

Zeitschrift: Internationale kirchliche Zeitschrift : neue Folge der Revue internationale de théologie
Band: 16 (1926)
Heft: 1

Artikel: Morgenländischer und abendländischer Katholizismus
Autor: Heiler, Friedrich
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-404005>

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: 23.01.2026

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

Morgenländischer und abendländischer Katholizismus.

Ὅπου ἂν ᾖ ὁ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία (Ignat. ad. Smyrn. 8, 2). Die Kirche Christi ist von ihrem Ursprung an katholisch, d. h. ökumenisch und universell, so ökumenisch und universell wie das Reich Gottes, das Jesus verkündete: „Viele werden kommen von Morgen und Abend und mit Abraham, Isaak und Jakob zu Tische sitzen im Himmelreich“ (Mt. 8, 11). Wohl war die Kirche Christi während seines irdischen Wandels eine kleine, unscheinbare Herde. Aber dieser kleinen Herde hatte Jesus verheissen, dass es „des Vaters Wohlgefallen“ sei, ihr „das Reich zu geben“ (Lk. 12, 32). Niemand konnte zu Jesu Lebzeiten dieser kleinen Herde ansehen, dass sie der Keim der künftigen Weltkirche sei; sie glich dem köstlichen Samen, der verborgen im Mutterschoss ruht und von dem der ewige Gott allein weiss, ob aus ihm ein Lebewesen hervorgehen und welche Art und Gestalt dieses Lebewesen haben wird. Die Wahl und Aussendung der Apostel war der geheimnisvolle Zeugungsakt, in dem der göttliche Erlöser hier auf Erden im Mutterschosse der jüdischen Gottesgemeinde seine Kirche schuf. Aber die Geburtstunde der Kirche war erst das Pfingstfest. Doch schon in dieser Geburtstunde offenbarte sich die Kirche Christi in ihrer katholischen, d. h. die ganze Welt umspannenden Weite. Das Sprachenwunder am Pfingstfest war kein enthusiastisches Erlebnis, das vorüberrauschte, sondern eine Antizipation der künftigen Weltkirche; es offenbarte die Einheit des Pfingstgeistes in der Mannigfaltigkeit der Zungen und Völker. Diese ökumenische Kirche des Pfingstfestes wurde bleibende Wirklichkeit durch die Predigt des „Völkerapostels“. Er predigte nicht nur das Evangelium Christi in der weiten Welt des römischen Imperiums, er entriss es auch den Schranken des Judentums, doch ohne die Kontinuität mit dem geschichtlichen Jesus und den von ihm erwählten Uraposteln zu zerreißen. Die in der ganzen Welt zerstreuten paulinischen Gemeinden waren mit der Urgemeinde in Jerusalem verbunden durch das Band des Glaubens und der Liebe. Sie alle waren Glieder an dem einen Leibe Christi. Jede Einzelgemeinde, ja,

selbst die kleinste Hausgemeinde war Stellvertreterin der Gesamtkirche, war nicht *eine*, sondern *die ἐκκλησία Χριστοῦ*. In der Eucharistiefeier fand diese Einheit der Kirche ihren sichtbaren Ausdruck. Am Abendmahlstische eröffnete sich auch der versammelten Gemeinde der Ausblick auf die Vollendung dieser Einheit im nahen Endreiche. „Wie dieses gebrochene Brot zerstreut war auf den Bergen und gesammelt eins wurde, so lass auch deine Kirche zusammengebracht werden von den Enden der Erde in dein Reich“, heisst es im ältesten christlichen Abendmahlsgebet (Did. 9). Und doch beobachten wir schon in der ältesten Kirche die Tendenz zur Spaltung. Schon sehr früh sammelten sich Sondergruppen um einzelne urchristliche Persönlichkeiten; es gab Kephas-Christen, Apollos-Christen, Paulus-Christen. Aber diesen Spaltungen gegenüber kämpft Paulus mit heiliger Leidenschaft für den einen, unzerreissbaren Christus (1. Kor 1, 10). Und diesen Schismen setzt der vierte Evangelist Jesu grosse Prophetie von der einen Herde unter dem einen Hirten gegenüber (Jo. 10, 16). Und in eine bereits von Häresien zerklüftete Christenheit ruft er mit lauter Stimme das hohepriesterliche Gebet des Herrn hinein: alle mögen eins sein in einer Einheit, die so innig ist wie die Einheit zwischen dem Gottessohn und seinem ewigen Vater (Jo. 17, 20 f.). Und einer Christenschar, die um das Erbe des Erlösers streitet, stellt er das wundersame Symbol der kirchlichen Einheit gegenüber: den ungeteilten Rock des Herrn (Jo. 19, 23 f.).

„Wo Christus Jesus ist, da ist die katholische Kirche.“ Christus ist der Einheitsgrund der im neuen Testament bezeugten Kirche. Kein formuliertes Dogma, keine rechtliche Institution, keine feststehende Einheitsliturgie, nein, allein Glaube und Liebe sind das Fundament der urkirchlichen Einheit. Jede Einzelkirche hatte völlige Freiheit in allen äusseren Formen, und doch blieb die Einheit des Glaubens bewahrt. In diesem Glauben hatte die alte Kirche die Kraft, die gefährlichsten Häresien, Gnostizismus und Marcionitismus, auszuschneiden und zu überwinden und so die Mahnung des Apostels zu erfüllen: *Timothee, custodi depositum* (1. Tim. 6, 20). Auch nach der Verfestigung der wesentlichen dogmatischen, organisatorischen und kultischen Formen wurde die kirchliche Einheit keine Zwangseinheit. Die Kirche im Jahrhundert des Nizänums ist ein Bild der Einheit in der Mannigfaltigkeit. Und diese Kirche hatte

kraft ihrer inneren Einheit die Fähigkeit, alle Häresien, zumal die arianische, zum Aussterben zu bringen.

In der zweiten Hälfte des ersten Jahrtausends vollzog sich jedoch die Auflösung dieser Einheit. Den Auftakt gab die Los-trennung der nestorianischen und monophysitischen „Häretiker“. Blühende Kirchen wurden aus der Gemeinschaft der Gesamtkirche losgerissen. Während jedoch der Arianismus spurlos untergegangen ist, haben sich diese „häretischen“ Kirchen bis heute erhalten und entfalten, wenigstens zum Teil, wie die Thomaskirche Indiens, ein starkes christliches Leben. Aber viel tiefer greifend ist die Scheidung der östlichen und westlichen Kirche, ein Riss, der sich trotz aller Versuche als unheilbar erwiesen hat. Zufällige historische Ereignisse lösten die Trennung nur aus; der tiefste Grund hierfür war die immer stärkere Ausbildung zweier verschiedener Kirchentypen im Osten und Westen, die sich nicht mehr verstanden und von denen schliesslich ein jeder sich selbst verabsolutierte und den anderen verketzerte und verfluchte. Auch heute besteht keine Einigungsmöglichkeit. Denn Rom fordert von den Orientalen bedingungslose Unterwerfung; die orthodoxe Kirche hingegen verlangt von Rom die Rückkehr zur altkirchlichen Tradition. Die Vereinigung kleinerer orientalischer Gruppen mit Rom ist nicht einmal der verheissungsvolle Anfang einer Wiedervereinigung. Die zwangsweise partielle Latinisierung der unierten Orientalen birgt stets den Keim zu einem neuen Schisma in sich, wie die Scharen der zur orthodoxen Kirche zurückkehrenden Rumänen beweisen. Die Trennung von orthodoxer und römischer Kirche scheint endgültig zu sein.

Aber auch die vom Orient getrennte abendländische Kirche ist keine Einheit geblieben. Ja, die Reformation brachte eine noch tiefere Zerklüftung, als sie das östlich-westliche Schisma darstellt. Denn in ihr handelte es sich nicht nur um das Auseinanderfallen zweier verschiedener und doch ähnlicher Typen, sondern um die Bildung eines neuen christlichen Typus in einer riesenhaften Umwälzung. So sehr sich auch die einzelnen evangelischen Kirchen, Gruppen und Sekten unterscheiden, alle sind eins im Willen zum lauterem und unverfälschten Evangelium und in dem Streben, die Kirche in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder herzustellen. Alle Bemühungen um die Wiedervereinigung vom Reformationsjahrhundert an bis herab

auf Leibniz sind gescheitert. Auch dieser dritte Typus des christlichen Denkens und Lebens scheint unzerstörbar.

Ein Vergleich der alten Christenheit mit der heutigen lehrt uns so eine merkwürdige Tatsache. In der alten Kirche waren alle Schismen und Häresien von relativ kurzer Dauer; von all diesen Spaltungen gibt uns heute nur die Kirchengeschichte Kunde. Die Zerrissenheit der heutigen Christenheit hingegen erscheint als unüberwindlich; es scheint so, als ob keiner der drei Kirchentypen die Kraft besässe, die anderen aufzusaugen. So erhebt sich denn die grosse Frage: besteht diese Spaltung der heutigen Christenheit als eine wesensnotwendige? Sind diese drei Kirchentypen, wie Kardinal Newman in seiner anglikanischen Periode glaubte, die drei mächtigen Zweige eines und desselben Baumes, also Glieder eines und desselben Organismus? Und reichen gar die Wurzeln ihrer Verschiedenheit hinab bis ins urchristliche Erdreich? Sind etwa die Gegensätze der drei Kirchen keine anderen als die der drei grossen Jünger des Herrn, eines Petrus, Paulus und Johannes? Sollte es nicht möglich sein, im Lichte der urchristlichen Frömmigkeitstypen ein tiefes inneres Verstehen der Sonderart dieser Kirchen zu erreichen und durch dieses Verstehen den Weg frei zu machen zu einer inneren Einigung?

Unter den drei Kirchen ist die ehrwürdigste und konservativste die Ostkirche. (Wir fassen unter diesem Begriff alle christlichen Kirchen des Orients zusammen und sehen von den relativ geringen dogmatischen Abweichungen der Monophysiten und Nestorianer von den Orthodoxen ab.) Die Kenntnis, welche die abendländische Christenheit, zumal die evangelische, von der Ostkirche besitzt, ist erstaunlich dürftig. Das Bild, das in den landläufigen protestantischen Symboliken gezeichnet wird, ist mangelhaft und bisweilen durchaus schief. Selbst ein so kenntnisreicher und feinfühliges Dogmenhistoriker wie Harnack hat von seinem liberal-protestantischen Standpunkte aus die östliche Kirche verzeichnet. Nicht ganz mit Unrecht hat einer der hervorragendsten russischen Theologen, Nikolaus Glubowski, seinen Vergleich zwischen morgenländischem und abendländischem Christentum als künstliche Konstruktion bezeichnet ¹⁾).

¹⁾ Den ortodoxa kyrkan och frågan om sammanslutning mellan de kristna kyrkorna in: Den ortodoxa kristenheten och kyrkans enhet hsg. von der Olaus Petristiftung Upsala, Stockholm 1921, 18.

Die *Seele* der östlichen Kirche ist den abendländischen Forschern fast immer verborgen geblieben.

„Wo Christus Jesus ist, da ist die katholische Kirche.“ Dieser alte Satz des Ignatius gilt auch für die orthodoxe Kirche. Im Mittelpunkt ihres Denkens und Lebens steht der Glaube an den menschengewordenen und auferstandenen Christus. Die Christumystik des Athanasius ist die Herzkammer der orientalischen Kirche. „Gott ist Mensch geworden, um uns zu vergotten.“ „Gott verband sich mit unserer Natur, damit unsere Natur durch die Verbindung mit Gott vergottet werde.“ Die göttliche Liebe ist in die dem Tode verfallene Welt eingetreten, das Licht des Logos ist in der Finsternis aufgeleuchtet und hat die ganze Menschheit, den ganzen Kosmos „verklärt“. Christi Auferstehung bedeutet Auferstehung der ganzen Welt. In der Potenz ist die Welt schon jetzt auferstanden, erneuert und verklärt. In der Osterliturgie der Ostkirche vernehmen wir den ungeheuer klingenden Satz: „Christus ist auferstanden, und von den Toten ist keiner mehr im Grabe.“ „Vom Tode zum Leben und von der Erde zum Himmel hat uns Christus unser Gott hinüber geleitet, die wir das Siegeslied singen.“ Die Osterfreude, welche am machtvollsten in der Osternachtsliturgie durchbricht, ist der Grundton der ganzen ostkirchlichen Frömmigkeit¹⁾.

Diese Osterfreude ist jedoch nicht retrospektiv; das Wunder der Menschwerdung, Auferstehung und Verklärung gehört nicht als einmaliges heilsgeschichtliches Faktum der Vergangenheit an, nein, es vollzieht sich immer von neuem in der Liturgie. Der überreiche Kult der östlichen Kirche ist beseelt von dem Glauben an den *lebendigen* Christus. Alle schimmernde Pracht, aller blendende Pomp, alle liturgische Feierlichkeit, die den Abendländer oft so fremd anmutet, ist nur der äussere Rahmen für das permanente Wunder der Inkarnation, der Epiphanie und Parusie. „Wir empfangen den König des Alls, der da unsichtbar begleitet wird von den engelischen Heerscharen²⁾“. Die demütige Epiklese des Priesters bewirkt das Wunder der realen Gegenwart Christi; die Elemente von Brot und Wein werden Träger der göttlichen *δόξα*, die Menschen, welche diese Elemente schauen, berühren und empfangen,

¹⁾ Näheres siehe in der feinsinnigen Arbeit von Nikolas v. Arseniew, *Vom Geist der morgenländischen Kirche in: Ostkirche und Mystik (Aus der Welt christlicher Frömmigkeit) 1924, 1 ff.*

²⁾ Chrysostomusliturgie bei Brightman, *Eastern Liturgies* 377.

werden teilhaftig göttlicher Natur und göttlichen Lebens: die Eucharistie ist nichts Geringeres als das *φάρμακον ἀθανασίας*, *φάρμακον ζωῆς* ¹⁾).

Dieses Wunder der dauernden Inkarnation Christi weckt in den Gläubigen zwei Gefühle: einmal tiefste Ehrfurcht vor dem heiligen Gott, der in sichtbaren Hüllen seiner Gemeinde naht, und jubelnde Freude über die unverdiente Gnade und Ehre, welche der himmlische Herr den Erlösten schenkt. Darum der unzählige Male wiederkehrende scheue Anbetungsruf: ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος; darum auch der stete freudige Lobpreis δόξα σοι, κύριε, δόξα σοι. Nikolaus Glubokowski sagt einmal sehr fein: der Name „orthodox“ bedeute nicht nur die „rechte Lehre“, sondern auch den „rechten Lobpreis“ ²⁾. Aber die kultische Teilnahme an Christi Herrlichkeit ist keineswegs ein selbstisches Träumen und Geniessen des einzelnen, sondern die Gemeinschaft mit der Gesamtheit der Gläubigen, die Liebeseinheit mit der ganzen Kirche, ja, der ganzen Menschheit, der ganzen Schöpfung. Im Kult wird die *communio sanctorum* sinnenfällig; die streitende und die triumphierende Gemeinde vereinen sich zu einem grossen Chor der Liebenden. In jeder Liturgie ertönt der Ruf: „Lasst uns einander lieben und einmütig bekennen.“ Diese Liebe zur Kirche, zum Volk, zur Menschheit findet ihren unvergleichlichen Ausdruck in den universellen Fürbittgebeten, die ein Wesenselement der östlichen Liturgie bilden.

Die Kirche ist die grosse Gemeinschaft aller Gläubigen, das mystische *σῶμα Χριστοῦ*. Wenn der Fromme am Kult der Kirche teilnimmt, dann stellt er sich damit in den grossen Lebensstrom hinein, der von Christus aus durch die Jahrhunderte fliesst. Nichts ist der orientalischen Christenheit so fremd wie der juridische Kirchenbegriff des abendländischen Katholizismus. Der orientalische Kirchengedanke ist wesentlich spiritualistisch. Die Kirche ist die grosse Gebetsgemeinschaft; „das Blut der Kirche“, sagt der grosse Religionsphilosoph Chomiakov, „ist das Gebet für einander, und ihr Atem ist die Lobpreisung des Herrn“ ³⁾. Nur scheinbar trägt die Ostkirche ein starr institutionalistisches

¹⁾ Ignat., Ad Eph. 20, 2; Anaphora Serapionis, bei Rauschen, *Florilegium patristicum* 7: *Monumenta Eucharistica* 1914, 31.

²⁾ Den ortodoxa kristenheten och kyrkans enhet 10.

³⁾ Zit. Arseniew, Ostkirche und Mystik 30.

Gepräge; in Wirklichkeit ist ihr Charakter pneumatisch. Die scheinbar äusserlichen Kultformen sind in Wirklichkeit nur die Gefässe des göttlichen *πνεῦμα*, die Transparente der göttlichen *δόξα*. Durch die liturgischen Medien bricht die jenseitige Herrlichkeitswelt in die diesseitige Wirklichkeit hinein und reisst den gläubigen Menschen mit sich empor in die Sphäre des Unvergänglichen. Der eucharistische Kult vermittelt dem Frommen die ewige *θείασις* und *γεῦσις Θεοῦ*. Wenn der orientalische Christ durch die *βασιλικὴ θύρα* auf den lichterumstrahlten Altar des *ἁδύτου* blickt, dann glaubt er, aus dieser armseligen Welt einen Blick ins Reich der Herrlichkeit und Seligkeit zu tun.

Die ostkirchliche Frömmigkeit ist ganz dem Jenseitigen zugewandt. Ihren stärksten Ausdruck findet diese urchristliche Jenseitsrichtung im Mönchtum. Ein orientalischer Mönchsvater hat nicht mit Unrecht die Mönchsklöster als *νεῦρα καὶ ἐδραιώματα τῆς ἐκκλησίας* bezeichnet¹⁾. Der tiefste Sinn des orientalischen Mönchtums liegt im Erwachen des urchristlichen Pneumas. Die Mönche sind die unblutigen Märtyrer, die durch die restlose Hingabe an die jenseitige Welt Zeugnis ablegen von Christus. In der Askese kämpfen sie einen unermüdlichen Kampf gegen alle widergöttliche Gewalt, in der Meditation schauen sie das himmlische Licht, im inneren Gebet verkehren sie mit Christus als dem himmlischen Bräutigam. Diese „Geistmenschen“ mit ihrer unmittelbaren Gotterfahrung sind die eigentlichen Seelsorger der Ostkirche, die *πνευματικοὶ πατέρες*, wie der wundervolle Terminus lautet. Laienmönche, welche nicht die Priesterweihe, sondern nur die Mönchsweihe und Geistestaupe empfangen hatten, waren Jahrhunderte hindurch die Verwalter des Bussakramentes in der Ostkirche²⁾. Die Liturgie ist die Aufgabe der Priester, aber die Seelsorge steht den Mönchen zu. Um die Gewissheit der Vergebung der Sünden mitzuteilen, dazu genügt nicht die priesterliche Weihegewalt, dazu ist charismatische Geistesausrüstung notwendig. Das Mönchtum ist es, welches der Ostkirche ganz besonders den pneumatischen Charakter aufprägt. Dadurch, dass alle Bischöfe dem Mönchtum entstammen, gewinnt die Hierarchie monastischen Charakter. Das, was Thomas von Aquin vom Hierarchen fordert, dass er

¹⁾ Theodorus Studita, Cat. parv., Mi P gr 99, 393.

²⁾ Joseph Hörmann. Untersuchungen zur griechischen Laienbeicht. Donauwörth 1913.

in der *vita contemplativa* vollendet sei, das ist von den orientalischen Mönchsbischöfen in höherem Masse verwirklicht als von den abendländischen. Die Mönchsklöster sind die eigentlichen Heimstätten der *vita spiritualis* in der Ostkirche; in ihnen ist die Christumystik zur wundersamsten Blüte herangereift. Die dem Abendlande so gut wie unbekannten feurigen Hymnen Symeons des Neuen Theologen, die *ἑρωτες τῶν θείων ὕμνων*, und die tiefen Heiligenerzählungen der *Philokalia* (russisch *Dobrotolubje*) sind nur zwei Beispiele aus den riesigen literarischen Schätzen, welche in den Bibliotheken der östlichen Kirche verborgen sind und die Zeugnis ablegen von der Christusminne ostkirchlicher Mönche. Alle Entartungserscheinungen, welche das östliche Mönchtum genau so aufweist wie das abendländische, sind kein Beweis gegen die segensvolle Bedeutung, die ihm zukommt. Johannes Climacus hat in übertreibender Formulierung diese Bedeutung ausgesprochen wenn er sagte: *φῶς πάντων ἀνθρώπων μοναδικὴ πολιτεία*¹⁾.

Die östliche Kirche ist eine *πνευματικὴ ἐκκλησία*. Sie führt den Ruhmestitel „katholisch“ mit dreifachem Recht, denn sie ist katholisch, d. h. universell im räumlichen, zeitlichen und inhaltlichen Sinne. Sie umfasst die rechtgläubige Christenheit *καθ' ὅλην τὴν γῆν* auf der ganzen Erde; sie steht in ununterbrochener Kontinuität mit der Urkirche, und endlich bringt sie im Dogma und im Kult das *πλήρωμα Χριστοῦ* zu sichtbarem Ausdruck. Die mannigfachen Lichtstrahlen, die ausserhalb der orthodoxen Kirche nur getrennt erscheinen, sind in ihr wie in einem Brennpunkte vereinigt²⁾. Weil im Besitz der Wahrheits- und Lebensfülle, vermag sie nach dem schönen Worte Cyrills von Jerusalem in katholischer, d. h. allumfassender Weise die Menschen zu lehren, zu heilen und zu pflegen *καθολικῶς διδάσκειν, ἰατρεῖν καὶ θεραπεύειν*³⁾. Aber trotz dieses Bewusstseins ist die Ostkirche (wenigstens heute)⁴⁾ frei von der Exklusivität der römischen Kirche. Sie erkennt, wie Professor Karsawin ausführt, freudig an, dass auch andere Kirchen berechnete Aspekte der christlichen Wahrheit haben. In dem Auseinander-

¹⁾ Scal. par. 36; Mi P gr 88, 1020.

²⁾ Glubokowski a. a. O. 13, 62 ff.

³⁾ Cat. 18, 23; Mi P gr 33, 1043.

⁴⁾ In früherer Zeit freilich zeigte die orientalische Kirche eine ähnliche Exklusivität wie die römische, die lutherische und calvinische. Zahlreiche Beispiele bei Glubokowski a. a. O.

gehen der einzelnen Kirchen sieht sie einen Prozess der „Individualisation und Spezifikation“ einer Teilwahrheit, der bedingt ist durch eine „Deformation“ der orthodoxen Kirche; „die empirische Kirche trägt mit an den Sünden derer, welche die Einheit der Kirche zerrissen haben“¹⁾. Die Arbeitsgemeinschaft mit der evangelischen Kirche, welche die östliche Kirche auf der Stockholmer Konferenz begründet hat, ist der deutlichste Beweis für die wahrhaft katholische Weitherzigkeit, mit welcher die „orthodoxe“ Kirche trotz ihrer unverbrüchlichen Treue gegenüber der vollen christlichen Tradition den von ihr getrennten christlichen Kirchen die Hand reicht.

Trotz der strengen Katholizität hat jedoch die östliche Kirche allezeit eine schmiegsame Anpassungsfähigkeit an die einzelnen Nationalitäten gezeigt. Ihr überweltlicher und überstaatlicher Charakter hindert sie nicht, die volkstümliche Eigenart der verschiedenen Nationen liebevoll zu pflegen. Sämtliche orientalisch-kirchliche Kirchen sind autokephale Landeskirchen, mit dem Leben der einzelnen östlichen Völker unlöslich verbunden. Darum wird in den orientalisch-kirchlichen Kirchen fast überall die Landessprache (wenn auch zum Teil in einer archaischen Form derselben) gebraucht. Der Umstand, dass die Sprache der Kirche den Gläubigen wenigstens einigermaßen verständlich ist, ermöglicht diesen von Jugend auf ein inniges Leben in und mit der Liturgie. Freilich ist nicht zu verkennen, dass die Anlehnung der östlichen Kirchen an die politischen Staatsgebilde, ganz besonders an das Zarenreich, häufig ein Hemmschuh der Katholizität gewesen ist. Die Verkoppelung der Kirchen mit den weltlichen Mächten hat es bis zum heutigen Tage verhindert, dass die Kirchen des Ostens sich zu einem Konzil vereinigten. Besäßen die orthodoxen Kirchen etwa im Patriarchen von Jerusalem einen über den einzelnen Kirchen stehenden Primas, so wäre es ihnen möglich, auch nach aussen hin ihre katholische Einheit zu bekunden und den grossen Nöten der östlichen Christenheit in gemeinsamer Aktion zu steuern.

Die orientalisch-kirchliche Kirche ist eine Universalkirche mit wunderbaren Gaben und Schätzen. Der unvergängliche Ruhmestitel

¹⁾ Arbeitsgemeinschaft des Hochkirchlich-ökumenischen Bundes am 18. 6. 25; Una Sancta 1925. 110. Ähnlich Glubokowski a. a. O. 61 ff. Sehr beachtenswert der Vortrag von Erzbischof Germanos über «Die Methoden der praktischen und organisatorischen Zusammenarbeit der Kirchen» erscheint im Amtlichen Bericht der Stockholmer Konferenz.

dieser Kirche ist es, die Schätze der alten griechischen Christenheit durch die Jahrhunderte unversehrt bewahrt zu haben. Ihr köstlichster Schatz aber ist die eucharistische Liturgie. Die Liturgien der orientalischen Kirchen gehören nach der heiligen Schrift zu den wichtigsten Denkmälern des christlichen Glaubens. Aber es ist verfehlt anzunehmen, dass die östliche Kirche nichts weiter sei als ein altehrwürdiger Tempel oder gar nur ein Museum mit toten Schätzen. Obgleich einzelne ihrer Zweige (wie etwa die abessinische, die koptische und die syrische Kirche am Urmiassee) im Laufe der Jahrhunderte verdorrt und vom Aberglauben angefault sind, findet sich das Bild von der „versteinerten“ Kirche des Ostens nur in den Köpfen abendländischer Theoretiker. Unter dem Reichtum und der Pracht äusserer Formen lebt im christlichen Osten eine starke und innige Jenseitsfrömmigkeit. Und diese Frömmigkeit hat in der jüngsten Zeit in Russland wie in Armenien die Feuerprobe bestanden und ihre todüberwindende Macht bezeugt. Die Kirche der Liturgie und der Tradition, als die uns die Ostkirche entgegentritt, ist zugleich die Kirche des Pneuma und die Kirche der Märtyrer.

Suchen wir nach den urchristlichen Kräften, welche in der Ostkirche wirken, so erkennen wir, dass das johanneische Christentum in ihm als geheimnisvolle Seele fortlebt. Die moderne Bibelwissenschaft hat uns geholfen, die Eigenart des vierten Evangeliums besser zu verstehen; aber wir würden es noch weit besser verstehen, wenn wir eifriger die östliche Kirche und ihr Schrifttum studieren würden. Die Grundgedanken des vierten Evangeliums sind die treibenden Kräfte des östlichen Christentums bis zum heutigen Tage geblieben. Im Christusbilde der östlichen Kirche erkennen wir die johanneische Christusgestalt wieder, jenen ewigen „Logos“, der seine Zeitlosigkeit in den majestätischen Worten kundgibt: „Ehe denn Abraham ward, bin ich“ (Jo. 8, 58). Und dieser ewige Christus ist Fleisch geworden und hat sein Zelt unter den Menschen aufgeschlagen, und die aus Gott Geborenen durften ihn mit ihren Augen schauen und mit ihren Händen betasten (Jo. 1, 14; 1. Jo. 1, 1). Das Inkarnationsmotiv, das Johannes im Prolog des Evangeliums und im Eingang seines ersten Briefes anspricht, klingt durch die ganze östliche Theologie weiter und wird am greifbarsten in der sakramentalen Liturgie. Und wie für den

vierten Evangelisten die Auferstehung ein gegenwärtiges, nicht erst ein künftiges Heilsgut ist — „wer an mich glaubt, der *hat* das ewige Leben, der ist vom Tode hinübergeschritten zum Leben“ (Jo. 5, 24) —, so verkündet die Ostkirche unermüdlich, dass durch Christi Auferstehung der Tod schon überwunden, der ganze Kosmos erneuert und von der *δόξα* des lebendigen Christus verklärt sei. Und wie die östliche Kirche die Sakramentskirche ist, welche das göttliche Leben und die göttliche Gnadenkraft durch geheimnisvolle Zeichen, vor allem durch die Elemente der Eucharistie, vermittelt, so ist das vierte Evangelium das sakramentale unter den Evangelien. Die grossen Reden vom Lebensbrot und vom Weinstock umkreisen in scheuer Symbolik das Mysterium der Eucharistie. Und die Allegorie von Wasser und Blut, die der Seite des sterbenden Christus entströmen (Jo. 19, 34), versinnbildet in wunderbarer Weise den Gedanken, dass durch die Kanäle der Sakramente die Heilsgnade Christi von seinem Kreuz weitergeleitet wird in die christlichen Herzen. Und endlich hat die Ostkirche vom vierten Evangelium den grossen Gedanken der Einheit aller Christen empfangen. Das *Ut omnes unum* des hohepriesterlichen Gebets wiederzugeben war dem vierten Evangelisten vorbehalten, und er, der an der Brust des Herrn ruhte, durfte das Geheimnis verdolmetschen, dass die Liebe das Kennzeichen der wahren Christusjüngerschaft sei. Es ist kein Zufall, dass auf der Stockholmer Weltkonferenz gerade die Orientalen diese johanneischen Klänge am inbrünstigsten angeschlagen haben. Wie die Ostkirche die einzelnen Grundmotive johanneischer Frömmigkeit aufgefangen hat, so teilt sie mit ihr auch deren eigentümlich statischen Charakter. Die ungeheure Dynamik des eschatologischen Gedankens, welche uns die synoptischen Evangelien auf jeder Seite offenbaren, ist dem johanneischen Christentum fremd. Fremd ist ihm ebenso die gewaltige geschichtliche Dramatik, die das paulinische Christusbild aufweist. Die Christusbilder, die wir über der Apsis byzantinischer Kirchen finden, voll majestätischer Ruhe und Unbeweglichkeit, aber mit einem eigentümlichen Zug sakraler Starrheit, sind ein wundervolles Symbol für die Statik des johanneischen Christusgedankens. Es ist, als würden wir gebannt beim Anblick der lichtumflossenen, Ruhe gebietenden Gestalt des ewigen Logos und beim Lauschen auf sein feierliches Königswort: *ἐγώ εἰμι τὸ φῶς τοῦ κόσμου* (Jo. 9, 5).

Die statische Mystik des johanneischen Christentums zieht immer wieder die gläubigen Christen in ihren Bannkreis. Und doch ist sie nur *eine* Ausprägung des neutestamentlichen Christentums und bedarf darum der Ergänzung durch andere Glaubensformen. In gleicher Weise ist auch die östliche Kirche nur *ein* christlicher Kirchentypus neben anderen, die wiederum neue Seiten des urchristlichen Glaubens zur Geltung bringen. Das abendländische Christentum stand ursprünglich ganz unter griechischem Einfluss; zu Justins Zeiten wurde in Rom die Liturgie griechisch gefeiert. Allmählich aber nahm das abendländische Christentum eine vollständig selbständige Entwicklung. Gewiss zeigt ursprünglich die abendländische Kirche dieselbe Vielgestaltigkeit wie die morgenländische. Wie dort Griechen und Syrer, Armenier und Georgier, Kopten und Slawen dem Christentum ihre besondere Prägung verliehen, so gab es hier ein römisches und afrikanisches, ein gallisches und spanisches, ein angelsächsisches und irisches Christentum. Aber schon frühzeitig wurden in der ganzen abendländischen Kirche besondere Eigentümlichkeiten sichtbar. Die Grundfrage der abendländischen Frömmigkeit war nicht wie im Osten: Vergänglichkeit und Unsterblichkeit, Tod und Auferstehung, sondern Sünde und Gnade, Gesetz und gutes Werk. Die abendländische Christenheit schaute Gottes Heilsoffenbarung erstlich in der Sündenvergebung, nicht, wie die morgenländische, in der Verklärung. Darum war die abendländische Frömmigkeit viel stärker auf die Ethik bezogen als die orientalische. Die grössten Kirchenlehrer des Ostens, Athanasius und Gregor von Nyssa, haben die Lehre von der Vergottung des Menschen ausgebildet; die grössten abendländischen Kirchenlehrer waren *doctores gratiae*. Augustinus stellt die Gnade in den Mittelpunkt der ganzen Theologie und der Aquinate sieht die zentrale theologische Aufgabe in der Herausarbeitung der grossen Harmonie, die zwischen Natur und Gnade besteht: *gratia naturam non tollit, sed perficit*. Die zweite Eigentümlichkeit des abendländischen Christentums ist die Anschauung von der Kirche als der Trägerin des *regnum Dei*, des sichtbar gewordenen Gottesreiches auf Erden. *Regnum* ist hier eine durchaus dynamische Grösse; *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat* — so lautet der Ruf, mit dem die abendländischen Christen die Götterbilder stürzten. Die transzendente Welt greift in die diesseitige Welt herein, zwischen Gottesreich

und Weltreich entsteht eine ungeheure Spannung, aber die *civitas Dei* muss den Sieg davontragen über alle irdischen Mächte. Mit diesem Glauben an das Sichtbarwerden des Gottesreichs hängt zusammen der juridisch-hierarchische Kirchenbegriff, der nicht nur eine Eigentümlichkeit des römischen, sondern des abendländischen Christentums überhaupt ist: die Kirche ist nicht nur Gnadengemeinschaft, sondern ebenso Rechtsgemeinschaft. Der Gedanke der straff organisierten (allerdings auf breiter demokratischer Grundlage ruhenden) Episkopalkirche ist im Abendlande in unübertrefflicher Weise von Cyprian formuliert worden. Sein Wort: *Scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo* (ep. 66, 8) konnte nur von einem Abendländer formuliert werden. Wohl hat der augustinische Spiritualismus diese hierarchische Episkopalidee erweicht, geläutert und vergeistigt, wohl hat noch Thomas von Aquino die spiritualistische und juridische Kirchenidee in einer wunderbaren Synthese verschmolzen; aber der Gedanke der Heilsnotwendigkeit der rechtlich organisierten Kirche im Sinne des cyprianischen *Extra ecclesiam nulla salus* ist dem westlichen Christentum nicht mehr verloren gegangen.

Die abendländische Episkopalkirche war ursprünglich wie die morgenländische landeskirchlich aufgebaut; der Bischof war Souverän in seinem Sprengel, keinem anderen Oberbischof als Christus selbst verantwortlich. Allmählich aber wurden alle Kräfte der abendländischen Kirche von der römischen absorbiert. In hartem Kampfe wurde das alte Landeskirchentum durch die römische Weltkirche verdrängt; die Bischofskirchen mussten der Papstkirche Platz machen. Die alten abendländischen Landeskirchen verloren ihre jurisdiktionelle und liturgische Selbständigkeit und mussten sich dem römischen Einheitsrecht und der römischen Einheitsliturgie beugen. In einem langwierigen Prozess, dessen Ausläufer sich bis ins zweite Jahrtausend erstrecken, bildete sich ein neuer Kirchentypus, der dem urchristlichen und altchristlichen fremd war. Es war der römische Genius mit seinen beiden Charismen *ius et imperium*, der diesen Typus mit erstaunlicher Zielstrebigkeit herausarbeitete. Den biblischen Rechtstitel für alle diese Forderungen fand der römische Machtwille in den petrinischen Stellen der Evangelien. Schon die alte abendländische Kirche hatte den Petrusworten — im Unterschied von der morgenländischen, die sie grossenteils

pneumatisch interpretierte — eine spezifisch kirchliche Deutung gegeben. In dem Worte von der Kirchengründung auf dem Felsenmann sah sie die grosse Urkunde der Episkopalkirche. Petrus ist der Prototyp aller Bischöfe; darum ist jeder Bischofsthuhl eine *cathedra Petri*. Aber der Umstand, dass die römischen Bischöfe die *cathedra Petri* im buchstäblichen Sinne einnahmen, ermöglichte es ihnen, der alten cyprianisch-augustinischen Auslegung der petrinischen Jesusworte eine papalistische Wendung zu geben und so mit ihnen den Anspruch auf die *plenitudo potestatis* zu erheben und die Unterwerfung unter den „Stellvertreter Christi“ als heilsnotwendig zu fordern — *porro subesse Romano pontifici omnino esse de necessitate salutis*¹⁾. Die biblische Urkunde allein freilich genügte nicht, um den römischen Anspruch auf die *sollicitudo universalis ecclesiae* durchzusetzen, denn der *unanimis consensus patrum* sprach gegen die römischen Auslegungskünste; darum griff Rom zu einer Reihe von Fälskungen, deren Bedeutung für die Entwicklung der Primatsidee allzuwenig beachtet wird. Und wo auch die Fälschung erfolglos blieb, da half das Machtmittel der Exkommunikation. Von einem der grössten Vorkämpfer der Papalidee, Innozenz III., sagt ein Papsthistoriker, dass unter seinem Pontifikat „kaum ein Fürst oder Herrscher war, den er nicht exkommunizierte, kaum ein führendes Land, das er nicht mit dem Interdikt belegte“²⁾. Das alte Landeskirchentum freilich liess sich nicht so rasch ertöten, sondern leistete den zähesten Widerstand: Fürsten und Könige sträubten sich mit Gewalt gegen die päpstlichen Forderungen, Konzile widerstrebten ihnen und suchten die Rechte des Episkopats zu schützen; bis ins 18. Jahrhundert hinein waren die Bischöfe einzelner Länder um eine Dezentralisierung der Kirchenmacht bemüht. Es geht eine starke Gegenbewegung gegen die papalistischen Machtansprüche durch die Jahrhunderte. Dennoch musste das Landeskirchentum schliesslich erliegen. Die vatikanischen Dogmen vom Primat, Universalepiskopat und von der Unfehlbarkeit vollenden jenen 1500jährigen Riesenprozess der Romanisierung des christlichen Abendlandes; der *Codex iuris canonici* mit seinen 2414 Paragraphen, die „ewige Gültigkeit“ haben sollen, setzt jene

¹⁾ Bulla Unam Sanctam Bonifaz VIII.; Mirbt, Quellen zur Geschichte des Papsttums, 4. Aufl. Nr. 372.

²⁾ Mac Cabe, Crises of the History of Papacy 1916, 175.

Dogmen in die praktische Wirklichkeit um. So siegte denn Rom, nicht nur weil es mit eiserner Konsequenz und rücksichtsloser Härte sein Ziel verfolgte, sondern auch deshalb, weil die Christenheit nach der kirchlichen Einheit verlangte, weil das Christentum selbst die souveräne Freiheit der Kirche von allen vergänglichen irdischen Mächten forderte. Rom erfüllte eine christliche Forderung, wenn auch in verkehrter und widerchristlicher Weise.

So ist die römische Kirche die grosse Einheitskirche, freilich als Kirche des Rechts und der Macht, des Zwanges und der Uniformität. *La chiesa non è un credo, la chiesa è un impero, una disciplina* — dieses Wort eines führenden Mannes im heutigen Vatikan sagt alles. In der Tat ist die römische Kirche ein gewaltiges Weltreich; ihrer Institution eignet eine ungeheure Kraft; der eiserne Ring der Organisation hält alle auseinanderstrebenden Teile zusammen. Aber das ist das Merkwürdige: der eigentliche Träger dieser Weltmacht ist nicht der unfehlbare Papst, sondern die Kurie. *Les papes changent, les bureaux restent*, hat einmal Paul Sabatier gesagt ¹⁾. Wohl waren es einzelne Persönlichkeiten, welche zuerst den päpstlichen Machtanspruch durchsetzten, aber dieser Machtanspruch ist dann zur Tradition geworden, die unabhängig ist von der Person des einzelnen Papstes. Heute ist der Träger der *plenitudo potestatis* machtlos gegenüber der allmächtigen kurialen Institution; der Papst ist im Vollsinn des Wortes „der Gefangene des Vatikans“. *Che dirono i miei padroni?* pflegte Pius X. (ein Mann, der tatsächlich die Heiligsprechung verdient) seufzend zu sagen, wenn sich Gläubige mit Bitten und Vorschlägen an ihn wandten. Und Pius XI. äusserte über die vielumstrittenen Bücher von Joseph Wittig: „Diese Bücher gefallen mir sehr gut, aber ich allein habe darüber nicht zu entscheiden.“ Und die Bücher kamen auf den Index, trotzdem sie dem Papst gut gefallen hatten. Aber hinter der Kurie steht noch eine zweite unheimliche Riesenmacht, welche den Lauf der römischen Weltmacht unsichtbar lenkt: der Jesuitenorden. Der spanische Offizier Ignatius hat mit der ganzen Leidenschaft seiner ritterlichen Seele den Gedanken des päpstlichen Imperiums als religiöses Ideal bejaht und sein Korrelat geschaffen: die *militia papae*. Urban VIII. rühmte den neuen Orden, „weil er sich ganz dem Schutze der päpstlichen

¹⁾ Les Modernistes, Paris 1909, 6.

Macht gewidmet habe“¹⁾). Aber in Wirklichkeit ist dieser Orden nicht der Diener des Papstes, sondern sein Beherrscher. Die Kurialisten einerseits, die Jesuiten andererseits sind die *padroni* des Papstes; durch ihn herrschen sie. Der *papa rosso* und der *papa nero* sind stärker als der *papa bianco*. Mit zwei Mitteln behauptet Rom seine ungeheure Macht; nach aussen mit feiner Diplomatie, nach innen mit brutaler Gewalt. Es umwirbt und umschmeichelt die Mächtigen dieser Erde und sichert sich durch Konkordate mit Herrschern und Regierungen seinen Einfluss. Es umwirbt die orientalischen Kirchen, wobei es gerade heute deren äussere Notlage benutzt, um sie zur Unterwerfung unter das Papsttum zu bringen. Der russische Professor Glubokowski hat auf der Stockholmer Konferenz mit bewegten Worten gegen diese Art römischer Propaganda unter den Orientalen protestiert. Ja, die römische Apologetik umwirbt auch die Protestanten, indem sie ihnen im Mantel des Freisinns und der Modernität die Schönheit, Freiheit und Segenskraft der römischen Kirche vor Augen stellt. „Ich führe alle Menschen zu ihrer Türe hinein und zu meiner Türe hinaus“ — hat schon Ignatius von Loyola in einem kennzeichnenden Worte gesagt.²⁾ Als ich einmal in

¹⁾ Mirbt a. a. O. Nr. 512.

²⁾ Die wenig beachtete Stelle verdient ausführlich angeführt zu werden, weil sie die Eigenart der jesuitischen Wirksamkeit schlaglichtartig beleuchtet: «Bei jedem Verkehr, bei dem wir jemand für die Sache Gottes gewinnen wollen, sollten wir es ähnlich machen *wie der Teufel*, wenn er einen guten Menschen in Netze des Verderbens ziehen will — nur mit dem Unterschied, dass *wir* auf das Gute ausgehen. Jener kommt nämlich durch die Türe des andern herein um ihn durch seine eigene mit heraus zu nehmen. Ich sage, er geht durch fremde Türen ein, d. h. er widerspricht nicht den Gepflogenheiten und Anschauungen, die er vorfindet, sondern lässt einem jeden seine frommen Gedanken, an welchen der Betreffende nun einmal Gefallen hat; vielleicht spendet er ihnen noch sein Lob! Allmählich aber sucht er mit seinem Partner in die Nähe seines Pförtchens zu kommen, lockt in z. B. unter dem Schein des Guten in einen schädlichen Übereifer oder in allerhand Selbsttäuschungen: alles nur für seine schlimmen Absichten. So können auch wir, in einer zunächst nur teilweise guten Sache, mit Rücksicht auf das gute Endziel uns fürs erste anbequemen und eine gewisse Zustimmung erkennen lassen, indem wir das weniger Gute zunächst nicht zu bemerken scheinen. Wenn wir dann allmählich Vertrauen gefunden haben, können wir umeher die Sache zum Besseren hindrehen. In diesem Sinne gilt also auch für uns (die wir die Geschäfte Gottes betreiben wollen) jener Wahlspruch: «Durch die fremde Türe hinein und durch die eigene heraus!» Brief an PP. Salmeron und Broët für die irische Gesandtschaftsreise 1541 bei O. Karrer, Des heiligen Ignatius von Loyola geistliche Briefe und Unterweisungen 1922, 63 f.

der Universität Leipzig im Kreise protestantischer Theologiestudenten eine Aussprache hatte, tauchte plötzlich ein Jesuit auf, der, aufs beste vertraut mit der gesamten protestantischen Theologie, die römische Kirche in das wundersamste evangelische Licht rückte und es so hinstellte, als ob schlechterdings keine tieferen Unterschiede zwischen römischer und evangelischer Auffassung des Christentums bestünden. Aber das alles ist nur die Aussenseite. Im Inneren führt Rom einen rücksichtslosen Kampf gegen jede selbständige Regung, die irgendwie das römische Machtsystem gefährdet. Mittels eines über die ganze Welt ausgebreiteten Spionage- und Denunziationssystems beobachtet Rom alle Bewegungen innerhalb der Kirche. An allen Ecken und Enden horchen und spähen geheime Beobachter, die jede freiheitliche Äusserung weitertragen. Wo der moderne Staatsgedanke, wo freie wissenschaftliche Forschung, wo evangelische Frömmigkeit im Schosse der römischen Kirche sich regt, da greift rücksichtslos die kirchliche Zensur ein. Die Indizierung von fünf Schriften des Breslauer Theologen und Volksschriftstellers Joseph Wittig muss allen, die von Rom eine Wendung zur Duldsamkeit erhofften, in schmerzlicher Weise die Augen öffnen. Diese Indizierung ist von grösserer Bedeutung als die Indizierung von Herman Schell vor mehr als 20 Jahren. Denn mit Joseph Wittig wird die ganze katholische Jugendbewegung getroffen, die ihn als geistigen Führer verehrt. Die nervösen Beschwichtigungsversuche bekannter katholischer Persönlichkeiten (Dr. Sonnenschein und P. Erich Przywara S. J.) beweisen unwiderleglich, wie empfindlich die freieren katholischen Kreise Deutschlands durch dieses drakonische Urteil betroffen wurden. Aber noch ein anderes wenig beachtetes Vorkommnis der jüngsten Zeit wirft Licht auf die Verhältnisse im Vatikan. Der Prälat Paul Maria Baumgarten, der Jahrzehnte lang dem Vatikan treu gedient, wurde als bejahrter Mann seiner Ämter und Würden beraubt, und zwar deshalb, weil er als gewissenhafter historischer Forscher in seiner Schrift über Bellarmin auch Dinge ans Licht gebracht hatte, welche der von den Jesuiten betriebenen Seligsprechung Bellarmins nicht förderlich waren.¹⁾ Mit ähnlicher Brutalität unterdrückt Rom die unierten

¹⁾ Paul Maria Baumgarten, Neue Kunde von alten Bibeln. Mit zahlreichen Beiträgen zur Kultur- und Literaturgeschichte Roms am Ausgange des 16. Jahrhunderts, Krumbach (Aker) 1922.

Orientalen. Man horche auf die ergreifenden Notrufe, welche die römisch-katholische Baronin von Uexküll gegen die gewaltsame Latinisierung der unierten Orientalen (vor allem durch die Jesuiten) erhoben hat¹⁾. Das Los der latinisierten Orientalen ist ein beredtes Zeugnis für das Schicksal, das der östlichen Kirchen harrt, wenn sie sich unter das Joch Roms beugen. Rom — d. h. jene unheimliche kurialistisch-jesuitische Macht, welche hinter und über den persönlich oft vortrefflichen Päpsten steht, will Herrschaft, Herrschaft über die Seelen und Herrschaft über die Welt. Nicht Gottes Ehre, nicht das Heil der Seelen, nicht die Liebe zu den Brüdern, sondern Macht und Ansehen — „das Prestige des apostolischen Stuhles“ pflegen die Kurialisten zu sagen — ist Roms letztes Ziel. Das Bild des Grossinquisitors, das Dostojewski gezeichnet hat, ist der Wirklichkeit abgelauscht.

So ist die römische Kirche die Kirche des kalten Rechtes, der rücksichtslosen Gewalt, der Weltherrschaft. Aber damit ist nicht ihre Seele erfasst. Die römische Kirche ist eben die römisch-katholische Kirche; in dem römischen Leib, besser gesagt unter dem römischen Panzer, schlägt ein katholisches Herz; die katholische Seele schmachtet im Kerker der römischen Gewalthaber. Aber so wenig ein Gefangener nach seinem Kerkerwärter, ebensowenig darf die römische Kirche nach ihren Beherrschern und Ausbeutern beurteilt werden. Die katholische Idee ist in der römischen Kirche niemals untergegangen; die katholische Seele ist unsterblich, trotz der Arbeit derer, die sie an den Antichrist verraten. Selbst jene Zeit, da Rom auch der äusseren Machtfülle sich erfreute, war eine Blütezeit des katholischen Gedankens. Es war das „goldene Mittelalter“, das 13. Jahrhundert, in dem Franz von Assisi predigte und Thomas von Aquino dachte und Dante Alighieri dichtete. Aber auch die Entartung des ausgehenden Mittelalters und die konfessionelle Verengung, d. h. die antiprotestantische Zuspitzung des römischen Katholizismus in den nachtridentinischen Jahrhunderten konnte die katholische Idee nicht ertöten. Der Geist Augustins und des Aquinaten, des Poverello von Assisi und der hl. Katharina von Siena ist in der römischen Kirche nicht erstorben. Die Schar

¹⁾ Rom und der Orient, Jesuiten und Melchiten, Veröffentlichungen von Dokumenten, Briefen und Aufzeichnungen im Namen der Wahrheit, Gerechtigkeit und Barmherzigkeit, Berlin 1912. Vgl. Syrische Briefe, Hochland 1923/24, 269 ff., 446 ff.

wundersamer Gestalten des neueren und neuesten Katholizismus: Bischof Sailer und Clemens Maria Hofbauer, Johann Adam Möhler und Kardinal Newman, Herman Schell und George Tyrrell, Abbé Huvelin und Friedrich von Hügel, Abt Ildefons Herwegen und Romano Guardini — alle diese Männer bezeugen die unvergängliche Kraft der katholischen Idee in der Kirche Roms. Immer wieder brechen starke Strömungen aus ihrem Schosse hervor: die reformkatholische Bewegung, die liturgische Bewegung, die soziale Bewegung Marc Sangniers, die Jugendbewegung des Quickborn und anderer Gruppen. Sie alle beweisen, dass die katholische Seele in der römischen Hierarchenkirche lebt.

Diese Seele der römisch-katholischen Kirche ist in vielem verwandt mit der Seele der Ostkirche. Auch in ihr ist die Christusmystik das Herzstück des Kultes wie der persönlichen Frömmigkeit. Aber gegenüber der Einförmigkeit der östlichen Christusidee offenbart die abendländische Christusfrömmigkeit eine Mannigfaltigkeit von Spielarten. Schon ein Vergleich des Christusbildes in der morgenländischen und abendländischen Kunst zeigt uns diesen Unterschied ganz deutlich. Vor allem sind es drei Momente, die in der abendländischen Christusmystik besonders betont sind: das Kind in der Krippe, der Schmerzensmann am Kreuz und der himmlische König, *rex regum et dominus dominantium*. Göttliche Demut, göttliches Leiden, göttliche Herrschaft — diese Gedanken umkreist die abendländische Christusminne. Im Zentrum aber steht das Kreuz: *Vexilla regis prodeunt, fulget crucis mysterium — O crux ave, spes unica*. Und dieses Mysterium des Kreuzes, Christi stellvertretendes Leiden und Sterben, wird für die abendländische Frömmigkeit sichtbar und greifbar auf dem Altar. Das Messopfer ist die unblutige Erneuerung des Opfertodes Christi und darum der Feuerherd der zarten Passionsmystik. Es gilt aktiv mit dem leidenden und sterbenden Christus zu leiden und zu sterben. Alles ist hier viel realistischer gedacht als in der Ostkirche, wie schon der wichtigste Terminus des römischen Sakramentalismus: *opus operatum*, ausdrückt, ein Terminus, der dem pneumatischen Sakramentsbegriff der östlichen Kirche durchaus fremd ist. Dennoch ist die Inbrunst der realistischen Sakramentsfrömmigkeit des Westens nicht geringer als die der spiritualistischen Sakramentsfrömmigkeit des Ostens. Ja, die Sakramentsmystik hat sich in der römischen Kirche noch reicher entfaltet als in

der anatolischen. In der römischen Kirche hat die häufige, tägliche Kommunion ihre Heimstätte gefunden. Es war die Grosstat des „eucharistischen Papstes“ Pius X., diese der mittelalterlichen Christumystik entsprungene Devotion zum Gemeingut der römischen Weltkirche gemacht zu haben. Die römisch-katholische Kirche ist es auch, die im Unterschied von der östlichen seit dem 13. Jahrhundert den Kult der aufbewahrten Eucharistie immer eifriger gepflegt und reicher ausgestaltet hat. Die im Tabernakel aufbewahrte Hostie ist ihr das äussere Unterpfand der dauernden Gegenwart Christi, die buchstäbliche Erfüllung von Jesu Verheissungswort: „Siehe ich bin bei Euch alle Tage bis an der Welt Ende“. Obgleich diese Andacht zur aufbewahrten Eucharistie in der alten Kirche noch nicht gepflegt wurde, gehört sie zum Tiefsten und Köstlichsten, was der späteren Christenheit an Frömmigkeitsformen geschenkt wurde; der hochsinnige und weitherzige Religionsphilosoph Friedrich von Hügel, der sie selbst mit inniger Liebe pflegte, sagt mit Recht von ihr, dass sie „Heilige, grosse Heilige geschaffen hat“.

In der eifrigen Pflege der eucharistischen Devotion offenbart sich am reinsten die *vita contemplativa* des römisch-katholischen Christentums. Mit dieser beschaulichen Frömmigkeit paart sich jedoch in ihm eine höchstgespannte *vita activa*. Das Ideal des *regnum Dei* fordert vom Christen, dass er alle Kräfte einsetze, um der Gottesherrschaft in der Welt die Bahn zu bereiten. Das römisch-katholische Christentum ist im Unterschied zum statisch-kontemplativen Christentum des Ostens dynamisch-aktiv; sein Ideal ist das Apostolat der Tat. Auf drei Hauptgebieten entfaltet das römische Christentum seine Aktivität: auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft, der sozialen Arbeit und der Heidenmission. Während die Theologie der östlichen Kirche eine kontemplative Durchdringung des christologischen Geheimnisses sucht, müht sich die römisch-katholische um die Synthese der christlichen Offenbarungswahrheiten mit dem gesamten Geistesleben; sie sucht das Axiom: *gratia praesupponit naturam* in allen Verzweigungen des menschlichen Lebens anzuwenden. Nach diesem Prinzip hat der mittelalterliche Katholizismus seine geistigen Riesendome gebaut: die *Summa Theologica* des *Doctor angelicus* und die *Divina Commedia* des Florentiner Dichterfürsten. Diesseits und Jenseits, Himmel und Erde, Religion und Philosophie, Kirche und Staat — alles

wird hier in einer höheren Einheit zusammengefasst. Neben der Riesenarbeit des theologischen Denkens hat der abendländische Katholizismus eine Riesenarbeit der Bruderliebe geleistet. Die grossen Heiligen des Abendlandes waren zugleich Herolde der Caritas. Das von Tertullian überlieferte Herrenwort: *Vidisti fratrem tuum, vidisti Dominum tuum*, das bei Benedictus, Franz von Assisi und Vinzenz von Paul anklingt, erschliesst uns das Geheimnis der Liebesarbeit, welche die römisch-katholische Christenheit durch alle Jahrhunderte hindurch bis hinein in die Gegenwart getan hat. Endlich kann sich die römische Kirche wie keine andere ihrer weltweiten Missionsarbeit rühmen. Während die Ostkirche durch den Vorstoss des Islam früh in die Defensive gedrängt wurde, hat die abendländische Kirche nie aufgehört, die Offensive gegen die nichtchristlichen Religionen zu führen. Schon die mittelalterliche Kirche hat Grosses in der Bekehrung heidnischer Völker vollbracht, aber die Blütezeit der römischen Mission gehört der nachtridentinischen Periode an. Heute umspannt die *propaganda fidei* alle Weltteile und arbeitet durch ein Riesenheer von Glaubensboten für die Gewinnung derer, die sich ausserhalb der „einen wahren Heilanstalt“ befinden.

Die Doppelheit von *vita contemplativa* und *vita activa*, welche das Kennzeichen des abendländischen Christentums ist, tritt uns am allerdeutlichsten im Mönchtum der römischen Kirche entgegen. Wohl haben die rein kontemplativen Orden eine wichtige, in ihrer Bedeutung oft verkannte Funktion im Leben der Gesamtkirche. Doch das auszeichnende Merkmal der allermeisten abendländischen Mönchsorden ist das Wirken inmitten der Welt. Aus der Aktivität und Dynamik des römischen Mönchtums erklärt sich auch seine unübersehbare Mannigfaltigkeit, die sich von der Monotonie der antonianischen und basilianischen Mönche der Ostkirche ebenso abhebt wie die Vielgestaltigkeit des abendländischen Christusbildes von der Einförmigkeit des ostkirchlichen. Derselbe Drang zur Aktivität und dieselbe Mannigfaltigkeit ist auch das Kennzeichen der römisch-katholischen Mystik gegenüber der ostkirchlichen. In der ostkirchlichen Frömmigkeit ist der Blick ganz auf das Göttliche und die überpersönliche Gemeinschaft der Kirche gerichtet; darum schwindet die individuelle Bedeutsamkeit. Die abendländische Frömmigkeit ist viel stärker auf das Verhältnis von Gott und

Einzelseele eingestellt — *Deus et anima* —; darum vermag sich in ihr die Einzelpersönlichkeit in ihrer individuellen Besonderheit voller zu entfalten.

So zeigt die östliche Kirche eine grössere Geistigkeit, Beschaulichkeit und Überweltlichkeit, die westliche Kirche eine stärkere Dinglichkeit, Aktivität und Weltlichkeit. Ist die Ostkirche als johanneische Kirche zu kennzeichnen, so die römische als petrinische. Die römische Kirche sieht in Petrus den Fürsten der Apostel; er war ohne Zweifel der Führer der jerusalemischen Urgemeinde; ja, er wurde schon früh zum Mittelpunkt von Gruppenbildungen im hellenistischen Christentum, wie die Kephaspartei von Korinth beweist. Das Matthäusevangelium ist die grosse Urkunde des petrinischen Christentums; gerade dieses Evangelium weiss von Herrenworten zu berichten, die Kephas als den Grundstein der Kirche und als Träger der höchsten Vollmacht verherrlichen. Aber trotz dieser Erhebung des Petrus verschweigt auch der Verfasser des Matthäusevangeliums nicht seinen Fall; der Felsenapostel ist jener Jünger, der am tiefsten gefallen ist und seinen Herrn mit einem Schwur verleugnet hat. Aber auch nachdem er bekehrt und in die Liebesgemeinschaft seines Herrn wieder aufgenommen war, blieb er nicht makellos. Paulus musste ihn ob seiner kleinlichen Gesetzlichkeit und seiner Lieblosigkeit gegenüber den Heidenchristen mit scharfen Worten zur Rede stellen. Das Bild des Petrus, welches die neutestamentlichen Schriften entwerfen, ist nicht fleckenlos; aber unter seinem Namen sind zwei Dokumente überliefert, die ganz den Geist gesetzesfreier, paulinischer Christusmystik atmen. Ja, gerade der erste Petrusbrief ist es, der zwei herrliche Worte von der Kirche des Geistes enthält, das Wort von dem Gotteshaus, das aus den lebendigen Steinen der Gläubigen aufgebaut ist, und das Wort von dem königlichen Priestertum der Gläubigen (1. Pet. 2, 5, 9). Dieser Petrus der Petrusbriefe — ein Pseudonymus — ist ebenso das Symbol für die evangelische Innerlichkeit der römischen Kirche, wie der Petrus der Geschichte das Symbol ist für die Gesetzlichkeit des römischen Kirchenamtes und für die Verleugnung des Herrn, durch welche seine „Stellvertreter“ auf dem römischen Stuhle durch alle Jahrhunderte hindurch gesündigt haben. Und die besten und frömmsten Söhne der römischen Kirche hoffen auf die Stunde, da sie — wie Petrus — Busse tun wird für ihre grosse

Schuld und dem Herrn auf seine Frage antworten wird: „Du weisst, dass ich dich lieb habe“ (Jo. 21, 15 ff.)

Neben der ostkirchlich-johanneischen und der römisch-petrinischen Ausprägung des Christentums steht als die dritte die evangelisch-paulinische. Paulus weiss sich direkt von Gott erwählt und ausgesandt, nicht von „Fleisch und Blut“, d. h. nicht von kirchlicher Tradition, sondern durch unmittelbare Berufung hat er sein Evangelium empfangen (Gal. 1). Er vollzog den Bruch des Christentums mit dem jüdischen Gesetz, von dem die petrinische Urgemeinde sich nicht völlig emanzipieren konnte; er hat das Evangelium vom Glauben gepredigt, der da selig macht ohne die Werke des Gesetzes; er ist auch der Apostel der Freiheit, der seinen Heidenchristen die stolzen Worte zurief: „Zur Freiheit hat uns Christus berufen; so stehet denn fest und lasset euch nicht wiederum ins knechtische Joch fangen“ (Gal. 5, 1). Trotzdem er die Gemeinschaft mit den „Säulenmännern“ der Urgemeinde suchte und pflegte und so die Kontinuität mit dem geschichtlichen Jesus und dem ursprünglichen Apostolat festhielt, scheute er auch nicht vor schroffer Kampfesstellung zurück und zog den „Fürsten der Apostel“ zur Verantwortung. In all dem ist Paulus der erste Herold des freien evangelischen Christentums. Gewiss hat er für die Entstehung der katholischen Weltkirche noch mehr bedeutet als der Judenchrist Kephas; er, nicht Kephas, hat zuerst die eminent katholische Losung von dem „allen alles werden“ verkündet (1. Kor. 9, 19 ff.). Er ist es aber auch gewesen, der immer wieder gewaltige Oppositionen gegen das traditionelle Christentum erweckt hat. Die grösste paulinische Erweckung in der Geschichte der Christenheit ist die Reformation des 16. Jahrhunderts; der grösste Jünger des Apostels, der gewaltigste Herold des gesetzesfreien paulinischen Evangeliums ist Martin Luther. Die römische Kirche hat ihn als „Neuerer“ und „Ketzer“ ausgestossen und seine Lehre als „Pest“ und „Seuche“ verdammt. Aber er hatte einen unmittelbaren göttlichen Auftrag wie Paulus. Er durfte das erfahren und verkünden, was keiner der grossen christlichen Gottesgelehrten des Ostens und Westens in dieser Klarheit schauen und in dieser Wucht aussprechen durfte: das unaussprechliche Wunder, das darin liegt, dass der *Sünder* gerechtfertigt wird — *peccator iustus* —, dass das göttliche Heil *solâ gratiâ* geschenkt und *solâ fide* empfangen wird.

Luthers Gotteserfahrung war eine neue Gottesoffenbarung. Das, was durch menschliche Tradition verdunkelt und durch menschliche Missbräuche entstellt war, die Offenbarung von Gottes alleinwirkender Gnade, leuchtete diesem Gotteskämpfer in ungeahnter Helligkeit auf. Luther schaute das Wunder der göttlichen Barmherzigkeit. Gottes richtender Zorn trifft nur jene, die sich vermessen, aus eigener Kraft — sei es durch eigenes Denken oder eigenes Tun — in sein Geheimnis einzudringen. Zorn und Gericht sind für Gott nur ein *opus alienum*, aber sein innerstes Wesen ist „eitel lauter Liebe und Barmherzigkeit“; er ist ein Abgrund, ein Meer von Liebe. Und diese Liebe beugt sich zum Menschen aus freien Stücken herab, sie lässt sich von ihm fassen und greifen in unscheinbaren menschlichen Hüllen: im armen Kindlein zu Bethlehem, im Schmerzensmann auf Golgatha. Ohne alles menschliche Zutun schenkt Gott uns Gnade, Vergebung und Seligkeit. Der Mensch braucht nur die von Gott ausgestreckte Hand in zuversichtlichem Vertrauen zu ergreifen. Der Akt des Glaubens rechtfertigt und beseligt das erschrockene Gewissen; ja, es schenkt dem zitternden Sklaven der Sünde die königliche Gewissheit des Heils. Das, was mittelalterliche Theologen und Päpste so verpönt hatten: die Heilsgewissheit des Erlösten, das wurde für Luther das Kernstück des christlichen Glaubens. Nicht durch eine Sonderoffenbarung wird diese Gewissheit besonders Begnadeten geschenkt, wie auch die römische Kirche lehrt, nein, Gottes untrügliches Wort und unverbrüchliche Gnadenzusage gibt einem jeden Menschen, der glaubt, diese Gewissheit und in ihr den Himmel auf Erden. Der Erlöste weiss sich aber nicht nur forensisch gerechtfertigt, sondern erneuert, geheiligt und vergottet, denn er ist mit Christus eins geworden in einer *unio substantialissima*. Aus dieser Gewissheit und Seligkeit, aus dieser Christuseinigung heraus tut der Erlöste Christi Werke an den Brüdern. Nicht um in den Himmel zu kommen, gilt es gute Werke zu tun, nein, umgekehrt: der Mensch muss schon den Himmel haben, ehe er auch nur *ein* gutes Werk tun kann. Was der Glaube von Gott empfangen hat, das gibt die Liebe weiter an die Brüder. Gott kann der Mensch seine Gnadentat nimmer vergelten, aber durch den Dienst am leidenden, hilfeheischenden Bruder kann er ihm dienen und ihm danken. So sind Glaube und Liebe nur ein grosser Vorgang, unzertrennlich miteinander

verbunden wie Brennen und Leuchten. Der Mensch gleicht dem Rohr, welches das Wasser oben aufnimmt und unten ausfließen lässt.

Die Botschaft von diesem göttlichen Liebeswunder ist das Evangelium; diese Botschaft bildet den Kern und das Mark der ganzen Schrift, sie ist das „Wort im Wort“. Diese Frohbotschaft wird nicht nur im mündlichen und geschriebenen Wort verkündet, sondern auch in der Zeichensprache der sakramentalen Handlung: das Sakrament ist das „sichtbare Wort“, das Siegel des göttlichen Gnadenbriefes. Wo das Evangelium verkündet und das Sakrament gespendet wird, da ist die Kirche, und wo die göttliche Gnadenzusage zuversichtlich geglaubt und dankbar erfahren wird, da ist Gottes Reich angebrochen. Diesem einen Notwendigen gegenüber, der Frohbotschaft Gottes und dem in der Liebe wirkenden Glauben, versinkt alles andere als wesenlos und verkehrt ins Dunkel. An diesem einen muss alles gemessen werden: Tradition, Kultus und Kirchenverfassung. Luther wollte keine neue Kirche gründen — noch 1519 warnt er davor, selbst einer entarteten Kirche die Treue zu künden — er wollte nur, dass in der alten Kirche das Evangelium vom göttlichen Gnadenwunder gepredigt werde. Aber die römische Kirche verkannte seine prophetische Mission und verfluchte ihn. So musste Luther glauben, dass es in ihr keine Möglichkeit gäbe, die Frohbotschaft zu verkünden. Nicht deshalb nannte Luther den Papst den Antichrist, weil viele Päpste ein lasterhaftes Leben führten, das mit Jesu Nachfolge unvereinbar war, sondern einzig und allein deshalb, weil der Papst das Gotteswort von der *gratia sola* zu predigen wehrte. Als Luther sich zu seinem Schmerz aus der alten Kirche ausgestossen sah, war er genötigt, gegen seinen Willen rascher Hand eine neue zu bauen, aus Bruchstücken der alten einen provisorischen Notbau aufzuführen. Aber Luther war ein Prophet und kein Dombaumeister und Kirchenorganisator. So tat er denn, um der augenblicklichen Not zu steuern, in seiner Harmlosigkeit und in seinem nationalistischen Überschwang den unheilvollen Schritt und verflocht die neue Kirche mit Staat und Fürstentum. Und so entstand jenes armselige Kirchengebilde, an dessen unseligem Erbe der heutige deutsche Protestantismus sich zu Tode schleppt. Aber Luther wollte katholisch bleiben. Auch für den Reformator blieb das alte *Extra ecclesiam*

nulla salus in Gültigkeit; ja, dieser trotzige Kämpfer sang ein helles und reines Lied auf die „Mutter Kirche, die uns alle zeuget und trägt durch Gottes Wort“. Aber die „eine heilige katholische Kirche“, der seine Liebe gehörte, sollte aufgebaut sein auf die lautere evangelische Lehre, nicht, wie die römische, auf die Uniformität der äusseren Formen und Institutionen.

Diesen Willen zur Katholizität offenbart noch gewaltiger der zweite Prophet des Reformationsjahrhunderts, Johannes Calvin. Auch er hat bestimmte christliche Wahrheiten in einem Glanze geschaut und mit einem Enthusiasmus verkündet wie kein abendländischer Gottesgelehrter vor ihm: die Wahrheit von der *gloria Dei* und vom *regnum Dei*. Gott will herrschen über die ganze Welt, seinem Willen soll alles gebeugt werden, doch nicht erst im apokalyptischen Endreich, sondern schon jetzt. Das Gottesreich ist keine ausschliesslich eschatologische Grösse, sondern ein Faktor in der Weltgeschichte. Das Instrument, durch welches Gott seine Herrschaft aufrichtet, ist das Gottesvolk, die Gemeinde der Auserwählten. Weil die Gemeinde der Heiligen die Trägerin der Theokratie ist, darum muss sie sich verzehren im Eifer um Gottes Gesetz. In diesem prophetischen Eifer baute Calvin seinen Gottesstaat in Genf. Aber er begnügte sich nicht damit, mitten in der sündigen Welt einen christlichen Idealstaat zu schaffen, nein, die ganze Welt sollte ein Gottesstaat werden. Um sein theokratisches Ideal zu verwirklichen kämpfte Calvin unermüdlich für den Zusammenschluss aller evangelischen Kirchen. Aus Calvins glutheisser Reichgottessehnsucht ist der Gedanke eines geschlossenen „Weltprotestantismus“, einer „protestantischen Katholizität“ geboren. Diese Katholizität, die an Dynamik die mittelalterliche Katholizität der kunstvollen Harmonisierung überbot, wurde freilich wieder beeinträchtigt durch seinen fanatischen Puritanismus, der nicht nur allen kultischen Reichtum, sondern auch alle altkirchliche Tradition mit Stumpf und Stiel ausrottete. In seinem extremen Biblizismus witterte Calvin allenthalben Gefahren für die Reinheit des Gotteswortes. Darum zerriss er die geschichtliche Kontinuität der christlichen Kirche, um in einem *salto mortale* die israelitische und urchristliche Gemeinde zu repristinieren. So ist Calvin puritanisch und katholisch zugleich. Sein stark katholischer Zug wird freilich von seinen Anhängern vielfach vergessen. Es ist das Verdienst des katholischen Reformations-

historikers Imbart de la Tour, Calvins grandiose Katholizität wieder ins Gedächtnis zurückgerufen zu haben, allerdings mit einer ungebührlichen Herabsetzung des deutschen Reformators¹⁾.

So sind auch die aus der reformatorischen Tat dieser Propheten geborenen Kirchen ursprünglich katholische Kirchen. Zum orthodoxen und zum römischen Katholizismus tritt als drittes legitimes Glied der katholischen Weltkirche ein evangelischer Katholizismus. Nicht nur auf ihrer evangelischen Reinheit, sondern zugleich auf ihrem Willen zur Katholizität beruht die Stosskraft der Reformationskirchen wider Rom. Diese Katholizität wurde jedoch im Laufe der Jahrhunderte immer mehr geschwächt. In den lutherischen Kirchen erhielt sich in Lehre und Liturgie viel katholisches Erbgut, in den skandinavischen Kirchen auch in der Verfassung. Doch die Auseinandersetzung mit dem wieder erstarkenden, aber durchaus gegenreformatorischen Katholizismus Roms und noch mehr die heute noch nicht verebbte Riesenwelle des Rationalismus, die über den ganzen Protestantismus dahinging, bedingte eine fortschreitende Entkatholisierung. Der Neuprotestantismus hat die Entkatholisierung des noch „halbkatholischen“ Altprotestantismus zu seinem wichtigsten Programmpunkt erhoben. So kam es denn, dass selbst das Wort „Katholisch“, das dem Reformationsjahrhundert ein Ehrenname und ein selbstverständliches Epitheton der evangelischen Kirchen war, verfemt wurde. Die deutsche Redensart: „Es ist zum katholisch werden“ lehrt, dass das Katholische zur *bête noire* geworden ist. Das katholische Erbe, das im 16. und 17. Jahrhundert allenthalben ohne Anstoss beibehalten worden war, wurde im neueren Luthertum immer mehr verdächtigt und beargwöhnt. Die calvinisch bestimmten Kirchen hatten (die anglikanische ausgenommen) von Anfang an alles altkirchliche Gut über Bord geworfen: Bischofsamt, Liturgie und Kult. Aber auch die katholische Tendenz Calvins, sein grosser Gedanke einer evangelischen Universalkirche, ging seinen Epigonen bald verloren. Wie im Luthertum so machte sich auch im Calvinismus ein religiöser Individualismus breit, dem die Herrlichkeit des Kirchengedankens fremd wurde. Die Minderung oder der Verlust der Katholizität zog jedoch auch eine tiefgehende Beeinträchtigung des Evangeliums nach

¹⁾ Pourquoi Luther n'a-t-il créé qu'un christianisme allemand, *Revue de métaphysique et de morale* 1918, 576 ff.

sich. Der Liberalismus — sei er nun rationalistisch wie bei den Aufklärern, romantisch wie bei Schleiermacher oder historistisch wie bei der modernen protestantischen Theologie — bedeutet immer eine Schwächung des Evangeliums von Gottes Liebesoffenbarung in dem menschengewordenen, gekreuzigten und auferstandenen Christus. Dieses volle, reine Evangelium ist auch nicht wiederzugewinnen durch die Flucht in ein anderes protestantisches Extrem. Die dialektische Theologie (Barth, Gogarten, Brunner) ist nur eine krankhafte Reaktionserscheinung, aber nicht eine Erneuerung des genuin evangelischen Christentums, nicht einmal des calvinischen, geschweige denn des lutherischen. Denn diese Theologie schneidet dem Christentum sein Herz aus, den Inkarnationsglauben — *finitum capax est infiniti* —, und sie bricht dem Luthertum das Rückgrat, die Heilsgewissheit. Die „dialektische“ Theologie ist nur ein neuer Beweis dafür, dass ohne Katholizität auch kein evangelisches Christentum möglich ist und aller reine „Protestantismus“ negativ und steril bleiben muss.

Die Renaissance des evangelischen Christentums ist weder im modernen Liberalismus noch in seinem Gegenspiel, der Katastrophentheologie der Dialektiker zu suchen, sondern im Wiederaufleben des katholischen Geistes. In der Tat beginnt der katholische Geist (der ja nicht zu verwechseln ist mit dem römischen) seit 100 Jahren die Kirchen der Reformation zurückzuerobern. Die anglikanische Kirche, die von allen protestantischen Kirchen die engste Verbindung mit der alten Kirche bewahrt hatte, machte den Anfang. Vor 90 Jahren umfasste das *Catholic Movement* in der Kirche Englands nur ein verschwindendes Häuflein von Männern. Heute ist aus der Oxford-Bewegung, die sich um die Rückgewinnung der vollen katholischen Tradition bemühte, die Riesenbewegung des Anglikatholizismus entstanden. Fast die Hälfte der anglikanischen Christen wollen Katholiken, nicht Protestanten sein. Gewiss geben sie die Segnungen der Reformation keineswegs preis; das römische Fieber, das manche von ihnen überfiel, war eine vorübergehende Erscheinung; aber sie sind davon überzeugt, dass die Reformation nur halbe Arbeit getan hat, und dass sie als grosse Reaktionserscheinung gegen die Schäden des römischen Katholizismus der Ergänzung durch eine umfassende Rekatholisierung bedarf. Der Anglikatholizismus ist eine der hoffnungs-

reichsten und fruchtbarsten Bewegungen in der abendländischen Kirche der Gegenwart. Denn er überwindet die Einseitigkeit, die auf kirchlichem Gebiet dem Protestantismus anhaftet und bahnt einer idealen Synthese von katholischer und evangelischer Frömmigkeit die Wege. Aus ihm ist auch die grosse Einigungsbewegung *on Faith and Order* hervorgegangen, welche die Aussöhnung der anglikanischen Mutterkirche mit den aus ihrem Schosse hervorgegangenen Freikirchen und schliesslich die Wiedervereinigung aller christlichen Kirchen erstrebt. Diese anglokatholische Bewegung hat in den jüngsten Jahren auch auf die schwedische Kirche übergegriffen. In Deutschland zeigt sie schwache, aber verheissungsvolle Ansätze in der hochkirchlichen Vereinigung und im hochkirchlich-ökumenischen Bund.

Die katholischen Tendenzen sind aber im heutigen Protestantismus auch dort lebendig, wo alle hochkirchlichen Reformbestrebungen ausdrücklich abgelehnt werden. Tief katholischer Geist lebt in der französischen Hugenottenkirche, man denke an Paul Sabatier, den begeisterten Franziskusjünger, und an Wilfred Monod, den Herold eines modernen franziskanischen Tertiarenordens. Dieser katholische Geist hat auch die grandiose Bewegung inspiriert, welche unter der Parole *Life and Work* ohne Rücksicht auf die dogmatischen und kirchenrechtlichen Differenzen alle christlichen Konfessionen zu einem sucht. Die Stockholmer Weltkonferenz (das Werk eines reformierten und eines lutherischen Theologen, Macfarland und Söderblom) ist der erste Schrittstein auf dem Wege zur tatkräftigen, praktischen Zusammenarbeit aller Kirchen. Das evangelische Christentum geht einer neuen Ära entgegen, denn es hat jenes Bewusstsein wiedererlangt, das es in seinem Ursprung besessen hatte, das Bewusstsein, ein vollberechtigtes Glied am Leibe der einen katholischen Kirche zu sein. Und dieses katholische Bewusstsein und dieser katholische Wille wird stärker sein als die negativen protestantischen Tendenzen, wie sie im modernen Rationalismus oder in der fälschlich als unreformatorisch gepriesenen dialektischen Theologie lebendig sind.

So umfasst der Baum der einen universellen Kirche drei mächtige Äste: die orthodoxe Kirche des Ostens, stolz im Besitze ihrer altkirchlichen Schätze, die römisch-katholische Kirche, trotz aller Entartung von stärkster äusserer und innerer

Kraft, und die evangelisch-katholische Kirche, trotz aller einseitig protestantischen Tendenzen im Wesen rein und reich. In ihrer Verschiedenheit und Zusammengehörigkeit gleichen sie den drei Jüngern, von denen ein jeder seine besondere Gnadengabe vom Herrn empfangen: Petrus, dem Felsenmann und Schlüsselträger, Paulus, dem Verkünder des Evangeliums, und Johannes, der an des Meisters Brust seinem Geheimnis lauschen durfte. Doch wie diese drei einander die Hand reichten, so müssen auch die drei grossen Kirchen sich in der Einheit des Glaubens und der Liebe finden. Aber so wenig die brüderliche Gemeinschaft der Apostel eine Aufhebung ihrer persönlichen Eigenart bedeutete, so wenig kann die Einheit der christlichen Kirchen eine Zerstörung ihrer charakteristischen Eigenart zum Ziel haben. Nichts ist so töricht als die nie verstummende Behauptung, die Vertreter des ökumenischen Christentums suchten einen charakterlosen Kirchenmischmasch herbeizuführen. Sowohl die Bewegung *on Faith and Order* wie die *on Life and Work* wollen nur eine Einigung der Kirchen unter peinlicher Wahrung ihres köstlichen Sondergutes. Hier gilt das Wort des Apostels: *διαίρεσις χαρισμάτων εἰσίν, τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα* (1. Kor. 12,5). Weil bei aller Verschiedenheit ein Geist die Kirchen beseelen soll, darum muss die Kampfesstellung verschwinden. Eine jede muss von den anderen lernen, nicht um ihre Sonderart preiszugeben, sondern um ihre Unvollkommenheit und Ergänzungsbedürftigkeit zu erkennen und ihre Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit zu überwinden. Zwischen den östlichen und evangelischen Kirchen hat sich ein innerer Austausch bereits angebahnt. Die anatolische Kirche hat sich der evangelischen Erweckung ebenso geöffnet wie der evangelischen Theologie, sie hat die Bibel unter dem Volke zu verbreiten begonnen; sie hat sich mit den Reformationskirchen zu praktischer Zusammenarbeit vereinigt. Auf der Stockholmer Weltkonferenz erklärte der greise Patriarch Photius unter dem Jubel der ganzen Versammlung, dass die Kirchen des Ostens nun den Anschluss an die reformatorischen Kirchen gefunden hätten. Zwischen der römischen und den evangelischen Kirchen besteht bis zur Stunde noch keine offizielle Verbindung, aber um so stärker ist der inoffizielle Geistesaustausch. In unsichtbaren Kanälen strömt evangelische Frömmigkeit und evangelische Theologie in den römischen Katholizismus hinein, und umgekehrt kann

sich das evangelische Geistesleben dem Einfluss der grossen Bewegungen im Schosse der römischen Kirche nicht mehr entziehen. Dieser innere Austausch muss verstärkt werden. Denn die verschiedenen Kirchen brauchen einander. Die Ostkirche braucht die ethische Aktivität des abendländischen Katholizismus und Protestantismus, und umgekehrt braucht der abendländische Katholizismus, wie selbst ein Maria Laacher Benediktinermönch geäussert hat, die Jenseitigkeit und Geistigkeit der Ostkirche¹⁾; und er braucht erst recht die Glaubenskraft und Freiheit des Evangeliums. Und umgekehrt braucht der Protestantismus die Wiederanknüpfung an die katholische Tradition, wie sie der östliche und westliche Katholizismus gehütet, und die Wiederbelebung der lebendigen Christusmystik, wie sie in den katholischen Kirchen ihre Pflegestätte besitzt. Dieser wechselseitige Austausch vermag nur befruchtend auf die Herausarbeitung der kirchlichen Sonderart einzuwirken. Er wird allmählich einer Glaubenseinigung die Wege bahnen, welche die dogmatische, liturgische und verfassungsmässige Eigenart der einzelnen Kirchen unversehrt erhält.

Bei diesem Austausch zwischen orthodoxer, römischer und evangelischer Christenheit kommt neben der anglikanischen der altkatholischen Kirche, wie sie verkörpert ist in ihrer idealsten Führerpersönlichkeit, in Bischof Eduard Herzog, eine besondere Bedeutung zu. Sie steht in engem Kontakt mit allen drei Kirchen; sie hat den Kontakt mit der römischen Kirche, aus der sie hervorgegangen ist und von der sie ihre Liturgie empfangen hat; sie steht in Kontakt mit der Ostkirche, der sie in zweifacher Weise ähnlich ist, einmal im Festhalten an der Tradition der ungeteilten Kirche des ersten Jahrtausends, dann in ihrer volks- und landeskirchlichen Eigenart; sie hat endlich Kontakt mit den Kirchen der Reformation, von denen sie die Bibel, das Kirchenlied und die freiheitliche Verfassung übernommen hat. Sie trägt den Schatz des Evangeliums in edlen katholischen Gefässen. Und darum ist sie berufen, ein Bindeglied zu sein zwischen Orient und Okzident, zwischen Rom und Wittenberg, zwischen Jerusalem und Genf. Diese providentielle Aufgabe ist ihr grosses Privileg; und wenn sie in ihrer zahlen-

¹⁾ P. Thomas Michels in einer Besprechung des oben zitierten Werkes von N. Arseniew, Ostkirche und Mystik, Literarische Beilage zur Kölnischen Volkszeitung 10. 12. 1924.

mässigen Kleinheit äusserlich unansehnlich ist, so muss sie sich am Wort des Apostels stärken: „Die Glieder des Leibes, die uns dünken die schwächsten zu sein, sind die nötigsten“ (1. Kor. 12, 22).

Aber noch wichtiger als aller Austausch und alle Verständigung ist für die Einheit der Kirche die Liebe zu Christus. Eines der Lieblingsworte von Bischof Eduard Herzog war der eingangs zitierte Satz des apostolischen Vaters: ὅπου ἂν ᾖ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Die Christusliebe eines Sundar Singh hat alle trennenden Schranken der Sonderkirchen aufgehoben und ihn zu einem Führer und Seelsorger aller christlichen Konfessionen gemacht. Die Liebe zu Christus und seinem Kreuz war die einigende Kraft des Stockholmer Konzils, die trotz aller Widerstände sektiererischer Geister (die auch dort nicht fehlten) zum Ziel führte. Diese Liebe fand ihren sichtbaren Ausdruck in den Gottesdiensten, welche Angehörige aller Kirchen und Sekten, von den Orthodoxen bis zu den Quäkern, verband. In vielsprachigen Gesängen, die dem Liederschatz aller christlichen Konfessionen entnommen waren, sang die Versammlung „einmütig mit einem Munde“ Gottes Lob. Und in einem grossen Gebetschor betete ein jeder das Gebet des Herrn in seiner Muttersprache. Und im Schlussgottesdienst der Konferenz sprach der greise Patriarch von Alexandrien im Dom zu Uppsala das nizänische Glaubensbekenntnis in der griechischen Ursprache. Es war, wie der dem Tode nahe 80jährige Hirte bekannte, der Höhepunkt seines Lebens. Die *una sancta catholica et apostolica ecclesia*, die sich hier in ihrem Strahlenglanze enthüllte, ist nicht der Traum schwärmerischer Menschen, sondern eine Wirklichkeit. Denn es erfüllt sich das alte Pfingstgebet, das wir in Stockholm so oft gebetet haben:

*Veni creator Spiritus,
Reple tuorum corda fidelium
Et tui amoris in eis ignem accende,
Qui per diversitatem linguarum cunctarum
Gentes in unitate fidei congregasti. Halleluja.*

FRIEDRICH HEILER.