

School of Theology at Claremont



1001 1388457





The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA

KARL ADAM / DAS WESEN
DES KATHOLIZISMUS

A U S
G O T T E S R E I C H

VERÖFFENTLICHUNGEN

DES VERBANDES

DER VEREINE KATHOLISCHER AKADEMIKER
ZUR PFLEGE DER KATHOLISCHEN WELTANSCHAUUNG

HERAUSGEGEBEN

VON

FRANZ XAVER MÜNCH

M C M X X V I

VERLAG VON L. SCHWANN · DÜSSELDORF

BX
1751
A38
1926

D A S W E S E N
D E S K A T H O L I Z I S M U S

V O N

D R K A R L A D A M
P R O F E S S O R D E R T H E O L O G I E
A N D E R U N I V E R S I T Ä T
T Ü B I N G E N

D R I T T E A U F L A G E

M C M X X V I

V E R L A G V O N L . S C H W A N N · D Ü S S E L D O R F

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

IMPRIMATUR

J.-Nr. 520

Köln, den 25. März 1926

Das Erzbischöfliche Generalvikariat:

Dr. Vogt

SR. EXZELLENZ
DEM HOCHWÜRDIGSTEN HERRN
DR. PAUL WILHELM VON KEPPLER
BISCHOF VON ROTTENBURG
ZUM
FÜNFUNDZWANZIGSTEN JAHRESTAG
SEINER BISCHOFSWEIHE
IN EHRFURCHT
GEWIDMET

VORWORT ZUR ERSTEN AUFLAGE

Katholizismus und katholische Kirche sind nicht ein und dasselbe. Dennoch glaubte ich, meinen Hörern, von denen ein Großteil akatholischen Bekenntnissen angehörte, das katholische Wesen nicht deutlicher machen zu können, als wenn ich jene dogmatischen Grundgedanken herausschälte, welche die katholische Kirche, ihren Glauben, ihren Kult und ihre Verfassung, beherrschen. Denn es sind bei der Geschlossenheit und Lebenskraft des katholischen Systems letzten Endes doch diese Grundgedanken, welche dem Katholizismus auch dort, wo er auf die menschliche Kultur ausstrahlt, seine bestimmende Eigenart und sein erschöpfendes Verständnis geben. So wurden meine Vorträge von selbst zu einer Wesensschau der katholischen Kirche, ohne deshalb auf den Anspruch zu verzichten, auch das Wesen des „Katholizismus“ im weiteren Sinn des Wortes klar zu legen.

Tübingen im Mai 1924.

VORWORT ZUR ZWEITEN AUFLAGE

Um das Wesen des Katholizismus erschöpfend zu beleuchten, wurde ein Aufsatz über „Die Gemeinschaft der Heiligen“ eingefügt. Außerdem wurde noch hier und dort, wo entweder die gegnerische Anschauung nicht hinreichend deutlich wiedergegeben war oder sonstige Ungenauigkeiten vorlagen, die verbessernde Hand angelegt. Wertvolle Winke verdanke ich in dieser Hinsicht meinem Freund Professor Dr. K. Bihlmeyer (Tübingen) sowie Rektor A. Lüken (Altenhudem).

Tübingen im Februar 1925.

KARL ADAM.

VORWORT ZUR DRITTEN AUFLAGE

Der Wunsch nach einer möglichst beschleunigten Herausgabe der dritten Auflage machte eine Änderung des Textes unmöglich. Da das „Wesen des Katholizismus“ zu heiß umstrittenen Grundfragen in zuweilen gedrängter Kürze Stellung nehmen mußte, ist es nicht verwunderlich, daß minder durchsichtig formulierte Wendungen hier und dort zu Mißverständnissen Anlaß gaben. Immerhin stelle ich mit Freuden fest, daß die wissenschaftliche Erörterung einzelner von mir berührter Probleme zu Ergebnissen führte, die ganz auf der von mir verfolgten Linie liegen. Ich denke z. B. an das Verhältnis des subjektiven Gewissensurteils zu der im kirchlichen Lehrwort gegebenen objektiven Norm. Pater Pribilla hat neuerdings in einem Aufsatz der „Stimmen der Zeit“ (Januar 1926, S. 241 bis 259) an einem historischen Beispiel („Die Jungfrau von Orleans eine protestantische Heilige?“) die Geltung des subjektiven Gewissens scharf herausgearbeitet und auf die Lehre der Scholastik hingewiesen, die hart und unmißverständlich betont, daß der Mensch es vorziehen müsse, in der Exkommunikation zu sterben, denn gegen sein Gewissen zu handeln. Und Bernhard Poschmann (Grundlagen und Geisteshaltung der katholischen Frömmigkeit 1925, S. 94) spricht ähnlich wie Pribilla und ich von der Möglichkeit eines „unverschuldeten Abfalls“ eines Katholiken in bestimmten Ausnahmefällen. Die objektive Geltung der kirchlichen Autorität bleibt von dieser Pflicht des subjektiven Gewissensentscheids durchaus unberührt. Der gläubige Katholik ist gehalten, die von seiner Kirche authentisch bezeugte objektive Wirklichkeit der Übernatur zur Richtschnur für sein Gewissen zu nehmen. Solange er ernsthaft nach der Wahrheit strebt und innerhalb der Kirche verbleibt, wird ihn — das ist das Normale — die Gnade Gottes niemals zu einer Gewissensüberzeugung gelangen lassen, auf Grund deren er zum Austritt aus der Kirche genötigt wäre

(vgl. S. 216 dieses Buches). — Neben dieser mehr praktischen Frage steht angesichts der heutigen religionsphilosophischen Bewegungen nach wie vor besonders das Problem der Wirklichkeit und Erkennbarkeit des absoluten Seins im Vordergrund des Interesses. Das vom Vatikanum formulierte Dogma über die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis wird für ein nüchternes religionsphilosophisches Denken immer richtunggebend bleiben müssen. Dasselbe Vatikanum hat es aber nicht unterlassen, hervorzuheben, daß in der jetzigen Menschheitslage selbst jene religiösen Wahrheiten, die an sich auch der menschlichen Vernunft nicht unzugänglich wären, tatsächlich ohne die Offenbarung nicht von allen leicht, sicher und irrtumslos erkannt werden. Insofern weiterhin der Mensch, wie ich S. 197 gegenüber dem Naturalismus hervorhob, nicht etwa „bloß“ zu einem natürlichen, sondern darüber hinaus ausschließlich zu einem übernatürlichen Endziel verpflichtet ist, das auch seine natürlichen Aufgaben in sich aufnimmt und verklärt, ist nach demselben Konzil die übernatürliche Offenbarung für jeden Menschen sogar „absolut notwendig“, d. h.: es kann für den konkreten geschichtlichen Menschen keine und keinerlei natürliche religiöse Erkenntnis genügen, sofern er sein einziges und eigentliches Ziel erreichen soll. Dem modernen Naturalismus und Humanismus — auch in theologischer — gegenüber glaubte ich die Bedeutsamkeit dieses vatikanischen Dogmas in Erinnerung bringen zu müssen. Darum hob ich mit besonderem Nachdruck hervor (S. 61), daß wir aus der Offenbarung erst des Glückes eines auf den übernatürlichen Heilstatsachen beruhenden Lebens- und Liebesaustausches des menschlichen Ichs mit dem göttlichen Du gewiß werden, daß uns also erst sie den „lebendigen Gott“ in diesem Sinn des Wortes erkennen läßt. Wie ich selbst schon in einer früheren Studie (Glaube und Glaubenswissenschaft im Katholizismus 1923, 2. Aufl., S. 128 ff.) auf den Wesenszusammenhang von Offenbarung und lebendiger Religion, von Glaube und Theo-

logie verwiesen hatte, versucht in verwandten Gedankengängen auch die eben erschienene eindringende Untersuchung von K. Eschweiler über die „zwei Wege der neueren Theologie“ (vgl. besonders S. 188 ff.) die Eigenart der theologischen Erkenntnis und Wissenschaft am Grundverhältnis von Natur und Gnade zu bestimmen. Ich möchte nicht verfehlen, tieferfragende Leser auf diese Studie aufmerksam zu machen. Zum Schluß sei mir noch gestattet, auf einen Punkt hinzuweisen, der vielleicht Mißdeutungen ausgesetzt sein könnte. Bei den spezifischen Wesensunterschieden zwischen Katholizismus und Protestantismus ist die Frage nach dem Priestertum nicht eine der unwichtigsten. Indem ich die Lehre des hl. Thomas darlegte, daß auch das Laienpriestertum eine Anteilnahme an dem einen sacerdotium Christi bedeute (S. 141 ff.), kam es mir darauf an, zu zeigen, wie stark und lebendig im Katholizismus trotz des wesentlichen Unterschiedes zwischen Priester und Laien der Gedanke des Laienpriestertums erfaßt ist.

Tübingen im März 1926.

KARL ADAM.

I N H A L T

ZUR EINFÜHRUNG	13
CHRISTUS IN DER KIRCHE	26
DIE KIRCHE, DER LEIB CHRISTI	43
DURCH DIE KIRCHE ZU CHRISTUS	58
DIE STIFTUNG DER KIRCHE IM LICHT DER VERKÜNDIGUNG JESU	76
DIE KIRCHE UND PETRUS	95
DIE GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN	112
DIE CATHOLICA	158
DIE HEILSNOTWENDIGE KIRCHE	178
DAS SAKRAMENTALE WIRKEN DER KIRCHE	196
DAS ERZIEHERISCHE WIRKEN DER KIRCHE	214
DER KATHOLIZISMUS IN SEINER ERSCHENUNG	231
ANMERKUNGEN	253

Z U R E I N F Ü H R U N G

Die Wahrheit wird euch frei machen (Jo. 5, 32)

Die Frage nach dem Wesen des Katholizismus ist nicht bloß die Frage nach der Eigenart des Katholizismus, nach dem, was ihn von anderen christlichen Bekenntnisformen unterscheidet, sondern tieferhin die Frage nach seiner beherrschenden Grundidee und den von dieser Idee ausgelösten treibenden Kräften. Welch einheitlicher Grundgedanke, welche Wesensform beseelt jenes umfassende Gebilde, das wir Katholizismus nennen? Von außen gesehen nimmt es sich aus wie ein wirrer Zusammenstoß und wie eine unnatürliche Mischung, Vermengung fremder, ja gegensätzlicher Bestandteile. Eine *complexio oppositorum* hat man deshalb den Katholizismus schon genannt. Nicht weniger als sieben wesensverschiedene Schichten glaubt der Religionshistoriker Heiler in diesem Riesengebilde durch einen Querschnitt bloßlegen zu können¹. So ungeheuer reich und vielgestaltig und auseinanderstrebend erscheinen dem religionsgeschichtlich orientierten Blick die einzelnen Bestandteile des Katholizismus, daß er von vornherein darauf verzichten zu müssen glaubt, sie als die organische Entfaltung rein evangelischer, urchristlicher, von Christus selbst gepflanzter Lebenskeime zu begreifen, daß er von einem Zusammenwachsen evangelischer und unevangelischer, jüdischer, heidnischer, primitiver Elemente reden möchte, von einem ungeheuren Synkretismus, der schlechthin alle religiösen Formen, in denen jemals suchende Menschen ihre religiöse Sehnsucht und Hoffnung niedergelegt haben, in sich aufnahm und zur Einheit miteinander verschmolz. Der Katholizismus wird so für die religionshistorische Betrachtung zu einem Mikrokosmos der Welt der Religion².

Wir Katholiken beanstanden diese religionsgeschichtliche Betrachtungsweise nicht, solange sie innerhalb ihrer Grenzen,

innerhalb der Grenzen des geschichtlich Erfassbaren und Gegebenen bleibt, und solange ihre äußere Typenlehre nicht den Anspruch erhebt, auch über den Wesensgehalt der untersuchten religiösen Gebilde Entscheidendes auszusagen. Wir Katholiken bestätigen es, ohne darüber zu erröten, ja wir bestätigen es mit Stolz: der Katholizismus ist nicht schlechtweg und in jeder Hinsicht mit dem Urchristentum oder gar mit der Botschaft Christi zu identifizieren, so wenig wie der ausgereifte Eichenbaum mit der kleinen Eichel. Es besteht keine mechanische, sondern eine organische Identität. Und wir fügen hinzu: in tausend und abertausend Jahren wird der Katholizismus noch ungleich reicher, üppiger, vielgestaltiger in Dogma, Sitte, Recht und Kultus sich erweisen als der Katholizismus von heute. Ein Religionshistoriker des 5. Jahrtausends nach Christus wird ohne Mühe im Katholizismus Vorstellungsreihen, Gebilde und Formen entdecken, deren Heimat Indien, Japan und China ist, und er wird eine ungleich ausgeprägtere *complexio oppositorum* feststellen dürfen. Ja! der Katholizismus ist eine Verbindung von Gegensätzen. Gegensatz ist nicht Widerspruch. Wo Leben ist, da muß Spannung, da muß Gegensatz sein. Auch im rein biblischen Christentum und zumal in der alttestamentlichen Religion lassen sich diese Spannungen und Gegensätze nachweisen. Nur so gibt es ein Wachstum, ein unaufhörliches Hervorsprudeln neuer Formen. Die Botschaft Christi wäre keine lebendige Botschaft, und das Samenkorn, das Er ausstreute, wäre kein lebendiges Samenkorn, wenn es ewig das kleine Samenkorn vom Jahr 33 bliebe und nicht Wurzeln schlänge und sich nicht fremde Stoffe assimilierte, und wenn es mit Hilfe dieser fremden Stoffe nicht zum Baum ausreife, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen.

So liegt es uns durchaus ferne, dem Religionshistoriker die Freude zu vergällen, das innere Wachstum des Katholizismus an den Jahresringen abzulesen, die er ansetzt, und all jene Bestandteile namhaft zu machen, die sich seine Lebenskraft

aus fremdem Boden aneignete. Aber wir lehnen es ab, in diesen aufgezählten Elementen die Wesensform des Katholizismus zu erblicken oder auch nur zu sagen, wir hätten in ihnen „Strukturelemente des Katholizismus“ in dem Sinn vor uns, daß durch sie erst der Katholizismus eine geschichtlich erfaßbare Größe geworden wäre. Der Katholizismus hält es als teuerstes Bewußtsein fest, daß er immer derselbe ist, gestern und heute, daß sein Wesen bereits fertig und anschaulich gegeben war, als er den Gang durch die Welt antrat, daß Christus selbst ihm den Odem des Lebens eingehaucht hat, und daß Er selbst dem jugendlichen Organismus all die Keimanlagen mitgab, die sich im Lauf der Jahrhunderte in selbstregulatorischer Anpassung an die umliegenden Bedürfnisse und Forderungen entfaltet haben. Nichts weiß der Katholizismus an sich, was ihm innerlich fremd, was nicht er selbst wäre, was nicht aus seinem ursprünglichen Wesen stammte.

Aus diesem Bewußtsein heraus empfindet der Katholizismus alle rein religionsgeschichtlichen Beschreibungen seines Wesens als ungenügend. Sie rühren nur an der Oberfläche, sie betasten nur sein Kleid. Sie gleichen in etwa den naiven, kindlichen, um nicht zu sagen läppischen Darstellungen gewisser aufgeregter Polemiker, für die der Katholizismus nichts anderes ist als Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus. Sie spüren nicht das Tiefste auf, aus dem all sein Leben und seine Formungen hervorquellen, und das sie zu einer organischen Einheit macht. „Die Teile habt ihr in eurer Hand, fehlt leider nur das geistige Band.“ Das Beginnen der Religionshistoriker gleicht bestenfalls dem Versuch, in rein beschreibender Darstellung durch Aufzählung aller Baustoffe einer lebendigen Zelle das Leben der Zelle selbst zu erklären. Eine bloße Beschreibung ist noch lange keine erschöpfende Erklärung. Und darum drängt die rein beschreibende religionsgeschichtliche Forschung über sich selbst hinaus zu einer wissenschaftlichen Wesensforschung des Katholizismus.

Diese Wesensforschung vermag nur der lebendig gläubige Katholik zu geben, er allein. Soloque in intuitu et affectu res erit (St. Bernhard). Eine Wesensschau gelingt nur soweit, als das Herz dabei ist. Die bloße Sachlichkeit, der kalte Sinn für die Wirklichkeit tut es hier nicht. Oder vielmehr: die volle, die ganze Wirklichkeit vermag nur der zu erfahren, der selber in den katholischen Lebensstrom eingetaucht ist, der in seinem eigenen Leben tagtäglich die Kräfte spürt, die durch den Riesenleib des Katholizismus pulsen, und die ihn zu dem machen, was er ist. Wie das Bild der geliebten Mutter niemals dem Fernstehenden, sondern nur dem liebenden Kind so recht vertraut ist, wie es gerade das Tiefste, das es an der Mutter hat, die Zartheit und Innigkeit ihrer Hingabe, nicht verstandesmäßig beweisen, sondern nur erleben kann, so vermag auch nur der gläubige, liebende Katholik dem Katholizismus ins Herz zu sehen und fühlend, erfahrend, erlebend mit dem esprit de finesse, wie Pascal sich ausdrückt, das ist mit der Zusammenschau des innersten Menschen, seine geheimen Kräfte wahrzunehmen, die treibenden Grundmächte seines Wesens. So wird die Wesensforschung des Katholizismus von selbst zu einem Bekenntnis, zu einem Ausdruck des katholischen Bewußtseins. Sie ist nichts anderes und will nichts anderes sein als die schlichte Analyse dieses Bewußtseins. Sie ist die Antwort auf die Frage: wie erlebt der Katholik seine Kirche, wie wirkt sie auf ihn, wo liegen für ihn die schöpferischen Kräfte des Katholizismus, der Kern seiner schöpferischen Wesenheit? Es ist nicht rein zufällig, daß diese Frage gerade in der Gegenwart so lebhaft aufgeworfen wird, und daß ihre Beantwortung eine Beachtung findet, die sich durchaus nicht auf die Kreise der engeren Glaubensgenossen selbst beschränkt. F. Heiler macht mit Nachdruck auf dieses wachsende Interesse und Verständnis für den Katholizismus aufmerksam³: „Die römische Kirche übt heute eine starke Anziehungskraft auf die nicht-katholische Welt aus. Die deutschen Benediktinerklöster, be-

sonders Beuron und Maria Laach, sind zu Wallfahrtsstätten von Nichtkatholiken geworden, die sich für die dort gepflegte klassisch katholische Liturgie begeistern. Die im deutschen Protestantismus um sich greifende hochkirchliche Bewegung nähert sich immer mehr der römischen Kirche, einer ihrer Führer ist bereits in deren Schoß zurückgekehrt. Noch ausgedehnter ist die Konversionsbewegung in England. Ganze anglikanische Konvente und Klöster treten zur Kirche Roms über. Eine starke katholische Propaganda fördert und steigert die bereits vorhandene Neigung zum Katholizismus. Die römische Kirche macht heute gewaltige Anstrengungen, um alle von ihr getrennten Christen im Orient und Okzident zurückzugewinnen. Am Grab des hl. Bonifatius wurde eine Gesellschaft zur Wiedervereinigung der christlichen Konfessionen gegründet ... voll Siegesgewißheit verkünden bereits heute katholische Stimmen den nahen Untergang des Protestantismus.“ Heiler hat recht gesehen, wenn er ein Wiedererwachen der katholischen Kirche auch in den Seelen Andersgläubiger feststellt. Aber er hat unrecht, wenn er von einer „Siegesgewißheit“ spricht, mit der wir angeblich den nahen Untergang des Protestantismus verkünden. Das Wort „Siegesgewißheit“ ist ein profanes, unheiliges Wort. Es entwürdigt die Religion zur Parteisache. Wo von Religion die Rede ist, da gibt es nur Demut, Ehrfurcht, Dankbarkeit und Freude, aber keine rechthaberische Siegesgewißheit. Was mit dem Protestantismus geschehen wird, das ist Gottes Sache allein. Bei Ihm steht es, ob sich das Abendland aus seiner Diaspora, aus seiner Zerstreuung und Zerstückelung, wieder heimfinden wird zur Mutterkirche, in deren Schoß es dereinst eine Gemeinschaft von Brüdern war. Wir können nichts anderes tun, als für die Wahrheit Zeugnis geben und Gott bitten, daß Er allüberall das Herz für diese Wahrheit öffne, und daß Er die große, unaufschiebbare Aufgabe des Abendlandes immer schärfer im geistigen Blickfeld unserer Besten abzeichne, die Aufgabe, den unheilvollen Riß, der uns

anmgl. Bonif.

seit Jahrhunderten auseinanderhält, endlich einmal zu beseitigen, eine neue geistige Einheit, eine religiöse Heimat zu schaffen und dadurch die einzige mögliche Grundlage für einen Wiederaufbau, für eine Wiedergeburt der abendländischen Kultur zu bereiten. Dankbar nehmen wir es wahr, daß das Verständnis für diese dringlichste Aufgabe des Abendlandes immer lebendiger wird, und daß die Zeiten vorbei sind, in denen man den Katholizismus für ein Gemengsel von Stumpfheit, Aberglauben und Herrschsucht angesehen hat.

Ein doppelter Grund mag für dieses Wiedererwachen des katholischen Ideals in der abendländischen Seele anzuführen sein. Der äußere Grund liegt wohl in der unmittelbaren erschütternden Wahrnehmung der entsetzlichen Folgen des Weltkrieges, des ungeheuren Zusammenbruchs von glänzenden Staaten und Kulturen. Von den auf der Walstatt des Weltkrieges herumliegenden Trümmern einstiger politischer und wirtschaftlicher Herrlichkeit wendet sich der Blick wie von selbst zu jener weltumspannenden Gemeinschaft, die sich wie ein hochragender, ungebrochener Fels mitten aus dem Trümmerfeld erhebt, unberührt vom Wetterschlag, die allein von allen irdischen politischen, wirtschaftlichen und religiösen Gebilden keinen Zusammenbruch erlitten hat, sondern jung ist wie am ersten Tag. Wir erleben es heute sozusagen vor unsern Augen, wir sehen es greifbar vor uns, was der große englische Geschichtsschreiber Macaulay von dieser unbändigen, unzerstörbaren Lebenskraft der katholischen Kirche einst niedergeschrieben hat⁴: „Es gibt und gab nie auf dieser Erde ein Werk menschlicher Staatsklugheit, welches unserer Prüfung so wert wäre als die römisch-katholische Kirche. Die Geschichte dieser Kirche verknüpft die beiden großen Zeitalter der menschlichen Zivilisation miteinander. Es steht kein zweites Institut mehr aufrecht, das den Geist in die Zeiten zurückversetzte, die aus dem Pantheon den Rauch der Opfer aufsteigen und im Amphitheater Vespasians Tiger und Kameloparden springen

sahen. Mit der Linie der Päpste verglichen sind die stolzesten Königshäuser von gestern. Diese Linie läßt sich in einer ununterbrochenen Reihenfolge von dem Papst, der im 19. Jahrhundert Napoleon krönte, bis auf den Papst zurückführen, der im 8. Jahrhundert Pipin salbte Die Republik Venedig war der nächst älteste Staat, aber sie selbst muß im Vergleich zu Rom modern genannt werden, und sie ist dahingegangen, während das Papsttum fortbesteht. Das Papsttum existiert noch, und nicht im Verfall, nicht als bloßes Altertum, sondern in Lebensfülle und jugendlicher Kraft. Noch heutigentags sendet die katholische Kirche bis zu den fernsten Weltenden Glaubensboten, die ebenso eifrig sind wie jene, welche mit Augustin in Kent landeten, und noch immer treten die Päpste feindlichen Machthabern so mutig entgegen wie Leo I. Attila. Noch tritt kein Zeichen hervor, welches andeutete, daß das Ende ihrer langen Herrschaft herannahte. Sie sah den Anfang aller Regierungen und aller Kirchen, die es gegenwärtig in der Welt gibt, und wir möchten nicht verbürgen, daß sie nicht auch das Ende von allen erlebte. Sie war groß und geachtet, ehe die Sachsen in England Fuß faßten, ehe die Franken den Rhein überschritten, als die griechische Beredsamkeit noch in Antiochien blühte und im Tempel von Mekka noch Götzen verehrt wurden. Und sie mag noch in ungeschwächter Kraft bestehen, wenn dereinst ein Reisender aus Neuseeland inmitten einer unermeßlichen Wüstenei auf einem zertrümmerten Pfeiler der Londoner Brücke seinen Standpunkt nimmt, um die Ruinen der Paulskirche zu zeichnen.“ Das ist es, was in der Wüstenei der Gegenwart unseren Blick gebannt hält: diese Unvergänglichkeit, diese strotzende Lebenskraft, diese ewige Jugend der alten, uralten Kirche. Und die Frage wagt sich bei vielen, bei den Besten auf die Lippen: woher stammt ihr starkes Leben, und kann, will, wird sie es dem sterbenden Abendland mitteilen?

Und der zweite Grund, der gerade den modernen Menschen,

den Menschen des Weltkrieges und der Revolution, auf den Katholizismus aufmerksam macht, ist ein innerer, entnommen der eigenen Wesensschau, der prüfenden Selbstbeobachtung. Das Kennzeichen des modernen Menschen ist Entwurzelung. Es obliegt dem Kulturhistoriker, zu zeigen, wie es zu dieser Entwurzelung kam. Das „Los von der Kirche“ im 16. Jahrhundert führte mit innerer Notwendigkeit zum „Los von Christus“ im 18. Jahrhundert und von da zum „Los von Gott“ im 19. Jahrhundert. Damit war die moderne Geistigkeit aus ihrem wichtigsten, tiefsten Lebenszusammenhang gerissen: aus ihrem Verwurzeltein im Absoluten, im Selbstand des Seins, im Wert der Werte. Das Leben verlor seinen großen Sinn, seine innere Spannung und Höhenbewegung, seinen kraftvollen, durchgreifenden Eros, den nur das Göttliche zu entzünden vermag. Aus dem im Absoluten verankerten, in Gott geborgenen, starken, reichen Menschen wurde der auf sich selbst gestellte Mensch, der autonome Mensch. Dadurch weiterhin, daß er von seiner religiösen Umstellung aus der kirchlichen Gemeinschaft entsagte, der *communio fidelium*, dem Ineinander und Miteinander der Gläubigen, zerriß er seine zweite Lebenswurzel: den Zusammenhang mit der Volksgemeinschaft. Er verlor das in Leid und Freud, in Beten und Lieben sich bewährende Verbundenein mit dem „Du“ und dem „Wir“, mit jener ursprünglichen überpersönlichen Einheit und Fülle, aus der der einzelne seine Kraft immer wieder saugen und regulieren kann, und ohne die er steril wird und vertrocknet. Nirgends, in keiner Gemeinschaft ist so wie in der katholischen Kirche der Gemeinschaftsgedanke, das Tun und Leiden, das Beten und Lieben, das Wachsen und Gestaltgewinnen in und durch die Einheit der Brüder so fest in Dogma, Sitte und Kultus eingebaut. Das Zerreißen der kirchlichen Gemeinschaft lockerte deshalb von selbst auch die Bande der Volksgemeinschaft und verdarb damit die tiefen Quellgründe eines gesunden, starken Menschentums, eines Menschentums der Fülle. Der autonome Mensch wurde ein

einsamer Mensch, ein einziger. Aber noch weiter ging der Prozeß der Entwurzelung. Seitdem die Aufklärung die Vernunft, das zusammenschauende, zusammenfassende Denken entthront und den auf das Detail, auf die Besonderung ausgehenden Verstand zum Alleinherrscher gemacht hatte, zerfiel der innere Haushalt des Menschen, seine geistige Einheit in ein Nebeneinander von Kräften und Funktionen. Statt von Seele sprach man von psychischen Vorgängen. Das Bewußtsein, ein Ich, der schöpferische Träger lebendiger Kräfte zu sein, ging dem Gebildeten mehr und mehr verloren. Und seitdem Kant und seine Schule das transzendente Subjekt zum autonomen Gesetzgeber der Objektwelt, ja auch des eigenen empirischen Bewußtseins erhob, seitdem man an Stelle der Objektivität der Dinge und des eigenen Selbst nur mehr von einer logisch objektiven Gültigkeit, von einem „rein logischen Subjekt“ zu sprechen wagte⁵, trat eine unheilvolle Lähmung des gesamten Wirklichkeitsbewußtseins ein. Die Philosophie „Als ob“ hier und der „Solipsismus“ dort wurden das Gespenst, das alles Blut aus dem Wollen und Handeln sog. Der autonome, von Gott losgelöste und der einsame, vom Volkstum, von der Gemeinschaft weggerissene Mensch wurde nun auch von seinem empirischen Ich getrennt, ein Mensch „als ob“ und damit steril, unfruchtbar, der vom Geist der „Kritik“ zerfressene, wirklichkeitsfremde Mensch, der Mensch der bloßen Verneinung.

Dieser blutleere, sterile Mensch der bloßen Verneinung kann auf die Dauer nicht leben. Von der Negation allein kann man nicht leben. Der Mensch will aber leben. Sein Lebensdrang ist stärker als alle lebensfremde, graue Philosophie. Er schreit nach dem Leben, nach dem vollen, ganzen, persönlichen Leben. Das Verneinen hat er satt, bejahen will er. Denn nur in der entschlossenen Bejahung, in der kühnen Setzung liegt die Tat und das Leben.

Ist es verwunderlich, daß er gerade von dieser Geisteshaltung

aus dem Katholizismus ein nicht bloß akademisches Interesse entgegenbringt? Wir werden es im einzelnen nachzuweisen haben, daß der Katholizismus — betrachtet man ihn in seiner Besonderheit gegenüber den nichtkatholischen christlichen Gemeinschaften — wesentlich Setzung, Bejahung ist, Bejahung aller Werte, wo nur immer sie sich finden im Himmel und auf Erden. Die akatholischen Gemeinschaften entstanden alle nicht auf dem Wege der unbedingten Setzung, sondern der Leugnung und Verneinung, des Abstrichemachens, der subjektiven Auswahl. Die Geschichte des Katholizismus ist die Geschichte des rücksichtslosen, folgestrengen, umfassenden Ja-sagens zur ganzen vollen Wirklichkeit der Offenbarung, zur Fülle des in Christus aufgebrochenen Gottesgeistes nach allen Dimensionen Seiner Entfaltung. Er ist das rücksichtslose, unbedingte, umfassende Ja zum ganzen vollen Leben des Menschen, zur Gesamtheit seiner Lebensbeziehungen und Lebenswurzeln. Das unbedingte Ja also vor allem zu unserem tiefsten Seinsgrund, zum lebendigen Gott. Der ganze Gott muß es sein, der Gott der Schöpfermacht und des Gerichts, nicht bloß der gute Vater-Gott der Kinder und Sünder, noch weniger der wunderscheue Gott der Aufklärung und des Deismus, der Gott im Austragsstübchen. Und der ganze Christus muß es sein, in dem dieser Gott uns offenbar wurde, der Zwei-Naturen-Christus, der Gottmensch, in dem Himmel und Erde ihre ewige Einheit haben, nicht bloß der Schäfer-Christus des tändelnden Salons und der ekstatische Christus der Gelehrtenstuben. Und die ganze Gemeinschaft, der orbis terrarum muß es sein, in der wir diesen Christus ergreifen. Die Gemeinschaft ist eine Urgegebenheit, aus der allein Persönlichkeiten wachsen können. Und die ganze Persönlichkeit muß es sein: nicht bloß das fromme Gemüt, sondern auch der kühl sichtende Verstand und nicht bloß der Verstand, sondern auch der tatkräftige Wille, und nicht bloß der innere, der geistige, sondern auch der äußere, der sinnliche Mensch. Der Katholizismus ist seinem ganzen

Wesen nach das volle starke Ja zum ganzen Menschen, zum Menschen der Fülle in allen seinen Lebensbeziehungen. Der Katholizismus ist die positive Religion κατ' ἐξοχήν, wesenhaft Bejahung ohne Abstrich und im Vollsinn, wesenhaft These. Alle nichtkatholischen Bekenntnisse sind wesenhaft Antithese, wesenhaft Kampf, Widerspruch, wesenhaft Nein⁶. Darum kann ihnen, weil das Nein seinem Wesen nach unfruchtbar ist, das Schöpferische, Zeugende, Ursprüngliche nicht oder wenigstens nicht in jenem Ausmaß eignen, wie es der Katholizismus durch die Jahrhunderte bewahrt hat. Dieses Positive empfindet der moderne Mensch als etwas, was er braucht, und darum hält er Ausschau nach dem Katholizismus, ob er ihm etwas sein könne.

Bedeutende Geister der Gegenwart mahnen zu dieser Ausschau, wenigstens zu einer breiteren Aufgeschlossenheit für das katholische Wesen. Söderblom, der angesehene Religionsphilosoph und protestantische Erzbischof in Upsala, macht seine Glaubensbrüder darauf aufmerksam⁷: „Die römische Christenheit bedeutet in ihrem Wesen etwas anderes als Machtstreben, Heiligenverehrung und Jesuitismus. Sie bedeutet im Innersten einen Frömmigkeitstyp, der andersartig ist als der des evangelischen Christentums, aber in seiner Art vollendet, ja ich füge hinzu: vollendeter als die evangelische Frömmigkeit Wir haben alle zu wenig Schleiermachers großartigen Entwurf einer Apologetik weitergeführt, welche das Wesen der verschiedenen geschichtlichen Religions- und Konfessionstypen zu betrachten hat, und einer Polemik, die, weit entfernt von konfessionellem Gezänk, im Namen des Wesens sich gegen die Ausartungen wendet, die in jeder Kirche gegen ihre Grundidee streiten.“ Und neuerdings beklagt sich Heiler⁸ über das ungenügende Verständnis der nichtkatholischen Theologie für das katholische Wesen: „Die protestantische Polemik sieht gewöhnlich nur bestimmte Außenwände des katholischen Doms mit seinen Rissen und Sprüngen und seinem verwitterten

Mauerwerk, aber die wundersamen Kunstwerke im Innern bleiben ihr verschlossen. Die lebendigsten und reinsten Formen des Katholizismus sind bis zum heutigen Tag der protestantischen Symbolik so gut wie unbekannt geblieben; sowohl die Totalschau wie die Innenschau ist ihr verwehrt.“

Wenn schon die gelehrte Theologie in der Wesensschau des Katholizismus versagt, so ist es nicht zu verwundern, daß in den übrigen nichttheologischen höheren und niederen Bildungsschichten des protestantischen Volkes eine von den eigenen tiefer sehenden Glaubensgenossen lebhaft beklagte Unkenntnis des katholischen Wesens besteht, eine Unkenntnis, die als die Mutter schlimmster Vorurteile Gleichgültigkeit, Abneigung, ja Verachtung des katholischen Frömmigkeitslebens gebiert, und die den beklagenswerten Riß zwischen dem katholischen und dem protestantischen Volksteil immer noch verschärft. Der Altmeister der protestantischen Kirchen- und Dogmengeschichte, Adolf Harnack, bemerkt hierüber⁹: „Die Schüler, welche die Gymnasien verlassen, kennen allerlei aus der Kirchengeschichte, meistens, wie ich mich oft überzeugt habe, recht unzusammenhängend und sinnlos. Einige kennen sogar die gnostischen Systeme und allerlei krauses und für sie wertloses Detail. Aber die katholische Kirche, die größte religiös-politische Schöpfung der Geschichte, kennen sie absolut nicht und ergehen sich über sie in ganz dürftigen, vagen und oft geradezu unsinnigen Vorstellungen. Wie ihre größten Institutionen entstanden sind, was sie im Leben der Kirche bedeuten, wie leicht man sie mißdeuten kann, warum sie so sicher und eindrucksvoll fungieren, alles das ist nach meinen Erfahrungen, seltene Ausnahmen abgerechnet, eine terra incognita.“

Meine Aufgabe soll es sein, auch jene Akademiker in diese terra incognita einzuführen, welche nicht von Jugend auf darin gewohnt, die nicht ihre Sonne getrunken und ihr Brot gegessen haben. Ich brauche nicht eigens zu betonen, daß mir dabei

jede nicht zur Sache gehörige Polemik, jede Verletzung der religiösen Gefühle Andersgläubiger in der Seele zuwider ist. Andererseits bitte ich nicht zu verkennen, daß gerade die schönste, lauterste Aufgabe des deutschen Forschers darin besteht, „Professor“, Bekenner zu sein. Was er in seiner heimlichsten Seele unter dem Aufgebot aller ihm zur Verfügung stehenden wissenschaftlichen Mittel, unter dem Drang unbedingter Wahrhaftigkeit als das Entscheidende, als das Wahre und Wirkliche gefunden hat, das muß er bekennen. Da gibt es kein „sowohl als auch“, kein „einerseits und andererseits“, sondern nur ein „Ja“ und „Nein“. In diesem Sinn bitte ich die folgenden Vorträge entgegenzunehmen. Uns allen leuchtet das Wort: Die Wahrheit wird uns frei machen.

CHRISTUS IN DER KIRCHE

Siehe, Ich bin alle Tage bei euch bis ans Ende der Welt
(Mt. 25, 20)

Fragen wir die katholische Kirche nach dem, was sie von sich selbst hält, was ihren Wesensanspruch ausmacht, ihr Selbstbewußtsein, so antwortet sie uns durch den Mund ihrer bedeutendsten Lehrer aus allen Jahrhunderten: die Kirche ist die Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden. „Die jetzige, die gegenwärtige Kirche ist das Reich Christi und das Reich der Himmel,“ so betont mit Wucht der hl. Augustin (de civ. Dei 20, 9, 1). Das „Himmelreich“, das „Gottesreich“, das Christus im Anschluß an Daniels Prophetie (7, 9—28) verkündet, das wie ein Senfkorn heranwächst und wie ein Sauerteig die Welt durchdringt, und das wie ein Acker Weizen und Unkraut birgt bis zur Ernte, dieses „Reich der Himmel“ sieht die Kirche in ihrem eigenen Wesen keimgelegt und dargestellt. Sie ist sich bewußt, die Erscheinung des im Gottesreich hereinbrechenden Neuen, Übernatürlichen, Göttlichen zu sein, die Erscheinung des Heiligen. Sie ist im Kleid des Vergänglichen die neue, von Christus auf die Erde gebrachte übernatürliche Wirklichkeit, das in irdischen Hüllen sich bezeugende Göttliche.

Und insofern sich die Fülle dieses Göttlichen in der Person Christi schöpferisch erschlossen hat, spricht Paulus, der Völkerapostel, ihr tiefstes Geheimnis aus, wenn er die Kirche in Anlehnung an hellenistische Formeln den Leib Christi nennt (1. Kor. 12, 27; Kol. 1, 18. 24; Eph. 1, 22; 4, 12): „Wir sind durch einen Geist alle zu einem Leib getauft, ob wir nun Juden oder Griechen, Knechte oder Freie sind, und wir sind alle zu einem Geist getränkt“ (1. Kor. 12, 13).

Christus, der Herr, ist das eigentliche Ich der Kirche, ihr be-

lebender Geist, ihr beseelendes Pneuma. Die Kirche ist der von den Heilandskräften Jesu durchrieselte Leib. So innig ist diese Verbindung Christi mit der Kirche, so unzertrennlich, so naturhaft und wesensmäßig, daß Paulus im Kolosser- und Epheserbrief Christus geradezu das Haupt des Leibes nennt. Als das Haupt des Leibes der Kirche macht Christus den kirchlichen Organismus erst fertig und ganz. Christus und die Kirche lassen sich so wenig voneinander getrennt denken wie das Haupt und sein Leib (Kol. 1, 18; 2, 19; Eph. 4, 15 f.).

Diese Überzeugung von der Christusdurchlebtheit, von der organischen Wesensverbindung der Kirche mit Christus ist ein Grundstück der christlichen Verkündigung. Von Origenes über Augustin bis Pseudodionysius und darüber hinaus bis Thomas von Aquin und darüber hinaus bis zu unserem unvergeßlichen Möhler, dem Tübinger Meister, steht diese Überzeugung im Brennpunkt der Lehre von der Kirche. Es ist ihnen eine Lust, in immer neuen Formeln das Wort Augustins zu variieren, mit dem er die mystische Einheit von Kirche und Christus feiert: beide sind unum, unum corpus, una caro, una eademque persona, unus homo, unus Christus, totus Christus. Nicht inniger und anschaulicher hätte diese innere Bezogenheit von Christus und Kirche, dieses ihr inneres Einssein zum Ausdruck gelangen können als durch das Bild von der Brautschaft zwischen Christus und der Kirche, das Paulus im Anschluß an die Rede-weise mancher Propheten (Hos. 1—3; Jer. 2, 2; Jes. 54, 5) erstmals verwendet (2. Kor. 11, 2). Die Kirche ist nach Paulus die Braut Christi, für die Er sich hingegeben hat. In ähnlichem Gedankengang feiert der neutestamentliche Apokalyp-tiker die „Hochzeit des Lamms“, und er singt von der „Braut“, die sich bereit hält (Offenb. 19, 7. 8). Die spätere mystische Theologie wob aus diesen biblischen Gedanken ihre wundersame duftige Brautmystik: Christus der Herr, die Kirche Sein Gemahl, und beide zeugen in innigem Verein die Kinder des Lebens.

Diese übernatürliche Wesenheit der Kirche wirkt sich in erster Linie in ihren ursprünglichsten Schöpfungen aus, in Dogma, Sitte und Kultus.

Ihr Dogma will nichts anderes sein als die begriffliche Formulierung und Beschreibung all der köstlichen Wirklichkeit, all des flutenden Lebens, das die Gemeinschaft mit Christus und Seinem Heiligen Geist fortzeugend erweckt. Die Dogmen der Christologie im engeren Sinn beschreiben die Person des Gottmenschen, das Aufstrahlen der *δόξα τοῦ Θεοῦ* auf dem Antlitz Jesu. Die soteriologischen Dogmen beschreiben Sein Erlöserwirken im Leben, Leiden und Sterben und zur Rechten des Vaters. Die Dogmen von der Dreifaltigkeit führen zum Quellgrund dieses göttlichen Lebens, zum Schoß des Vaters und verfestigen die raumzeitliche Erscheinung Jesu in den ewigen innertrinitarischen Ausgängen. Die mariologischen Dogmen beschreiben die leiblichen natürlichen Zusammenhänge der Menschheit Jesu und Sein Erlöserwirken gegenüber der eigenen gebenedeiten Mutter. Die Dogmen von der Gnade sichern die Ungeschuldetheit, die Gottverdanktheit des Erlösertums Jesu und begründen die neue Grundstimmung der Erlösten: Liebe, Friede, Freude im Heiligen Geist. Die Dogmen von der Kirche und den Sakramenten und Sakramentalien beleuchten die Vermittlung des in Christus aufquellenden neuen Lebens an die Menschen aller Zeiten und Orte. Die Dogmen von den letzten Dingen beschreiben Jesus als den Richter und Vollender, und wie Er nach vollbrachter Erlösung Seine Herrschaft dem Vater zurückgibt, auf daß „Gott sei alles in allem“.

So tragen alle Dogmen der katholischen Kirche den Namenszug Christi; sie wollen irgendeine Seite Seiner Verkündigung ausprägen, sie wollen den lebendigen, erlösenden, regierenden, richtenden Christ nach allen Weiten Seiner geschichtlichen Entfaltung uns vor Augen führen. Sie sind durchherrschet vom *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ*.

Und nicht anders steht es mit der kirchlichen Sittlichkeit

und dem kirchlichen Kultus. Das Grundziel aller kirchlichen Erziehung, alles Unterrichts und aller Predigt und Disziplin ist, im Gläubigen einen zweiten Christus, den „alter Christus“ zu gestalten, ihn, wie die Väter sich ausdrücken, „christförmig“ zu machen. Dieses eine höchste Erziehungsziel gibt der christlichen Sittlichkeit ihre innere Einheit. Es gibt keine doppelte Moral in der Kirche, weil es nur einen Christus auszugestalten gilt. Unendlich mannigfach sind nur die Weisen und Wege, auf denen dieses eine Ziel angestrebt wird, so mannigfach wie die menschlichen Selbstheiten, die zu Christus emporwachsen und ausreifen sollen. Die große Masse der Gläubigen wird sich damit begnügen müssen, nur im allgemeinsten, schattenhaften Umriß Christi Bild in sich auszuformen. Allein wie die Natur sich darin gefällt, zuweilen in einzelnen vollendeten Exemplaren sozusagen ihr Bestes zu geben und ihre überschüssige Kraft in ihnen auszuleben, so schießt die in der Kirche wirksame plenitudo Christi, die Fülle Seines Gnadensegens, immer wieder in diesen und jenen Heiligengestalten zu leuchtenden Strahlenbündeln empor, zu Wundern der Selbstlosigkeit und Liebe, der Reinheit, Demut und Hingabe. Professor Merkles Buch über „Religiöse Erzieher der katholischen Kirche“ mag auch den Fernstehenden einigen Einblick gewähren in den tiefen Ernst und die heroische Kraft, mit der die Kirche aller Jahrhunderte nach der Verwirklichung des Bildes Christi, nach der Umsetzung Seines Geistes in Fleisch und Blut, nach Jesu Inkarnation im einzelnen Menschen ringt.

Dieselbe Christusverwobenheit, Christuserfülltheit wie die kirchliche Sittlichkeit atmet der kirchliche Kult. Wie jedes einzelne Gebet der Liturgie mit dem altchristlichen Segenswort schließt: per Christum Dominum nostrum, so ist jede gottesdienstliche Handlung vom Meßopfer an bis zur letzten Gebetsgeste ein Hinweis auf Christus, eine ἀνάμνησις Χριστοῦ. Ja, noch mehr: der kirchliche Kult ist nicht bloß ein kindliches Erinnern an Christus, sondern ein in sichtbaren geheimnisvollen

Zeichen erfolgreiches Teilhaben an Jesus und Seiner Erlöserkraft, ein erquickendes Berühren des Saumes Seines Gewandes, ein befreiendes Betasten Seiner heiligen Wunden. Das ist der tiefste Sinn der kirchlichen Liturgie: den Erlösersegen Christi als heilige, erschütternde, das ganze Christenleben erfüllende Wirklichkeit gegenwärtig, anschaulich und fruchtbar zu machen. Im Vorgang der Taufe strömt für das gläubige Bewußtsein Christi Opferblut in die Seele, reinigt sie von allen Schwächen der Erbschuld und durchtränkt sie mit Seinen eigenen heiligen Lebenskräften, auf daß ein neuer Mensch daraus werde, der wiedergeborene Mensch, der Mensch der Gotteskindschaft. Im sakramentalen Vorgang der Firmung senkt sich Jesu Heldengröße, Sein Starkmut und Sein gotterfüllter Glaube ins erwachende religiöse Bewußtsein, um aus dem Kind Gottes einen Kämpfer Gottes emporzubilden. Im Sakrament der Buße tröstet Jesus als vergebender Heiland die bekümmerte Seele mit dem Friedenswort: Geh' hin, deine Sünden sind dir vergeben. Im Sakrament der Ölung tritt der barmherzige Samaritan ans Krankenbett und träufelt neuen Lebensmut und Opfergeist ins wunde Herz. Im Sakrament der Ehe verwurzelt Er die Liebe von Mann und Weib in Seiner eigenen tiefen Liebe zu den Seinen, zur Gemeinschaft, zur Kirche, in Seiner Treue bis in den Tod. Und in der Handauflegung der Priesterweihe überträgt Er Seine messianische Vollmacht, Seine Sendegewalt an die charismatisch berufenen Jünger, um durch sie fortzeugend die neuen Menschen, die Kinder Gottes aus dem Reich des Todes zu erwecken.

Die Sakramente sind nichts anderes als die sichtbare, durch das Wort Jesu und den apostolischen Gebrauch verbürgte Gewähr, daß Jesus mitten unter uns wirkt. In allen bedeutsamen Wendepunkten unseres kleinen Lebens, in seinen Höhen und seinen Tiefen, am Traualtar und an der Wiege, am Krankenbett, in allen Krisen und schweren Erschütterungen, die über uns kommen mögen, steht in der verhüllten Form des sakra-

mentalen Gnadensegens Jesus da als Freund und Tröster, als Wundarzt der Seele und des Leibes, als Seligmacher. Außer Thomas von Aquin¹⁰ hat niemand diese innige Durchflochtenheit des ganzen Christenlebens mit dem Sakraments- und Erlöserglauben so zart und sinnig beschrieben wie der Altmeister Goethe im 7. Buch des 2. Teils von „Dichtung und Wahrheit“, und er schließt seine Abhandlung mit der bezeichnenden Bemerkung: „Wie ist dieser wahrhaft geistige Zusammenhang im Protestantismus zersplittert, indem ein Teil dieser Symbole für apokryphisch und nur wenige für kanonisch erklärt werden, und wie will man uns durch das Gleichgültige der einen zu der hohen Würde der andern vorbereiten.“

Aber das Tiefste und Heiligste sind die aufgezählten Sakramente noch nicht. So sehr erschließt sich Jesus Seinen Gläubigen, so durchgreifend ist Seine Gnadenwirklichkeit, daß Er Sich als persönliche Gnadenwirklichkeit in den Gläubigen setzt. Sein Innerstes teilt Jesus den Seinen mit, das Köstlichste, was Er hat, Sein Ich, Seine gottmenschliche Persönlichkeit. Wir essen Sein Fleisch und trinken Sein Blut. So sehr liebt Jesus Seine Gemeinde, daß Er sie nicht bloß mit Seinem Segen und Seiner Kraft, sondern mit Seinem realen gottmenschlichen Ich durchlebt, daß Er in Fleisch- und Blutgemeinschaft mit ihr tritt und sie mit Seinem Wesen verbindet wie der Weinstock die Rebe. Nein, wir sind nicht als Waisen in der Welt zurückgelassen. Unter den Gestalten von Brot und Wein lebt der Meister unter Seinen Jüngern, der Bräutigam bei Seiner Braut, der κύριος inmitten Seiner Gemeinde, bis daß Er dereinst wiederkommen wird in sichtbarer Herrlichkeit von den Wolken des Himmels. Das Altarssakrament ist die stärkste, tiefste, innerlichste ἀνάμνησις τοῦ κυρίου, bis daß Er wiederkommt. Und darum können wir Jesus nicht vergessen, ob die Jahrhunderte und Jahrtausende dahingehen und Völker und Kulturen immer aufs neue durcheinanderwirbeln. Und darum gibt es kein Herz auf Erden, selbst nicht das Herz von Vater und Mutter, das von

Millionen und Millionen so wahr und treu, so tatkräftig und hingebend geliebt würde wie das Herz Jesu.

Wir sehen: in den Sakramenten, zumal im Sakrament des Altars spiegelt sich die Grundidee der Kirche am leuchtendsten wider, die Idee von der Inkarnation Christi in den Gläubigen. Darum erscheint es dem Katholiken oberflächlich, die kirchlichen Sakramente nicht etwa nur nach dieser und jener formalen Äußerlichkeit, sondern auch in ihrem eigentlichen Gehalt und in ihrer beherrschenden Stimmung aus außerchristlichen Vorstellungsreihen und Kulturen, etwa aus den heidnischen Mysterien, abzuleiten. Die kirchlichen Sakramente atmen vielmehr ursprüngliches christliches Leben. Sie sind der getreueste Ausdruck und Niederschlag der urchristlichen Zentralidee vom unzertrennlichen Verbundensein mit Christus, vom dauernden *εἶναι ἐν Χριστῷ*. In der katholischen Sakramentsmystik wird Christus als der Herr der Gemeinde, als ihr unsichtbares Kraft- und Wirkungsprinzip, als ihr Pneuma unmittelbar ergriffen und erfahren. In ihr prägt sich das Grundwesen der Kirche aus: die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen.

Dogma, Sitte und Kult offenbaren nach dem Gesagten in erster Linie das Bewußtsein der Kirche, übernatürlichen Geblüts, Christi Leib zu sein. Dieses Bewußtsein beherrscht aber weiterhin auch den Geist ihrer Ordnungen und Institute, die besondere Art und Weise, wie die Kirche ihr übernatürliches Leben ausgewirkt haben will, vor allem den kirchlichen Amts- und Sakramentsbegriff. Sprachen wir also bis jetzt von dem übernatürlichen Leben in der Kirche, so beleuchten wir nunmehr die besondere Form, in der dieses Leben dargeboten wird.

Weil die Kirche nichts anderes sein will als der Leib Christi, als die Auswirkung Seines heiligen Pneumas in der Geschichte, ist Christus, der Verklärte, der eigentliche Quellgrund ihrer Gewalten und Vollmachten derart, daß alle diese Vollmachten

nur in Seinem Namen geübt werden und im eigentlichen, tiefsten Sinn Ihm angehören. Das ganze Verfassungssystem der Kirche ist durchaus aristokratisch, von oben, von Christus her bestimmt, nicht demokratisch. Die Autorität, die Vollmacht kommt nicht von unten, von der Gemeinde, sondern von oben, von Christus. Von dem in Christus offenbar gewordenen Gott fließt der Strom der neuen Gewalten über die Apostel zur Kirche. Das System der kirchlichen Vollmachten ist von der vertikalen, nicht von der horizontalen Führungslinie beherrscht. Schon der alte Afrikaner Tertullian beschreibt diese vertikale Linie durch den prägnanten Ausspruch: *ecclesia ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo* (de praescr. 37). Die Apostel wirkten nicht kraft eigenen Rechtes, sondern als „Abgesandte“ und Stellvertreter Christi: „Wer euch hört, der hört Mich, und wer euch verachtet, der verachtet Mich; wer aber Mich verachtet, der verachtet den, der Mich gesandt hat“ (Lk. 10, 16; vgl. Mt. 10, 40). Und die Apostel ihrerseits bestellten, wie die neutestamentlichen Schriften, besonders die Pastoralbriefe, bezeugen (vgl. Tit. 1, 5; 1. Tim. 4, 14; 2. Tim. 1, 6; Apg. 20, 28), überall da, wo sie neue Gemeinden gründeten, durch Handauflegung die „Erstlinge“, d. h. die Erstbekehrten, zu Vorstehern (*προεστῶτες*), die an ihrer Statt die „Herde Gottes weiden“ sollten, wie St. Petrus so schön und bezeichnend sich ausdrückt (1. Petr. 5, 2). Nicht die Gemeinden waren also die Träger, das Subjekt der apostolischen Vollmachten, sondern die im Namen Christi von den Aposteln an ihrer Statt gewählten Ältesten, Vorsteher, Episkopen. Und nach dem Hinscheiden der Apostel waren es wieder diese Ältesten, welche ihre Sendegewalt durch Handauflegung weitergaben und die neuerstehenden Gemeinden um die mit der Sendegewalt Betrauten sammelten. Wohl hatten die Gemeinden mitzubestimmen und mitzuraten, wer die Sendungsgewalt erhalten solle. Aber die Gewalt selber war ausschließlich eine apostolische Gewalt, ein Reservat der von den Aposteln sich ableitenden Episkopen. Man darf sagen:

die ganze altchristliche Literatur bezeugt diesen Gedanken. In klassischer Anschaulichkeit entwickelt ihn bereits eine der ersten christlichen Schriften, der 1. Klemensbrief (ad Cor. 44, 3).

Das kirchliche Amt ruht also auf der *successio apostolica*, auf der durch Handauflegung erfolgenden Fortleitung jener Sendegewalt, welche die Apostel von Christus empfangen hatten. Diese apostolische Sendegewalt, wie sie sich von Bischof zu Bischof weiterleitet bis auf den heutigen Tag, ist nach ihrem inneren Wesen betrachtet nichts anderes als die messianische Vollmacht Jesu. Auf dem Weg der *successio apostolica* strömt sie fortzeugend weiter und teilt Jesu Wahrheit und Gnade der Menschheit mit. So steht also Jesus selbst hinter dem kirchlichen Amt, Sein heiliges Pneuma. Christus ist, wie die Schule sich ausdrückt, die *causa principalis* aller kirchlichen Funktionen, ihr letzter Kraftquell und Wirkgrund. Der Mensch ist nur Werkzeug, die *causa instrumentalis* von all dem, was Christus selbst in der Kirche lehrt und heiligt und anordnet. Darum tritt in der kirchlichen Funktion das menschliche Ich, das Persönliche, die Individualität als solche betrachtet, völlig zurück. An die Stelle des Persönlichen tritt das überpersönliche die Kirche durchwaltende *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ*. Sein Ausdruck und Niederschlag ist das kirchliche Amt. Das Amt ist wesentlich *ministerium Christi*, das heißt ein Dienst, der im Namen und Auftrag Christi allein vollzogen wird und von der Autorität Christi her ausschließlich seine Bedeutsamkeit hat. Wohl kann die Persönlichkeit des Amtsdieners auf die Art und Weise, wie er Christi Willen durchführt, beträchtlich abfärben. Allein die Substanz seiner Funktion, der Kern seiner Wirksamkeit, ist von persönlichen Vorzügen und Schwächen durchaus unabhängig. Denn nicht er und seine Persönlichkeit predigt, tauft und regiert in der Kirche, sondern Christus allein. Der kirchliche Amtsbegriff fließt also unmittelbar aus der Grundüberzeugung von dem inneren Durchlebtsein der Kirche durch

ihren *κύριος*. Er ist nicht eine unevangelische Entlehnung aus heidnischen Quellen, etwa gar aus dem jüdischen oder römischen Recht, sondern die Ausprägung des christlichen Urgedankens: Christus est, qui evangelizat, Christus est, qui baptizat. Das kirchliche Amt will nichts anderes als den großen urchristlichen Gedanken schützen, daß in der Kirche nur eine Autorität zu Recht besteht, nur ein Lehrer, ein Gnadenbringer, ein Hirt: Christus, der Herr.

Nicht eine Erstarrung und Verknöcherung bedeutet darum der kirchliche Amtsbegriff, sondern ein Freimachen des Blicks und der gläubigen Haltung für Christus und Ihn allein. Keine menschliche Autorität, kein fremdes „Du“ soll zwischen Christus und das gläubige Subjekt treten. Unmittelbar von Christus selbst soll die göttliche Wahrheit, die Gnade, das Leben in die Seele strömen. Das kirchliche Amt sichert also — so paradox das klingen mag — gerade durch seinen unpersönlichen, außerpersönlichen Charakter die Freiheit der christlichen Persönlichkeit. Es bewahrt vor der Tyrannis rein menschlicher Autoritäten, der sapientes oder der spirituales oder der homines religiosi, vor der geistigen Gewaltherrschaft und dem Mittleranspruch der sogenannten Führerpersönlichkeiten und stellt Christus und Gläubige unmittelbar einander gegenüber. Das Amt trennt also nicht, sondern verbindet oder vielmehr: es schützt und sichert jenes geheimnisvolle Kraftfeld und jene wundersamen Kraftfeldfiguren, die aus der Polarität von Christus und Seele entstehen. Es schützt und sichert den unmittelbaren Kontakt und Lebensaustausch zwischen dem Haupt und Seinen Gliedern.

Das gilt von dem kirchlichen Lehramt so gut wie von dem Priester- und Hirtenamt. Das kirchliche Lehramt ruht auf dem Wort des Herrn: nur einer sei euer Lehrer, Christus (Mt. 23, 10). Wenn der katholische Priester das Wort Gottes verkündet, so predigt nicht ein bloßer Mensch, sondern Christus selbst. Die Predigt des Papstes in der Sixtinischen

Kapelle hat darum für das gläubige Bewußtsein nicht mehr Gewicht wie das Wort eines schlichten Kaplans in einer einsamen Dorfkirche. Denn nicht Petrus, nicht Paulus, nicht Pius predigt, sondern: Christus est, qui evangelizat. Die ganze Geschichte der christlichen Glaubenskämpfe ist von diesem christozentrischen Lehrbewußtsein der Kirche beherrscht. Weil ihre Predigt an Christus ausschließlich orientiert ist, darum hält die Kirche so trotzig und starr an der überkommenen Christusbotschaft fest. Darum gibt es bei ihr kein Modernisieren und Fraternisieren mit dem Zeitgeist. Ihr Lehren ist und will nichts anderes sein als ein Fortüberliefern der von den Aposteln verkündeten Botschaft Christi. Was Paulus seinem Schüler Timotheus einschärft: Timothee, custodi depositum! (2. Tim. 1, 14; vgl. 1. Tim. 4, 16; 6, 14), das ist der Programmsatz aller kirchlichen Lehrverkündigung. Der konservative Traditionsgeist der Kirche fließt unmittelbar aus ihrer christozentrischen Grundhaltung.

Von dieser Grundeinstellung aus wandte sich die Kirche von jeher gegen die Tyrannis von Führerpersönlichkeiten, von Schulen und Richtungen. Da, wo durch diese Schulen das gemeinchristliche Bewußtsein, die überlieferte Botschaft von Christus getrübt oder bedroht erschien, da zögerte sie nicht, selbst über ihre größten Söhne hinwegzuschreiten, über einen Origenes, Augustin, ja — hier und dort — selbst über einen Thomas von Aquin. Und überall da, wo grundsätzlich nicht die Überlieferung, nicht das Feststehen auf dem Boden der Geschichte, der urchristlichen Gegebenheiten, der fortdauernden Gemeinschaft, sondern die eigene Spekulation und das eigene kleine Erlebnis und das eigene arme Ich zum Träger der Christusbotschaft gemacht werden sollte, da sprach sie umgehend ihr Anathema aus, und dieses Anathema würde sie sprechen, selbst wenn ein Engel vom Himmel käme, der anders lehrte, als sie von den Aposteln überkommen hat. Die Geschichte der kirchlichen Lehrverkündigung ist nichts anderes

als ein zähes Festhalten an Christus, eine folgestrenge Durchführung des Gebotes Jesu: nur einer sei eurer Lehrer, Christus¹¹.

Wie hinter dem kirchlichen Lehramt so steht Christus, der *κύριος* der Gemeinde, auch hinter dem sakramentalen Wirken der Kirche. Heiler geht in seiner neuesten Auflage seiner Schrift über das Wesen des Katholizismus wohl nicht mehr so weit, den kirchlichen Sakramentsbegriff in eine Linie mit den kultischen Zauberbräuchen der Primitiven, mit magischen Vorstellungen zu rücken. Immerhin hält er daran fest¹², daß sich „in der scholastisch-dogmatischen Auffassung von der Wirksamkeit der Sakramente die primitiven Vorstellungen von der automatischen Kraft, von dem Mana der heiligen Handlung verraten“. Nach katholischer Lehre wirken die Sakramente *ex opere operato*, sie wirken nicht *ex opere operantis*, das heißt: die sakramentale Gnade wird nicht durch die persönlichen, sittlich-religiösen Bemühungen des Sakramentsempfängers erzeugt, gewirkt, sondern vielmehr durch den objektiven Vollzug des sakramentalen Zeichens selbst. Dadurch, daß im Namen der heiligsten Dreifaltigkeit das Taufwasser über die Stirn des unmündigen Kindes gegossen wird, wird das Kind *eo ipso* — eben durch den Vollzug dieses Aktes — in die göttliche Liebesgemeinschaft aufgenommen. Es öffnet sich gleichsam der Himmel, und die Stimme des Vaters ruft: „Du bist mein geliebtes Kind.“

Der sakramentale Akt vermittelt also tatsächlich „ohne jedes subjektive Moment“ die Heilandsgnade, wenigstens soweit die Begnadigung eines unmündigen Kindes in Frage kommt. Da, wo es sich um die Begnadigung eines mündigen, zum religiös-sittlichen Bewußtsein erwachten Menschen handelt, muß die im sakramentalen Akt objektiv dargebotene Gnade subjektiv — durch Akte des Glaubens, der Buße und Reue — angeeignet werden. Nach kirchlicher Lehre ist aber diese religiös-sittliche Bemühung des Erwachsenen nicht die wirkende Ursache der

Begnadigung, ihre *causa efficiens*, sondern nur ein Vorbereitendes, *causa dispositiva*. Die Wirkursache der Gnade ist ausschließlich Christus selbst, der durch das von ihm festgesetzte Gnadenzeichen seinen Gnadenwillen kund tut und anbietet. Ursprünglich, in *actu primo*, ist also die Gnade etwas Gegebenes, Geschenktes, etwas, was über und jenseits aller persönlichen Bemühung durch den sakramentalen Akt bereits gewährleistet ist. Ob ich diese in *actu primo* bereits dargebotene Gnade auch wirklich ergreife, für mich ausmünze, das hängt von meiner subjektiven Disposition ab. In *actu secundo* ist also die tatsächliche subjektive Begnadigung nicht das Werk der Gnade allein, sondern die Frucht von zwei Faktoren: des Zusammenwirkens der Gnade Christi mit meinem guten Willen. Haftet diesem Sakramentsbegriff wirklich etwas noch Primitives an, der primitive Glaube etwa an das Mana, das gewisse seltsame Gegenstände zu Trägern übernatürlicher Kräfte, kraftgeladen, macht?

Indem Heiler diesen Gedanken nahelegt, verkennt er die ganze treibende Idee des kirchlichen Sakraments. Er löst es von seiner eigentlichen und einzigen Wurzel, von seiner *causa principalis*, von Christus, dem eigentlichen und einzigen Gnadenspender, los und stellt es auf sich selbst. Das kirchliche Sakrament wird unter seinen Händen aus einem Gnadenzeichen ein selbständiger, kraftbegabter Gnadenquell, ein heiliger Zauber. In Wirklichkeit ist das Sakrament nicht und keinen Augenblick auf sich selbst gestellt. Es hat seinen ganzen Sinn und seinen ganzen Bestand nur in und durch Christus. Es ist, wie Thomas darlegt, nichts weiter als die *causa instrumentalis* des Gnadenpenders Christus, das sichtbare Zeichen, dessen physisches Sein Er benützt, um die durch den Symbolgehalt des Zeichens angedeuteten übernatürlichen Wirkungen in der Seele des Gläubigen zu erzeugen. Ja, nach der skotistischen Meinung, die heutzutage von der Mehrzahl der Theologen vertreten wird, eignet ihm überhaupt kein streng ursächlicher Einfluß, keine

ursächliche Mitwirkung im Begnadigungswerk. Die Gnade strömt vielmehr unmittelbar von Jesus in die Seele des Gläubigen. Das Sakrament ist nur ein außerhalb des Gnadenstromes gesetztes signum Christi, verdinglichter Gnadenwille Jesu, ein anschaulich gemachtes, sinnenfälliges: Ich will, sei rein! Freilich, das ist wahr: etwas Dingliches, Unpersönliches bleibt auch nach dieser Ausdeutung im kirchlichen Sakramentsbegriff verborgen. Es bleibt wahr, daß die Gnade Christi nicht mit der sittlich-religiösen Betätigung des Gläubigen oder des Priesters, sondern mit der objektiven Setzung des Gnadenzeichens ursächlich verbunden wird. Aber warum ist das so? Gerade im Unpersönlichen, Dinglichen des Sakraments kommt wie im Unpersönlichen des kirchlichen Lehrtums das Tiefste zum Ausdruck, was die Kirche ihr eigen nennt, ihre innigste Verbundenheit mit Christus, ihr Wirken rein aus der Fülle Christi, ihr Heiligen durch die Kraft Christi allein. Eben weil es nicht das Menschliche an ihr ist, was die Menschen heiligt, sondern allein die Kraft Christi, darum ist der Segen Christi nicht an menschliches Wirken gebunden, nicht an das Glauben und Büßen des Sünders, auch nicht an das Beten und Opfern heiliger, hochgestimmter Seelen, charismatisch begabter Persönlichkeiten, heiliger Propheten, Bischöfe und Priester, sondern an ein völlig Unpersönliches, an ein totes Zeichen, das nichts für sich hat, als den Vorzug, ein Zeichen Christi, ein gültiger Ausdruck Seines Gnadenwillens zu sein. Die Formel *ex opere operato* will also gerade das Tiefste im Christentum wahren, das, wofür St. Paulus litt und stritt, die völlige Ungeschuldetheit der Gnade und den Gedanken, daß Christus ist „alles in allem“. Weil darum das Unpersönliche des Sakramentsbegriffs unmittelbar aus dem Herzen des Christentums quillt, darum ist es so alt wie das Christentum selbst und so alt wie der Leib Christi, die Kirche. Gerade die radikale Theologie betont mit Nachdruck, daß bereits die Sakramentslehre des hl. Johannes und Paulus dieses Unpersönliche an sich habe, daß sie ein Wir-

ken ex opere operato, wenigstens der Sache nach, kenne und darum durchaus katholisch bestimmt sei. Und wie könnte es auch anders sein! Da wo Christus im Mittelpunkt steht, wo mit dem Wort Ernst gemacht wird, daß wir aus Seiner Fülle alles empfangen haben, da scheiden alle menschlichen Heilsmittler aus. Da gibt es keine menschlichen mediatores, wie Augustin gegen die Donatisten bemerkt. Da ist Christus allein am Werk. Als in der korinthischen Gemeinde sich einzelne Gläubige an charismatische Persönlichkeiten anschlossen und eine Petrus-, Paulus- und Apollopartei bildeten, als ob sie ihr Heil auf diese menschlichen Persönlichkeiten bauen wollten, da wehrte sich Paulus mit der flammenden Glut des Christuszeugen gegen diese Vermenschlichung des Evangeliums. „Was ist denn Apollo, was Paulus, ... Diener dessen, durch welchen ihr gläubig geworden seid ... einen andern Grund kann niemand legen als den, der gelegt ist, welcher ist Jesus Christus“ (1. Kor. 3, 4). Um die Herausstellung und Sicherung dieser Grundlage des Christentums handelt es sich im kirchlichen Sakramentsbegriff. In jahrhundertelangen Kämpfen gegen die Montanisten, Novatianer und Donatisten und späterhin wieder gegen die Waldenser, Albigenser und Hussiten wiederholte die Kirche das Wort des hl. Augustin: sacramenta per se sancta, non per homines. Denn nicht die Menschen taufen und absolvieren, sondern Christus allein. Indem das christliche Sakrament gerade durch seinen unpersönlichen Charakter alle menschlichen Zwischenautoritäten ausschaltet, gewährleistet es den unmittelbaren, freien Lebensaustausch zwischen dem Haupt und Seinen Gliedern. Darum ist nirgends so wie in der katholischen Frömmigkeit die persönliche Freiheit des religiösen Auslebens geschützt. So mannigfach wie die ungezählten Blätter am Baum so mannigfach sind die Frömmigkeitsformen, in denen sich das sakramentale Christuserlebnis des Katholiken auswirkt.

Noch ein Weniges wäre über die Bezogenheit des kirchlichen

Hirtenamts zum *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ* zu sagen. Nach dem Johannesevangelium (21, 15 ff.) beauftragte der verklärte Christus den Apostel Petrus: „Weide Meine Lämmer, weide Meine Schafe!“ Nicht seine eigenen Schafe soll Petrus weiden, sondern die Schafe Christi. Die Hirtengewalt tritt also bei Johannes deutlich als Stellvertretungsgewalt, als eine Gewalt an Christi Statt in Erscheinung. In diesem Sinn übt sie bereits der hl. Paulus gegenüber dem unzüchtigen Korinther: „Im Namen des Herrn Jesu Christi“ und „mit der Kraft des Herrn Jesu Christi“ übergibt er ihn „dem Satan zum Verderben des Fleisches, auf daß der Geist selig werde am Tag des Herrn“ (1. Kor. 5, 3f.). Alle Maßnahmen der Kirchengenossenschaft sind von dem Bewußtsein der Kirche durchherrscht, im Namen und in der Kraft Jesu zu entscheiden. Insofern das kirchliche Hirtenamt freilich nicht wie das Lehr- und Priesteramt sich unmittelbar auf übernatürliche, von der christlichen Offenbarung ein für allemal umschriebene Wirklichkeiten bezieht, auf die Wirklichkeit des Dogmas und Sakraments, sondern die Einführung dieser übernatürlichen Wirklichkeit ins praktische Leben, die Anwendung der christlichen Normen und Werte auf das forttreibende, von Tag zu Tag wechselnde Leben der Völker und Individualitäten zum Gegenstand hat, entbehrt es für seine einzelnen Maßnahmen der unbedingten Gewißheit, daß sie vom Pneuma Christi beseelt seien. So ist es möglich, daß sich, wie schon der hl. Augustin wiederholt unterstreicht, in der Handhabung der Kirchengenossenschaft Menschliches, Allzumenschliches einschleicht, und daß Irrtümer und Fehler zu beklagen sind. Allein wenn auch das einzelne fehlerhaft sein mag, das leuchtende Ziel, die leitenden Grundsätze und die entscheidenden Mittel der Kirchengenossenschaft sind nach der Überzeugung des Gläubigen Geist Christi, in Seiner Wahrheit, Liebe und Kraft geborgen. Der Katholik weiß, daß die Herrschaft der Kirche das absolute Prinzip der Wahrheit, Gerechtigkeit und Liebe verkörpert, und darum ist für ihn das Problem Dostojewskis gelöst, das in der

Legende vom Großinquisitor oder vielmehr in dem großen Romanbruchstück der Gebrüder Karamasoff, von dem die Legende nur ein Teil ist, so packend gezeichnet ist, das Problem, ob denn eine menschliche Herrschaft nicht gleichbedeutend mit Vergewaltigung sei. Ja, so ist es. Jede rein menschliche Herrschaft ist notwendig Gewaltherrschaft, ob sie nun in der Tyranis eines einzelnen oder in der Despotie einer Gemeinschaft sich auswirkt. Nur in der Theokratie ist der Mensch vom Menschen frei. Denn nicht den Menschen dient er, sondern Gott. Darin liegt das Außenstehenden so unbegreifliche Geheimnis des kindlichen Gehorsams, den der Gläubige kirchlichen Vorschriften entgegenbringt, eines Gehorsams, der bereitwillig und mit tapferem Ja das eigene kleine Meinen und Wünschen dem in der kirchlichen Autorität sich aussprechenden Willen Christi, der die Kirche leitet, unterwirft; der das kleine, enge Ich bereitwillig ausweitet zum großen Ich der Kirche. Das ist nicht Kadavergehorsam, nicht Sklavengesinnung, das ist für den Gläubigen ein religiöser Akt, unbedingte Hingabe an das in der Kirche waltende Pneuma Jesu, Gottesdienst. Dieser Gehorsam ist darum nicht feig und schwach, sondern stark und opferbereit, männlich und stolz selbst vor Königsthronen. Er ist treu bis zur Hingabe der irdischen Güter, ja selbst des eigenen Lebens, ein Opfer seiner selbst an den die Kirche durchwaltenden Christ. In dieser Treue rinnt das Edelblut des Glaubens. Wenn morgen ein Wettersturm über die christlichen Gemeinschaften dahinbraust, wenn sie bekennen müssen bis aufs Blut — ich weiß nicht, ob alle Gemeinschaften geschlossen und stark und treu bleiben, geschart um den einen Christ; ob die Bande, mit denen sie ihre Mitglieder in geruhsamen Zeiten zusammenhielten, sich nicht in tausend Splitter auseinander lösen, wie wenn der Wind in die Halme fährt. Aber das weiß ich: das Band, das die Kirche und ihre Glieder zusammenhält, das wird kein Teufel und kein Dämon sprengen. Denn es ist von dieser Erde nicht. Es ist von Gott geschlungen: *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ*.

DIE KIRCHE, DER LEIB CHRISTI

Die Kirche ist Sein Leib, die Fülle dessen,
der alles in allem erfüllt (Eph. 1, 23)

Aus der Wesensbestimmung der Kirche als Reich Gottes und Leib Christi folgt als erste Besonderheit ihr übernatürlicher, himmlischer Charakter. In ihm gravitiert die Kirche nach der Seite des Unsichtbaren, Geistigen, Ewigen. Davon sprachen wir im ersten Vortrag. Aber die Kirche ist nicht bloß unsichtbar. Weil Gottes Reich, ist sie nicht ein zufälliges Nebeneinander, sondern ein geordnetes Über- und Untereinander. Eine solche Ordnung ist notwendig sichtbar. Und weil Leib Christi, ist ihr Wesen etwas Organisches, ein Füreinander und Zueinander, ein sichtbarer Organismus. Darin liegt die zweite Besonderheit des kirchlichen Wesens. Das Göttliche ist in der Kirche nicht, wie es alt- und neuchristliche Spiritualisten verstanden haben, eine frei schwebende Größe, eine Heilandskraft, die sich auf diesen und jenen unsichtbar niedersenkt. Das Göttliche ist vielmehr objektiviert, Fleisch geworden in einer Gemeinschaft, und zwar nur, insofern sie Gemeinschaft ist.

Das will sagen: Die übernatürliche Erlösermacht Jesu, wie sie in der Kirche sich auswirkt, das *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ*, ist nicht an eine Einzelperson, insofern sie Person ist, gebunden, es kommt nicht in einer Einzelperson zur Erscheinung, nicht in einem Ich und Du, sondern wesenhaft nur in der Gesamtheit, in der Gemeinschaft der Einzelpersonen, in dem Wir. Die Objektivierung des Geistes Jesu, seine Einführung in die diesseitige Wirklichkeit erfolgt also nicht durch das Medium einzelner charismatisch begabter Persönlichkeiten, der *homines religiosi*, sondern sie erfolgt ausschließlich in und durch die Gemeinschaft, sie erfolgt allzumal durch die Einheit der Vielen. Der Träger des Geistes Jesu ist somit die Kirche nicht als Vielheit von Einzelindividuen, nicht als eine Summe von geistbe-

lebten Persönlichkeiten, sondern die Kirche als geschlossene Einheit der Gläubigen, als eine über den Persönlichkeiten webende Gemeinschaft. Diese Einheit, diese Gemeinschaft ist die christliche Urgegebenheit, ein Etwas, das nicht erst durch freiwilligen oder aufgenötigten Zusammenschluß der Gläubigen entsteht, das nicht auf dem guten Willen der christlichen Persönlichkeiten ruht, das also nicht nur einen sekundären, abgeleiteten Charakter hat, sondern ein Etwas, das seiner Wesenheit nach schon vor jeder christlichen Persönlichkeit gegeben ist, eine überpersönliche Wesenheit, eine übergreifende Einheit, welche die christlichen Persönlichkeiten nicht etwa voraussetzt, sondern erst schafft, erst erzeugt. Nicht die gläubigen Persönlichkeiten bilden die Gemeinschaft, sondern umgekehrt: die Gemeinschaft schafft die Persönlichkeiten. Die christliche Gemeinschaft, die Kirche als Gemeinschaft ist das Erste, und die christliche Persönlichkeit, die Kirche als Summe von Persönlichkeiten ist erst das Zweite. Die Kirche wird nicht dadurch, daß Petrus und Paulus, Jakobus und Johannes das Geheimnis Jesu, Sein göttliches Pneuma, ergreifen und auf Grund dieses gemeinsamen Glaubens an Jesus zusammen eine Gemeinschaft bilden, die sich nach Jesus nennt; sondern die Kirche ist schon da — der Anlage nach, keimhaft, virtuell —, bevor Petrus und Johannes gläubig werden. Sie ist als Ganzheit, als Gemeinschaft, als organische Einheit eine göttliche Setzung. Denn sie ist letzten Endes nichts anderes als die durch die heilige Menschheit Jesu mitgesetzte Einheit der erlösungsbedürftigen Menschen, der Kosmos der Menschen, die Menschheit als Ganzes, die Vielen als Einheit. Der Gedanke liegt nicht an der Oberfläche, und doch ist erst von ihm aus die sichtbare Seite der Kirche, der Sinn ihrer äußeren Erscheinung zu verstehen. Ist Christus der, als den Ihn die Kirche bekennt, ist Er der gottmenschliche Seligmacher der Menschen — und Er ist es —, dann ist es Sein Beruf, die Menschheit, nicht diesen und jenen Menschen, sondern die Menschheit als Einheit, als Ganzes,

wieder mit Gott zu verbinden. Darin lag ja das Elend der unerlösten Menschheit, das Wesen der auf ihr lastenden Ursünde, daß die (übernatürliche) Gottverbundenheit, in der der Mensch ursprünglich erschaffen ward, und durch die er allein seine Wesensvollendung, seine Ganzheit, seine Fülle erreichen konnte, durch den Fall Adams gesprengt, gelöst wurde. Nicht für seine Person allein fiel Adam von Gott ab, sondern in ihm und durch ihn die Menschheit. Das ist eine Grundüberzeugung des Christentums, die, angebahnt bereits in gewissen nachkanonischen jüdischen Schriften, besonders durch Paulus zum christlichen Dogma formuliert wurde. Diesem christlichen Zentraldogma von der Ur- und Erbsünde und von unserer Erlösung durch den neuen Menschen Christus liegt der gewaltige, erschütternde Gedanke zugrunde, daß die Menschheit nicht als eine Summe von nacheinander entstehenden und vergehenden, gleichartigen Wesen gedacht werden darf; auch nicht bloß als eine Summe von Menschen, die durch die gemeinsame Abstammung von einem Urvater, durch die Geschlechtseinheit, miteinander verbunden sind, sondern daß sie zu fassen ist als ein einziger Mensch. So innig sind die Menschen in ihrem Naturwesen, in ihrem leiblichen wie in ihrem geistigen Sein aufeinander hinbezogen, so sehr sind sie in ihrem Denken und Wollen und Fühlen und Handeln miteinander verkettet, so solidarisch ist ihr Leben, ihre Tugend und ihre Sünde, daß sie nur als Ganzheit, nur als Einheit, als unus homo für den göttlichen Heilsplan in Betracht kommen. Nicht der einzelne Mensch, sondern der ganze Mensch, die Fülle der in tausend Individualitäten zersplitterten Ausdrucksformen der Menschheit, die zusammen erst den ganzen Menschen ausmacht, die Fülle aller Menschen, die vor tausend Jahren waren, und die nach tausend Jahren sein werden, sie erst ist der unus homo, totus homo, und die Schuld und das Schicksal jedes einzelnen Menschen ist nicht seine eigene Schuld, sein eigenes Schicksal bloß, sondern berührt die ganze Menschheit, nach dem Maß

der Bedeutsamkeit, das ihm nach dem Plan der göttlichen Vorsehung im Zusammenspiel des Menschheitsorganismus zukommt.

Das sind Gedanken, die den modernen Menschen fremd anmuten oder wenigstens bis vor kurzem noch fremd anmuten konnten. Der mit der Renaissance anhebende Individualismus der abendländischen Seele, weiterhin die mit der Aufklärungszeit einsetzende Zergliederung und Atomisierung des Menschen und seiner Ordnungen, nicht zuletzt endlich die mit Kant in die europäische Geistigkeit eindringende Flucht vor dem Ding, vor dem Objekt, vor der transsubjektiven Wirklichkeit, und der damit heraufbeschworene uferlose Subjektivismus riß uns von unseren Wesenszusammenhängen los, nicht zuletzt von unserem eigenen Wesensgrund, von der uns zeugenden, tragenden, umklammernden Menschheit. Wir spannen uns in das Gehäuse unseres Ichs ein und fanden den Weg zur Menschheit, zum vollen, ganzen Menschen nicht mehr. Die Kategorie „Menschheit“ wurde unserem Denken fremd. Wir dachten und lebten nur mehr in der Kategorie des Ichs. Die Menschheit als Ganzheit, als Fülle, der totus homo, mußte wieder neu entdeckt werden.

Allgemach beginnt sich nunmehr unter dem Fortwirken urchristlicher Ideen und unter dem Einfluß des Sozialismus und des Weltkrieges (von rein philosophischen, erkenntnistheoretischen Umstellungen ganz abgesehen) eine Umschichtung unserer ganzen Geistigkeit anzubahnen¹³. Wir fühlen uns unbehaglich in der engen Einsiedelei unseres Ichs und suchen von uns weg. Und wir entdecken, daß wir nicht allein sind, sondern neben uns, mit uns, um uns, in uns die ganze Menschheit. Wir nehmen mit Staunen wahr, daß wir zu dieser Menschheit innerlich gehören, daß uns eine Seins- und Schicksalsgemeinschaft und eine solidarische Haftpflicht mit ihr verbindet, daß wir erst durch sie zu unserem ganzen Selbst kommen, daß sich unser Wesen erst in ihr und durch sie zum totus homo ausweitet.

Von dieser neuen Geisteshaltung aus vermögen wir die christlichen Grundgedanken vom Urmenschen und vom neuen Menschen, von Adam und von Christus in ihrer ungeheuren Bedeutsamkeit zu würdigen. In Adam, dem zur gnadenvollen Teilnahme am göttlichen Leben berufenen Urmenschen, war für Gott, den Schöpfer, die ganze Menschheit gesetzt. Adams Fall war der Fall der ganzen Menschheit. Losgelöst von ihrem ursprünglichen übernatürlichen Lebensziel kreiste die Menschheit wie ein vom Mutterstern losgerissener Planet nur mehr in tollem Wirbel um sich selbst. Das eigene Ich ward der Mittelpunkt ihres Strebens und Begehrens. Gott, den Quellgrund seiner Geistigkeit, empfand der Mensch als Last. Der erste „autonome“ Mensch im religiös-ethischen Sinn war Adam, als er die Frucht vom Baum des Lebens brach. So hatte der Mensch nichts mehr, aus dem er neue Kraft holen konnte, als das eigene kleine Ich. Er verließ die ewig sprudelnde Quelle des lebendigen Wassers und grub sich eine armselige Zisterne im eigenen Ich. Und die Wasser dieser Zisterne waren bald ausgetrunken. Der Mensch erkrankte und starb an sich selbst, er starb an seinem Ich. Und die ganze Menschheit starb mit ihm. Da trat nach Gottes ewigem Liebesratschluß der neue Mensch auf, der Mensch der neuen, dauernden, unlöslichen Gottverbundenheit, Christus, der Herr. In Seinem Ich war die in die Irre gegangene Menschheit, der von seiner göttlichen Lebenswurzel radikal losgerissene Mensch ein für allemal dauernd, naturhaft wieder mit der Gottheit, mit der *vita vitarum*, mit dem Selbstand aller Kraft, Wahrheit und Liebe verbunden. Die Menschheit, — nicht dieser und jener bloß, nicht Du und Ich bloß, sondern die ganze Menschheit, die Einheit aller Menschen — war wieder aus ihrer entsetzlichen Diaspora, aus ihrer Zerstreuung heimgeholt zum lebendigen Gott. Der ganze Mensch war wieder da, der *totus homo*, dauernd verbunden mit der Gottheit, derart verbunden, daß er — *o felix culpa!* — als ganzer Mensch, als Menschheitseinheit nie mehr und durch

keine Schuld von seinem göttlichen Lebensgrund abgerissen werden konnte. So ist Christus in seiner gottmenschlichen Person die neue Menschheit, der neue Anfang, der totus homo im Vollsinn des Wortes¹⁴.

Von da aus ist klar: im Geheimnis der Menschwerdung wurde bereits die Kirche als organische Gemeinschaft gesetzt. Die „Vielen“, die Summe aller Erlösungsbedürftigen sind in ihrer inneren Bezogenheit aufeinander, in ihrem Ineinander und Füreinander, in ihrer organischen Gemeinschaft, objektiv und ein für allemal der Leib Christi, nicht mehr trennbar von Ihm, Sein *σῶμα* in alle Ewigkeit.

Es ist also im Licht der Erlösungsidee gesehen wirklich so: die Kirche entstand nicht erst, als Petrus, Johannes und Paulus gläubig wurden. Sie war bereits objektiv da, als der göttliche Logos die Menschheit, den unus homo, die Einheit aller erlösungsbedürftigen Menschen, mit sich zur gottmenschlichen Natur verband. Die Inkarnation ist für den Erlösungsgläubigen die Grundlegung, Keimlegung jener neuen Gemeinschaft, die wir Kirche nennen. Das *σῶμα τοῦ Χριστοῦ* und das Reich Gottes war bereits als objektive Größe in dem Augenblick gegeben, als das Wort Fleisch wurde¹⁵.

Diese dogmatischen Grundgedanken wollen beherzigt sein, um den katholischen Kirchenbegriff in seiner umfassenden Tiefe zu würdigen. Erst von da aus wird uns so ganz verständlich, weshalb die Gemeinschaftsidee seine beherrschende Idee ist, und weshalb die Gemeinschaft nicht ein Erzeugnis der Gläubigen, eine Schöpfung des Ichs und des Du sein kann, sondern eine überpersönliche, die gesamte erlösungsbedürftige Menschheit durchgreifende, übergreifende Einheit. Sie ist als solche Einheit nichts Verschwimmendes, Unbestimmbares, sondern die konkrete innere Einheit der erlösten, mit Christus verbundenen Menschheit. Im katholischen Kirchenbild steht als entscheidende Größe der totus homo, nicht bloß das Du oder Ich.

Zwei bedeutsame Folgerungen ergeben sich daraus. Die eine haben wir schon hervorgehoben. Sie lautet: das Organ des göttlichen Geistes, des *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ*, seine Verkörperung, Versichtbarung ist nicht die Einzelpersönlichkeit, sondern die Gemeinschaft als Gemeinschaft, nicht das Ich, sondern das Wir. In der Gemeinschaft, in dem Wir objektiviert sich der Geist Christi. Die Sichtbarkeit der Kirche besteht also nicht bloß in der Sichtbarkeit ihrer einzelnen Glieder, sondern in der Sichtbarkeit ihrer geschlossenen Einheit, ihrer Gemeinschaft. Wo aber eine Gemeinschaft, eine übergreifende Einheit ist, da ist ein Für- und Miteinander der Teile. Das ist die zweite Folgerung, die sich aus dem Inkarnationsgeheimnis ergibt. Die Christus verbundene Einheit ist keine bloß mechanische Einheit, sondern eine sich innerlich differenzierende, eine organische Einheit. Der Leib Christi muß, wenn er anders ein Leib ist, Glieder und Organe haben mit eigenen Aufgaben und Funktionen, die alle hinwieder der Ausgestaltung der Wesensform des Leibes dienen, die also für einander da sind. Schon der erste Apostel, der den Ausdruck „Leib Christi“ formulierte, spricht sich da, wo er die Idee vom Leib Christi ausführt, im 12. Kap. des 1. Korintherbriefs über die organischen Funktionen dieses Leibes eindeutig aus. „Es sind mancherlei Gaben, aber es ist ein Geist. Es sind mancherlei Ämter, aber es ist ein Herr, und es sind mancherlei Kräfte, aber es ist ein Gott, der alles in allem wirkt. Denn gleichwie ein Leib ist und doch viele Glieder hat, alle Glieder des Leibes aber, obschon ihrer viele sind, eins sind, also auch Christus ... ihr aber seid der Leib Christi und Glieder, ein jeder nach seinem Teil. Gott hat in der Gemeinde aufs erste die Apostel gesetzt, aufs andere die Propheten, aufs dritte die Lehrer, danach die Wundertäter, danach die Gaben, gesund zu machen, Helfer, Regierer, mancherlei Sprachen“ (12, 4 ff.). Es ist also die eigentliche Meinung des Apostels, daß die Gemeinschaft wesensnotwendig eine differenzierte sei, daß der

Leib in einer Vielheit organischer Funktionen zusammenwirke, daß der eine Geist Jesu sich in der Einheit der Fülle bewähre. Wohl verwendet er noch nicht die scharfe theologische Unterscheidung der verschiedenen Lebensfunktionen des einen Organismus. Sie hat erst die spätere Entwicklung und die von ihr beherrschte Spekulation gebracht. Sie erst machte darauf aufmerksam, daß die einen Gaben, wie die des Apostolats und der Lehrer und Regierer, zum Seinsbestand der Kirche gehören und von ihr nicht wegzudenken sind, während die anderen Gaben, wie die der Prophetie, des Wunderwirkens, der Sprachengaben, aus der Überfülle des christlichen Lebens geboren werden und nicht als Träger, sondern als Zeichen und Ausdruck des inwendigen Lebens beurteilt werden müssen. Aber der Grundgedanke, daß der Leib Christi ein organischer Leib sei und sein müsse, daß er wesenhaft in einer Vielheit von Aufgaben zusammenwirke, und daß diese Vielheit durch den einen Geist Christi zur inneren Einheit verbunden werde, dieser Gedanke ist urpaulinisch und ein Erb- und Grundstück der ganzen christlichen Verkündigung.

Worin besteht nun näherhin die Gliederung des Leibes Christi, der Einheit in der Fülle, der Fülle in der Einheit? Vor allem ist zu sagen: weil die Einheit, die Gemeinschaft, und nicht der einzelne der Träger des Geistes Jesu ist, und weil im Sichtbarwerden dieser wesensmäßigen Einheit zumal ihre Sichtbarkeit besteht, heischt der sichtbare Organismus der Kirche um seiner Sichtbarkeit willen ein reales Einheitsprinzip, in dem die überpersönliche Einheit aller Gläubigen zu anschaulicher Darstellung kommt, und das diese Einheit schützend trägt und erhält. Der Papst ist die sichtbare Ausdrucksform und der bleibende Garant dieser Einheit. Sofort wird, von da aus gesehen, deutlich: im Papsttum kommt die ursprüngliche Wesensform der Kirche, ihre Grundbestimmtheit als einheitlicher Organismus zu reinstem Ausdruck. Würden die Evangelien über die Berufung des Petrus zum Felsenmann und Schlüsselwart

und zum Hirten der Kirche schweigen, die Wesenheit der Kirche selbst würde mit der Notwendigkeit und Wucht, die jede in einem Organismus angelegte Wesensform zu voller Verwirklichung drängt, das Papsttum aus ihrem Schoß hervorgetrieben haben. Im Papsttum strebt und gelangt die kirchliche Gemeinschaft zum Bewußtsein ihrer wesensnotwendigen Einheit. Im Papsttum erfaßt und setzt sie sich selbst als das eine Reich, als den einen Leib Christi auf Erden. Niemals betrachtet denn auch der Gläubige den Papst losgelöst von dieser Einheit als Größe für sich, etwa als eine charismatische, mit überirdischen Vollmachten ausgerüstete Persönlichkeit gleich Moses oder Elias. Der Papst ist ihm die sichtbare Verkörperung der kirchlichen Einheit, jenes reale Prinzip, in dem die erlösungsbedürftige Menschheit als unus homo, als totus homo, als ganze, geschlossene Einheit Gestalt gewinnt. Im Papst wird ihm die Einheit der Brüder sichtbar. Der Blick weitet sich über alle Schranken der Individualitäten, über alle Grenzen der Länder und Kulturen, über alle Meere und Wüsten. Und die ganze große Christenheit, ihr Füreinander und Zueinander, ihre große heilige Liebesgemeinschaft tritt ihm im Papst anschaulich und als stolze, erhebende Wirklichkeit entgegen. Darum kann ihm kein Mißbrauch der päpstlichen Gewalt und keine menschliche Schwäche der Träger der Tiara die Ehrfurcht und die Liebe zum Papsttum rauben. Wenn er die Hand des Papstes küßt, dann küßt er all seine Brüder, die in ihm zur Einheit verbunden sind. Sein Herz weitet sich zum Herzen der ganzen Christenheit, der Einheit in der Fülle.

Und auch der Papst lehrt, wirkt, kämpft, leidet nur aus dieser Einheit heraus. Wohl kann er, insofern er nach der weisen Fügung der Vorsehung zugleich Bischof der römischen Gemeinde ist, Anordnungen und Entscheidungen treffen, die nur für die römische Gemeinde gelten, und denen deshalb nur lokale Bedeutung eignet. Aber wenn er als Papst spricht, als Nachfolger Petri, spricht er als sichtbarer Träger und Garant der Einheit,

aus der geschlossenen Fülle des Leibes Christi, als jenes Prinzip, in dem die überpersönliche Einheit des Leibes Christi für die raumzeitliche Welt anschauliche Wirklichkeit gewonnen hat. Er spricht also nicht als selbstmächtiger Despot, als Herrscher im Sinn des absolutistischen Zeitalters, sondern als Haupt der Kirche, in innerer vitaler Bezogenheit zum Gesamtorganismus der Kirche. Darum kann er nicht gleich der delphischen Pythia aus eigenem Gutdünken nach den Einfällen seines subjektiven Meinens Glaubensentscheidungen treffen. Er ist vielmehr, wie das Vatikanum nachdrücklich hervorhebt, von Gewissens wegen streng gehalten, die im geschriebenen und ungeschriebenen Bewußtsein der Kirche, in den Glaubensquellen der Heiligen Schrift und der Tradition enthaltene Offenbarung zu verkünden und auszudeuten. Nur unter dieser Voraussetzung ist ihm, falls er eine die gesamte Kirche bindende Glaubenswahrheit feierlich verkündet, die der Gesamtkirche gegebene Verheißung gewährleistet, daß der Heilige Geist bei seinen Entscheidungen sein werde.

Anderseits liegt es im Wesen der Kirche als einer überpersönlichen Einheit und damit auch im Wesen des Papsttums, daß der Papst nicht als bloßer Delegierter der Kirche, als Interpret der öffentlichen Meinung in der Kirche angesehen werden darf. Der Geist Jesu, der die Gesamtkirche beseelt, ist in jedem Gläubigen in besonderer Weise, nach der Besonderheit der Aufgabe, die ihm zugewiesen ist. Er ist also im Papst nach der Besonderheit seines Amtes, Fels der Kirche, Quellpunkt und Bürge ihrer Einheit zu sein. Für diese seine besondere Funktion hat er sein besonderes, von den Charismen der übrigen Gemeindeglieder unabhängiges, ihm allein zugehöriges Charisma: die Gabe, die Einheit der Kirche, die Einheit des Glaubens, die Einheit der Sitte, des Rechts, des Kultus wirksam zu erhalten und zu schützen. Indem er dieses Charisma betätigt, betätigt er sich als den realen, sichtbaren Einheitsgrund der Kirche, als den Fels, auf dem nach Matthäus

Christus Seine Kirche bauen wollte. Der Bestand und der Sinn des Papsttums folgt somit unmittelbar aus der wesenhaften, überpersönlichen Einheit der Kirche.

Was das Papsttum für die Gesamtkirche, das ist der Bischof für die Einzelgemeinde, für die Diözese. Er ist die Darstellung, die Objektivierung ihrer inneren Einheit, die sichtbar gewordene Liebe der Gemeindeglieder zueinander, das anschaulich gemachte Füreinander der Gläubigen (Möhler). So wird es begreiflich, wenn der Katholik keine ehrwürdigeren Namen auf Erden weiß als Papst und Bischof, und wenn in den Zeiten, wo das katholische Bewußtsein die ganze abendländische Welt durchtränkte, keine Ehre zu hoch und kein Schmuck zu kostbar war, um sie nicht auf Papst und Bischof zu häufen. Das galt und gilt nicht der Person des Papstes und Bischofs — niemand unterscheidet schärfer zwischen Person und Amt als der Katholik —; das galt und gilt ausschließlich ihrer erhabenen Funktion, die Einheit des Leibes Christi auf Erden darzustellen und zu wahren. Wer Zeuge einer vom Bischof selbst gefeierten Hochmesse ist und dabei über den ungeheuren Aufwand von Pomp und Pracht, über die Fülle von Zeremonien staunt, mit denen Person und Wirken des Pontifex umgeben ist, der sagt die Wahrheit nur halb, wenn er darin eine Nachwirkung, einen Überrest des byzantinischen und römischen Hofzeremoniells feststellt. Die treibende Kraft, die beherrschende Idee dieses Prunks ist die Freude des Gläubigen an seiner Kirche, an ihrer überwältigenden Einheit, an dem im Bischof gleichsam personhaft gewordenen Ja zur Gemeinschaft der Brüder, zu dem einen Leib Christi. Ein Gott, ein Glaube, eine Liebe, unus homo: das ist der zündende Gedanke, der alle kirchliche Pracht beseelt und zu künstlerischer Gestaltung drängt. Es ist ein Suchen und Finden der Liebe, der Liebe zum Christ und zu den in Ihm zur Einheit verbundenen Brüdern.

Im Licht dieser Grundidee des Papsttums und des Bischoftums erledigen sich von selbst die Einwände, welche Heiler im Namen

der von Christus geforderten Demut und Bruderliebe gegen die Ursprünglichkeit der kirchlichen Obergewalt erhebt. In den Worten, mit denen Jesus den Jüngerstreit schlichtet, erblickt er¹⁶ „das schärfste innere Argument“ gegen die Annahme, daß das Papsttum eine Stiftung Jesu sei. Die Jünger Jesu waren wegen der Bitte der Zebedaiden, dereinst zur Rechten und Linken des Herrn sitzen zu dürfen, erbost. Da rief sie Jesus herbei und sprach: „Ihr wißt, daß die, welche die Völker zu regieren meinen, die Herrn gegen sie spielen und ihre Großen sie vergewaltigen. So aber soll es bei euch nicht sein, sondern wer in eurem Kreis groß sein möchte, der sei euer Diener, und wer in eurem Kreis erster sein möchte, der sei der Knecht von allen. Denn auch der Menschensohn ist nicht gekommen, um sich dienen zu lassen, sondern um zu dienen und Sein Leben als Lösegeld für viele zu geben“ (Mk. 10, 42 ff.).

Jesus lehnt hier für Seine Jüngergemeinde die rücksichtslose Gewaltherrschaft ab, das Vergewaltigen, wie es von den zeitgenössischen Monarchen, namentlich von hellenistischen Fürsten geübt wurde. Nicht das brutale Herrschenwollen, sondern das Dienen sei das Stigma des Jüngers Jesu. Im Gottesreich gebe es kein „den Herrn spielen wollen“ (*κατακρυβένειν*) und kein „Fühlenlassen seiner Macht“ (*κατεξουσιάζειν*), sondern liebenden Dienst, dienende Liebe. Schon der nackte Wortlaut macht deutlich, daß der Herr nicht jede Obrigkeit und Gewalt innerhalb Seiner Gemeinde, sondern nur jene Gewalt verpönen will, deren Wesen Brutalität und Vergewaltigung ist. Noch augenfälliger hebt diesen Sinn des Jesuswortes die sogenannte Redequelle (Lk. 22, 24 ff.) hervor, welche das Logion von Marcus in der Fassung mitteilt: „Der Größte unter euch soll sich halten wie der Jüngste, und wer an der Spitze steht, wie der, der Dienst tut.“ Danach setzt Jesus geradezu voraus, daß es in der Jüngergemeinde „Größte“ geben soll, und solche, die „an der Spitze stehen“. Die Forderung der brüderlichen Demut und Liebe wendet sich also nicht gegen das Prinzip der Über

und Unterordnung an sich, sondern gegen den egoistischen Mißbrauch dieses Prinzips. Wie könnte Sich sonst auch Jesus selbst als Vorbild dienender Bruderliebe hinstellen, wenn Er Sich in demselben Atemzug mit Emphase als den „Menschensohn“ bezeichnet, d. h. als den Herrn der Zukunft und des Gerichts, als den Gewalthaber *κατ' ἐξουχίην*. So wenig wie Sein Bruderdienst Seine überragende Würde ausschließt, so wenig kann Sein Gebot der Demut und Liebe antihierarchisch gemeint sein. Heiler verdeutet also die klare Meinung Jesu, wenn er die Idee des Primats in einen inneren unversöhnbaren Gegensatz zum Wort Jesu von der Demut und Bruderliebe rückt. Das Gegenteil ist wahr. Gerade in der recht verstandenen Idee des Papsttums und des Bischoftums gewinnt dieses Wort seine leuchtende Erfüllung. Denn danach ist das päpstliche Amt nichts anderes als die Person gewordene Liebe, die anschaulich gewordene Liebeseinheit des Leibes Christi auf Erden. Sein Wesen ist also gerade das Gegenteil von allem *κατεξουσιάζειν*, es ist nicht aus der Brutalität, sondern aus der Liebe geboren. Papsttum und Bischofstum ist wesentlich Dienst der Liebe. Wohl hallt der Mahnruf des Papstes zuweilen scharf und schneidend durch die katholischen Gewissen. Es ist, wie wenn Paulus rief: „Soll ich mit der Rute zu euch kommen!“ (vgl. 1. Kor. 4, 21), und zuweilen gellt sein Bannfluch „in demselben Tonfall und in derselben Sprache“ (Heiler) durch die Welt wie einst der des hl. Paulus, da er den unzüchtigen Korinther aus der Gemeinde ausschloß. Allein auch diese zürnende, strafende Liebe bleibt Liebe, Liebe zur Gemeinschaft der Brüder. Der Papst hat den Primat der Liebe. Und es gibt keine andere Hierarchie in der Kirche als die der dienenden Liebe. Wehe dem Pontifex, der seinen Primat der Liebe zu persönlichen Zwecken, zur Befriedigung persönlicher Herrschsucht oder Habsucht oder anderer Leidenschaften mißbrauchte! Er versündigt sich am *σῶμα τοῦ Χριστοῦ*, er vergewaltigt Jesus. Er steht unter dem Gericht wie kein anderes Glied

des Leibes Christi. Wie schauerlich mag ihm das Wort des Herrn dereinst am Gerichtstag erklingen, wenn ihn der Aufgestandene fragen wird: „Petrus, liebst du Mich, liebst du Mich mehr als diese?“ Das ist das große heilige Vorrecht seines Amtes, Christus und Seinen Leib mehr denn andere zu lieben, den Ehrentitel zu verwirklichen, den Gregor d. Gr. dem Papst vorbehielt: „servus servorum Dei“ zu sein. Die „Vorsitzenden“, so erklärt Papst Pius XI. in seinem ersten Rundschreiben *Arcanum Dei*, „sind nichts anderes als Diener des allgemeinen Wohls, Diener der Diener Gottes, vor allem der Schwachen und Bedürftigen, gemäß dem Beispiel des Herrn“¹⁷.

Das Amt des Papstes ist wesentlich Dienst an der Gemeinschaft, Liebe, Hingebung. Und wo das Amt nicht ist, wo nicht der Bischof und der Papst, sondern nur die Persönlichkeit in Betracht kommt, da gibt es in der Kirche keine Rangstufen, da gilt das Wort Jesu: „Ihr alle seid Brüder“ (Mt. 23, 8). In derselben Enzyklika hebt es derselbe Papst Pius machtvoll hervor: „Nur in diesem Reich gibt es eine wahre Rechtsgleichheit, in welcher alle mit derselben Größe und demselben Adel ausgestattet sind, geadelt durch das gleiche kostbare Blut Christi.“ Im Reich Christi gibt es nur einen Adel, den der Seele. Der Träger der Tiara hat das Charisma des Felsenamtes nicht für sich, sondern für seine Brüder. Für sich allein hat er keine größeren Christenrechte und keine kleineren Christenpflichten als der ärmste Bettler auf der Straße. Auch er, er vor allem, ist der Barmherzigkeit Gottes verhaftet und bedarf des Fürbittgebets seiner Brüder. Und wenn ihn Gewissensschuld drückt, muß auch er sich dem Richterstuhl seines Beichtvaters unterwerfen, und sei dies der schlichteste Kapuzinermönch. Und würde er gleich den Söhnen des Zebedäus zu Jesus rufen: „Herr, verleih, daß ich zu Deiner Rechten oder Deiner Linken sitze in Deiner Herrlichkeit“, so würde auch ihm sein Seelenführer das Wort entgegenhalten: „Du weißt nicht, um was du bittest. Kannst du den Kelch trinken, den Jesus trinkt?“

Die Kirchengeschichte beweist jedem Unbefangenen, wie ernst und streng so viele Träger der Tiara ihre persönlichen Pflichten nahmen, wie die Erhabenheit ihres Amtes den Geist der Demut, Liebe und Hingabe nicht erstickte, sondern zu tiefster Innerlichkeit verklärte. Wohl haben diese und jene Päpste, zumal des 10. Jahrhunderts und der Renaissancezeit, dem Allzumenschlichen ihren traurigen Tribut gezollt. Allein ihre Zahl erbleicht vor der glänzenden Sehar der Heiligen und Märtyrer, welche der römische Stuhl der Kirche schon geschenkt hat. Was der evangelische Theologe Walter Köhler¹⁸ vom Papst Pius X. niederschrieb, das gilt mutatis mutandis von der überwältigenden Mehrheit der römischen Päpste: „Er hatte kein Auge für das, was Staatsgewalt im modernen Gesellschaftsgefüge heißt. Er war der Priester, der mit hoherhobener Hostie, unbekümmert um rechts oder links, seinen Heiland durch die Welt tragen wollte.“ Ja, den Heiland durch die Welt tragen wollen, Hingabe für Christus im Dienst der Gemeinschaft, das ist das Papsttum in seiner Idee und Wesenheit.

So ist in der Kirche alles Egoistische, alle Despotie, alles Sonderrecht grundsätzlich dahin. Sie ist insofern die Erfüllung des stolzesten Traumes demokratischer Gleichheit. Die Caritas unitatis, fraternitatis hat sich hier ein Haus gebaut, ein Haus, in dem, wie Cyprian sagt und Augustin wiederholt (de bapt. c. Don. 7, 49), non nisi concordēs atque unanimes habitant. Der Geist des Meisters geht durch die Räume, jener Geist, der uns das lichte Wort geschenkt hat: „Nur Einer ist euer Meister, ihr alle seid Brüder.“

DURCH DIE KIRCHE ZU CHRISTUS

Wo zwei oder drei in Meinem Namen versammelt sind,
da bin Ich mitten unter ihnen (Mt. 18,20)

In Heilers Buch über das Wesen des Katholizismus findet sich der bedeutungsschwere Satz: „Die Annahme einer direkten Kirchengründung durch den Weltheiland ist lediglich eine Konsequenz des orthodoxen Christudogmas“ (S. 18). In der Tat. Hinter der Frage nach der Wirklichkeit des katholischen Wesens tut sich wesensnotwendig die Frage nach dem lebendigen Gott und nach dem Geheimnis Jesu auf.

Es ist natürlich nicht möglich, die ganze Fülle der Probleme, die sich an diese Frage knüpfen, auch nur annähernd aufzurollen oder gar zu beantworten. Es genüge, schlicht und klar den Weg zu zeigen, auf dem der katholische Gläubige zum lebendigen Gott und zu Christus kommt. Von diesem Weg aus werden hinwieder aufklärende Lichter auf das katholische Wesen selbst fallen, auf seine Art zu sehen, zu denken und zu fühlen.

Die katholische Glaubensbegründung läßt sich in einen einzigen Satz zusammenfassen: ich ergreife Gott durch Christus in Seiner Kirche. Ich erfahre den lebendigen Gott durch den in Seiner Kirche sich auswirkenden Christ.

Wie wir sehen, gründet sich die katholische Glaubensgewißheit auf die heilige Trias: Gott, Christus, Kirche.

Wie kommt der Katholik zu einer Gewißheit von Gott, zu einem credo in Deum? Er kommt dazu entscheidend auf dem Weg der Offenbarung und der Gnade, aber vorbereitend schon auf dem Weg des natürlichen Erkennens. Nach dem Vatikanum kann Gott als Urgrund und Ende aller Dinge aus der sichtbaren Welt mit Gewißheit erkannt werden. Bedeutsam für diese Gotteserkenntnis ist die klare Einsicht, daß die Frage nach Gott, das religiöse Fragen und Forschen, ein spezifisch anderes ist denn ein profanes Fragen, etwa die Frage nach der Lebensweise der Insekten. Dieser spezifische Cha-

rakter der religiösen Frage ist mit der Bedingtheit, Endlichkeit, Unvollkommenheit meines Wesens von selbst gegeben. Beschau ich mich selbst, so ist mir ohne weiteres einleuchtend, daß ich nicht absolut, sondern daß ich ein durch und durch bedingtes Wesen bin. Überall Grenzen und Enden. Überall Linien, die plötzlich abbrechen. Die Tatsache, daß es ein Absolutes gibt, ist nicht das mühsame Ergebnis einer grübelnden Philosophie, sondern folgt aus meiner eigenen unmittelbaren Wesensschau. Das Absolute ist eine Urgegebenheit. Sein Dasein ist nicht Gegenstand, sondern Voraussetzung aller Philosophie. Die Philosophie hat das Absolute lediglich näherhin zu bestimmen: Ist es eine Weltidee oder ein unbewußter Weltwille oder sonst etwas? Aber sie hat nicht erst zu fragen: Gibt es ein Absolutes? Denn indem ich mich selbst als ein bedingtes Sein setze, setze ich eo ipso auch das Dasein des Absoluten. Mein durch und durch bedingtes Wesen ist somit auf ein Absolutes hingebunden und ihm verhaftet. Ich stehe mit ihm nicht auf derselben Ebene. Und darum muß meine Geisteshaltung diesem Absoluten gegenüber religiös sittlich betont, d. h.: sie muß von Demut, Ehrfurcht, Reinheit und Liebe getragen sein. Mein Fragen nach Gott muß vor allem ein demütiges Fragen sein. Ich muß aus dem tiefen Bewußtsein meiner ontischen, intellektuellen und ethischen Unzulänglichkeit heraus die Frage nach dem Geheimnis des Absoluten stellen. Ich muß ferner von vornherein gewärtig sein, daß im Absoluten ein Größeres und Heiligeres mir entgegentritt, als ich es bin, daß es ein Überbegriffliches, über die Schranken des eigenen Erkennens hinausbrandendes Mysterium ist. Ich muß also Ehrfurcht bei meiner Gottesfrage haben, die Ehrfurcht der Selbstbescheidung, des sich Bereithaltens für das Göttliche, sei es, wie es sei. Ich muß weiterhin, wenn ich nach dem Höchsten frage, in meinem eigenen Wesen die Tendenz zum Höheren, Reineren, Vollkommeneren verwirklichen. Ich muß reinen Herzens sein. Wer sein Ichzentrum im „Bauch“ hat, wie der

Apostel sagt, dessen Erkennen wird notwendig erdgebunden sein, kann also nur um Relatives schwingen. Und ich muß zum vierten aus demselben Gefühl der eigenen Wesensunzulänglichkeit heraus einen Hunger, eine Sehnsucht, einen Eros nach dem absoluten Wert haben. Das heißt: mein Fragen darf wesensgesetzlich nicht ein blasiertes, uninteressiertes, auch nicht ein rein wissenschaftliches Fragen sein, sondern muß durchblutet sein vom Grunderlebnis der eigenen Wesensohnmacht und durchrüttelt vom Schauer des absolut Wertigen und Heiligen, auf das mein Wesen hinstrebt. Da, wo die Gottesfrage nicht aus dieser sittlichen Grundhaltung heraus gestellt wird, wo der Mensch völlig autonom und mit rein profanen Instinkten an die Frage nach Gott herangeht, als ob es sich um eine völlig gleichgültige, das menschliche Lebensinteresse nicht berührende Frage handelte, oder gar als ob er der Richter über einen verdächtigen Angeklagten wäre, liegt eine böse Verkennung der eigenen Wesensgrundlage vor, ein unzulässiges Sichverabsolutieren. Man lügt sich in die Absolutheitssphäre hinein, als ob man mit dem Absoluten in derselben Linie stünde, oder als ob es in uns selbst Mensch geworden wäre. Allem uninteressierten oder autonomen Denken über Gott liegt ein geheimer Absolutheitswahn zugrunde. Und dieser geheime Absolutheitswahn ist die eigentliche Fehlerquelle, die jedes Fragen nach Gott von vornherein zu einer unfruchtbaren Frage macht. Gibt es wirklich einen lebendigen, persönlichen Gott, so steht es nicht bei mir, dem Relativum in Person, sondern es steht bei Gott allein, ob ich Ihn erkennen darf. Die Frage lautet nicht: kann ich Gott erkennen? sondern: darf ich Ihn erkennen? Jedes rein profane Fragen ist abwegig. Gott läßt sich Sein Feuer nicht rauben. Ist meine Frage nach Gott im umschriebenen Sinn religiös-sittlich akzentuiert, dann erst ist meine Geisteshaltung sozusagen positiv geladen, nicht mehr negativ, nicht mehr kritisch verneinend, auflösend, sondern auferbauend und schaffend. Nur in dieser positiven Einstellung vermag ich die Naturwirk-

lichkeit auf ihr letztes Geheimnis mit Gewißheit zu deuten und die Spuren Gottes in ihr zu finden. Ich sehe klar, wie tausend Linien des Makrokosmos und des Mikrokosmos konzentrisch auf einen Punkt hinführen, von dem allein aus ihre Einheit und ihr letzter Sinn begreiflich wird. Ich gelange zum Bekenntnis einer *causa prima non causata*, zur Annahme einer die Welt beherrschenden letzten Idee und eines letzten Willens, ja darüber hinaus zum Glauben an einen in der Weltwirklichkeit sich auswirkenden absoluten, überpersönlichen Geistwillen.

Aber die Naturbetrachtung führt mich nur soweit, nur zu Gott als dem Prinzip und Sinn aller Dinge. Sie sagt mir nicht, ob Gott ein „lebendiger“, d. i. ein jenseits aller Naturgesetzlichkeit sich mir unmittelbar und persönlich erschließender Gott sei. Die Natur führt mein Denken zu Gott empor, aber sie führt den lebendigen Gott nicht zu mir herab. Ob Gott sich mir nur aus der Ferne durch die stummen Zeichen der Natur kundtun will, oder ob Er sich zu mir persönlich herabneigen, ob Er mein Gott sein will, das kann ich nur von Gott selbst erfahren. Mit andern Worten: zum ganzen, zum lebendigen Gott kann ich nicht durch das natürliche Erkennen allein, sondern nur durch Seine persönliche Offenbarung, durch die Tat Seiner Selbsterschließung gelangen. Die neueste Religionsgeschichte belegt die Tatsache mit einer Fülle von Beweisen, daß in allen Religionen, selbst in den primitiven, diese Selbsterschließung, dieses persönliche Berührtwerden durch Gott irgendwie erfahren wird, und daß diese unmittelbare Erfahrung von der realen Präsenz des lebendigen Gottes, dieser „akosmistische Seinseindruck“, wie Scholz sich ausdrückt¹⁹, geradezu das Grundwesen des religiösen Phänomens ausmacht. Auf ihm baut sich alle lebendige Religion auf. Insofern ist jede lebendige Religion Offenbarungsreligion. Diese Offenbarung Gottes vollzog sich nach christlicher Überzeugung in Christus nicht bloß sporadisch und vorübergehend, sondern in ihrer ganzen Fülle, wesenhaft und dauernd. In Christus ist der Ein-

bruch des Göttlichen ins Menschliche dauernde, beseligende Wirklichkeit geworden. *Et verbum caro factum est.* Dieser Glaube an Jesus, an den *Deus incarnatus*, ist der zweite Pfeiler, der die katholische Glaubenswirklichkeit trägt.

Aber wie kommt der Katholik zu diesem Glauben an Jesus, den Gottessohn? Indem wir diese Frage beantworten, tritt ein Charakteristisches der katholischen Betrachtungsweise zutage, die überragende Bedeutung der kirchlichen Gemeinschaft in der Herstellung der Glaubensgewißheit. Der Katholik kommt zu Jesus nicht mittelbar und auf literarischem Weg, etwa durch die biblischen Urkunden, sondern unmittelbar durch persönliche Fühlungnahme mit dem in Seiner Gemeinschaft lebenden Christ. Wie ist das zu verstehen?

Wohl ist ihm die Bibel ein heiliges Buch, geschrieben vom Finger Gottes, und darum unfehlbar in ihren assertorischen Aussagen. Und wohl nimmt er das lichte Bild, das die Evangelien von Jesus zeichnen, voll dankbarer Freude entgegen. „Ohne die Schrift“, sagt Möhler²⁰, „wäre uns die eigentliche Form der Reden Jesu vorenthalten. Wir wüßten nicht, wie der Gottmensch sprach, und ich meine, leben möchte ich nicht mehr, wenn ich Ihn nicht mehr reden hörte.“ Allein der Katholik nimmt seinen Glauben an Jesus nicht aus dieser Bibel. Denn er hatte diesen Glauben bereits, bevor der erste Apostelbrief und das erste Evangelium geschrieben wurde. Sein Glaube keimte bereits damals auf, als Petrus bei Cäsarea Philippi bekannte: „Du bist der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes.“

Im liebenden Umgang mit Jesus, unter dem Eindruck Seiner tiefen, feinen Worte und Seiner gewaltigen Krafttaten, zumal aber in unmittelbarem Austausch mit Seiner lebendigen Persönlichkeit hatte in der kleinen Jüngergemeinde das Neue zu reifen begonnen, die neue Einsicht, daß in Jesus der Christ erschienen sei. Da der Mensch die *δόξα τοῦ Θεοῦ* nicht in ihrer nackten Unmittelbarkeit, sondern nur in einem Spiegel, nur rätselweise, in den gebrochenen Formen des Menschlichen und

Endlichen, ergreifen kann, bedarf es einer Bewegung von Gott her, einer göttlichen Erleuchtung, einer neuen Art, tiefer zu sehen, um durch die geschöpflichen Hüllen hindurch das Göttliche in Jesus mit unbedingter Gewißheit zu erfahren. Darum das Wort Jesu an Petrus: „Nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern Mein Vater, der im Himmel ist.“ Schon am Eingang der christlichen Glaubensbewegung steht somit die Überzeugung, daß nicht das bloße Erkennen, nicht die Wissenschaft, auch nicht die theologische Wissenschaft, zum Geheimnis Jesu führt, sondern die Gnade Gottes allein, und daß darum die demütige, ehrfürchtige, liebende Aufgeschlossenheit für die Welt des Übernatürlichen wichtiger ist denn alle wissenschaftliche Erkenntnis. „Niemand kommt zum Sohn, wenn ihn der Vater nicht zieht“ (Jo. 6, 44). Der suchende Mensch kann dem Göttlichen gegenüber nur eine hinwartende, hinhorchende Haltung einnehmen, die erfüllende Antwort kommt nur von oben. Und darum ist nichts verkehrter als die Forderung, die Gottheit Jesu streng wissenschaftlich exakt in dem Sinn zu erweisen, daß auch der religiös und sittlich Gleichgültige, ja der sittlich Minderwertige, der Egoist und der im roh Sinnlichen befangene Mensch die Gottheit Jesu mit Händen greifen und sich des Glaubens nicht mehr wehren könnte. Als ob der Glaube eine selbstverständliche Sache wäre wie zwei mal zwei ist vier. Gott, der Unendliche und Heilige, läßt sich nicht profanieren. Er schenkt sich nur denen, die in tiefer Ehrfurcht nach Ihm fragen. Was wäre das auch für ein Deus incarnatus, der sich wie die Winkelsumme eines Dreiecks von jedem Unberufenen berechnen ließe, und was wäre das für eine christliche Religion, deren eifrigste Anhänger — gerade wegen der mathematischen Beweisbarkeit der Gottheit Jesu — in erster Linie die Weisen und Klugen dieser Welt, die Satten und Egoisten sein müßten, nicht die Armen im Geist und jene, die reinen Herzens sind! Das Geheimnisvolle und Gnadenvolle gehört zum Wesen des Göttlichen. So versteht sich die un

geheure Bedeutsamkeit des Wortes Jesu: „Nicht Fleisch und Blut haben dir dies geoffenbart, sondern Mein Vater, der im Himmel ist.“

Das Sturmesbrausen des Pfingstfestes entfachte die reine Glut im Herzen des Petrus zu lodender Flamme, und das Feuer griff auf alle über, die um Petrus waren. Nun ahnten sie es nicht mehr bloß, nun war es ihnen unmittelbar erlebte Gewißheit, eine Gewißheit, stärker als die Gewißheit vom Zorn des Synedriums und von der Herrschgewalt des römischen Kaisers: „Diesen Jesus hat Gott auferweckt, und Er ist erhöht zur Rechten des Vaters“ (Apg. 2, 32 ff.). Das war die Geburtsstunde des neuen Glaubens und der neuen Kirche. Warum glaubten die Apostel? Weil sie das Wehen des Geistes hell-sichtig gemacht hatte für all das, was hinter ihnen lag, für die Erscheinung Jesu, für Sein Leben, Sterben und Auferstehen. Nun erst sahen sie alle in umfassender, überwältigender Intuition, durch das Transparent Seiner menschlichen Erscheinung, die *δόξα τοῦ Θεοῦ* auf Seinem Antlitz. All das, was sie während des Erdenwallens Jesu von Seinem Geheimnis geahnt, gehofft, geglaubt hatten, das war nur *fides humana* gewesen, menschliche und darum zerbrechliche Gewißheit. Nun aber, in den Gluten des Pfingsterlebnisses, da erstand die *fides divina*. Da flossen alle die kleinen, zerstreuten Lichter zu einem einzigen Strahlenbündel zusammen, zur unmittelbaren Erfassung des Göttlichen in Jesus und aller damit gegebenen Wirklichkeiten. So eindeutig war diese Intuition und so fest diese Gewißheit, daß sie den ganzen bisherigen Menschen umgestaltete. Vormalig die Kleingläubigen, die ewig Fragenden, die kindlich naiven Egoisten, zogen sie nun voll selbstlosen Opfergeists und Starkmuts hinaus in die Kulturwelt. Und sie warfen das neue Feuer in die Hütten der Sklaven und in den Palast des Kaisers. Zwölf einfältige, ungebildete Fischer hoben die Welt aus den Angeln und dies mit nichts anderem als mit ihrem neuen Glauben und mit ihrer Bereitschaft, für diesen Glauben in den Tod zu gehen.

So trat der neue Glaube nicht als Menschenwerk, sondern als elementares Geisterlebnis, als Gotteskraft in die Geschichte. Der Historiker mag von seiner Grundeinstellung aus dieses Erlebnis anders bewerten. Aber seine Tatsächlichkeit kann er nicht bestreiten. Und wenn er es anders deuten möchte, dann tritt zu ihm der Psychologe und macht darauf aufmerksam, daß jenes Pfingsterlebnis nicht isoliert geblieben ist, sondern in der Menschheitsgeschichte unerhört zündend gewirkt hat, und daß eine dauernde religiöse Bindung der Geister von ihm ausgegangen ist. Eine solche dauernde Bindung der Gewissen wäre psychologisch unerklärlich, wenn nicht die ursprüngliche Anlage des Menschen für das Heilige, für das tremendum mysterium fascinans, gerade in diesem Erlebnis seine Erfüllung und Sättigung gefunden hätte und fortdauernd fände. So korrespondiert das Pfingsterlebnis einer Grundtatsache der menschlichen Geistigkeit, ihrer numinosen Veranlagung, und gewinnt von da aus eine über die individuelle Erfahrung hinausreichende, allgemein menschliche Bedeutsamkeit. Wo nur immer äußere religiöse Sondererlebnisse in der Geschichte auftraten, die Erlebnisse des Simon Magus, Menander, Dositheus, Elchasai, da fehlt ihnen dieses bezeichnende Moment der dauernden Bindung der Geister. Sie verschwinden in der Geschichte so schnell, wie sie gekommen sind, und erweisen sich gerade dadurch als Aftererlebnisse, denen keine menschheitliche, in der menschlichen Geistigkeit grundgelegte allgemeine Bedeutung zukommt.

Das Pfingsterlebnis war ein Feuerbrand, der in der Menschheit nicht mehr erlosch. Das ist das Entscheidende, das der Historiker nicht übersehen darf. Der Psychologe vermag von seinen Voraussetzungen aus festzustellen: nicht um eine Massensuggestion und Halluzination handelt es sich hier, sondern um eine echte, reine, ursprüngliche Erfahrung, um das erfahrungsmäßige Auftauchen einer neuen, höheren Wirklichkeitsschicht im Bewußtsein der Pfingstgemeinde. Unbefangene Philosophie

vermag von dieser Grundlage aus die übernatürliche Herkunft der Pfingsterfahrung glaubwürdig zu machen und so auch mit Vernunftgründen zu unterbauen, was Paulus vom Evangelium bezeugt: „Gotteskraft ist es, zum Heil für einen jeden, der daran glaubt“ (Röm. 1, 16).

Weil Gottes Kraft, eignen dem Pfingsterlebnis der ersten Jünger zwei Besonderheiten: seine umfassende Katholizität und seine geschlossene Einheit. Die Katholizität, die Allgemeinheit ist dem Göttlichen wesentlich. Wo Göttliches ist, da gibt es keine *προσωποληψία*, kein Ansehen der Person. Es kann nicht sein, daß die in Christus erschienene Wirklichkeit nur für den einen da wäre und nicht auch für den andern, nur für den Juden und nicht auch für die Hellenen, nur für die Kulturvölker und nicht auch für die Wilden. Das Göttliche gehört allen zumal, und es bedarf auch aller zumal. Denn nur in der Fülle kann sich das Göttliche auswirken, nur in der Gesamtheit der Menschen, nicht in dem einzelnen. Unus Christianus, nullus Christianus. Dieses Kennzeichen des Göttlichen trägt das Pfingsterlebnis durch sein Sprachenwunder. „Wie hören wir denn ein jeglicher seine Sprache, in der wir geboren? Parther und Meder und Elamiter und die da wohnen in Mesopotamien und in Judäa und Kappadozien“ (Apg. 2, 7). Im selben Augenblick, da der neue Glaube in die Welt eintrat, war er ein die gesamte Menschheit umfassender, ein katholischer Glaube. *Futura ecclesia in omnibus linguis praenuntiabatur* (Aug. serm. 266, 2). Und diese Katholizität war eine Katholizität der Einheit. Sie alle waren geschart um das Apostelkolleg, um den einen Petrus. Und sie alle verstanden sich. Ein Gott, ein Christus, ein Glaube, eine Sprache. Fülle in der Einheit, Einheit in der Fülle — so trat der neue Glaube in die Welt.

Und wie ging er durch die Welt, wie kam er zu uns, zu mir? Nicht anders, als er zu den Aposteln gekommen war: durch das lebendige Wort und durch den belebenden Geist.

Wir wissen: nur durch Sein lebendiges Wort hat Jesus Seine

Jünger für das Pfingstwunder vorbereitet. Und auch Seine Jünger wollten nichts anderes sein als „Augenzeugen und erste Diener des Wortes“ (Lk. 1, 2). Sofort sehen wir sie nach dem Pfingstwunder das Evangelium verkünden und Christus Zeugnis geben „in Jerusalem und Judäa und in Samaria und bis an die Grenzen der Erde“ (Apg. 1, 8). Wohl verfaßten einige aus ihnen geschichtliche Darstellungen des Lebens Jesu und des Wirkens der Hauptapostel. Auch schrieben sie an einzelne Personen und Gemeinden Briefe, worin sie die christliche Lehre und das christliche Leben je nach der Fragestellung und den besonderen Umständen des Adressaten darlegten. Allein dieser schriftlichen Mitteilungen bedienten sie sich nur aushilfsweise und aus besonderen Anlässen zur Bekräftigung oder zur Vorbereitung ihrer mündlichen Predigt. Selbst der Römer-, Epheser- und Hebräerbrief, die einen allgemeineren Zweck verfolgen, berücksichtigen vornehmlich die besonderen Bedürfnisse der Gemeinden, an die sie sich richten, und wollen nichts weniger als ein erschöpfender Ausdruck des christlichen Glaubens sein. So wenig wurde auf die literarische Fixierung der christlichen Botschaft Bedacht genommen, daß einzelne Apostel überhaupt nichts Schriftliches hinterließen, und daß sogar apostolische Schriften untergehen konnten (1. Kor. 5, 9; Kol. 4, 16).

So war es zunächst das lebendige Wort, das der Menschheit den neuen Glauben bringen sollte. „Was du von mir vor vielen Zeugen gehört hast, das vertraue treuen Menschen an, die geeignet sind, es auch andere zu lehren.“ Das war das Vermächtnis des hl. Paulus an seinen Schüler Timotheus (2. Tim. 2, 2). Aber auch das lebendige Wort allein tat es nicht. Es brachte ja bloß die *fides humana*, eine rein menschliche Gewißheit. Die übernatürliche, letzte, höchste Gewißheit kam vom Wirken des Geistes. Und weil der Heilige Geist, weil das Göttliche sich wesenhaft an alle Menschen, an die Gesamtheit wendet und wesenhaft schöpferisches, zündendes Leben ist, wirkt der Heilige Geist wesenhaft nur in und durch eine um-

fassende lebendige Gemeinschaft, durch die Einheit der Liebe, durch die Einheit in der Fülle. Die Katholizität und Einheit des Pfingstwunders setzte sich dauernd fort im Liebes- und Gemeinschaftsgeist der vom Christ durchlebten, um die Apostel, zumal um Petrus, sich schließenden Glaubensgemeinden. Sie waren „ein Herz und eine Seele“, gepflanzt durch das eine Apostelwort, zu innerem Wachstum gebracht durch den einen Heiligen Geist. In den sichtbaren Zeichen der Taufe und Firmung ward dieser Geist den Gemeinden sakramental verbürgt. Die Taufe gab die Aufnahme in die neue Geistesgemeinschaft und das Sakrament der Firmung deren Besiegelung und Vollendung. Dieser Geist vertiefte die natürliche Wirkung der Apostelpredigt zur anschauenden Erfahrung: „Der Herr ist der Geist.“

So waren es also nicht in erster Linie literarische Urkunden, einwandfreie textliche Bezeugungen, sondern es war der breite Strom des von dem Apostelwort getragenen, vom Heiligen Geist durchtränkten einheitlichen Glaubenslebens der urchristlichen Kirche, der die Botschaft von Jesus in die Menschheit trug. Wie konnte es auch anders sein! Was lebendig ist, läßt sich in seiner Tiefe und Breite nicht in wenige literarische Sätze auffangen. Nur was tot ist, läßt sich literarisch erschöpfend beschreiben. Das Lebendige sprengt immer wieder die zeitgeschichtliche Form, in die es der Literat notwendig einbetten muß. In dem Augenblick, da er einen Punkt seiner Bewegung festhalten will, ist das strömende Leben über diesen Punkt hinweggeglitten. Alles Literarische, auch die Bibel, hat darum einen stark zeitgeschichtlichen Einschlag, eine Form, die nur für wenige Generationen wahrhaft erweckend ist, für die Nachgeborenen aber starr und fremd werden muß.

Darum weist das apostolische und evangelische Schrifttum über sich selbst hinaus auf das übernatürliche Glaubensleben der Urkirche, aus dem es emporgeblüht ist. Das Neue Testament steht nicht als besondere selbständige Quelle außer-

halb, sondern innerhalb dieses Glaubenslebens. Es ist davon getragen und durchherrscht, wie es denn auch bereits nicht wenige christliche Glaubensgemeinden gab, bevor ein Apostel die Feder ansetzte. Darum eignet der Bibel keine selbständige, vom Kirchenglauben losgelöste Autorität. Durch alle Spalten und Ritzen des Neuen Testaments blitzen die lebendigen Wasser des breiten urchristlichen Glaubensstroms, der die Bibel trägt, und von dem sie allein ihren Bestand wie ihr letztes Verständnis empfängt. Nur Bruchstücke bieten uns die Evangelien über Jesus. Es ist unmöglich, aus ihnen ein Jesusbild erschöpfend aufzubauen. Den ganzen Christus erfahre ich darum nicht aus der Bibel, sondern aus dem vom apostolischen Lehrwort befruchteten einheitlichen Glaubensleben der Gesamtkirche. Ohne die lebendige, einheitliche Kirchentradition blieben mir wesentliche Züge des Christusbildes rätselhaft oder verborgen. Und ohne sie käme ich weder zu einer historischen noch zu einer religiösen Fühlung mit Jesus. So versteht sich Augustins²¹ tiefsinniges Wort: *ego vero evangelio non crederem, nisi me commoveret ecclesiae auctoritas.*

Von den apostolischen Gemeinschaften aus floß der neue Lebensstrom immer weiter und durchtränkte die Erde. Von den sterbenden Aposteln übernahmen — das bestätigt die Geschichte eindeutig — die von ihnen bestellten Jünger als Vorsteher und Aufseher die Vollmacht zu predigen. Und von diesen Jüngern zieht sich die apostolische Sendungsreihe der Prediger bis herauf zu unserer unmittelbaren Gegenwart. Und mit der Sendungsreihe erstand die zeitliche und räumliche Gemeinschaft der Gläubigen, die Kirche. Die Einheit des Apostelwortes wurde durch die stete Fühlungnahme mit den von den Aposteln gegründeten Kirchen aufrecht erhalten, zumal durch die Fühlungnahme mit Rom, wo Petrus sein Kerygma niedergelegt hatte und als Märtyrer begraben wurde. Mit der Einheit des Apostelwortes verband sich die Einheit, die räumliche und zeitliche Gemeinschaft des Heiligen

Geistes. Die Pfingstgemeinde weitete sich zur Weltkirche. Wohl wurden ihre äußeren Formen im rauhen Daseinskampf starrer und ihr Organismus reicher. Allein es ist immer noch derselbe Geist und derselbe Leib. Derselbe apostolische Mund predigt von demselben Christus, und es ist dieselbe Gemeinschaft der Liebe, die geistdurchlebte Einheit in der Fülle, die dieses Wort in jedem einzelnen zur Gewißheit unmittelbarer Erfahrung bringt.

So ergreife ich den lebendigen Christ aus der lebendigen Kirche. Noch heute ist es so wie am ersten Tag. Die Erfahrung von Christus gibt mir vorbereitend und anbahnend das lebendige Apostelwort und erfüllend, vollendend der lebendige Pfingstgeist. Gleich den Aposteln hält mir die Kirche in ihrem lebendigen Lehrwort das Bild des Herrn vor, wie es die Bibel leuchtend malt, und wie sie es noch blutvoller und strahlender seit Jahrhunderten in ihrem Herzen getragen hat. Sie kann in einem vollen, wahren Sinn sagen, daß sie diesen Jesus selbst gesehen, daß sie selber unter Seinem Kreuz stand und Sein Wort vom Osterfrieden hörte. Sie bringt mich also in innigste historische Beziehung zu Jesus. Sie tötet die Zeit an Seinem Bild, und sie stellt eine religiöse Fühlungnahme mit Ihm her. Sie kann darauf verweisen, daß diese Botschaft von Jesus nicht bloß auf einem toten Pergament verzeichnet steht, sondern von dem Lebensblut Tausender untersiegelt ist und noch heute von Millionen als Lebensbotschaft erfahren wird, daß sie Tausenden ihrer Söhne und Töchter ein neues Herz und ein neues Gewissen gab. Sie kann weiter betonen, daß auf Erden kein Glaube erstand, der die religiös-sittliche Höhe des christlichen Glaubens nur von ferne erreichte. Und sie kann hervorheben, daß der Glanz dieses Göttlichen auch heute noch selbst nach außen in erlauchten Heiligengestalten durchbricht, daß er sich in immer neu aufleuchtenden Charismen und Wundergaben bewährt.

Indem das apostolische Lehrwort dieses und manches andere

verkündet und bezeugt, vermag die Kirche Jesu übernatürliches Geheimnis für mich glaubwürdig zu machen. Ihre Predigt bahnt meinen Glauben an Jesus an. Das kirchliche Zeugnis wird mir insofern ein *motivum credibilitatis*, wie die Schule sagt, aber noch nicht ein eigentliches *motivum fidei*. Es schafft eine *fides humana* in mir, eine Gewißheit, die noch nicht unbedingt, sondern noch zerbrechlich ist.

Aber zum lebendigen Wort kommt der Geist, das Wehen des einen göttlichen Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen. Er allein vertieft die vom Lehrwort der Kirche erzeugte moralische Gewißheit, die *fides humana*, zur unbedingten, festesten *fides divina*, zum Erlebnis von Pfingsten. Je mehr der Katholik mit seiner Kirche nicht bloß äußerlich, sondern innerlich Fühlung nimmt, mit ihrem Gebet und Opfer, mit ihrem Wort und Sakrament, desto empfindsamer und aufhorchender wird er für das Wehen des Geistes in der Gemeinschaft, desto lebendiger erfaßt er das göttliche Fluidum, das durch den Organismus der Kirche strömt. Und indem er mit der *ecclesia orans* betrachtet und betet, leidet und kämpft, erfährt er eine Läuterung, Vertiefung, Erfüllung seines ganzen Wesens. So wird es ihm zur selbsterlebten unmittelbaren Gewißheit, daß es die *vita vitarum* selber ist, von der er getragen wird, daß wahrhaftig „der Herr der Geist ist“, wie Paulus (2. Kor. 3, 17) diese Erfahrung ausdrückt. Diese Gewißheit ist eine persönliche, die persönlichste Erfahrung, die er hat. Er kann sie mit rationalen Gründen nur roh und von ungefähr umreißen und beschreiben, aber er kann sie keinem andern mitteilen. Denn sie beruht auf dem ganz persönlichen Kontakt, den seine Seele mit dem in der Gemeinschaft wehenden Odem Christi eingegangen ist. Aber weil erprobte Gewißheit, ist sie eine Gewißheit, die ihm niemand, kein Zweifel und kein Gelächter rauben kann. Ich glaube also, genau gesehen, nicht der Kirche, sondern dem lebendigen Gott, der sich mir in der Kirche bezeugt. Und nicht ich glaube, sondern der Hei-

lige Geist glaubt in mir. Der Katholik ergreift und bejaht Jesus endgültig und entscheidend in dem strömenden Leben seiner Kirche, in der Kirche als dem corpus Christi mysticum.

Hier liegt wohl die schärfste Linie, welche die katholische Glaubensbegründung von der evangelischen trennt, oder vielmehr, welche sie von jener rein rationalistischen Beurteilung Christi unterscheidet, die sich in der sogenannten kritischen Theologie durchzusetzen begonnen hat.

Als Kind der Aufklärung und in falscher Abhängigkeit von dem Wissenschaftsbetrieb, der für die profanen Disziplinen durch ihr besonderes Gegenstandsgebiet vorgeschrieben ist, hantiert die kritische Theologie so, als ob das Christentum reiner Erkenntnisgegenstand, bloßes Objekt der wissenschaftlichen Untersuchung sei und sein müsse, als ob sich die christliche Glaubensbewegung in eine Summe von Ideen und Begriffen auflösen lasse, die man auf ihre Herkunft befragen, durchdenken und klassifizieren könne. Das Christentum wäre danach nicht einheitliches, ursprüngliches, quellendes Leben, sondern ein Nacheinander von Ideen und Gedankengefügen, die, stammend aus verschiedensten Vorstellungskreisen, sich allmählich durch die Kraft des Gemeindeglaubens um die Person des einen Jesus von Nazareth rankten und Sein Bild ausgestalten halfen. Dieser rationalistische Grundzug der kritischen Theologie ruht auf einer bösen Verkennung des Wesens der Religion im allgemeinen und des Christentums im besonderen. Die neueste Religionspsychologie hat es in ihren bedeutendsten Vertretern — ich erinnere an James, Österreich, Scheler, Scholz — auch für Außenstehende zur Gewißheit erhoben, daß die Religion etwas ursprünglich Gegebenes, nicht etwas Abgeleitetes, daß sie eine Grundtatsache der menschlichen Geistigkeit und darum ursprüngliches einheitliches Leben, nicht bloßes Denken ist, ein Leben, das seine Eigengesetzlichkeit hat, seine innere Einheit und Zielstrebig-

keit. Es ist durchaus verkehrt, ein religiöses Phänomen lediglich nach seinem gedanklichen Gehalt oder gar nur nach diesen und jenen vorwaltenden Ideen zu prüfen und nicht vielmehr nach der Fülle all der Lebensformen, die es in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft aus sich herausgestaltet. Gilt dies vom religiösen Leben schlechthin, so noch ungleich mehr vom Leben Christi und des Christentums. Wie die Geschichte des Christentums beweist, ist es ein Leben, das, mit Urgewalt in der Person Jesu aufquellend, nicht bloß auf den engeren Jüngerkreis übergreif, sondern in unglaublich kurzer Zeit die gesamte antike Welt erfaßte, neue Kulturen, neue Völker, neue Menschen aus sich heraus gebar, und das immer noch fortwirkend bis auf den heutigen Tag sich als ursprüngliches, ungebrochenes Leben bewährt. Wir wissen von keiner Geistesbewegung auf Erden, die mit solch elementarer Wucht — von innen heraus, aus ihrem Wesen heraus, nicht von äußeren, wesensfremden Faktoren getragen. — derart einheitlich, derart umfassend, derart fruchtbar und lebendig auf die Menschheit eingewirkt hätte wie das Christentum.

Und weil dem so ist, weil das Christentum nicht ein blasser Gedanke bloß, sondern einheitliches religiöses Leben, ein Leben in der Fülle ist, darum ist es von vornherein verfehlt, dieses Leben, so wie die kritische Theologie es immer wieder versucht, durch schale Begriffe und Schlagworte, wie das vom Vätergott oder von der Innerlichkeit oder vom nahen Kommen des Gottesreiches erschöpfend zu erfassen und von einem Christentum Christi, der Urgemeinde, der hellenistischen Gemeinden, von einem johanneischen und paulinischen Christentum in dem Sinn zu reden, als ob hier nicht Ausprägungen, Ausformungen des einen Urlebens Christi vorlägen, sondern wesensfremde, neue, von außen zugekommene Vorstellungsreihen. In Wirklichkeit ist das Christentum eine innere organische Einheit, eine Lebenseinheit, die sich zwar in ihrer Fülle fortschreitend entfaltet, die aber in allen Stufen ihrer Entfaltung

eine Einheit, eine Ganzheit ist, das Christentum Christi. Wie ich die Fülle der Lebensmöglichkeiten, die im Keim des Eichbaumes liegen, erst überschauen kann, wenn ich den ausgereiften, voll entwickelten Eichbaum kraftstrotzend vor mir sehe, wie es eine bloße Embryologie des Eichelkeims nicht tut, so vermag ich die Fülle der Botschaft Christi, den ganzen ungeheuren Reichtum Seines Selbstbewußtseins und Seiner Verkündigung, Sein Pleroma erst festzustellen, wenn ich das ausgereifte Christentum, soweit es mir als innere Einheit sichtbar wird, vor mir habe. Die Dogmengeschichte weist dreierlei mit Gewißheit nach: einmal, daß das katholische Christentum sich in gerader, niemals unterbrochener, niemals gewaltsam verbogener Linie entfaltet hat. Zum zweiten, daß diese Entfaltung nicht von einzelnen, enthusiastisch entbundenen *πνεύματα*, von Sondergeistern getragen wurde, sondern von dem einen durch das Apostelwort geleiteten Pneuma der ganzen christlichen Gemeinschaft. Für den wilden Spuk einer fabulierenden Gemeindedogmatik war innerhalb der apostolischen Sendungsreihe und innerhalb des einen Pneumas kein Platz. Und zum dritten, daß das katholische Christentum in allen Jahrhunderten seines Bestandes mit ängstlicher Scheu allem, was seinem Lebensbewußtsein als Neuerung erschien, gegenübertrat, daß es mit zähester Starrheit am Überlieferten festhielt, daß es das Wort des Apostels als teures Vermächtnis hütete: „Timothee, custodi depositum“ (2. Tim. 1, 14). Von Ignatius an läßt sich dieses Prinzip der Apostolizität, des starrsten Konservativismus, des geradezu ängstlichen Führunghaltens mit dem überlieferten Offenbarungsbewußtsein bis auf die Gegenwart streng historisch erweisen. So liegt im katholischen Christentum ein einheitlicher Lebensstrom vor, ein Leben der Einheit in der Fülle, ein einziges gewaltiges Leben. Und wenn ich wissen will, was denn die Urzelle dieses Lebens, was denn das Christentum Christi an Inhalten umschlossen habe, dann darf ich nicht mit den Messern der Kritik an dem

Lebensbaum des katholischen Christentums herumschneiden, um die Urzelle ausfindig zu machen. Ich muß vielmehr dieses Leben als Ganzheit nehmen und als Ganzheit beurteilen. Nicht uferlose Textkritik, nicht lendenlahmer, steriler Historizismus und Philologismus führt uns zum Geheimnis Christi, sondern ein liebendes Hineintauchen in den Reichtum des strömenden Lebens, das von Ihm ausgegangen ist, das sich durch die Jahrhunderte als innere organische Einheit bewährt hat, und das heute wie am ersten Tag nichts anderes ist und sein will als ein Leben aus der Kraft Christi, Christi Leben.

Ich gestehe es: erst von da aus wird mir die ganze Offenbarung überhaupt sinnvoll. Steht es wirklich so, daß es einen persönlichen Gott gibt — und es gibt einen solchen, denn unsere ganze Geistigkeit wurzelt in Ihm —, und steht es wirklich so, daß dieser lebendige Gott — eben gerade, weil er ein persönlicher Gott ist — sich mir unmittelbar und persönlich in Jesus Christus erschließen wollte, dann kann es nicht sein, daß ich zur Erfassung dieser unendlich bedeutsamen, beglückenden Wirklichkeit mühsamer historischer und philologischer Studien bedarf, daß ich die niedere und höhere Textkritik aufrufen muß, um zum Geheimnis des Göttlichen zu gelangen. Nein, dann kann das Göttliche nicht einfach und schlicht genug sein, um sich mir und allen Menschen, auch den kleinen, ganz kleinen, ins Herz zu senken. Dieses Einfache und Schlichte tritt mir im stillen, lebendigen Glauben, in der treuen, starken Hoffnung, in der hingebenden Gemeinschaftslove der Kirche entgegen, die in Dogma, Sitte und Kultus den Geist Jesu atmet und trotz Verfolgung, Sünde und Not in immer neuaufbrechender Kraft seit so vielen Jahrhunderten von Ihm Zeugnis gibt. „Wo zwei oder drei in Meinem Namen vereinigt sind, da bin Ich mitten unter ihnen.“ Nicht bloß drei, nein, Millionen liebender gläubiger Herzen sind trotz vieler Spreu in dieser einen Kirche im Namen Jesu vereinigt. Darum ist Jesus wahrhaftig mitten in ihr.

DIE STIFTUNG DER KIRCHE IM LICHT DER VERKÜNDIGUNG JESU

Ich bin nicht gekommen aufzulösen,
sondern zu erfüllen (Mt. 8, 17)

Der neue Glaube und die neue Glaubensgemeinschaft traten mit dem Pfingsterlebnis in die Geschichte ein. Folgt daraus, daß die Kirche lediglich als eine Setzung des Pfingstgeistes, als ein Kind des Glaubens, tieferhin als eine Schöpfung des in den Gläubigen sich offenbarenden verklärten Christ beurteilt werden darf, oder geht sie auf eine positive und unmittelbare Stiftung des „historischen“ Jesus selbst zurück?

Die Frage ist bedeutsam nicht bloß für die genauere Bestimmung der Ziele und Absichten Jesu und damit für die erschöpfende Erfassung Seines historischen Bildes, sondern noch mehr für die Begründung und Sicherstellung der Ansprüche der Kirche. So wie das Pfingsterlebnis der Jünger wurzellos wäre, wenn ihm nicht eine den Glauben vorbereitende historische Fühlungnahme mit Jesus vorausgegangen wäre, so würde auch die Autorität einer Kirche, die sich nur von rein übernatürlichen Erfahrungen herleitete, der gesicherten historischen Grundlagen entbehren. *Gratia supponit naturam* — das heißt in unserm Fall: die übernatürlichen Erfahrungen setzen geschichtlich feststellbare Gegebenheiten voraus. Erfahrungen, die in keiner Hinsicht auf natürlichen Daten aufruhren, vermögen, weil nicht hinreichend kontrollierbar, keine unbedingten Geltungsansprüche zu erheben. Die katholische Kirche hat von da aus ein Lebensinteresse an der Feststellung der Tatsache, daß sie nicht durch den Pfingstglauben der Jünger ausschließlich ins Dasein gerufen wurde, sondern daß sie in historisch feststellbaren Gedanken und Absichten Jesu wurzelt, daß sie eine Stiftung nicht bloß des verklärten, sondern des „historischen“ Jesus ist.

Als Dolmetsch der „kritischen“ Theologie bestreitet Heiler entschieden jeden unmittelbaren Zusammenhang zwischen Jesus und der Kirche. Es gilt ihm als gesichertes wissenschaftliches Ergebnis²²: „Jesus von Nazareth hat die Weltkirche der kommenden Jahrhunderte nicht gestiftet. Jesus und die römische Weltkirche sind durch kein inneres Band verknüpft, zwischen beiden gähnt ein Abgrund.“ Andererseits kann und will Heiler nicht leugnen, daß der tiefe Abgrund zwischen Jesus und der Kirche „nur eng und schmal ist“, ja, daß er sich „zuletzt völlig zu schließen scheint“. „Der zeitliche Abstand zwischen Jesus und dem Katholizismus ist ganz gering. Das apostolische Christentum fängt bereits an katholisch zu werden, die Katholisierung des Christentums beginnt unmittelbar nach Jesu Tod.“

Wer nur als Historiker an unsere Frage herantritt, den mag es von vornherein seltsam berühren, daß es zwischen Jesus und der Kirche einen Abgrund geben soll, der so „schmal ist, daß er sich zuletzt völlig zu schließen scheint“. Und es mag ihm wunderlich vorkommen, daß schon die Urjünger des Herrn, jene, die Ihn als Augen- und Ohrenzeugen am besten verstehen mußten, „unmittelbar nach Jesu Tod“ mit der Katholisierung des Christentums begannen. A priori möchte es scheinen, daß in Heilers Beweisführung ein Fehler steckt. Um klar zu sehen, wollen wir zunächst Jesu Stellung zum jüdischen Kult und Kirchenwesen untersuchen, um von da aus über Sein inneres Verhältnis zum Kirchtum schlechthin klar zu werden. Und zum zweiten wollen wir die Grundgedanken Seiner Botschaft auf ihre angebliche stiftungsfeindliche Tendenz prüfen. Im Anschluß daran gedenken wir die biblischen Texte selbst zu ver hören, welche von einer unmittelbaren Stiftung der Kirche durch Jesus Zeugnis geben.

1. Daß das Judentum zur Zeit Jesu ein ausgeprägtes Kultwesen und eine dieses Kultwesen pflegende und schützende religiöse Obrigkeit besaß, bestreitet kein Historiker. Heiler²³

behauptet nicht ohne Grund, daß die jüdische Religionsgemeinschaft, in der Jesus lebte und wirkte, „eine auffallende Ähnlichkeit mit dem katholischen Kirchentum“ aufweist. Wie stellte sich Jesus zu diesem jüdischen Kirchentum?

Einhelligkeit herrscht wohl darüber, daß Jesus durchaus nicht, wie es in so manchen Jesus-Romanen der alten und neuen Zeit zu lesen ist, als trotziger Reformator angesehen werden darf, der im Namen der Innerlichkeit und Liebe gegen alle äußeren Ordnungen Sturm gelaufen wäre. Die biblischen Texte reden hier eine zu deutliche Sprache. Die Frage kann nur die sein — und Heiler formuliert sie auch in diesem Sinn —, ob Jesus diese äußeren Ordnungen nicht zwar direkt, wohl aber indirekt durch das Neue seiner Verkündigung unterhöhlt, entwurzelt und damit entrechtet und abgetan habe.

Grundlegend für die Stellung Jesu zur höchsten jüdischen Gesetzesautorität, zur Thora, ist Seine wuchtige Erklärung bei Mt. 5, 17. 18: „Ihr sollt nicht meinen, daß Ich gekommen bin, das Gesetz oder die Propheten aufzulösen. Ich bin nicht gekommen aufzulösen, sondern zu erfüllen. Denn wahrlich Ich sage euch: bis Himmel und Erde vergehen, wird kein Jota noch ein Strichlein vom Gesetz vergehen, bis das alles geschieht.“ Wir haben hier ein ursprüngliches Wort Jesu vor uns, denn auch Lukas, der seiner ganzen Einstellung nach der gesetzesfeindlichen Richtung des hl. Paulus nahe steht, bringt dieses bedeutsame Herrenwort in der bezeichnenden Formulierung: „Leichter ist es, daß Himmel und Erde vergehen, als daß vom Gesetz ein Pünktlein wegfalle.“

Danach ist Jesu Stellung zum mosaischen Gesetz — und dieses Gesetz umfaßte nicht bloß ethische, sondern auch eine reiche Fülle kultischer Forderungen — durchaus keine gleichgültige oder nur eine unwillig tolerierende. Er weiß sich dazu gekommen, Er empfindet es als einen wesentlichen Teil Seiner Aufgabe, das Gesetz bis zum letzten Strichlein nicht aufzuheben, sondern zu erfüllen. In welchem Sinn Er dieses

Erfüllen meint, erklärt Er in den unmittelbar folgenden Versen, in denen Er auf eine rücksichtslose Verinnerlichung der Gesetzesforderung drängt: „Zu den Alten wurde gesagt: ihr sollt nicht töten. Ich aber sage euch, wer seinem Bruder auch nur zürnt, wird des Gerichtes schuldig sein.“ Das Erfüllen des Gesetzes besteht also nach Jesus in seiner ethisch-religiösen Vertiefung, näherhin in seiner Durchdringung mit Gottes- und Nächstenliebe. Nichts, aber auch gar nichts darf bloß äußerlich getan werden, bloß deshalb, weil es Gesetz ist, sondern es muß von innen heraus geschehen, be-seelt von Gottes- und Nächstenliebe, denn an diesen beiden Geboten „hängt das ganze Gesetz und die Propheten“ (Mk. 12, 29 = Mt. 22, 40). Alle sechs Beispiele, die Jesus gibt, zielen auf restlose Durchführung der Gottes- und Nächstenliebe. Diese höchste Abzweckung auf das Liebesgebot nötigt Ihn freilich, viermal den strengen Wortlaut des mosaischen Gesetzes zu durchbrechen. Er erhebt sich souverän auch über die Autorität des Moses, aber Er erhebt sich nicht darüber, um sie grundsätzlich zu leugnen oder zu zerstören, sondern um sie in ihrem tiefsten Sinn aufzuhellen und wirksam zu machen. Das Gesetz erfüllen heißt nach Jesus, es bis zur vollen Tiefe der göttlichen Willensmeinung bloßlegen, seinen heimlichsten inneren Sinn herausheben. Die unbekümmerte Durchführung der Gottes- und Nächstenliebe ist die regula aurea, nach der alles Gesetzliche zu prüfen ist.

Dieser Regel unterwirft Jesus das andere mosaische Kultgesetz, den Sabbat zu heiligen. Solange die Nächstenliebe davon unberührt bleibt, ist es verpflichtend; wird diese aber verletzt, verbietet es zum Beispiel den hungernden Jüngern, am Sabbat Ähren zu pflücken, so hat es sich der Karitas unterzuordnen. „Denn der Sabbat ist des Menschen wegen gemacht, und nicht der Mensch des Sabbats wegen.“

Und nicht anders steht es mit den jüdischen Opfern. Jesus zitiert zweimal das Wort des Oseas (6, 6): „Barmherzigkeit

will ich, nicht Opfer“ (Mt. 9, 13; 12, 7). Aber beide Male aus demselben Motiv der Verinnerlichung des herrschenden Opferwesens. Gott ist ein Gott der Barmherzigkeit. Wer nur opfert, ohne barmherzig zu sein, vollbringt kein Opfer im Sinn des Allbarmherzigen. Es ist derselbe Gedanke, den Er in der Bergpredigt so meisterlich ausführt: „Wenn du deine Gabe zum Altar bringst und denkst daran, daß dein Bruder etwas wider dich habe, so laß deine Gabe vor dem Altar und versöhne dich zuvor mit deinem Bruder, und dann komm und opfere deine Gabe“ (Mt. 5, 23. 24). Jesus will das Opfer nicht grundsätzlich beseitigt haben. Er mahnt vielmehr: „Komm und opfere deine Gabe.“ Aber es soll ein Opfer in der Liebe, aus der Liebe sein. In Seiner Kampfreden gegen die Pharisäer, in der Er mit prophetischer Glut die Äußerlichkeiten des Pharisäismus geißelt, die also, wenn die Voraussetzungen der kritischen Theologie zurecht bestünden, vor allem einen antikultischen und antikirchlichen Geist atmen müßte, ist Seine Entrüstung gegen das pharisäische Wesen von innigster Ehrfurcht vor dem Tempel und seinem Kult getragen: „Der Tempel, der das Gold heiligt, ist größer als das Gold, und der Altar, der die Opfergabe heiligt, ist größer als die Opfergabe. Wer beim Tempel schwört, der schwört bei dem, der darin wohnt“ (Mt. 23, 17 ff.). So heilig ist Ihm Tempel und Tempeldienst, daß Ihn seine Profanation durch die Wechsler und Taubenhändler zu heißem Zorn entflammt und Ihm die Peitsche in die Hand drückt (Mk. 11, 7; Jo. 2, 17). Freilich, auch der Tempel ist nicht das Höchste. Er ist eine vergängliche Größe. „Kein Stein wird auf dem andern bleiben.“ In Seiner Person ist etwas erschienen, das „größer ist als der Tempel“. Wenn das in Jesus gekommene Neue zum Durchbruch gelangt ist, dann wird man den Vater nicht mehr bloß in Sion, sondern „überall im Geiste und in der Wahrheit anbeten“.

Wie Seine Stellung zur Thora so kennzeichnet auch Seine Haltung gegenüber dem Tempel und Opferkult das Streben nach

Verinnerlichung, Vergeistigung. Nur so weit reißt Er ein, als es das Gebot der Verinnerlichung nötig macht. Und insofern sich das rabbinische Dogma, daß der Sionstempel ewig und die einzige legitime Kultstätte sei, mit dieser Vergeistigung nicht vertrug, wandte sich Seine Botschaft zweifellos auch gegen diese jüdische Verabsolutierung des Tempels, nicht aber gegen den Tempel und Tempelkult an sich.

Dieselbe Grundabsicht der Verinnerlichung beherrscht Jesu Stellungnahme gegen die jüdische Obrigkeit. Wohl flammt Sein Herz in heiligem Grimm auf gegen die Heuchler und verblendeten Führer unter den Schriftgelehrten und Pharisäern, die den Zehent vom Dill und Kümmel geben, die aber fahren lassen, was wichtiger ist im Gesetz: die Gerechtigkeit und die Barmherzigkeit und die Treue (Mt. 23, 4). Aber schon gleich der Eingang dieser feurigen Kampfesrede macht deutlich, daß Sein Protest nicht dem Lehrstuhl des Moses selber gilt, sondern nur den blinden Führern, die ihn inne haben. Jesus unterscheidet hier ausdrücklich zwischen Lehrtum und Lehrer, wir würden sagen: zwischen Amt und Persönlichkeit. „Alles, was sie euch sagen, das haltet und tut; aber nach ihren Werken sollt ihr nicht tun.“ Das Prinzip der Lehrautorität als solches will also Jesus gewahrt wissen. Er stößt sich nur an der verkehrten Art, in der die Schriftgelehrten und Pharisäer dieses Prinzip verwirklichen. Insofern freilich diese verkehrte Art des Lehrens im Wesen des Pharisäismus verwurzelt war, wird sein Angriff gegen die verblendeten Führer ein Angriff gegen die herrschende jüdische Lehrautorität selbst, aber nicht gegen das Prinzip einer Lehrautorität an sich. Dieses Prinzip übernimmt er vielmehr ausdrücklich und beansprucht es in derselben Rede für sich: „Nur einer sei euer Lehrer, Christus“ (Mt. 23, 10). Und insofern die Jünger die Verkündigung Jesu weiterzugeben haben, sind sie, Petrus vor allem, die berufenen Himmelreichslehrer.

Wohin wir nur immer blicken mögen: Jesu Stellung zu den

alttestamentlichen Ordnungen ist weder eine schroff ablehnende, noch eine unwillig duldende, noch eine unbedingt bejahende. Sie ist vielmehr die des Vollenders und Erfüllers, also eine bedingt bejahende. So wie sich im pharisäischen Judentum Gesetz, Tempelkult und Lehrtum veräußerlicht, entgeistigt, entsittlicht hatten, konnte Er für diese rabbinische Form der mosaischen Institute nur ein entschiedenes Nein haben. „Man flickt keinen neuen Fleck auf ein altes Kleid, man gießt keinen neuen Wein in alte Schläuche.“ Insofern ist Jesus bewußter Neuerer. Aber insofern das Judentum Seiner Zeit auf Ordnungen ruhte, die durch die Autorität des Moses geheiligt waren und auf die Versittlichung des Menschen abzweckten, bejaht Er sie entschieden in ihrem inneren Wert. „Dieses soll man tun und jenes nicht versäumen“, mit dieser Formel umschreibt Er selber Seine Grundeinstellung gegenüber dem Mosaismus (Mt. 23, 23).

Es steht also nicht so, wie Heiler es haben möchte, als ob Jesus alles Rituelle, Kultische, Hierarchische innerlich abgetan, als ob Er das alles nur wie eine Art „Hintergrundsreligion“ geduldet, nicht aber positiv bejaht habe. Heiler teilt hierin mit der „liberalen“ Jesus-Theologie den Fehler, daß er Jesu Verkündigung ausschließlich nach dem Neuen bestimmt, das Jesus über das Judentum hinaus bringen wollte. Das Neue ruht vielmehr auf dem Alten und ist von ihm nicht wegzudenken. Das macht erst die ganze Verkündigung Jesu aus: das Neue und das Alte. Die Basis der Verkündigung Jesu ist keine rein spiritualistische, sondern ist die breite, das Sinnliche wie das Übersinnliche, das Kultische wie das Ethische, das Hierarchische wie das Persönliche gleichmäßig umfassende Basis der von Moses und den Propheten überkommenen alttestamentlichen Religion. Auf dieser Basis hat er sein Neues aufgerichtet, oder vielmehr: er hat das Alte zum Neuen hin erfüllt. Insofern trägt Jesu Verkündigung gewiß den Charakter der „Vereinfachung, der Reduktion und Konzentration“ (Heiler, S. 35),

insofern Er alle äußeren Ordnungen und Einrichtungen dem einen Notwendigen unterstellte, der Gottes- und Nächstenliebe. Er gab dem Kultwesen wieder eine beherrschende Führungslinie, seine Seele, seine sittlich-religiöse Bedeutung. Aber gerade indem Er dieses tat, gab Er ihm seinen ursprünglichen Gehalt zurück, seinen eigentümlichen Sinn als Ausdrucksmittel und Werkzeug des Übersinnlichen. Er tötete es also nicht, sondern belebte es. Das Alte wurde zum Neuen, so daß es ein einziges Neues wurde.

Demnach läßt sich aus dem Verhalten Jesu gegenüber dem jüdischen Kirchentum durchaus nicht mit Heiler folgern, daß auch das katholische Kirchentum für Jesus nur als geduldete Hintergrundsreligion in Betracht gekommen wäre. Denn gerade das, was Jesus an dem rabbinischen Kult- und Lehrtum vermißt, die innere Hinordnung auf das Geistige, auf die Gottes- und Nächstenliebe, das macht — wie in den früheren Vorträgen dargelegt wurde — das Wesenhafte des katholischen Kirchentums aus. Dogma, Sitte und Kult der Kirche sind christozentrisch, sind Geist und Leben, und ihr Organismus ist nichts anderes als angewandte Liebe. Nichts findet sich im katholischen Kirchentum, was rein äußerlich wäre oder rein äußerlich sein dürfte, ohne innere Bezogenheit auf die Gottes- und Nächstenliebe. *Per visibilia ad invisibilia*: das ist das Grundmotiv des ganzen kirchlichen Apparats, also dasselbe, das auch Jesu Verhalten gegenüber dem jüdischen Kirchentum beherrscht.

2. Aber wenn es nicht die antipharisäische Einstellung war, die Jesus von der Stiftung einer Kirche abhalten mußte, ist nicht doch Seine übrige Botschaft von Leitgedanken beherrscht, welche den Plan einer Kirchenstiftung nicht aufkommen ließen? Trug sich Jesus nicht mit der Überzeugung, daß das Weltende nahe sei, und daß das Gottesreich noch in dieser Generation vom Himmel herabsteigen werde? Als Wortführer der eschatologischen Schule legt Heiler auf dieses Bedenken

alles Gewicht. „Die Erkenntnis des eschatologischen Charakters des Evangeliums Jesu“ ist ihm „die kopernikanische Tat der modernen Theologie“. „Mit einem Schlag stürzt sie das katholische Dogmensystem und hebt den Riesenbau der römischen Kirche aus den Angeln²⁴.“ In der Tat: wenn Jesus in der Endzeit lebte, so kann Er die von Ihm gegründete Jünger-gemeinde nicht als lange währende Gemeinschaft gedacht haben, und die den Jüngern übertragene Sendegewalt kann nur eine rein persönliche gewesen sein. Wir kommen also, wenn wir die historischen Grundlagen des katholischen Kirchenwesens sichern wollen, um die eschatologische Frage nicht herum. Sie zerlegt sich näherhin in die zwei Teilfragen: ist das Gottesreich, das Jesus bringen wollte, eine schlechthin überweltliche Größe, die wie ein blendendes Mirakel zu einem bestimmten Zeitpunkt vom Himmel herabsteigt, oder ist sie eine Gottesherrschaft, deren Anfänge und Wurzeln im Diesseits und in der Gegenwart liegen, mag auch ihre Ausreifung und Vollendung erst im Jenseits geschehen? Es ist klar, daß nur im letzteren Falle Jesus an eine eigentliche Kirchenstiftung gedacht haben kann. Das zweite damit innerlich zusammenhängende Problem lautet: teilte Jesus wirklich den Irrtum gewisser apokalyptischer Kreise Seiner Umwelt, daß der Tag des Herrn in allernächste Nähe gerückt sei? Wenn letzteres, so kann wiederum von der Stiftung einer länger dauernden Kirchengemeinschaft nicht die Rede sein. Wir treten an die Lösung der ersten Teilfrage.

Selbst Heiler muß zugestehen, daß sich die — zuerst von Reimar vertretene, von Johannes Weiß ausgebaute und von Albert Schweitzer zugespitzte — Theorie, Jesus habe nur an ein rein jenseitiges, vom Himmel herniedersteigendes Reich gedacht, in der wissenschaftlichen Theologie nicht durchsetzen konnte. Ein Blick in die Evangelien überzeugt jeden, der sehen will: Jesus war kein Apokalyptiker. Er stammt nicht, wie Weinel²⁵ mit Recht hervorhebt, „aus der nur leise anklingenden und auf

bestimmte Kreise beschränkten Seitenlinie der Entwicklung Seines Volkes her, sondern aus dem Hauptstrom der prophetisch-sittlichen Gedanken“. Sein Interesse gilt der Durchführung des Gottesreiches im lebendigen Menschen der Gegenwart. Die „Armen“, die vom Gesetz Enterbten, die Sünder, Kranken und Kinder, die nach Gerechtigkeit Hungernden stehen vor Ihm. In ihre Herzen muß Er den neuen Samen des Gotteswortes säen: die Botschaft vom bergeversetzenden Vertrauen auf den Vater, von der Liebe und Demut bis zur Hingabe des eigenen Lebens, von der Innerlichkeit bis zur letzten Wurzel der Gedanken und Begierden. Das Gottesreich ist Ihm die Fleischwerdung des Reinen, Heiligen, Innerlichen auf Erden, durch und durch sittlich bestimmt. Aus dieser ethischen Grundhaltung heraus erklärt Er den Pharisäern ausdrücklich, daß das Gottesreich nicht wie eine astronomische Merkwürdigkeit äußerlich beobachtet und kontrolliert werden könne. „Es kommt nicht mit äußerem Schaugepränge, es ist nicht hier und nicht dort“, es ist vielmehr „ἐντός ὑμῶν“ (Lk. 17, 21), eine innere geistige Macht, eine Gottesherrschaft also, die bereits jetzt unter den Juden unvermerkt Wurzeln schlägt und die sich, so klein sie noch ist, trotz aller äußeren Widerstände unaufhaltsam durchsetzt wie das Senfkorn und der Sauerteig (Mt. 13, 31), wie die Saat, die von selber wächst (Mk. 4, 26 ff.). Und Jesus ist sich klar bewußt, daß der Durchbruch dieser Gottesherrschaft auf Erden, diese beginnende Fleischwerdung des Heiligen und Reinen, an Seine Person wesenhaft geknüpft ist. Nicht aus bloßen Ideen kann ja die Menschheit neugeboren werden, sondern nur aus den Tiefen des ursprünglichen, persönlichen, des göttlichen Lebens selber. Jesus weiß es: in Ihm ist die Erfüllung geschehen, Er ist mehr als Jona und mehr als Salomon (Mt. 12, 41, 42). Die alte Zeit ist mit Johannes, dem größten unter den Weibgeborenen, dahin. Die neue Zeit, das Himmelreich, ist da. Darum ist der Kleinste in diesem Himmelreich größer als Johannes (Mt. 11, 11). Jesus

kann es bezeugen: Ich sah den Satan wie einen Blitz vom Himmel fahren (Lk. 10, 17ff.). Der Starke ist gebunden und das Himmelreich hat freie Bahn (vg. Mt. 12, 29). Den auf äußere Beweise erpichten Zweifler verweist Er auf Seine Krafttaten gegenüber den Dämonischen: „Wenn Ich die Teufel durch den Geist Gottes austreibe, so ist ja das Reich Gottes zu euch gekommen“ (Mt. 12, 28). Er selbst ist das Reich, die *αὐτοβασιλεία*, wie Origenes so schön sagt. Und schon brechen aus diesem Reich die ersten jungen Keime der beginnenden Gottesherrschaft hervor: die Menschen mit vertrauenden Kinderaugen, die demütig liebenden Zachäus- und Magdalenen-seelen und die Jünger, welche alles verkaufen um der einen Perle willen. Und selbst der Schriftgelehrte, der um die Liebe weiß, ist nicht mehr „fern von diesem Reich“ (Mk. 12, 34). Diese und andere evangelischen Texte erheben es über allen Zweifel: das Reich, das Jesus verkündet, ist bereits gegenwärtig, nicht bloß so wie die „Wolke, die ihre Schatten auf die Erde wirft“ (Johannes Weiß), sondern wie ein Licht, das in der Finsternis aufstrahlt (vgl. Mt. 4, 16), und das sich durchkämpft bis zum vollen Tag. Gerade in diesem Sichdurchkämpfen müssen verrät sich die Eigenart des Gottesreiches der Gegenwart. Es ist noch nicht vollendet. Es hat noch mit den bösen Mächten der Welt zu ringen. Es ist wie ein Weizenfeld, in das ein Böswilliger über Nacht Unkraut sät (Mt. 13, 24). Es ist wie das Fischernetz, in dem gute und schlechte Fische zu gleicher Zeit gefangen werden. Es ist nichts Fertiges, sondern etwas, das noch mit Unwertigem gemischt der vollenden Auslese, der Ernte, der Scheidung der Geister entgegenharret.

Hier ist der Punkt, wo die andere Seite der Reichspredigt Jesu, ihre eschatologische, auf die Endzeit, auf das Gericht hindrängende Tendenz sichtbar wird. Das gegenwärtige Gottesreich weist durch seine ganze innere Unfertigkeit über sich selbst hinaus auf jenen Äon, wo alles Unkraut entfernt,

das Gottesreich sich rein darstellen wird als das neue vollendete Reich der Liebenden, die im Namen Jesu die Hungern den gespeist und die Durstigen getränkt hatten.

Wenn Jesus das Wort „Gottesreich“ in seinem tönenden Vollklang nimmt, dann denkt Er an dieses dereinstige Reich ausgereifter Gottesherrschaft. Ihm gelten die Seligpreisungen und die Vaterunserbitte: zu uns komme Dein Reich. In zahlreichen Parabeln und in ausdrücklichen Verheißungen lenkt Er Herz und Sinn Seiner Jünger auf dieses große Kommende hin. Umgürtet die Lenden, haltet das Öl in den Händen bereit, der Bräutigam naht! Dadurch tritt in Seine Botschaft etwas ungeheuer Zündendes, Spannendes. Sie duldet kein geruhames Sichbescheiden mit der Gegenwart, sondern heischt ein fortgesetztes, straffes Sichbereithalten für die große Stunde. Über diese eschatologische Zuspitzung der Reichsbotschaft kann keine ernste Debatte entstehen. Ungleich schwieriger ist es, an der Hand der evangelischen Texte die andere Frage zu entscheiden, wie sich Jesus das Kommen des Endtags im einzelnen gedacht hat: als ein akutes Hereinbrechen des Gerichts oder als eine allmähliche Entfaltung göttlicher umstürzender, das „Gericht“ vollziehender Kräfte.

Vor allem steht fest: es ist Jesu deutliche Lehre, daß das von Ihm in die unmittelbare Gegenwart hineingepflanzte Reich noch embryonal ist, der kleinste unter allen Samen, ein winziger Sauerteig, und daß es erst nach Seinem Tod und auf Grund Seines Todes durch ein wunderbares Eingreifen vom Himmel her aus diesem embryonalen Zustand zu einem lebensmächtigen Gebilde erstehen wird. Erst „wenn Ich am Kreuz erhöht sein werde, werde Ich alles an mich ziehen“. Nicht bloß Johannes und Paulus, auch die Synoptiker wissen von der Verheißung Jesu, daß nach Seinem Tod ein großes Neues geschehen werde, die Heimsuchung der Jünger durch den Heiligen Geist, „durch die Kraft aus der Höhe,“ wie Lukas sagt (24, 49), durch den „Tröster“, wie ihn Johannes

nennt. Es ist einhellige Überzeugung des Urchristentums, daß sich diese Verheißung im Sturm und Brausen des Pfingstfestes erfüllte, und daß erst von dieser Stunde an der kleine Embryo des Gottesreiches zu vollem, fruchtbarem, die ganze Welt erfüllendem Leben erweckt wurde.

Von da aus dürfen wir schließen: Jesu Zukunftshoffen betraf nicht bloß den Endtag für sich allein genommen, sondern auch die damit innerlich, sachlich zusammenhängenden, die große Scheidung der Geister einleitenden Ereignisse, vor allem Seinen Tod und Seine Auferstehung, die Ausgießung des Heiligen Geistes, die Begründung der Weltkirche und — in notwendigem Zusammenhang damit — die Entwurzelung des Alten Bundes und den Untergang Jerusalems. Gerade weil Jesus das Gottesreich bereits in Seiner Person grundgelegt wußte; weil es ein Kernstück Seines Bewußtseins war, daß mit Seiner eigenen Person die große Scheidung der Geister, das Gericht der Welt, bereits beginne, bereits da sei, stellten sich Ihm notwendig alle von Seiner Person ausgehenden folgenden Ereignisse als Teilmomente des mit Seiner Person grundsätzlich und tatsächlich gesetzten Weltgerichts dar. Seine prophetische Art zu sehen und zu werten unterschied also nicht zwischen dem Heute und Morgen. Sie ging nicht auf das zeitgeschichtliche Nebeneinander der Ereignisse, sondern umspannte in einer einzigen gewaltigen Intuition ihr Wesenhaftes, ihre innere sachliche Einheit und ihre Zugehörigkeit zu Seiner Person. Die ganze Zukunft, der Untergang Jerusalems so gut wie die Aufrichtung und Ausbreitung Seiner Kirche, war Ihm Gegenwart, die Gegenwart Seines Gerichts. So begreift es sich, daß Seine Enderwartung auch die Zukunft der gegenwärtigen Generation mit einschloß, und daß Er ihr mit dem Kommen des Menschensohns drohen konnte.

Wann ist der genaue Tag, die genaue Stunde seines Kommens? Indem wir diese Frage derart formulieren, wird ihre ganze Nativität sichtbar, und es wird uns im Licht des Bildes Jesu, wie

es die Evangelien zeichnen, unmöglich, zu glauben, daß der Herr, dieser so ganz auf das Wesenhafte, Sachliche, nicht auf das „Wann“, sondern auf das „Was“ eingestellte Geist, jemals eine chronologische Datierung vorgenommen habe.

Sie spukte vielmehr ausschließlich in den Köpfen Seiner Jünger. Unter dem Bann der verstiegenen Erwartungen ihrer apokalyptisch erregten Zeit waren sie gerade für das „Wann“, für die äußere chronologische Seite der eschatologischen Botschaft interessiert. Das brachte sie, als sie Jesus vom Endtag reden hörten, in Gefahr, die einzelnen Hauptdaten Seiner Verkündigung nicht nach ihrem inneren, wesenhaften Zusammenhang — so, wie sie Jesus schaute —, sondern unter rein chronologische Gesichtspunkte zusammenzunehmen und dadurch die ganze Wucht Seiner Prophetie abzuschwächen. Die Evangelisten bekunden nicht zuletzt auch dadurch die schlichte Treue ihrer Berichterstattung, daß sie in der Art, wie sie die eschatologischen Äußerungen Jesu miteinander und mit den übrigen Redestücken verknüpfen, das besondere, von überkommenen Vorstellungen beeinflußte Verständnis wiedergeben, das die Jünger ursprünglich den Worten des Herrn entgegenbrachten. Jesus selbst lehnt es ausdrücklich und entschieden ab, über Tag und Stunde des Endtags etwas auszusagen. Auf die Frage der Jünger, wann das Zeichen Seiner Ankunft und des Endes der Welt sein werde (Mk. 13, 4), erklärt Jesus ohne jede Einschränkung: „Von jenem Tag und jener Stunde weiß niemand, weder die Engel des Himmels, noch der Sohn, sondern der Vater allein“ (Mk. 13, 32). Dieses Herrnwort ist eines der gesichertsten unter allen Logien. Denn eine spätere Generation, in der der Christusglaube bereits Gegenstand reflektierender Theologie geworden war, hätte den mißdeutbaren Satz nicht gewagt, daß auch der Sohn den Tag des Gerichts nicht wisse. Von diesem feststehenden Wort Jesu aus sind alle Seine übrigen Äußerungen zu deuten. Jesus antwortet auf die Frage der Jünger nicht mit einem reinlichen *distinguo*, wie es diese

Frage nahegelegt hätte. Er erklärt nicht etwa, der Menschensohn werde zwar bald kommen, aber die genaue Stunde stehe beim Vater. Seine Antwort besagt vielmehr ohne jede Einschränkung ein glattes ignoramus. Und darum kann sich auch Sein unmittelbar vorausgehendes Wort: dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis das alles geschieht, nicht auf Tag und Stunde des Weltgerichts im engeren Sinn beziehen, sondern nur auf die in der Rede angeführten, das Weltgericht einleitenden Ereignisse innerhalb Seiner Generation, vor allem auf die Zerstörung Jerusalems. Würde Jesus ein baldigstes Kommen des Endgerichts im Auge haben, so dürfte Er übrigens nicht in der gleichen Rede eine Reihe von sonstigen Vorzeichen namhaft machen, die sich unmöglich innerhalb der eigenen Generation erfüllen konnten: wilde, internationale Völkerkämpfe, Hungersnot und Erdbeben, Haß aller Völker gegen die Christen, das Auftreten vieler Pseudopropheten, die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt (Mt. 24, 5ff.). Noch kurz vor Seinem Tod, als Ihn die Sünderin von Bethanien salbte, kam er auf die letztere Prophetie zurück: „Überall in der Welt (ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ) wird das Evangelium verkündet werden und überall wird man ihrer Liebestat gedenken“ (Mt. 26, 13). Jesus rechnet danach mit einer länger dauernden, eine Fülle von Ereignissen umspannenden Weltkrise. Wann sie zu Ende sein wird, das steht beim Vater allein.

Nicht wenige Seiner Parabeln weisen in dieselbe Richtung. Der böse Hausverwalter mißhandelt die Knechte und vergeudet das ihm anvertraute Gut unter dem Vorwand: Mein Herr bleibt aus (χρονίζει μου ὁ κύριος, Mt. 24, 48). Der Bräutigam „säumt“ so lange, daß die ihn erwartenden Jungfrauen, die klugen wie die törichten, in Schlummer sinken (Mt. 25, 5). Die fleißigen Knechte können die erhaltenen Pfunde ums Doppelte vermehren, bis „nach langer Zeit“ (Mt. 25, 19) der Herr zurückkommt. Es ist nicht gesunder textkritischer Sinn, alle diese bezeichnenden Züge lediglich deshalb zu streichen, weil

sie der eigenen eschatologischen Grundauffassung widerstreiten. Prüft man alle eschatologischen Aussagen des Herrn auf ihren eigentlichen Sinngehalt, auf das Kernhafte, um das es Jesus zu tun ist, so sind sie nichts anderes als ein ernster, flammender Aufruf zu stetem, wachsamem Bereithalten für den Tag des Herrn, komme er, wann nur immer. „Ihr wißt nicht, wann der Hausherr kommt, ob gegen Abend oder um Mitternacht oder beim Hahnenschrei oder am Morgen. Daß er nur nicht plötzlich komme und euch schlafend finde. Was Ich euch sage, sage Ich allen: wachet!“ (Mk. 13, 35; Lk. 12, 37ff.). Was Jesus unterstreicht, ist gerade das, daß man Seine Ankunft nicht im voraus berechnen kann, daß sie plötzlich hereinbricht, so unerwartet wie ein Dieb in der Nacht (Lk. 12, 39), so jäh wie ein Blitz (17, 24), so schnell, wie wenn eine Schlinge über ein Tier fällt (21, 35). Es ist psychologisch wohl begreiflich, daß die von dem apokalyptischen Aberglauben ihrer Zeit angesteckten Jünger dieses Plötzliche, Jähe, Unerwartete der Parusie im Sinne einer baldigen, nächst bevorstehenden Ankunft deuteten, und daß dieses Mißverständnis, getragen von den eigenen persönlichen Wünschen und den Hoffnungen der Zeit, sich noch lange in ihren Kreisen erhalten konnte. Sie waren sich aber dabei bewußt, daß Jesus selbst nicht von einer baldigen, sondern von einer plötzlichen Parusie gesprochen hatte. Noch die Apostelgeschichte erinnert daran, daß auch der auferstandene, verklärte Christ es ausdrücklich abgelehnt habe, die Jüngerfrage zu bejahen, ob Er in dieser Zeit (*ἐν τούτῳ χρόνῳ*) das Reich in Israel aufrichten werde. „Es gebührt euch nicht, Zeit oder Stunde zu wissen, welche der Vater Seiner Macht vorbehalten hat“ (Apg. 1, 7ff.). Diese Überzeugung, daß die Mär von einer baldigen Ankunft des Weltenrichters nicht auf klaren Verheißungen des Herrn beruhe, sondern nur dem eigenen Wünschen und Meinen entstamme, trug die jungen Christengemeinden über alle Enttäuschungen und Krisen hinweg, die ihnen sonst das Ausbleiben der Parusie hätte bereiten

müssen. Reibungslos vollzog sich die Abtragung der alten Hoffnungen. Im 2. Thessalonicher-Brief klingen sie nur mehr von ferne an, und im Johannesevangelium verschwinden sie völlig. Was aber in der Christenheit nicht unterging, was bis zum heutigen Tage blieb, das ist das, was Jesus wirklich klar und deutlich ausgesprochen und verheißen hatte, die große Botschaft: der Bräutigam kommt, darum seid bereit!

Würdigen wir zum Schluß das Wesen der Kirche im Licht dieser eschatologischen Verkündigung Jesu, dann wird ein Zweifaches deutlich. Zum ersten, daß die Stiftung einer Kirche durchaus in der Linie der Gedanken Jesu lag. Gerade weil Sein Himmelreich auch eine gegenwärtige Größe ist, die je nach dem Willen des Vaters noch geraume Zeit auf die Ankunft des Bräutigams harren muß, ist eine schützende Hülle für die kostbare Perle, ist ein Leib für den neuen Geist der Gottesherrschaft notwendig, um ihn ungefährdet durch die Geschichte zu tragen. Aber weil dieses gegenwärtige Reich erst in der Zukunft vollendet wird, gravitiert auch das kirchliche Leben nach der Zukunft. Die Kirche ist nichts anderes als die auf dem einen Petrus gegründete Parusiegemeinde. Ihr Grundzug ist eschatologisch. Darum will ihr Dogma nichts anderes sein als eine Keimlegung des dereinstigen Schauens. „Jetzt sehen wir nur wie im Spiegel ... dann erst von Angesicht zu Angesicht.“ Darum schließt ihr Glaubenssymbol mit dem Bekenntnis zur *vita aeterna*. Ihr Kult will in sichtbaren, vergänglichen Zeichen die ewigen Güter andeuten und vorwegnehmen. Ihre Sakramente sind *signa prognostica*, ahnende Vorzeichen künftiger Erfüllung. Sie wollen das *lumen gratiae* bereiten, das dereinst in das *lumen gloriae* übergehen wird. All ihr Beten und Büßen und Danken ist von der großen Hoffnung getragen: der Herr kommt. Ihre Lebensstimmung ist darum jenseitig, nicht diesseitig. Wohl erkennt und pflegt sie Diesseitswerte, aber nur in ihrer inneren Bezogenheit auf das Jenseitige und Ewige. So wie ihr Herr und Meister alles zeitgenössische Geschehen

nur in seinem inneren wesenhaften Zusammenhang mit dem großen Kommenden sah und wertete, so bejaht auch sie in allem Gegenwärtigen nur das Zukünftige, Ewige. Sie erweitert unsern Lebensraum aus dem Vergänglichen ins Unvergängliche. Sie ergreift in der Gegenwart die Zukunft, in der Zeit die Ewigkeit. Der betende Christ kennt keine Zeit, insofern sie Zeit ist. Er läßt sich von der Zeit und ihren Bewegungen nicht vergewaltigen. Er wird nicht gelebt, sondern lebt im Ewigen. Seine Haltung ist bewußt überzeitlich. Er „gebraucht die Welt, als gebrauchte er sie nicht, denn die Gestalt dieser Welt vergeht“ (1. Kor. 7, 31).

Und darum kennt die Kirche keine dem Zeitlichen verhaftete Kultur, sondern nur Ewigkeitskultur, die Aufrichtung der Gottesherrschaft im inwendigen Menschen. Da, wo sich eine reine Diesseitskultur auf tun will, wo nicht die letzten, sondern die vorletzten Werte den Menschen gefangen nehmen, da erweist sich die Kirche als ihre unversöhnliche Gegnerin. Hier ist der Punkt, wo sie sich am tiefsten von der Welt scheidet. Sie kann in der Zeit nicht ruhen. Niemals wird sie aufhören, ihr „parati estote“ überallhin zu schleudern, wo eine reine Diesseitskultur emporkriechen möchte, in die Hörsäle der Akademien, auf den geschäftigen Marktplatz, selbst in die lärmende Kinderstube. Hier liegt das Spannungsmoment des kirchlichen Wesens. Wo immer die Kirche mit der Welt zusammen trifft in Philosophie und Wissenschaft, in Politik und Recht, in Kunst und Literatur, da prallt das Ewige auf das Zeitliche, das Göttliche auf das Menschliche, das Reich Christi auf das Reich der Welt.

Das ist das eine. Und das andere, was im Licht der Parusiebotschaft Jesu an der Kirche sichtbar wird, das ist ihre wesenhafte Unfertigkeit, Unvollkommenheit. Die Gegenwartskirche ist noch nicht das ganze, volle Gottesreich. Es ist noch ein Weizenfeld mit vielem Unkraut, ein Netz mit guten und schlechten Fischen. Wohl ist der Geist, der sie durchherrscht, der

Geist Jesu. Wohl sind die Kräfte, die sie durchpulsen, die Lebensmächte des Auferstandenen. Aber die Menschen, in denen dieses Göttliche sich auswirkt, sind ihrem verderbten Fleisch und Blut verhaftet, und darum sind es unfertige Menschen, und sie werden es bleiben, bis der Herr kommt. Und daneben wird es immer Menschen geben, in denen Gottes Wort nicht Wurzel geschlagen hat, die als Unkraut weiter wachsen bis zur Ernte. Das ist das Tragische an der Kirche und dem Gottesreich der Gegenwart: der Abstand ihrer zeitlichen Erscheinung von ihrer göttlichen Idee und von dem Großen und Heiligen, das in ihr lebt. Aber unsere Hoffnung trägt nicht: diese Tragik wird an jenem Tag ihre befreiende Auflösung finden, da Christus erscheint. Von allem Unvollkommenen und Kläglichem, von aller Sünde hinweg, die der Gläubige schmerzvoll an sich und an den übrigen Gliedern Seiner Kirche wahrnimmt, richtet er seinen Blick — genau so wie die ersten Christen von Korinth und Thessalonich — hoffnungsbeschwingt auf jenen Tag, da der Bräutigam kommt. Maranathâ — komme, Herr Jesus!

DIE KIRCHE UND PETRUS

Auf diesem Felsen will Ich Meine Kirche bauen (Mt. 16, 15)

Die Himmelreichspredigt Jesu drängte auf die Stiftung einer sichtbaren Kirche. Je entschiedener sich Jesus gegen die herrschenden religiösen Autoritäten wandte, je deutlicher es wurde, daß Er die Thora entthronen und Sein eigenes Wort an ihre Stelle setze, daß das neue Reich an Seine Person und an das Bekenntnis zu Ihm geknüpft, daß es Sein Reich sei (vgl. Lk. 22, 29. 30; 23, 42; Mt. 13, 41), der Neue Bund in Seinem Blut, desto unausbleiblicher war die fortschreitende Loslösung Seiner Jünger aus ihrem bisherigen religiösen Verband. „Man flickt keinen neuen Fleck auf ein altes Kleid“. Um so inniger, bewußter mußte naturgemäß die Gemeinschaft werden, welche Seine Jünger zusammenhielt. Hatte Er ihnen doch so oft eingepreßt: „Daran werden alle erkennen, daß ihr Meine Jünger seid, wenn ihr einander lieb habt.“ Sie sollten sich Brüder nennen, sie sollten Seine Hausgenossen sein (vgl. Mt. 10, 25), Seine Hochzeitsleute, die nicht trauern können, solange der Bräutigam bei ihnen ist (Mt. 9, 15), die zusammen aus dem gleichen Kelch des Neuen Bundes trinken. Und dereinst sollten sie Seine Auserwählten sein, die an Seinem Tisch und in Seinem Reich das messianische Freudenmahl genießen dürfen (Lk. 22, 29f.; Mt. 13, 41).

Das messianische Selbstbewußtsein Jesu war notwendig gemeindebildend. Mit Jesus war bereits das beginnende Gericht da, das Glauben und das Nichtglauben, die Scheidung der Geister, die Parusie. Deutlich genug hatte es ihnen Jesus gesagt: „Meint nicht, daß Ich gekommen sei, Frieden auf die Erde zu senden. Ich bin nicht gekommen, Frieden zu senden, sondern das Schwert“ (Mt. 10, 34; vgl. Lk. 12, 51). Die civitas Dei brach mit Jesus herein in die civitas terrena, und sofort begann der Differenzierungsprozeß: die Herausgestaltung des

Neuen aus dem Alten. Im Dienst der Herausgestaltung des Neuen sammelte Jesus nach und nach „Lehrlinge“ um sich. An 29 Stellen der Evangelien ist von diesen Zwölf die Rede. Bei Paulus hat das *δώδεκα* bereits formelhaften Charakter. So umstritten es ist, ob die Zwölf bereits von Jesus Apostel genannt wurden, wie Lukas (6, 13) bezeugt, oder ob diese Bezeichnung erst auf hellenistischem Boden sich einbürgerte, so unbezweifelt ist die Tatsache, daß bereits Jesus selbst die Zwölf auserwählte. Gerade zwölf sollten es sein, nicht mehr und nicht weniger. In ihrer Zwölfzahl sollten sie nach Jesu deutlicher Absicht das neue zwölfstämmige Israel darstellen, den „symbolisch realen Keim“ (Kattenbusch) des Volkes der Heiligen, das Jesus als der Menschensohn nach der Zeichnung Daniels aufzurichten gekommen war²⁶. Als das neue Israel waren sie der Kern des neuen Reiches, sein geistiger Halt, die berufenen Träger seiner Botschaft, das „Salz der Erde“, das „Licht der Welt“. Sie empfanden sich als die, welche dereinst über die zwölf Stämme Israels richten sollten (Mt. 19, 28; Lk. 22, 30). So sehr waren die Zwölf von der grundlegenden Bedeutsamkeit ihres Zusammenschlusses durchdrungen, daß sie es nach der Himmelfahrt Jesu als ihre erste Aufgabe betrachteten, die durch den Selbstmord des Judas entstandene Lücke im Zwölferkolleg durch die Wahl des Matthias wieder zu ergänzen (Apg. 1, 15ff.). Die Ur- und Grundform des neuen Reiches waren also die Zwölf. Als apostolische Kirche, „aufgebaut“, wie es im Epheserbrief heißt (2, 20), „auf dem Grund der Apostel“, trat das neue Reich in die Geschichte ein. Der Charakter der Apostolizität, des historischen und realen Zusammenhanges mit den *δώδεκα*, ist ihm wesentlich und kann von ihm nicht genommen werden.

Aber schon bei der Wahl des Matthias tat sich unter den Zwölfen einer durch seine selbstsichere Haltung hervor. Es ist Simon, der Sohn des Jonas, mit dem Beinamen Petrus. Er regt die Wahl an und leitet sie. Am Pfingstfest ist es wieder dieser

Petrus, der durch sein flammendes Wort die erste Glaubensgemeinschaft erweckt (Apg. 3, 1). Im Tempel sowohl (3, 12) wie wiederholt vor dem hohen Rat (4, 8; 5, 29) ist derselbe Petrus der eigentliche Sprecher des Zwölferkollegs. Seine Krafftaten übertreffen selbst die des Herrn. „Die einsame Größe der Wunder, die man von ihm erzählte, ... zeigt ein Erinnerungsbild, das ihn unter den Zwölf über alle erhob²⁷.“ Er ist es, der durch die Aufnahme des heidnischen Hauptmanns Kornelius die Entscheidung der für die junge Kirche lebenswichtigen Frage vorwegnimmt, ob auch die Heiden ohne weiteres zur Gemeinschaft zugelassen werden dürfen, und er weiß seinen Standpunkt gegen allen Widerstand zur allgemeinen Anerkennung zu bringen (11, 8). Als nachmals die Frage aufgeworfen wird, ob die Heidenchristen noch an die jüdische Beschneidung gebunden seien, ist wiederum sein Wort richtunggebend (15, 7). Und als der Streit in Antiochien wieder aufzuglimmen droht, erwartet man von seiner persönlichen Anwesenheit die Beruhigung der Gemüter (Gal. 2, 11). Aber nicht bloß in der Urgemeinde, auch in den hellenistischen Missionsstationen, da, wo Paulus das Apostolat über die Unbeschnittenen verwaltete (vgl. Gal. 2, 7), ist sein Ansehen ein überragendes. Paulus berichtet, daß er neben Jakobus und Johannes zu den „Säulen“ der Kirche gerechnet wurde (Gal. 2, 9). Er gehört zu den „Maßgebenden“ (2, 6). Nach Paulus ist Petrus mit dem Evangelium für die Beschnittenen betraut, wie Paulus für die Unbeschnittenen, d. h. er gilt für Paulus als der eigentliche Begründer und Leiter der judenchristlichen Gemeinde (Gal. 2, 7). Ihn hat er deshalb bei seinem ersten Besuch in Jerusalem vor allem im Auge. Eigens deshalb ging er nach dreijährigem Aufenthalt in Arabien und Damaskus nach Jerusalem, um den Kephas „persönlich kennen zu lernen“ (ἰστορήσαι). Und er blieb 15 Tage bei ihm (Gal. 1, 18). Offenbar ist es ihm ein Bedürfnis, sich gerade mit Petrus auseinanderzusetzen und eins zu wissen. Und selbst da, wo er sich mit Petrus nicht einver-

standen erklären kann, wo er ihm „Aug in Aug entgengetreten“ muß, weil er sich zu unrecht von der Tischgemeinschaft mit den Heidenchristen zurückgezogen und damit seine eigenen Grundsätze in der Praxis verleugnet hatte (Gal. 2, 11. 12), steht das Bewußtsein im Hintergrund, daß gerade das Beispiel des Petrus auch für die Kirche in Antiochien ein maßgebendes sei, und daß deshalb gerade mit ihm eine Auseinandersetzung in öffentlicher Versammlung nicht umgangen werden dürfe.

Auch im Licht der paulinischen Stellungnahme zu den Altaposteln im allgemeinen und zu Petrus im besonderen bestätigt sich also das Kirchenbild, das uns bereits die Urgemeinde von Jerusalem darbot: die Leitung der Kirche untersteht den Aposteln, aber der einflußreichste und angesehenste Apostel ist Petrus. Unter Führung des Petrus leiteten die Zwölf die Gesamtkirche. Jerusalem bzw. das Zwölferkolleg mit Petrus an der Spitze war der Vorort für die christlichen Gemeinden. Dieser Vorort hatte, wie neuerdings Karl Holl²⁸ mit Recht gegen Sohm hervorhob, eine spezifische Zuständigkeit, in auftauchenden Fragen zu entscheiden, und das formelle Recht, über die gesamte christliche Mission Aufsicht zu üben und die Missionare zu beglaubigen. Paulus selbst unterstreicht mit offensichtlicher Genugtuung die Tatsache, daß die „Maßgebenden in Jerusalem“ seine Berufung zur Heidenmission anerkannten und ihm „die Hand zur Gemeinschaft gaben“ (Gal. 2, 9), ohne „ihm weiteres aufzuerlegen“ (2, 6). Auch die paulinischen Gemeinden unterstanden also der obersten Leitung von Jerusalem. Paulus fügt hinzu: „Nur sollten wir der Armen gedenken, was ich auch mit Eifer genau zu erfüllen trachtete“ (Gal. 2, 10). Es gibt nicht wenige unter den neueren Forschern, welche in dieser zur Auflage gemachten Armenspende für Jerusalem eine Art Steuer erblickten — Heiler spricht sogar von einem Peterspfennig —, welche die christlichen Diasporagemeinden als Ausdruck ihrer inneren Abhängigkeit an Jerusalem zu entrichten hatten, ganz so, wie

auch die Synagogen der jüdischen Diaspora an den Tempel] zu Jerusalem ihren Opferpfennig zahlen mußten.

Betrachten wir so die christliche Urkirche in ihrer beherrschenden Grundform, so wird uns verständlich, inwiefern Heiler²⁹ das Urchristentum „die Werdezeit des Katholizismus“ nennen, und inwiefern er gerade von der jerusalemischen Urgemeinde sagen kann, daß sie „unverkennbar die Ansatzpunkte zu bestimmten Grundelementen des kommenden Katholizismus“ zeige³⁰. Der hervorstechendste Ansatzpunkt ist die überragende Autorität des Petrus im Apostelkolleg.

Wie erklärt sich dieses überragende Ansehen des Petrus in der Urkirche? Nach Wellhausen und seinen Schülern lediglich daraus, daß Petrus der Erste gewesen sei, der den Auferstandenen gesehen habe. Sein Glaube habe den Glauben der übrigen erweckt, und so sei der Osterglaube des Petrus faktisch die Grundlage und Wurzel des ganzen aus diesem Osterglauben hervorstehenden Christentums geworden. Holl suchte diese Theorie neuerdings dahin zu verbessern, daß er Petrus nicht den eigentlichen Erwecker und Entzündeter des christlichen Glaubens, sondern als seinen Wiedererwecker begreifen möchte. Der durch die Passionsergebnisse verschüchterte Glaube der Jünger sei durch die Glaubenszuversicht des Petrus wieder entfacht worden, und so führe sich der neue Glaube faktisch auf Petrus zurück. Keine von diesen Theorien ist annehmbar, weil sich keine von ihnen auf irgendwelche gesicherte historische Grundlagen zu stützen vermag. Wohl gilt Petrus in den Augen der Urchristen als ein bedeutsamer Zeuge für die Auferstehung des Herrn. Ja, es duldet keinen Zweifel, daß man sein Zeugnis noch höher bewertete als das der übrigen Apostel. Paulus, der gegenüber den Auferstehungsleugnern die wichtigsten Zeugen der Auferstehung Jesu aufzählt, nennt ihn an erster Stelle und hernach erst die Zwölf insgesamt (1. Kor. 15, 5). Und es ist bezeichnend, daß der Grabesengel nach Mk. 16, 7 den Frauen aufträgt, sie sollten „den Jüngern und dem Petrus“

sagen, daß ihnen Jesus nach Galiläa voranziehen werde. Auch Markus unterscheidet also Petrus und seine Zeugschaft ausdrücklich von der der übrigen Jünger. Aber nirgends taucht, wie Kattenbusch³¹ mit Recht hervorhebt, eine Erzählung auf, wonach Petrus der Erste gewesen sei, dem Christus erschien. Und nirgends ist auch nur eine Spur davon wahrnehmbar, daß die Urjünger und die Urgemeinde ihren Glauben an den Auf-erstandenen auf das Zeugnis Petri ausschließlich gegründet hätten, daß sie davon durchdrungen gewesen wären, daß ihr Glaube mit dem Petrusglauben allein stehe und falle. Die Auf-erstehungsberichte, zumal der des hl. Paulus, legen vielmehr Gewicht darauf, eine ganze Reihe von Auferstehungszeugen namhaft zu machen, darunter 500 Brüder, von denen „die Mehrzahl noch am Leben ist“. Nicht der eine Petrus, sondern die gesamte damalige Jüngerschaft ist also Zeuge und Garant der Auferstehung. Auf ihrer gemeinsamen Zeugschaft gründet das Erlebnis von Pfingsten.

Wenn also die Zeugschaft des Petrus dennoch eine Sonderwertung genießt, wenn sie vor und neben der der Zwölf eigens angerufen wird, so kann das seinen Grund nicht darin haben, daß Petrus der authentische und eigentliche, daß er der Ur-zeuge der Auferstehung Jesu war, sondern vielmehr darin, daß sein Wort und seine Bezeugung überhaupt in den Augen der Urgemeinde höher eingeschätzt wurde als das der übrigen Jünger, daß er ein höheres Ansehen genoß denn sie. Mit anderen Worten: nicht aus der Erstmaligkeit, Ursprünglichkeit des Auferstehungsglaubens des Petrus erklärt sich sein Vorrang, sondern umgekehrt, aus seinem bereits anerkannten Vorrang erklärt sich die hohe besondere Einschätzung seines Auf-erstehungsglaubens. Die besondere Hochwertung des petri-nischen Zeugnisses, seine Sonderbeachtung neben dem der Zwölf, wie sie bei Markus und Paulus, ja selbst auch bei Lukas (24, 34) wahrnehmbar ist, nötigt den Historiker, ein schon vor der Auferstehung Jesu liegendes Datum zu vermuten, das Pe-

trus ein besonderes Ansehen in der Urgemeinde gab, und das sie veranlaßte, sein Zeugnis zwar nicht ausschließlich, aber doch ausnehmend in Anschlag zu bringen. Liegt ein solches Datum vor?

Der Evangelist Matthäus berichtet einen Vorgang, in dessen Licht sowohl das überragende Ansehen des Petrus in der Urgemeinde wie die Hochschätzung seines Auferstehungszeugnisses ohne weiteres verständlich wird. Es war in der Nähe von Cäsarea Philippi am Südfuß des Hermon, angesichts jener mächtigen Felswand, an welcher der Jordan entspringt, wo der Herr an die Jünger die Frage richtete: „Für wen haltet ihr mich?“ Da antwortete Simon Petrus: „Du bist Christus, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Jesus erwiderte ihm: „Selig bist du, Simon, Sohn des Jonas; denn nicht Fleisch und Blut haben dir das geoffenbart, sondern Mein Vater im Himmel. Und ich sage dir: du bist Petrus der Fels, und auf diesem Felsen will Ich Meine Kirche bauen und die Pforten der Hölle werden sie nicht überwältigen. Und dir will Ich die Schlüssel des Himmelreichs geben. Und was immer du binden wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gebunden sein. Und was immer du lösen wirst auf Erden, das soll auch im Himmel gelöst sein“ (Mt. 16, 15 ff.). Beurteilen wir die Verse nach ihrer sprachlichen Eigenart, so wird sofort deutlich, daß wir hier aramäisches Sprachgut vor uns haben. Das Wortspiel mit Kephas ist nur im Aramäischen möglich. Im Griechischen muß *πέτρα* in *Πέτρος* übertragen werden. Die Worte Simon Bar Jona, Pforten der Hölle, Schlüssel des Himmelreichs, Binden und Lösen, weiterhin der Gegensatz von Himmel und Erde gehören der aramäischen Vorstellungswelt an. Gerade die Semitologen wehren sich darum auf das entschiedenste gegen die Annahme, die Mt.-Stelle sei nichts weiter als eine abendländische, römische Fä'schung. Das ist schon aus rein sprachlichen Gründen nicht möglich. Diese Theorie ist denn auch heutzutage veraltet. Die Mt.-Stelle kann ihre Heimat nur auf palästin-

sischem, judenchristlichem Boden haben. Ist sie echt? Die Frage ist zunächst die, ob sie als ein Urbestandteil des Matthäusevangeliums erkannt werden kann, oder ob sie sich als ein späteres Einschleusen verrät. Der engere Zusammenhang der Stelle ist durchsichtig und läßt nicht die geringste künstliche Naht beargwöhnen. Dem Bekenntnis des Petrus: Du bist der Christ, entspricht das Zeugnis Jesu: du bist der Fels. Durch die sondierende Frage des Herrn: für wen halten die Leute den Menschensohn? und durch die eingehende Aufzählung der falschen Urteile der Leute ist die rechte Antwort des Petrus und seine Seligpreisung durch Jesus mit psychologischer Feinheit vorbereitet. Andere Menschen urteilen falsch, irdisch über Mich. Du aber hast Mein Geheimnis erkannt: selig bist du usw. Der evangelische Theologe Bolliger³² bemerkt darüber: „Die Verse stehen in ihrem Zusammenhang bei Matthäus so trefflich wie ein Glied an einem Leib. Sie tragen den schlechthin unnachahmlichen Duft einer historischen großen Stunde. Sie sind auch in der Form so, wie sie nur den Großen der Erde und auch diesen nur in den größten Stunden ihres Lebens gelingen. So etwas macht kein Interpolator.“

Rückt man die Stelle in ihren weiteren Zusammenhang, in den Zusammenhang der schriftstellerischen Tendenz, welche Matthäus verfolgt, so wird ihre Ursprünglichkeit einleuchtend. Es ist die deutliche Absicht des Evangeliums, Jesus als den im Alten Testament geweissagten Messias zu erweisen, genauerhin als den göttlichen Gesetzgeber und Lehrer, der das Alte Testament in seinem tiefsten Sinn erschließt und zur Erfüllung bringt. Sein neues, erfüllendes Lehrtum entrechtet und ersetzt das falsche Lehrtum der Pharisäer und Schriftgelehrten, welche die Mücken sehen und das Kamel verschlucken (Mt. 23, 24). Die schriftstellerische Tendenz des Matthäus ist also zwar nicht antijüdisch, wohl aber antipharisäisch. Der wahre Himmelreichslehrer ist Jesus allein. Und insofern die von Jesus auserwählten Jünger Seine Lehre von der besseren Gerechtig-

keit weiter zu verkünden haben, treten sie als neues Lehrerkolleg an die Stelle der blinden Schriftgelehrten und Pharisäer. So wird als weitere Tendenz des Evangeliums die Herausgestaltung einer neuen religiösen Autorität sichtbar, eines neuen Lehrtums und damit die Bildung einer neuen, die Synagoge ersetzenden Kirche. Und der Jünger, der vor allen andern das Gottesreichsgeheimnis begriffen und im Bekenntnis der Gottessohnschaft ausgesprochen, wird zum Grundstein dieser neuen Kirche bestellt, zu ihrem Hausvogt und zum Himmelreichslehrer, der im Sinne Jesu und nicht in der Weise der Pharisäer zu binden und zu lösen, d. h. zu verbieten und zu erlauben hat. Die antipharisäische Tendenz des Evangeliums gipfelt also geradezu in der Stiftung einer neuen Kirche und in der Betrauung des Petrus mit den neuen Vollmachten. Die Petrus gewordene Verheißung ist konzentrierter Antipharisäismus. Und darum ist sie aus dem Evangelium nicht wegzudenken; sie gehört zur ursprünglichen Anlage des Evangelisten.

Aber ist es nicht denkbar, daß der Evangelist selber — etwa im judaistischen, antipaulinischen Interesse — das Wort von dem Felsen und von den Schlüsseln erfand, um die Lehrautorität des Petrus gegenüber Paulus oder die Lehrautorität von Jerusalem gegenüber den Ansprüchen der hellenistischen Gemeinden sicherzustellen? Unsere Mt.-Stelle wäre dann das Erzeugnis judenchristlicher, jerusalemischer Kreise, welche Petrus gegen Paulus ausspielen wollten, bestenfalls eine *pia fraus* des Verfassers unseres Evangeliums. Es würde zu weit führen, den von evangelischen wie katholischen Theologen erschöpfend erbrachten Nachweis zu wiederholen, daß in der Urkirche weder von einem feindseligen Gegensatz zwischen Petrus und Paulus noch zwischen Jerusalem und den hellenistischen Gemeinden die Rede sein kann. Ebenso erübrigt sich der weitere Nachweis, daß das Matthäusevangelium durchaus nicht antipaulinisch inspiriert ist. Entscheidend ist für unsern Zweck die Feststellung, daß das Grundwort der Verheißung

Jesu, das Wort vom Felsen, schon lange, bevor Matthäus sein Evangelium schrieb, — er verfaßte es noch vor der Zerstörung Jerusalems, kurze Zeit vor 70 — in der Urchristenheit, und zwar nicht bloß in der judenchristlichen, sondern auch in der heidenchristlichen Welt, nicht zuletzt in den paulinischen Gemeinden bekannt und anerkannt war. Nicht bloß Matthäus, sondern auch Markus (3, 16) wie Johannes (1, 42) berichten, daß Petrus ursprünglich Simon hieß, und daß ihm erst der Herr selbst den Namen Kephâ = Petros = Fels gab. Markus (3, 17) erzählt weiterhin, daß Jesus auch die Namen von Jakobus und Johannes mit der Bezeichnung Boanerges vertauschte. Es ist nun äußerst bezeichnend — neuerdings legt zumal Holl den Finger darauf —, daß der Name Boanerges sich in der Urchristenheit nicht einbürgerte, wohl aber die Bezeichnung des Simon als Kephâ, Fels. Der Beinamen des Simon wurde in der gesamten Christenheit sein eigentlicher Name. Paulus nennt ihn fast nur mit dem gräzisierten aramäischen Namen Kephas. Im Galaterbrief (1, 18; 2, 7. 8) bringt er die griechische Übersetzung Petros. In den hellenistischen Gemeinden kommt das Petros ausschließlich zur Herrschaft. Der eigentliche Name Simon geht völlig unter. Das ist um so auffälliger, als weder das griechische Petros noch das aramäische Kephâ in der Zeit vor Christus als Eigenname verwendet wurde. Die urchristlichen Gemeinden hatten also schon lange Jahrzehnte, bevor Matthäus überhaupt die Feder ansetzte, jedenfalls schon um das Jahr 35, als Paulus Christ wurde, ein Interesse daran, den Apostel Simon nicht Simon, sondern Fels zu nennen. „Alle Gläubigen sollten wissen, daß er der Fels sei“ (Kattenbusch). Warum das? Es ist kein anderer Grund ersichtlich als der, daß die gesamte Urchristenheit in dem Beinamen Kephâ = Petros = Fels die für die Kirche bedeutsame Sonderstellung des Simon ausgesprochen fand, und daß sie sich bewußt war, daß diese Sonderstellung auf einer ursprünglichen Absicht, auf einem eindeutigen Willensentscheid Jesu selbst beruhe. Mit anderen

Worten: der Kern der Mt.-Stelle, die Bestellung des Simon zum Grundstein der Kirche, also die Aufrichtung der Kirche auf Petrus gehörte zum festen Bestand der gemeinchristlichen, und zwar schon vorpaulinischen Tradition. Er kann also nicht erst die Schöpfung eines engen judaistischen, antipaulinischen Zirkels gegen das Ende des ersten Jahrhunderts gewesen sein. Von da aus erklärt es sich, daß nicht bloß der für heilswillige Juden schreibende angebliche Antipauliner Matthäus von Simon, dem Felsen, spricht, sondern daß auch der an die Heiden sich wendende und von Paulus abhängige Hellenist Lukas ein Wort des Herrn erwähnt, das sich wie eine Paraphrase zur Felsenstelle liest: „Es sprach aber der Herr: Simon, Simon! Satan hat euch sich ausgebeten, euch zu sieben wie den Weizen. Ich habe aber für dich gebetet, daß dein Glaube nicht aufhöre; und du, wenn du einst bekehrt sein wirst, befestige deine Brüder“ (Lk. 22, 31). Es ist also das besondere Gebetsanliegen Jesu, daß gerade Simon dereinst im Glauben nicht versage und seine Brüder „befestige“. Das Befestigen (*συνροῦζειν*) erinnert an das Petra von Matthäus. Es ist die eigentümliche Aufgabe des Simon, dem jungen Christenglauben Halt und Stütze zu sein. Auch Lukas setzt also den Felsenberuf des Simon voraus. Und nicht anders steht es bei Johannes. Im Nachtrag des Evangeliums, der aus dem Johanneischen Jüngerkreis stammt, fragt der Auferstandene: „Simon, Sohn des Jonas, liebst du Mich mehr als diese?“ (21, 15). Von Simon erwartet also der Herr eine treuere Liebe als von den übrigen Jüngern. Und auf Grund dieser treueren Liebe wird er, er allein, zum Stellvertreter des Messiashirten erhoben: „weide Meine Lämmer, weide Meine Schafe!“ Man mag diese Stelle wenden wie nur immer, sie vertieft den Eindruck, daß die gesamte Urchristenheit von einer besonderen Beziehung Simons zum Fortbestand der Kirche wußte, und daß man diese seine einzigartige Bedeutsamkeit auf ein ausdrückliches Herrenwort zurückführte. Das Wort Jesu bei Matthäus ist folglich

nicht wurzellos, sondern seinem Grundgehalt nach in der gesamten urchristlichen, vormatthäischen, ja vorpaulinischen Überlieferung der Kirche verankert und durch sie beglaubigt. Daraus wird zugleich ohne weiteres deutlich, daß es sich hier nicht um einen Vorzug Petri handelt, der sich auf rein charismatische Gaben, etwa nur auf seine persönliche Befähigung zur Schriftdeutung und Wortverkündung beschränkt hätte. Petrus gilt ja nicht bloß als ein Stein in der neu erstehenden Kirche, er ist auch nicht bloß der erste Stein, sondern er ist der Fels, ihr Grundstein, der die ganze Kirche trägt. Er hat also eine innere Bezogenheit zum ganzen Wesen der Kirche, nicht bloß zu ihrer Lehrverkündigung und ihrem Glauben, sondern zu der Fülle des aus diesem Glauben hervorquellenden Lebens, zu ihrer Disziplin, ihrem Kult, ihren Ordnungen. Ihr Ganzes ruht auf Petrus, nicht bloß ihre Schriftweisheit und ihr Lehrtum. Noch eindringlicher spricht dies der Herr durch das in der gleichen Verheißung verwandte biblische Bild von den Himmelreichsschlüsseln aus. Petrus ist der Hausvogt — auch sonst verwendet der Herr dieses Bild vom Hausvogt (Mt. 24, 45; Lk. 12, 42) —, der allein den Schlüsselbund verwahrt, und der autoritativ über alle Bezirke des kirchlichen Wesens zu wachen hat. In dieselbe Richtung führt das Bild vom Binden und Lösen. Nach dem rabbinischen Sprachgebrauch, dem es entnommen ist, besagt es ein autoritatives, im Himmel, d. h. vor Gott gültiges Verboten und Erlauben und darüber hinaus ein vor Gott gültiges richterliches Entscheiden und Verfügen. Es ist also wirklich die plenitudo potestatis im Sinne des Vatikankanons, welche in diesen drei Bildern umschrieben wird, die volle Lehr- und Disziplinargewalt, das gesamte Kirchenregiment in umfassendstem Sinn. Wie wir gesehen haben, beschränkte sich denn auch die Einflußnahme des Petrus nicht auf die Verkündigung des Gotteswortes allein. Aber — und damit kommen wir zur letzten Frage — handelt es sich hier nicht doch um rein persönliche Beziehungen des

Petrus zur Kirche? Geht es an, die Mt.-Stelle und die urchristliche Überzeugung vom Vorrang des Petrus auch auf seine Nachfolger zu deuten oder sie gar auf den Bischof von Rom ausschließlich anzuwenden?

Die Frage kann von dem verneint werden, der die biblischen Texte für sich allein verhört und sie nicht in den Zusammenhang der gottmenschlichen Person Jesu und ihrer Absichten rückt. Wer aber an Jesus glaubt, an das Gottheitliche Seiner Erscheinung und an die damit gegebene unvergängliche Fortdauer Seiner Gedanken und Seines Werkes, an Jesus, den Herrn und Bringer der Zukunft, dem ist keines Seiner Werke vergänglich und keines Seiner Worte nur für gestern und heute gesprochen. Sie alle haben Ewigkeitsklang, sie sind Worte des Lebens, der schöpferischen Kraft, Verheißungen, die nicht sterben, bis sie erfüllt sind.

Dies gilt auch von Matthäus 16, 18, 19. Was Jesus hier für Seine Generation und für Seine Jüngergemeinde gesagt und getan, das hat er für alle Zeiten gesagt und getan, bis daß Er wiederkommt. Als Jesus das Wort: tu es, Petrus, sprach, sprach Er es aus Seinem sieghaften messianischen Bewußtsein heraus, daß Seine Person und Sein Werk unvergänglich seien. Wohl steht Er selber schon im Machtbereich des Todes, an den *πύλαι Ἰδου*, aber vor Seinem gottmenschlichen Auge zerfließen alle dunklen Todesschatten. Das leuchtende Bild Seiner Ewigkeitskirche grüßt Ihn aus der Zeitenferne. Das Bekenntnis Simons gibt Ihm die Gewähr, daß Simon für Seine Kirche ein unvergänglicher „Fels“ sein werde. Die Unvergänglichkeit des Felsens sichert Ihm die Unvergänglichkeit Seiner Kirche. Sie wird nicht untergehen, weil sie immer eine felsgegründete sein wird. Immer wird ein lebendiger Petrus da sein, dessen Glaube die Brüder stärkt. Niemals — das liegt auf dem Grund des Wortes Jesu — wird Seine Kirche jener beherrschenden Grundform entbehren, die Er ihr bei Cäsarea gegeben hat, weil und insofern durch diese Grundform ihr Fortbestand bedingt

ist. Das Fortleben des Felsenamtes ergibt sich also unmittelbar aus der Sieghaftigkeit des messianischen Bewußtseins Jesu. Weil Jesus dessen gewiß ist, daß Seine Kirche, die ureigenste Schöpfung Seines messianischen Bewußtseins, niemals von den Pforten der Hölle überwunden werden wird, so muß auch die petrinische Urform, an die Er diese Unvergänglichkeit ausdrücklich und nachdrücklich geknüpft hat, das Felsenamt Petri, weiter bestehen, bis der Herr kommt. So wie die erste Generation wird jede folgende Jüngergeneration ihren lebendigen Petrus, ihren Fels haben, der sie alle Anstürme der *πύλαι ᾿Αιδου* siegreich überwinden läßt.

Das wissen wir aus dem Glauben an Jesus. Und aus der Geschichte wissen wir, daß Petrus nach den weisen Plänen der göttlichen Vorsehung als Märtyrer in Rom starb, und daß sich die Bischöfe der römischen Gemeinde stets, soweit die geschichtlichen Erinnerungen reichen, als Inhaber seiner Kathedra betrachtet haben. Niemals hat sich in der übrigen Christenheit ein anderer Bischofstuhl aufgerichtet, der sich im gleichen Sinne wie Rom die Nachfolgerschaft des einen Petrus zugesprochen hätte. Mag auch die theologische Begründung des römischen Primats und die genauere Bestimmung seines Inhalts eine gewisse Entwicklung durchlaufen haben — zwei Tatsachen gehören zum eisernen Bestand der altchristlichen Überlieferung: 1. daß es niemals eine petruslose, romfreie katholische Kirche gab, daß man also von Anfang an die Gemeinschaft mit Petrus und der römischen Kirche für eine Grundforderung des katholischen Gewissens hielt; 2. daß Rom von den ältesten Zeiten an — seit den Tagen des Clemens und Ignatius — sich seines Vorrangs bewußt war und als *προκαθήμενη τῆς ἀγάπης*, als *ecclesia principalis* in der Ausbildung von Dogma, Sitte und Kultus maßgebenden, entscheidenden Einfluß übte. So ist es uns eine teure historische Gewißheit, eine Gewißheit, die letzten Endes im Glauben an die Sinnhaftigkeit des Werkes Jesu und in der Überzeugung, daß der

Herr Seine Kirche behütet, auch religiös verbürgt ist, daß Petrus in den Bischöfen der römischen Gemeinde weiterlebt. Wir wissen von keinem anderen Petrus in unserer Jüngergemeinde, und kein Mensch weiß von einem anderen Petrus. Und darum ist es unser Glaube, daß wir im römischen Bischof den Petrus haben, auf dem Christus bei Cäsarea Philippi Seine Kirche gebaut hat.

Im Licht dieses Glaubens wird das Wort Jesu an Petrus: „Du bist der Fels, und auf diesem Felsen will ich Meine Kirche bauen,“ Verheißung und Erfüllung zugleich. Hat es uns doch die Geschichte gelehrt und sehen wir es doch alltäglich, daß es dieser eine Fels war und ist und sein wird, der die Kirche Christi trägt und mit der Kirche Christi den lebendigen Glauben an den menschengewordenen Gottessohn. Es hat seinen heiligen, tiefen Sinn, daß der Bestellung Simons zum Felsen der Kirche dessen Bekenntnis vorausging: „Du bist der Christ, der Sohn des lebendigen Gottes.“ Denn Christusglaube und Kirche und Petrus gehören zusammen. Da, wo kein Petrus ist, da, wo man Petrus die Treue gekündet hat, da zerfällt auch die Glaubensgemeinschaft und mit der Glaubensgemeinschaft das credo in Jesum Christum. Wo kein Fels, da keine Kirche, da kein Christus.

Und wo Petrus ist, da stürmen zwar die Pforten der Hölle gegen die Gemeinschaft des Glaubens an. Da kommt Marcion, da kommt Arius, da kommt die Renaissance und die Aufklärung und die Kultur der bloßen Diesseitswerte. Aber noch immer sind wir im Abendmahlssaal um unsern Herrn und Meister geschart. Wo Petrus, da Christus.

So steht uns Katholiken der Glaube an den Gottessohn und die Treue zur Kirche und die Gemeinschaft mit Petrus in einem inneren Wesenszusammenhang. Und darum lassen wir von Petrus nicht, weil wir von Christus nicht lassen wollen.

Und deshalb ist es unser stilles, aber starkes Hoffen, ein Hoffen, das uns der Herr bei Cäsarea Philippi in die Seele legte: es kann

nicht anders sein, es muß wieder so werden, daß alle, die Christus suchen, auch Petrus wieder finden. Heiler³³ beschreibt in seinem Buch mit bewegten Worten den Sehnsuchtstraum vom pastor angelicus. Uns ist er nicht bloß ein schöner Traum, sondern eine gewisse Erwartung. In Christus ist uns ein für allemal das göttliche Leben aufgebrochen, das Leben voll Gnade und Wahrheit. Und es gibt kein dauerndes, fruchtbares Leben der Völker und Menschen, das sich nicht aus diesem göttlichen Urleben nährte. Es gibt keine abendländische Geistesgemeinschaft, keine Einheit der Seelen, die nicht aus diesem göttlichen Urgrund alle Antriebe, Sehnsüchte und Hoffnungen nehmen müßte. Christus ist und bleibt das Herz der Menschheit, ihre wahre und einzige Heimat, wo sie Ruhe findet für ihre Seele. Das ist unser Glaube: entweder wird die abendländische Menschheit untergehen — schon stehen die Propheten ihres Untergangs auf —, oder sie wird neu geboren in dem, der unser Leben ist. Und die Bringerin dieses Lebens Christi wird jene Kirche sein, die Christus auf Petrus gebaut hat. Denn ihr allein ward die Verheißung, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden. Sie allein besitzt die Gewähr der Dauer, ihr allein gehört die Zukunft. Wie die Kirche durch die geschlossene Einheit und Kraft ihrer Christusbotschaft der mittelalterlichen Völkerwelt die innere Einheit und die starke Seele gab, und wie sie im harten, unerbittlichen Kampfe mit primitiven, heidnischen Instinkten und mit dem immer neu aufstehenden Cäsarenwahn die Hoheit, Reinheit und Freiheit der christlichen Religion und Sittlichkeit wahrte, so vermag sie allein in der Gegenwart in die auseinanderflutende, zerrinnende, vertrocknende abendländische Geistesbewegung wieder ein einziges erhabenes Ziel, auferbauende und treibende religiöse Kräfte, positive sittliche Energien und lebensweckende Spannungen hineinzutragen. Und sie allein vermag die abgerissenen Fäden mit jener großen, reichen Vergangenheit wieder anzuknüpfen, aus der unsere abendländische Kultur

emporgeblüht ist. Ob wir nach vorwärts oder nach rückwärts blicken: ohne die Petruskirche wird es keine innere dynamische Einheit, keine „Geschichte“ des Abendlandes mehr geben, sondern nur ein Nacheinander von Ereignissen ohne Ziel und Zweck, das Zucken eines Körpers, dessen Seele entflohen ist. So brauchen wir die Kirche, um leben zu können.

Freilich, so viele sehen sie nicht. Das ist nicht fremde Schuld allein. *Mea culpa, mea maxima culpa* müssen auch wir Katholiken bekennen, wenn immer noch düstere Nebelschwaden der Vorurteile und Mißverständnisse das lichte Bild unserer Kirche verhüllen. Nicht zuletzt aus den eigenen Unvollkommenheiten und Schwächen und Sünden stiegen jene schwarzen Nebelbilder auf und verhüllten das Antlitz der Braut Christi. Wenn Gott es zuließ, daß ganze große Teile unserer Kirche mit einer Fülle wertvollster edelster Kräfte sich von uns trennten, so strafte er damit nicht bloß diese Teile, sondern auch uns selbst. Und diese Strafe, diese strafende Zulassung muß uns, wie alle Zulassungen Gottes, ein Mahnruf zur Selbsteinkehr werden, ein ernstes *μετανοείτε*. Den Geist Jesu, wie er in der Kirche objektive Gestalt gewonnen hat, müssen wir alle subjektiv in uns ausprägen, den Geist vor allem der Liebe und Brüderlichkeit³⁴, der Treue und der Wahrhaftigkeit. Dann kann es nicht ausbleiben, dann wird es uns Gott — wenn auch erst über lange Umwege, über schwere innere Krisen der abendländischen Geistigkeit hindurch — wieder in Gnade gewähren, daß wir uns alle wieder finden, daß die innere Geistesgemeinschaft mit Jesus auch zu einer äußeren Gemeinschaft werde, zu einer einzigen Herde unter einem einzigen Hirten, dem pastor angelicus. Dann wird sich jenes heilige Flehwort erfüllen, das Jesus vor Seinem Sterben zum Vater emporerufen hat: „Für sie alle bitte Ich, die durch ihr Wort an Mich glauben werden, damit alle eins seien, wie Du, o Vater, in Mir und Ich in Dir. So sollen auch sie in Uns eins sein, damit die Welt glaube, daß Du Mich gesandt hast“ (Joh. 17, 20f.).

DIE GEMEINSCHAFT DER HEILIGEN

Wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit
(1. Kor. 12, 26)

Papst und Bischof sind die eigentlichen Aufbauorgane der raumzeitlichen Erscheinung des Leibes Christi. Geboren aus der den Leib Christi als Einheit setzenden und bewährenden Kraft der Liebe und legitimiert durch den besonderen Einsetzungsakt des Herrn üben sie die für den Bestand des Leibes Christi wichtigste Gliedfunktion aus, die ordnende Kirchengewalt. Aber in diesem ihrem ordnenden Liebesdienst erschöpft sich durchaus nicht die organische Tätigkeit des Leibes. Die Kirche als Leib Christi auf Erden ist nicht bloß Kirchenamt, nicht bloß Papst und Bischof. „Wenn alles nur ein Glied wäre, wo wäre da der Leib? Nun aber sind es viele Glieder, jedoch nur ein Leib“ (1. Kor. 12, 19). Von dem, der das Haupt ist, Christus, wird „der ganze Leib durch den Dienst eines jeden Gelenkes zusammengefügt und zusammengehalten und jedem Teil seine bestimmte Arbeitsleistung zugemessen, und so vollzieht sich das Wachstum des Leibes, bis er in Liebe auferbaut ist“ (Eph. 4, 15. 16). Es gibt also eine reiche Fülle von Gliedfunktionen. Ja, im Gedankengang des Apostels ist es so, daß jeder, der dem Leib Christi glaubend und liebend eingefügt ist, eine besondere Funktion innerhalb dieses Leibes zu verrichten hat. „Wie wir an dem einen Leib viele Glieder besitzen, die Glieder aber nicht alle die gleiche Verrichtung haben, so bilden wir alle zusammen einen Leib in Christus; im Verhältnis zueinander aber sind wir Glieder, ausgestattet mit verschiedenen Gaben, je nach der Gnade, die uns verliehen ist“ (Röm. 13, 4ff.). Und jede dieser Gliedfunktionen hat ihre Bedeutsamkeit für das Gedeihen des Leibes. Es gibt keine Gnadengabe, die reiner Eigenbesitz sein dürfte, es gibt keinen Segen, der nicht allen zumal gehörte. „Wenn der Fuß spricht: Weil ich nicht

Hand bin, gehöre ich nicht zum Leibe, gehört er deswegen etwa nicht zum Leibe? Wenn das Ohr sagte: weil ich nicht Auge bin, bin ich kein Teil des Leibes, gehört es darum etwa nicht zum Leibe“ (1. Kor. 12, 15 ff.)? Gerade in dieser engeren Bezogenheit auf den Gesamtorganismus, in diesem solidarischen Charakter jeder christlichen Lebensfunktion liegt ihr letzter Sinn innerhalb des Leibes Christi.

Alle Glieder sind also für den Leib Christi notwendig, wenn auch in verschiedener Hinsicht: die einen, wie Papst und Bischof, dienen der äußeren Struktur, der Statik des Leibes Christi, die übrigen seiner inneren Dynamik. Im Licht ihrer letzten Zweckbestimmung kann von einer eigentlichen Rangordnung der Gnadengaben nicht mehr gesprochen werden. „Es darf das Haupt nicht zu den Füßen sagen: ich brauche euch nicht. Nein, vielmehr sind diejenigen Glieder des Leibes, welche die schwächeren zu sein scheinen, die notwendigeren“ (1. Kor. 12, 21 f.). So mag es denn sein, daß, wenn auch für die äußere Geschichte des Leibes Christi das Wirken der Aufbauorgane, die Amtshandlungen von Papst und Bischof, in die Augen springender sind, für seine innere Geschichte, für die Ausgestaltung der Fülle Christi, das fröhliche Betteln eines Franz von Assisi, die Nachtwachen eines Ignatius von Loyola und die Krankenpflege eines Vinzenz von Paul größere Bedeutsamkeit beanspruchen.

Von diesem aufbauenden Wirken der „schwächeren“ Glieder des Leibes Christi sei im folgenden die Rede. Wir beantworten die Frage: In welchem Sinn und Umfang bauen nicht bloß Bischof und Papst, sondern auch die übrigen Gläubigen am Leibe Christi mit? Inwiefern kommen die besonderen Gaben jedes einzelnen Gläubigen dem Gesamtorganismus zugute?

Es ist das Dogma von der *communio sanctorum*, das uns auf diese Frage Antwort gibt. Unter der Gemeinschaft der Heiligen versteht die Kirche in erster Linie die Geistes- und Gütergemeinschaft der Heiligen auf Erden, d. h. jener, die in

Glaube und Liebe dem einen Haupt Christus eingegliedert sind, weiterhin aber auch die lebensvolle Verbindung dieser Christgläubigen mit all jenen Seelen, die in der Liebe Christi aus der Welt geschieden sind, und die entweder als Selige bereits im Zustand der Verklärung ihren Gott schauen dürfen oder im Zustand der Läuterung diesem Schauen entgegenharren. Es ist die Welt aller in Christus Erlösten, die in den verschiedenen Stadien ihrer Entfaltung als streitende, leidende und triumphierende Kirche durch das eine Gnadenhaupt Jesus Christus zu einer einzigen Familiengemeinschaft, ja zu einem einzigen heiligen Leib zusammengeschlossen sind.

1. Die streitende Kirche (*ecclesia militans*). — In der Stille kämpfen sie hier auf Erden, die „Heiligen“ Christi, „das heilige Volk“ (1. Petri 2, 9), nicht mit lautem Getöse und mit großen Gebärden. Sie streiten nicht gegen die Menschen, sondern gegen die Sünde; sie ringen um die eine Perle, um den kostbaren Schatz. In knappen, anschaulichen Strichen ist ihr Bild in der Bergpredigt des Herrn gezeichnet. Es sind die „Armen im Geist“, die Aschenbrödel in Staat, Kirche und Gesellschaft, die Verkannten, Geringgeachteten, die tagtäglich ihren scheuen Weg der Pflicht gehen und sich nicht genug wundern können, daß der große heilige Gott auch bei ihnen sein will. Es sind die „Sanftmütigen“, die niemals über das Leben murren und es immer am liebsten so nehmen, wie Gott es ihnen schickt. Es sind die „Trauernden“, die in einsamen Nächten zu Gott wimmern: Herr, nicht mein Wille geschehe, sondern der Deine, und die zuletzt eben diesem Gott fröhlichen Herzens danken, daß sie mit Jesus leiden dürfen. Es sind, die „Hunger und Durst haben nach der Gerechtigkeit“, jene, denen nichts ferner liegt als behäbige Frömmigkeit und satte Tugend, denen vielmehr der eigene Unwert schmerzlich auf die Seele brennt, und deren Leben ein beständiges Sichausstrecken nach der Erlöserhand Jesu ist. Es sind die „Barmherzigen“, denen fremde Not

eigene Not ist, die über hartes Geröll, über Sünde und Schmutz den Weg zum darbedenden Bruder finden, und denen kein Undank die Hand verkrampft. Es sind die „Herzensreinen“, die Menschen mit lauterem Kindergemüt, die arglos Gütigen, Leuchtenden, für die das Leben ein Sonnentag ist, ein herzliches Plaudern: abba, Vater! Es sind die „Friedensbringer“, jene Menschen des Heiligen Geistes, der inneren Reife, des heiteren Gleichmaßes, von denen Ruhe und Friede ausströmt als wie von einem Gotteshaus, vor denen alle Zwietracht beschämt verstummt. Es sind endlich jene, die „um der Gerechtigkeit willen“, „um Seinetwillen“ verfolgt werden, die apostolischen Seelen, die nimmermüden Arbeiter im Weinberg des Herrn, die in Wort und Schrift, in Lehre und Beispiel, „es sei gelegen oder ungelegen“ (2. Tim. 4, 2) für Seine Wahrheit Zeugnis geben. Sie suchen nicht das Ihre, weder Anerkennung von der Welt noch kirchliche Ehren. Sie suchen nur Seelen. Und darum ist ihr Schicksal Schmähung, Verfolgung und Haß. Denn an ihrem Wirken entzündet sich zumal der Kampf der Geister, der Hohn und das Gelächter der Weisen dieser Welt.

Die leidende Kirche (ecclesia patiens).— Es ist nicht so, wie alte und neue Schwärmersekten meinten, als ob die Menschenseele nach ihrer Trennung vom Leib neue Möglichkeiten innerer Ausreifung, neue Gelegenheiten des Wachstums im Guten vorfände, oder als ob sie gar Neubildungen, Metamorphosen und Wiedergeburten erfahren könnte, die sich von der auf Erden eingeschlagenen Lebensrichtung wesenhaft unterschieden. Alle diese Theorien haben zur Voraussetzung, daß das Leben auf Erden und im Leib ein böses Verhängnis, etwas der Geistseele Wesensfremdes und Unnatürliches sei, die traurige Folge etwa irgendeines vorweltlichen Sündenfalls, daß sich somit der menschliche Geist erst mit dem Tod des Leibes wieder selbst geschenkt werde und seine ursprünglichen reichen Kräfte ungehemmt zu entfalten vermöge.

Diesem dualistischen Wahn gegenüber vertrat die Kirche im

2
Licht des Schöpfungsberichts von jeher die Wahrheit, daß der Menschengeist wesenhaft auf seinen Leib hingeordnet, und daß folglich sein irdisches Dasein nichts weniger als strafverschuldet sei. Das reine, volle Menschentum kann sich nur so lange zu erschöpfender Auswirkung bringen, als Leib und Seele, Geistiges und Sinnliches in ihrer organischen Einheit verbunden bleiben, also einstweilen, solange die Auferstehung nur süße Hoffnung ist, in der Zeit der irdischen Pilgerschaft. Die Trennung der Seele vom Leib bedeutet, in sich gesehen, nicht eine Vervollkommnung des Menschengeistes, sondern in gewisser Hinsicht seine Denaturierung, eine Lähmung der rein menschlichen Tätigkeit. Darum das in der Offenbarung überreich bezeugte kirchliche Dogma, daß der Mensch nur im Diesseits (in statu viae), nicht im Jenseits (in statu termini) für das ewige Leben wahrhaft Frucht bringen könne. „Wirket, solange es Tag ist, denn es kommt die Nacht, da niemand mehr wirken kann“ (Joh. 9, 4; vgl. 1. Kor. 15, 24ff.). Diese Erde allein ist der Acker, auf dem der gute Same wie das Unkraut keimt und treibt. Drüben ist ewiger Erntetag. Es gibt kein „verdienstliches“ Werk im Jenseits, nichts, das den Menschen auf eine höhere Wert- und Seligkeitsstufe erheben könnte. Vor Gott stehend im besonderen Gericht sieht er sich durch das Urteil des eigenen Gewissens ein für allemal den Verfluchten oder den Gesegneten des himmlischen Vaters zugewiesen. Und ein für allemal wird seine Geistigkeit jene Wesenszüge tragen, die sie während ihres irdischen Tagewerkes im Ringen mit Gott, mit dem, was im Licht der Gnade als Gewissensforderung vor ihr stand, erworben hat. Die katholische Lehre von der leidenden Kirche hat also nichts mit jenen vom Orient her gespeisten platonisch-origenistischen Ideen zu tun, wonach nach dem Tod ein neues Entwicklungsstadium für die Menschenseele einsetzt. Andererseits ist es katholischer Glaube, daß nicht jede Seele, wenn sie anders im Zustand der heiligmachenden Liebe von hinnen geschieden ist, sofort der ewigen Seligkeit, der Gott-

schauung, teilhaft wird. Die heiligmachende Liebe gibt zwar ein Anrecht auf den Gottesbesitz, ja sie ist bereits keimhaft die Teilnahme am göttlichen Leben. Allein da sie nach dem katholischen Rechtfertigungsbegriff (vgl. S. 197 ff.) nicht in einer äußeren Zurechnung der Verdienste Christi, in einem äußeren Anziehen Seiner Gerechtigkeit besteht, sondern in einem gnadenvollen Aufquellen der schöpferischen Liebe Christi in uns, im übernatürlichen Aufbrechen eines neuen Willens zum Guten und Heiligen, so ist ihr das Drängen auf Heiligung und Vollendung wesentlich, und erst in dieser Heiligung kommt sie zur Ruhe. Der homo sanctus im strengen Sinn ist also nicht schon der gnadenerfüllte Mensch, sondern jener, der dieser Gnade in seinem Leben freien Lauf ließ, der unter ihrer weckenden Kraft alles Böse in seinem Wesen — bis zum heimlichsten Gedanken und den leisesten Neigungen — tötete und alles Gute zur Herrschaft brachte, der vollkommene, der reine Mensch. Nur dieser von der Gottes- und Nächstenliebe in allen Bezirken seines Wesens durchfeuerte, verklärte Mensch wird Gott schauen. Gibt es einen solchen Menschen auf Erden? „Wer wird stehen können vor dem Herrn, diesem heiligen Gott“ (1. Kön. 6, 20)? Christus würde darauf das gleiche sagen, was er in einem analogen Fall den Jüngern antwortete: „Was beim Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott“ (Lk. 18, 27). Die geschichtliche Erfahrung bezeugt, daß es Gott zuweilen gefallen hat, in Gefäßen menschlicher Schwachheit Seine Kraft zu offenbaren. Es gab und gibt Heilige, die tatsächlich schon in diesem Leben zum Vollalter Christi heranreiften, mögen sie auch dem äußeren Menschen nach Kinder ihrer Zeit geblieben sein und ihre letzte sittliche Vollendung erst durch ihr Sterben erlangt haben. Aber dieselbe Erfahrung lehrt uns auch, daß die große Mehrzahl der aus dem Leben scheidenden frommen Gläubigen nicht zu jener Höhe des christlichen Ideals, des „Vollkommenseins wie der Vater“ emporgestiegen ist, die der Herr von uns haben will, und die in der Kindschaftsgnade vor-

gezeichnet und keimgelegt ist. Ein Großteil der Christen stirbt, nur im Kern ihres Seins auf Gott, den absoluten Wert, bezogen und ihm hingegeben, an ihrer Randzone aber noch unfertig und unausgereift. Gott herrschte noch nicht, als sie starben, in allen Räumen und Winkeln ihres Wesens. So manches an ihnen war noch triebhaft und ungeordnet; es geschahen zuweilen sittliche Verstöße, ohne daß ihnen das Gottwidrige ihres Tuns oder Unterlassens deutlich zum Bewußtsein gekommen wäre. Es waren Sünden, die sie mehr erlitten als willentlich vollbrachten, Sünden, die mehr aus ihrer ungeordneten Natur denn aus ihrem Personkern hervorgingen. Läßliche Sünden nennt sie daher die Theologie. Es sterben tatsächlich ungezählte Gläubige, belastet mit läßlichen Sünden. Als solche sind sie unfähig, „den heiligen Weg zu betreten“ (vgl. Js. 35, 8).

Es ist ja nun denkbar, daß das Todeserlebnis selbst für manche diese letzte Reinigung bringt. Je mehr die Sinnenwelt und ihr verwirrender Spuk erlischt, je drückender die Verlassenheit und das grenzenlose Alleinsein auf ihnen lastet, je quälender der Schauer vor der neuaufsteigenden höheren Wirklichkeit, vor dem bevorstehenden Gericht ihr Schuldgefühl aufrüttelt, desto inniger und vertrauender klammern sie sich in diesem Todesschrecken an den barmherzigen Gott. Wie ein Kind, das im unruhigen Schlaf nach der weichen Hand der Mutter sucht, so tasten sie nach Gott, dem Leben ihres Lebens. Und eine heiße Liebe zum Vater quillt in ihnen auf, eine Liebe, die mit Freuden bereit ist, das Leben daranzugeben, eine vollkommene Liebe. In dieser Glut stirbt alle Sünde und alle böse Neigung und erlischt alle Sündenstrafe. Die Seele tritt ein in die Freuden ihres Herrn.

Aber nicht allen in Christus Sterbenden ist solch glückseliger Tod beschieden, weil sie entweder plötzlich dahingerafft werden oder nicht jene Tiefe und Kraft der Verinnerlichung aufbringen, die solcher Liebestod voraussetzt. Will man nun nicht annehmen, daß diese ohne vollkommenen Liebesakt Dahinsterbenden

sozusagen auf rein magischem Weg, ohne jedes persönliche Zutun, durch unmittelbares Eingreifen der göttlichen Barmherzigkeit von ihren Mängeln gereinigt und für die Gottschauung befähigt werden — wo bliebe da Gottes Gerechtigkeit, ihre Forderung, daß der Mensch mit der Gnade mitwirke! —, und will man andererseits daran festhalten, daß diese Sterbenden, weil im Kern ihres Wesens Gott verbunden, nicht ewig von Gottes Anschauung getrennt sein können — wo bliebe sonst Gottes Barmherzigkeit! —, kann es nicht anders sein, als daß auch nach ihrem Tod irgendeine Möglichkeit seelischer Läuterung gegeben sein muß. An diese Möglichkeit dachte schon Judas der Makkabäer, als er für die im Glaubenskampf gegen Gorgias gefallenen Helden, die in bösem Widerspruch mit dem mosaischen Gesetz unter ihren Kleidern Weihegeschenke von Götzen verborgen hatten, „Opfer und Fürbitten“ in Jerusalem darbringen ließ, damit sie so „von ihren Sünden befreit“ und der „Auferstehung“ teilhaftig würden (2. Makk. 12, 43f.). Auf diese Möglichkeit spielt auch Jesus an, wenn Er vor einer gewissen Sünde gerade deshalb warnt, weil sie „weder in dieser noch in der künftigen Welt vergeben wird“ (Mt. 12, 32), und wenn Er von einem Kerker spricht, aus dem niemand entrinnen wird, „bis er den letzten Heller bezahlt hat“ (Mt. 5, 25). Sie hat wohl auch Paulus im Auge, wenn er 1. Kor. 3, 11ff. von jenem Lehrer und Prediger, der auf dem einen Grund, welcher Christus ist, nur Holz, Heu und Stroh weiterbaut, versichert, daß er, ob auch sein Werk dereinst im Gerichtsfeuer verbrenne, doch persönlich gerettet werde, jedoch „so wie durch Feuer“, d. h. doch wohl: nicht ohne Mühe und Schmerz. Es ist kein Grund sichtbar, weshalb dieses paulinische Wort nur vom ungenügenden christlichen Lehrer und nicht vielmehr von allen Christen gelten soll, die zwar ihr Lebenswerk auf Christus gründen, aber aus sittlicher Schwäche nur Mangelhaftes wirken. Im Gedenken an „diese Errettung, so wie durch Feuer“ pflegten schon die alten Christen, wie uns Tertullian bezeugt, und wie es

frühchristliche Grabinschriften immer wieder bestätigen, für den Frieden (*pax*), die Erquickung (*refrigerium*), die ewige Ruhe (*requies*) der Verstorbenen Gebete, Almosen und zumal das eucharistische Opfer darzubringen.

Von dieser Grundlage aus formulierte die Kirche auf den Konzilien von Lyon, Florenz und Trient das Dogma, daß es einen Läuterungszustand (*purgatorium*) nach dem Tode gebe, und daß die ihm unterworfenen Seelen durch die Fürbitte der Gläubigen Hilfe finden könnten (vgl. *Trid. sess. 25 de purgat.*). Nur um eine Läuterung der Seele handelt es sich, um ein Negatives, um ein Abtun jener Schäden, die ihr aus der Unvollkommenheit ihres Wandels auf Erden noch verblieben sind, nicht um eine positive Erhöhung, Vervollkommnung ihres inneren Werts. Und weil mit dem Tod alle Entscheidung, alle schöpferische Initiative, alles verdienstliche Werk dahin ist, kann dieses Abtun der alten Unzulänglichkeiten nur passiven Strafcharakter haben. Es erfolgt auf dem Weg des genugtuenden Leidens (*satispassio*), nicht der aktiven Genugtuung (*satisfactio*). Die Kirche spricht deshalb von reinigenden und läuternden Strafen (*poenae purgatoriae seu catharteriae*). Alle die bitteren Wirkungen und harten Straffolgen, die nach dem unverbrüchlichen Gesetz der göttlichen Gerechtigkeit selbst mit dem geringsten Bösen noch innerlich verknüpft sind, muß die abgeschiedene Seele nunmehr, da sie die glücklichen Möglichkeiten freiwilliger leichter Herzensbuße im Diesseits nicht hinreichend ausgeschöpft hat, über sich ergehen lassen, bis daß sie das Unselige der Sünde in ihrem letzten bitteren Kern verkostet und auch die leiseste Anhänglichkeit an sie verloren hat, bis alles Halbe und Fragmentarische in ihr Ganzheit geworden ist, die Vollkommenheit der Liebe Christi. Es ist ein langer schmerzvoller Prozeß, „so wie durch Feuer“. Ist es ein wirkliches Feuer? Sein eigentliches Wesen wird uns hier auf Erden wohl immer verborgen bleiben. Wir wissen nur so viel, daß nichts die „armen“ Seelen härter drückt als das Bewußtsein,

durch eigene Schuld der beseligenden Anschauung Gottes für geraume Zeit entbehren zu müssen. Je mehr sie sich ihrer engen Ichbezogenheit allmählich im ganzen Umkreis ihres Lebenswillens entwinden, je freier und ungehemmter sich ihr ganzes Herz den Tiefen und Weiten Gottes öffnet, desto mehr verinnerlicht, verklärt sich dieser Schmerz der Gottesferne. Es ist das Heimweh nach dem Vater, das wie mit feurigen Ruten die Seele um so schmerzlicher geißelt, je weiter der Läuterungsprozeß fortschreitet.

Das ist das Kennzeichen jenes Zustandes: es ist nicht bloß Strafe und Leid in ihm wie in der Hölle, sondern noch viel mehr drängende Liebe, frohe Hoffnung und sichere Erwartung. Zwischen Sündenleid und Hoffnungsseligkeit schwingt der heilige Rhythmus des Lebensgefühls dieser Seelen. Das unterscheidet sie wesenhaft von denen, die „keine Hoffnung mehr haben“. „Nur eine kleine Weile und ihr Herz wird sich freuen.“ Ein Augenblick wird kommen, da kein Fegfeuer mehr für sie ist, sondern nur mehr der Himmel der Seligen. Es ist nur Durchgangsweg zum Vater, mühselig zwar, aber doch nur ein Weg, auf dem es kein Stehenbleiben gibt, und der ein Weg froher Hoffnung ist. Denn jeder Schritt bringt dem Vater näher. Wie ein Vorfrühling ist das Fegfeuer. Schon huschen warme Strahlen über die harte Scholle und wecken hier und dort schüchternes Leben. Immer reicher strömt Gnade um Gnade, Kraft um Kraft, Trost um Trost vom Haupt Christus in seine leidenden Glieder. Auf immer weitere Bezirke der *ecclesia patiens* fällt seliges Verklärungslicht. Schon erwachen Unzählige zum vollen Lebenstag und singen das neue Lied: „Heil unserm Gott, der auf dem Thron sitzt, und dem Lamme“ (Offenb. 7, 10).

Ecclesia triumphans. — Immerzu strömen unmittelbar oder über den Läuterungsweg der *ecclesia patiens* Scharen von Erlösten in den Himmel hinein, hin zum Lamme und zu dem, der auf dem Thron sitzt, um von Angesicht zu Angesicht — nicht

mehr im bloßen Gleichnis und Abbild — den Dreifaltigen zu schauen, der alle Möglichkeiten und Wirklichkeiten in Seinem Schoß trägt, den Ungeborenen, aus dessen ewigen Lebensfluten alle Wesen Dasein und Kraft, Bewegung und Schönheit, Wahrheit und Liebe trinken. Niemand ist hier, der nicht von Gottes Barmherzigkeit allein heimgeholt wäre. Alle sind sie Erlöste, vom höchsten Seraph bis zum Neugeborenen, dem noch eben, da er von der Erde schied, das Siegel der Taufgnade aufgedrückt ward. Befreit von aller selbstischen Enghheit, hinausgewachsen über alle irdische Beklommenheit, leben sie innerhalb der Liebessphäre, die ihr Wandel auf Erden ihnen vorgezeichnet hat, das große Leben Gottes. Es ist ein wahrhaftes Leben, kein Stillestehen, sondern stete Bewegung der Sinne, des Geistes und des Herzens. Wohl gibt es kein neues Verdienst mehr, kein Fruchtbringen für das Himmelreich. Denn das Himmelreich ist schon da, und die Gnade hat ihr Werk getan. Aber viel reicher als das Leben der Gnade ist das Leben der Glorie. Die unendlichen Weiten und Tiefen des göttlichen Wesens sind die neuen Lebensräume, in denen die Seele die Erfüllung ihres heimlichsten Begehrens sucht und findet. Immer neue Ziele öffnen sich, immer neue Einsichten tun sich auf, immer neue Freudenquellen brechen hervor. Eingegliedert der heiligsten Menschheit Jesu ist die Seele in geheimnisvoller Innigkeit der Gottheit selbst verbunden. Sie spürt den Herzschlag Gottes, Seine innergöttlichen Lebensbewegungen. Dort steht sie, und dort lebt sie, wo die Quellen alles Lebens rauschen, wo der Sinn alles Seins im dreifaltigen Gott aufleuchtet, wo alle Kraft und Schönheit, aller Friede und alle Seligkeit reine Wirklichkeit und lauterste Gegenwart, ein *Nunc aeternum* geworden sind.

Dieses in unerschöpflicher Fruchtbarkeit überquellende Leben der Heiligen ist zugleich ein Leben der reichsten Mannigfaltigkeit und Fülle. Der eine Geist Jesu, ihres Hauptes und Mittlers, offenbart sich in ihnen in all dem bunten Reichtum, in

dem jede einzelne Seele, je nach ihrer besonderen natürlichen Veranlagung und je nach dem besonderen Ruf Gottes, die göttliche Gnadenheimsuchung in sich aufgenommen und verarbeitet hat. Die eine Idee des homo sanctus, des *δοῦλος τοῦ Χριστοῦ*, wie ist sie in tausend und abertausend Entfaltungen und Formen abgewandelt. In ihrer Allerheiligenlitanei führt uns die Kirche in raschem Gang durch diese hierarchia coelestis. Vom Thron der allerheiligsten Dreifaltigkeit hin zur jungfräulichen Gottesmutter und von da über die Scharen der Engelchöre zur einsamen Büssergestalt des Täufers, des großen Wegbereiters, und zu St. Josef, dem Nährvater des Herrn, dem Mann der stillen Pflicht und schlichten Lauterkeit. Neben ihnen ragen die Gestalten der Patriarchen und Propheten auf: primitiv und zuweilen seltsam in ihrem Gebaren, aber Männer des starken Glaubens, des heiligen Trotzes und der heißen Sehnsucht. Von ihnen heben sich leuchtend die Zeugen der Erfüllung ab, die Apostel und Jünger des Herrn: Petrus, Paulus, Andreas, Jakobus und die anderen alle. So viele Namen, so viele Besonderheiten der Anlagen, des Temperaments und des Schicksals. Und doch nur eine einzige Liebe und eine einzige frohe Botschaft. Und rings um sie, wie sproßt und blüht es auf tausend Ackern und in tausend Farben: *omnes sancti martyres — omnes sancti pontifices et confessores — omnes sancti doctores — omnes sancti sacerdotes et levitae — omnes sancti monachi et eremitae — omnes sanctae virgines et viduae — omnes sancti et sanctae Dei*. Es ist die große Schar, die „niemand zählen kann aus allen Völkern und Stämmen, Ländern und Sprachen. Sie stehen vor dem Thron und vor dem Lamm, mit weißen Kleidern angetan und mit Palmen in den Händen“ (Offenb. 7, 9).

Aber so wunderbar herrlich auch alle diese heiligen Gestalten in ihrer Eigenart sein mögen, sie alle überstrahlt die eine, die Königin aller Engel und Heiligen, Maria, die Mutter Gottes. Wie alle Geschöpfe im Himmel und auf Erden ist auch sie aus

dem Nichts zum Dasein gerufen. Ein unendlicher Abstand trennt sie von dem Unendlichen, von Vater, Sohn und Heiligem Geist. Und keine Gnade, keine Tugend, kein Vorzug ist an ihr, den sie nicht dem göttlichen Mittler verdankte. In ihrem natürlichen wie übernatürlichen Sein ist sie ganz Gottesgabe, „voll der Gnaden“ (*κεχαριτωμένη*, Lk. 1, 28). Nichts ist deshalb so verkehrt und ungeheuerlich, denn die Gottesmutter als Muttergöttin zu verlästern und von einem polytheistischen Grundzug des Katholizismus zu sprechen³⁵. Es ist nur ein Gott, der Dreifaltige, und alle Engel und Heilige wesen im Schauer des tremendum mysterium. Aber dieser eine Gott ist ein Gott des Lebens und der Liebe. So groß, so überschäumend ist diese Liebe, daß sie die Menschen nicht bloß durch die natürliche Mitgift des freien Vernunftwillens zum Bild und Gleichnis seiner eigenen Schöpfermacht erhebt, sondern auch diese derart verselbständigten Wesen durch das kostbare Geschenk der heiligmachenden Gnade, durch eine unvergleichliche Teilnahme an der göttlichen Natur und ihren Segenkräften, zu einer Art schöpferischer Mitwirkung am Werk Gottes, zu heilbringender Initiative in der Aufrichtung des Gottesreichs beruft. Das ist der tiefste Sinn und der größte Reichtum der Erlösung, daß sie das vernunftbegabte Geschöpf aus den unendlichen Fernen seiner Seinsohnmacht und aus der abgründigen Verlorenheit seiner Sünde in die göttliche Lebensflut erhebt und eben dadurch fähig macht — secundum analogiam entis, d. h. unter Wahrung seiner wesenhaften geschöpflichen Bedingtheit — am Werk der Erlösung mitzuwirken. Wie nach der Offenbarung die Engel am Schöpfungswerke in ihrer Weise beteiligt waren, und wie sie nachmals Moses das Gesetz übergaben (Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2), also bei der Stiftung des Alten Bundes bedeutsam mitwirkten, so vollzieht sich auch die neue Schöpfung und der neue Bund nicht ohne, sondern durch die Mithilfe der Zweitursachen (*causae secundae*), der seligen Engel und Menschen. So tritt in gewissem Ausmaß die

ganze erlöste Menschheit in den Kreis der göttlichen Lebenskräfte ein. Sie ist insofern nicht bloß Objekt, sondern auch Subjekt der göttlichen Heilswirksamkeit. Nicht Gott allein, nicht das göttliche „Eins“ (*ἕν*) allein, sondern das „Eins und Alles“ (*ἕν καὶ πᾶν*), oder vielmehr: die Fülle der durch das Haupt Christus in den göttlichen Lebensstrom aufgenommenen Glieder, der in seinen Heiligen fruchtbare Gott ist das eigentliche Reich, von wannen aller Segen kommt.

Hier wird aufs neue der Wesensunterschied von Katholizismus und Protestantismus sichtbar. Immer ist es die einseitige Absonderung, die schroffe Trennung, das Schisma, in dem der Protestantismus seine Eigenart bekundet — nicht bloß auf kirchlichem, sondern auch auf religiösem Gebiet. Er trennt das Wissen vom Glauben, die Rechtfertigung von der Heiligung, die Religion vom Ethos, die Natur von der Übernatur, und ebenso trägt er eine Spaltung in die Sphäre der göttlichen Liebes- und Gnadenwirksamkeit hinein. Indem Luther die biblischen Gedanken von der Allwirksamkeit Gottes zur Lehre vom alleinwirkenden Gott verengte³⁶, riß er alle geschöpfliche Eigenkraft aus ihrem Wesenszusammenhang mit dem Göttlichen los und gab sie völliger Unfruchtbarkeit preis. Für Luthers Betrachtungsweise strömt Gottes Barmherzigkeit allein in einförmigem Fluß über die Begnadeten; es ist kein schöpferisches Aufleuchten Seiner Liebe in den Seelen, kein fröhliches Aufwallen und Mitströmen der von Seinem Liebeskuß berührten und erweckten seelischen Kräfte, kein Zusammenfließen des neuen Reichtums mit der Segensfülle Gottes, kein Atemholen Christi in Seinen Gliedern. Gott allein ist am Werk, die starre Monas, der erhabene, unendliche Geist, nicht der Deus incarnatus, der Gott, der sich die Menschennatur zu eigen macht, der durch sie wirkt und leidet, erlöst und heiligt, als wie durch Seine Glieder. Anders der Katholizismus. Er vermag Gott nicht zu denken, ohne zugleich den Menschgewordenen und alle mit Ihm durch Glaube und Liebe zur

physischen Einheit verbundenen Glieder mitzudenken. Der Gott des Katholizismus ist der menschengewordene Gott und eben darum auch der Gott der Engel und Heiligen, nicht der einsame Gott, sondern der Gott der Fruchtbarkeit und Fülle, der Gott, der wie in heiligem Wahnsinn, in wahrhaft göttlicher Torheit die gesamte in der Menschennatur gipfelnde Schöpfung in sich aufnimmt, und der auf neue, unerhörte übernatürliche Weise in ihr „lebt“, in ihr „sich bewegt“ und in ihr „ist“ (vgl. Apg. 17, 28). Auf dieser Grundlage ist die Heiligen- und Marienverehrung der katholischen Kirche zu würdigen. Die Heiligen sind dem Katholiken nicht bloß erhabene Vorbilder seines Wandels, sondern lebendige Glieder, ja auferbauende Kräfte des Leibes Christi. Es eignet ihnen darum nicht bloß eine ethische, sondern eine religiöse Bedeutsamkeit. Sie sind wesenhaft und für immer gleich den Aposteln und Propheten, auf deren Grund sie aufgebaut sind (Eph. 2, 20), die Mitgehilfen Christi (2. Kor. 6, 1), Seine Knechte (Mt. 10, 24) und Hochzeitsleute (Mt. 9, 15), Seine Freunde (Jo. 15, 14) und Seine Ehre (2. Kor. 8, 23). Sie haben alle eine dauernde innere Bezogenheit, einen realen lebendigen Zusammenhang mit dem totus Christus, so zwar, daß sie je nach ihrer besonderen Gliedschaft im Organismus des Leibes Christi für das Gedeihen des ganzen Leibes in Betracht kommen.

Was von den Heiligen im allgemeinen gilt, gilt im höchsten Maß von der Königin aller Heiligen, von der Gottesmutter Maria. Das Muttergottesgeheimnis Mariens umschließt nicht bloß die nackte Tatsache, daß der Logos aus ihrem Schoß Fleisch und Blut, die menschliche Natur angenommen hat. Der Katholik wiederholt nicht bloß frohlockend das Wort des begeisterten Weibes im Evangelium: „Selig der Leib, der Dich getragen hat, selig die Brüste, die Du gesogen hast.“ Ungleich Tieferes hört er aus der Erwiderung Jesu heraus: „Selig, die das Wort Gottes hören und es beobachten“ (Lk. 11, 28). Nicht vornehmlich in der rein leiblichen, sondern in der religiös-sitt-

lichen Linie liegt Mariens Heilsbedeutung. Darin, daß sie, soviel an ihr lag, das Beste ihres Wesens, ja ihr ganzes Selbst in den Dienst Gottes stellte, daß sie, so klein, so unendlich klein alles menschliche Tun und Leiden auch im Angesicht der göttlichen Vollkommenheit sein mag, dieses unendlich Kleine bedingungslos, schrankenlos, der göttlichen Gnadenheimsuchung überließ und sich dadurch zum erhabensten Werkzeug der göttlichen Heilsgnade bereitete. Wohl wissen wir nur wenig von ihrem Vorleben, aber in dem Augenblick, da sie ins Blickfeld der Geschichte tritt, ist sie mit einer Fülle von Licht überschüttet: „Sei gegrüßt, Du Gnadenvolle, der Herr ist mit Dir, Du bist gebenedeit unter den Weibern“ (Lk. 1, 28). Größeres, Heiligeres hat noch kein Engel von einem Menschen, von einem Weib gesprochen. Seit Jahrhunderten vertieft sich die Kirche betend und sinnend in diesen Engelsgruß und entdeckt in ihm immer neue Herrlichkeiten Mariens. Und noch ist ihr Geheimnis nicht ausgeschöpft. Im Licht derselben evangelischen Geschichte steht sie ferner vor uns wie eine, die aus dem tiefen Bewußtsein ihrer Niedrigkeit heraus (Lk. 1, 48. 52. 53) voll ekstatischer Freude in ihrem Gottheiland allein frohlockt (1, 45) und in der Inbrunst ihrer jungfräulichen Hingabe und im Überschwang ihrer Geistergriffenheit schier Unglaubliches schaut und verkündet: „Siehe, von nun an werden mich selig preisen alle Geschlechter“ (1, 48). Wie niemand, so umfaßt sie gleich in den ersten Anfängen des Evangeliums seine weltumgestaltende, sieghafte Kraft. „Regina prophetarum“ nennt sie deshalb die Kirche. Wir wissen weiterhin, daß die Niedrigkeit, Schlichtheit einerseits, der starke, frohe Glaube andererseits durch ihr ganzes ferneres Leben ging. Bethlehem und Golgatha umgrenzen einen Weg herbster Entsagung, heldenmütigen Selbstverzichts, einen Weg der völligen „Entäußerung“ (exinanitio), wie ihn Jesus selbst vorausgegangen war (Phil. 2, 7). Immer schärfer drang das Schwert, von dem Simeon geweissagt hatte (Lk. 2, 35), durch ihre Seele, als sie im fortschreitenden Prozeß

— von der Tempelszene an, wo sie zum erstenmal das Opfer-
tum ihrer Mutterschaft kalt und schaurig anwehte (Lk. 2, 49),
bis zur Hochzeit von Kana (Jo. 2, 4) und jener Begegnung
in Kapernaum (Mk. 3, 33 = Mt. 12, 48 = Lk. 8, 21), wo sie
das Wort traf: „Was habe ich mit dir zu tun, Weib?“ „Wer
ist meine Mutter?“, und von da bis zum Kreuz (Jo. 19, 26. 27)
— als sie bei all diesen Vorgängen in immer tieferem, immer
leidvollerem Erleben und Verstehen ihr göttliches Kind dem
eigenen Herzen entwenden und dem Vater dahingeben mußte.
„Regina martyrum“. — Aber stark wie ihre Demut war ihr
Glaube. „Sie behielt alle Worte“, die über ihr Kind gesprochen
wurden und „bewahrte sie in ihrem Herzen“ (Lk. 2, 19. 51). So
ward sie die kostbare, ungetrübte Quelle der Jugendgeschichte
Jesu, ihre treue Evangelistin, „Regina evangelistarum“.
Derselbe mütterliche Glaube veranlaßte nachmals das Wunder
Jesu in Kana, das erste Aufleuchten Seiner Herrlichkeit unter
den Menschen (Jo. 2, 1). Und Maria war auch selige Zeugin
Seiner letzten Herrlichkeitsoffenbarung in den Feuergluten
von Pfingsten (Apg. 2, 14). Es gab keinen Apostel, der so
Reiches, so Tiefes über Jesus erfahren hatte, und der es so treu
bewahrte wie sie. „Regina apostolorum“. Dieses lichte Marien-
bild, wie es Lukas und Johannes zeichnen, meint der Herr,
wenn Er das Weib im Evangelium von der leiblichen Mutter-
schaft Mariens auf ihre geistige Hoheit verweist: „Selig sind,
die das Wort Gottes hören und es befolgen“ (Lk. 11, 28). Von
hier aus empfängt die Verkündigungsszene ihren leuchtenden
Gehalt und ihr heilsgeschichtliches Verständnis. Die ganze
Hoheit der sittlichen Persönlichkeit Mariens, die ganze Innig-
keit ihrer jungfräulichen Hingabe, der ganze Starkmut ihres
Glaubens gipfelt in dem Wort, das sie zum Engel sprach:
„Siehe, ich bin die Magd des Herrn, mir geschehe nach Deinem
Wort.“ Das war kein Wort, wie es der Alltag in wechselndem
Spiel und glücklichem Zufall hervorbringt. Es war ein Wort
aus den Hintergründen und Tiefen einer über alles Erdenmaß

reinen und hochgestimmten Seele, ein Wort, das ihr Wesen war, ihr Wort, ihre Tat. Sie weihte dadurch wahrhaftig ihren Leib zu einem „vernünftigen Gottesdienst“ (vgl. Röm. 12, 1f.). Das macht ihre Seligkeit aus. Das „Selig“, mit dem der Herr den Lobpreis des Weibes richtigstellt, klingt denn auch wie eine bewußte Anknüpfung an das „Selig“ des Engels im gleichen Evangelium: „Selig bist du, die du geglaubt hast, daß in Erfüllung gehen wird, was dir vom Herrn gesagt worden ist“ (Lk. 1, 45). In diesem „Selig“ klingt die Freude der Erlösten wider, es ist der erste Jubelruf der Frohbotschaft. Er gilt Maria vor allen andern, weil sie vor allen anderen durch ihr gläubiges „fiat“ den Weg der Erlösung gegangen ist, ja diesen Weg mitbereitet hat. Ohne ihr Jawort gäbe es keine Erlösung. So aber ward sie zur „ianua coeli“ für uns alle.

Wie nirgends leuchtet in Maria die wunderbare Tatsache auf, daß nicht Gott allein, sondern daß auch geschöpfliche Kräfte — nach dem Ausmaß ihrer Geschöpflichkeit — ursächlich am Erlösungswerk beteiligt sind. Wohl war es eitel Gnade, daß Maria diesen Weg gehen konnte, daß sie von Ewigkeit her zur Gottesmutterchaft berufen und von Anfang an in den Erlöserseggen Christi eingebettet war, daß sie also ohne Erbsünde als „immaculata“ ins Dasein trat. Eitel Gnade legte ihr auch die heiße, restlose Hingabe an den Gottheiland und den Willen zu Jungfräulichkeit ins Herz, so daß sie „keinen Mann erkannte“ (Lk. 1, 34) und als *virgo virginum* jene verschlossene Pforte wurde, „durch die niemand gehen wird, weil der Herr, der Gott Israels, durch sie eingetreten ist“ (vgl. Ezech. 44, 2). Aber die Gnade Gottes vergewaltigt nicht, sondern will frei ergriffen sein. Und darum bleibt, so unendlich klein auch Mariens Eigentat vor der göttlichen Liebestat erscheinen mag, ein menschlicher Einschlag im Heilsgewebe der göttlichen Liebe, das „fiat“ Mariens. Und darum erhebt der Katholik Maria über alle Engel und Heiligen (*Hyperdulia*), weil es Gott gefallen hat, gerade ihrer sittlichen Entscheidung eine wirksame

Stelle im Erlösungswerk einzuräumen. Seit Justin werden die Väter nicht müde, an diese heilsgeschichtliche Bedeutung Mariens zu erinnern und sie mit der Untat des ersten Weibes in Zusammenhang zu bringen. Wie Evas Ja zum Wort der Schlange das Verderben einleitete, so knüpft sich an Mariens Ja zur Botschaft des Engels die Erlösung der Welt. So eignet Maria nicht bloß eine persönliche Beziehung zum Gottessohn und ein persönliches Heil, sondern darüber hinaus eine Heilsbeziehung zu den „vielen“, die durch ihren Sohn erlöst wurden. Mit dem Erlöser gebar sie auch die Erlösten. So ist sie die Mutter der Gläubigen. Der Katholik kennt nicht bloß einen Vater, sondern auch eine Mutter im Himmel. Ist sie auch wegen ihrer menschlichen Natur um Unendlichkeiten vom Vater geschieden, so ist sie doch durch Seine besondere Gnade in wundersame Gottesnähe erhoben und strahlt als Erlösermutter Gottes Güte und Reichtum in einer Innigkeit und Zartheit wider, wie es kein anderes Geschöpf vermag. Die ganze Urgewalt der Gefühle, die im Wort Mutter beschlossen liegen, drängt zum Ausdruck, wenn der Katholik von seiner himmlischen Mutter spricht. Sie ist wie eine gnadenvolle Offenbarung gewisser unsagbarer Letztheiten im Wesen Gottes, die zu fein und zu zart sind, als daß sie anders denn im Spiegel einer Mutter erfaßt werden könnten. Ave Maria!

2. Von der Erde über den Reinigungsort zum Himmel führt der Weg der Heiligen. Es ist aber kein einsamer Weg, sondern ein Dahinschreiten in der Gemeinschaft des Leibes Jesu, ein Wachsen und Blühen in der Fülle Christi, im wechselseitigen Geben und Nehmen, „je nach der Gnadengabe, die einem jeden Glied verliehen ist“. Wir verwiesen schon darauf: indem die Heiligen im Himmel und auf Erden derart geben und nehmen, gewinnen sie im Organismus des Leibes Christi nach bestimmtem Ausmaß eine aktive Bedeutung. Wenn die Kirche von der *communio sanctorum* spricht, so denkt sie in erster Linie an

dieses Aufeinanderwirken, Ineinanderfluten der Lebenskräfte Jesu in Seinen Heiligen, an diesen übernatürlichen Wechselverkehr und Gütertausch, an das Solidarische ihres Lebens und Webens. Es ist nicht so, als ob die Gemeinschaft der Heiligen lediglich darin bestünde, daß jedes Glied des Leibes Christi seine Gliedfunktion getreu zum Besten des Leibes ausübt, daß also jeder Heilige dadurch allein, daß er seiner persönlichen Aufgabe innerhalb des Leibes Christi genügt, auch schon Heiligengemeinschaft pflegt. Der hl. Paulus verweist darauf: „Wenn ein Glied verherrlicht wird, so freuen sich alle Glieder mit. Wenn ein Glied leidet, so leiden alle Glieder mit.“ Über den persönlichen Aufgabenbereich hinaus verbindet also alle Heiligen ein solidarisches Lebensgefühl, das Ineinander und Miteinander ihrer persönlichen Sorgen und Freuden. Als Glieder Christi, nicht als einzelne Seelenmonaden stehen sie vor Gott. So individuell auch ihr Heiligenleben beschaffen sein mag, es ist doch das Leben des Gliedes Christi, d. h. ein Leben, das allen zumal gehört. Mag sonach das Dogma von dem übernatürlichen Wechselverkehr und Gütertausch aller Heiligen auch ausdrücklich erst um die Mitte des 5. Jahrhunderts dem apostolischen Glaubensbekenntnis eingefügt worden sein, so ruht es doch wesentlich auf jenen paulinischen Gedanken. Es merkt im Licht der uralten kirchlichen Gebetspraxis nur näherhin an, worin diese solidarische Gemeinschaft des Lebens im einzelnen bestehe. Indem wir uns im folgenden die besonderen Weisen und Wege dieser solidarischen Gemeinschaft vor Augen führen, wird uns von neuem das Weltweite, ja Gottweite der katholischen Betrachtung sichtbar, wie sie Gott und Mensch in einen einzigen gewaltigen Lebenskreis zusammenspannt, auf daß Gott sei „alles in allem“; wie sie aber andererseits in keuschester Ehrfurcht vor der Erhabenheit des Göttlichen stillesteht und peinlich sorgsam die Grenzen beachtet, welche allem Geschöpflichen wesensmäßig gesteckt sind. Es sind drei große Lebensbewegungen, welche der Ge-

meinschaft der Heiligen ihre seligen Spannungen und ihre reiche Fruchtbarkeit geben. Von der triumphierenden Kirche fließt der Strom der schenkenden Liebe zu den Gliedern Christi auf Erden, und von da rauscht er in tausend Bächen zurück zu den Seligen im Himmel. Ein ähnlicher Liebesaustausch wiederholt sich zwischen den Gliedern der leidenden und streitenden Kirche. Und der dritte Gemeinschaftskreis umfängt die Glieder der streitenden Kirche auf Erden und schafft hier jene fruchtbaren Lebenszentren, aus denen sich das Leben der irdischen Glaubensgemeinschaft fort und fort erneuert.

Die triumphierende und streitende Kirche. — Ihre Lebensbeziehungen äußern sich in der Verehrung der Engel und Heiligen einerseits, in ihrer Fürbitte und in der Zuwendung ihrer Verdienste andererseits. Wohl ist es ein Hauptstück der kirchlichen Predigt, daß Gott allein Anbetung gebührt. Vom Martyrium Polykarps an, das uns als erste altchristliche Urkunde den urchristlichen Märtyrerkult bezeugt (17, 3), über Augustin und Hieronymus, die beredten Anwälte der Heiligenverehrung, bis zum hl. Thomas, der wie keiner das Wesen des katholischen Heiligenkults lichtvoll bestimmt hat, heben die kirchlichen Theologen mit Nachdruck hervor, daß sich die Verehrung, die wir den Engeln und Heiligen erweisen, wesenhaft (*specificce*) von der Anbetung Gottes unterscheidet. Der Unterschied ist kein anderer wie der zwischen Schöpfer und Geschöpf. Gott allein gebührt die völlige Hingabe des ganzen Menschen, der Kult der Anbetung, jener Kult und jenes Gebet, das der Schauer vor dem *tremendum mysterium* durchzittert (*cultus patriae*). Zu Ihm allein rufen wir: „Herr, erbarme Dich unser“, weil er allein der Allvollkommene, der Unendliche, der Herr ist. Aber so durchgreifend und schöpferisch ist Gottes Herrlichkeit, daß sie nicht bloß auf dem Antlitz des Erstgeborenen, sondern all derer aufleuchtet, die in Ihm Kinder Gottes geworden sind, mit unverlöschbarem Glanz also auf dem Antlitz der Seligen. So lieben wir sie wie die

tausend Tautropfen, in denen sich die Glut der Sonne spiegelt. Wir verehren sie, weil uns in ihnen Gott begegnet. „Ihr Name lebt fort von Geschlecht zu Geschlecht. Von ihrer Weisheit erzählen die Völker, und ihr Lob verkündet die Gemeinde“ (Sir. 44, 14f.). Und weil uns in ihnen Gott begegnet, darum haben wir das Vertrauen, daß sie uns helfen können und wollen. Denn wo Gott ist, da ist unsere Hilfe. Sie helfen uns nicht durch ihre eigene Kraft, sondern durch den Arm Gottes, und sie helfen uns nur, insoweit ein Geschöpf es vermag. Sie können uns darum nicht selber beseligen. Denn die Seligkeit, das neue Leben in Gott, kann man nur von dem empfangen, der das göttliche Leben Selber ist, vom Erlösergott. Augustin spricht von einer nur Gott zukommenden Erweckungsmacht (*propria maiestas Dei suscitantis*, serm. 98, 6). Darum weiß sich der Katholik nicht bloß im Kern seines natürlichen, sondern auch seines übernatürlichen Lebens Gott allein verhaftet, auf Ihn allein bezogen und aus Ihm allein lebendig. Vor dem innersten Gefüge seiner Lebensbeziehungen zu Gott, vor jener wunderbaren Kontaktstelle mit dem Unendlichen, wo die Entscheidung fällt, wo der göttliche Liebeseinbruch in unser Wesen statthat und sich fortgesetzt erneuert, steht selbst der Engel und der Heilige still. Es ist also Gott allein, der uns erlöst und lebendig macht. Aber es steht bei den Engeln und Heiligen, das große Werk unserer Erlösung mit ihrer sorgenden Liebe zu begleiten und durch ihr „Dazwischentreten“ (*intercessione*) unsere Bitte um Hilfe zu einer solidarischen Bitte des ganzen Leibes Christi zu steigern. Gewiß weiß Gott auch ohne die Heiligen von unserer Not. Und ein für allemal hat es uns Sein eingeborener Sohn durch Seine Selbsthingabe am Kreuz verdient, daß uns Seine Gnade und Barmherzigkeit immer gleich nahe ist. Aber gerade deswegen, weil der Gottmensch Jesus Christus unsere Erlösung vermittelt, sind auch die Heiligen beteiligt. Denn sie sind diesem Erlöserchristus eingegliedert. Er ist nicht ohne sie, und sie sind nicht ohne Ihn. Es gibt keine

hoye!

was ist das
was ist das
was ist das
was ist das

Hilfe für uns, ohne daß mit dem erlösenden Haupt nicht auch die Glieder in ihrer Weise mitwirkten. In ihrer Weise, also anders wie das Haupt. So erfüllt sich die Liebe, das große Strukturgesetz des Gottesreiches. Gott erlöst die Menschen so, daß alle Liebeskraft des Leibes Christi daran ihren besonderen Anteil hat. Weil das solidarische Ineinander und Füreinander zur Wesenheit des Leibes Christi gehört, darum wirkt der göttliche Segen niemals ohne, sondern immer nur durch die Einheit der Glieder. Gott kann uns helfen ohne die Heiligen. Aber Er will uns nicht helfen ohne ihre Mitwirkung, weil Sein Wesen und Wollen mitteilende Liebe ist.

Mag darum auch die Heiligenverehrung im kirchlichen Glaubensbewußtsein eine gewisse Entwicklung durchlaufen haben — insofern sich der ursprüngliche Kult der Apostel, Propheten und Märtyrer erst um die Mitte des 3. Jahrhunderts auf alle Heiligen ausdehnte und sich erst seit dem 4. Jahrhundert, nicht ohne Zusammenhang mit der seit den nestorianischen Kämpfen anhebenden Marienverehrung, zum Glauben an ihre Fürbitte vertiefte —, so war sie doch von Anfang an in der Wesenheit der Kirche als des Leibes Christi, im Glauben an den solidarischen Gemeinschaftsdienst der Glieder Christi, letzten Endes in der umfassenden Geltung des christlichen Liebesgebots keimhaft verborgen. Ihre Wurzeln liegen also auf rein christlichem, nicht auf heidnischem Boden³⁷. Was sie mit der antiken Heroenverehrung gemeinsam hat, ist das Moment der Ehrfurcht vor dem Wirken des Heiligerhabenen in der Geschichte, vor dem Aufleuchten des Göttlichen in menschlicher Gestalt, also etwas, was nicht spezifisch heidnisch, sondern allgemein menschlich und darum allgemein gültig ist. Insofern aber die heidnische Eigenart in der Verwischung der Grenzen des Göttlichen und Menschlichen, im Polytheismus besteht, war der Einfluß des Heidentums auf die Entfaltung des Heiligenkults eher hemmend als fördernd, weil es gerade die Rücksicht auf polytheistische Instinkte war, welche ein frühes Aufblühen der Heiligenver-

ehrerung verhinderte. Erst als der christliche Gottesbegriff und der Kult des Herrn im Bewußtsein der Massen hinreichend erstarkt war, um jede Verquickung mit der Verehrung von bloßen Menschen hintanzuhalten, war der Boden für die spezifisch christliche Form der Heroenverehrung bereitet.

Das „Eintreten“ der Heiligen vollzieht sich vor allem durch ihre „Fürsprache“ bei Gott, d. h. durch die besondere Liebeshaltung, mit der sie unser Schicksal, wie sie es in Gott unmittelbar schauen, verfolgen und Gott anempfehlen. Wie Onias, der tote Hohepriester, und Jeremias, der Prophet, „als Freunde der Brüder auf Erden viel beten für das Volk und für die heilige Stadt“ (2. Makk. 15, 12f.), so fleht die große Gemeinde der Heiligen für die bedrängten Glieder Christi auf Erden. In diesem fürbittenden Gebet offenbart sich ihr heißes Verlangen, daß der Name Gottes geheiligt und Sein Wille wie im Himmel also auch auf Erden erfüllt werde. Es ist somit tätige Gottesliebe, der eigentliche Atem der Seligen. Indem die Kirche auf diesen Atem lauscht, empfiehlt sie sich immer wieder ihrer Fürbitte. Sie kann nicht ihres Hauptes gedenken, ohne nicht auch Seine heiligen Glieder zu nennen. Ihre ganze Liturgie ist ein „Hinzutreten zum Berg Sion und zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, zu den seligen Engeln, der Festversammlung der Gemeinde der Erstgeborenen, die in den Himmeln eingeschrieben sind, zu Gott dem Richter aller, zu den Geistern der vollendeten Gerechten, und zu Jesus, dem Mittler des Neuen Bundes, und zum Blut der Besprengung, das besser redet als Abel“ (Hebr. 12, 22 f.). Vor allem legt sie ihre Hand betend und vertrauend in die Hände Mariens. Als fürbittende Allmacht schreitet die Gottesmutter durch die katholische Menschheit, und schon klärt es sich ihr zu deutlichem Bewußtsein, daß kein Pulsschlag der Liebe aus dem Herzen des Erlösers dringt, um den Seine Mutter nicht wüßte, daß sie wie die Mutter des Erlösers so auch die Mutter aller Seiner Gnaden ist. Totus Christus ex virgine natus.

ausg. 135.

Umfaßt das Mutterverhältnis Mariens alle Gläubigen, so umgrenzt sich die Einflußsphäre der übrigen Heiligen nach der Bedeutsamkeit, die ihnen im Ganzen des Leibes Christi zukommt. In diesem Glauben an besondere Liebeskreise und Liebesaufgaben der Engel und Heiligen wurzelt die katholische, in der Offenbarung reichlich bezeugte Lehre von den Schutzengeln (Tob. 12, 12; Zach. 1, 12; Hebr. 1, 14) und der fromme Glaube an die besondere Hilfe der heiligen Schutzpatrone.

Der Dienst der Heiligen an den Gläubigen auf Erden ist aber nicht bloß fürbittende, sondern auch opfernde, dienende Liebe, eine Liebe, die bereit ist, den eigenen Reichtum allen bedrängten Gliedern des Leibes Christi so weit mitzuteilen, als er seiner Wesenheit nach mitteilbar ist. Es ist der Reichtum an all jenen in das Blut Christi getauchten Opferwerten, welche die Heiligen über das sittliche Pflichtmaß hinaus während ihres Erdenwandels hervorgebracht haben. Sie sind wie ein Niederschlag ihrer überschäumenden Liebe und Buße. Herausquellend aus dem Übermaß der Verdienste Christi bilden sie durch diese Verdienste den Grundstock jenes „kirchlichen Gnadenschatzes“ (thesaurus ecclesiae), jenes heiligen Familienguts, das allen Gliedern des Leibes Christi gehört und, dessen Segen vor allem den schwachen, kranken Gliedern zugute kommt. „Wenn ein Glied leidet, leiden alle Glieder mit.“ Da, wo ein Glied für seine Sünden nicht hinreichend genug getan, wo es nach Vergebung seiner Schuld und nach dem Erlaß seiner ewigen Strafe noch jene „zeitlichen“ Sündenstrafen abzubüßen hätte, die der gerechte Gott in weiser Pädagogik selbst an die vergebene Schuld noch knüpft, da tragen alle Glieder des Leibes an dieser Straflast mit, und da vermag die Kirche kraft ihrer Binde- und Lösegewalt den Mangel des einen durch den Reichtum der andern zu ersetzen. Sie spendet Ablässe, d. h. sie ergänzt die ungenügenden Genugtuungswerke des schwachen Gliedes durch die stellvertretende Genugtuungsfülle Christi und Seiner Heiligen. So zeugt der Ablass nicht bloß von ernster Schuld, die

„bis zum letzten Heller“ bezahlt werden muß, sondern zugleich auch von der Segensmacht der *communio sanctorum* und von der Kraft der damit verwobenen stellvertretenden Sühne. Sämtliche Hauptgedanken, auf denen der Ablaß aufgebaut ist — der vom Ernst der genugtuenden Buße, vom Mitsühnen der Glieder des Leibes Christi sowie der von der Vollmacht der Kirche, auf Erden mit Geltung im Himmel zu binden und zu lösen —, sind biblisches Urgut. Mag darum auch die zeitgeschichtliche Form des Ablasses — von dem stellvertretenden Genugtuungsleiden der altchristlichen Märtyrer und Bekenner und den mittelalterlichen Bußredemptionen bis zur gegenwärtigen Form der Gebetsablässe — gewechselt haben und in der Zukunft noch weitere Veränderungen erfahren, und mag auch die theologische Begründung des Ablasses erst im Laufe der Zeit sich geklärt haben, so liegt sein Wesenhaftes doch in der Linie rein biblischer Gedanken. Im Ablaß begegnen sich, wie in keinem anderen kirchlichen Institut, die Glieder des Leibes Christi in mitsühnender Liebe. Aller Ernst und alle Freudigkeit, alle Demut und Zerknirschung, alle Liebe und Treue, die Christi Leib durchseelt, gelangt in ihm zu eigentümlicher Verbindung und Offenbarung. Darum ist „der Gebrauch der Ablässe für das christliche Volk sehr heilsam“ (Trid., sess. 25 de indulg.). Weil auf Wahrheiten gegründet, die dem massiven Denken nicht ohne weiteres zugänglich sind, war und ist eine Verzerrung seines Wesens und sein Mißbrauch überall da möglich, wo der religiöse Unterricht versagt und die Kirchenleitung nicht auf der Warte steht. Noch heute tragen wir alle an den schlimmen Folgen, welche die mannigfachen Ablaßmißbräuche in der vortridentinischen Zeit mit sich gebracht haben. Aber es zeugt für den unvergänglichen Heilswert des kirchlichen Ablasses, daß ihn kein Mißbrauch töten, sondern nur wie reinigendes Feuer innerlich klären und zu neuem, vertieftem Leben erwecken konnte. Heute ist der Ablaß mehr als je zu einem wertvollen Mittel der Seelsorge ge-

worden. Jeder unterrichtete Gläubige weiß, daß es sich beim Ablass nicht um einen Nachlaß von Sünden, sondern von zeitlichen Sündenstrafen handelt, daß er also nicht den Kern, sondern nur die äußerste Peripherie des christlichen Gnadenlebens berührt, wie denn auch seine Erteilung nicht ein sakramentaler priesterlicher, sondern ein kirchenamtlicher Akt ist. Ein schlichtes Gebet im Heiligen Geist ist, weil aus dem Leben Gottes quellend, unendlich wertvoller denn jedes Ablasswerk, sofern man nur an dessen genugtuenden Wert denkt. Es wäre ein Mißbrauch des Gebetes und eine schlimme Verkennung seines Sinnes und Wesens, wollte man es nur um der Gewinnung des Ablasses willen, nicht zur Herzensaussprache mit Gott verrichten. Neues Leben in Gott, Befreiung von Schuld und ewiger Strafe in der Kraft dieses neuen Lebens: das ist das vornehmste Ziel aller christlichen Frömmigkeit, das eine schlechthin Notwendige, von dem kein Ablass entbinden kann. Die Gewinnung des Ablasses setzt dieses eine Notwendige wesensmäßig voraus, denn wo keine Vergebung von Schuld und ewiger Strafe, da kann auch von keinem Erlaß zeitlicher Strafen die Rede sein. So drängt das Institut des Ablasses wenigstens mittelbar auf Reinigung von Schuld, auf Herstellung des neuen Lebens in Gott. Es ist seiner Idee nach nicht ein Institut der Veräußerlichung des religiösen Lebens, sondern seiner Vertiefung und Bereicherung: ein dringlicher Ruf zur Buße, ein starker Zwang, sich zuvörderst dem Leib Christi lebendig einzugliedern, bevor man seinen Segen erwartet. Und weil der Ablass dem Gläubigen die zeitliche Straflast nicht einfachhin schenkt, sondern von ihr nur insofern löst, als sich mit den Verdiensten Christi und Seiner Heiligen die eigenen, kirchlich genau vorgeschriebenen Bußwerke verbinden, vermag er auch robuste Gewissen aufzuschrecken und für den ungeheueren Ernst der Sünde sowie für den unvergleichlichen Segen empfindsam zu machen, der in der Gemeinschaft der Glieder Christi gelegen ist.

Ein zweiter Kreis lebensvollster Beziehungen umfängt die leidende und die streitende Kirche. Weil in die Nacht eingetreten, „da niemand mehr wirken kann“, vermag die leidende Kirche nicht aus eigener gnadendurchwirkter Kraft, sondern allein durch fremde Hilfe ihrer endlichen Beseligung entgegenzureifen — durch die fürbittenden Gebete und Opfer (Suffragien) jener lebendigen Glieder des Leibes Christi, welche noch auf Erden wandeln und deshalb fähig sind, im Blut Christi Genugtuungswerte zu prägen. Treu hütet die Kirche seit den ältesten Zeiten das Schriftwort (2. Makk. 12, 43 f.): „Es ist ein heiliger und heilsamer Gedanke, für die Verstorbenen zu beten, auf daß sie von ihren Sünden erlöst werden.“ Der Flehruf ihrer Liturgie: *requiem aeternam dona eis Domine, et lux perpetua luceat eis*, klingt schon in den Akten der hl. Perpetua und Felicitas aus der Mitte des 2. Jahrhunderts und in zahlreichen Grabinschriften der ältesten Zeit an und findet seit Tertullian bei den altchristlichen Theologen und Vätern seine eingehende Begründung. Selbst die griechisch-schismatische Theologie geht im Glauben an die Wirksamkeit der Gebetshilfe für die Verstorbenen mit der lateinischen Kirche zusammen. Ja, so ursprünglich, so aus den Tiefen des menschlichen Hoffens, Sehnsens, Liebens dringend ist dieser Glaube, daß er sich nach Ausweis der Religionsgeschichte bei fast allen außerchristlichen Kulturvölkern nachweisen läßt und Tertullians Wort von der *anima naturaliter christiana* in neues, helles Licht rückt. Deshalb ist es dem Katholiken ein teureres Anliegen, für die „armen“ Seelen mitzusühnen und mitzuleiden, zumal im eucharistischen Opfer, wo sich die unendliche Genugtuung des Kreuzopfers Christi sakramental vergegenwärtigt und, den eigenen Sühnewillen der Gläubigen entzündend und sich verbindend, nach dem Ausmaß der göttlichen Weisheit und Barmherzigkeit der leidenden Kirche zufließt. So gewinnt das Wort des hl. Paulus, daß die Glieder des Leibes Christi „einmütig füreinander Sorge tragen“

(1. Kor. 12, 25), nirgends eine so umfassende Geltung und eine so leuchtende Erfüllung wie in den Suffragien der Kirche für ihre Verstorbenen. Wenn sie in ihrer Meßliturgie angesichts des heiligen Opferleibes und wie vor den Augen der triumphierenden Kirche zum Himmel ruft: „memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum ... , qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis,“ da grüßen sich wahrhaftig Himmel und Erde, die verklärte, leidende und streitende Kirche, mit dem „heiligen Kuß“, da feiert wahrhaftig der totus Christus, der ganze Christus mit all Seinen Gliedern selige Agape, das Gedenken Seiner Liebesverbundenheit in Freude und Leid.

Den vielfachen Lebensbeziehungen, welche irdische und überirdische Kirche miteinander verbinden, entspricht in kaum geringerer Fülle und Fruchtbarkeit die Liebes- und Lebensgemeinschaft der irdischen Glieder des Leibes Christi. An sie dachten die Väter zunächst, wenn sie seit Niketas, Bischof von Remesiana am Anfang des 5. Jahrhunderts, von der Gemeinschaft der Heiligen sprachen, wie sie denn auch der hl. Paulus vor allem im Auge hat. Es ist das Geheimnis vom inneren Leben der Kirche, vom Wechselverkehr ihrer Glieder, vom gegenseitigen Austausch ihrer Funktionen und Werte, der Prozeß des organischen Heranwachsens der Gemeinschaft Christi zu einem „heiligen Tempel im Herrn“, zur „Wohnung Gottes im Geist“ (Eph. 2, 21). Ein Wachstum ist da, ein Empfangen und Erzeugen, ein Formen und Verwandeln, ein Geben und Nehmen. Der Einblick in die *communio sanctorum* ist wie der Einblick in die Werkstatt Christi, wo das *πνεῦμα τοῦ Χριστοῦ* sich Seinen Leib erbaut.

Grundlegend für das Wechselspiel und den Liebesaustausch der Glieder Christi ist ihre Gemeinschaft mit dem Priestertum Christi, ihres Hauptes. Es gibt nur ein Priestertum in der Kirche, das des Gottmenschen, der uns durch Sein ganzes Leben, vor allem aber durch Seinen Opfertod erlöste. Insoweit

aber dieses eine unsichtbare Priestertum Christi für die irdische Kirche sichtbarer Werkzeuge, Organe bedarf, um in sichtbaren Gnadenzeichen in Wort und Sakrament den Segen Christi auszuschöpfen, besteht in der Kirche von Anfang an das sichtbare Priestertum zu Recht, mag auch sein umfassendes Verständnis sich erst allmählich in immer genauerer Terminologie dem gläubigen Bewußtsein erschlossen haben. Wo nur immer die heiligste Eucharistie gefeiert und Sünden vergeben wurden, wo nur immer die Gnade Christi in die Sichtbarkeit hereintrat, da bediente sie sich zu ihrer Verwirklichung werkzeuglicher Ursachen, die man bald Presbyter oder Priester, bald Vorsteher, bald Aufseher oder Episkopen nannte. Das sichtbare Priestertum ist nichts anderes denn die sichtbare Bezeugung des Fortlebens, Fortwirkens Christi auf Erden.

So mannigfaltig und reich auch seine Namen und Aufgaben waren und sind, es ist doch nur ein einziges Priestertum, weil auch das sacerdotium Christi nur eines ist. Es ist immer nur die sichtbare Kundmachung und Vermittlung der einen Gnade des einen Hohenpriesters. Immerhin aber hat das sichtbare Priestertum wesensnotwendig seine innere Differenzierung, je nach der Innigkeit, mit der seine Träger dem Priestertum Christi eingegliedert sind. Nur in diesem Sinn unterscheidet die kirchliche Theologie das spezifische Priestertum vom Laienpriestertum, nicht in dem Sinn, als ob beide Weisen des Priestertums innerlichst voneinander verschieden wären. Sie haben vielmehr eine gemeinsame Wesenheit: das Priestertum Christi. Eine Besinnung auf die kirchliche Lehre vom sakramentalen Charakter mag dies näherhin beleuchten.

Es ist eine der tiefsinnigsten Wahrheiten der katholischen Kirche, daß es neben der rein persönlichen, sittlich-religiösen Bezogenheit des Christen zu Christus, wie sie sich im Glauben und der heilmachenden Liebe offenbart, noch eine außerpersönliche, rein „sachliche“ Bezogenheit des Gläubigen zu seinem Erlöser Christus gibt, die ihn unabhängig von seinem subjek-

tiven Gnadenleben Christus dauernd weiht, Christus unabänderlich zu eigen gibt, die ihn Seinem Hohenpriestertum ein für allemal einverleibt und damit die unlösliche kultische Grundlage schafft, auf der der persönliche Liebesaustausch zwischen Christus und Seinem Gliede statthaben kann. Selbst das Zarteste, was wir innerhalb des Leibes Christi haben, das Verhältnis der einzelnen Menschenseele zu Christus, bewegt sich in einem Reich der heiligen Ordnungen, der festen, unlöslichen Form, des unabänderlichen Zusammenhangs. Wie im Reich der Natur alle freie Bewegung der Kräfte auf der harten unabänderlichen Statik des natürlichen Seins und seiner Gegebenheiten beruht, wie alles Spiel der subjektiven Kräfte die Welt des Objektiven und seine stabilen Ordnungen voraussetzt, so ist auch im Kosmos der Übernatur alles persönliche Gnadenstreben und -leben an eine objektive Struktur, an feste und innere Verhältnisse und Ordnungen des Leibes Christi geknüpft. Die Wendung des Katholizismus zum Gegebenen hin, die Verankerung seines ganzen Wesens im Objektiven, seine Aufgeschlossenheit für die feste Form tritt hier aufs neue zutage. Sie ist letzten Endes in seinem Grunddogma verankert, daß nicht der Mensch, sondern Gott das natürliche und übernatürliche Reich der Wirklichkeiten schafft, daß nicht von unten, sondern von oben her die neue Seinsordnung bereitet ist, daß es sich in der Welt der Religion um übernatürliche Gegebenheiten handelt, die der Mensch einfach hinzunehmen, nicht aber seinerseits erst zu setzen hat. Wie Gott allein die ewige „Form“ alles Seienden ist, so ist Christus, das Haupt, die ewige Form des Leibes Christi, und von dieser ewigen Form her empfängt der Leib Christi auf rein sakramentalem Weg — also unabhängig vom menschlichen Subjekt — seine feste Gestalt, seine innere Gliederung. Erst auf Grund und innerhalb dieser sakramental gesetzten Ordnung vermag der Mensch die ihm verliehene Gnade auszuleben. Es sind drei Sakramente, die dem Gläubigen ein für allemal seinen festen Ort innerhalb des

Leibes Christi, sein Grundverhältnis zum Ganzen des Leibes und damit zum Hohenpriestertum Christi, das dieses Ganze trägt und durchlebt, zuweisen: Taufe, Firmung und Priesterweihe. Jedes dieser Sakramente ist nicht bloß gnadenwirksam, sondern es teilt der Seele des Empfängers eine dauernde kultische Bestimmtheit mit, durch die sie je nach dem Sinn und Wesen des Sakraments dem einen Hohenpriestertum Christi in geringerem oder größerem Ausmaß eingegliedert wird und dauernd eingegliedert bleibt (*character indelebilis*), mag auch — wie beim Verdammten — dieser ontischen, rein objektiven Bezogenheit auf Christus niemals ein subjektiv persönliches Gnaden- und Seligkeitsverhältnis folgen. Die höchste Form dieser sakralen Eingliederung in das Hohepriestertum Christi liegt im Sakrament der Priesterweihe vor. Es schafft die unverlierbare Fähigkeit und Vollmacht, den Erlöserseggen Christi in weitestem Umfang durch das Wort wie durch das Sakrament den Gläubigen zuzuführen. Durch den priesterlichen Charakter wird der Gläubige zum minister Christi im vollen Sinn des Wortes geweiht, und insofern die Kirche der fortlebende Christus auf Erden ist, zum *minister ecclesiae*. Kulminiert im Papst und Bischof die äußere Einheit der Glieder Christi, so im Priester ihre innere sakramentale Einheit, die Einheit ihrer Vollmachten und Gnaden.

Nicht so innig und nicht so umfassend und insofern spezifisch verschieden vom Priestertum im engeren Sinn des Wortes ist jenes Priestertum, das mit dem sakramentalen Charakter von Taufe und Firmung verliehen wird. Es schafft keinen besonderen eigenen Stand von Dienern des Leibes Christi wie das Priestertum der Fülle und bezieht sich eben deshalb nur auf einen beschränkten Kreis priesterlicher Vollmachten. Aber dennoch ist es ein wahres Priestertum, weil es nicht anders denn die eigentliche Priesterweihe eine wahrhafte Teilnahme an einem und demselben Priestertum Christi gewährt³⁸. Jede Taufe ist zugleich eine Weihe zum Priestertum Christi, weil

der Getaufte dadurch der profanen Welt entzogen, Christus zugeeignet und für den Vollzug jener allgemeinsten Kulthandlungen geweiht wird, die im Beruf eines Gotteskindes beschlossenen liegen. Und dieses Priestertum erfährt durch den Firmungscharakter insofern eine Steigerung, als es den Christen für das aktive Miterbauen am Tempel Gottes, für das Apostolat und die darin eingeschlossenen „Erweise des Geistes und der Kraft“ befähigt. Das katholische Verständnis vom Laienpriestertum ist darum nichts weniger als eine Entleerung der urchristlichen Botschaft vom allgemeinen Priestertum. Was Petrus in seinem ersten Brief (2, 9 ff.) so hinreißend schön von ihm bezeugt, gilt vielmehr in seiner ganzen ursprünglichen Frische und Kraft: „Ihr aber seid ein auserlesenes Geschlecht, ein auserlesenes Priestertum, ein heiliger Stamm, ein zu eigen erworbenes Volk. Ihr sollt die Wundertaten dessen verkünden, der euch aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht gerufen hat. Einst wart ihr ein Nichtvolk, jetzt aber seid ihr ein Volk Gottes, einst wart ihr Menschen, die kein Erbarmen fanden, jetzt eine Schar, die Erbarmen gefunden hat.“

Aus dieser aller Profanität entzogenen priesterlichen Verbundenheit aller mit dem einen Hohenpriester Christus quillt die solidarische Gemeinschaft aller in ihrem Beten, Glauben und Lieben.

Es gibt, von ganz seltenen sachlich gebotenen Ausnahmen, wie etwa den Kommuniongebeten des Priesters, abgesehen, kein liturgisches Beten in der irdischen Kirche, das nicht ein Beten aller für alle wäre. Wie der Heiland in dem Hochgebet, das Er Seine Jünger lehrte, alle Betenden zu einer Einheit zusammenschloß und sie anleitete, aus dieser Einheit heraus zum gemeinsamen Vater aller zu rufen, und wie zumal Paulus (Röm. 15, 30; 2. Kor. 1, 11; Eph. 1, 15 usw.) das Gebet füreinander empfahl, so betet auch die Kirche nicht im Namen der einzelnen Gläubigen, auch nicht als bloße Summe aller einzelnen, sondern als Gemeinschaft, als priesterliche Einheit, als das

in die Sichtbarkeit hereintretende Priestertum Christi. Nicht ich und du beten, sondern der mystische Christus betet. Darum gehören auch die Früchte dieses Betens allen, die durch Christus dem Vater geweiht sind, dem „auserlesenen Geschlecht, dem königlichen Priestertum“. Und es ist ein Anliegen der Kirche, daß ihre Gläubigen auch außerhalb der Liturgie, eingedenk ihres priesterlichen Charakters, nicht für ihre eigenen Nöte allein, sondern für die große heilige Gemeinschaft der in Christus Erlösten, beten, opfern und leiden. Der priesterliche Akzent, das „für alle“ (*ὑπὲρ πολλῶν*, Mk. 14, 24) des ewigen Hohenpriesters, wie es aus altchristlichen Gebeten so ergreifend hervorbricht (vgl. Mart. Polycarpi 5, 1; 8, 1), ist dem echten Christengebet wesentlich. Besonders leuchtend und eindrucksvoll tritt diese priesterliche Gebets- und Opfergemeinschaft dort zutage, wo der gottmenschliche Hohepriester Sein einmaliges Opfer auf Golgatha sakramental vergegenwärtigt. Wohl ist es der besonders geweihte Priester, der im liturgischen Kleid und in liturgischer, durch den Gebrauch der cathedra Petri und so vieler Kirchenväter geheiligter, über den Wechsel der Zeit erhabener, den Schauer des Mysteriums atmender Sprache durch seinen werkzeuglichen Dienst das unsichtbare Opfer Christi in die Sichtbarkeit einführt. Aber der Priester opfert nicht für sich allein. Er opfert auch nicht etwa bloß an Stelle des Volkes, so daß nur von einer moralischen Einheit zwischen Priester und Volk die Rede sein könnte wie im antiken Opferdienst. Die Einheit zwischen Priester und Volk ist vielmehr mystisch-real, die Einheit des Priestertums Christi, an dem Priester und Volk gleichmäßig, wenn auch in verschiedenem Grade, teilhaben. Ausdrücklich erinnert die kirchliche Liturgie an diesen wundersamen Tatbestand, wenn sie unmittelbar nach der hochheiligen Wandlung den Priester beten läßt: „Wir, Deine priesterlichen Diener, o Herr, aber auch Dein heiliges Volk — et plebs tua sancta — erinnern uns des beseligenden Leidens Christi, Deines Sohnes, unseres Herrn,

sowie der Auferstehung von den Toten und auch der glorreichen Himmelfahrt, und wir opfern zugleich Deiner herrlichen Majestät aus Deinen Gaben und Spenden eine reine Opfergabe, eine heilige Opfergabe, eine unbefleckte Opfergabe, das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des immerwährenden Heiles.“

Mit der priesterlichen Gebetsgemeinschaft der Glieder Christi ist ihre Glaubensgemeinschaft innigst verbunden. Katholische Glaubensgemeinschaft besagt nicht bloß, daß alle Glieder der Kirche einen und denselben durch das apostolische Lehramt verkündeten Glauben treu bekennen, daß sie dieselben leuchtenden Lebensziele, dieselben eindringlichen Lebensnormen, dieselben fruchtbaren Lebensquellen miteinander teilen, sondern sie besagt darüber hinaus, daß es eine solidarische Gemeinschaft ist, ein Bekennen füreinander, ein Glauben, das sich wechselseitig austauscht und befruchtet, und das in dieser innigen Wechselwirkung und Durchdringung die äußere Einheit zu einer inneren aus den Tiefen des gemeinsam erlebten Glaubens immer neu hervorbrechenden Glaubensgemeinschaft, zu einem einzigen Credo des mystischen Christus macht. Nach zwei Richtungen ist diese solidarische Glaubenseinheit wirksam, insofern sie einerseits die Innigkeit und Kraft des persönlichen Glaubens, die im eigenen Gewissen sich bezeugende virtus Dei in immer neuen Antrieben und Weckungen an die übrigen Glieder des Leibes Christi mitteilt und für immer weitere Kreise zu lebendigster Erfahrung bringt, andererseits aber, insofern sie gleichsam in sich selbst, in die eigenen Tiefen zurückkehrend der fruchtbare Lebensgrund, der heilige Mutterschoß wird, aus dem, befruchtet vom unfehlbaren Lehrwort der Kirche, immer tiefere Einsichten in die Wunderwelt des Glaubens, immer neue Erkenntnisse der übernatürlichen Wirklichkeiten hervorquellen. In der ersteren Hinsicht — als bezeugende Kraft — bekundet sich das Solidarische der Glaubenseinheit in dem Willen zum Apostolat. Die eigentlichen und

vornehmsten Träger des Apostolats sind die Nachfolger der Apostel, die mit dem einen Petrus zur Einheit verbundenen „vom Heiligen Geiste über die ganze Erde gesetzten“ Bischöfe (Apg. 20, 28). Ihnen, dem auserwählten Jüngerkreis, ist seit jener Stunde, da sie der Auferstandene in alle Welt hinaus sandte und ihnen die Verheißung gab, daß Er bei ihnen „alle Tage bis ans Ende der Welt sein werde“ (Mt. 28, 18f.), die Verkündigung des Evangeliums übertragen. An ihrer übereinstimmenden Zeugschaft, zumal aber an ihrem Zusammenklang mit der cathedra Petri in Rom erkannte die Christenheit zu allen Zeiten die Gewähr und das Siegel des wahren apostolischen Glaubens gegenüber aller individualistischen Gnosis und Sondermeinung. Sie verkörpern die „lehrende Kirche“ (ecclesia docens), und ihrem authentischen Lehrwort gegenüber kann die übrige Kirche nur eine „hörende Kirche“ (ecclesia discens) sein. Es gibt keinen Gläubigen, keinen Priester, keinen Lehrer, keinen Theologen in der Kirche, der anders denn in der Kraft seiner Sendung durch das kirchliche Apostelamt (missio canonica) das Wort Gottes verkündigen dürfte. Denn „wie werden sie predigen, wenn sie nicht gesandt werden“ (Röm. 10, 15)? Aber so sehr die autoritative Verkündigung der christlichen Wahrheit ausschließlich beim apostolischen Lehramt liegt, so sehr ist ihre Verlebendigung, ihre Umsetzung in Tat und Wahrheit Sache des einzelnen christlichen Gewissens und der Gnade, die diese Gewissen heimsucht. So gehört das Leben des Glaubens, das, worauf die kirchliche Verkündigung als auf das Entscheidende, allein Notwendige hinstrebt, die übernatürliche Fruchtbarkeit des Glaubens, der Reichtum der inneren Erfahrungen, Tröstungen, alle Glaubenszuversicht, aller aus dem Glauben erblühender Hochsinn nicht einzelnen Bevorrechteten, sondern der Gemeinschaft an, all denen, die durch die Taufe in Christus neu geboren werden. Die Gemeinschaft der Glieder Christi ist der Ort, wo der Glaube lebendig wird, wo die ausgestreute Saat Wurzeln schlägt und Frucht

bringt. Niemals ist der Geist des Glaubens ein isolierter oder isolierender Geist, sondern ist immer zugleich ein Geist, der zu Gemeinschaft treibt, weil er aus dem Geist Gottes kommt, dem Geist der Einheit und Liebe. Ist das Amt Organ und Träger der Wahrheit, so ist die Gemeinschaft jenes Organ, durch das die Wahrheit Leben wird. Darum kommt gerade der Gemeinschaft die besondere Aufgabe zu, die vom kirchlichen Lehramt verkündete Wahrheit erlebend zu bezeugen und bezeugend zu erleben. Das ist ihre besondere Sendung, die Besonderheit ihres Apostolats: den Glauben „betend zu erfahren“ (*experimur orantes*), wie St. Bernhard so bezeichnend sagt (*in cant. s. 32, 3*). Durch die Taufe ihrem Haupt ein für allemal einverleibt und durch die Firmung ein für allemal zu seinem Bekenntnis verpflichtet, ist es ihre große Verantwortung, durch den überfließenden Reichtum ihres Lebens für Christus Zeugnis abzugeben, und niemand kann sie dieser Pflicht entheben. Indem sie nach dem Glauben lebt, bezeugt sie ihn. Alles Leben nach dem Glauben ist wesenhaft werbendes, zündendes Leben, fleischgewordene Apostelpredigt, ein Miterbauen des Tempels Gottes in sich und den anderen. Es ist jener „Erweis des Geistes und der Kraft“, vor dem aller Unglaube verstummt, und der alle Schwachheit stark macht. Es ist der überzeugendste Beweis des Christentums, wirksamer als alle „überredenden Worte menschlicher Weisheit“ (*1. Kor. 2, 4 f.*).

Dieses aus lebendigem Glauben erblühende Bekenntertum ist die besondere Gliedfunktion jedes einzelnen in der Gemeinschaft, ungeheuer mannigfach, je nach der Eigenheit eines jeden, nach seiner besonderen Veranlagung und Begnadung, nach seinem besonderen Beruf, nach seiner Umwelt und nach den Schicksalsbegegnungen, die er erfährt. Die eine geoffenbarte Wahrheit gestattet tausenderlei Weisen der Ausprägung und Anwendung. Und jede dieser Weisen enthüllt neue Herrlichkeiten ihrer verborgenen Schönheit und Kraft, erzeugt neue Typen des christlichen Glaubensideals und löst neue Antriebe

zur Nachfolge aus. Die besonderen Typen des urchristlichen Glaubenslebens: Bekenner, Martyrer, Prophet, Eremit, Mönch, Jungfrau, Witwe, wandeln sich in immer neuen Formen ab, und jede neue Form enthält wieder schöpferische Ansätze zu neuen Entwicklungen und Gestaltungen, bis daß der christliche Lebensinhalt voll ausgeschöpft ist. Die ursprünglichste, schlichteste und wirksamste Form, in der erlebter Glaube zum weckenden Zeugnis wird, wird freilich immer die christliche Familie bleiben. Wie kein anderes soziales Institut spiegelt sie das Geheimnis der Kirche wider, ihre reale Verbundenheit mit dem Haupt Christus (Eph. 5, 32), und wie nirgends strahlt in ihr das Laienpriestertum in seiner ganzen Schönheit auf, wenn sich Mann und Frau kraft ihres priesterlichen Charakters das Sakrament ihrer ehelichen Gemeinschaft spenden und, durchweihet vom Segen dieses Sakraments, in ihren Kindern und Kindeskindern den eigenen frommen Glauben zu fruchtbarem Leben rufen. Die christliche Familie ist die Urzelle des Laienapostolats, jenes Glaubens, der weckt und zündet, der in immer neuen Lichtern aufflammt und durch ganze Generationen hindurch von Christus Zeugnis gibt.

Es ist von Wichtigkeit, neben dem kirchlichen Amt, das den frischen Strom des christlichen Glaubenslebens in sicherem Bette leitet und vor allen Trübungen behütet, diesen Strom selbst mitzusehen. Eines ist nicht ohne das andere. Das Glaubensleben nährt sich von der Glaubenswahrheit, und die Glaubenswahrheit bezeugt sich durch das Glaubensleben. Und insofern die Trägerin des Glaubenslebens die Gemeinschaft ist, ist Amt und Gemeinschaft nicht voneinander zu lösen. Sie stehen in innigster Wechselwirkung zueinander. Es ist nicht bloß so, daß das Amt auf die Gemeinschaft, die Glaubenswahrheit auf das Glaubensleben wirkt, sondern umgekehrt auch so, daß das Leben der Glaubensgemeinschaft zurückflutend das Amt selber schützt und seine Wahrheit immer wieder zum Leuchten bringt. An dieser wesenhaften Verbundenheit von

Wahrheit und Leben, von Amt und Gemeinschaft ist es gelegen, daß in Zeiten, wo das Amt hier und dort versagt, das Leben der Glaubensgemeinschaft der Jungquell wird, aus dem sich die Kirche erneuert, und daß tatsächlich nach dem Zeugnis der Geschichte dort, wo die Wahrheit unfruchtbar und das Amt menschlicher Schwachheit verfallen schien, die Gnade des Hauptes aus dem Schoß der lebendigen Gemeinschaft immer wieder Glieder erweckte, die durch die Kraft ihres Glaubens nicht bloß ihrer Umwelt, sondern der ganzen Kirche neues Leben gaben. Gerade hier wird die providentielle, heilsgeschichtliche Bedeutung so mancher Heiligen sichtbar. St. Bernhard und St. Franziskus, die hl. Katharina von Siena, Klemens Maria Hofbauer und so viele andere — brachen aus ihrem Innern nicht „Ströme lebendigen Wassers“ hervor (vgl. Jo. 7, 38)? Schenkte die Glut ihres Glaubens nicht großen Teilen der Kirche einen neuen Aufschwung, einen neuen Frühling, eine neue Jugend?

Aber der Segen der solidarischen Glaubensgemeinschaft greift noch tiefer. Nicht bloß, daß sie aus der Fülle ihrer Fruchtbarkeit als Erweis des Geistes und der Kraft die Botschaft Christi vor der Welt bezeugt und den eigenen lebendigen Glauben den schwachen Gliedern des Leibes Christi mitteilt. Die solidarische Glaubensgemeinschaft hat auch ihren wichtigen Anteil an der Erzeugung des Glaubens selbst wie in der Ausgestaltung seiner einzelnen Wahrheiten. Daß und inwiefern sie den (übernatürlichen) Glauben mitzuerzeugen vermag, daß es näherhin erst die lebendige Fühlungnahme mit der kirchlichen Glaubensgemeinschaft ist, welche die unbedingte Festigkeit des Glaubens schafft, wurde schon früher erörtert (vgl. S. 71). Hier sei nur auf jene feinen Triebkräfte aufmerksam gemacht, durch welche die Gemeinschaft des Glaubens, ihr geheimnisvolles solidarisches Zusammenwirken, an der Herausformung einer Glaubenswahrheit, am Zustandekommen eines Dogmas mitbeteiligt ist.

Es gibt keine von der Kirche verkündigte Offenbarungswahrheit (dogma explicitum), die nicht in ihrem bestimmten Sosein (formaliter) in den Offenbarungsquellen der Schrift oder Tradition enthalten wäre. Aber sie ist in ihrem spezifischen Gehalt nicht immer ausdrücklich (explicite) geoffenbart, sondern nicht selten sozusagen eingewickelt (implicite) in anderen Wahrheitszusammenhängen enthalten. Um sie aus ihrer Umhüllung herauszulösen und in eindeutiger Klarheit sichtbar zu machen, bedarf es nach Ausweis der Dogmengeschichte zuweilen eines längeren Prozesses. Mehr als sechs Jahrhunderte vergingen, bis das christliche Zentraldogma vom Gottmenschen durch die Kirche nach allen Seiten klargestellt und erschöpfend formuliert war. Erst im Jahr 1215 wurde die eucharistische Wesensverwandlung und gar erst im Jahr 1870 die Unfehlbarkeit und umfassende Regierungsgewalt des Papstes als Offenbarungswahrheit definiert. Diese unter dem Beistand des Heiligen Geistes und unter Aufsicht und Leitung des kirchlichen Lehramts sich vollziehende dogmatische Entwicklung erfolgt nicht immer auf rein logischem Weg, durch einfache Auseinanderlegung der geoffenbarten Wahrheitskomplexe oder gar nur durch philologische Mittel, durch den exakten Nachweis ihrer sicheren Bezeugung in Schrift und Tradition, so unentbehrlich auch diese klärende und begründende Arbeit der Theologen sein mag. Denn das in der Offenbarung hinterlegte Glaubensgut ist, weil es uns nicht in Form eines klaren Systems, sondern vielfach in zeitgeschichtlicher Umhüllung überliefert wird, nicht immer derart durchsichtig und eindeutig gelagert, daß sein innerer Gehalt oder seine einwandfreie äußere Bezeugung ohne weiteres erkennbar wären. Zumal dort, wo nicht die Heilige Schrift, sondern die durch Jahrhunderte fließende, in den verschiedenartigsten Dokumenten aufgespeicherte Tradition als Glaubensquelle herangezogen werden muß, vermag der sichtigende Blick des Theologen nicht immer deutlich genug das Gold des Offenbarungsgutes von den Erzeugnissen rein menschlicher Weis-

heit und rein menschlichen Glaubens zu unterscheiden. Und des öfteren wird er bei den Vätern und Theologen hier und dort Ansichten feststellen können, die den unanimis consensus patrum beeinträchtigen. Die Exegese und Beweisführung der Theologen allein vermag also die endgültigen Entscheidungen des kirchlichen Lehramts nicht immer wirksam vorzubereiten. Wäre sie ein derart maßgebender Faktor in der Dogmenbildung, so würde — um nur eines der jüngsten Dogmen zu nennen — die liebliche Wahrheit von der immaculata conceptio Mariens kaum jemals Dogma geworden sein, da ja gerade die bedeutendsten Mariologen, St. Bernhard und St. Thomas, ihren Offenbarungscharakter ausdrücklich in Frage gestellt, ja geleugnet hatten. Wie kam es trotz allem zum Dogma von der unbefleckten Empfängnis? Oder vom unfehlbaren Papst? Es wardas Leben und Weben der vom unfehlbaren kirchlichen Lehrwort inspirierten Glaubensgemeinschaft, ihr aus lebendigstem Glauben fließender Glaubenssinn, Glaubensinstinkt, der von jenen Wahrheiten nicht ließ, selbst als maßgebende Theologen sie ihr zu entreißen suchten. Alle diese Wahrheiten keimten im Schoß der Gemeinde wie eine lebendige Frucht, die unter der Obhut von Papst und Bischof auszutragen war, bis ihre Zeit kam. Mochten diese Wahrheiten — wie z. B. gerade die von der unbefleckten Empfängnis — ursprünglich auch nur in verzerrter, legendärer, vor der historischen Kritik zerstäubender Form unter den Gläubigen kursieren, zu innig, zu blutvoll, zu unmittelbar erfaßte die lebendige Glaubensgemeinschaft ihren wesenhaften Kern, ihren inneren Reichtum; zu feinfühlig war der göttliche Geist des Glaubens in ihr; zu reich und zu mannigfaltig und zu tiefgreifend waren die religiös-sittlichen Erfahrungen, welche jene Wahrheit in so vielen ihrer Glieder weckte; und zu sorgsam wachte die Kirche über das anvertraute Glaubensgut, als daß die Gläubigen mit der falschen von den Theologen beanstandeten Form und Formulierung auch ihren ewigen Wahrheitsgehalt hätten preisgeben mögen. Weil ihr

Glaubensleben solidarisch war, gehörte dieses gemeinsame Erleben der neuen und doch uralten Wahrheit allen zumal und vertiefte und verstärkte sich, je umfassender es wurde, bis daß die ganze Gemeinschaft daran teil hatte. Und weil dieses Glaubensleben nicht von ungefähr erstanden war, sondern sich stetig unter dem reinigenden, fördernden Einfluß des kirchlichen Lehramts entwickelte und eben deshalb aus dem wesenhaften Zusammenhang mit der Ganzheit der übernatürlichen Offenbarungswirklichkeit Richtung und Kraft holte, ward es ein Leben voll göttlicher Lauterkeit und Reinheit; nicht bloß ein Sonderglaube dieser und jener Gläubigengruppe, sondern ein Leben aus der Fülle, ein Leben der ganzen unfehlbaren Kirche, der ganzen Leibschaft des Herrn, der Atem Christi. Es wäre nicht allzu schwer, vom Großteil unserer Dogmen — vom *ὁμοούσιος* des Nicaenum angefangen bis herauf zum Vatikanum und darüber hinaus bis zu dem Lehrsatz von der universalen fürbittenden Mittlerschaft Mariens, der Dogmenreife anzunehmen beginnt — diese mütterliche Funktion der solidarischen Glaubensgemeinschaft nachzuweisen. Es ist das kirchliche Lehramt, das uns eine Wahrheit authentisch als Offenbarungswahrheit legitimiert; es ist dasselbe Lehramt, das den Gang der Dogmenentwicklung überwacht und mit Hilfe ihrer Theologie alle unlauteren Elemente darin ausstößt. Es wäre eine schlimme Verkennung der schlechthin überragenden, entscheidenden Autorität der „lehrenden Kirche“, zu wännen sie hätte lediglich — ohne alle selbständige Stellungnahme im Prozeß der Dogmenbildung — die übereinstimmenden Glaubensmeinungen der „hörenden Kirche“ einfachhin festzustellen und zu bestätigen³⁹. Aber es ist doch letzten Endes der mütterliche Organismus der solidarischen Glaubensgemeinschaft, der, befruchtet vom Lehrwort der Kirche, die Dogmen zum Reifen bringt, bis daß sie in der kirchlichen Definition ihre entscheidende Gestalt empfangen.

Der Fortschritt des Glaubens entfaltet sich demnach vom

kirchlichen Lehramt aus nicht bloß nach der Tiefendimension durch die Reihe der kirchlichen Theologen, sondern auch zugleich in die Dimension der Weite und Breite durch die lebendige solidarische Gemeinschaft der Gläubigen. Es gibt insofern keine dogmatische Erkenntnis, die nur ein Erkennen einzelner und nicht zugleich auch ein *experiri*, ein Erfahren und Lieben der vielen wäre im Heiligen Geist. Jedes neue Dogma ist in diesem Sinn auch zugleich aus der Liebe geboren, aus dem Liebesleben der Glaubensgemeinschaft, aus dem Herzen der *ecclesia orans*. Jedes Dogma trägt die Weihe der Ehrfurcht und des Ernstes, der Gewissenhaftigkeit und der Treue, der Innigkeit und der Hingabe, mit der die Gemeinschaft der Glieder Christi „in Liebe festgewurzelt und gegründet“ (Eph. 3, 17) das „Zeugnis Christi in sich befestigt“ (vgl. 1. Kor. 1, 6). Es ist in der Regel die *lex orandi*, das ungeschriebene Gesetz des betend erlebten, durchlebten Glaubens, das der *lex credendi*, seiner autoritativen Formulierung als Glaubensgesetz, vorausgeht. Wo nur immer im Namen der historischen Kritik gegen diese und jene Dogmen Sturm gelaufen wurde, übersah man diese vitalen Kräfte der lebendigen Glaubensgemeinschaft und ihre dogmenbildende Funktion. Als Döllinger am 28. März 1871 in seinem Schreiben an den Erzbischof Scherr von München-Freising erklärte: „Es handelt sich in der gegenwärtigen verworrenen Lage der Kirche um eine rein geschichtliche Frage, welche denn auch einzig mit den hierfür zu Gebote stehenden Mitteln und nach den Regeln, welche für jede historische Forschung, jede Ermittlung vergangener, also der Geschichte angehöriger Tatsachen gelten, behandelt und entschieden werden muß“ (Briefe und Erklärungen 1890, S. 88), da übersah er, daß die Kirche nicht ein erstorbener, sondern ein lebendiger Organismus sei; er verkannte jene treibenden Kräfte des die Kirche durchpulsenden Glaubenslebens, welche als ein Lebendiges nicht in toten Texten, sondern nur im Herzen der Gläubigen, in der solidarischen, in Papst und Bischof geeinten

Glaubensgemeinschaft erfaßbar sind. Das war das Tragische in der Geistesentwicklung des gelehrten Stiftspropstes von St. Kajetan: er sah am wogenden Glaubensleben der Gegenwart vorbei, er sah nur das erstarrte Leben der Geschichte.

Die Gemeinschaft des Betens und Glaubens vollendet sich in der Gemeinschaft der Liebe. Die Liebe zueinander und füreinander; das starke Bewußtsein, nicht bloß durch natürliche Bande, sondern in übernatürlicher Blutsverwandtschaft durch die Gemeinschaft des Fleisches und Blutes Christi, ihres Hauptes, auf Gedeih und Verderb füreinander verpflichtet zu sein; das daraus quellende Verantwortungsgefühl füreinander in Leiden und Freuden; die teilnehmende warme Sorge, die hochsinnig schenkende Liebe, der schlichte, treue Dienst am andern, wie ihn Paulus 1. Kor. 13 so sinnig beschreibt; das Solidarische der ganzen christlichen Lebensstimmung, die stets nur um das Ganze schwingt und nur vom Ganzen her zu dem einzelnen und zu sich selbst zurückkehrt; die in allen Gliedern Christi, selbst in dem geringsten, in ehrfürchtiger Seelenhaltung Brüder und Schwestern des Herrn, ja Christus selbst sieht, — diese Liebe ist die köstlichste Frucht der Gemeinschaft der Heiligen auf Erden. Sie ist es, die dem äußeren, sichtbaren Gefüge des Leibes Christi, dem Papsttum und Bischofsamt, den warmen Atem Christi gibt (s. S. 50 ff.), und sie ist es allein, die seinen inneren Reichtum schafft und erhält. Sie ist so recht eigentlich das Lebensblut des Leibes Christi, das, herausquellend aus dem Herzen des Gottmenschen, durch den ganzen Leib treibt und ihm Kraft, Schönheit und Gestalt gibt. Ohne diese Liebe wäre der Leib Christi auf Erden in Totenstarre, und alle kirchlichen Institute und Ämter, alle Sakramente, alle Dogmen, aller Glaube wären schal und leer wie ein „tönendes Erz und eine klingende Schelle“, bloße *formae pietatis*, wie Augustin sich ausdrückt. Je nach der Lauterkeit, Innigkeit und Fruchtbarkeit dieser Liebe gestaltet sich denn auch die

innere Geschichte des Leibes Christi, der Verlauf seiner Krankheiten und Krisen, seiner Fortschritte und Entwicklungen. Es gibt keine gefährlicheren Krisen für ihn, als die Krisen der Liebe, wenn man vom Großteil seiner Glieder nicht mehr sagen kann: „Seht, wie sie einander lieben!“ Und die gefährlichste der Krisen wird dereinst einsetzen, wenn „die Liebe der vielen erkalten wird“ (Mt. 24, 12). Nichts ist dem Leib Christi wesensfremder, wesensfeindlicher als die Abkehr seiner Glieder von der solidarischen Liebe. Denn nichts anderes ist Christus als fleischgewordene Liebe, und nichts anderes ist der Leib Christi als die in einheitlichem Prozeß sich vollziehende Fleischwerdung derselben Liebe in all denen, die Christus eingliedert sind. Wo immer Christentum ist, da ist die Liebe. Sie macht nach jenem treffenden Wort des hl. Augustin: *pondus meum amor meus* (Conf. 13, 9) das spezifische Schwergewicht des christlichen Wesens aus. Nirgends anders vermag sie in dieser Reinheit, Innigkeit und Kraft offenbar zu werden denn in Christus und Seinem Leib. Deshalb kennzeichnet die Entfaltung des Leibes Christi auf Erden nichts so deutlich wie das Wachstum dieser Liebe. Alle Entwicklung der Dogmen, des Kultes, der Verfassung, des Rechts kommt nur dadurch dem Leib Christi zugute, daß sie ein Wachstum der Liebe bewirkt. Und dann erst wird der Leib Christi völlig ausgereift und vollendet sein, wenn die Liebe als Seele aller Tugenden (*forma virtutum*) nicht bloß hier und dort, sondern in allen Gliedern des Leibes Christi, in Hirt und Herde die beherrschende Grundmacht des Lebens, Leidens und Sterbens geworden ist. An nichts anderem wird man dann erkennen, daß sie Jünger Jesu sind, als daß sie einander lieben.

Communio sanctorum — welch frohes, seliges Leuchten liegt darüber! Sie ist der verborgene Schatz, die heimliche Freude des Katholiken. Denkt er an die Gemeinschaft der Heiligen, so weitete sich sein Herz. Er tritt aus der Einsamkeit des Hier

und des Dort, des Gestern und des Morgen, des Ichs und des Du, und eine seine Bedürfnisse und heimlichen Wünsche unendlich übersteigende, unsagbar innige Geistes- und Lebensgemeinschaft mit all jenen Großen, die Gottes Gnade aus dem spröden Stoff des Menschentums bis zu Seiner Höhe, bis zur Teilnahme an Seinem Wesen emporgebildet hat, umfängt ihn. Hier gibt es keine Schranken der Zeit und des Raumes. Aus den Jahrhunderten und Jahrtausenden der Vergangenheit, aus Kulturen und Ländern, deren Gedächtnis nur mehr in der Sage leise nachklingt, treten sie in seine Gegenwart herein, nennen ihn Bruder und Schwester und umweben ihn mit ihrer Liebe. Der Katholik ist niemals allein. Immerdar ist Christus, das Haupt, bei ihm und mit diesem Haupte alle heiligen Glieder Seines Leibes im Himmel und auf Erden. Ströme unsichtbaren, geheimnisvollen Lebens gehen von da durch die katholische Gemeinschaft, Kräfte befruchtender, segnender Liebe, Kräfte der Erneuerung, der immer wieder aufblühenden Jugend. Sie treten zu den natürlichen, sichtbaren Kräften des katholischen Gemeinschaftslebens, insbesondere zu Papst und Bischof, ergänzend und vollendend hinzu. Wer sie nicht sieht und nicht würdigt, vermag den Katholizismus, sein Wesen und Wirken, nicht restlos zu begreifen und darzustellen. Freilich nur der schlichte Kindesglaube nimmt sie wahr. Darum findet nur er den Weg ins Heiligtum. Denn das ist das Gebet Jesu: „Ich preise Dich, Vater, Herr des Himmels und der Erde, daß Du solches den Weisen und Verständigen verborgen, den Kleinen aber geoffenbart hast. Ja, Vater, denn also war es wohlgefällig vor Dir“ (Lk. 10, 21).

D I E C A T H O L I C A

Allen bin ich alles geworden, auf daß ich alle gewinne
(1. Kor. 9, 22)

Die Kirche ist die das ganze Menschentum in langsamem, aber unaufhaltsamem Prozeß durchsäuernde Gottesherrschaft, der in einer überpersönlichen Einheit die ganze erlösungsbedürftige Menschheit umfassende Leib Christi. Sie ruht also ihrem Wesen nach auf dem Glauben an den Gottheiland, an den Christ. Als überpersönliche Einheit der gottverbundenen Menschheit gewinnt sie im Felsenamt Petri ihren realen Ausdruck und ihre Sicherung, in der Gemeinschaft der Heiligen ihre inneren Bewegungen, den Austausch ihrer Fülle in Liebe. Das war der Gedankengang der bisherigen Ausführungen.

Aus dem Wesen der Kirche folgen unmittelbar ihre Wesensmerkmale. An erster Stelle untersuchen wir ihre vornehmste und aufdringlichste Eigenschaft, das, was man meint, wenn man von „katholischer“ Kirche spricht, ihre Katholizität. Ignatius von Antiochien bezeugt erstmals die Bezeichnung katholisch (Smyrn. 8, 2), und er gibt auch sofort den Grund an, weshalb die Kirche katholisch sein, d. h. die Wesensanlage haben müsse, sich über die ganze Erde (*καθ' ὅλον*) zu verbreiten und die ganze Menschheit zu umfassen. „Wo Christus ist, da ist auch die katholische Kirche.“ Weil Christus als Erlöser der gesamten Menschheit erschienen ist, darum ist auch Sein Leib wesensmäßig auf die gesamte Menschheit bezogen. In Ihm ist bereits keimhaft die ganze erlösungsbedürftige Menschheit gesetzt. Das Wesen der Kirche gelangt darum nicht eher zur Vollendung, als bis sie in fortschreitendem Prozeß die ganze Menschheit ergriffen hat. Der Drang auf die ganze Menschheit hin ist ihr eingeboren.

Der Quellort der Werbekraft der Kirche ist der Missionsbefehl des Auferstandenen: „Gehet hin und macht euch alle Völ-

ker zu Schülern, indem ihr sie tauft im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ (Mt. 28, 19). Er nimmt nur in breitem Ausmaß die Grundantriebe der Botschaft Jesu vom Gottesreich auf. Dieses Gottesreich Jesu hat „von Haus aus die Tendenz, Weltreligion zu werden“ (Holtzmann). Denn es ist eine geistige, jenseits aller nationalen oder sonstigen irdischen Rücksichten sich auswirkende, rein religiös sittliche Größe. Seine Güter sind Sündenvergebung und Gnade, seine Forderungen sind in den sittlichen, an alle Menschen sich wendenden Imperativen der Bergpredigt niedergelegt. Die Bürger dieses Reiches sind die Kinder Gottes, die im Vater unser zum gemeinsamen Vater aller rufen. Und die Verkünder dieses Reiches haben nicht bloß dem Judenvolk, sondern der ganzen Welt etwas zu sagen, sie sind das Salz der Erde und das Licht der Welt. Jesus selbst erhebt sich in Seinem messianischen Bewußtsein über alle nationalen Aspirationen. Er ist nicht der Sohn Davids bloß, sondern der Menschensohn. Er gehört allen Menschen, nicht den Juden allein. Auch wenn also Jesus nicht ausdrücklich nach Seiner Auferstehung den großen Missionsbefehl gegeben hätte, so müßte schon mit Rücksicht auf diese übernationale, allgemeinmenschliche Grundzielung der Himmelreichsbotschaft des Herrn zum mindesten von einem intensiven Universalismus Jesu gesprochen werden. Wenden wir uns aber von der Botschaft Jesu zum lebendigen Jesus selbst, erinnern wir uns an die offene Abneigung und den starken Widerwillen, mit dem Er alles Kastenmäßige, Enge, Kleinliche, Hochmütige des pharisäischen Wesens beurteilt und verwirft, denken wir an die grenzenlose, unbedingte Aufgeschlossenheit für alle edlen, reinen, guten Keime, die Er im Menschen vorfand, und sei es selbst im Zöllner und in der Dirne; wie Er in den Parabeln vom verlorenen Sohn, vom Zöllner in der Tempeldecke, vom Hochzeitsmahl, zu dem die Bettler und Lahmen und Blinden geladen werden, die Strahlen Seiner Heilandsliebe gerade in die verlassensten, ärmsten Winkel des Menschentums

sendet, so erscheint es als eine psychologische Ungeheuerlichkeit, mit Harnack⁴⁰ zu sagen, daß „die Heidenmission nicht im Horizont Jesu gelegen habe“. Es ist eine unbestreitbare Tatsache, daß die Heidenmission nicht bloß im Horizont des zeitgenössischen Judentums, wo sie in öde Proselytenmacherei ausartete (vgl. Mt. 23, 15), gelegen war, sondern daß sie auch den Verheißungen der Propheten eine besondere Farbe gab. Jesus lebt und webt in den Propheten. So konnten Ihm ihre Hoffnungen — auch wenn wir von Seinem messianischen Bewußtsein absehen — nicht unbekannt sein, und Seine weltoffene, freie, große Art mußte gerade von ihnen berührt werden. Tatsächlich wich Er auch niemals den Heiden aus, wo sie Ihm entgegentraten. Er heilte die kranke Tochter der Syrophönizierin (Mt. 8, 24) und den kranken Knecht des heidnischen Hauptmanns (Mt. 8, 5 ff.; Lk. 7, 1 ff.). Beide Male bringt Er unverhohlen Seine herzliche Zuneigung und Seine warme Anerkennung ihrer seelischen Haltung zum Ausdruck: „O Weib, dein Glaube ist groß.“ „Wahrlich, Ich sage euch, solchen Glauben habe Ich in Israel nicht gefunden. Ich sage euch aber, viele werden kommen vom Aufgang und Niedergang und mit Abraham, Isaak und Jakob im Reich der Himmel zu Tische sitzen“ (Mt. 8, 10. 11). Jesus bestätigt hier ausdrücklich die Verheißungen der Propheten in ihrem Vollsinn. Die Parabel vom barmherzigen Samaritanen hebt nicht ohne Sarkasmus hervor, daß die werktätige Menschenliebe bei den samaritanischen Ketzern eher zu finden sei denn bei dem rechthabenden Priester und Leviten. Und wir wissen überdies, daß Jesus wiederholt (Mt. 8, 28; 15, 21) heidnisches Gebiet betrat, daß Er also die Berührung mit Heiden nicht vermied, sondern suchte. Wenn Er dennoch trotz dieser grundsätzlichen heidenfreundlichen Haltung Seine eigene Verkündigung und die Seiner Jünger mit Bedacht auf das Volk Israel beschränkte, so waren dafür praktische bzw. heilsgeschichtliche Gründe bestimmend. Die evangelischen Kräfte sollten sich nicht zersplittern. Sie sollten mit

den natürlichen und religiösen Gegebenheiten rechnen. Mit den natürlichen, insofern das eigene Volk mit seiner besonderen Vergangenheit und seiner monotheistischen Sitte und Kultur die gediegenste natürliche Basis für die Aufrichtung der Gottes Herrschaft bot; mit den religiösen, insofern Jesus gleich den Propheten vor Ihm und gleich Paulus nach Ihm in Israel das auserwählte Volk sah, das durch seinen Bund mit Jahve an erster Stelle berufen schien, den Gottesgedanken, den es durch die Geschichte getragen hatte, zum Glauben an den trinitarischen Gott zu vertiefen. Ein nationaler Einschlag wird hier ohne Zweifel in der Verkündigung Jesu sichtbar. Aber dieser Nationalismus war nichts weniger als exklusiv. Er schloß die Heidenbekehrung nicht aus, sondern ein. Israel sollte im Sinne der Propheten die Grundlage, der Keim des neuen Gottesreiches werden, das alle Völker und Nationen, also auch die Heiden umfaßt. Solange der Kern des jüdischen Volkes diesen Anspruch nicht verwirkt hatte, solange besaß es ein geschichtliches und religiöses Anrecht darauf, daß das, was in seiner ganzen tausendjährigen Entwicklung keimgelegt war, nunmehr auch in ihm selbst sich erfülle und vollende.

Solange darum Jesus auf Erden lebte, gehörte Er Seinem Volk. Aus ihm bildete Er das neue Israel durch Berufung der zwölf Apostel. Und aus diesem jüdischen Reis erwuchs, nachdem Er sich durch die Auferstehung als den „Sohn Gottes in Kraft“ (Röm. 1, 4) erwiesen und als Sohn Gottes in Kraft Seine Jünger zur Weltmission aufgerufen hatte, von selbst der mächtige Baum, in dessen Zweigen die Vögel des Himmels wohnen. Bereits im Sprachenwunder von Pfingsten tritt der katholische, alle Sprachen und Menschen umfassende Charakter der neuen Gemeinschaft in Erscheinung. Die jüdischen Keimblätter, welche dem jungen Keimling in seiner ersten Zeit lebensnotwendig waren, die weitere Entwicklung aber hindern oder doch einengen konnten, wurden vorbereitend und anbahnend durch Petrus und entscheidend durch Paulus entfernt. Petrus nahm

erstmal einen Heiden, den Hauptmann Cornelius, in die christliche Gemeinschaft auf, und Paulus war es, der durch die Kraft seiner Spekulation wie durch die Macht seines Wirkens die Schlagbäume der jüdischen Gesetzesgerechtigkeit endgültig niederriß und dem Christentum freie Bahn in die Welt gab. Durch Paulus ist der in der Predigt Christi angelegte Universalismus vollendet worden. Wenn neuerdings⁴¹ behauptet wird, Paulus habe den Grundgedanken des Herrn insofern nicht genug getan, als „die Christenheit durch ihn bis auf weiteres einfach die Kirche geworden ist“, so übersieht man, daß für Paulus die Kirche nicht eine besondere Sekte sein soll, sondern die gesamte erlöste Menschheit umfaßt. Die Kirche ist nicht etwas, was nur innerhalb der Menschheit sich aufrichten möchte, was also eben dadurch neue Schranken in der Menschheit auführte, eine Gruppenbildung, eine Art neuer Synagoge. Sie ist vielmehr etwas, was durch seine Weltweiteit alle Schranken der Menschheit niederreißt. Sie ist so groß und so weit wie die Menschheit selbst.

Diesen in der Botschaft Jesu verankerten paulinischen Geist hat die katholische Kirche und sie allein in seiner ganzen Breite und Tiefe übernommen. Sie ist nicht eine Gemeinschaft neben andern, eine Kirche neben vielen, auch nicht eine Kirche unter den Menschen, sondern sie ist die Kirche der Menschen, die Menschheitskirche schlechthin. Dieser Anspruch gibt ihrem Wirken die zähe Beharrlichkeit und den großen Stil. Niemals ist das kirchliche Interesse in rein nationalen Interessen untergegangen, und niemals hat sich die Kirche auf die Dauer einem Staat leibeigen gemacht. Insofern ihre Glieder einer bestimmten Nation angehören, muß und wird ja gewiß das nationale Interesse auf die kirchlichen Bestrebungen abfärben. Es hat auch schon Zeiten gegeben, in denen die Kirche eine Magd des deutschen Kaisers oder des französischen Königs schien. Aber das waren nur Episoden, nur kurze, vorübergehende Rückschläge in ihrer Weltmission. In harten, zähen Kämpfen sichert

sie sich immer wieder im Namen ihrer Sendung an die gesamte Menschheit die innere Freiheit von dem Einfluß der Fürsten und Völker und damit die Souveränität des Gottesreiches, die Unabhängigkeit des christlichen Glaubens und seiner Moral. Als eine solche übernationale, alle Menschen und Völker zum Gottesreich sammelnde Macht vermag sie ungleich mehr denn eine national bestimmte Kirchengemeinschaft, wie etwa die anglikanische oder russische oder schwedische Kirche, die besten Kräfte, die in den einzelnen Völkern schlummern, zu entbinden und der Ausbreitung des Gottesreichs dienstbar zu machen. Alle Völker mit ihren besonderen Anlagen sind ihre Kinder und bringen ihre Gaben ins Heiligtum. Die Elastizität, die Geistesfrische, der Formensinn des Romanen verbündet sich mit dem Scharfsinn, der Gründlichkeit und Innerlichkeit des Deutschen und mit der Nüchternheit, Besonnenheit, Klugheit des Angelsachsen. Die Pietät und Anspruchslosigkeit des Chinesen vereinigt sich mit der Feinfühligkeit und dem Tiefsinn des Inders, mit dem Schaffenstrieb und der Initiative des Amerikaners. Es ist die Einheit in der Fülle, die Fülle in der Einheit⁴². Aus all den tausend Rinnsalen und Betten, welche die Missionäre in fremde Kulturgebiete schlagen, fließen die reichen, bunten Wasser des Eigenlebens der Menschen und Völker — dieses Köstlichste, was es auf der Welt gibt, und was es nur einmal gibt — in die Kirche und vereinigen sich, geläutert im Heiligen Geist vom unfehlbaren Lehrwort der Kirche, zu einem einheitlichen mächtigen Strom, zu einer einzigen großen Welle, welche durch die Menschheit geht, befruchtend und läuternd. Das ist die Katholika in ihrer eigentümlichen Idee: die große übernationale Flutwelle des Gottesglaubens und der Christusliebe, genährt und getragen von den Eigenkräften jeder einzelnen Nation und jedes einzelnen Menschen und gereinigt und be-seelt vom göttlichen Pneuma, vom Geist der Wahrheit und Liebe.

Wodurch kommt diese Katholizität der Kirche zustande?

Grundlegend für die welterobernde Kraft des Katholizismus, für die äußere Katholizität ist seine innere Katholizität, seine Wesensanlage für die gesamte Menschheit. Diese innere Katholizität beruht auf zwei Besonderheiten: einmal auf der entschlossenen Bejahung der ganzen Offenbarung und ihrer Lebensfülle. Die Kirche spricht im Unterschied zu allen akatholischen Gemeinschaften ein volles und ganzes Ja zur ganzen Heiligen Schrift, zum Alten wie zum Neuen Testament; also nicht bloß zur Dogmatik des Paulus und zur Mystik des Johannes, sondern auch zum Kirchenbegriff und zur Lehrautorität des Matthäus und zum Werktum und zur Verdienstlehre des Jakobus und Petrus. Kein Gedanke ist in der Heiligen Schrift, der für sie veraltet oder unzeitgemäß wäre. Und sie duldet nicht, daß eine Wahrheit der andern zulieb verdunkelt oder entstellt würde. Und neben der Heiligen Schrift steht die außerbiblische Tradition. Insofern das Evangelium auf mündlicher Botschaft beruht, auf der Predigt Christi, Seiner Jünger sowie der mit den ersten Apostelschülern anhebenden apostolischen Sendungsreihe, war die Bildung eines lebendigen Traditionsstroms in den christlichen Gemeinden von selbst gegeben. Die neutestamentliche Bibel ist zwar ein bedeutender, aber durchaus nicht ein erschöpfender Niederschlag dieser das Gesamtbewußtsein der Kirche erfüllenden, durchtränkenden apostolischen Überlieferung. Die mündliche Überlieferung, das durch die Gemeinden gehende lebendige apostolische Wort, ist älter und ursprünglicher als die Bibel. Sie trägt ja die Bibel, ihre Inspiration sowohl wie ihren Kanon. Und sie ist umfassender als diese, insofern sie zumal den Reichtum des kultischen Lebens, der religiösen Gebräuche, Sitten, Einrichtungen bezeugt, der im Neuen Testament nur leise angedeutet ist. Und sie hat etwas in sich, was die Bibel als geschriebenes totes Wort nicht hat und nicht haben kann, was ihren höchsten Vorzug ausmacht: es ist der lebendige Offenbarungsgeist, die Vitalität des Offenbarungsgedankens, der hinter allem ge-

schriebenen und ungeschriebenen Wort stehende „instinctus fidei“, das „φρόνημα ἐκκλησιαστικόν“. Dieser Offenbarungsgeist lebt nicht in toten Dokumenten, sondern im lebendigen Herzen der Gläubigen, erweckt und fortgetragen durch das vom Heiligen Geist geleitete apostolische Lehramt. Er ist das eigentlichste und ursprünglichste und kostbarste Erbe der Verkündigung Jesu und Seiner Apostel. Denn in ihm erst gewinnt alle Offenbarung ihre innere Einheit, ihren Zusammenhang, ihr letztes Verständnis. Indem nun das kirchliche Offenbarungsbewußtsein die ganze Heilige Schrift und das ganze aus der mündlichen Predigt Christi und Seiner Apostel sich fortleitende außerbiblische Überlieferungsgut umfaßt ohne jeden Abstrich, ohne jede Einengung auf einzelne besondere Offenbarungsgedanken, wie etwa auf den der Vatergüte Gottes und der Gewißheit der Sündenvergebung, indem es also das ganze christliche Leben und Erleben so nimmt und bejaht, wie es von Christus her in seiner ganzen vollen Breite, getragen vom apostolischen Lehrwort, durch die Menschheit strömte, vermag die Kirche aus dieser reichen Fülle allen etwas zu sein und etwas zu geben. Allen ist sie alles geworden. Den „jungen Kindern in Christo“ gibt sie, wie einst Paulus in Korinth, Milch zu trinken und nicht Speise, denn sie können die Speise „noch nicht vertragen“. Gegenüber der Masse derer, die noch nicht feinhörig und feinfühlig genug sind, um das Innerliche, Zarte und Starke der christlichen Verkündigung, das Wort von der gottgebundenen Freiheit, zu hören und zu verstehen, die Augustins Wort nicht ertragen können: *ama et fac quidvis*, verweist sie in ihren Predigten und Katechesen auf die streng kategorischen Imperative des Dekalogs, auf den Gesetzescharakter des christlichen Ethos und auf die dahinter stehende Majestät des Weltenrichters, der alle die Unbarmherzigen und Lieblosen ins ewige Feuer verflucht. Wenn nicht schon die *caritas Dei* so soll sie wenigstens Seine *justitia* aus ihrer Erdgebundenheit, aus der Umklammerung ihrer Selbstsucht lösen und ihre Geistigkeit zu einer übernatür-

lichen, wenn auch unvollkommenen Gottesfurcht erheben. Und da, wo eine Seele für das Wort von der Innerlichkeit und Liebe erwacht ist, da lockt sie durch die süßesten Weisen, durch das Geheimnis des Tabernakels, durch die Andacht zum Herzen Jesu, durch ihre Kreuzwegstationen, durch ihren Rosenkranz auch die einfachsten und schlichtesten Gemüter zu jenen Höhen der Gottinnigkeit, wo das Wort „Abba, Vater“ in seinem Vollklang erfahren wird, und wo Paulus und Johannes weilen. Und da mag es geschehen, daß einer so sehr von der Liebe Christi und von dem Eifer für Sein Reich durchdrungen wird, daß das Wort des Herrn zündend in seine Seele fällt: „Willst du vollkommen sein, so gehe hin, verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen, dann komm und folge Mir nach“ (Mt. 19, 21). Und es bevölkert sich Wüste und Großstadt mit Einsiedeleien und Klöstern. Es gibt keine religiöse Entwicklungsstufe, die nicht von dem umfassenden Einfluß der Kirche ergriffen und berührt werden könnte. Es ist unmöglich, die Fülle all der Formen zu beschreiben, in denen das religiös-sittliche Leben des Katholiken sich auswirkt. Ein ungeheurer Individualismus wird hier gepflegt, und schrankenlose Freiheit des religiösen Sichauslebens ist herrschendes Gesetz.

Aber so bunt diese Weisen sind, sie sind alle in ihren Grundformen aus dem lebendigen Offenbarungsstrom entsprungen, aus der Fülle und Mannigfaltigkeit des in Schrift und Tradition aufgespeicherten Lebensgutes. Denn hier, in Schrift und Tradition, ja in der Schrift allein, ja in Paulus und Johannes allein, ist nicht bloß Geistiges, sondern auch Sinnliches, aber das Sinnliche verklärt zum Geistigen. Hier ist nicht bloß Gewißheit der Sündenvergebung, sondern auch strenger Imperativ, Gesetz, Verdienst. Hier ist nicht bloß persönliches Pneuma, sondern auch Dienst an der Gemeinschaft und Amt. Und hier ist vor allem auch Mystik, denn wo echte Religion, da Mystik. Die Grundformen des Katholizismus lassen sich ohne Mühe und Dialektik im biblischen Christentum, ja bei Paulus allein nach-

weisen. Auch Heiler will das nicht mehr bestreiten. Während er in seinen Vorträgen über „Das Wesen des Katholizismus“ (S. 9 ff.) diese Wesensbestandteile des Katholizismus noch als außerchristliche Entlehnungen beurteilte, betont er nunmehr: „Die Wesensmerkmale des Katholizismus lassen sich auch in Jesu Reichsgottesidee aufzeigen“ (S. 626). „Aus ihrer Lebens-, Kraft- und Wertfülle ist der Universalismus der katholischen Kirche geboren worden“ (S. 627). Wenn er freilich diese der „katholischen Spannkraft“ des Evangeliums (S. 643) verdankten Elemente immer noch vom „Evangelium“, als der Urform des Christentums, unterscheiden zu müssen glaubt, so nimmt er bei der Frage: Was ist ursprüngliches Christentum? nicht das tatsächliche, in der Geschichte sich offenbarende christliche Leben, die Ganzheit der christlichen Selbstverwirklichung zum Ausgangspunkt seiner Entscheidung, sondern er bringt eine bestimmte apriorische Idee vom Christentum an diese Lebensfülle heran, um nach dieser selbstgesponnenen Idee Ursprüngliches und Sekundäres in der christlichen Urgegebenheit auszuscheiden. Damit zerschneidet und vergewaltigt er nicht bloß die Lebensfülle und Einheit des Katholizismus, sondern eben so gut die des Alten und Neuen Testaments. Denn nicht eine einzige Idee enthält die Offenbarung, sondern ursprüngliches, umfassendes, gewaltiges Leben, „Heiliges und Unausgesprochenes, ein Leben, das wächst, eine Tiefe, die sich ins Geheimnis dehnt“⁴³.

Aus der Fülle der alt- und neutestamentlichen Offenbarung, der Schrift und Tradition quillt die Fülle des Katholizismus. Es ist aber eine Fülle in der Einheit, von einem Geist, einer Seele belebt. Das Leben des Katholizismus wächst, aber „es überwächst sich nicht“. Die ganze Wesenheit des Katholizismus schwebt „in sich selbst, in ihrem Mittelpunkt“ (Newman). Wohl gibt es scheinbare Verschiebungen des inneren Gleichgewichts, zumal in den Zeiten, wo Häresien aufstehen und die Kirche nötigen, gewisse von den Häresien mißbrauchte Wahr-

heiten zurückzustellen und die gelegneten in den Vordergrund zu schieben. Die ausschließlich antignostische, antiarianische, antilutherische, antimodernistische Einstellung ist nicht die wesenhaft katholische Einstellung. Sie ist vielmehr eine zeitgeschichtliche, durch den notwendigen Gegenstoß gegen die Häresie aufgenötigte zeitweilige Verschiebung der Kräfte. Gerade hierin bewährt sich die Lebensmacht des Katholizismus, seine innere Einheit und Wahrheit, daß er solche Verschiebungen, wenn auch erst nach langen Jahrhunderten, wieder in die ursprüngliche Spannungseinheit zurückführt. Und die starke Kraft, welche das innere Gleichgewicht immer wieder herstellt, ist die Vitalität des im kirchlichen Lehramt fortgeleiteten Offenbarungsgeistes, tieferhin der in der Kirche lebendige Heilige Geist. Er wirkt die geheimnisvolle Lebensenergie, welche allen entkräfteten Stellen des kirchlichen Organismus wieder frisches Lebensblut zuführt und alle unnatürlichen Verrenkungen des Leibes Christi wieder beseitigt. Es wäre eines ausführlichen Nachweises wert, wie der Katholizismus häretische Aufstellungen mit dem gesamten Komplex ihrer Vorstellungsreihen, mit dem gesamten Drum und Dran ihrer Aufmachung gleich im Anfang scharf zurück- und abstößt, um jede Infizierung seines Offenbarungsbewußtseins hintanzuhalten, wie er aber dann, wenn die Gefahr einer Infizierung vorüber ist, die von den Häresien übernommenen, aber einseitig betonten Wahrheits-elemente, versehen mit dem richtigen, dem Zusammenhang der Offenbarungswahrheit entsprechenden Akzent, bewußt in seine Verkündigung einbaut und festhält. „Der Kirche allein ist es gelungen, Böses zu verwerfen, ohne Gutes zu opfern, und Dinge, die in allen anderen Schulen unverträglich sind, in eins zu halten“ (Newman). Es ist der in der Kirche lebendige Offenbarungsgeist, die Energie und Folgestrenge des katholischen Lehrgedankens, das, was die Schule *traditio activa* nennt, was jede Verunreinigung der katholischen Fülle verhindert und ihre große Einheit und innere Harmonie immer wieder herstellt⁴⁴.

Derselbe lebendige, durch das kirchliche Lehramt sich auswirkende Offenbarungsgeist ist es auch, der dieser Fülle ihre innere Beweglichkeit, die Kraft der Expansion, der Einwurzelung in alle Zeiten, Kulturen und Geistesrichtungen ermöglicht. Er ist das eigentlich forttreibende, fortschrittliche Prinzip im Katholizismus. Alle anderen christlichen Gemeinschaften haben sich, soweit sie positiv geblieben sind, auf ein totes, starres Prinzip festgelegt, das Luthertum und der Calvinismus auf den Buchstaben der Bibel, die schismatischen Kirchen des Ostens auf den Buchstaben von Schrift und (passiver) Tradition, d. h. auf die Überlieferungen der altchristlichen Väter und ältesten Konzilien. Dadurch geraten sie entweder in Gefahr, die Offenbarung als ein totes Kapital, als einen aufgespeicherten Goldschatz zu betrachten, den man nur rein äußerlich an die Nachwelt zu tradieren hat, daß man die forttreibenden Lebensenergien übersieht, die in der Offenbarung liegen, und die eine Weiterentwicklung der in ihr angelegten Triebkeime fordern. Dieser Gefahr der Erstarrung, Verknöcherung ist die griechisch-orthodoxe Kirche erlegen. Oder es besteht die Gefahr, daß man im Bestreben, den Bedürfnissen und Forderungen der Neuzeit gerecht zu werden, den inneren Zusammenhang mit der Offenbarung preisgibt und ein völlig neues Christentum, die Religion des deutschen Idealismus, oder wie man es sonst heißen mag, ins Leben ruft. Diese Gefahr droht dem Protestantismus. Der Katholizismus ist beiden Möglichkeiten entrückt. Die Vitalität des im kirchlichen Lehramt sich bezeugenden Offenbarungsgeistes bewährt sich immer wieder darin, daß sie die in Schrift und (passiver) Tradition niedergelegte Offenbarung als Lebensmacht, als Dynamis erfaßt und den Reichtum ihrer inneren Energien fortschreitend bloßlegt. In der katholischen Kirche allein läßt sich ein organisches Wachstum des kirchlichen Glaubensbewußtseins feststellen. Nichts Erstarrtes ist da, aber auch nichts Sprunghaftes, Abruptes, sondern organische Entfaltung. So vermag die kirchliche Glaubensverkündigung den Menschen

aller Zeiten etwas zu bieten. Denn die dogmatische Entwicklung ist keine zufällige, sie entspricht vielmehr den Bedürfnissen und Fragen der jeweiligen Gläubigen. Weil die Träger des Offenbarungsgeistes selber lebendige Menschen, lebendige Gläubige sind, stehen sie in steter Fühlung mit den Fragen und Bedürfnissen der *ecclesia orans*, der Gläubigengemeinde. Sie vermögen das überkommene Erbe immer wieder mit diesen Fragen und Bedürfnissen zu verbinden und aus ihm jene Antworten zu geben, nach welchen die Gläubigen Ausschau halten. So entsteht eine stete Bewegung in der kirchlichen Glaubensverkündigung, ein steter Austausch des Offenbarungsgutes mit der hungernden Seele. Die Offenbarung altert nicht, sondern bleibt immer neu, lebendig. Sie ist zeitlos, unmittelbare Gegenwart, auch wenn Jahrhundert um Jahrhundert verrinnt.

*

Um den Faden nicht zu verlieren — wir sagten: die äußere Katholizität der Kirche, ihre welterobernde Kraft ruht auf ihrer inneren Katholizität. Und wir wiesen nach: das eine Element dieser inneren Katholizität ist die umfassende Bejahung der ganzen Offenbarung und die Verlebendigung der ganzen Offenbarung durch den fortwirkenden Offenbarungsgeist des kirchlichen Lehramts.

Das andere, zweite Element ihrer inneren Katholizität ist ihre umfassende Bejahung des ganzen Menschen, das Jasagen zur gesamten Menschennatur, zu ihrem Leib wie zu ihrer Seele, zu ihrer Sinnlichkeit wie zu ihrem Geist. Es ist der *totus homo*, an den sich die kirchliche Mission wendet. Nach kirchlicher Lehre, wie sie gegen den Erbsündenbegriff Luthers vom Tridentinum formuliert wurde, eignet der Erbsünde keine denaturierende, die Naturanlagen des Menschen zerstörende Wirkung, sie fällt nicht mit dem zusammen, was Paulus Gesetz der Glieder, Begierlichkeit nennt. Wohl wurde durch sie der Verstand verdunkelt und der sittliche Wille ge-

schwächt, aber nicht direkt und unmittelbar, sondern insofern, als der Mensch seiner ursprünglichen, übernatürlichen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott beraubt und eben dadurch in seinem ganzen Wesensbestande aus seiner ursprünglichen, übernatürlichen Zielrichtung gerissen wurde. Die Naturanlagen des Menschen sind somit ungeboren. Die mit der Erbsünde eintretende Schwächung seiner Natur brachte nicht auch eine physische Verschlechterung oder gar Verderbung der leiblichen und geistigen Kräfte des Menschen mit sich.

Von dieser Voraussetzung aus besteht für die kirchliche Mission die Möglichkeit, die Natur des Menschen, seine ganze Leiblichkeit, seine sinnlichen Bedürfnisse, seine Vernunft, seine Willensfreiheit in den Dienst des Gottesreiches einzustellen. Weil die Natur des Menschen nicht innerlich, in ihren physischen Kräften, sondern nur durch die Loslösung von ihrem übernatürlichen Lebensziel, also nur durch ihre falsche Einstellung verbogen ist, so vermag sie in dem Augenblick, wo diese falsche Einstellung beseitigt, wo der Mensch durch die Taufgnade wieder in sein ursprüngliches, lebendiges Verhältnis zu Gott eingesetzt wird, im ganzen Umfang ihrer Potenzen von der kirchlichen Verkündigung erfaßt zu werden. Die Kirche als Leib Christi ergreift alles, was Gottes ist, also auch den Leib des Menschen, also auch seine sinnlichen Bedürfnisse, also auch seine Leidenschaften, ebenso wie seinen Verstand und seinen Willen. Indem sie diesen Leib, diese Sinnlichkeit und diese Leidenschaften durch die heiligmachende Gnade aus ihrer zielwidrigen Erdgebundenheit und Ichbezogenheit erlöst, erwirbt sie dieselben nicht bloß für das Gottesreich zurück, sondern gibt ihnen eine ungeheure Veredelung und Vertiefung. Die kirchliche Mission zerstört den alten Erdenbau des Menschen bis in sein Fundament hinein, aber sie übernimmt die alten Bausteine für den neuen Bau und gibt ihnen dadurch erst ihren rechten Ort, ihren eigentlichen Sinn, ihre volle Schönheit und ihren Glanz. Der Naturbegriff wird also im Katholizismus ungeheuer vertieft und nichts weni-

ger als zerstört. So wie der Mensch aus der Hand Gottes kam, in der Schönheit seines Leibes, in der Glut seiner Sinnlichkeit, im Sturm und Drang seiner Leidenschaft, im geistsprühenden Verstand und im kraftstrotzenden Willen, so bejaht sie ihn, so will sie ihn haben, und so erzieht sie ihn, daß dieser glühende, stürmische, geistesklare und starke Mensch Gott gehört, daß er all dieses Große, Herrliche seiner ursprünglichen natürlichen Mitgift in übernatürlicher Verbundenheit mit seinem göttlichen Lebensgrund zu innerer Einheit und Vollendung gestaltet.

Ein Zweifaches ergibt sich daraus für die Katholizität, für die umfassende Werbekraft der Kirche: einmal ihr liebendes Verständnis für das Naturhafte im Menschen, für das Leibliche und Sinnliche sowohl wie für seine geistigen Anlagen. In harten und jahrhundertelangen Kämpfen mit den Gnostikern und Manichäern, Albigensern und Bogomilen, und wie diese Sekten sonst noch heißen mögen, wahrte sie das Recht und die Würde des menschlichen Leibes und im Zusammenhang damit das ¹²Recht und die Würde der Ehe. Der Leib ist ihr nicht ein „Kleid der Schande“, sondern Gottes heilige, köstliche Schöpfung. So köstlich ist diese Gabe und so notwendig für den Menschen, daß der im Tod verwesende Leib von Gott dereinst wieder auferweckt wird, um der unsterblichen Seele dienendes Organ zu sein. Darum liebt die Kirche den gottbezogenen Leib, und sie leitet ihre Künstler an, in seiner Edelgestalt und Schönheit das unaussprechlich Schöne des Göttlichen und Heiligen darzustellen. Und sie schmückt die ärmsten Landkirchen mit Bildern des Herrn und Mariens und der Heiligen, um die Gläubigen per visibilia ad invisibilia, von der irdischen Schönheit zur überirdischen emporzuheben. Die Pflege der Kunst ist dem Katholizismus wesentlich, weil ihm die Ehrfurcht vor dem Leib und dem Natürlichen wesentlich ist.

Diese Ehrfurcht vor dem Leib bestimmt weiterhin zu einer sorgfältigen Rücksichtnahme auf die sinnlichen Bedürfnisse des Menschen. Weil der Mensch kein reiner Geist, sondern ein

leibgebundener Geist ist, verlangt er, das Geistige im Sichtbaren, Sinnlichen zu ergreifen. In diesem Tatbestand wurzelt der ganze Sakramentarismus des Christentums und der Kirche. Wie Christus selbst Sich taufen ließ und in sichtbaren Zeichen des Brotes und Weines die Gemeinschaft mit Seinem Fleisch und Blut gewährte, und wie Er auch sonst das Geistige an das Sinnliche knüpfte, wie Er die Jünger aussandte, die Kranken mit Öl zu salben, wie Er kein Brot aß, ohne es vorher zu segnen, wie Er kein Kind entließ, ohne ihm vorher die Hand aufzulegen, so bindet auch die Kirche ihre geistigen Güter an sinnliche Mittel. Außer den Sakramenten verwendet sie Sakramentalien. Zum Unterschied von den Sakramenten beruhen sie auf kirchlicher Anordnung, nicht auf einer Einsetzung durch Christus. Ihre Wirkungen leiten sich darum nicht von einem positiven Willensakt Christi her, sondern von dem Fürbittgebet der ganzen Kirche und dem eigenen frommen Gebrauch. Sie sind dinglich gemachte, in sichtbaren Zeichen objektivierete Bitten des Gläubigen und der ganzen Kirche um Segen und Gnade. Wenn der Katholik andächtig Weihwasser nimmt, wenn er ein Kreuzeszeichen auf die Stirne seines Lieblings drückt, wenn er geweihte Palmkätzchen und geweihte Kräuter und Blumen an die Wände seiner Stube steckt, so will das nichts anderes sein als ein betendes Fühlungnehmen mit dem Fürbittgebet der Gesamtkirche, daß Gott ihm in allen Nöten helfen möge. Alles und jedes in seinem profanen Leben, vom Ehering und dem Brautbett bis herab zu dem geweihten Salz, das er einem kranken Haustier reicht, wird durch diese kirchliche Segnung in eine übernatürliche Gottbezogenheit gerückt. Das ganze Triebleben des Katholiken wird dadurch in allen seinen Äußerungen himmelwärts gerichtet — *per visibilia ad invisibilia*. Gewiß, es sind Mißbräuche möglich, es ist eine Verzerrung der Sakramentalien ins Magische denkbar. Aber Mißbräuche wird es immer geben, wo Menschen sind, und es ist billig, das Wesen einer Einrichtung nicht nach ihren Mißbräuchen, sondern die Mißbräuche nach

ihrem Wesen zu beurteilen. Dadurch, daß die Kirche den Menschen in dieser Weise durch das Sinnliche zum Übersinnlichen emporhebt, gewinnt sie religiösen Einfluß auch auf jene Schichten, deren Geistigkeit noch ganz am Sinnlichen haftet. Sie vermag auch in ihr kleines armes Leben wenigstens einen Strahl des Göttlichen und Heiligen zu tragen. So ist sie nicht bloß Völkerkirche, sondern Volkskirche.

Wie das sinnliche Wesen des Menschen, so bejaht und erfaßt die Kirche auch seine geistigen Anlagen, vor allem die menschliche Vernunft. Sie geht bewußt darauf aus, die Welt des Geistes zu erobern. Ihre ganze Glaubenswissenschaft von den Apologeten und der alexandrinischen und antiochenischen Schule an über die Hoch- und Spätscholastik bis herauf zur Gegenwart ist von dem Vertrauen in die Leuchtkraft der Vernunft beherrscht. Ihr Glaubensbegriff setzt voraus, daß die menschliche Vernunft von sich allein aus die sogenannten *praeambula fidei*, d. h. die Geistigkeit der Menschenseele und das Dasein Gottes, also letzte, über die sinnliche Erfahrung hinausreichende Wirklichkeiten, zu erkennen, und daß sie die Glaubwürdigkeit der Offenbarung historisch und philosophisch nachzuweisen vermöge. Insofern sich die gottgewirkte übernatürliche Glaubensgewißheit auf diesen rationalen Voraussetzungen aufbaut, wird ihr die Philosophie zur *ancilla theologiae*. Dabei denkt die Kirche nicht daran, ja sie lehnt es im Vatikanum (sess. 3 cap. 4) ausdrücklich ab, daß damit die Eigengesetzlichkeit, die Selbständigkeit der Methode der Profanwissenschaften irgendwie angetastet werden solle. Sie will nur aus ihrem Offenbarungsbewußtsein heraus festgestellt haben, daß die ihren eigenen Gesetzen treu bleibende Vernunft von ihren eigenen Prinzipien aus bis zu einem Punkt vorzudringen vermag, wo Gott als Urgrund und letzter Sinn aller Wirklichkeit sichtbar wird, und wo das Wissen in den Glauben, die Philosophie in die Theologie übergeht. Wo immer die Fähigkeit des menschlichen Geistes, über das Erfahrungsmaßige hinaus vorzudringen,

angezweifelt und gelehnet wurde, wo man den alles Wirkliche umschließenden Wahrheitstrieb des Menschen lähmen oder töten wollte, da trat die Kirche für die entrechtete Vernunft ein, so gegen Averroes, so gegen Luther und so auch gegen Kant. Und je mehr die Gegenwart des erkenntnistheoretischen Idealismus müde wird und den Durchbruch vom Subjekt zum Objekt wieder versucht, desto mehr wird sie es Pius X. Dank wissen, daß er in seiner vielverlästerten Antimodernisten-Enzyklika Pascendi allem Positivismus, Pragmatismus und Phänomenalismus zum Trotz die transzendente, über das Erfahrungsmäßige hinausreichende Kraft der Vernunft geschützt und damit das der gesamten Wissenschaft drohende Gespenst des Solipsismus und der Alsob-Betrachtung beschwören half. Das Katholische, Weltumspannende der Kirche bewährt sich nicht zuletzt darin, daß sie Wissen und Glauben nicht in heillose Gegensätze auseinanderreißen läßt, sondern zu innerer Harmonie verbindet und die Wissenschaft dem Glauben und den Glauben der Wissenschaft erschließt. Ihre größten Geister, Origenes, Augustin, Thomas und Newman, setzten ihre Lebensaufgabe darein, diese Synthese von Glauben und Wissen herzustellen. Und nichts Köstlicheres weiß die Theologie von heute, als die Erkenntnisse der Gegenwart für den Glauben fruchtbar zu machen. Der Katholizismus legt seine Hand auf jede Wissenschaft, und er sammelt alle Goldkörner der Wahrheit, um sein Heiligtum damit zu schmücken.

Die zweite Folgerung, die sich aus der Hochschätzung des Natürlichen im Menschen für die Werbekraft der Kirche ergibt, sei nur kurz angedeutet. Es ist ihre positiv bejahende Einstellung gegen alles Natürliche, Echte, Unverdorbene in der vorchristlichen und außerchristlichen Welt. Wohl hat das Heidentum keinen hartnäckigeren Feind als den Katholizismus, insofern es Heidentum, Abfall vom lebendigen Gott, Selbstvergötterung oder Naturvergötterung ist. Aber im Heidentum ist nicht bloß Abfall. Aus den unverdorbenen Quell-

er m. l. 148.
er m. l. 148.
2 32/98.
Vaticanaum 77

gründen der menschlichen Natur brechen auch im Heidentum edle, reine Triebe, Gedanken, Wollungen hervor — nicht bloß in Wissenschaft und Kunst, sondern auch in Religion und Sitte. Die *σπέρματα τοῦ λόγου* finden sich, wie die Kirchenväter immer wieder hervorheben, allüberall, bei den Römern wie bei den Griechen, bei den Indern wie bei den Negern. Es gilt nur, diese *σπέρματα* vom heidnischen Schlinggewächs zu befreien und für das Reich Gottes zu erlösen. Dieses Reinigungs- und Erlösungswerk vollzieht die Kirche, wenn sie zu den heidnischen Philosophen, zu Plato, Aristoteles und Plotin, zu der mittleren und jüngeren Stoa geht, um ihre Weisheit dem fleischgewordenen Logos dienstbar zu machen. Ja, sie verschmäht es nicht, selbst heidnische Kulthandlungen und Symbole überall da zu übernehmen, wo eine christliche Beseelung und Umprägung möglich ist. Das ist nicht Schwäche, nicht grundsatzlose Akkomodation, das ist angewandte Katholizität. Das fließt unmittelbar aus der katholischen Grundüberzeugung, daß alles Wertige, alles, was aus unverfälschter, reiner Natur geboren ist, Gott zugehört und ein Heimatrecht in Seinem Reich hat. Darum kennt die Kirche keine Schlagbäume gegen außerchristliche Kulturen, auch keine Schlagbäume gegen die Antike. Sie kennt nur Schlagbäume gegen die Sünde. Ihre liebende Hand hat uns viele der antiken Schätze in einer Zeit erhalten, wo die alte Kultur unter den Fußtritten germanischer Stämme zusammenbrach. Und wenn heute dieselben Schätze, wenn der gesamte antike Geistesbesitz Gefahr laufen sollte, unter den goldgierigen Händen moderner Vandalen zersplittert und vergeudet zu werden, wenn der nüchterne, kalte Instinkt für das Praktische, Nützliche, für den Götzen des Tages die liebende Einfühlung in den Geist der Antike verwehren und unsere humanistischen Anstalten zerstören sollte, dann würde die Kirche sie aufrichten wie einst im Mittelalter und würde „das Gold der Ägypter“ weiter geben an ihre Söhne und Töchter.

*

Das ist der Katholizismus: Wertebejahung auf der ganzen Linie, Weltoffenheit in umfassendstem und edelstem Sinn, die Natur mit der Gnade, die Kunst mit der Religion, die Wissenschaft mit dem Glauben vermählen, auf „daß Gott sei alles in allem“. Mögen andere immer auf der Jagd nach einer fabelhaften ursprünglichen Einfachheit sein, wir ruhen in katholischer Fülle (Newman). Kein anderes Leitwort kennt der Katholizismus als das des hl. Paulus: „Allen bin ich alles geworden, auf daß ich alle gewinne. Das alles tue ich um des Evangeliums willen“ (1. Kor. 9, 22).

DIE HEILSNOTWENDIGE KIRCHE

Wer die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder (Mt. 15, 17)

Die katholische Kirche ist als der Leib Christi, als die Verwirklichung des Gottesreichs auf Erden die Menschheitskirche. Sie zielt wesensmäßig auf die Eingliederung der Menschen aller Zeiten und Orte in die Einheit des Leibes Christi. Damit ist ihre äußere und innere Katholizität von selbst gegeben, ihre Weltweiteit und ihre Weltoffenheit. Damit ist aber auch ihre Exklusivität gegeben, d. h. ihr Anspruch, die Menschheitskirche *κατ' ἐξοχήν*, die ausschließliche Heilanstalt für alle Menschen zu sein. Wenn und weil sich die Kirche als die Menschheitskirche weiß, als jenes Gottesreich, dem schlechthin alle Menschen dem Willen Christi nach grundsätzlich zugehören, kann sie nicht zugeben, daß die Menschen auch in einer anderen Gemeinschaft, die neben und gegen die ursprünglich von Christus gestiftete Menschheitskirche aufgerichtet wird, ihr Heil finden. Auch Heiler⁴⁵ kann sich der zwingenden Gewalt dieser Folgerung nicht entziehen. „Sofern der Katholizismus wirklich Universalität ist, sofern er die Fülle religiöser Werte darstellt, muß er exklusiv sein. Es ist das aber nicht die Exklusivität der Einseitigkeit, sondern des unerschöpflichen Reichtums.“ Die Kirche würde ihr eigenstes tiefstes Wesensmerkmal verleugnen, das Vornehmste, was sie hat, ihre schlechthin erschöpfende Fülle und ihre diese Fülle erzeugende und tragende Wesenheit als Leib Christi, wenn sie jemals eine christliche Neben- und Gegenkirche als gleichberechtigte Schwester anerkennen würde. Sie kann diesen Kirchen eine historische Bedeutsamkeit zuerkennen. Sie kann dieselben als christliche Gemeinschaften, ja sogar als christliche Kirchen bezeichnen, aber niemals als die Kirche Christi. Ein Gott, ein Christus, eine Taufe, eine Kirche. So wenig es einen zweiten Christus, so wenig kann es einen zwei-

ten Leib Christi, eine zweite Versichtbarung Seines Pneumas geben. Als im Frühjahr 1919 amerikanische Christen nach Rom gingen, um Papst Benedikt XV. zur Teilnahme an einer Weltkonferenz über „Glaube und Kirchenverfassung“ zu veranlassen, da verkannten sie diese Grundforderung des katholischen Kirchenbegriffs. Die katholische Kirche kann und wird alle Gemeinschaftsbestrebungen der akatholischen Christenheit wohlwollend beurteilen und begünstigen⁴⁶. Sie kann und wird in ihnen einen ersten Ansatz erblicken, um die von der augenblicklichen Lage des Christentums im allgemeinen und des Abendlandes im besonderen geforderte Vereinigung aller Christen vorzubereiten. Aber sie kann die übrigen christlichen Gemeinschaften nicht als gleichgeordnete, gleichberechtigte Kirchen anerkennen. Das wäre ein Abfall von ihrem eigenen Wesen. Das wäre die schlimmste Untreue gegen sich selbst. Die katholische Kirche wird als die Kirche, als der Leib Christi, als das Reich Gottes sein, oder sie wird überhaupt nicht sein. Diese Ausschließlichkeit der Kirche ist in der Ausschließlichkeit Christi verwurzelt, in Seinem Anspruch, der Bringer des neuen Lebens, der Weg, die Wahrheit und das Leben zu sein. In Christus ist uns die Fülle des Göttlichen offenbar geworden. In Seiner gottmenschlichen Person liegt die letzte und vollkommenste Selbsterschließung Gottes an die Menschheit vor. In Ihm ist Gottes Weisheit und Güte und Barmherzigkeit Fleisch geworden. Aus Seiner Fülle haben wir alle empfangen, Gnade um Gnade. Und darum gibt es keinen anderen Weg zu Gott hin als durch Christus. Es ist „kein anderer Name unter dem Himmel den Menschen gegeben, worin sie sollen selig werden“ (Apg. 4, 12). Christus aber vermögen wir nicht anders zu ergreifen denn durch Seine Kirche. Wohl hätte er sich und Seine Heilandskraft allen Menschen unmittelbar im persönlichen Erlebnis mitteilen können. Aber nicht darauf kommt es an, was an sich hätte sein können, sondern darauf, was Christus tatsächlich tun wollte. Tatsächlich wollte er sich den

Menschen durch die Menschen schenken, auf dem Weg der Gemeinschaft also, nicht auf dem Weg der Vereinzelnung und Zerstreuung. Die Gnade Jesu sollte die naturhaft zu einer einzigen solidarischen Gemeinschaft verbundenen Menschen nicht ohne oder gar gegen diese Gemeinschaft, sondern durch diese Gemeinschaft heimsuchen. Nicht eine unendliche Fülle heiliger Seelenmonaden wollte er erwecken, sondern ein gegliedertes Reich heiliger Menschen, ein Gottesreich. Dieser Weg der Gemeinschaftsvermittlung entsprach so ganz Seiner Grundforderung von der Liebe, die auf Gemeinschaft, auf Einheit der Brüder drängt und nur da sein kann, wo Gemeinschaft besteht. Sie entsprach auch der Wesensart des Göttlichen schlechthin. Wo Göttliches ist, da gehört es allen Menschen zumal. Da muß es sich als allumfassende, alle Menschen ergreifende, als katholische Macht offenbaren. So kann es nicht anders denn in der Form einer durchgreifenden Einheit erscheinen. Wo Gott ist, da gibt es keinen Widerspruch und kein Andersmeinen und keine Spaltung. Die göttliche Wahrheit kann wesensmäßig nur eine Wahrheit, nur ein Leben, nur eine Liebe sein. Sie kann darum nur eine Seinsform haben, die der umfassenden, alle Menschen zu innerer Einheit verbindenden Gemeinschaft.

Schon in der Urgemeinde berief man sich nach dem Zeugnis des Matthäus (18, 17) für diese Heilsnotwendigkeit der einen Gemeinschaft auf ein ausdrückliches Herrenwort: „Wenn jemand die Kirche nicht hört, der sei dir wie ein Heide und öffentlicher Sünder“, d. h. der gelte dir nicht mehr als ein Christ. Diese urchristliche Überzeugung sprach nachmals Cyprian in den lapidaren, von der Christenheit niemals vergessenen Sätzen aus: „Damit einer Gott zum Vater haben könne, muß er die Kirche zur Mutter haben“ (ep. 74, 7). „Niemand kann selig werden außer in der Kirche“ (ep. 4, 4). „Außerhalb der Kirche gibt es kein Heil“ (ep. 73, 21).

Damit war jene Formel geprägt, die den Anspruch der Kirche, die allein seligmachende zu sein, am bündigsten zum Ausdruck

brachte: *extra ecclesiam nulla salus*. Das 4. Laterankonzil vom Jahre 1215 übernahm sie wörtlich. Im sogenannten *Symbolum Athanasianum*, das die Kirche unter ihre Glaubensbekenntnisse aufgenommen hat, fand sie ihre ausführliche Umschreibung: „Wer nur immer selig sein will, für den tut es vor allem not, daß er den katholischen Glauben festhalte. Wenn er ihn nicht unversehrt und unverletzt bewahrt, wird er ohne Zweifel zugrunde gehen.“ Und noch unzweideutiger äußert sich das Konzil von Florenz, das alle Heiden, Juden, Häretiker und Schismatiker des ewigen Lebens verlustig erklärt und dem ewigen Feuer überantwortet.

Es ist kein Zweifel, so weltoffen und so weltweit die Kirche durch das Prinzip ihrer Katholizität ist, so selbstbezogen, abweisend und exklusiv ist sie durch den Anspruch, die alleinseligmachende zu sein. Der unbedingtsten, restlosesten Hingabe an die Welt der Werte, wo immer sie sich finden mögen, steht die stärkste, unbedingtste Selbstbehauptung, Selbstsetzung gegenüber. Diese unbedingte Selbstsetzung ist der wesensnotwendige Gegendruck gegen ihre unbedingte Selbsthingabe. Ohne diese starre, bewußte Selbstsetzung, ohne diese ungeheure Innenkonzentration würde das Katholische an ihr, der Drang zur ganzen Menschheit, zur ganzen Welt und ihren Werten eine fortschreitende Auflösung des eigenen übernatürlichen Wesensgehalts, eine Verschmelzung mit dem Kosmos des Natürlichen, also den Synkretismus, in gefahrvolle Nähe rücken. Gerade dadurch, daß sich die Kirche mit derselben Wucht und Kraft, mit der sie sich an die Welt hingibt, auf ihren übernatürlichen Ursprung, auf ihren Wesenszusammenhang mit Christus, auf ihre alleinseligmachende Heilandskraft besinnt, bleibt der übernatürliche Kern ihrer Botschaft erhalten und damit die Fähigkeit, alle von der Welt übernommenen natürlichen Werte ins Übernatürliche, Christusdurchlebte, Gottbezogene zu erheben. Ist die Katholizität ihre zentrifugale, so ist diese ihre Selbstbezogenheit ihre zentripetale Kraft. Und darin liegt das

Geheimnis ihres Sichselbsttreubleibens in der Fülle, daß diese beiden Kräfte in innerer Spannungseinheit erhalten bleiben, daß die Kirche katholisch und exklusiv zugleich ist.

So ist daran nicht zu deuteln: In der Frage nach einem etwaigen Heilandsberuf der übrigen christlichen Gemeinschaften, in der Frage, ob auch akatholische Kirchen seligmachend seien, kennt die Kirche keine Duldung. Eben dadurch, daß sich alle diese Gemeinschaften gegen die ursprüngliche Einheit der Brüder im Glauben und in der Liebe aufrichteten, erwiesen sie sich für das katholische Bewußtsein als Gebilde, die nicht aus dem Geist Jesu erstanden sind, somit als rein menschliche, ja widerchristliche Schöpfungen. Ihnen gegenüber kennt die Kirche nur ein Anathema. Und sie wird dieses Anathema nicht zurücknehmen, bis daß der Herr kommt.

Es ist psychologisch begreiflich, daß die Anhänger akatholischer Bekenntnisse diese dogmatische Intoleranz der Kirche schmerzvoll empfinden und geneigt sind, in ihr das Wehen eines jesufremden, ja jesu feindlichen Geistes zu entdecken, den Geist der Lieblosigkeit und Härte. Heiler⁴⁷ spricht von einer „geradezu furchtbaren Exklusivität und Intoleranz“. Aber Heiler vergißt, daß die Wahrheit immer „furchtbar exklusiv und intolerant“ sein muß. Und er vergißt, daß er einige hundert Spalten vorher⁴⁸ in demselben Werk das bedeutungsvolle Wort niedergeschrieben hatte: „Vom alleinseligmachenden Glauben an Jesu Messianität führt ein gerader Weg zum Glauben an die alleinseligmachende Kirche.“ Wenn ein gerader Weg von dem einen Christus zur einen Kirche führt, dann ist mit der Wahrheit, daß Christus der einzige Name ist im Himmel und auf Erden, durch den wir können selig werden, auch die andere Wahrheit gesetzt, daß nur in der von ihm gestifteten einen Kirche das wahre Heil zu finden ist. Der eine Christus und der eine Leib Christi gehören unlöslich zusammen. Wer die eine wahre Kirche leugnet, der wird durch die Unerbittlichkeit der Logik nur allzuleicht dazu geführt, auch an Christus irre zu werden. Tatsächlich ist

denn auch die Geschichte des Abfalls von der Kirche zugleich die Geschichte der fortschreitenden Auflösung des ursprünglichen Christusbildes geworden.

So steht denn die Wahrheit: es gibt nur einen Christus, und es gibt nur eine seligmachende Kirche Christi, in ihrem inneren ehernen Zusammenhang hart und unerbittlich da. Aber werden damit nicht alle Häretiker und alle Nichtkatholiken zur Hölle verdammt?

Um das katholische Dogma: *extra ecclesiam nulla salus*, richtig, d. h. so wie die Kirche es verstanden haben will, zu deuten, muß man es aus seinen Ursprüngen zu begreifen suchen und in den Zusammenhang der übrigen Dogmen rücken. Kein katholisches Dogma ist ein isolierter Gedankenblock. Jedes hat seinen Ort und seinen Sinn in einem einheitlichen System und empfängt erst von dem Ganzen dieses Systems aus sein letztes Verständnis.

In erster Linie steht fest: der Satz von der Heilsnotwendigkeit der Kirche richtet seine ursprüngliche Spitze nicht gegen den einzelnen Akatholiken, gegen irgendeine Person als Person, sondern gegen akatholische Kirchen und Gemeinschaften, insofern sie Gemeinschaften sind. Er will in positiver Formulierung die Wahrheit sichern: es gibt nur einen Leib Christi und darum nur eine Kirche, welche die Segensfülle Christi birgt und mitteilt. Negativ gewendet lautet der Satz: jede gegen die ursprüngliche Kirche Christi aufgerichtete Sonderkirche steht außerhalb des Pneumas Christi. Sie kann keine Heilsvermittlerin sein. Sie ist, insofern sie Sonderkirche, Gegenkirche ist, in Hinsicht auf das übernatürliche Leben wesentlich unfruchtbar. Nicht für die Einzelpersönlichkeit soll also primär die geistige Unfruchtbarkeit behauptet werden, sondern für die außerkirchlichen Gemeinschaften als solche. Sie vermögen aus dem, was ihre Besonderheit ausmacht, was sie in ihrem Glauben und Kult von der katholischen Kirche unterscheidet, kein übernatürliches Leben zu wecken. Insofern und insoweit sie unkatolisch, antikatholisch sind, ihrer Eigenart nach also, gebührt ihnen nicht der auszeichnende Name einer *mater ecclesia*.

Damit haben wir schon die zweite dogmatische Einschränkung genannt, die der Satz von der alleinseligmachenden Kirche innerhalb des katholischen Dogmensystems erfährt. Die akatholischen Gemeinschaften sind nicht bloß akatholisch und antikatholisch. Als sie sich gegen die ursprüngliche Christuskirche aufrichteten, übernahmen und behielten sie einen beträchtlichen Teil des katholischen Glaubensschatzes, wie auch diese und jene Gnadenmittel, vor allem das Sakrament der Taufe. Sie sind also, in ihrer Ganzheit gesehen, nicht bloß Antithese und Verneinung, sondern zu einem guten Teil auch Bejahung des alten, von Christus und den Aposteln übernommenen Erbes an Wahrheit und Gnade. Sie haben sich neben ihrer unkatholischen Eigenart urkatholisches Heilsgut eingebaut. Und insofern und insoweit, als sie in Glaube und Kult wahrhaft katholisch sind, kann und wird und muß es geschehen, daß auch außerhalb der sichtbaren Kirche ein wahres, übernatürliches Leben, ein Emporwachsen und Hineinwachsen in die Gemeinschaft mit Christus feststellbar ist. So erfüllt sich Jesu Verheißung: „Ich habe noch andere Schafe, die nicht aus diesem Schafstall sind“ (Jo. 10, 16). Überall, wo Jesu Wort treu verkündet wird, und wo man auf Seinen heiligen Namen gläubig tauft, da kann Jesu Segen emporblühen. Als die Jünger es verwehren wollten, daß einer, der sich Jesus nicht angeschlossen hatte, dennoch in Jesu Namen Teufel austreibe, erklärte der Herr: „Wehret ihm nicht! Denn keiner, der ein Wunder tut in Meinem Namen, wird sobald Übles von Mir sprechen können. Wer nicht gegen euch ist, ist für euch“ (Mk. 9, 38). Ganz im Geist dieses Herrnwortes verteidigte die Kirche in hartem Kampf gegen Cyprian und die afrikanische Tradition und nachmals in jahrhundertelangen Auseinandersetzungen mit den Donatisten die Gültigkeit einer außerhalb der katholischen Gemeinschaft im Namen Jesu gespendeten Taufe. Und es war gerade das von Heiler ob seiner Unduldsamkeit so sehr befohlene Rom, es war Papst Stephan, der selbst auf die Gefahr eines

afrikanischen Schismas hin an der Gültigkeit der Ketzertaufe nicht rütteln ließ. Dasselbe Prinzip der Duldung verfolgt die Kirche in Hinsicht auf all jene Sakramente, deren Verwaltung Christus dem engern Jüngerkreis der Apostel ausschließlich anvertraut hat. In jenen akatholischen Gemeinschaften, in denen das Apostelamt auf dem Weg der rechtmäßigen Bischofsweihe noch forterhalten wurde, wie in den von Rom getrennten schismatischen Kirchen des Ostens, ferner bei den jansenistischen und altkatholischen Gemeinschaften erkennt sie noch heute die Gültigkeit sämtlicher Sakramente an, soweit sie ihrem Wesen nach nur den Vollzug der kirchlichen Weihegewalt, nicht auch den der kirchlichen Rechtsgewalt bedingen. In all diesen Kirchen wird also nach katholischer Lehre der wahre Leib und das wahre Blut Christi empfangen, nicht deshalb, weil sie schismatische Kirchen sind, nicht also durch die Kraft ihrer Eigenart, sondern weil sie trotz ihrer Eigenart noch urkatholisches Erbe bergen. Das Katholische an ihnen ist es, das immer noch zu heiligen und zu erlösen vermag.

Dabei ist es nicht so — und damit kommen wir zur dritten dogmatischen Beleuchtung des Satzes von der alleinseligmachenden Kirche —, als ob diese außerhalb der Kirche gespendeten Sakramente nur objektiv gültig, aber nicht subjektiv wirksam sein könnten. Noch Augustin scheint die außerkirchliche Wirksamkeit der Sakramente in diesem Sinn verstanden zu haben. Die von den außerkirchlichen Sakramenten objektiv bereitgestellte Heilsgnade könne, so vermutete er, sich in den Häretikern und Schismatikern nicht subjektiv auswirken, weil sie alle mala fide seien, tieferhin weil sie bewußt und hartnäckig dem Geist der Einheit und damit dem Heiligen Geist widerstrebten. Im Anschluß an Augustin vertraten die Jansenisten des 17. Jahrhunderts dieselbe irrige Meinung und stellten den Leitsatz auf: „außerhalb der Kirche gibt es keine Gnade“ (*extra ecclesiam nulla conceditur gratia*). Aber wiederum war es Rom, Papst Clemens XI. im Jahre 1713, der diesen Satz ausdrücklich verwarf.

Heiles Behauptung⁴⁹, die spätere katholische Kirche habe die cyprianisch-augustinischen Gedanken fortgeführt, sie habe „das Prinzip der Exklusivität immer mehr verschärft und so den gesamten Katholizismus immer mehr verengt“, widerstreitet dem klaren geschichtlichen Sachverhalt. Gerade die spätere Kirche hat den ursprünglichen Rigorismus der alten afrikanischen Theologie nachdrücklich in dem Sinn korrigiert, daß auch außerhalb der katholischen Kirche ein göttliches Gnadenwirken statthat. Die außerkirchlichen Sakramente können also auch subjektiv erlösen und heiligen. So ist es vom kirchlichen Standpunkt aus denkbar, daß auch in jenen akatholischen Gemeinschaften, die an Jesus glauben und auf Seinen Namen taufen, ein reines, frommes, christliches Leben erblüht. Wir Katholiken bringen diesem christlichen Leben überall, wo es sichtbar wird, unsere ungeheuchelte Ehrfurcht und unsere dankbare Liebe entgegen. Wir blicken mit innerer Hochachtung auf die Diakonissin und auf Gestalten wie Wichern und Bodelschwingh. Wir bewundern das Liebeswirken der inneren Mission. Und fast wie „Heimatmelodien aus dem alten Vaterhaus“ (Knöpfler) erklingen uns die Lieder eines Paul Gerhard, die Matthäuspasion eines Sebastian Bach und die Oratorien von Händel. Ja, nicht bloß christliches Leben, auch christliches Volleben, Höhenleben, ein Leben nach dem „Vollalter Christi“, ein heiliges Leben ist vom katholischen Standpunkt aus in den akatholischen Bekenntnisgemeinschaften denkbar. Wohl wird es sich nicht in diesen reichen Formen entwickeln können wie da, wo Jesu ganze Fülle, wo Sein Leib ist. Und niemals wird dieses heilige Leben antikatholisches Gepräge haben. Aber es wird heiliges Leben sein. Denn wo die Gnade ist, da kann auch die Edelfrucht der Gnade reifen. Solche Edelgestalten blühten und blühen vor allem in der griechisch-russischen Kirche empor⁵⁰, die ja noch im weitesten Ausmaß altkirchliches Heilsgut bewahrt hat, in den Heiligengestalten eines Dmitri, Innozens, Tykhon und Theodosius. Aber auch in den protestantischen

Gemeinschaften sind Heilige und Märtyrer vom katholischen Prinzip aus nicht unmöglich. Als die abendländische Welt auf die Gestalt des frommen Inders Sâdhu Sundar Singh aufmerksam gemacht wurde, der gleich dem hl. Paulus durch eine Erscheinung des Herrn aus einem Christushasser zu einem feurigen Liebesjünger Jesu bekehrt wurde, in einer anglikanischen Kirche die Taufe empfangend und seitdem in freiwilliger Armut, voll hingebender Demut und Liebe unter seinen Landsleuten für die Ausbreitung des Evangeliums wirkt, da waren es gerade katholische Theologen⁵¹, die sein Bild liebend beschrieben und der Möglichkeit Raum gaben, daß wir in dem Sâdhu das wunderbare Wirken überreicher Christusgnade verehren dürfen. Aber die Gnade Christi wirkt nach katholischer Lehre nicht bloß innerhalb der christlichen Gemeinschaften, sondern auch in der außerchristlichen Welt, bei den Juden so gut wie bei den Japanern und Türken⁵². In jedem katholischen Katechismus wird neben dem ordentlichen Heilmittel der Taufe das außerordentliche Heilmittel der Begierdetaufe hervorgehoben, d. h. die heiligende Macht jener vollkommenen, von der Heilandskraft Jesu erweckten und getragenen Liebe, die den Willen Gottes derart entschieden bejaht, daß der Begnadete ohne weiteres die Taufe empfangen würde, wenn er von ihr wüßte oder sie empfangen könnte. Wie Seinen Regen und Sonnenschein so sendet Gott Seine obsiegende Gnade in alle Herzen, die sich dafür bereit halten, die also tun, was an ihnen liegt, was ihr Gewissen ihnen sagt. Seitdem Christus auf Erden erschienen ist und Sein Gottesreich gegründet hat, gibt es keine rein natürliche Sittlichkeit mehr, so sehr sie an sich möglich wäre. Überall, wo sich das Gewissen regt, wo der Mensch seine Augen für Gott und Seinen heiligen Willen aufschlägt, da wirkt auch schon zugleich die Gnade Christi mit und legt den Keim des neuen übernatürlichen Lebens in die Seele. Heiler selbst zitiert, ohne des grimmigen Widerspruchs mit seiner anderen Behauptung gewahr zu werden, daß die spätere Kirche sich verengt

habe, den in der katholischen Theologie hochangesehenen Jesuiten De Lugo, der die katholische Lehre dahin zusammenfaßt⁵³: „Gott gibt genügend Licht für die Erlösung einer jeden Seele, die zum Gebrauch der Vernunft in diesem Leben gelangt ... Die verschiedenen Philosophenschulen und religiösen Gemeinschaften in der Menschheit besitzen und vermitteln ein Stück Wahrheit...und die Regel ist die: die Seele, die in gutem Glauben Gott sucht, Seine Wahrheit und Liebe, konzentriert ihre Aufmerksamkeit unter dem Einfluß der Gnade auf diese Wahrheits-elemente (mögen sie nun viele oder wenige sein), die ihr geboten werden in den heiligen Büchern, den Unterweisungen, Gottesdiensten und Versammlungen der Kirche, Sekte oder Philosophenschule, in welcher sie aufgewachsen ist. Sie nährt sich von diesen Elementen, besser gesagt: die göttliche Gnade nährt und erlöst die Seele unter der Hülle dieser Wahrheits-elemente.“ Es ist also die eigentliche Meinung De Lugos — und sie ist die Meinung der ganzen kirchlichen Theologie —, daß alle die Wahrheits-elemente, alle die *λόγοι σπερματικοί*, die in den verschiedensten Sekten, Philosophenschulen und Kulturen ausgestreut sind, für das Gnadenwirken Christi Ansatzpunkte werden können, um aus dem natürlichen Menschen einen neuen übernatürlichen Menschen des Glaubens und der Liebe zu erwecken. So schroff und entschieden die Kirche ihren Anspruch, der eigentliche und einzige Leib Christi zu sein, aufrecht erhält und immer wieder betont, so großzügig und frei urteilt sie über das Gnadenwirken Christi. Es ist schlechthin ohne Enden und Grenzen, es ist unendlich wie das Herz Gottes selbst. Rücken wir den Anspruch der Kirche, die alleinseligmachende zu sein, in das helle, strahlende Licht ihres Glaubens an die Unbegrenztheit, Weltweitheit des göttlichen Gnadenwirkens, so schließt sich uns sein eigentlicher tiefster Sinn ohne weiteres auf. Die Kirche versteht diesen Anspruch dahin, daß sie kraft der ausdrücklichen Stiftung Christi im Heilsplan Gottes das ordentliche eigentliche Institut der Wahrheit und Gnade

Jesu auf Erden ist. Die katholische Kirche allein ist die Stelle, in welcher die in Christus offenbar gewordene *δύναμις* in ursprünglicher Kraft, in ungetrübter Reinheit und in vollendeter, erschöpfender Fülle in die Welt einströmt. In ursprünglicher Kraft — denn während die akatholischen Gemeinschaften alles, was sie an urchristlicher Wahrheit und Gnade besitzen, von der katholischen Kirche haben, empfängt es die Kirche ohne jedwede Vermittlung in originaler Frische von Jesus selbst. Sie ist ja nichts anderes als Seine räumlich und zeitlich ausgeweitete Jüngergemeinde. In ungetrübter Reinheit — denn sie hat dieses christliche Urgut nicht gleich diesen und jenen Sekten mit Neuerungen und Modernismen vermengt, sondern in der ununterbrochenen Reihenfolge ihrer Bischöfe so unbefleckt forterhalten, wie sie es von Christus überkommen hat. In erschöpfender Fülle — denn sie nennt das ganze in Bibel und Tradition niedergelegte Offenbarungsgut ihr eigen, nicht nur diesen und jenen kostbaren Edelstein. Sie ist also das eigentliche, ordentliche Institut der Gnade und Wahrheit Jesu. Das schließt nicht aus, daß es neben dieser ordentlichen Heilsanstalt außerordentliche Heilswege gibt, daß Christi Gnade diesen und jenen Menschen ohne kirchliche Vermittlung unmittelbar heimsucht. Aber auch alle diese von der Gnade Jesu unmittelbar Berührten gehören zur Kirche, weil und insofern diese als Leib Christi die übergreifende Einheit aller in Christus Erlösten ist. Sie gehören nicht zwar zu ihrem äußeren empirischen Leib, wohl aber zu ihrer geistigen, übernatürlichen Seele, zu ihrem übernatürlichen Wesenskern. Denn die Gnade Christi wirkt niemals isoliert in diesem und jenem. Sie wirkt immer in und durch die Einheit Seines Leibes. In diesem Sinn gilt auch für diese vom äußeren Organismus der Kirche getrennten Brüder, daß sie nicht ohne und gegen die Kirche Christi, sondern nur durch sie selig werden.

Aber wie ist es denkbar, daß es wahre Christen gibt, die zur Seele der Kirche gehören, aber dennoch von ihrem empirischen

Leib getrennt sind? Wie kann es sein, daß man dem Leib Christi angehört und doch nicht dem Leib der Kirche? Indem wir diese Frage kurz beantworten, gehen wir von der theologischen zur psychologischen Beleuchtung unseres Dogmas über. Vom rein theologischen Gesichtspunkt aus, im Licht der dogmatischen Idee vom inneren Wesenszusammenhang zwischen Christus und der Kirche kann es für alle Häretiker und Schismatiker, für alle Juden und Heiden nur jenes Verwerfungsurteil geben, das das Konzil von Florenz über sie ausgesprochen hat. Insofern sie außerhalb der einen Kirche Christi sind und sein wollen, stehen sie der strengen theologischen Idee nach außerhalb der Gnadensphäre Christi und außerhalb des Heils. Von diesem rein theologischen Standpunkt aus sind die scharfen Anatheme der Kirche gegen alle Häretiker und Schismatiker zu verstehen, auch die in der soviel angefochtenen Borromäusenzyklika des Papstes Pius X. Die Kirche hat hierbei nicht die Einzelpersönlichkeiten schlechthin im Auge, sondern nur insofern, als sie Repräsentanten einer widerkirchlichen Idee sind. Da, wo Ideen aufeinanderprallen, wo Wahrheit gegen den Irrtum, wo Offenbarung gegen Menschenwitz streitet, da gibt es keinen Kompromiß und keine Schonung. Hätte Christus solche Schonung geübt, wäre Er nicht gekreuzigt worden. Als er die Pharisäer übertünchte Gräber und Natternbrut, und als er den Herodes einen Fuchs nannte, da war es der ganze ungeheure Ernst der Idee, nicht irgendein Haß gegen Einzelpersönlichkeiten, da war es das trotzigste, starke Verantwortlichkeitsgefühl gegenüber der ewigen Wahrheit, das Ihn gegen den Irrtum und seine Vertreter so eifernde Worte finden ließ. Wo dieser Kampf um die Wahrheit nicht mehr ist, da ist alle geistig-sittliche Kraft dahin, da herrscht die Charakterlosigkeit, da wird Gott verleugnet. Die dogmatische Intoleranz ist also sittliche Pflicht, Pflicht der unbedingten Wahrheit und Wahrhaftigkeit.

In dem Augenblick aber, wo nicht Ideen gegen Ideen auszutragen sind, wo es sich um lebendige Menschen handelt, um die

Beurteilung dieses und jenes Akatholiken, da tritt zum Theologen der Psychologe, zum Dogmatiker der Seelsorger. Er macht darauf aufmerksam, daß der lebendige Mensch nur äußerst selten der lebendige Ausdruck einer Idee ist, daß das Vorstellungsnetz des lebendigen Menschen und seine Geistigkeit derart verästelt und kompliziert ist, daß man sein Wesen nicht auf eine einzige Formel bringen kann. Mit andern Worten: der Ketzer, der Jude, der Heide in Reinkultur existiert nicht allzuhäufig. Es existieren gemeinhin nur lebendige Menschen, deren Grundhaltung von abwegigen Ideen beeinflußt oder beherrscht ist. Darum unterscheidet die Kirche ausdrücklich zwischen „formellen“ und „materiellen“ Häretikern, je nachdem sie die Kirche und ihr Dogma grundsätzlich und mit vollem Bedacht oder nur aus Mangel an genügender Aufklärung unter dem Bann falscher Vorurteile oder einer kirchenfeindlichen Erziehung verwerfen. Augustin⁵⁴ verbietet es, jemand schon deshalb Häretiker zu schelten, weil er von häretischen Eltern stammt, wenn er anders nur sine audacia praesumptionis, d. h. ohne kecke Selbstherrlichkeit, ohne trotziges Sichverschließen gegen jede bessere Erkenntnis schlicht und treu nach der Wahrheit sucht. Da, wo die Kirche solch suchende Menschen vor sich hat, erinnert sie sich daran, daß Christus wohl den Pharisäismus aufs schärfste verurteilte, aber nicht den einzelnen Pharisäer, daß Er mit Nikodemus tiefe, liebe Worte wechselte und sich von Simon zu Gaste laden ließ. Augustins Wort: „Liebet die Menschen, tötet den Irrtum!“ ist auch ihr Leitwort in ihrer Seelensorge.

Wohl gab es im Mittelalter Ketzerprozesse und Ketzerverbrennungen. Aber die gab es nicht bloß in katholischen Ländern. Ließ doch Calvin selbst den Arzt Servet verbrennen. Gegen die Wiedertäufer wurde, zumal in Thüringen und Kursachsen, mit Todesstrafe vorgegangen. Nach dem protestantischen Theologen Walter Köhler⁵⁵ sah auch Luther seit dem Jahre 1530 die Todesstrafe als berechtigte Strafe für alle Ketzerei an. Diese

2
7
Tatsache, daß auch bei den akatholischen Gemeinschaften die Ketzerverfolgungen grundsätzlich gebilligt und hier und dort auch tatsächlich durchgeführt wurden, mag allein schon beweisen, daß sie nicht aus dem „Wesen“ des Katholizismus entsprungen sind, näherhin aus seinem Anspruch, die alleinseligmachende Kirche zu sein. Sie erwachsen vielmehr in erster Linie aus der byzantinisch-mittelalterlichen Staatsidee, welche jedes Attentat gegen die Einheit des Glaubens als ein öffentliches Verbrechen gegen die Einheit und den Bestand des Reiches betrachtete und mit den primitiven Rechtsmitteln der Zeit ahnden zu müssen glaubte.

Zu diesem staatspolitischen Grund kam ein geistesgeschichtlicher. Der mittelalterliche Mensch war der Mensch der reinen, ungebrochenen Religiosität. Für ihn klappte Religion und Sittlichkeit noch nicht unselig auseinander. Jeder Abfall vom katholischen Glauben erschien ihm darum als eine sittliche Untat, als eine Art Seelen- und Gottesmord, verruchter denn der Frevel eines Parricida⁵⁶. Andererseits war er logisch, nicht psychologisch eingestellt. Mit der Freude an der Erkenntnis der Wahrheit hielt das Verständnis für die lebendigen seelischen Bedingungen einer Wahrheitserkenntnis nicht gleichen Schritt. Man bewegte sich in den dialektischen Gegensätzen von Ja und Nein, Entweder — Oder, ohne genügend zu beachten, daß der lebendige Mensch, daß das Leben nicht in der schroffen Antithese von Ja und Nein, von Wahrheit und Irrtum, von Glaube und Unglaube, von Tugend und Laster sich entfaltet, sondern in einer unendlichen Fülle von Übergängen und Zwischenstufen; daß es im lebendigen Menschen nicht auf die logische Kraft der Wahrheit allein ankommt, sondern auch auf die besondere Art seiner Geistigkeit, der seelischen Zuständlichkeit, mit der er auf die Wahrheit reagiert. Weil man für diesen bunten Reichtum der seelischen Zuständlichkeiten kein scharfes Auge hatte, war man allzuleicht geneigt, überall da, wo die Wahrheit geleugnet wurde, ohne weiteres „bösen Willen“ (mala

fides) anzunehmen und ein Strafurteil zu fällen, auch wenn tatsächlich unüberwindliche seelische Hemmungen (*ignorantia invincibilis*) für die Wahrheitserkenntnis vorlagen. Diese vornehmlich logische Betrachtungsweise lag im Geist der mittelalterlichen Zeit. Es gebrach an dem Sinn für das strömende Leben und dessen Eigengesetzlichkeit, für die Geschichte in uns und außer uns. Diese Einstellung konnte erst überwunden und korrigiert werden, als der Geist der Zeit selbst ein anderer geworden war, als im Lauf der Jahrhunderte und über viele Entwicklungen hindurch eine neue Mentalität die Menschen zu beherrschen begann. Nicht aus dem Wesen des Katholizismus erwachsen also die Ketzerverfolgungen, sondern aus der politischen und geistigen Einstellung des Mittelalters.

Mit dem Mittelalter hörten denn auch die Ketzerverfolgungen allgemach auf. Das neue kirchliche Rechtsbuch verbietet ausdrücklich jede Gewaltanwendung in Sachen des Glaubens⁵⁷. Die große Idee von dem einen Kaiser und Reich ging unter. Und ein fortschreitendes psychologisches und historisches Verständnis machte den Theologen immer behutsamer in der Anwendung des Begriffs einer „*mala fides*“, eines bösen Willens, auf den Häretiker. Es schärfte seinen Blick für die tausend Möglichkeiten eines entschuldbaren Irrtums und einer *ignorantia invincibilis*. „Es muß für sicher gelten,“ so erklärte Papst Pius IX. in einer Allokution vom 9. Dezember 1854, „daß, wer die wahre Religion nicht kennt, vor Gottes Augen noch keine Schuld hat, sofern diese Unkenntnis unüberwindlich ist. Wer wollte sich anmaßen, näherhin die Grenzen dieser Unwissenheit anzugeben, bei der so vielfachen Art und Verschiedenheit der Völker, der Länder, der Geistesanlagen und so vieler anderer Umstände! Wenn wir einmal von den Banden dieses Körpers befreit Gott schauen werden, wie Er ist, dann werden wir gewiß erkennen, wie innig und schön die göttliche Erbarmung und Gerechtigkeit miteinander verbunden sind.“ Der kirchliche Anspruch, die alleinseligmachende zu sein, schließt also durchaus

nicht die liebende, einfühlende Würdigung der subjektiven Bedingungen und Umstände aus, unter denen eine Häresie entstanden ist. Das Verdammungsurteil der Kirche über eine Häresie ist nicht immer auch zugleich ein Verdammungsurteil über den Häretiker. Es ist für die Weitherzigkeit der katholischen Betrachtungsweise bezeichnend, daß der berühmte Redemptorist Clemens Maria Hofbauer sich gegen den lutherischen Verleger Friedrich Perthes einmal unverhohlen über die Entstehungsgründe der Reformation dahin äußerte: „Der Abfall von der Kirche ist eingetreten, weil die Deutschen das Bedürfnis hatten und haben, fromm zu sein⁵⁸.“ Hofbauer war ein überzeugter Katholik, der jede Häresie als religiös-sittliche Untat, als eine Vergewaltigung des einen Leibes Christi verurteilte. Er war sich auch wohl bewußt, daß die auslösenden Ursachen der Reformation durchaus nicht bloß religiöse gewesen sind. Aber diese Einsicht hielt ihn nicht ab, den Ernst auch der religiösen Kräfte zu würdigen, von denen die Reformation zu einem gut Teil getragen war. Daß derselbe Clemens Maria Hofbauer von der Kirche heilig gesprochen wurde, mag beweisen, daß sie seine Äußerung nicht mißbilligte, sondern in ihr nur eine Bestätigung dessen fand, was sie von jeher über die Möglichkeit eines error invincibilis und einer bona fides beim Häretiker festgehalten hatte.

Von da aus gewinnt der kirchliche Hauptsatz: *extra ecclesiam nulla salus*, erst sein entscheidendes Verständnis. Wohl gibt es nur eine Kirche Christi. Sie allein ist Christi Leib, und ohne sie gibt es kein Heil. Sie ist in objektivem, sachlichem Betracht der ordentliche Heilsweg, die einzige ausschließliche Lichtquelle, durch die alle Wahrheit und Gnade Christi in die raumzeitliche Welt einströmt. Aber von dieser Lichtquelle empfangen in einem tiefen, wahren Sinn auch die, welche sie nicht kennen; ja, die sie verkennen und bekämpfen, wenn anders sie nur bona fide sind und bleiben, wenn sie ohne selbstgerechte Eigenwilligkeit schlicht und treu nach der Wahrheit suchen. Reicht ihnen das Brot der

Wahrheit und Gnade auch nicht die Catholica selbst, es ist doch
katholisches Brot, das sie essen. Und indem sie davon essen,
werden sie, ohne daß sie es wissen oder wollen, dem übernatür-
lichen Wesenskern der Kirche eingefügt. Sie gehören der Seele
der Kirche an, mögen sie auch äußerlich von ihr getrennt sein.

Die entscheidende Einheit mit dieser Kirche ist also auch für den Akatholiken, der guten Willens ist, bereits da. Er sieht sie nur nicht. Aber sie ist da, unsichtbar, geheimnisvoll. Und je mehr er im Glauben und in der Liebe wächst, desto deutlicher wird er sie auch wirklich sehen. Viele haben sie schon gesehen. Und noch viel mehr werden sie sehen. Zumal da, wo der Protestantismus auf dem Glauben an Christus, den Gottmenschen, steht, da ist auch der Ansatzpunkt zu einer Wiedervereinigung mit der katholischen Kirche gegeben. Gerade weil die entscheidende Einheit so vieler Akatholiken mit der Kirche bereits unsichtbar gegeben ist, lassen wir nicht von der Überzeugung, daß diese geistige Einheit dereinst in voller Schöne in die Sichtbarkeit hereintreten werde, daß — je bewußter und rückhaltloser wir alle zusammen Christi Geist in uns ausgestalten — desto gewisser jene Gnadenstunde nahen wird, in der die Schleier von aller Augen fallen, in der wir alle Vorurteile und Mißverständnisse und alle Verbitterung abtun, in der wir uns wieder die Bruderhand drücken als wie in alter Zeit: ein Gott, ein Christus, ein Hirt, eine Herde.

DAS SAKRAMENTALE WIRKEN DER KIRCHE

Christus hat die Kirche geliebt und sich für sie dahingegeben, um sie zu heiligen und zu reinigen durch das Bad des Wassers im Wort des Lebens (Eph. 5, 25, 26).

Der Endzweck der Kirche ist die Aufrichtung der Gottesherrschaft auf Erden, also die Heiligung der Menschen. Paulus umschreibt diesen Endzweck mit den Worten: „Christus hat die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben, um sie zu heiligen, indem Er sie reinigte im Wasserbad durch das Wort des Lebens. Herrlich wollte Er die Kirche für sich selbst darstellen, ohne Makel, ohne Runzel oder andere Gebrechen. Heilig sollte sie vielmehr sein und ohne Fehl“ (Eph. 5, ff.). Der Apostel zeichnet damit ein Ideal hin, das in der irdischen Kirche niemals restlose Erfüllung finden kann. Denn von ihr gilt, was Christus im Abendmahlssaal zu Seinen Jüngern bemerkte: „Ihr seid rein, aber nicht alle“ (Jo. 13, 10). Zu deutlich hatte es der Herr vorausgesagt, daß Unkraut unter dem Weizen, daß schlechte Fische unter den guten sein werden, und daß böse Ärgernisse kommen müssen. Solange die Kirche in dieser Welt der Ankunft Jesu entgegenharrt, wird sie nicht bloß beten: Dein Name werde geheiligt, Dein Reich komme zu uns! Sie wird immerdar zu rufen haben: vergib uns unsere Schulden, führe uns nicht in Versuchung!

Aber so wenig die Diesseitskirche eine Gemeinschaft wahrer Heiliger genannt werden kann — wie denn auch das Neue Testament es vermeidet, in diesem Sinn von einer *ἐκκλησία ἁγία* schlechthin zu reden —, so drängt doch ihre ganze Wesensanlage als Leib Christi dahin, die Menschen, alle Menschen, in langsamem, aber beharrlichem Prozeß aus ihrer Ichzentrik zu erlösen und neue Menschen, Kinder Gottes, „Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes“ (Eph. 2, 19), eine „königliche Priesterschaft, ein heiliges Volk“ (1. Petr. 2, 9) aus ihnen

zu gestalten. Von dieser ihrer Wesensaufgabe her gewinnt die Kirche den bereits von den apostolischen Vätern verwendeten und in das altkirchliche Glaubenssymbol aufgenommenen ehrwürdigen Namen: sancta ecclesia.

Wir beantworten heute und im nächsten Vortrag die Frage: Wodurch bewährt sich die katholische Kirche als die ecclesia sancta? Worin liegt die heiligende Kraft ihrer Verkündigung? Wenn nach dem Apostelwort (1. Tim. 1, 5) die Liebe das Ziel aller Verkündigung ist, die Liebe, die „aus reinem Herzen stammt und aus einem guten Gewissen und aus ungeheucheltem Glauben“, erweist sie sich wirklich in Lehre und Kult als die hohe Schule dieser Liebe, als die Heilsanstalt in einzigartigem und umfassendem Sinn des Wortes?

Grundlegend für die Würdigung der kirchlichen Heilandsmacht ist ihre dogmatische Lehre über das Wesen und Werden des homo sanctus, also ihr Rechtfertigungsbegriff.

Die kirchliche Rechtfertigungslehre ruht auf der Voraussetzung, daß der Mensch nicht bloß zu einem natürlichen Endziel, zur Erfüllung seines natürlichen Wesens, zur Auswirkung seiner natürlichen Kräfte und Anlagen berufen ist, sondern darüber hinaus zu einer übernatürlichen, d. h. alle geschöpflichen Anlagen und Kräfte schlechthin überschreitenden Wesenserhöhung, zur Gotteskindschaft, zur Teilnahme am göttlichen Leben selbst. Das ist der Kern der christlichen Frohbotschaft: „Allen, die Er aufnahm, gab Er Macht, Kinder Gottes zu werden“ (Jo. 1, 12). „Geliebteste, jetzt sind wir Kinder Gottes, und was wir sein werden, ist noch nicht offenbar geworden. Wir wissen aber, daß wir Ihm ähnlich sein werden, wenn Er erscheint“ (1. Jo. 3, 2). Diese Ähnlichkeit besteht nach dem zweiten Petrusbrief in einer gnadenvollen Bereicherung, Erfüllung, Durchsättigung unseres Wesens mit göttlichen heiligen Lebenskräften: „Wir werden teilhaft der göttlichen Natur“ (2. Petr. 1, 4), „wir gewinnen Anteil an Seiner Herrlichkeit“ (Hebr. 12, 10). Das Endziel des Menschen liegt also nicht im

bloßen Menschentum selbst, sondern in einer neuen Art von Übermenschentum, in einer Erhöhung, Erhebung seines Daseins, welche alle geschöpflichen Kräfte wesensmäßig überschreitet und in eine schlechthin neue Seins- und Lebenssphäre emporträgt, in die Lebensfülle Gottes. Gerade dadurch erweist sich Gott am leuchtendsten als absolute, sich selbst wahrhaft besitzende, aller Weltbezogenheit entrückte Persönlichkeit, daß Er sich uns persönlich erschließt, als ein Du dem Ich. Und gerade dadurch bezeugt Er sich als absolute Güte, daß Er sich uns erschließt wie der Freund dem Freund, nein, wie der Vater dem Kind; daß wir durch die Kraft Seiner Liebesmacht Seines Geblütes werden und rufen dürfen: Abba, Vater. Das kirchliche Erziehungswerk kann sich von da aus nicht mit der Herausformung des rein Menschlichen, des Edelmenschlichen bescheiden. Es ist nicht bloße Humanitätskultur. Das kirchliche Erziehungsideal heißt vielmehr: Übernatur, Vergöttlichung, *θειοποίησις*. Der Drang über sich selbst hinaus nach dem Besseren, Besten; der Zug zum höchsten Wert, den es im Himmel und auf Erden gibt; die Bewegung in die unergründlichen Tiefen des göttlichen Mysteriums hinein und damit die Liebe zum Heroischen, zu dem Nicht-mehr-Begreiflichen, Unfaßbaren, zu den Weiten des Unendlichen ist dem kirchlichen Ethos wesentlich. Im Leben des Einzelchristen wiederholt sich auf dem Weg der Gnade immer wieder, was sich im Leben Christi naturhaft und ein für allemal vollzogen hat: die Inkarnation Gottes im Menschen.

Diese Inkarnation, diese Erhebung des Menschen zur göttlichen Lebensfülle kann nicht das Werk des Menschen selbst sein. Es kann durch keine menschliche Anstrengung verdient werden. Sie ist die Tat Gottes allein. Gott schenkt sich denen, denen Er sich schenken will, aus freier Erbarung und Liebe. Darum ist es kirchliches Dogma, daß jede Bewegung des Menschen zu Gott hin, jeder besinnliche Gedanke, jeder heilige Entschluß, jeder reine Affekt von Gottes Gnade ausge-

löst und getragen wird — die Theologen sprechen insofern von einer wirkenden Gnade —; und weiter, daß die endgültige Begründung des neuen Lebens in der Seele, die Zuständlichkeit einer unmittelbaren Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott — das, was die Theologie heiligmachende Gnade nennt — von Gott allein ohne jedes menschliche Verdienst in der Seele bewirkt wird. Es ist die ewige Liebe allein, die zum Kind Gottes macht, ein geheimnisvolles, übernatürlich gewirktes Aufbrechen göttlicher Kräfte im Menschen.

Der homo sanctus ist darum im Sinn der Kirche wesentlich eine Schöpfung der Gnade, ein Kind der ewigen Liebe. Und insofern es im Wesen Christi und des Christentums, als der Fleischwerdung des Göttlichen, gelegen ist, daß die göttliche Liebe und Gnade dem ans Sinnliche gebundenen Menschen unter der Hülle sichtbarer, anschaulicher Zeichen nahe gebracht wird, ist die sakramentale Vermittlung der Gnade Christi die erste und vornehmste Aufgabe des kirchlichen Erziehungswerks. Die sieben Sakramente sind die gottgewollte Form, in welcher der Mensch für gewöhnlich (ordinario modo) das Wirken der Gnade Christi, die Erhebung seines Wesens in den göttlichen Liebes- und Lebensstrom erfährt. Daß damit außerordentliche Gnadenwege und Gnadenführungen nicht ausgeschlossen sind, wurde bereits im letzten Vortrag dargelegt.

Anderseits — und hier unterscheidet sich die katholische Rechtfertigungslehre vornehmlich von der lutherischen — ist es nicht so, als ob sich der Mensch wie ein toter Stein oder Klotz rein passiv gegenüber dem Walten der Gnade verhielte. Nach dem kirchlichen Erbsündenbegriff ist die natürliche, religiös-sittliche Veranlagung des Menschen durch die Urschuld nicht derart zerstört, daß, wie die lutherische Konkordienformel sich ausdrückt, „kein Fünkeln geistiger Kräfte zur Erkenntnis des Wahren und zur Vollbringung des Guten vorhanden wäre“. Die religiös-sittlichen Kräfte des Menschen sind nicht in ihrem natürlichen Wesen, sondern nur in ihrer Wirksamkeit inso-

fern geschwächt, als sie durch die Ursünde von ihrer übernatürlichen Zielrichtung abgelenkt, also falsch eingestellt wurden. Die Gnade, die im Menschen aufquellende ewige Liebe, vermag diese Kräfte wieder in ihre ursprüngliche Zielrichtung zu bringen und gerade dadurch wieder allseits zu entbinden und frei zu machen. Die Gnade ist darum nicht bloß verzeihende Barmherzigkeit. Sie ist nicht wie ein strahlender Goldmantel, der über den menschlichen Leichnam gelegt wird. Die Gnade ist vielmehr nach katholischer Betrachtungsweise eine Lebensmacht, welche die seelischen Kräfte des Menschen, seinen Verstand, seinen Willen, sein Gemüt weckt und aufruft und mit einem neuen Eros durchglüht, mit einer neuen Aufgeschlossenheit für die Wahrheit, mit einem neuen Schrecken vor Gott und Seinem Gericht, mit einer neuen Sehnsucht für das Heilig-Erhabene und für das grenzenlos Gütige. Indem die Gnade derart auf den sündigen Menschen einhämmert und ihn gleich einem verborgenen Stachel immer wieder zur Höhe hinaufreibt, erzeugt sie im Menschen jene geistige Haltung des Glaubens, der Furcht und des Vertrauens, welche die Theologie als *causa dispositiva* der Rechtfertigung bezeichnet, welche also die Rechtfertigung auf seiten des Menschen vorbereitet. Die diesen Akten folgende Rechtfertigung selbst ist Gottes Tat allein. Im Sakrament der Taufe oder Buße antwortet Gott auf den Flehruf des Büßers mit dem Kuß der vergebenden Liebe: *Ego te baptizo, Ego te absolvo.*

Aber — und hier wird das Besondere der katholischen Rechtfertigungslehre, das Dynamische ihres Rechtfertigungsbegriffs von neuem sichtbar — Gott vergibt nicht bloß. Indem Er vergibt, heiligt Er zugleich. Die Rechtfertigung ist also nicht bloß ein Zudecken der Sünde und nur die äußere Anrechnung der *justitia Christi*. Sie ist Mitteilung einer wahren inneren Gerechtigkeit, einer neuen den ganzen Menschen umgestaltenden Liebe. Sie ist Heiligung. Rechtfertigung und Heiligung fallen nicht auseinander, als ob die Heiligung nur eine süße

Frucht der Rechtfertigung wäre. Das rechtfertigende Vergebungswort Gottes ist vielmehr ein den Menschen neu schaffendes Allmachtswort, das dem BÜßer nicht bloß vergibt, sondern das ihn innerlich heiligt; ja das ihm gerade deswegen vergibt, weil es ihn bereits innerlich geheiligt hat. Das Erste, was Gottes Barmherzigkeit im BÜßer wirkt, ist die Erweckung dieses neuen Lebens, dieser neuen Liebe, das, was die Theologen *infusio caritatis* nennen, das Aufquellen eines neuen Kindersinns, der Abba, Vater ruft. Die Rechtfertigungsgnade schafft also nach katholischer Lehre nicht bloß ein neues Verhältnis zu Gott, sondern sie begründet darüber hinaus ein neues Verhalten. Sie schafft ein neues Herz, eine neue Liebe.

Nicht von ungefähr und wie etwas Magisches wird dieses neue Herz, der neue Zustand der Gerechtigkeit und Heiligkeit im Menschen erweckt. Der Mensch ist ja bereits innerlich durch seine von der Gnade getragenen Vorbereitungsakte des Glaubens, der Furcht und der Liebe auf das neue Leben hingeeordnet. Seine Seele verlangt nach dem Herrn. Sie schreit nach Ihm wie der Hirsch nach der Wasserquelle. Und solchem Rufen antwortet Gott. Er neigt sich zur Seele nieder und durchlebt sie mit Seiner neuen Liebe. Die Rechtfertigungsgnade hat also ihre psychologischen Anknüpfungspunkte in den gnadewirkten Vorbereitungsakten des Gerechtfertigten. Und sie kommt auch nicht von außen wie ein fremder Zauber. Gott ist als schaffende Urkraft alles Seins in uns. Er ist uns näher als wir uns selbst. Er ist der Urgrund, in dem unser Seinskern metaphysisch verwurzelt ist. Aus diesem uns inwendigsten göttlichen Urgrund steigt die neue Lebenswelle empor. Es ist wie ein Überfließen der ewigen, unendlichen Liebe in mir. Das ist der neue Eros, der neue große, starke Wille, die neue Gott-erfülltheit, die caritas Dei. Sie ist nicht von mir, und doch ist sie ganz mein. Denn sie ist aus dem göttlichen Urgrund, der mein Wesen erhält und trägt. Der Ausdruck *infusio caritatis* will also besagen: die neue Liebe strömt aus einem neuen Ur-

grund in mich ein, der nicht mein eigenes Selbst ist. Aber dieser Urgrund ist nicht fern von mir, sondern inwendigst in mir, denn in ihm wurzelt mein Sein. Wer mit der Wirklichkeit Gottes Ernst macht, der muß auch mit dem Gedanken Ernst machen, daß in dieser göttlichen Wirklichkeit allein der Quellgrund aller Kraft und alles Segens liegt, daß also der Anbeginn des neuen Lebens nicht von mir, sondern von Gott kommt. Das meint der Ausdruck *infusio*. Wer seinen theologischen Gehalt leugnet, kommt aus dem theologischen Psychologismus nicht heraus. Er gelangt zu keiner außerpersönlichen Gottwirklichkeit. Er bleibt in seinem Ich gefangen und kann schließlich nichts anderes als dieses Ich selbst im Sinn des idealistischen Monismus zum Weltgrund ausdeuten.

Der Rechtfertigungsakt besteht nach dem Gesagten in der schöpferischen Herstellung eines neuen Menschen, des *homo sanctus*. Aber dieser neue Mensch ist noch wie ein Kind, das Milch zu sich nimmt, keine feste Speise. Die neue, durch die heiligmachende Gnade eingegossene Liebe muß sprossen und wachsen bis zum Vollalter Christi. In diesem Wachsenkönnen der Rechtfertigungsgnade ist das dritte Unterscheidungsmerkmal der katholischen Rechtfertigungslehre gelegen. „Wer gerecht ist, werde noch gerechter; wer heilig ist, werde noch heiliger“ (Offenb. 22, 11). Die neue, in die Seele gepflanzte Liebe ist wie eine göttliche Entelechie, welche immer neue Kräfte und Energien aus der Seele lockt, alles religiös-sittliche Leben und Streben des Menschen ergreift und durchherrscht, und die dadurch selbst an Tiefe und Kraft fort und fort zunimmt. Das meinen die Theologen, wenn sie von der Vermehrung der heiligmachenden Gnade reden. Und alles, was der Mensch aus dieser neuen Liebe heraus wirkt, ist eben deshalb nichts Profanes, Natürliches, rein Menschliches mehr, sondern hat übernatürlichen Gehalt. Es ist, weil vom Atem der Liebe Christi belebt, Heilswert, ist verdienstlich. Das ist eine weitere Folgerung des katholischen Rechtfertigungsbegriffs. Weil die

Rechtfertigung gottgeschenkte Heiligung ist, *infusio caritatis*, weil also die *caritas* nicht von mir, sondern von Gott kommt, ist alles, was aus dieser *caritas* hervorgetrieben wird, göttlicher Art, geprägt mit dem Stigma Christi. Es ist verdienstlich. Der Katholik lehnt es mit dem hl. Paulus entschieden ab, daß der Mensch mit natürlichen Kräften auch nur das Geringste zum ewigen Heil verdienen könne. Es gibt kein Naturverdienst; aber es gibt ein Gnadenverdienst. Gerade darin bewährt sich die schaffende, verlebendigende Kraft der Rechtfertigung, daß sie unsere natürlichen religiös-sittlichen Energien mit der neuen, gottgeborenen Liebe durchtränkt und uns damit für das ewige Leben fruchtbar macht. Das ewige Leben wird so, wie Paulus sich ausdrückt, zugleich zum Lohn und zur Vergeltung. Aber indem ich Lohn und Vergeltung sage, sage ich damit zugleich Gnade und Kraft Christi. Denn sie allein ist es, welche meinem Wirken einen Wert vor Gott zueignet. Christi Gnade, nicht meine Kraft erfüllt und belohnt sich in meinem Wirken. Darum hat selbstgefälliger Hochmut keinen Raum. Wo Gnade Christi ist, da ist Demut des Christen. „Wenn ihr alles getan habt, so sagt, ihr seid unnütze Knechte“. Das Gnadenverdienst schließt also die Demut nicht aus, sondern ein.

Das wird durch eine weitere Beobachtung noch deutlicher: aus der Bestimmung der Rechtfertigung als *infusio caritatis* folgt zum vierten, daß die neue Liebe auch wieder verloren werden kann, daß also auch für den Gerechtfertigten das Apostelwort zu Recht besteht: „Wirkt euer Heil mit Furcht und Zittern“. Der Gerechtfertigte hat zwar eine absolute Glaubensgewißheit, aber keine unbedingte Heilsgewißheit, d. h. er weiß nicht mit unbedingter Sicherheit, ob er dauernd der Liebe oder des Hasses würdig ist. Wohl kann er aus gewissen subjektiven Kennzeichen, aus ernster Selbstbeobachtung, mit moralischer Gewißheit erfahren, ob er augenblicklich vom neuen Eros getrieben wird, ob er also ein Kind der Liebe, ein Kind Gottes ist. Aber er hat ohne besondere göttliche Offenbarung weder

eine unbedingte Gewähr dafür, daß er augenblicklich in der Gnade stehe, noch eine unbedingte Sicherheit, daß er nicht in der Zukunft durch Mißbrauch der Freiheit, durch eigene Schuld die Liebe Gottes einbüßen werde. So bleibt sein Frömmigkeitsleben, so hochgestimmt und wagemutig es ist, doch vor allem geistigen Hochmut und vor vermessenem Vertrauen bewahrt. Aus seinem Grund blüht die humilitas auf, das lebendige Bewußtsein, ganz in Gottes Hand zu stehen und jederzeit mit dem Zöllner beten und stammeln zu müssen: „Herr, sei mir armem Sünder gnädig!“ Heiler⁵⁹ klagt die Kirche an, daß sie durch diese ihre Lehre von der Ungewißheit des Heils die katholischen Gewissen verängstige, und daß sie die Skrupulosität zu einer endemischen Krankheit im Katholizismus gemacht habe. Dieser Vorwurf leidet an starker Übertreibung. Gewiß, es gibt, zumal in der Pubertätszeit, pathologische Zustände, die sich mit Vorliebe aus religiösen Vorstellungen nähren. Sie treten besonders stark auf, wenn der Religionsunterricht versagt oder ungeschickte Seelenführer im Spiele sind. Aber solche verängstigte Gemüter hat auch der Protestantismus. Klagt doch Goethe selbst über seine religiösen Jugendskrupel. Diese Gemüter sind in den meisten Fällen nicht verängstigt, weil sie diese und jene Glaubenswahrheit erschüttert, sondern sie lassen sich davon erschüttern, weil sie verängstigt sind. Es liegt hier ein leibseelischer Schwächezustand vor, den die religiösen Vorstellungen nicht erst schaffen, sondern nur zur Auslösung bringen. Er äußert sich zumal in Mangel an Lebensmut, Lebenszuversicht einerseits und in einer übertriebenen Ichbezogenheit anderseits. In leichteren Fällen wird der Seelenarzt helfen können, in schwereren nur der Psychiater. Die katholische Seelsorge betont mit demselben Nachdruck, mit dem sie vor vermessenem Vertrauen auf Gottes Barmherzigkeit warnt, den unermeßlichen Reichtum der Güte Gottes — quia benignus est. Es liegt nicht an der Kirche, sondern am Kranken, wenn er nur das eine hört und nicht auch das andere.

Fassen wir zusammen: die Besonderheit der katholischen Rechtfertigungslehre liegt in der scharfen, konsequenten Betonung des Gnadentums, der Ungeschuldetheit des neuen Lebens und der neuen Liebe einerseits und in der entschiedenen Heranholung der religiös-sittlichen Kräfte des Menschen zum Gnadenwerk anderseits. Die Ungeschuldetheit der Rechtfertigung tritt im Sakramentarismus der Kirche zutage. Das entscheidende Wort der Begnadigung spricht nicht der Mensch, sondern Gott im sichtbaren Gnadenzeichen des Sakraments. Anderseits ist die Gnade eine dynamische Macht, welche die gesamten religiös-sittlichen Kräfte des Menschen für das Heilswerk entbindet. So tritt zum göttlichen sakramentalen Faktor der menschlich-sittliche, die eigene von der Gnade ausgelöste und durchherrschte Initiative. Gott und Mensch einen sich im Heilswerk, Gnade und Natur, Sakrament und Ethos. Auch in der Rechtfertigung wiederholt sich somit das Grundgeheimnis des Christentums: die Inkarnation des Göttlichen im Menschlichen. Die Akte des Gerechtfertigten sind weder eine rein göttliche noch eine rein menschliche, sondern eine gottmenschliche Setzung.

Von da aus wird verständlich, inwiefern sich das Heiligenswirken der Kirche scheinbar in zwei verschiedenen Linien bewegt: in der sakramental-mystischen einerseits und in der sittlich-asketischen anderseits. Diese beiden Linien verlaufen in Wirklichkeit nicht nebeneinander oder gar gegeneinander, sondern ineinander. Sie verschlingen sich gegenseitig. Es gibt kein Heiligkeitsleben in der Kirche, das nicht sakramental wäre, und es gibt keinen Sakramentsempfang in der Kirche, der sich nicht in Heiligkeitsstreben umsetzte. Das will beachtet sein, wenn wir im folgenden die heiligenden Kräfte und Mittel der ecclesia sancta kennzeichnen. Sie liegen entsprechend dem katholischen Rechtfertigungsbegriff einerseits auf dem religiös-sakramentalen Gebiet, andererseits im Bereich des Ethischen und Aszetischen. Für diese Stunde

begnügen wir uns mit der Beschreibung der sakramentalen Wirksamkeit der Kirche.

Wir legten schon früher dar, wie die sieben Sakramente der Kirche das ganze menschliche Leben umspannen, und wie sie alle seine Höhen und Tiefen heiligen: die gottfrohe Seele in der Firmung und Eucharistie, die sündengedrückte Seele in der Taufe und Beicht, die leidenbeschwerte, vom Todesschauer durchrüttelte Seele in der heiligen Ölung. Und auch das Gemeinschaftsleben wird vom sakramentalen Segen berührt: die soziale Gemeinschaft durch das Sakrament der Ehe, die religiöse Gemeinschaft durch das Sakrament der Priesterweihe. Was dem katholischen Sakramentskult seine religiös-sittliche Bedeutsamkeit gibt, das ist vor allem die Realistik des Sakramentsgedankens. Für den Katholiken verflüchtigt sich das Sakrament nicht zu leerem Symbol oder zu einem Gnadenzeichen, das erst vom subjektiven Glauben her seine Wirksamkeit empfängt. Als dinglicher Ausdruck des Gnadenwillens Jesu, als *signum Christi*, sichert es vielmehr die Gegenwart des Heiligen, Göttlichen schon durch sich selbst, durch seinen objektiven Vollzug. *Sacramenta non implentur, dum creduntur, sed dum fiunt.* Durch die Sakramente gewinnt so das Göttliche greifbare Wirklichkeit, es wird ein anschaulicher Gegenwartswert. Der Katholik erlebt deshalb das Heilige unmittelbar, so unmittelbar und gegenständlich, wie das Kind die Liebe seiner Mutter erfährt. Im Meßopfer wird an das Kreuzopfer Christi nicht bloß in symbolischer Form erinnert. Das Opfer von Golgotha tritt vielmehr als reale überzeitliche Größe in die unmittelbare Gegenwart. Raum und Zeit sind dahin. Derselbe Jesus ist hier, der am Kreuze starb. Die ganze Gemeinde vereinigt sich mit Seinem heiligen Opferwillen und weiht sich durch den gegenwärtigen Jesus dem himmlischen Vater als *hostia viva, hostia sancta*. So ist die heilige Messe ein erschütterndes Wirklichkeitserlebnis, das Erlebnis der Wirklichkeit von Golgotha. Und ein Strom von Reue und Buße,

von Liebe und Andacht, von Opfergeist und Heldenmut geht vom Altar aus durch die betende Gemeinde. Das sind nicht bloße Worte. Tausende von Katholiken holen sich täglich aus dieser sakramentalen Vergegenwärtigung des Kreuzopfers Jesu die Kraft und die Freude zu den kleinen und großen Opfern des Alltags. Hier im Schatten des Altars sind die katholischen Heiligengestalten gewachsen, diese Heroen der Hingabe für Christus und Seine Brüder. In seiner Praktischen Theologie⁶⁰ macht der Professor der evangelischen Theologie Friedrich Niebergall auf diesen Hochwert der heiligen Messe aufmerksam: „Wir können von der römischen Messe als einer geistigen Großmacht des religiösen Lebens nicht hoch genug denken.“ Heiler⁶¹ beklagt es lebhaft, daß die Reformatoren durch die Erneuerung des Gemeindegottesdienstes „nicht jenes innige und warme Gebetsleben zu entzünden vermochten, das durch die katholische Meßliturgie erregt wird“. „Ich habe das Gebetsleben in beiden Kirchen lange, sorgsam und in voller Unbefangenheit beobachtet. Aber ich habe immer wieder den Eindruck bekommen, daß — von engen Sekten und Gemeinschaftskreisen abgesehen — im katholischen Gottesdienst mehr und inniger gebetet wird als im evangelischen. Wenn ich darüber nachdenke, so kommt mir immer wieder ein eigenartiges Wort Wellhausens in den Sinn, der evangelische Gottesdienst sei im Grund der katholische, nur daß ihm das Herz ausgeschnitten sei.“ Dieses Herz, das Wellhausen und Heiler meinen, ist das katholische Wirklichkeitserlebnis im Mysterium, die Gewißheit, daß hier das Göttliche wirklich und wahrhaft in die raumzeitliche Welt hereintritt und die Seele berührt.

Die Urgewalt dieses Wirklichkeitserlebnisses, seine reinigende, heiligende, tröstende, beglückende Macht tritt neben der heiligen Messe zumal im Empfang der Eucharistie und in der Beicht zutage. Der gläubige Katholik vertraut nicht bloß darauf, daß Jesus zu ihm kommen werde. Er weiß: Jesus ist da, so wirklich und wahrhaft wie einst im Abendmahlssaal oder

am See Genezareth. Dieses Bewußtsein Seiner Gegenwart löst in ihm die ganze Skala religiöser Empfindungen aus, vom „Domine, non sum dignus“ bis zu dem innig seligen „Jesu dulcis memoria“. Die Kommunion ist lebendiger Umgang mit dem gegenwärtigen Jesus und darum der Jungbrunnen der Nachfolge Jesu. Sie ist, wie Heiler⁶² mit Recht hervorhebt, „der Höhepunkt der katholischen Frömmigkeit. In ihr erlangt das katholische Gebetsleben jene Tiefe, Wärme und Kraft, welche nur der kennt, der sie selbst erlebt hat.“ Und weil Jesus nicht bloß im Augenblick des Genusses, sondern so lange gegenwärtig ist, als die Gestalten, die sichtbaren Anschauungsmittel Seiner Gegenwart fort dauern, entzündet sich das religiös-sittliche Leben des Katholiken auch außerhalb der eigentlichen Liturgie in jeder Kirche, in der das Allerheiligste aufbewahrt ist. Nicht der freundliche Schimmer des ewigen Lichtes, das vor dem Altar brennt, nicht der Ernst der Heiligenbilder an den Kirchenwänden, nicht das weihevollle Halbdunkel des Raumes und sein majestätisches Schweigen ist es, was den Zauber der Gottinnigkeit und Andacht über das katholische Gotteshaus ausstrahlt. All das mag die Andacht schützen und fördern. Was sie aber entzündet, das ist der lebendige Glaube an die Gegenwart Jesu. Hier vor dem Tabernakel feiert die katholische Seele ihre Weihstunden, hier nimmt sie das Leben in seinem tiefsten, gotterfüllten Kern, hier schweigt alle Zeit, hier redet die Ewigkeit. Nicht besser könnte Heilers Satz vom synkretistischen, mit Fremdstoffen überladenen Charakter des Katholizismus widerlegt werden als durch das, was er vormals selbst⁶³ über diese eucharistischen Andachten im katholischen Gotteshaus zu sagen wußte: „Wer in den katholischen Kirchen diese betenden Menschen in ihrer kontemplativen Versunkenheit beobachtet, der muß anerkennen, daß in dieser Kirche wirklich Gottes Geist lebt ... und wer in den evangelischen Kirchen nach einer Parallele zu diesem Leben sucht, der muß zu seinem Schmerz erkennen, daß diese nichts Ähnliches aufzuweisen haben.“

Wie in der Messe und Eucharistie so bewährt die katholische Sakramentsidee, die Idee von der sakramental dargebotenen Wirklichkeit des Göttlichen, ihre ethisch erneuernde Kraft nicht zuletzt in der Beicht. Gerade das Bewußtsein, daß der Priester nicht in eigener Vollmacht, sondern an Gottes Statt die Beicht entgegennimmt, daß all das, was er im Namen Jesu auf Erden bindet und löst, auch im Himmel gebunden und gelöst wird, gibt der Beicht ihren tiefen Ernst, ihre unbedingte Wahrhaftigkeit und ihre stählende Kraft. In jeder guten Beicht feiert das sittliche Verantwortungsgefühl, der Wille zum Reinen und Guten, die Sehnsucht nach Gott und nach dem Frieden des Herzens die heiligsten Triumphe. Die Beicht ist der Quell eines neuen Lebensmutes, einer neuen Lebenszuversicht und der Anbeginn einer neuen Lebensführung für Millionen und Milliarden geworden. Kein Geringerer als der Altmeister Goethe preist den tiefen Sinn der katholischen Beicht und beklagt es, daß es ihm in seiner Jugend verwehrt gewesen sei, die seltsamen religiösen Zweifel, die er hatte, durch eine Beicht zu berichtigen (Dichtung und Wahrheit, II. Teil, 7. Buch). In seinen Reden und Aufsätzen scheut sich Harnack⁶⁴ nicht, es als eine „sträfliche Torheit“ zu bezeichnen, daß der Protestantismus „der wurmstichigen Früchte wegen den ganzen Baum der Beicht ausgerottet habe“. Freilich, der „Baum“ allein tut es nicht, wenn es kein lebendiger Baum ist. Und dieses Leben hat er vom katholischen Dogma, daß im Sakrament der Beicht das Vergebungswort Jesu nicht bloß Sehnsucht, sondern trostvolle Wirklichkeit ist.

Aber es ist nicht nur der Realismus des Sakramentsbegriffs, der der katholischen Sakramentsmystik ihre Fruchtbarkeit verleiht. Die Kirche weiß ebenso wirksam wie mit feinem, psychologischem Verständnis die Sakramente an ihre Gläubigen heranzubringen. Sie tut das teils durch die positive Forderung, daß jeder, der zu ihrer Gemeinschaft zählen will, alle Sonn- und Feiertage dem Meßopfer beiwohne und sich hier den

Geist der Liebe und des Opfers für die kommende Arbeitswoche hole; daß weiterhin jeder zum sittlichen Bewußtsein erwachte Gläubige wenigstens einmal im Jahr durch eine gültige Beicht sein sittliches Leben erneuere und an Ostern den Leib des Herrn empfangen. Durch diese positiven Bestimmungen sichert sie allen Gläubigen wenigstens ein Mindestmaß religiös-sittlichen, übernatürlichen Lebens. Aber noch wirksamer und durchgreifender als durch diese positiven Gesetze fördert die Kirche die sakramentale Frömmigkeit durch die weise Einbettung des Sakramentsempfangs in den Rhythmus der Zeit, des persönlichen und gesellschaftlichen Lebens und seiner Ordnungen. Goethe sagt einmal (a. a. O.): „In sittlichen und religiösen Dingen ... mag der Mensch nicht gern etwas aus dem Stegreif tun.“ Die Kirche weiß das, und darum wartet sie nicht, bis der Mensch durch eigenen Entschluß zum Mysterium kommt, sondern sie stellt das Mysterium mitten in die Bewegungen des Lebens hinein, so daß der Mensch in und durch diese Bewegungen auch das Mysterium verspüren und beachten muß. Darin liegt der Sinn des Kirchenjahrs. Die ganze Erlösungsgeschichte, von der Adventshoffnung der Patriarchen und Propheten über die Krippe bis zum Kreuz und darüber hinaus bis zum Alleluja der Osterwoche und dem Brausen des Pfingsttages, ist in den Ablauf des natürlichen Jahres verwoben. Mit den Monaten, Wochen und Tagen wechselt auch die Verkündigung der Kirche und ihre Liturgie. Sie enthüllt immer neue Tiefen des göttlichen Geheimnisses, immer neue Weisen der Liebe und Gnade Christi. So wird der Gläubige immer wieder aus dem Alltag aufgerufen und mit immer neuen Eindrücken, Einsichten und Kräften befruchtet. Es wird ein lebendiges fortgesetztes Fühlungnehmen, Fühlunghalten mit der ecclesia orans ermöglicht. Zumal die Festtage der Kirche sind Volksfeste im edelsten Sinn des Wortes, ein fröhliches Danken und Jubilieren vor dem Allerheiligsten. Aber auch die übrige Zeit ist in den Dienst des kirchlichen Lebens und seiner Mysterien

gestellt — vom Angelusläuten am Morgen bis zum Aveläuten am Abend. Kein Tag, der nicht den Namen eines Heiligen trüge. Kein Wochentag, der nicht besonderen Andachten geweiht wäre: der Donnerstag gilt der Verehrung des Altarsakraments, der Freitag dem Gedächtnis des Leidens Christi, der Samstag der Verehrung der reinsten Jungfrau. Und jeder einzelne Monat hinwieder hat seine besondere religiöse Prägung: der Mai ist der Marienmonat, der Juni der Herz-Jesu-Monat, der Juli der Monat des kostbaren Blutes, der Oktober der Rosenkranzmonat, der November der Armenseelenmonat. Und wie die Zeit im allgemeinen so ist auch das persönliche Leben in seinem inneren Rhythmus von der Sakramentsmystik erfaßt und durchdrungen. Jeder gläubige Katholik hat seine bestimmten Festzeiten, an denen er dem Tisch des Herrn naht. Und nichts Fröhliches und nichts Düsteres tritt in sein Leben, das ihn nicht zum Altar führte, von der Hochzeitsmesse an bis zur Totenmesse. Für all seine persönlichen Anliegen, Hoffnungen und Sorgen bestehen Triduen und Novenen vor dem Allerheiligsten. Und um auch dem Rhythmus des gesellschaftlichen Lebens mit Gleichgesinnten religiös-sakramental auszuwirken, gibt es zahllose kirchlich approbierte Bruderschaften und Vereine, Bruderschaftsaltäre, Bruderschaftsfahnen, Bruderschaftsfeste, in denen das religiöse Bedürfnis nach einem besonderen intimen und gehobenen, gemeinschaftlichen Ausdruck ringt. Insofern kann man sagen⁶⁵: der Katholizismus ist die Religion der gehobenen Momente. Aus der unendlichen Fülle seines Reichtums hebt er mit der wechselnden Stunde immer neue Kleinodien und Werte ans Licht, die den Gläubigen immer wieder aufs neue anregen und bereichern und sein Interesse nicht stille stehen lassen. Niebergall⁶⁶ nennt deshalb die Kirche „die Freudenmeisterin ihrer Kinder“. Eine unschuldige Fröhlichkeit, eine klassische Heiterkeit liegt über dem kirchlichen Leben und Weben, eine fromme Fröhlichkeit. Der Quell all dieser frommen Fröhlichkeit ist der Tabernakel, der Glaube

an die segensvolle Gegenwart der ewigen Liebe im Gotteshaus. Aus dieser frommen Fröhlichkeit ist die ganze kirchliche Kunst erwachsen. „Die Gotik ist nur da heimisch, wo das Meßglöcklein tönt“, schrieb einmal der protestantische Dekan Lechler⁶⁷. Und er fügt mit Recht hinzu: „Ohne den katholischen Gottesdienst hätten weder Raffael noch Fra Angelico, weder Hubert van Eyck noch der jüngere Holbein, noch auch Lorenzo Ghiberti, Veit Stoß und Peter Vischer die Wunderwerke ihres Pinsels und Meißels zutage gefördert und die Gemeinde Gottes auf Erden mit einem Reichtum von heiliger Schönheit ausgestattet, die ein Kleinod aller Zeiten bleiben wird.“ Ich weiß nicht, ob dieser innige Zusammenhang von Eucharistie und christlicher Kunst, von Tabernakel und Dom allseitig erkannt ist. Die katholischen Gotteshäuser alter und neuer Zeit samt ihrer köstlichen Feinheit sind eucharistische Schöpfungen. Sie sind aus dem lebendigen Glauben an die Gegenwart Jesu im Sakrament erstanden. Und wo dieser Glaube nicht mehr ist, da verlieren sie ihren tiefsten Sinn, ihre schöpferisch belebende Idee. Sie sind ein schöner, aber toter Leib, ein Leib ohne Seele. Noch viel wäre davon zu reden, wie die sakramentale Seelsorge der Kirche nicht bloß die Zeit, sondern auch den Raum erfüllt, vom konsekrierten Altarstein an bis hinauf zu den geweihten Kirchenglocken. Wie sie in der Bittwoche die Fluren segnet, und wie sie am Fronleichnamstag das Allerheiligste durch den Frühling trägt. Die ganze Natur, die Blumen des Feldes, das Wachs der Biene und die Weizenähre, das Salz und der Weihrauch, Gold, Edelstein und schlichtes Linnen — nichts ist, was sie nicht in den Dienst des Heiligen zöge und mit tausend Zungen vom Heiligen reden ließe. Die ganze Natur wird unter ihren Händen ein sursum corda, ein benedicite Domino. „Überall läßt sie das Heilige schauen und spüren und erfüllt die ganze Umwelt ihrer Angehörigen mit seinem Zauber und Glanz“ (Niebergall). Und wo die Kirche nicht ist, da sind ihre Kinder. Da richten sie mit ungelenken, schüchternen Händen,

aber leuchtenden Auges auf dem Felddrain und Bergsteig ihre heiligen Bilder und Kreuze auf und tragen den Schimmer und die Weihe des Göttlichen bis hinauf zum ragenden Ferner und bis herunter zum schäumenden Gießbach. Katholisches Volk, katholisches Land — das ist das Land, wo die Bilder der Madonna am Wegrand stehen, wo die Aveglocken läuten, und wo die Menschen noch grüßen: Gelobt sei Jesus Christus!

*

In kurzen Strichen haben wir versucht, den sakramental-mystischen Aufgabenbereich der Kirche in der Herstellung des homo sanctus zu würdigen. Wir sahen: ebenso umfassend wie durchgreifend, ebenso realistisch eindringlich wie psychologisch feinfühlig weiß sie das Göttliche zum Menschlichen heranzubringen und mitten im Staub des Alltags das Allerheiligste mit tausend Lichtern sichtbar zu machen. Doch das ist nur die eine Seite des christlichen Heilswerks. Im nächsten Vortrag werden wir darzulegen haben, inwiefern die Kirche entsprechend dem katholischen Rechtfertigungsbegriff auch der anderen Seite ihrer Aufgabe gerecht wird, d. h. inwiefern sie nicht bloß das Göttliche zum Menschlichen, sondern auch das Menschliche zum Göttlichen heranholt.

DAS ERZIEHERISCHE WIRKEN DER KIRCHE

Heilige sie in der Wahrheit! Dein Wort ist Wahrheit
(Jo. 17, 17)

Nach dem katholischen Rechtfertigungsbegriff beruht die Heilandsaufgabe der Kirche nicht bloß darin, das Göttliche zum Menschlichen, sondern auch das Menschliche zum Göttlichen heranzubringen, d. h. durch Predigt und Disziplin den sittlichen Willen des Menschen für Christus und Seine Gnade zu erziehen und in dieser Gnade mehr und mehr zu festigen. Neben die sakramentale, gnadenbringende Seelsorge der Kirche tritt also ihre ethische Erziehungstätigkeit, ihr angestrenktes Bemühen, daß „der Baum, gepflanzt an Wasserbäche, seine Frucht bringe zu seiner Zeit, und daß sein Laub nicht abfalle“ (Ps. 1, 3).

Im Dienst dieser ihrer erzieherischen Aufgabe steht vor allem ihr Autoritätsanspruch, die besondere göttliche Vollmacht, die sie bei der Verkündigung des Gotteswortes geltend macht. Wohl predigen auch akatholische Gemeinschaften von Christus und Seinem Reich. Und wir danken Gott, daß sie von Ihm predigen. Aber die katholische Kirche allein predigt gleich ihrem göttlichen Meister wie eine, die „Gewalt hat“. Durch die Reihenfolge ihrer Bischöfe steht sie in einem räumlichen und zeitlichen Zusammenhang mit Christus und den Aposteln. Sie allein kann in einem wahren Sinn sagen: Sieh, hier ist Christus, hier sind die Apostel. Und die unzerstörte Einheit ihres Glaubens und ihrer Liebe bürgt dafür, daß ihr zeitlich räumlicher Zusammenhang mit Christus auch ein Zusammenhang des Geistes ist, ein einziges heiliges Pneuma, das Wehen des Pfingstgeistes. Keine menschliche Autorität hat sich hier einschleichen können, wo Christus allein predigt. Als die eine in Raum und Zeit sich ausweitende Jüngergemeinde Jesu kann sie, sie

allein, vor die Menschen hintreten und für ihre Verkündigung das Wort Jesu an Seine Jünger in Anspruch nehmen: „Wer euch hört, der hört Mich; wer euch verachtet, der verachtet Mich; wer aber Mich verachtet, der verachtet den, der Mich gesandt hat“ (Lk. 10, 16). Darum bringt der Gläubige dem kirchlichen Lehrwort ungeheuchelte Ehrfurcht und unbedingtes Vertrauen entgegen. Für ihn gibt es keinen Eklektizismus, keine Sondermeinung und keine zuwartende oder ausweichende Haltung. Christus und die Kirche liest er in ein Wort zusammen. So eignet der kirchlichen Predigt eine schlechthin bezwingende Gewalt, eine unbedingte Geltung. Sie hat Normcharakter, sie ist Gesetz. Aber nicht ein Gesetz, das, wie Heiler es zu mißdeuten scheint, an den Gläubigen wie etwas Äußerliches und Fremdes herantritt, dem man sich resigniert fügt wie dem Machtgebot eines absoluten Herrschers. Eine derartige heteronome Sittlichkeit, die sich einem Fremdgesetz unterwirft, weil und insofern es Fremdgesetz ist, gibt es im Katholizismus nicht. Einstimmig lehnen die Theologen eine geistige Haltung ab, die sich in ihrem sittlichen Handeln von der Furcht und dem Zwang allein bestimmen ließe. Der Katholik erblickt in der ordentlichen und außerordentlichen Lehrverkündigung der Kirche den Willensausdruck Gottes. Er weiß, daß die Kirche das göttliche Glaubens- und Sittengesetz nicht schafft, sondern nur autoritativ in seinem Bestand und seiner Geltung bezeugt. Das Gesetz ist Forderung Gottes und als solche Forderung nicht ein Ausdruck göttlicher Willkür — kein maßgebender Theologe, auch Duns Scotus nicht, hat das göttliche Gesetz jemals in diesem Sinn verstanden —, sondern die Offenbarung der göttlichen Weisheit, Heiligkeit und Güte. Es ist die in bestimmten Anweisungen sich spiegelnde Idee des Menschen, wie sie die ewige Weisheit und Liebe verwirklicht haben will — der neue Mensch, wie er im Plan Gottes sein soll. Es besagt also seinem Gehalt nach nicht eine Belastung, sondern eine Bereicherung, Erfüllung, Vollendung des menschlichen Wesens.

Es ist Lebenswahrheit, Lebensgesetz. Und darum bejaht es der Gläubige mit seinem ganzen Herzen und macht es sich in freiem, sittlichem Entscheid zu eigen. So wird es sein eigenes Gesetz, eine Tat seiner sittlichen Freiheit, eine Setzung seines sittlichen Gewissens. Die Sittlichkeit des Gläubigen ist darum weder heteronom noch autonom, sondern theonom, insofern sich sein Gewissen an den objektiven Normen der göttlichen Offenbarung orientiert. Subjektive Norm seiner Sittlichkeit bleibt aber sein Gewissen allein. Wo darum eine göttliche Forderung nicht klar und deutlich vor das Gewissen tritt, oder wo unüberwindlicher Irrtum vorliegt, ist der Gläubige nicht an das objektive Gottesgesetz gebunden. Er ist an das gebunden, was als Gotteswille vor seinem sittlichen Gewissen steht, mag sein Gewissensurteil auch objektiv falsch sein. Die Majestät seines Gewissens entscheidet letzten Endes in allen Fragen seines Glaubens und seiner Sittlichkeit, im gesamten Umfang seiner geistigen Haltung. Sie entscheidet selbst in der Frage, ob der Katholik jemals berechtigt sein kann, der Kirche den Gehorsam zu kündigen. Da sich nirgends die entscheidende Bedeutung, welche die Kirche dem Gewissensurteil zuspricht, und das Verhältnis der subjektiven Gewissensnorm zur objektiven Gesetzesnorm so durchsichtig erkennen läßt wie in dieser letzteren Frage, sei sie eindringender behandelt.

Von ihrem Bewußtsein aus, unfehlbare Verkünderin der Offenbarungswahrheit und die alleinseligmachende Heilsanstalt Christi zu sein, kann die Kirche niemals zugeben, daß sich die Gläubigen „in der gleichen Lage“ mit jenen befinden, die noch nicht zum Glauben gelangt sind, so daß die Katholiken „einen gerechten Grund“ haben könnten, dem Glauben, den sie unter dem Lehramt der Kirche bereits angenommen haben, „mit einstweiliger Zurückhaltung ihrer Zustimmung so lange in Zweifel zu ziehen, bis sie den wissenschaftlichen Beweis der Glaubwürdigkeit und Wahrheit ihres Glaubens zu Ende geführt haben“ (Vat. sess. 3 cap. 3 can. 6). Ein derartiger ernster

Zweifel schlosse ein böses Mißtrauen gegen die gesicherten Grundlagen der kirchlichen Lehrautorität sowie ein Verkennen jener sieghaften Macht der Glaubensgnade in sich, die den Gliedern der wahren Kirche, ihnen allein, verbürgt ist. Er wäre verschleierter Unglaube. Indem ihn das Vatikanum verpönt, will es den Satz gesichert haben, daß sich mit der Idee und Wesenheit des rechten übernatürlichen Heilsglaubens, mit dem Heilsglauben, wie er sein soll, weder ein objektiv noch ein subjektiv fundierter Zweifel vereinbaren lasse. Der Entschaid des Vatikanums, der Gläubige könne keinen gerechten Grund zum Zweifeln haben, will also nur als objektives Prinzip verstanden sein, als dogmatische Gegenthese gegen die unhaltbare Aufstellung des Hermes, daß der Glaube wesensnotwendig über den Umweg des kritischen Denkens und des radikalen, ernsten Zweifels führen müsse. Die besten Kenner des Vatikanums⁶⁸ erklären den Konzilsentscheid in diesem Sinn.

Insofern und weil aber der vom Vatikanum vorausgesetzte übernatürliche Heilsglaube erfahrungsgemäß nicht in jedem einzelnen Katholiken lebendig bleibt, ist es vom Boden des Konzils aus wohl möglich, daß dieser und jener „Gläubige“ in besonders gearteten, persönlich zugespitzten Fällen (per accidens) einem unüberwindlichen Zweifel und Irrtum anheimfalle, der ihn von Gewissens wegen veranlaßt, aus der Kirche auszutreten. Die Theologen⁶⁹ des vatikanischen Konzils hielten diese Möglichkeit eines unverschuldeten Irrtums und Abfalls ausdrücklich offen und erinnerten an die dahingehende Lehre früherer (veteres) Theologen, wonach es denkbar sei, daß das Gewissen eines „ungebildeten“ Katholiken von einem unüberwindlichen Irrtum derart umstrickt werde, daß er ohne formelle Glaubenssünde aus der Kirche austreten könne. Das „ungebildet“ (rudis) bezeichnet nicht einen Mangel an profaner, sondern an religiöser Bildung. Nach kirchlichem Sprachgebrauch ist damit ein Mensch gemeint, der nicht in die beherrschenden Grundgedanken des Katholizismus ein-

1085-1051
Protestant

gedrungen ist und darum das Opfer eines unüberwindlichen Irrtums werden kann.

Selbst da also, wo es sich um eine grundlegende Heilsverpflichtung, um die Zugehörigkeit zur katholischen Kirche handelt, tritt die kirchliche Forderung nicht als ein die subjektive Überzeugung und das persönliche Gewissen vergewaltigender, niederhaltender Zwang auf, sondern sie schützt die persönliche sittliche Freiheit. Nicht das objektive Glaubens- und Sittengesetz, nicht die objektive Forderung als solche, sondern die Aneignung dieser Forderung durch das Gewissen ist letzten Endes entscheidend.

Handelt es sich freilich nicht um einen „rudis“ in kirchlichem Sinn, sondern um Glaubensschwierigkeiten eines wohlunterrichteten, mit der Kirche und ihrem Gnadenleben geraume Zeit innerlich verbundenen Katholiken, so vertritt die große Mehrzahl der Theologen die Meinung, daß ein solcher Katholik nicht ohne persönliche Schuld bewußten, freiwilligen Glaubenszweifeln anheimfallen könne, daß sein zum Bruch mit der Kirche fortreibender geistiger Zustand nicht bloß durch wissenschaftliche, sondern auch durch ethische Verirrungen irgendwelcher Art verursacht sei. Aber der Jesuit Pribilla macht neuerdings⁷⁰ mit Recht darauf aufmerksam, daß gerade in der modernen, mit erkenntnis- und bibelkritischen Problemen belasteten Zeit eine Entwicklung des Geisteslebens denkbar sei, die ohne persönliche schwere Schuld den Glauben der Jugend einbüße, und er erinnert an das paulinische Wort: „Richtet nicht vor der Zeit, bis daß der Herr kommt“ (1. Kor. 4, 5). Doch auch wenn die sich durchsetzende unkatholische und antikatholische Geisteshaltung eines ehemaligen Gläubigen eine sittlich mitverschuldete wäre, so würde er doch nach einhelliger Lehre der Theologen an diese neue Haltung gebunden sein, wenn und sobald sie zur inneren Gewissensüberzeugung gediehen ist. Auch in diesem Fall bliebe der irrende Mensch seinem Gewissen allein verpflichtet, mag das Gewissensurteil

auch objektiv falsch und seiner Genesis nach nicht einwandfrei sein. Die Kirche vertraut darauf, daß einer, der sich stets treu bleibt und seinem Gewissen folgt, unter dem Beistand der Gnade sich zuletzt doch, wenn auch erst nach langen Umwegen und harten Prüfungen, zu Christus zurückfindet, und daß er ihr, wenn auch nicht äußerlich, so doch innerlich, der Seele nach, angehören wird.

Im Licht dieses Tatbestandes ist es ein unbilliger, unhaltbarer Vorwurf — der dadurch, daß man ihn immer wiederholt, nicht haltbarer wird —, der von der Kirche geforderte unbedingte Glaubensgehorsam, der Anspruch auf göttliche Autorität knechte die Gewissen. Als bevollmächtigte Verkünderin der Wahrheit Jesu wird die Kirche niemals aufhören, für diese Wahrheit autoritativ Zeugnis zu geben und die Gewissen, alle Gewissen immer wieder daran zu binden. Aber sie will die Gewissen nicht überwältigen, sondern überzeugen. Sie will nicht ihr äußerliches, sondern ihr innerliches Ja. Und wo dieses Ja nicht gegeben werden kann, da überläßt sie solche Gewissen der Barmherzigkeit Gottes und gibt sie frei. Das ist nicht Fanatismus und Härte. Das ist Dienst an der Wahrhaftigkeit und inneren Reinlichkeit. Die Kirche kann und darf nicht dulden, daß sich unter ihren Gliedern „Gläubige“ finden, die nur den Namen von Gläubigen haben. Sie fordert, daß alle diese aus ihrer neuen Gewissenshaltung die Folgerung ziehen und die Kirche verlassen. Sie schützt damit die Wahrhaftigkeit dieser Gewissen ebenso wie die Wahrhaftigkeit ihres eigenen Wesens. Nicht die Kirche vergewaltigt die freigeistigen Gläubigen und Theologen, wenn sie dieselben aus der Gemeinschaft ihrer Gläubigen ausschließt, sondern die freigeistigen Gläubigen und Theologen vergewaltigen die Kirche, wenn sie bei ihr verbleiben, obschon sie den kirchlichen Glauben eingebüßt haben.

Wir schließen: die sorgfältige Rücksichtnahme der Kirche auf das subjektive Gewissensurteil steht mit der entschlossenen

Geltendmachung ihrer gottbegründeten Autorität durchaus nicht in feindseligem Gegensatz. Erstere ist vielmehr Voraussetzung der letzteren. Nicht anders will die kirchliche Satzung wirken als in und durch das Gewissen. Von da aus gewinnt sie erst ihren durchgreifenden Ernst und ihre umfassende Wirkung. Die Kirche bittet nicht und verhandelt nicht. Sie appelliert an die Gewissen und fordert, daß sie sich dem von ihr verkündeten Gotteswort ergeben. Ihr Wort ist Macht. Die Menschen bedürfen dieses starken Wortes göttlicher Macht. Sie können von einer autoritätsfreien, rein auf sich selbst gestellten Vernunftmoral auf die Dauer nicht leben. Die ist „der Duft einer leeren Flasche“. Und so liegt gerade in der kraftvollen Hervorkehrung des kirchlichen Autoritätsprinzips eine weckende, die Gewissen aufrüttelnde und zur Höhe zwingende Gewalt. Aller Subjektivismus und Libertinismus, aller Zweifel und Skeptizismus ist dahin, wo die Kirche zu dem Gewissen spricht. Daher das Einheitliche, Geschlossene, Starke, Zielsichere der katholischen Lebensführung. Und daher das Umfassende des kirchlichen Erziehungseinflusses. Der Glanz ihrer Autorität leuchtet auch in Tiefen hinein, in die kein Strahl philosophischer Erkenntnis dringt. Die Kirche hat durch den kategorischen Imperativ ihrer Verkündigung unendlich mehr Seelen einem besseren Leben gewonnen als alle vor- und nachchristlichen Ethiker zusammen, die „nicht einmal die Straße bekehren konnten, in der sie wohnten“ (Voltaire).

Die zweite erzieherische Kraft der Kirche liegt in der besonderen Betonung des Jenseitigen und Übernatürlichen, des Eschatologischen in ihrer Predigt. „Wir haben hier keine bleibende Statt, sondern suchen die zukünftige.“ Keine Glaubenswahrheit ist dem katholischen Gläubigen so tief eingeprägt wie der erste Satz seines Katechismus: „Ich bin auf Erden, um Gott zu erkennen, Ihn zu lieben, Ihm zu dienen und dadurch selig zu werden.“ Das ist seine tiefste Wirklichkeit, die Wirklichkeit des ewigen Gottes. Von da aus wird ihm alle übrige

Wirklichkeit, die Wirklichkeit der Natur und Kultur nur eine vorletzte Wirklichkeit und ein vorletzter Wert. Eine Wirklichkeit und ein Wert ist sie ihm freilich auch. Aber er ruht nicht darin wie in seinem letzten Zielgut. Sie ist ihm wie ein Nachen, in dem er augenblicklich fährt. Er weiß, daß er ihn bald wieder verlassen muß. Er handelt im Geist jenes Herrenworts⁷¹, das sich in einem nordindischen Torbogen eingegraben findet: „Diese Welt ist nur eine Brücke; geh' hinüber, aber baue nicht deine Wohnung dort!“ Seine Seele ist darum in steter innerer Spannung und Bewegung nach vorwärts und aufwärts. Täglich wird es ihm in der Meßliturgie zugerufen: Sursum corda! Und täglich antwortet er: Habemus ad Dominum.

Das gibt dem katholischen Lebensgefühl eine zweifache Bestimmtheit. Vor allem einen gewissen leichten Sinn gegenüber den Sorgen des Alltags, eine heitere Sorglosigkeit. Das Wort Jesu von den Lilien auf dem Feld, die nicht arbeiten und spinnen und doch schöner gekleidet sind denn Salomo in seiner Pracht, ist in die katholische Geistigkeit tief eingedrungen. Man hat deshalb schon von einer Kulturrückständigkeit des Katholizismus gesprochen. Meint man damit, daß der echte Katholik die Kultur nicht als höchsten, letzten Wert ansieht, daß sie ihm nicht Selbstzweck ist, so ist das Wort richtig. Er glaubt zu fest und zu lebendig an den jenseitigen Himmel, als daß er an einen diesseitigen glauben möchte. Es hat auch schon Katholiken gegeben, und es wird immer wieder solche geben, die derart hingebend der Ewigkeitshoffnung lebten, daß sie das Irdische und Natürliche trotzig mißachteten, und daß sie der gottgesetzten Aufgabe, die Erde zu bebauen, vergaßen. Das war und ist eine Überspannung des katholischen Lebensideals. Wir verwiesen schon darauf, wie die Kirche in harten Kämpfen mit den gnostischen Sekten des Altertums und Mittelalters den Eigenwert des Natürlichen und Leiblichen und das Recht des Menschen auf die Güter und Freuden des Daseins verteidigte. Das katholische Ideal lehrt keine Naturvernichtung, sondern

eine Naturverklärung. Es bewegt sich zwischen den zwei Polen Natur und Übernatur, Diesseits und Jenseits. Beide gehören in das Leben des katholischen Gläubigen. Wenn er einen der beiden Pole leugnet, ist er ein Ketzer. Sie in die rechte Beziehung zu setzen, das macht den wahren Katholiken aus. Alles Natürliche, alle natürliche Leidenschaft, auch der sexuelle Trieb, ist eine Gabe Gottes, also ein Wert. Aber ein Wert, der vergänglich ist, der darum über sich selbst hinausweist, ein drittletzter und vorletzter Wert. Erst wenn er in Gott bejaht wird, gewinnt er Ewigkeitsgehalt. Darum liebt der echte Katholik den irdischen Wert, aber nicht wie der hungrige Sklave, der sich daran zu Tode ißt, sondern wie der fahrende Sänger, dem die Gabe ein fröhliches Danklied gegen den Geber entlockt. Darum kann da, wo der Katholizismus lebendig ist, die Giftblüte des Materialismus nicht aufbrechen. Auch grundsätzlicher Weltdienst, der Frondienst an der Arbeit um der Arbeit willen, am Gewinn um des Gewinnes willen, aller nüchterner Utilitarismus ist dem katholischen Wesen fremd. Der Kapitalismus hat nach Max Weber und Tröltzsch seine Heimat im Calvinismus, im puritanischen England und Schottland. Jeder Kulturpsychologe, der vorurteilslos die Äußerungen der Volkseele etwa im katholischen Bayern oder im katholischen Rheinland mit den Lebensäußerungen z. B. der Sachsen und Thüringer vergleicht, wird bestätigen, daß hier ein charakteristischer Unterschied in der ganzen Lebensstimmung obwaltet. Dem Katholiken ist das irdische Dasein zu unbedeutend, als daß er es allzu ernst nehmen möchte. Ernst nimmt er nur Gott und Sein Reich. Darum hat er sich eine gewisse heitere, sorglose Kindlichkeit bewahrt. Aus dieser Kindlichkeit wächst nicht zuletzt sein Sinn und sein Verständnis für heitere, zweckfreie Kunst, zumal für die Volkskunst. Mit dieser Kindlichkeit verbindet sich die Ehrfurcht vor dem Heiligen und Erhabenen, die Demut des Geistes. Nichts liegt dem Katholiken ferner als das Pochen auf Autonomie und auf Selbstherrlichkeit. Kants

autonome Moral konnte auch nach dieser Rücksicht nur auf protestantischem Boden erstehen. Der katholische Mensch ist darum nicht blasiert. Er kann noch staunen. Und darum kann er noch glauben und beten. Fröhliches Gottvertrauen, Kindlichkeit, Schlichtheit, Demut, das macht das katholische Wesen aus. Es ist unnötig, nachzuweisen, wie sehr dieses der Himmereichsgesinnung entspricht, die Jesus fordert.

*Aber in welcher
Form!*

Die zweite Bestimmtheit des katholischen Ethos, die aus der kirchlichen Jenseitspredigt, aus der kraftvollen Betonung des übernatürlichen Zielgutes erwächst, ist der Zug zur Aszese. Die Einstellung des Katholiken auf das Übernatürliche und die damit gegebene Überzeugung, daß dem Irdischen nur ein bedingter Wert zukomme, führt zur Lebenshaltung des „tantum quantum“, der Ignatius von Loyola in seinem Exerzitienbüchlein den straffsten klassischen Ausdruck gegeben hat: Nur so weit soll ich das Irdische gebrauchen, als es mir zur Erreichung meines letzten, höchsten Zieles förderlich ist; und soweit muß ich ihm entsagen, als es mich von Gott abzieht und Selbstzweck wird. Da, wo es Selbstzweck zu werden droht, gilt das Heilandswort: „Wenn dein Auge dich ärgert, reiße es aus!“ „Wer sein Kreuz nicht auf sich nimmt und Mir nicht nachfolgt, ist Meiner nicht wert.“ So tritt das „abstine“ und „sustine“, die Forderung des Entsagens und Ertragens, in das Leben des Katholiken. Aber nicht als führende, sondern als dienende Macht. Führende Macht ist die Liebe allein, die Liebe zu Gott und dem Nächsten. Denn das ist das neue Leben: „Liebe Gott aus deinem ganzen Herzen, den Nächsten, wie dich selbst!“ Die Entsagung und die Aszese, d. h. die methodische Übung der Entsagung, soll mich für diese Liebe frei machen. Sie soll die sinnlichen Triebe und Leidenschaften des Menschen nicht vernichten, wohl aber meistern, daß sie nicht gleich ungebändigten Naturgewalten wild über die Ufer schäumen und blühendes Leben vernichten, sondern daß sie konzentrisch auf das eine große Ziel hingeleitet werden, auf die Herausgestaltung des

neuen Menschen der großen, selbstlosen Liebe. Die Liebe und die Liebe allein ist das Ziel der Aszese. Wo die Aszese Selbstzweck wird, wo man entsagt um der Entsagung willen, wo das Fasten und Kasteien und der Zölibat um seiner selbst willen, nicht zur Herausformung des neuen, abgeklärten Menschen der Liebe gepflegt wird, wo man eine Art aszetischen Sports treibt, da ist die Aszese nicht katholisch, sondern gnostisch und heidnisch. Die Pflege der Aszese, die bewußte methodische Übung der Selbstbeherrschung, macht unsere Seele frei und stark, daß sie das übt und wirkt, was Paulus von ihr fordert, eine Liebe „aus reinem Herzen und aus einem guten Gewissen und aus ungeheucheltem Glauben“ (1. Tim. 1, 5). Sie ist für den leibgebundenen, mit den Folgen der Ursünde und mit den Leidenschaften seiner Vorfahren erblich belasteten Menschen eine unumgängliche Notwendigkeit, um Gottes Wort nicht bloß zu hören, sondern auch zu tun. Sie ist ein Grundstück der Botschaft Jesu und darum ein Hauptstück der kirchlichen Erziehungsarbeit. Alle Kirchengebote, zumal das Fastengebot zielen auf die Willensschulung des Gläubigen. In Katechese und Predigt, besonders aber in der Beicht versucht die kirchliche Seelenführung in streng methodischem Gang die wilden Schößlinge und Triebe in den Seelen ihrer Gläubigen zu entfernen, um darin Christi Bild mehr und mehr auszuprägen. Zu diesen ordentlichen Mitteln der Seelsorge treten die außerordentlichen, in erster Linie die Volksmissionen und Exerzitien. Wieviel Segen, wieviel erzieherische Kraft ist schon von den unzähligen Volksmissionen ausgegangen, welche die Franziskaner und Kapuziner, die Jesuiten und Redemptoristen in Stadt und Dorf und für alle Gesellschaftsschichten abgehalten haben. Ein Gesundbrunnen sind sie nicht bloß für das religiöse und sittliche, sondern auch für das vaterländische Leben unseres gequälten Volkes. Und die Exerzitien, d. h. jene religiösen Übungen, in denen man in der Einsamkeit eines Exerzitienhauses unter Leitung eines bewährten Seelenführers sein inneres

Leben ordnet und Gott zur Herrschaft bringt, sind eine Hochschule der Seelenkultur, ein immer neu sprudelndes Stahlbad, um seelisch gesund und stark zu werden und sich selbst in Gott wieder zu finden. Mit Bezug auf die „exercitia spiritualia“ des hl. Ignatius von Loyola bemerkte der unlängst verstorbene Professor der Chirurgie in Berlin Karl Ludwig Schleich⁷²: „Ich spreche es ruhig aus, weil es meine tiefste Überzeugung ist: mit diesen Rezepten und Exerzitien an der Hand könnte man noch heute unsere gesamten Irrenhäuser reformieren und bei zum mindesten zwei Drittel verhüten, daß die dort Verurteilten je die Schwelle der vergitterten Häuser zu überschreiten brauchten.“

Aus dem Grundgedanken der Aszese, der methodischen Willenspflege, ist der Zölibat und das Kloster zu verstehen. Wenn der katholische Priester seiner Kirche das Versprechen ablegt, sich lebenslänglich der Ehe zu enthalten, und wenn der Mönch sich durch ein feierliches Gelübde zur Beobachtung der „evangelischen Räte“, d. h. der Armut, der Keuschheit und des Gehorsams verpflichtet, so ist es weder dem Priester noch dem Mönch um freiwilligen Verzicht als solchen zu tun, als ob schon im bloßen Verzicht ein sittlicher Wert beschlossen läge. Zu aufrichtig und zu unbedingt schätzen sie das sittliche Gut der Ehe ein. Sie ist ihnen etwas Heiliges, Großes, ein Sakrament, unauflösbar, verankert in der treuen Liebe Jesu zu Seiner Kirche. Gerade der katholische Priester und Mönch, der die sakramentale Würde der Ehe als kirchlichen Glaubenssatz bekennt und predigt, sollte vor dem Verdacht bewahrt bleiben, daß er die Ehe mißachte. Warum verzichtet er aber dennoch auf sie? Und warum verzichten die Mönche darüber hinaus auf Geld und Reichtum und auf das hohe Gut, ihr eigener Herr und König zu sein? Der hl. Thomas⁷³ gibt den entscheidenden Grund an. Es ist das *vacare rebus divinis*, das Freiwerden für göttliche Dinge. Und lange vor ihm sprach dasselbe der hl. Paulus aus: „Der Ehelose ist um das besorgt,

was des Herrn ist, er möchte dem Herrn gefallen. Der Verheiratete ist um das besorgt, was der Welt ist. Er möchte seiner Frau gefallen“ (1. Kor. 7, 32, 33). Der katholische Priester und Mönch lebt berufsmäßig den göttlichen Dingen. Die Aufrichtung und Ausbreitung des Gottesreiches nicht bloß in sich, sondern auch in andern, in der Welt ist seine Aufgabe. Diese Aufgabe ist derart erhaben, heilig und zart und derart schwer, verantwortungsvoll und opferreich, daß sie das Beste des menschlichen Wesens aufruft und einspannt und dem Familienleben entzieht. Man kann nicht gut Apostel und Familienvater zugleich sein. Jesus selbst war ehelos und sprach das merkwürdige Wort von den freiwillig Verschnittenen. Und die Apostel verließen alles und folgten Jesus nach. Waren sie auch mit Ausnahme des hl. Johannes und Paulus verheiratet, als sie der Herr berief, so lebten sie doch nach Übernahme ihres Apostolats nicht mehr wie Verheiratete, sondern als *δοῦλοι τοῦ Χριστοῦ*, als solche, die, wie Paulus sich ausdrückt, „sich allen gegenüber freigemacht hatten, um allen Sklave zu sein“ (1. Kor. 9, 19). Der Zölibat nimmt also seinen Sinn, seine Kraft und seinen Ernst aus dem Apostolat, aus der entschlossenen Hingabe an Christus und Sein Reich. Die Liebe und Sorge, die der Verheiratete dem engen Kreis seiner Familie widmet, schenkt der Priester und Mönch seinem Herrn und Meister und den Tausenden von Seelen, die ihm der Herr anvertraut, den Kranken, Kindern und Sündern. So entfaltet sich sein Wesen immer tiefer und reicher, je mehr er sich anderen schenkt und opfert. Was er durch seinen Verzicht auf das Familienleben an seelischen Werten einbüßt, strömt ihm aus seinem Gebetsleben mit Gott und aus seiner seelsorgerlichen Liebestätigkeit in reicher Fülle wieder zu. Die Kirche umgibt das Leben des Priesters derart mit Sicherungen und erfüllt es durch die Auflage des täglichen Breviergebets und der oftmaligen Feier der heiligen Messe derart mit heiligen Inhalten, daß der idealgesinnte Priester — Mietlinge wird es immer wieder geben — nicht anders

denn eine *forma gregis* werden kann. In seiner Persönlichkeit gewinnt die Botschaft vom Reiche Gottes, vom Übernatürlichen und Jenseitigen, von der kostbaren Perle, für die man alles hingeben muß, anschauliche, auferweckende Gestalt. Der katholische Gläubige hört von seinem Priester nicht bloß fromme, gutgemeinte Worte und liebt in ihm nicht bloß die edle Gesittung. Er sucht und findet in ihm auch den heiligen Trotz des Evangeliums vom Himmelreich, das rücksichtslose Ernstmachen mit dem Wort: „Das Himmelreich leidet Gewalt“. Darum die Ehrfurcht, die das katholische Volk seinen Priestern zollt. „Luther“ — so bemerkt F. Nietzsche⁷⁴ — „gab dem Priester den Geschlechtsverkehr mit dem Weib zurück. Aber drei Viertel der Ehrfurcht, deren das Volk ... fähig ist, ruht auf dem Glauben, daß ein Ausnahmensch in diesem Punkt auch in anderen Punkten eine Ausnahme sein werde.“ Und Schopenhauer⁷⁵ geht so weit, zu sagen: „Der Protestantismus hat, indem er die Aszese und deren Zentralpunkt, die Verdienstlichkeit des Zölibates, eliminierte, eigentlich schon den innersten Kern des Christentums aufgegeben und ist insofern als ein Abfall von demselben anzusehen.“

Was vom katholischen Priestertum im allgemeinen gilt, gilt vom katholischen Mönchtum im besonderen. Es ist das rücksichtslose Ernstmachen mit der Botschaft Jesu von der einen Perle und dem einen Schatz im Acker und im besonderen mit Seinem Wort: „Wenn du vollkommen sein willst, so gehe hin und verkaufe alles, was du hast, und gib es den Armen. Dann komm und folge Mir nach!“ Die ganze himmelstürmende Gewalt, die aufpeitschende Kraft, die ungeheure Herbheit der Predigt Jesu ist im Mönchtum objektiviert. Das ist nicht eine neue Sittlichkeit, ein neues Vollkommenheitsideal, ein anderes, als es die gewöhnlichen Christen haben. Auch der Mönch weiß nichts Höheres als Christi Bild, das Bild vollendeter Gottes- und Nächstenliebe, in sich nachzuformen. Es ist dasselbe Vollkommenheitsideal, das allen Menschen gesteckt ist. Aber dieses

eine Ideal kann auf unendlich mannigfache Weise angestrebt werden, je nach der Bildung und Berufsschicht, der jemand angehört, je nach seinen persönlichen Anlagen und Kräften und je nach den besonderen Schicksalen und Führungen, die er erfährt. Von all diesen Weisen der Nachfolge Jesu ist in objektivem Betracht die hochsinnigste und tapferste der entschlossene Verzicht auf all jene Werte und Güter, die das Sinnliche im Menschen locken und seine Freiheit für das Göttliche hemmen können. Insofern ist der Ordensberuf der objektiv beste, sicherste Weg, um das christliche Ideal zu verwirklichen. Damit ist aber durchaus nicht gesagt, daß er auch der subjektiv beste Weg, der Weg für alle sei. Zu verschieden sind die Individualitäten, zu mannigfach die äußeren Verhältnisse, als daß der eine Weg für alle gleich gut und brauchbar wäre. Nach den weisen Plänen der göttlichen Vorsehung ist die große Mehrheit der Menschen so gebaut, daß für sie das Leben und Wirken in einem weltlichen Beruf der subjektiv beste Weg zur Vollkommenheit sein wird. Aber es bleibt dabei: in seiner objektiven, von allen konkreten Daseinsbeziehungen absehenden Wesenheit ist der Ordensstand der kraftvollste und reinste Ausdruck des den Leib Christi durchpulsenden Höhenstrebens.

Jedoch ist er nur ein Weg zur Vollkommenheit, nicht die Vollkommenheit selbst. Die evangelischen Räte sind, wie der hl. Thomas erklärt (S. th. p. 2, 2 q. 184 a. 3 ad 1), *quaedam instrumenta perveniendi ad perfectionem*. Sie sind nur besonders geeignete Mittel, jene selbstlose heilige Liebe, von der Paulus im 1. Korintherbrief 13 singt, und die das Wesen der Heiligkeit, der christlichen Persönlichkeit ausmacht, zu erhalten und zu vertiefen. Wo diese Liebe nicht erblühen würde, da wäre der Ordensstand um seinen tiefsten Sinn gebracht. Das Wort des hl. Paulus erfüllte sich an ihm: „Wenn ich alle meine Gabe den Armen zur Speisung austeilte, hätte aber die Liebe nicht, so nützte es mir nichts“ (1. Kor. 13, 3). Die Klöster sind ihrer Idee nach Liebesherde, Feuerbrände des Heiligen Geistes, Hoch-

schulen der Nachfolge Christi. Alle ihre Aszese, ihre Gelübde und ihre Regeln zielen nur auf das eine Notwendige, den Menschen der neuen Liebe aufzubauen, den Menschen, der ganz Gottes- und Nächstenliebe ist.

Damit haben wir auch schon das Ideal beschrieben, das die *ecclesia sancta* in ihrer erzieherischen Tätigkeit anstrebt. Es ist der Mensch der vollkommenen Liebe, der Mensch, der alle Selbstsucht von sich getan und der sein enges, kleines Herz zu einem heiligen Gottestempel ausweitet, in dem die Opferflammen brennen, der Mensch, in dem Pauli Wort tagtäglich Gestalt gewinnt: „Überaus gerne will ich Opfer bringen, ja mich selbst will ich opfern für eure Seelen“ (2. Kor. 12, 15). Es wäre eine Lust, die Edel Früchte des kirchlichen Erziehungswerkes an all den Heiligengestalten zu beschreiben, die aus dem Schoße der Kirche hervorgegangen sind. Wie überaus verschieden sind die Wege, auf denen sie Christus nachfolgten, und wie mannigfach die Heiligtypen! Neben dem heiligen Einsiedler und dem Aszeten der Wüste steht hier der soziale Heilige, der Heilige der Großstädte und Fabrikviertel. Neben dem Heidenmissionar der heilige Anwalt der Krüppel und Blöden und der Galeerensträflinge. Neben dem Heiligen im Bußhemd und rauhen Gürtel der Heilige des Salons, der vornehme heilige Weltmann. Neben dem Heiligen der strengen Klausur und des steten Stillschweigens der heilige Bruder Lustig, der die Schwalbe seine Schwester und den Mond seinen Bruder nennt. Neben dem Heiligen der Gottesgelehrtheit der Heilige, der alle Wissenschaft, die nicht Christus ist, verachtet. Neben dem in sich gekehrten Mystiker der welt-erobernde Apostel. Neben dem Heiligen, der in Schmutz und Unrat Buße tut und nichts Köstlicheres weiß als die *αδοξυστα*, die Schmach, der Heilige in kaiserlichem Purpur und im Glanz der Tiara. Neben dem Heiligen, der für seinen Glauben kämpft und tötet, der Heilige, der für seinen Glauben duldet und stirbt. Neben dem Unschuldigen der Büßer.

Neben dem Kindergemüt der Heilige, der mit Gott ringen muß, bis daß Er ihn segnet.

Wie unendlich verschieden sind alle diese Heiligengestalten! An jedem ist Zeitgeschichtliches und zuweilen Absonderliches. Und zu nicht wenigen können wir Heutige keine rechte innere Fühlung mehr gewinnen. Nur einer ist immer modern, immer von heute, nur einer gehört allen Zeiten an, der Gottmensch Christus. Aber so zeitgeschichtlich bedingt diese und jene Heiligenbilder sein und soweit sie von Christus abstehen mögen, es ist doch nur ein Geist, der sie alle durchdringt, und der sie uns alle teuer macht: der Geist Jesu, der Geist Seiner großen, heiligen Liebe. Sie alle lebten aus dem Wort: *caritas Christi* urget me.

Und um alle diese außerordentlichen Heiligengestalten, in denen Gott das lieblichste Spiel Seiner Allmacht und Gnade gespielt hat, strahlen die vielen tausend kleinen und allerkleinsten Lichter auf, die sich am Herzen Jesu entzündet haben — vom Wiegenkind an, das in den Vaterarmen Gottes stirbt, bis zum Greis, der sich auf leckem Boot aus wilden Lebensstürmen flüchtet und reuig fleht: Herr, sei mir armem Sünder gnädig!

O Welt! ein Meer von Liebe und Licht ist über dich ausgegossen! O Welt, so arm und so kalt, wie bist du so reich, wie bist du so schön ... *Ecclesia sancta.*

DER KATHOLIZISMUS IN SEINER ERSCHEINUNG

Ärgernisse müssen kommen (Lk. 17, 1)

In den bisherigen Vorträgen beschäftigte uns die Frage nach dem Wesen des Katholizismus. Wir beschrieben und sicherten den grundlegenden Begriff der Kirche als Leib Christi, als Reich Gottes auf Erden und beleuchteten von diesem Grundbegriff aus ihr Dogma, ihren Kult, ihre Verfassung, ihr Gemeinschaftsleben, weiterhin ihr kennzeichnendes Merkmal als Volks- und Völkerkirche; hierauf ihren Anspruch, die alleinseligmachende zu sein, und zuletzt die besonderen Kräfte, durch die sie selig macht. Unser Interesse lag an der Herausstellung des Wesenhaften, Bleibenden, des jenseits aller zeitgeschichtlichen Veränderungen Liegenden, also an der möglichst klaren Herauslösung der von Raum und Zeit unberührten katholischen Idee. Heute im letzten Vortrag beantworten wir die Frage nach der raumzeitlichen Auswirkung dieser Idee. Vom Katholizismus in seiner Idee wenden wir uns zum Katholizismus in seiner Erscheinung. Wie verhält sich der tatsächliche Katholizismus zum „sein sollenden“, zum Katholizismus der göttlichen Idee?

Daß zwischen Idee und Wirklichkeit keine volle Gleichung besteht, daß vielmehr der tatsächliche Katholizismus hinter seiner Idee beträchtlich zurückbleibt, daß er noch niemals in der Geschichte ein Fertiges, Vollkommenes, sondern immer nur ein Werdendes, mühsam Wachsendes war, das bezeugt die Kirchen- und Kulturgeschichte, und es erübrigt sich, diese Tatsache im einzelnen zu belegen. Nicht einmal die Urkirche war jemals eine Kirche „ohne Makel und Runzel“ im Sinne des hl. Paulus. Man braucht nur die Briefe dieses Apostels sowie die des Jakobus und Johannes zu lesen und für die spätere Zeit bei Hermas, Irenäus und Tertullian anzufragen, um im altchristlichen Kirchenbild neben vielem blendendem Licht

auch tiefe, schwere Schatten zu entdecken. Und so blieb es im wesentlichen durch die Jahrhunderte. So lange der Katholizismus besteht, hat er das Bedürfnis nach Reform, nach einer vollkommeneren Angleichung seiner Erscheinung an die ihm vorleuchtende Idee empfunden. „Der Kirche selbst“, so betont Bischof Keppler⁷⁶, „ist von Natur aus ein Reformdrang eingeboren. An die grandiose Reformarbeit ihrer zahlreichen Ordensstifter sowie diejenige vieler Päpste braucht nur erinnert zu werden. Und eben dieser Reformdrang wirkt heute noch fort.“ Wo aber Reformdrang, da ist Mangel, und da ist die Überzeugung, daß der ideale Katholizismus noch nicht in Erscheinung getreten ist. Darüber braucht also kein Wort verloren zu werden, daß der ideale Katholizismus noch nicht da ist und noch niemals in der Geschichte da war. Unsere heutige Aufgabe ist vielmehr, verständlich zu machen, weshalb sich die Idee des Katholizismus in dieser Weltzeit nicht verwirklichen kann. Wir wollen zum ersten die Quellgründe der ungeheuren Tragik aufspüren, die in der fortgesetzten Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit gelegen ist, und zum zweiten wollen wir dann die Frage beantworten, in welcher Weise diese tragischen Spannungen für das katholische Bewußtsein ihre Lösung finden.

Der erste und vornehmste Quellgrund dieser tragischen Spannungen liegt im Wesen der Offenbarung selbst, in ihrer Besonderheit, die Menschwerdung des Absoluten zu sein. Et verbum caro factum est. Das Göttliche ist in der Offenbarung an Menschliches, das Unbedingte an Bedingtes geknüpft, das Unaussprechliche, das schlechthin Andere kleidet sich in sichtbare Formen und Zeichen. Wir tragen unsern Schatz in gebrechlichen Gefäßen (2. Kor. 4, 7). Hier prallen zwei Faktoren aufeinander, die von vornherein keine reinliche Gleichung zulassen, sondern nur ein Ähnlichkeitsverhältnis, eine analoge Beziehung schaffen können.

Gehen wir ins einzelne! Die Wirklichkeit des Absoluten, Un-

endlichen, Unfaßbaren, das Dasein und Wesen Gottes vermögen wir nicht anders als durch Begriffe festzuhalten, die unserer Erfahrungswelt entlehnt sind. Niemand hat Gott je gesehen. Wir haben keine unmittelbare Wesensschau Gottes. Wir können, wie die Theologen sagen, Gott nicht per speciem propriam, sondern nur per species alias feststellen und beschreiben, d. h. durch Begriffe, die ursprünglich nur Geschöpfliches besagen, und die erst von ihrer geschöpflichen Unvollkommenheit gereinigt und nach ihrem positiven Gehalt ins Unendliche gesteigert werden müssen, um das göttliche Wesen unserem natürlichen Erkennen faßbar zu machen. Was wir nur immer von Gott aussagen, ist darum nicht eine adäquate, erschöpfende Aussage, sondern hat nur analogen Sinngehalt. Es eignet ihm ein „Richtungssinn“⁷⁷. Es zeigt, „in welcher Richtung wir Gott suchen müssen“. Wir sind uns dabei bewußt, daß alle unsere Vorstellungen unendlich weit hinter dem Wesen Gottes zurückbleiben. Alle unsere Gottesnamen sind nur „Schüchternheiten, die sich gern an Gott anschmiegen möchten und doch nur aus weiter Ferne Ihn grüßen können“ (Peter Lippert).

Aber auch die Welt der übernatürlichen Gottesoffenbarung, alle jene neuen Wirklichkeiten, die wir jenseits der Naturgegebenheiten aus der unmittelbaren persönlichen Selbsterschließung Gottes, zumal aus Seiner Offenbarung durch den Sohn, erfahren, treten uns nicht in ihrer ursprünglichen Wesenheit und in ihrer sich selbst bezeugenden Kraft und Unmittelbarkeit ins Bewußtsein, sondern wiederum vermittelt durch menschliche Vorstellungen und Begriffe. Die Dogmen, in denen jene übernatürliche Wirklichkeit ihre autoritative, begriffliche Formulierung durch die Kirche gefunden hat, bedeuten das Absolute, aber sie sind nicht selber das Absolute⁷⁸. Ihre begriffliche Fassung ist zeitgeschichtlich, meist entlehnt aus der griechischen Philosophie und deshalb ein zwar wahrer und treffender, aber ein durchaus nicht erschöpfender und

darum ein unvollkommener Ausdruck der übernatürlichen Wirklichkeit. Auch von der übernatürlichen Glaubenserkenntnis gilt das Wort des Apostels: „Wir sehen jetzt nur wie im Spiegel, rätselweise.“

So liegt über unserer ganzen Glaubenserkenntnis und über dem in dieser Erkenntnis wurzelnden Glaubensleben ein Hauch des Ungenügens, des schmerzvollen Sichbescheidenmüssens, ein Hauch von Melancholie, so wie ihn Nietzsche über den griechischen Marmorplastiken sah. Was Kardinal Newman auf seinen Grabstein schreiben ließ, steht auch über dem christlichen Glaubensdom: *ex umbris et imaginibus in veritatem*. Wir gehen nicht in der Sonne, wir schreiten im Halbdunkel. Wohl gibt uns unser Glaube die festeste Gewißheit, daß die Welt des Übernatürlichen nicht bloßer Traum, sondern reine lautere Wirklichkeit ist, die Wirklichkeit Gottes und Seines ewigen Lebens. Unser Ziel ist also klar, und auch den Weg dahin wissen wir. Aber wir sehen diese erhabene Wirklichkeit nur verschleiert und wie aus der Ferne gleich dem Bergmassiv, um das die Nebelwolken hangen. Das sichert unserm Glaubensleben gewiß seinen inneren Adel, seinen ethischen Gehalt. Würde uns das Göttliche unverhüllt entgegnetreten, so brächte der Glaube keine Scheidung der Geister, der edlen, reinen, selbstlosen Menschen von den berechnenden eigennützigem Egoisten. Das Gottesreich wäre dann gerade wegen seiner Durchsichtigkeit nur eine Sache des Raisonnements und der nüchternen Überlegung, nicht mehr eine Sache der hochgemuten Seelen, die ihre reine Liebe zum Ideal und zur Pflicht gerade dadurch bewähren, daß sie ihr auch im Dunkel der Nacht und im Wettersturm treu bleiben. Aber andererseits vermag das Halbdunkel und das bleibend Rätselhafte der Glaubenswirklichkeit doch unsere frohe Initiative zu weilen zu lähmen und uns in Kämpfe und Schwierigkeiten zu verstricken, die unsern Glauben nicht immer bloß zu einer süßen Gotteskraft und Gnade, zu einer beseligenden Gabe, sondern auch zu einer schweren, harten Aufgabe, zu einem das

ganze Leben ausfüllenden, unsere besten Kräfte heranholenden Ringen mit Gott machen.

Gilt dies sogar von den eigentlichen Offenbarungswahrheiten, vom Wort Gottes, das uns im Dogma begrifflich gefaßt entgegentritt, so noch viel mehr von den mit dem geoffenbarten Gotteswort sachlich oder geschichtlich zusammenhängenden, aber nicht geoffenbarten sogenannten „kirchlichen Wahrheiten“, die nicht auf der Autorität des sich offenbarenden Gottes, sondern nur auf dem Ansehen der unfehlbaren Kirche gründen, und die deshalb auch nicht zum Bereich des eigentlichen Offenbarungsglaubens (*fides divina catholica*), sondern nur des kirchlichen Glaubens (*fides ecclesiastica*) gehören. Dahin zählen jene Folgerungen, welche die Theologen einstimmig aus geoffenbarten Wahrheiten ziehen (*conclusiones theologicae*); ferner die mit den Offenbarungswahrheiten sachlich verknüpften philosophischen Erkenntnisse; endlich jene Tatsachengruppen, deren Gegebenheit das kirchliche Lehramt voraussetzen muß, um nicht auf Sand zu bauen, wie z. B. die Legitimität eines Konzils, der theologische Sinngehalt eines Buches usw. Hier schweigt die Offenbarung, hier versagt die erleuchtende Kraft des Glaubens. Hier kann nur das blinde Sichergeben an die Autorität der Kirche, tieferhin das Vertrauen zum Heiligen Geist der Wahrheit, der die Kirche in all ihren Lehräußerungen leitet, dem ängstlichen Forschen und Fragen Einhalt tun. Aber so fest auch das Vertrauen zur Kirche und ihren unfehlbaren Lehräußerungen ist, der Gläubige weiß doch, daß er hier nicht mehr auf dem granitnen Boden des geoffenbarten Gotteswortes steht, sondern auf menschlichen, wenn auch kirchlich verbürgten Erkenntnissen und Einsichten. Dieses Verwobensein der Glaubenswirklichkeit mit menschlichen Feststellungen und Sicherungen schlingt den Schleier noch dichter um die Welt des Übernatürlichen und vertieft den Eindruck des Pauluswortes: „Wir sehen jetzt nur wie im Spiegel, rätselweise“; „wir tragen unsern Schatz in gebrechlichen Gefäßen.“

Wir stellten fest: Das Göttliche, das Absolute, kann uns Sterblichen wesensmäßig nur in unzureichenden menschlichen Vorstellungen und Begriffen vermittelt werden. Dazu kommt zweitens, daß jene Organe, die uns den Glauben vermitteln, Menschen, also raumzeitlich bedingte Intelligenzen sind, eingeengt von den Schranken ihrer Zeit und ihrer Individualität. Sie sind vor allem eingeengt von den Schranken ihrer Zeit. Jede Zeit hat ihre Besonderheit, ihren „Geist“, d. h. eine charakteristische, von der besonderen Wirklichkeitslage bedingte Art zu sehen, zu empfinden, zu urteilen, zu handeln. Das ewige Licht der Offenbarung spiegelt sich im Prisma einer jeden Zeit anders, unter einem andern Brechungswinkel. Die übernatürliche Wirklichkeit erscheint nicht in ihrem nackten Ansichsein, sondern tritt in die besondere Zeit herein und damit in zeitgeschichtliche Formen. Das macht sie einerseits zündend und fruchtbar, zu einem Gegenwartswert; andererseits aber büßt sie dadurch an der Strenge und Majestät ihres übernatürlichen Wesens ein. Sie erfährt eine Art *κένωσις*, eine Selbstentäußerung, wie der göttliche Logos selbst, da Er Mensch wurde. Soweit geht diese Kenosis, diese Verzeitlichung, Relativierung, daß zuweilen unter der Hülle des Zeitlichen das Ewige kaum mehr sichtbar wird, und daß wir Ärgernis daran nehmen und darunter leiden. So leidet der gläubige Katholik unter dem Eindruck der *μορφή δούλου*, der Sklavengestalt, welche das Göttliche in gewissen Zeiten des Mittelalters angenommen hat. Er leidet, heute mehr als je, unter der mittelalterlichen Inquisition und den Autodafés. So sehr er weiß, daß hinter diesen Einrichtungen der ungeheure Ernst steht, mit dem der durch und durch objektiv eingestellte mittelalterliche Mensch die eherne Wirklichkeit und erhabene Würde der übernatürlichen Offenbarung gewahrt haben wollte; und so sehr er die Innigkeit würdigt, mit der im Mittelalter das politische Staatswesen mit dem katholischen Kirchenleben verflochten war, so sehr schmerzt es ihn, daß damals der eifernde

Blick auf die objektiven Werte in Religion und Gemeinschaft zuweilen das Verständnis für die menschliche Innenwelt, im besonderen für das Recht und die Würde des Gewissens, auch des irrigen Gewissens, schwächte; daß die Kraft des rein logischen Denkens die Kraft der psychologischen Einfühlung hemmte und dadurch für leuchtende Juwelen des Evangeliums hier und dort wertblind machte, für die Botschaft, daß das Reich Gottes nicht von dieser Welt, nicht ein Reich des scharfen Schwertes sei, daß man dem sündigenden Bruder siebenmal siebzimal verzeihen müsse, und daß man nicht Feuer auf die ungläubigen Städte herabrufen dürfe. Ebenso leidet der gläubige Katholik angesichts der Hexenprozesse und ihrer zahlreichen Opfer. So sehr er sich bewußt ist, daß der Hexenwahn nicht als katholisch-religiöse, sondern als kulturhistorische Erscheinung gewertet werden muß, daß auch in protestantischen Gebieten viele Hunderte von Hexen verfolgt und gemartert wurden, und daß die ersten erleuchteten Männer, welche neben dem calvinischen Arzt Johannes Weyer im 16. und 17. Jahrhundert gegen den allgemeinen Wahn anzukämpfen den Mut hatten, die Loos, Tanner, Laymann und Spee, Katholiken und vornehmlich Jesuiten waren, so sehr trauert er in tiefster Seele über den Hexenhammer und über die Bulle *Summis desiderantes* des Innozenz VIII., welche, obschon sie, wie aus dem Kontext klar erhellt, keine kathedratische, lehramtlich entscheidende Bedeutung hatte, doch „unstreitig auf die Entwicklung des Hexenwahns fördernd eingewirkt hat“⁷⁹. Er erschrickt vor dieser Erniedrigung, vor dieser Sklavengestalt des Göttlichen, und erschüttert schreibt er sich ins Bewußtsein, daß auch die Inhaber des höchsten, erhabensten Amtes auf Erden Kinder ihrer Zeit, Sklaven der Zeitvorstellungen sein können, und daß der die Kirche durchwaltende Heilige Geist nicht jede päpstliche Amtshandlung und nicht jede päpstliche Verlautbarung vor Irrtum und Wahn schützt, sondern nur dort unfehlbar wirksam ist, wo der Papst „*ex cathedra*“ spricht, d. h. wo er

an der Hand der kirchlichen Glaubensquellen aus der Fülle seiner Vollgewalt als Haupt der Kirche und als Nachfolger Petri eine die Gesamtkirche erfassende und verpflichtende Entscheidung in Glaubens- und Sittensachen fällt.

Die Menschen, durch welche sich die göttliche Offenbarung auf Erden auswirkt, sind also wesensgesetzlich eingeengt von den Schranken ihrer Zeit. Sie sind aber auch eingeengt von den Schranken ihrer Individualität. Das Besondere ihres Temperaments, ihres Intellekts und ihres Willenslebens wird und muß auf die Art und Weise abfärben, in der sie die Wahrheit und Gnade Christi verwalten. Und dieselbe Besonderheit der Anlagen wird sich in denen geltend machen, welche auf die göttliche Wahrheit und Gnade hören, also in der *ecclesia discens*, nicht bloß in der *ecclesia docens*. So kann und muß es geschehen, daß Hirt und Herde, Bischof, Priester und Gläubige nicht immer würdige Gefäße des Göttlichen sind, sondern daß uns in ihnen das Heilig-Erhabene zuweilen in individuell verbogener, verzerrter Gestalt entgegentritt. Da, wo wir Menschen sind, gibt es vor allem Engheit des Blickes, Beschränktheit des Urteils. Denn die Talente sind selten, und die Genies kommen nur, wenn Gott sie ruft. Übertreffende Päpste, geistesgewaltige Bischöfe, genialische Theologen, außerordentlich begnadete Priester und Fromme können nicht die Regel, sondern nur die Ausnahme sein. Gott erweckt sie nur in besonderen Zeiten, wenn Er sie für die Kirche nötig hat. Wir dürfen und sollen um sie beten. Wir dürfen aber nicht mit ihrem Kommen rechnen. Und so kann es nicht anders sein, als daß gemeinhin das Durchschnittsmenschentum, daß Mittelmäßigkeiten die göttliche Wahrheit und Gnade durch die Welt tragen. Die Kirche hat von Gott nur die Gewähr, daß sie in Glaubens- und Sittensachen nicht in Irrtum falle. Aber sie besitzt durchaus nicht die Gewähr, daß alle Entschlüsse und Amtshandlungen der Kirchenleitung den Stempel des Übertreffenden und Vollkommenen trügen. Hier ist Mittelmäßiges und selbst Mangel-

haftes möglich. „Das Schwache und Geringe hat Gott auserwählt, um die Starken zu beschämen.“ So herrlich gerade in dieser Schwachheit die Kraft des Göttlichen triumphiert, so fühlbar und schmerzvoll wird für den tiefer sehenden Gläubigen die Spannung, die aus dem Gegensatz dieses Menschlichen, Allzumenschlichen zu der Erhabenheit, Tiefe und Kraft der göttlichen Offenbarung erwächst. Es wiederholt sich in der Kirche durch die Jahrhunderte, was schon das Verhältnis des Herrn zu Seinen Jüngern so tragisch gestaltete: das Unvermögen der Jünger, alle Strahlen des von Jesus ausgehenden Lichtes in ihrem kleinen Spiegel aufzufangen und restlos in lebendige Kräfte umzusetzen.

Noch fühlbarer und schmerzvoller wird die Spannung zwischen dem Göttlichen und Menschlichen, wenn das hereinströmende Leben der Gnade und Wahrheit von menschlichen Leidenschaften, von Sünde und Laster niedergehalten, wenn der in der Menschheitsgeschichte sich verwirklichende Christus durch den Staub der Straße, des Alltags und der Kleinheit und über Berge von Unrat geschleift wird. Das ist die tiefste Tragik, die Tragik des Heiligen selbst, wenn unwürdige Hände es spenden und unwürdige Lippen es empfangen. Sittlich verderbte Gläubige, schlechte Priester, Bischöfe und Päpste — sie sind die offenen, schwärenden, niemals heilenden Wunden am Leib des mystischen Christus. Das macht den ernstesten Gläubigen traurig, das ist sein Karfreitagsleid, diese Wunden zu sehen und nicht helfen zu können. „Immerdar,“ sagt Newman⁸⁰, „ist die Kirche am Kränkeln und siecht in Schwäche. Immerdar am Leibe tragend das Sterben des Herrn Jesus, damit auch das Leben Jesu an ihrem Leibe offenbar werde.“ Das ist eine Wesenseigenschaft von ihr, bedingt durch ihren Heilandsberuf. Die Kirche ist die Stelle, wo das Böse am meisten sichtbar ist, weil es hier am schärfsten bekämpft wird. „Sie kann nie außerhalb des Kreises des Bösen weilen⁸¹.“ Wie ihr Meister nicht für die Gesunden, sondern für die Kranken gekommen ist, so wird sie

in dieser Weltzeit immer Kranke haben, kranke Stellen am Haupt und an den Gliedern.

Fassen wir zusammen: die erste Reihe von tragischen Konflikten ergibt sich aus der Wesenheit des Christentums als einer übernatürlichen Offenbarungsreligion. Da, wo das Absolute sich verzeitlicht, wo das Göttliche in menschliche Formen eingeht, kann es nicht anders sein, als daß das menschlich Unvollkommene mit dem göttlich Vollkommenen in innere Spannung gerät. Hier haben Schopenhauer und vor ihm der ältere Hegel und nach ihm Hartmann richtig gesehen. Mit dem Heraustreten des Göttlichen in das Zeitliche ist seine Erniedrigung durch das Zeitliche, seine Kenose, wesensmäßig gegeben. Sie irrten nur darin, daß sie dieses Heraustreten Gottes in die Zeit nicht auf eine freie Liebestat des persönlichen Gottes, sondern auf eine innergöttliche Nötigung zurückführten und von da aus dazu kamen, in der Schöpfung geradezu den Sündenfall Gottes zu sehen.

Der zweite Quellgrund der Konflikte liegt nicht im Wesen der übernatürlichen Offenbarung im allgemeinen, sondern im Wesen des Katholizismus im besonderen, in dem, was die Eigenart des Katholizismus ausmacht.

In erster Linie in der mit dem katholischen Autoritätsprinzip gegebenen Spannung von Autorität und Freiheit. Überall, wo die menschliche Selbstheit auf ichfremde, harte, starre Gegebenheiten, Gesetze, Normen stößt, welche die freie Bewegung des Geistes einzuengen scheinen, ist diese Spannung wahrnehmbar. Vor allem also auf dem Gebiet der Theologie, in der Wissenschaft vom Glauben. Die übernatürliche Offenbarung ist nicht Menschenweisheit, sondern Gotteswort. Die neue Wahrheit bricht nicht aus den Urgründen des eigenen Menschentums hervor, aus den Tiefen etwa des menschlichen Unterbewußtseins, sondern ist wesenhaft Gabe von oben. Darum kann ihre Vermittlung an die Menschen nur auf autoritativem Wege geschehen, durch die lebendige Sendungsreihe der

Apostel und der mit ihnen durch das Sakrament der Handauflegung zur Geistesinheit verbundenen Bischöfe, vor allem des Nachfolgers Petri. Die kirchliche Autorität ist ein notwendiges Korrelat zum übernatürlichen Charakter der Offenbarung. Der eine Pol des katholischen Glaubenslebens ist also die kirchliche Autorität. Nicht vom Philologen und Historiker holt sich der Katholik seinen endgültigen Bescheid über die Offenbarungswirklichkeit, sondern von den ursprünglichen Zeugen und Bürgen dieser Offenbarungswirklichkeit, von der im Bischof und Papst durch die Jahrhunderte weiterlebenden messianischen Autorität des Logos-Christus. Der Katholik ist also in seinem Glaubensbewußtsein innerlich gebunden, gebunden an das autoritative Lehrwort seiner Kirche, das Echo der Verkündigung Christi. Andererseits verpönt die Kirche allen Köhlerglauben und bloß äußerlichen Glaubensgehorsam. Das Ja zum Lehrwort der Kirche muß ein überzeugtes inneres Ja, also ein Ja der persönlichen sittlichen Freiheit und ein Ja sein, das je nach dem geistigen Hochstand des Gläubigen auf persönlichen Einsichten in die Glaubensgrundlagen, in die philosophischen und historischen Voraussetzungen des Offenbarungsglaubens ruht. Und insofern diese persönlichen Einsichten für den wissenschaftlichen Denker nicht ohne strenge reinliche Methode gewonnen werden, kann die Kirche nichts weniger als eine Feindin einer sauberen kritischen Methode, am wenigsten der sogenannten historisch-kritischen Methode sein. Auch die so viel angefochtene Antimodernisten-Enzyklika des Papstes Pius X. (Pascendi) und der Antimodernisteneid verbieten diese Methode nicht, sondern setzen sie vielmehr voraus. Was sie verbieten, ist lediglich, daß das Ja des übernatürlichen Glaubens von den Ergebnissen dieser Methode und damit von den Philologen und Historikern, also von der profanen Wissenschaft ausschließlich abhängig gemacht werde. Unser Ja zum Glauben ruht nicht auf dem Zeugnis toter Urkunden, sondern auf dem lebendigen Zeugnis des von Christus her über die Apostel

und die Bischofsreihen bis zur Gegenwart fortgeleiteten Überlieferungsstroms der kirchlichen Glaubensverkündigung. Das Christentum ist nicht tote Urkunden- und Fragmentenreligion, sondern ein von Geschlecht zu Geschlecht durch die apostolische Sendungsreihe behütetes Leben im Heiligen Geist. An diesem das Offenbarungsgut durchpulsenden kirchlichen Leben muß sich die historisch-kritische Methode, wenn sie nicht in uferlose, wilde Kritik ausarten will, orientieren. Das will das päpstliche Rundschreiben mit dem so sehr mißdeuteten Satz betont haben, daß Schrift und Väter „nicht allein nach den Grundsätzen der Wissenschaft“ (non solis scientiae principiis) auszulegen seien. Über den toten Texten der altchristlichen Urkunden wogt das flutende Leben der christlichen Gegenwart, oder vielmehr: diese Texte sind selber nichts anderes als erstarrtes Leben, der Niederschlag jenes heiligen, übernatürlichen Lebens, das uns noch heute im kirchlichen Leben umgibt, der darum nach seinem Offenbarungsgehalt nur aus diesem Leben restlos enträtselt werden kann. Die Kirche bestreitet also das Recht der historisch-kritischen Methode und damit das Recht und die Pflicht wissenschaftlicher Forschung nicht. Sie behütet nur vor ihrem Mißbrauch, vor der Verkennung des Lebendigen im Christentum, in dem diese Methode ihre letzte Norm und Richtschnur finden muß⁸². Von diesem Lebendigen aus, von der Tageshelle ihres Offenbarungsbewußtseins aus wirft sie immer neue Lichtkegel über aufstehende Probleme der niederen und höheren Textkritik, der biblischen und patristischen Theologie. Und wo sie Kerngedanken der christlichen Offenbarung bedroht glaubt, da spricht sie — nicht im Namen der Wissenschaft, wohl aber im Namen ihres Glaubens — durch ihre Kongregationen das „tuto doceri non potest“ aus.

Und hier ist der Punkt, wo die kirchliche Autorität und das persönliche Recht, sich über seinen Glauben Rechenschaft zu geben, aufeinanderstoßen können. Es ist möglich, daß das

kirchliche Lehramt, wie im Falle Galileis, im Namen des Glaubens eine wissenschaftliche Meinung verbietet, die nur scheinbar gesicherten dogmatischen Wahrheiten zuwiderläuft, und die sich nachher zu unwiderleglicher Gewißheit versteift. Der Katholik weiß nun zwar, daß diese Kongregationsentscheide, auch wenn sie vom Papst selber „in forma communi“ bestätigt werden, irren können und geirrt haben. Und er weiß, daß der consensus internus, die innere aufrichtige Zustimmung, die sie fordern, eben deshalb keinen wesentlich anderen Charakter hat als die Zustimmung, die wir auch sonst dem Wort einer vertrauenswürdigen menschlichen Autorität entgegenbringen, daß seine Zustimmung also insofern keine unbedingte, sondern nur eine bedingte ist⁸³. Aus demselben Grunde weiß er, daß es ihm durchaus nicht verwehrt ist, mit der Möglichkeit eines Irrtums der kirchlichen Entscheidung zu rechnen und durch tiefer eindringende Studien eine endgültige Lösung der Frage vorzubereiten. Es ist ihm auch nicht unbekannt, daß die Kirche dort, wo diese entscheidende Lösung erbracht wurde, ihr Veto nicht weiter aufrecht erhielt, daß ihr Veto also nicht der Unterdrückung einer Wahrheit, sondern ihrer gründlichen Durchprüfung diente, letzten Endes der Bewahrung ihrer Theologie vor übereilten, nicht genügend unterbauten Hypothesen. Die Theologie ist Lebenswissenschaft. Ihre Sätze wirken unmittelbar auf das Leben ein. Als gottbestellter Hüter des übernatürlichen Lebens ihrer Gläubigen kann und darf darum das kirchliche Lehramt nicht ruhig zusehen, daß die Gemeinde der Gläubigen mit umstürzenden Aufstellungen beunruhigt werde, die einer gesicherten wissenschaftlichen Grundlage entbehren, und die meist schon den Keim der Verwesung in sich tragen, bevor sie noch recht zur Welt gekommen sind. All das weiß der Katholik. In der Theorie ist also ein Ausgleich zwischen lehramtlicher Autorität und theologischer Bewegungsfreiheit hergestellt. In der praktischen Forschungstätigkeit aber, wo es sich nicht bloß um Fragen handelt, bei denen dem kirchlichen Lehr-

amt eine exakte Lösung, ein einwandfreier, erschöpfender Nachweis unterbreitet werden kann, sondern vielfach um Probleme, die der Sache nach nicht auf streng exaktem, sondern letzten Endes nur auf intuitivem, die Gegebenheiten zusammen schauendem Weg eine Lösung zulassen, sind Konflikte möglich. Der Forscher leidet in diesem Fall am Zusammenstoß seiner Ideale, der Treue zur Kirche und des Dienstes an der Wahrheit. Es ist ein heiliges Leid, aber doch ein Leid. Er ist an „das Kreuz seiner Ideale“ geheftet. Und niemand kann ihn von diesem Kreuz herabnehmen.

Mit der Besonderheit des Katholizismus ist weiterhin die Spannung zwischen Gemeinschaft und Persönlichkeit gegeben. Die Kirche ist primär Gemeinschaft, die im Deus incarnatus gesetzte Einheit der erlösungsbedürftigen Menschheit. Aber sie ist eben deshalb auch eine Gemeinschaft von Persönlichkeiten. Nur dadurch offenbart sich die Kirche als lebendiger Leib Christi, daß sie sich in lebendigen Persönlichkeiten auswirkt. Beides gehört also zum Wesen der Kirche, die Gemeinschaft und die Persönlichkeit. Und keines von beiden kann bestehen ohne das andere. Aus der Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe saugt die Persönlichkeit ihr neues Leben. Und die neugeborene Persönlichkeit hinwieder gibt der Gemeinschaft ihr Bestes, die weckende, zündende Kraft ihres Glaubens und ihrer Liebe und schenkt damit der Gemeinschaft Fruchtbarkeit und Wachstum. Aber wo Gemeinschaft ist, da muß auch gemeinsames Leben, da muß Gemeinschaftsform, Symbol, Gesetz sein. Da muß sich also die Einzelpersönlichkeit der Gemeinschaftsform in Dogma, Sitte, Recht und Kult willig einfügen. Hier liegt das erregende Moment der Spannung. Zu reich und zu vielgestaltig sind die Individualitäten — lauter Einmaligkeiten in der Geschichte, jede Persönlichkeit ein einmal gesprochenes Gotteswort⁸⁴ —, als daß sie sich immer und überall völlig reibungslos dem Gemeinschaftsorganismus einordnen könnten. Hier geht es nicht ohne innere Schwierig-

keiten und Hemmungen, ohne Opfer, ohne hingebende entsagende Liebe. Und je reicher eine Persönlichkeit ist, desto mehr leidet sie an der Gemeinschaft, zumal an dem mit der Gemeinschaft notwendig gegebenen Massenniveau und seinen Forderungen. Wohl gibt ihr die Gemeinschaft überreich an Werten zurück, was sie ihr geopfert hat. Die Gemeinschaft wirkt erzieherisch, denn sie nötigt zu Liebe und Opfersinn, zu Demut und Schlichtheit. Die Gemeinschaft vertieft, denn sie weitet unsere Persönlichkeit um all das Gute aus, das wir den Brüdern erwiesen haben. Und ihr höchster Vorzug: die Gemeinschaft, ist Christi Leib, der Quellgrund aller Wahrheit und Gnade Jesu. Aber so köstlich die Gemeinschaft ist — das Opfer bleibt, das Sichfügen- und Einordnenmüssen und — das Leiden mit den Gliedern Christi. Denn „wo ein Glied leidet, da leiden alle Glieder mit“.

Damit hängt die dritte und letzte Spannungsreihe zusammen, die mit dem Wesen des Katholizismus gegeben ist. Nur kurz sei darauf verwiesen. Es ist die Spannung zwischen dem göttlichen Pneuma und dem kirchlichen Amt, zwischen dem Enthusiasmus des Pfingstgeistes und der Starrheit des kirchlichen Rechts. Im Leben des hl. Franziskus hat diese Spannung ihren rührenden Ausdruck gefunden. Beides ist für das kirchliche Leben notwendig: immer muß und wird der Geist von Pfingsten neues Leben wecken; immer wieder wird er an den Tiefen der kirchlichen Seele rühren und gewaltige Antriebe und hinreißende Bewegungen auslösen. Aber damit diese Bewegungen nicht versanden, daß sie für die Dauer fruchtbar bleiben, müssen sie vom kirchlichen Amt in Satzungen und Normen, in feste Ordnungen und Einrichtungen eingefangen werden. So braucht das heilige Pneuma die kirchliche Bindung, die Fixierung, die straffe Form, um nicht unnütz zu verebben. Aber andererseits braucht die Form das Pneuma, um nicht nach und nach gänzlich zu erstarren, zu verkrusten. Sie braucht dieses Pneuma um so mehr, je älter und je ehrwürdiger sie ist.

Im richtigen Zusammenwirken beider liegt das Geheimnis der kirchlichen Lebensbewegungen. Wo dieses Zusammenwirken nicht oder nicht hinreichend gewahrt ist, da „seufzt der Geist“, da leidet das Pneuma. Und dieses Leiden gehört zu dem Tiefsten, Erschütterndsten, aber auch zu dem Heiligsten und Reinsten, was ein Katholik erdulden kann. Man lese die Briefe der hl. Katharina von Siena oder die Lebensgeschichte des hl. Clemens Maria Hofbauer. Da mag wohl die katholische Seele mit Peter Lippert rufen: „Ach, katholische Kirche, du Engel des Herrn, du Raphael, der unserer Pilgerschaft gegeben ist, mögest du immer die Kraft finden, mit so mächtigen Schritten auszugreifen, daß du selbst die erstarrten, altgewordenen Formen auch wieder selbst zerbrechen kannst. Katholische Kirche, Engel des Herrn, mögest du immer die Kraft finden, deine Schwingen so zu rühren, daß ein Sturmwind entsteht, der den Staub von Jahrhunderten wegfeht⁸⁵.“

Von den im Wesen der übernatürlichen Offenbarung und des Katholizismus gelegenen Spannungen haben wir gesprochen. Wie lösen sich für den Katholiken diese Spannungen?

Sie lösen sich im Licht der Eschatologie, im Licht der Tatsache, daß nach den Verheißungen des Herrn die Vollendung der Kirche noch aussteht, daß die Herrlichkeitskirche erst am Ende der Tage erscheinen wird, und daß es darum im Heilsratschluß Gottes gelegen ist, daß die Gegenwartskirche noch unvollendet, unfertig, unvollkommen bis zur Ankunft des Menschensohns bleibe. Dieses Unfertige ist also nicht etwas, was uns erst die grausame Macht der Tatsachen sehen ließ. Christus der Herr hat uns vielmehr von Anfang an darüber nicht im unklaren gelassen. Von Anfang an beschreibt Er uns das Himmelreich als ein Netz, in dem auch schlechte Fische sind, als einen Acker, in dem auch Unkraut wächst. Wenn Er die Jünger warnt, „die ersten Plätze“ in Seinem Reich für sich zu begehren, so „öffnet Er uns einen Ausblick in Eifersucht und Streit unter den Führern der Kirche“ (Newman).

*mögl. Allfand
Jünger!*

Ja, wenn Er das Bild des „Hausvogts“ zeichnet, der anfing, „seine Untergebenen zu mißhandeln, um selbst zu essen und zu trinken und sich zu berauschen“, so sucht der Blick unwillkürlich nach jenen „Hausvögten“ im Gottesreich, denen Er als Nachfolgern Petri die Schlüssel des Himmelreichs gab, und die das Schlüsselamt so sehr entweiht haben⁸⁶. Man darf mit Kardinal Newman sagen: Christus warnt geradezu vor der Erwartung, daß schon die Diesseitskirche ohne Makel und Runzel sein werde. Und wie Christus, so Seine Jünger. Es ist zumal dem hl. Paulus ein teurer Gedanke, daß die christusdurchlebte Diesseitskirche nicht das Stigma des verklärten, sondern des leidenden Christus trägt, Sein Erstorbensein (*νέκρωσις*, 2. Kor. 4, 11), Seine Wundmale (Gal. 6, 7), daß sich die Leiden Christi „reichlich“ über Seine Glieder „ergießen“ (2. Kor. 1, 5), so daß von einer „Gemeinschaft Seiner Leiden“ gesprochen werden muß (Phil. 3, 10). So ist denn das Leiden in allen seinen Formen ein Wesenszug der Diesseitskirche. *Adhuc nox est!* So kennzeichnet Augustin den Gegenwartszustand der Kirche. *Et inops est ecclesia, cum esurit et sitit peregrina, unde satiatur in patria* (en. in ps. 87, 13. 14). „Im Dunkel steht sie, solange sie Pilgerin ist, und unter vielen Mühsalen muß sie klagen“ (ep. 55, 6, 10).

Aber anderseits, — und das ist ein zweites die Spannung lösendes Moment —: so deutlich Christus Sünde und Not, Schwäche und Unvollkommenheit der irdischen Kirche voraussagt, so bestimmt verheißt Er uns, daß die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen werden, und daß Sein Geist bis ans Ende der Welt bei uns verbleibt. Ein Sauerteig ist die Kirche, der zwar nur in langsamem, aber doch in unaufhaltsamem Prozeß die ganze widerstrebende Masse des Menschentums durchsäuern wird. So kann der Gläubige nicht bangen, auch wenn die Kirche zuweilen einem Zustand der Erstarrung, ja schleichennden Todes verfallen scheint. Immerwieder hat es die Geschichte bestätigt, daß bösen Rückschlägen fröhliche Auferstehungen

folgten, Auferstehungen derart herrlich, daß die Zeit ihrer Stagnation wie eine Übergangs- und Vorbereitungsstufe für das wundervoll aufbrechende Neue erscheint, wie eine Art Winterschlaf, wo die Kräfte sich sammeln, und woraus der Frühling erwacht.

Was vom kirchlichen Leben im allgemeinen das gilt von der kirchlichen Wahrheitsverkündigung im besonderen. Der Geist der Wahrheit, der Tröster bleibt bei der Kirche in Ewigkeit. So wird Er die Wahrheit immer wieder ans Licht bringen, und zwar die Wahrheit in ihrer ganzen Fülle, in all ihren Höhen und Tiefen. Mögen auch manche dieser Höhen und Tiefen jahrhundertlang von dichten Nebelschwaden überlagert sein, es kommt der Tag, da der Strahl des Heiligen Geistes auch sie durchdringt und den Blick des Gläubigen frei macht. Die Geschichte des Aristotelismus in der Kirche ist hierfür ein lehrreiches Beispiel. Die katholische Theologie bedient sich zur begrifflichen Fassung ihrer Lehrgedanken auch heute noch im wesentlichen derselben aristotelischen Philosophie, welche angesehene Kirchenväter als „die Quelle aller Ketzereien“, insbesondere des Nestorianismus und des Monophysitismus, bezeichneten⁸⁷, und die, als sie im 13. Jahrhundert in den scholastischen Gedankenkreis eintrat, für die öffentlichen Vorlesungen — nicht zuletzt wegen ihrer Verdeutung durch den lateinischen Averroismus an der Pariser Hochschule — durch eine Reihe kirchlicher Entscheidungen (i. J. 1210, 1215, 1231, 1263) untersagt wurde. Die Gedanken sind Lebensgebilde. Sie brauchen nicht bloß ihren besonderen Boden, sondern auch ihre Zeit, um Wurzeln zu schlagen und sich zu entfalten. Und die Kirche hat Zeit. Sie rechnet nicht mit Jahrzehnten, sondern mit Jahrhunderten und Jahrtausenden. Darum kann sie warten, bis die Gedanken sich im Licht ihrer Verkündigung vollends geklärt haben, bis das Echte, Wahre, Unvergängliche in ihnen erkannt und vom Unechten, Falschen und Vergänglichen ausgeschieden ist. Die Kirche glaubt an einen Entwick-

lungsprozeß der übernatürlichen Wahrheitserkenntnis. Sie lehrt einen Fortschritt des Glaubens und dies nicht bloß in subjektivem, sondern in objektivem Sinn. Ausdrücklich definiert das Vatikanum das Dogma, daß nicht bloß der einzelne Gläubige, sondern auch die Kirche selbst immer vollkommener, immer tiefer in den Schacht der Offenbarungswahrheit eindringen könne und solle (Vat. sess. 3 cap. 4). Und so leuchtet dem katholischen Forscher die frohe Gewißheit, daß auf dem Acker der Kirche kein Samenkorn der Wahrheit vergebens ausgestreut wird. Der Geist der Wahrheit wird alles zum Reifen bringen, wenn seine Zeit gekommen ist. Und darum kann der gläubige katholische Forscher niemals an seiner Kirche irre werden, weil sein Vertrauen zum vollen Sieg der Wahrheit in seiner Kirche ein unbedingtes, unverbrüchliches ist. Er ist, mag er auch seiner Zeit unverstanden bleiben, niemals einsam. Sein Denken wird, wenn anders es ein Denken aus der Wahrheit ist, vom Wahrheitsstrom der Kirche aufgenommen und in seinen reinen Fluten geklärt, um dereinst nach Jahr und Tag in diesem Strom und durch ihn als fruchtbares Lebenswasser die Seelen zu tränken.

Fragen wir zum Schluß nach dem tiefsten und letzten Grund, weshalb die *ecclesia deorsum*, wie sie Augustin nennt (en. in ps. 137, 4), in dieser Weltzeit niemals die Makellosigkeit und Schönheit der *ecclesia sursum* erreichen soll, warum wir nach der Herrlichkeitskirche nur immer hoffende Ausschau halten dürfen, so fragen wir nach den Gedanken Gottes selbst, nach den Tiefen Seiner Ratschlüsse. „Wer hat je den Sinn des Herrn erkannt, und wer ist Sein Ratgeber gewesen?“ Hier tut sich ein Geheimnis auf, das wir niemals restlos enthüllen werden. Nur soviel dürfen wir vermuten, daß die Grundmächte des Offenbarungswirkens Gottes, Seine Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte, auch an diesem Geheimnis ihren bedeutsamen Anteil haben.

Wo immer uns der offenbarende Gott entgegentritt, ist Er

nicht ein Gott weichlichen Schäferspiels, sondern ein Gott der Heiligkeit und Gerechtigkeit, der ernsthaften Tat, des sittlichen Entscheids, des Ringens um die Krone, des Laufens auf der Rennbahn, bis daß man den Preis gewinnt. Die neue Ordnung der Gnade hebt die alte Ordnung der sittlichen Verantwortung vor Gott nicht auf. Das gilt nicht nur von den Gliedern der Kirche, sondern auch von der Kirche als Kirche. Auch sie untersteht dem großen Gesetz, daß das Himmelreich Gewalt leidet. Wohl hat sie als die im Gottmenschen begründete, überpersönliche Einheit der Erlösten ihre eigene Wesensgestaltung, ihre Eigengesetzlichkeit, ihr Eigenleben. Und immer wird der Heilige Geist bei ihr sein, auf daß sie ihrer gottgeschenkten Wesensform treu bleibe. Aber andererseits ist es doch ebenso wahr, daß sich die kirchliche Wesenheit nicht ohne, sondern durch die Gläubigen ausprägen muß. In seinen Gliedern und durch sie soll der Leib Christi sich behaupten und vollenden. Insofern ist die Kirche nicht bloß eine Gabe, sondern auch eine Aufgabe für die Gläubigen. Sie haben das gute Erdreich zu bereiten und zu pflegen, in dem das Samenkorn des Gottesreiches Wurzeln fassen und gedeihen mag. Mit anderen Worten: das Leben der Kirche, die Entwicklung ihres Glaubens und ihrer Liebe, die Ausbildung der Dogmen, der Moral, des Kults, des Rechts steht in einem unmittelbaren Zusammenhang mit dem persönlichen Glaubens- und Liebesleben der Glieder des Leibes Christi. Im Aufstieg und Niedergang der irdischen Kirche belohnt und bestraft Gott Verdienst und Mißverdienst der Gläubigen. So darf man in einem wahren Sinn mit Paulus (Eph. 2, 21. 22) sagen, daß die von Christus gestiftete Kirche doch auch zugleich von den Gläubigen miterbaut wird. *Adhuc aedificatur templum Dei* (serm. 163, 3); *modo enim fabricatur domus, i. e. ecclesia* (en. 2, 6 in ps. 29), lautet ein tief sinniges Wort des hl. Augustin. Gott wollte eine Kirche, die in ihrer Ausreifung und Vollendung zugleich die Frucht des eigenen gnadendurchwirkten Lebens

der Gläubigen, ihres Betens und Liebens, ihrer Treue, Buße und Hingabe sei, und darum stiftete er sie nicht von Anfang an als etwas Fertiges und Vollendetes, sondern als ein Unvollkommenes, das immerzu aufbauender Tat Raum läßt und dazu aufruft, und in dessen innerer Geschichte Gottes Heiligkeit und Gerechtigkeit fortgesetzt triumphiert.

Aber auch weil Gott gütig ist, läßt er soviel Schwachheit und Armseligkeit in der Diesseitskirche zu. Man darf geradezu das Paradoxon wagen: um unsertwillen, zu unserem Heil nahm der mystische Christus soviel Schwachheit auf sich. Denn wie möchten wir, „zum Bösen geneigt von Jugend auf“, ständig strauchelnd, ständig kämpfend, niemals makellos, selbst nicht in unserer schönsten Tugend —, wie möchten wir zu einer Kirche Mut und Vertrauen haben, in der die Heiligkeit nicht keusche Sehnsucht, sondern schon lautere Erfüllung wäre? Müßte uns nicht gerade ihre Schönheit zum Anstoß werden? Ihre Herrlichkeit würde uns nicht locken und befriedigen, sondern anklagen und richten. Wie könnte sie, die Reiche, Herrliche, unsere Mutter sein, die Mutter der Armen und Gedrückten? Nein, wir brauchen eine Erlöserin-Mutter, die, so himmlisch sie auch in den tiefsten Heimlichkeiten ihres Wesens ist, sich niemals scheu verschließt, wenn schmutzige Kinderhände sie berühren, und wenn Unverstand und Bosheit ihr Hochzeitskleid zerreißen. Wir brauchen eine arme Mutter, weil wir arm sind.

Und wir brauchen diese selbe Mutter, weil wir reich werden möchten, reich in Demut, Liebe und Hingabe. Wie könnten wir es ertragen, wenn schon die Diesseitskirche schlechthin ohne Makel und Runzel wäre, wenn sich alle Glieder des Leibes Christi für irrtumslos und fehlerlos halten dürften! Gott, der Heilige, verlöre für uns den Schauer des *solus sanctus*. Alle Demut und Innerlichkeit, alle Armut des Geistes, alle Liebe und Zartheit wäre dahin, und ekler Puritanismus, liebloser Fanatismus wären unser Teil. Das war das Schicksal all jener Sekten, die

sich schon auf Erden für rein und heilig im Vollsinn des Wortes hielten, von den Montanisten und den Donatisten der alten Zeit angefangen über die Katharer herauf bis zur Gegenwart. Und wo nicht solcher Geisteshochmut drohte, da gerieten wir, geblendet von der Herrlichkeit der irdischen Kirche, in Gefahr, einer Apotheose der Kirche selbst zu verfallen, dem Kult des Petrus und Paulus und des Apollo, dem Kult des Menschlichen. So leuchtet uns Gottes Güte und Barmherzigkeit auch aus den Unvollkommenheiten unserer Kirche entgegen. Durch ihre Schwachheit „werden wir geheilt“.

Darum lieben wir unsere Kirche trotz, nein, gerade wegen ihrer armen äußeren Erscheinung. Der Katholik bejaht die Kirche so, wie sie ist. Denn so, wie sie ist, ist sie ihm Offenbarung der göttlichen Heiligkeit, Gerechtigkeit und Güte. Der Katholik begehrt keine Ideal- oder Ästhetenkirche, keine Gralsburg auf Erden. Ist auch seine Mutter von langer Wanderung bestaubt, ist auch ihr Gang zuweilen schlapp und müde, und ist auch ihr Antlitz von Sorge und Not durchfurcht, — es ist doch seine Mutter. In ihrem Herzen flammt die alte Liebe. Aus ihrem Auge strahlt der alte Glaube. Von ihrer Hand strömt immerfort der alte Segen. Was wäre der Himmel ohne Gott? Was wäre die Erde ohne diese Kirche? *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam ecclesiam.*

A N M E R K U N G E N

- ¹ Heiler, *Der Katholizismus, seine Idee und seine Erscheinung*, 1923, S. 12.
- ² Harnack, *Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte in „Reden und Aufsätze“*, 1904, 2. Bd., S. 170.
- ³ Heiler, a. a. O. S. 8.
- ⁴ Creizenach, *Macaulay über die katholische Kirche*, 1870^a, S. 1f.
- ⁵ Vgl. Przywara, *Gottgeheimnis der Welt*, 1923, S. 120 f.
- ⁶ So urteilt bereits Tertullian: nihil enim interest illis, licet diversa tractantibus, dum ad unius veritatis expugnationem conspirant (de praescr. haer. c. 41). Schisma est enim unitas ipsa (c. 42). Ähnlich Augustin: dissentiunt inter se, contra unitatem omnes consentiunt (serm. 47, 15, 27).
- ⁷ Söderblom, *Religionsprobleme*, I, 1910, S. 4 (bei Heiler).
- ⁸ Heiler, a. a. O. S. 5.
- ⁹ Harnack, *Aus Wissenschaft und Leben*, I, S. 96 f.
- ¹⁰ Thomas von Aquin, *Summa theologica* p. 3 q. 65 a. 1.
- ¹¹ Augustin: Christus est, qui docet. Cathedram in coelo habet . . schola ipsius in terra est et schola ipsius corpus ipsius est. Caput docet membra sua, lingua loquitur pedibus suis. Christus est, qui docet: audiamus, timeamus, faciamus (de disc. Christ. 14, 15).
- ¹² Heiler, a. a. O. S. 12.
- ¹³ Vgl. Guardini, *Vom Sinn der Kirche*, 1922, S. 2 ff., 74 ff.
- ¹⁴ Keiner von den Kirchenvätern hebt die mystische Einheit von Christus und den Gläubigen so eindringlich hervor wie der hl. Augustin. Von ihr aus will er das kirchliche Wesen begriffen haben: cum ille caput, nos membra, unus est Filius Dei (in ep. Jo. tr. 10, 3). Aliter enim est in nobis tamquam in templo suo, aliter autem, quia et nos ipse sumus, cum secundum id, quod ut caput nostrum esset, homo factus est, corpus eius sumus (in Jo. Ev. tr. 111, 5). Et nos Ipse est (serm. 133, 8). Ille caput cum ceteris membris unus homo est. Et cum ascendere nemo potest, nisi qui in eius corpore membrum ipsius factus fuerit, impletur: quia nemo ascendit, nisi qui descendit . . igitur jam non duo, sed una caro (serm. 91, 6, 7).
- ¹⁵ Augustin: Dominus autem securus moriens dedit sanguinem suum pro ea, quam resurgens haberet, quam sibi jam conjunxerat in utero virginis. Verbum enim sponsus et sponsa caro humana; et utrumque unus Filius Dei et idem filius hominis, ubi factus est caput ecclesiae, ille uterus virginis Mariae thalamus eius, inde processit tamquam sponsus de thalamo suo (in Jo. Ev. tr. 8, 4).
- ¹⁶ Heiler, a. a. O. S. 40.
- ¹⁷ Mit Vorliebe beschreibt Augustin das kirchliche Amt als Diakonie der Liebe. Vgl. u. a. c. Faust. 22, 56: praesunt, non ut praesint, sed ut prosint; c. ep. Parm. 3, 3, 16: sic praeest fratribus, ut eorum servum se esse meminerit.
- ¹⁸ *Christliche Welt*, 1914, S. 913.

- ¹⁹ Scholz, Religionsphilosophie, 1921.
- ²⁰ Möhler, Die Einheit in der Kirche oder das Prinzip des Katholizismus, 1825, S. 55.
- ²¹ Augustin: c. ep. Man. c. 5. Auch nach ihm ist Christus nur durch die Kirche, Seinen Leib, zu ergreifen. Vgl. de fid. rer. quae non vid. 3, 5: proinde, qui putatis nulla esse indicia, cur de Christo credere debeatis, quae non vidistis, adtendite, quae videtis: ipsa vos ecclesia ore maternae dilectionis alloquitur; 3, 7: me adtendite, vobis dicit ecclesia, me adtendite, quam videtis, etiamsi videre nolitis. Ähnlich serm. 116, 6: quomodo illi sc. apostoli illum sc. Christum videbant et de corpore credebant, sic nos corpus videmus, de capite credamus.
- ²² Heiler, a. a. O. S. 43.
- ²³ Heiler, a. a. O. S. 25.
- ²⁴ Heiler, a. a. O. S. 3.
- ²⁵ Weinel, Biblische Theologie des Neuen Testaments, 1918, S. 82.
- ²⁶ Vgl. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde, Festgabe für Karl Müller, 1922, S. 341.
- ²⁷ Kattenbusch, a. a. O. S. 335.
- ²⁸ Sitz.-Ber. d. Preuß. Akad. d. Wiss., 1924, S. LXXX.
- ²⁹ Heiler, a. a. O. S. 61.
- ³⁰ Heiler, a. a. O. S. 49.
- ³¹ Kattenbusch, a. a. O. S. 326.
- ³² Bolliger, Markus, Der Bearbeiter des Mt.-Evangeliums, 1902, S. 86.
- ³³ Heiler, a. a. O. S. 334 ff.
- ³⁴ In diesem Sinne mahnt Augustin: habete igitur pacem, fratres. Si vultis ad illam trahere ceteros, primi illam habete, primi illam tenete (serm. 357, 3).
- ³⁵ Neuerdings entschlüpfte Oesterreich (Das Weltbild der Gegenwart, 1925², S. 203) die Behauptung: „Der Katholizismus ist nicht weniger polytheistisch als etwa die griechisch-römische Religion es gewesen ist.“ Andererseits ist Oe. unbefangen genug, um nicht zu sehen, daß im Katholizismus „außerordentlich tiefe Religiosität vorhanden ist“. „Verglichen mit dem Protestantismus kommt eigentlich ihm allein echte religiöse Kultur zu.“ Und so glaubt sich Oe. zur Folgerung gedrängt: „Für menschliche Durchschnittsnaturen scheint die polytheistische Form der Religion ... eine ungleich stärker religiös erregende Gewalt zu besitzen als der nüchterne, psychisch viel ärmere Protestantismus.“ In Wirklichkeit ist auch der Gott des Katholizismus genau wie der des Protestantismus der eine dreifaltige Gott, und dieser monotheistische Glaube beherrscht nicht bloß das katholische System, sondern auch den katholischen Kult bis zur letzten Gebetsgeste. Was dem Katholizismus seinen religiösen Vorrang gibt, ist die Kraft und Innigkeit, mit der er mit dem Dogma vom Deus incarnatus Ernst macht und von da aus die aus dem Nichts des Seins und der Sünde erhobene Welt in eine reale Lebensbezogenheit zu Gott erhebt. Der Protestantismus vermag, wenigstens in seiner calvinischen Form, die Spannung zwischen Gott und Welt nicht zu überwinden, und darum eignet seinem Gottesbegriff jenes Starre und Unfruchtbare, das Oe. im Auge hat.
- ³⁶ Kiefl, Katholische Weltanschauung und modernes Denken, 1922², S. 19ff.

³⁷ Indem Heiler a. a. O. S. 183 ff. zwischen der katholischen Volksfrömmigkeit und der kirchlichen Theologie unterscheidet, macht er sich die Bahn frei, um in eindringender Analyse die populäre Heiligenverehrung als verschleierte Polytheismus zu kennzeichnen. Der behauptete Unterschied zwischen katholischer Theorie und Praxis besteht aber in Wirklichkeit nicht, insofern es einerseits der Glaube des Frommen an den in seinen Heiligen wundertätigen Gott, andererseits die Ehrfurcht vor dem tremendum mysterium, vor dem unnahbaren Gott ist, die ihn seine Zuflucht zu den Heiligen nehmen läßt. Auch der populäre Heiligenkult ist also monotheistisch im Sinne des Dogmas bestimmt. Er macht übrigens durchaus nicht, wie es nach Heilerscheinen möchte, das Ganze der Volksfrömmigkeit aus. Für gewöhnlich wendet sich der Gläubige an die Heiligen nur, wenn ihn äußere Not beunruhigt. In den Anliegen der Seele, die für sein religiöses Bewußtsein die letztentscheidenden sind, pflegt er in Nachahmung der Heiligen und unterstützt durch ihre Fürbitte einen unmittelbaren Gebetsverkehr mit Gott, nicht zuletzt durch den Empfang der Sakramente und durch die Pflege jener Privatandachten, welche auf die Erhaltung des unmittelbaren Kindschaftsverhältnisses mit Gott zielen, wie der eucharistischen Andachten, des Herz-Jesu-Kultes usf. Insoweit freilich die äußeren Nöte mannigfacher und häufiger sind, mag der Heiligenkult bei diesem und jenem Frommen einen unverhältnismäßig großen Raum beanspruchen. Allein die Kirche

vermeidet es mit Recht, die Befriedigung dieser individuellen religiösen Bedürfnisse irgendwie einzuschränken, um nicht die Freiheit der religiösen Bewegungen innerhalb der durch die Dogmen umschriebenen Offenbarungswirklichkeit und damit die Fruchtbarkeit des religiösen Lebens zu gefährden. Formell ist übrigens kein Katholik zur Heiligenverehrung verpflichtet. Sein Glaube nötigt ihn lediglich, anzuerkennen, daß es „gut und nützlich sei“, die Heiligen um ihre Fürbitte anzurufen (Trid. sess. 25 de invoc., vener. et rel. Sanct.).

³⁸ Thomas von Aquin, Summ. theol. p. 3 q. 63 a. 3: sacramentales characteres nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi ab ipso Christo derivatae. Vgl. hierzu die eindringende Studie von Durst O. S. B. de characteribus sacramentalibus, 1925, S. 30 ff.

³⁹ Pius X. verurteilte die modernistische Aufstellung: in definiendis veritatibus ita collaborant discens et docens ecclesia, ut docenti ecclesiae nihil supersit nisi communes discentis opiniones sancire (Decr. S. Off. Lament. 1907 n. 6).

⁴⁰ Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten 3 Jahrh., 1916, Bd. I. S. 39, Anm. 3. |

⁴¹ Kattenbusch, a. a. O. S. 351.

⁴² Augustin hebt diese Einheit in der Fülle mit Nachdruck hervor. Corpus ipsius ubi jacet? ... Ex-tende caritatem per totum orbem, si vis Christum amare, quia membra Christi per orbem jacent (in ep. Io. tr. 10, 8). Mit Stolz darf

der Katholik bekennen: ego in omnibus linguis sum: mea est Graeca, mea est Syra, mea est Hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium (en. in ps. 147, 19).

- ⁴³ Newman, Christentum, aus seinen Werken zusammengestellt von E. Przywara und O. Karrer, 2. Bd. S. 70. Dieser Sammlung sind sämtliche Zitate aus Newman entnommen.
- ⁴⁴ Wiederholt kommt Augustin auf die Bedeutsamkeit der Häresien für die kirchliche Lehrentwicklung zu sprechen. So schon de ver. rel. 8, 15: plurimum prosunt, non verum docendo, quod nesciunt, sed ad verum quaerendum carnales et ad verum aperiendum spiritales catholicos excitando. Conf. 7, 19, 28: improbatio quippe haereticorum facit eminere, quid ecclesia tua sentiat et quid habeat sana doctrina. Oportuit enim et haereses esse, ut probati manifesti fierent inter infirmos.
- ⁴⁵ Heiler, a. a. O. S. 614.
- ⁴⁶ Vgl. hierzu Reichmann, Christliche Wiedervereinigung (Stimmen der Zeit, 106, 1924, S. 109 ff.); außerdem den früheren Artikel desselben Autors in der gleichen Zeitschrift (98, 1920, S. 388 ff.); ferner Sierp, Unionsbestrebungen bei den Protestanten (a. a. O. 100, 1921, 184 ff.). Eine ebenso lehrreiche wie anregende Einführung in „die kirchl. Wiedervereinigungsbestrebungen der Nachkriegszeit“ bietet G. Pfeilschifter (1923).
- ⁴⁷ Heiler, a. a. O. S. 613.
- ⁴⁸ Heiler, a. a. O. S. 43.
- ⁴⁹ Heiler, a. a. O. S. 614.
- ⁵⁰ Vgl. D'Herbigny, Theologica de ecclesia, 1921, t. 2, p. 110.
- ⁵¹ Grandmaison, Rech. de sc. rel. t. XIII, 1921, p. 1 sqq.: Analec-ta Bollandiana, t. 41, fasc. 1. 2, 1923, p. 248 sqq. Meinertz, Zeitschrift für Missionsw. 1924, S. 160 ff.; Friedrich von Hügel, Hochland 1924/25 H. 3. Ähnlich die katholischen Theologen Seiller, Schlund, Reinhold, Wunderle. Ungünstig urteilen dagegen über den Sâdhu Hosten (The Catholic Herald of India 1923. 1924); Sierp (Stimmen der Zeit 1924 H. 3/4) und Vâth (Kath. Missionen 1924). Gegen sie wendet sich Heiler (Die christl. Welt 1925), der durch ein anziehendes Lebensbild (Sâdhu Sundar Singh, ein Apostel des Ostens und Westens 1924) den Sâdhu weiteren Kreisen bekannt gemacht hatte. Jedenfalls besteht dogmatischerseits kein Anlaß, den geschichtlichen Berichten über den frommen Inder von vornherein mit Mißtrauen zu begegnen. — Neuerdings entwarf L. Pfleger in der kath. Monatschrift „Seele“ (1924, S. 7 ff.) von der edlen Anglikanerin Florence Barclay ein warm und feinsinnig empfundenes Lebensbild.
- ⁵² Vgl. die anziehende Studie von J. Maréchal über den am 26. März 922 hingerichteten mohammedanischen Mystiker Al Hallaj (Rech. de science rel. t. XV 1923 p. 244 sq.).
- ⁵³ De Lugo, de fid. disp. XIX, 7, 10; XX, 107, 194; Heiler, a. a. O. S. 612.
- ⁵⁴ Augustin, ep. 43, 1, 1.
- ⁵⁵ Köhler, Reformation und Ketzerprozeß, 190, S. 36; vgl. Wappler, die Stellung Kur-sachsens und des Landgrafen

- Philipp von Hessen zur Täuferbewegung, 1910.
- ⁵⁶ Sell, Katholizismus und Protestantismus in Geschichte, Religion, Politik u. Kultur, 1908, S. 151, 197.
- ⁵⁷ Der kirchliche Rechtssatz lautet: *ad amplectendam fidem catholicam nemo invitus cogatur* (cod. jur. can. lib. 3 cap. 3 can. 1351).
- Hofer, Clemens Maria Hofbauer, ein Lebensbild, 1921, S. 384; vgl. hierzu das milde Urteil des selig gesprochenen Petrus Canisius über die Protestanten seiner Zeit (Braunsberger, P. C. epistulae et acta VIII, 1923, S. 131).
- ⁵⁹ Heiler, a. a. O. S. 261 f.
- ⁶⁰ Niebergall, Praktische Theologie, 1919, S. 41. Eine Blütenlese protestantischer Urteile über die katholischen Sakramente und sonstigen Seelsorgsmittel gibt Rost (Die katholische Kirche nach Zeugnissen von Nichtkatholiken, 2. Aufl., 1921, S. 136 ff.). Das Einigende und Trennende im katholischen und protestantischen Wesen beschreibt Krebs (Die Protestanten und wir, 1922). Vgl. auch den Vortrag desselben Verfassers über „Die religiöse Unruhe der Gegenwart und die katholische Kirche“ (1920/21). Über die Innenseite des katholischen Lebens und Kults unterrichtet die Konversionsschrift Gertruds von Zezschwitz: „Warum katholisch“ (1922); über „Kulturwende u. Katholizismus“, Pribilla (1925).
- ⁶¹ Heiler, Das Wesen des Katholizismus, 1920, S. 105.
- ⁶² Heiler, a. a. O. S. 110.
- ⁶³ Heiler, a. a. O. S. 111.
- ⁶⁴ Harnack, Reden und Aufsätze, a. a. O. S. 249.
- ⁶⁵ Krebs, Die Protestanten und wir, a. a. O. S. 64.
- ⁶⁶ Bei Rost, a. a. O. S. 164.
- ⁶⁷ Lechler, Die Konfessionen in ihrem Verhältnis zu Christus, 1877, S. 161.
- ⁶⁸ Grandérath, Const. dogm. Conc. Vat., 1892, S. 61 ff.; Vacant, Etudes théol. sur les const. du Conc. du Vat. 1895, p. 164 sqq.; anders urteilt W. Straßer in Theologie und Glaube, 1923, 4 H., S. 230 ff.
- ⁶⁹ Coll. Lac. VII col. 534 d.
- ⁷⁰ Stimmen der Zeit, 104, 1922, S. 100. Die eindringenden Auseinandersetzungen Pribillas mit Prof. A. Messer über „Katholisches Autoritätswesen und moderne Denkfreiheit“ (Katholisches und modernes Denken 1924) gehören zum Besten, was in neuester Zeit über diese Frage geschrieben wurde. Pribilla macht darauf aufmerksam (Stimmen der Zeit 105, 1923, S. 265, Anm. 1), daß der angesehene Kontroverstheologe Kardinal Bellarmin „geradezu feierlich“ die sittliche Autonomie des Gläubigen hervorgehoben habe. *Cum dicimus, conscientiam esse superiorem omnibus humanis iudiciis, nihil aliud dicere volumus, quam eum, qui sibi bene conscius est, non debere metuere, ne a Deo damnetur, etiamsi omnes homines, qui cor non vident, secus forte de eius rebus gestis iudicent* (De Rom. Pont. I. 4 c. 20).
- ⁷¹ Hennecke, Neutestamentliche Apokryphen, 1924², S. 35.
- ⁷² Schleich, Vom Schaltwerk der Gedanken, 1917, S. 143 ff.

- ⁷³ Summ. theol. p. 2, 2 q. 152 a. 5.
- ⁷⁴ Nietzsche, Fröhliche Wissenschaft, 1887, S. 295.
- ⁷⁵ Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, hrsg. von E. Grisebach, 2. Bd. S. 736. Die Idee des katholischen Priestertums beleuchtet neuerdings Krebs (Der Knechtsdienst des katholischen Priesters, 1924).
- ⁷⁶ Von Keppler, Über wahre und falsche Reform, 1903, S. 24.
- ⁷⁷ Lippert, Credo, 1. Bd., 1916, S. 64.
- ⁷⁸ Lippert, Das Wesen des katholischen Menschen, 1923, S. 20.
- ⁷⁹ Ehrhard, Der Katholizismus und das 20. Jahrhundert, 1902, S. 168.
- ⁸⁰ Bei Przywara-Karrer, Fülle der Zeiten, S. 83.
- ⁸¹ Möhler, Symbolik¹¹, 1890, S. 351.
- ⁸² Vgl. R. M. Schultes, Was beschwören wir im Antimodernisten-eid?, 1911, S. 29 ff.; J. Mausbach, Der Eid wider den Modernismus und die theologische Wissenschaft, 1911, S. 30 ff.
- ⁸³ Näheres hierüber bei Bartmann, Lehrbuch der Dogmatik, 1917, 1. Bd., S. 38. Pesch, Zeitfragen 1900, S. 57.
- ⁸⁴ In überlegener Durchschau durch die alte und neue Philosophie macht Przywara (Gottgeheimnis der Welt, 1923) deutlich, wie der die Offenbarung beherrschende Persönlichkeitsglaube erst bei den christlichen Denkern, abschließend bei Skotus und Suarez, zu philosophischer Klärung gelangte, während die moderne „Philosophie der Persönlichkeit zum Selbstmord der Persönlichkeit entartete“ (S. 164). Das Verhältnis von Persönlichkeit zur Gemeinschaft in der Kirche ist nach ihm ein polares Spannungsverhältnis, das nur im solus Deus, solus Christus seinen Ausgleich findet.
- ⁸⁵ Lippert, Das Wesen des katholischen Menschen, a. a. O. S. 54.
- ⁸⁶ Newman bei Przywara-Karrer, Fülle der Zeiten, S. 28.
- ⁸⁷ Newman bei Przywara-Karrer, a. a. O. S. 61.

Alle Rechte, insbesondere auch
das der Übersetzung vorbehalten.
Copyright 1925 by L. Schwann,
Düsseldorf.

BX
1751
A38
1926

Adam, Karl, b. 1876.

Das Wesen des Katholizismus / von Karl Adam. --
3. Aufl. -- Düsseldorf : Schwann, 1926, c1925.
258p. ; 26cm. -- (Aus Gottes Reich)

Includes bibliographical references.

1. Catholic Church--Doctrinal and controversial
works--Catholic authors. I. Title. II. Series.

A29826

CCSC/nmb

