neu belebt und dem geläuterten abendländischen Katholizismus näher gebracht.

Einige Beispiele werden genügen zum Beweise, wie der Mangel an historisch-kritischer Schulung die theologische Denkweise schädigt. Durchweg gelten noch heute die Schriften des vorgeblichen *Dionysius* vom Areopag im Orient für echt. Das konnte nicht ohne Folgen bleiben. Anschauungen, die höchstens erst dem Ende des 4. Jahrhunderts angehörten, wurden durch diese Anticipation in die Zeit der Apostel verlegt, die Geschichte der Kirchenverfassung, der Dogmenbildung und Liturgie gänzlich verdunkelt, speciell das Mönchtum als göttliche, von Christus und den Aposteln getroffene Einrichtung gefeiert und so das Wesen der christlichen Religion in getrübtem Lichte dargestellt. Wir haben bereits in dieser Zeitschrift, XII, 741, ausgeführt, dass unter Berufung auf jenen Dionysius, dem der Kirchenhistoriker Nicephorus Kallisti Paulus die im Paradiese geschauten Mysterien mitgeteilt haben liess, die griechischen Lehrer des Mittelalters die Mönchsweihe als eines der sieben Sakramente bezeichneten. Desgleichen, dass sie nach dem Areopagiten die Altarweihe als zur Gültigkeit aller rituellen Handlungen unerlässlich erachteten, und dass der berühmte Erzbischof Symeon von Thessalonich zur Zeit des Konzils von Florenz die Ordinationen der Occidentalen, weil sie diese Lehre nicht besässen, für ungültig erklärte. Man sieht, welche weittragenden Folgen der Mangel an litterarischer Kritik haben kann.

Andere hochwichtige Schriften, deren Unechtheit gleichfalls längst nachgewiesen ist, sind die *Konstitutionen* und die *Kanones der Apostel.* Auch sie hält der Orient noch heute als wirkliche Erzeugnisse der Apostel in den höchsten Ehren und stellt sie mit den Werken des Dionysius neben die heiligen Schriften. Die Folgen sind dieselben wie bei der unrichtigen Beurteilung dieser. Die bekannteste Nachwirkung dieses Irrtums ist die Aufrechthaltung des nur auf die damaligen Verhältnisse berechneten apostolischen Verbotes des Essens von Blut und Er-

sticktem. Glücklicherweise ziehen wenigstens heutzutage die Orientalen nicht mehr alle Konsequenzen aus jener irrigen Annahme. In der Festsetzung des biblischen Kanons folgen sie der seit dem Anfang des 5. Jahrhunderts im Abendlande vorgenommenen bestimmten Umgrenzung, während die Kanones und die Konstitutionen der Apostel sogar einander widersprechende Angaben darbieten. Den von ihnen als apostolisch anerkannten Bestimmungen über den Bibelkanon zu folgen wären also die morgenländischen Theologen nicht einmal im stande. Nach den canones apostolorum müssten sie die Apokalypse von demselben ausschliessen. Welche Verwirrung hinsichtlich des neutestamentlichen Kanons im Orient auf Grund des dort als ökumenisch angesehenen Trullanums (692) bis in das 17. Jahrhundert hinein geherrscht hat, wollen wir hier nur kurz erwähnen.

Damit kommen wir zu einer kritischen Betrachtung über die sieben allgemeinen Konzilien, welchen die Orientalen eine Autorität beimessen, die sie unmittelbar den biblischen Büchern folgen lässt. Zunächst fällt auch hier wieder die Siebenzahl auf, welche in alter Zeit als symbolische Zahl für alles Heilige beliebt war. Wie es im Orient hiermit gehalten wurde, habe ich bereits früher in dieser Zeitschrift (XII, 741) erörtert. Dass auch bei der Zählung der allgemeinen Konzilien im Orient dieses dogmatische Schema mitwirkte, wird sich noch deutlich herausstellen. Wir müssen zu diesem Zwecke der Sache historisch etwas näher auf den Grund gehen. Die Einrichtung der ökumenischen Konzilien stammt weder von Christus noch von den Aposteln her. Dass das sogenannte Apostelkonzil weder in der alten Kirche noch heute für ein ökumenisches gehalten wird, beweist die Zählung des Nicänischen als des ersten. In den drei ersten Jahrhunderten war jene Einrichtung weder dem Namen noch der Sache nach bekannt. Konstantin, obwohl selbst noch nicht Christ, kam zuerst auf den Gedanken, zur Aufrechthaltung der kirchlichen Einheit in seinem Reiche ein ökumenisches, d. h. ein Reichskonzil zu berufen, dem nur wenige nicht zum römischen Reiche gehörende Bischöfe beiwohnten. Erst allmählich bildete sich die Vorstellung aus, dass das ökumenische Konzil die gesamte katholische Kirche repräsentiere, und wurde dasselbe so zu einer kirchlichen Institution. Die Autorität desselben gründete sich in Folge dieser menschlichen Entstehung

nicht auf eine göttliche Verheissung der Unfehlbarkeit seiner Entscheidungen, auch nicht auf die Thätigkeit dieses in einer bestimmten Weise zusammengesetzten Apparates, sondern lediglich auf die Thatsache, dass das ökumenische Konzil die in Schrift und Überlieferung enthaltenen Lehre feststellte, also auf das Traditionsprinzip, wie es in der Kirche von Anfang an geherrscht hatte. Wenn die Väter und die Konzilien selbst häufig von Gott oder dem heiligen Geist redeten, welcher die allgemeinen Konzilien inspiriert habe, so wollten sie damit nur ausdrücken, dass dieselben unter göttlichem Beistande die überlieferte Lehre richtig ausgesprochen hätten. Die gleichen Ausdrücke werden in der alten Litteratur auch von Partikularkonzilien und sogar von einzelnen Bischöfen, Priestern oder Laien, wie den Kaisern gebraucht, wenn deren Lehren sich als orthodox erwiesen. Man betrachtete also die ökumenischen Konzilien mit Recht nicht als einen von Gott eingerichteten Mechanismus, der nur in Thätigkeit gesetzt zu werden brauchte, um Orakel oder unfehlbare Dekrete zu erzielen.

Dieser altkirchlichen Auffassung entspricht auch die Geschichte der Acceptation und Zählung der ökumenischen Konzilien. Das sogenannte zweite ist bekanntlich weder als ökumenisches berufen noch gehalten worden. Erst durch den Beitritt der abendländischen Bischöfe zu dessen Entscheidung über die Gottheit des heiligen Geistes erhielt es ökumenischen Charakter, aber es dauerte noch geraume Zeit, bis es infolgedessen (eigentlich missverständlich) als zweites ökumenisches Konzil gezählt wurde. Unter seinen Kanones findet sich (can. 3) der über die Gleichstellung des Patriarchen von Konstantinopel mit dem von Rom, welcher im Abendlande nie anerkannt und später als schismatisch und häretisch verworfen wurde; desgleichen ein anderer (can. 7), in welchem die häretische Lehre aufgestellt wird, dass zwar die Taufe einiger Häretiker, aber nicht deren Firmung als gültig anzusehen sei. Das zweite, jetzt als drittes gezählte ökumenische Konzil von Ephesus ist nachweislich von Cyrill von Alexandrien mit parteiischer Hast betrieben und im Sinne der alexandrinischen, d. h. monophysitischen Schule, der Lehre der ἕνωσις φυσική (der Einheit der Naturen nach der Inkarnation), gehalten worden. Erst vermittelst der Abschwächung seiner Entscheidungen im Sinne des spätern Konzils von Chalcedon durch Theodoret von Cyrus gelangte

es, mit Ausschluss der Nestorianer, zu allgemeiner Annahme in der Kirche. Die in den damaligen Streitigkeiten verwendeten philosophischen Begriffe φύσις und ὑπόστασις wurden natürlich im Sinne der philosophischen Schulen jener Zeit verwendet. Zu erörtern, ob und inwieweit die heutige philosophische Erkenntnis dieselben noch richtig oder diese dem menschlichen Bewusstsein entnommenen Vorstellungen auf das göttliche Wesen anwendbar findet, würde hier zu weit führen. Dass auch die Formel des Konzils von Chalcedon nicht ausreichend war, den christologischen Streitigkeiten ein Ziel zu setzen, beweist nicht bloss deren blutige Geschichte in dem Monophysitenstreit, sondern auch die dieselbe behandelnde Litteratur in den mittelalterlichen Schulen. Das jetzt als fünftes gezählte Konzil von Konstantinopel wurde in monophysitischer Tendenz berufen, um auf einem Umwege das Konzil von Chalcedon in Vergessenheit zu bringen. Lehrbestimmungen wurden auf demselben nicht erlassen, sondern nur Männer, welche das Konzil von Chalcedon zum Teil als orthodox anerkannt hatte, wegen Nestorianismus verketzert. Es ist bekannt, wie daraus im Abendlande ein langdauerndes Schisma entstand, welches teilweise durch Nichterwähnung des fünften allgemeinen Konzils beigelegt wurde, ohne dass diese Vorgänge irgend einen Einfluss auf die Lehre gehabt hätten. Die als Nachtrag zu dem fünften und sechsten allgemeinen Konzil gehaltene Trullanische Synode, bloss im Orient als allgemein anerkannt, erneuerte unter anderm die im Abendlande als häretisch betrachtete Bestimmung der Konzilien von Konstantinopel und Chalcedon über die Gleichberechtigung des Patriarchen von Konstantinopel mit dem von Rom. Hinsichtlich des Umfanges des neutestamentlichen Kanons berief sie sich auf frühere einander widersprechende Entscheidungen, ohne, wie es scheint, etwas Sicheres darüber zu wissen. Desgleichen erklärte sie die sogenannten Kanones der Apostel für wirklich apostolische, also auf immer normative Schriften, während, wie wir oben bemerkten, deren Unechtheit längst mit Sicherheit erkannt ist. Endlich sanktionierte sie, vielleicht auf Grund des falschen Dionysius (ep. VIII, 2), den dogmatischen Irrtum, dass die Gültigkeit der Sakramente, die Taufe ausgenommen, abhängig sei von der Würdigkeit des Spenders. Das als siebentes gezählte allgemeine Konzil traf die Bestimmungen über die Bilderverehrung. Wie

lange es gedauert hat, ehe die Franken dessen Beschlüsse anerkannten, und mit welchem Eifer sie gegen die Ökumenizität dieses Konzils namentlich den Grund geltend machten, dass dessen Lehre neu sei, ist hinlänglich bekannt. Wie schwer es freilich den Vätern des Konzils wurde, die Bilderverehrung aus Schrift und Tradition nachzuweisen, zeigt der Umstand, dass man Stellen herbeizog, die nichts beweisen, und andere, welche gefälscht oder unterschoben waren. Das grosse Gewicht, welches man auf den von Christus und den Aposteln nicht eingerichteten Bilderkultus legte, scheint durch die Angriffe der Bilderfeinde hervorgerufen worden zu sein, welche sich in letzter Linie wohl gegen die Orthodoxie überhaupt, d. h. gegen den Christusglauben selbst richteten (vergl. meinen Aufsatz Allg. Zeit. München 1891, Beil. Nr. 136 f.). In diesem Falle hätte das Konzil für seine Zeit zwar eine hochwichtige Bedeutung gehabt, aber dieselbe auch mit dem Aufhören jener Kampfesweise zum Teil wieder verloren. Wie sehr man auch im Abendlande geneigt ist, religiöse Bilder und Reliquien als Gegenstände frommer Erinnerung in Ehren zu halten, so vermag man doch den Nachdruck nicht zu verstehen, welchen die Orientalen unter ganz veränderten Verhältnissen immer noch auf den Bilderkultus legen. Eine historische Auffassung, welche die Bestimmungen des siebenten Konzils auf die damaligen Zeitumstände zurückführt, dürfte geeignet sein, zwischen morgen- und abendländischer Denkweise zu vermitteln und einen Stein des Anstosses aus dem Wege zu räumen, welcher namentlich der Verständigung zwischen den Orientalen und den Anglikanern den Weg versperrt.

Mit diesen wenigen Bemerkungen wollten wir zeigen, dass mit der heiligen Siebenzahl bei den ökumenischen Konzilien doch nicht alles abgethan ist, dass viel Menschliches dabei unterlief, und ihre Entscheidungen über Trinität und Christologie nur, wenn auch durchaus, die Autorität beanspruchen, welche für sie in Bibel und Überlieferung begründet ist. Zur richtigen Beurteilung der allgemeinen Konzilien wie der ganzen kirchlichen Entwicklung erscheint also die historisch-kritische Methode unerlässlich, welche im Orient in anerkennenswertester Weise von Einzelnen infolge ihrer deutschen Bildung geübt wird, aber doch der Menge des Klerus und den Völkern auf ihrer bisherigen Kulturstufe fremd geblieben ist.

In die erfreulichen Verhandlungen zwischen dem heiligen Synod in Petersburg und dem altkatholischen Episkopat beabsichtigen wir selbstverständlich nicht einzugreifen. Wir wünschen ihnen den glücklichsten Erfolg. Aber selbst wenn sie zu dem seit Jahrhunderten ersehnten Ziele wirklicher Union führen sollten, so würde mit diesem Frieden das Ende eines edeln, Leben erzeugenden Kampfes noch nicht gegeben sein. Die gegenseitige Durchdringung und Befruchtung mit neuen religiösen Ideen und Vorstellungen würde vom Orient wie vom Occident dankbar empfunden werden.

Im *Anglikanismus* könnte man eine Vermittlung der katholischen und der protestantischen Denkweise vermuten. Bei näherer Betrachtung ist dies jedoch nur Schein. Bekanntlich riss Heinrich VIII. die englische Kirche von Rom los und stellte sich selbst an die Spitze seiner englischen Nationalkirche. Aber dass er von dem Protestantismus nichts wissen wollte, des sind alle Zeugen, die unter ihm wegen Leugnung der Transsubstantiation das Schaffott bestiegen. Erst nach seinem Tode führten Eduard VI. und Elisabeth den Protestantismus in England ein. Unzweifelhaft besitzen die 39 Artikel im wesentlichen kalvinischen Inhalt, und kann nur fraglich sein, ob dieselben heute noch gelten wie ehemals, und ob es gestattet sei, denselben eine Umdeutung zu geben, welche mit ihrem Wortlaute nicht verträglich erscheint. Um dem Volke den Übergang zu der neuen Staatskirche zu erleichtern und einen realen Zusammenhang mit der alten Kirche herzustellen, schuf man eine an die Messe erinnernde Liturgie und legte Gewicht auf die apostolische Succession, indem man durch einen katholischen Bischof die Weihen der Bischöfe, Priester und Diakonen fortpflanzen liess. Hiermit ist aber nur scheinbar ein katholisches Element gegeben. Denn solange die Lehre von dem Priestertum nicht in dem Augustinischen Sinne anerkannt wird, wonach der Priester die innere Befähigung (character indelebilis) zu den übernatürlichen kirchlichen Handlungen besitzt, ist die katholische Anschauung nicht erreicht. Dass die kalvinischen Glaubensartikel die katholische Lehre von dem Priestertum nicht enthalten, ist selbstverständlich. Die Artikel 23 und 25 von dem geistlichen Amt und den Sakramenten sind ganz in protestantischem Sinne gehalten. In dem 28. Art. wird nicht nur die Transsubstantiation als schriftwidrig verworfen, sondern

auch (im Gegensatz zu der Lehre von dem Priestertum) gesagt: „Der Glaube ist das Mittel, wodurch der Leib Christi im Abendmahle empfangen und genossen wird.“ In dem 31. Art. von dem einigen Kreuzesopfer Christi heisst es: „Darum waren auch die Messopfer, in welchen, wie gewöhnlich gelehrt wurde, der Priester Christum für die Lebendigen und die Toten opfert, um Erlassung der Strafe oder der Schuld der Sünden zu erlangen, gotteslästerliche Einrichtungen und gefährliche Betrügereien.“

Dieser protestantischen Auffassung entspricht auch in der Liturgie das mit Handauflegung verbundene Weihegebet, welches die Stelle der Konsekration vertritt: „Verleihe, dass wir ... diese deine Kreaturen, Brot und Wein, zum Gedächtnis seines Todes und seiner Leiden empfangen, auch seines benedeiten Leibes und Blutes teilhaftig werden mögen.“ Eine deutlichere Erinnerung an die katholische Lehre enthält scheinbar die Priesterordination, indem hier bei der Handauflegung der Bischof zu sprechen hat: „Nimm hin den heiligen Geist zum Amt und Werk eines Priesters in der Kirche Gottes, welches dir nunmehr durch Auflegung unserer Hände anvertraut ist. Welchen du die Sünden erlässest, denen sind sie erlassen, und welchen du sie behältst, denen sind sie behalten.“ Aber dass dies nicht im katholischen Sinne gemeint sei, zeigt das Gebet um Vergebung der Sünden, welches als Absolution vor der Kommunion in der Liturgie vorkommt.

Hiernach unterliegt es keinem Zweifel, dass die anglikanische Kirche ursprünglich nur einige katholische Formen bewahrte, aber wesentlich protestantisch war. Sie bildete eine besondere Abart der neuen protestantischen Auffassung der christlichen Religion. Im Laufe der Zeit haben sich nun grosse Veränderungen mit der anglikanischen Kirche begeben. Die königliche Ordre von 1552, nach welcher nicht die geringste Abweichung von den 39 Artikeln gestattet und ebenso strenge verboten wurde, dieselben irgendwie umzudeuten, ist längst in Vergessenheit geraten. Selbst Mitgliedern der Staatskirche ist erlaubt, die 39 Artikel zu ignorieren und bloss als den historischen Ausdruck damaliger Glaubensüberzeugung zu betrachten, oder nach Belieben ihnen einen fremdartigen Sinn zu geben. So kommt es denn, dass unter dem Namen des Anglikanismus die verschiedensten Bekenntnisse verteidigt werden, und im allgemeinen sich der in der anglikanischen Kirche bestehende

Gegensatz bezeichnen lässt als ein Kampf zwischen den katholisierenden Elementen und einem ausgesprochenen Protestantismus. Hat derselbe doch noch im vergangenen Jahre zu öffentlichen Skandalauftritten bei der Feier von Bischofskonsekrationen geführt.

Solange die Anglikaner unter sich bis zu solchen Gegensätzen auseindergehen, kann von einer amtlichen Verhandlung mit ihnen wie mit der russischen Kirche keine Rede sein. Noch weniger ist es nach katholischen Grundsätzen zulässig, Sakramentsgemeinschaft mit ihnen zu pflegen, welche seit jeher die feierlichste Bezeigung der kirchlichen Union gewesen ist. Wohl werden freundliche Beziehungen zwischen den sich nahestehenden Parteien manche Missverständnisse beseitigen, fruchtbare Anregungen geben und die Hoffnung auf zukünftige Verständigung nähren können. Wir halten es sogar nicht für unmöglich, dass der katholisierende Teil der Anglikaner, der so grosses Gewicht auf die apostolische Succession zu legen gewohnt ist, die darin eigentlich enthaltene katholische Lehre von dem Priestertum im Gegensatz zum Protestantismus annehmen werde. Wer bereit war, mit dem Papst zu unterhandeln, der die Gültigkeit der anglikanischen Weihen in unwiderruflicher Weise verwarf und im Verlauf der Verhandlungen blinde Unterwerfung nicht nur unter alle gegenwärtigen, sondern auch die noch zukünftigen päpstlichen Dogmen hätte verlangen müssen, der muss doch wohl erleichtert aufatmen, wenn man ihm seitens der nichtpäpstlichen katholischen Gemeinschaften mit Glaubensprinzipien entgegentritt, welche Väter und Konzilien entwickelt haben, noch ehe es ein Papsttum gab. Je weniger Äusserlichkeiten und Nebensachen in Betracht gezogen werden, je mehr auf die wahren und ursprünglichen Ideen des Katholizismus eingegangen wird, desto leichter muss eine Verständigung zu erzielen sein. Des Kampfes genug würde auch hier übrig bleiben, selbst wenn der Friede geschlossen wäre, indem die Verschiedenheit der Nationalitäten eine völlige Gleichheit der Anschauungen niemals ermöglichen wird. Aber die Deutschen werden mit den Engländern leichter ins Einvernehmen kommen als etwa die Orientalen, wegen der gleichen germanischen Herkunft und der abendländischen, besonders historischen Bildung. Also auch wieder Kampf und Friede zu gleicher Zeit.

Dass eine Vereinigung der Katholiken mit den *Protestanten* das schwierigste, und, wie noch immer die Verhältnisse liegen, ein scheinbar unmögliches Problem sei, haben wir bei früherer Gelegenheit bereits gesagt. Von amtlichen Verhandlungen kann hier keine Rede sein, weil der Protestantismus, eine unerschöpflich vielfache Auffassung der christlichen Religion im Gegensatz zu dem Katholizismus, keine Kirche bildet, keine legitime Repräsentation besitzt. Schrieb doch schon *Calvin,* noch von dem alten Standpunkt aus, in naiver Weise an Melanchthon: „Es ist von grosser Bedeutung, dass keine Ahnung von den unter uns herrschenden Trennungen auf die Nachwelt komme; denn es ist über alles Mass lächerlich, dass, nachdem wir mit der ganzen Welt gebrochen haben, wir untereinander so wenig einig sind seit dem Beginn unserer Reformation.“ Da nun seitdem der Protestantismus erst recht in zahllose Richtungen auseinandergegangen ist, die sich zum Teil in bitterster Feindschaft bekämpfen, wäre es vergebliche Mühe, eine Verständigung mit der einen oder der andern Partei zu suchen, indem dies die schärfste Verurteilung anderer Parteien zur Folge hätte. Auch würde über das Haupthindernis, die Lehre von dem Priestertum und der Überlieferung, bei keiner Richtung hinwegzukommen sein. Gerade auf diesen Unterschieden, besonders auf ersterm, beruht der eigentliche Gegensatz zwischen den beiden grossen Konfessionen. Sie stehen sich hier gegenüber wie Ja und Nein, so dass ein Ausgleich logisch unmöglich ist. Die einzig denkbare Versöhnung würde das Aufgeben des eigenen Wesens auf der einen oder der andern Seite sein. Ein Katholizismus ohne besonderes Priestertum wäre ein Widerspruch in sich selbst, und nicht minder ein priesterlicher Protestantismus. Wenn auch inzwischen sich vieles verändert hat, so bleiben die Sätze doch noch immer wahr, welche 1861 *Döllinger* (Kirche und Kirchen, Seite XXI) aufgestellt hat: „1. Die Wiedervereinigung der katholischen und protestantischen Konfessionen in Deutschland würde, wenn sie jetzt oder in nächster Zukunft zu stande käme, in religiöser, politischer und socialer Beziehung das heilbringendste Ereignis für Deutschland, für Europa sein. 2. Es ist nicht die geringste Wahrscheinlichkeit vorhanden, dass diese Vereinigung in der nächsten Zeit zu stande komme.“

Wir leben allerdings nicht mehr im Reformationszeitalter, und darum werden manche Vorwürfe oder gar Beschimpfungen, welche damals hinüber und herüber flogen, nicht mehr vernommen. Auch schon darum nicht, weil wir uns einer grössern, allerdings auch schwächlicheren Civilisation erfreuen, und vieles gerichtlich bestraft werden würde, was damals Beifall und Begeisterung hervorrief. Aber dennoch besteht der konfessionelle Fanatismus, der gegenseitige Hass und Abscheu fort, und zwar zum grossen Teil auf Grund von Unkenntnis und Missverständnis, oder gar absichtlicher Entstellung. In dieser Beziehung hat schwerlich eine Konfession der andern viel vorzuwerfen. Unterdrückung oder Schwächung Andersgläubiger pflegte in der Regel vorzukommen, sobald eine Partei sich in der Majorität oder gar in dem Besitze der Macht befand. Nur grössere Gleichgültigkeit gegen die Bekenntnisse überhaupt erzeugte grössern kirchlichen Frieden, bis im Zeitalter Voltaires und Friedrichs des Grossen man jeden nach seiner Façon selig werden liess. Gewissensfreiheit und Gleichberechtigung der Konfessionen, so lautete nun das Programm. Der letzte Schritt bleibt noch übrig, Aufhebung der Landeskirchen, Trennung von Kirche und Staat, und damit Gleichberechtigung aller religiösen Vereinigungen.

Wir beabsichtigen hier nicht, uns mit diesen Fragen des öffentlichen Rechtes zu beschäftigen. Wir fassen die Konfessionen lediglich nach ihrer theologischen Seite ins Auge. Dass namentlich wegen der Lehre vom Priestertum von einer sogenannten Union zwischen Katholiken und Protestanten keine Rede sein könne, sondern nur von dem Übergange der einen zu den andern, wurde bereits bemerkt. Mit der katholischen Lehre vom Priestertum hängt aufs engste die von der Messe und Eucharistie zusammen. Meine eigene Ansicht über diese vielleicht schwierigsten Stoffe der ganzen katholischen Glaubenslehre habe ich bereits in dieser Zeitschrift IV, 420 ff. veröffentlicht, selbstverständlich ohne die Erwartung, dass dieselbe den Beifall vieler in protestantischen Anschauungen aufgewachsener Theologen finden werde. Aber nichtfanatischen Andersgläubigen dürfte daraus doch wohl einleuchten, dass ausser den rohen, abergläubischen, mitunter selbst blasphemischen Auffassungen, oder einer bis an die Grenzen des Wahnsinns reichenden Exaltation, mit welcher jene Stoffe be-

sonders von Ordensgeistlichen behandelt zu werden pflegen, eine verständige, ernster und tiefsinniger Religiosität entspringende Anschauung möglich ist. Zum Belege hierfür möchten wir wieder an *Hugo Grotius* (Op. theol. IV, 660) erinnern, der die Idee, dass die Christen den ihnen als Erlöser geschenkten Christus dem Vater für sie opfern, sehr natürlich findet und die Bestreitung derselben auf Abneigung gegen die katholische Theologie zurückführt. Will man neben dem nun einmal unvermeidlichen Kampfe im Interesse der Wissenschaft wie des gemeinen Wohles dem Frieden dienen, so müssen nicht die Auswüchse der Lehren oder der kirchlichen Übungen zur Zielscheibe des Hohnes und der Schadenfreude gemacht, sondern der wirkliche, amtlich festzustellende Thatbestand vorurteilsfrei und objektiv erhoben werden.

Geschieht dies seitens protestantischer Redner oder Schriftsteller nicht, so gereicht ihnen nur das Eine zur Entschuldigung, dass sie ihre eigenen Zustände mit denen des Katholizismus verwechseln. Amtliche, wirklich zu glaubende Glaubensbekenntnisse besitzen sie bekanntlich nicht. Selbst die Bibel kann nicht mehr als ein für sie normatives Religionsbuch angesehen werden, weil jeder dieselbe nach seinem Gutdünken auslegen und sogar ihren Umfang feststellen darf, mit andern Worten überhaupt auch an sie nicht gebunden ist. Eine bestimmte, allgemein gültige protestantische Lehre giebt es also nicht, und muss an der theologischen Litteratur verschiedener Richtungen gewissermassen exemplifiziert werden, was jeweilig die Anschauungsweise in protestantischen Kreisen zu sein scheint. Dieser Zustand darf nicht auf die katholische Kirche übertragen werden. Nicht, was überspannte kirchliche Schriftsteller ersinnen, sondern, was aus den amtlichen Quellen der katholischen Lehre erhoben wird, kommt bei deren Beurteilung in Betracht. Wir gestatten uns, daran zu erinnern, wie genau man es in frühern Zeiten mit dogmatischen Beweisführungen nahm. Man unterschied stets sorgfältig zwischen den dogmatischen Entscheidungen der Kirche und deren theologischen Begründungen. Man fand es unrichtig, dass Pius IV. in die sogenannte professio fidei Tridentina kleine Zwischensätze über die päpstliche Autorität aufnahm, welche in Auseinandersetzungen des Trienter Konzils vorkamen, während dies über das Papsttum nichts *definiert* hatte. Selbst der auf

Geheiss Pius V. herausgegebene römische Katechismus genoss in den Augen wissenschaftlicher Theologen wie Möhler nicht das Ansehen eines symbolischen Buches. Und noch aus der neuesten Zeit ist bekannt, wie heftig über die dogmatische Autorität des Syllabus von 1864 gestritten wurde.

Alles dies hat sich nun freilich mit einem Schlage durch die Dogmatisation der Unfehlbarkeit geändert. Der Papst konnte hiernach in sein Glaubensbekenntnis aus dem Trienter Konzil aufnehmen, was er für richtig hielt. Wenn er ferner den römischen Katechismus zum Unterricht in der ganzen katholischen Kirche herausgeben liess, so proklamierte er hierdurch dessen gesamten Inhalt für unfehlbare päpstliche Lehre. Und über die unantastbare Autorität des Syllabus kann noch nach den Aussprüchen des gegenwärtigen Papstes kein Zweifel mehr sein. Unter dem Hammer der vatikanischen Dogmen sind also freilich alle theologischen Feinheiten zertrümmert worden, und, wie wir bereits bemerkten, giebt es nur noch die eine katholische Glaubenspflicht, unbesehen herunterzuschlucken, was die Päpste definiert haben, und, so unmöglich dies ist, was sie noch definieren werden bis zum Ende der Welt. Aber selbst wenn man sich mit den Ultramontanen auf diesen abenteuerlichen Standpunkt stellen wollte, hätte man doch das Recht, zu fordern, dass nicht Ausschreitungen verdrehter Schriftsteller oder etwa Visionen hysterischer Nonnen, sondern die päpstlichen Aussprüche zu Gegenständen der Kritik gemacht würden.

Der zweite Grundpfeiler des Katholizismus ist die auch viel missverstandene Tradition. In alter Zeit wurde dieselbe nach Irenäus, Tertullian, Cyprian, Augustinus aufgefasst als die christliche Lehre, wie sie sich von der Apostel Zeit an neben der hl. Schrift in der Kirche erhalten habe, und im Grunde genommen schon vor dem Neuen Testament existierte. Man sah also in ihr keine Ergänzung, sondern nur eine Bestätigung und Erläuterung der hl. Schrift. Auch handelte es sich dabei nicht um zahlreiche Subtilitäten oder untergeordnete Dinge, sondern den vielverzweigten Phantasien der Gnostiker gegenüber um die einfachen Lehren der Apostel, wie sie etwa in dem apostolischen Glaubensbekenntnis ausgesprochen sind. Sofern aber die Tradition kirchliche Gebräuche und Einrichtungen zum Gegenstand hatte, stand seit dem Beginn des

zweiten Jahrhunderts in der ganzen Kirche des Orientes und des Occidentes die bischöfliche Verfassung ebensofest, wie die Grundlagen der gottesdienstlichen Ordnung: Taufe mit Konfirmation und die Eucharistie nicht bloss zum Empfange, sondern als Feier des grossen Erlösungsopfers, an welchem die Gemeinde durch den Empfang participierte. Selbstverständlich konnte es bei dieser ursprünglichen Einfachheit nicht bleiben. Lehre, Verfassung, Kultus wurden mit der Zeit weiter gebildet, und hätte der Mangel jeder Entwicklung in einer grossen Gemeinschaft zu nichts anderem geführt als in einem einzelnen Organismus, zu Erstarrung und Stumpfsinn. Auch lässt sich nicht leugnen, dass an die weiter entwickelte apostolische Tradition in verschiedenen Zeiten und Ländern Auswüchse sich ansetzten, die an der Hand der Bibel und der ursprünglichen christlichen Ideen bei gutem Willen leicht zu korrigieren waren. Geschah dies nicht, so blieb als göttliche Strafe, oder, wenn man will, als notwendige Folge eine Störung des Organismus nicht aus, die dann zu grössern oder geringern Katastrophen führte.

Die beiden grössten Katastrophen dieser Art waren die Trennung des Orientes von Rom und die Scheidung in eine katholische und protestantische Welt. Was die erstere angeht, so wurde sie doch hauptsächlich durch die auf die Spitze getriebene Rivalität zwischen dem alten und dem neuen Rom veranlasst. Zwischen dem herrschgewaltigen Nikolaus I. und dem ehrgeizigen Photius musste es zum Bruche kommen. Nachdem Rom den Orient gleichsam abgeschüttelt hatte, wurde die Rücksichtslosigkeit gegen dessen Tradition immer grösser. Das Papsttum steigerte seine Ansprüche auf Herrschaft, unbekümmert um die alte Kirche, deren Normen der Orient bewahrte. Und die mittelalterliche Theologie erlaubte sich im Abendlande, Zusätze zu der ursprünglichen Überlieferung zu machen oder dieselbe zu modifizieren in einer Weise, dass die Kluft zwischen ihr und der griechischen Schwester sich immer mehr erweiterte. Die Auffassung der alten Kirche, dass die hl. Schrift im wesentlichen alles zum Heile Nötige enthalte, und die danebenhergehende kirchliche Tradition die Norm zu ihrer Erklärung sei, gab das Mittelalter preis, in der Erkenntnis, dass manche seiner Lehren in der Bibel nicht zu finden seien. So entstand denn zunächst die Auffassung der

mündlichen Überlieferung als einer zweiten, der Bibel ebenbürtigen Glaubensquelle, oder man redete wie das fünfte Laterankonzil von einer Erweiterung (ampliatio) derselben durch die Tradition.

Allerdings geschah das nicht immer. Selbst *Thomas* von Aquin sagt zu Gal. I, 8: „Nichts anderes ist zu lehren, als was in den Evangelien und den Briefen und in der hl. Schrift mittelbar oder unmittelbar enthalten ist. Denn die hl. Schrift und das Evangelium lehren unmittelbar, Christus zu glauben. Was also in ihnen mittelbar enthalten ist, bezüglich der Lehre und des Glaubens von Christus, kann gelehrt werden.“ Auch *Bonaventura* (Determ. quæst. in reg. s. Franc. c. 3) lehrt: „Die Wahrheit des Glaubens und die Heiligkeit des Lebens wird aus keiner andern Quelle als der hl. Schrift geschöpft, ohne welche niemand selig werden kann. Auch muss man den Betrügereien der Häretiker, welche durch falsche Erklärungen die hl. Schrift zum Ausgangspunkt ihres Irrtums machen, durch deren fleissige Erforschung begegnen, um die Gläubigen gegen jene Betrügereien zu befestigen.“ Der Dominikaner-Kardinal *Hugo* von St. Caro vergleicht (zu Cant. c. 3) die silbernen Säulen mit den Prälaten und Lehrern, welche eine gründliche Kenntnis der hl. Schrift besitzen, im Gegensatz zu denen, die ohne diese Kenntnis sich mit gewissen Argumenten und Autoritäten (der Scholastik) brüsten. Zu Luk. c. 13 identifiziert er die hl. Schrift völlig mit der katholischen Lehre. Der Pariser Kanzler *Gerson* hält gleichfalls, wenigstens an einigen Stellen, an dieser altkirchlichen Auffassung fest. So beruft er sich (De exam. doctr. tom. I, p. 12) auf den falschen Dionysius vom Areopag, den er natürlich auch noch für echt hielt: „Über die göttlichen Dinge darf man nichts zu sagen sich erlauben, als was uns von der hl. Schrift überliefert wurde“, und schliesst daraus, die hl. Schrift sei die regula *sufficiens* et infallibilis des Glaubens. Anders äussert er sich schon (Quæ veritat. sint cred., p. 22), indem er neben der hl. Schrift die mündlichen Überlieferungen (relationes) der Apostel nennt. Diese Lehre war, wie bereits bemerkt, im Mittelalter die gewöhnliche, und fand darum auch ihren Ausdruck auf dem Konzil von Trient. Aber dennoch erhielt sich thatsächlich die Übung der alten Kirche bis auf den heutigen Tag, alle Glaubenswahrheiten zu beweisen aus Schrift *und*

Überlieferung, eine Übung, welche die Annahme der Bibel als Quelle des ganzen Glaubens zur Voraussetzung hat.

Oft fasste man dies aber in etwas weitem Sinne und kam so zu neuen, höchst bedenklichen Grundsätzen. Im 16. Jahrhundert meinte *Bertholdt* von Chiemsee (Tewtsche Theologey XIV, 12), die Kirche finde in der Schrift Lehren, die bis dahin verborgen gewesen. So sei die Lehre vom Fegfeuer, Ablass (römischer Gnad) u. s. w. erst nachmals von Lehrern darin gefunden worden. Und es könnten noch für uns ganz verborgene Lehren darin enthalten sein, die später entdeckt würden. Das gleiche Gefühl späterer dogmatischer Entwicklung führte den Minoriten *Alphonsus de Castro* (adv. hær. Colon. 1543. I, 2) zu der merkwürdigen Äusserung, im Anfange der Kirche sei, die Apostel ausgenommen, nur wenig Licht vorhanden gewesen; wir Spätern wüssten viel mehr. Deshalb dürfe man nach erfolgter Definition an manchen Dingen nicht mehr zweifeln, welche früher ungewiss gewesen seien. So habe man ehemals gezweifelt, ob das Buch der Weisheit von Salomo verfasst sei, ob die Bücher Tobias und Judith kanonisch seien, ob der Hebräerbrief von Paulus, der nach ihm benannte von Jakobus verfasst sei u. s. w. Jetzt dürfe man daran nicht mehr zweifeln, weil die Kirche, von dem göttlichen Geiste mehr erleuchtet, darüber entschieden habe. Damit war nun der dogmatischen Willkür freie Bahn gemacht; die Bibel als das notwendige Fundament der kirchlichen Entscheidungen war zertrümmert. Ein Mitglied des Trienter Konzils, der Domherr vom Lateran *Ludwig Majoranus* (Clypeus milit. eccl. II, 20) lehrt darum, die Kirche bedürfe nicht in allen Stücken des Zeugnisses der hl. Schrift, weil sie das Tribunal Christi selbst sei. Die Apostel hätten sich dem Fassungsvermögen ihrer Zuhörer anbequemt, es würde darum auch vieles unsern Nachkommen noch von der Kirche erklärt werden, was uns unbekannt sei, damit die Christen fortschritten von Glauben zum Glauben, von Klarheit zu Klarheit, und erkennten, dass die Kirche den Schatz der göttlichen Geheimnisse besitze, die Schlüssel der evangelischen Weisheit und der Macht (III, 4). Vieles sei noch nicht definiert. So nicht, ob die Engel vollkommen körperlos seien, ob Skotus oder Thomas recht habe hinsichtlich der unbefleckten Empfängnis. So hätten selbst die Apostel anfangs nicht gewusst, ob das Christentum auch für

die Heiden bestimmt sei. Die Glaubenswahrheit von der Abschaffung des mosaischen Gesetzes hätten die Apostel wegen des Ärgernisses den Gläubigen zuerst sorgfältig verborgen. Die Frage wegen der Ketzertaufe sei eine offene gewesen bis zu den Entscheidungen der Päpste Kornelius nnd Stephanus. Wer jetzt noch alles behaupten wollte, was bei Irenäus, Lactanz, Hilarius, Ambrosius stehe, sei ein Ketzer (III, 8). Der Kanon der festesten Wahrheit sei demnach das Wort des hl. Augustin: die katholische und lebende Kirche sei mehr wert als tote Bücher (III, 11). (Vermutlich ist der bekannte, ganz anders zu deutende Ausspruch gemeint: dem Evangelium würde ich nicht glauben, wenn mich nicht die Autorität der katholischen Kirche dazu bewöge). So vergass man allmählich, wozu noch *Thomas* von Aquin gemahnt hatte (zu Matth. 24, 27): „Suchet kein verborgenes Dogma, weil die Wahrheit offenbar ist auf der ganzen Welt.“ Vergebens hatte auch *Melchior Canus* (Loc. theol. II, 7) geschrieben, die Kirche empfange keine neuen Offenbarungen, sondern habe bei Glaubensentscheidungen die Bibel und die Urkunden der Vorzeit zu erforschen. Man dachte sich die Offenbarung als eine immer noch fliessende Quelle, aus der die Kirche fortwährend zu schöpfen habe. Die Konzilien und Päpste, meinte *Bellarmin* (De conc. et eccl. I, 18), brauchten sich nicht immer auf die hl. Schrift zu stützen, wie auch die Apostel bei ihrem Konzil nicht gethan hätten, sondern, vom hl. Geist erleuchtet, entschieden sie als Richter über den Glauben. Auf diese Weise war freilich die Lehrentwicklung in der Kirche eine Entwicklung ins Blaue hinein. Wozu diese Entbehrlichkeit von Schrift und altkirchlicher Tradition führte, haben wir am schmerzlichsten unter Pius IX. erleben müssen. Wenn noch *Thomas* (c. error. Græc. c. 32) bezüglich des Nicänum gesagt hatte, es stehe nicht über der hl. Schrift, sondern entnehme seine Lehre aus derselben, so wurde nun die kirchliche Autorität zu einem Orakel in heidnischem Sinne, indem sie für ihre Träger in Anspruch nahm, was die alte Kirche von Schrift und apostolischer Überlieferung geglaubt hatte. Diese „toten Bücher“ besassen in der päpstlichen Kirche keinen Wert mehr, und, statt vom hl. Geiste von den Jesuiten geleitet, erklärte 1854 Pius IX. ganz folgerichtig „durch sein unfehlbares Orakel“ die Lehre von der unbefleckten Empfängnis für eine göttliche

Offenbarung. Das ist eine handgreifliche Entartung des Katholizismus.

Diese Entartung hat zur Folge gehabt, was sich auch in der Religionsgeschichte anderer Völker zeigt. Wie nach Max Müller die ältern Vedas in Indien gemäss der spätern thatsächlichen Entwicklung überarbeitet und erweitert wurden, so mochte auch die päpstliche Kirche, die sich doch für ihre „Orakel“ auch nach „toten Büchern“ umsah, der Fiktionen und Unterschiebungen nicht entbehren. Selbst als die Humanisten und protestantischen Kritiker eine ganze Reihe litterarischer Fälschungen, deren die Scholastiker sich anstandslos bedient, aufgedeckt hatten, wollte die theologische Leibwache des Papsttums diese morschen Stützen ihres Systems aufrecht halten. Die Abfassung des apostolischen Symbolums und der Kanones der Apostel durch die Apostel selbst, die Echtheit des falschen Dionysius, der dem römischen Clemens zugeschriebenen Schriften, der konstantinischen Schenkungsurkunde, der pseudoisidorischen Dekretalen, des Pseudocyrill, der unterschobenen Kanones von Nicäa, der apokryphen Liturgien u. s. w. wurden bis ins 17., teilweise bis ins 18. Jahrhundert römischerseits verteidigt von Männern wie *Nausea*, *Driedo*, *Melchior Canus*, *Cochläus*, *Sixtus von Siena*, *Canisius*, *Reginaldus Polus*, *Perionius*, *Hosius*, *Bellarmin*, *Suarez*, *Tanner*, *Gretser* u. s. w. Wie stark die Anhänglichkeit an anerkannte Apokryphen in diesen Kreisen ist, zeigt die Thatsache, dass in der Zeit der Not der offizielle Advokat der vatikanischen Dogmen während des Konzils, der Erzbischof *Cardoni*, tapfer mit pseudoisidorischen Stellen stritt, dass nicht bloss der spätere Erzbischof *Darboy* von Paris in seiner Jugend die Echtheit des falschen Dionysius verteidigte, sondern noch 1884 ein Deutscher, *Ceslaus M. Schneider*, den Mut besass, folgende Monographie zu veröffentlichen: „Areopagitica. Die Schriften des hl. Dionysius vom Areopag. Eine Verteidigung ihrer Echtheit, Regensburg 1884“, und dass ein anderer Deutscher, *Stöckl* in Eichstädt, zufolge dessen die Frage eine offene nannte!

Eine weitere Folge der päpstlichen Entartung des Katholizismus war die Thatsache, dass man das echte altkirchliche Material als Gift empfand, welches geistige Indigestion und Unbehagen bereitete. Der Kardinal *Hosius*, der Dominikaner

Sixtus von Siena und der Jesuit *Gretser* erklärten die vermutlich von Alkuin verfassten Libri Carolini für unecht, weil sie sich gegen das 7. allgemeine Konzil richteten und das Prinzip aufstellten, dass die Ökumenizität eines Konzils nicht nach der Zahl der Bischöfe, sondern nach der Richtigkeit der Lehre zu beurteilen sei. Sie erkannten darin eine Unterschiebung Karlstadts oder Calvins. Leider ist auch dieser verzweifelte Versuch noch 1860 durch den Bonner Prof. *Floss*, aber gänzlich erfolglos, erneuert worden. Und als Kirchenväter und Konzilien im 16. Jahrhundert von Humanisten und Protestanten veröffentlicht wurden, konnte man sich nicht denken, dass dies wirklich die echten Texte seien. *Hosius* beschuldigte die Herausgeber der Fälschung, und der Jesuit *Canisius* erklärte wegen des Anathems über Honorius gleich ihm die Akten des sechsten allgemeinen Konzils für ein Machwerk der Griechen. Aber auch die Bibel selbst kam nicht ungeschoren durch. Die vom Trienter Konzil für authentisch erklärte Vulgata zu Ehren zu bringen, hielt man auch den hebräischen und den griechischen Text für gefälscht, oder gab, auf die alte Aristeassage gestützt, wenigstens den erstern preis. Juden und Griechen, meint *Bertholdt* von Chiemsee (XV, 4), hätten aus Hass gegen Rom die hebräische und griechische Bibel korrumpiert. *Driedo* (De translat. script. II, 1) dachte auf Grund der eigenen Bemerkungen des Hieronymus noch freisinnig über die Vulgata, die er nur in Glaubenssachen für verbindlich hielt. Aber die Septuaginta galt ihm als inspiriert, und meinte er, wenn in derselben manches anders stehe als im Hebräischen, so habe der hl. Geist es für gut gehalten, später anderes einzugeben als früher. Der Jesuit *Gregor* von Valentia (De object. fidei VII, 8, 43) dagegen erklärt die Vulgata für durchaus fehlerlos und will die Originaltexte nach ihr korrigiert wissen. Auch dem Jesuiten *Tanner* (De fide I, 5, 2) ist die Vulgata der infallible Text der vom hl. Geist diktierten Schriften, welche in ihrer Ursprünglichkeit nichts Menschliches an sich haben.

Offenbar hat also seit dem Mittelalter die abendländisch-katholische Kirche die alte apostolische Tradition in manchen Punkten verlassen und war die grosse Katastrophe der Trennung des Orientes zum Teil eine Folge dieser theologischen Entartung. Weit tiefere Wirkungen musste nun im Abendland

selbst die religiöse Verkommenheit hervorrufen, welche, von Rom ausgehend, die Länder ergriff. Vor allem war es das deutsche Gemüt, welches die römische Veräusserlichung der Religion nicht länger ertrug. Luthers viel missverstandener Ruf nach der „Freiheit des Christenmenschen“, sein Donner gegen die „Werkheiligkeit“, sein Triumph über der „Seele Seligkeit“ aus dem „Glauben allein“ rüttelten die Völker auf aus dem Schlaf religiöser Gleichgültigkeit oder abergläubischen Ceremoniendienstes. Aber nach so langer Lethargie wurde die geistige Spannung gar zu heftig, als dass sie nicht fieberhafte Zustände hätte hervorrufen müssen. Der gewaltige Rückschlag verlief nicht ohne Schäden. In allem, was Luther in seiner Leidenschaft aufstellte, lag etwas Wahres. Nur die hasserfüllte Verdrehung seiner Ideen, deren sich vielfach die Katholiken bis zu dem gegenwärtigen Papste herab schuldig machten, verwandelte sein Schönstes und Bestes in Karikaturen. Aber anderseits hätte ein massvollerer und weniger missverständlicher Ausdruck seiner Gedanken eine ruhigere, fruchtreichere Reform bewirken können. Es sollte doch heutzutage nicht mehr nötig sein, Luther gegen den Vorwurf zu verteidigen, er habe auf das sittliche Leben keinen Wert gelegt und die Rechtfertigung aus dem Glauben allein in dem Sinne gelehrt, als ob der Mensch nur des Vertrauens bedürfe, dass er bei allem Sündigen durch Christus gerechtfertigt werde. Die Hingabe an Christus, welche notwendigerweise das christliche Leben zur Folge hat, führt nach ihm zur Seligkeit. Der gute Baum, so lehrte er richtig, bringt von selbst gute Früchte hervor. Damit war die Freiheit des Christen von bloss äusserlichen Satzungen gegeben. Die innere religiöse Gesinnung wollte er pflegen gegenüber gedankenlosem Thun. Unter den guten Werken, die er verwarf, verstand er nicht die Tugend, sondern das geisttötende Hersagen von Gebeten, das Kaufen von Ablassbriefen, das Fasten ohne innere Abtötung und ähnliche Werke, mit denen man damals besonders in den Klöstern das Heil zu *verdienen* glaubte. Als schon zu seiner Zeit manche seine häufig in prägnanter oder paradoxer Form ausgedrückten Ideen missverstanden, und er sich vor eine pastorelle Aufgabe gestellt sah, schrieb er (1528) in seiner Kirchenvisitation: „Die drei Stück christlichen Lebens ist, gute Werke thun, als Keuschheit, den Nächsten lieben, ihm helfen, nicht lügen, nicht be-

trügen, nicht stehlen, nicht todtschlagen, nicht rachgierig sein u. s. w. Darum sollen abermals die zehn Gebot fleissig gepredigt werden, darinn denn alle gute Werk verfasset sind.“ „Es ist auch nicht noth, dass man subtil disputire von Verdienst, ob solche Gott umb unser Werke willen gebe. Es ist genug, dass man sie unterrichte, dass Gott solche Werk foder und Belohnung gebe; dieweil er's verheissen hat ohne unser Verdienst.“ „Das ist von nöthen zu lehren, dass uns Gott die Sünde verzeihe ohne all unser Werk umb Christi willen.“ „Viele schreien einhin ohne Vernunft: gute Werk verdienen nichts. Viel besser wäre, man triebe die Leute gute Werke zu thun und liesse die scharfe Disputationes fallen. Denn wahr ists, dass Gott Guts gibt umb seiner Verheissung, nicht umb unser Werk willen, aber doch müssen gute Werk, die Gott geboten hat, geschehen.“ Wir glauben, kein vernünftiger Katholik wird gegen die richtig verstandene lutherische Lehre von den guten Werken etwas einzuwenden finden. Damit erledigt sich denn auch die zu Zeiten so heftig geführte Kontroverse über die Einschiebung des sola in Röm. III, 28. Diese verstärkte nur den Gegensatz im Ausdruck, ohne ihn zu verändern. Dass durch den Glauben, d. i. die Hingabe an Christus allein der Mensch zum Heile gelangen könne, war schon lange vor Luther gelehrt worden. Schon im 12. Jahrhundert hatte *Herveus* von Bordeaux (zu Gal. 2) gesagt: „Die Wahrheit des Evangeliums ist, dass der Mensch gerechtfertigt wird durch den Glauben *allein* ohne die Werke des Gesetzes (*sola* fide sine operibus legis).“ Klingt es ferner nicht ganz protestantisch, wenn man liest: „Die heiligen Schriften sind die Thore, zur Gerechtigkeit des Glaubens zu gelangen“? Und wer hat dies geschrieben? *Albert* der Grosse zu Ps. 117, 19! Bei anderer Gelegenheit (Zeitschr. III, 405 ff.) haben wir unter Anrufung des gewiss unverdächtigen Zeugnisses *A. Ritschls* ausgeführt, dass die mittelalterliche Theologie doch nicht so veräusserlicht gewesen sei, wie vielfach in protestantischen Kreisen geglaubt werde. Wenn es damals hiess: „Cor Augustini migravit in Thomam“, so zeigt dies für uns dogmengeschichtlich die Thatsache an, dass Thomas v. Aquin die augustinische Theologie verarbeitete. Und wenn Luther nach den Aposteln keinen Lehrer so hoch schätzte wie Augustin, und nach diesem Bernard von Clairvaux, so erkannte er damit an, dass die

rechte Justifikationslehre auch dem Mittelalter nicht völlig fremd gewesen sei, und sein Kampf nur der mechanischen, äusserlichen Werkheiligkeit gelte, wie sie leider besonders zu seiner Zeit im Schwange war.

Im Mittelalter hatte man sich aber nie verleiten lassen, wozu Luther die Leidenschaft des Kampfes trieb, das sola fides so zu fassen, als ob das Heilswerk durch die religiöse Gemütsstimmung des Christen von Gott zu Stande gebracht werde ohne Kirche und Priestertum. Die schreienden Missbräuche der damaligen Hierarchie, welche nach Luthers Anschauung bis zur Zerstörung des Evangeliums gingen, veranlassten ihn, das Priestertum zu verwerfen, und weil es durch die uralte Überlieferung und Praxis bezeugt war, mit ihm die Tradition, und sich wie auf den Glauben allein, so auch auf die Bibel allein zu stützen. Freilich forderte ihn das übrigens durchaus folgerichtige Ungestüm der „Sakramentierer“ auf, eine halbkatholische Reaktion zu beginnen, indem er der fides sola das „Wort“ und die Sakramente der Taufe und des Abendmahls als unerlässliche Begleiter mit auf den Weg gab. Auch der Tradition erstattete er in dem ersten Schrecken die ihr geraubte Ehre teilweise zurück, indem er von einem Bruche mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit nichts wissen wollte. Und dennoch hatte er einen solchen durch Verwerfung des besondern Priestertums vollzogen. Die Folgezeit hat gelehrt, wohin diese verhängnisvollen Schritte führten: ohne Priestertum keine Kirche, ohne Kirche keine Festigkeit und Einheit des religiösen Lebens.

Wie die bestehenden Missbräuche Luther zur Zerstörung der kirchlichen Ordnung führten, so war es der schändliche, abergläubische Messhandel, der ihn bewog, die Messe überhaupt aufzugeben, indem er in ihr eine Beeinträchtigung des Kreuzesopfers Christi erblickte. „Fällt die Messe, so schreibt er noch kurz vor seinem Tode (1544), so fällt das ganze Fundament des Papsttums.“ In der Messe und dem Cölibat erblickt er die Grundsäulen der römischen Macht, eine Auffassung, die ungeachtet ihrer mehr als zweifelhaften Begründung, bei den Protestanten traditionell geblieben ist bis auf den heutigen Tag. Aber es war doch immer die Privatmesse, die Messe, die „verkauft“ wird, durch die man Seelen aus dem Fegfeuer befreien konnte, welche Luther den „grössten Greuel“ nennt. In diesem Sinne schreibt

er schon 1528: „Wiewohl ich ein grosser, schwerer, schändlicher Sünder gewest bin und meine Jugend auch verderblich zubracht und verloren habe, so sind das doch meine grösseste Sünden, dass ich so ein heiliger Münch gewest bin, und mit so viel Messen über 15 Jahr lang meinen lieben Herrn so greulich erzürnet, gemartert und geplagt habe.“ Und wieder in seiner derben Weise: „Ich wollt lieber, ich wäre ein Hurenwirth oder Räuber gewest, denn dass ich Christum 15 Jahre lang mit Messiren so geopfert und gelästert habe.“ Aber 1530 lehrt noch die Augsburger Confession (Art. 24): „Die Messe wird bei uns beibehalten und mit höchster Ehrfurcht gefeiert. Auch werden fast alle herkömmlichen Ceremonien beobachtet, nur dass man an einigen Orten den lateinischen Gesängen deutsche beifügt.“ Bloss gegen das Messelesen für Geld und die dadurch entstandenen Privatmessen wird protestiert und gegen die Meinung, durch den Tod Christi sei die Erbsünde getilgt worden, und durch die Messen würden die täglichen Sünden gesühnt. Dass über die Lehre vom Priestertum zwischen Katholiken und Protestanten vorderhand wenigstens keine Verständigung möglich ist, wurde bereits gesagt. Leichter denken wir sie uns von der Messe, vorausgesetzt freilich — Vorurteilsfreiheit und ideale Auffassung auf beiden Seiten und Annahme einer mystischen Vorstellung von der Eucharistie.

Das Busssakrament, anfangs bekanntlich von Luther noch beibehalten, später von ihm aus der Zahl der Sakramente gestrichen, lud zunächst auch wegen der vielen Missbräuche, zu denen es geführt hatte, seinen Zorn auf sich. Er hatte selbst so viel Quälerei und Gewissensangst durch die „Ohrenbeichte“ erduldet, dass er sich mit einem Abscheu von derselben abwandte, der gleichfalls unter den Protestanten sich bis auf die Gegenwart fortgepflanzt hat. Auch ist es wahr, dass geschlechtliche Verirrungen bisweilen von dem Beichtstuhl ausgingen, dass derselbe zur Erforschung von Familiengeheimnissen, zu politischen Umtrieben und sonstigen Verkehrtheiten missbraucht wurde. Aber weil es sich hier um eine geheime Unterhaltung handelt, hatte die Phantasie ein weites Feld, darunter viel Romanhaftes, Intriguenspiele und politische Manöver zu vermuten, während durchschnittlich das Beichthören für die Geistlichen der lästigste und ermüdendste Teil ihrer amtlichen

Thätigkeit ist. Auch Luther selbst hat die Beichte als ein treffliches pädagogisches Mittel für die Jugend angesehen. Und die Augsburger Konfession von 1530 will (Art. 11) die Privatabsolution beibehalten wissen, wenn auch die Aufzählung aller einzelnen Sünden, weil eigentlich unmöglich, nicht nötig sei. Art. 25 fügt sie hinzu, dass der Leib Christi nur nach Gewissenserforschung und empfangener Absolution gereicht zu werden pflege; letztere werde als die Stimme Gottes betrachtet und im Auftrage Gottes ausgesprochen. Jeder sieht, dass hier ein Ausgleich leicht gefunden wäre und der Katholik kaum etwas anderes vermisst als das von der Absolution wie von der Messe eigentlich geforderte Priestertum. Denn es war nur ein Missverständnis, wenn es in der Apologie der Konfession hiess: „Die besondere Absolution muss beibehalten werden; sie zu verwerfen, ist novatianisch; diese Absolution ist ein wahres und eigentliches Sakrament und die Schlüsselgewalt lässt die Sünden nach, nicht bloss vor der Kirche, sondern auch vor Gott“, und wenn dann als katholisch verworfen wurde: „dass dieses Sakrament die Gnade verleihe ohne irgend eine gute Regung des Empfängers“. Der Vorwurf eines mechanischen, die innere Bekehrung nicht heischenden Sündennachlasses trifft mitunter vorkommende Missverständnisse oder religiösen Leichtsinn bei dem Volke, keineswegs aber die Lehre der Kirche vom Busssakrament. Vor Thomas v. Aquin war sogar wie noch im Orient die Absolutionsformel deprekatorisch, indem der Priester betete, Gott möge dem Beichtenden die Sünden vergeben. Die Reue betrachtete man als das Mittel der Versöhnung mit Gott und die Absolution nur als die kirchliche Erklärung des bereits eingetretenen Nachlasses. Sehr häufig berief man sich hierbei auf die biblische Analogie, dass der Priester den Aussätzigen nicht heilte, sondern nur seine Freiheit von der Krankheit konstatierte, wie auf die andere, dass die Jünger den Lazarus nicht erweckten, sondern auf den Befehl Jesu den bereits erweckten nur losbanden. „Die, sagt im 9. Jahrhundert *Haymo* von Halberstadt (hom. 81), kann der Hirt durch seine Sentenz lossprechen, von denen er sieht, dass sie durch Reue des Herzens und würdige Besserung von Gott gelöst sind.“ Und hom. 126 fügt er noch bei, einige Aussätzige seien schon auf dem Wege geheilt worden, damit der Priester nicht sich die Heilung zuschreibe: nicht die Priester, sondern

Gott lasse die Sünde nach. Ähnlich *Radulphus Ardens* um 1100 (hom. in peric. dom. I, 55), *Anselm* von Canterbury (hom. 13), *Petrus Lombardus* (Sent. IV, 18, 2), *Martin* von Leon im 13. Jahrhundert nach Hieronymus (Serm. IV, 23), *Albert* der Grosse (zu Joh. 20, 23) und andere. Zuerst hat in entschiedener Weise *Thomas* (zu Matth. 16, Joh. 11) gegen diese Auffassung Einsprache erhoben, weil sie die Würde des Sakramentes beeinträchtige. Damit aber auch der Dogmengeschichte die Ironie nicht fehle: wer ist ihm hierin gefolgt? *Luther* in seinem „Kleinen Katechismus" (1529), nach welchem der Pfarrer zu fragen hat: „Gläubst du auch, dass meine Vergebung Gottes Vergebung ist?" und dann die Absolution erteilt mit den Worten: „Ich aus dem Befehl unseres Herrn Jesus Christus vergebe dir die Sünden im Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes. Amen."

Nur ein Punkt fordert den Widerspruch der evangelischen Theologie heraus, aber dieser auch mit vollem Rechte: die Lehre von der Attrition oder der unvollkommenen Reue. Dass die Contrition, die Reue und Liebe zu Gott, der Schmerz über die Sünde als solche die Vergebung bei Gott bewirke, war stets die Anschauung der Theologen. Aber man setzte die hierzu erforderliche Höhe des religiösen und moralischen Bewusstseins nicht leicht voraus, besonders, wie der römische Katechismus deutlich erkennen lässt, weil sonst das Busssakrament und die Absolution überflüssig erschienen. Man erdachte deshalb die Theorie, dass die Reue wegen der göttlichen Bestrafung der Sünde, an sich zwar zur Vergebung nicht ausreichend, aber in Verbindung mit der sakramentalen Absolution die Verzeihung bewirke. Bis in die neueste Zeit hinein hat man diese in der alten Kirche unerhörte Erfindung, nach welcher eine mangelhafte Reue durch eine mechanische Verrichtung vervollständigt und in eine zureichende verwandelt werden sollte, den Jesuiten zugeschrieben. Aber diese von den Jesuiten natürlich eifrig gepflegte Idee ist, wie alles, womit sie arbeiten, nicht ihren Köpfen entsprungen. Das Trienter Konzil zeigt, dass dieselbe früher bereits existierte; schon *Thomas* von Aquin hat sie ausführlich entwickelt, und auffallenderweise finden wir einen Keim derselben bereits bei dem sonst so tiefsinnigen und idealen *Augustinus*. De catech. rud. c. 17 erklärt er auch die Furcht vor der Strafe in Ermangelung eines vollkommenern

Seelenzustandes hinreichend zum Heile. Dass diese Vorstellung dem Evangelium nicht gerecht wird, bedarf keines Beweises.

Alle bisher besprochenen Differenzen über Priestertum, Messe, Sakramente fassen sich in letzter Linie zusammen in den verschiedenen Begriffen von der Kirche, welche wir früher in dieser Zeitschrift (III, 405 ff.) erörterten. Da blicken sich die beiden Anschauungen wie Feindinnen in die Augen: die Kirche die einzige von Christus gegründete, durch die Hierarchie repräsentierte Heilsanstalt, und: die Kirche nichts anderes als die Summe der Gläubigen, welche Gott allein bekannt ist. Dieser feindliche Gegensatz ist modern. Die alte Kirche hat ihn nicht gekannt, obwohl schon in dem Streit über die Ketzertaufe, dann von Augustinus mit grosser Energie und tief eindringendem Scharfsinn das Wesen der Kirche behandelt wurde. In alter Zeit verband man beide Anschauungen miteinander, indem man den Leib (corpus) und die Seele (anima) der Kirche voneinander unterschied. Unter jenem verstand man die sichtbare, Reine und Unreine umfassende Gemeinschaft, unter dieser die unsichtbare, die Reinen, Heiligen, Auserwählten. Erst in der Zeit der Verderbtheit der Hierarchie fand man den Gegensatz zu der apostolischen Kirche so stark, dass man meinte, den Kirchenbegriff umgestalten und zu den (vermeintlich idealen) Zuständen der „ersten Christen“ zurückgreifen zu müssen. Im Neuen Testament werden die Christen „die Heiligen“, „die Auserwählten“ genannt im Gegensatz zu der sündhaften Welt. Dies bot, wie den Montanisten, Novatianern, Donatisten, Veranlassung zu dem Verlangen, dass die Kirche nur aus Reinen bestehen müsse. Schon unter Johannes XXII. im 14. Jahrhundert bereitete sich der Umschwung vor, der durch die Reformation vollendet wurde. Occam, Marsilius von Padua, Johannes de Janduno bestritten nicht nur die göttliche Einsetzung des Papsttums, sondern behaupteten auch die ursprüngliche Gleichheit der Bischöfe mit den Priestern, welche sie in augustinischem Sinne als Organe der Gemeinde betrachteten. Kühn schritt dann *Wyclif* (De eccl. ed. Loserth 1886) auf dieser Bahn fort, indem er c. 3 p. 55 behauptete, schlechte Priester gehörten nicht zur Kirche, sondern seien Stücke vom Teufel und bewirkten Verwirrung im Glauben, Verwirrung in den Sakramenten und Minderung der von Gott durch sie herbei-

zuführenden geistlichen Hülfe. In demselben Sinne c. 4, p. 86: Die römische Kirche ohne Makel und Runzel könne nicht der Papst und die Kurie sein, weil diese oft befleckter seien als die übrigen Gläubigen, weshalb es in einer Glosse zum Dekret heisse: „wo immer die Guten sind, da ist die römische Kirche". Der Papst mit der Kurie bilde den vorzüglichsten Teil der Kirche, wenn sie Christus am besten folgten, und, indem sie Hochmut und Primat fahren liessen, der Kirche am besten dienten; sonst seien sie ein Nest von Ketzern, ein stinkiger Abfall und ein Idol der Verwüstung (p. 88). Die ganze Autorität des Papstes hange ab von seinem Thun, er begehe Gotteslästerung, wenn er sich das Haupt der Kirche nenne mit gleicher Gewalt wie Christus (c. 5, p. 94). Die Konsekration durch einen unwürdigen Bischof sei eine Exsekration; nur der könne Stellvertreter Christi oder Petri sein, der ihnen in den Sitten folge (c. 9, p. 186). Zu der streitenden (irdischen) Kirche, welche mit der triumphierenden (jenseitigen) eins sei, könnten keine Glieder des Teufels gehören (c. 18, p. 437); nach der Schrift und den Vätern seien bloss die Prädestinierten Glieder der Kirche, wegen Todsünden verlören die Hierarchen ihre Macht. Aber, obwohl nicht Glieder der Kirche, übten sie zur eigenen Verdammnis *in* der Kirche zum Heil der Gläubigen ihr Amt aus wie Judas (c. 19, p. 441 f.). Ungeachtet seiner Neuerungen hat also Wyclif mit dem katholischen Kirchenbegriff noch nicht völlig gebrochen; er war nur auf dem Wege dazu. Die katholische Kirche ist ihm (c. 17, p. 403) die Menge aller Christen, welche den rechten Glauben haben, der durch Christus und die Apostel verkündet, später von den hl. Vätern auf den allgemeinen Konzilien deklariert wurde. Durch *Huss* weitergebildet, führte die wyclifitische Lehre *Luther* dazu, alles Gewicht auf die Kirche als die unsichtbare Gemeinschaft der Prädestinierten zu legen, aber, als er vor einem völligen Bruche mit der ganzen kirchlichen Vergangenheit zurückscheute, schuf er den neuen Kirchenbegriff von der Kirche als der Gemeinschaft der Gläubigen, in welcher das Wort recht verkündigt und die Sakramente richtig verwaltet würden.

Neu war diese Definition nur in dem Sinne, als die Hierarchie als solche aus der neuen Kirche ausgestossen wurde. Das ganze Altertum hat jene Begriffsbestimmung in gleicher oder ähnlicher Form auch gehabt, indes ohne dabei an eine

Verleugnung des Priestertums und der Hierarchie zu denken. Besonders lehrreich ist hierfür die Geschichte der Erklärung von Matth. 18, 17. 28, 20. I. Tim. 3, 15. Um mich nicht selbst auszuschreiben, verweise ich auf die möglichst vollständige Darlegung derselben in meinem Buche: „Das vatikanische Dogma u. s. w. Bonn 1876.“ Höchst bemerkenswert erscheint, dass, während die biblische Auffassung bis zum 13. Jahrhundert die herrschende blieb, *Thomas* von Aquin wieder der erste ist, der, abgesehen von vereinzelten Äusserungen früherer Zeit, wie *Eter.* et *Beat.* Ep. ad Elp. II. 35, im 8. Jahrhundert, prinzipiell und mit Vorbedacht ecclesia von der Hierarchie deutet und die Gläubigen, wenn auch natürlich von der Kirche nicht ausschliesst, doch in eine ganz passive Stellung zurückdrängt und so den Grund dazu legt, die biblische Auffassung zu verlassen. Luthers Einseitigkeit rief dann völlig die entgegengesetzte hervor, und so wurden zwei Prinzipien einander gegenübergestellt, welche bis zum 13. Jahrhundert vereinigt gewesen: das Gemeindeprinzip und das hierarchische. „Was Gott verbunden hat, soll der Mensch nicht trennen.“ Erst die Beseitigung dieser Trennung würde die Union bedeuten, oder wenigstens in diesem Punkte den Frieden ohne Kampf.

Mit der Idee der Kirche hängt der vielberufene Satz von der „allein seligmachenden“ zusammen, der in der ganzen alten Zeit für selbstverständlich galt. Noch Luther schalt die „Sakramentierer“ Ketzer und Nichtchristen und beabsichtigte nicht, neben die von Christus gestiftete Kirche eine zweite zu setzen. Als Zwingli dem französischen König Franz I. sein Bekenntnis gesandt hatte, in dem es hiess, dass alle tüchtigen Menschen, auch aus den Heiden, in den Himmel kämen, schrieb Luther: „Wozu dient die Taufe, die andern Sakramente, die hl. Schrift, Jesus Christus selbst, wenn die Gottlosen, Götzendiener, Epikurer heilig und selig sind? Was heisst das anders, als lehren, dass jeder sich retten kann in seiner Religion und in seinem Glauben?“ Erst als aus seiner Erhebung gegen das Papsttum allmählich immer neue Religionsgemeinschaften entstanden, verbreitete sich in den Kreisen der Gebildeten die Anschauung, es sei eine hochmütige Anmassung, wenn eine Kirche den Anspruch erhebe, die einzig richtige, von Christus gewollte, also im Prinzip die alleinseligmachende zu sein. Im Grunde beruht dieselbe auf dem Preisgeben der altkirchlichen

Lehre von der Offenbarung und der Stiftung der Einen Kirche, wie sie in dem Neuen Testament bezeugt ist. Von dem modernen Standpunkte, nach welchem alle Religionen Erzeugnisse des menschlichen Geistes sind, wäre der Anspruch einer Kirche als alleinseligmachende allerdings als unerhörte Anmassung zu verwerfen. Bei der neutestamentlichen Lehre dagegen ergiebt sich dieser Anspruch einfach als eine logische Notwendigkeit, unbeschadet der verschiedenen Auffassungen und Einrichtungen, in welchen die Kirche in den einzelnen Ländern und Zeiten ihr Wesen zur Darstellung bringt. Nur ist es missverständlich und irreführend, wenn man auf Grund neutestamentlicher Stellen über die „Auserwählten" im Gegensatz zu den Ausserkirchlichen alle Nichtchristen, zu denen dann auch die „Ketzer" gerechnet werden, verdammen und allen Kirchlichen als den „Reinen" oder „Heiligen" die Seligkeit garantieren will. Dies geschah, als man noch mechanisch an dem Bibelbuchstaben festhielt und die Unterscheidung zwischen corpus und anima ecclesiæ noch nicht allgemein geworden war, wie dies beispielsweise im 8. Jahrhundert bei den spanischen Priestern *Eterius* und *Beatus* (ad Elpid. II, 36) deutlich hervortritt. Etwas vorsichtiger sagt zu gleicher Zeit *Beda* (in Hexaem. lib. 2, p. 85): Quicunque in s. ecclesiæ fide et actione perseverantes inveniuntur, in æternum salvantur: qui ab ecclesia vel fide *vel opere* vel utroque separati, pereunt. Leider schrieb noch 1826 *Leo* XII. an den Klerus von Poitiers: Jeder von der römischen Kirche Getrennte werde wegen dieses Lasters verdammt, wenn er auch sonst vollkommen tugendhaft gewesen. Im allgemeinen aber, durch die Erfahrungen späterer kirchlicher Entwicklung belehrt, kam man zu der Idee, dass es auch Menschen gebe, welche durch „entschuldbaren Irrtum" von dem Eintritt in die wahre Kirche abgehalten würden, dass viele zur anima ecclesiæ gehörten, die von ihrem Leibe getrennt seien. So war eine Vermittlung gefunden zwischen dem starren, nur durch die Zustände der alten Welt erklärbaren Satze, dass alle Ausserkirchlichen verloren gehen würden, und der dogmatischen Indifferenz der neuern Zeit. Gegen eine solche Indifferenz anzugehen, wird immer die Aufgabe eines geordneten, auf dem Boden des Neuen Testamentes stehenden Kirchenwesens bleiben; aber die veränderten Weltverhältnisse werden veranlassen, die Drohworte Christi zu mildern, mit

denen er die Apostel hinaussandte (Matth. 10, 14): „Wo jemand euch nicht aufnimmt und auf eure Worte nicht hört, dann gehet heraus aus solchem Hause oder solcher Stadt und schüttelt den Staub von euern Füssen. Wahrlich ich sage euch, Sodoma und Gomorrha wird es erträglicher gehen am Tage des Gerichtes als solcher Stadt!“ Das Prinzip, welches diesen strengen Worten zu Grunde liegt, ist von ewiger Geltung: nicht fader, feiger Liberalismus, der allen gefallen will, überwindet das Schlechte, sondern glaubensstarker Charakter, der zum Martyrium fähig ist. Aber veränderte Verhältnisse fordern veränderte Anwendung auch göttlicher Prinzipien. Darum Kampf und Friede zu gleicher Zeit.

Im vorstehenden haben wir die Grundanschauungen besprochen, welche Katholizismus und Protestantismus voneinander trennen, jedoch bei verständiger und — *selbstloser* Behandlung auch in dem praktischen Leben keine Feindschaft zu erzeugen brauchten. Sie könnten vielmehr einladen zu ernster Einkehr bei sich selbst, zu tieferer theologischer Forschung, zur Schätzung des Guten, auch wo es sich bei dem Gegner findet. Wir denken dabei nicht an eine falsche Nachgiebigkeit zum Schaden der Wahrheit, welcher nichts so verderblich ist wie Verwirrung der Begriffe, Unklarheit des Denkens oder charakterlose Scheu vor notgedrungenen Schlüssen. Wir wünschen einen Frieden, der durch die Stählung der Kräfte im Kampfe nicht leidet, und einen Kampf, der dem Frieden entgegenführt. Der Stoff aber, mit welchem gearbeitet werden muss, dürfen nicht die ererbten Schmähungen oder Entstellungen sein, wie der Markt und die Strasse sie bieten, oder wie sie mühelos aus einigen neuern Büchern ausgeschrieben werden, sondern das Material, wie es sich aus einem leidenschaftslosen wissenschaftlichen Quellenstudium ergiebt: Universa rerum divinarum mysteria non nisi ex fontibus hauriri queunt *(Sulp. Sever.* Chron. I, 1).

J. Langen in Bonn.