

Römisch-katholische Stimmen zur ökumenischen Bewegung unter besonderer Berücksichtigung des Papsttums

Autor(en): **Neuhaus, Constantin**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **31 (1941)**

Heft 3-4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-404169>

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.

Römisch-katholische Stimmen zur ökumenischen Bewegung unter besonderer Berücksichtigung des Papsttums.

Die grosse Zurückhaltung in den Wiedervereinigungsbestrebungen der getrennten Kirchen, die sich bisher die römische Kurie auferlegt hat, wird von allen kirchlichen Unionsfreunden schmerzlich empfunden. Denn die eine, heilige, katholische und apostolische Kirche, die das Hochziel ist, kann nur in Verbindung mit der römisch-katholischen Weltkirche erreicht werden. Und doch sind die Zeiten scheinbar vorüber, da Konferenzen, wie die Mechelner, die Arbeiten des Unionsklosters Amay-sur-Meuse und die Una-Sancta-Bewegung mit Misstrauen, wenn auch noch kritisch, betrachtet werden. Heute gilt der römische Katholik nicht mehr als suspekt, der in Wort und Schrift an den Gesprächen zwischen den Konfessionen teilnimmt. Namen wie Max Pribilla S. J., Arnold Rademacher, Hugo Lang O. S. B. und andere haben einen guten Klang und ihre Beiträge zu den konfessionellen Klarstellungen sind äusserst wertvoll. Der rechthaberisch-polemische Ton früherer Zeiten hat einer verständnisvollen, irenischen Behandlung der Kontroversfragen Platz gemacht. Das gewaltige Gemeinschaftserlebnis durch den Krieg drängt zu kirchlicher Verständigung. Viel wertvolles religiöses Gut wird auch in andern Kirchen gesehen, dessen Aufnahme die eigene Kirche nur bereichern könne. «Erst dann tritt die Einheit und Katholizität der römischen Kirche in Erscheinung, wenn sie ökumenisch geworden ist auch in dem Sinne, dass tatsächlich alle Christen und christlichen Gemeinschaften der Erde sich als Glieder des einen mystischen Leibes Christi fühlen», schreibt Arnold Rademacher in seinem Buche «Die Wiedervereinigung der christlichen Kirchen» (Bonn, Hanstein). Er fordert Verständnis für die organische Ganzheit im Glaubensleben, irenische Gesinnung und bewusste Pflege des ökumenischen Gedankens. Er zitiert Ignaz Döllinger, der von der katholischen Theologie u. a. verlangte, dass sie die katholische Lehre in ihrer Totalität, ihrer Verbindung mit dem kirchlichen Leben, ihrem organischen Zusammenhang und ihrer innern Konsequenz bringe, dass sie dabei aber auch das Wesentliche, Bleibende scharf unterscheide von dem Zufälligen, dem Vorübergehenden und den der Idee fremdartigen Auswüchsen. Sie müsse ferner der Kirche die Eigentümlichkeit des Magnetberges geben, der alles Eisen aus

dem ihm nahe kommenden Schiffe herauszieht, so dass dieses auseinanderfällt. Sie solle also alles Wahre und Gute, welches die getrennten Genossenschaften in Lehre, Geschichte und Leben entdeckt oder erzeugt haben, sorgfältig von dem beigemischtem Irrtum ausscheiden und dann frei und offen akzeptieren... Die Theologie sei es, die der rechten, gesunden öffentlichen Meinung in religiösen und kirchlichen Dingen Dasein und Kraft verleihe, so dass vor ihr auch die Häupter der Kirche und die Träger der Gewalt sich beugen würden. Bis der Tag der Wiedervereinigung aber anbreche, sei es Pflicht der Katholiken, die religiöse Spaltung im Geiste der Busse für gemeinsam begangene Schuld zu tragen. «Unsere Sache ist es nur, die Einheit des Glaubens vorbereiten zu helfen durch die Einheit des Geistes im Bande des Friedens.»

Rademacher gibt auch zu, dass, da nach Kant alles Grosse, auch das Heilige, in Menschenhänden klein wird, und da pagantistische Elemente immer wieder Einlass in das Heiligtum begehren, es eine besondere Aufgabe der Seelenhirten und der Herde selbst sein müsse, Vermenschlichungen in den religiösen Vorstellungen und an Aberglauben grenzende Observanzen in den religiösen Übungen nach aller Möglichkeit fernzuhalten, durch die viele religiöse Menschen von der ernsthaften Beschäftigung mit katholischem Wesen abgehalten würden.

Vielleicht der interessanteste neuere Beitrag zur ökumenischen Frage ist ein in Verbindung mit Christen der römisch-katholischen, evangelischen und orthodoxen Kirche von Dr. Josef Caspari bei Friedrich Beck und Schöningh & Haindrich, Wien, 1940, herausgegebenes Sammelwerk, welches Hugo Lang im Maiheft des inzwischen leider eingestellten «Hochland» einer eingehenden Würdigung unterzieht. Das grosse Anliegen ist nicht die Überwindung des Kirchenwesens, sondern des Vielkirchenwesens, mit der Zielsetzung der *Una Sancta*, die vorläufig noch ein fernes Wunschbild ist. Der jetzige unerfreuliche Übergangszustand muss durch Begegnungen und Gespräche, durch Pflege des Geistes der Liebe in Abkehr vom Geiste des Hasses überwunden werden, so dass man nicht mehr sagen kann: «Sie haben genug Religion, um sich zu hassen, aber zu wenig, um sich zu lieben.» Die katholischen Freunde gehen selbstverständlich aus von ihrem Bekenntnis der Einen heiligen katholischen und apostolischen römischen Kirche, deren Besitztümer sie selbst hoch genug schätzen, um Aussenstehende mit ihnen bereichern zu wollen. Freilich glauben auch

sie nicht, dass sie bei einer Einigung bloss zu geben und nicht auch zu nehmen hätten. Sie sind vielmehr überzeugt, dass die katholische Kirche nur gewinnen kann, wenn sie Elemente aus dem Protestantismus in sich aufnimmt, die bei uns weniger kräftig entwickelt wurden, weil in der bisher völligen Abwehrstellung gerade die Pflege dessen befohlen schien, was die Reformation weggeworfen hatte. So sehen sie eine Kirche vor sich, die an Katholizität durch gesondert entwickelte, aber durchaus übernehmbare Güter des Protestantismus gewachsen, gleichsam katholischer ist, womit auch den von den evangelischen Gläubigen klar erkannten und tief bedauerten Fehlentwicklungen im Protestantismus ein Ende gemacht wäre.

Lang setzt sich mit dem am wenigsten optimistisch gefärbten Beitrag des Protestanten Hermann Herrigel auseinander, der offen bekennt, dass der Katholik von der Einheit der Kirche eine andere Auffassung hat wie der Protestant. Für den Katholiken kann sie nur bestehen in der Rückkehr der abgefallenen evangelischen Kirchen in die eine katholische (sc. römisch-katholische) Kirche. Herrigel schreibt: «Die katholische Kirche in ihrer geschichtlichen Gestalt hat bisher die andern Ausprägungen christlichen Lebens und christlicher Wahrheit nicht in sich aufzunehmen vermocht, wie soll sie dafür heute Raum haben?» «Der Zusammenschluss der christlichen Kirchen zu Einer Kirche sprengt den Sinn der Katholizität, wie er im Primat und der Unfehlbarkeit des Papstes zum Ausdruck kommt.» Hierzu bemerkt Lang: Da Herrigel in der katholischen Einheit die Begrenzung der Katholizität der römischen Kirche sieht, kann er sich mit unzähligen andern nicht vorstellen, wie eine Kirche, die den Primat und die Unfehlbarkeit des Papstes bekennt, katholischer werden könnte, wenn sie irgendwelche evangelische Überzeugungen aufnimmt. Das Ringen um die Wahrheit bedeute auch für den Katholiken ein Ringen um den recht tief und umfassend verstandenen Inhalt der göttlichen Offenbarung. Die päpstliche Autorität verschaffe diesem Wahrheitsstreben nur letzte Sicherheit. Herrigel meint, die Frage nach einer neuen Kirche fordere auch eine neue Theologie. Die gleiche Theologie, die die Kirche veruneinigt hat, könne sie nicht wieder vereinigen. Dieses Wort nimmt Lang freudig auf: «Gerade das wollen wir als wichtigsten Beitrag zum Una-Sancta-Streben fordern: eine neue Theologie auf beiden Seiten, eine katholischere Theologie auf beiden Seiten, eine Theologie mit der Zielvorstellung einer Kirche,

die wir aus Herzenshöflichkeit eine evangelisch-katholische oder katholisch-evangelische nennen möchten; aber, ein wenig unbarmherzig um der Klarheit willen, als eine katholischere Kirche charakterisieren wollen.»

Von der protestantischen Theologie fordert er eine Selbstbegründung, d. h. zur Rechtfertigung der weiteren selbständigen getrennten Existenz ihrer jeweiligen kirchlichen Gemeinschaft vor sich selbst. Da rechtverstandener Protestantismus immer im Werden sei, sei diese Forderung ihm wesensgemäss und wesensnotwendig. Und nun fragt er: Besteht das unaufgebbare, unveräusserliche Erbe der Reformation in der Gesamtheit lutherischer oder calvinischer Lehren? Die Antwort entnimmt er andern Beiträgen des Sammelwerkes. J. Lortz stellt fest: «Nur mehr ein erschütternd geringer Prozentsatz von Mitgliedern der protestantischen Kirchen steht auf dem Boden der Lehre, die Luther in voller dogmatischer Intoleranz als unumgängliche Voraussetzung für den Eingang ins ewige Leben fordert.» Und der evangelische Pfarrer Schumann schreibt: «Das Luthertum hat vieles gegen sein eigenes Wesen verlorengelassen.» Selbst die Grundlehre Luthers sei aufgegeben, so dass der alte Krogh Tønning recht habe, dass es «nur wenigen aufrechten Vertretern der protestantischen Bekenntnisse einfallen würde, die Lehre vom Glauben allein, der selig macht, in seiner radikalen Auffassung heute noch zu predigen». Das Grunderlebnis Luthers könne nicht einfach nachvollzogen werden.

Ignaz Döllinger hält die Solafide-Lehre für «das einzige unübersteigbare Hindernis» für jeden Plan einer Wiederherstellung der kirchlichen Einheit. So könnte diese Lehre die Ausgangsstellung für eine konfessionelle Besprechung werden. Das Tridentinum hat sich ja gerade mit diesem religiösen Anliegen der Reformation beschäftigt. «Daher ist die Frage, ob der Gegner, gegen den der Protest aufrecht erhalten wird, noch als derselbe angesehen werden könne, wie jener, der den Protest herauszufordern schien. Was ist denn am Erbe der Reformation unveräusserlich?» Lang macht sich als Antwort die Worte W. Stählin's aus dem genannten Werke zu eigen: «Es ist uns (den Evangelischen) nicht erlaubt..., um irgendeiner ersehnten Einheit willen etwas nachzuahmen, das nicht wurzelecht und bodenständig ist. Wenn wir dabei nicht in einer gesetzlichen Weise die Entscheidungen — zum Teil sind es gar nicht Entscheidungen, sondern Versuche — des 16. Jahrhunderts

für eine unverletzliche Form halten, sondern auch über diese zeitgebundenen Formen hinausdringen, immer das Eine im Auge behaltend, dass es gilt, dem gegenwärtigen Christus zu begegnen und den Leib Christi zu „bauen“, so sind wir gerade damit dem verpflichtenden Erbe der Reformation treu.»

Die geforderte katholischere Theologie soll eine geeignete Selbstdarstellung der Kirche ausarbeiten. Dieser wird aber eine neue Selbstbesinnung, Selbstverwesentlichung, ja Selbstverwirklichung vorangehen müssen. Nach Möhler, «Die Einheit in der Kirche» war «die Gesamtheit der Gläubigen nie christlich genug, um rein die Idee der katholischen Kirche im Leben darzustellen; so erhaben ist sie. Nicht einmal voll ist diese Idee je in Wirklichkeit dargestellt gewesen, am wenigsten in den Jahrhunderten seit der abendländischen Kirchenspaltung.»

Zu Selbstbesinnung gehört vor allem wohl eine Rückbesinnung auf das eigene Wesen der Kirche. Obwohl die römische Dogmatik gewiss keinen Traktat der Glaubenslehre gründlicher behandelt hat als gerade das Kapitel «de ecclesia», ist es doch noch nie zu einer kirchenamtlichen Definition der Kirche gekommen, weder auf einem allgemeinen Konzil, noch auch durch eine päpstliche Kathedralentscheidung. Die römischen Dogmatiker haben einen imposanten geistigen Kirchenbau errichtet, bei dem aber die meiste Mühe auf die Darstellung des formal-juridisch-soziologischen Gefüges, auf die *ecclesia visibilis*, verwendet wurde, während die Darstellung der Kirche als *corpus Christi mysticum* immer zu kurz gekommen ist, wenn man sich überhaupt an diese wichtigste innere Seite der Kirche herangewagt hat. Hier haben die Theologen noch eine notwendige und verdienstvolle Arbeit zu verrichten. Im *Catechismus Romanus*, der auf Geheiss der Päpste Pius V. und Clemens XIII. als Grundlage für den Religionsunterricht der Pfarrer herausgegeben ist und die Beschlüsse des Tridentinums praktisch verarbeitet hat, finden wir kaum einen Hinweis auf das *Corpus Christi mysticum*. Es ist schon so, wie der evangelische, hochkirchliche Pfarrer Paul Schorlemer in der Zeitschrift «Die Eine Kirche» (1936/5) schreibt: «... dass im Katholizismus der Leib beinahe die Seele verloren habe.»

Dass die bisher übliche Darstellung der Kirche noch einer Ergänzung bedurfte, ist schon zur Zeit des Vatikanums empfunden worden. Darum wurde auch dem Konzil die *Constitutio «de ecclesia»* vorgelegt. Es sollte als 1. Kapitel die Kirche als mystischer

Leib Christi behandelt werden. Dieses Kapitel wurde von den Konzilsvätern in Schriftsätzen gründlich zerpfückt, aber zu einem Resultat ist man nicht gekommen. Es ist ebenso zurückgestellt worden wie die übrigen 13 Gegenstände des Vorentwurfes «de ecclesia», um bei einer Wiederaufnahme des am 9. Oktober 1870 vertagten Konzils von neuem behandelt zu werden. (Nebenbei bemerkt: Eine Neueröffnung des Vatikanums ist in Aussicht genommen und die Vorarbeiten dazu sind in vollem Gange, der Öffentlichkeit aber ist noch nichts bekannt gegeben worden.)

Von den 15 Kapiteln des Vorentwurfes kam nur das elfte vom Primat des Papstes zur Durchnahme, endgültigen Formulierung und feierlichen Promulgation und wurde durch einen in der ersten Vorlage nicht vorgesehenen Anhang über die Unfehlbarkeit des Papstes erweitert. Damit ist nun ein fatales Hysteron-Proteron entstanden. Die Formulierung über das Wesen der Kirche wäre gewiss wichtiger gewesen als die Deklaration der beiden Lehrmeinungen über den Universalepiskopat und die Unfehlbarkeit des Papstes zu einer göttlich geoffenbarten Glaubenslehre, zum Dogma. Vielleicht liegt es im Plane der göttlichen Vorsehung, dass eine Promulgierung der kirchenamtlichen Lehre «de ecclesia» erst auf der geplanten Fortsetzung des Vatikanums vorgenommen wird. Inzwischen ist ja die *Una Sancta* immer mehr das grosse Anliegen der getrennten Kirchen geworden und die Arbeiten der Lausanner und Edinburger Konferenzen über die Kirche können trotz aller Differenzen, die dort zutage traten, nicht unberücksichtigt bleiben. Es ist gewiss von grossem Wert für die vatikanischen Vorarbeiten, dass die Anschauungen der einzelnen Gemeinschaften dort präzisiert herausgestellt sind.

Dass die vatikanischen Dogmen vom 18. Juli 1870 das grösste Hindernis der Vereinigung der von Rom getrennten Kirchen mit der römischen Kirche sind, ist schon damals von bedeutenden Konzilsvätern und Theologen betont worden. Diese Dogmen errichteten neue Scheidewände zwischen Rom und den orthodoxen katholischen Kirchen des Morgenlandes, die denn auch sowohl den Universalepiskopat des Papstes wie dessen Unfehlbarkeit ablehnen und dadurch aus Schismatikern «Häretiker» wurden, um von der Vertiefung der Gegensätze mit den protestantischen Kirchen ganz zu schweigen. Menschlich gedacht und gesprochen ist jetzt eine kirchliche Wiedervereinigung mit Rom für alle ausserhalb der Obödienz des Papstes stehenden kirchlichen Gemein-

schaften ohne Unterwerfung unter diese Dogmen ausgeschlossen. Es ist typisch römisch gedacht, wenn der amerikanische Kardinal Gibbons in einem Brief an den Generalsekretär der Faith-and-Order-Bewegung, Dr. Peter Ainsle, 1920 schrieb: «Ich gehe von Herzen mit Ihnen um die Bemühung für christliche Einheit einig; denn Schisma ist ein Fluch, während Vereinigung ein Segen ist. Aber Jesus Christus hat auf die einzigen Mittel hingewiesen, durch die diese Einheit zustande gebracht und aufrecht erhalten werden kann, nämlich durch die Anerkennung des Petrus und seiner Nachfolger als Häupter der Kirche. Bauen Sie auf diesen Grund und Sie werden keinen babylonischen Turm errichten und nicht auf Sand bauen. Wenn alle christlichen Sekten mit dem Zentrum der Einheit vereinigt wären, so würden die zerstreuten Heerscharen des Christentums eine Armee bilden, welcher der Atheismus und Unglaube nicht länger widerstehen könnte.» Dieser Hinweis auf den römischen Papst als Zentrum der Einheit ist gewiss altchristlich, wenn heute damit nicht eine Annahme der vatikanischen Dogmen gefordert würde, die nun einmal in ihrer jetzigen Form für viele Christen, die sich mit der Entwicklung des Papsttums beschäftigt haben, eine Sünde wider die erkannte Wahrheit wäre, also eine Sünde wider den Heiligen Geist, die weder in diesem noch im andern Leben verziehen werden wird.

Man kann es daher verstehen, wenn nun gerade diese Dogmen von den ökumenisch denkenden römischen Christen den Andersgläubigen als weniger einschneidend und bedeutungsvoll hingestellt werden, als heute angenommen wird. Man gibt sich grosse Mühe, insbesondere die päpstliche Unfehlbarkeit zu erweichen und mundgerecht zu machen. Lang schreibt: «Sehen wir von primitiven, ja grotesken Missdeutungen des Unfehlbarkeitsdogmas ab, die selbst in der evangelischen Theologie heute noch irrlichtern, und nehmen wir an, die vielfachen Bedingungen eines unfehlbaren Urteils seien unter evangelischen Christen wohlbekannt, so dürften diese doch weithin falsche Vorstellungen haben von dem Umfang, in dem Gottes Vorsehung dieser letzten Sicherung des von Christus der Kirche anvertrauten Offenbarungsgutes sich bedient.» «Die heutige katholische Theologie zählt nur zwölf oder dreizehn Fälle auf im Laufe der ganzen Kirchengeschichte, in denen ein Papst ex cathedra gesprochen hat, und nach fast einhelliger Meinung ist seit 1870 nicht eine einzige Ex-cathedra-Entscheidung gefällt worden. Erst wenn die Theologie eine neue Selbstdarstellung der

Kirche erarbeitet hat und diese autoritativ verkündigt ist, wird die „äusserste Konsequenz“ des katholischen Autoritätsprinzips, das unfehlbare Lehramt des Papstes, an ihrem rechten Ort für Geist und Gemüt der Katholiken wie der Nichtkatholiken erscheinen.»

Wenn vor 1870 die Schulmeinung von der Infallibilität des römischen Papstes noch nicht *de fide* war und nach 1870 noch keine Kathedralentscheidung gefällt ist, so ist faktisch also keine päpstliche Entscheidung für den Katholiken im Gewissen verbindlich.

Die Vorstellung, als ob der Papst durch die Unfehlbarkeit Herr des katholischen Dogmas geworden wäre, wird als falsch erklärt. «Ihm ist vielmehr die sittliche Pflicht auferlegt, alle menschlichen Mittel anzuwenden, wodurch er zur sichern Erkenntnis der zu treffenden Entscheidung gelangen kann, weil auch für ihn das Gesetz des christlichen, religiösen Lebens gilt, welches die Mitwirkung des Menschen mit der Gnade Gottes fordert und keine Ausnahme zulässt. Nur in diesem Falle kann er auf den göttlichen Beistand rechnen. Die Tätigkeit des Papstes auf disziplinärem (?) und kirchenpolitischem Gebiete könne nicht den Anspruch auf göttliche Wahrheit und Heiligkeit erheben, wenn sie auch den der höchsten kirchlichen Autorität gebührenden Gehorsam erfordern. Päpstliche Aussprüche und Verfügungen, die den höchsten Idealen des Christentums und der Menschlichkeit nicht entsprechen, können nicht der katholischen Kirche zur Last gelegt werden.» Auf diese Äusserungen des verstorbenen römischen Kirchenhistorikers Albert Ehrhard in seinem «Der Katholizismus und das zwanzigste Jahrhundert» wird im 7./8. Heft der «Schöneren Zukunft» neuerdings hingewiesen. Wenn Pius IX. wirklich alle Mittel menschlicher Erkenntnis vor der Publikation der Unfehlbarkeit angewendet hätte, so wären die vatikanischen Dogmen nicht an das Licht der Öffentlichkeit gekommen. Dass der Papst auf Unfehlbarkeit auch in kirchendisziplinären Fragen Anspruch erhebt, ist ausdrücklich in den vatikanischen Dekreten festgelegt.

Man spricht heute lieber von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes, die man richtig und gut begründet, um dann ganz unmerklich als Träger des unfehlbaren Lehramtes den Papst zu nennen (Dr. Josef Eberle in der «Schöneren Zukunft», Heft 39/40, 1940). «Da ist das Dogma von der Unfehlbarkeit des kirchlichen Lehramtes. Zweifellos für viele Menschen ein Stein des Anstosses, ein Gegenstand des Widerspruches und doch für den religiös

Betrachtenden eine Selbstverständlichkeit, für die Menschen der Religion eine Notwendigkeit. Religion ist Wahrheit und Gnade. Aber nichts Gedankliches und Moralisches ohne entsprechende Einkleidung, ohne Akte, Symbole und Gesetze, ohne Körperschaften und körperschaftliche Führung. Rein Spirituelles verflüchtigt allzu rasch und endet in Ohnmacht. Nur Geformtes und Geführtes setzt sich durch. Das gilt auch für das Erlösungswerk Christi, das dazu bestimmt ist, als Strom höheren Lebens durch die Jahrhunderte zu fließen. Was wollen nun die Gedanken von der waltenden und die Geschichte leitenden Vorsehung Gottes, wenn sie nicht die ganz besondere Sicherung und Führung dieses höheren Lebensstromes umschließen? Natürlich ist die Unfehlbarkeit nicht zu denken wie ein Nürnberger Trichter, der einen Menschen mit übermenschlichem Wissen füllt. Natürlich besagt sie nicht Schutz eines Menschen vor Irrtümern im profanen Wissen und Tun. Natürlich gibt sie auch nicht das Recht zu Willkürlichkeiten, bindet vielmehr stärkstens an die Tradition und den Konsens berufener Berater. Sie besagt nur, aber eindeutig, besondern Schutz und Führung durch Gott, wo es um die Ausdeutung der Offenbarungen und Verpflichtungen in entscheidenden Fragen und in gewichtigster feierlicher Form geht. Wie gesagt, wer an die Vorsehung Gottes glaubt, muss auch die Führung des Werkes des Erlösers als unter deren besondern Schutz stehend glauben. Die Menschheit ist immer, vor allem hinsichtlich ihrer wichtigsten Belange, auf Führung angewiesen. Sie kann zu dieser Führung aber nur Vertrauen haben, wenn sie sie gottgeschützt weiss. Die Spötter über den infalliblen Papst spotten zumeist ihrer selbst und wissen nicht wie. Denn in demselben Augenblick, wo sie vermeinen, dem kirchlichen Lehramt gegenüber verneinende Kritiker sein zu müssen, zeigen sie sich fast immer als überzeugte Anhänger von profanen Päpsten, ob letztere nun in Form von Modegelehrten oder Modegenien, von Zeitströmungen oder Zeitmächten wirksam sind. Wenn aber schon Papstglaube, dann empfiehlt sich doch wohl besonderes Vertrauen auf die religiöse Führung dessen, hinter dem eine Geschichte von zwei Jahrtausenden, hinter dem auch ein unübersehbarer Zug ragender Geister aller Zonen steht, dessen Gesamtgeschichte in ihrer Kontinuität — gerade auch in der Erhaltung und oftmaligen Erneuerung trotz persönlicher Schwächen und Korruption — ganz offenkundig den Gnadenschutz des Heiligen Geistes verrät.»

Hierauf ist nur zu bemerken, dass der Papst «*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*» unfehlbar ist, und dass profane Päpste keinen dogmatischen Glauben bei Verlust der ewigen Seligkeit fordern.

Gerade weil die Gespräche unter den Konfessionen eine klare und kompromisslose Darstellung des kirchlichen Standortes erfordern, ist es eine Pflicht der Wahrhaftigkeit, nichts umzubiegen, zu erweichen und zu verschönern. Daher ist es für Katholiken und Protestanten nützlich, sich immer wieder das vor Augen zu führen, was das Dogma von der Unfehlbarkeit des Papstes wirklich besagt. Demgemäss wollen wir einmal wieder das *Caput IV* über die päpstliche Infallibilität zitieren: «Indem wir der vom Beginn des christlichen Glaubens angenommenen Überlieferung treu anhängen, lehren wir und erklären als göttlich geoffenbarten Glaubenssatz zur Ehre unseres göttlichen Erlösers, zur Erhöhung der katholischen Religion und zum Heile der christlichen Völker, dass der römische Papst, wenn er *ex cathedra* spricht, d. h. wenn er in Ausübung seines Amtes als Hirt und Lehrer aller Christen (also aller Getauften) gemäss seiner höchsten apostolischen Autorität eine Lehre über den Glauben und die Sitten für die Gesamtkirche als verbindlich (*tenendam*) erklärt, durch göttlichen Beistand, der ihm im hl. Petrus versprochen ist, dieselbe Unfehlbarkeit besitzt, mit der der göttliche Erlöser seine Kirche in der Definition einer Lehre über den Glauben und die Sitten ausgerüstet haben wollte. Daher sind derartige Definitionen des römischen Papstes aus sich, nicht aber auf Grund der Zustimmung der Kirche (*ex sese, non autem ex consensu ecclesiae*) unveränderlich.»

Es ist hier nicht der Ort, diese Erklärung auch in ihrer vorangehenden Begründung zu zerzausen. Das ist mit wissenschaftlicher Gründlichkeit besonders von Friedrich von Schulte in seinem «Die Stellung der Konzilien, Päpste und Bischöfe vom historischen und kanonistischen Standpunkte und die päpstliche Konstitution vom 18. Juli 1870» geschehen. Nur das wollen wir hier sagen, dass der Terminus «*Ex cathedra*» eine rein scholastische Definition ist, die vor dem 16. Jahrhundert völlig unbekannt war und auch inhaltlich nicht zu halten ist. Die *assistentia divina* aber hat der Herr allen Aposteln versprochen, indem er bei ihnen bleiben wollte bis ans Ende der Welt, ja er hat seine Gegenwart sogar verheissen, wo zwei oder drei in seinem Namen versammelt sind.

Sie gilt ganz gewiss nicht dem Petrus oder dem römischen Papste allein. Der Gesamtkirche in ihrem Organ, dem ökumenischen Konzil, kommt die Unfehlbarkeit in der Definierung von Glaubens- und Sittenlehren zu, nicht aber dem Papst ex sese. Nach dem vatikanischen Dekret ist der Papst prinzipiell schon allein befugt, Entscheidungen in Glaubens- und Sittenlehren als verbindlich zu erklären, ohne die Zustimmung der Gesamtkirche nachzusuchen. Da der Papst nach 1870 aber noch nie ex cathedra gelehrt hat, so kann man nicht die Probe aufs Exempel machen, ob er faktisch aus sich oder mit Zustimmung der Kirche infallibel gesprochen hat. Es sei hier aber doch betont, dass Pius IX. bei der Dogmatisierung der franziskanischen Schulmeinung über die «Unbefleckte Empfängnis Marias» den Konsens der Bischöfe eingeholt hat, wobei von 576 Befragten 536 für die Proklamierung der Lehre, 4 gegen sie und 36 gegen die Opportunität ihrer Dogmatisierung waren.

Trotz dieser klaren Formulierung des Dogmas von der päpstlichen Unfehlbarkeit, dem sich alle opponierenden Bischöfe bis Ende 1872 wenigstens äusserlich unterwarfen (Bischof Hefele von Rottenburg hat das Dogma innerlich nie angenommen), ist es nun doch überraschend, dass theologische Kreise in wachsendem Masse mit einer authentischen Interpretation des Dogmas rechnen, die durch eine Erklärung des Papstes oder des wiederaufgenommenen Vatikanums erfolgen könne. Bedeutsam ist die Auslegung in dem gemeinsamen Hirtenschreiben der schweizerischen Bischöfe vom Juni 1871, das Pius IX. ausdrücklich approbierte, indem er schrieb: «Nichts ist zeitgemässer und lobenswerter und nichts kann die Wahrheit klarer ans Licht stellen.» In jenem Hirtenschreiben hiess es: «Es hängt in keiner Weise von den Launen des Papstes oder von seinem Gutdünken ab, diese oder jene Lehre zum Gegenstande einer dogmatischen Definition zu machen. Er ist festgelegt und beschränkt auf die göttliche Offenbarung und auf die Wahrheit, welche diese Offenbarungen enthält; er ist festgelegt und beschränkt durch die bereits bestehenden Glaubensbekenntnisse und durch die vorausgehenden Definitionen der Kirche. Er ist festgelegt und beschränkt durch die göttlichen Gesetze und durch die Verfassung der Kirche. Endlich ist er festgelegt und beschränkt durch die von Gott geoffenbarte Lehre, welche versichert, dass es Seite an Seite mit der religiösen Gemeinschaft eine bürgerliche Gemeinschaft gibt, dass es Seite an Seite

mit der kirchlichen Hierarchie die Gewalt der weltlichen Magistraten gibt, die in ihrem eigenen Gebiete mit einer vollen Souveränität bekleidet sind.» Damit ist dem «*ex sese, non ex consensu ecclesiae*» eigentlich das Eisern-Starre genommen. Es wäre nun doch vielleicht authentisch zu erklären, welche Gesetze und Erlasse der Kirche, besonders welche Bullen früherer Päpste noch Gültigkeit haben, ob noch die Erlasse Nikolaus I., Gregors VII., Innozenz' III. und Bonifaz' VIII. mit ihren Ansprüchen über den Staat in Kraft sind. Ist vielleicht heute schon die Zeit gekommen, da sich das erfüllt, was Karl Mirbt in der Realenzyklopädie für Protestantische Theologie (Bd. XX, S. 274) schreibt?: «Auch von diesem Dogma (der Unfehlbarkeit) gilt, dass seine offizielle Rezeption ihm noch nicht die Garantie verleiht, dass es tatsächlich in den von dem beschliessenden Konzil gewollten Umfange für alle Zeiten respektiert und wirksam sein wird. Die Dogmengeschichte liefert nicht wenige Beispiele von Umwandlungen, von Umwertungen und Entwertungen einzelner Dogmen, ohne dass die innere Abwendung von ihnen die Konsequenz erzwingt, dass sie formell aufgehoben oder abgeändert werden... Die römische Kirche wird bei ihrer grossen Anpassungsfähigkeit und Elastizität auch solcher Eventualität gewachsen sein; denn sie hat sich den Weg der authentischen Interpretation des Dogmas nicht verschlossen und besitzt in der Methode des Dissimulierens gegenüber unabänderlichen Dingen ein viel bewährtes Auskunftsmittel.»

Heute wird von den römischen Theologen eine Erweichung des Unfehlbarkeitsdogmas allein schon durch eine Definition der «korrelativen» episkopalen Gewalt erwartet, wodurch das durch die Definition der papalen Gewalt gestörte Gleichgewicht des kirchlichen Organismus wiederhergestellt wird. (Heiler, *Im Ringen um die Kirche*, München 1931, S. 350 f.)

So kann man sich wohl fragen, warum denn eigentlich auf dem Vatikanum ohne erst den Traktat «*de ecclesia*» zu behandeln, die letzte Konsequenz der römischen Theologie über das Papsttum mit der Deklaration der Unfehlbarkeit trotz grosser Opposition kirchentreuer Katholiken und ihrer berufenen Vertreter, der Bischöfe, durchgepresst wurde, obschon es jetzt praktisch «*in desuetudinem venit*»? Die Antwort römischer Theologen lautet, dass die Unfehlbarkeit eine ausserordentliche Vollmacht des Papstes sei, die normalerweise ruhe und nur in Zeiten eines kirchlichen Notstandes, wenn keine Befragung des Bischofskonzils möglich sei,

in Kraft trete. Die vom Vatikanum ausgesprochene Lehrvollmacht ist also eigentlich nur für die apokalyptische Endzeit bestimmt, in der infolge der allgemeinen Verfolgung der Kirche die geeinte Aktion des Gesamtepiskopates nicht mehr möglich sei. Wir verstehen es, wenn heute in dem furchtbaren Kriegsgeschehen eine apokalyptische Endstimmung sich in ängstlichen Gemütern breit macht. Aber war das 1870 vor dem deutsch-französischen Krieg auch so? Oder sah man das Ende der Welt kommen, da das Ende des Kirchenstaates bevorstand, dem heute kein Katholik mehr eine Träne nachweint? Die Erweichung des Unfehlbarkeitsdogmas ist wohl als eine Konzession an die durch die ökumenische Bewegung neu in die Diskussion geworfene Frage der päpstlichen Unfehlbarkeit zu werten. Sie hat zur Selbstbesinnung und Rückbesinnung auch in der römischen Kirche aufgerufen. *Sit verbo venia*: Kein Dogma geht über die Wahrheit!

Bischof Eduard Herzog sel. pflegte in Vorträgen und privaten Unterhaltungen über die vatikanischen Dogmen immer wieder darauf hinzuweisen, dass das Unfehlbarkeitsdogma weniger bedeutungsvoll und einschneidend sei als das Dogma vom Universal episkopat des römischen Papstes, das in den Kämpfen auf dem vatikanischen Konzil hinter dem Unfehlbarkeitsdogma ungebührlich zurücktrat. Bei diesem Dogma waren allerdings die Präensionen der römischen Päpste bedeutend älter. Auch diesem Dogma soll der Stachel genommen werden. Es tut darum gut, die Dekrete über den Universal episkopat uns ins Gedächtnis zurückzurufen, damit wir uns aufs neue darauf besinnen, warum unsere kirchliche Organisation auf katholischer Grundlage notwendig war, und damit auch in den ökumenischen Gesprächen über diese den nicht-römischen Christen anstössige Lehre volle Klarheit herrscht. Der römische Laie spricht wohl über die Unfehlbarkeit, aber kaum über den die alte Kirchenverfassung total umstürzenden Universal episkopat.

Was hat Pius IX. «*sacro approbante concilio*» hierüber definiert?

Caput I: Wenn jemand sagt, der heilige Apostel Petrus sei nicht von Christus, dem Herrn, zum Fürsten (*principem*) aller Apostel und zum sichtbaren Haupt der ganzen streitenden Kirche gesetzt, sondern habe nur den Primat der Ehre, nicht aber der wahren und eigentlichen Jurisdiktion von eben diesem unserm

Herrn Jesus Christus direkt und unmittelbar erhalten, der sei aus der Kirche ausgeschlossen.

Caput II: Wenn jemand sagt, es sei nicht nach der Anweisung unseres Herrn Jesu Christi selbst oder göttlichen Rechtes (*jure divino*), dass der hl. Petrus im Primat über die gesamte Kirche fortgesetzt Nachfolger habe, oder dass der römische Papst nicht der Nachfolger des hl. Petrus in ebendiesem Primat sei, der sei aus der Kirche ausgeschlossen.

Caput III: Wenn jemand sagt, der römische Bischof habe nur das Amt der Aufsicht oder Leitung, nicht aber die volle und höchste Gewalt der Jurisdiktion erhalten, nicht nur in Sachen, die sich auf den Glauben und die Sitten beziehen, sondern auch in dem, was zur Disziplin und Leitung der über den ganzen Erdkreis verbreiteten Kirche gehört; oder nur die vorzüglicheren Teile, nicht aber die ganze Fülle der höchsten Gewalt; oder diese seine Gewalt sei keine ordentliche und unmittelbare, sei es über alle und die einzelnen Kirchen, sei es über alle und die einzelnen Hirten und Gläubigen, so sei er aus der Kirche ausgeschlossen.

Mit dieser Dogmatisierung des Universalepiskopates wurde jede Autonomie, die nicht nur die Kirchen des Ostens, sondern einst auch jede Kirchenprovinz und jede Landeskirche des Abendlandes besass, radikal beseitigt. Dieses Dogma vernichtete den altkirchlichen Episkopalismus, der immer wieder dem römischen Zentralismus widerstrebte und der nach dem Tridentinum im Gallikanismus, Febronianismus und Josefinismus bis zum Vatikanum immer wieder sein Haupt zu erheben versuchte.

Wie weit sind doch diese Definitionen verschieden von den Ausführungen des Catechismus Romanus, die unter der Überschrift: «Was man vom römischen Papst, dem sichtbaren Haupt der Kirche Christi, zu glauben hat» lehrt: «Hierüber war es einstimmige Meinung und Ausspruch aller Väter des Konzils (Tridentinum), dass dieses sichtbare Haupt zur Herstellung und Bewahrung der Einheit notwendig gewesen sei!» Wenn Friedrich Heiler in «Eine heilige Kirche» (1935, S. 314) schreibt: «Die römische Kirche soll nicht die Herrscherin über die Christenheit, sondern Exponent ihrer Einheit und Glaubenstreue sein» und: «In der erneuten Verwirklichung dieser altchristlichen Primatsauffassung liegt der Schlüssel zur Einigung der ganzen Christenheit», so können wir von unserm altkatholischen Standpunkte aus dem nur beipflichten. Die *cathedra Petri* als *centrum unitatis*

nach altkirchlicher Auffassung würde auch uns annehmbar erscheinen. Der frühchristliche Primat kann im Gegensatz zum 1870 formulierten Jurisdiktionsprimat und päpstlichen Imperialismus nicht besser gekennzeichnet werden, als es die anglikanischen Teilnehmer der Mechelner Besprechungen taten, indem sie den Primat des Papstes anerkannten als «geistliche Verantwortlichkeit, geistliche Führerschaft, allgemeine Beaufsichtigung, Sorge für das Wohlbefinden der Kirche als eines Ganzen».

Den auf dem Vatikanum festgelegten Jurisdiktionsprimat über die ganze katholische Kirche des Westens und des Ostens, ja über alle Christen, sucht man nun aber dadurch abzuschwächen und ihres ärgerlichen Sinnes zu entkleiden, indem man unterscheidet zwischen den Aufgaben des «Nachfolgers Petri» als Papst und den Aufgaben, die ihm ursprünglich als Metropoliten der Diözesen Mittel- und Unteritaliens (*ecclesiae suburbicanae*) und als Patriarchen der abendländischen Kirche zukamen, wie sich auch in den Ostkirchen die kirchlichen Gewalten in den Patriarchen und Katholikoi zentralisiert haben. Diesen Unterschied zwischen den Funktionen der römischen Metropolitan-, Patriarchats- und Primatsgewalt finden wir schon bei Nikolaus von Cues in «*de concordantia catholica*» (I, 7): «Bald wird der apostolische Stuhl für den römischen Papst genommen, bald die römische Kirche für den Papst und seine Diözese, für Kleriker und Gläubige, bald für alle, die seiner Metropole und seinem erzbischöflichen Stuhl zugeordnet sind (wie man in vielen Universalkonzilien lesen kann, wird er römischer Erzbischof genannt); bald für alle Metropolitankirchen, die mit ihm gleichsam als Patriarchen und Haupt im vorsitzenden Patriarchatssitze vereinigt sind, wie in der 7. Sitzung des 8. allgemeinen Konzils, bald für die Kirche aller Gläubigen, die sich auf die römische Kirche selbst hin als ihr Haupt vereinigt haben.» Diesen Gedanken hat der mit Rom unierte griechisch-katholische Erzbischof Georgius Calavassy in einem Schreiben vom 7. Juni 1927 an den orthodoxen Erzbischof von Athen, Chrysostomus Papadopoulos, wieder aufgenommen, wenn er schreibt: «Was die praktische Ausübung der Macht des Papstes in der Kirche betrifft, so glaube ich, kommt ein Missverständnis daher, dass man die päpstliche Macht und die patriarchalische Macht nicht unterscheidet. Wegen des universalen Einflusses der Päpste, der sich ständig ausdehnt, und der universalen Autorität ihrer Bestimmungen ist der Eindruck entstanden, dass alle Anordnungen, alle Entschei-

dungen und alle Anweisungen, die von Rom ausgehen, ohne Unterschied alle Katholiken betreffen, während 99 Prozent der Entscheidungen Roms durch die patriarchalische Gewalt des Papstes getroffen werden und nur jene verpflichten, die sich unter der Jurisdiktion des Patriarchen des Westens befinden, d. h. die Glieder der westlichen oder lateinischen Kirche und nicht uns Östliche.» Dazu schreibt Heiler in «Die katholische Kirche des Ostens und des Westens», Bd. II, 1. Teil, S. 379: «Während sich die Jurisdiktion der östlichen Patriarchen und Katholiki heute nur über ein begrenztes Gebiet erstreckt, dehnte sich der Patriarchatsbezirk des lateinischen Patriarchen schon im Mittelalter bis nach Indien und China aus, umfasste später Amerika und umspannt heute den Erdball. Die römische Kirche ist zur Weltkirche geworden. Diese Patriarchatsrechte sind das Ergebnis der geschichtlichen Entwicklung. Das ganze zentralistische Rechtssystem, wie es sich im Mittelalter herausgebildet hat und jetzt im Corpus Juris Canonici zusammengefasst ist, enthüllt sich bei genauerer geschichtlicher Betrachtung grösstenteils als partikulares abendländisches Kirchenrecht, das, in der römischen Rechtssprache ausgedrückt, nicht wie die eigentlichen Primatsaufgaben des Papstes *juris divini*, sondern *juris humani* ist.»

Dass die gewordenen Rechte des einzigen abendländischen Patriarchen und apostolischen Sitzes *juris humani* zu Papalrechten *juris divini* erklärt wurden, das ist die verhängnisvolle Fehlentwicklung des Papsttums. Man kann nun einmal diese Fehlentwicklung nicht mehr rückgängig machen (wir sprechen hier *more humano*) oder an den vatikanischen Formeln etwas deuteln. Sie sind zu klar und eindeutig umschrieben und zu Glaubenssätzen erklärt worden, die jeden römischen Katholiken im Gewissen binden. Mag auch eine infallible Kathedralentscheidung in Sachen des Glaubens und der Sitten noch nicht gefällt sein, so ist doch die Entwicklung des Jurisdiktionsprimates zu einem Abschluss gekommen, dass damit für die ausserhalb der Obödienz des römischen Papstes stehenden Christen jede Union mit Rom ohne eine bedingungslose Unterwerfung unter die päpstliche Jurisdiktionsgewalt unmöglich erscheint. Der Papst lässt in seinen Erlassen nicht seine Patriarchatsgewalt, sondern seine Papalgewalt walten.

Wie weit die Entwicklung des Papalsystems seit dem Vatikanum vorgetrieben ist und wie sehr sich der päpstliche Juris-

diktionsprimat in der Verfassung und Disziplin der Kirche auswirkt, erhellt am deutlichsten in der Neukodifikation des Corpus Juris Canonici, der 1917 durch Benedikt XV. in Kraft gesetzt ist. Schon unter Pius X. waren die Arbeiten dafür aufgenommen. Das alte Corpus Juris sollte von allem Ballast befreit werden. Der fertige Codex wurde allen zur Teilnahme an einem Konzil Berechtigten vorgelegt und widerspruchlos angenommen. Die Publikation erfolgte «in der Fülle der apostolischen Vollmacht». Der Kodex soll für immer Gültigkeit haben.

Es seien hier einige Kanones kommentarlos wiedergegeben:

Can. 218, § 1. Der römische Papst (Pontifex Romanus und nicht Patriarcha Occidentis vel ecclesiae Latinae) übt als Nachfolger des hl. Petrus nicht nur den Ehrenprimat aus, sondern die höchste und volle Jurisdiktionsgewalt über die gesamte Kirche sowohl in Sachen des Glaubens und der Sitten als auch in den Angelegenheiten, die sich auf die Disziplin und die Leitung der über die ganze Erde verbreiteten Kirche beziehen.

Can. 218, § 2. Diese Gewalt ist eine wahrhaft bischöfliche, ordentliche und unmittelbare über alle, wie auch über die einzelnen Hirten und Gläubigen und von jeder menschlichen Autorität unabhängig.

Can. 222, § 1. Es kann kein ökumenisches Konzil geben, das nicht vom römischen Papst einberufen ist.

Can. 222, § 2. Es ist Sache ebendieses römischen Papstes, das ökumenische Konzil persönlich oder durch andere zu leiten, die auf demselben zu behandelnden Gegenstände und die zu beobachtende Ordnung zu beschliessen, das Konzil selbst zu verlegen, zu vertagen, aufzulösen und dessen Beschlüsse zu bestätigen.

Can. 227. Die Konzilsbeschlüsse haben nur dann verpflichtende Kraft, wenn sie vom römischen Papst bestätigt und in seinem Auftrag verkündigt sind.

Can. 228, § 2. Vom Urteilsspruch (sententia) des römischen Papstes gibt es keine Appellation an ein allgemeines Konzil.

Can. 281. Die Bischöfe (ordinarii) mehrerer Kirchenprovinzen können zu einem Plenarkonzil zusammenkommen, nachdem sie die Erlaubnis vom römischen Papst eingeholt haben, der seinen Legaten bezeichnet zur Einberufung des Konzils und zum Vorsitz auf demselben.

Can. 291, § 1. Nachdem das Plenar- oder Provinzialkonzil geschlossen ist, hat der Vorsitzende alle Akten und Beschlüsse dem Hl. Stuhle zu übersenden, und sie dürfen nicht eher veröffentlicht werden, als sie von der hl. Konzilskongregation geprüft und bestätigt sind.

Can. 329, § 2. Sie (die Bischöfe) ernennt der römische Papst frei.

Can. 332, § 1. Für jeden zum Episkopat zu Befördernden, auch wenn er von einer zivilen Regierung gewählt, präsentiert oder bestimmt ist, ist die kanonische Prüfung (provisio) oder Einsetzung notwendig, wodurch er zum Bischof einer unbesetzten Diözese bestellt wird, und die allein vom römischen Papst gegeben wird.

Can. 953. Die bischöfliche Konsekration ist dem Papste vorbehalten, so dass es keinem Bischof erlaubt ist, irgendeinen zum Bischof zu weihen, wenn nicht vorher der päpstliche Auftrag dazu feststeht.

Can. 272. Die Bestimmung der Metropolitan- oder erzbischöflichen Sitze ist Sache des römischen Papstes.

Can. 265. Der römische Papst hat das von der bürgerlichen Gewalt unabhängige Recht, Legaten in alle Teile der Welt mit oder ohne kirchliche Jurisdiktion zu senden.

Can. 312. Die Leitung einer kanonisch errichteten Diözese, mag der Sitz besetzt oder vakant sein, überträgt der höchste Bischof gelegentlich (aliquando) aus wichtigen und besondern Gründen einem apostolischen Verwalter für immer oder zeitweilig.

Can. 316, § 1. Wenn ein apostolischer Administrator einer Diözese, auch wenn der Bischofsitz besetzt ist, vorgesetzt wird, so wird die Jurisdiktion des Bischofs und seines Generalvikars suspendiert.

Can. 350. Der römische Papst allein kann einem Bischof einen Koadjutor bestellen.

Can. 215, § 1. Es ist allein Sache der obersten kirchlichen Gewalt, Kirchenprovinzen und Diözesen zu errichten, sie anders zu umschreiben, zu teilen, zu vereinigen und zu unterdrücken.

Was bleibt nach alledem noch von der Selbständigkeit übrig, die einst die Bischöfe auch im Abendlande in ihren Bistümern, die Metropolitane und Kirchensynoden in ihren Kirchenprovinzen besaßen? Obschon die bischöfliche Gewalt auf die unmittelbare

Einsetzung durch Jesus Christus zurückgeführt wird, ist der Bischof ganz der päpstlichen Autorität unterstellt. Der Papst ist nicht nur Bischof von Rom, sondern der Bischof der gesamten Kirche des Westens und des Ostens. Seine Legaten und Nuntien kontrollieren alle Bistümer in der Welt.

Aber die Gewalt des Papstes geht noch weiter. Das zeigen folgende Canones:

Can. 1518. Der römische Papst ist der oberste Verwalter und Bewirtschafter (dispensator) aller Kirchengüter.

Can. 1597. Der römische Papst ist für die ganze katholische Welt oberster Richter, der entweder selbst oder durch einen von ihm eingesetzten Gerichtshof oder von ihm delegierte Richter Recht spricht.

Can. 1569. Wegen des vollständigen Primates des römischen Papstes kann jeder Gläubige in der ganzen katholischen Welt seine Gerichtssache, mag es ein Streitfall oder eine Kriminalsache sein, auf jeder Stufe der gerichtlichen Untersuchung und bei jedem Stande des Prozesses vor den Hl. Stuhl bringen oder bei demselben anhängig machen.

Dieser ganze grandiose Kodex wurde von allen Bischöfen approbiert und teilweise mit exaltierten Komplimenten begleitet! Das ist ein untrügliches Zeichen dafür, dass nun auch die letzten Spuren des altchristlichen Episkopalismus endgültig und radikal in der römischen Kirche ausgelöscht sind.

Nur mit beklemmendem Staunen liest der nicht-römische Christ den Schlußsatz der Promulgationsbulle «Providentissima Mater» vom 27. Mai 1917:

«Es soll keinem einzigen Menschen erlaubt sein, diese Urkunde unserer Bestimmung, Anordnung, Beschränkung, Unterdrückung, Abschaffung und unseres auf beliebige Weise zum Ausdruck gebrachten Willens zu entkräften oder in kühner Vermessenheit ihr entgegen zu handeln. Sollte jemand dies versuchen, so soll er wissen, dass er dem Zorne des allmächtigen Gottes und seiner seligen Apostel Petrus und Paulus verfallen wird.»

Das ist ganz der Kuriastil eines Nikolaus I.

Es gehört wirklich der ganze ergreifende ökumenische Geist und geradezu der unerschütterlich gläubige Unionsfanatismus eines Friedrich Heiler dazu, nachdem der Jahrhunderte fortschreitende

Zentralisationsprozess im päpstlichen Rechtskodex seine nicht mehr zu überbietende Spitze erreicht hat, nun an eine Wendung in der Entwicklung zu glauben. Dieser Glaube stützt sich darauf, dass der Kodex ja nur für die lateinische Kirche Gültigkeit habe und der Ostkirche ihr eigenes Recht lasse, abgesehen von jenen Vorschriften, welche die Gesamtkirche im allgemeinen und die Ostkirche im besondern betreffen. Auch das Kirchenrecht des Ostens wird in Rom neu kodifiziert. Bisher sind zwölf Bände erschienen. Aber gilt diese Neukodifikation des östlichen Kirchenrechtes nicht nur den mit Rom unierten orientalischen Kirchen? Heiler meint: «Dem römischen Kodex wird ein orientalischer Kodex als gleichberechtigt gegenüberstehen, in dem die kanonischen Gesetze der verschiedenen östlichen in feierlicher Weise anerkannt und bestätigt werden». In dieser Anerkennung der völligen Gleichberechtigung der östlichen Kirchen erblickt Heiler zugleich das Zugeständnis, dass — abgesehen von der Bindung des Primates an den römischen Stuhl — die lateinische Kirche eine blosser Partikularkirche neben den verschiedenen Ostkirchen bildet.

Wir glauben nicht, dass Heiler hier richtig urteilt. Er meint auch, im Verzicht des Papstes auf den Kirchenstaat, dessen Besitz mit einem «göttlichen Recht» begründet war (trotz der Fälschung mit der Konstantinischen Schenkung), sei die Hoffnung zu hegen, dass auch andere Ansprüche des Papstes, die dem Neuen Testamente und der Überlieferung der alten Kirche widerstreiten, mit der Zeit abgestossen werden. Wie die Fälschung der Konstantinischen Schenkung begraben sei, so könnten auch die übrigen Fiktionen und Fälschungen, insbesondere die pseudoisidorischen Dekretalen (die in der Fehlentwicklung des Papsttums die unheilvollste Rolle gespielt haben und niemals amtlich als Fälschungen anerkannt wurden) preisgegeben werden. Heiler kennt Döllinger-Friedrich, «Das Papsttum». Er kennt auch die neueren grossen Werke über das Papsttum von Erich Caspar und Johann Haller. Er kennt die ganze Entwicklung vom persönlichen Primat des hl. Petrus unter seinen Mitaposteln, über den Primat der römischen Gemeinde zum Primat des römischen Bischofs bis zur letzten Überspitzung. Er schreibt in seinem Werke «Die katholische Kirche des Ostens und des Westens», Band II, Teil I, eine von erstaunlicher Kenntnis der ganzen Materie zeugende Geschichte des Papsttums in ökumenischer Sicht, und er fällt das Urteil: «In der Geschichte des Papsttums sind Göttliches und Menschliches, Über-

natürliches und Natürliches, Hohes und Niederes, Christliches und Widerchristliches, Heiliges und Teuffisches so unlöslich untereinander verwoben, dass es äusserst schwierig ist, die einzelnen Fäden voneinander zu trennen. Das Papsttum ist eine ebenso vielseitige Grösse wie die ganze katholische Kirche — eine *complexio oppositorum* —, wie sie stärker und verwickelter nicht gedacht werden kann.» Und doch hofft er auf den *Papa angelico*, auf einen Nachfolger Petri, dessen Leben und Wirken nichts anderes ist als eine Erfüllung des Auftrages Christi an den Felsenapostel: «Stärke Deine Brüder!» «Weide meine Schafe», auf einen evangelischen Primat, in dem das Wort Christi verwirklicht ist: «Welcher unter euch will der Vornehmste werden, der soll aller Knecht sein.»

Auch wir würden uns in Ehrfurcht vor einem solchen *Papa angelico* neigen. Kann sich aber der Riesenstrom der päpstlichen Entwicklung rückwärts wenden? Wir können nur mit unserm beschränkten Menschenverstand denken, und der zwingt uns zur Resignation in unsern Wünschen und Hoffnungen auf eine Rückbildung des Papsttums zum Primat der dienenden Liebe. Aber wir dürfen niemals sagen: Unmöglich! Denn bei Gott ist kein Ding unmöglich.

Wir möchten das Schlusswort von Max Pribilla im Januarheft 1941 der «*Stimmen der Zeit*» «zum Gespräch zwischen den Konfessionen» hier in diesem Zusammenhang anführen: «Die ökumenische Frage ist, wie der protestantische Theologieprofessor M. Doerne richtig bemerkt, für alle christlichen Kirchen eine Gewissensfrage, der sie sich ohne schwere Verletzung ihrer Pflicht nicht entziehen können. Das hohepriesterliche Gebet Christi muss erfüllt werden, es kann aber nur erfüllt werden, wenn die tiefe Kluft, die im 16. Jahrhundert aufgerissen wurde, sich wieder schliesst, mag auch für den Protestanten „die Einigung mit der heutigen Papstkirche jenseits aller fasslichen geschichtlichen Horizonte“ liegen. Wir müssen eben im Glauben an Christi Wort vertrauen, dass Gott Wege kennt, die unserer menschlichen Einsicht verborgen sind. Damit werden die Christen allerdings vor die Aufgabe gestellt, zwei schwer zu vereinigende Dinge zu vereinigen: die Kraft zum Handeln und den langen Atem zum Warten, bis die Zeit erfüllt ist. Aber auf dem steilen Kreuzweg, der zur Kirche Christi führt, gibt es nicht nur Verzögerungen, Enttäuschungen und Rückschläge, sondern auch herrliche Erleuch-

tungen und wunderbare Tröstungen, die für alle Mühen und Opfer reichlichen Ersatz bieten. Ist es doch schon ein grosser Trost, dass Gott mitten in den Schrecken und Leiden der Kriege und Revolutionen die trüb gewordenen Augen der Christen wieder helllichtig gemacht hat für das hohe Ideal der einen Kirche und uns damit einen offensichtlichen Beweis gibt, dass seine Vorsehung auch in dieser aufgewühlten Gegenwart über der Christenheit wacht.» Im übrigen aber möchte ich abschliessend noch einmal an die besonnenen Worte erinnern, die Erzbischof Söderblom mir unter dem 28. September 1929 schrieb: «Für die Kircheneinigung soll man beten, als ob sie uns von Gott bald gegeben werden könnte. Zugleich muss man immer wissen und denken, dass die Kirche Gottes mit Jahrhunderten und Jahrtausenden rechnet und dass kein unweiser Eifer die Reinheit und Gründlichkeit der Arbeit schädigen darf.»

Basel.

Constantin Neuhaus.
