

Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review
Band: 1 (1893)
Heft: 2

Artikel: Orthodox-katholischer und römischer Katechismus
Autor: Herzog, Eduard
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403256>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 17.02.2025

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

ORTHODOX-KATHOLISCHER UND RÖMISCHER KATECHISMUS.

Vor mir liegen die drei Katechismen, die heute in der Christenheit an massgebender Bedeutung wohl alle ähnlichen Religionshandbücher übertreffen: der „ausführliche christliche Katechismus der orthodox-katholischen orientalischen Kirche, geprüft und genehmigt von der heiligsten dirigierenden Synode“ (St. Petersburg, 1887), der „Catechismus Romanus, herausgegeben nach dem Beschlusse des Konzils von Trient und auf Befehl des Papstes Pius V.“ (übersetzt von D. W. Smets, Bielefeld, 1846), und der Katechismus des Jesuiten Peter Canisius (übersetzt und unter kirchlicher Approbation erschienen in III. Auflage, Lands- hut, 1826). Der orthodox-katholische Katechismus ist als korrekter Ausdruck der Glaubenslehre der morgenländischen Kirche anerkannt; nicht minder gilt der „Catechismus Romanus“, sowie derjenige des P. Canisius, als getreue Darstellung der päpstlichen Kirchenlehre. Allerdings kannten die Herausgeber der beiden letztern Lehrbücher die modernen päpstlichen Dogmen noch nicht; insofern stehen sie der katholischen Kirchenlehre des Morgenlandes noch etwas näher als die heutigen päpstlichen Theologen; aber das vatikanische Konzil hat ja bekanntlich nur die jesuitischen Lehren sanktioniert, und die Gegensätze zwischen der katholischen Lehre des Morgenlandes und der päpstlichen Lehre des Abendlandes sind, auch abgesehen von den Glaubensartikeln, die unter Pius IX. erlassen und unter Leo XIII. in alle römischen Religionshandbücher eingefügt worden sind, bedeutend und charakteristisch genug. Es dürfte dem Zweck dieser Zeitschrift entsprechen, auf einige dieser Gegensätze aufmerksam zu machen. Ich halte mich dabei

vorzüglich an die drei erwähnten Lehrbücher und bezeichne der Kürze wegen den orthodox-katholischen Katechismus mit O., den römischen mit R., den des P. Canisius mit C.

1. *Quelle der kirchlichen Glaubenslehre* ist die göttliche Offenbarung. Unvollkommen kann man Gott zwar auch erkennen aus der Schöpfung, vollkommen jedoch aus der Selbstoffenbarung Gottes durch die alttestamentlichen Propheten und die Person seines eingebornen Sohnes. Die vollkommene Offenbarung Gottes ist uns erhalten in der Tradition und in der hl. Schrift. Bewahrerin der Tradition ist die Kirche, die Gemeinschaft der wahrhaft Gläubigen „in ihrer Aufeinanderfolge“. Die Tradition ist älter als die Schrift; aber die Schrift ist gegeben, „damit die göttliche Offenbarung desto genauer und unverändert erhalten werde. In der heiligen Schrift lesen wir die Worte der Propheten und Apostel ganz so, als ob wir mit ihnen lebten und sie hörten.“ „Die Tradition, die mit der göttlichen Offenbarung und mit der heiligen Schrift übereinstimmt, soll beobachtet werden.“ (O., S. 3—9.)

Die beiden päpstlichen Katechismen werfen die Frage nach der Quelle der kirchlichen Glaubenslehre gar nicht auf. C. bezeichnet aber S. 20 als verbindliche Glaubenslehren: *a.* die 12 Artikel des apostolischen Symbolums; *b.* „alles, was die hl. Schrift enthält“; *c.* das, was aus dem apostolischen Symbolum und der hl. Schrift „durch notwendige Schlussfolge abgeleitet wird“; *d.* alles, „was der heilige Geist zu glauben uns offenbart und durch die Kirche verkündigt, es mag durch die Schrift oder durch die Übergabe lebendigen Wortes (Tradition) uns empfohlen werden“. In dieser unlogischen Aufzählung bildet der vierte Punkt die Hauptsache: Man muss glauben, was die Kirche lehrt. Die Kirche aber ist von Christus dem Apostel Petrus und seinen Nachfolgern übergeben; die „Ketzer und Schismatiker, welche ... den Glauben und die Lehre Christi zu bekennen scheinen, aber es verschmähen, Schafe des obersten Hirten und Bischofs zu sein, den Christus statt Seiner dem Schafstalle der Kirche vorgesetzt hat“, können gar keine Kirche bilden (S. 59). Wie schon die Juden denen glauben mussten, welche auf den Lehrstühlen Moses' sassen, so begehen die ein „grosses Verbrechen“, die es sogar wagen, „die heiligen Satzungen der Päpste, bei welchen allezeit die höchste Gewalt, über das Heilige zu bestimmen, gewesen ist“, anzugreifen und zu bekämpfen (S. 63).

Danach ist für die Christen im allgemeinen das päpstliche Lehramt die Quelle der verbindlichen Glaubenslehren; woher der Papst eine Lehre geschöpft hat, geht die Gläubigen nichts an.

2. *Kanon der hl. Schrift.* Gott bereitete die Menschen durch stufenweise Offenbarungen auf die Ankunft des Erlösers vor. Diese Offenbarungen sind in den alttestamentlichen Büchern enthalten. Cyrill von Jerusalem, Athanasius und Johannes von Damaskus zählten 22 alttestamentliche Bücher. Sie befolgten dabei die hebräische Zählung, die auch heute zu berücksichtigen ist, „weil die christliche Kirche die Bücher des alten Testaments von der alttestamentlichen hebräischen Kirche überkommen hat“. Zu diesen Büchern gehören *nicht*: Baruch, Tobias, Judith, Weisheit, Jesu Sirach, I. und II. Machabäer, die dem Buche Daniel beigefügten Geschichten und einige Zusätze zum Buche Esther. Nach Athanasius war das Buch Jesu Sirach nebst „einigen andern“, die O. nicht einmal nennt, „denen zum Lesen bestimmt, die einst in die Kirche eintreten“. Unter den vielen Schriftstellen, auf die sich O. beruft, finde ich eine einzige, die jenen ausserkanonischen Büchern entnommen ist (II. Machab. 12, 43, S. 90). Die neutestamentlichen Bücher werden in bekannter Reihenfolge aufgezählt und kurz charakterisiert. Die heiligen Schriften soll man lesen mit Gebet um das richtige Verständnis, und in reiner Absicht, sich zu belehren und zu erbauen; man soll sie erklären in Übereinstimmung mit der Lehre der Kirchenväter. Solche jedoch, die vorher Gottes Wort nicht kannten, kann man zum Beweise für die Wahrheit des göttlichen Wortes aufmerksam machen auf die Erhabenheit und Reinheit der geoffenbarten Lehre, auf die Beglaubigung derselben durch Weissagung und Wunder und insbesondere auch auf die Wirkung dieser Lehre. Dass das Evangelium eine Kraft Gottes ist, zeigt sich auch in der Verbreitung des Christentums (O., S. 9—16). Die erste religiöse Pflicht ist die, dass man nach wahrer Erkenntnis Gottes strebt. Solche kann man erlangen, indem man Bücher liest, „die in der Erkenntnis Gottes unterrichten, und zwar erstens die hl. Schrift, sodann die Schriften der hl. Väter (O., S. 122)“.

Umsonst suchen wir bei C. und R. einen entsprechenden Abschnitt. Da römische Katechumenen die Quellen der christlichen Glaubenslehren nicht zu kennen brauchen, bedürfen sie

auch keines Unterrichts über die Bestandteile und die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift. C. bemerkt nur (S. 20. 68), dass es der „Kirche“ zukomme, zu erklären, welche Bücher als kanonisch anzusehen seien. Das ist eine Anspielung auf das vom Trienter Konzil erlassene Dogma (Sess. IV, vom 18. April 1546), nach welchem *alle* in der lateinischen Vulgata enthaltenen Bücher (also auch die sieben vorhin genannten) „samt allen ihren Teilen“ (also auch mit den Zusätzen zu den Büchern Daniel und Esther) „als heilig und kanonisch“ angenommen werden müssen. Wie wenig sich aber das Lesen der hl. Schrift empfiehlt, kann man daraus erkennen, dass sich „alle Ketzler bemühen, ihre falschen und betrügerischen Meinungen aus den heiligen Schriften zu verteidigen. Die Schrift besteht wahrlich nicht im Lesen, sondern im Verstehen, wie Hieronymus bezeugt“. (C., S. 68. Hieronymus, der es sich zu einer Lebensaufgabe gemacht hat, dem christlichen Volke die hl. Schrift in guter Übersetzung in die Hand zu geben, eignet sich schlecht zum Zeugen für die Gefährlichkeit des Bibellesens).

3. *Symbolum*. Die christliche Glaubenslehre ist kurz zusammengefasst in dem Bekenntnis, das die Väter der ersten und zweiten allgemeinen Kirchenversammlung aufgestellt haben (O., S. 18. 19). Das in der abendländischen Kirche dem achten Glaubensartikel beigefügte filioque ist nicht berechtigt, weil der authentische Text des Symbolums: (Ich glaube) an den heiligen Geist . . . , der vom Vater ausgeht, genau den Worten Jesu entspricht (Joh. 15, 26) und die dritte allgemeine Kirchenversammlung, die vom zweiten Konzil definierte Lehre vom heiligen Geist als genügend anerkennend, förmlich verboten hat, „ein neues Glaubenssymbol zu verfassen“ (S. 57). Das von O. angerufene Dekret des dritten ökumenischen Konzils hat folgenden Wortlaut: „Es soll niemand gestattet sein, einen andern Glauben (*ἑτέραν πίστιν*, ein anderes Glaubensbekenntnis) vorzubringen oder zu verfassen oder zusammenzustellen neben dem, welcher von den zu Nicäa im heiligen Geist versammelten heiligen Vätern definiert worden ist. Die es aber wagen sollten, einen andern Glauben zusammenzustellen oder vorzubringen oder solchen, die die Wahrheit erkennen und sich bekehren wollen, kommen sie nun aus dem Heidentum oder Judentum oder irgend einer Häresie, vorzulegen: solche seien, wenn sie Bischöfe oder Kleriker sind, als Bischöfe des Episkopates entkleidet, als Kle-

riker aus dem Klerus geschieden, wenn sie aber Laien sind, mit dem Banne belegt“ (Mansi, t. IV, p. 1362 seq.).

R. spricht nur vom apostolischen Symbolum und bezeichnet dieses als ein Werk der zwölf Apostel. „Die Apostel nannten das von ihnen verfasste Bekenntnis des christlichen Glaubens und der Hoffnung Symbolum, teils weil es aus den verschiedenen Sätzen besteht, die sie gemeinschaftlich einzeln zusammengestellt haben, teils weil sie sich desselben gleichsam als eines Merkmals und Zeichens bedienten, wodurch sie die abgefallenen und eingeschlichenen falschen Brüder, welche das Evangelium verfälschten, von denen, welche sich in Wahrheit durch einen Eid zum Dienste Christi verpflichtet hatten, leicht unterscheiden konnten“ (I, S. 12). Auch C. behandelt die legendarische Überlieferung, dass die zwölf Apostel die zwölf Artikel des apostolischen Symbolums zusammengestellt hätten, als eine unzweifelhafte Thatsache (S. 3). Merkwürdigerweise hat aber doch das Trienter Konzil in der dritten Sitzung (vom 4. Februar 1546) das *nicänische* Glaubensbekenntnis als dasjenige erklärt, quo sancta romana ecclesia utitur, und dasselbe als fundamentum firmum et unicum, contra quod portæ inferi nunquam prævalebunt, bezeichnet. Zu dem Wortlaut, den die Synode vorschreibt, gehört aber natürlich auch das filioque. Die gleiche Synode verordnete in der 24. Sitzung (vom 11. Nov. 1563, cap. 12 de ref.), dass Seelsorger, Chorherren und Inhaber geistlicher Dignitäten an Kathedralkirchen beim Amtsantritt das Glaubensbekenntnis abzulegen und der römischen Kirche (ecclesiæ romanæ) Gehorsam zu schwören hätten. Am 13. November 1564 erliess sodann Pius IV. die Bulle Injunctum nobis, um das für jene Anlässe berechnete Glaubensbekenntnis festzustellen. Es ist das nicänische mit dem filioque. Daran schliesst sich aber ein langer Nachtrag, der hauptsächlich die dem Protestantismus gegenüber betonten Lehren zum Gegenstand hat und u. a. den Satz enthält: Sanctam catholicam et apostolicam Romanam ecclesiam omnium ecclesiarum matrem et magistram agnosco, so dass also der Schwörende in demselben Glaubensbekenntnis einmal „die Eine, heilige, katholische und apostolische Kirche“ und sodann „die heilige, katholische und apostolische, römische Kirche“ anzuerkennen hat, und zwar diese als die Mutter und Lehrmeisterin aller Kirchen. Neuerdings sind diesem erweiterten Bekenntnis auch noch die Dogmen von 1854 und

1870 beigefügt worden. Am Schluss ist zu geloben, „diesen wahren katholischen Glauben, ausserhalb wessen niemand selig werden kann“, nicht nur selbst festzuhalten, sondern auch allen einzuschärfen, auf welche der Schwörende durch Übernahme seines Amtes Einfluss bekommt. Nach dem angeführten Dekret des ökumenischen Konzils von Ephesus würde gerade umgekehrt das veränderte Symbolum die Betreffenden *unfähig* machen, ein geistliches Amt zu übernehmen und Seelsorge auszuüben.

4. *Allgemeine Kirchenversammlung.* Das für die Christgläubigen verbindliche Glaubensbekenntnis wurde von den Vätern der ersten und zweiten allgemeinen Kirchenversammlung erlassen. Es hat bisher sieben ökumenische Synoden gegeben. Ein solches Konzil ist „eine Versammlung der Hirten und Lehrer der christlichen katholischen Kirche, womöglich vom ganzen Erdkreis, zur Befestigung der wahren Lehre und Zucht unter den Christen“. Derartige Versammlungen zu veranstalten, lehrt das Apostelkonzil und entspricht dem Ausspruch des Herrn (Matth. 18, 17), „welcher den Entscheidungen der Kirche eine solche Wichtigkeit beilegt, dass der, welcher ihnen nicht gehorcht, der göttlichen Gnade verlustig wird, als wäre er ein Heide“ (O., S. 19. 20). Nur eine allgemeine Kirchenversammlung kann ihre Gewalt über die ganze allgemeine Kirche ausdehnen (O., S. 69).

Der Ausspruch des Herrn „Sag' es der Kirche“ bezieht sich nach R. (I., S. 98) nur auf die Kirchenvorsteher. Diesen Titel verdient aber, sofern man von der ganzen Kirche spricht, nur der Papst; denn „nur Einer ist ihr Leiter und Regierer, unsichtbar Christus, den der ewige Vater zum Haupt über die ganze Kirche, die sein Leib ist, gemacht hat, sichtbar jedoch der, welcher den römischen Stuhl Petri, des Apostelfürsten, als rechtmässiger Nachfolger innehat“ (R., I., S. 98). Da der Papst die ganze Herde zu weiden hat (R., I., S. 99 f.), ist es nicht nötig, die Katechumenen über die Autorität allgemeiner Konzilien zu unterrichten. R. übergeht darum diesen für ihn nebensächlichen Punkt. C. bemerkt allerdings (S. 63), dass man die Autorität der Kirchenvorsteher erkenne „hauptsächlich in den heiligen Versammlungen, wo sie nicht nur über den Glauben und die Religion manches beschliessen, sondern auch . . . bezeugen können: Es hat dem heiligen Geist und uns gefallen“. Allein unmittelbar darauf sagt er, was für ein Verbrechen es

daher sei, die Satzungen der *Päpste* anzugreifen, „bei welchen allzeit die höchste Gewalt, über das Heilige zu bestimmen, gewesen ist“. Immerhin ist durch die Veranstaltung der vatikanischen Synode noch einmal der Schein entstanden, als ob doch die Gewalt eines allgemeinen Konzils noch höher sei als jene „höchste Gewalt“; aber es muss zugegeben werden, dass es sich dabei bloss um einen *Schein* handelt; denn in Wirklichkeit ist es ja der Papst selbst, der anlässlich der vatikanischen Versammlung gesprochen und sich die ganze Fülle aller kirchlichen Gewalt zuerkannt hat. Da hiernach die allgemeinen Konzilien überhaupt von keiner wesentlichen Bedeutung sind, ist es ziemlich gleichgültig, ob man deren bisher 20 zähle, wie die römischen Theologen gewöhnlich thun, oder ob man noch einige andere Synoden als „allgemeine“ bezeichne.

5. *Haupt der Kirche*. Das Eine Haupt der Kirche ist „der Gottmensch Jesus Christus, voll der Gnade und Wahrheit“ (O., S. 60). Dass die Kirche kein anderes Haupt haben kann, lehrt der Apostel, abgesehen von Ephes. 1, 22—23 u. s. w., auch I. Kor. 3, 10. 11 mit den Worten: „Niemand kann einen andern Grund legen“ (O., S. 61. 62). „Wie die Kirche durch alle Geschlechter wahren soll, so bedarf sie auch eines immerwährenden Hauptes, und ein solches ist der Eine Jesus Christus.“ Deswegen legen sich auch die Apostel keinen höhern Namen bei als den der Diener der Kirche (Kol. 1, 24. 25). In der Kirche bleibt Gottes Gnade, weil Christus in ihr bleibt und den ganzen Leib beseelt durch den heiligen Geist (O., S. 61). Deshalb ist es nötig, „ein Glied seines Leibes, d. h. der allgemeinen Kirche zu sein“, um an der Erlösung teilzuhaben (O., S. 67).

Dagegen bekennt man nach C. (S. 15) mit dem Glauben an die Eine katholische Kirche, „dass die Kirche unter ihrem Einen Haupte, welches Christus ist, *und unter einem Einzigem, der desselben Stelle auf Erden vertritt, dem höchsten Priester, dem Papste regiert und in der Einigkeit erhalten werde*“. Dafür werden S. 59 ff. die bekannten, in stereotyper Weise missdeuteten Schrift- und Väterstellen in Anspruch genommen. R. betont (I, S. 335) den historischen Beweis für diese Einrichtung. „Da der Papst auf dem Stuhl Petri, des Apostelfürsten, sitzt, *worauf dieser bekanntlich bis an das Ende seines Lebens gesessen hat* (!), so erkennt sie (die katholische Kirche) in ihm den höchsten Grad der Würde und die Fülle der Gerichtsbarkeit an, die ihm nicht

etwa durch gewisse Synodal- oder andere menschliche Beschlüsse, *sondern von Gott verliehen ist*. Deshalb steht er, der Vater und Regierer aller Gläubigen und Bischöfe und der übrigen Vorsteher, welches Amt und welche Gewalt sie auch haben mögen, als der Nachfolger Petri und der wahre und rechtmässige Statthalter Christi des Herrn, der ganzen Kirche vor.“ Gemeinschaften, welche dem Papste nicht unterworfen sind, verdienen gar nicht als „Kirchen“ bezeichnet zu werden. Und da der hl. Geist nur der Kirche Christi zugesichert ist, können diese andern Gemeinschaften nur vom Geiste des Teufels geleitet sein und sind notwendig in den verderblichsten Irrtümern der Lehre und Sitten befangen. (Quemadmodum hæc una ecclesia errare non potest in fidei ac morum disciplina tradenda, cum a Spiritu sancto gubernetur, ita ceteras omnes, quæ sibi Ecclesiæ nomen arrogant, ut quæ diaboli spiritu ducantur, in doctrinæ et morum perniciosissimis erroribus versari necesse est. R., I, S. 103. Vgl. C., S. 59.) Endgültig und in schärfster Weise hat jedoch erst die vatikanische Synode die Lehre vom Papst als dem Haupt der Kirche dogmatisch festgestellt.

6. *Autonome Partikularkirchen*. Obwohl im Glaubensbekenntnis nachdrücklich von der Einen Kirche gesprochen wird, darf man doch auch beispielsweise von der Kirche zu Jerusalem, Antiochia, Alexandria, Konstantinopel reden. „Das sind Partikularkirchen oder Teile der Einen allgemeinen Kirche. *Das Fürsichbestehen in betreff ihrer sichtbaren Einrichtung* hindert sie nicht, in geistiger Hinsicht grosse Glieder des Einen Leibes, der allgemeinen Kirche zu sein, Ein Haupt, Christum, und Einen Geist des Glaubens und der Gnade zu haben. Diese Einheit drückt sich auf sichtbare Weise in einerlei Glaubensbekenntnis und in der Gemeinschaft des Gebetes und der Sakramente aus“ (O., S. 62).

Nach römischer Lehre jedoch ist der Papst der Statthalter Christi. Wer zur Kirche Christi gehören will, muss daher in erster Linie dem Papst angehören. Seiner Jurisdiktion kann sich kein Einzelner und keine Partikularkirche entziehen, ohne eben dadurch schismatisch und ketzerisch zu werden. „Schismatiker und Ketzer aber gehören ebensowenig zur Kirche, wie Überläufer zum Heere, dem sie entflohen sind.“ Nicht zu leugnen ist allerdings, dass sie noch unter der Gewalt der

Kirche stehen und wegen ihres Abfalls bestraft werden können (R., I., S. 97). C. seinerseits beruft sich für diese Anschauung auf (missdeutete) Aussprüche hervorragender Kirchenväter, indem er lehrt: „Diese (vom Papst regierte) Kirche und ihre Würde hat der heilige Hieronymus erkannt, dessen Worte so lauten: Wer mit dem Stuhle Petri vereinigt ist, der ist der Meinige. Erkannt hat sie auch Optatus, der Afrikaner, welcher bezeugt, dass unter den wahren Merkmalen der Kirche der Stuhl Petri das erste sei. Erkannt hat sie Augustin, welcher deutlich schreibt, dass in der römischen Kirche allzeit der Vorrang des apostolischen Stuhles gewesen sei. Erkannt hat sie Cyprian, welcher die Ursache aller entstehenden Ketzereien und Spaltungen darein gesetzt hat, dass man dem Einen und höchsten Priester und Richter, dem Statthalter Christi, nicht gehorcht. Erkannt hat sie Ambrosius, wenn er sagte, dass er der römischen Kirche in allem zu folgen verlange.“ Zuletzt wird Irenäus angerufen.¹

¹ *Hieronimus* berief sich gegenüber den mannigfachen Anfechtungen, denen er im Orient ausgesetzt war, gern auf den römischen Bischof. So Ep. 16 (Ed. Vallars, t. I, p. 42 s.), wo er dem Papst Damasus schreibt, er habe zu Rom Christi vestem erhalten. Nunc barbaro Syriæ limite teneor. . . . Ariana rabies fremit. Hinc in tres partes scissa ecclesia ad se rapere me festinat. Monachorum circa manentium antiqua in me surgit auctoritas. Ego interim clamito: si quis Cathedræ Petri jungitur, meus est. (Vgl. *Langen*, das vatikanische Dogma in s. Verhältnis z. n. Test. u. der patristischen Exegese, Bonn, 1871, I, S. 58.) Allein wie wenig er mit den höflichen Wendungen, deren er sich in seinen Briefen an den römischen Bischof bedient, das Papalsystem der spätern Zeit anerkennen wollte, zeigen seine Äusserungen Ep. 146, 1: Wenn man nach der Autorität frage, so sei der Erdkreis grösser als die Stadt Rom. Wo immer ein Bischof sei, ob zu Rom, oder Eugubium, oder Konstantinopel, oder Rhegium, oder Alexandrien, da habe er denselben Rang und dasselbe Priestertum. . . . Die Gewohnheiten Roms seien nur die Einer Stadt. *Langen*, Gesch. der röm. Kirche (Bonn, 1881, I, S. 855).

Über *Optatus* (De schism. Donat. II, 23) vergl. *Langen*, Geschichte der römischen Kirche, I. Bd., S. 858 f.: „Die Lehrstühle aller Kirchen sind ihm nur gleichsam verschiedene Darstellungen des Einen idealen Lehrstuhls, neben dem kein zweiter, verschiedener errichtet werden darf. Weil Petrus ihn zuerst bestieg, erkennt man an der Gemeinschaft mit ihm in seinen Nachfolgern die Verbindung mit der Einen von Christus gegründeten Cathedra der Kirche. . . . Nirgends ein Wort von der Einen obersten Cathedra, der sich auch die Bischöfe auf ihren Lehrstühlen einfach zu unterwerfen hätten!“

Augustin anerkennt mit andern Kirchenvätern vor ihm und nach ihm, dass die Kirche der Welthauptstadt und darum auch der römische Stuhl ein besonderes Ansehen habe; aber eine Jurisdiktion des Bischofs von Rom über die afrikanische Kirche kennt und anerkennt er nicht. Vgl. *Langen*, a. a. O., S. 859 ff.

7. *Verehrung der Heiligen.* Zur Kirche gehören auch alle, „die im wahren Glauben und in Heiligkeit entschlafen sind“ (O., S. 60). Die Gläubigen, die sich noch am Leben befinden, stehen in Gemeinschaft mit den hingeschiedenen Heiligen

An der von C. citierten Stelle (Ep. 43, n. 7 seq.) schreibt Augustin allerdings der römischen Kirche „den Vorrang des apostolischen Stuhles“ zu (in qua semper apostolicæ cathedræ viguit principatus); denn keine andere Kirche des lateinischen Abendlandes konnte sich des Vorzugs rühmen, von einem Apostel gegründet und längere Zeit geleitet worden zu sein; aber Bischöfe „apostolischer Kirchen“, deren Urteil angeklagte Kollegen (de collegis agebatur) anrufen konnten, giebt es nach Augustin gleichwohl in vielen andern Städten der Christenheit. Das sagt Augustin in einem Erlass über den donatistischen Bischof Sekundus von Tigisis, dessen Scheinkonzil er die Autorität der ganzen Kirche gegenüberstellt.

Das dem hl. *Cyprian* zugeschriebene Zeugnis ist so ungenau wiedergegeben, dass man nicht bestimmt weiss, welche Stellen C. im Auge hatte. Vielleicht Ep. 55: Navigare audent et ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem, unde unitas sacerdotalis exorta est. Vgl. über diese Stelle *Reinkens*, Die Lehre des hl. Cyprian von der Einheit der Kirche (Würzburg, 1873), S. 44 ff., wo nachgewiesen ist, dass Cyprian den Rekurs an den römischen Bischof deswegen rügt, weil dieser über Karthago keine Jurisdiktion habe. Die mit ihm auf dem Konzil zu Karthago im Jahre 256 versammelten 85 afrikanischen Bischöfe redet Cyprian an mit den Worten: „Niemand von den Andersdenkenden richtend oder von dem Rechte der Kirchengemeinschaft mit uns zurückweisend, geben wir unser Urteil ab. Denn keiner aus uns hat sich zum Bischof der Bischöfe eingesetzt, keiner zwingt mit dem Terrorismus eines Tyrannen seine Kollegen zum unweigerlichen Gehorsam“ (Mansi, t. I, p. 951). Vgl. auch *Reinkens*, Über die Einheit der kath. Kirche (Würzburg, 1877), S. 141 ff. Cyprians Erklärung vor der Synode war freilich eine Anspielung auf den römischen Bischof, aber nichts weniger als eine Anerkennung der päpstlichen Oberhoheit über die afrikanische Partikularkirche.

Ambrosius redet De sacram. l. III, n. 5, von der mailändischen Sitte, am hohen Donnerstag die Fusswaschung vorzunehmen, und bemerkt, dass die Kirche zu Rom diesen Gebrauch nicht habe. Er wolle die römische Kirche nicht tadeln, aber sich selbst rechtfertigen. „Ich wünsche in allen Dingen der römischen Kirche zu folgen; aber wir andere Leute haben auch Verstand; was daher an andern Orten (als Rom) mit mehr Recht geübt wird, das beobachten auch wir mit mehr Recht.“ (Sed tamen et nos homines sensum habemus; ideo quod alibi rectius servatur, et nos rectius custodimus.) Die Stelle beweist das Gegenteil von dem, was C. durch Verstümmelung daraus macht.

Über die viel missbrauchte Äusserung des hl. *Irenäus* (Adv. hæres. l. III, 3, 2), in der Welthauptstadt kämen die Christen aus allen Ländern zusammen und daher finde man hier den überlieferten Glauben der ganzen christlichen Kirche, vgl. (*Döllinger*) Erwägungen für die Bischöfe des Konziliums (München, 1869), S. 8, und *Reinkens*, Über die Einheit der kath. Kirche, S. 95 ff.

Wenn Entstellungen, wie die in dem citierten Abschnitt enthaltenen, jahrhundertlang durch den Katechismus in Millionen von Exemplaren überall verbreitet werden, ohne eine ernstliche Prüfung zu finden, so muss man sich fast wundern, dass die Macht der Lüge nicht endgültig gesiegt hat.

durch das Gebet des Glaubens und der Liebe; sie rufen sie „in ihrem Gebet zu Gott“ um Hülfe an (O., S. 62). Die Heiligen, „Gott viel näher stehend, reinigen und kräftigen durch ihre vermittelnden Fürbitten die Gebete der Gläubigen auf Erden und tragen sie Gott vor, so wie sie auch nach Gottes Willen gnadenspendend und wohlthuend auf dieselben wirken, sei es durch unsichtbare Kraft oder durch ihre Erscheinung und manche andere Vermittelungen“. Für diesen Glauben darf man sich berufen auf Apok. 8, 3. 4; Matth. 27, 52. 53; Apg. 19, 12 etc. (O., S. 63—65). Die Sitte, die Bilder des Herrn, der Mutter Gottes und der Heiligen in Ehren zu halten, stände mit dem zweiten Gebote Gottes (nach der alttestamentlichen Zählung der Gebote des Dekalogs, der der Katechismus folgt) nur dann im Widerspruch, wenn man die Bilder „vergöttern wollte“. Aber sie sind nur „zur andächtigen Erinnerung an die Thaten Gottes und seiner Heiligen zu gebrauchen, daher nichts anderes als Bücher, die statt der Buchstaben mit Personen und Sachen geschrieben sind“ (O., S. 126. 127). — Überfließende Verdienste kann kein Mensch erwerben. Die Gerechtigkeit, nach der er streben soll, „ist die Rechtfertigung des vor Gott schuldigen Menschen mittelst der Gnade und des Glaubens an Jesum Christum“. Wer eifrig ist, Gutes zu thun, „soll sich dennoch nicht für gerecht halten, nicht auf gute Werke bauen, sondern sich als Sünder und Schuldigen vor Gott bekennen und durch das Verlangen und das Gebet des Glaubens . . . nach der gnadenvollen Rechtfertigung durch Jesum Christum hungern und dürsten“. Die „vollkommene Sättigung der Seele, die zum Genusse des unendlich Guten geschaffen ist, wird im ewigen Leben stattfinden“ (O., S. 109. 110). Bis zur allgemeinen Auferstehung befinden sich „die Seelen der Gerechten im Lichte, im Frieden und im Voranfange der Seligkeit“. Die volle Seligkeit tritt erst ein mit dem letzten Gerichte (O., S. 89).

In diesen Dingen weicht der heutige römische Katechismus hauptsächlich durch die Lehre von den „überfließenden Verdiensten Christi und der Heiligen“ oder vom „Gnadenschatz der Kirche“ von der orthodoxen Lehre ab. Da der orthodoxe Katechismus einen solchen Gnadenschatz nicht kennt, enthält er auch nichts von den „Ablässen“, durch welche nach päpstlicher Lehre gegen ein gewisses Entgelt an Andachtsübungen und Spenden weniger vollkommenen Christen aus dem vor-

handenen Schatz fremder Verdienste ein entsprechender Teil zur Ausgleichung des Mangels an eigener Leistung zugewendet werden kann. Diese Theorie, zuerst von Clemens VI. in einer Bulle vom 27. Januar 1349 (c. 2. Extravag. com. de poenit. et remiss. 5, 9) feierlich gelehrt, wurde allerdings noch von der (Diöcesan-)Synode von Pistoja (September 1786) als eine „Spitzfindigkeit der Scholastiker“ bezeichnet. Allein unterm 27. August 1794 erklärte Pius VI. in der Bulle *Auctorem fidei* den betreffenden Synodalbeschluss als „falsch, verderblich, im 23. Artikel Luthers verdammt, mindestens irrig“. Da nun der Papst als unfehlbar anzusehen ist, kann die von den Päpsten seit Jahrhunderten vorgetragene Lehre vom Schatz der überfließenden Verdienste Christi und der Heiligen nicht mehr aus dem römischen Katechismus getilgt werden. Damit ist aber den Heiligen des Himmels auch ein Mittleramt zuerkannt, während nach orthodoxer Lehre einzig Christo ein solches zukommt; „denn es ist Ein Gott und Ein Mittler zwischen Gott und Menschen, der Mensch Jesus Christus, der sich selbst zur Erlösung für alle dahingab“ (O., S. 102).

8. *Fürbitte für die Verstorbenen.* Von den Seelen derer, „die zwar im Glauben gestorben sind, aber noch keine der Busse würdige Früchte gebracht haben, ist zu merken, dass ihnen zur Erlangung einer seligen Auferstehung Gebete, die für sie dargebracht werden, verhelfen können, besonders solche, die mit der Darbringung des unblutigen Opfers des Leibes und Blutes Christi verbunden sind, wie auch wohlthätige Werke, die gläubig zu ihrem Andenken verrichtet werden“ (O., S. 90). Die Anfänge dieser Lehre reichen in die alttestamentliche Kirche zurück (II. Mach. 12, 43). Dass die christliche Kirche sie aufgenommen hat, beweisen die alten Liturgien (O., S. 90). Weiteres enthält darüber der orthodoxe Katechismus nicht.

Dagegen lehrt R. (I, S. 61): „Es giebt ein Reinigungsfeuer, wo die Seelen der Frommen, nachdem sie eine bestimmte Zeit lang gepeinigt worden sind (*animæ ad definitum tempus cruciatæ*), geläutert werden, damit ihnen der Eingang in das ewige Vaterland . . . geöffnet werden kann.“ Die Seelsorger werden gleichzeitig ermahnt, von dieser Lehre öfter zu reden, „weil wir in Zeiten geraten sind, in welchen die Menschen die gesunde Lehre nicht mehr aufnehmen wollen“. Der Gedanke, dass es eine trostvolle Hoffnung sei, durch Gottes ewige Güte

auch noch im Jenseits zu grösserer Klarheit und Reinheit sich erheben zu dürfen, ist den römischen Katechismen fremd. Nach ihrer Darstellung hat die Fürbitte der Lebenden nur den Zweck, die Pein der armen Seelen zu lindern.

9. *Die sieben Sakramente.* Von den vielen (allerdings zum grossen Teil nur unwesentlichen) Differenzen, die hier zu erwähnen wären, seien nur folgende besonders hervorgehoben: Die *Busse* definiert O. (S. 84) „als ein Sakrament, in welchem der seine Sünden Bekennende, bei der sichtbaren Ankündigung der Vergebung durch den Priester, auf unsichtbare Weise durch Jesum Christum selbst Erlassung der Sünden erhält“. Vom Büssenden wird gefordert: „Zerknirschung über die Sünden, der Vorsatz, sein Leben zu bessern, der Glaube an Christum und die Hoffnung auf seine Barmherzigkeit.“ Über die Art, die Einlässlichkeit, die Wichtigkeit des Bekenntnisses enthält der Katechismus nichts, wie denn überhaupt der bezügliche Unterricht äusserst knapp gehalten ist. Von entscheidender Bedeutung ist namentlich, dass der Priester die (von Christus ausgehende) Vergebung nur *anzukündigen* hat. Nach C. (S. 110) dagegen ist die Busse das Sakrament, „in welchem die priesterliche Lossprechung von Sünden dem verliehen wird, der sie verabscheut und recht gebeichtet hat“. Daher ist die Gewalt der Priester, wie C. (S. 111) bemerkt, „jetzt weit vortrefflicher als vormals (die der jüdischen Priester), da es ihnen verliehen ist, *nicht*: zu prüfen und auszusprechen (anzukündigen), dass sie (die Aussätzigen) gereinigt seien, *sondern ganz und gar zu reinigen*“. Voraussetzung dessen ist specielles Bekenntnis durch den Büsser. Als Stellvertreter Christi *vergiebt* der Priester selbst die Sünde (R., I, S. 266), aber nur, wenn er aus dem Bekenntnisse entnehmen kann, dass der Sünder dieser Gnade wert ist. In dem Priester, „der als rechtmässiger *Richter* über ihn dasitzt“, hat der Büsser „die Person und die Gewalt Christi“ zu verehren (I, 270). Der Unterricht über dieses Sakrament umfasst in der citierten Ausgabe des römischen Katechismus 47 Seiten.

„Das heilige *Abendmahl* ist ein Sakrament, in welchem der Gläubige unter der Gestalt des Brotes und Weines den wahren Leib und das wahre Blut Christi zum ewigen Leben geniesst.“ Es ist „der vorzüglichste und wesentlichste Bestandteil des

christlichen Gottesdienstes“ (O., S. 77). Die wichtigste Handlung bei der liturgischen Feier des heiligen Abendmahles ist die Konsekration, die dadurch vollzogen wird, dass der Priester unter Anrufung des heiligen Geistes die Gaben von Brot und Wein segnet und die Einsetzungsworte über dieselben spricht (O., S. 80). Durch die Konsekration „wird das Brot und der Wein verwandelt oder transsubstantiiert in den wahren Leib Christi und in das wahre Blut Christi“. Mit dem Wort Transsubstantiation soll jedoch nicht „*die Art und Weise erklärt werden, wie Brot und Wein in den Leib und das Blut des Herrn umgeschaffen werden*“; denn das ist überhaupt nicht begreiflich; es soll nur gesagt sein, dass wirklich „das Brot zum wahren Leib des Herrn und der Wein zum wahren Blut des Herrn wird“ (O., S. 81). Der Katechismus will also mit den erwähnten Ausdrücken und Sätzen der apostolischen Weisung gemäss den Katechumenen einschärfen, dass man „*den Leib des Herrn zu unterscheiden habe*“ (I. Kor. 11, 29). In Übereinstimmung mit der apostolischen Vorschrift wird auch gefordert, dass man vor dem Empfang des hl. Abendmahls sein Gewissen vor Gott erforsche und es durch Busse reinige, „wozu das Fasten und Beten förderlich ist“. Wer den Leib und das Blut Christi im Abendmahle genießt, „verbindet sich auf das Innigste mit Jesus Christus selbst und wird in Ihm des ewigen Lebens teilhaftig“ (O., S. 82). Aber auch ohne an der Kommunion selbst teilzunehmen, kann und soll man das heilige Abendmahl mitfeiern „zu Seinem Gedächtnis“. Insbesondere hat man sich bei der Konsekration an Jesu Todesleiden zu erinnern (O., S. 83). Davon jedoch, dass das hl. Abendmahl eine Wiederholung oder eine unblutige *Erneuerung* der Selbsthinopferung Christi auf Golgatha sei, enthält der orthodoxe Katechismus nichts. Auch die Abendmahlsfeier zum Gedächtnis an die Verstorbenen wird nur bezeichnet als „Darbringung des unblutigen Opfers des Leibes und Blutes Christi“, mit welcher „das Gebet für die Entschlafenen“ *verbunden* ist (O., S. 90). Die in der Abendmahlsfeier mit Christus Vereinigten bitten Gott, um Christi willen, der sich für die Seinen dahingegeben, den entschlafenen Brüdern und Schwestern gnädig zu sein, also das auf Golgatha ein für allemal dargebrachte und von der Kirche, für die es dargebracht worden ist, in der eucharistischen Feier unter gläubiger Danksagung entgegengenommene Opfer insbesondere den Hin-

geschiedenen, deren die Kirche fürbittend gedenkt, anrechnen zu wollen. Wie die Kirche in jeder eucharistischen Feier das für sie dargebrachte Erlösungsoffer in realer Weise dankbar entgegen nimmt, so kann sie auch jedesmal auf Grund dieses Opfers besondere Gebete und Fürbitten an Gott richten, ohne damit Christi Erlösungsoffer zu *wiederholen*.

Dagegen hat nach R. (I, S. 255) Christus das heilige Abendmahl aus zwei Ursachen eingesetzt. Die erste ist die, dass uns die hl. Eucharistie „zu einer himmlischen Nahrung gereiche“, die zweite, „auf dass die Kirche ein fortwährendes Opfer habe, wodurch unsere Sünden versöhnt würden, und der himmlische Vater, durch unsere Missethaten oft schwer beleidigt, vom Zorne zur Barmherzigkeit bewogen werden möchte“. Den grössten Beweis der Liebe hat uns der Heiland dadurch gegeben, dass er sich nicht bloss am Kreuz für uns dem himmlischen Vater darbrachte, sondern uns auch ein „sichtbares Opfer zurückliess, wodurch das blutige Opfer, das bald darauf Ein Mal am Kreuze geopfert werden sollte, *erneuert* ... würde.“ Das Messopfer ist „ein wahres Sühnopfer, wodurch uns Gott versöhnt und gnädig gemacht wird“ (R., I, S. 258). Es wird mit nicht geringerm Nutzen für Verstorbene „als für die Sünden, Strafen, Genugthuungen und für jede Art von Übeln und Bedrängnissen der Lebenden dargebracht“ (R., I, S. 259). Diese Auffassung des Messopfers hat die starke Betonung der Transsubstantiationslehre zur Voraussetzung: bei der Konsekration wird „die ganze Substanz des Brotes durch die göttliche Kraft in die ganze Substanz des Leibes Christi und die ganze Substanz des Weines in die ganze Substanz des Blutes Christi verwandelt“ (R., I, S. 237). Das wird sogar ausdrücklich auch auf „Gebeine und Nerven“ bezogen (S. 232). Doch behandelt die römische Theologie die Einsetzungsworte insofern wieder sehr frei, als sie lehrt, die Verwandlung sei nicht so zu verstehen, als ob im konsekrierten Brot nur der Leib, im konsekrierten Wein nur das Blut Christi vorhanden sei; vielmehr sei in jedem Teil des Sakramentes der ganze Christus gegenwärtig (R., I, S. 233). So gewinnt die römische Kirche die Berechtigung, den Laien ohne Nachteil den Kelch zu versagen. C. (S. 104) lehrt darüber: „Die Erfahrung, eine Meisterin aller Dinge, hat nach und nach gelehrt, dass es mit grösserer Bequemlichkeit des Volkes und milderer Gefahr und aus vielen Ursachen mit

mehr Frucht geschehen könne, wenn mit Weglassung des Kelches der Genuss nur Einer Gestalt beibehalten werde.“ Und doch lautet der Befehl des Herrn: „Trinket alle daraus!“ — Die sonderbare Verquickung kaphernaitischer und geistiger Auslegung der Worte des Herrn, zu der die römische Theologie genötigt ist, um zu ihrem Resultat zu gelangen, spricht nicht für die absolute Richtigkeit der römischen Lehre und Praxis.

Von disciplinären und rituellen Differenzen rede ich absichtlich nicht; in solchen Dingen bestehen auch in den orthodoxen Kirchen des Morgenlandes mannigfache Verschiedenheiten. Der römischen Kirche ist es niemals zum Vorwurf angerechnet worden, dass auch sie ihren eigenen Ritus befolge und eine eigenartige Kirchendisziplin ausgebildet habe. In dieser Hinsicht trifft sie einzig der Tadel, dass sie, so weit die Macht des Papstes reicht, mehr und mehr alle nationalkirchlichen Eigentümlichkeiten unterdrückt.

Nur sei zum Schluss noch bemerkt, dass die vorliegenden Katechismen auch nach ihrem allgemeinen Gepräge auffallend voneinander verschieden sind. Die römischen Katechismen dringen auf Gehorsam; — vom Gehorsam, in letzter Linie vom Gehorsam gegen den Papst, hängt das Heil des Menschen ab. Der orthodox-katholische Katechismus dagegen fordert lebendigen Glauben, thatkräftige Liebe, erklärt auch den Dekalog unter dem Gesichtspunkt der Liebe gegen Gott und den Nächsten und empfiehlt in letzter Linie immer wieder gläubiges Vertrauen auf Christus, den einzigen Mittler zwischen Gott und den Menschen, das einzige und ewige Haupt seiner Kirche. — Um die christliche Gerechtigkeit darzustellen, schildern die römischen Katechismen in endlosen Abschnitten die Sünde im allgemeinen und im besondern und beschreiben die sieben Hauptsünden, die neun fremden Sünden, die sechs Sünden wider den heiligen Geist, die vier himmelschreienden Sünden (bei C., S. 153 bis 193), um dann auseinanderzusetzen, dass man nur in der unter dem Papst stehenden Kirche Sündenvergebung erlangen könne. Der orthodox-katholische Katechismus geht zwar in der Lehre von den zehn Geboten auch sehr ernst auf die mannigfaltigen Übertretungen des göttlichen Willens ein, die im Leben vorkommen, enthält aber, statt der breiten Schilderung der Sünde in ihren verschiedenen Gestalten, in dem Abschnitt über die christliche Hoffnung eine vortreffliche, erbauende Belehrung

über die „Seligkeitsgebote“ (Seligpreisungen) und macht die Sündenvergebung abhängig vom gläubigen Anschluss an den, der „durch seine Lehre, sein Leben, seinen Tod und seine Auferstehung unser Erlöser geworden ist“. — Der römische Katechismus betont die „Werke“ und behandelt auch das Gebet unter den „guten Werken“, welche die positive Seite der christlichen Gerechtigkeit bilden (C., S. 200 ff.). Der orthodox-katholische Katechismus anerkennt natürlich auch, dass der Glaube ohne die Werke tot ist, aber er stellt an die Spitze der Lehre von der christlichen Hoffnung den Satz: „Der Herr Jesus Christus ist unsere Hoffnung oder der Grund unserer Hoffnung“, und sieht im Gebet ein Mittel „zur Erwerbung der seligmachenden Hoffnung“. — *Der orthodox-katholische Katechismus stellt das Christentum dar im Gewand der morgenländischen Kirche, der römische Katechismus hingegen das Papsttum im Gewand des abendländischen Christentums.* EDUARD HERZOG.

Nachschrift. Nachdem vorstehende kleine Arbeit längst gesetzt war, erhielt ich die (im März 1893 erschienene) Broschüre „Dogmatische Erörterungen zur Einführung in das Verständnis der orthodox-katholischen Auffassung in ihrem Verhältnis zur römischen und protestantischen, von einem Geistlichen der orthodox-katholischen orientalischen Kirche“ (Berlin, Verlag von Karl Siegismund). Ich anerkenne ohne Rückhalt, dass der geehrte Verfasser dieser kleinen Schrift in sehr wichtigen Punkten meiner Auffassung der orthodoxen Lehre direkt widerspricht. Allein ich wiederhole, dass ich mich, was die orthodox-katholische Lehre betrifft, ausschliesslich an den von mir citierten offiziellen Katechismus gehalten habe. Während sich der Katechismus vor jeder Übertreibung des kirchlichen Dogmas hütet, wechselt, wie mir scheint, der anonyme Verfasser der „Dogmatischen Erörterungen“ nicht selten mittelalterliche und zwar abendländische Theologie mit dem Dogma der orthodox-katholischen Kirche. Zu dem gleichen Fehler dürfte den vom Verfasser angerufenen „geistvollen Theologen“ der diesen Mann charakterisierende polemische Eifer dann und wann verleitet haben. Vielleicht wird schon der Artikel über die Siebenzahl der Sakramente, der diese Nummer zierte, den sehr achtungswerten Geistlichen veranlassen, seine „Erörterungen“ in einzelnen Punkten zu revidieren.
