

DIE IDENTITÄT DES KATHOLISCHEN

*Vortrag in der Summorum Pontificum-Gemeinde in Freiburg
am 18. März 2018*

Unser Thema ist das unterscheidend Katholische oder das Wesen des Katholischen. Wenn man heute das „specificum catholicum“ *vernachlässigt*, wenn nicht gar *verachtet*, hat das darin seinen Grund, dass der Terminus „katholisch“ gegenwärtig einen schlechten Klang hat, dass er heute bei vielen negative Assoziationen weckt. Das führt nicht zuletzt dazu, dass selbst die Theologie das Epitheton „katholisch“ nach Möglichkeit meidet. Infolgedessen spricht man heute im Allgemeinen lieber von christlicher Theologie als von katholischer Theologie, spricht man heute lieber von der christlichen Kirche als von der katholischen Kirche.

Im Unterschied zum Christlichen ist das Katholische das Konkrete. Im Katholischen wird das Christliche zur greifbaren Realität, verdichtet es sich zu einer geprägten Form. Während das Christentum, die Christlichkeit und die Christenheit „abstracta“ sind, die ihre Existenz mehr in Gedanken, in Ideen oder in Programmen haben, begegnet uns das Katholische als konkrete Gestalt, wobei freilich auch dieser Gestalt jeweils eine Theorie zugrunde liegt¹.

Die Darstellung des Katholischen erscheint geboten zum einen durch das ökumenische Gespräch. Dann aber ist sie auch deswegen eine dringende Notwendigkeit, weil sich auch innerhalb der Kirche immer mehr ein gewisser Pluralismus durchsetzt, wie dieser auch immer im Einzelnen verstanden wird bzw. verstanden werden muss, wie auch immer er sich fak-

¹ Vgl. Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 9 f.

tisch darstellen und welche Ursachen er haben mag. Dabei ist zu bedenken, dass das katholische Selbstverständnis überhaupt fraglich geworden ist, das katholische *Selbstverständnis*, also die katholische Identität als solche.

Wenn der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler († 1947) – er war ursprünglich katholisch, ist dann aber schon in jungen Jahren zum Protestantismus übergetreten – vor mehr als zwei Menschenaltern geschrieben hat: „Die wenigsten Katholiken wissen, was der Katholizismus eigentlich ist, auch die katholischen Theologen wissen es zumeist nicht“², so gilt das heute mehr denn je.

Ein weiterer wichtiger Rechtfertigungsgrund für unsere Beschäftigung mit der Frage nach dem Wesen des Katholischen ist die Tatsache, dass heute die Einheit, die Ganzheitserfassung und die Einheitsschau des Katholischen mehr und mehr verlorenzugehen droht. Das ist nicht zuletzt bedingt durch den rationalistischen Positivismus, der heute in allen Bereichen wirksam ist. Der Blick ist hier auf die Einzeldinge fixiert, und die Erkenntnis von übergreifenden Zusammenhängen und bleibenden Strukturen wird hier als wirklichkeitsfremde Metaphysik ausgegeben. Wir beobachten hier eine ähnliche Erscheinung, wie sie uns im Spätmittelalter in dem so genannten Nominalismus begegnet. Das führt dazu, dass sich auch im Raum des Katholischen heute vielfach eine Beliebigkeit von Meinungen und Standpunkten durchsetzt. Diese Beliebigkeit aber *verwischt* das organische Ganze des Katholischen, und zwar in wachsendem Maß.

Das Katholische wird zu einer äußeren Klammer, die immer mehr völlig disparate und inkompatible Aussagen, widersprüchliche und heterogene

² Friedrich Heiler, *Das Wesen des Katholizismus*, München 1920, 5.

Elemente miteinander verbindet. Demgegenüber gehört jedoch das Ganzheitsdenken wesentlich zum Katholischen, schon von seinem Ursprung her. Heißt doch katholisch soviel wie „umfassend“, nach außen wie nach innen hin.

Man kann den Katholizismus rein religionsgeschichtlich beschreiben. Damit erreicht man aber nicht sein Wesen. Man bleibt dabei nur an der Oberfläche. Eine bloße Beschreibung ist noch keine erschöpfende Erklärung: Wenn man alle Baustoffe etwa einer lebendigen Zelle vorstellt, so hat man damit noch nicht das Leben dieses Gebildes erklärt.

Eine Wesensbeschreibung des Katholizismus setzt den Glauben voraus. Sie kann nur von innen her erfolgen. Die volle und ganze Wirklichkeit des Katholischen kann nur der erfassen, der selber in den katholischen Lebensstrom eingetaucht ist. Alles Lebendige kann man, wenn überhaupt, nur von innen her erkennen. Das Wesen eines Menschen kann man nicht in seiner Tiefe erfassen, es sei denn aus der liebenden Verbundenheit mit ihm und in der Anerkennung seines Wertes.

Deshalb wird die Frage nach dem Wesen des Katholischen bzw. der katholischen Kirche notwendig zu einem Bekenntnis, zu einem Ausdruck des katholischen Bewusstseins, zu einer Analyse eben dieses Bewusstseins, zu einer Antwort auf die Frage: Wie erlebt der Katholik seine Kirche, wie wirkt sie auf ihn?

In dem von dem Religionswissenschaftler Gustav Mensching († 1978) herausgegebenen Werk „Der Katholizismus“, einer anonymen Arbeit von katholischen Theologen und Laien, heißt es: „Der Katholizismus ist ein so kompliziertes Gebilde und besitzt zugleich eine solche Tiefendimension,

dass nur der ihn wirklich kennt, der zu ihm gehört und in ihm aufgewachsen ist“³.

Wir müssen unterscheiden zwischen dem Katholizismus als Idee und seiner Erscheinung. Dass hier keine volle Kongruenz besteht, ist nicht verwunderlich. Das gehört zur Unvollkommenheit dieses unseres Äons. Die Diskrepanz zwischen Idee und Wirklichkeit begegnet uns immer wieder bei Personen und Institutionen, oft als schmerzliche Enttäuschung. Alles Weltimmanente ist eben unvollkommen und unfertig. An dieser Unvollkommenheit und Unfertigkeit partizipiert auch die Kirche, sofern sie aus Göttlichem und Menschlichem, wie das II. Vatikanische Konzil feststellt, zusammenwächst⁴. Eine vollkommene Kirche hat es nie gegeben, auch nicht am Anfang. Schon am Anfang gab es in der Kirche neben viel Licht auch manche Dunkelheit.

Daher hat man die Kirche stets als „Ecclesia semper renovanda“ verstanden. Diesen Gesichtspunkt hat auch das II. Vatikanische Konzil nachdrücklich hervorgehoben: Die ständige Reform ist in der Tat ein Wesensmoment der Kirche. Sie wurde besonders notwendig in jenen Zeiten, da dieses Prinzip vergessen wurde.

Wenn wir hier nach der Eigenart des Katholischen fragen, so geht es uns nicht nur um das, was das Katholische von den anderen christlichen Bekenntnisformen unterscheidet, sondern, darüber hinaus, um die beherrschende Grundidee des Katholischen und um die Kräfte, die von daher ihren Ausgang nehmen. Es geht uns also auch um den einheitlichen Grund-

³ Gustav Mensching, Hrsg., *Der Katholizismus. Sein Stirb und Werde*, Leipzig 1937, 33.

⁴ II. Vatikanisches Konzil, *Dogmatische Konstitution über die Kirche „Lumen Gentium“*, Art. 8.

gedanken der hinter den verschiedenen Elementen, hinter den manchmal verwirrenden Bestandteilen des Katholischen sichtbar und wirksam wird⁵.

Dabei gehen wir aus von der Erkenntnis, dass sich das katholische Christentum formal wie auch material von den anderen Realisierungen des Christlichen unterscheidet durch sein grundlegendes Verständnis des Christentums *und* - daraus resultierend - durch eine Reihe von spezifischen Inhalten. Uns wird hier allerdings nur der Geist und der Charakter des katholischen Christentums. Dabei sehen wir ab von den spezifischen Lehren des katholischen Christentums. Worauf wir uns hier konzentrieren, das sind die wesentlichen Formelemente des Katholischen. Im Vordergrund steht dabei das katholische „und“, das dem reformatorischen „allein“ gegenübersteht, oder auch das katholische „sowohl als auch“, sofern es an die Stelle des reformatorischen „entweder oder“ tritt.

Man hat die katholische Lehre in ihrer Gesamtheit, namentlich in protestantischen Kreisen, kritisch als eine „complexio oppositorum“ bezeichnet, als eine Vermengung fremder, ja, gegensätzlicher Elemente⁶. Da beharrt man darauf, dass die katholische Glaubenslehre eine Zusammenfügung kontradiktorischer, also unvereinbarer Elemente, sei, ein gigantischer Synkretismus. Mit diesem Einwand ist vor allem der Religionswissenschaftler Friedrich Heiler hervorgetreten. Mit Nachdruck hat er das Katholische als einen gigantischen Synkretismus bezeichnet, als eine Zusammenfügung evangelischer und unevangelischer, jüdischer, heidnischer und primitiver Auffassungen, als eine Vereinigung aller religiösen Formen, in denen jemals suchende Menschen ihre religiöse Sehnsucht und Hoffnung niedergelegt ha-

⁵ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹²1949 (¹1924), 13.

⁶ Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923, 12.

ben. Im Blick darauf hat der evangelische Theologe Adolf von Harnack († 1930), obwohl er das Katholische sonst mit Hochachtung bedenkt, die katholische Glaubenslehre als einem „Mikrokosmos der Welt der Religion“ bezeichnet⁷. Damit meint er genau das, was Friedrich Heiler meint, wenn er von dem „Riesenphänomen des Katholizismus“ spricht⁸.

Trotz des Vorwurfs des Synkretismus gegenüber dem Katholizismus konzediert Heiler, dass der Katholizismus „nicht ein bloßes Gefüge von Dogmen und Kirchengesetzen, Kultformen und frommen Übungen“ sei, sondern „ein lebendiger Organismus, in dessen Innerem die zartesten und feinsten religiösen Regungen sich“ abspielten⁹.

In der Konkretisierung seiner Charakterisierung des Katholischen als eines gigantischen Synkretismus bestimmt Heiler das Wesen des Katholizismus durch folgende Gegensatzpaare: Universalismus und Einheit, Kontinuität und Fortschritt, Toleranz und Exklusivität, Gemeinschaftsgebundenheit und Personalismus, Supranaturalismus und Inkarnationalismus oder Transzendenz und Immanenz¹⁰. Er ist dabei jedoch der Meinung, dass all diese Merkmale implizit enthalten sind in dem paulinischen Terminus vom Leib Christi einerseits und in der in den Evangelien dominanten Idee vom Gottesreich andererseits. Von daher will er das Wesen des Katholizismus durch die beiden urchristlichen Formeln verdeutlichen „Gottesreich auf Erden“ und „mystischer Leib Christi“¹¹. Mit dieser Feststellung rechtfertigt er

⁷ Adolf von Harnack, Die Aufgabe der theologischen Fakultäten und die allgemeine Religionsgeschichte in: Reden und Aufsätze II, Berlin 1904, 170; vgl. auch Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf ¹²1949 (¹1924), 13.

⁸ Friedrich Heiler, Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung, München 1923. 5 f.

⁹ Ebd., 5 f.

¹⁰ Ebd., 596.

¹¹ Ebd., 627.

indessen in gewisser Weise den „gigantischen Synkretismus“ des Katholischen.

Wenn man den Synkretismus des Katholischen in Frage stellt, stellt man im Grunde die Totalität des Katholischen in Frage. Diese kann sich jedoch auf den paulinischen Imperativ „pánta dokimázete“ (1 Thess 5, 21) berufen.

Die folgenden Überlegungen möchten den Vorwurf der „complexio oppositorum“, der Zusammenfügung von Gegensätzen, im Einzelnen entkräften.

Der evangelische Theologe Rudolf Bultmann († 1976), der allerdings nicht nur das katholische Christentum unter das Verdikt der Zusammenfügung von Gegensätzen gestellt hat, sondern das Christentum in seiner Gesamtheit, er erklärt: „Das Urchristentum ist ein komplexes Phänomen, dessen Ursprung im Schoße der spätjüdischen Religion liegt, dessen Wachstum und Gestalt alsbald befruchtet und bestimmt worden sind durch die geistigen Kräfte des heidnischen Hellenismus ... aber auch durch das Einströmen der vorderasiatischen Religionen bewegt und bereichert wurden“¹². Die Konsequenz, die sich daraus für Bultmann ergibt, ist die, dass er nach dem sucht, was ihm innerhalb des Christentums als originell erscheint. Das sind dann für ihn jene Elemente, in denen sich das moderne Existenzverständnis ausdrückt. Solche Gedanken führen heute viele zu einer „partiellen Identifikation“ mit dem Christentum oder auch mit dem katholischen Christentum, und das gar im Hinblick auch auf wesentliche Elemente.

Ähnlich wie Bultmann das Christliche oder das Christentum von seiner Entstehung her als ein „mixtum compositum“ – so darf man nun vielleicht s-

¹² Rudolf Bultmann, Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen, Zürich 1949, 7.

gen – charakterisiert, führt der protestantische Theologe Paul Althaus († 1966) das Katholische auf drei Wurzeln zurück, nämlich auf den Judentum, den Paganismus und den Romanismus¹³. Er sieht darin dann jedoch illegitime Wurzeln des Christentums, übersieht dabei aber, dass in diesen Strömungen durchaus positive Elemente enthalten sind, die das Christentum *assimilieren* konnte und tatsächlich auch assimiliert *hat*.

Heiler und Bultmann und Althaus beurteilen den Katholizismus nicht mehr aus der Sicht des Theologen, sondern aus der Sicht des Religionswissenschaftlers, das heißt: Sie beurteilen den Katholizismus von außen her. Allein, was sich dem Außenstehenden als ein Konglomerat der verschiedenartigsten religiösen Elemente, als „religionsgeschichtliches Mischprodukt ohne eigentliche Originalität“¹⁴ darbietet, *muss* das nicht auch sein, wenn man es von innen her betrachtet. Tatsächlich ist es oft so, dass der Schein trügt. Der Vorwurf des Synkretismus gegenüber dem Katholischen ist im Grunde die negative Version des Vorzugs der katholischen Weite oder der inneren Universalität des Katholischen.

Was die Kritik hier nicht berücksichtigt, das ist die Tatsache, dass Gott auch natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen kann und dass natürliche Wahrheiten der Offenbarung assimiliert werden können, ja, dass die Assimilationskraft der Kirche geradezu ein Ausdruck ihrer göttlichen Stiftung bzw. ihres geistgewirkten Ursprungs sein kann. Es fragt sich hier, warum Gott nicht natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen sollte.

¹³ Paul Althaus, Die christliche Wahrheit I, Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1947/48, 276 ff.

¹⁴ Leo Scheffczyk, Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt, Aschaffenburg 1977, 18.

Heiler wertet das Katholische in seiner Gesamtheit zwar positiver als Bultmann und Althaus es tun, hält aber fest an der Behauptung der „*complexio oppositorum*“. Dabei rühmt er den Katholizismus zwar als ein „monumentales Gebilde von vollendeter Einheitlichkeit“, bezeichnet ihn aber gleichzeitig als ein extrem „kompliziertes Gefüge verschiedener Religionsformen und Religionsstufen“¹⁵.

Zwar ist der Katholizismus eine Verbindung von Gegensätzen – das ist durchaus zuzugeben –, er ist jedoch nicht eine Verbindung von *unvereinbaren* Gegensätzen, also von kontradiktorischen Gegensätzen, sondern von konträren Gegensätzen. Die konträren Gegensätze begegnen uns überall im organischen Bereich, überall da, wo Lebendiges ist. Durch sie entsteht zwar eine gewisse Spannung, aber gerade in der immer neuen Überwindung dieser Gegensätze, dieser *komplementären* Gegensätze, entfaltet sich das Wachstum, also in der Assimilation fremder Stoffe. Die Entfaltung des Wachstums in der immer neuen Überwindung der (komplementären) Gegensätze, das gilt bereits im natürlichen Bereich¹⁶. Konträre Gegensätze sind etwa: Gott und Welt, Mann und Frau, organisch und anorganisch.

Gott kann durchaus auch natürliche Faktoren in seine Offenbarung einbeziehen, und er tut es auch. Die Assimilationskraft der Kirche ist geradezu ein Ausdruck ihrer göttlichen Stiftung, ihres geistgewirkten Ursprungs.

Der Katholizismus versteht sich von daher im Wesentlichen als Bejahung, als Bejahung aller Werte, wo immer sie sich finden. Letzten Endes ist das bedingt durch das katholische Prinzip der inneren Katholizität. Es geht hier

¹⁵ Friedrich Heiler, *Der Katholizismus. Seine Idee und seine Erscheinung*, München 1923 161.

¹⁶ Karl Adam, *Das Wesen des Katholizismus*, Düsseldorf¹²1949 (¹1924), 14.

um die katholische Tendenz zum Inklusiven, zur Assimilation. Darum ist das katholische Denken zutiefst bestimmt durch die patristische Lehre von den Wahrheitskeimen in den verschiedenen geistigen Systemen. Mit der Lehre von den Wahrheitskeimen verbindet sich im katholischen Denken die starke assimilative Kraft des Katholischen.

Der katholischen Bejahung steht die Negation jener Gruppierungen gegenüber, die sich von der katholischen Kirche getrennt haben. Seit den Urtagen der Kirche verdanken die Abspaltungen von der Kirche ihre Existenz der Negation, der Negation oder einer partiellen Leugnung von Wahrheiten, also einer subjektiven Auswahl aus dem Ganzen. Wiederholt thematisieren diesen Gedanken schon die Kirchenväter.

Stets konstituierten sich die nichtkatholischen Gemeinschaften, die Gemeinschaften, die sich von der Kirche trennten, jeweils durch eine partikuläre Leugnung und Verneinung und durch eine subjektive Auswahl. Also: Die Abspaltungen verdanken ihre Existenz der Negation, einer partikulären Leugnung und einer subjektiven Auswahl.

Mit Nachdruck stellen von daher bereits die Kirchenväter die Negation als das einheitliche, als das verbindende Prinzip der Abspaltungen heraus, wie verschieden sie sich auch sonst im Einzelnen darstellen. So sagt der altchristliche Kirchenschriftsteller Tertullian († ca. 220) in seinem Werk „De praescriptione haereticorum“ von den Häretikern: „... lehren sie auch untereinander verschieden, so sind sie sich doch einig in der Bekämpfung der einen Wahrheit“¹⁷. Ähnlich sagt es der Kirchenvater Augustinus († 430) in einer seiner Predigten: „Untereinander sind sie sich uneinig, einig sind sie

¹⁷ Tertullian, De praescriptione haereticorum, c. 41.

sich aber in ihrer Position gegenüber der Einheit“¹⁸. „Praescriptio“ heißt in der Rechtssprache „Prozesseinrede“, für gewöhnlich denkt man dabei an die „Prozesseinrede der Verjährung“. Tertullian zeigt in dieser seiner Schrift, dass nicht die Häretiker, sondern nur die katholische Kirche den Rechtsschutz der Verjährung für sich in Anspruch nehmen kann.

Dass die Negation das entscheidende Prinzip der Häretiker ist, bringt im Übrigen schon der Terminus „Häresie“ zum Ausdruck, denn in ihm ist das griechische Verbum für „herausnehmen“, „auswählen“ oder „vorziehen“ („hairéo“ oder „hairéomai“) enthalten. „hairéo“ bedeutet „nehmen“, „ergreifen“, „hairéomai“ „herausnehmen“, „auswählen“, „vorziehen“. Das katholische Christentum lehnt eine so verstandene Negation prinzipiell ab und erweist sich schon von daher als grundlegend positiv.

De facto erweist sich die Geschichte der Kirche als die Geschichte eines „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“. So sagt es Karl Adam in seinem Buch über das Wesen des Katholizismus¹⁹. Der Katholizismus ist „wesenhaft Bejahung ohne Abstrich und im Vollsinn, wesenhaft These“. Demgegenüber sind alle nichtkatholischen Bekenntnisse „wesenhaft Antithese“, „wesenhaft Kampf, Widerspruch ... Nein“²⁰.

¹⁸ Augustinus, Sermo 47, 15, 27.

¹⁹ Karl Adam, Das Wesen des Katholizismus, Düsseldorf¹²1949 (¹1924), 22.

²⁰ Ebd.

Die grundsätzliche Positivität des katholischen Denkens ist im Grunde auch die Quelle der Fruchtbarkeit der Kirche. Die Negation ist naturgemäß unfruchtbar, das Nein ist von seinem Wesen her unfruchtbar. Der Negation fehlt das Schöpferische, das Ursprüngliche. Das gilt für alle nichtkatholischen Denominationen. Zumindest finden wir bei ihnen das Schöpferische und das Ursprüngliche nicht in solchem Umfang wie im Katholizismus.

Es ist gerade diese grundsätzliche Positivität des Katholischen, die in der Vergangenheit zu vielen Konversionen geführt hat. Auch heute noch ist sie nicht selten wirksam bei Konversionen, bei echten Konversionen, sofern es diese überhaupt noch gibt²¹.

Das reformatorische „allein“, das „solus“ oder das „sola“, bedeutet Negation oder Subtraktion, das katholische „und“, das „et“, bedeutet Position oder Addition.

Im reformatorischen Christentum geht es in erster Linie um die Rechtfertigung *allein* aus dem Glauben. Im überkommenen Verständnis geht es demgegenüber um die Rechtfertigung aus dem Glauben *und* den Werken.

Das letzte Prinzip, das hinter dem Prinzip des „allein der Glaube“ („sola fides“) oder des „allein die Schrift“ („sola scriptura“) steht, ist der Subjektivismus, der dem Lebensgefühl des Menschen am Beginn der Neuzeit in besonderer Weise konvenient ist. Man wendet sich ab vom Objekt und wendet sich dem Subjekt zu.

²¹ Vgl. ebd., 23.

Der Ansatz „Rechtfertigung allein aus dem Glauben“ hält sich im reformatorischen Christentum jedoch nicht konsequent durch. Wäre das der Fall, dann könnte es keine evangelische Dogmatik geben. Ja, bereits die Anerkennung der großen Konzilien der ersten Jahrhunderte sowie die Konstituierung von Bekenntnisschriften widerstreiten der Rechtfertigung allein aus dem Glauben, zumal das „allein aus dem Glauben“ dem „allein aus der Schrift“ im Grunde vorausliegt.

Im 19. Jahrhundert erklärte man im Protestantismus, die „Rechtfertigung allein aus Glauben“ sei das Materialprinzip des reformatorischen Glaubens, also die Rechtfertigung aus dem Glauben allein und nicht aus den Werken, und die Heilige Schrift sei das Formalprinzip des reformatorischen Glaubens, sie sei die äußere Norm und die autoritative Instanz für das protestantische Glaubensleben. Das will sagen: Die Rechtfertigung aus Glauben wird normiert durch die Heilige Schrift. In Wirklichkeit handelt es sich bei diesen beiden Prinzipien jedoch letzten Endes um ein einziges Prinzip, denn im reformatorischen Christentum wird die Heilige Schrift nicht als objektive Norm und Autorität des Glaubens verstanden, vielmehr gewinnt sie ihre Autorität dort erst im Glauben, und zwar dann, wenn ein Mensch sie im Glauben als Gottes Wort hört und anerkennt. Damit wird der individuelle, um nicht zu sagen subjektive Glaube das letzte und einzige Prinzip des Protestantismus.

Das „Sola-scriptura-Prinzip“ und das „Sola-fide-Prinzip“ laufen im Grunde auf ein einziges Prinzip hinaus, sofern das „Sola-scriptura-Prinzip“ nach reformatorischem Verständnis im Glauben gründet, weil die Heilige Schrift in diesem Verständnis nicht eine objektive Norm ist – eine solche gibt es gar nicht –, also weil die Heilige Schrift in diesem Verständnis nicht eine objektive Norm ist, sofern sie ihre konkrete Interpretation durch den subjek-

tiven Glauben des Einzelnen erhält und sofern im aktualistischen Verständnis der Offenbarung die Heilige Schrift erst durch den Glauben des Gläubigen und in seinem Glauben zur Offenbarung wird.

Der evangelische Theologe Paul Tillich – er ist 1965 in den Vereinigten Staaten gestorben, wohin er in der Zeit des Nationalsozialismus emigriert war – führt den Protestantismus von daher nicht zu Unrecht auf das Prinzip des „Prophetischen“ zurück²². Dieses aber muss identifiziert werden mit dem im Subjekt entspringenden Glauben oder dem inneren Zeugnis des Heiligen Geistes, dem „testimonium internum Spiritus Sancti“.

Das letzte Prinzip, das hinter dem Prinzip des „allein aus dem Glauben“ steht, ist somit der Subjektivismus, wie er dem Lebensgefühl des Menschen am Beginn der Neuzeit in besonderer Weise konvenient ist, die Abkehr vom Objekt und die Hinkehr zum Subjekt.

Es ist bezeichnend, dass die katholische Theologie zu keiner Zeit ein einziges Prinzip für den Katholizismus formuliert hat, wie das etwa in der reformatorischen Theologie der Fall ist, wenn sie von dem „Sola-fide-Prinzip“ oder von dem „Sola-scriptura-Prinzip“ spricht. Die Zurückführung des Glaubens auf ein einziges Prinzip ist dem Katholizismus unbekannt. Der Grund ist der: Der Katholizismus stellt eine komplexe Wirklichkeit dar, die eben nicht mit einem einzigen theoretischen Prinzip gekennzeichnet werden kann²³.

²² Paul Tillich, *Der Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (Gesammelte Werke, VII), Stuttgart 1962, 124 ff.

²³ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt. Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 44 f.

Dennoch kann man das eigentümlich Katholische in Gegenüberstellung zu dem reformatorischen „allein“ durch das katholische „und“ beschreiben. Dieses ist zunächst nur eine Abstraktion, ein Schema. Wenn man dieses jedoch inhaltlich füllt, kommt man zu bemerkenswerten Einsichten im Hinblick auf das Wesen des Katholischen. Dem reformatorischen „allein der Glaube“ steht dann das katholische „der Glaube *und* das Sakrament“ gegenüber, dem „allein die Schrift“ das katholische „die Schrift *und* die Tradition“ oder „die Schrift *und* die Kirche“.

Gegenüber einem pietistischen Christentum, das sich nur auf die innere Erfahrung verlegt und auf die praktische Betätigung im Religiösen ausgerichtet ist, stellt das katholische Selbstverständnis die Formel „das Gesetz des Betens *und* das Gesetz des Glaubens, „*lex orandi et lex credendi*“ hin.

Gegenüber einem theologischen Rationalismus betont das Katholische die Grundsätze „Natur *und* Gnade“ und „Glaube *und* Wissen“.

Gegenüber einem rein idealistischen Verständnis des Christentums stellt das Katholische den Grundsatz „Geschichte *und* Idee“ heraus, gegenüber einem existentialistischen Verständnis die These „Objektivität *und* Subjektivität“.

Das katholische „und“ ist in all diesen Fällen gewissermaßen das Siegel für die Komplexität und Komplementarität des Katholischen.

Wenn wir Natur und Gnade durch ein „und“ miteinander verbinden, so will das sagen, dass es im Christentum nicht um Natur oder Gnade geht, sondern um die begnadete Natur. Wenn wir von Vernunft und Glaube sprechen, so soll damit zum Ausdruck gebracht werden, dass es im Christentum nicht um

die Vernunft oder den Glauben geht, sondern um die durch den Glauben erleuchtete Vernunft.

Dementsprechend geht es nach katholischer Auffassung im Christentum nicht um das Gesetz oder um das Evangelium, sondern um das vom Evangelium erfüllte Gesetz, nicht um die Schrift oder die Überlieferung, sondern um die Überlieferung innerhalb der Schrift, nicht um den Glaube oder die Werke, sondern um den Glauben, der sich durch die Werke äußert, also um die Werke als Ausdruck des Glaubens. Dementsprechend geht es im Christentum nach katholischer Auffassung nicht um Autorität oder Freiheit, sondern um Autorität im Dienst der Freiheit, nicht um Stabilität oder Veränderung, sondern um die Veränderung in der Stabilität, also um die Diskontinuität in der Kontinuität. Dementsprechend geht es im Christentum nicht um Einheit oder Vielfalt, sondern um Einheit in der Vielfalt oder um Vielfalt, die verhindert, dass die Einheit als Einförmigkeit verstanden wird²⁴.

Von großer Bedeutung ist hier freilich das richtige Verhältnis, das rechte Gleichgewicht dieser beiden Momente zueinander²⁵, denn keinesfalls stehen sie auf einer Ebene.

Die entscheidenden Pole, die das Katholische „und“ miteinander verbinden, sind Gott und Welt, Natur und Gnade, Schrift und Überlieferung, Tradition und Fortschritt, Glaube und Werke, Wort und Sakrament, Wissen und Glaube, Freiheit und Bindung, Vernunft und Mysterium, Individuum und Gemeinschaft, Amt und Charisma. Unter Anerkennung dieser Struktur der Wirklichkeit wird das Denken selbst strukturiert, erhält es eine bestimmte

²⁴ Richard P. McBrien, Was Katholiken glauben. Eine Bestandsaufnahme II, Graz 1982, 500.

²⁵ Ebd.

Ausprägung und Typisierung. Erinnert sei hier an die spezifischen Bewusstseinsstrukturen, die die verschiedenen Formen des Christentums prägen. Es handelt sich bei dem katholischen „et“ eher um einen *Denkansatz* denn um eine *Denkform*. *Denkformen* haben wir in den verschiedenen theologischen Schulen. Hier geht es aber um mehr, hier geht es um einen *Denkansatz*, der einen gewissen Rhythmus oder einen gewissen Takt in der Denkbewegung auslöst, der „zu einem bestimmten Duktus des religiösen und theologischen Denkens“ führt²⁶. Der für das katholische Denken so signifikante *Denkansatz*, das katholische „und“, liegt den verschiedenen theologischen und philosophischen *Denkformen* voraus²⁷.

Was das protestantische „allein“ meint, wird vielleicht deutlicher, wenn man es bildhaft als zentrierendes Denken dem elliptischen Denken des katholischen Ansatzes gegenüberstellt. Während das katholische Denken immer um zwei Brennpunkte kreist, kennt das zentrierende Denken im Protestantischen nur die Mitte, das Zentrum, die Wurzel. Immer geht es nur von diesem einen Zentrum aus und immer führt es wieder zu ihm zurück. Das heißt: Das protestantische Denken drängt stets auf das Wesen unter Absehen von den angeblichen Unwesentlichkeiten. Darum erscheint es immer radikal, entschieden und kompromisslos, weil es hier immer um das Ganze geht und dieses Ganze gleichsam in einem einzigen Punkt zusammengefasst wird. Im Unterschied dazu erscheint das katholische Denken als vieldeutig, kompliziert und mit „unwesentlichen“ Ornamenten versetzt²⁸.

Dem reformatorischen „allein“ entspricht die negative Wertung der Vernunft im Protestantismus. Gemäß dem katholischen Denken kann es im

²⁶ Leo Scheffczyk, *Katholische Glaubenswelt, Wahrheit und Gestalt*, Aschaffenburg 1977, 60.

²⁷ Ebd., 59 f.

²⁸ Ebd., 65 bzw. 64 f.

Glauben nichts geben und ist auch theologisch nichts haltbar, was *gegen* die Vernunft ist, wohl aber kann es etwas geben und ist auch etwas theologisch haltbar, das die Vernunft *übersteigt* oder *transzendiert*. Das gilt in jedem Fall für die *Glaubensmysterien* im eigentlichen Sinn. Denn sie transzendieren die Vernunft „per definitionem“, freilich die Vernunft des *Menschen*, nicht die Vernunft *Gottes*, denn in ihr, in der Vernunft oder im Intellekt Gottes, haben sie ihre Existenz, nicht anders als das ganze Universum seine Existenz und den Grund seiner Existenz im Intellekt Gottes hat.

Die katholische Theologie und der katholische Glaube verstehen sich rational, die protestantische Theologie und der protestantische Glaube verstehen sich demgegenüber irrational, jedenfalls im Grundansatz. Die Skepsis gegenüber der Vernunft, gegenüber der „ratio“, gründet im Protestantismus im reformatorischen Verständnis der Erbsünde und ihrer Folgen. Dem irrationalen Verständnis des Glaubens und der Theologie entsprechen in ihm der Subjektivismus und die häufige Rede von der Paradoxie des Glaubens. Heute gelten das irrationale Verständnis des Glaubens und der mit ihm verbundene Subjektivismus freilich nicht viel weniger auch für den Katholizismus in der Verkündigung wie auch in der Theologie.

Dass alles Sein *rational* und *nicht* irrational ist, das gehört zum verbindlichen Glauben der katholischen Kirche. Das heißt: Es handelt sich hier um eine philosophische Wahrheit, die gleichzeitig als ein Dogma angesehen werden muss, als eine Wahrheit, die definitiv zum Glaubensgut der Kirche gehört, wie das beispielsweise auch bei der natürlichen Gotteserkenntnis der Fall ist, die im Übrigen diese Sicht aller Wirklichkeit zur Voraussetzung

hat. Thomas von Aquin († 1274), der universale Lehrer der Kirche, spricht hier von der Intellegibilität aller Wirklichkeit²⁹.

Wenn alles Seiende rational ist, dann kann es nichts geben, was gegen die Vernunft ist. Stets haben die Menschen die Rationalität der Universums, die Rationalität all dessen, was existiert, unreflektiert vorausgesetzt, denn stets sind sie an die Wirklichkeit herangegangen mit der Warum-Frage, und so tun sie es noch heute. Ja, schon das Kind quält seine Eltern unermüdlich mit der Warum-Frage. Stets setzten und setzen die Menschen voraus, dass es nichts gibt, das keinen Grund hat für seine Existenz, dass es nichts gibt, das nicht verstehbar ist, dass also alles, was wirklich ist, intelligibel ist. Das findet seine letzte Begründung darin, dass alle Wirklichkeit aus dem Geist Gottes hervorgegangen ist und in ihm ihren Bestand hat.

Nach katholischem Verständnis ruht der Glaube im Wissen um seine Glaubwürdigkeit, nach protestantischem Verständnis ruht er in sich selbst. Für den Protestanten gilt, dass der Glaube nicht begründet werden *kann* und dass er auch keiner Begründung *bedarf*. Darum gibt es im evangelischen Raum nicht die theologische Disziplin der Fundamentaltheologie. Die Aufgabe dieser Disziplin ist es, den Glauben vor der Vernunft zu rechtfertigen. Im evangelischen Verständnis ist der Glaube wie ein „Sprung ins kalte Wasser“. Da gilt: „Credo quia credo“ – „ich glaube, weil ich glaube“. Das ist jedoch unvernünftig, um nicht zu sagen absurd.

Die Rationalität des Glaubens und der Theologie hat eine lehramtliche Definition erhalten durch das I. Vatikanische Konzil, sofern das Konzil die na-

²⁹ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I, 12. 79; ders., Summa contra gentiles II, 46. 55.

türliche Gotteserkenntnis, also eine philosophische Wahrheit, dogmatisiert und das Verhältnis von Glaube und Wissen definitiv festgelegt hat³⁰.

Das Drama der Moderne beginnt im Grunde damit, dass die Vernunft und auch das Recht sich von Gott losreißen. Papst Pius XII. († 1958) erklärte einst seinem Gesprächspartner Max Planck († 1947): Die Theologie ist in ihrer Stringenz und in ihrer Konsequenz eine andere Form der Mathematik. Von dieser Theologie haben sich heute allzu viele Theologen verabschiedet.

Das katholische Denken ist rational, das protestantische ist irrational. Zumindest dominant irrational ist auch das moderne *profane* Denken. Darum erfährt der Protestantismus gegenwärtig deutlich mehr Sympathie in der Öffentlichkeit als der Katholizismus. Darum favorisieren aber auch viele katholische Theologen und Amtsträger heute protestantische Positionen oder machen sich diese gar zu Eigen. Man kann davon ausgehen, dass die gegenwärtigen chaotischen Verhältnisse in Kirche und Welt hier ihren eigentlichen Ursprung haben, in der Missachtung der Vernunft und im Verzicht auf sie, in der Hinwendung zum Irrationalen und mit ihm zum Subjektivismus und zur Beliebigkeit. Darin müssen wir den Einbruch des reformatorischen Denkens in die katholische Kirche und in die katholische Glaubenswelt erkennen.

Im reformatorischen Christentum, der irrationalen Version des Christentums, ist, bedingt durch die Skepsis gegenüber der Vernunft, durch deren Missachtung, das logische Denken nicht mehr der Maßstab für wahr und falsch. In dieser Gedankenwelt gibt es Raum für Widersprüche und Widersprüchliches, prinzipiell. Konsequenterweise ist in ihr immer wieder die Re-

³⁰ Denzinger – Schönmetzer Nr.Nr. 3004. 3026. 3015–3020. 3041–3043.

de von Paradoxien. Das Paradox ist dem protestantischen „allein“ inhärent. Diese „Logik der Paradoxien“ machen sich seit geraumer Zeit auch nicht wenige katholische Theologen zu Eigen und erklären sie als *Weiterentwicklung* des Glaubens oder der Theologie. Indessen täuschen sie sich und ihre Gesprächspartner. Denn es gibt nur *eine* Logik, weil es nur *eine* Vernunft gibt, nämlich die göttliche Vernunft. An ihr aber hat die menschliche Vernunft Anteil, wenn auch in unvollkommener Weise. Jedenfalls ist die göttliche Vernunft der Maßstab für das Erkennen der menschlichen Vernunft.

Um das protestantische Denken in Widersprüchen zu veranschaulichen: Der protestantische Theologe Rudolf Bultmann († 1976) schreibt: „Die christliche Hoffnung weiß, *dass* sie hofft, sie weiß aber nicht, *was* sie hofft“³¹. Wer wollte bestreiten, dass eine inhaltslose Hoffnung widersprüchlich ist?

Die Lehre Luthers ist in vielfacher Hinsicht gegen die Vernunft. Widersprüchlich ist vor allem auch seine Lehre vom unfreien Willen. Wenn der Mensch nämlich nicht frei ist, kann er nicht sündigen, wenn er aber nicht sündigen kann, bedarf er nicht der Rechtfertigung. Trotzdem ist die Rechtfertigung das entscheidende Thema für den Reformator. Er meint, wenn Gott dem Menschen einen freien Willen gegeben habe, dann sei er ein Götzze, der richtige Gott sei hingegen allein wirksam. Somit sei Gott allein verantwortlich für das Böse. Konsequenterweise wirke er auch allein die Rechtfertigung des Menschen. Es fragt sich hier, was denn die Rechtfertigung soll, wenn es den Sünder gar nicht gibt, wenn Gott allein verantwortlich ist für das Böse.

³¹ Rudolf Bultmann, *Die christliche Hoffnung und das Problem der Entmythologisierung*, Stuttgart 1954, 58.

Mit der Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes kämpft Luther hartnäckig gegen die Vernunft.

Absurd ist die Lehre Luthers von einem willkürlichen und strafenden Gott. Denn es ist absurd, jemanden zu bestrafen für etwas, für das er nicht verantwortlich ist. Verantwortlichkeit setzt immer Freiheit voraus.

Für Luther gilt also: 1. Gott ist allein verantwortlich für das Böse, und 2. Gott wirkt allein die Rechtfertigung des Menschen. Mit diesen zwei Behauptungen stellt der Reformator die überkommene Philosophie und die überkommene Theologie geradezu auf den Kopf. Noch einmal geschieht das, wenn er die Meinung vertritt, dass sich der Mensch zum einen nicht frei entscheiden und dass er zum anderen auch die Wahrheit nicht erkennen kann.

Wenn nun aber der Mensch gegenüber Gut und Böse keine Entscheidungsfreiheit hat und bloß wie ein Lasttier von Gott oder vom Teufel geritten wird, dann ist er in jedem Fall nicht mehr schuldig, schuldig ist dann allein Gott, der in seiner Allmacht die guten wie auch die bösen Taten des Menschen bewirkt. Das Böse wird dann in Gott hineinprojiziert. Schuld, Reue und Umkehr werden dann gegenstandslos für den Menschen³².

Für den Reformator ist die Natur, näherhin die Triebnatur, des Menschen die Sünde. Das ist absurd. Mehr als einmal finden wir bei ihm sodann die nicht weniger absurde Behauptung: Gott muss Teufel werden, bevor er überhaupt richtig Gott werden kann³³.

³² Ebd.; Hans-Viktor von Sury, Luther. Eine Kurzvita, in: Paulus Deusdedit, Hrsg, Luther. Wie er lebte, leibte und starb. Das andere ultimative Gesicht zum Lutherjahr, Lauerz 2017, 74 f.

³³ WA 18, 785. 786. 618 f; WA 2, 490, 13–15; WA 40, I, 240; WA 40, II, 417; vgl. Alma von Stockhausen, Der Glaube allein. Luthers Theologie – eine Autobiographie, Weilheim-Bierbronn 2016, 9–11.

Entgegen der ganzen christlichen Tradition, die den Menschen immer als Abbild Gottes verstanden hat, versteht der Reformator den Menschen als Abbild des Teufels. Da fragt sich wiederum, was denn die Rechtfertigung soll, wenn die Natur des Menschen durch die Ursünde der totalen Verderbnis anheimgefallen und der Mensch durch sie ein „Reittier des Teufels“ geworden ist³⁴ und worin dann die Erlösung besteht.

Die Frage ist hier vor allem die, wie der Reformator solche Gedanken begründen will. Mit der Heiligen Schrift kann er das jedenfalls nicht.

Die Leugnung des freien Willens ist schlichtweg absurd, so absurd wie die Behauptung, der Mensch sei ein hoch entwickeltes Tier. Der freie Wille ist zusammen mit dem Intellekt das, was den Menschen zum Menschen macht, was ihn vom Tier unterscheidet. Der freie Wille und der Intellekt, sie sind die entscheidenden Kräfte des menschlichen Geistes. Als geistige Gegebenheiten sind sie unseren Sinnen nicht zugänglich, erschließen wir sie jedoch aus ihren Wirkungen.

Vor allem ist die Lehre von der Alleinwirksamkeit Gottes gegen die Vernunft. Der Vernunft entspricht die Lehre von der Allwirksamkeit Gottes. Sie erhält ihre Bestätigung durch den Glauben bzw. durch die Offenbarung Gottes. Dabei ist das Zusammenwirken Gottes und des Menschen nicht so zu denken, dass Gott und der Mensch sich gewissermaßen den „Kuchen teilen“. Vielmehr ist es so, dass das Wirken des Menschen gänzlich umfassen ist von dem Wirken Gottes. Immer wirken Gott und der Mensch zusammen.

³⁴ WA 42, 47, 21.

Das gilt auch für die Rechtfertigung des Menschen. Nachdrücklich stellt das Konzil von Trient fest, dass der Mensch mitwirkt bei seiner Rechtfertigung, dass er bei ihr in seiner Freiheit geradezu gefordert ist³⁵.

Was die Rechtfertigung angeht, betont Luther, die Bosheit der Menschen sei so sehr unüberwindlich, dass der Mensch auch als Gerechtfertigter ein Sünder bleibe. Gerechtfertigt sei er nur insofern, als Gott bei dem Gerechtfertigten nicht mehr hinschaue und die Sünde nicht mehr anrechne, dass er die Sünde zudecke. Die Gerechtigkeit ist also nur deklaratorisch, Wir sprechen hier von der forensischen Gerechtigkeit. Demgegenüber ist die katholische Position und die Position der Christen in den 1500 Jahren, die der Reformation vorausgehen, die, dass die Sünde getilgt wird durch die Vergebung, weshalb die Rechtfertigung als seinshafte Umwandlung des Sünders verstanden werden muss³⁶. „Ex iniusto fit iustus“ – „aus dem Ungerechten wird ein Gerechter“, sagt das Konzil von Trient in Frontstellung gegen die widersprüchliche Position der Reformatoren³⁷.

Im Unterschied dazu schreibt der Reformator: „Sündigen müssen wir, solange wir hier sind. Das Lamm, welches die Sünden der Welt hinwegnimmt, von diesem wird uns die Sünde nicht losreißen, wenn wir auch tausendmal in einem Tag Unzucht treiben oder totschiagen“³⁸. An anderer Stelle schreibt er: „Pecca fortiter, sed crede fortius“ – „sündige tapfer, aber

³⁵ Denzinger – Schönmetzer, Nr. 1559.

³⁶ Alma von Stockhausen, Der Glaube allein. Luthers Theologie – eine Autobiographie, Weilheim-Bierbronn 2016, 9–11; Hans-Viktor von Sury, Luther. Eine Kurzvita, in: Paulus Deusdedit, Hrsg., Luther. Wie er lebte, liebte und starb. Das andere ultimative Gesicht zum Lutherjahr, Lauerz 2017, 74 f.

³⁷ Denzinger – Schönmetzer, Nr. 1528.

³⁸ Martin Luther, Epistula ad Jacobum: Johannes Aurifaber, Vol. I, Jena 1556, t. I, p. 545; vgl. De captivitate Babylonica, t. II, p. 284.

glaube noch tapferer“³⁹. Es fragt sich jedoch, wieso der Mensch ein Sünder sein kann, wenn er nicht frei ist.

Unter der Voraussetzung, dass es Sünde geben kann, wo es keine Freiheit gibt – was natürlich, wie gesagt, nicht möglich ist –, behauptet der Reformator, der Mensch werde in der Rechtfertigung gerecht erklärt, während nach katholischer Auffassung die Sünde in der Rechtfertigung vergeben und der Sünder in der Rechtfertigung gerecht gemacht wird. Die Konsequenz der protestantischen Auffassung ist die, dass der Gerechtfertigte „simul peccator et iustus“ ist, das heißt, dass er gleichzeitig ein Sünder ist und ein Gerechtfertigter. So sagt es der Reformator ausdrücklich. Damit führt er aber ein neues Paradoxon in die protestantische Lehre ein. Das Widerspruchsprinzip, das Erste der letzten Denk- und Seinsprinzipien lautet: Sein ist nicht Nichtsein.

Abgesehen davon, dass die Formel „simul peccator et iustus“ in sich widersprüchlich ist, kann auch Gott nicht jemanden als gerecht und heilig erklären, der in Wahrheit ein Sünder ist. Eine solche Erklärung würde einen neuen Widerspruch in das Glaubensgebäude hineinbringen, abgesehen davon, dass sie nicht vereinbar wäre mit der Wahrhaftigkeit Gottes und schließlich auch die Vollkommenheit Gottes und seine Heiligkeit verletzen würde⁴⁰.

³⁹ Joseph Lortz, Die Reformation in Deutschland, Bd. I, Freiburg i. Br. 1939, 294; Hartmann Grisar, Luther, Freiburg i. Br. 1911, 158. Der Satz steht in einem Brief Luthers an Melanchthon vom 1. August 1521. Der vollständige Brief ist nicht erhalten. Der bekannte Teil ist veröffentlicht bei Johannes Auri-faber in dem 1556 zu Jena erschienenen 1. Band von Briefen Luthers auf S. 343 unter dem Titel: Fragmentum epistulae D. M. Lutheri ad Philippum Melanchthon ex Patmo scriptae, anno MDXXI, reper-tum in Bibliotheca Georgii Palatini. So zitiert bei Hartmann Grisar.

⁴⁰ Vgl. Norbert Clasen, Ist eine „Neubewertung Martin Luthers als Zeuge des Glaubens aus katholi-scher Sicht“ möglich?, in: Una Voce Korrespondenz, 47. Jg., 2. Quartal, 2017, 255 f.

Wiederum unter der Voraussetzung, dass es Sünde geben kann, wo es keine Freiheit gibt, wird der Sünder nach protestantischer Auffassung allein durch den Glauben gerechtfertigt. Der Glaube wird dabei als Vertrauen verstanden. Es ist dann die Barmherzigkeit Gottes, die den Sünder bei bleibender Sündigkeit rettet. Wir sprechen hier von dem Fiduzialglauben oder dem Vertrauensglauben⁴¹. Nach katholischer Auffassung hingegen setzt die Erlangung der Barmherzigkeit Gottes die Abkehr des Sünders von der Sünde voraus. Zudem ist im katholischen Verständnis auch der Glaubensinhalt relevant für den rechtfertigenden Glauben. Und schließlich ist der rechtfertigende Glaube nach katholischer Auffassung notwendigerweise mit der Hoffnung und mit der Liebe verbunden. Denn nur dann kann der Glaube den Sünder rechtfertigen, wenn er wirksam ist in der Hoffnung und in der Liebe, in der Hoffnung auf Gottes Verzeihung und in der Liebe zu dem gnädigen Gott. Wir sprechen hier von dem Glauben, der in der Liebe Gestalt angenommen hat, von der „fides caritate formata“. Gerechtfertigt wird der Sünder nach katholischer Auffassung also durch den durch die Liebe durchwalteten und belebten Glauben⁴². Der rechtfertigende Glaube hat nach katholischer Auffassung immer auch einen Inhalt, immer ist er auch Bekenntnisglaube, sofern er all das bejaht, was Gott uns geoffenbart hat. Immer ist der rechtfertigende Glaube nach katholischer Auffassung zugleich Vertrauensglaube und Bekenntnisglaube.

Die Konsequenz der reformatorischen Rechtfertigungslehre ist die Gewissheit des Heils. Luther meint, im Vertrauen auf die Zusage Gottes könne der Mensch sich seines Heils gewiss sein. Anderes sagt hier indessen der

⁴¹ Der Fiduzialglaube hebt einseitig das Vertrauensmoment im Glaubensakt hervor. Der katholische Glaubensbegriff ist demgegenüber ausgeglichener, wenn er beim Glaubensakt zwischen der Glaubenszustimmung, dem Vertrauensmoment, und dem Glaubensinhalt unterscheidet, zwischen dem dativischen und dem akkusativischen Moment im Glaubensakt oder dem „Du-Glauben“ und dem „Dass-Glauben“. Der Dativ bestimmt den Glaubensakt formal, der Akkusativ material.

⁴² Denzinger – Schönmetzer, Nr. 1578.

katholische Glaube. Nach katholischer Lehre gibt es sie nicht, die Heilsgewissheit. Der Mensch kann das ewige Heil erhoffen, und er kann darauf vertrauen, dass es ihm zuteil wird, aber eine Gewissheit, dass er im Gnadenstand ist, also eine Gewissheit, dass er in den Himmel kommen wird, die gibt es nicht für ihn. Ausdrücklich ist sie durch das Konzil von Trient zurückgewiesen worden⁴³.

Gewiss, glauben heißt, sich ganz Gott anvertrauen, aber dieses Sich-Gott-Anvertrauen ist nicht eine Garantie dafür, dass man gerettet ist. Immerhin gilt, dass wir das, was wir erhoffen, noch nicht erreicht haben⁴⁴. Angesichts der reformatorischen Gewissheit des Heils ist die Ewigkeit der Hölle letzten Endes nur noch rein deklamatorisch, obwohl die Sprache der Schrift auch hier eine andere ist.

Von daher ist der moderne Heilsoptimismus und im Grunde auch die so genannte Apokatastasis-Lehre eines Origenes († 254), auf die sich der katholische Theologe Hans Urs von Balthasar († 1988)⁴⁵ beruft, dem Protestantismus letzten Endes systemimmanent. Da wird die Sünde im Grunde nicht mehr ernst genommen, weder die Sünde noch die Erlösung noch der Heilswille Gottes. Da könnte man allerdings fragen: Was ist die Ursache? Und was ist die Wirkung?

Bereits das protestantische „es gibt in Wirklichkeit keine Sünde mehr, weil Christus sie auf seinen Leib genommen hat“ im Anschluss an Röm 8, 37,

⁴³ Ebd., Nr.Nr. 1534. 1540. 1565. 1566.

⁴⁴ <http://www.glaubenswahrheit.org/predigten/chrono/1999/19991101/>

⁴⁵ Vgl. Hans Urs von Balthasar, Kleiner Diskurs über die Hölle – Apokatastasis (Neue Kriterien, 1), ⁵2013.

das ursprünglich anders gedacht war, führt konsequent zu dem modernen „Nicht-mehr-ernst-nehmen“ von Sünde und Erlösung⁴⁶.

Der Philosoph Robert Spaemann (1927) stellt in diesem Zusammenhang fest: Wo die Gefahr nicht real ist, die Gefahr der Verwerfung, da ist auch die Rettung nicht real, da wird das Christentum trivial⁴⁷.*

Die Behauptung der Heilssicherheit oder auch des Heils für alle ist im Grunde frivol. Ja, bereits die Hinnahme dieser Konsequenz ist es. Auch sie widerspricht letzten Endes jeder gesunden Vernunft, ganz zu schweigen von den diesbezüglichen klaren Aussagen der Heiligen Schrift⁴⁸.

Das Denken in Widersprüchen gilt auch weitgehend für die das Apostolische Schreiben „Amoris laetitia“ vom 19. März 2016. Das neue Paradigma, wenn man denn von einem solchen sprechen kann, besteht hier im Verzicht auf die Rationalität. An ihre Stelle tritt die Irrationalität. *Sie* dominiert in diesem Schreiben. Sie ist bestimmt von Gefühlen, sie ist subjektiv und beliebig, und letztlich *vernimmt* sie die Wirklichkeit nicht, sondern *konstruiert* sie diese. Diesem Denken entspricht das so genannte autonome Gewissen, das sich heute auch innerhalb der Kirche mehr und mehr Raum verschafft.

⁴⁶ Vgl. Röm 8, 19: Theobald Beer, Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers, Einsiedeln 1980, 187. Im Protestantismus ist sie zentral, die Heilsgewissheit. Daran halten die Protestanten im Allgemeinen fest, auch wenn sie sonst nicht kleinlich sind in der Aufgabe von Heilsinhalten bzw. Glaubensinhalten.

⁴⁷ Vgl. Robert Spaemann, Was ist Fortschritt? Ein Essay und ein Interview (Schriftenreihe der Christkönigsjugend, 2), 17 f (Hrsg. und Bezugsadresse: Michael Erhardt, Emsring 12, Herne 1).

⁴⁸ Bei dem Propheten Jeremia heißt es einmal: „Immerzu sagen sie denen, die das Wort des Herrn verachten: Das Heil ist euch sicher, und jedem, der dem Trieb seines Herzens folgt, versprechen sie: Kein Unheil kommt über euch“ (Jer 23, 17). Und bei Ezechiel heißt es: „Sie führen mein Volk in die Irre und verkünden Heil, wo kein Heil ist, und, wenn das Volk eine Mauer aufrichtet, dann übertünchen sie sie“ (Ez 13, 10). Die Mauern, das sind die Fakten, die von den Menschen gesetzt werden und wie eine Wand dastehen, so z. B. das Zusammenleben vor der Ehe oder ohne Ehe, die Wiederverheiratung nach einer zivilen Scheidung und was sonst noch gang und gäbe ist heute. Nicht wenige Priester übertünchen diese Mauer gar mit ihrem Segen, an dessen Wirksamkeit sie indessen wahrscheinlich selber schon lange nicht mehr glauben. Mit dem Segen machen sie Politik.

Ein entscheidendes Argument für die Wahrheit des katholischen Glaubens ist für den seligen John Henry Newman die Tatsache, dass es die katholische Religion lange vor der Reformation gegeben hat, genauer gesagt: „schon immer“, seitdem es das Christentum gibt. Das ist ein Argument, das heute noch gültig ist und auch heute noch überzeugen kann⁴⁹.

Schaut man kritisch auf die Genesis der Reformation und ihre weitere Entwicklung in der Geschichte, gibt es eigentlich nur zwei Möglichkeiten, entweder die Konversion zum Glauben der Mutterkirche oder die gänzliche Abwendung vom Christentum. John Henry Newman betont nachdrücklich, dass ihn die Kenntnis der Geschichte der alten Kirche zur katholischen Kirche geführt hat. Dankbar bekennt er: „Die Väter haben mich katholisch gemacht“⁵⁰. Diese Erkenntnis kann man wohl auch auf die Geschichte der Reformation anwenden. Auch sie, die Geschichte der Reformation, müsste den vorurteilsfreien Betrachter eigentlich zur Rückkehr zur Mutterkirche bewegen.

In dem noch heute lesenswerten Jugendbuch des isländischen Schriftstellers Jón Sven-sson (Sveinsson), eines Konvertiten der Gesellschaft Jesu, „Wie Nonni das Glück fand“ trifft der evangelische Pfarrer Magnussohn die Feststellung: „Es ist schwer für einen Protestanten, längere Zeit unter frommen, eifrigen Katholiken zu leben, ohne selbst katholisch zu werden“. Er fährt dann fort: „Wir dürfen nicht vergessen, dass die katholische Kirche die Mutterkirche ist, und dass wir all das Gute, dass wir überhaupt besitzen, von ihr bekommen haben. Zur Zeit Luthers waren viele Missbräuche in den katholischen Ländern, doch die katholische Kirche hat diese Miss-

⁴⁹ John Henry Newman, Briefe und Tagebücher aus der katholischen Zeit (Ausgewählte Werke, II/III), Mainz 1957, 92.

⁵⁰ Ders., Brief an E. P. Pusey zu seinem jüngst veröffentlichten Eirenikon, in: John Henry Newman, Polemische Schriften (Ausgewählte Werke, IV), Mainz 1959, 19; vgl. ders., Letters and Diaries, Vol. XXV, Oxford 1973, 353.

bräuche nach und nach abgeschafft und das Reformationswerk selber durchgeführt“⁵¹.

⁵¹ Jón Svensson, *Wie Nonni das Glück fand*, Neusäß 2011 (Lizenzausgabe Herder Freiburg 1935), 47. Svensson kommt auch auf die vielen Missverständnisse der Protestanten hinsichtlich dessen, was katholisch ist, zu sprechen. Er erklärt, immer wieder würden die Protestanten behaupten, die Katholiken hätten die Heilige Schrift verworfen und sie würden die Bibel gar nicht kennen, die Katholiken würden die Jungfrau Maria und den Papst anbeten, die Jesuiten seien eine gefährliche katholische Sekte, es gebe aber bei den Katholiken noch weitere Sekten dieser Art. Die Mitglieder dieser Gruppierungen seien gottlos und schlecht. Zudem sei der katholische Gottesdienst lächerlich, in ihm würde immer mit Glocken und Schellen geläutet (49). Interessant ist hier noch, dass die Mutter des Nonni ihrem Sohn bei seinem Abschied erklärt: „... ich glaube, dass du deine Unschuld leichter bewahren wirst, wenn du als Katholik unter der Leitung von katholische Geistlichen stehst. Bei guten Katholiken werden die Kinder mit größter Sorgfalt erzogen. In dieser Beziehung wendet die katholische Kirche ausgezeichnete Mittel an“ (51). Solches kann man heute nur noch mit Wehmut vernehmen.

