

Rom und die Einigung der Kirchen

Autor(en): **Heiler, Friedrich**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **18 (1928)**

Heft 2

PDF erstellt am: **25.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404029>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Rom und die Einigung der Kirchen.

Die Mechelner Besprechungen — Die Benediktinischen Patres unionis — Die Enzyklika *Mortalium animos*.

Das starke Einheitssuchen, das heute alle christlichen Kirchen erfasst hat, konnte auch an der grössten und stärksten christlichen Kirche nicht spurlos vorübergehen, an der Kirche Roms. Mag sie auch auf Grund ihrer jahrhundertealten Tradition sich selbst als die ausschliessliche Verkörperung der kirchlichen Einheit ansehen, so musste sie doch jenem starken Drängen und Rufen eine Antwort geben. Sie hat dies in zweifacher Weise getan, einmal in liebevollem und verständnisinnigem Eingehen auf die Schwierigkeiten der getrennten Christen, dann aber in schroffer Zurückweisung aller ausser-römischen Einheitsbemühungen und in brüsker Forderung bedingungsloser Unterwerfung unter die päpstliche Autorität. Eine Zeitlang schien es manchen, als ob eine neue Aera in der Haltung der römischen Kirche gegenüber den von ihr getrennten christlichen Gemeinschaften anhebe; zarte und wundersame Hoffnungskeime sprossen auf. Dann aber brach ein jähes Ungewitter herein, und heute scheinen diese jungen Keime vernichtet am Boden zu liegen. Die römische Kirche hatte in der Tat die Einigungsarbeit in einem neuen Geiste aufgenommen. Einer ihrer grössten Purpurträger, Kardinal Mercier, und eine Schar edler und weitherziger Benediktinermönche, die von der höchsten Stelle mit dem „Apostolat“ der Einigungsarbeit betraut worden waren, hatten das volle Vertrauen weiter ausser-römischer Kreise gewonnen. Ja, selbst der jetzige Papst hatte mehr als einmal in liebevollen Worten von den getrennten Brüdern gesprochen und das hochsinnige Einigungswerk gepriesen und empfohlen — hat er sich doch nach seinem eigenen Bekenntnis die Wiedervereinigung der Christenheit zum besonderen Ziel seines Pontifikats gesetzt. Dann aber hat ein päpstliches Rundschreiben mit einem Schlage allen Annäherungsversuchen ein Ende gemacht und die ehernen Pforten des römischen Domes scheinen heute fester verschlossen zu sein als je.

Die Stellung der römischen Hierarchie zu dem Einigungsehen der heutigen Christenheit ist für den Augenblick völlig geklärt. Die Tendenz zur Ausschliesslichkeit und Enge hat, wie so oft in der Geschichte der römischen Kirche, über die Tendenz zur allumfassenden Weite gesiegt. So klar jedoch die augenblickliche Lage ist, so ist der Zusammenhang der Ereignisse keineswegs völlig durchsichtig, und es ist nicht ganz leicht, in die gegensätzlichen Tendenzen, die sich innerhalb der römischen Kirche bis hinauf zum apostolischen Stuhle kreuzen, einen genauen Einblick zu gewinnen.

Im Jahre 1919 hatte Papst Benedikt XV. die Einladung zur Beschickung der Genfer Präliminarkonferenz für Glaube und Kirchenverfassung, die ihm persönlich durch eine Abordnung anglikanischer Episkopalisten überbracht worden war, höflich abgelehnt, und zwar unter Hinweis auf die Entscheidungen des Heiligen Offiziums vom Jahre 1864, nach welcher römischen Katholiken die Teilnahme an jeglichen von „Nichtkatholiken“ ausgehenden Einigungsbestrebungen untersagt ist. Vor dem Zusammentritt der Lausanner Konferenz machten amerikanische Bischöfe den erneuten vergeblichen Versuch, Rom zur Mitwirkung an den *Faith and Order*-Bestrebungen zu bewegen. Während also Rom sich nicht entschliessen konnte, sich an einer von ausserrömischer Seite angeregten Konferenz zu beteiligen, so war es doch möglich, dass ausserrömische Christen an die Türe eines römischen Würdenträgers klopfen, um mit ihm die Möglichkeit einer Wiedervereinigung mit der römischen Kirche zu erörtern. Ein solches demütiges Sichhinwenden zu einer Kirche, die ihrerseits jeder von der anderen Seite kommenden Einladung widerstand, war naturgemäss nur solchen Christen möglich, die irgendwie den Primat jener Kirche und die Unumgänglichkeit der Gemeinschaft mit ihr schon anerkannten, und die gewillt waren, um der Einheit willen grosse persönliche und kirchliche Opfer zu bringen. Die Bereitschaft zu einer solchen Begegnung nicht auf dem neutralen Boden einer „ökumenischen“ Kirchenkonferenz, sondern im Hause eines römischen Prälaten, hatte zur Voraussetzung eine starke innere Annäherung an die römische Kirche.

In keiner der protestantischen Kirchen ist heute eine solche Annäherung von einigermaßen weiter Ausdehnung zu finden, ausser in der anglikanischen Kirche. Und diese Annäherung

ist die Frucht jener grandiosen katholischen Renaissance, welche seit 100 Jahren die Kirche Englands erfasst hat, des *Oxford-Movement*. Diese Bewegung, die in einer Zeit begann, da die anglikanische Kirche so protestantisch war wie nie zuvor, hat sich unter unsagbaren Anfechtungen und Schwierigkeiten behauptet und hat die Kirche Englands immer stärker mit katholischem Denken und Leben durchdrungen, so dass sie heute ein völlig anderes Gesicht zeigt als vor 100 und vor 400 Jahren ¹⁾. Die unmittelbare Wirkung dieser Bewegung war der Plan einer „korporativen“ Wiedervereinigung der anglikanischen Kirche mit der römischen, ein Plan, der schon 1840 bei den Traktarianern auftauchte ²⁾. 1856 wurde eine Zeitschrift *The Union Review* gegründet, im folgenden Jahre entstand eine *Association for the promotion of the union of Christendom*. Trotz des römischen Verbots, von dem Zeitschrift und Vereinigung 1864 betroffen wurden, knüpfte Pusey 1865 mit einer Reihe römisch-katholischer Bischöfe Frankreichs persönliche Beziehungen an, vor allem mit Erzbischof Darboy von Paris. Nach seiner ersten Unionsreise schrieb er hoffnungsfreudig: „Ich bin überzeugt, der Grundstein ist nun gelegt, auf dem die beiden Kirchen sich vereinigen können an dem Tage, an dem es Gottes Wille sein wird und an dem die Menschen bereit sein werden, auf ihn zu horchen.“ Pusey pries geradezu den „massvollen, umfassenden Geist des Erzbischofs, seine weitherzigen und fernschauenden Ansichten“. Von einer zweiten Reise nach Frankreich, die ihn vor allem mit dem feinsinnigen und liebevollen Bischof Dupanloup von Orleans zusammenführte, kehrte er noch mehr befriedigt zurück. Auch Puseys Gesinnungsfreund, der schottische Bischof Forbes von Brechin, der den Einigungsgedanken mit nicht geringerem Eifer verfolgte, trat mit dem französischen Episkopat in Beziehung. Dass Pusey sich an die französischen Bischöfe und nicht an die römisch-katholischen Bischöfe seines Heimatlandes wandte, beruht darauf, dass letztere, zumal der streitbare Kardinal Manning, jeden Gedanken an eine korporative Union verurteilten und nur Einzelkonversionen von der

¹⁾ Vgl. Heiler, *Das Catholic Movement in der anglikanischen Kirche*, „Hochkirche“ 1927, Nr. 3—6.

²⁾ Zum Folgenden siehe P. Thureau Dangin, *La renaissance catholique en Angleterre au XIX^e siècle*, 1923 III 14 ff.; H. P. Liddon, *Life of E. B. Pusey* 1897 IV 113 ff.; vgl. Heiler a. a. O. „Hochkirche“ 1927, 112 ff.

anglikanischen zur lateinischen Kirche für erstrebenswert hielten. Diesem Austausch mit den französischen Bischöfen ging eine literarische und briefliche Aussprache Puseys mit seinem alten Freunde Newman zur Seite, sowie ein Briefwechsel Puseys und Forbes' mit dem weitherzigen Jesuiten De Buck. In seinen hochfliegenden Plänen erfuhr Pusey eine Enttäuschung, als er in der Einladung zum vatikanischen Konzil die Anglikaner in der Masse der *acatholici* verschwinden sah; sein ursprünglicher Plan, selbst an dem Konzil teilzunehmen und den Konzilsvätern eine Denkschrift der hochkirchlichen Anglikaner vorzulegen, scheiterte aus diesen und aus anderen Gründen. Als schliesslich die vatikanischen Dogmen verkündet wurden, da gab er endgültig alle Unionsbemühungen auf — „ich habe getan, was ich tun konnte, aber jetzt habe ich aufgehört mit Verhandlungen und Eirenica“; „das vatikanische Konzil ist der grösste Kummer gewesen, den ich in meinem langen Leben gehabt habe“.

Trotz dieser schweren Enttäuschung flammte in der anglikanischen Kirche der Einigungsgedanke bereits fünfzehn Jahre nach dem vatikanischen Konzil wieder auf. Lord Halifax, der Vorsitzende der *Church Union*, jener Vereinigung, welche tatkräftig das Ideal der Oxford-Bewegung verfocht, wurde zum Herold eines neuen Kreuzzuges der Einigung.¹⁾ In einer Zeit, da der theologische Liberalismus die Grunddogmen der Kirche zersetzte, schien es ihm unumgänglich, die Einigung mit dem apostolischen Stuhle des Abendlandes wiederherzustellen, „der so viel getan hat, um den Glauben an die Menschwerdung unseres Herrn und die Wirkung seiner lebenspendenden Sakramente zu bewahren“. Und in einer Zeit, da die weltlichen Gerichte Englands ritualistische Priester zu hohen Geldstrafen, ja, zu Kerkerhaft verurteilten, richtete er an seine Landsleute die Frage: „Gibt es einen gebildeten Engländer, der nicht als Berufungsrichter in religiösen Fragen Leo XIII. dem höchsten englischen Gerichtshof vorzöge?“ In der Tat gewann dieser weitblickende Priestergreis auf dem Stuhle Petri durch seine vornehme und liberale Kirchenpolitik die Sympathie der anglikanischen Kirche. Sein freundliches Hirtenschreiben *ad Anglos* (1895) weckte hohe Hoffnungen und schuf die rechte Atmosphäre, in welcher Lord Halifax, ermuntert und unterstützt von

¹⁾ Zum Folgenden s. Thureau Dangin a. a. O. I p. I ff.

einem jungen, heiligmässigen Vinzentinerpriester, Abbé Portal, den er in Madeira kennen gelernt hatte, sein Einigungswerk tun konnte. Die Rede des Lord in Bristol (1895), in welcher er ausrief: „Nichts berührt das Herz unseres Erlösers so sehr als der Friede seiner Kirche“, erweckte Begeisterung im ganzen Lande. Selbst Gladstone, der scharfe Polemiker gegen die vatikanischen Dogmen, trat als Anwalt der Einigung auf, und der Erzbischof von Canterbury ordnete Gebete an. In Rom selbst hielt man den grossen kirchengeschichtlichen Augenblick nahegerückt, da eine protestantische Kirche von Weltausdehnung und Weltbedeutung sich mit der römischen Mutterkirche versöhnen würde. Papst Leo XIII. soll bereits ein Begrüssungsschreiben an die anglikanischen Bischöfe entworfen haben, als ihm erklärt wurde, dass die Anglikaner nicht daran dächten, den Rechtsprimat und die Unfehlbarkeit des Papstes anzuerkennen. „Aber das ist ja eine Glaubenssache!“ soll der Papst betroffen ausgerufen haben.

Nun folgte ein jäher Rückschlag. Die anglikanischen Weihen wurden durch eine päpstliche Entscheidung für ungültig erklärt. Die anglikanischen Bischöfe hatten keine Schritte unternommen, um in die für die Untersuchung gebildete Kommission Vertreter entsenden zu können. Überdies verstand es der römisch-katholische Episkopat Englands, der gemäss der Manningschen Tradition jeder korporativen Union abhold war, die römische Hierarchie davon zu überzeugen, dass eine Ungültigkeitserklärung zahlreiche Einzelkonversionen zur Folge haben würde; die von Zweifeln an der Gültigkeit ihrer Sakramente gequälten Anglokatholiken würden in grossen Scharen sich in die lateinische Kirche flüchten. Diese politische Erwägung erwies sich jedoch als falsch. Die Anglokatholiken blieben unerschütterlich in der Überzeugung, Glieder der wahren katholischen Kirche und im Besitz der wahren Sakramente zu sein. Empört über das vermeintliche Unrecht, das ihnen geschehen, verwandelten sich eifrige Anhänger des Einigungsgedankens über Nacht in leidenschaftliche Gegner des Papsttums. Selbst Lord Halifax zog sich vergrämt von der Einigungsarbeit zurück, und Abbé Portal schrieb ihm resigniert: „Es ist nichts anderes möglich als zu schweigen und das Haupt zu senken. Ich rede mit niemand. Der Schlag ist so tief und der Schmerz so stark, dass ich überhaupt nichts mehr fühle.“

Zweieinhalb Jahrzehnte gingen darüber hin. Erst als der anglikanische Gesamtepiskopat 1920 den Lambeth-Appell an alle christlichen Kirchen gerichtet hatte, schöpfte der nunmehr greise Edelmann neue Hoffnung und nahm mit jugendlichem Enthusiasmus sein Einigungswerk wieder auf. Auch sein alter Freund Abbé Portal¹⁾, der nie aufgehört hatte, in der Versöhnung der Kirchen seine Lebensaufgabe zu erblicken, hielt den Augenblick dafür gekommen. Beide besuchten im Herbst 1921 Kardinal Mercier in Mecheln und trugen ihm die Bitte vor, er möge in seinem Hause Lord Halifax mit einigen anglikanischen Freunden eine Aussprache über die Frage der Einigung ermöglichen. Der Kardinal gab sogleich seine freudige Zustimmung, und so fand vom 6.—8. Dezember 1921 die erste der berühmten Mechelner *Conversations* statt²⁾. Von anglikanischer Seite nahmen ausser dem Lord teil: der Domprobst von Wells, Dr. Armitage Robinson, und der Superior der *Community of the Resurrection* W. H. Frere, von römischer Seite ausser dem Kardinal: Abbé Portal und der Mechelner Generalvikar Van Røey. Schon bei dieser ersten Begegnung bahnte sich jenes Vertrauensverhältnis an, von dem alle weiteren Besprechungen getragen waren. Kardinal Mercier selbst schrieb davon: „Die erste Konferenz, die einen informatorischen Charakter trug, hat uns alle mit einem tiefen Gefühl gegenseitiger Achtung, wechselseitigen Vertrauens und brüderlicher Herzlichkeit erfüllt“ (CM 8 f.). Lord Halifax legte ein Memorandum vor, in dem er die Verfassung der Kirche und die Lehre vom Wesen der Sakramente auf Grund der anglikanischen Formulare darlegte. In der sich anschliessenden Aussprache wurde bereits von anglikanischer Seite die Anerkennung des „historischen Primats“ der römischen Kirche zum Ausdruck gebracht (CM 10 f.). Am zweiten Verhandlungstage fand eine Besprechung des Lambeth-Appells statt. Dabei vertraten die Anglikaner die Auffassung, dass die providentielle Stellung ihrer Kirche eine *intermediate position* sei und dass daraus die Verpflichtung erwachse, sowohl die Annäherung an die Orientalen als auch an die Nonkonformisten zu

¹⁾ Vgl. H. Hemmer, M. Portal, *apôtre de l'union des églises*, Paris 1926 (*Extrait du Correspondant du 10 juillet*).

²⁾ Zum Folgenden s. den offiziellen englisch-französischen Bericht *The Conversations at Malines, 1921—1925*, Oxford University Press 1928, zit. C M. Vgl. dazu Lord Viscount Halifax, *Notes on the Conversations at Malines* London 1928.

suchen. Kardinal Mercier hingegen war der Meinung, die Anglikaner sollten nicht auf die beiden warten, sondern sogleich die Einigung mit Rom suchen. Schliesslich stellten die Anglikaner fest, dass die Bereitschaft zur „Regularisierung des Amtes“ durch andere Kirchen, welche im Lambeth-Appell im besonderen Hinblick auf die Nichtepiskopalen ausgesprochen wird, auch gegenüber der römischen Kirche gelte, also Reordination durch dieselbe nicht ausschliesse. Die römisch-katholischen Teilnehmer anerkannten diese Bereitschaft als ein hohes Beispiel der Demut und Opferwilligkeit (CM 14 f.).

Bei der zweiten Zusammenkunft, die am 14. und 15. März 1923 stattfand, trafen sich dieselben Persönlichkeiten wieder; dieses Mal kamen die Anglikaner jedoch mit Zustimmung des Erzbischofs von Canterbury, die römischen Katholiken mit Wissen des apostolischen Stuhles. Die Anglikaner legten ein Memorandum vor, das die Frage der selbständigen Regierung der anglikanischen Kirche im Falle einer Union erörterte. Die römischen Katholiken erklärten, dass der päpstliche Anspruch auf universelle Jurisdiktion nicht preisgegeben werden dürfe, aber dass der Papst im Falle der prinzipiellen Anerkennung derselben die lokale Autorität selbständig ohne sein Eingreifen regieren lassen könne. Sie hielten es für möglich, dass der Papst im Falle einer Einigung sich darauf beschränken würde, direkt mit dem Erzbischof von Canterbury oder mit mehreren Metropolitane der verschiedenen Provinzen alle Angelegenheiten der anglikanischen Kirche zu regeln. Auf das Verlangen der Anglikaner nach Beibehalten bestimmter anglikanischer Gewohnheiten wie der Landessprache beim Kult, Kommunion unter beiden Gestalten und Priesterehe wiesen die römischen Katholiken auf die unierten Kirchen des Ostens hin und bezeichneten es als nicht unmöglich, dass der apostolische Stuhl diese Forderungen wenigstens teilweise erfüllen würde (CM 18—24).

Bei der dritten Zusammenkunft, die am 7. und 8. November 1923 stattfand, war jede der beiden Gruppen durch zwei Teilnehmer vermehrt. Auf anglikanischer Seite kamen hinzu Bischof Gore, der ehrwürdigste und kenntnisreichste anglikanische Theologe der Gegenwart, sowie Dr. Kidd, der Vorsteher des Keble-College in Oxford, ein ausgezeichnete Kirchenhistoriker, auf römisch-katholischer Seite Mgr. Batiffol, Kanonikus an Notre-Dame in Paris, bekannt als scharfsinniger Kirchenhistoriker

und Apologet, sowie Pfarrer M. Hemmer von Paris, ein Freund von Abbé Portal. Die beiden neuen anglikanischen Teilnehmer waren durch den Erzbischof von Canterbury¹⁾ selbst berufen worden, dem besonders die Anwesenheit eines mehr unrömischen anglokatholischen Theologen wie Bischof Gore erwünscht war. Gegenstand der dritten Aussprache war die schwierigste Kontroversfrage, die „*crucial question*“ (CM 44), die des römischen Primats, und zwar zunächst vom historischen Standpunkt aus²⁾. Dean Robinson legte eine Abhandlung über die Stellung des Apostels Petrus in der Urkirche auf Grund der neutestamentlichen Texte vor; Mgr. Battifol verlas eine im voraus verfasste Entgegnung. Nach einer gründlichen Diskussion formulierte jede der beiden Gruppen ihren Standpunkt, wobei die übereinstimmenden Punkte in den Vordergrund treten sollten.

Die anglikanische Erklärung betonte: 1. Petrus war das anerkannte Haupt, der Führer (*leader*) der Apostel, und zwar, weil ihn der Herr als solchen behandelt hatte. 2. Die dreifache Verheissung Mt. 16, 18 bezieht sich auf Petrus als den Leiter der zwölf Apostel, findet jedoch ihre Erfüllung in allen Aposteln; alle sind das Fundament der Kirche, alle haben die Schlüssel zum Himmelreich, alle haben die Vollmacht zu binden und zu lösen. Die besondere Stellung des Petrus liegt also nicht in einer Jurisdiktion, die ihm allein zukommt, sondern in einer Führerstellung unter den übrigen Aposteln.

Die römisch-katholische Erklärung stellt fest: 1. Petrus erfüllt einen besonderen Dienst unter den Jüngern, und zwar auf Grund einer besonderen Willensbestimmung des Erlösers (*Tu es Petrus, Confirma fratres tuos, Pasce agnos meos*). 2. Auf Grund dieser Willensbestimmung handelt Petrus in der Apostelgeschichte als Haupt (*chef = leader*) der Urkirche. 3. Die Evangelienworte, vor allem *Tu es Petrus* und *Pasce agnos* drücken den Vorrang des Petrus als des Fundaments der Kirche und des Prinzips ihrer Einheit aus. 4. Das vatikanische Konzil definiert als katholischen

¹⁾ Weihnachtsbrief des Erzbischofs 1923 an die anglikanischen Bischöfe in *Documents on Christian Unity* ed. G. K. A. Bell 1924, 338 ff.; Ansprache des Erzbischofs von Canterbury im *Upper House of Convocation* 4. 2. 24, gedruckt CM 56.

²⁾ Nach Mitteilung eines anglikanischen Teilnehmers wurden den Verhandlungen über den Primat Mirbts „Quellen zur Geschichte des Papsttums“ zugrunde gelegt.

Glauben den dem Petrus übertragenen Rechtsprimat unter Berufung auf die beiden genannten Worte.

Gegenstand einer weitem Abhandlung, die Dr. Kidd geliefert und zu der Mgr. Battifol eine Entgegnung verfasst hatte, war die Ausdeutung der petrinischen Texte des Neuen Testaments bis zum Jahre 461. Auf Grund der Diskussion dieser Abhandlungen kam eine weitere Erklärung der Anglikaner zustande. Sie betont:

1. Die römische Kirche wurde durch Petrus und Paulus gegründet (Iren. *adv. haer.* III 3, 2). 2. Der römische Stuhl ist der einzige bekannte apostolische Stuhl des Westens. 3. Der Bischof von Rom ist der Vorsitzende der abendländischen Kirche (Aug., *Contra Julian. Pelag.* I 13). 4. Er besitzt einen Primat unter allen Bischöfen der Christenheit, sodass ohne Gemeinschaft mit ihm tatsächlich keine Aussicht auf eine wiedervereinigte Christenheit besteht. 5. Dem römischen Stuhl verdanken die Kirchen Englands ihr Christentum durch „Gregor unsern Vater“ (Konzil von Clovesho 747), „der uns die Taufe gesandt hat“ (Angelsächsische Chronik 565).

Dr. Kidd legte ferner eine historische Abhandlung vor, die den Titel trug: „In welchem Umfange wurde die päpstliche Autorität in der englischen Reformation verworfen“ (CM 24—34).

Bei der vierten Begegnung wurde die Behandlung der Frage des römischen Primats fortgesetzt. Generalvikar van Røey suchte in einem Memorandum das Verhältnis des Episkopats und Papsttums vom systematisch-theologischen Gesichtspunkt aus zu beleuchten, Abbé Hemmer vom historischen aus. Nach ausführlicher Diskussion dieser Frage verlas Bischof Gore eine Abhandlung, für die er als Motto die Worte Augustins gewählt hatte: „*Concedit (Cyprianus) salvo iure communionis . . . diversum sentire*“ (*de bapt.* III 5). Er führte den Unterschied von fundamentalen und nichtfundamentalen Glaubenssätzen durch und bezeichnete den Glauben der alten Konzile als die Basis der Einigung. In der schriftlichen Gegenerklärung, die Mgr. Battifol abgab, wurde die tolerante Haltung jener Zeit als vorläufige bezeichnet. Als Bischof Gore erklärte, dieser vorläufige („suspensorische“) Charakter eigne gerade der anglikanischen Kirche, welche weder das Tridentinum noch das Vatikanum angenommen habe, wurde von römischer Seite erwidert, dass alle von einer unfehlbaren Instanz definierten Artikel in

gleicher Weise *de fide* seien und dass die Abwesenheit von einem Konzil nicht von der Annahme seiner Bestimmungen entbinde. Am Schluss der vierten Sitzung fassten die Anglikaner ihre Stellung zur Frage nach dem Verhältnis von Episkopat und Primat in folgenden Sätzen zusammen:

„Die Kirche ist ein lebendiger Organismus unter der Autorität der Bischöfe oder Nachfolger der Apostel; vom Anfang der Kirchengeschichte an ist ein Primat und eine Führerschaft unter allen Bischöfen dem Bischof von Rom zuerkannt worden. *Wir können uns keine Wiedervereinigung der Christenheit ausdenken ohne Anerkennung des päpstlichen Primats.*

Während wir jedoch glauben, dass sowohl die östlichen orthodoxen wie die anglikanischen Kirchen bereit wären, einen solchen Primat anzuerkennen, so halten wir es nicht für wahrscheinlich, dass sie bereit wären, ihn näher zu bestimmen. Dennoch mag es von Nutzen sein, die folgenden Punkte festzustellen:

1. Die Autorität des Papstes ist von der des Episkopates nicht getrennt; unter normalen Umständen kann aber auch die Autorität des Episkopates nicht getrennt von der seines Hauptes ausgeübt werden.

2. Kraft dieses Vorranges kann der Papst einen Anspruch auf eine Stellung gegenüber allen Bischöfen erheben, wie sie kein anderer Bischof für sich beanspruchen kann.

3. Die Ausübung des Primats hat in der Vergangenheit hinsichtlich der Zeit und des Ortes gewechselt und mag wiederum wechseln. Dieser Umstand erschwert eine Feststellung der bezüglichen Rechte des heiligen Stuhles einerseits und des Episkopats anderseits.“

Es wurde schliesslich der Beschluss gefasst, die Frage nach der Veröffentlichung eines Berichtes der Entscheidung des Kardinals und des Erzbischofs von Canterbury zu überlassen (CM 34—42). Das Ergebnis eines Briefwechsels zwischen Kardinal Mercier und dem Erzbischof von Canterbury, aus dem ein bedeutsamer Brief des ersteren veröffentlicht ist, war der Beschluss, dass beide Gruppen einen besonderen, rein positiv gehaltenen Bericht veröffentlichen sollten; eine Veröffentlichung der Differenzpunkte konnte nach der Meinung des Kardinals nicht der Förderung der Einigung dienen. Der Tod des Kardinals wie des Abbé Portal verzögerte die Herstellung des Berichtes. Erst am 11. und 12. Oktober 1926 fanden sich Bischof Frere, Dr. Kidd, Mgr. Batiffol und Abbé Hemmer bei dem Nachfolger des Kardinals, Erzbischof van Roey, ein, um die endgültige Form zu beraten. Ende 1926 war der Drucksatz bereits fertiggestellt, doch musste die Herausgabe verzögert werden, da der Erzbischof von Canterbury eine ungünstige Einwirkung der Veröffentlichung auf die *Prayer Book Measure*

befürchtete. So erschien denn der lange erwartete Report erst im Januar 1928.

Die in zwei Sprachen abgefasste offizielle Schrift, die den Titel trägt: *The Conversations at Malines — Les conversations de Malines*, 1921—1925, bietet zunächst einen chronologischen Bericht der Anglikaner über den Gang der Verhandlungen mit Angabe der verschiedenen Memoranda; dagegen sind die Namen der verschiedenen Diskussionsredner nicht genannt. Der Bericht sucht die Besonderheit des anglikanischen Standpunktes herauszustellen; trotzdem keiner der Differenzpunkte ausdrücklich genannt ist, vermag der Kenner der Streitfragen sie un schwer zwischen den Zeilen zu lesen. Der Bericht schliesst mit Worten aufrichtiger Verehrung und tiefer Dankbarkeit gegenüber dem verstorbenen Kardinal. Die anglikanischen Teilnehmer heben auch hervor, dass trotz der wohlwollenden Billigung der Besprechungen durch die höchsten kirchlichen Autoritäten die Verantwortung für die gemachten Äusserungen ausschliesslich auf Seiten der Teilnehmer ruhe. Sie sprechen den Wunsch aus, dass solche Besprechungen weitergeführt werden, auf dass schliesslich jenes Wort des Herrn in Erfüllung gehe, das der verstorbene Kardinal so oft wiederholt hatte: *Ut omnes unum!*

Im Unterschied von dem anglikanischen Report ist der römisch-katholische *Compte rendu* kein eigentlicher Bericht über den Gang der Verhandlungen, sondern ein „*aperçu synthétique*“ der Lehrpunkte, in denen eine Übereinstimmung der beiden Gruppen festgestellt werden konnte.

I. Beide Teile stimmen überein in dem Glauben an die Stiftung einer sichtbaren Kirche durch Christus, im Glauben an die trinitarischen und christologischen Dogmen, wie sie von den alten ökumenischen Konzilen verkündet und in den drei alten Glaubensbekenntnissen (Apostolicum, Nicänum, Athanasianum) niedergelegt sind. Aber auch hinsichtlich der Notwendigkeit der kirchlichen Tradition zur rechten Auslegung der Heiligen Schrift bestand Übereinstimmung, trotzdem nach der römisch-katholischen Auffassung der Tradition eine noch höhere Bedeutung zukommt als nach der anglikanischen. Die 39 Artikel der Anglikaner zeigten sich nicht als ein unüberwindliches Hindernis zwischen beiden Gruppen. Die Anglikaner erinnerten daran, dass Pusey und Forbes sie einer Harmonisierung mit der tridentinischen Lehre für fähig erachteten, sie

wiesen ferner darauf hin, dass die Verpflichtung des anglikanischen Klerus auf die 39 Artikel nicht eine Bejahung jedes einzelnen Artikels in sich schliesse, und endlich, dass viele Anglikaner sie als überholt ansähen (CM 74—78).

II. In der Sakramentenlehre ergab sich eine weitgehende Gemeinsamkeit:

1. Die Taufe ist der Eintritt in die Kirche.

2. Das Gemeinschaftsleben der Christen organisiert sich um eine episkopale Hierarchie.

3. Dieses Gemeinschaftsleben offenbart sich im Gebrauch der Sakramente.

4. In der Eucharistie werden Leib und Blut des Herrn von den Gläubigen „wahrhaft gegeben, genommen und empfangen“. Durch die Konsekration werden Brot und Wein zum Leib und Blut Christi.

5. Das Opfer der Eucharistie ist dasselbe Opfer wie das am Kreuz, aber dargebracht auf mystische und sakramentale Weise (dabei stützten sich die Anglikaner auf die offizielle Erklärung der anglikanischen Bischöfe anlässlich der Entscheidung Leos XIII. über die Ungültigkeit der anglikanischen Weihen).

6. Die Frage der Kommunion unter beiden Gestalten ist keine Glaubensfrage, sondern eine Frage der kirchlichen Disziplin.

7. In beiden Kirchen besteht ein Bussamt und eine Bussdisziplin, welche eine Aussöhnung des Sünders mit Gott mittels der sakramentalen Absolution des Priesters über den Sünder in sich schliesst (dabei beriefen sich die Anglikaner auf die Absolutionsformeln des *Prayer Book* für die Kommunionfeier und die Krankenbesuche).

8. Hinsichtlich der Krankenölung ist die Übereinstimmung weniger deutlich, aber es besteht eine Tendenz zur Wiedereinführung derselben unter den Anglikanern (CM 78—82).

III. Hinsichtlich der Frage der Weihen wird auf Grund des Lambeth-Appells die Bereitschaft der anglikanischen Bischöfe festgestellt, im Falle einer vollständigen Einigung in der Lehre und Disziplin von der römischen Kirche eine Ordination zu empfangen, welche in ihren Augen jeden Zweifel an der Gültigkeit des anglikanischen Amtes beseitige. Die römisch-katholische Erklärung fügt bei:

„Die römisch-katholische Kirche wählt stets hinsichtlich der Sakramente den sichersten Weg. Sie reordiniert ihre eigenen Priester und Bischöfe, sowie ein ernster Zweifel an der genauen Beobachtung ihrer traditionellen Weiheriten besteht. Ihre klugen Vorkehrungen sind nicht eine Misstrauensäusserung gegenüber einzelnen Personen, sondern eine Sicherheitsmassnahme zugunsten der Gläubigen.

Die anglikanischen Bischöfe haben den Weg zur praktischen Lösung einer dornenvollen Frage gewiesen, und die Katholiken rühmen die ideale Gesinnung, welche den anglikanischen Episkopat in dieser Angelegenheit beseelt, und seine Opferbereitschaft für die Einigung“ (CM 82—84).

IV. Die Hierarchie leitet sich in direkter Linie von den Aposteln ab, und zwar durch die ununterbrochene Sukzession der Bischöfe als ihrer Erben und Fortsetzer. Die Institution der Bischöfe ist *iuris divini*. Auch nach katholischer Auffassung steht es dem Papst unbeschadet seiner Vollmacht zur Begrenzung der bischöflichen Gewalt in bestimmten Fällen nicht frei, den Episkopat zu unterdrücken; eine praktische Annullierung des Episkopats würde eine Zerstörung der göttlichen Verfassung der Kirche bedeuten. Die Bischöfe haben eine unmittelbare Jurisdiktion; sie sind kraft des Willens Christi als Nachfolger der Apostel die ordentlichen Hirten der Gläubigen ihres Sprengels. Sie nehmen rechtmässig an den allgemeinen Konzilien teil, wobei sie Organe der Tradition und Richter des Glaubens sind (CM 84—86).

V. Hinsichtlich der Frage des Primats waren die Abweichungen nach der römischen Erklärung „ernster und schwerer zu vermindern“. Dennoch wird auch hier eine bedeutsame Übereinstimmung festgestellt und vorwiegend in der Terminologie der Anglikaner formuliert:

„Der hl. Petrus wurde als Oberhaupt (*Chef = chief*) oder Leiter anerkannt, weil er als solcher durch unsern Herrn anerkannt war.

Der römische Stuhl ist der einzige bekannte Apostelstuhl im Abendland. Kein Patriarchat ist neben dem römischen errichtet worden; der Papst führt nach dem Wort des hl. Augustinus über Innozenz I. den Vorsitz über die abendländische Kirche. Insbesondere schuldet die Kirche Englands dem römischen Stuhle ihr Christentum

Darüber hinaus besitzt der Papst einen Primat unter allen Bischöfen der Christenheit, sodass ohne Gemeinschaft mit ihm keine Aussicht oder Hoffnung besteht, je die Christenheit geeint zu sehen; er nimmt unter allen Bischöfen eine Stellung ein, wie sie in ähnlicher Weise kein anderer Bischof für sich beanspruchen kann.

Von den Anfängen der Kirchengeschichte an ist dem Bischof von Rom unter allen Bischöfen ein Primat und *eine Vollmacht zur allgemeinen Leitung* (*un pouvoir de direction générale = a power of general leadership*) zuerkannt worden.

Somit ist der Primat des Papstes *nicht nur ein Primat der Ehre*, er schliesst vielmehr in sich eine Pflicht der Sorge und Tätigkeit zum

allgemeinen Besten der Gesamtkirche (*un devoir de sollicitude et d'action dans l'église universelle en vue du bien générale*), sodass der Papst tatsächlich ein Einheitszentrum ist und ein Oberhaupt, das Autorität über das Ganze ausübt (*a Head which exercises an authority over the whole = une tête imprimant une direction d'ensemble*). In der Tat konnten dank der Wirksamkeit des Papsttums die Bischöfe im Mittelalter sich (der englische Text fügt bei: bei vielen Anlässen) gegen die Einmischung der staatlichen Gewalt schützen. Das Papsttum ist eine Garantie für die geistige Unabhängigkeit der Kirche gewesen.“

Hinsichtlich der Art und Weise, in welcher der Papst seine Vollmachten in früherer Zeit ausgeübt hat, äussern die Anglikaner gemäss der römischen Erklärung verschiedene „Vorbehalte“. Sie erkennen jedoch an, dass bei ihnen zahlreiche Anschuldigungen über die römische Kirche zu berichtigen seien; besonders müsse anerkannt werden, dass die römische Kirche sich selbst im tridentinischen Konzil reformiert habe.

Die römische Erklärung stellt mit einem gewissen Bedauern fest, dass die Anglikaner die aus dem römischen Primat fließenden Vollmachten nur ganz allgemein umschreiben.

„Versucht man weiterzugehen und z. B. mit ganz konkreten Beispielen die Pflicht des Papsttums, zum Wohl der Gesamtkirche zu wirken, zu bestimmen, unternimmt man es, die entsprechenden Rechte zu detaillieren, so zeigt sich bei unseren anglikanischen Freunden ein gewisses Widerstreben, genaue Angaben zu machen.“

Die römische Erklärung legt besonderen Nachdruck auf die Termini, mit welchen die Anglikaner die päpstlichen Primatsaufgaben ausdrückten: *spiritual responsibility, spiritual leadership, general superintendence, care for the well-being of the Church as a whole*. Die römisch-katholischen Teilnehmer sahen in diesen Ausdrücken „eine sehr positive Vorstellung von einer inhaltsreichen Macht“, „das Gefühl von einer hohen Mission, die dem Papst zukomme“, die Anerkennung eines „Primats der Verantwortung“ (*primacy of responsibility*) über einen blossen Ehrenprimat hinaus. Trotzdem sie diese Ausdrücke vom Standpunkt der römischen Lehre aus nicht als zureichend betrachteten, sprachen sie doch die Hoffnung aus, dass durch eine Vertiefung dieser Gedanken und eine Ausführung ihres Inhaltes eine weitere Annäherung sich ermögliche. Die Abweichungen erscheinen ihnen nicht so tiefgehend, dass sie für die Zukunft die Wiederaufnahme dieser Fragen ausschlossen (CM 86—90).

VI. Was die erörterten praktischen Fragen betrifft, so hebt die Erklärung hervor, dass den römischen Teilnehmern jeder offizielle Auftrag fehle und dass sie deshalb keine Versprechungen

ohne die Gefahr späterer schwerer Enttäuschungen machen könnten. „Dennoch war es ihnen möglich, darauf hinzuweisen, wie gross die disziplinäre Verschiedenheit ist, unter welcher die Kirche ohne Gefahr für ihre Einheit gelebt hat, und welche Mannigfaltigkeit von Einrichtungen noch heute im Schoos der katholischen Kirche besteht, trotz der *fortschreitenden Uniformität*, nach der ihre Gesetzgebung allenthalben strebt, seitdem der Protestantismus sie genötigt hat, ihre administrative Zentralisierung zu verstärken. Die Achtung, welche Rom den orientalischen Kirchen erweist, die Ängstlichkeit, mit der sie ihre Riten, ihre liturgische Sprache, ihre Patriarchatsrechte, ihre Gewohnheiten und ihre besondere Gesetzgebung, ihre relative Autonomie in der Wahl ihrer Bischöfe wie Patriarchen, in der Verwaltung ihres Vermögens, in der Abhaltung von Synoden aufrechterhält — all das gibt eine Ahnung davon, mit welcher Weite zwischen der römischen und anglikanischen Kirche im Falle einer Union die disziplinären Regelungen getroffen werden könnten.“

Die römische Erklärung schliesst mit den Worten:

„Die Besprechungen in Mecheln haben ihren Teilnehmern den Eindruck gegeben, dass, in dem Masse als das gegenseitige Verstehen und die Übereinstimmungen in der Lehre Fortschritte machen, es möglich werden wird, eine befriedigende Lösung der disziplinären Leitung zu schaffen, so heikel sie auch gegenwärtig scheinen mag. *Die Anglikaner sind bereit, Opfer für die Einheit zu bringen.* Die Katholiken wünschen bei jenen, welche zu ihnen kommen, ihre Selbstverwaltung in allem zu schonen, was nicht die Einheit gefährdet — jene Einheit, deren hohen Wert gemäss dem Evangelium Christi sie eine lange und schmerzliche Trennung von vier Jahrhunderten gelehrt hat“ (CM 92—94).

Bei der Beurteilung der Besprechungen in Mecheln gilt es, zwei Dinge besonders im Auge zu behalten. Die anglikanischen Teilnehmer vertraten nur *eine* Richtung der heutigen anglikanischen Kirche, und zwar die fortgeschrittene anglokatholische. Diese Richtung ist zahlenmässig in der Minorität. Die grosse Masse des englischen Kirchenvolkes und selbst des Klerus steht, so sehr sie auch von der Oxfordbewegung beeinflusst worden ist, der römisch katholischen Kirche weit ferner. Die überwiegende Mehrzahl der Anglikaner ist, um nur zwei Beispiele anzuführen, weder gewillt, die Wandlung der Elemente bei der Eucharistie anzuerkennen noch auch dem Papst mehr als einen blossen „Ehrevorrang“ im Sinne eines *Primus inter pares* zuzu-

gestehen¹⁾. So sehr sich auch die anglikanischen Teilnehmer bemühten, ihre Auffassungen auf offizielle Dokumente zu stützen, so können sie doch nicht als Sprachrohre der anglikanischen Gesamtheit gelten. Überdies darf nicht unbeachtet bleiben, dass die einzelnen anglikanischen Teilnehmer, wie aus ihren Veröffentlichungen zu entnehmen ist, in ihrer Annäherung an den römisch-katholischen Standpunkt keineswegs gleich weit gingen. Lord Halifax²⁾, ein Mann, von dem ein hervorragender anglikanischer Würdenträger sagte, er habe *dreams and visions*, steht der römischen Auffassung von einem universellen Jurisdiktionsprimat ziemlich nahe. Bischof Gore hingegen, ein Gelehrter von ganz umfassenden patristischen und kirchengeschichtlichen Kenntnissen, vertritt in kraftvoller Weise den altkatholischen Standpunkt vom Episkopat und Primat³⁾. Zwischen beiden stehen Dr. Kidd und Bischof Frere. Auch die persönlichen Unterredungen, die der Schreiber dieser Zeilen mit zweien von den anglikanischen Teilnehmern haben durfte, lehrten eine nicht unerhebliche Verschiedenheit der inneren Haltung derselben gegenüber jenen Unionsgesprächen. Der eine, voll enthusiastischen Glaubens, hingerissen von der Persönlichkeit Merciers, unerschütterlich in der Zuversicht, dass die Vereinigung zustande kommen und die anglikanische Kirche sich der Autorität des päpstlichen Stuhles unterordnen würde; der andere von kühler Zurückhaltung gegenüber diesen Unionsversuchen, unbeirrt von persönlichen Eindrücken, in einem nüchternen Pessimismus überzeugt von der Unmöglichkeit einer Verständigung zwischen dem altkatholisch-anglikanischen und dem römisch-katholischen Kirchenbegriff.

So wenig wie die anglikanischen Teilnehmer stellten die römisch-katholischen Teilnehmer in einem Mikrokosmos die Gesamtheit ihrer Kirche dar, noch waren sie irgendwie die Vertreter der allein entscheidenden päpstlichen Hierarchie. Trotz ihrer unbestreitbaren dogmatischen Korrektheit — sie

¹⁾ So zwei der einflussreichsten Vorkämpfer der kirchlichen Einheit, Bischof Headlam von Gloucester (*The Doctrine of the Church and Reunion*, 1920, 298 f.) und Dean Bell von Canterbury (*The Malines Conversations, Church Quarterly Review*, April 1928, 18).

²⁾ *The Call to Reunion*, London 1922; *Reunion and the Roman Primacy*, London 1925; *Catholic Reunion*, London 1926.

³⁾ *Roman Catholic Claims*, London 1888 V, 11. Aufl. 1920.

dachten, nach dem Bekenntnis von Kardinal Mercier, „auch nicht einen Augenblick daran, einem unsinnigen Verlangen nach Einigung um jeden Preis auch nur einen einzigen Artikel des katholischen, apostolischen und römischen Glaubens zu opfern“¹⁾ — waren sie alle in gewisser Hinsicht „liberale“ Katholiken, welche nicht einer extrem papalistischen Auffassung des Primats huldigten, und die mit Entschiedenheit die unmittelbare göttliche Einsetzung des Episkopats betonten. Diese Weitherzigkeit offenbarte sich vor allem in einer grosszügigen Interpretation der vatikanischen Dogmen; einer der römisch-katholischen Teilnehmer vertrat sogar die Anschauung, dass das berühmte *ex sese, non ex consensu ecclesiae*, nicht ein Teil des eigentlichen Unfehlbarkeitsdogmas sei, sondern nur eine theologische Interpretation desselben, darum (ähnlich wie die theologische Begründung des Dogmas aus Schrift und aus Tradition) nicht *de fide* und nicht absolut bindend für die Gesamtheit der Gläubigen. Das anglikanische Mitglied der Mechelner Konferenz, das dem Schreiber dieser Zeilen von dieser Deutung Kenntnis gab, bezeichnete sie mit Recht als historisch unhaltbar; denn der Kontext lehrt unverkennbar, dass das *ex sese* ein wesentliches Stück der feierlichen dogmatischen Formel ist. Diese merkwürdige Deutung lehrt jedoch, wie weit das Entgegenkommen auf der römisch-katholischen Seite ging und wie tief ihr Verständnis für die patristischen Einwände der Anglikaner war.

Doch trotz des ernstesten Verständigungswillens auf beiden Seiten und trotz einer demütigen Opferbereitschaft auf anglikanischer Seite enthüllte sich doch bei den Mechelner Besprechungen, dass im letzten Grunde der altkirchliche Episkopalismus und der mittelalterliche und moderne Papalismus in ihrer ganzen Unvereinbarkeit einander gegenüberstanden. Es ist rühmend wert, dass die anglikanischen Teilnehmer mit einer solch leidenschaftslosen Objektivität sich die *altkirchliche* Primatsauffassung zu eigen machten. Diese Primatsauffassung ist jedoch wesensverschieden von der des mittelalterlichen und des neuzeitlichen Katholizismus. In aller Klarheit wurde von anglikanischer Seite festgestellt, dass Petrus keinerlei Juris-

¹⁾ Brief des Kardinals an seinen Klerus vom 18. 1. 1924 in *Documents on Christian Unity*, ed. G. K. A. Bell, London 1924, 354.

diktion über die übrigen Apostel und die von ihnen gegründeten Kirchen hatte, sondern nur eine „geistliche Führerschaft“, und dass darum auch der römischen Kirche nur eine solche geistliche Führung und Fürsorge für die Gesamtkirche, nicht aber eine „universelle Jurisdiktion“ über sie zugebilligt werden könne (CM 28, 34). Dieser Primat der Führung und der Fürsorge ist gewiss weit mehr als ein blosser Ehrenprimat, er bedeutet einen Autoritätsprimat, und zwar auf Grund providentieller Bestimmung, und steht in ununterbrochener Kontinuität mit dem Autoritätsprimat des Petrus, aber er schliesst einen Jurisdiktionsprimat im Sinne eines päpstlichen Universal-episkopats und einer päpstlichen Unfehlbarkeit *ex sese* aus. Hier liegt der tiefste Unterschied zwischen der anglikanischen und der römischen Position, ein Gegensatz, der durch jene Unionsgespräche wohl persönlich gemildert, aber sachlich nicht überwunden werden konnte.

Mit dieser Auffassung von dem *geistlichen* Charakter des päpstlichen Primates hängt ein Moment zusammen, das in der Aussprache gestreift wurde (CM 36), das aber weit stärker zum Vorschein gekommen wäre, wenn sich unter den anglikanischen Teilnehmern in Mecheln ein Vertreter der jüngeren anglo-katholischen Theologen befunden hätte. Die anglikanische Kirche ist in ihrer Verfassung demokratisch und gibt dem „niedereren Klerus“ wie dem Laienelement Anteil an der Kirchenregierung. In ihr hat sich ferner das Recht der freien wissenschaftlichen Forschung allgemein durchgesetzt. Beides — Demokratie und theologisch-wissenschaftliche Freiheit — sind in der römischen Kirche auf ein Mindestmass beschränkt. Selbst wenn eine theoretische Einigung mit Rom hinsichtlich des Primats und der Unfehlbarkeit erzielt werden könnte, so würde die praktische Einigung doch an dem Gegensatz von anglikanischer Demokratie und Freiheit und römischer Gebundenheit scheitern. Mit Recht sagt eine so hervorragende anglikanische Persönlichkeit wie Dean Bell:

„Die Kirche Englands steht gegenüber der erschreckenden Geschlossenheit des römischen Systems für Freiheit ein und muss immer dafür eintreten; für Freiheit in der Wissenschaft und für Freiheit in der Kritik. Die römische Verurteilung des Modernismus, der Antimodernisteneid, der von allen Priestern verlangt wurde, die römische Unterdrückung und bisweilen sogar Verfolgung von freiheitlichen Denkern sind der Kirche Englands äusserst fremd. In der Tat erscheint

vielen gerade an diesem Punkte die Kluft zwischen der Kirche Englands und der römischen Kirche am allerweitesten¹⁾.

Wer diese grossen inneren Gegensätze, die zwischen der offiziellen römischen Kirche und dem Anglikanismus — selbst in seiner fortgeschrittenen anglikatholischen Richtung — bestehen, sich vergegenwärtigt, der muss Bischof Gore, dieser wundervoll weiten, wahrhaft katholischen Persönlichkeit, zustimmen, der immer wieder auf Grund seiner Mechelner Erfahrungen erklärt hat, dass er keine Möglichkeit einer Vereinigung der beiden Kirchen sehe.

Die *Auswirkung* der Mechelner Besprechungen hat in der Tat bewiesen, dass Bischof Gore in seiner nüchternen Klarheit die Lage richtiger beurteilt hat als der edle Lord Halifax in seiner alle Hindernisse überfliegenden heiligen Sehnsucht. Als die Abhaltung der Unionsgespräche der Öffentlichkeit bekannt wurde, erhob sich sowohl auf anglikanischer wie auf römischer Seite scharfer Widerspruch. Nachdem der Erzbischof von Canterbury selbst in seinem Weihnachtsbrief von 1923 die Abhaltung der Besprechungen den anglikanischen Erzbischöfen und Metropolitane zur offiziellen Kenntnis gebracht²⁾ und ausdrücklich gutgeheissen hatte, erhob sich in weiten Kreisen des anglikanischen wie des nonkonformistischen Protestantismus ein Sturm der Entrüstung. Es fehlte nicht einmal an solchen, die den greisen Erzbischof als Verräter seiner Kirche beschuldigten und in den heftigsten Worten angriffen. Aber auch zahlreiche ruhig denkende Persönlichkeiten fühlten sich durch die indirekte Mitwirkung des Erzbischofs befremdet und beunruhigt. So sah sich denn dieser genötigt, in einer Ansprache vor der Bischofskammer (*Upper House of Convocation*) im Februar 1924 nochmals den Sachverhalt festzustellen und seine irenische Haltung gegenüber Rom als Konsequenz des Lambeth-Appells zu begründen (abgedruckt CM 50—58).

Aber nicht nur die Protestanten, auch die römischen Katholiken, vor allem in England, entrüsteten sich über das Mechelner Unternehmen. Die römisch-katholischen Bischöfe Englands, an ihrer Spitze Kardinal Bourne, sprachen sich dagegen aus. Dabei bewegte sie teils ein Gefühl der Kränkung darüber, dass die Anglikaner sich an einen ausserenglischen römischen Wür-

¹⁾ The Malines Conversations, *Church Quarterly Review*, April 1928, 14.

²⁾ *Documents on Christian Unity*, ed. Bell, 338 ff.

denträger gewandt hatten, teils bestimmte sie die alte Manningsche Gegnerschaft gegen jede korporative Einigung von Canterbury und Rom, durch welche naturgemäss der römische Katholizismus in England an die zweite Stelle gedrängt würde. Kardinal Mercier fand es darum nötig, seine Handlungsweise in einem Hirtenbrief an seine Geistlichen ausführlich zu begründen. Dieses Schreiben ist ohne Zweifel das wundervollste Dokument, das im Zusammenhang mit den Mechelner Unionsgesprächen an die Öffentlichkeit gelangt ist¹⁾. Es verrät uns die ganze geistige Grösse und Weite dieses Kirchenfürsten, seine tiefe Frömmigkeit und seine lautere Liebe zu den getrennten Brüdern. Er bekennt, dass er die Rolle des Priesters und Leviten in der Parabel des Herrn gespielt hätte, wenn er die bei ihm anklopfenden Anglikaner zurückgewiesen hätte. Unter Berufung auf die Enzyklika Leos XIII. *ad Anglos* weist er die Gegnerschaft der römischen Katholiken Englands gegen jede „kollektive“ Wiedervereinigung zurück. Er gibt offen zu, dass „in einem grossen Konflikt, der Jahrhunderte gedauert, alles Unrecht unmöglich auf der einen Seite liege“. In hohen Worten preist er die innere Annäherung, die durch den persönlichen Austausch entstanden sei.

„Es ist Tatsache, dass am Schluss einer jeden der drei Zusammenkünfte die Teilnehmer sich mehr verwandt fühlten und grösseres Vertrauen zueinander hatten als bei der ersten Berührung.“ „Kein Buch bedeutet so viel wie die persönliche Aussprache. Die Aussprache enthält intime Dinge, die nicht in ein gedrucktes Buch übergehen können. Die Menschen sind geschaffen, um einander zu lieben; nicht selten kommt es vor, dass Herzen, die einander fremd sind, die von der Entfernung aus sich für Feinde hätten halten können, wenn sie einander verstehen, einen Zauber fühlen, den sie niemals vermutet hätten.“

Sowenig der Kardinal die Schwierigkeiten und Gegensätze der getrennten Kirchen unterschätzt, so ist er doch überzeugt, dass jene innere Annäherung einen mächtigen Schritt zur Anbahnung der Einigung bedeutet. „Gewiss ist die Annäherung der Herzen nicht die Einigung im Glauben, aber sie schafft dazu die Disposition.“ Aber schliesslich hängt — und darin zeigt sich wieder die tiefe Innerlichkeit des Kardinals — alles Einheitsbemühen von der göttlichen Gnade ab:

„In einem Werk, dessen Ziel das Heil der Seelen ist, ist der wesentliche Faktor weder die menschliche Weisheit noch der Scharfsinn der

¹⁾ Abgedruckt in den *Documents on Christian Unity*, ed. Bell 449 ff.

Taktiker, es ist vielmehr die evangelische Schlichtheit, der Glaube an die göttliche Barmherzigkeit, an die Allmacht der Gnade, welche das Ungenügen an den Verhandlungen ergänzen wird.“

Die machtvolle Stimme dieser überragenden Persönlichkeit brachte viele Widersacher zum Schweigen. Kardinal Mercier gelang es auch, die römische Kurie von dem Segen dieser Gespräche zu überzeugen. In seiner Ansprache an das heilige Konsistorium vom 24. März 1924 sprach Pius der XI. seine besondere Genugtuung und Dankbarkeit für die Mechelner *Conversations* aus. Da wurde der Kardinal durch den Tod seinem Einigungswerk entrissen, tief betrauert von seinen anglikanischen und orthodoxen Freunden, und sein Mitarbeiter Abbé Portal überlebte ihn nur kurze Zeit. Das Hinscheiden beider Männer war ein empfindlicher Schlag für die Einigungsarbeit. Merciers Nachfolger hatte nicht die persönliche Autorität, um das grosse Erbe des Kardinals gegen Angriffe zu schützen. Die römisch-katholische Kritik an den Mechelner Bestrebungen setzte wieder mit grösserer Schärfe ein, bestimmte ultramontane Presseorgane konnten sich gar nicht genug tun in der Warnung vor Merciers „utopischen“ Unternehmungen. Lord Halifax¹⁾ selbst wurde unruhig und entschloss sich, im Herbst 1927 nach Rom zu reisen, um Gewissheit zu erlangen, ob auch die höchste kirchliche Instanz ihr Urteil über Mecheln geändert habe. Er überreichte dem Kardinal Ceretti, dem frühern Nuntius von Paris, ein Memorandum und wurde bald darauf vom Papst selbst empfangen. Pius XI. äusserte seine Bewunderung darüber, dass der Lord in seinem hohen Alter eine so weite Reise unternahme und gab ihm seinen Segen, den er auch auf sein Lebenswerk ausdehnte. So kehrte Lord Halifax zurück „mit der grössten Befriedigung und mit dem Bewusstsein, dass sich die Haltung des heiligen Stuhles nicht von der früheren zu Lebzeiten des Kardinals geändert habe“. Auf der Rückreise besuchte er Kardinal van Roey in Mecheln, der sich bereit erklärte, den Vorsitz bei künftigen Besprechungen auf ähnlicher Grundlage zu übernehmen. Bald darauf erging jedoch von Rom die Weisung, dass die Besprechungen nicht fortgesetzt werden sollten²⁾, eine Weisung, welche nur die

¹⁾ Zum Folgenden s. Halifax, *Notes on the Conversations at Malines*, 1928, 3 f.

²⁾ *The Times* 21. 1. 1928, bei G. K. A. Bell, *The Malines Conversations*, *Church Quarterly Review*, April 1928, 17.

konkrete Ausmünzung der neuesten Enzyklika darstellt. *Roma locuta, causa finita* . . .

II.

Wohl die bedeutsamste Auswirkung der Einigungsbemühungen des belgischen Primas ist das Einigungswerk der benediktinischen Mönche, die sich in Belgien niederliessen. Sie wurden von Papst Pius XI. 1925 mit der Einigungsarbeit, besonders an den Orthodoxen des Ostens, betraut und legten sich den schönen Namen *Patres unionis* bei. Sie gründeten ein Kloster in Amay-sur-Meuse als Zentrale und ein Zweigkloster in Schootenhof bei Antwerpen, und eröffneten am 1. April 1926 eine Zeitschrift, die den schönen Titel *Irénicon* trägt. Im Zusammenhang mit ihr gaben sie eine Reihe von Einzelschriften (*Irénicon-Collection*) heraus, die ebenfalls dem Einigungsideal dient. Die Seele des Ganzen ist Prior Dom Albert Beauduin, Schriftleiter der Zeitschrift der jugendliche Dom André de Lilienfeld.

Kein anderer Orden ist für die Einigungsarbeit in gleichem Masse geeignet wie der Benediktinerorden. Einmal zeigt er von allen abendländischen Orden die grösste Verwandtschaft mit dem Mönchtum der Ostkirche; die Auffassung von der Kirche, dem Sakrament und der Liturgie, wie sie die benediktinischen Träger der liturgischen Bewegung vertreten, berührt sich aufs engste mit den sakramentalen und kultischen Traditionen der Ostkirche. Überdies ist der Benediktinerorden seit Jahrhunderten berühmt wegen seiner grossen Duldsamkeit und weitherzigen Liebe gegenüber den „getrennten Brüdern“. Enge Bande verknüpfen ihn ferner mit der englischen Kirche. Lord Halifax wies in Löwen 1925 darauf hin, dass sowohl die Kathedrale in Canterbury wie die Nationalkirche in Westminster-Abbey ehemals Benediktinerkirchen waren. So schlugen denn die Herzen der ausserrömischen Christen von vornherein diesen neuen Aposteln der Einigung entgegen.

Der Beginn der benediktinischen Einigungsarbeit wurde besonders erleichtert durch die Autorität des belgischen Kardinals, der in gewisser Hinsicht das Patronat des jungen Ordenszweiges übernahm. Immer wieder beriefen sich die *Patres unionis* auf das autoritative Wort ihres Gönners. „Die Besprechungen in Mecheln“ erscheinen Dom Beauduin als das „glücklichste und wirksamste Ereignis im Werk der Wiedervereinigung“ (J 1927, 9). Der Geist, in dem die Unionsmönche

ihr Werk tun, ist ganz der Geist, in dem die *Conversations* in Mecheln stattfanden und der zu uns in so ergreifender Weise aus dem Pastoralschreiben des Kardinals redet. „*Connaître, comprendre, estimer, aimer nos frères séparés, prier avec eux pour la concorde des saintes églises*“ (J 1926, 9). Wie Kardinal Mercier betonen die *Patres unionis* die Notwendigkeit der innern Annäherung, das *rapprochement des cœurs*.

„Für uns hat das Apostolat der Kircheneinigung heute nur *einen* Sinn: die innere und aufrichtige Annäherung der Herzen und Geister mit dem festen Willen, unseren Missverständnissen und Spaltungen ein Ende zu setzen“ (J 1927, 9).

„Damit diese Wiedervereinigung eines Tages möglich wird, muss eine Arbeit auf einem höheren Plane geschehen, in einer Atmosphäre der gegenseitigen Achtung, des gegenseitigen Vertrauens und der gegenseitigen Hinneigung, unter Menschen, welche nicht die Sorge haben, Statistiken über Gewinn und Verlust der ihnen gehörenden Herde aufzustellen, sondern die sich bemühen, Verbindungswege aufzufinden, immer tiefere Berührungen zu schaffen, die Geister und Herzen in Vertrauen und Liebe einander nahezubringen“ (J 1926, 117).

„Ob Orientalen oder Anglikaner oder auch Protestanten, alle, welche wiedergeboren sind durch das Wasser der Taufe, gehören zur heiligen Kirche, und darum haben sie, trotzdem sie dem sichtbaren Zentrum ferne stehen, ein striktes und besonderes Recht auf unsere Liebe. An der gegenseitigen Liebe erkennt man die wahren Jünger Christi. Erinnern wir uns daran, dass durch Mangel an Liebe die Spaltungen entstanden sind. Stellt die Liebe zwischen den Kirchen wieder her und ihr habt den Weg des Herrn bereitet“ (J 1927, 379).

„Wir suchen nicht eine äussere Eroberung, eine kalte und formelle Hierarchenherrschaft, wir arbeiten nicht für die Union auf dem Papier, die statistische Union, sondern für die Union in Christus, die Union in unserm Gott, welcher Liebe ist. Und je mehr wir diese Liebe in unseren Worten und vor allem in unsern Taten zeigen werden, desto eher wird jener Tag der Einigung kommen, der sich auf sie gründet. Lasst uns den leidenden Orient lieben, wie wir nur einen leidenden Bruder lieben. Lasst uns verstehen, mit leiden, bewundern, helfen“ (J 1926, 275 f).

In diesem Geiste der reinen Liebe arbeiten die *Patres unionis* ganz positiv an einer inneren Verständigung. Jede Proselytenmacherei wird von ihnen scharf verurteilt (J 1926, 99 ff.). Sie sind davon überzeugt, dass jedes „Abzielen auf isolierte Eroberungen der Annäherung der Kirchen überaus schädlich ist“ (J 1927, 8). Um ihre Verurteilung des Proselytismus zu bezeugen, gehen sie sogar so weit, dass sie orthodoxen Christen die Teilnahme an ihren Gottesdiensten nach östlichem Ritus nur dann gestatten, wenn diese eine schriftliche Erlaubnis von ihrem zuständigen Pfarrer beibringen (J 1927, 312).

Wie das Haschen nach Einzelkonvertiten, so verwerfen die Einigungsmönche auch jede Kollektiv-Union, die nichts anderes bezweckt als eine willentliche Unterwerfung unter die Zentralautorität und eine Machtstärkung der einen Universalkirche.

„(Andere Prediger der Wiedervereinigung) denken nur an eines: für eine diktatorische Gewalt den äusseren Gehorsam der Willen zu erlangen. Dieses Streben nach der Einigung der Kirchen, das aus einem zentralistischen Geist fliesst, der nur den eigenen Schafstall erweitern will, um eine neue Schar von Gewissen in der eigenen Disziplin zu verschlingen, diese imperialistische Auffassung der religiösen Einigung, die von unseren getrennten Brüdern so verabscheut wird, darf nie die der wahren Einigungsapostel sein. Es gibt nur eine Lehre, kraft deren wir die Idee der Kirche denken können, wenn wir sie überhaupt in ihrer ganzen Tiefe und in ihrem ganzen Reichtum denken wollen, das ist die Lehre von der Kirche als dem mystischen Leib Christi. Die Arbeit für die Einigung der Kirchen muss getragen sein von dem Wunsche, dem mystischen Leib Christi die Fülle seines Reichtums und seines Lebens und den Glanz seiner sichtbaren Einheit zu geben“ (J 1926, 119).

In dieser weiten, ganz innerlichen Haltung arbeiten die *Patres unionis* an ihrem hohen Ziel. Jede Polemik gegen die Anschauungen und Institutionen der getrennten Christen (von der die apologetische Literatur und die Presse des römischen Katholizismus vielfach überströmt) bleibt vollständig verbannt.

„Die Mönche der Einigungsarbeit enthalten sich jeder Wertung, sobald sie von Kritik an unseren getrennten Brüdern gefärbt erscheinen könnte . . . Nichtkritisieren bedeutet freilich keineswegs ein Anerkennen des Irrtums. . . Aber es kann nicht von Nutzen sein, schmerzliche Wunden aufzureissen; als gute Christen, als wahre Apostel der Einigung können und müssen wir mit dem Mantel der Verschwiegenheit alles bedecken, was andere Glieder unserer grossen Familie, sogar Glieder, die augenblicklich weit entfernt sind, *fratres nostri absentes*, Unannehmlichkeiten, Angriffen und Gefahren aussetzen könnte“ (J 1927, 2 f.).

Trotz dieser entschiedenen Betonung der brüderlichen Liebe, trotz der Ausschliessung aller Kritik, erblicken die Einigungsmönche ihr Ziel nicht in einer überdogmatischen Kirchenföderation, in einem Stockholmer *Life and Work*-Ideal, sondern in einer organischen Einigung mit der römischen Kirche unter voller Anerkennung ihrer Zentralautorität und lückenloser Bejahung ihrer Glaubenslehren.

„Soll die Bewegung zur Einigung der Kirchen eine opportunistische Verständigung zum Ziele haben, ein Kartell, das die trennenden Dogmen vergisst, . . . eine Vereinigung von im Grunde einander fremden Kirchen, gegründet allein auf freundschaftliche und brüderliche Beziehungen? Oder . . . handelt es sich für uns darum, für unsere meist angegriffenen Dogmen weniger massive und weniger eckige Dar-

stellungen, geschmeidigere und gefälligere Formen zu finden? die Wahrheiten, die unseren getrennten Brüdern widerstreben, zu verschweigen oder auf ein Minimum herabzudrücken, um jeden Preis die Vereinigung aller Christen zu verkünden? . . . Offenbar nichts davon; sondern um eine aufrichtige, ehrliche, vollständige Darlegung der *ganzen* Lehre, um eine rückhaltlose Unterwerfung unter die Anweisungen der kirchlichen Autorität, um ein unverkürztes Bekenntnis des Glaubens auf beiden Seiten. Jede Annäherung, welche auf Kosten von Konzessionen in der Lehre, geschickten Verheimlichungen oder zweideutigen Formeln erfolgte, jede von irgendwelchen politischen Tendenzen geleitete Aktion . . . wäre schlimmer als die Trennung“ (J 1926, 6; zit. 1928, 85).

So wenig also diese weitherzigen Benediktiner zu dogmatischen Konzessionen bereit sind, so sind sie doch überzeugt, dass sie durch Aufzeigung des römisch-katholischen Lehrsystems in seiner *Ganzheit* bei den getrennten Christen manche Anstöße beseitigen können, die aus der isolierten Betrachtung bestimmter Dogmen sich ergeben.

„Eine solche dogmatische Wahrheit, die für unsere getrennten Brüder völlig unverständlich und unannehmbar ist, wird aufhören, ihren Anstoss zu erregen und schliesslich ihre Zuneigung erwecken, wenn sie in ihren historischen und traditionellen Kontext gestellt ist, befreit von den zeitgeschichtlichen Konflikten, die sie in den Augen unserer Brüder entstellt haben, harmonisiert und proportioniert mit dem Ganzen der Lehre, ausgeglichen mit den neuen Forderungen. Doch eine solche Anpassungsarbeit ist nicht die Arbeit eines Tages und einer Generation“ (J 1927, 6).

Die *Patres unionis* wenden diesen Grundsatz besonders auf die vatikanischen Dogmen an. Dom Beauduin ist der Ansicht, dass die vatikanischen Definitionen über den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes nicht das *Ganze* der römisch-katholischen Lehre von der Kirche darstellen. Er weist darauf hin, dass das offizielle Projekt in Kapitel 8, 9 und 10 die ganze Lehre vom Episkopat darlege. Wegen des drohenden Kriegsausbruchs sei jedoch sogleich Kapitel 11 von der päpstlichen Gewalt behandelt worden; der Abbruch des Konzils habe die Definierung der noch unbehandelten Gegenstände verhindert (J 1928, 93 f.). Aus den höchst bedeutsamen Darlegungen von Don Beauduin kann man entnehmen, dass er in den vatikanischen Definitionen der päpstlichen Gewalt, die er vollständig bejaht, doch nur ein dogmatisches Fragment erblickt, das nach Ergänzung und Vervollständigung schreit. Nach seiner Anschauung, die übrigens in den liberalen Kreisen der römischen Kirche keineswegs selten anzutreffen ist, erhalten die Dogmen von der päpstlichen Suprematie nur dann ihren vollen Sinn, wenn sie im Lichte der — aller-

dings noch nicht ausdrücklich definierten — kirchlichen Lehre von der göttlichen Einsetzung des Episkopats betrachtet werden.

„Wenn man seinen Glauben an den göttlichen Rechtsprimat des römischen Papstes gemäss der Entscheidung des vatikanischen Konzils bekräftigt, so muss man in gleicher Weise die *korrelativen Wahrheiten* bekräftigen, welche wir nach dem Vorwurf unserer getrennten Brüder in den Schatten gestellt haben: die höchste und unfehlbare Autorität der ökumenischen Konzile; den *göttlichen Ursprung und die göttliche, und zwar nicht abgeleitete, sondern ordentliche Jurisdiktion* der Gesamtheit der Bischöfe, welche Nachfolgerin des Apostelkollegiums ist“ (J 1926, 173).

In römisch-katholischen Kreisen trägt man sich mit der Hoffnung, dass bei der Fortsetzung des vatikanischen Konzils die Lehre vom Episkopat, die 1870 nicht mehr behandelt werden konnte, dogmatisch definiert werde und dass durch diese Definition das Gleichgewicht zwischen päpstlicher und bischöflicher Vollmacht, das durch die einseitige Definition der Papalgewalten gestört ist, wieder hergestellt werde. Darüber hinaus halten die *Patres unionis* es für möglich, dass eine *authentische Interpretation* der vatikanischen Dogmen durch ein ökumenisches Konzil ihnen den Stachel nehmen könnte, den sie jetzt für alle ausserhalb Roms stehenden Katholiken besitzen.

„Für uns sind die Entscheidungen des vatikanischen Konzils unveränderlich . . . Ohne Zweifel sind die Konzile und der oberste Priester selbst wie wir durch die dogmatischen Entscheidungen des vatikanischen Konzils gebunden. Aber wenn die Kirche ihre Lehre nicht ändern kann, so kann sie dieselbe authentisch auslegen, besonders geeignete Formeln finden, um ihre unveränderliche Lehre auszudrücken. In diesem Sinne schreitet die Lehre fort, ohne zu wachsen, entwickelt sie sich, indem sie sich gleich bleibt“ (J 1927, 449 f.).

„Ohne Zweifel eignet den Entscheidungen des höchsten Lehramts ein objektiver und absoluter Wert. Aber ohne irgendwie ihren irreformablen Charakter abzuschwächen, hat man nachträglich lehrhafte Erläuterungen ins Auge zu fassen, die den Geistern und der neuen Denkweise besser angepasst sind. Nichts steht dem im Wege, dass ein künftiges allgemeines Konzil in der Form der authentischen Auslegung auf frühere dogmatische Entscheidungen zurückkommt . . . Durch ähnliche Erläuterungen (wie die neuen Formulierungen des Konzils von Florenz über den Ausgang des heiligen Geistes gegenüber den Definitionen des Konzils von Lyon) können die Entscheidungen des tridentinischen und des vatikanischen Konzils in neues Licht gerückt werden, und was heute als ein unüberwindliches Hindernis erscheint, das kann durch geduldige Bemühungen gegenseitigen Verstehens im Geiste der Aufrichtigkeit, Zuneigung und Liebe den Weg bahnen zu friedlichen Änderungen der Blickweise (*échanges de vue pacifiques*)“ (J 1927, 7 f.).

So korrekt diese Stellung der *Patres unionis* zum Vatikanum vom Standpunkt der römischen Lehre aus sein mag, so offen-

bart sie doch eine völlig neue geistige Haltung. Sie zeigt, welches tiefes Verständnis die Einigungsapostel den Einwänden der Orthodoxen und Anglikaner gegen die vatikanischen Dogmen entgegenbringen. Nicht minder bedeutsam und überraschend als diese Stellungnahme in den schwierigsten dogmatischen Fragen ist die Haltung, welche die Einigungsmönche in den praktischen Fragen des Ritus und der Disziplin einnehmen. Sie sind erklärte Gegner jenes Panlatinismus, der ein nicht minder grosses Hindernis der Wiedervereinigung ist als die Dogmatisierung der päpstlichen Suprematie. Ihre Losung lautet: „*de délatiniser, de déslaviser, de débyzantiniser, en un mot de dénationaliser la conception essentielle du christianisme*“ (J 1928, 89). Dabei können sie sich auf die Worte Benedikts XV. berufen: „Die Kirche Christi ist weder lateinisch, noch griechisch, noch slavisch, sondern sie ist katholisch“¹⁾. Sie berufen sich ferner auf Papst Leo XIII., der in seiner Enzyklika *Orientalium dignitas* vom 30. 11. 1894 und in einem *Motu proprio* vom 19. 3. 1896 die sorgfältige Bewahrung und Disziplin der Orientalen einschärft und gegen jeden lateinischen Missionar, der die Orientalen zum lateinischen Ritus überzuführen sucht, die Suspension ausspricht (J 1926, 5, 135). Sie versichern feierlich: „Eine Latinisierung unserer getrennten Brüder ist weder heute noch morgen beabsichtigt . . . Die Kirchen vom byzantinischen Typus bleiben absolut, was sie sind und wo sie sind. Wir bringen den überlieferten Einrichtungen und Bräuchen der getrennten Kirchen dieselbe Schätzung entgegen wie den unsrigen“ (J 1926, 5). Ja, sie gehen noch weiter, indem sie sogar davor warnen, die abendländische Theologie den orientalischen Kirchen aufzudrängen.

„Es hiesse, in den Irrtum des Latinismus verfallen, wollte man den Orientalen unsere philosophischen und theologischen Systeme auferlegen, welche sich bemühen, für unser lateinisches Gehirn die katholische Lehre in volles Licht zu rücken. Die orthodoxe Theologie hat nie Geschmack gehabt an der scholastischen Spekulation und zieht es vor, sich in die katholische Lehre zu vertiefen, wie sie in der heiligen Schrift und in der Tradition der Väter und der Konzilien lebt“ (J 1926, 7).

In der *Irénicon - Collection* ist eine hochbedeutsame Schrift des byzantinischen Priesters Cyrill Korolewski erschienen, der

¹⁾ *Motu proprio Dei Providentia*, 1. 5. 1917, *A. A. S.* IX 530 (J 1926, 6; 1928, 89).

in Rom als Konsultor der orientalischen Kongregation wirkt¹⁾. Diese Schrift ist zwar auf die persönliche Verantwortung des Verfassers hin erschienen (sie trägt auch keine kirchliche Druckerlaubnis) und kann nicht ohne weiteres als offizielle Programmschrift der Irénicon-Mönche bezeichnet werden. Aber im wesentlichen deckt sich die Auffassung des Verfassers mit den Grundsätzen, die im Irénicon allenthalben ausgesprochen sind. Die Schrift ist eine Anklage gegen das System der Uniatkirchen, wie sie in dieser Schärfe seit dem berühmten Artikel des Prinzen Max von Sachsen, der bald einem kurialen Autodafé zum Opfer fiel²⁾, nicht mehr ausgesprochen worden ist. Er zeigt, wie seit der Eroberung Antiochiens durch die Kreuzfahrer die römische Hierarchie die östliche Kirche zu latinisieren begann³⁾ und wie erst die neueren Päpste die Eigenart der östlichen Kirchen zu schützen begannen, wobei freilich ihre praktischen Anweisungen „beinahe toter Buchstabe“ blieben, da sie durch die Latinisierungsbestrebungen der lateinischen Missionare ständig durchkreuzt wurden. Das Mischgebilde des Uniatismus ist nach Korolewski eine Verleugnung der katholischen Grundsätze zugunsten eines lateinischen Partikularismus, darum das schwerste Hindernis für eine Union der orthodoxen Kirche mit Rom. Nur durch seine radikale Niederkämpfung ist es nach seiner Anschauung möglich, das Ende des west-östlichen Schismas zu beschleunigen. Dieser mutige Vorstoss von P. Korolewski gegen den Latinismus und Uniatismus ist von weittragender Bedeutung für das Einigungswerk. Wenn es den *Patres unionis* vergönnt wäre, diese Grundsätze konsequent durchzuführen, so wäre damit ein Hindernis der

¹⁾ *L'uniatisme: définition, causes, effets, étendue, dangers, remèdes*, Amay-sur-Meuse 1927.

²⁾ *Pensées sur la question de l'union des églises, Roma e l'orient*, 1910, abgedruckt bei Baronin Natalie Uexküll, *Rome et l'orient, Documents*, Berlin 1912. S. Heiler, *Evangelische Katholizität* 1926, 317 ff.

³⁾ Ein Dekret Innozenz IV. (1254) ist die Geburtsstunde des „Uniatismus“, den Korolewski scharf von der wirklichen Union unterscheidet, und den er als „Bastardgebilde“ zwischen abendländischem und morgenländischem Kirchentum verwirft. Jenes Dekret bildet die Grundlage für die Instruktionen Clemens VIII. Erst Benedikt XIV. schuf eine Milderung der Latinisierungsdekrete; Pius IX. beschränkte sie weiter, bis schliesslich Leo XIII. 1894 mit der uniatischen Politik brach und ganz neue Richtlinien gab. Unter Benedikt XV. fielen die letzten Beschränkungen. Pius XI. schreitet auf den von Leo XIII. und Benedikt XV. eingeschlagenen Wegen weiter fort.

Wiedervereinigung aus dem Wege geschafft, das nicht geringer ist als das der vatikanischen Dogmen.

Die Einigungsmönche wenden jedoch den Grundsatz: „Katholisch und Lateinisch sind nicht identisch“ nicht nur auf die alten Kirchen des Ostens an, sondern auch auf die anglikanische Kirche. Schon einer der römisch-katholischen Teilnehmer der Mechelner Besprechungen hatte hervorgehoben, dass eine Vereinigung der anglikanischen Kirche mit der römischen keineswegs eine Absorption der ersteren durch die letztere bedeuten dürfe (CM 36). Denselben Gedanken vertreten die *Patres unionis*. Ihre Formel für die Versöhnung beider Kirchen lautet: „*Large autonomie interne et fidèle communion romaine.*“ Darum treten sie auch für den Patriarchencharakter des Erzbischofs von Canterbury ein (J 1926, 267 ff.).

Die Weitherzigkeit, Verständnissfähigkeit, Vornehmheit und Liebe, die das Wirken der benediktinischen Einheitsapostel auszeichnet, fand ein begeistertes Echo auf Seite der Orthodoxen und Anglokatholiken. In überraschend kurzer Zeit gewannen sie das unbedingte Vertrauen zahlreicher ausserhalb der römischen Gemeinschaft stehender Katholiken. In der Tat ist ihre demütige Einigungsarbeit und die völlig selbstlose irenische Gesinnung, in der sie diese Einigungsarbeit tun, etwas Einzigartiges in der Geschichte des neueren römischen Katholizismus, ja auch etwas Einzigartiges in der ökumenischen Bewegung der Gegenwart. Kein ausserrömischer ökumenisch fühlender Christ wird die Spalten des Irénicon, das seinem Namen volle Ehre macht, ohne tiefe Ergriffenheit und reichen Gewinn für die eigene Einigungsarbeit lesen können.

Das Werk der *Patres unionis* schien im Zusammenhang mit der Wirksamkeit des Kardinals Mercier dazu bestimmt zu sein, den Ausgangspunkt für eine umfassende Verständigung der ausserrömischen Christen mit dem apostolischen Stuhle zu sein. Da legte sich über Nacht ein gefährlicher Reif über die zarten Frühlingsknospen. Die Enzyklika *Mortalium animos* bedeutet zwar nicht die vollständige Zerstörung dieses wunderbaren Werkes, aber sie raubt ihm doch den grandiosen Schwung und lähmt seine Wirkungsmacht auf die Aussenstehenden. Eine gleichzeitige römische Verfügung schränkte auch äusserlich diese Wirksamkeit ein, indem sie das Arbeitsfeld der Einigungsmönche auf die russischen Christen begrenzte und ihre Tätigkeit strenger

Kontrolle unterwarf¹⁾. In der März-Aprilnummer des *Irénicon* ist diese Beschränkung bereits durchgeführt. *Roma locuta, causa finita . . .*

III.

Am Fest der Erscheinung des Herrn dieses Jahres, just an dem Tage, da Lord Halifax hoffnungsfroh das Vorwort zu seiner Schrift über die Mechelner Besprechungen schrieb, erschien die Enzyklika Pius XI. *de vera religionis unitate fovenda*, die nach den Anfangsworten *Mortalium animos* zitiert wird²⁾. Sie enthält die Stellungnahme des obersten Hirten der römischen Kirche zum ganzen Einigungsproblem. Sie lässt alle ökumenischen Bestrebungen der Gegenwart an unserm Auge vorüberziehen — ohne jedoch irgendwelche Namen zu nennen —, charakterisiert dieselben mit wenigen Strichen und spricht über sie in den unvergleichlich wuchtigen Formeln des klassizistischen Kuriallateins die Verdammung aus.

Der erste Einigungsversuch, welcher dem päpstlichen Urteilsspruch verfällt, ist der umfassendste, wie er auf den „Weltkongressen für freies Christentum und religiösen Fortschritt“ zutage trat³⁾. „Dabei lädt man zur Diskussion unterschiedslos heidnische Teilnehmer aller Art ein, ferner Christusgläubige, endlich auch solche Persönlichkeiten, die von Christus leider abgefallen sind oder seine göttliche Natur und Sendung schroff und beharrlich leugnen“ (E 6 f.). Man denkt unwillkürlich an den Berliner Weltkongress (1910), an dem Brahmanen und Sikh, Muslime und Buddhisten sich mit liberalen Protestanten

¹⁾ Unter ausdrücklicher Zustimmung des Papstes traf die *Sacra Congregatio pro ecclesia orientali* folgende Entscheidungen: „Die Arbeit der Mönche (von Amay) erstreckt sich nur auf das russische Volk, jedoch nicht auf die übrigen Dissidenten im Orient und Okzident.“ „Der Prior des Klosters hat nur für die Mönche zu sorgen, die im Kloster von Amay eingeschrieben sind.“ „Der Prior, die Mönche und ihre Arbeit sind abhängig von dem Abt in Löwen sowie von dem Abt, der jeweils der belgischen Provinz vorsteht, gemäss den Ordenskonstitutionen.“ „Künftig sollen das Kloster in Amay, sein Prior, die Mönche und ihre Arbeiten jeglicher Art der päpstlichen Kommission für Russland unterstehen und unterstellt bleiben (*subiecti erunt et manebunt*).“ *Acta Apostolicae Sedis* XX 1928, 26 f.

²⁾ Pius XI., Rundschreiben über die Förderung der wahren Einheit der Religion, autorisierte Ausgabe, lateinischer und deutscher Text, Freiburg 1928 (Zit. E).

³⁾ Erzbischof Söderblom bezieht diesen Abschnitt irrtümlich auf die Kirchenkonferenzen von Stockholm und Lausanne, s. Kritische Stimmen zum päpstlichen Rundschreiben über die Einigungsfrage der Kirchen. Berlin 1928, 16.

und modernistischen Katholiken in einer grossen Einheit verbunden. Man denkt an den Augenblick, da der greise Père Hyazinthe Loyson der aus allen Religionen und Konfessionen sich zusammensetzenden Versammlung das Vater Unser vorbetete. Der Papst sieht in solchen Veranstaltungen eine Apotheose eines religionsgeschichtlichen Relativismus, der alle Religionen als „gleichmässig berechtigte Äusserungen“ eines religiösen Urtriebes ansehe, und der notwendig in „Naturalismus und Atheismus“ enden müsse (E 6 f.).

Die zweite Einigungsbemühung, die dem päpstlichen Anathem verfällt, ist das Stockholmer Ideal von *Life and Work*, der Versuch einer Einigung aller Christen unter dem Liebesgebot des johanneischen Jesus: „Daran wird jedermann erkennen, dass ihr meine Jünger seid, so ihr Liebe untereinander habt“ (Joh. 13, 35), der Zusammenschluss der ganzen Christenheit in einem Kirchenbund zum Kampf „gegen die Seuche der Gottlosigkeit“. Der Papst verleiht diesen Vertretern einer Einigung auf dem Boden des praktischen Christentums den Namen „*Pan-christiani*“, ein Terminus, der zuerst vor einigen Jahren von einem Pariser Zeitungsberichterstatter gebraucht worden war und der über den Umweg jesuitischer Artikel Eingang ins kuriale Vokabularium gefunden hat. Pius XI. erhöht in diesem Abschnitt seine warnende Stimme im Hinblick auf die weite Verbreitung dieser Bestrebungen und auf den Anklang, den sie in römisch-katholischen Kreisen gefunden haben (E 8 f.; vgl. 16 f.). Seine Kritik der Stockholmer Bewegung stützt sich vor allem darauf, dass der „Apostel der Liebe“ St. Johannes das Prinzip der dogmatischen Exklusivität verkündet habe: „So jemand zu euch kommt und bringt diese Lehre nicht, den nehmt nicht ins Haus und grüsst ihn auch nicht“ (2. Joh. 10). „Die Liebe ruht auf dem reinen und echten Glauben als ihrem Fundament“ (E 20 f.).

Die dritte Form der ökumenischen Arbeit, die der Papst missbilligt, ist die *Faith-and-Order*-Bewegung, die in Lausanne am mächtigsten in Erscheinung getreten ist. Die Vertreter dieser Richtung sehen nach seiner Meinung die eine Kirche als ein noch unerreichtes, hehres Zukunftsideal an, das erst durch gemeinsame Arbeit allmählich zu verwirklichen sei. Sie suchten unter Übergehung aller trennenden Unterschiede ein „Glaubensgesetz“ zu formulieren, „in dem alle sich gegenseitig als Brüder mehr fühlen als erkennen könnten“. Hier wird, wiederum

ohne Namennennung, Bezug genommen auf die Einladung der römischen Kirche zu den *Faith-and-Order*-Konferenzen, ja auch auf den Vorschlag von Bischof Brent, dass der Papst den Vorsitz der Weltkonferenz übernehmen solle. Dabei verhehlt Pius XI. nicht sein Befremden darüber, dass auf diesen Tagungen die römische Kirche nur als gleichberechtigte Partnerin anerkannt worden wäre (E 14 ff.).

Die vierte Gruppe, auf welche die Enzyklika anspielt, sind die Anglikaner, die wohl an dem fragmentarischen Charakter des Protestantismus Kritik üben und die römisch-katholische Lehre und Übung sich in vielem zum Vorbild nehmen, aber den päpstlichen Jurisdiktionsprimat als Abweichung vom Evangelium zurückweisen und dem Papst nur einen Ehrenprimat zubilligen oder „eine Vollmacht, die sich nicht aus göttlichem Recht, sondern irgendwie aus dem übereinstimmenden Urteil der Gläubigen herleitet“ (E 16 f.). Die anglikanischen Darlegungen in Mecheln hat der Papst im Auge, wenn er den Unterschied zwischen „grundlegenden“ und „nicht-grundlegenden“ Glaubensstücken (*capita fidei fundamentalia et non fundamentalia*) verwirft und demgegenüber betont, dass die unbefleckte Empfängnis Mariens genau so geglaubt werden müsse wie das Geheimnis der heiligen Dreifaltigkeit und die Unfehlbarkeit des Papstes ebenso wie die Menschwerdung Christi (E 24 f.)¹⁾.

Diesen vierfachen Einigungsversuchen stellt der Papst die römische Auffassung von der Wiedervereinigung in aller Deutlichkeit gegenüber. Die Einigung kann einzig und allein darin bestehen, dass die *dissidentes* „zur einen wahren Kirche Christi zurückkehren, von der sie unglücklicherweise einst abgefallen sind“ (E 26 f.), d. h. dass sie sich zum apostolischen Stuhl, der „*radix et matrix* der katholischen Kirche“, zur „Mutter und Lehrerin aller Gläubigen“ hinwenden, — die „Auto-

¹⁾ Von dieser Zensur werden freilich auch manche römisch-katholische Theologen getroffen, so Prof. A. Janssens, der Lord Halifax gegenüber erklärt hatte: „Dass Christus Gott ist, das ist ein fundamentales, ja, das fundamentale christliche Glaubensdogma. Die Unfehlbarkeit des Papstes hingegen hat eine wirkliche Entwicklung, einen Lehrfortschritt durchlaufen. Sie ist in den drei ersten Jahrhunderten nur *implicite* festgehalten worden, ist später bezweifelt worden, und zwar bis zum vatikanischen Konzil. In diesem Sinne ist sie keine fundamentale Glaubenslehre, denn Fundamentales lässt keine Entwicklung zu. *Quod non fuit ab initium doctum et universaliter creditum, non pertinet ad Christianae fidei fundamenta.*“ Viscount Halifax, *Further considerations on behalf of reunion*, 1923, 58.

rität des Petrus und seiner Nachfolger gehorsam anerkennen und annehmen“ und sich dem *magisterium* und *regimen* des Stellvertreters Christi unterwerfen (E 16 f., 28 f.). Einzig und allein in diesem Sinne dürfen die römischen Katholiken für die Einigung der Christen wirken, und darum ist es ihnen strenge untersagt, sich an den ausserrömischen Einigungsbestrebungen irgendwie zu beteiligen (E 18 f., 26 f.).

Der Papst verkündet jedoch nicht nur, dass die römische Kirche die eine Kirche Christi sei, ausser welcher es „keine Hoffnung für Leben und Heil“ gebe (E 28 f.), er sucht diesen Anspruch auch des nähern zu begründen. Diese Begründung besteht in jener einfachen, logischen Deduktion, welche den römischen Katholiken schon in der elementaren Katechese eingehämmert wird: Gott hat sich in Christus geoffenbart, darum ist der Mensch verpflichtet, „diese Offenbarung absolut zu glauben und seinem Befehl unbedingt zu gehorchen“. Damit wir aber beides tun können, hat Christus seine Kirche auf Erden eingesetzt, und zwar als einzige Kirche und als *societas perfecta*. Diese so wunderbar begründete Kirche durfte nicht erlöschen, sie musste dieselbe bleiben für alle Zeiten, sie musste die Offenbarungswahrheit unversehrt und irrtumslos weiterüberliefern durch ein unfehlbares Lehramt. Dieses Lehramt wird ständig ausgeübt durch den Papst und die mit ihm in Gemeinschaft stehenden Bischöfe, doch kann es auch zur Zurückweisung von häretischen Irrtümern notwendig sein, feierliche Glaubensentscheidungen zu verkünden. Diese sind jedoch nichts Neues, sondern eine Enthüllung des im *depositum fidei implicite* beschlossenen Wahrheitsinhaltes (E 10 ff., 18 ff.).

Der Papst beschliesst seine Darstellung, Begründung, Forderung und Warnung mit dem innigen Wunsche, dass ihm das gelingen möge, „was seinen vielen Vorgängern nicht zuteil wurde“, dass er „mit väterlichem Herzen die Söhne umarmen dürfe, die leider durch ein unheilvolles Zerwürfnis sich von ihm getrennt haben“ (E 28 ff.).

Wer mit den Aktenstücken der päpstlichen Hierarchie vertraut ist, wird in diesem Rundschreiben des jetzigen Papstes nichts Neues und Befremdendes entdecken. Sprache und Gedanken sind dieselben, wie wir sie seit einem Jahrtausend von der *Cathedra Petri* vernehmen: dieselbe Unpersönlichkeit und Farblosigkeit des Stils, dieselbe Ausschliesslichkeit, Härte und

Unerbittlichkeit der Grundsätze. Überraschend und befremdend ist nur zweierlei, dass diese Grundsätze aus dem Munde eines edlen und liebenswürdigen Papstes kommen, der sich die Wiedervereinigung der Kirchen zum Lebensziel gesetzt hat, und ferner, dass die Verkündigung dieser Grundsätze das Echo des apostolischen Stuhles ist auf das Rufen und Flehen jener Christen, die, vom heiligen Geist ergriffen, für die sichtbare Darstellung des einen unsichtbaren Leibes Christi beten und arbeiten.

„In dieser Enzyklika spricht nicht das *Herz* des Papstes“, äusserte ein Franziskanerpater. Wie ganz anders, wie menschlich und christlich redete Pius XI., wenn er, unbeengt von der pontifikalischen Amtssprache, seinem Herzen freien Lauf lassen konnte. Ein schwedischer Pfarrer, der unmittelbar vor der Stockholmer Konferenz eine halbstündige Audienz bei ihm hatte, erzählte dem Schreiber dieser Zeilen, mit welcher Herzlichkeit und Wärme der Papst seine Anteilnahme an diesem Einigungswerk bekundete und wie er es mit seinen aufrichtigen Segenswünschen begleitete. Jener lutherische Pfarrer schied von dem obersten Hirten der römischen Kirche nicht minder begeistert als der greise anglikanische Edelmann. Aber nicht nur bei Privataudienzen, auch bei grösseren Empfängen redete Pius XI. über die Einigung ganz anders, als in diesem Amtsschreiben. Wir glauben, einen der *Patres unionis* zu hören, wenn wir aus einer Ansprache des Papstes an die katholische Universitätsvereinigung vom 10. Januar 1927 die Worte vernehmen:

„Für die Einigung ist es vor allem notwendig, sich zu kennen und zu lieben. Sich zu kennen, weil man sagen kann, dass, wenn das Einigungswerk so oft fehlgeschlagen ist, diese Fehlschläge grossenteils darauf beruhen, dass man sich auf beiden Seiten nicht kannte. Wenn es gegenseitige Vorurteile gibt, müssen diese Vorurteile fallen. Diese Irrtümer und Zweideutigkeiten, die unter den getrennten Brüdern gegen die katholische Kirche bestehen und immer wiederholt werden, scheinen so unglaublich. Aber andererseits hat auch bisweilen den Katholiken die rechte Schätzung ihrer Pflicht gefehlt, und weil die Kenntnis mangelhaft war, fehlte auch die brüderliche Liebe. Weiss man alles, was wertvoll, gut und christlich ist in diesen Fragmenten der alten katholischen Wahrheit? Die getrennten Stücke eines goldhaltigen Gesteins sind selber goldhaltig. Die ehrwürdigen Kirchen des Orients haben eine an sich so verehrungswürdige Heiligkeit bewahrt, dass sie nicht nur unsere Achtung verdienen, sondern auch unsere ganze Zuneigung“ (J 1927, 20).

Der Gegensatz dieser persönlichen Äusserung zu der offiziellen Kundgebung springt in die Augen. Man fragt sich un-

willkürlich: Ist dieses Rundschreiben ähnlich der Modernisten-
enzyklika ein *travail de bureau*¹⁾, ein Werk kurialistischer
Theologen und Politiker, dem der Papst nur seine Unterschrift
gegeben? Oder ist es einer extremen Partei von Kurialisten
und Jesuiten, die stets alles aufbietet, um liberale Aktionen
des Papstes zu verhindern, gelungen, den Papst zu einem Vor-
stoss gegen die ökumenische Bewegung zu bestimmen? Sollte
das päpstliche Aktenstück dazu dienen, die weitherzige Arbeit
der benediktinischen Einigungsväter einzuschränken, die offen-
bar den extremen Papalisten, vor allem am orientalischen In-
stitut in Rom, ein Dorn im Auge war? Hat die grosse Krise,
welche die anglikanische Kirche im Augenblick durchmacht
und in der sich ihre ganze innere katholisch-protestantische
Zwiespältigkeit offenbart, vor der römischen Oberbehörde be-
wiesen, dass Verhandlungen mit der anglikanischen Kirche
aussichtslos sind? Und sollten deshalb die nach der Aussöhnung
mit Rom verlangenden Anglokatholiken durch eine energische
Sprache zur individuellen Konversion genötigt werden? Was
immer die kirchenpolitischen Beweggründe der neuen Enzyklika
gewesen sein mögen, fest steht, dass sie der ursprünglich weiten
und wohlwollenden Haltung des jetzigen Papstes nicht ent-
spricht oder wenigstens ihr nicht Ausdruck zu verleihen ver-
mag. Für alle jene, welche von dieser persönlichen Haltung
des jetzigen Papstes Kenntnis hatten, musste darum die Enzy-
klika eine Überraschung und Enttäuschung bringen.

Nicht minder befremdend wirkt die Schroffheit der Enzyklika
angesichts der Achtung und Verehrung, welche die Führer der
verschiedenen Einigungsbestrebungen dem apostolischen Stuhl
erwiesen hatten. Sowohl die Träger der *Faith-and-Order*- wie
der *Life-and-Work*-Bewegung haben alles versucht, um die Be-
teiligung der römischen Kirche zu erreichen. Der Vorsitzende
der Lausanner Konferenz war sogar soweit gegangen, dem
Papste die Abhaltung der Weltkonferenz in Rom vorzuschlagen
und ihm den Vorsitz anzubieten. Trotz der ablehnenden Haltung
des apostolischen Stuhles haben sich beide Konferenzen jeder
unfreundlichen Äusserung gegenüber der römischen Kirche
enthalten. Im Gegenteil, Wilfred Monod, ein Nachkomme der
ehedem von der römischen Kirche so verfolgten Hugenotten, hat
in seiner programmatischen Rede in Stockholm der abwesenden

¹⁾ W. Monod, *Evangile et liberté*, 15. 2. 28.

Kirche Roms Worte aufrichtigster Liebe gewidmet¹⁾. Desgleichen haben dort Erzbischof Söderblom, Bischof Brent und andere ihrer in Achtung gedacht und ihr Fernsein bedauert²⁾. Auf der Tagung des Stockholmer Fortsetzungsausschusses in Bern erklärte Monod, der Gründer eines evangelischen Tertiärenordens, feierlich: „Wir haben in Stockholm die Abwesenheit der römischen Kirche bedauert; wohlan, lasst uns ihr heute einen Platz bereiten in der Person des hl. Franziskus, des Friedensstifters.“ In Lausanne erklärte der anglikanische Bischof Manning:

„Obgleich die römisch-katholische Kirche sich nicht imstande fühlte, Vertreter zu senden, so wollen wir sie doch wissen lassen, dass unsere Gefühle ihr gegenüber die der Liebe und Freundschaft sind und dass es unser Wunsch ist, ihren Platz und ihr grosses Zeugnis in der Welt für Christus voll in Betracht zu ziehen . . . Von dieser Versammlung geht die Hoffnung aus, dass unsere römisch-katholischen Brüder, Klerus und Volk, ihre Gebete mit den unsrigen emporsenden mögen, dass diese Konferenz von dem geleitet werden möge, der betete, dass alle eins seien.“

Noblesse oblige heisst es schon im profanen Ehrenkodex. Wieviel mehr hätte es das christliche Gebot der brüderlichen Liebe erfordert, auf solche Hinwendungen zum apostolischen Stuhl wenigstens in Worten der Liebe und Ermunterung zu erwidern. Statt dessen hat es den Anschein, als würden die aus bestem Willen kommenden Einigungsbemühungen durch die Enzyklika beinahe moralisch verdächtigt. Sie werden als *perniciosa fallacia* („verderbliches Ränkespiel“), als *illecebrae blandimenta* („Lockungen und Schmeichelworte“), ja geradezu als ein *malum* („Unheil“) gekennzeichnet; auch wird von einem *iactare et inflare* („sich gross und wichtig machen“) der *Panchristiani* gesprochen (E 8 f.). Wem der Klang des Kuriallateins vertraut ist, der wird diese Tadelworte nicht allzu tragisch nehmen; sie gehören dem seit Jahrhunderten feststehenden Sprachschatz des päpstlichen Rom an, und man darf froh sein, dass nur so *relativ* milde Termini aus ihm ausgewählt wurden. Im übrigen ist es der „kalte Zorn“ Roms, der nach einem kennzeichnenden Worte Harnacks hier spricht. Wer jedoch nicht in das kurialistische Idiom eingeweiht ist — und von wie wenigen ausser-römischen Christen und selbst Theologen kann man das sagen — der muss sich natürlich aufs schmerzlichste durch solche Vorwürfe verwundet fühlen. Dennoch kann man durch den

¹⁾ Die Stockholmer Weltkonferenz, Amtlicher deutscher Bericht 1926, 130; Heiler, Evangelische Katholizität 64.

²⁾ A. a. O. 216, 729; Heiler a. a. O. 77, 107, 132.

Hinweis auf die Härten des Kuriallateins den Ton der Enzyklika nicht entschuldigen. Wenn das *omnia omnibus factus sum* das Prinzip der katholischen Hirtenfürsorge ist, warum redet dann der oberste Hirte die missverständliche Sprache vergangener Zeiten, statt der allen verständlichen ökumenischen Sprache unserer Tage? Warum redet er nicht in der Sprache der *Patres unionis*, die ein so lautes Echo jenseits der römischen Kirche gefunden hat? Warum gebraucht er nicht die „psychologische Methode“, die diese anwenden? Warum knüpft er nicht an das Vorhandene an? „Es hiesse“, schrieb einmal Dom Beauduin, „sich seltsam täuschen . . ., wollte man in die Debatte massive, unverdauliche und einseitige dogmatische Darlegungen mit dem Charakter eines Ultimatums werfen.“ (J 1927, 6).

Das Betrüblichste an der Enzyklika ist die ungerechtfertigte Schroffheit der Sprache. Doch zeigt sich in der päpstlichen Beurteilung der ausserrömischen Einigungsbewegung auch eine mangelnde Kenntnis der Tatsachen und eine Schiefheit der Blickrichtung, die um so bedauerlicher ist, als dem apostolischen Stuhle durch Vermittlung des Schweizer Nuntius ein eigener Bericht von zwei römisch-katholischen Beobachtern der Lausanner Konferenz zugegangen ist. Schon an sich ist nach den Worten Dom Beauduins „jeder Fortschritt zur religiösen Einigung notwendig ein Fortschritt nach Rom hin, der ökumenischen Institution *par excellence*“ (J 1926, 171). Nur derjenige, der aus Erfahrung weiss, wie tief verwurzelt und fast unausrottbar der protestantische Romhass ist, vermag die Tragweite aller jener Annäherungsversuche an die römische Kirche recht einzuschätzen. Das diplomatisch so erfahrene Rom handelt höchst undiplomatisch und gegen sein eigenes Interesse, wenn es auf diese Annäherungsversuche mit einem Ultimatum bedingungsloser Unterwerfung antwortet. Niemals werden durch eine so unpsychologische Methode ausserrömische Christen zur Anerkennung des Primats geführt werden.

Es wäre jedoch unrichtig, nur von taktischer Ungeschicklichkeit zu sprechen; die Enzyklika weist auch intellektuelle und religiöse Schwächen auf, die freilich nicht der verehrungswürdigen Persönlichkeit des Heiligen Vaters, sondern dem traditionellen Kurialsystem zur Last fallen. Die Darstellung und Kritik der ökumenischen Bewegung wie die Begründung des römischen Absolutheitsanspruches offenbaren eine Ärmlichkeit

und Plumpheit, dass ein so romfreundlicher Einigungsapostel wie Wilfred Monod die Enzyklika als eine *bonne composition de séminariste* bezeichnet (*Evangile et liberté*, 15. 2. 1928). Wer die geistige Grösse des römischen Katholizismus hochschätzt, kann schwerlich ein Gefühl der Beschämung darüber loswerden, dass der apostolische Stuhl den so bedeutenden Äusserungen von Stockholm und Lausanne eine geistig so armselige Apologie des römischen Standpunktes gegenüberstellte, eine Apologie, die sich, näher besehen, in einem *circulus vitiosus* bewegt. Wilfred Monod ironisiert diese Apologetik geradezu, indem er ihren Gedankengang in den Worten ausspricht: „*Si je me trompais, je serais dans l'erreur, donc, j'ai raison.*“

Was jedoch noch schmerzlicher ist als diese intellektuelle Unzulänglichkeit römischer Apologetik, das ist das völlige Fehlen eines Schuldbekenntnisses in dem päpstlichen Rundschreiben. Alle Schuld an der Spaltung der Kirchen wird den *devii* zugeschrieben, den Abwegigen, die von der wahren Kirche abgefallen sind; die empirische römische Kirche wird gleichgesetzt mit der Kirche schlechthin, „der mystischen Braut Christi, die im Verlauf der Jahrhunderte niemals befleckt worden ist und auch nie befleckt werden kann“ (E 26 f.). Der weitschauende Kardinal Wiseman hatte sich schon vor Jahrzehnten jenes berühmte Wort Möhlers von dem Schuldbekenntnis als dem Treffpunkt der gespaltenen Kirchen zu eigen gemacht:

„Dies ist die Stelle, auf welcher einst Katholiken und Protestanten in grossen Massen einander begegnen und die Hände sich reichen werden. Beide müssen schuldbewusst ausrufen: Wir alle haben gefehlt, nur die Kirche ist's, die nicht fehlen kann; wir alle haben gesündigt, nur sie ist unbefleckt auf Erden“¹⁾.

Die Stockholmer wie die Lausanner Konferenz haben ein feierliches Schuldbekenntnis abgelegt — und wenn sie nichts anderes als das getan hätten, so verdienten sie schon allein deshalb einen Ehrenplatz in der Kirchengeschichte. Kardinal Mercier hat in Mecheln ausdrücklich zugegeben, dass die Schuld an der Kirchenspaltung keine einseitige sei. Zahlreiche rechtgläubige römische Theologen geben den grossen Anteil der Schuld zu, den die amtlichen Vertreter und die Glieder der römischen Kirche an den beiden grossen Kirchenspaltungen hatten. Ein Schuldbekenntnis aus dem Munde des Nachfolgers

¹⁾ Symbolik ⁸ 353 f; J 1927, 198.

Petri, jenes Petrus, der selbst Busse getan hat, würde gewiss der kurialen Tradition widersprechen, aber es käme als das erlösende Wort und würde mit einem Schlage eine Atmosphäre des Vertrauens erzeugen.

Aber nicht nur den Geist der Busse, sondern auch den wahrhaft katholischen Missionsgeist vermessen wir in der Abweisung der ökumenischen Bestrebungen durch die römische Hierarchie. Gerade dann, wenn der römisch-katholische Anspruch auf Absolutheit zuträfe, müsste die römische Kirche jede sich bietende Gelegenheit freudig begrüßen, um den irrenden Söhnen den Weg ins Vaterhaus zu weisen. Ist nicht Paulus auf den Areopag gegangen und hat dort die Athener, anknüpfend an ihren vorhandenen Wahrheitsbesitz, die höchste Gottesoffenbarung gelehrt? Und sind nicht die Glaubensboten der römischen Kirche an den Hof eines Kaiser Akbar gegangen und haben dort mit den Vertretern des Brahmanismus, Mazdaismus und Islam sich auseinandergesetzt? Warum soll es heute den Vertretern der römischen Kirche unmöglich sein, einen Kongress der Weltreligionen zu besuchen, und erst recht eine Versammlung von christlichen Brüdern, die vom besten Willen beseelt, unter Anrufung des Gottesgeistes, die volle christliche Wahrheit und Einheit suchen? Wäre es nicht schon eine Pflicht der seelsorgerlichen Liebe, den Suchenden und Fragenden eine persönliche Antwort zu geben? Es ist völlig unrichtig, dass eine Beteiligung an solchen Konferenzen den dogmatischen Wahrheitsanspruch der römischen Kirche beeinträchtigen würde. Auch die orthodoxen Kirchen haben freudig an dem Stockholmer und Lausanner Werk teilgenommen, ohne auch nur ein Jota von ihrer Tradition zu opfern. Im Gegenteil, sie haben laut und eindringlich Zeugnis davon abgelegt, dass für sie eine Einigung mit den getrennten Kirchen einzig und allein auf ihrem eigenen Boden, auf der Tradition der ungeteilten Kirche und auf der Basis der alten ökumenischen Konzilien möglich sei. Aber das hat sie in keiner Weise gehindert, ihrer herzlichen Verbundenheit mit den übrigen Christen im Glauben an den Erlöser zum Ausdruck zu bringen und mit ihnen das Evangelium als die gemeinsame Botschaft der ganzen Kirche Christi an die Welt zu verkünden? Wenn die konservativste, traditions-treueste christliche Kirche so zu handeln vermag, so müsste das auch der römischen Kirche nicht unmöglich sein.

Roma locuta, causa finita — die päpstliche Enzyklika setzt jedem Versuch einer Annäherung ausserrömischer Christen an die römischen Autoritäten — sei es in der Form von Mecheln, von Stockholm oder Lausanne — auf absehbare Zeit ein Ende. Das offizielle Rom kennt nur eine Form der Annäherung: für die abendländischen Christen die der individuellen Konversion zur lateinischen Kirche, für die morgenländischen Christen den Anschluss an eine der unierten Ritenkirchen. So hat das Einigungswerk der Christenheit einen empfindlichen Schlag erlitten. Die Vertreter eines negativen Protestantismus nahmen mit Jubel die päpstliche Botschaft auf, die ihnen willkommenen Stoff für ihren „ewigen Protest“ lieferte. Sie, die angstvoll einer Beteiligung Roms an dem ökumenischen Werk entgegensahen und die, wenn Rom nach Stockholm oder Lausanne gekommen wäre, sich schleunigst zurückgezogen hätten, waren nun froh, gegen dieses päpstliche „Manifest ewiger konfessioneller Friedensstörung“ protestieren zu können. Sie, denen es gar nicht um die ökumenische Einigung der Christenheit, sondern um einen „Weltprotestantismus“ zu tun war, fanden im Papst einen wirksamen Bundesgenossen ihrer Bestrebungen. Manche freilich waren ehrlich genug, um offen zu bekennen: „Wir begrüßen dieses Rundschreiben mit aufrichtiger Freude“¹⁾ und dieses Bekenntnis mit einem lauten „Los von Rom!“ zu bekräftigen.

Die Freunde und Bannerträger des ökumenischen Gedankens antworteten auf das päpstliche Dokument in Schmerz und Trauer, ja, in einer unverkennbaren, aber durchaus begreiflichen Bitterkeit. Erzbischof Söderblom, der sich alle erdenkliche Mühe gegeben hatte, um die Beteiligung der römischen Kirche an Stockholm in irgend einer Form zu erreichen, erwiderte ausführlich auf die Enzyklika in ebenso kraftvoller wie vornehmer und geistreicher Weise. Es gibt keinen protestantischen Kirchenmann, welcher der römischen Kirche mit grösserer Liebe und Bewunderung gegenüberstände als den Erzbischof von Uppsala, den ein inniges Freundschaftsverhältnis mit dem grössten römisch-katholischen Denker der letzten Jahrzehnte verband, mit Baron Friedrich von Hügel. Seine aufrichtige Schätzung der grossen und unvergänglichen Seiten des römischen

¹⁾ Kritische Stimmen zum päpstlichen Rundschreiben über die Einigungsfrage der Kirchen, Berlin 1928, 53, 65, woselbst neben beachtenswerten Stimmen eine Reihe wenig erfreulicher Äusserungen zusammengestellt sind.

Katholizismus bricht auch in seinen feinsinnigen Abwehrartikeln gegen die päpstliche Enzyklika immer wieder durch, aber sie hält ihn nicht ab von einer scharfen, sachlichen Kritik der kurialistischen Grundsätze¹⁾. In noch schärferer Form hat Wilfred Monod²⁾ gegen den „Panromanismus“ des päpstlichen Rundschreibens und gegen die Gleichsetzung von *acatholici* und *pan-christiani* Stellung genommen — *l'église pétrifiée par Pierre*, das ist für ihn die Signatur der heutigen römischen Kirche. Dass diese beiden Herolde der Katholizität, die völlig frei sind von dem vulgären protestantischen Romhass, mit solcher Schärfe das päpstliche Aktenstück zurückweisen zu müssen glaubten, zeigt deutlich, wie schwer der oberste Hirte der römischen Kirche durch seine schroffen Massnahmen das Vertrauen der am meisten ökumenisch gesinnten Christen ausserhalb Roms enttäuscht und erschüttert hat.

Noch unmittelbarer freilich sind die römisch-katholischen Einheitsapostel durch die Enzyklika getroffen. Die *Patres unionis* haben sich selbstverständlich den päpstlichen Dekreten vollkommen unterworfen — „sie wollen die Ersten sein, wenn es gilt, in kindlicher Gelehrigkeit die Anweisungen ihrer Vorgesetzten zu empfangen“. Der Leitartikel der Februarnummer des *Irénicon*, dem diese Worte entnommen sind, würde jedoch auch dem, der nichts weiss von dem besonderen päpstlichen Schreiben, das an sie ergangen ist, zeigen, wie empfindlich diese Enzyklika ihre Arbeit gestört hat.

„Bei den russischen Emigranten ist man über das päpstliche Dokument lebhaft erregt. Man sieht in ihm einen brüsken Wechsel der Haltung, eine Dämpfung der herzlichen und freundlichen Beziehungen, beinahe eine Desavouierung der Einigungsarbeit, die von beiden Seiten unternommen wurde. Ein Orthodoxer sagte uns, dass bei ihnen das päpstliche Aktenstück die Besten aus der Fassung gebracht und entmutigt und die Gegner der Einigung erfreut habe.“ (J 1928, 86).

Dom Beauduin kann nicht umhin, in der Enzyklika „ein kategorisches und unwiderrufliches *non possumus*“ zu sehen, „das der Papst den Vorschlägen von Lausanne entgegensetzt“. Er gibt zu, dass „auch in der Form seiner Äusserungen etwas Wuchtiges, Kategorisches, Scharfschneidendes (*tranchant*)“ liege

¹⁾ *Nya Dagligt Allehanda*, 29. 1. 1928; *Stockholms Tidning*, 30. 31. 1., 1. 2. 1928. Autorisierte Übersetzung in *Kritische Stimmen zum päpstlichen Rundschreiben*, 9 ff.

²⁾ *Evangile et liberté* 15. 2. 1928.

und dass der Ton eine bemerkenswerte Schroffheit zeige — „ein souveränes Wort, das an gewissen Stellen wütend und empört (*frémissante et indignée*) klingt“. Und auch er fragt sich, ob das Dokument nicht „dem Apostolat der Einigung eine neue Orientierung zu geben scheine, ob sich nicht etwas verändert habe“. Er sucht jedoch sich und seine Freunde damit zu trösten, dass er eine ganze Reihe freundlicher Aussprüche Pius XI. über das Einigungswerk aufzählt und die Meinung vertritt, die Enzyklika müsse in dem Kontext dieser Äusserungen beurteilt werden, — ein, wie uns scheint, nicht ganz richtiges Interpretationsgesetz; denn eine offizielle, feierliche, für die ganze Welt bestimmte Äusserung darf nicht nach offiziellen, gelegentlichen Äusserungen beurteilt werden, sondern umgekehrt. Auch glaubt Dom Beauduin, dass der Papst den Endpunkt der Einigungsarbeit (*point d'arrivée*), die volle juristische Unterwerfung unter seine Autorität, ins helle Licht rücken wolle, einen Endpunkt, der „weit entfernt und menschlich gesprochen unzugänglich“ sei; sie, die Einigungsmönche, hätten eine andere Aufgabe, nämlich einen Ausgangspunkt (*point de départ*) ausfindig zu machen; ihre Arbeit sei „abzutragen, wegzuräumen, Brücken zu schlagen, Kunstwerke zu bauen, kurz, Zugangsstrassen zu errichten, Verbindungswege zu schaffen, auf dass, wenn die Stunde der Vorsehung schlage, nicht durch die menschlichen Hindernisse die göttlichen Absichten aufgehalten würden“ (J 1928, 82 ff.). Aber muss man bei diesem schönen Vergleich nicht an die Worte des jüngst verstorbenen Paul Sabatier, dieser *anima catholica*, denken: „Es gibt zwei Katholizismen: der eine baut Brücken, der andere zerstört sie, und man wird vielleicht sagen, dass der Papst auf Seite derer steht, die zerstören“¹⁾?

Roma locuta, causa finita. Aber das darf nicht das letzte Wort sein. Trotzdem der Horizont der kirchlichen Einigungsbewegung sich verfinstert hat, können wir uns die Überzeugung nicht nehmen lassen, dass noch der Tag anbrechen werde, da die Sonne des Einheitsgedankens auch über der Kuppel des Petersdomes erstrahlen wird, da ein *papa angelico* in einer neuen Enzyklika das volle katholische *Ut omnes unum* in die Welt rufen wird. Der Prozess der Zentralisierung und Romanisierung, der Verengung und Versteinerung kann nicht unbe-

¹⁾ *L'orientation religieuse de la France*, 1911, 188.

grenzt fortgehen. Vielleicht ist es gut, wenn er sich zunächst noch steigern wird; er wird sich dann um so sicherer totlaufen. Der ganze Jammer unserer Kirchenspaltung hat seinen letzten Grund darin, dass der katholische Gedanke durch den Romanismus beengt und unterdrückt wird; das östliche Schisma und der Protestantismus haben in ihm ihre Wurzeln. Darum *muss* einmal ein grosser Umschwung kommen.

Aber was können wir tun, um den Wandel Roms zu beschleunigen? Das erste ist, dass wir Rom gegenüber nicht in die Protesthaltung verfallen. Die Enzyklika des Papstes ist die Feuerprobe unserer ökumenischen Gesinnung. Wenn die römische Hierarchie unsere ehrlichen Einigungsbestrebungen zurückweist und ungerecht beurteilt, so gilt uns das Wort der Bergpredigt: „So dir jemand einen Streich gibt auf deinen rechten Backen, dem biete den andern auch dar.“ Wie immer auch Rom seine Ansprüche überspannen möge, wir dürfen nie die Ehrerbietung verletzen, die wir dem apostolischen Stuhl in Rom auf Grund seiner historischen Primatsstellung schulden. Als Verfechter der alten katholischen Tradition dürfen wir uns durch keine Ungerechtigkeit der römischen Kurie davon abbringen lassen, im Papst den Patriarchen der abendländischen Kirche und den ersten aller Bischöfe zu ehren, wie es die Väter der ersten sechs Jahrhunderte und die ökumenischen Konzilien getan haben. Die Anerkennung dieses Primats der Ehre und der Verantwortung im Sinne eines Döllinger, eines Glubokowski, eines Bischof Gore, im Sinne der Utrechter Erklärung der altkatholischen Bischöfe ist für alle wirklich katholischen Geister richtunggebend. Je katholischer wir in unserer theoretischen und praktischen Stellung zum Papsttum sind, je mehr wir nach dem franziskanischen Grundsatz handeln: *ego volo per sanctam et humilem reverentiam primo convertere praelatos*¹⁾, je aufrichtiger wir darum beten, dass der Papst „als Knecht der Knechte Gottes allen alles werde und als engelgleicher Hirte die ganze Herde Christi weide“²⁾, desto rascher wird sich ein Wandel in der römischen Kirche Bahn brechen. Vor allem aber darf die Überspannung des Juridischen und Hierarchischen in der römisch-kurialen Politik niemals ein Anlass sein, die wirklich grossen ka-

¹⁾ *Speculum perfectionis* c. 50. Vgl. Heiler, Franz von Assisi und die katholische Kirche, Sonderheft der *Una Sancta* 1926.

²⁾ Gebet „evangelischer Franziskanertertiaren“.

tholischen Werte und Segnungen, welche die Kirche Roms in sich birgt, gering zu schätzen und ihre Vorbildlichkeit zu bestreiten. „Die römische Kirche hat den Glauben an die Gottheit Christi gerettet“, sagte mir in Lausanne kein Geringerer als Wilfred Monod. Wir dürfen nicht vergessen, dass ohne die Glaubensfestigkeit der römischen Kirche der ausserrömischen Christenheit des Abendlandes der Glaube an die Inkarnation wie an das Mysterium der Eucharistie verlorengegangen wäre. Und so enthält auch die päpstliche Enzyklika trotz alles Betrüblichen einige unverkennbare Wahrheitsmomente. Einmal betont sie mit Recht, dass die Einheit der Kirche Christi nicht erst durch menschliche Arbeit gesucht werden muss, sondern dass sie bereits als göttliche Tatsache besteht. Ferner wendet sie sich mit Recht dagegen, dass die gottgeoffenbarte Wahrheit „auf den Boden der Diskussionen herabgezogen werde“ (E 18 f.); überdies bekräftigt sie das, was die Orthodoxen in Lausanne so laut verkündet haben, dass es eine wirkliche Einigung der Kirchen nur in der *Totalität* der Glaubenswahrheiten geben könne; und schliesslich ist sie im Recht, wenn sie — obgleich in einseitiger Übertreibung — das hervorhebt, was die Anglikaner in Mecheln so entschieden bekannt haben, dass es ohne Anerkennung des Primats keine Wiedervereinigung der ganzen Christenheit geben könne. Je kraftvoller wir in Gemeinschaft mit den Orthodoxen und Anglikanern den vollen katholischen Kirchenbegriff herausstellen und in allen seinen Konsequenzen ausleben, desto sicherer wird sich auch in der Kirche Roms die gesunde katholische Auffassung von den ungesunden römischen Auswüchsen sondern.

Und wie wir durch katholische Demut die höchste Instanz der römischen Kirche überwinden wollen — mag sie selbst uns auch als abtrünnige Söhne verwerfen, und mögen die Protestanten uns als Toren schelten — so wollen wir in echt ökumenischer Weite und Liebe brüderlich-persönliche Gemeinschaft mit römischen Katholiken suchen. Ist der offizielle Weg abgeschnitten, so bleibt der inoffizielle. Auch Erzbischof Söderblom erklärt in seiner Antwort auf die Enzyklika:

„Das hindert uns nicht, dass eine Zusammenarbeit von evangelischen und römischen Geistlichen und ihren Mithelfern, besonders im Mutterland der Reformation, aber auch anderswo zustande komme. Und zwar mit einem höheren Recht als der Papst es geben kann,

nämlich mit der Verpflichtung des unausweichlichen Liebesgebotes des Erlösers“¹⁾).

Und da die römischen Katholiken meist nicht zu uns kommen können, müssen wir zu ihnen gehen, um in ihren Kirchen mit ihnen zu beten, um mit ihnen persönlichen Austausch zu pflegen, ohne auf Kontroversfragen uns einzulassen oder sie gar von ihrer Mutterkirche abspenstig zu machen. Durch einen solchen persönlichen Austausch wird sogar, wie der Schreiber dieser Zeilen aus reicher Erfahrung bezeugen kann, die innere Einigung weit mehr gefördert als durch Religionsgespräche und Weltkonferenzen. Und vielleicht ist es gerade der Wille Gottes, dass wir durch die radikale Abschneidung jeglicher offizieller Annäherung auf diesen ganz privaten Weg der persönlichen brüderlichen Gemeinschaft gewiesen werden, den kein päpstliches Verbot unterbinden kann. Und je mehr durch eine solche persönliche Einigungsarbeit von Mensch zu Mensch, von Herz zu Herz die reine Bruderliebe und Einheitssehnsucht ausserrömischer Christen in die Peripherie der römischen Kirche einströmt, desto schneller wird auch das hierarchische Zentrum von diesen ökumenischen Wellen umspült und erwärmt werden. Darum kommt es allein darauf an, dass ein jeder ein Apostel der Einheit, ein *frater unionis* werde. Und so wollen wir schliessen mit dem Wunsche eines der *Patres unionis*: „Möge jede christliche Seele — die demütigste und liebevollste ist hier die mächtigste — sich bemühen, ein Einheitsfaktor im mystischen Leibe Christi zu sein. Durch die vereinte Anstrengung aller dieser einheitschaffenden Energien wird schliesslich zu der Stunde, die von Gott gewollt ist, jenes vollendete *Unum* entstehen, das unser höchster Wunsch ist und unsere grösste Hoffnung“ (J 1926, 9).

FRIEDRICH HEILER.

¹⁾ Kritische Stimmen zum päpstlichen Rundschreiben, 30 f.