

Der altkatholische Kirchengedanke, seine Hemmungen und seine Aussichten

Autor(en): **Keussen, Rudolf**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **16 (1926)**

Heft 2

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404008>

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.

Der altkatholische Kirchengedanke, seine Hemmungen und seine Aussichten.

„Der Versuch zur Verwirklichung eines Ideals bedeutet immer den Abfall von ihm selbst“ (Karl Hase). Die Tragik, welche der grosse Kirchenhistoriker in diesem Urteil beschreibt, hat wesentlich auch die Idee des Katholizismus betroffen. Denn der Katholizismus ist beides: Idee und Erscheinung.

Idee als idealer religiöser Gemeinschaftsgedanke, als Aufgabe, die der Verwirklichung harret; Erscheinung in allen geschichtlichen Kirchenbildungen, welche den Anspruch erheben, katholisch zu sein. In diesen geschichtlichen Gebilden vollzieht sich die Selbstverwirklichung der Idee, ein Prozess, dessen Ablauf der Historiker in den verschiedensten, unter sich zusammenhängenden Formgebilden zu verfolgen vermag. Solche Formgebilde sind das Dogma, die Liturgie, die Moral, die praktische Volksfrömmigkeit, das Kirchenrecht und die kirchliche Organisation. Diese Formgebilde wachsen aus dem Leben der Idee heraus nicht so, dass diese sie unmittelbar aus sich selbst als ihre logischen Schlussfolgerungen erzeugte, sondern vielmehr aus dem religiösen Leben der Gläubigen, in denen die katholische Idee irgendwie Gestalt gewonnen hat. Hier, in der Seele der Gläubigen, wirkt sie sich im Denken, Handeln, Fühlen und Wollen aus und sucht sich die ihr gemässe Ausdrucksform zu verschaffen. Aber dieser Versuch begegnet mit unaufhebbarer Zwang menschlichen und zeitgeschichtlichen Hemmungen. Denn die Gläubigen sind niemals das, was sie ihrer Berufung nach sein sollten — reine Gefässe der göttlichen Idee, sie sind vielmehr gebunden an die ihnen eigene psychologische und sittliche Zuständigkeit, gebunden an die politischen und sozialen Interessenkreise ihres Volkes und ihrer Zeit, gebunden vor allem auch an die zeitgeschichtliche Bildungslage, in der ihr geistiges Leben verwurzelt ist. Daraus ergibt sich, dass die Idee im weiten Umfang bei dem Versuch, sich selbst zu verwirklichen, den Relativitäten

der menschlichen Seele und der menschlichen Geschichte begegnen, sich mit ihnen vermengen muss und dass es ihr niemals gelingt, sich rein durchzusetzen und zu entfalten. Die stärkste Beeinträchtigung wird die Idee regelmässig als Massenreligion erleiden. Denn hier wirkt sich die dumpfe Enge der menschlichen Seele, die Massivität ihres Glaubensbedürfnisses, die Veräusserlichung der Moral in einer Art aus, die das Urteil Newmans nur zu begründet erscheinen lässt: „Eine Volksreligion ist immer auch eine verdorbene Religion ¹⁾.“ Auf der andern Seite lässt sich nicht verkennen, dass der Versuch, die Idealgestalt der Religion auf einen abgeschlossenen Kreis Erwählter zu beschränken, nicht nur zu einem geistlichen Separatismus führt, der dem Universalismus des katholischen Kirchengedankens widerspricht, sondern auch die Gefahr mit sich führt, dass nun diese Idealreligion in eine Ecke der menschlichen Geschichte gestellt wird und dort wirkungslos bleibt. So scheint es in der Tat fast eine tragische Notwendigkeit, dass sich der Idealkatholizismus mit Mächten verbindet, die seinem Wesen fremd sind und nun ein Gebilde schafft, das zwar einen katholischen Kern einschliesst, diesen Kern aber in einer Schale bietet, der ganz anders geartet ist.

Doch vielleicht lässt sich dieser Bemerkung mit dem Einwand begegnen, dass nur die Unterschichten des religiösen Lebens im Katholizismus diese Entartung seiner Idee in der Erscheinung erkennen liessen, dass hingegen die intellektuellen Oberschichten die Geistigkeit, die ihr eigen sei, gar wohl bewahrt hätten. Selbst wenn das zutreffen sollte, ist damit nicht gesagt, dass die Geistigkeit der Religion der Hierarchie und der Theologen sich nur auf sich selbst, auf die Geistesmacht des katholischen Ideals, gründen würde, vielmehr beobachten wir auch hier eine immer wiederkehrende Verweltlichung der Idee der Kirche, eine in immer neuen Formen sich geltend machende Politisierung des Reichsgottesgedankens. Das eindrucksvollste Beispiel dieses Prozesses der Entwicklung einer politischen Theologie bietet gewiss die römische Kirche. Wir werden daher die Motive, die zu ihrer Politisierung geführt haben, eingehender behan-

¹⁾ A letter addressed to Pusey on his recent Eirenicon. Deutsch unter dem Titel: Die H. Maria. Köln 1866. S. 93. — Zu dem Problem der Massenreligion vgl. den Aufsatz von Karl Neundörfer, Die Kirche als gesellschaftliche Notwendigkeit. Hochland. 1922/23. Heft 3.

deln müssen. — Vorab aber möchte ich noch ein anderes Beispiel in den Kreis unserer Erörterung einfügen, weil es zeigt, wie stark die Versuchung, die Seele der Kirche der Politik auszuliefern, auch auf solche Gemeinschaften gewirkt hat, die ursprünglich die Verwirklichung einer reinen Geisteskirche sich zum Ziele gesetzt hatten.

Als Luther seine Denkschrift an den christlichen Adel deutscher Nation niederschrieb, da glaubte er, die politische Autorität des Papsttums niederringen zu können durch die Berufung auf das Gewissensrecht aller Gläubigen, das in dem ihnen allen verliehenen Priestertum begründet sei. Das geistliche Amt steht darum allen zu; nur um der Ordnung willen wird es auf einzelne übertragen, „gleich als wenn zehn Brüder, Königskinder, gleiche Erben, Einen erwählten, das Erbe für sie zu regieren; sie wären ja alle Könige und gleicher Gewalt, und doch werde Einem zu regieren befohlen“. So sehr diese Äusserungen auf den ersten Blick ein demokratisches Gemeinde- und Kirchenprinzip zu verkündigen scheinen, so wenig sind sie von Luther eigentlich demokratisch gemeint. Denn die Gemeinde verwaltet kein eigenes, sondern ein ihr von Gott verliehenes Recht. Der in ihr wirksame Glaube, der durch die Schrift erweckt wird, fließt nicht aus dem selbstherrlichen Willen der einzelnen, sondern aus der göttlichen Gnade. Das letzte religiös-metaphysische Prinzip des Glaubens und der durch den Glauben geeinten Gemeinde liegt für Luther in Christus und in dem von ihm ausströmenden Heiligen Geist. Dieser ist auch das organisierende Prinzip der Gemeinden. Somit bleibt der Kirche der katholische Charakter der Gnadenanstalt gewahrt. Nicht eine neue Kirche, sondern eine „*instauratio catholica*“ wollte Luther ins Leben rufen. Allerdings die Gnadenvermittlung sollte nicht mehr durch die päpstliche Hierarchie erfolgen, sondern durch die heilige Schrift, die als unfehlbares Gotteswort allein Christum offenbare. Die Schriftkirche trat also an die Stelle der hierarchisch gegliederten Autoritätskirche. Aber auch die durch den Glauben an die heilige Schrift zur Kirche Verbundenen konnten der Ordnung in ihr nicht entbehren. Eine Gemeinschaft ordnen und gliedern, das heißt aber Recht schaffen. Wenn darum Luther auch das kanonische Recht, die Grundlage der hierarchischen Kirchenleitung verbrannte, so konnte er doch die Gemeinden und die Kirche nicht einfach dem Vertrauen

überlassen, es werde der im Schriftglauben wirksame göttliche Geist nun ohne Schwierigkeit die kirchlichen Lebensordnungen schaffen, die für die Erhaltung des Schriftglaubens, für die Verwaltung der Sakramente und für die sittliche Lebenszucht notwendig waren. Die Fragwürdigkeit dieses Vertrauens war dem Reformator bei seiner Auseinandersetzung mit den „Schwarmgeistern“ nur zu deutlich geworden. So griff er denn auf die weltliche Obrigkeit zurück als die gegebene Macht, dem Schriftglauben zur Wirksamkeit zu verhelfen. Den Rechtsgrund für dieses Verfahren fand er darin, „dass die Landesherrn und Obrigkeiten als zum Dienst am Gotteswort verpflichtete Gemeindemitglieder und als die verordneten Repräsentanten der Gemeinde“ zu betrachten seien¹⁾. Die spätmittelalterliche Entwicklung, die den Fürsten weitgehende kirchliche Hoheitsrechte verschafft hatte, hat auch diesem politisierenden Kirchengedanken Luthers zweifellos die Richtung gewiesen und damit dem Summepiskopat der Landesherrn den Steigbügel gehalten. Das Ergebnis dieser ganzen Entwicklung war dann nach der schlagenden Formulierung von Troeltsch eine Lage, bei der „in der Theorie Christus und die Schrift in der Gemeinde regierte, praktisch regierten die Landesherrn und die Theologen“²⁾.

Dass aber die Reformatoren an dieser Umbildung ihres Ideals einer auf das Schriftwort und den lebendigen Christusgeist gegründeten Geisteskirche in das gepresste Gebilde einer Staatskirche kein reines Wohlgefallen hatten, erhellt am meisten aus dem Verhalten Melanchthons, aus seinen Verhandlungen über das augsburgische Bekenntnis und aus dem Briefe an Camerarius über das Recht, ja die Notwendigkeit der bischöflichen Verfassung. „Mit welchem Recht wollen wir den Bischöfen ihre Gewalt entreissen, wenn sie die reine Lehre gestatten? Um zu sagen, was ich denke, so möchte ich wünschen, nicht sowohl die bischöfliche Herrschaft zu befestigen, als die bischöfliche Verwaltung herzustellen, denn ich sehe, was für eine Kirche wir haben werden nach Auflösung der kirchlichen Verfassung; ich sehe, wie nachher eine weit unerträglichere Tyrannei einreissen wird, als vorher gewesen ist. Wäre es erlaubt, die kirchliche

¹⁾ Troeltsch, E., Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen, S. 465.

²⁾ A. a. O. S. 518. Die hier gegebene Darstellung stützt sich im wesentlichen auf Troeltsch.

Ordnung umzustürzen, so wäre es doch schwerlich heilsam¹⁾.“ Indessen, als Melanchthon diese Sätze niederschrieb, da war die Entwicklung schon abgeschlossen, die auf Jahrhunderte hinaus den lutherischen Kirchen den Charakter des Staatskirchentums aufgedrückt und sie genau so zu geistlich-weltlichen Zwittergebilden gestaltet hat, wie die mittelalterliche Papstkirche ein solches gewesen war. Nur enger und dürftiger waren diese lutherischen Kirchengebilde als das auch in seinem politischen Zweckstreben universalistische Papsttum.

Bemisst man den hier geschilderten geschichtlichen Vorgang an dem ursprünglich rein religiösen Impuls, von dem er ausgegangen, bemisst man ihn an dem Ringen und Streben Luthers, die reine Geisteskirche zu gewinnen, bemisst man ihn ferner an der Frage, von der unsere Erörterung ausging, wie sich das Verhältnis von Idee und Erscheinung für die kirchliche Gemeinschaft gestalte, so scheint etwas Schicksalshafte in der Umbildung der Kirchen in die ihrem idealen Sinn fremde politische Form zu liegen — von den andern Gebrechen, die ihre geschichtliche Erscheinung belasten, ganz zu schweigen. Aber vielleicht ist gerade diese schicksalshafte Verkehrung für einen so tief dem Wesen der katholischen Kirche nachgrübelnden Denker wie Guardini²⁾ der Anlass zu der Forderung gewesen: Der Katholik müsse die Kirche nehmen, wie sie ist, mit allen ihren Mängeln, er müsse sie bejahen mitsamt ihrer Tragik. „Christus lebt in der Kirche weiter; aber Christus der Gekreuzigte. Fast möchte man das Gleichnis wagen, die Mängel der Kirche seien Christi Kreuz.“ Ihr Sinn sei, unsern Glauben zu kreuzigen und zu läutern, damit wir wirklich Gott suchen und unser Heil, nicht uns selbst³⁾. So wird die Tragik des Ungnügens in die geschichtliche Erscheinung der Kirche als unabwendbare Notwendigkeit hineingenommen, zugleich aber behauptet, dass es eine Forderung der Liebe zu ihr und der Pietät sei, sie zu ertragen.

¹⁾ K. A. Menzel, Neuere Geschichte der Deutschen seit der Reformation, 1854, Bd. I, S. 190.

²⁾ Auf ein Motif dieser Art deutet die Äusserung: «Das ist — wenn man so reden darf — die Tragik des Ewigen selbst, denn es muss sich in all das hineingeben, wenn es in den Bereich des Menschlichen tritt.» R. Guardini, Vom Sinn der Kirche, 1923, S. 36.

³⁾ A. a. O. S. 40.

Ob diese Resignation sich zu schöpferischer Kritik steigert, die das Unzulängliche der Erscheinung zu überwinden trachtet, oder ob sie sich zur ewig gültigen Idee der Geisteskirche flüchtet und die Weltkirche preisgibt — in jedem Fall muss ihr ein Bild dessen, was sein sollte, vor Augen schweben. Von diesem Bilde aber muss sich eine Beschreibung geben lassen, d. h. es muss möglich sein, die Wesenszüge des katholischen Kirchenideals klarzulegen und damit auch für uns, die wir auf dem Boden der altkatholischen Kirchenbildung diesem Ideal dienen wollen, das Ziel kenntlich sein, dem wir zustreben.

Wer sich zur Kirche bekennt, der bekennt sich zum religiösen Gemeinschaftsgedanken. Dieser Gedanke ist nicht menschlichen Ursprungs, sondern aus dem Enthusiasmus der vom heiligen Geist Erfüllten geboren: er ist eine Auswirkung des Geistes Jesu in seiner Gemeinde. In diesem Geiste fühlen sich die Gläubigen verbunden, in ihm werden sie zur Einheit der Liebe, des Glaubens und der Anbetung gebracht. Was sie also zur Einheit führt, ist nicht eine Gleichstimmigkeit subjektiver Gedanken, von individuell verwurzelten Gefühls- und Willenserlebnissen. Was sie eint, sind objektive göttliche Geistesgaben: göttliche Wahrheit und Liebe. Das besagt, dass diese Geistesgüter und -gaben nicht aus den Relativitäten der menschlichen Geschichte abgeleitet werden können, sondern göttlicher Gnadenmitteilung entstammen. Der Katholizismus ist darum Offenbarungsreligion. Er ist getragen von der Grundüberzeugung der Inkarnation des Göttlichen in Christus. In ihm ist die Fülle des göttlichen Lebens der Menschheit erschlossen. Und diese Gnadenmitteilung ist kein abgeschlossenes, sondern ein immer fortwirkendes Geschehen, das sich in der Kirche fortsetzt. Christus lebt fort in seiner Gemeinschaft: sie ist sein Leib, die mystische Verkörperung seines Wesens. Die Wahrheit, welche die Kirche verkündigt, die Lebensordnung, die sie in ihrer Gemeinschaft ausprägt, müssen dem Geiste Christi entsprechen. — In diese Forderung ist eingeschlossen das katholische Traditionsprinzip, dass sich die Wahrheit durch Überlieferung unverfälscht erhalte, dass alle Erkenntnis und Ausdeutung der Wahrheit aus dem Geiste Christi ihr Licht empfangen. Diese Forderung wird zum Prüfstein, an dem sich die Führung der Kirche zu bewähren hat. Denn gewiss keine Gemeinschaft, auch keine religiöse Gemeinschaft kann der Führung entbehren. Dieses soziologische

Gesetz gilt auch für die Verfassung der Kirche. Sie beruht auf einem organischen Aufbau von Gaben und Ämtern, die unter sich ungleichartig alle vom Geiste Christi beseelt und durch ihn zum Dienst untereinander verpflichtet werden¹⁾. Auf dieser Grundlage ruht das Bischofsamt als das Amt der geistlichen Führung. In ihm verkörpert sich der Gedanke, dass die Kirche notwendig Autoritätskirche sein muss. Allerdings kann die Autorität dieses Amtes, wie überhaupt die Autorität der zur Führung Berufenen, keine andere als nur eine rein religiöse und moralische sein. Sie muss durch geistige Überlegenheit, durch Opfer und Dienstbereitschaft erworben werden. „Wer unter euch gross sein will, der soll euer Diener sein, und wer unter euch erster sein will, der sei euer Knecht“ (Matth. 20, 26 f.). — Diese Autorität kann sich nicht über die Gemeinde erheben, schon darum nicht, weil sie nicht ihr Amt, wohl aber die Vollmacht zur Ausübung ihres Amtes durch die Wahl der Gemeinde empfing²⁾. Der im Vatikanum formulierte Gedanke, dass ein kirchliches Organ „ex sese, non ex consensu ecclesiae“ handeln und den Sinn der christlichen Wahrheit bestimmen könne, war der alten Kirche unerfindlich.

Nun hat allerdings das hier beschriebene Ideal der alt-katholischen Geisteskirche in dem Augenblick Einschränkungen erfahren müssen, in dem die Kirche zur Staatskirche umgebildet wurde, ein Prozess, der schon von Konstantin eingeleitet, von Theodosius zum Abschluss gebracht wurde. Nun wurden die Bischöfe mit rechtlichen Privilegien ausgestattete Staatsbeamte, nun wurden die Machtmittel des Staates eingesetzt, um den Beschlüssen der Konzilien Achtung zu verschaffen. Und schon Augustinus war so weit, die zwangsweise Bekehrung der Schismatiker und Sektierer zu fordern. — Die Umwandlung der katholischen Kirche des Abendlandes in einen geistlichen Rechtsstaat, ihre Politisierung, ging nun ihren unaufhaltsamen Weg weiter. Der Zerfall des römischen Imperiums hat diese Entwicklung entscheidend gefördert. Die Verlegung des Herrschersitzes nach Konstantinopel, die Trennung des ost- und weströmischen Reiches, die zuletzt in Ravenna nur noch ein ohnmächtiges

¹⁾ In diesem organischen Aufbau gleicht die Kirche dem recht verstandenen Staate, doch kann sie niemals Zwangsgemeinschaft werden. Vgl. Othmar Spann, *Der wahre Staat*, 1923, S. 65, 198 ff.

²⁾ Man vergleiche in diesem Punkte die Haltung Cyprians b. F. Heiler: *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, S. 283.

Scheinkaisertum hinterliess, das den Stürmen der Völkerwanderung unterlag, die Unstetigkeit der neu entstandenen germanischen Reiche — alle diese Tatsachen und Geschehnisse liessen ein Vakuum entstehen, in das die fortwirkende Tradition des römischen Imperiums das Papsttum und durch seine Vermittlung das römisch-deutsche Kaisertum hineinstellte. Als aber der Orient sich dieser Entwicklung nicht fügen wollte, kam es zum Bruch, zu dem nicht mehr ausgeheilten Schisma. Das katholische Abendland zog sich nunmehr auf sich selbst zurück, und seine kirchlichen Kräfte konzentrieren sich jetzt mehr und mehr um das Papsttum. Es wurde für den römischen Katholizismus zum Verhängnis, dass dem Papsttum und seinen Herrschaftsansprüchen nicht mehr die rivalisierenden alten Patriarchate des Orients das Gleichgewicht hielten. Denn das Kaisertum, das den Kampf mit diesen Ansprüchen aufnahm, vermochte nicht ihm eine gleichwertige kirchliche Rangstufe entgegenzustellen; es musste unterliegen, solange der Kampf *innerhalb* der Kirche ausgetragen wurde. Hielt doch selbst ein so entschlossener Verteidiger der kaiserlichen Rechte wie Dante an der religiös-moralischen Oberhoheit des Papstes über den Kaiser fest, dem dieser die gleiche Ehrfurcht entgegenzubringen habe wie „ein erstgeborener Sohn seinem Vater“¹⁾. So bildet sich jener streng monarchische Kirchenbegriff heraus, der die Einheit der Kirche nur durch die Verbindung mit dem Papste, durch die Unterwerfung unter seine Autorität gewährleistet sah. Und dieser rechtlich-politischen Entwicklung gab man die religiöse Sanktion. Der Papst wurde zum höchsten Gesetzgeber der Kirche. Auf ihn wurde die unbedingte Souveränität übertragen, d. h. das Recht, letzte Entscheidungen zu treffen²⁾.

Gewiss, diese politisch orientierte Kirchentheorie hat mit der konziliaren Theorie der alten Kirche auf das schwerste ringen müssen. In Konstanz und in Basel schien sie zu unterliegen. Aber aus ihren Niederlagen erhob sie sich von neuem gestützt durch die Gewandtheit der päpstlichen Diplomatie. Auch die kirchliche Katastrophe der Reformation hat zuletzt ihre Kraft

¹⁾ „Illa igitur reverentia Caesar utatur ad Petrum qua primigenitus filius debet uti ad patrem.“ Monarchia III, 15.

²⁾ Ich entnahm diese Deutung des Souveränitätsbegriffs der Untersuchung von Karl Schmitt, Politische Theologie, München-Leipzig, 1922, S. 13, 31 f.

gestärkt. Denn jetzt konnte die kurialistische Partei mit scheinbarem Recht erklären, dass die Einheit der Kirche nur durch die Unterwerfung unter den Papst gewährleistet werden könne. Doch noch lebte in der katholischen Kirche als bestimmende Macht die Erinnerung an die dem allgemeinen Konzil beigemessene Autorität, und sie besass noch so viel Gewalt, um die Auseinandersetzung mit der reformatorischen Kirchenlehre, um aber auch die Beschlüsse über die Massnahmen für eine notwendige Reform der katholischen Kirche als Vorrecht für das nach Trient berufene Konzil zu fordern. Der Papst schien in die Rolle eines Exekutivorgans zurückgedrängt. Allein es fehlte die ihn kontrollierende Instanz. Die Beschlüsse des Basler Konzils, dass der Papst alljährlich ein neues Konzil berufen solle, waren längst vergessen. So konnte der Papst als der tatsächlich allein regierende Herrscher der abendländischen Kirche dem Bestreben absolutistischer Fürsten wie Ludwig XIV. und Joseph II., den Staatsabsolutismus auf die Verwaltung ihrer Landeskirchen anzuwenden, mit dem Einwand begegnen, das zu solcher Verwaltung allein berechtigte Organ zu sein. Ja dem Geiste dieses Zeitalters entsprechend konnte sich der Absolutismus der päpstlichen Regierung in der Kirche, unterstützt durch eine willfährige Bürokratie, fast ohne Schranken auswirken. Das religiöse Leben wie die theologische Wissenschaft wurden durch rechtlich organisierte Verwaltungsbehörden überwacht, und zwar im Sinne eines formalen Zentralismus, der nur „approbierte Anschauungen“ zuliess. An ihm musste alle selbständige Regsamkeit des religiösen Lebens ersticken. Der in der katholischen Kirche im 17. Jahrhundert neu erwachte Augustinismus, der eine Verinnerlichung der katholischen Glaubens- und Gnadenlehre erstrebte, wurde durch gewissensmörderische Bullen und Breven abgewürgt. So erlag die Schule von Port-Royal, die nach den Worten ihres Geschichtsschreibers (Sainte Beuve) nichts anderes pflegen wollte als „la religion seule, dans sa rigueur, et le christianisme dans sa nudité“. Nur wie durch ein Wunder ist es der letzten Auswirkung des Augustinismus, der Utrechter Kirche, gelungen, sich trotz der päpstlichen Verdammungsurteile zu behaupten, ein Samenkorn, das erst 150 Jahre später neue Flug- und Keimkräfte bewähren sollte.

Inzwischen ist die erstarrte Bürokratie der römischen Kirche und der von ihr vertretene kirchliche Zentralismus auf

den einmal festgelegten Bahnen fortgeschritten. Ja man muss sagen, dass sie ihr eigentümliches Wesen nur noch schärfer ausgeprägt haben, als sie sich vor die Notwendigkeit gestellt sahen sich mit den Grundgedanken der modernen Demokratie und des Liberalismus auseinanderzusetzen. Diese Auseinandersetzung erfolgte auf ihrer Seite ganz im Sinne der politischen Restauration wie sie nach den napoleonischen Kriegen die europäischen Monarchien beherrschte. Ihr politischer und kirchlicher Wortführer war de Maistre. In seinem Buche über den Papst hat er das Programm des kirchlich-politischen Absolutismus mit einer in ihrer Art unheimlichen Folgerichtigkeit entwickelt. „Die Unfehlbarkeit in der geistlichen und die Souveränität in der weltlichen Ordnung sind zwei ganz gleichbedeutende Worte (parfaitement synonymes).“ „Eines wie das andere bezeichnen jene hohe Gewalt, die alle beherrscht und von der alle hergeleitet sind; die regiert und nicht regiert wird; die richtet und nicht gerichtet wird. Wenn wir sagen, dass die Kirche unfehlbar ist, so nehmen wir — es ist sehr wesentlich, dies zu bemerken — kein besonderes Vorrecht für sie in Anspruch; wir verlangen nur, dass sie des Rechtes genieße, das allen Oberherrschaften, die alle notwendigerweise unfehlbar handeln, gemein ist; denn jede Regierung ist unumschränkt; und in dem Augenblicke, wo man unter dem Vorwande des Irrtums oder der Ungerechtigkeit sich ihr widersetzen kann hat sie aufgehört zu sein¹⁾.“ Doch in der Kirche gipfelt die Unfehlbarkeit im Papst²⁾. Denn die Konzilien können wegen ihrer nur periodischen und zufälligen Berufung diese höchste Autorität nicht zur Ausübung bringen. Ein Organ für diese Ausübung aber muss vorhanden sein, das stets leben, stets wachen, stets tätig sein muss. Dieses Organ kann daher nur der Papst sein. Ihm kommt unfehlbare Souveränität, absolute Regierungsgewalt zu³⁾. — In diesen Sätzen spiegelt sich in schärfsten Umrissen die politische Theologie, welche die Umbildung des katholischen Gemeinschaftsgedankens in den Rechts- und Souveränitätsgedanken der päpstlichen Hierarchie rechtfertigen sollte; es spiegelt sich darin das

¹⁾ J. Friedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils, Bd. I, S. 63 f. (nach der Übersetzung von Lieber).

²⁾ Siehe Karl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, S. 28, dessen Formulierung wohl von de Maistre beeinflusst sein dürfte.

³⁾ Vgl. Friedrich, a. a. O. S. 64.

durch Jahrhunderte fortgesetzte Bestreben der römischen Kurie, sich als die letzte entscheidende Instanz in der Kirche durchzusetzen und zu behaupten. Denn in der Praxis war es für sie wie für ihren Fürsprecher de Maistre dasselbe: „Keinem Irrtum unterworfen zu sein und keines Irrtums angeklagt werden zu können. Das Wesentliche ist, dass keine höhere Instanz die Entscheidung überprüft¹⁾.“

Es ist merkwürdig, dass die römische Kurie, was schon Lamennais mit Missfallen bemerkte, die Theorie de Maistres mit kühler Zurückhaltung aufnahm²⁾. Man mochte finden, dass er die päpstliche Unfehlbarkeit zu sehr „vermenschlicht“ habe, und Sebastian Merkle hat neuerdings dieses Bedenken dahin erläutert, dass er erklärt, es sei eine „windige“ philosophische Grundlage, die Infallibilität mit der Souveränität gleichzusetzen³⁾. Es liege bei de Maistre eine „elementare Verwechslung der lehramtlichen Unfehlbarkeit mit der Inappellabilität eines Gerichts- oder Verwaltungshofes“ vor. Der Theologe mag diesen Vorwurf mit Recht erheben. Nur ist die Frage, ob seine theologische Begründung des Infallibilitätsdogmas sich vor der wissenschaftlichen Kritik nicht ebenso „windig“ erweist wie die hier mitgeteilte philosophische. Und jedenfalls übersieht Merkle die Tatsache, dass de Maistre mit genialem politischem Instinkt seine Theorie aus der kirchenpolitischen Verwaltungspraxis der römischen Kurie und den in ihr seit Jahrhunderten wirksamen Tendenzen herausgelesen hat. Wahrscheinlich sind alle theologischen Verteidigungsgründe, ohne Wissen der in Frage kommenden Theologen, nur Verkleidungen des politischen Machtinstinktes, der der römischen Kurie und dem Papste die absolute Souveränität in der Kirche sichern wollte.

Denn die geschichtliche Entwicklung zeigt, wie beides ineinander verwachsen ist, der ererbte politische Machtwille Roms und die auf den kirchlichen Zentralismus hinzielende Theologie. Das frühe Mittelalter hat sich von dem Gedanken des römischen Imperiums nicht lösen können, politisch nicht, wie das Kaisertum Karls des Grossen und seiner Nachfolger zeigt und wie noch

¹⁾ Karl Schmitt, Politische Theologie, S. 50.

²⁾ Friedrich, Geschichte des vatikanischen Konzils, I 67 f.

³⁾ Seb. Merkle, Gallikanismus und Ultramontanismus, Münchener Neueste Nachrichten, 1925, Nr. 163.

zu Beginn des 14. Jahrhunderts Dante in seinem Werk über die Monarchie deutlich macht, und religiös nicht, weil der Bischof von Rom das Erbe des Pontifex maximus, mit ihm aber auch eine politisch geweihte Stellung übernahm, die sich zeitweise mächtiger erwies als selbst das Kaisertum. Im ganzen aber hat die alt kirchliche Episkopalverfassung in der katholischen Kirche des Abendlandes sich gegenüber dem Papsttum darum nicht behaupten können, weil der grosse Gedanke der Einheit der Christenheit in der mittelalterlichen Welt im Sinne einer religiösen und politischen Monarchie verstanden wurde und weil jede Zertheilung dieser Machtsphäre als ein Unrecht am religiösen Gedanken der katholischen Einheit empfunden wurde. Binarius numerus infamis¹⁾?

Die Ideen sind es, welche die menschliche Geschichte bestimmen, und die Idee der einen Christenheit konnte nach dem Glauben des Mittelalters nicht anders verkörpert werden als politisch durch die Weltmonarchie, religiös durch die Aufgipfelung der Kirche im Papsttum. Allerdings die geschichtliche Verkörperung der Ideen, ihr Niederschlag in den menschlichen Institutionen und Gemeinschaftsgebilden wechselt. In der Besonderheit ihrer mittelalterlichen, ihrer römischen Form hat demgemäss auch die Idee der katholischen Einheit ihre Zeit gehabt. Dann beginnt ihre, die Geister und Gewissen bindende Kraft zu erlahmen. An die Stelle der Weltmonarchie treten die modernen Nationalstaaten, und auch in der Weltkirche melden die Nationen seit dem 14. Jahrhundert ihre Rechte und Ansprüche an. Sinnfällig trat das in die Erscheinung, als auf dem Konzil von Konstanz nach Nationen abgestimmt wurde. Der Gedanke des katholischen Nationalkirchentums hat dann im 17. und 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts im Gallikanismus, Josefinismus und in den Forderungen der Emser Punktation, in Wessenbergs kirchlichem Reformprogramm mit dem absolutistischen Papsttum vergeblich gerungen. Er hat dann in den altkatholischen Kirchenbildungen eine Zufluchtsstätte gefunden. Aber die ihm zugedachte Stosskraft, die Hoffnung, dass er insbesondere das national gesinnte Bürgertum mit sich fortreissen werde, hat er nur in geringem Ausmass erfüllt. Woran hat das gelegen?

¹⁾ Vgl. hierzu O. Gierke, Genossenschaftsrecht III, 516. a. 3. 520. a. 9. 546. a. 68, und Thomas v. Aquin, S. c. Gent. III, 81, N. 1 ff.

Zunächst daran, dass das nationale Selbstbewusstsein der europäischen Völker seit der französischen Revolution stets gewachsen ist, ja vielfach die Grenzen eines gesunden Nationalgefühls längst überschritten hat, dass aber das kirchliche Bewusstsein wenigstens des liberalen Bürgertums durchgängig im selben Massstab sich verflüchtigt hat. Humanismus und Aufklärung, die Berührung mit ausserchristlichen Kulturkreisen haben dahin gewirkt, dass gerade in den Bildungsschichten sich das religiöse Leben von der Kirche abgewandt hat. Häufig ist es auch unter dem Einfluss einer nur naturwissenschaftlich oder ökonomisch ausgerichteten Denkweise völlig zerfallen. Die Folge davon war und ist der auch heute noch weite Kreise des Bürgertums und noch mehr der sozialistischen Massen, die in diesem Punkte nur die Erben des Vulgärliberalismus sind, beherrschende religiöse Indifferentismus. Das Unfehlbarkeitsdogma wurde in diesen Kreisen nicht ernst genommen, oder, wie ein Freund Roseggers diesem gegenüber einmal bemerkte, als das Tipfelchen auf dem „i“ betrachtet, das dann naturgemäss für den nichts mehr bedeuten konnte, der die ganze Handschrift nicht mehr lesen wollte. Dem kirchlichen, dem katholischen Gemeinschaftsgedanken standen diese Kreise mit vollkommener Gelassenheit gegenüber, darum auch dem Gewissenskampf derer, die für den altkirchlichen Gemeinschaftsgedanken gegen den päpstlichen Absolutismus kämpften.

Eine weitere Hemmung erfuhr der Protest gegen die vaticanische Umbildung der katholischen Kirche und die altkatholische Kirchenbildung durch die Kurzsichtigkeit bestimmter Regierungskreise, die insbesondere in Deutschland und in Österreich in diesem Protest eine Beeinträchtigung des Autoritätsgedankens und eine demokratische Auflehnung gegen die monarchische Kirchenleitung erblickten. Zu all dem trat die sittliche Unzulänglichkeit jener hinzu, die aus geschäftlichen oder aus Familienrücksichten eine offene Vertretung ihrer religiösen Überzeugung scheuten und unterliessen. Sie liessen und lassen sich zur breiten kirchlichen Masse zählen, obwohl sie innerlich mit dem dogmatischen System der Kirche längst gebrochen haben und an den kirchlichen Einrichtungen und Personen oft schärfste Kritik üben.

Die Masse der Gläubigen selbst aber, der auch gegenwärtig noch der römische Katholizismus als die einzig sinngemässe und

allein gültige Form des Katholizismus erscheint, lässt sich in eine intellektuelle Oberschicht und in die breite Masse der Gläubigen, die eigentlich „hörende Kirche“, zerlegen. Für diese wird die Stellungnahme zur Kirche und zum kirchlichen Leben durch die ererbte Gewohnheit, durch das soziale Anlehnungsbedürfnis und zuletzt durch einen blinden Autoritätsglauben entschieden. Dagegen lässt sich die intellektuelle Oberschicht, auch wo ihr der Absolutismus der Kirchenleitung und die Härte der dogmatischen Orthodoxie fragwürdig geworden sind, zumeist von dem Gedanken bestimmen, dass die religiöse Selbstverantwortung des Individualismus über die Kritik des Glaubens und der Kirche notwendig zur Auflösung der Religion führen müsse, und dass darum nur der Anschluss an den Offenbarungs- und Autoritätsgedanken und die Verkörperung dieses Gedankens in einem sichtbaren kirchlichen Oberhaupt solchem Schicksal und solcher Gefahr vorbeugen könne. Man glaubt an eine Kirche des Geistes nur, wenn die Offenbarung dieses Geistes durch eine sichtbare Kirche und ein unfehlbares kirchliches Lehramt gewährleistet wird. Augustinus hat für die Denker dieser Art insgesamt die schlagende Formulierung gefunden: „Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas ¹⁾.“

Die Kirche ist also wesentlich Autoritätskirche; sie soll als solche, wie neuerdings Karl Schmitt ausgeführt hat, ganz auf den Gedanken der Repräsentation gegründet sein. Sie „will die königliche Braut Christi sein; sie repräsentiert den regierenden, herrschenden, siegenden Christus“. Sie fasst „Christus nicht als Privatmann“ und „das Christentum nicht als Privatsache und reine Innerlichkeit“ auf, sondern gestaltet es zu einer sichtbaren Institution. Allerdings weiss Schmitt, dass der römischen Kirche diese Gestaltung des Kirchengedankens als Verrat ausgelegt worden sei, insbesondere Dostojewski habe in seinem Grossinquisitor das Machtstreben dieser Kirche als Satanswerk verdammt und dabei „seinen eigenen, potentiellen Atheismus in die römische Kirche projiziert“ ²⁾. Wir lassen die Bemerkung über den Atheismus Dostojewskis hier ausser Betracht und beschränken unsere Auseinandersetzung auf den dem Staatsrechtslehrer kongenialen Versuch, die christliche Kirche als welt-

¹⁾ c. ep. Manich 5.

²⁾ Karl Schmitt, Römischer Katholizismus und politische Form, 1923, S. 65 ff.

umfassenden Imperialismus zu begreifen und zu rechtfertigen. Dass diese Auffassung dem Geiste und Willen Christi nicht entspricht, hätte Schmitt allerdings schon der Versuchungsgeschichte Matth. 4, 1—11, entnehmen können. Sie wird überdies durch die Erklärung ausgeschlossen „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“ und durch die Erläuterung, die diese Erklärung bei Matth. 20, 25 ff. erfährt, wonach das Reich Gottes in seinem Wesen jede Gewaltherrschaft ausschliesst und nur auf die Bereitwilligkeit sich gründet, anderen in der Liebe zu dienen. „Christus ist keine Privatperson“ — ganz gewiss nicht! Aber das heisst doch nicht, dass die von ihm begründete religiöse Gemeinschaft der Kirche ganz ins Institutionelle, Juristische, ja Politische übertragen wird. Kann der Gemeinschaftsgedanke nicht auch noch durch andere als durch solche autoritativen Bindungen geschaffen und erhalten werden? Christus ist keine Privatperson, insofern er Prophet — *der* Prophet ist. Aber als solcher schafft er durch den religiösen Geist das Ethos der sozialen Bindungen, der Politiker schafft es immer nur durch das Recht, hinter dem die Gewalt steht. Es ist im Grunde Skepsis und Unglaube gegenüber der Macht des religiösen Geistes, in dem Christus in seiner Kirche fortlebt, der eine Verdinglichung dieser Macht in der Rechtskirche und eine Repräsentation Christi in seinem Stellvertreter fordert. Dieser Unglaube vermeint, dass der „Geist der Wahrheit“, dem religiösen Individualismus ausgeliefert, notwendig den Glauben und die Kirche auflösen müsse. Er übersieht dabei geflissentlich, dass trotz aller Zersplitterung sich als Wirkung des Geistes Christi auch in den protestantischen Kirchen immer wieder Sammelpunkte religiöser Wahrheit und Liebe bilden, die diesen Geist in der Besonderheit einer menschlichen Bildung „repräsentieren“. Er übersieht dabei vor allem, dass die römische Kirche in ihrer geschichtlichen Erscheinung keineswegs das Ideal darstellt, zu dem sie eine unwahre Apologetik zu machen pflegt, und dass es darum unmöglich ist, absolute Prädikate, die doch nur dem Ideal zukommen, auf ihre geschichtliche Erscheinung zu übertragen. An die Kirche Christi glauben, kann darum niemals heissen, „an den römischen Imperialismus glauben und ihn in seiner kirchlichen Form heilig sprechen.

Allein wird nicht dieser Glaube an die Macht des Geistes in der Kirche, sofern er auf die Hilfe imperialistischer Politik

verzichtet, immer übel belohnt? Hat er sich nicht allezeit verlassen gesehen von den Menschen, wenn er seinem Ideal eine Heimstätte bauen wollte? Hat nicht der Ausfall durchgreifender politischer Beihilfe gerade im vergangenen Jahrhundert alle Ansätze zu kirchlichen Reformbildungen im abendländischen Katholizismus scheitern lassen? Hat nicht auch unsere altkatholische Kirchenbildung an diesem herben Schicksal teilgenommen? Hat doch der Kulturhistoriker Wilhelm Riehl im Altkatholizismus, in seiner Entstehung und Fortbildung, im Gelingen und Fehlschlagen ein geradezu typisches Beispiel sehen wollen, an dem sich das Unvermögen unserer Zeit für die Gründung grosser neuer Kirchen offenbare ¹⁾).

In diesem Urteil steckt ein richtiger Kern, aber es ist trotzdem einseitig. Es berücksichtigt nicht die entscheidende Tatsache, dass die Führer der altkatholischen Bewegung gar *keine* neue Kirche gründen, sondern nur das Recht der *alten* wahren wollten. Es übersieht, dass die altkatholischen Kirchenbildungen auch heute noch viel mehr Notbauten als in sich abgeschlossene Gebilde darstellen von der Art, wie es die römisch-katholische Kirche oder die Kirche Calvins sind. Die altkatholische Kirche ist darum viel mehr eine Idee und ein Modell für ihre Verwirklichung als eine Kirchenbildung, die für sich den Anspruch auf Vollkommenheit erhöhe. Sie hat darum auch niemals den Glaubenssatz vertreten, dass sie in der Besonderheit ihrer Gestaltung die allein selig machende Kirche sei.

Als Idee bezeichnet die altkatholische Kirche eine noch ungelöste Aufgabe, nämlich diese: durch freie und selbständige katholische Nationalkirchen die Einheit des christlichen Geistes, des Glaubens und der Liebe in der Menschheit vorzubereiten, die allein das Kennzeichen wahrer Katholizität ist. Denn die universale Geistes-, Lebens- und Liebesgemeinschaft, die im Wechselaustausch der Gaben und Güter unter den verschiedenen Kirchen sich ergeben würde, sie wäre wirklich nur durch den Gedanken gegenseitiger Verpflichtung und Dienstbarkeit bestimmt, eine Verpflichtung, die nicht durch Zwangsmassnahmen erzwungen, sondern aus dem freien Willen und aus dem Be-

¹⁾ W. H. Riehl, Religiöse Studien, 1895, S. 296.

kenntnis entsprungen wäre: „Einer ist euer Meister, Christus, ihr alle aber seid Brüder¹⁾.“

Aber hat der katholische Einigungsgedanke auf dem Boden freien und katholischen Nationalkirchentums, hat damit die altkatholische Kirchenidee zunächst im Rahmen der abendländischen Christenheit irgendwie Aussicht auf Erfüllung? Im unberechenbaren Wandel des geschichtlichen Lebens den Propheten zu spielen, wird immer ein unsicheres, ja verwegenes Unterfangen sein. Denn keiner weiss die Stunde, in der Gott den schöpferischen Genius beruft, der sein Werk auch in der christlichen Kirche vollbringt. Wir können daher nur perspektivische Linien ziehen, welche die Ideen als Geisteskräfte mit dem zeitgeschichtlichen Leben der Gegenwart verbinden. Solche Fernsicht aber gibt uns das Vertrauen, dass auf der altkatholischen Kirchenidee die Verheissung der Zukunft ruht, dass die Kinder oder die Enkel derer, die an sie glauben, einmal das Land erben werden.

Dieses Vertrauen aber gründet sich in seinen menschlichen Bezügen auf die zeitgeschichtliche Lage, in der wir alle leben.

¹⁾ Ich freue mich, nachträglich einer gleichgerichteten Auffassung auch auf russisch-orthodoxer Seite zu begegnen. N. v. Arseniew, Ostkirche und Mystik, München 1925, S. 30 f. (zitiert von Engelbert Krebs: «Die Selbstbesinnung des Schismas und des Weltprotestantismus.» Literar. Handweiser, Sept. 1925), schreibt: «Die grosse Einheit der Kirche wird nicht als etwas formell Autoritatives, eine formell bindende Macht aufgefasst, die sich in juridischen Formeln zum Ausdruck bringen liesse. Die morgenländische Kirche kennt keine formelle juridische Autorität. Christus, die Apostel, die Kirchenkonzile sind für sie keine ‚Autorität‘. Nicht von Autorität ist hier die Rede, sondern es ist ein unermesslicher Strom der Gnade, der von Christus ausgeht, und wo ein jeder als Tropfen, als Wille mitgetragen wird. . . . Und die morgenländische Kirche glaubt, dass dieser gewaltige Strom der Gnade alle mitreissen soll, alle Brüder, alle Menschen. . . . Und daraus ergibt sich . . . der starke *eschatologische* Zug, dieser sehnsuchtsvolle inbrünstige Ruf der Kirche, diese freudige Erwartung der künftigen Vollendung.» Dazu bemerkt Krebs: «Damit sind wir an dem Eigentümlichen der morgenländischen Betrachtung der Kirche angekommen: Die Kirche ist selber noch nicht zu Ende gebaut; sie erwartet noch ihre Vollendung. Während der Katholik sich in der Kirche als in einem wesentlich vollendeten Bau heimisch weiss, der nur in Einzelheiten wechselnder Art eine geschichtliche Entwicklung durchmacht.» Und die eigene römische Auffassung fasst Krebs in den Satz zusammen S. 739: «Die katholische Kirche wird nie ein ‚Bund‘ sein, der erst eine ‚künftige‘ Einheit vorbereitet. Die Kirche Christi *ist* eine, und sie ist es durch die Vereinigung aller Gläubigen und ihrer Hirten unter dem einen Oberhirten.» Es ist immer das gleiche Verfahren: Die Verabsolutierung der irdisch geschichtlichen Erscheinung der römischen Kirche und ihre Gleichsetzung mit der Geisteskirche Christi, aus deren mystischer Gottesmacht alle Kirchen leben.

In ihr haben politische Momente auch stärkste religiöse Bedeutung. Aus diesen Momenten greife ich einige heraus: Wohl beherrschen imperialistische Tendenzen, d. h. Tendenzen, die eigene Geltung auf Kosten anderer durchzusetzen, noch in weitem Ausmass die Politik der Staaten und Völker. Aber vor dem Weltgewissen ist der Imperialismus heute gerichtet¹⁾. Man weiss es, dass er vor dem Geiste Jesu sich nicht rechtfertigen kann; man weiss es, dass seine Verherrlichung des mechanischen Machtgedankens, seine Ausnutzung der Schwachen und Wehrlosen ebenso die sozialen Grundlagen des Gemeinschaftslebens wie den idealen Rechtsgedanken der *iustitia commutativa* im Verkehr der Völker vernichtet; man weiss endlich auch, wieviel Unheil und Unsegen er über die Völker heraufbeschworen hat. Die *Idee* des Völkerbundes, deren Grundvoraussetzung die Anerkennung des Selbstbestimmungsrechtes der Völker ist, marschiert, wie unvollkommen auch die gegenwärtige praktische Verwirklichung dieser Idee noch sein mag. Auf das kirchliche Leben angewandt bedeuten diese Gedanken und Tatsachen, dass der Imperialismus, das Recht der Vorherrschaft einer einzelnen Kirche über alle anderen, genau so unerträglich ist wie die politische Vormacht eines einzelnen Volkes. Ja dieser geistliche Imperialismus ist noch unerträglicher, da er dem ausdrücklichen Worte des Herrn widerspricht: „Ihr wisset, dass die Fürsten der Völker über sie herrschen und die Machthaber über sie gebieten. So soll es nicht unter euch sein, sondern wer gross sein will unter euch, der sei euer Diener und wer der Erste sein will, der sei euer Knecht. Wie auch der Sohn des Menschen nicht gekommen ist, sich dienen zu lassen, sondern dass er diene und sein Leben lasse zur Erlösung für Viele.“ Mögen darum auch einzelne müde Seelen in der Verwirrung der Zeit nach der *pax Romana* sich sehnen, im ganzen wächst — die katholische Jugendbewegung zeigt es — das kirchliche Bewusstsein in eine Verschmelzung mit dem nationalen auch im römischen Katholizismus hinein, und sie wird eines Tages eine Macht sein, die das Selbstbestimmungsrecht auch für die Einzelkirchen fordern und in ihrem freien Bunde das Wesen der Katholizität, das *sacramentum unitatis* erblicken wird, nicht aber in der Unterwerfung unter die priesterliche Herrschaft Roms.

¹⁾ Auch die Stockholmer Konferenz hat das, wenn auch nicht scharf genug, ausgesprochen.

In der Politisierung der Kirche, in ihrer Umwandlung in eine absolute geistliche Monarchie erkannten wir die wesentliche Hemmung für die Verwirklichung des altkatholischen Kirchenideals in der abendländischen Kirche. Aber sie ist es nicht allein, vielmehr haben die Gegenkräfte gegen den geistlichen Zentralismus und zugleich gegen den rechtlichen Formalismus in der römischen Kirche eine Entspannung gegenüber den religiösen Bindungen herbeigeführt, die zuletzt den kirchlichen Gemeinschaftsgedanken überhaupt zur Auflösung zu bringen droht. Die Folge dieser geistigen Umstellung ist schliesslich eine individualistische Isolierung, die da glaubt, den ganzen Gehalt des religiösen Lebens aus eigenen Kräften bestreiten zu können. Darin ist eingeschlossen die Ablösung von aller Tradition und Geschichte, die Ablösung vom kirchlichen Gemeinschaftsleben in Liturgie und Gebet und zuletzt das Unvermögen, Religion überhaupt noch als ein gemeinsames Erlebnis zu begreifen. Diese Isolierung im tiefsten Lebenskreise greift aber auf alle anderen Lebensbeziehungen über. Sie wirkt sich in der geistigen, sittlichen, sozialen Atomisierung aus, die für die europäische Gesellschaft im 19. Jahrhundert so bezeichnend geworden ist und zu einem gegenseitigen Nichtverstehen der Individuen, der Stände, der Völker geführt hat. Doch auch hier hat die Gegenbewegung gegen die geistige Zersetzung der Welt eingesetzt, gegen die Orgien der Selbstsucht und des Hasses, die wir schmerzlich, erbittert und enttäuscht im letzten Jahrzehnt und länger schon erlebt haben. Immer nachdrücklicher wird als sittliche Forderung für das wirtschaftliche und politische Leben der Gedanke der Volksgemeinschaft erhoben, immer entschiedener die moralische Abrüstung der Welt, Versöhnlichkeit, Frieden unter den Völkern gefordert. Alle diese Forderungen bedürfen aber, um sich durchzusetzen, des religiösen Gemeinschaftsgeistes, und es ist kein Zufall, dass sie in der Stockholmer Konferenz für praktisches Christentum zu so entschiedener Aussprache gelangt sind. Es ist katholischer Gemeinschaftsgeist, der sich über den Rahmen der katholischen Kirchen hinaus auch bei den protestantischen Brüdern äussert. Doch wiederum muss es dem christlichen Gewissen nach meinem Urteil unerträglich erscheinen, dass der römische Katholizismus sich diesem Gemeinschaftsgeiste, dieser brüderlichen Verständigung und Aussprache versagt und in selbstgerechter

Isolierung beharrt. Demgegenüber darf die Haltung der altkatholischen Kirchengemeinschaften, wenn es auch im Augenblick wie eine Übertreibung klingt, als providentiell bezeichnet werden. Denn ihnen ist wie den Kirchen des Orients nicht nur die Vertretung des katholischen Nationalkirchentums zu gefallen, sondern zugleich die Aufgabe nach den Worten Döllingers „Werkzeug und Vermittlungsglied einer künftigen grossen Wiedervereinigung der getrennten Christen und Kirchen“ zu werden. Es ist nicht denkbar, dass wir dieser Aufgabe nachleben, ohne zugleich den sittlichen Gedanken der Völkerverständigung zu vertreten. Das katholische Ethos der Menschheitsverbrüderung im göttlichen Geiste kann zuletzt nicht ohne politische Auswirkung bleiben.

Weit gespannt sind die Hoffnungen, die wir dem altkatholischen Kirchenideal in dieser Betrachtung zugesprochen haben, vielleicht zu weit gespannt — so wird mancher einwenden — für die äussere Dürftigkeit des kirchlichen Lebens, mit der wir gegenwärtig zu rechnen haben. Doch wer wollte um solcher Dürftigkeit willen sich entmutigen lassen und auf den Glauben an die Zukunftsbedeutung unserer Kirchen verzichten? Wann Gott diesem Glauben sein Recht und der altkatholischen Kirchenidee die Zeit ihrer Erfüllung geben wird — wir wissen es nicht. Wohl aber wissen wir und können es mit einer Abwandlung eines Schellingschen Wortes behaupten: „Wann diese Periode sein wird, dann wird auch Gott sein¹⁾“, dann wird der Geist Gottes seine Kirche erfüllen, und der Katholizismus wird wahrhaft eine Kirche von Brüdern sein.

Konstanz.

Rudolf KEUSSEN.

¹⁾ F. W. Schelling, System des transzendentalen Idealismus, Werk III, 611.